

GIAN CARLO BENELLI

STORIA DI UN ALTRO OCCIDENTE

Bonacci Editore Roma

GIAN CARLO BENELLI

STORIA DI UN ALTRO OCCIDENTE

TOMO I

RELIGIONE ED ETERODOSSIA,
NORMATIVITÀ E NON CONFORMISMO:
DALLO GNOSTICISMO AL ROMANTICISMO
NELLE PRIME TRE EDIZIONI

Sesta edizione online ulteriormente accresciuta con i Marginalia

www.giancarlobenelli.com

Dedico la sesta e definitiva
edizione dell'opera
a mia moglie Ileana che ha protetto
i ventisette anni
di continua ricerca

LA STORIA DI UN ALTRO OCCIDENTE

SESTA EDIZIONE ONLINE ULTERIORMENTE ACCRESCIUTA CON I MARGINALIA

Questa edizione riproduce la Sesta Edizione ulteriormente emendata dagli errori di stampa, seguita dai *Marginalia* che hanno voluto costituire una messa a fuoco di argomenti in precedenza soltanto accennati, quali gli esiti contemporanei degli sviluppi dell'ideologia occidentale e la sua non esportabilità. Così concepiti e collocati, i *Marginalia* vogliono costituire un argomento di riflessione sull'attualità alla luce della documentazione e delle tesi che sorreggono sin dal suo inizio la *Storia di un altro occidente*; quindi, in un certo senso, una naturale, ancorché provvisoria, conclusione del racconto.

PRECEDENTI EDIZIONI A STAMPA

1ª Edizione	Roma, Bonacci, Gennaio 2000 (ISBN 88-7573-361-9)
2ª Edizione	Roma, Fondazione Ippolito Nievo/Bonacci, Maggio 2000
3ª Edizione, corretta	Roma, Bonacci, Ottobre 2000
4ª Edizione, corretta e accresciuta	Roma, Bonacci, Settembre 2001

EDIZIONI ONLINE

5ª Edizione accresciuta di una ulteriore Appendice e della nuova sezione “DOPO E A LATO” del 2009	Dicembre 2010
6ª Edizione accresciuta di una Rassegna bibliografica ragionata sulle origini dell'Islam	Dicembre 2014
6ª Edizione ulteriormente accresciuta dei <i>Marginalia</i>	Febbraio 2020

(si riproduce qui di seguito il Frontespizio della Prima Edizione)

GIAN CARLO BENELLI

STORIA DI UN ALTRO OCCIDENTE

Bonacci Editore Roma

© 2000 BONACCI EDITORE ROMA

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i paesi.

Printed in Italy

Bonacci Editore s r l
Via Paolo Mercuri, 8
00193 R O M A (Italia)
tel: (++39)06.68.30.00.04
fax:(++39)06.68.80.63.82
e-mail: info@bonacci.it
[http: //w w w.bonacci.it](http://www.bonacci.it)

ISBN 88-7573-361-9

Prima Edizione: Gennaio 2000

PRESENTAZIONE DELLA SESTA EDIZIONE ONLINE ULTERIORMENTE ACRESCIUTA DEI MARGINALIA

Alla Sesta Edizione online del 2014, che viene qui riprodotta dopo un'ulteriore revisione degli errori di stampa, viene aggiunto il corpo dei *Marginalia*, che furono pubblicati separatamente. In essi sono ampliati alcuni argomenti accennati ma non sviluppati in precedenza, con l'intento di comprendere gli approdi dei percorsi precedentemente delineati e di verificarne la coerenza con i percorsi stessi. Agli sviluppi dell'ideologia di "Occidente" -individuati nel "libero" mercato e nel "neo" liberismo, e nelle loro conseguenze- viene affiancata una lettura della rivoluzione iraniana del 1979 interpretata come sconfitta essenzialmente ideologica dello "Occidente", rivelatrice della fragilità della sua ideologia e dei limiti della sua esportabilità. Ciò appare rilevante perché, come si ricorderà, la premessa stessa della ricerca, esplicitata ad *incipit* della *Storia di un altro occidente*, era l'ipotesi che la presa di coscienza di tali limiti avrebbe potuto costituire il presupposto della sua implosione: anche perché siamo in presenza di un'ideologia che non coinvolge tutto l'occidente reale.

PRESENTAZIONE DELLA V EDIZIONE ONLINE DEL 2007 ACCRESCIUTA CON LA NUOVA SEZIONE "DOPO E A LATO" DEL 2009

Storia di un altro occidente narra le vicende di un mito, quello di un mondo finale perfetto, sottratto ai disagi della storia; e di come esso alimentò per molti secoli le utopie della marginalità nell'occidente cristianizzato, sotto forma di devianze religiose, che furono l'antecedente delle utopie sociali del mondo secolarizzato.

Questo mito è però tuttora dominante nelle attese storiche e sociali di una delle tre Religioni del Libro, l'Islam, che sembra custodire nelle proprie origini la memoria di singolari contatti con le eterodossie espulse nel corso della formazione dell'ideologia occidentale, rimaste vive e pullulanti nelle regioni che avevano costituito la parte orientale dell'Impero. Un filo segreto sembra dunque legare la formazione dell'ideologia occidentale con il costituirsi di un'alternativa radicale alla sua periferia; lo stesso filo sembra legare questa alternativa a forme di opposizione radicale esistenti all'interno dello stesso occidente.

L'Occidente, visto nella trama di questa vicenda, appare dunque una costruzione sempre in pericolo, e non sembra poter costituire una meta futura per tutto il pianeta. Una spia di questa incertezza si può vedere nei dubbi che il relativismo della sua cultura nutre, verso i valori della propria storia.

Il percorso di *Storia di un altro occidente* parte dal fenomeno dello Gnosticismo, per dipanarsi lungo le eterodossie del mondo orientale, iranico ed islamico, e del nostro Medioevo; prosegue affrontando i fenomeni della Qabbalah, dell'Alchimia, della Magia rinascimentale, dello Spiritualismo riformato, della Teosofia, per concludere con il Romanticismo e con uno sguardo sulla modernità. Le Appendici sono dedicate nuovamente all'esame delle dottrine islamiche; in particolare, l'ultima di esse ha per oggetto l'attuale scontro tra Occidente e mondo islamico e la natura della crisi dell'Occidente. La sezione *Dopo e a lato* racchiude un ampliamento e aggiornamento (sino a tutto il 2009) degli argomenti trattati, in particolare nell'Appendice alla V edizione, ed è rivolta a chiarire i rapporti genetici tra l'Islam e l'Occidente, la loro diversità, e l'attuale crisi dell'Occidente, affrontata attraverso le letture di Strauss, Voegelin e Brague.

AVVERTENZA ALLA QUINTA EDIZIONE

Con questa quinta Edizione arricchita di una seconda Appendice, abbiamo voluto mettere a punto un ultimo tassello che forse era rimasto, in parte, da chiarire, relativamente alla nostra tesi di un profondo legame sotterraneo tra il cosiddetto “Oriente” e alcuni non trascurabili aspetti della cultura occidentale. Ci riferiamo all’origine del costante mito escatologico presente alla radice di tutte le “religioni del Libro”, che asserimmo - quasi *en passant*- doversi cercare nella lezione di Zoroastro. Asserito o negato, questo rilevante influsso della religiosità iranica sull’escatologia dell’A.T. e dei suoi cosiddetti Apocrifi (o Pseudepigrifi) -quindi del Cristianesimo e dell’Islam- è stato ed è oggetto di infinite indagini, alle quali facciamo ora un modestissimo cenno, peraltro dovuto, nella nuova Appendice. Le ragioni di questa nostra preoccupazione di completezza appariranno chiare al lettore, e non necessitano di essere anticipate. Vogliamo soltanto ricordare che da quel mito escatologico discendono occultamente, anche nel mondo “secolarizzato”, molte visioni della storia, dell’esistenza, e della “giustizia”; esso dunque resta perennemente attivo sul piano sociale, nonostante la pretesa del moderno Occidente di farne un’innocua “opinione”. E questo, nell’ora attuale, induce ad alcune postille.

L’autore

AVVERTENZA ALLA QUARTA EDIZIONE

Con l’occasione della quarta Edizione di quest’opera, mi è parso doveroso dedicare ulteriore attenzione alla veste editoriale, intervenendo, come già in precedenza, per correggere una volta di più i residui errori di stampa, peraltro scusabili in un testo di tale mole, che ora ho motivo di sperare definitivamente emendato. Questa quarta Edizione contiene tuttavia anche una novità, costituita dalla sua Appendice, la cui ragion d’essere è nel mio desiderio di dare massima completezza -grazie all’esame e alla discussione di ulteriore Bibliografia- alla trattazione di un tema che appare centrale nella ricerca. Si tratta dei contesti politici (storici, sociali, culturali) a partire dai quali, nell’eterodossia islamica della Shī’a e dell’Ismailismo, presero corpo due originali sviluppi della cultura tardo-antica che tanto influirono sulla dissidenza occidentale a partire dal XII-XIII secolo. Mi riferisco ai sistemi neoplatonici ismailiti e all’alchimia spirituale, grazie ai quali un’antica cultura comune del Mediterraneo fu mantenuta viva in occidente, dove alimentò il pensiero dissenziente. Le ragioni della centralità di tale tema sono evidenti nel testo, e non è necessario ribadire qui. Ho approfittato inoltre della stesura dell’Appendice, per fornire alcune altre modeste informazioni supplementari, alle quali rinvio sin d’ora.

L’autore

AVVERTENZA ALLA TERZA EDIZIONE

Nel licenziare questa terza Edizione, segno dell’interesse suscitato dai temi proposti, ho ritenuto opportuno mantenere la mia Prefazione all’Edizione curata per la Fondazione Ippolito Nievo, perché il lettore potrà trovarvi accennati alcuni ulteriori spunti di riflessione circa il rapporto tra il pensiero innovativo e l’opera letteraria in generale. In particolare, il capitolo destinato al Romanticismo non avrebbe potuto esser concepito senza tener conto della produzione dei poeti (e dei pittori) romantici, che si rivelano innovatori raccogliendo l’eredità di una lunghissima tradizione di pensiero non-conformista dell’occidente. A questa lunghissima tradizione, che fa dell’occidente reale (non di quello ideologico) qualcosa di insospettabilmente imparentato con le vicende dell’oriente, è dedicata questa mia ricerca, forte della convinzione di una storia comune alle sponde del Mediterraneo.

L’autore

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE CURATA PER LA FONDAZIONE IPPOLITO NIEVO

La generosa iniziativa della fondazione Ippolito Nievo, che ha voluto finanziare la stampa di 100 copie fuori commercio del mio ultimo libro, recentemente edito da Bonacci, mi induce ad una breve Prefazione per mettere in luce gli stretti legami che corrono tra la mia ricerca e il grande oceano della letteratura; letteratura di ogni tempo e di ogni luogo, nella quale l'uomo ha inseguito le vie segrete della sua verità.

Chi conosce i temi costanti della mia ricerca, sa infatti che al centro di essa è sempre stata la "verità" dell'uomo, quella che dà un senso alla sua vita e lo spinge ad agire inseguendo il desiderio e l'utopia; una verità figlia dell'esperienza esistenziale, testimoniata nell'azione. In rapporto a questa verità, la verità "dimostrata" o, come anche suol dirsi, "obiettiva", cioè l'adeguamento della proposizione alla cosa raggiunto attraverso i sentieri della "logica", mi è sempre apparsa come una scelta normativa e ideologica. La verità dell'uomo, che non obbedisce a tali regole, non per questo è però ingenua o inadeguata: al contrario, è qualcosa di più complesso, più ricco; ed è anche assai più ambigua e, di fatto, indicibile; è pura testimonianza. Se la si volesse raccontare, essa potrebbe trovare soltanto due vie: il mito e l'arte, quindi la poesia.

L'uno e l'altra, il mito e la letteratura, fondano nel racconto il modello della verità umana, il rapporto dell'uomo col mondo; strutturano gli interrogativi fondamentali sulla vita e sulla morte, sul senso del nostro fugace viaggio nel mutevole e colorato palcoscenico del mondo, attraverso la "grande macchina" che ci circonda.

Il lettore attento avrà già notato che per esprimere questo concetto, ho posto in fila un verso di Parmenide e una metafora di Gracián: non per vezzo, né per caso. Il fatto è che, comunque avessi voluto esprimere ciò che avevo in mente, non avrei potuto fare altrimenti che ripercorrere, magari travestendole, parole già dette da poeti e letterati. Questo vale per tutti noi, allorché tentiamo di andare al fondo delle cose.

Gli sviluppi presi dalla cultura nel corso del XIX secolo, che fondano ancor oggi il "modo di pensare" di chiunque non sia un addetto ai lavori -la "cultura corrente" cioè, corrente qui da noi- sembrano aver posto in oblio una realtà che sorprende allorché ci si volga al passato con uno sguardo non prevenuto: i fondatori della nostra civiltà furono tutti poeti. Poeti i mitografi -la sovrapposizione di arte e mito è notazione comune- poeti coloro che scrissero le teogonie, cioè i racconti delle faticose gestazioni divine. Poeti furono gli ignoti visionari che fondarono la religione del Libro -un'osservazione che va tanto lontano quanto ps.Longino e tanto vicino quanto il Romanticismo- e poeti coloro che diedero voce al "meraviglioso" del folklore, riportando prepotentemente alla ribalta i sogni della cultura emarginata. Parte da lì, dall'alba del nostro millennio, la dura, secolare lotta verso la modernità, e contro la normativa del potere. Le nostre più profonde verità, quelle alla luce delle quali ho tentato l'operazione ermeneutica in vista di "un altro occidente", furono tutte additate da poeti.

Soltanto molto "tardi", dopo Socrate, si andrà affermando con esiti autoritari una "verità" che vuol esser "una", e inizierà il predominio della neonata "filosofia", che già nel nome si arroga la pretesa di pensare per tutti, come se il pensare umano non fosse ciò che è, un fare e un farsi quotidiano nell'agire di ogni uomo; un percorso del quale il poeta addita il periplo e non più, che altro non si potrebbe.

Poco a poco, anche quella radicale espressione del rapporto dell'uomo col mondo, che è la sua religiosità racchiusa nei suoi miti, sarà ingessata, in occidente, nella disputa teologica; e si dimenticherà che i grandi pensatori e le grandi anime religiose erano stati dei poeti (poeti e profeti, poeti e sacerdoti, sono la stessa cosa, dirà poi il Romanticismo; e la poesia è la sola vera filosofia). Poeti i grandi pensatori -Eraclito, Empedocle, Parmenide- e pensatori i grandi poeti -Sofocle tra tutti, ma certamente non lui soltanto. E la religione greca si legge in Omero e in Esiodo. Quanto al Libro, s'è già detto: ma per ripeterlo ricordiamo i Salmi, il Libro di Giobbe, il Cantico dei Cantici: tanto più alta la religiosità, tanto più alta la poesia.

Anche qui, soltanto più tardi s'iniziò a distinguere una religione/teologia dal mondo poetico che ne era a fondamento; filosofia e teologia, come oggi filologia e scienze, apparvero le sole, vere, serie, degne occupazioni dell'uomo adulto: il resto, piacevoli bambinate o vaneggiamenti d'incolti. Il percorso di questo equivoco e le sue motivazioni ideologiche sono stati l'oggetto abituale delle mie

indagini, come anche la riscoperta del rimosso -oriente, femminile, infanzia, mito, fiaba e poesia- ad opera del Romanticismo: chi mi legge sa già quel che penso.

Venendo però più all'immediato, credo di poter affermare che non si può sperare di conoscere un'epoca senza averne almeno avvicinato la letteratura; credo anche, riprendendo una vecchia notazione di Schleiermacher, che la "letteratura" o, se vogliamo, la "poesia", non si fa soltanto sotto la specifica etichetta. Poetica è qualunque opera che esprima autentici contenuti umani; isolare la poesia in un apposito "genere" nasconde il tentativo ideologico di negarle valore veritativo e innovativo nella vita degli uomini, isolandola nel parco recintato di un generico, quanto fatuo e misterioso "Bello".

Questo tentativo ha uno scopo preciso: evitare l'irruzione della vita, e con essa del nuovo, a turbare gli assetti dominanti. Il mio libro è la storia di questa lotta sull'arco di venti secoli; perciò il suo naturale culmine è la rivoluzione romantica, con la quale, per la prima volta da quando il Razionalismo si era imposto come depotenziamento del mito, dell'arte e della poesia, mito arte e poesia tornano a proporsi come sede privilegiata della verità umana, stavolta nell'ambito di una cultura ormai cristiana. La lotta che io narro è infatti la lotta per il ritorno al primato delle ragioni della vita, radicato nella cultura testamentaria, che la cultura egemone ha sempre tentato di porre al margine della sua Ragione.

Con la letteratura il mio racconto ha dunque molto a che fare, in special modo nel lungo capitolo dedicato al Romanticismo, la cui dottrina è essenzialmente chiusa nell'opera dei suoi poeti e narratori: Hölderlin e Novalis, Tieck e Wackenroder; e degli artisti: Runge, Friedrich, Carus; esattamente ciò che rilevava -sono ormai cinquant'anni- Garin per il Rinascimento: la sua "filosofia" è nelle opere dei suoi poeti e dei suoi artisti. Il raffronto non è casuale: il Romanticismo riporta infatti alla luce il pensiero rinascimentale, che aveva ricevuto tramite la tradizione magico-alchemico-teosofica, e il suo dominante vitalismo.

Non si meraviglierà il lettore, che a ciò viene condotto gradualmente, se al termine di una vicenda di eresie, di condanne, di lotte anche sanguinose; al termine di una storia di dottrine che testimoniano un ripetuto e solitario dissidio di intellettuali al margine, si troverà proiettato nell'analisi di testi letterari: è là, che la vicenda ha un suo sbocco. Espressione finale di questo percorso è l'affermazione che l'opera creatrice di Dio costituisce l'archetipo dell'opera d'arte: Dio è un artista, e il cosmo è la Sua scrittura. L'artista, il poeta, crea dunque la nuova terra per l'uomo, quella intravista dai Profeti, almanaccata dagli alchimisti, pretesa dai rivoluzionari.

Enfasi, certo; esaltazione; ma tanto basta perché il vero scossone nella ricerca di una verità alternativa, che dà inizio al XX secolo, sia opera della letteratura. Già altrove sottolineai, e qui non posso che ripeterlo, un dato acquisito: con Hoffmannsthal, Joyce e Proust, il XX secolo volta le spalle al XIX. Sono loro che, nell'ordine, disgregano il dualismo razionalista-borghese di soggetto e oggetto, che indagano l'intelligenza della materia e il primato del corpo e del desiderio, che scoprono la "verità" come null'altro che la sintassi di una vita, mappa di un periplo di coste appena intravedibili, baluginanti soltanto per l'irruzione di raggi obliqui. Il soggetto borghese, perduto il luogo dell'ipostasi, si scopre coinvolto nel moto turbinoso dell'universo, non più autocratico misuratore del "cosmo". È significativo che questo affermi il poeta mentre la scienza demolisce la fisica classica, e nascono relatività, fisica quantistica, principio d'indeterminazione. È significativo che un poeta, Rilke, canti l'eterno fluire e trasformarsi di tutto in tutto, abbatta le frontiere tra la vita e la morte, tra angeli, uomo, animali, vegetali, terra: un tema sollevato già nell'Ismailismo.

Gl'infiniti volti del Neoplatonismo, con i loro fasti e nefasti eversivi, rappresentano il principale filo conduttore della mia ricerca; nel corso di questa debbo però arrestarmi un attimo per constatare che la più nitida espressione della sua ontologia fu data anch'essa, in tempi recenti, da un poeta, da Pessoa: il lettore lo troverà citato. Pessoa volge indubbiamente lo sguardo ad una grande stagione, al Barocco, che unitamente al Manierismo mi appare un haut-lieu del Neoplatonismo. Nel Barocco la materia si anima, si tende, si spiritualizza, e l'universo tutto si fa palcoscenico d'una realtà altra, leggibile soltanto nella trasparenza nella quale si ri-vela: è il theatrum mundi del Siglo de oro, il palcoscenico dell'agudeza, che il Romanticismo riscoprirà come Witz. Non è un caso che io abbia preso in prestito da Gracián e dal suo Criticón le parole con le quali apro e chiudo il mio testo.

Un maestro di questa lettura "fantastica" (in realtà, pensosa) del mondo, fu Shakespeare, altra riscoperta dei Romantici, che da Herder a Tieck ne fanno il loro Omero. La magia, uno degli argomenti della mia ricerca, è un filone non tanto occulto che si associa agli eterni miti dell'uomo (la Fontana di giovinezza, il Paese di Cuccagna) alla sua "nostalgia del Paradiso". C'è tutta una

letteratura -una grande letteratura- del fantastico, che non conosce confini di luogo, di tempo e di ceto. La magia è dotta o popolare; occidentale o islamica; ellenistica, medievale, rinascimentale, barocca; ovunque però è alla radice di capolavori letterari, dai cicli romanzati di Alessandro, al meraviglioso medievale, al teatro di Shakespeare. È significativo che precisamente nella letteratura si osservi la diversa valutazione della magia al passaggio dei tempi: tanto l'Orlando furioso che la Gerusalemme liberata hanno la magia al centro delle pagine più straordinarie, ma quale differenza tra loro! Se si vuol leggere l'opera della risorgente normativa razionalista, che mette fine alla stagione "ermetica" liquidando gli ultimi "maghi", Bruno e Campanella, nel rogo o nel disprezzo di Cartesio, è sufficiente confrontare i due poemi. Ariosto guarda la magia con occhio già scettico, ma non ne perde di vista il significato profondo, lo stesso dell'alchimia (e del sogno lucido di Ruggiero Bacone): un mondo che si conforma all'opera dell'uomo, che si fa a sua misura. Tasso legge ormai nella magia ciò a cui la condanna la nuova normativa che si va componendo attorno all'assolutismo e al suo sostegno, il Razionalismo: essa può esistere soltanto come inganno diabolico, velo illusorio sul Nulla del Male. È diabolico infatti ribellarsi, anche soltanto in sogno, alla cogenza deterministica dello status quo, della derelizione postlapsaria, o di leggi meccanicistiche della "natura". Ma non era stato il mago ed eretico Bruno, colui che aveva formulato l'unica "estetica" oggi possibile, quella del poeta che fa lui stesso le proprie regole? Il parallelismo è evidente.

Il XVIII secolo, che si ribella all'"ordine" dell'autoritarismo per l'evidente fallimento di Re solari e di Stati-moloch nel "secolo di ferro", è ritenuto il secolo della Ragione e dei Lumi: di certo lo è, ma è singolare che ad uno sguardo meno superficiale si riveli anche, in una simultaneità inestricabile, il secolo dell'occultismo, della teosofia, dei sogni visionari, dell'attesa dell'inaudito. Tra Illuministi e Illuminati la differenza è chiara, ma sottile, tanto gl'intrecci appaiono complessi; non tutti accettano la distinzione. Un secolo è quel che è, le distinzioni si fanno soltanto per studiarlo meglio, e per studiarlo occorre la lettura di un'immensa mole di carte; per conoscerlo però con un impatto incancellabile, vale per tutte un'opera letteraria (purtroppo da noi sottovalutata in questa sua letterarietà, che avrebbe aiutato a prevenire certe bolsaggini del nostro Ottocento): i Mémoires di Casanova. Chi raccoglie e trasmette l'anima oscura del Settecento è comunque sempre la letteratura: Balzac e De Nerval si rifanno in modo del tutto esplicito alle visioni di Swedenborg, scoprendone una potenzialità letteraria di sicuro non presente nel pedante funzionario dell'aldilà, la cui dottrina sulla preesistenza in cielo delle coppie non sarebbe ricordata più di tanto senza la letteratura dell'amore romantico e delle affinità elettive.

Anche però dove il XVIII secolo aveva lasciato il segno con la sua impietosa decostruzione dei vecchi luoghi comuni, sarà ancora un poeta che, fondando sulla ragione "illuminista" la critica al Razionalismo sopravveniente con le "magnifiche sorti", lascerà documenti straordinari sulla condizione dell'uomo nel mondo. Nell'opera di Leopardi non è assolutamente possibile distinguere "poesia" e "filosofia" (ma si può vivisezionare il pensiero?): singolarissimo esempio di romantico "malgré lui", Leopardi esprime un continuum dai Canti allo Zibaldone, che suona a monito dei percorsi del secolo. Insieme a Dostoevskij, l'uno a monte l'altro a valle, entrambi costituiscono la più alta critica (poetica? filosofica? la distinzione è fuorviante) al corso del secolo borghese. L'apologo dell'Inquisitore, ma non quello soltanto, fa della maestosa Storia degli storicisti una via di mezzo tra il Museo degli orrori e un bric-à-brac di tutte le possibili mascalzionate. Gli Gnostici non la pensarono diversamente, e di sette "neognostiche" la Russia pullulava, almeno sino alla Rivoluzione; quanto ai testi dei primi "eretici" della storia, cassata per palese insussistenza l'accusa di follia, non presentano forse anch'essi più di un'immagine poetica? Pensiamo soltanto al mito del pentimento di Sophia, alla visione delle acque tenebrose nella Parafrasi di Shem, ai loggia del Vangelo secondo Tommaso.

Certo, il Classicismo, espressione letteraria del Razionalismo, non ha mai amato ciò che definisce sprezzantemente "ingenuo"; difficilmente apprezzerrebbe la gustosa folkloricità della Interrogatio Iohannis, o darebbe valore letterario alla lingua popolare; forse però l'ingenua ma fresca lingua latina dell'ignoto traduttore della Vita di S. Antonio, è più accattivante del pomposo linguaggio di Sulpicio Severo nella sua Vita di S. Martino. Letti senza pregiudizio, i documenti della cultura marginale hanno dunque non di rado valenze letterarie. Anche una delle vicende che ho narrato, quella del mito celtico, ha molto a che vedere con la letteratura, perché s'interseca, in Francia, con la lotta contro la Pléiade e l'arroganza delle lingue e dei modelli classici verso gli idiomi nazionali.

La poesia e la letteratura sono egualmente in primo piano allorché ci si volge all'Islam, che tanta parte ha nel mio racconto; nonostante l'Islam abbia esordito con la condanna e la damnatio memoriae della grande poesia araba, troppo legata ai miti, al folklore, e soprattutto al senso della vita del periodo pre-islamico, i grandi mistici dell'Islam sono grandi poeti. Anche qui, nella lotta tra pensiero normativo e immaginazione, la vita conculcata riprende il sopravvento. Le opere di Rûmî, di Farîd od-Dîn 'Attâr, di Shabestarî, di Sana'î, sono al tempo stesso religiose e capolavori poetici; alto è il valore poetico e letterario del mistico e teosofo Sohrawardî. L'Islam rimbalza però anche in occidente con risultati letterari: tramandando al nostro Medioevo un mito iranico, quello del viaggio in cielo del quale fece protagonista Maometto, diede spunto a Dante per comporre la sua Divina Commedia.

Poesia e pensiero mitico sono sempre connessi: Platone, che non amava i poeti, si faceva poeta quando doveva inventare miti per scavalcare abissi insondabili alla Ragione. Così, la riemergenza della cultura "folklorica" in Europa, è innanzitutto un fatto letterario: essa accade nelle neonate lingue nazionali. Questo è un evento di portata storica, è l'inizio di un percorso che culmina col Romanticismo, e nel quale l'emergenza della cultura "popolare" fa parte di una lotta di liberazione plurisecolare. Questa connessione appare evidente se si nota che il problema della lingua s'impone sempre allorché c'è da ascoltare la voce della marginalità; il rifiuto delle ragioni di questa è sempre associato al rifiuto della sua lingua. Sembra che Dio parli soltanto le lingue classiche, e chi non le possiede, se non è sospetto d'eresia è quantomeno un idiota che deve tacere.

Eppure non è un mistero per noi, a tanti secoli di distanza e soprattutto grazie al Romanticismo -che fu definito una rivoluzione soltanto "letteraria", ma che resta pur sempre una rivoluzione autentica e non di carta- non è un mistero, dicevo, che il patrimonio immenso della letteratura medievale è lì, nel "folklore".

Erich Köhler ha indagato le connessioni sociali dei cicli cavallereschi che crescono poi sull'onda di questa rinascita: i cicli arturiani, le vicende di Lancillotto, le canzoni di Troubadores e Minnesänger, si rivelano espressione di concreti eventi storici, e additano un'utopia: è forse il caso di ricordare quindi ancora una volta, che per comprendere il problema del rapporto tra storia e utopia, è necessario volgere lo sguardo al Medioevo. Il testo sottolinea che il modello resta quello in sé perfetto delle leggende melusiniane; questo delizioso insieme di racconti, opera di letterati più o meno noti, racchiude nelle sue molteplici sfaccettature il volto ambiguo e sfuggente di una dialettica irrisolvibile: la vicenda di queste fate e creature d'acqua, narra in filigrana i dubbi della cultura marginale additati all'autoritarismo ideologico di ogni cultura che voglia porsi come egemone.

Infine, una domanda che fa riflettere: non fu un "letterato", il povero Vilgardo, che nel X secolo fu condannato (e ritenuto uno sciocco) per aver sognato Virgilio, Orazio e Giovenale, e avere appreso da loro che la via della verità passa per la poesia? Il suo nome è il primo nella lista a noi nota dei ribelli, dilagante subito dopo di lui. Essi sognavano, come tanti dopo di loro, il ritorno ad una mitica età dell'oro: la stessa cosa che sognava e cantava Virgilio, forse illuso sull'età di Augusto, forse stanco di una storia di violenze. È il mito del regno antico di Saturno, che tornerà più volte accanto al mito del regno futuro di Dioniso. Lo sguardo amareggiato dalla realtà del presente si è sempre rivolto, in modo ambiguo, tanto al passato quanto al futuro.

Il mito di un'Età dell'oro, di un Paese di Cuccagna, di un ritorno nel Plèroma divino, di un Millennio in terra: tanti volti dello stesso miraggio, quello di un mondo a misura d'uomo per tutti gli uomini. Un miraggio tuttavia non folle, perché ha da sempre mosso la storia dietro la spinta degli insoddisfatti: lo sviluppo delle tecniche negli ultimi secoli e il mutare dei regimi politici, non sembrano altro che le risposte sociali a questa pressione sociale. Questa è la storia che narro, e in essa si constata che i più antichi documenti della nostra cultura, relativi a questo sogno, sono i frammenti di Ferecrate e Metagene, due commediografi greci, tramandati casualmente nel fantasmagorico emporio letterario di Atheneo, i Deipnosophisti.

Poco è rimasto, perché la cultura aulica ha sempre guardato con sospetto i marginali e i loro miti, sinché giunse a dichiarare infantilismo il mito stesso; ad ogni buon conto, ha sempre fatto tacere la voce della diversità. Ma dove, se non nel disagio culturale, potrebbe nascere il progetto del nuovo e del diverso, con esso il mito che sempre lo fonda e perciò anche tanta letteratura? e, sin dalla Mesopotamia, non furono forse i grandi miti che fondavano la condizione umana -Gilgamesh, Inanna e le loro peripezie- opere innanzitutto poetiche, letteratura nel senso usuale della parola, anche per il diletto che se ne traeva?

Dunque, semplicemente questo volevo dire: la vicenda che narro, la storia di un pensiero “diverso”, s’intreccia necessariamente da sempre con l’evento letterario.

Gian Carlo Benelli, 27 Marzo 2000

INDICE E SOMMARIO

STORIA DI UN ALTRO OCCIDENTE

TOMO I

Prologo, per riprendere un discorso p. 3

Il Razionalismo ha costituito la logica della cultura egemone in occidente, l'ideologia stessa di "Occidente". Lo Storicismo è stata la sua ultima espressione, il Dio biblico sembra incompatibile con esso. Esiste una diversa tradizione di pensiero, un "altro occidente", che fu rinvigorita dal messaggio testamentario. La sua storia va indagata, perché giunge sino ai nostri giorni.

PARTE PRIMA - IL TEMPO DELLE ERESIE DUALISTE

SEZIONE PRIMA - LO GNOSTICISMO NELLA SOCIETÀ ELLENISTICO-ROMANA

Capitolo primo - L'oggetto e le ragioni p. 12

Il punto di partenza è costituito dallo Gnosticismo; le ragioni del riaccendersi dell'interesse al riguardo. Le dottrine gnostiche sul Male nel mondo non sono folli come vorrebbero gli eresiologi, che sembrano incapaci di capirne le ragioni. I miti gnostici non vanno "razionalizzati". Diversità e affinità delle dottrine in un secolo di lotte. Necessità di andare oltre i malintesi, perché gli Gnostici colgono aspetti del messaggio testamentario tenuti a margine dalla costituenda ortodossia, quelli libertari.

Capitolo secondo - Le dottrine degli Gnostici p. 27

Esame delle dottrine gnostiche sulla base dei testi sopravvissuti e delle testimonianze coeve. Loro caratteristica generale: la storia in terra come riflesso di un dramma in cielo. Schemi teo/cosmo/antropogonici presenti nei vari testi noti. La polemica degli Gnostici contro l'erigenda ortodossia. L'uomo, creatura divina, merita ben altro che questo mondo malvagio, dove la Legge e il potere sono l'espressione del Male. La figura del Cristo gnostico. Obbiettivi dello Gnostico sulla terra; come salvarsi. Lo Gnostico è straniero a questo mondo. La prima critica alla letteralità dei testi. Singolarità dei Carpocraziani; l'impegno sociale non mancò tra gli Gnostici. Loro "antinomismo". Normatività razionalista dell'ortodossia. La lunga vicenda del Marcionismo. Il profetismo montanista. Artificiosità della costruzione di Ireneo. Cultura ellenistica e giudeo-ellenistica nelle varie sette. Il Cristianesimo orientale: Taziano e il ridimensionamento della cultura greca classica. Possibili rapporti del giudeo-ellenismo con la nascita dell'Islam. Gli Gnostici appaiono alla storia quando già sono perdenti.

Capitolo terzo - Gnosticismo e ortodossia nel contesto dei primi tre secoli p. 61

La formazione dell'ortodossia e la nascita dell'Istituzione come operazione politica nel contesto storico-sociale dei primi secoli. Gli inizi e gli sviluppi del Cristianesimo a Roma; situazioni storiche, sociali, economiche. Il Razionalismo e l'ideologia apollinea di Augusto. I mutamenti tra il I e il II secolo; l'Impero ellenizzante del II secolo. La nascita dell'ortodossia in rapporto agli eventi storici che interessano la società romana. L'istituzionalizzazione come esigenza di sopravvivenza e di affermazione; l'espulsione come "Gnostici" delle frange "pericolose": l'eresia gnostica si rivela tale come conseguenza della formazione dell'ortodossia, è una sua "creazione". Gli Gnostici come corpo estraneo al potere politico romano. Ideologicità della critica di Plotino. L'incupirsi dei tempi allarga la frattura. Declino dello Gnosticismo in occidente dopo la fine del II secolo; nel III secolo gli Gnostici sono già oggetto di sola derisione.

Capitolo quarto - L'occidente esce di scena p. 86

La crisi economico-sociale del IV-V secolo toglie supporto socio-culturale al dissenso. Digressione sul Manicheismo nelle provincie orientali: suoi rapporti sincretisti con lo Zoroastrismo. La cristianizzazione dell'Impero. Ultime manifestazioni in Africa, in Gallia e in Spagna. Lo scisma Donatista e i Circumcellioni. Il Priscillianismo in Spagna e Aquitania; suoi possibili rapporti col fenomeno dei *Bacaudæ*. Sua ipotetica origine orientale. Sue dottrine. Priscilliano, giustiziato da Magno Massimo, primo martire dell'eresia. Sopravvivenza del Priscillianismo sino al VI secolo. Il Cristianesimo contadino nella Gallia e i "santi" dei *Bacaudæ*. Il

Pelagianesimo, dottrina opposta allo Gnosticismo, subisce la stessa condanna. Reciproca conversione: dell'Impero al Cristianesimo e del Cristianesimo all'Impero

SEZIONE SECONDA - BUSCAR EL PONIENTE POR EL LEVANTE

Capitolo primo - Il Cristianesimo d'oriente

p. 99

L'eterodossia nel mondo siriano-mesopotamico. Le varie sette, le dottrine, i testi. Le testimonianze degli eresiologi e quelle degli storici arabi. Il ruolo fondamentale della Siria. Le sue eresie; le caratteristiche del Cristianesimo siriano. Tendenza generale all'enkratismo. La sopravvivenza delle sette gnostiche nella parte orientale dell'Impero sino al VI secolo. Manifestazioni eretiche a Costantinopoli sotto il regno di Giustiniano. Rapporti con l'Iran Sassanide.

Capitolo secondo - Percorsi iranici: il Mazdakismo

p. 110

Il movimento Mazdakista in Iran nel V secolo: suoi rapporti con lo Gnosticismo e la religione zoroastriana. Suoi rapporti col mondo bizantino e arabo, suoi echi nei secoli successivi. Suo radicamento sociale e sue connessioni con la crisi politico-militare. Rapporti dottrinali con Gnosticismo e Manicheismo. Le teorie sociali furono mutate dal mondo greco? Struttura neoplatonica della dottrina. Zurvanismo e Mazdakismo, le due eresie zoroastriane. Il tema è sempre quello di metter fine a un mondo malvagio. Le sopravvivenze del Mazdakismo dopo la sconfitta. Piccoli nuclei ancora segnalati.

Capitolo terzo - I Pauliciani

p. 119

Difficoltà di comprendere l'origine della setta; fonti armene e fonti greche; sicura esistenza dal VII secolo; possibile esistenza già nel VI. Rapporti tra Cristianesimo armeno e siriano; sopravvivenza di sette antiche, in particolare del Marcionismo; suoi possibili rapporti con questa setta, la prima del Medioevo, caratterizzata da aspetti localistici. Esame delle fonti bizantine e di quelle armene; possibili sviluppi del VI secolo. Ipotetici rapporti col Mazdakismo. I Pauliciani, dai quali originano le grandi dottrine del dissenso medievale, sono la prima setta bellicosa. Loro presenza nelle lotte iconoclaste; loro massacro e successiva lotta di sopravvivenza in Armenia. Stanziamenti nel territorio bizantino e loro presenza in Italia, dove giungono con gli eserciti bizantini. Sopravvivenze sporadiche sino al XIX secolo.

Capitolo quarto - I Bogomili

p. 131

Il Bogomilismo, eresia popolare, contadina, bulgara del X secolo, veicola il dissenso verso la classe dirigente bizantina. Sua dipendenza dalla predicazione pauliciana alla fine del IX secolo. Sue dottrine e suoi miti nelle prime testimonianze. Situazione socio-politica di Bisanzio nel X-XI secolo. Diffusione del Bogomilismo nel mondo bizantino. Bulgari e Armeni fanno fronte comune contro Bisanzio. Nuova e più sicura documentazione sulle dottrine, che a Costantinopoli si trasformano e si arricchiscono, tramite la penetrazione in ambienti del basso clero, sino al XIII secolo. Complessa presenza di Apocrifi gnostici e di miti slavi; il mito fondamentale della *Interrogatio Iohannis*. Espansione del Bogomilismo e fondazione di Chiese regionali

Capitolo quinto - Il sonno e il risveglio dell'occidente

p. 147

Cultura popolare e sua repressione ad opera della cultura "alta". Moti popolari e dissenso clericale in Francia e Spagna tra il VI e il X secolo, tutti senza esito in una società dicotomica. Il risveglio attorno al Mille: monaci basiliani, intellettuali al margine e contadini autodidatti. Vicende sociali e improvvisa emersione del dissenso in Francia, poi in Italia e in Germania: l'incubo del neo-Manicheismo; i fenomeni non costituiscono eresie "spontanee" o "popolari"; origine non chiara delle dottrine, che comunque rivelano una elaborazione "dotta". In realtà la migliorata situazione economica consente una rinnovata elaborazione ideologica del dissenso. Sua diffusione nel basso clero. Primi moti violenti in Europa nel XII secolo con il coinvolgimento dei ceti popolari. Presenza dell'aristocrazia minuta. Conclusione di questa fase alla metà del XII secolo.

Capitolo sesto - L'Internazionale dell'eresia: il Catarismo

p. 165

Nascita del Catarismo alla metà del XII secolo: le dottrine delle precedenti eresie vengono raccolte e unificate nello schema dottrinale Pauliciano-Bogomilo, conosciuto a Bisanzio dai Crociati. Nel 1167 primo Concilio, sotto

la supervisione di un inviato dell'Europa orientale; delimitazione delle Chiese territoriali e autonomie dottrinali/amministrative. Il Catarismo, fenomeno diffuso ovunque. Esame delle dottrine e delle pratiche attraverso i testi rimasti e i documenti dell'Inquisizione. Una Cristologia complessa e variegata. Lo sdoppiamento dello Spirito Santo. Il mondo creazione di Satana, tanto nella dottrina come nei miti. I miti e gli apocrifi rinviano al Bogomilismo. Organizzazione interna della Chiesa Catara, suoi Sacramenti. Fortune e sfortune del Catarismo sino alla sua fine in Occitania nel XIV secolo; sua base sociale, sue dimensioni. Rapporti col mondo musulmano ed ebraico. Sua diffusione in Dalmazia e in Bosnia. Catarismo e Islam in Bosnia; il Catarismo diffusissimo ancora nel XVII secolo; molte le conversioni all'Islam; fenomeni di sincretismo. Ebrei, Musulmani e Catari in Linguadoca. Rapporti dei fenomeni ereticali con le autonomie locali. Fine delle antiche eresie dualiste e chiusura di un'epoca in occidente con il XIII secolo.

PARTE SECONDA - LE SUGGERZIONI DELLO SPIRITO

SEZIONE PRIMA - PERCORSI D'ORIENTE E D'OCCIDENTE

Capitolo primo - Una mappa per orientarsi p. 191

Il dissenso del XIII-XVII secolo ha radici neoplatoniche, è mistico, panteista, spiritualista, magico-ermetico, alchemico, teosofico; ma è anche millenarista, con esiti sanguinosi. Per capirne i fondamenti culturali è indispensabile prenderne in esame le radici orientali ed islamiche.

Capitolo secondo - Ordine celeste e disordini terreni p. 194

Vicende religiose dell'Islam nell'Iran e in Mesopotamia dopo la conquista. Rapporti con le sette preesistenti (Manicheismo, Mazdakismo, Gnosticismo in generale, Zurvanismo). L'inizio e l'evoluzione della Shî'a. Il ruolo del Neoplatonismo. Non estraneità dello stesso mondo arabo pre-islamico a questo pensiero non-conformista. Le sette shî'ite in rapporto a problemi politici e sociali. Utopismo egualitarista e teocrazia; il Millenarismo. Le grandi rivolte iraniche; aspetti sincretisti del dissenso religioso nell'Islam in rapporto alle antiche sette. Shî'a duodecimana e settimiana: la genesi dell'Ismailismo. Strutture neoplatoniche delle dottrine non-conformiste. Le dottrine ismailite. L'utopia della fine dei tempi. I Fratelli della Purezza. La nascita dell'alchimia spirituale nell'ambito della Shî'a. L'Ismailismo di Alamût: dottrina e vicende. La "Grande Resurrezione". La mistica dei Sûfi. La teosofia. Propaggini nel XIX secolo: il Bâbismo. Ricapitolazione: comuni fondamenti culturali del non-conformismo orientale e di quello occidentale; influenza dell'evoluzione del primo sugli sviluppi del secondo dopo il XII secolo.

Capitolo terzo - "sulle nuvole del cielo uno simile a un figliol d'uomo" (Dan. 7, 13) p. 247

Breve esame del Millenarismo, dal mondo iranico e bizantino all'occidente. Il Millenarismo è una peculiare concezione religiosa della storia. Sua origine zoroastriana, le religioni del Libro lo ereditano. Le vicende degli *Oracoli Sibillini*. Il millenarismo cristiano, avversato dall'ortodossia dopo i primi due secoli. Le tecniche e le fonti dei calcoli millenaristi. Sincretismi con le leggende di Alessandro e con quelle di Gog e Magog. Le "Dieci Tribù". Le Apocalissi bizantine e il loro arrivo in occidente. La leggenda del Prete Gianni. Generale continuità tra antichità e Medioevo.

Capitolo quarto - L'esilio e il ritorno p. 258

Due fondamenti della dissidenza medievale: Millenarismo e Neoplatonismo. Canali di trasmissione del Neoplatonismo in Occidente: Macrobio, Boezio e la tradizione latina; Scoto Eriugena e la Patristica greca. Lo schema cosmogonico/escatologico del *De divisione naturæ*. Rinnovato interesse per Scoto nel XII secolo. La cultura neoplatonica del XII secolo: sistemi elaborati nell'Islam, loro influenza nella cultura ebraica, loro trasmissione all'occidente. Fondamentale ruolo di Avicenna. La scuola di Chartres. Riscoperta di Aristotele e lotte dottrinali al passaggio tra XII e XIII secolo. Eckhart e la mistica: suoi accenti paradossali non lontani da quelli dei Sûfi. La grande crisi sociale del XIV secolo e la caccia alle streghe. Wyclif e il rifiuto dell'autorità. Radici del cosiddetto "panteismo popolare" che costituisce il non-conformismo del XIII-XVI secolo.

Capitolo quinto - Libertinaggi spirituali p. 276

Il fenomeno del Libero Spirito e le sue varie sette: Amalriciani, Begardi, Beghine. Sua diffusione e persecuzione. Carattere sfuggente dell'eresia; autopunizioni e libertinaggio. Delle dottrine si sa poco. Forte presenza femminile: la singolare setta dei Guglielmiti. Carattere minaccioso dei Begardi. Le Beghine e la situazione

femminile. La setta degli Amalriciani, spedita al rogo, e i suoi legami col Neoplatonismo del XII secolo. Il fenomeno interessa persone di cultura, anche se molti movimenti sono costituiti da fanatici. Il concetto fondamentale: si può divenire simili a Dio, ed essere al di sopra delle norme. I movimenti della Provenza e gli Spirituali Francescani. I fatti dell'Inquisizione. Preoccupazione sociale nel XIV-XV secolo. Evoluzione del movimento verso il Libertinismo del XVI secolo. Persecuzione dei Libertini anche ad opera dei Protestanti; l'odio di Calvino che ripete le accuse di Tertulliano agli Gnostici. Complessità del fenomeno libertino.

Capitolo sesto - Da Gioacchino al Gioachimismo

p. 290

Dottrina di Gioacchino da Fiore: sua natura spirituale e sua trasformazione in agitazione sociale. Gioacchino rinnova lo schema dell'Apocalittica. Sua esperienza del Cristianesimo come evento storico che indirizza la storia; incompatibilità con l'aristotelismo. Il Vangelo trasformato in Legge è giudaizzazione del Cristianesimo. Lo Spirito non può fissarsi nella lettera, è sempre in movimento. Il Gioachimismo è una svolta verso la modernità; uscito dai conventi si fa rivoluzionario. Pietro Olivi, Giovanni Rupescissa, Arnaldo da Villanova. I Francescani. Gerardo da Borgo San Donnino e il Vangelo Eterno. La condanna del Gioachimismo ad Anagni. Segarelli e gli Apostolici. L'epopea di Dolcino, primo rivoluzionario. Diffusione sotterranea del Gioachimismo in Europa dopo la strage dei Dolciniani.

Capitolo settimo - Lo Spirito Santo va alla guerra

p. 303

Il periodo rivoluzionario del XV-XVI secolo chiude il Medioevo. Da Wyclif e dal Gioachimismo il movimento Hussita. Sue vicende: Taboriti e Adamiti. Loro sconfitta; sopravvivenza dei Fratelli Moravi. L'agitazione di Nicklashausen forse connessa con l'egualitarismo boemo. Sua repressione. Il *Bauernkrieg*: dottrine, protagonisti, episodi. Thomas Müntzer: l'evoluzione della sua dottrina, lo scontro con Lutero e la radicalizzazione della sua posizione rivoluzionaria sino a Frankenhausen. Suoi rapporti con la nascita dell'Anabattismo. Vicende dell'Anabattismo sino a Münster: protagonisti e dottrine. La tragica fine e gli ultimi episodi in Olanda.

SEZIONE SECONDA - L'ALTO, IL BASSO, IL PROFONDO

Capitolo primo - La svolta

p. 341

Dopo le crisi del *Bauernkrieg* e di Münster, altre sono le forme nelle quali si manifesta la cultura non-conformista: alchimia, Qabbalah, magia, Spiritualismo riformato e teosofia.

Capitolo secondo - Un lungo viaggio dalla Provenza a Parigi

p. 344

Storia della Qabbalah ebraica. Le origini, il nuovo corso nella Provenza del XII secolo, le strutture neoplatoniche. I principali cabbalisti di Narbona e Gerona, e le strutture dei principali sistemi: il *Sepher Yetzirah*, il *Bahir* e lo *Zohar*. Il grande dibattito sul problema del Male: l'evoluzione "gnostica" della dottrina. Peggioramento delle condizioni della Diaspora e Qabbalah di Safed. Suoi esiti millenaristi: la grande eresia sabbatiana del XVII secolo e il suo antinomismo. Entusiasmo, crisi, e sopravvivenza occulta nell'Islam e nei Balcani sino all'inizio del XX secolo. Dal Sabbatismo il movimento Frankista nell'Impero asburgico nel XVIII secolo. Suo occultamento nel Cristianesimo sino a tempi recenti. L'antinomismo e l'ascesa sociale nelle Logge. L'avventura del Frankista Dobruschka-von Schönfeld-Frey, da Vienna alla ghigliottina nel corso della Rivoluzione Francese.

Capitolo terzo - Il calderone magico e il pot-pourri degli opposti

p. 377

Dietro il cosiddetto "ermetismo" rinascimentale c'è una vicenda che inizia con le traduzioni dall'arabo nel XII secolo. Dottrine magico-astrologiche nell'Islam; loro recezione in occidente; loro evoluzione nel Rinascimento. Il sostrato magico popolare del mondo arabo, simile a quello occidentale. Importanza dell'astrologia indiana e iranica nello sviluppo di quella araba; formazione di una magia "dotta" che è teurgia. Testi arabi in occidente: il *Picatrix* e il suo fondamento neoplatonico; il *De radiis* e il suo meccanicismo; il *De secretis naturæ*. Ficino, la traduzione di Sinesio, e la genesi della magia "dotta" rinascimentale. La pretesa di una magia "naturale" che non è eresia. Ambiguità del suo fondamento. Pico della Mirandola, Reuchlin, e la Cabbala cristiana: suo carattere teurgico. Agrippa. Importanza dell'ebraico: la cultura anticlassicista. L'uomo onnipotente. Lullo e la logica universale. Il mago Guillaume Postel; suoi viaggi e sua dottrina; il mito etrusco di Annio da Viterbo dà origine al suo mito celtico, in entrambi i casi come priorità della cultura orientale su quella greca. Sua attenzione alle eresie del mondo orientale; sua attenzione al Nuovo Mondo. La dottrina della Restituzione. Bruno: suoi rapporti con Avicenna e David di Dinant; l'intelligenza della materia; sguardo retrospettivo sulla dottrina del *Fons Vitæ* di

Avicbron. Modernità di Bruno; il primato dell'individuo contro la normativa e l'estetica anticlassicista. Campanella ultimo mago.

Capitolo quarto - L'alto e il basso

p. 418

Alto e basso si equivalgono nell'alchimia, e così spirito e materia. L'alchimia dall'antichità al mondo arabo; suoi diversi aspetti. Il crogiolo irano-mesopotamico. Il cosmo alchemico è neoplatonico. L'impulso islamico, l'arrivo in occidente, e la sua recezione nel XII-XIII secolo. Ambiguità dei suoi fondamenti. I primi alchimisti. Intesa dapprima come "scienza" si trasforma poi in disciplina spirituale nel XIV-XV secolo sotto l'impulso gioachimita. Villanova, Rupescissa, il *Libro della Santa Trinità*. La dottrina alchemica nel momento del suo pieno sviluppo. Tensione utopica, rapporti con il Millenarismo e con lo Spiritualismo riformato. I testi, le variazioni dottrinali, il simbolismo. Paracelso, il più grande degli alchimisti. Sua vita ribelle; il suo sistema gnostico-alchemico. Suo volontarismo e sua vicinanza ai sistemi neoplatonici islamici e ad Avicbron. Sua sistematizzazione del folklore medievale. La teologia e l'antropologia di Paracelso. Maria è l'Eva celeste emanata da Dio. Rapporti con le dottrine di Mùntzer e dello Spiritualismo riformato: "cristificazione" dell'uomo. I paracelsisti del XVII secolo; i Rosacroce e la Guerra dei Trent'anni. Testi rosicruciani. Il declino nel XVIII secolo.

Capitolo quinto - Il rifugio dello Spirito

p. 474

Lo Spiritualismo, rifugio dopo il fallimento rivoluzionario. Episodi italiani. Lo Spiritualismo riformato in Germania: Schwenckfeld, Franck e Weigel contro l'appiattirsi della Riforma in una nuova ortodossia. Loro connessione con Paracelso. Loro vite e dottrine. Interesse per le antiche eresie, rifiuto della letteralità. Il Cristianesimo tende a semplificarsi in religione universale dell'amore. Weigel per primo inizia la trasformazione della tradizione mistica in teosofia. Esame della sua dottrina, che anticipa quella di Böhme. Sociologia dei suoi fedeli. Primato del volontarismo testamentario sul razionalismo greco. Lo spazio come luogo della volontà. Il mito della caduta di Lucifero e di Adamo, e la formazione del mondo sensibile. Il processo emanativo. Le acque superiori, sede di Eva celeste: echi della dottrina paracelsiana. La salvezza come "cristificazione" interiore, nascita interiore del nuovo Adamo. Il peccato come rifiuto di aderire alla volontà di autotrasformazione divina, come sguardo a ritroso. Il Male insito nel divino, come parte della totalità originaria che Dio rifiuta nel Suo divenire. In Weigel, "l'alto" si rifugia nel "profondo".

Capitolo sesto - L'alto e il profondo

p. 502

Böhme e il dislocamento dell'utopia: soltanto un uomo interiormente rinnovato può costruire una nuova società. L'alchimia di Paracelso si trasforma in teosofia. La linea di sviluppo Paracelso→Weigel→Böhme è una realtà. Böhme è un teosofo, non un filosofo. Sua improvvisa illuminazione. La dottrina iniziale di *Aurora*. Nel processo teogonico appare ipostatizzato il processo di formazione dell'Io. Dio può esser pensato soltanto dal Suo manifestarsi nell'Universo; rinasce in ogni momento. Il Male viene da Lui, che però non lo vuole. Analogia tra il Dio di Böhme e quello della Qabbalah ebraica. I miti delle cadute di Lucifero e di Adamo. Incompatibilità del Dio böhmiano in divenire, con il pensiero razionalista. Stato corrotto del Creato, nel quale Dio è tuttavia presente. Evoluzione della dottrina di Böhme. Il mito di Sophia. Affermarsi in Böhme di un disprezzo della materia intesa come testimonianza sensibile della disarmonia. Il *Mysterium Magnum* mutuato da Paracelso, analogo alla *materia prima* di Avicbron, primo elemento della Creazione. La materia armonica è il mondo quintessenziale. Neoplatonismo di Böhme: l'Uno nel molteplice e la *signatura rerum*. La teogonia, lotta di Dio con Se stesso. Il mondo storico è più ricco di quello progettuale. Il linguaggio adamico. Utopismo di Böhme. Il suo pensiero segna una svolta epocale.

PARTE TERZA - IL CALEIDOSCOPIO GIRA

Capitolo primo - Il diverso e l'eguale

p. 539

Il XVIII secolo non è soltanto il "Secolo dei Lumi". Teosofia e "Filosofia della natura". Il caso di Newton. La "Teologia dell'elettricità". Oetinger continuatore di Böhme. Meccanicismo della sua lettura di Böhme. Suo millenarismo: fine del potere, eguaglianza, benessere magico per l'uomo rigenerato. Suo interesse per il visionario Swedenborg. Nel XVIII secolo la teosofia mostra la propria subordinazione al Razionalismo; nel secolo della scienza, essa diviene perciò irrazionalismo: le visioni di Swedenborg e la polemica di Kant. Sua motivazione nella nuova concezione kantiana della metafisica. Il Pietismo, dal XVII secolo sino a tutto il XVIII, traghetta il pensiero böhmiano verso il Romanticismo; suoi protagonisti e dottrine. Le radici del Romanticismo: le fonti mistiche secondo Benz; quelle occulte secondo Viatte. La crisi alla vigilia della Rivoluzione Francese:

rivoluzionari e teosofi. Paracelsisti e böhmisti come ponte tra il neoplatonismo rinascimentale e il Romanticismo, secondo Faivre. Oetinger ultimo tramite. Romanticismo tedesco e Rivoluzione Francese: la presenza di Burke. Origini del Romanticismo tedesco secondo Ayrault: la crisi generale che lo precede. I Romantici non assumono il Neoplatonismo dalla riscoperta di Plotino, ma lo ereditano dal non-conformismo religioso. Nel Romanticismo, l'arte prende il posto della religione come luogo di lotta ideologica.

Capitolo secondo - Le insidie della bellezza

p. 576

Il problema del Bello come crisi del Razionalismo. Prime riflessioni di Batteux. Baumgarten fondatore dell'Estetica; suo rapporto con Leibniz, il problema di una conoscenza che va oltre quella della Ragione e che passa attraverso i sensi. Sua dottrina. Burke e il Sublime: anticlassicismo e antirazionalismo. Lo sforzo del pensiero razionalista per risolvere il problema del Bello, e il suo fallimento: la *Critica del Giudizio*. Hamann, punto d'avvio del Romanticismo, affronta il problema dell'arte nell'ambito del pensiero religioso: suo antigrecismo. Herder discepolo di Hamann: concezione vitalista della natura e rifiuto del "già detto" nella "filosofia della nave". Suo sguardo rivolto ad oriente. L'uomo è una creazione del linguaggio. Continuità di storia naturale e dell'uomo. Sua "Filosofia della storia". Critica allo Stato e all'eurocentrismo. Il linguaggio concettuale è "segno", quindi allontana dalla natura. Arte, religione e simbolo, rendono visibile l'invisibile. Anticlassicismo. Mito del linguaggio adamico come poetizzazione del mondo. Senza l'organicismo di Herder non ci sarebbe Romanticismo. Imprevedibilità della storia. "Heidelberg" e "Jena". Il Bello in Schiller. La critica alla Ragione in Fr. Schlegel; l'Allegoria e il *Witz*. L'influenza di Böhme sulla concezione della natura in Fr. Schlegel: ontologia neoplatonica. Rapporto del finito con l'Infinito, della materia con lo Spirito, come ritorno di antichi temi alchemici e böhmiani: l'uomo perfezionatore della Creazione. Con Fr. Schlegel i primi passi verso un pensare diverso. Wackenroder e Tieck: testi e dottrine. L'arte come rapporto diretto con il soprarazionale. Negazione di un loro preteso Nihilismo: il loro pensiero è "religioso", il Nihilismo nasce soltanto dalla pretesa di secolarizzarlo. Il rapporto stretto di Tieck con Böhme. Il paesaggio come luogo di rispecchiamento dell'anima, fondamentale contributo di Tieck alla nascita del sentimento romantico della natura. Analogia tra il sottofondo sociale delle fiabe di Tieck e quello del leggendario medievale: il modello melusiniano. Schleiermacher e la religiosità dell'arte come rapporto con l'Universo. L'utopia della *guldene Zeit* trasferita nel progresso tecnico. Sogno pietista di un'umanità liberata, e "falsa tolleranza": il punto d'arrivo del pianeta in un Cristianesimo razionalizzato. Novalis, il poeta-filosofo. L'arte come culmine soprarazionale del "sapere". Sua concezione alchemica del rapporto spirito/materia. Suo Idealismo. Il Romanticismo ripropone il triangolo alchemico, teosofico e della *Naturphilosophie* (Dio/uomo/natura) che consente la conoscenza del divino ad opera dell'anima, tramite la natura. "Notturmo", "femminile" e "oriente". Mito dell'armonia. Rapporto piccolo-borghese con lo Stato-organismo inteso come *Macranthropos*, copia terrena del modello utopico del cosmo. Hölderlin e il culmine dell'utopismo. L'abolizione dello Stato. La tragedia di Empedocle, specchio della vicenda personale di Hölderlin: l'estremizzazione dell'utopia non consente il dialogo con la datità della storia. Mito dell'Era di Saturno. Il poeta mediatore del divino. Fondazione del mito nella natura; natura, mito e mitologia greca in Hölderlin: gli Dèi, forze elementari della natura. Il Romanticismo di "Heidelberg": Görres. Suoi stretti rapporti con Herder. Ruolo del mito: l'oriente a monte della Grecia. Sua ammirazione per Paracelso: vitalismo alchemico del suo cosmo. Origine alchemico-teosofica del suo "neoplatonismo". Unità di poesia e scienza. Il mito come tentativo di risolvere le aporie della Ragione nel pensare l'Assoluto. La teosofia, culmine della scienza; la Fantasia, culmine dell'intelligenza che si fa religione. "Crescita" organica della storia. Ripresa del tema di Herder: le mitologie, chiave di lettura della storia. Creuzer, compagno intellettuale di Görres. Il suo studio della mitologia negli interpreti neoplatonici. Il simbolo all'origine del mito. La storia inizia in oriente; il mito greco come decadimento dal sapere originario, che si conserva nei Misteri. Arte e mito, coesistenza degli opposti e ostensione d'Altro. Bachofen: primogenitura del "sotterraneo" e del "femminile". Rivalutazione del mito nei confronti del simbolo. Bachofen capostipite della ricerca sul mito nel XX secolo. La sua concezione della storia come dialettica di opposti, maschile e femminile, leggibile nei miti. Ambiguità di questa dialettica tra Romanticismo e Idealismo, tra la logica dell'alternanza e quella del superamento. La Roma di Augusto come vittoria del principio maschile, apollineo. Ambiguità romantiche e metafisiche dell'"Occidente". Strumentalizzazione ideologica di Bachofen nel periodo tra le due guerre. Il mito secondo Schelling: sua connessione con la Rivelazione. La Ragione non giunge a Dio, che è pura Volontà. La mitologia non è un ricordo del sapere originario, come in Görres e Creuzer; Schelling "filosofizza" lo schema teogonico di Böhme e ne fa un processo di crescita della coscienza dopo la perdita del "sapere inconscio", prelapsario. Carattere destinale dell'"Occidente" nella *Filosofia della Rivelazione*. Oscillazioni del pensiero di Schelling; i testi "böhmiani" del "periodo intermedio". L'anima e il suo sapere inconscio come la più alta delle facoltà umane. Suo rapporto con arte e poesia. La "Filosofia della natura" come teosofia, cede il posto alla "Filosofia della mitologia" e della Rivelazione. Nell'arte s'incontrano il sapere cosciente e quello inconscio dell'anima. Il divino che è nella natura è percepito dalla Fantasia, e la *Einbildungskraft* costruisce l'immagine, dove esso appare come Bellezza. Dio, artista in quanto Creatore, è anche origine dell'arte. Vertice della speculazione sull'arte nella *Rede* del 1807. L'anima come principio sovrindividuale che si rivela grazie alla natura. Referenti in Hamann. I pittori

romantici: Friedrich. Runge, artista e teorico dell'arte, legato a Tieck e Böhme, esemplifica la concezione schellinghiana dell'arte. La sua dottrina del colore come mappa del cosmo. La Bellezza come ricerca dell'ordine divino sotto il disordine della natura. L'arte, seconda Creazione, riporta il mondo alla condizione edenica. Carus e la sistematizzazione del rapporto anima/paesaggio. Il Romanticismo erede del pensiero non-conformista.

Capitolo terzo - “*Heri dicebamus*”

p. 680

La ricerca è terminata con il Romanticismo; ragioni dell'importanza di esso. Uno schema dubbio: Taubes, 1947. La sua disattenzione al Romanticismo si lega all'eterna tentazione del *télos*. Kierkegaard e la storia come decisione quotidiana dell'individuo. Il suo Esistenzialismo ha punti di contatto con il Romanticismo. Tenersi in contatto con queste forme di pensiero come antidoto alla storia-percorso. “Religiosità” romantica e religione. La storicizzazione del Cristianesimo e la fine dell'Utopia. Difficoltà di leggere l'eredità romantica: Klages. Il ritorno del mito: Otto. La psicologia junghiana e il Romanticismo: sua necessità per fondare la lettura del mito di Kerényi. Nuovi sviluppi della psicologia: Hillman e la liberazione delle capacità creative. La letteratura e la critica al Razionalismo. La diversità femminile mette in dubbio i percorsi della filosofia: Luce Irigaray. La critica alla metafisica dell'Occidente in Lévinas. Pareyson e il problema della libertà: il mito biblico di Böhme, Oetinger e Schelling. Libertà e mito. Una storia che corre dallo Gnosticismo al Romanticismo. Nella società secolarizzata, il mito come libertà dai percorsi fissati istituzionalmente.

Epilogo

p. 702

Un Epilogo non è una Conclusione. Uno sguardo agli inizi del contrasto tra Messaggio e Ragione. “Pericolosità” della religione, innocuità delle opinioni. L'Occidente tende a dimenticare le proprie origini. Sue connessioni con l'Oriente, suo desiderio di reciderle. Cultura e potere. Realtà della “prospettiva”. Forza dell'Utopia. Il pensiero è globale. Una cultura è più delle sole espressioni della “Cultura”. L'Occidente è aristotelico e cartesiano. Cultura e globalizzazione. L'Utopia non è morta. Arroganza della Storia. Il ruolo dell'arte nell'ideologia del Moderno. Le ideologie non sono finite, altre ne sono in gestazione e ne verranno. L'alterità come fenomeno interno all'Occidente. Razionalismo, Millenarismo, libertà per il futuro. Storia e natura. L'ostinazione nello *happy end* nasconde la realtà del Male. Miti del Moderno. Sospetti sulla Cultura e sul Mercato. Tutto si rovescia nell'opposto. L'arrivo è nella partenza.

AVVERTENZE EDITORIALI

p. 715

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI USATE

p. 716

BIBLIOGRAFIA

p. 721

INDICE ANALITICO

p. 783

TOMO II

APPENDICE ALLA QUARTA EDIZIONE

Il significato delle sette shī'ite - Naturphilosophie - Sette “gnostiche” russe nell'epoca della Rivoluzione

p. 811

La ricerca ha mostrato che parte del pensiero formatosi nel mondo mediterraneo venne emarginata dalla cultura dell'Occidente e tuttavia vi tornò dall'oriente come radice del dissenso. Ciò fu possibile per le comuni radici originarie e rende interessante un ulteriore sguardo sul fenomeno della Shī'a. Essa ha radici politiche, e soltanto col tempo assunse connotati gnostici per il formarsi di gruppi estremisti attorno al 5° e 6° Imâm. Le vicende iniziali non si conciliano con la più tarda dottrina duodecimana, sono politicamente bellicose ma non riescono nella presa di potere. Esse furono *lato sensu* “razionali”; più tardi, ai tempi dell'occultamento del 12° Imâm si aprirà una nuova divisione attorno alle scelte esoteriche. L'affermazione degli ‘Abbâsidi e il quietismo del 5° e 6° Imâm spostano la componente rivoluzionaria in direzione di dottrine “gnostiche”. Loro sviluppo. Anche la dottrina duodecimana, che pure si muove nell'ambito di una “ragione politica” ha una componente esoterica foriera di sviluppi autonomi. I diversi percorsi delle due tendenze. La cultura alchemica è legata al variegato fenomeno che può considerarsi connesso ad una riflessione dell'Islam sulle proprie origini. Sfondi sociologici e

politico. La tendenza alchemica alla divinizzazione dell'uomo si trasferirà nelle eresie del Medioevo occidentale. In occidente avrà un proprio autonomo percorso culminato con la *Naturphilosophie*. Quest'ultima è un nodo della trasmissione della Teosofia e dell'alchimia spirituale verso il Romanticismo. Carattere rivoluzionario delle sette gnostiche: in Russia è documentabile una continuità tra i Chisty del XVII secolo e la Rivoluzione. La loro dottrina si pone in antitesi al binomio Stato/Chiesa. Questa cultura, nonostante le successive persecuzioni, continuò anche sotto il regime comunista, per riemergere al suo dissolversi.

BIBLIOGRAFIA PER L'APPENDICE ALLA QUARTA EDIZIONE

p. 817

APPENDICE ALLA QUINTA EDIZIONE

L'escatologia zoroastriana nei suoi rapporti con il Giudaismo e il Cristianesimo, seguita da alcune postille

p. 819

Origine zoroastriana del Millenarismo e dell'Apocalitticismo presenti nel Giudaismo e nel Cristianesimo. Le utopie dei popoli nascono nelle religioni e da esse discendono le utopie delle culture secolarizzate. Il mito di un uomo risorto nella perfezione del Modello originario nasce nello Zoroastrismo. Su questo non tutti sono d'accordo anche a causa dell'età tarda di molti testi zoroastriani; nei testi sicuramente antichi il mito non sarebbe chiaramente attestato. I tre momenti che lo fondano, sono: la cosmogonia, il significato della storia e la struttura dell'Aldilà. Origine iranica del mito della retribuzione post-mortem, della fine del mondo e dell'avvento di un nuovo mondo, nel quale il Male (non i malvagi!) sarà annientato in una finale salvezza universale. Questo mito si trova al fondo delle eterodossie giudaiche, cristiane e islamiche. Nel mito zoroastriano la punizione post-mortem appare un'espiazione provvisoria. La vittoria finale del Bene riassume il Dualismo in un Monismo pur nella constatazione della realtà del Male in *questo* mondo, del quale smentisce la creazione ad opera di un Dio buono. Söderblom (1901) già segnalava il retroterra *sociale* di questo mito. Sua esposizione, con esclusione delle sue versioni tarde, di età post-islamica. Differenze col mito gnostico. Sua importanza nel modificare l'antica concezione ebraica dell'Aldilà. Somiglianza dell'Aldilà zoroastriano con quello cristiano. Presenza del mito nella concezione dell'Apocatastasi. La divinità originaria dell'uomo, che è parte del mito, torna nelle eterodossie giudaiche, cristiane e islamiche. Questo mito trasforma la storia in un percorso necessario per giungere alla inevitabile vittoria del Bene sul Male, e vive ancora, in altre forme, all'interno della società secolarizzata. Esso è immanente alla cultura nella quale ha origine l'Islam, anche a prescindere dagli apporti successivi dell'area irano-mesopotamica. L'Apocalitticismo vi è motivo diffuso e ricorrente; l'obiettivo islamico è la costruzione di un mondo "perfetto", sintomo rivelatore della cultura della marginalità che ne fu all'origine. Le istanze sociali che in occidente si sono secolarizzate, vi sono rimaste in forma religiosa. Entrambi gli utopismi sono ostili alla cultura egemone dell'Occidente; sono eredità di una cultura comune e mostrano che le connessioni tra Occidente e Islam non possono essere comprese sulla scorta dell'Orientalistica. L'attualità: il fondamentalismo islamico nell'analisi di vari studiosi. Il ruolo di Ibn Taymiyya e di Ibn 'Abd al-Wahhâb. Il pensiero di Sayyid Qutb e il mito di un "mondo di giustizia". Il jihâd. Il pensiero di 'Alî Sharî'atî. L'analisi di Khosrokhavar della rivoluzione iranica. Il "mondo di giustizia" è un miraggio sempre presente nella cultura della marginalità. Inesistenza dello "scontro di civiltà" e crisi dell'Occidente: possibile impatto della presenza islamica in occidente. Le analisi degli studiosi. Il modello occidentale sembra divenuto estraneo a molti. Leo Strauss: esposizione del suo pensiero. Strauss vorrebbe recuperare il pensiero politico classico, ma il suo limite è nel trascurare la rivoluzione che fu portata dal messaggio neotestamentario nella cultura classica. Secondo Strauss, l'Occidente dubita del proprio progetto e ciò è al tempo stesso causa ed effetto della crisi, che si compendia nella deriva relativista del Liberalismo. Una scienza politica avalutativa pone a rischio il proprio stesso fondamento; non si possono trascurare i "valori"; il suo non-dogmatismo è diventato dogmatico. Le convinzioni dei gruppi "autorevoli" determinano il "regime" di una società. "Regime" e intelligenzie: loro estrazione sociale. La presenza dell'Islam pone problemi che l'Occidente non sembra in grado di risolvere. Remy Brague: una legge divina a monte della società non implica necessariamente una normativa, può costituire un modello per la libertà dell'uomo. Porsi il problema del "senso" costringe ad andare oltre la Ragione calcolante. Se le fondamenta dell'Occidente sembrano scricchiolare è forse bene constatarne il carattere mitico, e il mito è ambivalente, mostra nel divenire i suoi opposti volti. Lontana origine religiosa, sia del mito del Progresso, che del mito di un "mondo di giustizia": il primo si è però secolarizzato ed economicizzato in una corsa senza fine che non conduce in alcun luogo. Contraddittorietà dei suoi sogni. L'Islam non è una realtà estranea, coagula le "ragioni" che l'Occidente scartò nel suo costituirsi in ideologia. Il nostro Razionalismo non è razionalmente fondato. Scienza e Scientismo: una cultura ferma ad epigonismo del XVIII secolo, al mito della Ragione, perde di vista la complessità dell'esistenza e conduce alla perdita del "senso". L'Occidente, che pensava se stesso come capolinea della storia, sta forse già passando.

BIBLIOGRAFIA PER L'APPENDICE ALLA QUINTA EDIZIONE

p. 847

DOPO E A LATO

1 - *È azzardato, o comunque troppo originale, affermare che l'Islam, in quanto problema, è un problema che rinvia alla formazione dell'Occidente?* p. 853

La Vulgata islamica ha sempre sollevato dubbi, l'Islam non può essere nato fuori della religiosità mediorientale e ciò chiama in causa il Giudeocristianesimo. Becker vi scorgeva il momento unificatore di una religiosità preesistente e ricordava persino l'unificazione ellenistica, ma soprattutto la religiosità aramaica. L'Islam assume il proprio volto attuale dopo il IX secolo. Schoeps sosteneva che il Giudeocristianesimo, espulso dalla Chiesa cristiana, trovò la propria continuità nell'Islam. Un medesimo Messaggio, da un lato si istituzionalizza nel Razionalismo classico, dall'altro sopravvive come attesa millenaristica nella cultura della marginalità. Recente rinascita dell'indagine sulle origini. La ricerca di Sfar. Crone-Hinds e il "Califfo di Dio". Gli 'ulamâ' "inventori" della Sharī'ah. Una storia che doveva terminare con la conquista della Mecca e la Fine dei Tempi, diviene punto di partenza per la storia del mondo. La nascita di una classe sacerdotale e la raccolta degli ahādīth. Tarda età dei testi della Vulgata (VIII-IX sec.). Scetticismo sulle vicende dell'Hijâz: esposizione di 5 testi di P. Crone. Efficacia della sua critica, perplessità sulla sua storia "alternativa" dell'Islam. Importanza del periodo 'abbāsidi per l'affermazione degli 'ulamâ'. Von Grunebaum: per l'Islam il compimento della storia si realizza nell'islamicità dello Stato. La costruzione della Sunnah e il tentativo dei primi 'Abbāsidi di restituire il potere religioso ai Califfi. Dubbi sulla natura del commercio dei Qurayshiti. Dubbi sulla data di nascita del Profeta. L'opera di Wansbrough: la Vulgata non è opera storica, ma letteraria. Il Corano raccoglie *logia* del millenarismo delle sette monoteiste mediorientali. Hawting: il racconto sugli eventi dell'Hijâz nacque fuori della penisola araba, la storia narrata non è credibile. Berg: non ci sono testimonianze archeologiche sulla storia dell'Hijâz. Per gli scettici non è possibile ricostruire una autentica storia. Burton: il Corano originario doveva essere diverso da quello canonico. Motzki non è d'accordo con gli scettici, soprattutto per quanto riguarda la tarda età del Corano. Ritene che gli asānīd siano affidabili, almeno sino ad al-Zuhrī. Le "deviazioni" come la Shī'a, anche quella "estremista", sembrano però dipendere da una religiosità vernacolare delle origini, l'ipotesi della ripetitività della profezia è tema giudeocristiano; ciò giustifica un certo scetticismo verso la Vulgata. Prudenza di Motzki: non possiamo avere certezze, ma l'origine delle tradizioni è comunque antica. Scetticismo di Burton; la Legge si forma progressivamente a partire dal I sec. H. Shāfi'ī e la creazione della "Sunnah del Profeta". Ibn Hanbal. Motivi e risultati della loro operazione. Le ricerche di Juynboll e i suoi metodi per valutare l'attendibilità degli ahādīth. Sue conclusioni scettiche. Scetticismo di M. Cook: l'Islam si forma progressivamente lungo un arco di tempo storico, non come racconta la Vulgata. Gilliot sostiene che l'Islam si formò in un ambiente a presenza cristiana, giudaica e manichea. La teoria di Luxenberg circa alcuni passaggi poco chiari del Corano. Le ricerche archeologiche di Nevo e Koren: all'inizio ci fu soltanto un generico monoteismo. La politica anticristiana dell'Islam inizia soltanto con l'VIII secolo; a quel tempo i Cristiani vedevano nell'Islam soltanto un'eresia del Cristianesimo. Conclusioni: l'Islam appare l'erede di forme di cultura che l'Occidente scelse di bandire da sé. Cenni su questo fenomeno. Di qui anche la nostra incapacità di comprendere.

2 - *Un Dio a misura d'uomo e un uomo a misura di Dio*

p. 875

La disputa tra al-Ghazālī e Averroè. La filosofia "aristotelica" sulla quale si disputò è però neoplatonica, perché il compromesso tra il pensiero classico e il Creazionismo si risolse in un emanatismo. Nel Creazionismo la razionalità aristotelica del mondo crea un inestricabile rapporto tra il mondo e Dio, dal quale derivano le eterodossie. Centrale nel dibattito tra al-Ghazālī e Averroè è la coeternità del mondo con Dio, una questione che sembra fumosa ma non lo è. I problemi aperti con il *De Anima*. La differenza tra il "dio dei filosofi" e il Dio testamentario. Il passaggio dal primo al secondo cambia il rapporto dell'uomo col mondo. Il mondo classico resta un *revenant*. Il pensiero di Aristobulo, il mondo giudaico alessandrino e l'opera di Filone. Il Profetismo stabilisce un rapporto tra Dio e l'uomo. L'equazione aristotelica tra ordine del mondo, Ragione e struttura del discorso, e la divinizzazione dell'uomo "perfetto". Il tentativo di soluzione di Filone, la Profezia come incontro con il *lógos* divino al "tramonto" della Ragione. Il Dio trascendente è anche immanente. La storia come percorso assiologicamente orientato. L'Islam ha dato a ciò una sua risposta in presenza degli stessi strumenti concettuali dell'Occidente, e la diversa lettura del medesimo Messaggio dipende dall'inadeguatezza della Ragione nel pensare la totalità del reale. L'opera di Porfirio, quella di Alessandro di Afrodisia, e il loro ruolo nella trasmissione e trasformazione del pensiero greco. Centralità del problema dell'Intelletto in Aristotele e nascita dell'Intelletto Agente. La Provvidenza scende nel mondo sublunare. Le traduzioni arabe e le nuove interpretazioni. La comprensibilità del mondo e una medesima Ragione in terra e in Cielo. Il problema della Profezia. Il Neoplatonismo islamico. Al-Fārābī e la sua collocazione religiosa (islamica). La sua Città virtuosa. Il suo schema ontologico arriverà sino al Medioevo occidentale. L'Intelletto Agente e la Profezia. Ibn Bāḡḡa

(Avenpace). Il concetto di “solitario” e le avanguardie rivoluzionarie messe in moto dall’Intelletto Agente. Ibn Tufayl e il suo racconto filosofico. Suoi rapporti con al-Fârâbî, Avicenna e al-Ghazâlî. Il percorso razionale alla conoscenza da parte del suo protagonista. La tradizione sûfi verso un percorso panteista. Ibn Tufayl, come i suoi predecessori, resta un Musulmano che medita come giungere alla società perfetta. Tre livelli di “verità” e tre livelli di conoscenza. I suoi tre mediatori: i sensi, la Ragione e l’Intuizione Intellettuale. Il salto ontologico che porta all’unificazione con Dio. Critica implicita al sistema giuridico/religioso dell’Islam. Insufficienza della “filosofia”: come mero pensiero dell’essere (Aristotele) conduce all’Ilozoismo; come tentativo di razionalizzare la Rivelazione conduce al Panteismo. Avicenna vuol presentarsi come un aristotelico, ma è un neoplatonico. Suo determinante ruolo in occidente a partire dalla Scuola di Chartres e dalle sue conseguenze eterodosse. La sua dimensione religiosa è lontana dall’intellettualismo di Ibn Bâġġa. Non è un mistico, è un filosofo, e tuttavia la strada della conoscenza resta l’immedesimazione con l’Intelletto Agente. La sua ontologia. Il ruolo dell’Anima. Il Male originato dall’indigenza intrinseca alla materia. La Profezia dipende dalla perfezione dell’Intelletto, ma il Profeta parla per metafore. La Profezia investe anche la facoltà intellettuale, non soltanto quella immaginativa, come in al-Fârâbî, ma la sua dottrina è inaccettabile per al-Ghazâlî e Ibn Taymiyya, perché rischia di fare del Profeta un affabulatore. Altri due punti della sua dottrina sono inaccettabili: l’identificazione della *haecceitas* dell’uomo con la sola Anima, la sola che risorgerà; e l’emanatismo, che rende il mondo coeterno con Dio e la Creazione un atto non libero. Limiti del tentato accordo tra filosofia e Rivelazione. L’opera di al-Ghazâlî restituisce preminenza alla seconda; il suo rifiuto della “filosofia” non è che un tassello della sua opera. Neoplatonismo, esoterismo ed eterodossia: la critica di al-Ghazâlî e Ibn Taymiyya. Preminenza dell’interesse politico e sociale nella religiosità islamica. La prima preoccupazione di al-Ghazâlî è la Legge e la finalità politica della Rivelazione. L’incontro/scontro tra pensiero greco e cultura islamica: gli ‘Abbâsidi e il mu’tazilismo. La vittoria degli ‘ulamâ’ e del tradizionalismo. Shâfi‘î: Dio è inconcepibile, impossibilità di interpretare la Sua Legge; il Corano deve bastare, al massimo si possono operare deduzioni dal testo. Accanto al Corano c’è la Sunnah del Profeta, ciò che egli disse e fece. Fossilizzazione della Sharî‘ah. Per al-Ghazâlî l’assoluta libertà divina è messa in dubbio dal mu’tazilismo. Soltanto il cuore porta alla conoscenza. Nella fondazione di una teologia dogmatica, al Ghazâlî si inserisce nell’opera dei tradizionalisti. Gli ‘ulamâ’ “*mâitres à penser* autoproclamati del popolo islamico” secondo Blanquis. In questo contesto pensare al-Ghazâlî, “filosofo” anche lui ma scettico sulla Ragione. Né lui né Averroè si discostano dall’ormai affermata giurisprudenza islamica. Il dogma del Corano increato e la “Sunnah del Profeta” fanno ormai della Sharî‘ah la quintessenza dell’Islam, secondo Lucchetta. Ruolo determinante dei Selgiukidi. Al contrario di Averroè, che era un aristotelico, al-Ghazâlî pensava l’assoluta trascendenza di un Dio rivelato che si pone al di là del principio di non-contraddizione. Ibn Taymiyya: se la Ragione è insufficiente restano soltanto gli indizi, la nostra “verità” ha natura giuridica. Il Dio di al-Ghazâlî è assolutamente libero, l’ordine del mondo è empiricamente constatabile, non logicamente necessario. Suo Occasionalismo. La “filosofia” costringerebbe Dio nei limiti dell’umano. Averroè è aristotelico, ma anche buon Musulmano, e per giunta qâdî: va inteso in questo ambito. Tre modi di giungere alla Verità. Il filosofo non deve comunicare al popolo la propria scienza; la religione viene da lui forzata ad un accordo con la filosofia. La critica di Ibn Taymiyya a questo modo di procedere. Averroè nega la coesistenza degli opposti in Dio, e così riduce Dio all’umano. Al-Ghazâlî, lo Scetticismo e il *Testamento di Ardashîr*. La religione è atto legislativo, sociale e politico. Ibn Taymiyya contro il Neoplatonismo; il suo pensiero e la crisi del mondo islamico. Prima di lui, e dopo al-Ghazâlî, la straordinaria stagione poetico-mistico-neoplatonica del XII secolo Differenza tra al-Ghazâlî e Ibn Taymiyya. Sua attenzione alla Profezia sul piano giuridico e sua tensione verso una società monolitica. La “Sunnah dei Compagni” e il Salafismo. Intransigenza verso i culti popolari, il Cristianesimo e il Giudaismo. Esasperazione di una visione giuridica immobilizzante. Riflessioni conclusive. Una postilla sulla Shî‘a estremista e sulle sue propaggini successive alla istituzionalizzazione di una “Chiesa” duodecimana sotto i Safavidi.

3 - La crisi dell’Occidente: Leo Strauss e la filosofia politica; Voegelin e il XX secolo gnostico; Brague e l’ordine medievale. Con alcune divagazioni apparentemente fuori tema

p. 904

La crisi dell’Occidente è la crisi della sua ideologia razionalista, ciò angoschia i conservatori. Non sembra casuale che analisti della “crisi” come Leo Strauss sognino un ritorno al Razionalismo greco classico. La storia che parte dallo Gnosticismo è la storia di questa cultura egemone vista nell’ottica dell’emarginazione. Tappe nella formazione di una “ideologia del dominio”. La critica di Mc Allister all’opera di Strauss. Il ruolo essenzialmente sociale della religione: Strauss cita Averroè, Voegelin è ossessionato dallo “Gnosticismo”. Nelle sue analisi Strauss ignora il Neoplatonismo e persino il Cristianesimo. Per Mc Allister l’assimilazionismo fu il suo vero problema. Motivi e risultati di una sua prospettiva non corretta. Complessità del Giudaismo intertestamentario. L’anticristianesimo di Strauss fa parte della sua insistenza sulla Legge, una scelta che lo spinge ad analizzare il pensiero politico dell’Islam come ritorno alla Grecia. Strauss non inquadra correttamente neppure Maimonide. Secondo Mc Allister, i suoi veri problemi sono personali, non universali. Strauss trasforma la Torah in Sharî‘ah. Le sue tesi sulla Legge. Errata comprensione di al-Fârâbî. Infondate tesi di P&AW. La sua prospettiva lo porta

ad ignorare alcune differenze tra Spinoza e Hobbes. L'ordine sociale deve essere fondato su una Legge che trascende l'individuo. La razionalizzazione della religione, a partire da Spinoza, sarebbe all'origine della crisi. Fondamento della critica allo Storicismo. Coerenza di Strauss, dalla quale derivano anche le sue sviste: lo sguardo soggettivo di partenza le condiziona. Analisi degli scritti di Strauss. Denuncia del ruolo corrosivo del Liberalismo, a partire da Spinoza e Hobbes. Gli studi su Maimonide. Il problema personale di Strauss potrebbe essere un problema generale dell'Occidente. Prosegue l'analisi dei testi di Strauss. La sua critica a Hobbes mostra la mancanza di fondamento razionale della Modernità. Prosegue la critica all'irrazionalità e ai rischi del pensiero politico di Hobbes. Lo Stato come costruzione artificiale. Tra Platone e Aristotele il contrasto non è filosofico, ma politico. Atene, Gerusalemme. Strauss e Brague. L'epistème e i Sofisti. Ancora su Hobbes. Considerazioni finali. NR&H è una critica alla scienza politica moderna. Mancanza di fondamento del Relativismo, che non può essere pensato coerentemente sino in fondo. Prosegue la critica di Strauss, che investe Weber. In Strauss è fondamentale la posizione platonica sul contrasto tra epistème e dóxa. Sua polemica con i Sofisti, sua avversione per l'Epicureismo. Il diritto naturale. La sua critica mette in luce l'inconsistenza del concetto di religione come "opinione" privata. Anche nel pensiero classico, l'uomo è *per natura* animale sociale. Critica di Strauss a Locke, a Rousseau e a Burke. La filogenesi della modernità, secondo Strauss, avviene lungo due percorsi: (Machiavelli)→Hobbes→Spinoza e Hobbes→Locke→Rousseau→Burke. Di qui si giunge a Hegel e allo Storicismo, oltretutto a Nietzsche→Heidegger, con il Relativismo; Storicismo e Relativismo segnano la crisi dell'Occidente. Polemica antiromantica sul tema del linguaggio. Singolari convergenze con Taubes (che peraltro non stimava). Il suo confronto tra Atene e Gerusalemme è artificioso e problematico. La critica della Cassin all'epistème di Platone. Strauss attacca il mito del Progresso. Per Strauss il pensiero politico diviene un'astrazione intellettuale indipendente dalle circostanze nelle quali si genera. Oscilla tra "Atene" e "Gerusalemme" ignorandone quel mix eversivo che fu lo Gnosticismo. Impropria lettura di al-Fârâbî e di Maimonide. Ancora su Atene e Gerusalemme; il fondamento anticristiano delle sue posizioni. La sua corrispondenza con Voegelin. Le ragioni della Chiesa di Roma che si istituzionalizza entro le strutture del Razionalismo classico. Mia critica a Strauss. RCPR sorregge il rapporto posto da Strauss tra Ragione e Rivelazione, filosofia e Profezia. La critica di Tamer sulla capacità di capire da parte di Strauss: attribuisce ad altri pensieri suoi. La sua "Atene" e la sua "Gerusalemme" sono ideologiche, non reali. I percorsi di pensiero che vanno da Alessandria a Baghdad, passando per la Siria: una messa a punto contro le ideologizzazioni di Strauss, con il contributo di molti studiosi. Leaman considera errata l'interpretazione straussiana della filosofia islamica. Di nuovo la critica di Tamer: per Averroè l'autorità del Corano veniva innanzitutto. Strauss non interpreta bene il significato della parola "*nâmûs*" con riferimento a Platone. La dottrina della Profezia di Avicenna è legata al *De Anima*. L'Islam non fu "grecizzato" dai falâsifa, se mai fu islamizzata la "filosofia". Prosegue la critica di Tamer. Perché Strauss si rivolge a Schmitt. I malintesi di Strauss non sono casuali, gli servono per costruire un percorso che risponda al suo problema di partenza. Il pensiero di Strauss culmina in un ossimoro, per questo *deve* fraintendere l'Islam. Altre sue incongruenze. Il suo particolare problema è comprensibile, assai meno la sua pretesa di costruirvi sopra una filosofia politica universalmente valida. Tamer: Strauss accosta Giudaismo e Islam soltanto perché rifiuta una religiosità interiorizzata. Interpretazione straussiana di Maimonide. Quando afferma che il Profeta è il fondatore dello Stato platonico, non registra il cambiamento di prospettiva sul mondo e sul fondamento del "sapere" che intercorre tra un filosofo e un Profeta. Ulteriore analisi delle opere di Strauss. Artificiosità di un percorso costruito per suffragare una tesi. La filosofia greca sopravvisse soltanto nel proprio adattamento alla Rivelazione: Avicenna, Maimonide e Tommaso. Tamer: altri errori di Strauss nella lettura di Avicenna. Impossibilità storica e filosofica di collegare il *nómos* alla Sharî'ah. Fede e opinione. Strauss -ateo-strumentalizza la religione. Il Razionalismo classico è il cerchio di gesso che ipnotizza l'Occidente. Nota Tamer, che per Strauss la religione non è "vera" è *utile*: Strauss convalida la Bibbia e nega Dio. Si torna la sua problema: una lettera a Klein del 1934. Secondo Tamer, per Strauss la Sharî'ah è la facciata essoterica di una verità esoterica accessibile soltanto ai filosofi. Personalmente, vedo nel rifiuto di Strauss ad ancorare il pensiero alle circostanze, il passepartout per creare percorsi di pensiero arbitrari. Tamer nota altri errori significativi nella comprensione di parole e concetti della lingua araba. Insostenibilità di P&AW. Strauss sogna forse una corporazione di filosofi; forse era uno "Gnostico" nel senso che dettero alla parola i Padri della Chiesa. Nonostante i suoi evidenti errori di percorso e il rifiuto di percorsi più reali, la sua critica alla mancanza di fondamento della Modernità è abissale. Per Tamer, il grande merito di Strauss è aver compreso le parentele culturali che esistono tra l'Occidente e l'Islam. Mie considerazioni finali e divagazioni non casuali su Don Chisciotte, il Barocco e la natura dell'Utopia; di qui si passa a Voegelin e alla sua ossessione di vivere in un mondo di "Gnostici". Abnorme dilatazione dell'intuizione di Jonas. Il mio esame si limita a questo dettaglio della sua corposa produzione. Voegelin vede -come Strauss- nel Razionalismo classico, e -a differenza di Strauss- nel Cristianesimo, le grandi vie per la ricerca della "Verità". Suo interesse per lo Gnosticismo; Jonas e Quispel come suoi maestri. Entrambi rimasero assai tiepidi sugli sviluppi che ne ebbe la visione storica di Voegelin, che trasformò un puntuale evento storico in un modello cosmico e metafisico dell'intera storia. Voegelin pensa la concreta realtà del Male e immagina un conflitto perenne, con la conseguenza di inquadrare metafisicamente puntuali fenomeni storici e politici. I percorsi storici da lui delineati si compendiano nella successione Gnosticismo→Gioachimismo→(Illuminismo) Hegel→crisi della Modernità. Altro percorso parallelo è tracciato tra l'Apocalitticismo e l'Illuminismo (passando per Cristianesimo e Rinascimento) per

proseguire con Massoneria→Progressismo→Marx-Engels, cioè Comunismo, associato a Nazismo e Fascismo. Voegelin considera così scontati i suoi percorsi, che non si cura di chiarirli. Intende ristabilire una “Filosofia della Storia”. Anche lui, come Strauss, combatte una battaglia per l’*epistème* contro la *dóxa*. Nella corrispondenza con Strauss, critica Weber per avere ignorato il Cristianesimo medievale come luogo dell’ordine umano e sociale. Attacco a Gioacchino da Fiore, la cui ultima conseguenza sarebbe stata...lo Stato Nazista. Il suo metodo: destoricizza un evento storico puntuale estraendone dei “simboli”, che poi ritrova in altri eventi dando luogo a un “collegamento”. Altre sue fantastiche catene di trasmissione. Contraddizioni nella sua lotta ai fantasmi “gnostici” che lo circondano. Scoto Eriugena tra i precedenti di Karl Marx? I Puritani diventano Gnostici. Vero rapporto di Calvin con lo Gnosticismo, stabilito attraverso i suoi testi. “Gnosticismo” diventa in Voegelin parola vuota, oppure *espediente politologico*. “Gnostico” è tutto e il contrario di tutto: lo è la “destra” ma anche la “sinistra”. Altri suoi testi di riferimento in Taubes e N. Cohn. Hegel giocava con le parole. Dal Progressismo alla Psicanalisi al Nazismo, tutto è “gnostico”. Voegelin non documenta le proprie affermazioni, dà per scontato ciò che per lui è ovvio. Analisi delle motivazioni di Voegelin e della reale dimensione dello Gnosticismo. Bague guarda anche al mondo romano e, soprattutto, al Medioevo cristiano. Per lui l’Occidente si identifica con l’Europa, e questa con i confini della latinità: i suoi confini sono infatti marcati dall’Islam e dal mondo ortodosso. A differenza di Strauss, vede “Gerusalemme” in un’ottica ebraico-cristiana. Importanza della cultura romana, capace, contrariamente all’Islam, di far proprio ciò che le è estraneo. Idealizzazione della “Europa”. Forse fu l’opposizione tra Papato e Impero a fare dell’Europa un caso unico. Singolarità del Cristianesimo, che *non* è una religione “del Libro”; la sua Rivelazione non viene da un Libro, ma dall’esempio di una Persona. Nascita dell’Utopia e cambiamento del mondo legati al messaggio neotestamentario. Il mito del Progresso collegato al Marcionismo. Contro il Relativismo culturale. Esposizione di *La loi de Dieu*. Riflessione medievale sul tema della Legge. L’Islam ignora la *Politica* di Aristotele e così Bisanzio. Gelasio invocò la separazione di Stato e Chiesa. Centralità del confronto tra al-Fârâbî, Maimonide e Tommaso. La “verità” di Dio è nella Sua Creazione. I Padri escono dall’orbita del Giudaismo ed entrano in quella della filosofia greca. La Legge è nel cuore dell’uomo. La Legge non è un’esternazione di Dio, è *in* Dio. esposizione della dottrina di Tommaso relativa alla Legge (*Summa Theologiæ*, Quæstiones 90-97). Il “grandioso ordine neoplatonico medievale” preso a modello da Bague. La “legge di natura” cambiò col cambiare del concetto di “natura”. Anche Bague, come Strauss, cerca un “Bene” oggettivo. La teodicea illuminista ha nascosto la realtà del Male, perché non ha capito la contraddittorietà del reale. La Modernità è vecchia. Carattere implicitamente cristiano del giudizio gnostico su *questo* mondo. Secondo Bague, la nostra democrazia non fa riferimento a quella greca, ma è di origine cristiana: non è nel principio maggioritario (l’elezione era un principio aristocratico) ma nella convinzione che nelle coscienze parli la Voce di Dio. Il problema dell’Islam non è la democrazia. In Occidente, la legge oggi è più vicina al concetto islamico di lecito e proibito che non a quello cristiano; per giunta, i regimi sono, più che altro, laocratici. Anche in Iran, la *velayât-e faqîh* è un momento politico che ha sostituito quello religioso. L’etica fondata sul desiderio mina la società, su questo Strauss e Bague sono d’accordo. L’ordine del comportamento individuale era fondato sul modello dell’ordine cosmico. Vari modelli del mondo. Ritorno all’Epilogo di *Storia di un altro occidentale*. Il Male, problema insondabile per la cultura egemone. Bague propende per la soluzione di Maimonide, ma anche per una visione religiosa del Progresso. L’etica va desunta dal “libro del mondo”. L’approdo moderno come terminale di un percorso iniziato con Socrate e Platone. Strauss, Voegelin e Bague: tre scelte diverse contro la deriva dell’Occidente (ideologico); nessuna riflessione sull’occidente (reale) che è altra cosa. Dittature del XX secolo e neopaganesimo. Non ci si riferisce più a una legge “di natura”. Debolezza culturale dell’Occidente, mancanza di risposta culturale alle istanze dell’Islam. È *razionalmente* evidente che la ragione può risultare vincente soltanto se esiste una razionalità *naturalmente* inscritta nel mondo e nell’uomo; perciò la razionalità non può essere dissociata dalla religiosità.

AGGIORNAMENTI BIBLIOGRAFICI AL CAP. 1	p. 1011
AGGIORNAMENTI BIBLIOGRAFICI AL CAP. 2	p. 1012
BIBLIOGRAFIA RIASSUNTIVA PER DOPO E A LATO	p. 1013
INDICE ANALITICO PER LE PP. 811-1012	p. 1019
ADDENDUM	p. 1027

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA RAGIONATA SULLE ORIGINI DELL'ISLAM E LA LORO IMPORTANZA NEL DETERMINARNE I SUCCESSIVI SVILUPPI

1 - *Dal problema delle origini alla formazione di una "retta opinione"*

p. 1035

Lo scopo di tutta la ricerca fu tracciare una storia di ciò che l'Occidente aveva espulso da sé. È utile inseguire quella storia anche fuori dell'Occidente stesso; la tesi sostenuta sinora è che essa si prosegue nell'Islam. Questa tesi è divenuta centrale, perciò è bene non lasciare dubbi, esaminando a fondo la bibliografia sulle origini dell'Islam, e sulla conseguenzialità con esse dei suoi sviluppi. Shoemaker e la sua replica a Görke-Schoeler come pretesto per iniziare. La storia delle origini è immersa in una zona grigia. Il diverso giudizio di Motzki. Suo cattivo sillogismo: la mancata dimostrazione della falsità di una storia non implica, come lui pensa, la sua veridicità. Il mondo preislamico doveva essere sostanzialmente monoteista. Indizi nel Corano. Necessità di formulare ipotesi. Donner si discosta dagli scettici. Noth sottolinea gli stereotipi della Vulgata islamica, e qualche evidente falso. Per Donner è importante la concordanza sui fatti da parte delle diverse "ortodossie" dell'Islam. Kister segnala un episodio della gioventù dal Profeta, che smentirebbe la tradizione di una sua giovanile "purificazione". Divergenze sull'età del Corano. Nel Corano non v'è cenno ai contenuti politici degli ahādīth. Rigido pietismo della nuova fede. L'aridità è una caratteristica della marginalità, già notata negli Gnostici e nei Catari. Verso la fine del I sec. H., l'Islam si pone il problema della propria identità. Sellheim riconosce nella Sīra la presenza di tre strati: eventi storici, loro trasformazione ad esaltazione del Profeta, giustificazione del ruolo degli 'Abbāsidi. Anche senza aderire alla scuola scettica, la Vulgata non è comunque credibile: è una tarda autorappresentazione. L'Apocalitticismo islamico mette in luce la continuità con la cultura della marginalità; anche il fondamentalismo ha radice nella cultura delle sette. Gli studi di Busse e i rapporti dell'Islam con il Giudaismo, ma anche con il Cristianesimo. Il ruolo di Qumrān e la continuità tra "Giudaismo" e "Cristianesimo" (cfr. p. 907). Analisi della Sīra al-Mā'idā: polemica del Profeta contro Giudei e Cristiani, l'Islam risale a monte, al Messaggio originario da loro tradito. La punizione dell'adulterio e la polemica anticristiana, l'uomo non può mutare la Legge. Il ruolo di al-Zuhrī come fonte di ahādīth e della loro scrittura. Gilliot: il Corano frutto progressivo di un lavoro collettivo. Nascita dell'Islam in presenza di una cultura "cristiana". De Prémare nota nel Corano temi e vocabolario dei precedenti monoteismi. Gli Ansār non erano idolatri. Per Gibb, basta il buonsenso per capire che l'Islam nasce in rapporto ai monoteismi precedenti. La critica di Juynboll alle tradizioni. Juynboll e Gilliot negano l'esistenza iniziale di una "ortodossia" sunnita. Il Sunnismo è tardo. I testi di Rubin tendono a collegare l'Islam delle origini al Giudaismo. Lecker sostenitore della tesi di un ambiente idolatra. Sviluppo delle loro tesi e dubbi su entrambe. Di quale "Giudaismo" e di quale "Cristianesimo" si parla? Lo stesso Rubin accenna agli Pseudepigrifi. Hakim segnala l'autorità di 'Umar come non inferiore a quella del Profeta, che fu consacrata nel tempo. Antiche tradizioni riferiscono di un diverso inizio della Profezia in Maometto. Rubin considera lo Hanīfismo "non troppo lontano dalla religione giudaica". Le antiche tradizioni della Mecca. La città di Hira, i Persiani, i Bizantini, le tribù federate e la riscossione delle tasse a Medina. Bashear separa la politica di conquista araba e la nascita della nuova religione. Le tribù arabe prima dell'Islam. Gli studi di Hinds sul periodo che va dall'uccisione di 'Uthmān alla battaglia di Siffin: si sposta il centro del potere, cambiano i gruppi sociali che ne beneficiano. Rivoluzionari della prima ora e ritorno del vecchio establishment. Per Hoyland, uno Stato esplicitamente islamico nasce soltanto con il 70 H. Inizialmente i Musulmani erano una minoranza, e il loro potere sempre in pericolo. Lo spinoso problema del "Giudeocristianesimo". Le tesi di Wasserstrom che privilegiano l'elemento *etnico* giudaico; loro critica. Più meditate posizioni di S. Pines. Bausani: l'Islam venne a mettere fine a un mondo e a compiere le attese. Naturale adesione all'Islam dei Giudeocristiani. L'attesa millenarista non fu soltanto giudaica, fu anche del primo Cristianesimo, la Chiesa di Roma la mise al bando. Alla radice c'è l'Adozionismo, che fu anche del *Diatessaron* e della Chiesa Siriana, ed è premessa alla ripetitività del fenomeno profetico. Studi sul ruolo del Cristianesimo nella nascita dell'Islam, legami tra il Corano e gli Apocrifi. De Blois: rapporti tra l'Islam e il Manicheismo. De Prémare: apocrifi e Pseudepigrifi, ma anche il Manicheismo, erano presenti nella penisola araba. Hawting: il quadro di un'Arabia politeista prima dell'Islam, è falso. Chi erano i mushrikūn. Chi critica le ipotesi alternative alla Vulgata, di fatto trasforma la zona grigia in una zona buia, perché la Vulgata non è comunque credibile. Soltanto le ipotesi possono dare un senso a ciò che non è chiaro. Le accuse di shirk riguardano anche i Cristiani; confronto col Medioevo occidentale. Le tre divinità femminili e l'immaginario sugli Angeli. Peters: il messaggio del Profeta sarebbe stato incomprensibile per chi non conosceva le religioni testamentarie. Il dibattito sulla "Costituzione di Medina", unico documento unanimemente ritenuto testimonianza storica. Posizioni di Rose e Serjeant, polemiche della Crone. Crone ha ragione quando nota che i problemi debbono essere affrontati coi metodi degli storici, non degli arabisti. Le controvertibili traduzioni di alcuni termini condizionano la comprensione. I Giudei di Yathrib (Medina). Loro rifiuto e derisione del Profeta. Chi sono i contraenti del documento, che è un *Patto*, non una "Costituzione". Ampliamento dell'esame. I mercati e la geografia di Medina. Il significato dei termini controversi. La tesi di Serjeant. Chi sono i mu'minūn, i kāfirūn e i mushrikūn? Un altro termine dal riferimento dubbio, la Ummah. Rubin dà un contributo scegliendo il testo di Abū 'Ubayd, in

luogo di quello, generalmente usato, di Ibn Ishâq. Gli studi di Lecker. Problemi di retorica politica tra gruppi avversi. I munâfiqûn. La “Moschea del dissenso”. Le divisioni locali. Gli studi di Gil. Conclusioni provvisorie: gli Ansâr erano in parte già Musulmani, in parte non Musulmani ma monoteisti. Secondo Saadi, tra i conquistatori arabi del VII secolo vi erano molti “Cristiani” e Giudeocristiani. Nel Corano abbondano le citazioni da Apocrifi e Pseudepigrifi: c’era un mondo religioso variegato estraneo alle “ortodossie” giudaica e cristiana. I Giudei di etnia giudaica rimasero ostili e furono combattuti a Medina. Gli studi sul Giudeocristianesimo: la ricerca di Skarsaune-Hvalvik e quella di Boyarin. Ancora sull’Adozionismo. Varietà delle sette. Genericità ed equivoci sul termine “giudaizzanti”. Le vaghezze degli eresiologi sono più attendibili delle puntualizzazioni degli accademici. Il ruolo dell’Arianesimo. L’antecedente giudeocristiano non legato al Giudaismo etnico. Boyarin: genesi e conseguenze della formazione delle due “ortodossie”, che, alla fine del VI secolo, erano evento consolidato. L’ortodossia rabbinica ha fondamento etnico. Altra cosa gli arabi convertiti al Giudaismo a Medina. Ancora sugli eventi di Medina e sulla nascita dell’Islam, che è tuttavia una nuova e originale sintesi religiosa a partire dalle attese messianiche di una religiosità non “ortodossa”. Come il Cristianesimo delle origini era diverso da quello che divenne, così l’Islam delle origini. La Vulgata non è storia, ma va considerata come mito di fondazione per comprendere l’Islam. Le ricerche dei “neotradizionalisti” in opposizione agli “scettici”. Motzki e i suoi massicci studi. Secondo Motzki, sono attendibili le trasmissioni da ‘Urwa ibn Zubayr ad al-Zuhrî e da ‘Â’isha a ‘Urwa, che Juynboll giudica dei falsi. Solito cattivo sillogismo. Motzki non può comunque risalire oltre il 50 H. come data d’inizio della circolazione dei racconti. Sua convalida delle tradizioni che risalirebbero ad ‘Abdallâh ibn ‘Umar. Tentativo di ricavare un “nucleo di verità” da un materiale agiografico, ma la Vulgata, come mito di fondazione, è autoreferenziale. Non esiste una “eccezionalità” dell’Islam. Mito e storia hanno percorsi diversi, vanno rispettati e capiti, non confusi. Le ricerche di Görke e Schoeler. Trasmissione orale e scritta: l’ipotesi di Schoeler mutuata dagli alessandrini. Il rapporto di al-Zuhrî con la dinastia Omeyyade; interessi politici di questa. Schoeler tenta di delimitare un nucleo di tradizioni attendibili avvalorando l’ipotesi (inattendibile per Noth) di una presunta corrispondenza tra ‘Urwa e ‘Abd al-Malik. Critica pungente di Berg. Autenticità del *Kitâb al-amwâl*. Critica di coloro che accettano come autentiche soltanto le tradizioni che mettono in cattiva luce il Profeta. Noto la verosimiglianza di quelle che mostrano la sua debolezza a Medina. Anche Görke e Schoeler, come Motzki, debbono fermarsi al 50-70 H. Loro studio di 8 tradizioni di cui 3 “autentiche”, e critica di Shoemaker: anche quelle possono derivare dai cantastorie; anche una, sicuramente antica, non per questo è necessariamente “vera”. La revisione di Berg. Nelle tradizioni s’intrecciano processi di formazione sociale e di produzione mitica. Critiche reciproche. La confusione tra storia e letteratura genera la “eccezionalità” dell’Islam. La ricostruzione del primo Islam in Robinson mette in luce gli errori degli orientalisti e le falsità degli islamisti, nonché l’impossibilità di tesi attendibili in mancanza di una archeologia dell’Hijâz. Melkert: le ricerche di Motzki non danno risultati pratici. Osservo che le ricerche dei “neotradizionalisti” mettono però il freno alle storie alternative degli “ultrascettici”; alcuni esempi. Due sintesi di de Prémare sui fondamenti dell’Islam e la formazione del Corano. Le varie versioni, gli anni di ‘Abd al-Malik e i dubbi sui racconti tramandati. Opinioni di de Prémare sui rapporti tra Corano e ahâdîth. Documentazione prodotta. La definitiva canonizzazione del testo avviene nel 936. Documenti sulla sua storia e i suoi protagonisti. I garanti dell’autenticità. Differenze tra le varie “storie” del testo. ‘Abd al-Malik avoca a sé la definizione degli aspetti legali. Ambiguità di alcuni passi, evidenza di rapporti con la religiosità preesistente. Le sue incongruenze sono il risultato delle sue vicende. D. Cook e altri: studi sull’Apocalitticismo alle origini dell’Islam e sulla sua costante presenza nella sua storia. Universale diffusione dell’attesa messianica nel Medio Oriente. L’Islam collettore di queste attese della Tarda Antichità: non capirlo è non capire l’Islam attuale. L’Islam colloca se stesso come evento che pone fine alla Storia. Espressa attesa del “mondo di giustizia” e jihâd. Nelle sue eterodossie c’è l’attesa della “fine della Legge”; in ciò v’è convergenza con le eterodossie giudaiche e cristiane. Per gli apocalitticisti anche l’Islam è un fallimento storico, occorre una nuova “chiamata”. Fondamento sociale dell’apocalittica. Contraddizione intrinseca dell’attesa palinogenetica. Conseguenzialità degli sviluppi dell’Islam con le sue origini. Il tempo degli ‘Abbâsidi e la sua centralità per gli sviluppi dell’Islam. La lettura dei secoli VIII-X vista dalla prospettiva della corte. Ġahm b. Safwan. Ibn al-Muqaffa’. Sua collocazione religiosa. Ecumenismo della Baghdad bûyide vista dalla prospettiva della corte. Molto diverso il quadro dell’intolleranza popolare e dei conflitti per le strade. Ancora su Ibn al-Muqaffa’ e sulla lotta di potere tra il Califfo e gli ‘ulamâ’. Importanza del dualismo e dello scetticismo della cultura iranica per il confronto al quale si deve esporre l’Islam. Al-Warrâq e lo scontro con i tradizionalisti. Ibn al-Râwandî. I Selgiukidi e l’impiego dei vittoriosi ‘ulamâ’ per governare le masse nelle madrase. Vicende e dottrine dei Mu’taziliti. Teologia razionale e teologia dogmatica, loro contrasto. L’avanzata del tradizionalismo col supporto popolare. Ibn Hanbal e la disputa sulla creazione del Corano. Progressiva intolleranza. Digressione sul ruolo sociale delle religioni e delle ortodossie. Digressione sugli intrecci tra teologia e giurisprudenza nell’Islam: definizione della “ortodossia”. Tra l’ottavo e il nono secolo cambia la prospettiva sulla Sunnah: con Shâfi’î si identifica con il corpus degli ahâdîth. Teologia razionale e teologia dogmatica. La *Risâla*, suo impatto su Hanafismo e Mâlikismo. Usûl al-fiqh, scienza della Rivelazione e scienza della Ragione: la teologia è dogmatica, ma la giurisprudenza richiede lo sforzo razionale. Il contributo di Shâfi’î è innanzitutto teologico. Le quattro scuole giuridiche sunnite. Usûl al-fiqh come strumento a disposizione del tradizionalismo. Ragioni del fallimento di Ash’arismo e Zâhirismo, sul piano teologico il primo, sul piano giurisprudenziale il secondo. La formazione delle scuole giuridiche sunnite. La

digressione serve a far comprendere come gli assestamenti dottrinali riflettano il cambiamento politico e sociale del IX-X secolo. Declino del Califfato, ascesa dei religiosi come garanti dell'unità della Ummah frazionata in una pluralità di Regni. Ruolo dello Hanbalismo nella evoluzione tradizionalista dell'Islam. Suoi aspetti dottrinali. Importanza dei rigurgiti identitari delle masse per la sua affermazione. Matrice hanbalita del Salafismo. Disordini provocati nella Baghdad bûyide. Cambiamenti politici e sociali nell'XI-XIII secolo. Ibn Qudâma. Ibn Taymiyya: sue difficoltà con il potere e all'interno del mondo islamico, sua lotta per l'affermazione dello Hanbalismo. Problemi dell'Islam del suo tempo. Da lui sono discesi il Wahhâbismo e il fondamentalismo attuale. Difficoltà del pensiero a fare i conti con il proprio fondamento. Stretto rapporto tra Hanbalismo e intolleranza religiosa. Pensiero logicamente conseguenziale e fraintendimento della ragione. L'analisi del pensiero di Ibn Taymiyya nella ricerca di Laoust. Ruolo politico della Profezia: il Profeta non va venerato, va obbedito. Le colpe dei Giudei e dei Cristiani. Egualitarismo e totalitarismo. Il modello teologico/politico: il Sultano è "l'ombra" di Dio sulla terra, non ne è il Vicario, e neppure il Califfo lo è. Lo Stato di Ibn Taymiyya è una diarchia tra potere politico-militare e 'ulamâ'; questi ultimi, come guide della comunità, sola detentrica del potere, detengono il potere ideologico e possono patteggiare il proprio appoggio al potere politico. Per Ibn Taymiyya la giurisprudenza deve esprimere il proprio giudizio sulle fattispecie a partire dall'identificazione della causa nella normativa sharaitica. La sua "xenofobia confessionale" è motivata dall'ossessione per l'unità della Ummah, il cui retroterra è la tensione millenarista a creare in terra la società perfetta. Misure repressive contro Cristiani. Ostilità verso la formazione di una gerarchia clericale come nella Shî'a e nel Cristianesimo. Primo dovere del Musulmano è il jihâd. Sua lotta contro le interpretazioni razionalizzanti o esoteriche del Corano. Suo Occasionalismo. Virtù dei Compagni. Il processo subito per l'accusa di antropomorfismo. Sua contrarietà agli eccessi nella devozione. Il suo Trattato sulla Hisbah. Suo rifiuto di storicizzare il codice delle punizioni. Ordini e divieti sono l'essenziale della religione e della sua funzione sociale. La politica secondo la Legge divina (*al-Siyâsa al-Shar'iyya*). Rifiuto di una comunità plurale. Il pensiero di Ibn Taymiyya va ricondotto al suo contesto storico, e tuttavia esso mira ad una società-modello, non soggetta al contesto storico. Forte influenza di Ibn Taymiyya sull'Islam contemporaneo. La sua dottrina rispecchia la tensione messianico/apocalittica dell'Islam delle origini. La lotta di Ibn Taymiyya contro lo Stato mongolo, negazione della società da lui pensata. L'accusa contro i Mongoli è di non applicare la Sharî'ah, ma la propria legge, la Yâsâ, e di non discriminare tra le varie religioni dei propri sudditi; gli Îlkhânidi non sono dunque Musulmani, sono apostati. La polemica contro Giudei e Cristiani accusati di aver falsificato i propri testi. La "*Lettera a un Re Crociato*" ripete analoghi argomenti. La "*Fatwâ sui monaci*" e la preoccupazione di evitare ogni confronto per mantenere una Ummah monolitica. La sua confutazione del pensiero greco; ragioni politiche di essa. Circolarità del sillogismo, superiorità della analogia. Carattere empirico della conoscenza umana, inesistenza degli Universali fuori dalla mente dove si formano. Il vero motivo del trattato di Ibn Taymiyya è l'attacco all'ontologia emanatista, madre di tutte le eresie. Inesistenza della "prima materia". Validità della sua critica. La particolarità dell'analogia giuridica (qiyâs) fondata sull'accertamento della causa. La conoscenza fondata sulla Rivelazione è la sola conoscenza certa. La critica ad Averroè e la superiorità dei Compagni. Coerenza di Ibn Taymiyya con il senso del messaggio testamentario. Il Salafismo e il mito di un'età dell'oro, passata e/o futura. Ibn Taymiyya pone il problema del fondamento della Ragione. Inoltre sulla via filosofica, teosofica o esoterica, avrebbe portato alla disintegrazione della società islamica da lui vagheggiata. La sua coerenza con le pulsioni dell'Islam delle origini è certamente ben motivata, ma non è un percorso obbligato; altri sviluppi dell'Islam hanno avuto anch'essi la loro coerenza.

2 - Le "opinioni diverse" e la nascita di un'altra "retta opinione"

p. 1155

Precisazioni iniziali sulle precedenti esposizioni dell'argomento. L'Islam è una religione dalle ortodossie plurime, ve ne sono di sicuro tre: il Sunnismo, la Shî'a duodecimana, la cui storia non è però quella degli eresiologi, e il Khâridjismo. L'Ismailismo non può essere considerato tale, è un superamento dell'Islam ancorché ben radicato nelle sue stesse premesse. Vi sono poi anche varie "sette". Il Khâridjismo è la più antica delle ortodossie, fondata su una rigida fedeltà al dettato coranico, sullo spirito originario dell'Islam e su una teologia razionalista. Sue vicende ed evoluzione nella più moderata versione dell'Ibâdismo, presente oggi nell'Oman, nella pentapoli di Ghardaya, nell'isola di Djerba e a Zanzibar. Il ruolo dell'opposizione al califfato di 'Uthmân. Ribellismo khâridjita e conflitto sociale. Etica delle loro comunità, spiritualismo. La loro scuola giuridica in rapporto con quelle sunnite. Ragioni del loro comportamento a Siffîn. La Shî'a duodecimana è frutto di una elaborazione del IX-X secolo, non è la Shî'a originaria. La leggenda di 'Abdallâh Ibn Sabâ'. Gli eresiografi fanno storia di comodo, l'Imâmismo duodecimano non nasce con 'Alî. Gli "estremisti" sono tali perché dichiarati tali nel periodo formativo dell'Imâmismo duodecimano. Il comportamento di Hasan e il quietismo degli Husaynidi.; il dissenso attorno a questo atteggiamento. La storia della Shî'a è una storia di attese deluse e di scelte politiche discordanti. L'Imâmismo inizia a prender forma nella seconda metà dell'VIII secolo; in quei decenni si allarga il distacco teologico/politico tra una linea eversiva e una quietista; tuttavia il rapporto del 5° e 6° Imâm con la "gnosi" estremista, è equivoco. Il taglio dei ponti con l'estremismo è scelta tarda ed è opera di una classe dirigente di notabili. Slittamento del "sapere" degli Imâm verso un sapere etico-teologico-giuridico. Ruolo dei maggiori shî'iti nell'occultamento del XII Imâm e condanna dell'antinomismo mistico di al-Hallâj.

C'è una progressione nel passaggio da un primo, generico Imâmismo, all'Imâmismo duodecimano, termine usato per la prima volta soltanto attorno al 1000. La dottrina duodecimana utilizza temi dottrinali maturati in precedenza nel cosiddetto "estremismo", non per opportunismo, ma perché risultato di un negato percorso comune. Il cambiamento di rotta nel periodo dell'occultamento non fu dettato da divergenze sull'ontologia, ma da ragioni *politiche*. Costruzione agiografica della figura di 'Alî; elaborazione del concetto di Imâmato come pilastro religioso. La "gnosi" è connaturata alla cultura dalla quale nasce l'Islam. L'Islam originario non va confuso con la sua immagine retroproiettata. Osservazioni di G.R. Scarcia sulla "islamicità" della Shî'a, non meno "islamica" del Sunnismo. Artificiosità della distinzione tra "ortodossia" ed eterodossia shî'ite, esse hanno un lungo percorso in comune. Radice sociale delle tendenze rivoluzionarie. L'evoluzione della Shî'a vede all'inizio un movimento politico, poi "gnostico" e rivoluzionario, per giungere infine all'approdo duodecimano. Anche le polemiche sulla "falsificazione" del Corano, assenti all'inizio, scompaiono nuovamente alla fine con l'affermarsi dell'Imâmismo duodecimano in epoca bûyide. La fondamentale differenza tra la Shî'a duodecimana e l'Ismailismo è che per quest'ultimo l'Imâm non è soltanto necessario, è anche necessariamente presente. L'estremismo attraversa tutta la rivoluzione 'abbâside. L'analisi di Moezzi: il corpus duodecimano contiene quasi tutte le dottrine "estremiste". "Scomunica" di Nusayr al-Numayrî, primo esponente del Nusayrismo. Il processo di razionalizzazione della dottrina duodecimana attraverso i suoi teorici sino all'XI secolo. L'occultamento e il rinvio a un tempo imperscrutabile dell'avvento del Mahdî; mantenimento del messianismo consustanziale all'Islam. Le vicende e i protagonisti della razionalizzazione. L'Imâmismo come sistema politico nell'analisi di B. Scarcia Amoretti e di altri studiosi. Una finale analogia con la dottrina politica di Ibn Taymiyya? Antecedenti e formazione del Nusayrismo: i suoi testi. Nusayrismo e Ismailismo germogliano entrambi dalla lunga storia del ghuluww; l'Ismailismo si richiama al 7° Imâm, il Nusayrismo all'11°. Nel Nusayrismo le manifestazioni divine in terra non si susseguono per via genealogica, ma per successione spirituale. Il vero fondatore del Nusayrismo, nel X secolo, è al-Khasibî, che ne strutturò la teologia. La Shî'a duodecimana avvertita come "tradimento"; ancora sullo sfondo sociale della spaccatura. Dottrina Nusayrita, sue analogie con quella Drusa. Il Nusayrismo è islamico. La via della salvezza non è nella pratica della Legge, ma nella conoscenza interiore. Struttura neoplatonica della dottrina nusayrita. Il divino non si "incarna" nell'uomo, vi si manifesta doceticamente. Inesistenza di presunti prestiti cristiani nella dottrina. Ibn Taymiyya aveva buone ragioni per accomunare nella medesima fatwâ' Nusayriti e Ismailiti, le sue idee erano *politicamente* chiare. Gli odierni Nusayriti hanno mutato il nome in 'Alawiti e sono più vicini alla Shî'a "ortodossa". Gli esordi del movimento ismailita: Qarmati e Fâtimidi. Oscurità delle loro origini; loro comparsa improvvisa negli ultimi tre decenni del IX secolo. Rinvio alle loro dottrine, già esposte in precedenza. Anche la presunta scissione delle due branche da un movimento unico, è dubbia. È dubbio che il movimento possa risalire ai tempi della successione al 6° Imâm. Natura sociale della scelta duodecimana e possibile reazione sociale alla base di questi movimenti. La rivolta dei Zanj e la base rurale e beduina delle rivolte qarmate. L'Islam del Profeta ricercava la giustizia in terra. Possibile una discendenza dai Khattâbiti e dai circoli radicali che ruotavano attorno al 6° Imâm. Analogie col Nusayrismo. Le oscure origini della dinastia fâtimide. Tutte le rivolte testimoniano grave disagio sociale e sono rivolte anti-'abbâsidi. La realizzazione di uno "Stato" qarmata nel Bahrain. I successi fâtimidi nel Maghreb e la conquista del Cairo. Fondamento contraddittorio del Califfato fâtimide: un potere quotidiano gestito nell'attesa di una Fine della Legge che sollecita attese chiliastiche. Negazione dei presunti "influssi" gnostici. I sudditi del Califfato sono Sunniti e restano governati dalla Sharî'ah. Il turbolento califfato di al-Hâkim. Suo incomprensibile comportamento. Fu segreto promotore, o complice, dell'estremismo druso che ne faceva una manifestazione di Dio? Sua misteriosa scomparsa. Nascita e dottrina dello scisma druso. La dottrina drusa era forse l'iniziale dottrina segreta dei Fâtimidi, ed è vicina a quella nizârîta. Anche per i Drusi non si deve parlare di "incarnazione" ma di manifestazione (docetista) del divino in personaggi della storia. La dottrina mostra un radicamento nella sofferenza sociale. La successione ad al-Hâkim. Nasîr-i Khosrow e la sua dottrina. La sua cosmogonia neoplatonica e i paralleli con quella degli Ikhwân as-Safâ' e degli alchimisti. La dottrina di Nasîroddîn Tûsî. Differenze con la formulazione di Hasan-i Sabbâh. Necessità dell'Imâm nell'Ismailismo e nell'Islam. Lo scisma nizârîta. Ultimi anni dei Fâtimidi del Cairo. La Grande Resurrezione rimase un evento sconosciuto sino alla caduta di Alamût. Muhammad II dichiara suo padre Hasan II discendente di Nizâr. Coalescenza di Nizârismo e Sufismo. Shabestarî e il suo cosmo neoplatonico. Lâhijî. Rûmî: il *Mathnawî* e le Poesie mistiche. L'interpretazione di Soroush. L'inquietudine del pensiero e l'autoritarismo delle ortodossie. La mistica di 'Attâr. Cenni sul Sufismo. Mistica, Panteismo, Neoplatonismo e dottrine eversive. L'unicità dell'esistenza. Illusorietà del tempo tripartito. La ricerca di Izutsu. 'Ayn al-Qudât Hamadânî: brevi cenni alla sua dottrina. Natura islamica del Sufismo. La creazione continua. Sufismo e Ismailismo, il Qutb e l'Imâm. Fazlullâh Astarâbâdî e lo Hurûfismo: sfondo sociale e dottrine; confluenza nei Bektâshî. Analisi dello *Jâvdân nâma*: il mondo rivela l'architettura segreta del divino. I nomi sono le cose. Il "libro dei sogni" di Fazlullâh. Divinità dell'uomo. Movimenti rivoluzionari dei Sûfî nel periodo tîmûride e post-tîmûride. Per comprenderli è necessario inquadrarli nelle condizioni socio-economiche della Persia, dall'invasione mongola al periodo tîmûride e post-tîmûride. Condizioni disastrose, in particolare per i ceti umili e rurali. La repubblica dei Sarbedâr. Duodecimani ed "estremisti": le radici sociali delle differenze. Le devastazioni di Tîmûr seguono quelle mongole. Il saccheggio della Persia. La disintegrazione dell'impero di Tîmûr. Diffusione di una Shî'a "popolare" dopo la fine del califfato 'abbâside. Le contese delle tribù turche, raggruppate in Qarâ Quyûnlû e Aq Quyûnlû. Il

Sufismo trascorre dal Sunnismo alla Shî'a: la vicenda dei Kubrâwiyya. La Shî'a "estremista" e la protesta popolare. Mahdismo e giustizia sociale. I Musha'sha'. C'è una logica costante nella Shî'a. La lunga epopea dei Safavidi, dal Sunnismo legalitario iniziale alla Shî'a rivoluzionaria: l'opera di Junayd e Haydar con una digressione sulla rivolta di Bedreddin; i legami familiari con Uzun Hasan, dal 1467 padrone della Persia. I Qizilbâsh in Anatolia. La lotta dei sultani ottomani contro i Sûfi rivoluzionari, in particolare i Qizilbâsh che costituivano i seguaci di Ismâ'il. I Safavidi alla conquista della Persia: da Junayd in poi sono figure divine. Ismâ'il proclama la Shî'a duodecimana religione ufficiale. La religione vernacolare. Digressione sulle sette "eretiche" sopravvissute nell'Islam: alcune ricerche di Irène Mélikoff. Il processo di definizione geografica dei due Stati, Safavide e Ottomano, dopo la battaglia di Châldirân. Stato e Chiesa sotto i Safavidi. Le varie espressioni della Shî'a e il controllo dell'estremismo Qizilbâsh. Principali cariche dello Stato sotto Ismâ'il I e Tamhâsp I: crescente importanza della burocrazia amministrativa persiana. La cultura religiosa dei notabili e quella degli 'ulamâ'. Freddezza dei dottori shî'iti arabi verso la Shî'a di Persia. L'opera di al-Karakî. Aspetti sociologici delle diverse espressioni religiose. Akhbârîti e Usûlîti. Costruzione della dottrina della vicarianza dell'Imâm. I Safavidi favoriscono l'affermazione della ierocrazia usûlîta. Opposizione dei giurisperiti ai teosofi. La dottrina di Mollâ Sadrâ Shîrâzî e i suoi aspetti "ismailiti". Contraddittorietà del cesaropapismo safavide in rapporto ai nuovi assetti. La vittoria del clero sullo Stato sotto i Qâjâr; i due poteri sono tuttavia inestricabilmente legati nella dottrina delle due vicarianze. Cenni su altri eventi del XIX secolo e sugli sbocchi del XX. Il Bâbismo non è un corpo estraneo nelle vicende della Shî'a. L'antecedente shaykhita. Il Mahdî shî'ita è diverso da quello sunnita. Teosofia e Rivoluzione. Crisi della Persia sotto i Qâjâr e parassitismo degli 'ulamâ'. La dottrina shaykhita: lo "shî'ita perfetto" accede con le proprie visioni all'Imâm occultato. Antecedenti nel periodo dell'occultamento minore. L'apparizione del Bâb in un momento di crisi e di diffuso anticlericalismo; adesione di appartenenti alle sette minori della Shî'a. Provenienza sociale del Bâb e suoi atteggiamenti giovanili. Nel 1844 annuncia la sua nuova Rivelazione che si collega al fondamento stesso della Shî'a. La sua Rivelazione supera quella del Corano e poggia sul concetto della ripetitività progressiva delle Rivelazioni divine. Rapporto non chiaro tra il suo mite misticismo e il millenarismo rivoluzionario di gran parte dei seguaci. Loro sociologia. Il ruolo carismatico di Qurratu 'l-'Ayn. Persecuzione dei Bâbisti, loro sollevamenti repressi nel sangue. Esecuzione del Bâb e di Qurratu 'l-'Ayn. Difficoltà di definire "eresia" il Bâbismo: la dottrina khomeynista può più facilmente esser definita tale. Cenni sulle ardite innovazioni di Khomeyni. Nella Shî'a si nasconde sempre la protesta contro l'ingiustizia sociale.

3 - *Il volto di 'Alî*

p. 1246

La distanza tra Dio e l'uomo, elemento di frattura tra ortodossia islamica e eterodossie shî'ite. La religiosità vernacolare e la normatività ortodossa. La divinizzazione di 'Alî ha una sua ragion d'essere: la riflessione di Strothmann. Radice delle attuali eterodossie nel movimento Qizilbâsh. Shabak, Sarliya e Kâkâ'î. Gli Ahl-i Haqq. Loro rapporti con i Bektâshî. Tracce di rapporto con i Safavidi. La loro eterodossia ha un fondamento islamico. Loro vicinanza agli 'Aleviti, nome moderno degli antichi Qizilbâsh. Il "Banchetto dei Quaranta". La cosmogonia degli Ahl-i Haqq. I cicli della manifestazione divina. Loro credenza nella trasmigrazione delle anime. Tracce di culti solari. La cosmogonia degli Yezîdi è strettamente simile a quella degli Ahl-i Haqq. Chi è Melek Tâ'wus: Satana o il trickster dei miti asiatici del tuffo cosmogonico. L'origine degli Yezîdi è controversa, ma sembra accettabile l'ipotesi di Guidi che la colloca in un antico ghuluww omeyyade che si richiamava a Yazîd b. Mu'âwiyya, poi trasformatosi assumendo antiche tradizioni locali e miti folklorici, per il contatto con il ghuluww shî'ita veicolato dai Sûfi e per apporti ismailiti. I fondatori storici divengono manifestazione del divino tra gli uomini. Satana nel pensiero di al-Hallâj tramandato dai Sûfi. Melek Tâ'wus non è Satana. L'analisi di Stoyanov permette di riconoscere il fondamento islamico delle eterodossie Yezîda e Ahl-i Haqq. I Bektâshî e gli 'Aleviti. Confutazione della presunta origine non islamica di queste eterodossie. Origine dei Bektâshî. Loro altalenante rapporto con gli Ottomani. I quattro livelli della conoscenza. Richiami a motivi alchemici nella dottrina dello insân al-kâmil. La forte presenza di dottrine hurûfite. I sostenitori dell'origine non islamica invocano un sincretismo turcomanno di elementi sciamanici, buddhisti, e del Cristianesimo nestoriano, "verniciati" di religione islamica. Ruolo dei Bektâshî nell'islamizzazione dei Balcani. Esigenza della presenza divina tra gli uomini per realizzare il "mondo di Giustizia", aspirazione che è alle origini dell'Islam e che è mutuata dalla marginalità giudeocristiana. L'assorbimento di antiche tradizioni e di motivi folklorici è presente anche nel Cristianesimo. L'Anatolia, luogo di incontri e mediazioni, ha favorito il sincretismo, così come ha fatto il Sufismo; cosicché l'islam balcanico non è quello saudita o iraniano, ma le differenze non giustificano la negazione dell'appartenenza all'Islam di queste eterodossie. Cenni e rinvii sulla situazione attuale dei loro rapporti con le ortodossie sunnita e duodecimana.

4 - *Il senso di un percorso*

p. 1259

L'esperienza di Postel e il senso di questo racconto: legami nascosti tra l'Occidente e l'Islam. Il ruolo sociale delle religioni: i Profeti e il loro messaggio. L'Occidente e la metafisica della storia. Limiti dell'orientalistica.

Necessità di conoscere la genealogia della nostra “Ragione” prima di affrontare le vicende altrui: la Ragione ha una storia, ed è ideologica. L’Islam si innesta in continuità sul fenomeno che portò alla nascita dello “Occidente”. Il Fons Vitæ nella Qabbalah, la Creazione continua nella Teosofia ishraqî e nel Sufismo e un diverso concetto di infinito. Il desiderio mette in moto la storia e la rende un luogo di erramenti. Gli esistenti e l’Essere. Ambivalenza delle eterodossie. Continuità del fenomeno religioso testamentario. Complessità della manifestazione religiosa: il campo semantico di una religione include ortodossia ed eterodossie, corpus dottrinale e accezioni folkloriche. Apocalitticismi in maschera. L’Islam come scelta alternativa nei confronti di un medesimo Messaggio. L’Occidente non è il traguardo del pianeta. Le ortodossie dividono, le eterodossie convergono. Ortodossia e teodicea: il problema del Male per gli Gnostici e per Kant. Bene e Male: la religione come Legge e la legge come convenzione. L’Occidente e la teodicea della storia. L’equivoco sulla “modernità” e l’ideologizzazione della storia. Verità/epistème e verità/testimonianza. “Vero” è soltanto ciò che fa muovere la storia. Le amnesie dell’Occidente. Riflessioni sull’attualità

POSTILLE 2013-2014

p. 1271

Approfondimento e ulteriore discussione -non organica, ma attraverso l’esame di singoli testi- dei principali argomenti trattati, in particolare nel corso della *Rassegna bibliografica ragionata*. Affinità tra Zoroastrismo e Cristianesimo nella concezione lineare del tempo come “progresso” verso la vittoria del Bene. La tensione dell’Islam verso la creazione di un mondo perfetto qui in terra; suo fondamento che distingue l’utopia islamica da quella cristiana. Coerenza degli sviluppi shî’iti e nizârîti con questa tensione originaria dell’Islam. Gli orientamenti della Turchia neo-ottomana. Il pensiero di Nasîroddîn Tûsî. Pretesa occidentale di rappresentare il compimento della storia planetaria; sua mancanza di fondamento e sua valenza colonialista. Problemi della giurisprudenza islamica tra dettato coranico e tradizione elevata a Legge (la Sunnah). Incapacità occidentale di comprendere come “modernità” gli esiti conntemporanei dell’Islam che, viceversa, appaiono all’Occidente “antistorici”; critica al concetto occidentale di “modernità” come espressione di un eurocentrismo, di fatto superato. Rapida analisi di vari fenomeni della modernità islamica, che non è meno “moderna” per il fatto che rifiuta la modernità occidentale. La religiosità drusa e nusayrita-‘alawita. Arjomand analizza la rivoluzione khomeynista. Le tendenze neo-ottomane delle politica turca e la crisi del Medio Oriente post-ottomano. Il problema dell’autenticità degli ahâdîth e il ruolo di Shâfi‘î. Il concetto occidentale di “Oriente” come luogo delle origini coniugato a quello di “Occidente” come luogo d compimento del “progresso”; ruolo della Ragione classica in ciò. Lo “Oriente” luogo mitico della contestazione occidentale allo “Occidente”. Differenze tra il concetto di “Stato” -una creazione occidentale- e quello di comunità islamica e del suo governo. Il problema dell’etica: ciò che l’uomo è e ciò che dovrebbe essere. Burocrazia amministrativa, apparato giudiziario e potere reale nello Stato “democratico” occidentale. La Sharî‘a come insieme di principi morali prodotto dalla comunità e sostenuto da un apparato legale, perciò come più diretta espressione della volontà popolare rispetto allo Stato democratico occidentale. Coontrasto tra legge positiva dello Stato e norme etiche. Lo Stato non può essere etico, quindi non può fondare una società. Dubbi sulla Vulgata islamica relativa ai primi sviluppi dell’Islam; sua revisione nell’analisi di vari Autori; nascita di “storie” alternative da parte di alcuni studiosi, prive però di reale fondamento. Riepilogo globale sul significato della *Storia di un altro occidente* alla luce dell’attualità.

NOTA SULLE TRASLITTERAZIONI DALL’ALFABETO ARABO

p. 1315

ULTERIORE BIBLIOGRAFIA DISCUSSA O CITATA NEL CORSO DELLA RASSEGNA

p. 1317

INDICE ANALITICO PER LE PP. 1035-1313

p. 1331

MARGINALIA ALLA STORIA DI UN ALTRO OCCIDENTE

1 - IL CORANO E LE ORIGINI DELL’ISLAM

p. 1371

L’esame riguarda la letteratura recente e autorevole sull’argomento. La Vulgata islamica non è ritenuta attendibile, ma il panorama degli eventi è chiaramente quello di un’ondata rivoluzionaria seguita da un lungo periodo di assestamenti; lo scenario degli inizi si pone tuttavia in una zona grigia, anche se è lecito considerare la rivoluzione islamica come il fenomeno che chiude la Tarda Antichità e come il frutto di una cultura comune all’Europa e al Medio Oriente. Il Corano pretende di ristabilire il messaggio biblico originario, confermando Scritture anteriori in polemica con Giudaismo e Cristianesimo. Sullo sfondo della predicazione appare un ambiente genericamente giudeocristiano. La fissazione del testo noto risale verosimilmente al passaggio tra il

VII e l'VIII secolo. Ipotesi sulla nascita degli ahādīth. Il mito della jāhiliyya non ha fondamento, l'ambiente nel quale nasce l'Islam è genericamente monoteista, non pagano. Nei primi decenni l'Islam appare come una nuova visione religiosa socialmente rivoluzionaria, rielaborazione del messaggio biblico. I temi della sua disputa con Giudaismo e Cristianesimo hanno probabilmente origine nel Giudeocristianesimo. Digressione sulle diverse concezioni dell'Aldilà. L'Islam non fu un fraintendimento di Giudaismo e Cristianesimo, fu una nuova religione; è comunque un errore considerare i fenomeni del Giudaismo e del Cristianesimo identificandoli con le loro "ortodossie". I contrasti religiosi non vanno identificati con le dispute dottrinali, vanno compresi in rapporto al dissenso sociale. Il Corano si autodefinisce come una Sacra Scrittura in analogia con la Torah e il Vangelo. È importante comprendere su quale ambiente monoteista poteva far presa la predicazione coranica; non sui Giudei, non sui Cristiani, verosimilmente sul variegato panorama del Giudeocristianesimo. L'Islam è una terza e originale lettura dei contenuti del messaggio biblico rivolta ad un mondo di marginali. Esistono opinioni innovative sulla nascita dell'Islam e sulle vicende del suo Profeta, che tuttavia presentano il fianco alla critica per la poco credibile figura del Profeta che esse dipingono e per il fatto che si fondano su ipotesi indimostrabili. La nascita dell'Islam è comunque una vicenda araba con origine nella penisola arabica; ma la penisola arabica non era estranea alla religiosità mediorientale, il messaggio testamentario vi era noto, l'Islam ne raccoglie i tratti apocalittici e millenaristi. L'ipotesi della nascita dell'Islam dopo le prime conquiste non è sostenibile; "storie" nuove e inaudite appaiono il risultato di una cultura obsoleta. Esposizione della ricerca della Neuwirth. Il Corano si radica nel dibattito della Tarda Antichità, la sua dottrina nasce da un'intuizione iniziale apocalittico-millenarista radicata nel Messaggio, non è frutto di conoscenza erronea. Il Corano ignora il peccato originale e ciò consente l'attesa islamica di un mondo perfetto da realizzare in terra. Il Profeta fu l'organizzatore, a Medina, di una comunità rivoluzionaria. Forse egli stesso iniziò la stesura del testo scritto, ma il corpo finale è possibilmente il risultato di un dibattito interno alla comunità, durato per due generazioni. Ad ogni buon conto lo stato della documentazione rinvia ogni ricostruzione "storica" nel campo delle ipotesi; nella ricerca della Neuwirth ve ne sono molte, dalla cronologia coranica di Nöldeke all'insistenza sul ruolo di Gerusalemme, mai nominata nel Corano e frutto di interpretazioni posteriori del testo. Inoltre i "fatti" appaiono inseriti in una logica che li precede e non si avvanza alcuna ipotesi sullo sfondo sociale. L'impostazione della Neuwirth è guidata da una concezione hegeliana della storia, l'Islam vi è considerato come la conseguenza di un'oscillazione del Profeta tra Cristianesimo e Giudaismo, e l'Islam come loro "superamento" in una nuova "sintesi". Ne emerge un percorso razionalizzato che si addice più alle geometrie di una filosofia della storia che alla concretezza di una possibile storia. La storia ci ricorda piuttosto che lo spettro polimorfo delle tradizioni religiose precede le successive "ortodossie", dunque ciò cui dovette attingere il Profeta poteva essere costituito da questo substrato, che egli reinterpretò in modo originale e in rapporto a una collocazione sociale. L'aspetto più importante della ricerca della Neuwirth resta comunque l'aver impiantato la nascita dell'Islam nel dibattito del Tardo Antico, cioè nello stesso mondo, cultura e società, dal quale nasce la religiosità dell'occidente.

2 - DERIVE DELLA RAGIONE

p. 1425

L'ideologia di "Occidente" è fondata sulla Ragione autoreferenziale e l'approdo ultimo del Razionalismo è il calcolo contabile; di qui la resa antropologica dell'umanità all'economicismo. Il neoliberalismo ha molto a che vedere con il liberismo del XVIII-XIX secolo. La differenza è che questo invocava meno Stato; il neoliberalismo invoca l'intervento governativo a favore del "libero" mercato. Analisi della dottrina di Bastiat. Infondatezza dei suoi presupposti, confronto con Hobbes. La redistribuzione del reddito è un furto. Intangibilità della proprietà, la cui origine è divina ed è il premio del lavoro. Per Say il capitale nasce dal risparmio. Sua reale origine nel Libro I de *Il Capitale*. Illegittimità e dannosità dei sindacati. Armonia di produzione e consumo e loro aumento come "progresso". Per Bastiat lo "individuo" precede la società. Ruolo fondamentale del Deismo per l'affermazione di una Ragione che prende il posto di Dio nella regolazione "naturale" del cosmo; essa è inerente all'uomo ed è fonte di un dettato universalmente valido. Ruolo di Locke. Identificazione di questa Ragione autoreferenziale con il pensiero egemone dell'Occidente, coè con quello delle sue classi egemoni. Inciso: l'universalizzazione della Ragione come ideologia colonialista. La condizione di fatto della società diviene "naturale" in conformità a questa Ragione, il "libero" mercato si fa legge "naturale", quindi divina. Nota: il mercato non è mai "libero", per definizione. Inciso: Hume nega l'esistenza di uno "stato di natura", perciò la proprietà è un prodotto della storia. Bastiat ritiene che Dio la pensi come lui. La sua è una fede religiosa nel liberismo. Foucault affronta il tema del neoliberalismo partendo dalla governamentalità (governance). Governamentalità come *siyāsah*. Ruolo di Bentham e Smith. Utilitarismo di Bentham: le decisioni razionali sono guidate dalla convenienza economica. Smith antepone il lavoro produttivo alla speculazione finanziaria. Il Panopticon e lo sfruttamento come razionalità. Ossessione di Bentham per l'accumulo del capitale. Il pensiero di Smith non va confuso con le banalità di Bastiat. La mano invisibile: l'ipotesi di Smith diventa lo sciocco ma non ingenuo determinismo di Bastiat, amato da Reagan. Non è la Divina Provvidenza. La Thatcher e Hayek. Von Mises e il suo *acting man*. Suo darwinismo. Sua pseudoscientificità. Il concetto di catallassi. A suo avviso la società non esiste. Sua para-antropologia. Avversione per i sindacati. Avversione per il Cristianesimo in quanto portatore di una dottrina sociale. Generico raggruppamento di Nazismo, Fascismo, Comunismo e Cristianesimo. Dubbiosa dottrina dell'utilità marginale.

Feroce in materia di sfruttamento del lavoro, che però in quanto a logica si rivela semplicemente stupida. Anche Mises, come i regimi dittatoriali, pretende di creare un uomo nuovo: a servizio del capitale. Culto economicista del “progresso”. La sua dottrina è un coacervo di stupidaggini. Giustificazione antropologica della disuguaglianza, esaltazione del colonialismo. La razionalità ridotta al calcolo economico. Avversione alla sicurezza sociale. Lo scontro con Rüstow nel Colloquio Lippman. Inconsistenza e inattualità della dottrina liberista. Mises si richiama esplicitamente al Deismo. Nel mercato c’è “il dito di Dio”. Il dito di Dio impone la compressione dei salari, non dei profitti. La nascosta armonia regolata dalla Ragione cosmica ricalca l’apologo di Menenio Agrippa, comunque richiede la negata esistenza di una società. Innata disparità antropologica degli individui. Incultura e rozzezza di Mises che pretende di poter discettare di tutto, anche di ciò che assolutamente ignora, come i problemi dell’ambiente. “La civiltà è un raggiungimento dello spirito borghese”. Giustificazione del lavoro infantile. Utilità dell’eliminazione fisica degli invalidi e dei non autosufficienti. Il suo allievo Hayek non è da meno, tuttavia con più intelligenza delle cose. Detesta gli intellettuali che criticano la “civiltà” occidentale. La libertà si identifica con la libertà d’impresa e con il “libero” mercato. L’Occidente è il traguardo del mondo. Nostalgia del XIX secolo. Retorica di una società “libera”.....di servire gli interessi padronali. Elogio della disuguaglianza, l’egualitarismo è figlio dell’invidia sociale. Ostilità alla redistribuzione, ostilità al suffragio universale, disprezzo dei “dipendenti”, loro obbligo di obbedire, non spetta a loro comprendere il senso degli ordini. Sua incoerenza: rifiuto di una struttura del lavoro che è figlia delle stesse strutture ottocentesche che rimpiange. Irritazione per l’obbligo religioso del riposo settimanale. La società borghese è la migliore. La società non ha il diritto di interferire con i vertici delle aziende. Contro il controllo dello Stato. Contro l’assistenzialismo. I sindacati sono responsabili della disoccupazione. Il sistema sanitario deve favorire le forze produttive, può disinteressarsi degli improduttivi. Il progresso medico e l’allungamento della vita rappresentano un passivo. Contro la progressività delle imposte. Contro l’istruzione dei ragazzi dotati se provenienti dalle classi inferiori: si farebbero pericolose illusioni e costituirebbero un proletariato intellettuale senza sbocchi. Tutto sommato, Hayek ha più a cuore il blocco sociale che non lo sviluppo economico. Ancora esposizione e critica della sua dottrina. La sua.....Trinità è “Legge, Proprietà, Libertà”. Contro la giustizia sociale. Come per Mises e Voegelin, con i quali fece parte del medesimo circolo intellettuale a Vienna, la società borghese è l’archetipo eterno e immutabile dell’ordine “spontaneo”. La “società aperta” come ideologia darwinista. Hayek erede del Razionalismo classico e della Ragione cosmica stoica e deista. Le differenze economiche non hanno bisogno di essere giustificate. Auspica la guerra tra poveri per il ribasso dei salari. Impropri riferimenti a J.S. Mill. Contro l’O.N.U. e i diritti umani. Elogio della catallassi. La morale è figlia della società tribale. Se l’imprenditore sbaglia, non è scandaloso che paghino i suoi “dipendenti”: è la mano invisibile. Sua contraddizione: viene evocata la società -della quale nega l’esistenza- che dunque esiste sì, ma come terreno di caccia per l’individuo. Banalità delle sue pretese “filosofiche”. C’è da riflettere sul suo Nobel. Influenza sulla Scuola di Chicago. Rüstow collega la nascita del liberismo al Deismo. Meccanicismo della Ragione cosmica, ne derivò l’ottimismo di Smith, Say e Bastiat. La “Rivelazione economica razionale” fu “cecità sociologica”. Sua critica del liberismo e del socialismo. Fondamento teologico del primo. Smith aveva ancora in vista un’etica sociale. Conseguenza negativa del liberismo fu il collettivismo. Nascita della “terza via”. L’economia deve essere al servizio dell’uomo, non il contrario. Il suo riferimento è una società tedesca un po’ *biedermeier*. Röpke vede nella libertà economica il fondamento della libertà, in polemica con Croce. Non è lontano dalle ricette di Voegelin. Timore del collettivismo nella critica ai danni del *laissez faire*. Anti-keynesiano, anti-socialista. Critica della tassazione progressiva. Elogio dell’imprenditore. Avverso al sindacato. Timore per la nascita di una società di “impiegati”. Suo filisteismo *biedermeier*. Mitizzazione di una società scomparsa, il suo modello umano è il contadino svizzero-tedesco. Mito germanico-rurale. Abuso di luoghi comuni, ipocrisia piccolo-borghese, aspirazione a “deproletarizzare” le masse. Spiritualismo, incomprensione delle basi materiali degli squilibri. Avversione alla mobilità sociale. Eucken e il “superamento” (*Aufhebung*) hegeliano di *laissez faire* e collettivismo. Il *pólemos* diventa armonia incartando il mondo nella parole. La sua *Vollständigekonkurrenz* e gli “specchi dei Principi”. Eucken vuole distaccare Marx da Hegel. Il suo obiettivo è la costruzione di un sistema giuridico che garantisca la *Vollständigekonkurrenz*. Atopia del suo progetto apolitico. Il suo è un pensiero da funzionario. Sua sconfitta nella prassi di Erhard. Radici stoiche del liberismo nel saggio dei Meier-Rigaud. Il neoliberismo è deterministico e meccanicistico; non è nuovo, è il vecchio liberismo. Il feticcio del consumatore. Illusorietà di una burocrazia che tenga a freno i poteri reali. Böhm e l’astrazione della “libertà” del mercato. Irrealismo delle sue ricette. La *Soziale Marktwirtschaft* di Müller-Armack: scelta del “libero” mercato na suo bilanciamento con misure di sicurezza sociale. Suo pragmatismo, attenzione ad evitare che dei guasti del liberismo nasca il collettivismo. L’economia di mercato è uno stato perfetto dell’economia, va guidata per evitarne le imperfezioni. Contrariamente all’Ordoliberalismo di Eucken, la *Soziale Marktwirtschaft* non è un “superamento” ma un compromesso. Limiti della sua realizzabilità. Entrambe le scelte non mettono in dubbio l’economia neoclassica. Tutte le dottrine rispondono a una logica razionalista. Riduzione del contrasto di interessi a “opinioni”. Keynes mette in luce l’irrazionalità delle premesse neoclassiche, il cui errore è nell’assunzione delle dottrine di Bentham e di Say. Iwai critica l’estensione del modello microeconomico alla macroeconomia. Che cos’è la moneta. La legge di Say è palesemente insostenibile. La flessibilità dei salari porterebbe all’autodistruzione del sistema. Analisi della crisi del 2008. Espansione della finanza e mancanza di investimenti produttivi. Il PIL non è un indice di reale crescita. L’economia finanziaria non crea ricchezza, ne estrae dalla società. I grafici di Piketty.

Guerre e inflazione crearono una temporanea redistribuzione della ricchezza. A Milton Friedman non interessa la libertà, ma le liberalizzazioni. Fragilità del suo pensiero. Il “libero” mercato può fare a meno della democrazia, i liberisti non si pongono problemi etici; infatti: Pinochet. Curiosità: il suo precetto sociale ricalca il Corano, 3,110, notoriamente non proprio liberale. Certe sue considerazioni monetariste fanno un uso disinvolto della logica. Nega l’evidenza della coercizione del mercato; la coercizione è del potere politico che perciò non deve intervenire, è lui che rende instabile la stabilità del “libero” mercato. Il Governo deve soltanto facilitarlo. Dunque non s’invoca l’assenza, ma il favore della politica. Astrattezza e irrealismo dello “equilibrio spontaneo”. Extraterritorialità dell’economia e crisi della democrazia. Lo “equilibrio” di Friedman è pura affabulazione. Contro l’istruzione pubblica. Contro le parrocchie che favoriscono l’istruzione dei meno abbienti. Il “capitale umano” e i prestiti scolastici negli U.S.A. Contro gli ordini professionali, indifferenza verso le truffe dei ciarlatani. Le sue argomentazioni poggiano su parabole seduttive per i benpensanti. I grafici di Piketty mostrano la falsità dei suoi argomenti. Contro la previdenza obbligatoria. L’eguaglianza dei diritti non è eguaglianza materiale: il sarcasmo di Anatole France. La biopolitica di Foucault. Ambiguità del “naturale”. Il liberismo, copertura ideologica dello scatenamento della forza. Mercato e “giustizia”. Nella comprensione del liberismo da parte di Foucault mancano la critica del razionalismo e il ruolo del Deismo, verosimilmente a causa dei suoi schemi culturali: rifiuto del Romanticismo e della Scuola di Francoforte, scarsa comprensione del fenomeno religioso, mancata analisi critica della secolarizzazione. Mio richiamo alla *Dialettica dell’Illuminismo*. Esemplificazione della critica a Foucault. Critica di Audier a Foucault: parla di cose che conosce soltanto attraverso la letteratura secondaria. Sovrappone l’ordoliberalismo e Hayek. Mostra brillantezza intellettuale, ma le sue sintesi volano sopra le cose; tuttavia coglie nessi importanti come la relazione tra il liberismo e l’imperialismo economico britannico. Sovrappone Hayek e Röpke. Pur nella sua scarsa conoscenza degli autori, coglie comunque l’elemento che unifica le varie dottrine, la dottrina neoclassica e neo-marginalista e la fandonia del mercato che si autoregola. Un mercato luogo di “veridizione” ma non di giustizia. La scelta di Foucault di equalizzare dottrine di fatto diverse, conduce a un giudizio politico, non di merito. Feticismo della concorrenza. Le dottrine tedesche pensate per una società tedesca. La diversità di effetti tra le dottrine tedesche e quelle austro-americane si legge bene dai diagrammi di Piketty. Rapporti tra capitalismo e ordinamento giuridico. L’economia non è un “gioco”. Mantenimento della *industrielle Reservearmee*. L’uomo oggetto di calcolo economico da parte di chi lo usa. L’uomo imprenditore di se stesso rende incolmabile la differenza sociale. Il crimine come atto economico. Lo *homo oeconomicus* di Becker. Coincidenza di “vero” e “giusto” nel *laissez faire*; loro identificazione con il “fatto”. Il processo di trasformazione sociale di Ferguson diventa “progresso”. Dardot e Laval: il fenomeno della spoliazione originaria di Marx non si è arrestato. La crisi attuale è crisi del modello neoliberista. La modernità come interminabile epigonismo, Limiti di un’analisi che non parte dalla secolarizzazione di un pensiero religioso; contraddittorietà di questa secolarizzazione con l’intermezzo di una digressione su Latouche. La proprietà, da Locke a Nozick. Irrazionalità del Razionalismo e suo delirio nel pensiero *libertarian* di Nozick. Dardot e Laval sulla scia di Foucault: dislocazione di un conflitto reale nel conflitto ideologico. Herbert Spencer e il suo darwinismo. Il testo di Polanyi con i commenti di Stiglitz e Block; sua analisi. L’ircocervo del “libero” mercato e sua origine nell’appropriazione privata del commercio coloniale. Il liberismo come impadronimento dello Stato; il neoliberismo come sua riproposizione in maschera. Lippman nota il fondamento religioso, nel Deismo, dell’ideologia liberista. In Lippman ci sono le premesse dell’Ordoliberalismo. Non si può prescindere dalla società. La cattiva distribuzione della ricchezza non è un bene neppure per l’industria. La proprietà e il suo uso non sono tali per legge di natura, ma per leggi dello Stato, che si possono cambiare. Dardot e Laval seguono Foucault nel sovrapporre le dottrine dei tedeschi e degli austro-americani, ma Lippman non è un precursore di Hayek. La connessione tra le diverse dottrine è soltanto nella comune assunzione della dottrina neoclassica. Una critica al loro fondamento comune, il Razionalismo dell’Occidente, avrebbe dovuto comportare anche una critica del regime sovietico. Dall’analisi dei testi e dall’attenzione ai fatti, emerge una lettura diversa: ma anche Dardot e Laval si fondano su letteratura secondaria. Il liberismo sul modello di Hayek è pensabile soltanto all’interno di una concezione determinista della storia che definisce “naturale” ciò che è prodotto storico, e di un *télos* preordinato, come nello Storicismo. Nota: convergenza di storicismo e naturalismo. Il *télos* nello *status quo*. La microeconomia non può partorire un’economia politica. Per Hayek, Mises e Voegelin, la società borghese del XIX secolo è l’archetipo dell’ordine spontaneo; l’uomo è *naturaliter* borghese e tutti debbono raggiungere questo stadio. Importanza dei *think tanks*. Si fanno apparire “libere” le scelte dettate dalla necessità. La pretesa giustizia del dato di fatto toglie la capacità di pensare. Accentrando il senso sull’economia, l’economicismo toglie senso alla vita. Resta da spiegare la forza di convincimento che ha avuto il liberismo, che non ha sottomesso il mondo, lo ha convinto. Il fondamento del convincimento è nel pensiero dell’Occidente, nell’ideologia della Ragione che è l’archetipo di ogni ideologia; anche chi mirava ad altro -al mondo comunista- lo faceva sul fondamento della medesima Ragione. Irrazionalità del PIL come misura del benessere. La costruzione europea, figlia dell’Ordoliberalismo. Errato credere che gli interessi privati rappresentino un sistema autoregolante. Interessante osservazione di Dardot e Laval: si è fatto dello Stato una sfera regolata anch’essa dalla concorrenza. Lo Stato agisce ora sotto il controllo ideologico del privato. Stagnazione di un storia che non guarda più all’Utopia. Gli argomenti ideologici sono presentati come razionali, ma l’efficientismo è ideologia, anche se non è avvertito come tale. Tutte le valutazioni diventano di natura contabile. Feudalizzazione dello Stato, ridotto a garante degli interessi

economici. A di là della propaganda ideologica siamo in presenza di una trasformazione culturale che data quantomeno dal XVIII secolo. La società odierna nell'aforisma kafkiano dell'animale che si frusta da solo illudendosi di essere il padrone; e nel kafkiano "vuoto viaggio festoso". I generali ordinano la fanfara ma l'esercito marcia cantando una canzone triste (Buzzati). Ridurre l'uomo a strumento di produzione non è cinismo, è un errore, perché dissipa il combustibile del ciclo, l'umanità dell'uomo. Il mito dei tecnici e l'esautoramento della politica. La "nuova ragione del mondo" -tale per un giudizio politico- è in realtà vecchia di almeno tre secoli. Conclusioni dell'autore.

3 - DOMINIO DELL'IMMAGINARIO E IMMAGINARIO DEL DOMINIO: L'IMPERATIVO DELL'IMPERIALISMO p. 1582

L'imperialismo deve trasmettere un'ideologia vincente, formulare un immaginario del dominio; quando questo s'impone si assiste allora a un dominio dell'immaginario. Il "libero" mercato ne fa parte. L'ideologia si esprime un tempo in termini religiosi, ora come legge di natura, ciò che la rende più cogente. Ideologia britannica del XIX secolo. La creazione delle disuguaglianze, la rete cosmopolita delle borghesie. Esame di alcuni testi storici. L'imperialismo economico. Importanza della credibilità. L'imperialismo economico è utile agli strati superiori della società, che vi trova sbocco per i propri capitali inutilizzati. Il debito pubblico è uno sbocco per la finanza. Responsabilità della "scienza" nel supporto ideologico. "Progresso" ed "efficienza" creano il diritto occidentale ad occidentalizzare il pianeta, rispecchiato nel rapporto superiorità/inferiorità. Le istituzioni concorrono alla diffusione dell'immaginario, in primo luogo il mondo accademico, che a sua volta dipende dai finanziamenti. Gli interventi "umanitari" come gestione politica dei perturbamenti creati dalla messa in crisi delle economie locali. Penetrazione ideologica grazie al coinvolgimento delle élites locali. Distintivo dell'Occidente è che la sua ideologia nasce intrinsecamente imperialista, perché la Ragione eterna e universale destituisce le singole ragioni. Un percorso storico preteso ineludibile. La legittimazione ideologica è indispensabile. Gli imperi del mondo antico, l'ipotesi di Liverani sul ruolo del messaggio zoroastriano. Messaggio testamentario e Ragione classica. Paganesimo e Profetismo. Imperialismo occidentale e retorica del Progresso: il ruolo del XVIII secolo. L'ideologia del Progresso e della Ragione è più efficiente di quella religiosa perché appare incontestabile nella sua universalità. La concretezza delle diverse storie obliterata nelle geometrie della Ragione. "Civiltà" e sfruttamento delle risorse naturali; Locke e il fondamento della proprietà. Ottimismo ideologico sul ruolo benefico dei commerci. Limiti della superiorità tecnologica. Le guerre asimmetriche. Il ruolo del terrore dall'aria. L'immaginario dell'Occidente sorretto dalla *fede* nella propria propaganda ideologica. I suoi fallimenti non sono militari ma ideologici, il suo potere sui popoli sta perciò diminuendo. Potenza dei deboli. L'imperialismo grava sui cittadini degli stessi Stati imperiali. I mercati debbono essere sostenuti con gli eserciti, le spese militari erodono quelle sociali. Problemi interni degli Stati Uniti. "Fervore religioso" degli Accademici nel propugnare il liberismo. Naomi Klein e il suo atto d'accusa a Friedman e Hayek. La vicenda del Cile. Digressione "tecnica" sull'aumento delle disuguaglianze nel mondo. "Mercati liberi" e "popoli liberi": inseparabili nell'ideologia, ben diversa cosa nei fatti. Il "libero" mercato come ideologia per l'appropriazione dello Stato da parte del capitale. Le parole ricoprono il reale con l'ideologia, ma ciò è possibile soltanto se si ha il possesso della forza. "Libero" mercato, militarismo e dittature. L'illusione del potere tecnologico. Inadeguatezza dell'Occidente rispetto agli obiettivi che si pone. I risultati economici della Cina nascondono la divaricazione dei redditi provocata dalla globalizzazione. La Ragione occidentale è figlia dell'ideologia politica, non della razionalità. Ambiguità e ipocrisia della "libertà" del mercato. Aporie della Ragione. Il darwinismo è indispensabile al liberismo. Steger e Bourdieu sulla globalizzazione. La "modernità", come percorso che è anche un traguardo, è autoreferenziale; è un concetto che ha avuto una nascita, quindi avrà una fine. Thomas Friedman e la povertà del suo discorso. Contraddizione nei presunti benefici collettivi del "libero" mercato. Danni del liberismo e travasi politici: ripetizione degli anni '20-'30. Consanguineità di "libero" mercato e imperialismo economico; il "libero" mercato fu l'arma imperialista di chi aveva potenziato la propria industria con il protezionismo. Danni della moneta unica europea, che rende impossibili le manovre anticicliche. Suo peccato originale. Il fallimento del "neo" liberismo conduce a riconsiderare l'opera di Marx che non è stata smentita dalla scuola neoclassica. L'analisi di Henning. Secondo Henning, Marx non si meraviglierebbe degli attuali esiti del capitalismo: disuguaglianze sociali, squilibri del mercato ed eccesso di concorrenza. La sua opera non è quindi passata di moda. Analisi del "Marx secondo Henning". Henning considera attuale la critica marxiana del capitalismo; ritiene viceversa gli sviluppi comunisti e socialdemocratici un fraintendimento del suo pensiero. Critica: l'opera di Marx è bifronte, c'è lo studioso dei processi economici e il rivoluzionario che teorizza l'avvento di un mondo diverso. In ciò seguiva l'ideologia occidentale del "Progresso" nelle sue due forme opposte ma convergenti: *télos* storicista e determinismo naturalistico. Allontanare il marxismo da Marx è scelta strumentale. Sul piano dell'analisi economica Henning cita molti studi di Shaikh. Digressione sugli studi di Shaikh e sulla crisi del capitalismo, in particolare sulla caduta del saggio di profitto e sulla crisi dell'economia neoclassica. Henning si tiene lontano dalle interpretazioni deterministe della dottrina marxiana, il cambiamento richiede volontà di cambiare. Il comunismo sovietico fu un tradimento del modello di società pensato da Marx. Riferimento all'intuizione di E. Bloch, non citato: le eresie antiche e medievali furono il volto ideologico del

dissenso sociale. Marx e le rivoluzioni, Lenin e quella russa. L'analisi marxista dell'imperialismo. Differenza tra profitto e plusvalore. L'economia ha un fondamento nella società; aver separato l'economia dalla società, come nella dottrina neoclassica, ha condotto alla nascita della sociologia. Per il liberalsocialismo la creazione di un mercato perfetto avrebbe dato origine a una società "giusta"; questo sarà poi il fondamento della *Soziale Marktwirtschaft* e spiega l'insistenza dell'Ordoliberalismo sulla *Echte (Leistung, Vollständige) Konkurrenz*. La *Soziale Marktwirtschaft* fu pensata accettando come reale l'economia neoclasica. Gli eventi del XXI secolo hanno riportato di moda Marx. Henning mette in luce gli aspetti volontaristici del pensiero di Marx: la storia è fatta dagli uomini. Sottovaluta quanto del pensiero di Marx sia figlio del razionalismo ottocentesco. Complessità del suo pensiero, non è vero che non abbia rapporto anche con un fondamento religioso, come pretende Henning. Critica di Henning alla società burocratica. L'attualità di Marx è legata alla sua "scienza" (Henning) o alla sua utopia? Marx demolisce la pretesa razionalità della produzione capitalista. Se l'ideologia liberista fu accettata dai benpensanti, ciò induce a riflettere sull'immaginario dei luoghi comuni razionalisti. L'automa dell'*homo œconomicus* come laboratorio ideologico. L'immaginario eccita fantasmi. Il XIX secolo è preistoria. Secondo Streeck la fine del capitalismo avverrà quando questo modo di produzione non sarà più conveniente per il potere economico. Il modello di Streeck ricalca genericamente quello della fine dell'Impero Romano, tra Tardo Antico e Alto Medioevo. Streeck sottolinea anche la differenza tra l'accumulo puro e semplice e la sua giustificazione ideologica nel capitalismo. Il capitalista persegue l'accumulo come *fine*. Il capitalismo genera necessariamente la finanziarizzazione dell'economia. Gli interessi delle élites, contrariamente a quelli delle masse, non coincidono necessariamente con quelli del sistema che dominano; esse possono quindi ben sopravvivere alla crisi che metterà fine al sistema e che non genererà alcuna società proletaria. Ulteriore esposizione delle idee di Streeck. Economicismo e competizione masochista tra i sudditi del sistema, ruolo dell'immaginario darwinista. Il capitalismo come modo di vita. C'è un futuro soltanto abbandonando l'ideologia dell'efficienza, "il modello razionalista dell'*homo œconomicus*". Prosegue l'analisi. *I trente glorieuses* non rappresentano la normalità del capitalismo. L'economia non è una scienza, un'economia politica dei "tecnici" senza controllo democratico è una dittatura platonica di economisti-Re. Altre sue analisi con riferimento alla crisi del 2008. Il *Consolidation State* protegge i mercati finanziari. È l'ultima espressione del "neo" liberismo. Il capitalismo è un fenomeno storico, perciò finirà e finirà collassando da sé, non sarà abolito, come pensava Lenin. Il suo tramonto vede il saccheggio dello Stato da parte dei privati; il capitalismo non è interessato alla produzione ma soltanto al profitto, che si può perseguire per altre vie. La sua ideologia è contraddittoria e genera conflitti; inoltre smentisce la favola di Mandeville. Il capitalismo evolverà in neo-feudalesimo. Limiti delle previsioni di Streeck. Qualcosa non va nel nostro immaginario, Latouche chiede di decolonizzarlo. La sua proposta, suoi limiti. Improprietà di una decrescita "felice". Ruolo di "Scienza" e Accademia nell'amministrazione delle anime; Marx e le idee dominanti. Le "verità scientifiche" sono storicamente condizionate. Ruolo determinante della Ragione nella "giustificazione" dello *status quo*. Importanza del sospetto nella ricerca delle cose dietro le parole. Gli studi di Arrighi. Riprende un'osservazione di Marx sul credito internazionale come una delle fonti dell'accumulo originario, il fenomeno della finanziarizzazione è accaduto altre volte nella storia. Analisi del processo: la politica monetarista di Reagan. La *belle époque* del capitalismo U.S.A. Cecità ideologica dell'Occidente che si ritiene il culmine della Storia. Il XIX secolo borghese, parodia profana della vecchia Storia Sacra della Salvezza. Fallimenti dell'imperialismo U.S.A. nell'analisi di Harvey. Critica delle prospettive di Harvey. L'accumulo originario è tuttora in atto. Arrighi, con Harvey e Arendt collega l'imperialismo al dominio politico della borghesia. Memento: la borghesia è recente, l'imperialismo è antico; il riferimento deve perciò andare all'imperialismo economico. Previsioni di Arrighi, che estrapola i percorsi storici del capitalismo. Loro critica, mancanza di un pensiero originale. Considerazioni finali dell'autore.

4 - RIVOLUZIONE & RESTAUZIONE

p. 1664

Gli antefatti della ricerca sono due. Il primo è un articolo di Dupuy che critica gli approdi della Ragione occidentale, autoreferenziale nel concetto di crescita come sempre-eguale, il capitalismo; e l'incapacità della politica, ancella della pseudo-scienza dell'economia, a prendere il posto della religione nell'indicare un percorso alla società. Il secondo è un documento (anonimo) del Dipartimento della Difesa U.S.A. sulla fisiologia dell'estremismo, che mostra la più radicale incapacità di comprenderne le cause e la convinzione che la società borghese rappresenti il migliore dei mondi possibili alle cui regole assoggettare il pianeta. Il punto d'avvio è un interrogativo di O. Roy che si chiede, a proposito dell'Iran, come mai nel cuore di conservatori covi il millenarismo rivoluzionario. Nota: si deve riflettere sulle ragioni di Khomeyni nella lettera a Gorbaciov. È necessario ripercorrere per sommi capi le vicende storiche della Shî'a. L'Islam delle origini fu messianico e rivoluzionario; seguirono alcuni decenni di lotte politiche per il potere su questo composito movimento monoteista che nel frattempo aveva conquistato un impero. Il consolidamento di entrambi sul piano politico e religioso e la definitiva stesura del Corano avvennero al tempo di 'Abd al-Malik. Nella lotta rimase sconfitto il partito (Shî'a) di 'Alî, definitivamente nel 680 a Karbalâ' con la morte di Husayn. Il messianismo non venne meno, il primo Mahdî fu 'Abdallâh ibn al-Zubayr, ultimo oppositore degli Omeyyadi. Ruolo ideologico e sociale della religione. Il Messianismo e l'Apocalitticismo concludono la Tarda Antichità; essi sono parte costituente

della Shī'a sin dagli albori. Riesame dell'origine dell'Islam nel Giudeocristianesimo e nella sua attesa messianica. L'Apocalitticismo è evidente nel Corano. L'attesa di un nuovo mondo resta un tratto distintivo della Shī'a, che reclama la propria fedeltà al dettato originario. Il problema della nascita del Corano come testo, propone l'ipotesi di una sua nascita nel corso e al termine di una lotta politica: gli Shī'iti ne contestarono la falsificazione. La lotta per la sunnizzazione dell'Islam può aver portato all'abolizione di alcuni suoi elementi costitutivi originari. Conclusioni negative sulla ipotizzata presenza dello Gnosticismo nelle eterodossie islamiche. Discussione sulla denuncia shī'ita della falsificazione del Corano. Qualche ragione, forse, c'era; l'ipotesi di una rivoluzione tradita nel sostegno ad 'Alī. L'elaborazione ideologica dell'imāmismo è posteriore a questo momento politico nel quale si nega anche la legittimità dei primi tre Califfi e ci si richiama alla fedeltà verso una rivoluzione religiosa e sociale. Dopo Karbalā' inizia l'elaborazione religiosa; l'esoterismo, con i suoi temi dell'Occultamento e del Ritorno, come elaborazione ideologica di una sconfitta. La depoliticizzazione del movimento si fa risoluta con il 6° Imām, ma tanto lui quanto il 5° Imām erano contornati da elementi "estremisti", cioè rivoluzionari in nome di dottrine esoteriche. Inizialmente questi non si riconobbero in 'Alī Zayn al-Abidīn, ma in Muhammad ibn al-Hanafīyya. La linea diretta degli Husaynidi si tenne defilata dai tentativi insurrezionali. Il tempo del 7° e 8° Imām è importante per la formazione della dottrina duodecimana e il suo distacco dai rivoluzionari; la crisi avvenuta alla morte del 6° Imām mise fine all'ambiguità dei rapporti. In tempi posteriori, movimenti rivoluzionari furono guidati da discendenti, veri o presunti, del 7° Imām. Insignificanza del 9°, 10° e 11° Imām; del 12° non si sa nemmeno se sia esistito. Qui finisce la loro storia e inizia la loro leggenda, ma inizia anche la storia dei Duodecimani. Ruolo dei Nawbakht e dei suffarā' nella vicenda dell'occultamento del 12° Imām che dovrà tornare come Mahdī a stabilire un regno di giustizia. La conversione dell'Iran è legata alla predicazione della linea rivoluzionaria. Al tempo dei Būyidi avviene la razionalizzazione dei temi esoterici rivoluzionari nella teologia duodecimana; ricerca di rispettabilità e legittimità da parte dei notabili shī'iti; accettazione del testo coranico tradito. Ulteriori scissioni di "estremisti". Rielaborazione dei temi esoterici come fondamento del quietismo. La Shī'a come aspetto della storia iraniana. I temi del ghuluww non sono iranici, le rivolte sono iraniche soltanto perché avvengono in Iran; hanno un fondamento sociale, rurale. La loro radice è nel tradimento delle aspettative che avevano animato la rivolta 'abbāsīde. La storiografia araba insiste sugli antecedenti zoroastriani e mazdakiti. Alla loro guida ci sono autoproclamati Profeti; la ripetitività della Profezia è l'antica attesa messianica del Giudeocristianesimo che diede nascita all'Islam, la sua negazione fu conseguenza di un'autoproclamata "ortodossia". La Crone esclude la motivazione nazionale iraniana. Le rivolte furono politiche, religiosa fu l'ideologia. Idee restrittive della Crone sui possibili esiti del monoteismo. Certamente, nello Zoroastrismo e nel Mazdakismo c'è un forte retroterra sociale. Diffamazione e disinformazione sono arma comune degli eresiologi: in guerra tutto è lecito. Le varie rivolte, tra le quali quelle di Ustādsīs e di al-Muqanna' che ebbero in comune il fondamento sociale. Le cronache ne parlano come di rivolte religiose, la cui composizione eterogenea genera tuttavia problemi per alcuni studiosi. Le "storie" degli eresiologi non sono convincenti. "Ortodossia" e classi dirigenti agiate; classi umili ed "eresia". Il Khurāsān, la ribellione di Abū Muslim. L'Apocalitticismo sorregge le speranze degli umiliati. Continuità tra il ghuluww e il sufismo antinomista. La composizione sociale delle confraternite e le corporazioni. Il sufismo antinomista è destabilizzante per l'etica sociale, perché la Legge viene interpretata esotericamente. I Malāmātiyya. I Qalandar. Musha'sha', Sarbedār, Hurūfīti, Nūrbakhshīyya e Nuqtawīti. L'analisi di Piroudzjou sullo stato dell'economia persiana in concomitanza con le invasioni mongola e tīmūride. Coltivatori e nomadi. La devastazione del territorio e lo stato di anarchia. Crisi di legittimità del potere dopo la fine del Califfato. L'ideologia tīmūride per contenere la Shī'a eversiva in un clima di attese messianiche. I vari movimenti. Fazlullāh Astarābādī e Nūrbakhsh. La ricerca della Babayan. Non confondere la religiosità abramica con le varie "ortodossie". I Nuqtawīti, loro infiltrazione nel Qizilbash. La mistica come liberazione dalla condizione sociale di nascita. Abū Muslim e lo *Abūmulslimnāma*. La Shī'a duodecimana, che ha "normalizzato" le dottrine del ghuluww, ha in sé i germi per partorire di nuovo il ghuluww. I Safavidi e la loro legittimità. Loro evoluzione verso la Shī'a estremista. Chāldirān. Proclamazione della Shī'a duodecimana e formazione di un clero. I Qizilbash. L'opera normalizzatrice di Tahmāsp I. Le lotte con i Qizilbash. Rinuncia al ruolo divino. Al-Karakī. La nuova autorità del faqīh. Il ritorno della preghiera del Venerdì. Il suo ruolo politico. Le premesse del *velāyat-e faqīh*. Evoluzione dell'autorità del faqīh nella Shī'a duodecimana. È necessario alla sopravvivenza della comunità religiosa, ma il ruolo politico spetta al solo Imām, che dovrebbe conferirlo. L'Imām però è occultato e tornerà come Mahdī soltanto in un tempo indeterminabile. Il nodo è irrisolvibile, ma dovrà essere risolto. Usūlīti e Akhbārīti. Il potere politico lo aveva avuto soltanto 'Alī, quello degli Imām era stato puramente teorico; l'ormai lunghissimo occultamento rendeva necessaria una decisione. Il potere shī'ita è al tempo stesso rivoluzionario nei confronti di questo mondo imperfetto, e autoritario perché mira a costruire un mondo perfetto. Il faqīh non ha lo statuto ontologico dell'Imām; la teosofia di Mollā Sadrā e il concetto di 'arīf. La sua dottrina aveva lo scopo di ridimensionare la figura del faqīh. Le evoluzioni dottrinali della Shī'a vanno comprese in rapporto al contesto storico. Mollā Sadrā è fondamentale per il pensiero di Khomeyni. Importanza del periodo qājār per la successiva evoluzione del ruolo del faqīh. Durante il regno dei Qājār, che non hanno il carisma dei Safavidi (pretesi discendenti del 7° Imām) cresce il potere del clero nel rapporto con lo Stato. Le dottrine shaykhīte e la posizione di R. Scarcia. Narāqī e la superiore autorità del clero sul regnante. Il Costituzionalismo, la fine dei Qājār, l'avvento di Reza Shāh. Sua ostilità alla cultura iraniana. Tentativo di europeizzare l'Iran.

Importanza dell'esercito. Il problema delle tribù. La scelta di estromettere la religione da ogni ruolo politico si risolve a tutto vantaggio del clero che raccoglie i motivi di ribellione e diviene il punto di riferimento della società civile. Gli anni del successore Muhammad Reza sono anni di scollamento della società dal regime. La presa di coscienza rivoluzionaria avviene con gli inizi degli anni '60. 'Alī Shari'ati e la "Shī'a di 'Alī". L'Islam come ideologia globale e la modernizzazione della Shī'a. Al-i Ahmad e il malessere iraniano. Quietismo dell'alto clero. Morte di Borūjerdī, emergere di Khomeyni. Khomeyni 'arīf. Cenni biografici. L'opera teosofica di Khomeyni. La sua ricerca spirituale è inscindibile dalla sua attività politica. La teologia politica della Shī'a è platonica. La Shī'a non è quietista. Posizione non chiara di Khomeyni sulla possibilità che l'uomo comune diventi "uomo perfetto" come l'Imām. Il precedente dell'alchimia. Il Dio trascendente e il Dio manifesto. I riferimenti di Khomeyni: Ibn 'Arabī, Mollā Sadrā e la *Teologia di Aristotele*. La teologia shī'ita non pensa, come sosteneva Corbin, un Imām occultato in Hūr-kāliya; lo pensa occultato ma presente qui tra noi. L'occultamento del 12° Imām resta quindi una dottrina duodecimana mutuata dal ghuluww che non impedisce al quietismo duodecimano di portare in pancia la rivoluzione. I "quattro viaggi intellettuali" attraverso i quali ci si libera dalle limitazioni della materia e si costruisce l'anima come "corpo di Resurrezione". Un processo paracelsiano. Analisi di alcune opere di Khomeyni. La *Misbāh* e la velata ma esplicita possibilità che il faqīh/'arīf diventi Imām; Khomeyni non cade nella trappola degli ingenui sedicenti Mahdī. Fu politicamente prudente, riservandosi di farsi avanti soltanto al momento giusto. L'Imām come figura ontologica. Analisi di alcuni discorsi di Khomeyni prima e dopo l'esilio. Sua abile logica retorica che non procede per sillogismi ma per analogie. Il dilagante malcontento economico, sociale e nazionale, per la massiccia ingerenza U.S.A. e per la politica dello Shāh, viene ricondotto all'interno di un problema religioso: è necessario ristabilire una società islamica, perché l'Islam è politica, è normativa sociale, è giustizia, è difesa della comunità. La religione non è star seduti a discettare sui dettagli della legge coranica; è testimonianza e va messa in opera. La prima Shī'a fu lotta contro i tiranni. Contro l'occidentalizzazione. Il *velāyat-e faqīh* è frutto di un'evoluzione politica: da *come* governare, Khomeyni sposta l'accento su *chi* deve governare. Analisi del testo, che nasce da una serie di conferenze e mantiene la forte presa emotiva del discorso, fa apparire "dimostrato" ciò che viene semplicemente affermato. Khomeyni deduce razionalmente da presupposti di pura fede. Chi non approva un governo islamico non è musulmano. La Sharī'a è un sistema sociale completo. Il dissidente politico è un eretico. La penosa situazione dell'Iran dipende dalla mancanza di un governo islamico, che non è il governo di una persona, ma di una Legge (come se una Legge, nel concreto, non dovesse essere interpretata da qualcuno). È dovere degli 'ulamā' attuarla. Per analogia, gli 'urafā' possono assumere il ruolo dell'Imām; ve ne sono dotati di conoscenza e rettitudine; l'occultamento impone di risolvere il problema pratico del governo. Il faqīh non *fa*, semplicemente *applica*, la Legge; semplicismo argomentativo. L'escamotage per superare il problema ontologico nell'esercizio del governo: il caso di Fatima. Il faqīh ha il dovere di intervenire, è il fiduciario del Profeta. In Khomeyni l'abilità politica di prende il posto della coerenza logica. Invito agli 'ulamā' per un'azione rivoluzionaria. Il testo del *velāyat-e faqīh* è un capolavoro retorico; di fatto mina l'autorità dell'alto clero e integra la Repubblica iranica nella modernità. Natura messianica del potere e ritorno alla Shī'a originaria. L'alto clero non partecipò alla rivoluzione, vi parteciparono i giovani mullāh. Le gerarchie religiose del clero superate dalla gerarchia tra clero politicizzato e clero tradizionalista. L'occidente non capì nulla: i racconti della stampa dell'epoca. L'interpretazione di Foucault e i suoi limiti "occidentali". Gli schemi occidentali si articolano sull'ideologia del "Progresso". Di nuovo la lettera di Khomeyni a Gorbaciov. Una rivoluzione condotta nel segno dell'Utopia è una sfida all'ideologia di "Occidente"; maturò in una situazione sociale insostenibile generata dall'imperialismo. La Profezia è rivoluzionaria: fu una Rivoluzione per la restaurazione di una rivoluzione. Risposta a O. Roy. La nostra storia è una teodicea immaginata, quella iranica è la storia di ciò che avrebbe dovuto essere; occorre tuttavia tentar di comprendere le cose quali esse furono, non come furono immaginate o avrebbero dovuto essere.

COMMIATO

p. 1761

Una storia non termina, si prende congedo da un racconto. Il sospetto di un possibile tramonto dell'Occidente non è nuovo. Gli imperi non crollano sul campo di battaglia, si dissolvono inavvertitamente. Esiste un altro Occidente. Istituzionalizzazione del Cristianesimo nella cultura della società classica. Nascita di una "ortodossia", le prospettive discordanti diventano eresia. Incompatibilità del messaggio testamentario con la Ragione classica. Lo snodo cruciale della lotta allo Gnosticismo. Gli antecedenti dell'impostazione di questa ricerca. Contrasto ed eresia. L'Occidente come modello, la storia eurocentrica come percorso della Storia. Ragione, calcolo ed economicismo. Darwinismo sociale, colonialismo, neopaganesimo. Mises, Hayek; Friedman e le sue antipatie/simpatie religiose. Laicità non è mettere la Ragione (cosmica) al posto di Dio, è dismettere la visione teleologica della storia, figlia di un'attesa religiosa. Storia e percorsi imprevedibili. Ragione, Democrito e il mondo dei quanti. Teodicea e determinismo naturalistico si danno "obiettivamente" la mano. I Profeti sono rivoluzionari, le religioni vengono dopo e mettono ordine nella Profezia. La coerenza *logica* può portare all'assurdo nel *reale*. Gli esiti necessari di scontri casuali hanno una necessità transeunte. I percorsi dell'ideologia hanno un inizio e una fine, trapassano in altro. Il realismo dei millenaristi rispetto ai funzionari. Il

pensiero nasce dall'esperienza; attualità dell'interrogativo gnostico. Soltanto le crisi impongono il cambiamento e la direzione non è certa, si va nell'ignoto. Lo "Occidente" non comprende la propria ideologia, ne è prigioniero. Tautologia della "modernità". Le modernità sono molte. Razionalismo e borghesia. Il "Medio" Evo; il "Ri" Nascimento: secolarizzazione e ritorno alla società classica. Ha senso chiudere il racconto con la rivoluzione iraniana perché ne emergono i limiti dell'ideologia di "Occidente": non è esportabile. Il capitalismo come ideologia. La deriva economicista. Profeti e managers. Non v'è motivo perché il futuro sia la ripetizione del presente nel sempre-eguale. Percorsi geografici e percorsi storici. Pensare che il traguardo della storia sia un pianeta borghese è allucinazione. Cresce il dubbio al riguardo.

INDICE ANALITICO PER I MARGINALIA

p. 1769

*Las cosas del mundo todas se han
da mirar al revés para verlas al
derecho....*

B. GRACIÁN, El Criticón, I, 8

Prologo, per riprendere un discorso

Il secolo XX sembrava destinato a coronare la vigorosa espansione dell'ideologia occidentale su tutto il pianeta: si immaginava cioè che l'intera umanità avrebbe seguito, prima o poi, il nostro stesso cammino, illuminata da una Ragione che soltanto l'Occidente aveva saputo far emergere dalle tenebre del passato, ma di per sé dotata di un valore cogente *erga omnes*.

Per gli eventuali irriducibili, poiché la loro palese irragionevolezza li condannava a scelte dichiarate antistoriche, qualche scappellotto sarebbe stato sufficiente: l'Occidente possedeva ormai, accanto alla forza della Ragione, la ragione della forza.

Le cose, come sanno ormai tutti coloro che non galleggiano nel brodo di antiche convinzioni riciclate dai media -inevitabile *demi-monde* di una cultura tanto largamente diffusa da confondersi col *business*- sono andate assai diversamente. Se già sin dall'inizio del secolo le voci più attente della nostra stessa cultura avevano suonato diffidenti dall'eredità del razionalismo ottocentesco, mettendo in dubbio le sue "verità"; con gli ultimi anni di un secolo declinante si è venuta chiaramente delineando la crisi del ruolo storico che l'Occidente si era autoassegnato. Benché egemone sul piano tecnologico, e perciò anche economico e militare, e quindi privo di alternative ideologiche praticabili, l'Occidente appare sempre più come una cittadella costretta a chiudersi in se stessa, mentre l'evolversi di gran parte del mondo sembra sfuggire alla sua logica.

Il crollo dei regimi marxisti o paramarxisti che nell'est o nel "terzo mondo" si erano posti come forme alternative o surrettizie di occidentalizzazione (non va dimenticato che il marxismo si radica nell'esperienza industriale e nella tradizione filosofico-ideologica dell'Occidente) ha inferto all'ideologia occidentale un doppio colpo.

Sul piano teorico -che è l'aspetto dal quale prende le mosse il presente studio- la crisi di un sistema che si presentava come ultimo o penultimo anello di una teologia della storia individuata a partire dallo storicismo ottocentesco, ha messo in dubbio la fondatezza di ogni finalismo della storia stessa, e perciò di quella ideologia progressiva, di origine teologica, sulla quale il razionalismo ottocentesco aveva fondato il suo preteso diritto ad indicare il futuro cammino del mondo, dopo aver scorto in se stesso il punto d'arrivo obbligato della storia precedente.

In ciò l'Occidente era stato assolutamente originale nel fondamento della pretesa, ma non certo nella pretesa stessa, che ha precedenti in tutti i sistemi ideologici delle grandi civiltà: già Mesopotamia ed Egitto si erano infatti ritenuti isole di luce in un mondo caotico.

Sul piano pratico poi, la crisi dei regimi marxisti e paramarxisti, unita al disastro dei regimi "occidentalizzanti" del mondo islamico, dall'Iran sino al Maghreb, ha messo in luce la non esportabilità del nostro modello, riproponendo ideologie troppo frettolosamente date per "superate", come quelle fondate su premesse etniche e religiose.

Ora, constatare la non esportabilità di un modello la cui forza ideologica è fondata sulla validità ineluttabile attribuita al modello stesso assunto non come prodotto di una storia, ma *della* storia, significa evidentemente constatare il fallimento dell'ideologia stessa.

Se il mondo non è destinato ad andare in una direzione ineluttabile inscritta da sempre nella storia, allora l'ideologia dell'Occidente fondata sul Razionalismo è falsificante: e lo è non soltanto fuori dei nostri confini.

Tuttavia, se è molto facile denunziare la situazione di scacco nella quale è già entrata la logica razionalista che ha fondato il moderno Occidente, ben altrimenti difficile è individuare alternative. Si può affermare, e non è un paradosso, che la spia più grave della crisi è proprio questa mancanza di proposte alternative praticabili. Se si ritiene -ed è questa una tesi che abbiamo cercato più volte di porre in evidenza- che l'unica realtà del mondo fenomenologicamente incontrovertibile è il processo di continua trasformazione cui tutto è sottoposto; allora qualunque ingorgo storico che rende tale trasformazione più difficile, non ottiene altro risultato che non sia quello di rendere più traumatica la trasformazione stessa. Si noti che, quando si constata il fenomeno della trasformazione, non vi è nulla, tranne la contesa ideologica, che autorizzi a parlare di progresso o di regresso.

Come abbiamo sottolineato altrove¹ "progresso" e "regresso" nascondono a nostro avviso soltanto giudizi ideologici. Il nostro problema di oggi, tuttavia, non è costituito dall'ideologicità di quella costruzione storica e culturale che si chiama "Occidente", perché comunque non esiste forma razionalizzata di pensiero che si concretizzi fuori dai modi dell'ideologia². Il problema vero è che l'omogenizzazione culturale entro una

¹ Gian Carlo Benelli, *Arte, Memoria, Utopia*, Roma, Bonacci, 1993, p. 75, 154 e 175. Il tema della trasformazione quale unica realtà è però, più che un oggetto di specifica trattazione, un filo conduttore di precedenti ricerche. Scusandoci per le autocitazioni che saranno frequenti in queste prime pagine per la sola ragione che desideriamo riprendere un discorso interrotto prima di passare alla trattazione piena dell'argomento, ricordiamo, ad esempio, ne *Il mito e l'uomo*, Milano, Mondadori, 1992, i temi della discesa di Inanna agli inferi (cap. 2°) e del divenire del mondo (cap. 6°); cfr. inoltre, *La Gnosi, Il volto oscuro della storia*, Milano, Mondadori, 1991, p. 333 e 351.

² *Arte, Memoria, Utopia*, cit. p. 74.

cultura largamente egemone, operata inevitabilmente dal *business* dei media, ha reso il pensiero generalmente inavvertito delle coordinate (storiche, geografiche, economiche e quanto più si voglia) entro le quali esso è pensato.

Il pensiero dunque perde la coscienza dei modi della sua nascita e del suo diffondersi, cioè dei tempi e dei luoghi della propria transeunte ideologicità. Si dimentica perciò la legge universale cui obbedisce tutto ciò che nasce: esso deve anche morire, per lasciare il posto a qualcosa di nuovo e di imprevedibile³. A causa di un paradosso che si può far risalire forse a quel processo di "cattiva secolarizzazione" del quale abbiamo già parlato⁴, l'epoca del "disincanto del mondo" ha preso corpo entro una metafisica che crede di conoscere i percorsi della storia.

Chi scrive ha già affrontato altrove il problema delle forme di pensiero che l'Occidente ha espunto da sé nel corso della propria formazione⁵ e, a distanza di tempo, non può che riconfermare le parziali conclusioni raggiunte in circoscritti campi d'indagine.

Ciò che oggi vien detto "Occidente" ha costruito la propria configurazione semantica, la propria "verità", attraverso la continua riconferma, nei diversi modi che le singole circostanze hanno di volta in volta suggerito, di scelte iniziali che risalgono al razionalismo greco. Per le circostanze stesse che ne videro la nascita⁶ queste scelte si rivelarono le più idonee a costruire il sottofondo, il "non detto" di ogni ideologia del dominio, vale a dire di ogni normativa in grado di assicurare la coesione del corpo sociale, evitando i rischi della disgregazione, reali o soltanto temuti. Esse hanno cioè allontanato più volte quella che uno storico ha definito, in una particolare circostanza, la "paura della libertà"⁷.

Perciò le grandi istituzioni che hanno segnato la storia dell'Occidente, l'Impero romano, l'ortodossia cristiana, l'ordine medievale fondato sulla grande aristocrazia e l'alto clero, gli stati assoluti, primo embrione di quelli attuali, e la società borghese; sono state sempre espressione e sostegno del Razionalismo nelle sue varie e contingenti manifestazioni: da quello classico a quello cartesiano -che dal primo segna un radicale distacco- a quello scientifico, tecnologico ed economico della società borghese, che si ricollega al precedente ma si caratterizza per l'ipertrofia storicista, che ne giustifica l'aggressività interna ed esterna in nome del Progresso, antico argomento dei Padri della Chiesa malamente secolarizzato.

Questo percorso di autoformazione si è compiuto attraverso ripetute scelte che hanno comportato ripetute esclusioni; e poiché il pensiero normativo è orientato in direzione di una scelta identificata con il totalmente luminoso, ne consegue che molte forme di pensiero sono state rigettate nel buio del non-essere, espunte come alterità rispetto a quell'ideologico "Occidente" che si veniva costruendo⁸.

Così fu all'inizio per la religiosità tellurica della Dea Madre; così fu costituito il ghetto che rivede la luce come "folklore"; così fu dello Gnosticismo attribuito ad un altrettanto ideologico "Oriente", le cui ripetute emergenze furono ad ogni buon conto messe a tacere con le buone o con le cattive. Così l'alchimia, dichiarata imbroglio e più ancora follia, fu dimenticata con lo sviluppo delle scienze; così le correnti spiritualiste o teosofiche furono guardate con la malcelata ironia che merita chiunque dubbi della possibilità di risolvere i problemi umani con l'uso del pensiero concettuale. Quanto al pensiero mitico, la stessa parola "mito" divenne sinonimo di cosa non seria, di stupidaggine.

Tutto ciò che appare incircoscivibile nella logica concettuale, ciò che non può far parte di un programma eterodiretto da una metafisica normativa e, al contrario, si fonda sul residuo tenace e inassimilabile delle peculiari esperienze di gruppi e individui, e che perciò può essere espresso soltanto attraverso un'altra logica, un'altra ragione (che non sia la Ragione) viene circoscritto come nullità ontologica. Il male, come più tardi la "follia"⁹ divengono categorie dell'irreale. Ciò subisce una brusca accelerazione con la nascita del razionalismo cartesiano e della scienza classica che, con i suoi evidenti successi, rinvia direttamente nel mondo delle sciocchezze ogni affermazione che non sia discutibile e verificabile con i metodi della scienza stessa.¹⁰

Poiché però non è possibile trasformare la mente dell'uomo in un meccanismo -come vorrebbe l'ipotesi del Dio orologiaio di Cartesio- viene creato per l'irriducibile uno stato cuscinetto: l'opinione, nella quale si rifugia, deresponsabilizzata, l'esperienza. Accanto ad essa la fiaba, come il mito e la leggenda,

³ Questo tema antichissimo, già espresso nel mito della discesa di Inanna agli inferi, è ben presente, nel pensiero greco più antico, secondo la nota formulazione di Anassimandro: cfr. G. Colli, *La sapienza greca* vol. 2°, Milano, Adelphi, 1978, p. 154. Sull'imprevedibilità del futuro, cfr. le conclusioni che offro in *Utopia e verità*, OZ n° 1, 1994.

⁴ Cfr. *La Gnosi romantica*, in *Romanticismo, il nuovo sentimento della natura*, Milano, Electa, 1993, p. 335 in n. 49, ove si sottolinea anche l'uso illecito, al fine di giustificare l'immanente, di strutture teologiche nate per pensare la trascendenza.

⁵ Oltre che nei testi già citati anche in *L'utopia alchemica e la nascita del sentimento romantico della natura*, presentato nel V Congresso Internazionale di Studi sulle utopie, Roma-Cassino-Napoli-Macerata, 22-27 Maggio 1995.

⁶ Cfr. *La Gnosi ecc.*, cit. pp. 8-12; D. Sabbatucci - M. Massenzio, *Aspetti del rapporto Mithos-Logos nella cultura greca*, Il mito greco, Roma, Ateneo & Bizzarri, 1977. Sulla natura della Ragione di Socrate cfr. anche U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Roma, Ateneo & Bizzarri, 1977.

⁷ P. Brown, *L'ascesa e la funzione dell'uomo santo nella tarda antichità*, ne *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino, Einaudi, 1982, p. 97.

⁸ *La Gnosi, etc.*, cit. *passim*; *Il Mito e l'uomo*, cit. *passim*.

⁹ Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1963, il quale sottolinea (p. 67 sgg.) come da Cartesio in poi la follia non sia più una realtà del pensiero: la Ragione è messa al riparo dalle sue ambiguità perché la follia è "manifestazione del non-essere" (p. 292).

¹⁰ Sulla logica del Razionalismo scientifico, per il quale ciò che non può rientrare, neppure in prospettiva, entro il campo indagabile con la dialettica scientifica di teoria e verifica, viene confinato nel nulla ontologico, cfr. G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949.

divengono strumenti adeguati alla situazione dell'infanzia, tradizionalmente uno stato dimidiato dell'uomo, inteso soltanto come adulto. Quanto al fenomeno dell'arte, guardato con sospetto sin dai tempi di Platone e oggetto di un abile tentativo di addomesticazione sin da quelli di Aristotele, esso rischiò di venir consegnato alla categoria edonistica (e perciò fuori della disputa del pensiero) del Bello. Come vedremo, è proprio questo il punto più vulnerabile del Razionalismo: ma di ciò, poi.

Con la fine dell'Ottocento l'Occidente si ritiene dunque al termine di un percorso storico: eliminando ogni risvolto buio ed inquietante della propria realtà (attribuito sempre a qualcosa di "altro" di varia matrice: iranica, orientale, giudaica, femminile e così via) esso si erge muscoloso, maschio e luminoso secondo quella cultura apollinea che, già utilizzata da Augusto per fondare ideologicamente l'impero¹¹, fu poi l'oggetto degli entusiastici abbagli di Winckelmann, e rappresenta da sempre uno dei pilastri portanti dell'ideologia occidentale.¹²

Questa ideologia è però falsificante. Lo scopo del presente studio, che riprende ed amplia i vari studi parziali con i quali nel passato mi sono occupato delle varie eresie "gnostiche" e del pensiero mitico, nonché di alchimia e teosofia quali veicoli che trasportano questo pensiero sino al Romanticismo, e di lì al nostro secolo, è mettere in evidenza due fenomeni sui quali riflettere.

Il primo è che, accanto alla usuale storia del pensiero occidentale, ove l'Occidente è inteso nella valenza ideologica già detta, per la quale tutto il passato non rappresenta che il progressivo sbocciare del presente, esiste anche la storia di *un altro occidentale*. Questo "altro occidentale" non è affatto "altro" nel senso di incompatibile estraneità al primo; al contrario, esso non soltanto ne rappresenta il "volto oscuro" (per mera contrapposizione al luminoso, cioè senza alcuna delle connotazioni negative che l'oscurità assume nell'ideologia della luce) ma ne è anche un aspetto integrante, nel senso che le due vicende corrono accanto, e non come due parallele che non si toccano.

Al contrario, esse continuamente si intrecciano e si dividono come vicende di culture egemoni ed emarginate che si trasformano e si ripropongono, diverse nell'aspetto ma analoghe nei contenuti e non senza reciproci scambi. La componente utopica e millenarista che si manifesta nella cultura emarginata rappresenta infatti, con la concretezza delle esperienze e delle esigenze che ne sono alla radice, un potente fattore di trasformazione che mette in moto la storia, la cui governabilità diviene poi il banco di prova di ogni cultura egemone.

Il secondo fenomeno che speriamo di porre in evidenza, sul quale riflettere, è che il pensiero di questo altro occidentale è una realtà che giunge ai nostri giorni, ponendo quesiti ineludibili a quell'Occidente che ci sembra ormai palesemente inadeguato. Con ciò non facciamo né profezie né scelte di campo, perché tanto l'uno quanto l'altro occidentale formano i poli di una razionalità scissa, la cui composizione fu vagheggiata dai romantici che tuttavia poterono scorgere soltanto nell'arte, additando così in questa un luogo privilegiato del pensiero, sul quale ha meditato il nostro secolo.¹³

Non è un caso che il nostro secolo abbia generato dubbi radicali sul diritto della filosofia a porsi quale luogo deputato del pensiero; far filosofia infatti, significa porsi nel solco di quella tradizione culturale che, dal razionalismo greco in poi, è egemone in Occidente¹⁴ e nulla, se non la tradizione di una cultura egemone perché funzionale al dominio, può attribuirle altra verità che non sia la sua contingente verità. L'attacco di Lévinas contro lo storicismo e contro "la substitution d'idées aux personnes"¹⁵ o alla ragione come ideologia del dominio in nome della pluralità delle ragioni, non è che uno degli episodi di una lotta che percorre l'occidente da secoli. L'antigrecismo compare abitualmente nella storia che andremo percorrendo: da Taziano a Postel agli alchimisti, con motivazioni diverse ma convergenti, viene negato al razionalismo greco sia il diritto al primato, sia la capacità di giungere al cuore della "verità" umana.

Questa lotta ha una sua data d'inizio ben precisa: l'irruzione del messaggio testamentario nella cultura del mondo ellenistico-romano, un mondo frastagliato dove una religiosità inappagata già da tempo, aveva cercato la propria via nella riscoperta dei vecchi percorsi mitici, che l'evoluzione dello Zeus olimpico in un "dio dei filosofi" non aveva certamente potuto chiudere.

Il Dio della Bibbia è una figura che deborda largamente le modeste possibilità del Razionalismo a render conto del reale, cioè della concreta esperienza esistenziale degli individui con le loro ragioni; un rendiconto che si ha diritto di chiedere al pensiero, se non si vuol ridurlo a vaniloquio o, peggio, a strumento di violenza.

¹¹ Cfr. il noto lavoro di P. Zanker *Augusto e il potere delle immagini*, trad. di F. Cuniberto, Torino, Einaudi, 1989, il quale analizza le ragioni che inducono Augusto a fondare una nuova ideologia imperiale contro l'eredità della Roma repubblicana, sostituendo la figura di Dioniso, come divinità di riferimento, con quella di Apollo.

¹² Cfr. *Il mito e l'uomo*, cit. pp. 97-98

¹³ Cfr. *L'utopia alchemica, etc.* cit. Il tema romantico dell'arte quale luogo privilegiato del pensiero è stato ripreso e trattato, come noto, da Heidegger. Lo scontro e la dialettica tra i due luoghi della verità, è l'oggetto dello studio di F. Rella, *La battaglia della verità*, Milano, Feltrinelli, 1986. Rella vede nell'opera di Kafka la rappresentazione di questo eterno scontro come dialettica irrisolvibile e feconda. In *Arte, Memoria, Utopia*, cit. pp. 174-189, si trovano brevissimi cenni sul ruolo dell'opera poetica nella svolta del pensiero di questo secolo.

¹⁴ Sul legame tra "filosofia" e sviluppi del pensiero greco, cfr. F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *Opere complete* di F. Nietzsche, vol. III, tomo 2, Milano, Adelphi, 1973; G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975; e, per l'incontro tra la filosofia come prosecuzione del pensiero greco e il messaggio testamentario, cfr. il saggio di Derrida, *Violence et métaphysique*, dedicato all'opera di Lévinas (*Totalité et infini*) e incluso nella raccolta *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

¹⁵ Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1971; nell'ed. Kluwer, 1992, (qui utilizzata) alle pp. 44-45 e 87.

Contrariamente a ciò che ha voluto sostenere la tradizione filosofica culminante nello Storicismo e nella trasformazione della filosofia in storia della filosofia¹⁶, la religione, come l'arte che con la religione ha molto a che vedere¹⁷, non è né un prima né un meno rispetto al pensiero concettuale. Vale, se mai, il contrario, per la maggior complessità di un pensiero che tenta di tener conto anche di ciò che non è razionale, ma che nondimeno è assolutamente reale: il desiderio e la sua frustrazione ad opera della storia, dalla quale nascono la percezione del male e dell'inadeguatezza di questo mondo rispetto al modello disegnato altrove.

Negare il primato della filosofia significa dunque rivedere le emergenze mitico-religiose conferendo loro la dignità di concrete alternative nell'ambito degli eventi nei quali sono maturate. Questo atteggiamento, che può sembrare ragionevole e persino ovvio nel suo enunciato, implica tuttavia un ribaltamento di prospettiva per quanto concerne l'abituale valutazione degli eventi dei quali ci occuperemo, i quali riguardano una linea di pensiero uscita costantemente sconfitta e costantemente risorta in nuove forme, perché veicolo di esigenze che la storia mette a tacere ma non risolve. Se si concede diritto di cittadinanza nella storia a queste esigenze comunque espresse (e normalmente lo sono in forma mitico-religiosa) viene meno il pregiudizio storicista di un qualche maestoso dispiegarsi di un programma nella storia stessa, che resta uno scontro di forze e di appetiti di volta in volta composti aggiornando le ideologie.

Venendo al caso concreto, un giudizio come molti se ne dettero in passato, che veda nello Gnosticismo l'espressione di una filosofia rozza e inquinata da miti in rapporto ai luminosi raggiungimenti del pensiero classico, è a nostro avviso del tutto fuorviante, perché non tiene conto di quali problemi trovavano espressione in quei "deliri", problemi ai quali il luminoso pensiero classico non dava risposta.¹⁸

Un giudizio che liquidi l'alchimia come farneticazione rispetto alla luminosa e vincente razionalità delle scienze naturali è anch'esso fuorviante perché non tiene conto di quali strutture di pensiero e di quali utopie avevano condotto all'ipotesi alchemica; e di quali conseguenze sono derivate dal fatto che il trionfo del razionalismo scientifico abbia condotto a gettare l'acqua del bagno con tutto il bambino.

Un giudizio che liquidi eresie tramontate contrapponendo i pesanti miti che le sorreggevano alle luminose strutture razionali delle teologie ortodosse, sorvola sui mille problemi esistenziali cui la Ragione non dà risposta, mentre quei miti si sforzavano di farlo a modo loro; e su quanta contrapposizione sociale vi si nascondeva in epoche nelle quali il dissenso sociale, per le strutture teocentriche della società civile, non poteva che veicolarsi nel dissenso religioso.

Un giudizio che liquidi moti millenaristici che tentano di realizzare l'utopia in terra tramite l'antinomismo, denunciando la deculturazione e la marginalità (e i risultati pessimi) di ogni millenarismo,¹⁹ è un giudizio che pretende di scorgere una continuità nella storia della Ragione e una eternità platonica delle idee, là dove sussulti anche sanguinosi o moti di lunghissimo periodo mostrano come sia proprio l'utopia a mettere in moto la storia, con l'irruzione dell'Altro e inaudito che interrompe una successione logica. Mostra inoltre di non comprendere che lo scacco dell'utopia addita lo scacco del Razionalismo stesso.²⁰

Questi giudizi, dopo che il Razionalismo aveva trovato un'ultima espressione nella teologia della Storia, si erano consolidati negli anni del trionfo della cultura borghese cosmopolita in uno sprezzante attributo: "antistorico", regalato a tutti coloro che non scorgevano valide ragioni per inchinarsi reverenti al trend.

Lo Storicismo ha dunque costituito, alla data odierna, l'ultima grande espressione del razionalismo occidentale, calando all'interno della storia quelle leggi estranee all'uomo cui l'uomo dovrebbe sottomettersi in mancanza di alternative. Qualcosa di analogo era già stato escogitato due secoli prima da Cartesio, con l'ineluttabile meccanismo della Natura ordinato una volta per tutte da un orologiaio latitante.²¹ Tutto questo

¹⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, Milano, Adelphi, 1981, vol. 1°, p. 57-58. Questa riconduzione del pensiero al suo ruolo entro una linea predefinita di "sviluppo" - precostituita perché necessariamente costruita in funzione di un traguardo privilegiato dallo storico come cogente, con ciò consentendo di precostituire il futuro per estrapolazione, salvo possibili accidentali "regressi" - è un aspetto generale della cultura storicista. In questa ottica anche il giudizio sul momento della massima libertà umana, sull'arte, è stato assoggettato al giudizio sui presunti percorsi di una qualche "storia dell'arte": l'artista non ha giustificazione se non nel contributo che egli darebbe al raggiungimento del traguardo privilegiato, o comunque nel suo appartenere al percorso che, come tale, se non può che essere inteso in modo meramente formale.

¹⁷ Questo rapporto tra l'arte e la religione acquista significato con la svolta romantica, allorché l'adozione di strutture di pensiero neoplatoniche mutuata dalla teosofia consente di superare le aporie nelle quali si era impantanato il problema dell'arte con la *Critica del Giudizio*.

¹⁸ Un notevole esempio di chiusura mentale risalente alla metà del secolo ma già abbondantemente datato, è costituito dal grande lavoro del Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Gabalda, 1944-1954, 4 voll. Ristampa anastatica in 3 voll. (il 1° nella seconda ed. del 1950), Paris, Les Belles Lettres, 1983. Il Festugière considera l'Ermetismo un pensiero rozzo e un fenomeno di decadenza rispetto al razionalismo classico che egli vede culminare con Aristotele (cfr. il suo *Hermétisme et mystique payenne*, Paris, Aubier Montaigne, 1967; in questo contesto egli esalta la "filosofia del neutro" di Aristotele contro il primato rivendicato dall'individuo, dall'esistenza, dalla sofferenza). Egli vede inoltre insinuarsi come un corpo estraneo lo "Oriente" e considera la religiosità orientale un imbroglio, i suoi miti "assurdi" (sic!). A suo giudizio, l'epoca degli Antonini risulta un'epoca di decadenza perché non introduce modelli formali di sviluppo artistico rispetto al trend precedente: naturalmente egli non prende in considerazione la possibilità che le angustie di quest'arte possano derivare dall'accademicità che caratterizza ogni espressione di qualunque regime.

¹⁹ Un esempio di chiusura nei confronti del Millenarismo è costituito dal noto testo di N. Cohn *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Comunità, 1976. Per R. Kaufman, *Le millénarisme*, in *Religion de salut*, Ann. du Centre d'Études des Religions, Bruxelles, 1962, il Millenarismo è una "malattia dell'intelligenza" che non consente di vivere la realtà. L'esigenza di un più equilibrato approccio al problema e la necessità di nuove impostazioni, veniva rivendicata già da H. Schwartz, *The End of the Beginning, Millenarian Studies 1969-1975*, R.S.R. 2,3, 1976.

²⁰ *La Gnosi, etc.*, cit. pp. 350-351 e p. 358

²¹ Per Cartesio il mondo è regolato da leggi meccaniche imprime una volta per tutte da un Dio che successivamente ritrasse il proprio intervento; leggi razionali dunque, immutabili come le idee platoniche, che rendono possibile la conoscenza razionale della natura (irrazionale per i Greci) in quanto son quelle proprie della stessa *res cogitans*. Il mondo non può quindi esser mutato dal desiderio; alla sua data l'uomo, padrone soltanto dei propri pensieri, può soltanto adeguarsi. Di qui la condanna delle passioni. Questo rischio per la libertà umana derivante dall'ipotesi di leggi

però non sarebbe stato possibile se alla base della costruzione non vi fosse stata, da sempre, la Ragione socratica che nega la pluralità delle *ragioni* -cioè subordina l'esperienza ad un modello metafisico- e le immutabili idee platoniche che riconducono la differenza all'identità²²; e se non vi fosse stato un dio filosofico impersonale ozioso ed irraggiungibile oltre le sfere, motore immobile che pensa se stesso.

Tutto questo è incompatibile con un Dio personale e attivista come quello della Bibbia, che interviene nella storia sovvertendone il corso; un Dio che, per giunta, abita nel *cuore* dell'uomo (nel cuore, cioè nel luogo dell'azione, non nelle idee dei filosofi) e attraverso l'uomo parla e agisce, realizzando imperscrutabili e imprevedibili decisioni.

Nasce attorno a questa incompatibilità (e certamente da molto altro ancora, ma questa ricerca, come ogni ricerca, ha limiti e obbiettivi prefissati) il lungo travaglio che è a monte dell'attuale Occidente, un travaglio che vede il pensiero emarginato ed utopico collocarsi costantemente entro strutture ermetico/magico/mitiche, cioè entro forme di pensiero "neoplatoniche", diverse tuttavia da quelle del neoplatonismo "dotto" (tanto per intenderci: da quelle di Plotino o di Damascio). Vi è in questo una notevole continuità che merita di essere sottolineata, e che non nasce affatto da una pretesa ingenuità. Questo pensiero si conclude in una teosofia che trasporta i propri interrogativi nel Romanticismo, lasciandoli in eredità al nostro secolo dopo il declino dei fasti storicisti.²³

Senza voler negare i rapporti del Romanticismo con la filosofia neoplatonica messi in luce dal Beierwaltes²⁴, ci sembra infatti ben più significativo il riproporsi in esso di una vera e propria gnosi veicolata da precedenti alchemico-teosofico-cabbalistici, e con questa anche gli ultimi echi di una tradizione millenarista gioachimita²⁵ tramite la quale avviene il riaggancio con il tema neoplatonico cristiano dell'apocatastasi, cioè con l'utopia di un mondo totalmente riappacificato, in grado di accogliere in sé anche ciò che si era manifestato nelle forme del Male.

Ha perciò senso domandarsi non tanto le ragioni di questa continuità, che si possono ribaltare nella continuità della tradizione Razionalista e delle sue aporie, quindi nel permanere di una ideologia egemone che non dà conto del dato esistenziale; quanto per qual ragione essa prenda corpo sin dall'inizio entro strutture di pensiero sempre eguali, varianti che furono ritenute "popolari"²⁶ della filosofia neoplatonica. Definizione accettabile, a patto di toglierle quella connotazione dispregiativa che rende datato chi la conio.²⁷

L'Ermetismo, che tornerà alla ribalta con il Rinascimento; lo Gnosticismo, che lascia dietro di sé una lunga scia ereticale; l'alchimia, che dal mondo arabo torna in Europa dove fiorisce tra il XII e il XVII secolo,

meccaniche estranee e sovrastanti l'uomo, era stato ben intuito già da tempo: cfr. E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, Laterza U.L., 1976.

²² Bachelard, *op. cit.*, ha mostrato come essenziale al razionalismo scientifico il distacco dal fenomeno empirico con le sue accidentalità, e quindi dalla conoscenza comune e dall'esperienza. L'evento viene infatti ridotto a puri schemi ideali "teorici"; sono questi ultimi l'oggetto parcellizzato della verifica sperimentale. In ciò è evidente il filo conduttore di ogni razionalismo: la riduzione della differenza all'identità. Bachelard sottolinea anche la differenza tra l'idea scientifica (che è una "prescienza") da quella platonica, che è una reminiscenza (p. 122). Sembra però evidente, ad una più attenta riflessione, che la prima non è possibile senza la seconda.

²³ L'origine del Romanticismo nella teosofia che va da Weigel a Oetinger è il tema della nota ricerca di E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin Reprise, 1987. Ancora più a monte, ma in modo diretto, si colloca l'influenza dell'alchimia e di Paracelso: cfr. K. Goldammer, *Paracelsus und der deutschen Romantik*, S.B.P.F. Folge 20, 1980. Come ho sottolineato ne *L'utopia alchemica etc.* cit. queste ascendenze nel pensiero emarginato, oltreché documentate, sono più significative di quelle -egualmente ben documentate- invocate da Beierwaltes nel neoplatonismo "colto". Beierwaltes parla di "una direzione di ricerca che pare abbia ordito una congiura per stabilire la derivazione teosofica" del pensiero romantico (cfr. *Platonismo e idealismo*, Bologna, Il Mulino, 1987, trad. it. di E. Mamirolì, p. 122) ma, a parte i documentati rapporti familiari di Schelling con gli ambienti pietisti e con Oetinger (cfr. E. Benz, *Schellings theologische Geistesansichten*, A.W.L.M., Abh. der Geistes u. Sozialwiss. 1955,3) le analogie della teo-cosmo-antropogonia di Schelling con quella di Böhme sono palesi. Oltre a ciò, e in linea più generale, nella chiusa de *L'utopia alchemica etc.* cit. abbiamo sottolineato che il legame privilegiato del Romanticismo con gnosi, alchimia e teosofia (più che non col neoplatonismo "colto") si nota proprio nella componente utopica che il Romanticismo ha in comune con quelle, come pensiero che nasce dal desiderio. Questa componente è assente nel neoplatonismo "colto" che resta una "filosofia del neutro".

²⁴ *Op. cit.*

²⁵ Cfr. in particolare E. Benz, *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten (nach Jakob Böhme und seiner Schule)*, E.J. XXIV, 1955. Indubbiamente, nell'utopia gioachimita si può individuare una tensione che è anche quella del neoplatonismo "colto" dell'Eriugena analizzato dal Beierwaltes (*op.cit.* pp. 206-221) ma questo fa ricordare, se mai e tanto più trattandosi di neoplatonismo cristiano, come tutto il Neoplatonismo -anche quello di Plotino e Damascio che persegue una "filosofia del neutro"- nasca da apporti "testamentari" (Filone) o, comunque, "orientali". Infatti il neoplatonismo cristiano -da Origene all'Eriugena- è stato facilmente sospettato o accusato di eresia da parte di una teologia strutturata sul razionalismo classico: ed in effetti esso ha dato sovente esiti indubbiamente "ereticali".

²⁶ La definizione è usata da A.D. Nock nella prefazione al *Corpus Hermeticum*, Paris, Les Belles Lettres, 1945-1954, 4 voll. e ripresa dal Festugière, *op. cit.* per l'Ermetismo; per le eresie medievali è usata dallo Jundt (cfr. *infra*)

²⁷ Una critica serrata alle posizioni del Festugière è condotta da P. Mahé, *Hermès en haute Égypte*. Bibl. Copte de Nag Hammadi, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978-1982, 2 voll.; in modo preciso in Tome II pp. 22-28 e ancora *ivi*, pp. 42-43. Al Mahé "ripugna" (p. 22) parlare di filosofia "popolare" per ottime ragioni. Egli mostra il radicale abbaglio del Festugière nel considerare come degrado del razionalismo greco, e perciò confuse assurdità, ciò che è apporto di mitologia egiziana in ambiente ellenistico alessandrino. Siamo dunque in presenza (Tome I, p. 1) dell'ellenizzazione progressiva di Thot divenuto Hermes, che è Trismegisto per la "multiplicité des circonstances, sans doute fort humaines et fort concrètes, où son industrie proverbiale pouvait s'être donnée carrière" (*ivi*, p. 3). Mahé si preoccupa infatti di mettere in luce i rapporti dei testi ermetici con la religiosità e con i bisogni spirituali dell'uomo, e sottolinea l'antigrecismo dei testi (cfr. il Trattato XVI, 1,2 nel *Corpus Hermeticum* cit. vol. 2°). Da parte nostra ricordiamo che lo stesso "antigrecismo" è espresso in modo simile in testi alchemici, come rifiuto del sapere fondato sull'abilità verbale; e l'alchimia si origina nella stessa cultura che ha generato l'Ermetismo. Gli scritti ermetici riservano molte sorprese per la loro "modernità", p.e. il Trattato IX (*loc. cit.* vol. 1°) tratta l'unità di concetto e percepito, un tema fondamentale nella critica di R. Arnheim agli esiti dell'arte contemporanea! (cfr. *Il pensiero visivo*, Torino, Einaudi, 1974; *Verso una psicologia dell'arte*, *ivi*, 1969, entrambi trad. it. di R. Pedio). Arnheim, che appartiene alla cultura post-romantica del nostro secolo, quando parla dell'arte come di "uno strumento fondamentale nella lotta umana per la sopravvivenza" (*Verso una psicologia dell'arte*, cit. p. 201) parla anche di patologia del secolo a proposito del distacco tra concetto e percepito (*ivi*, p. 197) esprimendo una fondamentale posizione antirazionalista, la stessa del *Corpus Hermeticum*.

sono particolari percorsi di quel grande alveo che è la Gnosi.²⁸ Essi hanno comune origine nel tardo mondo ellenistico, e formano un sistema che scorre, ora all'aperto ora sommerso, scomparendo a tratti per ricomparire in precisi periodi, quelli stessi nei quali torna alla ribalta il pensiero mitico²⁹ con altri nomi ma con la stessa linfa³⁰. Fondamentale, per comprendere le loro metamorfosi, il ruolo di un mondo che da pagano si fa totalmente cristiano per poi laicizzarsi.

Come abbiamo già detto, queste strutture di pensiero sono analoghe a quelle del Neoplatonismo; ciò vale anche per la Qabbalah,³¹ con la quale esse intrecciano il loro cammino, e per la mistica cristiana, che discende dal neoplatonismo di ps.Dionigi³². Intrecciandosi con quest'ultima essi daranno vita alla teosofia di Weigel e di Böhme, di dove giungono al Romanticismo.

Di questa indissolubile unione con il Neoplatonismo vi sono molte ragioni che tenteremo di porre in evidenza nel testo, ma ve n'è una fondamentale e generalissima che vorremmo chiarire subito, perché su di essa si fonda la diversità tra i due "occidenti", dei quali, per esser chiari, diremo che ci interessa molto di più "l'altro" -del quale infatti ci occupiamo- in quanto "sottaciuto" dalla storia luminosa.

Nel pensiero del quale ci occupiamo esiste una caratteristica costante per la quale si possono invocare a ragione lontanissimi antecedenti di origine "orientale", che furono peraltro enfatizzati al fine di esprimere l'alterità di questo pensiero rispetto alla storia dell'Occidente e di escluderne il diritto a farne parte. Essi hanno in comune un tratto che li rende particolarmente sensibili all'irruzione del messaggio testamentario, perché veicolano la tensione alla trasformazione, e con essa un primato della vita inconciliabile con il razionalismo classico e con l'immutabilità che esso persegue. Il messaggio testamentario vi viene perciò recepito in forme che si riveleranno "ereticali" rispetto ad una ortodossia che, per ragioni sociali e istituzionali, strutturerà la propria teologia (per quanto possibile) entro le forme di quel razionalismo: le uniche che le consentono una salda sopravvivenza storica come istituzione.

²⁸ "Gnosi" definisce un atteggiamento generale presente in religioni e culture di varie epoche e regioni, che si concretizza in una presunta conoscenza, per illuminazione, dei segreti divini. Nella cultura occidentale la più nota manifestazione di tale atteggiamento fu lo Gnosticismo, nato per il concorso, nella società ellenistico-romana e sotto l'impulso del nascente cristianesimo, di tradizionali speculazioni del mondo ebraico ed ellenistico, che affondano a loro volta le proprie radici nel mutuo scambio culturale con Iran, Egitto e Mesopotamia. In questo crogiolo sembra indizio di mera ideologia -o di disputa accademica- parlare di influenze "orientali" su una cultura "occidentale". La nostra tesi è infatti che "l'occidente" è una realtà molto più complessa di quella configurata dall'ideologia degli ultimi secoli. Caratteristica dello Gnosticismo fu il giudizio negativo sul mondo, che però non sempre è radicale, potendo manifestarsi, come sempre più accade con la fine del mondo ellenistico e l'avvento di quello cristiano, in un disprezzo di questo mondo, che può e deve essere cambiato secondo un progetto utopico. Temi cosmogonici non diversi da quelli gnostici ha l'Ermetismo -che fu anche definito una "gnosi pagana"- il cui carattere distintivo viene posto in un atteggiamento positivo verso il mondo, anche se la materia vi appare pur sempre come elemento buio e irrazionale. Scomparsa dal mondo cristiano, l'Ermetismo viene riesumato a livello colto in occidente con l'Umanesimo. Diverso il percorso dell'alchimia che, nelle forme con le quali entra in occidente nel XII secolo, e in particolare nella sua versione "spirituale", che è quella che ci interessa, ha una lontana origine nell'Ermetismo, con il quale e con lo Gnosticismo ha in comune le strutture di pensiero neoplatoniche. Essa giunge in Europa dal mondo islamico dopo aver conosciuto sviluppi in quello bizantino. Sulle complesse relazioni di queste forme di pensiero può essere interessante consultare lo schema elaborato da K.R.H. Frick, *Die Erleuchteten*, Graz, Ak. Druck u. Verlagsanstalt, 1973, p. 87. Sui legami tra Gnosticismo e alchimia esistono vari studi, alcuni dei quali verranno esaminati nel testo e sono riportati in Bibliografia.

²⁹ A nostro avviso è importante notare alcune coincidenze temporali. La società ellenistica, con la crisi della *pólis* e l'espansione in oriente, vede il ritorno d'interesse per temi mitici diffusi nel Mediterraneo ed offuscati in Grecia dallo sviluppo del Razionalismo e della gerarchia olimpica. L'attività mitografica e l'espansione dei culti misterici sottolineano questo fenomeno, ed è in questa cultura che si sviluppa la speculazione gnostica ed ermetica. Con l'XI e il XII secolo tornano a diffondersi in Europa fenomeni ereticali definiti "Manicheismo" dai contemporanei, che si strutturano dottrinalmente nel Catarismo, per apporti del mondo bizantino, entro cosmogonie che coniugano temi gnostici e motivi folklorici. Contemporaneo è infatti l'emergere alla cultura scritta di una "tradizione folklorica" che di fatto conserva quei miti mediterranei obliterati dalla cultura classica. Negli stessi luoghi e tempi dell'eresia catara inizia poi il proprio percorso "moderno" la Qabbalah. Il fervore ereticale si prosegue, entro strutture neoplatoniche e con moti millenaristi, sino al XVI secolo, mentre dal XII secolo è apparsa in occidente l'alchimia che, unitamente ai temi folklorici, riceve una strutturazione sistematica nel XVI secolo con Paracelso. Il XVII secolo rappresenta poi il momento culminante dell'eresia gnostico-millenarista ebraica. Al passaggio tra XVIII e XIX secolo il Romanticismo riscopre questo patrimonio, e rivaluta il mito, il leggendario medievale, Paracelso, l'alchimia, la teosofia, lo "Oriente", le tradizioni gnostico-neoplatoniche e quant'altro. Assistiamo dunque a tre grandi epoche del pensiero mitico in generale: il periodo ellenistico ed ellenistico-romano; il XII-XVII secolo; la "rivoluzione romantica", i cui esiti si proseguono nel nostro secolo come critica e segno di crisi di quest'ultimo.

³⁰ Su questi esiti si può consultare, oltre a Mahé, cit. per l'Ermetismo, R. Halleux, *Les textes alchimiques*, Turnhout, Brepols, 1979, per l'alchimia. Quanto allo Gnosticismo, le cui origini hanno dato luogo ad ipotesi e polemiche, una rassegna della situazione degli studi fu operata da R. van den Broek, *The Present State of Gnostic Studies*, V.Ch. 37,1,1983. Il luogo di massima convergenza comune resta la cultura alessandrina.

³¹ G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, trad. de l'allemande par J. Lœwenson, Paris, Aubier Montaigne, 1966, p. 41, ritiene che il primo testo cabalistico, il *Sefer Yezirah*, possa essere in rapporto con lo Gnosticismo di Valentino e il suo sistema di eoni. In ciò egli si muove sulla scorta delle antiche osservazioni di H. Graetz sui rapporti tra Gnosticismo e Qabbalah, per le quali cfr. G. Saccaro Battisti, *Hirsch Graetz: Gnosticismo ed Antignosticismo alle origini della Cabbala*, Ass. Ital. per lo studio del Giudaismo. Atti del Congr. tenuto a S. Miniato, 7-10 Novembre 1983, Roma, Carucci, 1987. L'opera di Graetz, *Gnosticismus und Judentum*, Krotoshin, Monasch, 1846, ristampata in anastatica nel 1971 (Westmead, Gregg Int.) apre la strada agli studi di Scholem, riportando tra l'altro il *Sefer Yezirah* al clima della gnosi marcosiana esposta da Ireneo (cfr. *infra*). Lo stesso Scholem esamina i rapporti tra Qabbalah e Neoplatonismo in *Concetti fondamentali dell'Ebraismo*, trad. di M. Bertaggia, Genova, Marietti, 1986, pp. 3-40; *ivi*, p. 12, segnala anche i rapporti con il neoplatonismo cristiano di Scoto Eriugena, che è una figura importante, sia come precedente di sviluppi mistici o ereticali, sia per la presenza nel successivo pensiero germanico, per la quale cfr. Beierwaltes, cit. pp. 207-221 e, dello stesso, *Pensare l'Uno*, trad. di M.L. Gatti, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 310-314.

³² Sull'intreccio del pensiero di Paracelso con la tradizione mistica nell'ambito dello spiritualismo riformato, cfr. A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes*, Paris, Colin, 1955; W.E. Peuckert, *Sebastian Franck, ein deutscher Sucher*, München, Piper & Co, 1943; K. Goldammer, *Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und die Spiritualisten*, A.R.G. 46,1,1955 e 47,1,1956; dello stesso *Lichtsymbolik in philosophischen Weltanschauung, Mystik und Theosophie*, S.G. 13,1960. La parentela tra mistica e tradizione ermetica è nelle origini, nel Neoplatonismo che conduce alla teologia negativa, la quale si esprime potentemente sia nella mistica che nello Gnosticismo. Sui fondamenti di tale teologia cfr. S. Lilla, *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino* (parte prima sino a Damascio) in Helikon 1982-1987; 1988; 1989-1990; 1991-1992.

Pierre Mahé, nel sottolineare l'apporto egiziano alla formazione dell'Ermetismo, ha ricordato la precarietà delle cosmogonie egiziane, nelle quali un ordine è costantemente minacciato e deve essere continuamente ristabilito.³³ Ciò introduce il concetto di una creazione mai completa, in perpetuo divenire, alla quale viene chiamato a concorrere l'uomo. Un analogo tema costituisce la trama di tutte le cosmologie gnostiche ed ermetiche che sono, come sarebbe più corretto dire, delle teo-cosmo-antropogonie, cioè dei processi nel corso dei quali tanto Dio, quanto il cosmo e l'uomo, sono in continuo divenire verso un ipotetico stato di perfezione finale. Questo tema mitico si riteneva un tempo fosse frutto diretto di influenze iraniche, ipotesi ora abbandonata dinanzi alla più concreta evidenza del nascere dello Gnosticismo dall'incontro di attese ebraiche e cristiane con il pensiero ellenistico; ma l'influsso iranico è stato più recentemente ipotizzato come origine dello stesso millenarismo ebraico, trasmesso poi al Cristianesimo, che tanta parte giocherà nello sviluppo di quel non-conformismo (Gnosticismo, alchimia, eresie medievali, teosofia, etc.) del quale andremo trattando.³⁴

Se così fosse, questa non sarebbe che una delle "contaminazioni" tra l'Iran e l'occidente, i cui confini si fanno perciò meno chiari: altre ne troveremo parlando del Mazdakismo, un'eresia di tipo gnostico i cui ascendenti nel neoplatonismo greco e nel Manicheismo, e le cui discendenze nel mondo islamico, entreranno nella Shî'a. Dalla Shî'a prende corpo l'Ismailismo dal cui ambito si sviluppa non soltanto un particolare Neoplatonismo che si trasferisce in occidente, tramite le traduzioni, nel XII secolo, ma anche quell'alchimia spirituale che in quello stesso secolo entra trionfalmente in occidente per svilupparsi nei secoli a venire.

Il nostro occidente è dunque un po' più largo del previsto; del resto l'antitesi tra Grecia madre dell'Occidente e Asia iranica è un'ideologia nata sostanzialmente ai tempi di Isocrate.³⁵

Il pensiero greco cosiddetto "presocratico" (significativo questo "paletto" posto *ab antiquo!* e significativo il fatto che prima della Ragione socratica i "filosofi" fossero dei poeti) conosce altre logiche, come il senso della perpetua trasformazione che pervade la lezione di Eraclito³⁶, o la critica gorgiana alla possibilità di razionalizzare l'esperienza.³⁷

Tornando al tema iniziale, quello di un pensiero che sia pensiero della continua trasformazione del mondo, ci sembra interessante notare come nel mondo ellenistico esso sia legato alla figura di Hermes, d'onde l'Ermetismo. Hermes, come sappiamo, è un dio molto antico, poco "olimpico", nemico di ogni normativa; è il dio che favorisce tutti i cambiamenti di stato ed è, inoltre, un dio non legato al territorio.³⁸ Naturalmente, egli fu un dio sempre malvisto dal potere, come Dioniso. Entrambi hanno infatti il vizio di essere ambigui, cioè di sfuggire alla normativa, che è il fine e il mezzo ideologico di ogni Razionalismo.³⁹ Anche Dioniso, che Augusto si affrettò a sostituire con Apollo *-et pour cause!*⁴⁰ aveva un ruolo determinante nella concezione di un mondo in divenire, di una teo-cosmo-antropogonia ancora da compiersi, come ben sapevano gli Orfici.⁴¹ Dioniso è infatti colui che supererà il regno di Zeus, che è il regno del *nómos*, ed esprime la tensione utopica ad uno stato cosmico di finale pacificazione. In lui, come in Hermes, gli opposti perdono il ruolo alternativo che hanno nella normativa della logica concettuale: perciò anche lui è sempre stato invisibile al potere. Anche lui, come Hermes, esprime una logica dell'occidente ben diversa e ben più antica, ma non per questo cancellata, le cui tracce si intravedono sotto il mito esiodeo: e se Hermes viene invocato per l'alchimia, Dioniso lo è per il

³³ Cfr. P. Mahé, cit. Tome II, p. 91

³⁴ J.R. Hinnels, *Zoroastrian Influence on Judaism and Christianity: some Further Reflections*, in Agathé Elpis, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1994, sulla scorta del 3° vol. della *History of Zoroastrianism* della Boyce, propone -per verità con molte ipotesi- una origine del millenarismo ebraico, poi cristiano, nella religione iranica e nella sua attesa di una sconfitta del Male. Il Millenarismo non è soltanto, come vedremo, la componente di molte eresie medievali; lo è anche dell'alchimia spirituale, con la sua tensione alla "reintegrazione" dell'uomo nel suo stato divino originario, al termine dell'opera. Esso è implicito nella concezione di un divenire teo-cosmo-antropogonico al termine del quale un Dio che "diviene" sarà tutto in tutte le cose, concezione che peraltro ripugna al razionalismo greco, onde un Dio in divenire resterà fuori dell'ortodossia. Sull'influsso zoroastriano nell'apocalittica giudaica, cfr. anche K. Rudolph, *Apokalyptik in der Diskussion*, in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1983, p.785 sgg. che sottolinea tra l'altro la nota sopravvivenza di temi escatologici iranici anche nell'Islam. Il problema dell'origine zoroastriana sia del Millenarismo, cioè di un millennio di pienezza terrena per i "giusti", sia delle speculazioni connesse con il problema del Bene e del Male (intesi anche nel risolto esistenziale di giustizia e ingiustizia), e quindi il tema del premio e della punizione *post mortem* così come ci giunge dal Giudaismo, è stato lungamente dibattuto. L'importanza del recente testo della Boyce consiste nell'aver messo a punto e documentato le influenze storiche dello Zoroastrismo sul mondo giudaico, argomento sul quale, oltre al cit. vol. 3° pp. 392-440, cfr. anche il vol. 2° pp. 189-195. Tra queste influenze, importante perché eterno argomento di discussione nelle eresie "gnostiche", il tema della resurrezione della carne, a partire dalle ossa. La Boyce ha sviluppato anche l'analisi degli influssi sul mondo greco (filosofi ionici, Platone, Orfismo, etc.) argomento per il quale non possiamo che rinviare all'autrice. Sulle opinioni dello Hinnels, cfr. anche il suo *Iranian Influence upon the New Testament*, A.I. 2, 1974. La Boyce ha trattato sinteticamente la storia dello Zoroastrismo sino ai nostri giorni in *Zoroastrian, their religion, Beliefs and Practices*, London, Rutledge & Kegan, 1979. Sui rapporti tra Zoroastrismo e Giudaismo cfr. anche J. Neusner, *Zoroastrianism in the Comparison of Religions*, A.I. 25, 1985.

³⁵ Essa è chiaramente espressa nel *Panegirico* (380 a.C.) al termine di un processo durato un buon secolo. Cfr. anche L. Cracco Ruggini, *Culture in dialogo. La preistoria dell'idea di Europa*, in *Storia di Roma*, Torino, Einaudi, vol. 3, I, 1993, p. 383 sgg. Il concetto di Europa si identifica progressivamente come ideologia razionalista: per Augusto, il "dionisiaco" Antonio diviene "orientale".

³⁶ Cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, Milano, Adelphi, 1980.

³⁷ Cfr. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Fasc. II, a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1961 2°

³⁸ Cfr. *Il mito e l'uomo*, cit. pp. 165-175. È interessante notare che Lévinas, cit. p. 37, vede nella storia della metafisica occidentale il riflesso del rapporto con l'altro nell'ottica del proprietario e coltivatore di terra.

³⁹ Anche qui nota Lévinas, cit. pp. 41-42 a proposito della possessione, che è lo stato indotto da Dioniso: "La possession par un dieu - l'enthousiasme- n'est pas l'irrationnel, mais la fin de la pensée solitaire.....début d'une vraie expérience du nouveau et du noumène - déjà Desir" (corsivo suo)

⁴⁰ Cfr. P. Zanker, cit.

⁴¹ Per alcuni cenni sul significato delle teogonie orfiche, cfr. *Il mito e l'uomo*, cit. pp. 154-164 e 179-199. Esistono rapporti tra Orfismo e Gnosticismo messi in luce principalmente da U. Bianchi (cfr. *infra*).

Romanticismo.⁴² Non è affatto casuale che Dioniso sia stato visto come divinità “asiatica” e quindi come un corpo estraneo nell’Occidente olimpico; e che il Romanticismo -da Herder a Creuzer a Görres e via dicendo- volga lo sguardo alla “Asia” come al luogo delle origini; quanto a noi, poniamo sempre le virgolette a queste geografie dell’immaginario, per indicarne il carattere di steccato ideologico innalzato nel tentativo di costruire un Occidente razionalista tutto d’un pezzo.

Questo richiamo a temi del pensiero mitico presenti in occidente non è gratuito. Le cosmogonie gnostiche ed ermetiche creano miti; miti cosmogonici torneranno nelle più tarde eresie medievali; l’alchimia istituirà dei paralleli tra lo svolgimento dell’opera e i miti classici scorgendovi infinite analogie: prima tra tutte quella della ricerca del vello d’oro.⁴³

Il tema fondamentale del pensiero alchemico sul quale si imposterà molta della psicologia analitica junghiana è quello della putrefazione: la morte come indispensabile alla vita in un processo in cui tutto deve trasformarsi; ma questo è anche il senso di miti antichissimi come quello del viaggio di Inanna agli inferi⁴⁴. Nello stesso mito mesopotamico si trova anche un tema teogonico che racchiude in sé il tentativo di dare una risposta al problema del rapporto tra l’Uno e il molteplice, problema fondamentale del Neoplatonismo a partire da quelli lasciati irrisolti dalla filosofia platonica.⁴⁵ Il nostro occidente si fa dunque sempre più vasto; vien da ricordare che persino le riflessioni sulla irrimediabile imperfezione di questo mondo e sulla relatività dei giudizi di valore, esordiscono in Mesopotamia.⁴⁶ Quanto all’alchimia, essa è “madre” (Mater Alchimia); lo è a buon diritto proprio per quel tema della vita/morte e della morte/vita già ricordato, cioè per quel suo racchiudere gli opposti che è il caratteristico tratto mitico della Grande Dea Madre, negato dal Dio Padre olimpico, dio luminoso del *nómos*, che si sviluppa con il razionalismo greco sino ad assumere quei connotati filosofici che lo porteranno fuori dal mito.⁴⁷

Dunque, a fronte degli sviluppi del pensiero razionalista, esistevano già in occidente, al momento dell’irruzione del messaggio testamentario, strutture radicate di pensiero mitico pronte a veicolare un messaggio fondato sulla volontà come elemento di trasformazione e sulla non cogenza di quelle leggi che, costruite sulla logica concettuale, tendono a garantire il ripetersi dell’eguale grazie alla tautologicità che le fa strumento del “sapere saputo”.

Ora, l’aspetto interessante della nostra vicenda è che queste strutture penetrano di fatto così profondamente all’interno della stessa roccaforte filosofica occidentale -salvo esservi riassorbite da Plotino in poi in quella che è stata definita “filosofia del neutro”- da costituirvi una tradizione “rispettabile” pur se guardata con sospetto per la sua capacità di dar origine a deviazioni. Questa tradizione, cioè il Neoplatonismo, è presente e dominante nel tardo mondo ellenistico sino alla chiusura della Scuola di Atene nel 529; è di grande rilievo nel mondo ebraico ed informa di sé molto pensiero cristiano, dalla Patristica in poi. Tanto questa universalità, sia pur con le dovute distinzioni,⁴⁸ quanto questo rapporto continuamente in bilico verso soluzioni eversive (dalla magia, sgraditissima già al mondo classico, alle scelte antisacerdotali di tutte le eresie “gnostiche”) rendono dunque opportuno un attimo di riflessione.

Il problema del Neoplatonismo consiste nel tentar di colmare gli abissi, lasciati aperti dal pensiero platonico, tra l’Uno e il molteplice, tra il mondo delle idee e quello della materia: cioè le usuali aporie di ogni Razionalismo, che è pensiero della distinzione e della contrapposizione. Il Neoplatonismo perciò, va subito detto, è un pensiero essenzialmente religioso che tenta di operare un raccordo tra divino e terreno, nonostante la loro incommensurabilità.

⁴² Cfr. M. Frank, *Der kommende Gott*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, e, dello stesso, *Gott im Exil*, ivi, 1988.

⁴³ Vedi sull’argomento la ricerca di An. Faivre, *Toison d’or et alchimie*, Milano, Arché, 1990. Aureum vellus e Güldene Fluß sono titoli ripetuti in opere alchemiche.

⁴⁴ Sul significato del mito cfr. *Il mito e l’uomo*, cit. pp. 61-67. Per il testo del mito nelle sue varie versioni, cfr. J. Bottero-S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l’homme*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 276-335.

⁴⁵ cfr. F. Bruschweiler, *Inanna, la déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne*, Luovain, Peteers, 1987. L’autrice dà una interpretazione molto interessante della mitologia sumerica a partire dall’analisi del concetto di “Kur” che designa la totalità dell’universo. Secondo la Bruschweiler la cosmogonia sumera, che è anche una teogonia, segna il progressivo suddividersi di questa totalità in una dicotomia di opposti, la cui apparizione è indispensabile allo sviluppo cosmogonico (pp. 14-15). Afferma l’autrice a p. 15: “le réalité terrestre et tout ce qu’elle contient, représente l’aboutissement matériel d’un long processus créateur, dont l’idée première, le plan dans toutes ses parties les plus détaillées, a été conçue dans le Kur primordial.” Ci sembra che questa formula includa il Neoplatonismo nel suo senso più generale, “colto” o “popolare”, cristiano e non. Scholem (*Concetti, etc.* cit. p. 5) ha sottolineato il modo nel quale questo pensiero può divenire, come nella variante greca “colta”, una “filosofia del neutro”, trasformando il *Der Eine* in *Das Eine*, come fa Plotino; anche questo è un modo della metafisica occidentale per ridurre, come dice Lévinas, cit., l’Altro al Medesimo.

⁴⁶ Il poemetto noto come “del giusto che soffre”, la cosiddetta “teodicea babilonese” e il dialogo detto “pessimistico” (cfr. *Testi sumerici ed accadici*, a cura di G.R. Castellino, Torino, UTET, 1977, pp. 473-515) mostrano una problematica religiosa e sociale sulla realtà del male e sulla relatività del giudizio già completamente moderna ed estranea ad ogni ideologia ufficiale.

⁴⁷ Cfr. *Il mito e l’uomo*, cit. pp. 94-107; 201-206; 333. Cogliamo l’occasione per segnalare che le posizioni da noi sostenute in quello studio circa i rapporti tra la Grande Dea, Hermes e Dioniso da un lato; Zeus, Apollo e la religione olimpica dall’altro, nell’ambito dello sviluppo e della successiva crisi del razionalismo greco (ritorno a miti pre-olimpici in epoca ellenistica) potrebbero trovare supporto nel recente studio onomastico di F. Mora, *Nomi teofori e politeismo greco: prospettive di ricerca*, in Agathé Elpis, cit.

⁴⁸ Evidentemente le gerarchie -delle emanazioni, degli eoni, delle *sephirót*, e così via- delle diverse tradizioni, rispecchiano diverse culture e sono perciò diverse tra loro; tutte però hanno lo scopo di stabilire una relazione tra l’Uno e il molteplice in termini filosofici o religiosi. La totale continuità e contiguità di tutte le forme che viene stabilita nella comune radice della quale tutto reca l’impronta, apre la possibilità di concezioni magiche per “simpatia” o di soluzioni ereticali per l’identificazione del mondo con Dio; in altre parole di atteggiamenti antirazionalisti. Questi appaiono simili in tutte le diverse culture, perché alla loro base vi è una identica struttura di pensiero: quella mitica.

I sistemi neoplatonici vedono dunque nel mondo fenomenico la manifestazione di un mondo puramente intelligibile, un mondo formale che a sua volta promana da un centro, l'Uno, filosoficamente pensato al neutro, al di là della ragione e ad essa inattingibile. Nelle religioni del Libro, evidentemente, l'Uno è il Dio della Bibbia, creatore e interventista, dotato di volontà e niente affatto "neutro".

Poiché dall'Uno tutto proviene e a lui tutto torna, il cosmo neoplatonico è animato da un moto continuo sulle due direttrici della emanazione (*proodos*) e del ritorno (*epistrophé*) attraverso livelli successivi che stabiliscono l'assoluta continuità di tutte le manifestazioni del cosmo in tutte le direzioni. Evidentemente questo è lo schema nel quale si struttura ogni concezione magica del mondo, che implica una solidarietà totale del cosmo; tant'è che si ipotizza da sempre, alla radice del Neoplatonismo, l'influenza delle più antiche strutture mitiche giunte, da provenienza "orientale", nel gran crogiolo del mondo ellenistico-romano.⁴⁹ Alchimia, astrologia e magia si collocano in questo contesto.

Il problema della conoscenza, che è rapporto di conoscente e conosciuto, passa platonicamente attraverso il ruolo dell'anima e il tema della reminiscenza. Nel pensiero neoplatonico, l'anima è un elemento divino costituente la complessa realtà dell'uomo, che riconosce nel mondo fenomenico il ricordo offuscato del modello divino dal quale essa stessa proviene. Essa dunque, nel conoscere, si ri-conosce, cioè scorge di nuovo quel mondo formale -trasparenza del divino- che essa porta in sé dall'origine come un mondo obliato.⁵⁰

Da questo tema può scaturire di tutto. Per il disprezzo greco della materia può scaturire il tema gnostico dell'esilio e della "perla".⁵¹ Per il misticismo può scaturire, come in Weigel, il tema della conoscenza come conoscenza puramente interiore dell'anima che si rivolge a se stessa.⁵² In entrambi i casi è evidente l'inutilità della mediazione sacerdotale, e quindi l'eversività nei confronti delle gerarchie del mondo. Se poi si perde appena di vista la differenza ontologica che dovrebbe separare, in un pensiero germinato sulle religioni del Libro, Creatore e creatura, si può identificare l'anima con Dio, giungendo a quell'antinomismo che caratterizza eresie cristiane, come quelle del Libero Spirito; ebraiche, come quelle sabbatiano-frankiste; islamiche, come l'Ismailismo e altre forme della Shi'a estremista.⁵³

Si può anche giungere però a vedere nella natura il luogo privilegiato per la manifestazione del divino, come in Böhme, e dare il via ad una visione antiaccademica della conoscenza destinata ad un lungo percorso. Si può persino arrivare a concepire che, se il mondo è una creazione divina, un atto della volontà di Dio *in divenire* (ecco lo scontro tra il messaggio testamentario di un Dio interventista e l'ideologia razionalista di un dio orologiaio che garantisce il sempre eguale) allora Dio *vuole rendersi manifesto* nel mondo. Allora dunque il fine della cosmogonia è *precisamente nel mondo*, non nella sua scomparsa: *e questa è una potente radice della modernità*, la quale vede l'uomo eticamente impegnato, *come l'alchimista*, a favorire la trasformazione verso un'utopica meta finale. Questo diviene il compito dell'uomo nella teo-cosmo-anthropologia: qui esso può specchiarsi nella concezione gioachimita della storia come dispiegarsi del divino nel mondo.

Questi temi però non procedono solitari: nella vicenda di un mondo *in divenire* c'è anche l'antico mito zoroastriano della lotta tra il Bene e il Male con l'uomo a far da *protagonista e prosecutore* dell'opera divina; c'è la visione grandiosa di un divino che si sviluppa alla luce da un oscuro *Ungrund*, che giunge alla sua più compiuta formulazione con il pensiero di Schelling.

Il Romanticismo è un fenomeno della più grande importanza, perché in esso confluiscono tutti i temi che abbiamo sinora accennato, dalla gnosi, al "folklore", all'alchimia, alla mistica, alla teosofia, per trasferire, nel momento della secolarizzazione, strutture di pensiero mitico-religiose entro la visione antropologica dell'arte, con conseguenze di grande momento per il nostro secolo.⁵⁴ Tuttavia, accanto al Romanticismo e in antitesi con esso, la rifusione dei temi neoplatonici nello storicismo hegeliano darà origine al più raffinato trionfo del Razionalismo: il dislocamento del pensiero della trasformazione entro un moto razionale programmato e prevedibile -non certo quello impresso alla storia dal Dio biblico!- calato a misura di teologo; onde l'indispensabile sempre eguale è garantito dal moto stesso, che ha ora il vantaggio di sostenere la logica del "progresso" occidentale.

⁴⁹ Il rapporto tra mito indiano-iranico e Neoplatonismo è un vecchio tema del Romanticismo: cfr. Ch. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen, Osiander, 1805; un recente riesame del problema, inclusi gli aspetti geografici e commerciali della possibile penetrazione del pensiero indiano in epoca ellenistico-romana è stato condotto da A. Magris, *Plotino e l'India*, A.F. 6, 1990. Le conclusioni alle quali egli giunge fanno riferimento alla possibilità di un influsso mediato dallo Gnosticismo. Poiché quest'ultimo nasce, con il Cristianesimo, entro una cultura giudaico-ellenistica sicuramente aperta a contatti iranici, e poiché il ciclo gnostico di Tommaso fa riferimento all'India, la conclusione del Magris si presenta plausibile e fa balenare interessanti sospetti. Plotino era infatti quel che si dice "un uomo d'ordine" in ottimi rapporti con la famiglia imperiale e decisamente conservatore sul piano sociale: la sua critica agli "gnostici", che egli conosceva bene e frequentava, fa pensare che la sua filosofia sia un "*rappel à l'ordre*" di questo pensiero eversivo. Sui rapporti commerciali molto stretti tra Roma e l'India, cfr. F. De Romanis, *Roma e i Notia dell'India*, Helikon XXII-XXVII, 1982-1987; e, dello stesso, *Romanukharatta e Taprobane: sui rapporti Roma-Ceylon nel I sec. D.C.*, ivi, XXVIII, 1988.

⁵⁰ Sul rapporto di simpatia tra uomo e cosmo nel Neoplatonismo e sulla complessità delle differenti soluzioni, cfr. R. Allers, *Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus*, Traditio, 2, 1944. Allers ritiene che all'origine del pensiero di Plotino siano influssi ebraici (Filone) e orientali.

⁵¹ L'esilio è, per l'anima gnostica consustanziale con Dio, la forzata presenza in questo mondo; esso è narrato in termini poetici dal cosiddetto "inno della perla", dove la "perla" è la scintilla divina nascosta nell'interiorità dello gnostico. Per questo testo densamente simbolico cfr. P.H. Poirier, *L'hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Louvain la Neuve, 1981.

⁵² Cfr. particolarmente, V. Weigel, *Der güldene Griff*, Halle, Krusicke, 1613.

⁵³ Sui rapporti necessari tra Ismailismo e Neoplatonismo cfr. C. Jambet, *La grande résurrection d'Alamût*, Lagrasse, Verdier, 1990, p. 139 sgg.

⁵⁴ Cfr. *L'utopia alchemica* etc. cit; *La Gnosi romantica*, cit.

Progresso verso dove? verso che cosa? verso l'omogeneizzazione del pianeta in questo moto, in un kafkiano viaggio generalizzato verso un misterioso ma certo Oklahoma, adatto per tutti gli usi. L'Occidente ha dapprima identificato se stesso con una parte soltanto della propria realtà, poi ha dichiarato tale soluzione destino inevitabile per il pianeta: *le opinioni difformi son diventate antistoriche*.

Quanto all'arte, poiché già Aristotele sapeva bene che non la si poteva reprimere ma che era utile incanalarla, le si è data grande libertà di esercizio entro un faraonico circuito culturale e commerciale adatto a sostituire la denuncia con il *divertissement*.⁵⁵

Benché sia lontana da noi la riduzione della complessità di un fenomeno storico e culturale a sovrastruttura d'un sistema economico, ci sembra il caso di accennare anche al ruolo che ha avuto la natura dinamica di questo sistema nella tendenza all'omogeneizzazione, e nel rendere improponibili, e sinanco patetiche, le alternative. A nostro avviso c'è un rapporto di mutuo sostegno tra il sistema economico e l'ideologia razionalista, intuito a suo tempo da Max Weber; non si deve dimenticare infine che due secoli di espansione economica e tecnologica tolgono forza propositiva ad alternative che potrebbero apparire l'inizio di una catastrofe.⁵⁶ Forse la grande sfida che si presenta all'occidente prende il nome ancora una volta dal suo nume tutelare: è una sfida "ermeneutica".

Si tratta cioè di capire se, e fino a qual punto, razionalità economica e Razionalismo siano congiunti da una imperscrutabile legge, superiore ed estranea alle possibilità di intervento umano; se cioè tale unione non sia stata il frutto contingente e non ineluttabile di vicende storiche la cui futura evoluzione non è nella morsa di Ananke. Se un senso ha avuto la "scienza" dell'anima -altra eredità del Romanticismo con antecedenti "presocratici"- è stato quello di far capire che Ananke esiste sì, ma non *fuori* di noi: come il Dio dei teosofi essa non è "in alto", ma "nel profondo".

Il messaggio testamentario deve ancora dare tutti i suoi frutti, come pensava Gioacchino, e in questo senso va compresa l'alternativa posta dal Romanticismo: l'arte prenda il posto della filosofia come luogo privilegiato del pensiero. Un dibattito che entra nel nostro secolo e lo percorre, il cui esito è fondamentale, al di là delle dispute, resta lo smascheramento della natura ideologica della "filosofia" come persistenza del vecchio razionalismo greco in sempre nuove forme.

La sfida è grande, anche se non implica l'assurda pretesa che si possa uscire dalle coordinate del nostro moto: come sfida ermeneutica essa implica il riconoscimento dell'esistenza di queste coordinate come distorsione dei parametri. In una storia ove non si dispiega alcun Assoluto, ma più modestamente si scontrano gli appetiti, il Razionalismo è la nostra "volontà di potenza".

In questa prospettiva può forse esser utile lo sguardo che qui proponiamo su alcune vicende di "un altro occidente"; esso accenna alla grande complessità della nostra cultura, fortunatamente ben più ricca, poliedrica e contraddittoria, di quanto appaia dalla storia dei vincitori.

Se, in chiusura di questo Prologo, abbiamo usato analogie che ricordano il tramonto della fisica classica, ciò non è infine senza ragione. Con il tramonto della fisica classica infatti, non è scomparsa soltanto la pretesa misurazione assoluta dei parametri del moto operata dal famoso -o famigerato- "osservatore esterno". Con lei -e con lui- con la pretesa che vi sia qualcuno che possa ritenersi estraneo al moto turbinoso che tutto e tutti trascina, si è sbriciolata l'impalcatura ideologica fondata sul pregiudizio della Ragione socratica.

⁵⁵ È più che lecito avanzare dubbi radicali sul carattere rivoluzionario di avanguardie e "ismi", che si sono rivelati pienamente consustanziali al gran circo del mercato internazionale e delle istituzioni accademiche; in effetti, dubbi ne son stati espressi molti. In *Arte, Memoria, Utopia*, cit. pp.156-171, oltre a raccogliere i dubbi di Adorno, Dufrenne, Lukács, e soprattutto di E. Wind e di Arnheim, abbiamo tentato di dare un rapidissimo e necessariamente rozzo schema interpretativo. Scrivere una storia della funzionalità di *questa* arte al grande mercato e ad una cultura massificata sul cosmopolitismo borghese, punto d'arrivo attuale del razionalismo occidentale, potrebbe rappresentare un tentativo davvero nuovo e stimolante di "storia dell'arte".

⁵⁶ Tutta l'impostazione di *Economia e società*, Milano, Comunità, 1974, 2 voll. è basata sull'identificazione aperta di decisione economica e utilità nel senso razionalistico della parola. Ci sembra perciò interessante che nella Introduzione alla recente riedizione de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1991, Giorgio Galli ripercorra la storia della repressione operata dal Razionalismo nei confronti delle altre "ragioni" a partire dal XVII secolo. In questa luce, oltre a rilevare, come altri pensatori avvertiti, che l'irrazionalismo non è che l'altra faccia del Razionalismo, suo porto d'arrivo, il Galli vede nel vizio d'origine del moderno Occidente, che nacque come repressione del diverso, il germe di un suo non ipotetico fallimento. Egli conclude (p. 29) auspicando il riesame del patrimonio culturale obliterato dall'ultimo Razionalismo, che ha tentato di confinare quel patrimonio nella superstizione.

PARTE PRIMA - IL TEMPO DELLE ERESIE DUALISTE

SEZIONE PRIMA - LO GNOSTICISMO NELLA SOCIETÀ ELLENISTICO-ROMANA

Capitolo primo - L'oggetto e le ragioni

Il tempo delle eresie gnostiche può sembrare così remoto dall'osservatorio del quotidiano, e la vicenda così ben sepolta da una Storia che avrebbe indirizzato altrove il proprio corso maestoso, da far ritenere che soltanto l'interesse erudito degli studiosi antichisti abbia ragionevoli motivi per impiegare tempo ed energie nel comprendere questo fenomeno.

Una tale opinione, se espressa, sarebbe però falsata da due pregiudizi. Il primo di essi nasce dalla volgarizzazione del concetto di progresso nel cosiddetto "superamento storico" che non affligge, purtroppo, soltanto la cultura di massa. Il secondo, dalla concezione connaturata all'ideologia razionalista, radicata nel razionalismo scientifico e perciò d'uso corrente sul piano accademico, che separa l'austero rigore della ricerca dalle angosce e dagli interrogativi esistenziali.

Per quanto concerne il primo pregiudizio osserviamo che, se la storia non è -come oggi si può ben sospettare- dispiegamento di un insindacabile modello operato da un'astutissima Ragione, ma, più modestamente, scontro e provvisoria ricomposizione di umani appetiti, allora non sempre *seppellire* è *risolvere*. Abbandonato alle nebbie metafisiche il "ritorno dell'eguale", si configura pur sempre la realtà di un ritorno del *simile*, cioè dei nodi irrisolti del passato, nelle forme coerenti con l'attualità storica. Il senso stesso della ricerca che stiamo iniziando consiste nel mostrare il continuo risorgere di petizioni in sé diverse e tuttavia simili nel denunciare il non-detto dell'ideologia razionalista dell'Occidente.¹ Esse sono simili anche nelle strutture e, in più di una circostanza, legate tra loro da continuità dottrinale o da influenze culturali, a testimonianza della dubbiosità di un reale loro "superamento".

Sul secondo pregiudizio, una ricognizione delle situazioni storiche nell'ambito delle quali si sono improvvisamente accesi o riaccesi determinati settori della ricerca, sarebbe sufficiente a mostrare come l'interesse a quegli studi sia sempre stato in buon rapporto con il desiderio di rinvenire nel passato le tracce di problemi la cui realtà si sentiva ancor viva, sotto mutate forme, nel presente.² Certamente tutto ciò dà origine a interpretazioni ideologizzate e perciò destinate col tempo a risultar datate;³ tuttavia la pretesa di una ricerca che non trovi origine nell'esperienza esistenziale fa parte di quel "disinteresse" proclamato un tempo dal pensiero classico e ora dalla scienza, e questo disinteresse costituisce esattamente la non disinteressata ideologia del Razionalismo.⁴

A nostro avviso ci sono valide ragioni per tornare ad interessarsi di antiche eresie, e non a caso abbiamo citato come esempio le non disinteressate rivisitazioni della tarda antichità. Nel corso di un secolo molti giudizi sono cambiati, e molte curiosità si sono risvegliate in concomitanza con la sempre più avvertita percezione, da parte della cultura, che l'Occidente stesse concludendo il ciclo iniziato con il XIX secolo. Quale che ne sia il valore "scientifico", un testo come *Il tramonto dell'occidente* di Spengler fece scalpore tra le due guerre, ed ebbe un ruolo anche nel pensiero di Hans Jonas, con il quale lo Gnosticismo si trasforma in argomento di attualità⁵ come pensiero di un'epoca di decadenza. Tale appariva infatti allo Jonas anche la propria epoca.

Egli perciò, che intravedeva nello Gnosticismo la componente di fondo del pensiero di Heidegger, fissò il rapporto tra Gnosticismo e modernità nell'ottica di civiltà in declino; si vedano, al riguardo, le dichiarazioni rilasciate molti anni più tardi al Culiano⁶ che stabiliscono rapporti tra lo Gnosticismo e le grandi

¹ Ci sembra opportuno rinviare il lettore al testo di K. Hübner, *La verità del mito*, tr. it. di P. Capriolo, Milano, Feltrinelli, 1990, del quale condividiamo alcune importanti assunzioni. Cfr. al riguardo le pp. 320-323 per la rigorosa distinzione tra razionalità, razionale e ragionevolezza da una parte, Razionalismo dall'altra. Cfr. inoltre l'ideologicità quale conseguenza della fede negli sviluppi razionalisti (p. 405); gli aspetti sincronici e diaconici del pensiero mitico (p. 454). Quest'ultimo tema speriamo averlo messo bene in luce ne *Il mito e l'uomo*, cit. mostrando l'evolvere di alcuni motivi mitici nel tempo, esempio di "ritorno del simile" come tentativo di risolvere le eterne (perché strutturali) aporie del pensiero concettuale. Ricordiamo infine (p. 321) il rifiuto dello Hübner di definire "irrazionale" l'opposizione al Razionalismo, la quale viceversa ha origine nel più ampio compasso che distingue la "ragionevolezza" dalle angustie di quello; e l'attenzione con la quale egli nota (p. 405) che l'inversione della normativa nell'antinomismo è in realtà un fenomeno di subalternità al Razionalismo. Quest'ultimo punto costituisce una delle fondamentali conclusioni da noi tratte a suo tempo, ne *La Gnosi etc.* cit.: cfr. p. 133 e p. 150.

² Cfr. ad esempio M. Frank, *Der kommende Gott*, cit. p. 9: "denn, was für aktuell gilt, ist eben das, was uns hier und heute angehet, indem es unsere Gedanken, Sorgen und Phantasien heimsucht oder aufregt".

³ Cfr. a proposito del rinnovato interesse per la tarda antichità, L. Cracco Ruggini, *Il Tardo antico: per una tipologia dei punti critici*, in *Storia di Roma* 3, I, cit.

⁴ Sull'ideologicità della scienza cfr. K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg-München, Alba, 1993, 4. Aufl. Pur nella diversità della ricerca rispetto a *Verità del mito*, cit., in entrambi i casi viene messa in evidenza l'ideologicità intrinseca del pensiero razionalista; i due testi articolano perciò una unica e compatta argomentazione che, con diversa enfasi, tratta i problemi del pensiero mitico e dell'arte nei confronti del pensiero concettuale.

⁵ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; vol I, 1934, pp. 90-91; vol. II, 1954, p. 335 sgg. Sull'argomento è tornato recentemente G. Quispel, *Hermes Trismegistus and the Origin of Gnosticism*, V. Ch. 46, 1992 in nota 28, sottolineando che l'eredità dello Gnosticismo va letta piuttosto in Hegel, non in Heidegger. Quispel, che propende per una decisiva influenza dell'Ermetismo, sottolinea che tanto in questo quanto nello Gnosticismo, Dio è una realtà in divenire.

⁶ Cfr. J.P. Culiano, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1985. La componente costante ravvisata (e avversata) dallo Jonas è l'utopismo, che egli vede connesso al nihilismo. Per parte nostra abbiamo già rilevato (*La Gnosi, etc.* cit. pp. 345-346) che, anche se un'analogia di strutture può far intravedere nell'utopia marxiana una lontana eco del mito gnostico, il paragone è da rifiutarsi per

ideologie eversive del secolo. Nonostante lo Jonas assuma una posizione fortemente negativa nei confronti dello Gnosticismo, siamo ora ben lontani però dagli sprezzanti e lapidari giudizi del Razionalismo emessi nel XIX secolo.⁷ Siamo però sempre nella stessa ottica, quella della decadenza rispetto ad un modello di Ragione; ed è interessante notare, come abbiamo già ricordato, che tale ottica giunge ancora alla metà del nostro secolo con il Festugière.

Pure, sempre negli anni tra le due guerre, qualcosa si muoveva in diversa direzione nell'ambito di studi particolari. Alludiamo alle ricerche di C.G. Jung, il fondatore della psicologia analitica, non a caso culturalmente legato alla tradizione del Romanticismo tedesco, ove ha come referenti Creuzer e Bachofen. A Jung lo Gnosticismo interessava per aver partorito miti suggestivi, eco di altri più antichi, nei quali egli cercava i modelli delle immagini inconscie che affiorano nei sogni e nelle psicosi; modelli e immagini che egli andava cercando anche nell'alchimia e, in generale, in tutte le mitologie d'oriente e d'occidente.

Ciò che qui interessa sottolineare tuttavia, non è la particolare prospettiva nella quale egli considerava il fenomeno, quanto il fatto che il suo atteggiamento verso di esso, determinato dalle ascendenze romantiche e coincidente con il ritorno d'interesse della cultura occidentale verso il pensiero mitico, sta ad indicare una profonda frattura nell'egemonia del Razionalismo. Siamo infatti in presenza di una riammissione, all'interno del processo dialettico del pensiero, di una enorme congerie di prodotti del pensiero stesso, che furono per secoli espulsi come mostruosa alterità. Essi vengono ora riconosciuti come realtà nostra, e perciò anch'essi "occidente", nostra esperienza esistenziale da recuperare alla dialettica d'una realtà sin'allora dimidiata.

Sia detto per inciso, lo stesso significato assumono le contemporanee ricerche di Kerényi (che opera nel secondo dopoguerra accanto a Jung) culminate nel grande saggio postumo su Dioniso.⁸ Si tratta infatti di recuperare un significato più vasto alla ragione, storicamente confinata nell'ideologia di una luminosa Ragione, il cui corrispondente religioso è un dio filosofico che trasferisce il male nell'errore e nella colpa, privandolo di realtà ontologica; e il cui corrispondente mitico è la falsa luminosità apollinea, che corre da Augusto a Winckelmann, e di lì a Hegel.⁹

Ci siamo soffermati un attimo su argomenti che potrebbero apparire marginali, per mostrare quanto centrale sia, viceversa, il mutare dell'attualità nel mutare degli indirizzi e degli interessi della ricerca storica: lo Gnosticismo, come altri campi d'indagine, ad esempio l'alchimia e il mito, diviene oggetto di interesse perché inizia ad entrare in crisi l'impalcatura razionalista che l'Occidente ha ereditato dal XIX secolo, contro la quale si era battuto il primo Romanticismo. Questo ribaltamento della prospettiva è così forte, che nel 1977, nell'introdurre la traduzione inglese dei codici rinvenuti a Nag Hammadi nel 1945, J.M. Robinson vide in essi la chiave per la comprensione della "controcultura" degli anni '60, stabilendo così un nuovo e imprevedibile *tópos*.¹⁰

Accanto a questi mutamenti culturali, l'accendersi dell'interesse per la comprensione dello Gnosticismo non può essere disgiunto dal ricordato ritrovamento di un'intera biblioteca di testi gnostici, avvenuto in Egitto e ritenuto giustamente uno dei più grandi ritrovamenti archeologici di questa non avara terra: ben quaranta nuovi testi, sconosciuti o noti soltanto per frammenti, che consentivano una conoscenza diretta del fenomeno, senza la mediazione della testimonianza dei Padri. Si trattava dunque di riaprire pagine abbastanza oscure sulla recezione del messaggio cristiano nei primi secoli, sui diversi modi con cui esso poté essere inteso, e quindi sui primordi del processo di formazione dell'ortodossia.

Quest'ultima infatti, nel suo rapporto con il consolidarsi degli aspetti istituzionali, è da considerarsi più un prodotto storico che non un dato iniziale. Non si dimentichi al riguardo, che il messaggio cristiano esprimeva un movimento radicale nato nel seno del mondo ebraico¹¹ del quale svalutava aspetti rituali e

quanto concerne il nazismo. Nello Gnosticismo è infatti fondamentale la tensione utopica verso una nuova umanità rigenerata, assolutamente incompatibile con gli incubi dell'ideologia nazista.

⁷ Cfr. i giudizi del Renan e del Migne riportati da J. Ries, *Les études gnostiques hier et aujourd'hui. Cours d'introduction au Gnosticisme et au Manichéisme*, Centre d'Hist. des Rel. de Louvain la Neuve, 1982, p. 2 e p. 4, che rivelano orrore e disprezzo per un pensiero avvertito come assolutamente "altro", follia, negazione della Ragione, "Oriente".

⁸ K. Kerényi, *Dioniso*, Milano, Adelphi, 1992. L'opera apparve postuma in tedesco (1975) e in inglese (1976) ed è il risultato di una vita di ricerche volte a rivalutare quanto, nei miti, afferisce alla pienezza dell'esperienza umana, negata dall'astrazione concettuale. Sulla storia della ricerca di Kerényi, cfr. A. Magris, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano, Mursia, 1975.

⁹ Cfr. *Il mito e l'uomo*, cit. *passim*. Jung ha condotto una lunga battaglia contro la teologia del *summum bonum* e la definizione del male come *privatio boni*, al tempo stesso spia e fonte delle aporie del pensiero occidentale, da lui lette nella prospettiva dei suoi studi psicologici: cfr. Risposta a Giobbe, in *Psicologia e religione*, Torino, Boringhieri, 1979.

¹⁰ Cfr. *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson, Direttore, Leiden, E.J. Brill, 1977, p. 1: "As such, the focus of this Library has much in common with primitive Christianity, with eastern religions, and with holy men of all times, as well as with the more secular equivalents of today, such as the counterculture movements coming from the 1960's. Disinterest in the goods of a consumers society, withdrawal into communes of the like-minded, away from the bustle and clutter of big city distraction, non-involvement in the compromises of the political process, sharing an in-group's knowledge both of the disaster-course of the culture and of an ideal, radical alternative non commonly known- all this in modern garb is the real challenge rooted in such materials as the Nag Hammadi Library." A venti anni di distanza si vede bene che qui il *tópos* è stabilito nei confronti di movimenti (Gnosticismo, monachesimo, comunità hippies) non così facilmente riconducibili l'un l'altro, in un contesto psicologizzato e destoricizzato. Tuttavia è colto l'elemento unificatore che rimbalza dalla progrediente crisi dell'ideologia occidentale: il rifiuto, radicato nelle ragioni della vita, di una società costruita nel belletto dell'ideologia luminosa.

¹¹ J.M. Robinson, cit. p. 3. Sulla stretta connessione tra messaggio cristiano e problemi della società giudaica, cfr. P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, Torino, S.E.I., 1976, pp. 268-269. Il processo di formazione dell'ortodossia e dell'eresia come fatto storico, è oggetto della nota ricerca di W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek) 1934 e 1963. Nonostante forti critiche ed aspetti deboli, l'intuizione del Bauer non può che essere confermata.

formalistici per richiamarsi direttamente alla spiritualità; come tale esso si prestava a trasformarsi in messaggio universale disancorato da una comunità istituzionalmente costituita. Avremo modo di constatare in seguito che precisamente questo richiamo allo "spirito" contro la "lettera" costituirà l'elemento sovversivo, perché antisacerdotale, destinato ad emergere in tutti i movimenti "gnostici" e "millenaristi" *s.l.*, i quali implicano un rapporto diretto tra l'uomo e Dio.

Sembra perciò giunto il momento di domandarsi chi mai fossero questi "gnostici": un problema che ha molto agitato la ricerca, poiché è difficile accertare chi realmente si sia definito tale con termine distintivo di appartenenza. Per questa ragione l'appellativo coinvolge una popolazione apparentemente eterogenea, i cui tratti di omogeneità sono tutti da definire, e debbono far capo a una qualche specifica conoscenza ("gnosi") dei segreti divini.¹² Come vedremo al termine della ricerca, la domanda non è per nulla oziosa, e la risposta cui essa conduce si connette con la natura del problema così come esso si rivelò ai primi eresiologi.

Gli Gnostici (così si converrà sin d'ora di chiamarli) sono quei dissidenti che ci vengono presentati da Ireneo, Vescovo di Lione, nel suo trattato "Contro le eresie"¹³ noto sotto i titoli *Adversus Haereses* o *Contra omnes haereses*; il titolo tradito del testo greco, del quale sono sopravvissuti frammenti, è però più esplicito nel suo riferirsi ad una qualche pretesa e falsa conoscenza di alcuni caposcuola e dei loro seguaci, poiché suona: *Élenchos kai anatropè tēs pseudonýmu gnóseos*. Il modo nel quale Ireneo presenta questi personaggi merita di essere analizzato, perché consente di leggere tra le righe la logica e gli scopi di Ireneo stesso, e perciò di intuire, e *contrario*, qualcosa di più sugli Gnostici stessi, le cui "ragioni" sono qui necessariamente filtrate dalla Ragione del loro avversario.

Ad una lettura del Libro I, quello che maggiormente c'interessa perché contiene l'esposizione delle dottrine (i Libri II-IV contengono la loro confutazione, il Libro V un'importante professione millenarista sulla quale torneremo) appare evidente l'assenza di ogni barlume di comunicazione tra l'autore e le vittime del trattato. La reciproca distanza è così totale da porre seri interrogativi: ci si può domandare infatti se tra l'uno e gli altri esista un baratro antropologico-culturale, ovvero se Ireneo rifiuti *deliberatamente* di capire, al fine di creare lui stesso il suggello dell'alterità. A nostro avviso, e lo constateremo meglio nel seguito, sono plausibili entrambe le ipotesi che verosimilmente si rinforzano a vicenda, consentendo di risolvere un problema, che dovrebbe essere ermeneutico, sul piano del giudizio negativo e sarcastico rivolto alle persone.

Una prima considerazione si impone infatti alla lettura delle dottrine gnostiche esposte da Ireneo: siamo in presenza di elaborazioni mitiche. Ogni sistema gnostico infatti altro non è che una teo-cosmo-antropogonia, cioè un mito, una narrazione, un racconto appassionato nel quale è evidente l'esigenza di dare un senso a importanti esperienze esistenziali¹⁴ alle quali non si trova una risposta attraverso il pensiero concettuale. Il pensiero mitico sorge infatti là dove il pensiero concettuale s'arresta dinanzi ad una insuperabile aporia.

Ora, il problema che sembra delinearsi dietro i sistemi gnostici esposti da Ireneo, è quello di elaborare modelli che consentano di comprendere per quali ragioni il mondo della storia venga percepito quale

¹² Il problema è stato giustamente molto dibattuto, perché da una sua scorretta impostazione possono discendere errati indirizzi di ricerca. Morton Smith ha riassunto le vicende del termine "gnostico" in *The History of the Term Gnostikós*, *The Rediscovery of Gnosticism*, Proc. of the Int. Conf. at Yale, 1978, ed. by B. Layton, Leiden, E.J. Brill, 1980, vol. II, con chiarezza anche se con intenti polemici. Dai testi degli eresiologi più antichi si hanno notizie rare e non coerenti sull'uso di tale autoattribuzione. Ireneo, il primo degli eresiologi dal quale è giunta una dettagliata esposizione delle dottrine gnostiche, sembra essere esplicito allorché dice dei Carpocraziani: "Gnosticos se autem vocant". I curatori dell'edizione critica (Irenée de Lyon, *Contre les hérésies*, par A. Rousseau et L. Doutrelau, Paris, Les Belles Lettres, 1965 segg.) raccogliendo le varie apparizioni, sul testo greco, di questo termine, giungono alla conclusione che un certo numero di eretici dovessero meritare il nome, e ipotizzano quali lo meritassero in modo più o meno proprio (cfr. vol. I, t. I, *passim*, e più in particolare le pp. 230-233 e 296-300; vol. II, t. I, pp. 350-354) implicando l'uso corrente della G maiuscola come appropriato (con ciò che esso sottintende) e non come artificio accademico. Le loro deduzioni si limitano al solo Ireneo, ma ciò sarebbe comunque rilevante, poiché è da lui che origina il genere "Gnostici" con le sue varie specie. Ippolito (*Ref. V, 2*) dice dei Nasseni che "chiamano se stessi gnostici" e lo ripete trattandone (*ivi*, V, 6-V, 11). Definisce così anche l'eretico Giustino (*ivi*, V, 23). Anche i Cristiani però possono autodefinirsi "gnostici" come Clemente di Alessandria. In realtà, se si accetta come sembra si debba, che il termine "gnostikós" indica una persona "che ha i requisiti per comprendere" (per comprendere sottigliezze non evidenti a tutti) e se si nota che tanto Ireneo quanto gli altri usano il vocabolo con riferimento alla "conoscenza" (gnosi) degli avversari (falsa) e propria (vera) anche sicuramente come aggettivo, si può avere qualche dubbio sull'uso della maiuscola in coloro che traducono "Gnostici" sostantivando, come ad indicare un gruppo ben preciso autodefinitosi tale in quanto gruppo. Con la g minuscola, darsi "gnostico" significherebbe viceversa più genericamente ritenersi capaci di sottili conoscenze, non importa quali; in altre parole non si darebbe luogo necessariamente a rapporti di parentela dottrinale tra i vari autoproclamantisi "gnostici". Come nota Morton Smith, "Gnostico" è termine entrato in uso corrente con valenze accademiche soltanto nel XVIII secolo. Revocata così in dubbio l'esistenza di "Gnostici" in senso specifico e definito, resta allora da domandarsi che cosa hanno in comune tutti coloro che furono identificati come "Gnostici" da Ireneo, e, dopo di lui, da altri tra i quali non si deve dimenticare Plotino. Se è vera la nostra impressione che questo nome fu "cucito addosso" a gruppi eterogenei, diviene importante comprendere il nome stesso a partire dai loro nemici "ortodossi", cioè comprendere che cosa questi ultimi vedevano di comune in tali eretici. Sul tema cfr. anche U. Bianchi, *À propos de quelques discussions*, etc., Proc. of the Int. Coll. on Gnosticism, Stockholm, 1973, Ed. by G. Widengren, *ivi*, Almqvist & Wiksell - Leiden, E.J. Brill, 1978; ma soprattutto vedi la trattazione che ne fa M. Tardieu (*Histoire du mot "gnostique"*, in M. Tardieu - J.D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique I*, Paris, Cerf, 1986) ove l'uso della parola è analizzato dal IV secolo a.C. sino ai nostri giorni, nelle accezioni epistemologica, ovvia, eresiologica, clementina, evagriana, esoterica, sincretista e psicologica. A noi interessa quella eresiologica, che è appunto quella fondata da Ireneo con la sua scelta di definire "gnostici" alcuni disparati gruppi di Cristiani dissenzienti dalla lezione "romana". Tardieu nota per l'appunto (p. 27) che la definizione, comoda ma impropria, costituisce un abuso linguistico come si avrà più tardi con i termini "Manicheo" e "Ariano". Vedi anche N. Brox, *Gnostikoi als häresiologischer Terminus*, Z.N.T.W. 57, 1966.

¹³ Cit. Le dottrine degli Gnostici sono presentate nel Libro I

¹⁴ Nota G. Filoramo, *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello Gnosticismo*, Roma, Ist. Patr. Aug. 1980, p. 84: "non abbiamo qui a che fare semplicemente con la ripresa di antichi mitologemi, ormai però privi di vita, quali quelli dell'*Anthropos* divino. La specificità di questo tipo di mitologia sta appunto nel fatto di averli riempiti di nuovo contenuto, più spirituale e ricco di riflessione. Ritroviamo infatti nei nostri testi - e la critica di Plotino contro la mitologia va vista anche tenendo presente la sua polemica contro gli Gnostici mitologi - alcune caratteristiche dei modi di produzione mitologici: la base concreta, vitale, legata a bisogni e contraddizioni sperimentate, oltre che pensate".

luogo malvagio, situazione di condanna e di espiatione in antitesi con un modello luminoso che l'uomo sembra portare con sé, come vaga ma sicura intuizione della possibile, anzi, certa esistenza, di situazioni altre e più degne. Usando, come ci sembra doveroso, questa impostazione ipotetica dell'affermazione, sottolineiamo tuttavia quanto è assolutamente esplicito in ciò che riferisce Ireneo: gli Gnostici non ritengono degno di stima questo mondo, e si sentono cittadini di un mondo incomparabilmente diverso.

È allora interessante constatare che, a fronte di tanta evidenza, Ireneo non si domanda *perché* gli Gnostici assumano queste posizioni, cioè di dove nasca la loro ideologia, quali siano le loro ragioni in termini di esperienza. Ireneo tratta ciò che andrebbe inteso su tale piano come un astratto sistema di idee da confutare sul piano della logica concettuale e dell'interpretazione letterale dei testi. Evidentemente il pensiero mitico, una volta spogliato di tale referente esistenziale e portato sul piano della logica concettuale, non può che apparire un assurdo; ciò consente ad Ireneo di espungere il pensiero degli Gnostici nell'alterità della follia¹⁵ e quindi, secondo il *tópos* della cultura classica, attribuir loro mostruosità di costumi dalla quale far discendere l'irrevocabile condanna morale.¹⁶

In questa scelta ideologica Ireneo non è il primo, come vedremo oltre; la sua opera si inserisce infatti in un momento nel quale il Cristianesimo intende presentarsi alle autorità imperiali come partecipe della morale e della cultura classica greca e romana. Già da questo è più che legittimo ritenere che la sua opera, ancorché dottrinale, debba il proprio particolare accento a ragioni politiche. Sta iniziando con lui, in altre parole, un'opera di vera e propria resezione di un gruppo troppo scomodo per essere accettato, non dirò come compagno di viaggio, ma anche soltanto come possibile deviazionismo rispetto ad una cultura comune: gli Gnostici debbono dunque essere sospinti altrove.¹⁷ Su questo Ireneo è scoperto: gli Gnostici sono stati inviati da Satana affinché i pagani, giudicando tutti i Cristiani sulla scorta degli Gnostici (che, dunque, a quel momento, fanno parte della comunità) possa a buon diritto diffamare i Cristiani stessi.¹⁸

Per smontare e denunciare la macchina mitologica gnostica, Ireneo usa una tecnica che sembra lecito definire "socratica": separando l'argomentazione dal vissuto dell'interlocutore, egli riconduce le ragioni degli altri alla propria Ragione. Nonostante la diffidenza verso il pensiero greco ritenuto da lui (come dagli altri eresiologi) responsabile delle eresie gnostiche,¹⁹ egli è imbevuto di cultura greca; con lui, come nella tradizione della Chiesa romana, la paradossalità del messaggio testamentario sarà dunque sempre più interpretata entro le strutture "normalizzanti" del pensiero classico.

Un esempio plateale è il modo grottesco con il quale egli tratta il bellissimo mito gnostico del pentimento di Achamoth.²⁰ Secondo questo mito, dalle lacrime di Achamoth origina tutta la "sostanza umida" del cosmo; dal suo riso quella luminosa; dalla paura e dalla tristezza gli "elementi corporei". Estratto come centone da un contesto mitico, astratto dai problemi esistenziali ai quali intende dare risposta, privato della sua bellezza poetica in un asettico riferimento, divenuto "ragionamento", il passo si presta alla caricatura. È perduto di vista il senso mistico della luce come "illuminazione" (Achamoth sorride quando le sovviene il mondo divino d'onde proviene); è ignorato il simbolismo dell'elemento terra e del corpo come vincolo (quando Achamoth ha paura piomba nella saturnina *melancholia* e si lega alla terra, alla materialità); non si pensa minimamente alla nota ambivalenza mitica dell'acqua²¹ (il pentimento, legato al peccato e alla redenzione, si manifesta nelle lacrime). Resta l'assurdo "logico": Ireneo sghignazza sul fatto che dalle lacrime può venir soltanto l'acqua salata, non la dolce, che forse potrebbe venire dal sudore, forse procurato ad Achamoth dalla paura. Quanto alle acque termali, calde e dall'odore "pungente" (*driméa*) egli si offre di completare il mito con allusione oscena.

Abbiamo riportato come esempio questo passo per esteso,²² per mostrare dal vivo come la tecnica usata riveli la traslitterazione: Ireneo attacca coloro che prospettano un'esegesi distante dalla lettera testamentaria per difendere sì, giustamente, il messaggio da possibili stravolgimenti; ma lo fa utilizzando non già le strutture, anch'esse mitiche, del messaggio stesso, bensì le forme della Ragione classica.

¹⁵ Cfr. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècle*, Études Augustiniennes, 1985, 2 voll. p. 555. L'analisi offerta da questa importante ricerca relativa agli scopi e ai modi della letteratura eresiologica, va tenuta presente in vista di un'analisi critica. L'opera di Ireneo è trattata in particolare nel vol. I, alle pp. 215-253, e se ne mettono in evidenza le tecniche usate per distorcere il senso delle dottrine gnostiche, a beneficio di una tesi precostituita.

¹⁶ Sui *tópoi* della cultura classica, che addebita al diverso mostruosità di costumi (mostruosi perché incomprensibili alla Ragione classica, e perciò o troppo liberi, o troppo severi) cfr. C. Piccaluga, *Il rischio della continenza*, in *La tradizione dell'enkrateia*, Atti del Coll. Int. di Milano, 1982, a cura di U. Bianchi, Roma, Ateneo 1985. Con Ireneo si assiste appunto alla nascita di questo *cliché* ereticale: orgiastici alcuni Gnostici; enkratiti gli altri; sragionanti tutti. Il tema, che verrà ripreso ed ampliato dai successivi eresiologi, è persino elemento tassonomico in Clemente Alessandrino (cfr. *Stromata*, III).

¹⁷ L'operazione ebbe tanto successo che ancor oggi accade di dimenticare - e soltanto alcuni studi recenti lo ricordano - che questi Gnostici erano in realtà Cristiani; dissidenti sì, ma pur sempre a contatto con la comunità, e per lungo tempo neppure espulsi. Cfr. gli interventi di Quispel e Crouzel nella discussione sulla relazione Piccaluga, cit.; cfr. anche H. Chadwick, *The Domestication of Gnosis*, *The Rediscovery etc.* cit.; H.O. Maier, *Religious Dissent, Heresy and Households in the Late Antiquity*, V. Ch. 49, 1995; K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, VII Int. Conf. on Patr. Studies, Oxford, 1975, Leiden, E.J. Brill, 1977.

¹⁸ *Adv. Haer.*, I, 25, 3.

¹⁹ *Ivi*, I, 25, 6. Il tema sarà un vero filo conduttore per Ippolito, di poco posteriore ad Ireneo. Lo Schoedel, *Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus*, V. Ch. 13, 1959, ha tuttavia mostrato che Ireneo, mediocre filosofo ma buon retore, fa capo alla cultura greca alla quale si è educato.

²⁰ *Ivi*, I, 4, 2-4

²¹ Cfr. M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolische Untersuchung*, Philologus, SupplBd. XIV, H. 2, Leipzig, Dieterich, 1921.

²² Un altro degnissimo esempio lo abbiamo integralmente tradotto da *Adv. Haer.* I, 11, 4-5 in *La Gnosi, etc.* cit. pp. 134-135, in nota.

Tutto questo significa due cose. La prima è che la scelta romana della nascente ortodossia è di mostrare la coerenza di ragione classica e messaggio testamentario: passaggio obbligato non soltanto per la sopravvivenza istituzionale, ma anche per potersi proporre come unico e universale messaggio di Verità, comunicabile a *tutti*. Qui si vede, detto per inciso, l'ideologia occidentale al lavoro nel suo radicarsi, dall'Impero, nella Chiesa.

La seconda è che, rinunciando a propugnare il contenuto mitico del messaggio testamentario, rinunciando a ciò che in esso è eversivo e paradossale rispetto alla Ragione classica, parte dello spirito del messaggio stesso viene necessariamente lasciata ad altre opzioni. Una di queste, come vedremo, è quella gnostica, che denuncia quanto è andato perduto nel traslitterare il messaggio entro una Ragione "altra".

Per Ireneo i miti gnostici sono dunque favole, o anche "favole da vecchiette".²³ Le Boulluec ha ben notato però che queste "favole" sono tali perché furono così costituite da Ireneo stesso²⁴ con una tecnica riconoscibile: separare il mito dai suoi rapporti con l'esegesi biblica e dal suo legame con il problema della salvezza, che per gli Gnostici ha un'angosciosa e determinante preminenza.

Ireneo è molto importante per la storia del modo in cui lo Gnosticismo fu considerato entro la nostra conoscenza. Egli fu infatti il primo a raccogliere elementi precisi sulle dottrine gnostiche, e a formare il gruppo degli "Gnostici" raccordando ciò che conosceva bene e direttamente (la dottrina del Valentiniano Tolomeo) con altre dottrine sulle quali aveva minore e non diretta informazione. Egli fu anche il primo a elaborare la logica per circoscrivere gli "eretici" entro l'alterità: un'alterità che si fonda sia sull'asserita estraneità dei loro miti ad ogni possibile esegesi del messaggio testamentario, sia sull'estraneità culturale che vede negli Gnostici gli eredi del mondo ellenistico inteso come impermeabile alla cultura testamentaria. Qui c'è un'intuizione molto valida ma, a nostro avviso, contraddittoria con le strutture razionaliste della critica di Ireneo.

A questo scopo infatti Ireneo, nella sua contrapposizione all'esegesi scritturale degli Gnostici, fa perno sulla narrazione cosmogonica dell'Antico Testamento e su quella neotestamentaria relativa alla figura, al ruolo e alle vicende di Cristo, costituite a Regola di verità²⁵ stabilita una volta per sempre nella letteralità delle Scritture, intese come testimonianza tradita di eventi la cui fattualità non può essere oggetto di interpretazione.

L'assunzione di questa letteralità come "verità" necessita, è pur vero, di un atto di fede estraneo alla logica del razionalismo classico, ma ha il vantaggio di eliminare l'ambiguità simbolica del mito (tale è ogni teo-cosmo-antropogonia, *anche quella biblica*). Per conseguenza l'atto di fede consente alla letteralità, divenuta fatto storico, di entrare, sia pure come blocco mal digeribile dal quale prende avvio la nostra vicenda, entro l'argomentazione logico-concettuale di un pensiero razionalista: e in base a quest'ultima di mettere in berlina l'assurdità di ogni esegesi mitica.

Se dunque Ireneo ha buona parte di ragione quando avverte i miti gnostici come estranei al Cristianesimo; quando li estranea dal mito testamentario sul quale essi germinano -vedremo presto perché- egli maschera il suo contrapporre mito a mito (cioè due diverse teo-cosmo-antropogonie) con l'enfasi sulla contrapposizione di mito e Ragione. Con ciò egli compie un'operazione ideologico-propagandista epocale contro gli Gnostici, ma deve legare l'affermazione dell'unicità dell'ortodossia alla socratica unicità della Ragione. Fuori, il nulla della follia; ovvero l'inganno, il vizio e la colpa, versioni moralistiche dell'errore, che consentono di tramandare l'immagine repellente degli Gnostici giunta sino a noi. Non c'è più posto per ricercatori di significati nascosti, ambigui e sottili, definiti "abisso d'insensatezza";²⁶ sarà necessario, in epoca molto recente, recuperare la pluralità delle ragioni contro la Ragione unica, per comprendere le non immotivate ragioni dalle quali prende l'avvio l'esegesi gnostica del messaggio testamentario.

Ireneo (circa 140-220) è il primo dei grandi eresiologi che si affollano tra il II e il III secolo, in un momento assai delicato per il consolidamento dell'istituzione; nella sua logica restano Ippolito (morto nel 235), Clemente Alessandrino (nato prima del 150, morto prima del 215) e Tertulliano (circa 160-245). Tutti ricalcano il *cliché* dello Gnostico elaborato da Ireneo, indipendentemente dal tipo di testimonianza prodotto.

Anche Tertulliano vede la radice dell'eresia nella filosofia greca,²⁷ e molto chiaramente in ciò che essa ha di problematico. Questo dato di fondo polemico che va ancora una volta sottolineato per la sua interiore contraddittorietà, dovrà in qualche modo essere interpretato in seguito perché, come vedremo, è un tratto forte dell'opera dei Padri e della Chiesa romana nei decenni antonino-severiani: vedremo infatti che lo stesso Ireneo si inserisce in un preciso atteggiamento generale. Da un lato si accusa l'ansia esegetica, con il ventaglio delle soluzioni che essa offre per la comprensione dei problemi, di voler essere una speculazione razionale impropriamente applicata a ciò che è oggetto di fede per testimonianza e tradizione; dall'altro, allorché quella sfocia in soluzioni mitiche, se ne mettono in berlina i risultati come follia, assumendo con ciò le strutture di pensiero razionaliste, le stesse e le sole con le quali pensa la classe dirigente greco-romana.

Questa contraddizione è evidente nel fatto che, per l'appunto, si dimentica che le aporie della Ragione sfociano necessariamente nel pensiero mitico (l'esempio del razionalista Platone, grande creatore di

²³ *Adv. Hær.* I, 8, 1

²⁴ "c'est lui, et non les Gnostiques, qui donne au système une réalité objective", op. cit. p. 240.

²⁵ *Adv. Hær.* I, 22, 1

²⁶ *ivi*, I, Pr., 2. Il Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostiker Mythos bei Iräneus von Lyon*, Salzburg-München, Pustet, 1966, ha ben descritto la tecnica di Ireneo nel contrapporre una "fede razionale" al mito: cfr. alle pp. 201-208 "Ratio und Regula".

²⁷ Cfr. *De præscriptione haereticorum*, VII

miti, valga per tutti); ed è interessante notare che la scelta “ortodossa”, precisamente per non trovarsi a dover contrapporre mito a mito, tenta di superare il problema “razionalizzando” la fede nella certezza storica.

Da questo momento possiamo perciò contrapporre due scelte, esistite verosimilmente sin dagli albori ma ora istituzionalizzate: da un lato gli Gnostici, che destoricizzano l'evento “Cristo” per coglierne il proteiforme valore simbolico; dall'altro un'ortodossia che, fondandosi sulla razionalità di un evento storico, propugna una “fede razionale” (il bisticcio non è nostro, è nelle cose) e, sulla literalità delle testimonianze tradite, costruisce il Canone.

Uno dei punti sui quali batte ripetutamente ed esplicitamente la polemica di Tertulliano è l'ansia di ricerca degli Gnostici²⁸ e, per mettere a confronto due diverse culture, rimprovera loro i legami con la cultura greca come incompatibili con il pensiero testamentario.²⁹ Qui egli coglie indubbiamente un vero punto di discriminazione, un nodo che, come abbiamo già detto, è ancora attuale,³⁰ ma è significativo che egli non ami l'esegesi in assoluto, anche quando questa potrebbe richiamare non già la speculazione “greca”, ma il metodo talmudico caro ai Farisei.³¹ La fede che egli invoca si “razionalizza” infatti per lui come subordinazione all'accettazione letterale della testimonianza tradita, dunque di un “fatto” storico non discutibile.³² Le parole riferite da Matteo “Qærite et invenietis” avevano senso quando v'era da cercare ciò che ancora non era conosciuto:³³ dopo la venuta di Cristo non hanno più senso.³⁴

Il Koschorke³⁵ ha notato nella logica di Tertulliano una profonda incapacità di comprendere le ragioni degli Gnostici. Celebre è il passo³⁶ nel quale egli li descrive: il loro comportamento è sistematicamente interpretato in chiave negativa in base ad un così palese schema ideologico, da costringere alla sospensione del giudizio chiunque non voglia partecipare del pregiudizio. Ponendosi, con ottica diversa, dinanzi agli stessi argomenti addotti da Tertulliano, gli Gnostici -litigiosi, anarchici, culturalmente dilettanti, afflitti da donnette scatenate- potrebbero infatti esser considerati come spiriti critici, capaci di assumersi la responsabilità del giudizio fuori dalle convenzioni sociali e dalla cultura “accademica”. Una cosa appare tuttavia evidente dal testo: al tempo di Tertulliano l'operazione di emarginazione e di allontanamento degli Gnostici dal seno della Chiesa quale corpo ad essa estraneo, è operazione attualissima in pieno svolgimento. Tertulliano ne teme infatti la propaganda diretta non tanto verso i pagani quanto verso i Cristiani stessi, e teme la loro capacità di mimetizzarsi entro la comunità dei fedeli che rischia di venir parassitata: dunque essi sono dei Cristiani presenti sin dall'inizio nella comunità stessa, che si vogliono ora identificare ed espellere come ad essa estranei.³⁷

In questo si vede quanto importante sia il ruolo di Ireneo con la sua elaborazione di una categoria di “Gnostici” ripartita in varie sette in qualche modo collegabili. Poco prima del suo trattato era stato scritto infatti un altro compendio eresiologico andato perduto, il *Syntagma* di Giustino, ma dalle parole di Giustino stesso nella sua prima Apologia,³⁸ è evidente la novità rappresentata da Ireneo,³⁹ che consente di dare un volto unico ad un nemico variegato, così da rendere immediatamente riconoscibile la sua “alterità”. Nulla meglio di questi testi consente quindi di intuire un fatto: sino a quel momento, una parte almeno di quegli “Gnostici” erano stati dei Cristiani.

Tertulliano mette in particolare rilievo ciò che Ireneo aveva già notato, cioè che tutti questi Gnostici danno inizio alla propria esegesi da un problema che li assilla: di dove ha origine il male, e perché?⁴⁰ Domanda stupefacente nella sua ingenua semplicità, alla quale però non c'è risposta nella metafisica dell'Occidente: non c'è perché non è possibile porre la domanda, e non è possibile porla perché in quella metafisica il male non ha realtà ontologica, è soltanto una “privazione” che il mito ebraico-cristiano della caduta riconduce alla “colpa” iniziale di Adamo, cioè sempre a qualcosa di apparentemente estraneo alla natura della Creazione. Miticamente interpretata, interpretata cioè nel suo valore simbolico come fondamento storico del nostro essere-nel-mondo, la “caduta” potrebbe anche rispondere all'interrogativo; ma razionalizzata come

²⁸ *ivi*, VIII sgg.

²⁹ *ivi*, VII, 9

³⁰ Non ci sembra casuale che l'eresiologo Tertulliano debba terminare i propri giorni come “eretico” Montanista, pertecipe cioè di quella temperie, sviluppatasi dalle regioni orientali, che intendeva mantener vivo lo spirito profetico-apocalittico del primo Cristianesimo e dell'ambiente sociale in cui esso si era diffuso come “eresia” ebraica, in antitesi con la progressiva istituzionalizzazione della Chiesa di Roma.

³¹ *De præscr.* XIV, 3: “Fides.....tua te salvum facit, non exercitatio scripturarum”

³² *ivi*, XXI: la Chiesa deriva dagli Apostoli, questi da Cristo, Cristo da Dio; “superest ergo uti demonstramus, an hæc nostra doctrina, cujus regula supra edidimus, de Apostolorum traditione censeatur, et ex hoc ipso, an ceteræ de mendacio veniant. Communicamus cum Ecclesiis Apostolicis, quod nulli doctrina diversa: hoc est testimonium veritatis”.

³³ *ivi*, VIII, 2 sgg.

³⁴ *ivi*, VIII, 1 “Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium”.

³⁵ *op. cit.*

³⁶ *De præscr.* XLI-XLIII che abbiamo riportato per esteso ne *La Gnosi, etc.* cit. pp.119-120, in quanto lapidariamente rappresentativo di un cliché ormai affermato, destinato a ripetersi sin nell'invettiva di Calvino contro i Libertini.

³⁷ Come vedremo oltre, lo Gnosticismo, con tal nome avvertito e dottrinalmente identificato dagli eresiologi a partire dal II secolo, ha antecedenti nel I secolo (lo stesso Ireneo vede in Simon Mago il primo Gnostico) e costituisce un orientamento formatosi nella comunità sin dagli inizi.

³⁸ Giustino, *Ap.* I, XXVI. Giustino cita, secondo la tradizione, Simon Mago come primo eretico (tema ripreso da Ireneo) ma non elabora, a quel che se ne può capire, una “genealogia dell'eresia”. Anche lui espone voci infamanti sui costumi degli eretici, ma non mostra di stabilire le connessioni logiche che consentono, da Ireneo in poi, di configurare una vera e propria architettura dell'eresia.

³⁹ Sul piano dell'informazione, la grande novità portata da Ireneo, è l'esposizione documentata dell'esegesi valentiniana, che gli consente la vera grande innovazione destinata a lunga vita: la costruzione di una tipologia gnostica quale fondamentale strumento pratico di lotta. Lo ps. Tertulliano (forse il contemporaneo Papa Zefirino) nello *Adversus omnes hæreses* recepisce tal quale l'esposizione di Ireneo.

⁴⁰ Unde malum, et quare? (*De præscr.* VII)

fatto *storico* (storico perché puntualmente avvenuto) e come tale soggetta ad una critica concettuale, essa non regge a tale critica.

Come potrebbe infatti una parte dell'essere (Lucifero, l'uomo) introdurre nell'essere, a partire dalla *propria* opera, ciò che all'essere è estraneo perché creazione perfetta di un perfetto Bene? Gli Gnostici -e in ciò consiste la repulsività dei loro miti per la metafisica occidentale- intuiscono dunque che ci dev'essere una qualche magagna sin dall'inizio *nella* Creazione, ed è questo che cercano di spiegarsi con le proprie cosmogonie.⁴¹

Si nota qui, nonostante l'impostazione degli eresiologi, una strana ma innegabile aderenza, sia pure *sui generis*, dello Gnosticismo al messaggio testamentario, e l'ambiguità dello scontro in atto si può già leggere nelle accuse rivolte contro di loro. Se gli Gnostici fossero infatti soltanto dei (cattivi) filosofi o dei mitografi ellenistici, non avrebbero alcun motivo di essere dei (falsi) Cristiani. Il problema, viceversa, sembra essere costituito proprio dall'importanza che assume, anche per loro, il messaggio veicolato dal Cristianesimo in un mondo in rapida trasformazione, che sta assistendo a crisi di ceti e di strutture. Si tratta infatti di un messaggio di salvezza che non può essere estraneo ad una società la cui religione vera non è più quella ufficiale, ma è quella, egualmente di salvezza, dei culti maturati nel mondo ellenistico-orientale; di un messaggio che non le è per nulla estraneo, anche se viene letto entro schemi mitici ellenistico-orientali, senza rapporto storico-culturale -vorremmo dire: affettivo- con il retroterra veterotestamentario. È precisamente questo retroterra che Ireneo difende a spada tratta, non soltanto nella Regola di fede ma in tutto il IV Libro del suo trattato, per ragioni estremamente complesse che vedremo emergere *a posteriori* dalle vicende che esporremo.

Una cosa ci sembra tuttavia chiara nella stessa polemica iniziata da Ireneo: le diverse emergenze gnostiche, al di là delle divergenze dottrinali che lasciano dubitare delle genealogie e parentele proposte, hanno qualcosa in comune. Esse nascono dall'ossessione soteriologica e si articolano attorno a tentate spiegazioni della vissuta esperienza del male. In questo esse conservano la carica utopica del messaggio testamentario nella sua tensione verso un *altro* mondo; non a caso, indipendentemente da ipotesi di ricerca rimaste insoddisfacenti, è ormai storicamente evidente che di Gnosticismo vero e proprio si deve cominciare a parlare a partire dal Cristianesimo.⁴² Non corpo estraneo dunque, ma altra faccia di quell'ortodossia che, per consolidarsi istituzionalmente, deve farlo entro la cultura del razionalismo classico propria della società imperiale romana, o meglio, della sua classe dirigente. Questa scissione del messaggio in un irresolubile rapporto di identità-alterità, richiama alle mente, senza voler mancare di rispetto a nessuno, quel Don Chisciotte sdoppiato di Kafka, che abbracciato a se stesso rotola in "una capriola indissolubile e vivissima attraverso i tempi".⁴³

Quanto intricato e contraddittorio sia il fenomeno fuori dalle semplificazioni di Ireneo, lo si deduce dal testo suo stesso. Abbiamo ricordato lo strenuo suo impegno nel difendere la coerenza di Antico e Nuovo Testamento; gli Gnostici tendono infatti a dividere i due messaggi e a postulare l'esistenza di due figure divine: una più o meno malvagia corrispondente a Yahwè ed una, superiore e inaccessibile, che invia il proprio messaggio salvifico attraverso Cristo, *contro* Yahwè. Al riguardo non va dimenticato né sottovalutato quanto già ricordammo⁴⁴ e cioè che il messaggio di Cristo era stato inteso da molti come un superamento dell'Antico Testamento -se non altro della sua "lettera"- e come nascita di una nuova era di salvezza. Questa carica millenarista resterà sempre nel Cristianesimo. Il mito gioachimita di un'era del Padre o della Legge, seguita da una del Figlio, o della Grazia, e da una terza, dello Spirito Santo, che realizzerà la pienezza della Grazia nella Libertà, si innesta sul Millenarismo della prima cristianità: di più, il mito del superamento della Legge è universale nelle religioni del Libro, lo troveremo nella Qabbalah come nell'Ismailismo.

Lo Gnosticismo avrebbe dunque una potente carica antigudaica come odio del mondo della Legge (di qui le accuse di sfrenatezza) se giudicassimo dal complesso degli elementi addotti e dalla lotta di Ireneo: eppure non è del tutto così. Compagno infatti nel testo di Ireneo, come pure nei testi degli altri eresiologi, delle sette che si collocano apparentemente all'opposto. Gli Ebioniti, ad esempio, sembrano essere un gruppo giudaizzante in senso pieno: onorano Yahwè, praticano la circoncisione, respingono Paolo come Apostolo.⁴⁵

⁴¹ Ne *Il mito e l'uomo*, cit. p. 202, abbiamo ricordato la figura del dio filosofico, punto d'arrivo del razionalismo greco nella forma estrema con la quale ci viene tramandato da Eusebio, *Præparatio evangelica*, III, 9 e la sua povertà di spessore in rapporto all'incommensurabile Yahwè della Bibbia (*ivi*, p.333). Quanto al dio della Repubblica di Platone lo abbiamo definito umano-troppo-umano in quanto "ad uso della normativa statale....figura sfacciatamente ideologica....al servizio dell'ordine costituito" (*ivi*, p. 301). Un Dio che ha in sé l'imperfezione, un cosmo imperfetto, ripugnano al Razionalismo e, guarda caso, metterebbero in crisi al tempo stesso la facciata ideologica del potere e i suoi rappresentanti. Un cosmo imperfetto -che tale può definirsi soltanto in rapporto ad una realtà utopica- mette inoltre in moto la tensione al cambiamento delle cose. Come abbiamo già notato ne *La Gnosi*, etc. cit. *passim*, la tensione gnostica ad uno stato diverso non è che una variante intellettualistica della tensione millenarista, utopica, presente nel messaggio testamentario. Sull'argomento cfr. C.A. Keller, *Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik* VII Int.Conf. on Patr. Studies, cit.

⁴² Il problema degli antecedenti dello Gnosticismo del II secolo fu posto come tema di ricerca nel Documento finale del Conv. Int. sulle Origini dello Gnosticismo, Messina, 1966 (Atti a cura di U. Bianchi, Leiden, E.J. Brill, 1967). L'argomento fu oggetto, nel Convegno, di una dettagliata relazione dello stesso U. Bianchi, *Le problème des origines du Gnosticisme*. La ricerca ha esplorato, da allora, i sentieri indicati (del resto, già noti) rintracciando in varie culture le premesse dei miti gnostici; tuttavia resta il fatto che lo Gnosticismo, come fenomeno storico con i suoi precisi connotati, sorge con il Cristianesimo e si configura in modo dottrinalmente circoscrittibile a partire dal II secolo: paradossalmente, ci sia consentito di dire, grazie alla sintassi elaborata da Ireneo.

⁴³ F. Kafka, 3° quaderno in ottava, in *Confessioni e diari*, trad. di I. Chiusano, Milano, Mondadori, 1972.

⁴⁴ *La Gnosi*, etc. cit. p.72

⁴⁵ La primissima cristianità rimase di fatto una setta ebraica prima dell'apostolato di Paolo, che è causa di forti dissensi come si può notare dalla sua lettera ai Galati.

commentano i Profeti con tecnica talmudica ("curiosius exponere nituntur") e considerano Cristo soltanto un uomo virtuoso nel quale è sceso, adottandolo, lo Spirito di Dio.⁴⁶

Oltre agli Ebioniti, compare nell'elenco di Ireneo Taziano, un discepolo di Giustino che viene incluso tra gli Enkratiti, del quale vien detto che avrebbe elaborato un cosmogonia simile a quella di Valentino.⁴⁷ Il discorso appare poco chiaro, e vedremo in seguito che la predicazione di Taziano si inquadra in quella religiosità siriana, decisamente antiellenista e giudaizzante, che avrà un ruolo alla radice di ulteriori eresie.

Gli Ebioniti (nominati da Tertulliano con lo pseudonimo Hebion) sono citati anche da Ippolito,⁴⁸ il quale non aggiunge notizie utili se non questa: secondo loro la perfetta osservanza della Legge rende eguali a Cristo. Ippolito cita però diffusamente anche un'altra setta, quella degli Elchasaiti, dai tratti giudaizzanti: si concidono e considerano Cristo soltanto un uomo.⁴⁹ Essi inoltre considerano femminile lo Spirito Santo, tratto che, come vedremo, esso ha in comune con la gnostica Sophia, l'ebraica Hochma (la sapienza divina) e che tornerà nella più tarda teosofia irano-islamica. Se è lecito accostare gli Elchasaiti agli Ebioniti, e se consideriamo che Taziano, al di là della notizia di Ireneo ripresa da Ippolito, non fu un diteista e attaccò a fondo la cultura greca in nome dell'antichità del dettato biblico (un tema che tornerà nel XVI secolo!) dobbiamo pensare che nella logica di Ireneo ci dev'essere qualcosa che va compresa più a fondo.⁵⁰

Che cosa può avere in comune infatti un gruppo di eresie delle quali alcune -la maggioranza- sono diteiste, ellenizzanti e antiggiudaiche; altre monoteiste, antielleniste e giudaizzanti? Esse hanno in comune la stessa posizione che unisce i libertini e gli enkratiti: il disprezzo di questo mondo in nome di un altro, utopico mondo. Il problema però non risiede semplicemente in questa attesa: basti pensare che lo stesso Ireneo è un convinto millenarista, e che il Millenarismo verrà bandito dal Cristianesimo soltanto con il Concilio di Efeso nel 431; Ireneo però attende la Resurrezione della carne e un Millennio terreno in un nuovo Paradiso terrestre.

Il problema è dunque nel rapporto col mondo stesso, considerato dagli Gnostici tutti un nulla ontologico, in quanto opera malvagia istituzionalmente irredimibile. Si tratta allora di un contenzioso che investe il senso stesso dell'esistenza sociale dell'uomo, e perciò anche le leggi che la governano. In un preciso momento della storia dell'Istituzione, ciò può avere un significato rilevante per quest'ultima, che con Giustino sta tentando di convincere i pagani che i Cristiani condividono con essi la stessa lealtà alle stesse leggi e alla morale sociale.

Dal dubbio circa la reale parentela dottrinale delle varie sette "gnostiche" non ci solleva la testimonianza di Ippolito, che con il suo gigantesco *Élenchos* o *Refutatio* ha l'ambizione di dipingere una vera e propria fenomenologia dell'eresia, gnostica e non.⁵¹ Ippolito fornisce sì, molto materiale nuovo di prima mano che accresce le nostre conoscenze; modifica sì lo schema di Ireneo grazie al nuovo materiale, stabilendo un nuovo albero genealogico dello Gnosticismo; ma non esce dalla logica di Ireneo. Se mai egli la complica, perché stabilisce una fitta rete di corrispondenze tra sette e scuole filosofiche greche la cui artificiosità è stata messa in luce dal Marcovich, unitamente alle trasposizioni e ai plagi operati.⁵² Anche gli Gnostici di Ippolito, a turno libertini o enkratiti, pur essendo prevalentemente diteisti ed ellenizzanti, includono il gruppetto dei monoteisti giudaizzanti. Aumenta il numero delle dottrine note ma non la chiarezza; senza contare che anche Ippolito usa, come Ireneo, la tecnica definita dal Le Boulluec, del "centone"⁵³, ben rilevata dal Marcovich,⁵⁴ che gli consente di mettere nella luce desiderata le strutture gnostiche, sottraendo le citazioni dal contesto.

Riguardo tali dubbi, ben più radicale è la posizione del Koschorke, che analizza le incongruenze del testo di Ippolito non soltanto in funzione di una critica interna al testo stesso, ma anche alla luce di quanto poi noto circa la Biblioteca di Nag Hammadi.⁵⁵

Nella decostruzione da lui operata, il Koschorke riesce a stabilire molti punti fermi che mettono in forte e giustificato dubbio la validità del quadro fornito da Ippolito. Prescindendo da alcune illazioni fortemente ipotetiche (e contestate) sulla possibile origine del materiale informativo a disposizione di Ippolito, egli riesce a mettere molto bene in evidenza l'artificiosità della sua costruzione eresiologicala, articolata ed orientata al fine di colpire l'odiatissimo Papa Callisto (e con lui il predecessore Zefirino) accusato di essere succube dell'eresia sabelliana.⁵⁶

⁴⁶ *Adv. Hæreses*, I, 1, 26. In linguaggio "tecnico" questo atteggiamento ereticale si dice "Adozionismo".

⁴⁷ *ivi*, I, 1, 28.

⁴⁸ *Ref.* VII, 34.

⁴⁹ *ivi*, IX, 14.

⁵⁰ Su Taziano e la sua teologia cfr. Tatian, *Oratio ad græcos*, ed. and transl. by M. Whittaker, Oxford, Clarendon Press, 1982. Taziano predica un rigido monoteismo e, al tempo stesso, l'importanza della "conoscenza" ai fini della salvezza, unitamente all'astinenza dai piaceri della carne. Egli fa parte infatti, nella classificazione degli eresiologi, degli Gnostici Enkratiti.

⁵¹ Sugli obbiettivi di Ippolito, che includono una dura polemica con i papi Zefirino e Callisto, cfr. l'Introduzione di M. Marcovich all'edizione critica del testo (Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1986).

⁵² *ivi*, pp. 32-51. Ippolito dichiara il proprio intento architettonico in Proemium, 8-10.

⁵³ cit. p. 221; il termine è stato da lui coniato nel 1982, cfr. *ivi*, p. 222 in nota.

⁵⁴ cit. p. 50.

⁵⁵ Cfr. K. Koschorke, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker*, Göttinger Orientforschungen, Wiesbaden, Harrassowitz, 1975.

⁵⁶ Tanto che Callisto trovò prudente scomunicare Sabellio, condannando però anche Ippolito. Sull'eresia sabelliana cfr. M. Simonetti, *Sabellio e il sabellianesimo*, Studi storico-religiosi IV, 1, 1980. Il Sabellianesimo del III secolo fa parte delle eresie cosiddette "monarchiane" perché, preoccupate delle possibili deviazioni diteiste del Cristianesimo (accusa che veniva sovente formulata dagli ebrei) tendono a salvaguardare il più rigido monoteismo pur entro lo schema trinitario. Perciò il Figlio si identifica col Padre, che è Lui stesso a soffrire sulla croce (d'onde il nome di

Tutto questo mette ancora meglio in luce il carattere non casuale, al contrario, ben mirato delle citazioni di Ippolito e, a parte le considerazioni più propriamente pertinenti la critica del Koschorke,⁵⁷ rende significativa la presenza di un preciso filone gnostico giudaizzante, quello rappresentato da Ebioniti, Elchasaiti⁵⁸ e Sabelliani. Come vedremo oltre, esistono ancora altri filoni gnostici giudaizzanti nei primi secoli del Cristianesimo, primo tra tutti quello antipaolino che si esprime attraverso la famosa documentazione pseudoclementina.⁵⁹ Questa tradizione gnostica mostra di appartenere al filone apocalittico, caratterizzato da tendenze enkratite come notavamo poc'anzi.

La critica del Koschorke ad Ippolito, pur avendo una propria specificità, mette in luce una logica interna del testo che ha analogie con quella emersa dalla decostruzione operata dal Le Boulluec sul testo di Ireneo, analogie cui val la pena di accennare, tanto più che il Koschorke stesso fa riferimento più volte ad Ireneo nel parlare di Ippolito.

Nella sua esposizione, Ippolito, oltre ad indulgere alla tecnica del centone, ne fa uso per gli stessi fini di Ireneo, cioè per mostrare l'estraneità delle varie sette al Cristianesimo, in particolare qui la loro dipendenza dalla filosofia greca.⁶⁰ In questo, Ippolito, che vuol stabilire precise corrispondenze e genealogie, giunge a conclusioni "critiche" assolutamente artificiose, come il far dipendere l'eresia di Marcione dalla filosofia di Empedocle.⁶¹

La stessa esposizione del sistema valentiniano, che sembrerebbe fornire nuove notizie rispetto ad Ireneo, è per il Koschorke un rimaneggiamento ambiguo delle notizie di Ireneo, adattate alla pseudodimostrazione della dipendenza di Valentino da Pitagora.⁶² Per queste e per molte altre ragioni il Koschorke ritiene di dover giungere a due conclusioni di notevole rilievo: Ippolito non ha una conoscenza diretta del fenomeno gnostico e, contrariamente a Ireneo, non ha neppure motivazioni per combatterlo, anche perché esso non costituiva più un pericolo reale all'inizio del III secolo.⁶³

Ippolito ha in comune con Ireneo anche altri tratti che rendono dubbia e lacunosa l'esposizione delle dottrine gnostiche: innanzitutto l'aspetto polemico-apologetico del trattato che richiama subito alla mente la citata operazione di Giustino, di poco precedente.⁶⁴ Ora però, a crisi superata, molto maggiore è lo spazio dedicato all'esposizione delle dottrine gnostiche,⁶⁵ perché evidentemente altro è lo scopo reale del trattato: colpire l'odiato Callisto, e non più gli Gnostici ormai emarginati, utilizzando la tecnica eresiologica messa a punto da Ireneo.

Questa tecnica che, come sappiamo, include la creazione di un albero genealogico delle eresie, dà luogo in Ippolito ad esiti interessanti al fine di avvalorare i nostri dubbi, ed è per questa ragione che abbiamo voluto seguire con un certo dettaglio l'analisi del Koschorke. L'interesse sta per l'appunto in quei due filoni "gnostici" apparentemente incongruenti, dei quali quello giudaizzante assume qui precise connessioni con il quadro generale, necessarie ad Ippolito per colpire il "Sabelliano" Callisto.

I legami genetici delle eresie si articolano, per Ippolito, a partire dal rapporto tra Giudaismo (delle cui correnti tradizionali egli dà infatti un quadro sommario) e il Cristianesimo. L'uno e l'altro hanno tutto in comune, tranne l'accettazione di Cristo come Figlio di Dio, di quel Dio biblico che è lo stesso per Ebrei e Cristiani. La religione giudaica, in quanto risalente ad Adamo, rappresenta tuttavia una sapienza originaria ben più antica di tutta la sapienza e i miti pagani, siano essi egiziani, caldei o greci (i più tardi).

I Greci sono pervertitori dell'antica legge ebraica,⁶⁶ dall'unica sapienza originaria si passa ad una molteplicità di errori che coinvolge anche il Giudaismo, il quale si divide in numerose sette sulle quali si intrattiene dunque Ippolito. Egli elabora così una rete di sentieri di progressivo allontanamento dalla Verità, sino alla follia degli eretici; l'antica sapienza, partendo dalla Legge veterotestamentaria, passa attraverso l'Egitto e la Grecia assumendo connotati diversi, in quanto legati a culture diverse. Miti orientali e filosofia

Patipassiani). Altra accezione dottrinale è questa: Dio crea il mondo come Padre, poi si fa conoscere e lo redime come Figlio. Trattasi di un movimento di origine orientale, giudaizzante in quanto preoccupato di salvaguardare il rigido monoteismo veterotestamentario. In questo le tendenze monarchiane operano nello stesso senso di quelle adozioniste che predicano l'umanità di Cristo. Non è chiaro se, tra le varie soluzioni monarchiane, quella sabelliana abbia formulato, anticipando in un certo qual modo posteriori tendenze, la struttura trinitaria in funzione di un'economia della storia, fondata su tre diversi modi successivi di mostrarsi di un unico Dio entro la storia stessa: come Padre, come Figlio e come Spirito Santo. Notizie sui monarchiani a Roma nel periodo in esame si trovano in Tertulliano, *Adversus Praxeam*.

⁵⁷ Al Koschorke preme soprattutto mostrare la scarsa conoscenza della realtà degli Gnostici da parte di Ippolito, il carattere assolutamente artificioso e strumentale delle sue esposizioni e della sua costruzione dell'albero degli eretici, il suo scarso interesse a confutare gruppi ereticali probabilmente già messi al bando, il suo rifarsi in modo ambiguo a cose già note e, finalmente, il vero intento anticallistiano della sua polemica.

⁵⁸ Sugli Elchasaiti cfr. L. Cirillo, *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Cosenza, Marra, 1984; dello stesso, *Elchasaiti e Battisti di Mani: i limiti di un confronto delle fonti*, in *Codex Manichæus Coloniensis*, Atti del Simp. Int. 1984, Cosenza, Marra, 1986.

⁵⁹ Cfr. B. Rehm, *Die Pseudoklementinen*, vol. I, *Homilien*, vol. II, *Recognitiones*, G.C.S., Berlin, Akademie, 1953 e 1965. I Vangeli apocrifi giudeo-cristiani sono in *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di M. Erbetta, Casale Monferrato, Marietti, (3 voll. in 4 tomi, 1965-1981); vol. 1°.

⁶⁰ *Hippolyt's Ketzerbekämpfung*, cit. pp. 6-9 e 25.

⁶¹ *ivi*, pp. 20-21.

⁶² *ivi*, pp. 14-15.

⁶³ *ivi*, p. 73 e p. 68.

⁶⁴ *ivi*, p. 85.

⁶⁵ *ivi*, p. 89.

⁶⁶ *ivi*, p. 80. È interessante che Ippolito esprima un concetto che è lo stesso dell'enkratita Taziano, lo stesso che servirà agli alchimisti per confutare il sapere accademico, lo stesso che servirà a Postel per fondare, nel XVI secolo, il mito celtico e che si inserisce, nella Francia di allora, anche nelle dispute alchemiche.

greca concorrono così alla formazione di eresie apparentate agli errori del Giudaismo, dove il rapporto di parentela è riferibile alla comune origine nella primitiva Legge ebraica falsamente interpretata. Soltanto l'ortodossia cristiana, che conserva la Legge ebraica e la porta a perfezione con la fede nel Cristo storico, è nella verità.⁶⁷

Anche se i motivi che spingono Ippolito ad ipotizzare queste genealogie ideologiche -e il Koschorke ad identificarle- conducono altrove rispetto all'interesse dal quale muove la nostra indagine, essi appaiono tuttavia importanti ai nostri fini. Appare infatti evidente che ci deve essere una qualche ragione per la quale dottrine diverse possono apparire ad Ireneo, o essere connesse da Ippolito, come dottrine analoghe; ragione che, non essendo affatto evidente dalla lettura dei testi, doveva considerarsi probabilmente scontata per i contemporanei. Per capire qualcosa dobbiamo quindi risalire al quadro dell'epoca.

Senza la ricostruzione del contesto capire è difficile, anche perché tanto Ippolito quanto Ireneo e tutti gli altri eresiologi, trattano i miti gnostici come equivalenti ereticali dei dogmi cristiani, inserendoli cioè entro una logica razionalista, pervenendo così, non importa se in buona fede, a costruire rapporti inesistenti entro una logica impropria. Soprattutto, essi costruiscono schemi razionali falsi e falsificanti costituendo il quadro di un'apparente follia, caratteristica che mal si adatta a correnti di pensiero diffuse o diffondibili. Se si aggiunge quanto avevamo già osservato,⁶⁸ cioè che le dottrine presentate sembrano galleggiare nel nulla della gratuità, sradicate come sono dal retroterra esistenziale, se ne conclude che tutto il materiale va riesaminato con estrema cautela e in un contesto che vada oltre le argomentazioni prodotte dagli eresiologi.

Per tentar di capire il fenomeno gnostico c'è infine un altro elemento, emergente dal quadro eresiologico, sul quale è opportuno riflettere. Gli Gnostici sembrano apparire dal nulla nel II secolo: è questo il momento delle grandi testimonianze, soprattutto di Ireneo, alle quali si aggiungono quelle di Tertulliano, Ippolito e Clemente, delle quali parleremo per ciò che hanno da offrire in più ai fini della nostra indagine. In realtà, leggendo attentamente la documentazione cristiana, si può osservare che certe correnti dovevano esser presenti e creare dubbi ai fedeli anche nel I secolo: esse tuttavia non costituivano ancora un "caso" con tanto di nome. Sino al II secolo gli "Gnostici" sono sicuramente presenti dentro la Chiesa; a partire dal II non più, a meno di culti segreti entro circoli conventicolari.⁶⁹ Essi comunque non hanno più forza espansiva e non costituiscono più in alcun senso un'alternativa all'ortodossia.

Appare dunque evidente che il II secolo è stato il secolo di una battaglia che in tale circostanza temporale deve essere collocata e compresa. Nell'ambito di questa battaglia un gruppo eterogeneo di "nemici" ritenuti pericolosi viene unificato *in quanto obbiettivo da colpire e dunque per motivi pratici*, sotto il nome di "Gnostici". Emarginati, essi diventano gli Gnostici della storia, residuo ormai irriconoscibile di un più problematico Cristianesimo che evolve in Istituzione, scoria precipitata nella discarica del diverso durante la costruzione dell'ortodossia. Una rilettura critica degli eresiologi condotta ora anche alla luce dei testi di Nag Hammadi, potrebbe perciò fornire imprevedibili intuizioni sulla realtà del fenomeno: ed è questo che ci interessa, se vogliamo tentar di scorgere nuove prospettive sotto la crosta di una storia ufficiale tanto consolidata quanto insoddisfacente.⁷⁰

Nell'economia di questo testo, che non è né vuol essere un saggio di storia delle religioni,⁷¹ la cosa è tanto più importante in quanto non si tratta semplicemente di porre in nuova e diversa luce il problema dello Gnosticismo, quanto di rintracciare brandelli di una cultura occidentale usualmente sottaciuta ed emarginata nell'improponibilità degli sconfitti, da parte di una Storia scritta nell'ottica del Razionalismo egemone. Questa cultura viene sì, da qualche tempo, riportata alla luce da parte di una letteratura specializzata, ma in modo episodico e frammentario. Lo Gnosticismo appare così come un capitolo sepolto della Storia delle Religioni; l'alchimia un episodio affascinante nella Storia del Pensiero Scientifico; le eresie medievali messaggi di un'ingenua fede, scomparsa entro mondi lontani esplorati da specialisti della Medievistica o dai Bizantinisti o dagli archeologi del cabbalismo; la teosofia del XVII-XVIII secolo una filosofia secondaria di autodidatti, che può occupare le pagine scarsamente frequentate delle riviste accademiche ma che non può costituire argomento d'interesse per un dibattito attuale.

Il nostro dichiarato intento è viceversa rintracciare quanto di unitario e coerente anima queste manifestazioni, come episodi della lotta tra le infinite ragioni della vita, con i suoi interrogativi irrisolti e dolorosi, e la metafisica di una Ragione ideologica. In quest'ottica lo Gnosticismo diviene il primo e perciò

⁶⁷ *ivi*, pp. 77-85

⁶⁸ *La Gnosi, etc.* cit. p. 53

⁶⁹ Cfr. Maier, cit.

⁷⁰ Riteniamo perciò importante la conclusione del Koschorke (p. 94) relativa al testo di Ippolito: "Insofern verhilft Hipp.s Refutatio -sofern sie kritisch gelesen wird- in vergleichbarer Weise wie die neuen gnostiken Originaltexte zu einem unvoreingenommen Verständnis des gnostischen Christentum".

⁷¹ Se si considera che, sino al recente fenomeno della secolarizzazione, la religione ha fornito le basi ideologiche per la convivenza delle comunità, e che non è esistita quindi forma di autorità permanente esercitabile contro le istituzioni religiose, risulta evidente che l'ideologia di ogni dissenso non ha potuto esprimersi se non nelle forme dell'eresia. Il significato di questi fenomeni va dunque compreso superando gli steccati specialistici tra religione, politica, economia, etc. Del resto, la religione è l'espressione più totalizzante del pensiero, quella che coinvolge l'immenso fardello del non-detto, della vita e dell'esperienza di individui e di generazioni: cultura nel senso più radicato e proprio, storico e antropologico. Infiniti uomini hanno scelto la morte per le proprie convinzioni religiose, ben pochi per le proprie opinioni filosofiche. Come il lettore avrà da tempo compreso, non attribuiamo alcuna "realtà" ad un pensiero staccato dalla vita e dalle passioni; e riteniamo meramente ideologica l'ipotesi di un pensiero "puro" e "disinteressato".

fondamentale⁷² episodio da esplorare per comprendere le ragioni di uno scontro che appare concretamente strutturato nella storia dell'occidente con l'irruzione del messaggio testamentario. Questa irruzione fornisce infatti alle ragioni della vita un potente strumento di lotta ideologica contro la riduzione dell'altro al medesimo, strumento che non cesserà mai di operare nel corso della storia successiva.

L'occasione per un riesame generale della realtà dello Gnosticismo e la speranza di rispondere ai tanti dubbi emergenti alla lettura delle notizie fornite dagli eresiologi fu offerta, come già detto, dalla scoperta di una biblioteca gnostica a Nag Hammadi. Nelle vicinanze di questa cittadina egiziana, e precisamente presso il villaggio di al Qasr, lungo la falesia di Jabal al Tarif, non lontano dal luogo ove nel IV secolo sorgeva un monastero pacomiano, fu rinvenuta una giara sigillata contenente 52 testi, dei quali ben 40 (30 integri e 10 frammentari) del tutto sconosciuti prima. I testi furono pubblicati in *fac-simile* tra il 1972 e il 1984 e, naturalmente, furono anche tradotti in edizione critica con testo a fronte.⁷³

La loro importanza consiste non soltanto nella conoscenza dottrinale diretta che essi consentono, ma anche nella ricostruzione di un contesto alla cui luce leggere in modo nuovo sia le testimonianze di parte avversa,⁷⁴ sia quella letteratura apocrifa che era già nota e che, come testimonia Ireneo,⁷⁵ costituiva il riferimento delle dottrine gnostiche; sia altri importanti testi -come, ad esempio, la *Pistis Sophia*, anch'esso di provenienza egiziana- che per altre vie erano già giunti ad esser conosciuti in precedenza.⁷⁶

Una cosa infatti è certa: gli Gnostici furono altra cosa da come vengono descritti. Un ulteriore esempio di ciò viene da Epifanio,⁷⁷ un eresiologo tardo e prolisso che aveva di mira Origene (come Ippolito, Callisto) e che è l'ultimo a fornire grandi e poco credibili affreschi sulla tarda antichità, con decine e decine di sette libertine o enkratite secondo l'eterno *cliché*. Egli presenta dunque un documento integrale di estremo interesse, che costituisce un saggio non manipolato sul pensiero gnostico. Noto come *Lettera a Flora*, opera del Valentiniano Tolomeo, questo documento è la dignitosa e ragionata argomentazione di uno spirito critico, condotta con intelligenza e razionalità. Come conciliare questo esempio limpido con il quadro ridicolo e cupo della follia gnostica? Qui c'è un Cristiano che vuol vedere a fondo nelle testimonianze tradite della propria religione, non un infiltrato, un corpo estraneo, un'insidia mortale proveniente dal buio dell'alterità. Gli eresiologi spiegano anche questo. Già secondo Ireneo⁷⁸ esistono infatti due livelli di approccio nel proselitismo gnostico: uno razionale e suadente, che attira gli incauti; l'altro limitato a chi è stato sicuramente conquistato, comunica ai nuovi adepti i deliranti segreti della setta. Una tecnica d'iniziazione con tutte le regole, dunque.

Riesce tuttavia difficile credere a questo doppio volto, anche perché, come vedremo, lungi dalle pretese sfrenatezze delle quali non v'è alcuna prova e che sono denunciate secondo un modulo artificiosamente ripetitivo, gli Gnostici sembrano aver praticato soprattutto la più rigida continenza, almeno quelli che conosciamo con maggior sicurezza di testimonianze. E poi, come spiegare opere struggenti come l'*Inno della perla*?

Dopo questa premessa che ci è servita per mettere a fuoco tanto l'oggetto dell'indagine quanto le ragioni che spingono all'indagine stessa, ci sembra giunto il momento di iniziare ad esaminare il fenomeno gnostico. Naturalmente non pretendiamo con ciò di esaurire una vicenda che si riverbera in molte direzioni, e che può perciò essere esaminata nell'ottica di varie discipline, prima tra tutte, naturalmente, la storia delle religioni. Ciò che noi ci proponiamo di individuare e di porre in evidenza nello Gnosticismo, sono le strutture di un pensiero che, in luogo di porsi come processo di astrazione, si radica nell'urgenza dei problemi posti dall'esperienza esistenziale. Ci proponiamo cioè di accertare se e come questo pensiero rappresenti un'alternativa al Razionalismo; se sia tale di fatto o soltanto nelle intenzioni, se cioè sia coerente a se stesso sino in fondo o si impantani in una propria subalternità; perché perda la propria battaglia e se la perda davvero; quali problemi restino infine irrisolti al passar della tempeste.

Quest'ultimo punto è importante, perché i problemi irrisolti son destinati a riproporsi; in tal caso è bene esaminare a fondo le strutture del pensiero gnostico per raffrontarlo ad altre forme di pensiero che sorgeranno in seguito, animate dallo stesso spirito critico, dalle stessa attenzione al dato esistenziale, destinate a ripetuti insuccessi e ripetute resurrezioni.

⁷² "Fondamentale" nel senso di "fondante", "che fonda". Esso infatti non soltanto provoca il primo scontro con le istituzioni, nei cui confronti appare come elemento di disgregazione. Oltre a ciò, deve anche tenersi in considerazione il fatto che nello Gnosticismo si individuano, per la prima volta nella nostra storia, i nodi di una dialettica "metastorica" che tornano sempre simili nell'arco dei seguenti secoli, al punto che si sono più volte ipotizzati legami storici (a volte documentabili, a volte improbabili o fantasiosi) tra le varie emergenze del "simile".

⁷³ Nella collana dei *Nag Hammadi Studies*, Leiden, E.J. Brill, vv.aa. Per la storia del ritrovamento dei testi cfr. J.M. Robinson, *From Cliff to Cairo*, Coll. Int. sur les textes de N.H., Québec 1978, ed. par B. Barc, ivi, Les Presses de l'Un. Laval - Louvain, Peeters, 1981.

⁷⁴ Tra le importanti testimonianze che non abbiamo citato, ricordiamo quelle di Clemente e di Origene relative alla dottrina valentiniana di Teodoto e di Eracleone. Citeremo di volta in volta ciò che può afferire al nostro percorso, che muove essenzialmente da Ireneo e Ippolito perché in essi si può analizzare la tecnica di "costruzione" della categoria degli Gnostici.

⁷⁵ *Adv. Haereses*, I, 20, 1.

⁷⁶ Sin dal XVIII secolo, grazie a due codici rinvenuti in Egitto, erano noti, oltre la *Pistis Sophia*, anche altri importanti testi: i cosiddetti *Libri di Jeu*, le *Odi di Salomone* (un testo giudaizzante) e un altro testo senza titolo. A questi si deve aggiungere, tra quelli di maggior importanza, gli *Atti di Tommaso*, pubblicato nel XIX secolo, che contiene il celebre *Inno della Perla*, capolavoro poetico della letteratura gnostica che esprime in modo struggente la nostalgia per una patria ideale lontana e l'estraneità a questo mondo. Il Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Un. Press, 1965, ha notato come l'atteggiamento di distacco dal mondo -di ostilità o, quanto meno, di estraneità- sia un tratto della cultura tanto pagana quanto cristiana a partire dalla metà del II secolo.

⁷⁷ Epifanio, vissuto nel IV secolo quando lo Gnosticismo è ormai vicenda di gruppuscoli emarginati, elenca nel suo *Panarion* ben 60 eresie, da far risalire come usuale alla filosofia greca, tra le quali quella degli "Gnostici", divisi in varie sette dedite, secondo lui, a pratiche sfrenate.

⁷⁸ *Adv. Haer.* Proemium, 1.

Divideremo perciò la trattazione che stiamo per affrontare in due parti. Nella prima esamineremo le dottrine gnostiche attraverso la documentazione diretta e indiretta, con lo sguardo non prioritariamente rivolto alla controversia religiosa e agli aspetti teologici, aspetti che saranno contenuti nell'indispensabile. Le dottrine saranno più che altro esposte nei comuni tratti salienti per metterne in luce le comuni strutture, e più precisamente quelle del mito teo-cosmo-antropogonico. Queste strutture hanno in sé una propria logica, indipendentemente dal problema esistenziale cui danno risposta.

È noto, come ricordano anche i primi eresiologi, che la dottrina gnostica si propone di dare una risposta al problema del male e ad un angoscioso bisogno di salvezza individuale; c'è tuttavia nelle strutture di questo pensiero, qualcosa di più generale che va al di là delle puntuali formulazioni. Anche questo tenteremo di cogliere, perché ci interessa individuare in quelle dottrine una modalità del rapporto tra l'individuo e il cosmo che indica sentieri diversi da quelli percorsi dalla metafisica dell'Occidente.

Nella seconda parte tenteremo perciò di comprendere la situazione storico-sociale nel cui ambito origina il pensiero gnostico, al fine di afferrare, per quanto possibile, il *senso* di esso.

Questa impostazione tende a dare al fenomeno un volto -uno solo dei tanti possibili, è vero, ma a nostro avviso il più importante, perché lo si può riconoscere nei secoli sotto nuove maschere- in grado di illuminare il proseguimento dell'indagine e mostrare così il lunghissimo percorso attraverso il quale lontane battaglie si ritrovano alla radice di problemi attuali.

Capitolo secondo - Le dottrine degli Gnostici

L'errore maggiore che si potrebbe commettere tentando di comprendere le dottrine degli Gnostici, consiste nel tentativo di ingabbiarle entro schemi razionali; esse apparirebbero allora come un coacervo di ipotesi incoerenti e sovente incomprensibili.¹ Siamo infatti in presenza di un ambiguo contesto mitico, ove comprendere significa accettarne l'ambiguità e la contraddittorietà, onde cogliere la trama variegata di un'esperienza trasformata in affabulazione della condizione umana. Va detto subito inoltre, che il mito gnostico ha un contenuto simbolico non sempre evidente, per ragioni riferibili al contesto intellettuale nel quale gli stessi Gnostici calano il loro mito.

Questo infatti non allude a problemi radicali dell'uomo quali la vita e la morte, la vita nella sua biologicità, il mistero della natura, la percezione del Sacro e simili; piuttosto esso è correttamente ubicabile soltanto a patto di connetterlo ai problemi di un individuo entro una società complessa. Ciò significa che le realtà cui esso tenta di conferire senso, costituiscono una sofisticata problematica individuabile soltanto entro l'astrazione di schemi intellettuali. Qui il problema non è quello del rapporto tra l'uomo e il mondo in generale, ma quello del rapporto tra l'uomo e il mondo così come questo può apparire dall'interno di una società organizzata, attraversata da ideologie e da lotte; una società inscindibile dalle strutture di potere senza le quali essa non sarebbe neppure ipotizzabile. Qui dunque il problema è costituito dal rapporto tra l'uomo e il mondo creato dagli uomini.

Dare un'articolazione mitica a tali aspetti dell'esperienza umana implica due conseguenze che tendono ad incrostare, appesantendola, la struttura mitica stessa. Si assiste ad un'enorme complicazione degli schemi che appare, alla lettura, come una sovrastruttura estranea alla natura propria del mito stesso, che subisce una esasperata razionalizzazione entro categorie concettuali. Tipica del mito gnostico è infatti la continua personificazione di astrazioni concettuali che divengono esse i personaggi della narrazione mitica. Questi personaggi che sono Eoni o Potenze, emanazioni del Primo Principio ineffabile o creature che fuoriescono l'una dall'altra in una generazione puramente immateriale, hanno nomi di vizi, virtù, sentimenti, passioni, che nel loro complesso tendono a stabilire la carta topografica dell'animo umano. Questo è dunque parcellizzato in astrazioni concettuali che si muovono come personaggi su un palcoscenico, mettendo in scena il dramma cosmico.

A tutto questo si aggiunga che l'individualismo esegetico degli Gnostici polverizza il nucleo mitico in infinite possibili varianti, ciascuna con prolissità di dettagli non sempre giustificabili sulla base del testo; ovvero ripropone in contesti diversi personaggi dallo stesso nome.

Abbiamo premesso tutto ciò perché lo scopo che andiamo perseguendo non è quello di esporre l'analisi dettagliata dei testi, ma più concisamente quello di estrarre da tale analisi la struttura del mito gnostico, da intendersi come fondazione di un'esperienza del mondo; ciò fatto tenteremo di comprendere tale esperienza in rapporto alla situazione storica. In questo ambito, il problema fondamentale degli Gnostici al quale il pensiero classico non poteva dare risposta, era quello della realtà del male nell'esperienza quotidiana, storica, terrena; cioè la sua ineludibile *concretezza* sul piano cosmico.

Un presupposto fondamentale del pensiero gnostico è che tutto ciò che accade in terra ha il proprio modello altrove, onde le vicende della storia possono scandirsi come rappresentazione di un dramma celeste.² Poiché le cose, in terra, non vanno troppo bene, è dunque da immaginarsi che qualche "errore" o "colpa" debba aver inceppato il processo creativo del perfettissimo e ineffabile ente supremo dal quale tutto origina. Vediamo dunque come si sviluppa questo processo creativo.

Al vertice del processo teogonico e cosmogonico gnostico è una figura assolutamente ineffabile (come l'Uno neoplatonico) che può assumere vari nomi. Nell'*Apocrifo di Giovanni* all'inizio v'era l'essere supremo, la monade, caratterizzata nei termini della teologia negativa: di esso si può soltanto dire ciò che non è, essendo assolutamente incircoscivibile nell'ambito del pensiero.³ Nel trattato *Ipostasi degli Arconti* v'è un Padre la cui volontà è compiuta da una "Incorruttibilità" che si specchia nelle acque tenebrose della materia

¹ Nota U. Moraldi, introducendo il *Trattato tripartito ne I testi gnostici*, Torino, U.T.E.T., 1982, p. 199: "l'impressione di incoerenza che si prova davanti a loro (*scil.* i testi gnostici) deriva dalla nostra volontà di comprenderli partendo da uno schema razionale" e, più avanti, introducendo il *Vangelo degli Egiziani* (ivi, p. 269) nega che il pensiero gnostico possa considerarsi una "degenerazione del pensiero filosofico in mitologia e magia", e afferma che esso costituisce "un metodo di espressione che ha una sua logica, una sua struttura, una sua dottrina; ha il suo ambiente intellettuale che a noi, abituati al cosiddetto periodo classico della filosofia greca può certo apparire stravagante, e tuttavia ebbe il suo ambiente vitale; se a ragionamenti e sillogismi preferisce l'espressione con miti, non per questo è inferiore al metodo che consideriamo 'logico', 'razionale'."

² Presupposto assolutamente scontato per un pensiero che considera il mondo materiale un nulla rispetto alla realtà del mondo divino. È opportuno tuttavia tener presente - perché il problema tornerà ancora - che il concetto di nullità della materia è, come quello della creazione dal nulla, assai ambiguo. Il Nulla può infatti identificarsi con il Chaos, perché la materia non ancora formata dall'intervento divino - e la forma appartiene al mondo divino - è di fatto un nulla. La concezione gnostica del mondo materiale è perciò in accordo con il tradizionale disprezzo greco per la materia; quanto ai testi gnostici essi identificano frequentemente il Nulla con una indefinita entità caotica generata nel corso del processo cosmogonico da un "errore", ovvero preesistente in qualche modo non chiaro. In altre parole, uscire dal nulla e tornare nel nulla equivale ad uscire e rientrare nello stato caotico, indifferenziato: questa è la sorte del mondo materiale che non ha quindi, come nel pensiero testamentario, la dignità di una manifestazione visibile del divino.

³ *Ap. John*, 2-3, in Robinson, cit.

per congiungerle alla luce; le tenebre sono dominate dagli Arconti che non sono in grado di comprendere la potenza del "Padre della totalità".⁴ Il trattato *Sulle origini del mondo* che è da considerarsi in connessione con la *Ipostasi degli Arconti*, precisa in apertura che il Chaos non è originario; all'inizio era la luce, attorno alla quale era "l'ombra" o le "tenebre" dalle quali apparve il loro dominatore; nel Chaos era la materia.⁵ Secondo i due trattati paralleli detti *Eugnosto il beato* e *La Sophia di Gesù Cristo* vi è all'inizio un "Padre dell'Universo" totalmente ineffabile, la cui forma è assolutamente estranea alla nostra mente.⁶ Il *Trattato tripartito* si apre con un'ampia esposizione sul Padre ineffabile che è all'origine di tutto⁷ e che procrea da se stesso il Figlio. Il *Vangelo degli Egiziani* è meno chiaro al riguardo; sembra che il Padre ineffabile, prima di emanare eoni, riveli, come sua propria struttura, un triplice aspetto di Padre, Madre e Figlio.⁸ Il nome della Madre, Barbelo, è una costante di molti testi gnostici; essa è protagonista, come Protennoia o Primo Pensiero del Padre, del testo detto *Protennoia triforme*.⁹ La triade Padre, Madre (Barbelo) Figlio, torna ne *Le tre stele di Seth*, questa volta però in ordine sicuramente gerarchico.¹⁰ A questo schema fa eccezione *La Parafrasi di Shem*, testo singolare per molti versi, che pone all'origine tre principi: la Luce, lo Spirito, le Tenebre, le quali ultime chiudono tuttavia al proprio interno un principio intelligente, la Mente.¹¹

Dunque, all'inizio di ogni processo creativo che in questi testi assume un aspetto genericamente emanatista, vi è un principio ineffabile e inattuabile: la struttura di pensiero sottintesa da queste teogonie è tipicamente neoplatonica. Vediamo ora come si sviluppa la cosmogonia gnostica, che trova le proprie radici in un processo teogonico di differenziazione dell'Ineffabile. Questo processo è fondamentale nello Gnosticismo, perché a causa di un "errore" o di una "colpa" intervenuti nel corso di esso, la teogonia si trasforma in cosmogonia e in antropogonia, *trasferendo nel mondo storico il processo del divenire divino, che passerà dunque ora attraverso vicende umane divenute eco di un dramma celeste*. Teniamo ben presente questo punto, perché qui vi è un nucleo irriducibile del pensiero gnostico, destinato ad una lunghissima strada nella storia.

Il Dio gnostico è dunque un Dio che *diviene*; egli non resta chiuso nella propria assolutezza, ma si manifesta, personificando sotto forma di eoni ciò che da sempre è in lui. Qui occorre far bene attenzione alla vera natura di un processo che non è ancora un processo creativo tale da stabilire un rapporto Dio/mondo: il mondo è infatti un luogo malvagio che non era programmato all'inizio. Il Dio gnostico vorrebbe infatti trarre da sé un mondo di assoluta perfezione che, nella tradizione di un pensiero che disprezza la materia, non può che essere un mondo puramente spirituale. Questo mondo viene detto dagli Gnostici "Plèroma", cioè: pienezza, con evidente riferimento alla sua perfezione chiusa in sé; da quel mondo anche lo Gnostico proviene ed a quel mondo intende tornare.¹² Il mondo che si inizia a creare è dunque il mondo invisibile delle qualità divine; come tale esso si presenta differenziato all'interno. La differenziazione che più colpisce riguarda il sesso degli eoni.

Il Primo Principio Ineffabile (Padre, Abisso, Silenzio, quale che ne sia il nome prescelto) è infatti androgino: l'unità include necessariamente gli opposti, e quindi anche i due sessi che rappresentano la prima radicale forma di dualità nel mondo manifesto. Nel corso delle emanazioni tale androginità deve dunque scindersi nei due sessi, che tuttavia, per mantenere l'armonia, debbono essere perfettamente bilanciati. Quando avviene la divisione, gli eoni si manifestano perciò in coppie maschio/femmina che debbono restare inscindibili tra loro. Si noti il valore simbolico di tutto ciò: il passaggio dall'ineffabile unità ad un mondo razionalmente circoscrivibile avviene necessariamente attraverso la manifestazione del "tutto" in coppie di opposti, perché la razionalizzazione implica la contrapposizione; la ragione opera infatti distinguendo.

Si rifletta inoltre sul fatto che la differenziazione maschio/femmina è quella fondamentale per un pensiero che fa riferimento all'esperienza: la vedremo in seguito tornare nel linguaggio simbolico dell'alchimia assieme al tema dell'Androgino; in alchimia, come nella Gnosi, la metafora e il simbolismo sessuale rappresentano un soggetto abituale,¹³ per questa ragione nello Gnosticismo vedremo un largo uso della simbologia sessuale per significare il ritorno dell'anima a Dio o il raggiungimento, da parte dello Gnostico, del proprio Sé.¹⁴

La formazione del Plèroma ha dunque inizio con un atto del Primo Principio la cui ragione non vien mai detta, onde sembra risiedere nella sua stessa natura l'includere la molteplicità della manifestazione come

⁴ *Hyp. Arch.*, 86-88, ivi.

⁵ *Orig. of the World*, 97-99, ivi.

⁶ *Eugn.*, 72-73; *Sophia* 94-95, ivi.

⁷ *Trip. Tract.*, 51-55, ivi.

⁸ *Gosp. Egypt.*, 40, 12-41, 13, ivi. Il nome della Madre è Barbelon, un nome che torna più volte in vari testi, più usualmente come Barbelo ma anche come Barbalo. Il nome è citato già da Ireneo. Secondo G. Mantovani, *Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici*, in *Gnosticisme et monde hellénistique*, Actes du Coll. de Luovain la Neuve ed. par J. Ries, Y. Jannsens, J.M. Sevrin, ivi, 1982, il nome deriva forse dall'aramaico Bulbâlâ, cioè Chaos.

⁹ *Trim. Prot.*, 38, 9, in Robinson, cit.

¹⁰ *The three Steles of Seth*, 118, 27-30; 121, 17-123, 5; 124, 17-34, ivi.

¹¹ *Par. Shem*, ivi, *passim*.

¹² È evidente qui una marcata somiglianza con la religiosità orfica, ripetutamente sottolineata da U. Bianchi; cfr. *L'Orphisme a existé*, in *Mélanges d'hist. des Rel. offerts à H.C. Puech*, Paris, P.U.F., 1974; *Some Reflections on the Greek Origins of Gnostic Ontology and the Christian Origin of the Gnostic Saviour*, in *New Testament and Gnosis, Essays in Honour of R. McL Wilson*, Edinburgh, T&T Clark, 1983.

¹³ L'androginità è una costante del pensiero mitico: cfr. M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 435 sgg.

¹⁴ L'uso del termine junghiano è comune. Come noto Jung è stato un grande studioso dello Gnosticismo, nel quale intravede una straordinaria metafora dei processi psichici. Egli ha inoltre fortemente influenzato uno dei maggiori studiosi dello Gnosticismo, G. Quispel, che si avvale sovente delle scoperte junghiane per la lettura dei testi gnostici.

altro volto dell'ineffabilità dell'Uno; in questa fase dunque il "divenire" appare più un processo logico che non un fenomeno temporale.

Nell'*Apocrifo di Giovanni*¹⁵ l'Ineffabile guarda in se stesso e nella propria luce, che è fonte della "acqua di vita": vede la propria immagine in quell'acqua luminosa e genera da sé Barbelo, la Madre-Padre del tutto; dopo di lei genera quattro eoni androgini. Egli guarda Barbelo che ne resta incinta: nasce il Figlio unico, che il Padre rende perfetto. Segue una complessa genealogia di eoni e di luci, tra i quali Adamas, l'archetipo perfetto dell'uomo, sinché il Plèroma viene completato con l'ultimo eone, Sophia. Di questa vien detto che è femminile, non androgina, e che perciò ha un compagno; chi egli sia non è detto, ma è verosimilmente Adamas.¹⁶ Su di lei torneremo perché è il personaggio-cardine del dramma gnostico.

Il trattato *Sulle origini del mondo* lascia sottinteso il processo generativo del mondo stesso, ma attribuisce all'ultimo eone il nome di Pistis; anche lei vivrà lo stesso dramma della Sophia citata. In *Eugnosto il beato* e nella *Sophia di Gesù Cristo*, l'Ineffabile si specchia in se stesso e vede la propria immagine, che è eguale a lui ma non ha eguale potere; accanto ad essa ne appaiono moltissime altre che formano con lui la stirpe "sopra la quale nessuno regna". Questa immagine mitica è di grande interesse se la si considera in una struttura di pensiero neoplatonica: essa sta a significare che l'Uno ineffabile può essere percepito soltanto nei suoi infiniti riflessi, nessuno dei quali è lui, perché l'Ineffabile non può esaurirsi in nessuna delle infinite forme percepibili.

I testi arrestano a questo livello questo processo teogonico, e ne propongono subito dopo un altro: il Padre ineffabile autogenito si manifesta come uomo immortale e androgino. La sua androginità si rivela in un aspetto e un nome maschile, e in un aspetto e un nome femminile. Dall'accordo del maschile col femminile nasce un analogo androgino-coppia, il cui maschile è Adamo-occhio della luce; una generazione simile dà origine a un nuovo androgino-coppia il cui aspetto maschile è il Salvatore, e il cui aspetto femminile è la Pistis-Sophia. Da lei inizia il dramma cosmico degli Gnostici.

Anche nel *Vangelo degli Egiziani* appare, tra le entità del Plèroma, un Adamas-occhio della luce, il cui figlio, Seth, sarà il capostipite dell'umanità perfetta, rappresentata dagli abitanti di Sodoma e Gomorra.¹⁷

Nel *Trattato tripartito*,¹⁸ oltre al Padre e al Figlio esiste sin dall'inizio la Chiesa -intesa nel suo archetipo eterno- frutto del loro reciproco amore. Il Padre è una sorgente che non si impoverisce per il suo flusso¹⁹ e perciò genera da sé gli eoni, da sempre preesistenti in lui come ipostasi delle sue proprietà, e li dispone in ordine gerarchico. Essi tendono verso di lui, lo amano, ed egli li illumina. Il più giovane di essi, Logos, sarà colui che scatenerà il dramma terreno che negli altri testi ha origine in Sophia.

Lo schema teo-cosmogonico gnostico non sempre è presente per intero nei testi; tuttavia, quando ciò accade, vi si possono trovare riferimenti che lasciano intendere i precedenti celesti come un ovvio sottinteso, anche perché senza questi sottintesi il contesto non sarebbe neppure chiaro. Con l'eccezione di *La Parafrasi di Shem* che offre uno schema diverso (ma pur sempre convergente sul piano funzionale) si può affermare che il dramma gnostico si configura dunque come un "Prologo in cielo", che vede l'Ineffabile manifestarsi in un mondo invisibile "squadernandosi" nei propri attributi; gli eoni così generati hanno tuttavia una propria autonoma personalità, un "libero arbitrio", dal quale nasce la colpa o l'errore il cui esito finale è la comparsa del mondo materiale. Quest'ultimo aspetto non sempre è messo in evidenza con chiarezza; a volte sembra preesistere un Chaos illico, che tuttavia diviene il mondo materiale della storia, questo mondo, soltanto a seguito dell'errore di un eone. Sempre a causa di questo errore deve essere decisa la creazione dell'uomo, che ha il compito di riparare alle conseguenze e ristabilire l'armonia iniziale.

L'errore, o la colpa, consiste in un atto di arroganza, o, quantomeno, in una sventatezza dell'ultimo eone: abitualmente si tratta di Sophia (o di Pistis), salvo nel caso del *Trattato tripartito*, dove il ruolo del trasgressore viene assunto da Logos.

Nell'*Apocrifo di Giovanni* (uno dei punti di riferimento principali, perché è il più esplicito nell'esposizione completa del mito) Sophia pretende di generare da sola come il Padre, ciò che ella non può perché non è, come lui, androgina, e deve perciò generare soltanto in armonia con il proprio compagno, con il quale è stata costituita in *syzygie*, cioè in coppia inscindibile.²⁰

"Generare" nel mondo incorporeo del Plèroma significa dar origine ad una immagine ad opera del proprio pensiero. Il suo potere consentì a Sophia di riuscire nell'intento anche senza l'approvazione del suo compagno: ciò cui ella diede origine fu però naturalmente una creatura imperfetta, che ella allontanò dandole il nome di Jaldabaoth. Lontano dal mondo luminoso del Plèroma, Jaldabaoth prosegue l'opera di emanazione,

¹⁵ Cit. 4, 19 sgg.

¹⁶ L'ipotesi è stata formulata da Jannsens; cfr. Moraldi, cit. p. 136 in nota. Ricordiamo quanto detto: gli eoni sono androgini oppure rigidamente seriati in coppie maschio/femmina.

¹⁷ La valutazione positiva di Sodoma e Gomorra, che appare anche nella *Parafrasi di Shem*, un testo giudaizzante come il *Vangelo degli Egiziani*, non deve meravigliare. In tutto lo Gnosticismo la figura del Dio creatore, il Dio geloso della Bibbia che si proclama unico Dio, è vista come quella di un mentitore; questo vale anche per quell'area di ambiente giudaico che si sviluppò in atteggiamento di rifiuto verso la Legge, e, nell'accettare il racconto biblico, ne dava un'esegesi esoterica. Vedi al riguardo l'efficace sintesi di R. van den Broek, cit., pp. 56-61; cfr. inoltre *La Gnosi, etc.*, cit. p. 114, e l'articolo di A.F. Segal sugli sviluppi di uno Gnosticismo giudaico: *Ruler of this World: Attitudes about Mediation Figures and the Importance of Sociology for Self-definition*, in *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. III, Philadelphia, Fortress Press, 1982.

¹⁸ cit., 57, 35 sgg.

¹⁹ *ivi*, 60, 13.

²⁰ *Ap. John*, cit. 9, 25 sgg.

creando le gerarchie degli Arconti che reggono il mondo delle tenebre; egli se ne proclama Dio con le parole di Yahwè nella Bibbia, nulla conoscendo del mondo di luce che lo sovrasta.

Alla vista di tutto ciò Sophia si pente, piange, viene soccorsa dalla bontà del Padre ma non ancora riammessa nel proprio luogo celeste. Scende su di lei la luce del Plèroma, che si riflette in forma d'uomo nelle acque che sovrastano la materia. Si noti come il mito gnostico ripeta qui, nel contesto di una più complessa vicenda, il mito fondamentale del *Pimandro*: l'immagine dell'Anthropos divino si riflette sulle acque della materia. La vicenda della nascita dell'uomo materiale sarà però del tutto diversa. Il mito gnostico dovrà infatti giustificare non tanto una situazione decaduta, quanto altri aspetti che sono fondamentali per comprendere come dietro lo Gnosticismo vi sia ben altro che una speculazione astrattamente "filosofica" sulla condizione umana. Questo mito infatti vuol render conto non soltanto dell'esistenza di una precisa volontà malvagia operante nel mondo, ma anche di una radicale diversità ontologica tra gli uomini stessi, una parte soltanto dei quali può ritenere la propria natura ingiustamente conculcata. Si intravede dunque in modo chiaro la denuncia di un disagio sociale, trattandosi della denuncia di precisi gruppi relativa alla *propria* situazione.

Nell'*Apocrifo di Giovanni* la materia sembra una realtà coeterna al mondo della luce, ma così non è nella *Ipostasi degli Arconti* che, pur nella frammentarietà dell'esposizione cosmogonica, chiarisce questo punto. Afferma infatti il testo²¹ che Sophia detta Pistis (i due nomi si sovrappongono o si disgiungono nei vari testi gnostici) volle creare senza aiuto del compagno; essa crea un mondo di eoni ad imitazione di quello celeste, ma tra i due vi è un velo divisorio che crea ombra sul mondo inferiore, e quest'ombra fa sì che la creazione di Sophia prenda la dimensione materiale, divenendo un aborto. Il tema susseguente della creazione dell'uomo, qui esposto precedentemente nel testo,²² sviluppa anche in questo caso il mito della luce che si riflette dall'alto sulle acque, facendo innamorare di sé le potenze malvage.

La *Ipostasi degli Arconti* afferma inoltre in chiaro l'ontogenesi presente in tutti i miti gnostici, che i testi hanno in comune con la concezione neoplatonica del mondo: il mondo manifesto non è che la ripetizione materiale di un modello immateriale;²³ i due mondi sono dunque strettamente connessi sia sul piano formale che su quello "storico", e l'uomo non è altro che l'interprete di una rappresentazione che fu scritta nei cieli *ab initio*.

La lunga narrazione di *Sulle origini del mondo*,²⁴ ripetendo lo stesso mito apporta qualche ulteriore dettaglio per comprendere la genesi del mondo materiale. Pistis, l'ultimo eone, emette una propria immagine della Sophia (qui c'è dunque uno sdoppiamento delle due figure) la quale vuol creare da sé un mondo a somiglianza di quello celeste. I due mondi sono separati come nella *Ipostasi degli Arconti*, ma in più si dice che nel processo emanativo, che ha luogo nel mondo tenebroso degli eoni malvagi, si genera una gran quantità di sostanza acquosa. Da questo embrione di materia sorge Jaldabaoth ad opera di Pistis che, preoccupata da quanto aveva causato, tenta di dar forma al Chaos. Il processo antropogonico che seguirà più tardi è, in questo testo, molto complesso; tuttavia, complessità a parte, lo schema che vi si ripete è sempre quello dell'imitazione, in basso, di un'immagine luminosa che proviene dall'alto.

La *Sophia di Gesù Cristo* narra che l'eone Sophia volle creare senza consenso del compagno; il Padre interpone tra i due mondi il solito sipario; dall'alto cade però una goccia di luce nelle creature plasmate da Jaldabaoth. Perché ciò accada, non è chiaro; tuttavia si pone ora il problema della redenzione di questa luce "esiliata" dal proprio mondo.

Nel *Trattato Tripartito*,²⁵ la crisi del Plèroma è scatenata, come abbiamo detto, da Logos, che sostituisce Sophia come ultimo degli eoni. Egli tende prematuramente verso il Padre turbando l'ordine, che viene ristabilito da Horos, "limite": dall'arroganza di Logos e dal suo pentimento nascono due diversi ordini di emanazioni, che non appartengono al Plèroma. La ragione di un triplice ordine -uno celeste, uno tenebroso e uno intermedio che nasce dal pentimento- è da considerarsi strumentale al rapporto degli Gnostici con l'ortodossia cristiana, come vedremo oltre esaminando il tema antropogonico. Qui c'interessa notare che la figura del malvagio Jaldabaoth, creatore e Dio di un mondo di tenebre, è sostituita con quella di un Demiurgo appartenente al mondo intermedio (detto "psichico", mentre il mondo superiore è "pneumatico" e quello inferiore, "ilico", con ciò ricalcando la tripartizione platonica di spirito, anima e materia). Il Demiurgo opera alle dipendenze di Logos, che deve riportare ordine in ciò che egli stesso ha suscitato.

Il dramma celeste degli eoni viene soltanto accennato nella *Lettera di Pietro a Filippo*²⁶ ed esplicitamente ricordato (ma nulla di più) nella *Esposizione valentiniana* sull'Unzione, il Battesimo e l'Eucarestia;²⁷ e nella *Protennoia triforme*.²⁸

Abbiamo già accennato alla singolarità della *Parafrasi di Shem*, che presenta un mito diverso anche se il tema soteriologico resta lo stesso: v'è, nelle tenebre, una scintilla di luce da reintegrare nel suo contesto

²¹ cit., 94, 6 sgg.

²² *ivi*, 87, 12 sgg.

²³ *ivi*, 87, 11-12.

²⁴ cit. 98, 11 sgg. Il trattato, che termina con una Apocalisse, è un'importante esposizione del pensiero gnostico per la sua voluta chiarezza, che contrasta con il carattere enigmatico di altri testi.

²⁵ cit., 75, 18 sgg.

²⁶ In Robinson, cit.

²⁷ *ivi*, *A Valentinian Exposition*, etc., 35, 10 sgg.

²⁸ *ivi*, *Trimorphic Protennoia*, 39, 20 sgg.

iniziale. Aggiungiamo che anche qui torna un tema anti giudaico del *Vangelo degli Egiziani*: i Sodomiti sono i testimoni del mondo della luce, e la loro città fu ingiustamente distrutta dai malvagi.²⁹

Gli altri testi di Nag Hammadi non forniscono particolari insegnamenti sul mito teo-cosmogonico, che tuttavia è chiaramente disegnato dalle testimonianze citate: il manifestarsi, nel mondo immateriale, dello spirito del Padre ineffabile, libera energie che si rivelano indocili all'ordine dell'astratta perfezione razionale; accade qualcosa d'imprevisto che origina un mondo oscuro, anch'esso immateriale, nel cui seno però si sviluppa anche, per la prima volta, la materia, la *hyle* indistinta. Quest'ultimo particolare è in genere sorvolato o descritto confusamente; sicché si ha l'impressione a volte che la *hyle* sia coeterna in un lontano mondo tenebroso, ove comunque essa è inattiva, priva com'è di un principio formale in grado di organizzarla.

La continuità che si stabilisce tra il mondo del Plèroma e il mondo ad esso estraneo generato dall'errore (o dalla colpa) di un eone, ha per conseguenza che i due mondi non possano considerarsi perfettamente divisi. La "caduta" di un eone o delle sue creature fuori dal Plèroma, fa sì che una parte del mondo di luce rimanga inclusa nel mondo delle tenebre. A ciò si deve porre rimedio con un processo di "reintegrazione" del quale sarà protagonista l'uomo, che viene creato precisamente a tale scopo. Soltanto quando la reintegrazione sarà totale il mondo delle tenebre, privo ormai di ogni luce, scomparirà per sempre.

Il Bene e il Male, benché rigorosamente distinti in linea di principio secondo la tradizione razionalista, appaiono quindi di fatto confusi tra loro e non facilmente districabili, così come si presentano nell'esperienza. La loro effettiva separazione, anche sul piano storico, appare dunque costituire la grande utopia della reintegrazione gnostica, che vedremo tornare nelle istanze cabbalistiche e teosofiche di secoli successivi ed anche recenti. Una costante, questo bisogno di "veder chiaro", che dovrebbe lasciar riflettere sulle ragioni sociali dello Gnosticismo come di altri sistemi successivi. Si tratta, a nostro avviso, di un atteggiamento che rivela un radicale bisogno di "giustizia" a correzione di un mondo minacciosamente incomprensibile.³⁰

Un altro aspetto dello Gnosticismo che si può sottolineare sin d'ora, è una mancanza di consequenzialità che potrebbe sorprendere se non si riflettesse sulla pregiudiziale razionalista presente in esso, cui abbiamo appena accennato. In effetti, una volta posto nei termini riportati il mito dell'origine del male (e del mondo materiale come suo regno) l'unica deduzione consequenziale che se ne potrebbe trarre, è quella di vedere nello stesso Padre ineffabile la sua vera origine, perché le sue stesse emanazioni si rivelano "difettose" e perciò capaci di originare aspetti oscuri del mondo archetipico. Tanta consequenzialità è tuttavia assente, e occorreranno lunghi secoli prima che il pensiero teosofico arrivi a concepire il divenire divino come un processo di autopurificazione che si sviluppa a partire da un fondamento di tenebra. Per gli Gnostici, il cui pensiero resta pur sempre subalterno al razionalismo classico, il Primo Principio Ineffabile resta pur sempre un Sommo Bene, e il Male, miticamente fondato, resta pur sempre un corpo estraneo rispetto a ciò che è sommamente reale.

Nel mito di Sophia, l'eone che sbaglia per arroganza e che si contamina col mondo delle tenebre e della materia, che si pente, che dovrà peregrinare a lungo fuori del Plèroma prima di esservi riammesso, è tuttavia già descritta con sottile simbolismo la condizione dell'anima umana, con le sue tentazioni, i suoi errori, le sue sofferenze, il suo incerto cammino di redenzione. In questo gli Gnostici si rivelano grandi psicologi, e si comprende bene l'interesse che ebbe per loro Jung. La già ricordata *Pistis Sophia*³¹ è un lungo testo interamente intessuto sulle sofferenze romanzate dell'eone che, nella sua posizione al limite tra lo spirituale e il materiale, tra il bene e il male, incarna l'avventura propria dell'anima.

Veniamo ora all'antropogonia gnostica, che riveste un duplice interesse. Essa è infatti funzionale sia al ruolo che deve necessariamente rivestire l'uomo nel processo di reintegrazione, entrato a far parte del divenire divino; sia alla distinzione dell'umanità in due tipologie (tre, secondo alcune dottrine) ricalcate sulla scorta della divisione tra bene e male. Gli Gnostici infatti, come vedremo, sono degli Eletti, dei Predestinati, i soli che potranno entrare, o meglio, rientrare, nel mondo divino del quale fan parte già da sempre.

Nella sua rilevante ricerca sulla polemica degli Gnostici con la Chiesa, il Koschorke³² ha mostrato che il punto cruciale di contrasto tra i Cristiani Gnostici e la Grande Chiesa, è costituito dall'esigenza gnostica di una comprensione più profonda della mera accettazione della lettera tradita, perciò l'antropogonia dei loro testi è funzionale a stabilire la fattuale esistenza di una categoria di uomini -gli Gnostici per l'appunto- in grado di comprendere il significato profondo della narrazione testamentaria.³³

La presenza del contrasto letteralità-esegesi come elemento costituente della cosmologia gnostica, è stato notato con grande finezza dal Tardieu,³⁴ il quale ha sottolineato come lo scontro fra la tradizione platonica e il messaggio testamentario, si risolve nella giustapposizione di due piani cosmogonici: quello del Padre ineffabile cui fa capo ciò che è "ontologique, secret et plénier"; e quello del Demiurgo di questo nostro

²⁹ *ivi*, *The Paraphrase of Shem*, 29, 1 sgg.

³⁰ Abbiamo trattato il problema ne *La Gnosi, etc.*, cit., *passim*; per quanto riguarda lo Gnosticismo s.s. cfr. pp. 121-123 e 131-140.

³¹ Cfr. Erbetta, cit., I, 1. Il testo del Codex Askewianus che contiene la *Pistis Sophia* è stato edito da C. Schmidt e tradotto dalla MacDermot nel IX vol. dei *Nag Hammadi Studies*, Leiden, E.J. Brill, 1978.

³² K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchlichen Christentum*, Leiden, E.J. Brill, 1975; cfr. in particolare, per chiarezza e concisione le pp. 232-255.

³³ Tocchiamo qui il nodo di tutto il futuro pensiero della cui storia ci stiamo occupando. Forse il punto più alto di questo modello esegetico si raggiunge nell'Ismailismo, allorché l'esoterismo della religione sembra potersi concludere soltanto nel capovolgimento della sua letteralità. Conclusioni non dissimili si hanno nella Qabbalah ebraica. Notiamo questo non per anticipare argomenti che tratteremo in seguito, ma per far luce sin d'ora sulla vera natura della lotta degli eresiologi contro gli Gnostici: l'aver compreso che su questo punto si decide la battaglia per il possibile futuro di una Chiesa come Istituzione.

³⁴ M. Tardieu, *La Gnose valentinienne et les oracles chaldaïques*, *The Rediscovery etc.*, cit., vol. I.

mondo materiale, autore “du fait linguistique, manifesté et déficient”.³⁵ Tardieu conclude al riguardo che “le Gnostique n’oublie pas que le mot, même restauré dans sa signification connaissante par le texte de révélation, reste un produit de l’ignorance du Demiurge”.³⁶

L’antropogonia gnostica si lega al processo di creazione del mondo materiale per le ragioni che abbiamo già illustrato: è necessario recuperare quanto del mondo luminoso del Plèroma è andato disperso nel mondo delle tenebre. Le tappe di questo processo creativo tuttavia non sono affatto chiare perché, come abbiamo già segnalato, il mondo tenebroso sul quale regnano le potenze dette Arconti,³⁷ generate dal frutto primo dell’errore di Sophia, può apparire tanto come l’archetipo del nostro mondo che diverrà il mondo storico, materiale, per l’opera del Demiurgo; quanto il luogo di una generica materia indifferenziata -preesistente o frutto dell’errore- che sarà successivamente formato nel mondo materiale. Pretendere dai miti gnostici chiarezza teorica su questo punto è impossibile, per l’evidente difficoltà del nodo da sciogliere; come abbiamo già detto, sarebbe però ideologico voler criticare questi miti sulla base delle loro incoerenze *logiche*. Pretendere uniformità di terminologia e opinioni, come fanno gli eresiologi,³⁸ sarebbe egualmente errato in principio, nei confronti di individui la cui rivendicazione fondamentale è quella non soltanto del diritto, ma soprattutto della imprescindibilità di una esegesi libera dei testi.³⁹ Per tali ragioni l’esposizione che daremo tenderà esclusivamente a delineare gli elementi portanti delle cosmo-antropogonie le quali, forse più ancora delle teogonie, sono coerenti nel loro significato pur nella diversità dei dettagli.

Nell’*Apocrifo di Giovanni* si narra che Jaldabaoth⁴⁰ vedendo la luce divina riflettersi in forma umana sulle acque sovrastanti la materia, chiamò a raccolta gli Arconti, le potenze e gli angeli da lui creati, proponendosi di creare “un uomo secondo l’immagine di Dio e a nostra somiglianza”.⁴¹ I sudditi di Jaldabaoth si adoperarono per creare il corpo “ilico” e “psichico” dell’uomo⁴² ma questo rimase inerte perché privo del

³⁵ *ivi*, p. 231.

³⁶ *ivi*. Per Koschorke, cit. p. 183, gli Gnostici si considerano semplicemente il gradino più alto della Cristianità: “Gnostische Einsicht und kirchlicher Glaube sind nicht *Gegensätze*, sondern *Stufen*” (corsiivi suoi).

³⁷ Dal greco *Archon*, nome generico che indica un detentore di potere, la cui natura ed estensione varia nei tempi. Dunque la funzione malvagia è contrassegnata con un nome che corrisponde a quello di un detentore di potere sociale. È interessante notare allora che la funzione degli arconti è quella di mantenere gli uomini prigionieri del mondo materiale, cioè, per dirla col Tardieu sopra citato, della “letteralità”. Ciò assume un preciso significato se si tiene presente che la polemica degli Gnostici contro la Grande Chiesa nella metà del II secolo, è anche la polemica contro la sua incipiente rapida gerarchizzazione che tende ad emarginare la libera esegesi. Il testo detto *Apocalisse di Pietro* (in Robinson, cit.) è tutto una polemica contro le autorità ecclesiastiche che scacciano e opprimono gli Gnostici, mentre pretendono di insegnare ciò che non capiscono, e si fanno chiamare “vescovi e anche diaconi” (*ivi*, 79, 26-27). La polemica antigerarchica degli Gnostici è esaminata anche dal Koschorke, cit., nell’*Excursus II*, p. 67 sgg.; ed è evidente che cosa rappresentino gli Arconti in questa allegoria. I testi gnostici sono meno “folli” di quel che vorrebbe far credere Ireneo: dietro i loro miti si comincia ad intravedere non soltanto una polemica, ma anche una polemica che sottintende una prospettiva sociale. L’atteggiamento apertamente antisacerdotale è una connotazione sociale ben precisa dello Gnosticismo che si ripete sistematicamente in altre, più tarde emergenze legate a tempi e luoghi diversi. Tertulliano, *De Præscr.* XLI, descrive questo rifiuto del ruolo sacerdotale così come può fraintenderlo nella sua mancanza di elasticità, vale a dire come sfrenata anarchia da porre in ridicolo nel modo più ovvio.

³⁸ La molteplicità di opinioni irrita Ireneo e ancor più il militaresco Tertulliano: e ciò si comprende se si considera che la lotta contro gli Gnostici divampa, rapida e tonante, nel momento cruciale della istituzionalizzazione, allorché si deve fondare un’ortodossia e un canone. È interessante notare che questo argomento di critica sarà sviluppato nuovamente, dal razionalismo moderno, contro gli alchimisti, il cui lessico fluttuante non può -e non deve- essere inglobato entro le strutture concettuali usate dai critici per demolire ed espungere nel nulla l’esperienza che esso tenta di esprimere: in quella logica esso è infatti necessariamente condannato al Nulla.

³⁹ Questo tema di grande modernità è il filo conduttore, sostenuto con indiscutibile razionalità, della citata *Lettera a Flora*.

⁴⁰ Assolutamente incerti l’origine e il significato del nome; fortemente criticata e generalmente non accettata l’ipotesi di Scholem, *Jaldabaoth reconsidered*, *Melanges*, etc. H.C. Puech, cit. (Jaldabaoth = generatore di Sabaoth); dubbia l’ipotesi “generatore del mondo” cui si può contrapporre quella di “figlio del Chaos”. Cfr. H.M. Jackson, *The Origins in the Ancient Incantatory Voices Magicae of some Names in the Sethian Gnostic System*, V. Ch. 43, 1989.

⁴¹ *Ap. John*, 15, 1-5, in Robinson, cit.

⁴² Per chiarire il senso di quanto andiamo esponendo è necessario sviluppare i concetti di corpo “psichico” e “ilico” che qui appaiono; in particolare, per comprendere l’antropogonia gnostica, che è poi un’esegesi del *Genesi*, è bene subito chiarire che qui si fa riferimento alla “sostanza” ilica, e non alla materia del mondo fenomenico. Venendo al concetto di “corpo” psichico o pneumatico, concetto che ritroveremo in più circostanze in tempi successivi, occorre tener presente che per il pensiero antico, cioè per i Greci ma anche per gli Gnostici e per la prima cristianità, tutto ciò che esiste ed è definibile come individualità, anche di ordine spirituale, è concepibile soltanto in funzione di una forma o figura attraverso la quale diviene conoscibile. Questa forma o figura è dunque, in un certo senso, un “corpo”, sia pure non necessariamente materiale ma, eventualmente, “sottile”, vale a dire psichico o pneumatico. È questo, ad esempio, il caso degli angeli, perché l’unica entità sicuramente immateriale resta, per i Cristiani, la Trinità. Anche in questo caso tuttavia la cosa non fu così pacifica, perché le divergenze al riguardo durarono secoli: cfr. D.L. Paulsen, *Early Christian Belief in Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses*, V. Ch. 83, 1990. La vicenda riguarda il problema di come razionalizzare il significato profondo del mito testamentario della Creazione entro le strutture del pensiero greco, come si vede bene dalla polemica di Origene riassunta da C. Blanc, *Dieu est pneuma. Le sens de cette expression d’après Origène*, S. P. 16, 1985. Nell’antropogonia gnostica occorre inoltre distinguere due livelli per quanto concerne la materia, conformemente all’esigenza neoplatonica di considerare il molteplice come manifestazione dell’Uno. Il “corpo ilico” formato dagli Arconti fa infatti riferimento alla sostanza ilica, che è il frutto dell’errore di Sophia così come quella psichica è il frutto del suo pentimento. La materia del mondo fenomenico - quella della quale è stata sottolineata l’incerta origine, ma che sembra oscuramente coeterna al Plèroma- interviene a formare l’uomo storico soltanto in una seconda fase dell’antropogonia; in essa potrà essere racchiuso tanto l’uomo spirituale, quanto quello psichico e quello ilico. Il riferimento ai tre momenti (bene, male e conversione) è evidente, come evidente è il rispetto della fondamentale tripartizione neoplatonica tra due opposti e un mediatore. Questa speculazione non serve soltanto a stabilire differenze antropologiche: fornisce anche l’esegesi delle due diverse creazioni esposte dal *Genesi* (1, 26 e 2, 7) e della affermazione enigmatica (*ivi*, 3, 21) secondo la quale, dopo il peccato originale, Dio fece “ad Adamo e a sua moglie delle tuniche di pelle, e li vestì”. Dunque il corpo “storico” dell’uomo è frutto del peccato; del resto dice Paolo (1 Cor., 15, 44) che l’uomo “è seminato in corpo psichico, risorgerà in corpo spirituale”. L’antropogonia gnostica non è dunque così fantasiosa come vorrebbero gli eresiologi, proprio in rapporto ad una esegesi del mito biblico. Per approfondimento, cfr. l’Introduzione di F. Sagnard a: Clement d’Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, Cerf, 1948; il testo di U. Bianchi che introduce la raccolta *La doppia creazione dell’uomo negli Alessandrini nei Cappadoci e nella Gnosi*, Roma, Ateneo, 1978; e i seguenti saggi contenuti in Arché e Télôs, Milano, Vita e Pensiero, 1981: U. Bianchi, *L’intention du colloque* e la relativa *Discussion*; H. Crouzel, *L’anthropogonie d’Origène*; G. Sfameni Gasparro, *Restauratione*

soffio dello Spirito divino. Qui s'innesta la ragione profonda dell'antropogonia, un trucco del Padre ai danni di Jaldabaoth. Sophia infatti, nel generare il proprio aborto e nell'espellerlo dal Plèroma, aveva espulso con lui una certa quantità del Pneuma che occorreva recuperare; poiché esso era in Jaldabaoth, questi venne convinto a soffiare nel volto della creatura inerte per animarla. In tal modo, portatore dello spirito divenne l'uomo, e con ciò inizia il lungo cammino della reintegrazione del Plèroma affidata, per l'appunto, all'uomo, il solo e vero alleato del Padre in questa che è, di fatto, una lotta della luce per liberarsi delle tenebre che sono in lei ab initio.⁴³

Questo uomo creato da Jaldabaoth è dunque illico e psichico (in quanto figlio della colpa e del pentimento) ma possiede anche una scintilla divina, quella trasmessa da Sophia a Jaldabaoth e da quest'ultimo a lui. Perciò egli splende, generando l'invidia degli Arconti che lo precipitano nella materia: il passo, come ciò che segue, non è molto comprensibile, ma serve a sviluppare il tema della doppia creazione. Infatti, mentre il Padre invia una luce (Zoé) che, rimanendo nascosta nell'uomo, lo istruisce nella conoscenza e gli indica la via della risalita, gli Arconti e gli angeli creano il corpo materiale -quello "storico" e tangibile dell'uomo- nel quale racchiudono la loro e altrui creatura. Ecco dunque che nell'uomo materiale sono racchiuse tre sostanze: una pneumatica, una psichica e una illica. A questo punto segue un racconto mitico abbastanza confuso, esegesi degli episodi relativi all'Eden, nel quale sono però chiari due punti: la distinzione tra un femminile materiale e uno spirituale (Eva e Zoé) e la separazione delle tre sostanze nella discendenza umana. Esplicito è infine il riferimento all'interesse di Jaldabaoth nell'attività sessuale degli uomini, perché la procreazione serve a mantenere la scintilla divina, la sostanza pneumatica, prigioniera del mondo materiale.

Nel trattato *Ipostasi degli Arconti*, il frutto della colpa di Pistis ha nome Samael;⁴⁴ possiede una scintilla divina che trasmette, sempre più indebolita, a tutte le sue creature, in concorso con le quali crea l'uomo in conformità con l'immagine dell'Immortalità riflessa sulle acque. Come si vede, il mito si ripete. Nonostante il soffio, che aggiunge all'uomo illico l'elemento psichico, l'uomo non può star ritto. Qui, a differenza dall'*Apocrifo di Giovanni*, è necessario che lo Spirito giunga dall'alto; l'opera di creazione, nella sua analogia con quella dell'*Apocrifo*, perde però la sua logica, che resta pur sempre quella del recupero di una scintilla perduta a seguito dell'aborto. La successiva creazione di Eva ad opera degli Arconti, a partire dal corpo di Adamo, provoca il passaggio dello Spirito anche in lei: perciò ella è detta da Adamo "madre dei viventi". La donna è dunque pneumatica, l'uomo soltanto psichico: questo tratto dello Gnosticismo è molto importante, perché rivela negli Gnostici un ruolo della donna -notato con scandalo da Tertulliano-⁴⁵ non usuale nella società del tempo. Esso trova la sua massima espressione nel trattato affine all'*Ipostasi*, cioè in *Origine del mondo*, che contiene un inno autoelogiativo di Eva. Del resto, nella *Pistis Sophia* il ruolo di principale interlocutore di Cristo è affidato a Maria Maddalena, che appare al di sopra degli Apostoli.

L'interpretazione allegorica del *Genesi* procede con l'episodio relativo alla tentazione operata dal serpente: come accade più volte nello Gnosticismo, il serpente è visto come momentaneo strumento della Sapienza divina; scoprirsi nudi significa qui scoprirsi ignoranti rispetto alla vera conoscenza.⁴⁶

Anche nella *Sophia di Gesù Cristo*, l'uomo ha origine in una goccia di luce che viene dall'alto;⁴⁷ questa divinità originaria insita nell'uomo, che può anche presupporre la preesistenza di un suo modello divino nel Plèroma, l'Adamo divino,⁴⁸ è esattamente ciò che cade nell'oblio nel mondo psichico e illico del Demiurgo, un essere ignorante che vuol mantenere l'uomo nell'ignoranza: di qui il divieto di mangiare il frutto dell'albero del Bene e del Male. Recuperare il ricordo della propria natura divina, ridestarsi dal sonno di questo mondo: ecco la via della salvezza, che viene appunto dalla conoscenza della propria originaria natura, più alta di quella del Demiurgo, e perciò del mondo che egli offre all'uomo.

È evidente dunque il vero obiettivo delle antropogonie gnostiche: accreditare all'uomo una divinità originaria che lo pone potenzialmente al di sopra di questo mondo ingiusto dove prosperano i peggiori; e poiché questo mondo fu creato da Yahwè e ordinato secondo le sue leggi, la sola via di salvezza procede dal recupero della conoscenza della propria dignità così come fondata *ab aeterno* su un prototipo divino, rispetto al

dell'immagine del celeste, etc.; nonché il relativo Documento finale. Cfr. inoltre P.F. Beatrice, *Le tuniche di pelle*, La tradizione dell'Enkrateia, cit.

⁴³ A questa chiarezza teorica si arriverà molto più tardi, nella filosofia di Schelling.

⁴⁴ Sui vari nomi del demiurgo cfr. B. Barc, *Samaël-Saklas-Yaldabaoth. Recherches sur la genèse d'un mythe gnostique*, Coll. Int. etc. Quebec etc. cit. Samaël equivale al "dio cieco" o "dei ciechi"; Saklās è "il folle". I vari miti sono visti dal Barc in rapporto alle speculazioni angelologiche del Giudaismo apocalittico, e sostanzialmente si equivalgono. L'*Apocrifo di Giovanni* ne opererebbe una sintesi: in questo testo egli ha tutti i tre nomi: Yaldabaoth, Saklas, Samael (*Ap. John*, 11, 17-19) e si proclama unico Dio nei termini del Dio geloso della Bibbia (ivi, 11, 20).

⁴⁵ "Ipsae mulieres haereticæ quam procaces! quæ audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere." (*De Præscr.*, XLI). "Tingere" significa qui: battezzare. Tanta pretesa sembra inaudita.

⁴⁶ *Hyp. Arch.*, 90, 15-19; *Orig. of the World*, 119, 14-15; *Ap. John*, 23, 26-35.

⁴⁷ *The Sophia of Jesus Christ*, 119, 2 sgg.

⁴⁸ Come in *Orig. of the World*, 108, 2 sgg. Anche in questo testo si dà una spiegazione mitica dei tre livelli dell'uomo (pneumatico, psichico e illico) che hanno ciascuno una diversa origine. L'Adamo divino o "di luce", detto anche Adamas, è sempre una figura assai in alto nelle gerarchie emanate del Plèroma: cfr. *Gosp. Egypt.* IV, 61, 8, in Robinson, cit. p. 198. Qui appare come prototipo anche il figlio di lui, Seth, (III, 51, 20, ivi, p. 199) che in altri testi è il figlio di Adamo in terra. Tutto ciò che esiste, la storia stessa, non è dunque altro che la rappresentazione di un dramma già scritto altrove. Seth, nei testi gnostici che lo nominano, è quel figlio di Adamo dal quale discendono gli uomini pneumatici, quelli che conservano in loro la scintilla divina e sono destinati a tornare nel Plèroma; da Caino e Abele discendono rispettivamente gli psichici e gli illici (*Ap. John*, 24, 25). Qui si nota evidentemente un tratto antinomico: ma se si esprime un giudizio negativo sul demiurgo biblico, è coerente anteporre Caino ad Abele, come pure è perfettamente logica la rivalutazione di Sodoma e Gomorra, poste in relazione con Seth: cfr. *Gosp. Egypt.* III, 56, 10-13 e 60, 10-19. Anche *The Paraph. of Shem*, 28, 35 sgg. esalta Sodoma.

quale il mondo della storia e del *nómos* è un mondo costrittivo e restrittivo, fondato per i malvagi e gli ignoranti da un demiurgo veterotestamentario, ignorante quando non anche malvagio. Lo Spirito che si nasconde sotto i testi biblici va perciò portato alla luce per quel che vi balenò, ri-velandosi, nelle visioni dei Profeti: di qui l'importanza dell'esegesi, che scardina il testo sino a capovolgerlo.

Questo atteggiamento degli Gnostici può dunque essere oggetto di critica, ma non è una manifestazione di disordine mentale come vorrebbe la propaganda degli eresiologi. Al contrario, azzerando il sapere saputo, esso pone una irrecusabile petizione per il dialogo entro la pluralità delle ragioni.

Si nota qui il tratto tipico di ogni teologia negativa, l'impossibilità di tradurre l'ineffabile nel detto, lo svuotarsi della lettera per gli infiniti volti -tutti "veri" e tutti falsificanti- con i quali una realtà irriducibilmente "altra" può apparire nelle sue prospettive. Queste, che appartengono ad un piano impossibilitato a contenere l'alterità come tale, sono necessariamente infinite, e non consentono la razionalizzazione di quella. Ciò che è "altrove" può dunque essere soltanto intuito per un contatto immediato, che avviene grazie alla scintilla divina racchiusa negli uomini pneumatici, allorché essa venga risvegliata per l'intervento divino.

Si coglie qui un'ambiguità fondamentale dello Gnosticismo, fondamentale perché ne rappresenta il tratto forte sotto il profilo del suo rapporto con la società e della sua possibilità di incidere in essa.

L'impossibilità di tradurre lo Spirito nella lettera, conduce infatti ad affermare la pluralità delle ragioni che Tolomeo rivendica, e che ci sembra costituire il filo rosso della critica gnostica contro il prevalere di un'ortodossia rivendicata per sé da una classe sacerdotale in via di rapida istituzionalizzazione. Essa però conduce lo Gnostico anche a rivendicare per sé, in qualità di possessore di una scintilla divina che lo rende consustanziale con Dio, il diritto all'affermazione di una verità assoluta. Sotto tale seconda veste vengono presentati gli Gnostici dalla critica degli eresiologi, i quali hanno allora facile gioco nel mostrare che la pluralità delle "rivelazioni" gnostiche è l'indizio della loro falsità, ed a contrapporvi una *communis opinio* confortata da quella continuità storica con Cristo e gli Apostoli che la Chiesa si adopera di ricostruire partendo dalla metà del II secolo.⁴⁹ Una Chiesa che si propone in tal modo, coniugando fede, Ragione e tradizione, può a buon diritto accusare di arroganza chi si ritiene consustanziale a Dio, e di intellettualismo chi disquisisce sulle Scritture fuori della letteralità tradata.

Quanto a noi, ciò che vorremmo tentar di comprendere, al di là della rappresentazione tramandata dagli eresiologi, è la realtà storica di un fenomeno verosimilmente assai variegato e contraddittorio, perché entrambi gli esiti -antidogmatismo ed autoesaltazione- sono possibili in un conflitto che ha le caratteristiche di quello istituito da Weber tra profeti e sacerdoti, che percorre tutta la storia e che rispecchia la scissione tra storia e utopia operata dal Razionalismo.⁵⁰

Le antropogonie gnostiche sono inoltre funzionali ad un altro obbiettivo, che è molto ben connesso a quello, sopra segnalato, di rivendicare il diritto alla libera esegesi dei testi. Il mito gnostico consente infatti di fondare delle tipologie umane antropologicamente diverse: gli uomini possono essere suddivisi in ilici, psichici e pneumatici.⁵¹ Questa suddivisione in livelli traduce nel mito la posizione storica degli Gnostici rilevata dal

⁴⁹ Cfr. al riguardo l'analisi dell'opera di Ireneo offerta da Al. Faivre, *Ireneo premier théologien "systematique"?* R.Sc.R. 1991, 1-2. Nota il Faivre che Ireneo, del quale dobbiamo ricordare l'educazione classica, è il primo che tende a costituire un sistema irrefutabile, confortato da una dimostrazione logica. Ciò che prima di lui, in Clemente Romano, era ancora esortazione a convenire, diventa in Ireneo "dimostrazione" a favore di un sistema normativo uniforme. Scrive il Faivre: "Il (*scil.*: Ireneo) est acculé à expliciter l'idéologie sous-jacente à un système de pouvoirs qu'on peut montrer du doigt, et donc contester. Ce système, il doit en démontrer la valeur universelle face à des adversaires qui veulent le considérer comme un point de vue particulier." (p. 31). Gli argomenti, gli stessi di Clemente, non sono più esposti, ma *dimostrati*. Dimostrare è infatti la *hybris* di tutti i razionalismi, cui si contrappone il semplice *mostrare* che fa della verità il periplo di una vita, cioè una *testimonianza* entro la pluralità delle ragioni. Questo nodo è importante perché mostra come la nascente ortodossia, per liberarsi della spina gnostica, abbandoni un aspetto radicale dello spirito testamentario, sostituendo l'ineffabilità dell'esempio e la conseguente sua molteplicità prospettica sui riguardanti, con una "verità" unica perché sbocco forzato di processi logici. Per far questo però Ireneo non soltanto deve postulare la priorità temporale dell'ortodossia sull'eresia -argomento quanto mai dubbio, anche a prescindere dalle critiche mosse negli anni a W. Bauer e alla sua opera- ma deve sorvolare su quegli Gnostici "giudaizzanti" come Ebioniti e Nicolaiti, che potevano anch'essi vantare una continuità con gli Apostoli. L'aspetto più paradossale cui condurrebbe la logica di Ireneo se sviluppata a fondo, è che la "verità" cristiana non sarebbe più nel percorso terreno del Cristo, ma nella tradizione di una successione episcopale storicamente costituita. Pur mantenendoci lontani da ogni ingiustificabile acrimonia, non possiamo non ricordare come questa realtà venga perfettamente colta da Dostoevskij nel suo racconto sul Grande Inquisitore.

⁵⁰ Cfr. *La Gnosi*, etc. cit., pp. 350-351.

⁵¹ In realtà, il predestinazionismo che contraddistingue gli Gnostici può logicamente prevedere soltanto uomini pneumatici e ilici; i primi destinati al ritorno nel Plèroma con la propria scintilla, i secondi a ritornar nel nulla della materia. Questo predestinazionismo cozzava però contro la lezione della Chiesa e anche contro ogni normativa etica, perché rendeva nullo il valore delle azioni. La nascita, entro i sistemi gnostici, della figura degli uomini "psichici", mostra l'esistenza di un lungo dialogo entro la Chiesa stessa, del quale abbiamo già detto. Si tratta infatti di formulare un compromesso in base al quale accettare il valore salvifico delle opere per una categoria intermedia che, pur non essendo formata di eletti, può tuttavia determinare autonomamente il proprio futuro destino con le proprie libere scelte. Si noti che si ricalca in tal modo la tradizionale ambivalenza dell'anima formulata da Platone nel *Timeo*: l'anima è costituita da un *noûs* che guarda verso il mondo dello Spirito, e da *thymós* ed *epithymia* che si lasciano coinvolgere nelle vicende terrene. Il tema è ben noto anche nell'Ermetismo: l'anima, nonostante l'origine divina, ha una fatale attrazione per la materia. L'ambivalenza si trasforma, nello Gnosticismo, nella possibilità del pentimento: dal pentimento dell'eone trasgressore nasce infatti la sostanza psichica. Un'interessante versione di questo mito si trova in due trattati molto affini, *Ipostasi degli Arconti* e *Origini del mondo*. In essi compare la figura di Sabaoth, generato dal dio malvagio Samael-Saklas-Yaldabaoth (*Hyp. Arch.*, 95, 14-23; *Orig. World*, 101, 30-122, 23). La posizione degli Gnostici nei confronti della Legge veterotestamentaria e dell'ortodossia cristiana viene a delinearsi come segue: l'uomo ilico è l'uomo della Legge, cioè l'Ebreo; Sabaoth costituisce l'elemento psichico e sta a simbolo della Chiesa cristiana così come configurata nell'ortodossia; l'uomo pneumatico, lo Gnostico, forma un superiore livello antropologico che fa capo al Padre ineffabile. Cfr. F.T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, Leiden, E.J. Brill, 1978. Il predestinazionismo implicito nella logica gnostica viene così perdendo quei caratteri di assolutezza che emergono dal resoconto di Ireneo, e che vengono ripresi da Clemente Alessandrino. Cfr. al riguardo W.A. Löhr, *Gnostic Determinism reconsidered*, V.Ch. 46, 1992. Tra le varianti della tripartizione, interessante quella del *Trattato tripartito*, dove l'elemento psichico è rappresentato dagli Ebrei con i loro Giusti e i loro Profeti.

Koschorke: per loro il messaggio cristiano è fondamentale; il suo contenuto liberatorio è visto come rottura con l'Antico Testamento⁵² e la Legge, come messaggio rivoluzionario che rivendica un'intangibile dignità dell'individuo; è respinta l'evoluzione istituzionale in atto nella Grande Chiesa, che ha il suo centro in Roma, e con essa è respinta l'autorità di una nascente classe sacerdotale; gli Gnostici sono non soltanto Cristiani, ma i veri Cristiani, perché sono i soli che sanno comprendere il senso profondo del messaggio, la cui letteralità, senza la comprensione dello Spirito che la anima, è cosa morta.

Con ciò si giunge al nucleo del problema che assilla gli Gnostici, ma non soltanto loro: anche i Cristiani, anche i pagani si pongono il problema della salvezza, una salvezza che è certamente, per gli Gnostici, salvezza da questo mondo.⁵³ Ha notato il Mac Rae⁵⁴ che, nonostante la dottrina gnostica di una salvezza conseguita tramite la conoscenza possa far pensare il contrario, lo Gnosticismo è strettamente connesso con l'apocalitticismo, perché in entrambi vi è una "rivelazione" che apre prospettive su un futuro salvifico rispetto allo stato presente. Nel caso degli Gnostici questo futuro si configura come ritorno del proprio elemento divino nel mondo del Plèroma, dal quale esso decadde conoscendo il travaglio di lunghe vicissitudini.⁵⁵

Il cammino della salvezza, che è cammino del ritorno alla propria patria originaria, implica per lo Gnostico la conoscenza della via alla quale l'uomo non può accedere senza una rivelazione giunta dall'alto. Il mito gnostico percorre lo stesso schema conoscitivo comune tanto all'Ermetismo quanto agli apocrifi veterotestamentari: vi sono degli Eletti che vengono sollevati alla visione tramite una loro ascensione o tramite la discesa di un Rivelatore. L'improvvisa illuminazione conduce alla conoscenza della propria vera natura, che non è quella che appare nel contingente mondo storico.

Da questa illuminazione inizia per lo Gnostico una nuova vita spirituale che è già una resurrezione: essa conduce infatti alla nota identità gnostica di conoscente, conosciuto e mezzo di conoscenza. Conoscere è infatti conoscere se stesso come scintilla del Pneuma divino, ciò che è possibile soltanto grazie al possesso di questo. Esso, manifestandosi nel Rivelatore, costituisce inoltre il mezzo grazie al quale lo Gnostico viene risvegliato alla comprensione della propria vera natura.

La figura del Rivelatore è quasi sempre quella del Cristo,⁵⁶ il quale tuttavia, nel contesto gnostico, assume un aspetto del tutto diverso non soltanto da quello mostrato dai Vangeli canonici, ma anche da quello

⁵² Fanno eccezione le figure dei Profeti, le cui parole debbono però essere interpretate, come ogni scrittura. La profezia e il carisma sono elezione individuale che si contrappongono al sacerdozio.

⁵³ L'ormai classica opera di E.R. Dodds, cit., delinea un quadro molto chiaro ed omogeneo delle ansie che attanagliano la società ellenistico-romana nel II-III secolo, e che costituiscono il punto di riferimento degli sviluppi culturali e religiosi di una vasta parte di essa, indipendentemente dalle scelte in materia di fede. Pagani, Gnostici, Cristiani ed Ebrei, partecipano tutti della stessa insicurezza esistenziale e della stessa ansia di salvezza, punteggiata di episodi di profetismo e di apocalitticismo. Anche se il fermo razionalismo del quale è partecipe il Dodds, che non si discosta molto da quello di N. Cohn, è, a nostro avviso, un fatto datato che conduce a giudizi datati, la sua opera resta ancora importante per la comprensione d'assieme dell'epoca.

⁵⁴ C. Mac Rae, *Apocalyptic Eschatology in Gnosticism*, *Apocalypticism in the Mediterranean World*, cit., La Schüssler-Fiorenza, *The Phenomenon of Early Christian Apocalypticism*, ivi, ha tuttavia sottolineato che è molto discutibile l'uso di considerare "eretico" e "gnostico" ogni motivo apocalittico nella prima cristianità, perché esiste un apocalitticismo cristiano strettamente connesso con quello giudaico.

⁵⁵ *Anápausis* è la quiete finale nel mondo spirituale ritrovato del Plèroma, il ritorno. Per lo Gnostico il futuro coincide con il recupero di un passato urobórico, perfetto in sé, lontano dai travagli e dai dolori dell'esistenza, contrassegnata da una situazione di deprivazione rispetto all'originale pienezza del Plèroma. Questa deprivazione è la non conoscenza del Padre da parte dell'anima, che deve per l'appunto esser risvegliata dal suo sonno grazie alla Gnosi. Il *Vangelo di verità* è il testo che meglio si diffonde su questo concetto, definito un riposare nella pace, un divenire "verità" sottraendosi all'affanno terreno della ricerca, scoprire il Padre in noi stessi ed essere noi stessi il Padre. Sotto questo profilo il *Vangelo di verità* è un testo di grande afflato poetico e sensibilità psicologica, che descrive la via della salvezza come via di conoscenza del sé. Cfr. lo studio di J. Helderman, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*, Leiden, E.J. Brill, 1984; cfr. anche V. Macdermot, *The Concept of Plèroma in Gnosticism*, VII Conf. on Patr. Studies, Oxford 1975, Leiden, E.J. Brill, 1977. Cfr. infine N.K. Booth, *Deficiency. A Gnostic Technical Term*, S.P. 14, 1976.

⁵⁶ Sin dal Documento finale del Convegno di Messina del 1966 intitolato per l'appunto alle origini dello Gnosticismo, si è aperta una lunga stagione di ricerche e dibattiti per stabilire se l'origine andasse cercata nel dualismo iranico, nella speculazione giudeo-ellenistica, nell'apocalittica giudaica, nell'Ermetismo, nella filosofia greca (come sostennero i primi eresiologi), nel Cristianesimo stesso, paolino o giovanneo, e così via. Il punto è stato fatto nel 1983 dal Van den Broek, cit. Il citato Documento finale si poneva il problema di un possibile proto-Gnosticismo (cioè di una dottrina già essenzialmente costituita prima del II secolo fuori del Cristianesimo) ovvero di un pre-Gnosticismo, vale a dire di temi veri e propri del successivo Gnosticismo non ancora strutturati a costituire questa eresia. I documenti di Nag Hammadi hanno infatti presentato l'evidenza di testi dottrinalmente congruenti, ma non tutti relativi alla dottrina cristiana. A questo punto resta da chiedersi se gli Gnostici cristiani hanno cristianizzato motivi pagani, o se i pagani hanno scristianizzato motivi cristiani. Premesso che antecedenti dello gnosticismo si possono rinvenire in tutti i luoghi citati, perché il mondo in cui esso fiorisce è il risultato di quel gran crogiolo di culture diverse che fu il mondo ellenistico; premesso anche quanto già detto, con riferimento al Dodds, circa le ansietà di quel mondo, comuni a pagani, Giudei e Cristiani; chiariamo subito che tale tipo di ricerca non interessa il nostro studio, non soltanto per i dubbi risultati -comunque assai parziali- cui essa ha abitualmente condotto, ma principalmente per un problema di impostazione del nostro studio stesso. Infatti, dove che siano le sue radici (e sono di certo in tutti i luoghi culturali citati) è un fatto che dello Gnosticismo, come dottrina e come problema, si parla soltanto a partire dagli eresiologi del II secolo; quanto agli Gnostici contestati da Plotino nel III secolo, essi sembrano essere in rapporto con i Cristiani: cfr. K. Alt, *Philosophie gegen Gnosis*, A.W.L.M. 1990, 7, che a p. 8 in n. 12 cita le opinioni di Aland e Abramowsky al riguardo. Lo Gnosticismo come dottrina militante appare dunque essere un problema storico che si affaccia con l'avvento del messaggio testamentario, in conseguenza del quale -e abitualmente in rapporto al quale- nascono le sette gnostiche. Lo Gnosticismo è dunque una delle possibili prospettive che nascono dall'impatto di tale messaggio nel mondo ellenistico-romano, ed è soltanto in tale sua puntuale veste storica, incardinata sulla denuncia di Ireneo, che esso interessa la nostra ricerca. Il resto si perde nelle nebbie della Gnosi Universale, struttura di pensiero che può allignare ovunque in ogni tempo. L'importanza decisiva del Cristianesimo per la formazione delle dottrine gnostiche è rivendicata da A. Orbe, *Cristologia Gnostica. Introducción a la Soteriología de los siglos II y III*, Madrid, La Editorial católica, 1976, pp. 626-627, che centra tale conclusione sull'importanza della figura di Cristo. Tanto lo Orbe, quanto il Marrou, *La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne*, Le origini dello Gnosticismo, cit., riconoscono agli Gnostici di essere i pionieri di una teologia cristiana -tesi già dello Harnack. Secondo il Marrou è precisamente nella lotta contro gli Gnostici che Ireneo diviene il primo teologo cristiano. H.M. Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostiker Erlöser*, in *Gnosis und neues Testament*, Gütersloh, Mohn, 1975, afferma: "Die Benützung der gnostischer Erlöservorstellung zu Formulierung und

attribuibile ad un qualunque Cristo storico. Il Cristo degli Gnostici è una figura *metastorica* strettamente connessa col mito antropogonico e con l'antropologia gnostica.⁵⁷

Egli tuttavia, scendendo in questo mondo per risvegliare gli Eletti con la Gnosi, irrompe nel tempo ed è il motore che mette in moto la storia come *storia della salvezza*. Sono dunque gli Gnostici, come notano lo Orbe e il Marrou, i veri iniziatori di una teologia della storia.⁵⁸ Come nota lo Orbe,⁵⁹ essi hanno ben presente la rettilinea irreversibilità del tempo storico, perché tale si manifesta la storia che, con l'avvento del Cristo, decreta la fine dell'epoca veterotestamentaria. Ciò che essi negano è la continuità tra Antico e Nuovo Testamento, definitivamente rotta con la Rivelazione che dà inizio alla storia del ritorno. L'irruzione del Sacro capovolge dunque l'itinerario storico; come afferma lo Orbe "A Jesús no lo se podía entender por solos caminos veterotestamentarios."⁶⁰

Il Cristo degli Gnostici è dunque una figura discesa dal Plèroma in funzione di un piano di salvezza che conduce lontano dal mondo, ma che *deve* realizzarsi in questo mondo. *Qui* infatti, nel mondo malvagio del Demiurgo, è tenuta prigioniera la scintilla divina che occorre ricondurre nel Plèroma.

Alcuni testi rinvenuti a Nag Hammadi consentono uno sguardo diretto sulla cristologia gnostica, nota soprattutto attraverso le testimonianze degli eresiologi. Nell'*Apocalisse di Pietro* Gesù rivela che l'uomo ucciso in croce è un comune mortale venuto al mondo a perfetta somiglianza del vero Gesù, che gli illici non possono vedere e comprendere; perciò essi uccidono un altro mentre il vero Gesù ride della loro stoltezza.⁶¹ La *Lettera di Pietro a Filippo*⁶² fa di Gesù un'entità del Plèroma discesa in un corpo; questo corpo è la sola cosa che sanno vedere e comprendere i malvagi, ed esso solo soffre, non il vero Gesù che, come entità spirituale, non può conoscere il dolore fisico.

Si noti che l'*Ap. Pietro* mette fortemente l'accento sul fatto che gli uccisori sono dei sacerdoti; la polemica antisacerdotale è un tratto forte non soltanto per ciò che concerne l'antiautoritarismo e il rivendicato diritto all'esegesi individuale; non è soltanto una polemica sociale -in queste due vesti la vedremo protrarsi nei secoli in forme apertamente dichiarate in altri eretici e spiritualisti- ma è anche la petizione fondamentale di tutti gli "gnostici" di tutti i tempi contro un sapere che sia un sapere letterale.⁶³ Ritornando alla sottile

Entwicklung der Christologie bedeutet ein Eingehen des Christentums auf die es umgebende hellenistische Welt. Ohne ein solches Eingehen ist Verkündigung nicht möglich". Un lucido e pacato contributo a chiarire l'origine dello Gnosticismo nell'arrivo del messaggio testamentario, è dato da M. Simonetti, *Alcune riflessioni sul rapporto tra Gnosticismo e Cristianesimo*, Ve.Ch. 28, 1991. Egli sottolinea l'importanza di tale messaggio come strumento di riscossa per la cultura emarginata (cita al riguardo Siriani ed Egiziani, oppressi politicamente dai Romani e culturalmente dai Greci); fa riferimento ad una "nuova mentalità" promossa dalla sua diffusione, perché il messaggio "predicava l'eguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio" (p. 367). Quanto al mondo dei convertiti, esso era un mondo variopinto: in esso egli vede l'azione del concetto -a suo avviso soltanto greco- della "scintilla divina" nell'uomo, quale possibile origine dello Gnosticismo. Secondo Simonetti, il Cristiano sapeva infatti che l'anima è soltanto simile, non consustanziale a Dio. Qui però ci sembra che si adombri la figura del Cristiano "vero" contrapposto a quello d'accatto, e ciò ci pone un dubbio: che cos'è il Cristianesimo? non è forse il messaggio testamentario così come si è consolidato in un crogiolo di cultura salvezza? o forse esiste sin dall'inizio il Cristiano "ortodosso"? se no -e noi riteniamo di no- ha senso distinguere un Cristiano "vero" da uno... grecizzante? L'ipotesi di un'ortodossia originaria ci sembra, del resto, non compatibile con la penetrante analisi del Simonetti, fondata sul rapporto tra il messaggio e le culture.

⁵⁷ Cioè con l'esistenza di tre discendenze umane, illici, psichici e pneumatici.

⁵⁸ Orbe, op. cit. Marrou, op. cit. Quest'ultimo sottolinea quanto fragile possa essere la nota interpretazione data dal Puech (*Sulle tracce della Gnosi*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 239-291) della natura del tempo nel pensiero degli Gnostici. Il Puech, dopo aver descritto il tempo greco e il tempo cristiano secondo i due noti schemi del circolo e della retta, vede nel tempo degli Gnostici un tempo che partecipa contemporaneamente dell'una e dell'altra visione; il Marrou tuttavia enfatizza la visione rettilinea perché è in questo mondo, dunque nella storia, che lo Gnostico realizza la propria salvezza. Noi riteniamo che certamente su questo punto si debba concordare con il Marrou: vedremo infatti che la visione teologica della storia caratterizza così bene lo Gnosticismo, da restare componente essenziale del pensiero "gnosticizzante" nei secoli a venire, sino all'apoteosi in Hegel. Tuttavia ci sembra anche che il Puech si sia espresso in modo chiaro e irreprensibile. Citiamo dalla trad. it. a cura di F. Zambon, op. cit. pp. 290-291: "Sembra dunque che la temporalità (sotto forma di mobilità di successione) compenetri l'atemporalità e che inversamente l'atemporalità (sotto forma di trascendenza) tenda ad assorbire la temporalità. In realtà il fatto è che in entrambi gli ambiti abbiamo a che fare con una atemporalità e con una temporalità concepite entrambe da una struttura di pensiero fondamentalmente mitica.... Il mito è mera atemporalità articolata. Racconta eventi, avventure, che sono impossibili a darsi e si svolgono fuori di un tempo concreto, benché d'altra parte sembrino assomigliare al tempo per il loro carattere successivo." Il tempo storico, per lo Gnostico, non è che il dispiegamento, la secolarizzazione di un tempo mitico scandito nei tre movimenti della perfezione, della caduta e del ritorno. La venuta del Cristo "risveglia" lo Gnostico e lo avvia sulla strada del ritorno dallo stato decaduto a quello di perfezione, mettendo in moto la sola storia possibile: prima d'allora il mondo della deprivazione non aveva potuto avere alcuna storia, era nel "sonno". La teologia della storia gnostica è dunque una tensione utopica, un vero millenarismo che prende le mosse da una Rivelazione che è irruzione dell'atemporalità del mito. In ciò essa diverge dalla storia cristiana, perché in quest'ultima il mito perde la sua valenza atemporale e diviene anch'esso un fatto storico, come avevamo già notato parlando della impostazione data da Ireneo: non c'è più una Rivelazione, ma una vita, una morte, una Resurrezione scandite nella storia. Non c'è dunque una visione da comprendere ma un esempio da seguire; i Cristiani intendono come fatto storico ciò che gli Gnostici leggono come simbolo. Questo stacco è esattamente ciò che serve ad Ireneo per poter contrapporre una sola fede a infinite possibili interpretazioni; la solidità di una Istituzione alla fragilità sociale delle scelte individuali. Con ciò l'ortodossia giunge ad una propria teologia precisamente in risposta alla teologia gnostica, tutt'altro che folle e, nella sua struttura, tale da delineare un rigoroso rapporto di trascendenza e immanenza, di utopia e storia, così come esso sembra darsi nella storia.

⁵⁹ cit, p. 625 e p. 630.

⁶⁰ *ivi*, p. 625.

⁶¹ *Apoc. of Peter*, 81, 15 sgg. in Robinson, cit.

⁶² *The Letter of Peter to Philip*, 136, 17-139, 24

⁶³ Ad esempio i Pauliciani affermeranno la loro opposizione alla figura sacerdotale sottolineando che gli uccisori di Gesù furono precisamente dei sacerdoti; Weigel farà della letteralità come via alla dannazione il proprio *Leitmotiv*. Lo Gnostico, come ogni spiritualista, si sente legato ad una realtà vivente, in divenire, che vuol erompere sotto la scorza razionalista della normativa espressa dall'obbligo della letteralità.

interpretazione del Tardieu già citata, tutto ciò che è fisico altro non è se non l'esteriore letteralità di qualcosa, la cui realtà va compresa al di là dell'apparenza nella quale essa necessariamente si mostra.⁶⁴

Un quadro più ampio lo offre il *Secondo trattato del grande Seth*.⁶⁵ Cristo narra di essere un eone del Plèroma disceso in un corpo umano, ma comunque straniero al mondo materiale.⁶⁶ Egli narra poi come la sua morte sia stata una mera apparenza, perché i figli del Demiurgo, ilci, non hanno lo pneuma divino che consente di scorgere la verità sotto l'apparenza. Fu dunque un altro, Simone, che portò la croce; un altro, che fu coronato di spine e che morì. Il testo accenna inoltre, come *Ap. Pietro*, alle persecuzioni che gli Gnostici subiscono ad opera di quei Cristiani che si ritengono nell'ortodossia.

Questa interpretazione della morte di Cristo come fatto puramente apparente, che è il risultato logico della postulata estraneità tra lo spirituale e il materiale,⁶⁷ comporta due fondamentali conseguenze, presenti nella logica dello Gnosticismo. La prima consiste nella destoricizzazione della figura del Salvatore, in quanto egli non patisce gli eventi della storia. Egli è una realtà mitica che si rivela e torna nel Plèroma immutabilmente eguale a se stessa, perché non ha nulla a che vedere con eventi che riguardano soltanto l'involucro in cui si è calato. La seconda, fondamentale punto di discriminazione tra lo Gnostico e l'ortodosso, consiste nel portare l'insegnamento di Gesù fuori dalle sue vicende storiche che perdono ogni valore, consegnandolo soltanto ai suoi detti che, opportunamente compresi dall'uomo pneumatico, risvegliano in quest'ultimo la scintilla divina che era in sonno, avviando il percorso del ritorno. Cristo dunque, una volta detto ciò che ha detto, esce dalla storia per rientrare nel mito; cessa di essere una realtà vivente perché ormai ha detto quel che aveva da dire, e l'intenderne il senso spetta a coloro che ne hanno la capacità. Il Cristo che troviamo nei testi gnostici non ha mai lo spessore del vivente, ma tutta la meccanica e ripetitiva rigidità di un *deus ex machina* calato nella rappresentazione per sciogliere i nodi d'un racconto.

Questo racconto, il grande mito gnostico, trova la sua espressione più completa nella scuola di Valentino, il vero avversario per la nascente istituzione del II secolo. Su di lui abbiamo infatti la dettagliata testimonianza degli eresiologi, e accenniamo in breve i lineamenti del suo sistema perché ci consentano di penetrare ulteriormente nelle strutture del pensiero gnostico.⁶⁸

Il Sagnard⁶⁹ ha fornito uno schema generale per comprendere la struttura della Gnosi valentiniana, una parte della quale è stata già da noi precorsa con quanto detto sinora: desiderio del Padre inaccessibile e ignoranza spingono un eone (generalmente Sophia) a generare un aborto che crea il mondo proclamandosi Dio; occorre intervenire per recuperare quanto del pneuma vi è rimasto imprigionato; a tal fine è creato l'uomo, il quale vive però nell'ignoranza e deve essere risvegliato alla coscienza della propria natura divina da un Salvatore-Rivelatore.

La figura di quest'ultimo viene delineata all'interno della "Grande notizia" di Ireneo, che espone i grandi lineamenti del sistema valentiniano.⁷⁰ Lo slancio impossibile di Sophia verso il Padre viene arrestato da un nuovo eone emesso allo scopo, *Staurós*, che significa tanto "limite", quanto "croce": evidente la scelta della parola per ciò che essa suggerisce, il consolidamento del Plèroma e la vicenda del Salvatore. Sophia resta scissa, esattamente come l'anima platonica, in una parte che resta nei cieli e in un'altra, *Enthýmesis* o *Achamot*, informe e ribollente fuori del Plèroma. Viene emessa una coppia di eoni: Cristo e lo Spirito Santo (femminile) che dovranno dare agli altri eoni la conoscenza del Padre riportando la pace. Cristo, disteso sulla croce/limite (allegoria della crocifissione) dà ad Achamoth la formazione "secondo la sostanza", mentre la formazione "secondo la conoscenza" le verrà data dal Salvatore, un eone emesso collettivamente dagli altri eoni, unitamente ad una schiera di angeli. In Achamoth sono racchiusi allora tre diversi elementi: lo pneumatico, che nasce dalla gioia della contemplazione angelica; lo psichico, che nasce dal pentimento e dal quale nasce a sua volta il Demiurgo; e lo ilico, risultato delle sue passioni. Segue la creazione dell'uomo ad opera del Demiurgo, a partire dalle tre sostanze rivestite dalla "tunica di pelle" della materialità.⁷¹

⁶⁴ Una moderna espressione di questo rapporto col mondo inteso come luogo dei simboli, allegoria dell'Altro, è formulata lapidariamente da Pessoa: "Il mondo esterno esiste come un attore su di un palco: sta lì, ma è un'altra cosa." (*Il libro dell'inquietudine*, Milano, Feltrinelli, 1986, trad. it. M.J. de Lancastre e A. Tabucchi, p. 254.)

⁶⁵ *The Second Treatise of the Great Seth*, 49, 10-60, 1, in Robinson, cit.

⁶⁶ Il tema della "estraneità" è un *tópos* dei testi gnostici; lo Gnostico, nella sua reale natura che è quella della scintilla divina, non quella corporea, è uno straniero in questo mondo. *Allogénés*, cioè straniero, è il nome del Rivelatore di un testo gnostico dallo stesso titolo: cfr. Robinson, cit., p. 443.

⁶⁷ Questa interpretazione della figura di Cristo è detta Docetismo dal greco *dokéo*, "sembro", perché ciò che accade è mera apparenza.

⁶⁸ Testimonianze su Valentino e la sua scuola si hanno dai principali eresiologi, Ireneo, Tertulliano, Ippolito, Clemente, Origene. Per uno studio sulle strutture del suo sistema rinviamo al Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris, Vrin, 1947; all'opera di Clemente, curata dallo stesso Sagnard, *Extraits de Théodote*, cit., con la sua ampia documentazione e l'apparato di note; nonché ai 5 voll. degli *Estudios valentinianos* dello Orbe, Roma, Un. Gregoriana, 1956 sgg. Valentino fu a Roma tra il 140 e il 160, e tentò di essere eletto vescovo nel 154, allorché fu eletto Aniceto. La sua scuola operava dunque nell'ambito cristiano, allorché non era stata ancora definitivamente fissata la divisione tra ortodossia ed eresia. D'altra parte non si deve dimenticare che, prima dello stabilirsi dell'ortodossia e di un Canone, il Cristianesimo fu inteso da sinceri credenti come un messaggio di libertà che veniva a por fine al tempo della Legge rappresentato dall'Antico Testamento. Perciò un Cristianesimo formulato entro miti che consideravano il mondo come opera di un Demiurgo malvagio identificato con il Dio biblico appariva a molti di essi l'unico Cristianesimo coerente. Contraddittorio poteva apparire viceversa un Cristianesimo strutturato sulla continuità con l'Antico Testamento. In tal senso non si può ignorare quale rottura con il vecchio regime sia rappresentata dalla predicazione di Paolo, "Apostolo" prediletto dagli Gnostici, unitamente a Giovanni.

⁶⁹ *La gnose, etc.*, cit., pp. 255-265.

⁷⁰ *Adv. Hær.*, I, 4-9.

⁷¹ Omettiamo la narrazione per esteso della vicenda, che tuttavia è molto interessante per la fine penetrazione psicologica di molte allegorie, che danno fascino al testo anche nel rude resoconto di Ireneo. Sottolineiamo questo fatto perché, enunciata per sommi capi, la vicenda può apparire

Per procedere alla salvezza deve ordunque scendere il Salvatore, cosa che egli farà in una forma corporea e visibile che non potrà tuttavia essere costituita da un corpo materiale: il suo sarà un corpo "psichico" o "pneumatico" a seconda delle varie scuole (Tolomeo, Eracleone, Theodoto). Per conseguenza egli non patirà la crocifissione; sulla croce resta il corpo psichico, mera apparenza di corpo materiale. Secondo altre versioni, il corpo del Salvatore è quello di un Cristo psichico creato dal Demiurgo, sul quale discende il Salvatore in forma di colomba in occasione del battesimo nelle acque del Giordano; il Cristo psichico resta sulla croce e il Salvatore torna nel Plèroma. Questa è la manifestazione, *visibile ma illusoria*, del vero evento *invisibile ma reale*: il distendersi di Cristo sulla croce/limite del Plèroma per soccorrere Achamoth.⁷²

La discesa del Cristo/Salvatore ha una funzione precisa: attraverso i suoi detti egli porta agli pneumatici la Gnosi, mentre agli psichici insegna il cammino della fede e delle opere. I primi, predestinati alla salvezza, torneranno nel Plèroma; i secondi *potranno* salvarsi in funzione delle proprie libere scelte. Un messaggio esoterico è infatti, per definizione, un messaggio a più livelli, che ciascuno può intendere secondo le proprie capacità.

La salvezza consisterà allora in questo: quando tutto l'elemento pneumatico sarà stato "risvegliato", esso, già libero dal corpo materiale perduto con la morte, si libererà anche di quello psichico ed entrerà nel Plèroma congiungendosi con il proprio Angelo, l'*alter ego* celeste, come sposa con sposo. Achamoth si congiungerà con il Salvatore; il Plèroma sarà dunque una "camera nuziale". Il Demiurgo e gli psichici riposeranno ai bordi del Plèroma; il mondo perirà in un rogo.

Questa, in sintesi, la struttura del mito gnostico nella sua più avanzata formulazione, cioè nella formulazione che più di altre ci è nota dai testi e dalle testimonianze, e che più di altre mostra l'esistenza di un dialogo dottrinario con la costituenda ortodossia. La struttura del mito gnostico infatti si presterebbe di per sé soltanto ad una antropologia dualista: da un lato lo pneuma, dall'altro la materia e il mondo malvagio.

La tripartizione cui assistiamo con l'introduzione del mito del "pentimento" e della conseguente nascita della sostanza psichica, rappresenta il risultato di un compromesso con una realtà umana e sociale più complessa rispetto alla rozza dicotomia di eletti e dannati, e un tentativo di restituire un senso alle azioni umane, che in tale rigido schema sarebbero del tutto indifferenti. L'accusa di libertinismo lanciata contro gli Gnostici dagli eresiologi, oltre a fondarsi su un *cliché* che ritroveremo più di una volta, sempre eguale a se stesso nei secoli, può esser giustificata dalla ovvia constatazione che l'esser salvo per elezione esonera lo Gnostico da qualunque normativa etica nel suo operare terreno. In effetti, per lo Gnostico, un punto resta fermo: la salvezza la si raggiunge non tanto con le azioni, quanto con la conoscenza dei segreti divini. Non è vero tuttavia che tale conoscenza consenta di agire a piacimento: al contrario, come vedremo, essa condiziona l'agire dello Gnostico nel mondo, in senso peraltro ben diverso da come vorrebbe la propaganda diffamatoria che lo perseguita.

Prima di procedere, è necessario ora sintetizzare la visione gnostica del mondo, perché l'apparato mitico, nella sua ridondanza, può stornare lo sguardo da quanto di "concreto" viene esposto in esso.

In primo luogo, per lo Gnostico il Male è e resta una realtà fattuale: esso esiste, e domina in questo mondo. Essere-nel-mondo significa: aver esperienza del male. Contrariamente a quel che afferma la Chiesa, la Creazione non è un atto divino; se lo fosse, poiché Dio è Sommo Bene e lo è anche per gli Gnostici, la realtà del male esperito sarebbe incomprensibile. Già da questo primo tratto si nota un aspetto modernissimo dello Gnosticismo: il pensiero può essere soltanto riflessione sull'esperienza, sull'esistenza; una metafisica che non riesca a giustificare la realtà dell'esperienza non può avere contenuto veritativo. L'attacco alla metafisica occidentale che riduce l'altro al medesimo non poteva essere più frontale: qui l'altro, l'individuo che soffre a titolo individuale e non trova giustificazione nella normativa metafisica, si erige a parametro di una propria "ragione", rifiutando di addossarsi il peso di quella "colpa" con la quale la normativa pretende di giustificare la sua sofferenza. Il Male diviene dunque una realtà cosmica che svaluta la presunta bontà del creato, maschera ideologica dietro la quale fa capolino la "bontà" del sistema sociale.

Se il Male è l'essenza del mondo, la prima conseguenza è infatti *la malvagità delle leggi che lo reggono*: sotto accusa si trova non soltanto Yahwè come creatore del mondo, ma anche le sue leggi, la Legge in sé; oltre, naturalmente, la stessa età veterotestamentaria in quanto "età della Legge", che si intende denunciata e superata dal messaggio di Cristo. Lo Gnostico, lo ripetiamo, è infatti essenzialmente un "Cristiano" non soltanto nel senso dottrinale (esistono testi "gnostici" che non fanno riferimento a Cristo, ma sono eccezioni) ma soprattutto nel senso che lo Gnosticismo è strettamente legato alla comparsa del Cristianesimo. In tal senso esso è un fenomeno *del tutto occidentale* perché ha la sua ragion d'essere nell'impatto del messaggio testamenario entro la cultura ellenistico-romana. Esso non è, come si voleva un tempo, un corpo estraneo intruso dal torbido "Oriente" nel luminoso "Occidente" della Ragione; la sua ragion d'essere è viceversa nelle aporie di questa Ragione stessa.

In secondo luogo, per lo Gnostico l'uomo ha un ruolo attivo di primissimo piano nella storia, perché esattamente a lui è demandato il compito di riportare l'ordine nel cosmo, con ciò debellando il Male. L'uomo (naturalmente quello pneumatico) collabora con Dio al recupero di un progetto originario fallito per una

"folle"; tale viceversa non è, perché i suoi mitici eventi hanno la funzione di dare un significato, un fondamento in cielo, alla complessità dell'animo umano.

⁷² L'estraneità del Cristo psichico al mondo della materia è totale; Ireneo ricorda che per gli Gnostici egli passa nel corpo di Maria "quemadmodum aqua per tubum transit" (*Adv. Hær.*, I, 7, 2).

manchevolezza insita nello stesso Plèroma; dunque l'uomo è quanto di meglio e di più divino esista. Non a caso nei sistemi degli eoni esiste sovente un "Adamo di luce" che occupa un ruolo gerarchico elevatissimo. L'uomo è dunque inviato a soffrire in questo mondo per aiutare il mondo divino a raggiungere la perfezione: è difficile immaginare un pensiero mitico-religioso che attribuisca all'uomo maggiore dignità. Attribuire dignità all'uomo significa però anche liberare le sue energie nella storia; su questo punto è opportuno riflettere che lo Gnostico considera mera decadenza la storia soltanto per ciò che riguarda il passato, perché, per il futuro, egli è impegnato a mettere in moto una gloriosa storia del ritorno. Questo aspetto, che rivela la vicinanza dello Gnosticismo alle correnti apocalittiche e millenariste, si mostrerà sempre più evidente con il passar dei secoli, allorché le strutture di pensiero gnostiche agiranno all'interno di un mondo che, non più dominato dall'intellettualismo greco, sarà interamente cristiano prima, secolarizzato poi.⁷³

In terzo luogo, si verifica nello Gnosticismo una radicale dislocazione del divino destinata a caratterizzare un giorno la modernità, alimentando anche sbocchi rivoluzionari là dove se ne diano le circostanze. Il divino è infatti ora *dentro* l'uomo, sicché lo Gnostico deve indirizzare la ricerca al proprio interno per raggiungere l'illuminazione, la quale altro non è se non riconoscimento della propria vera natura, che non è di questo mondo, e che perciò chiama lo Gnostico a trascendere questo mondo stesso in nome di una propria segreta divinità.

Si apre qui un lungo cammino destinato a raggiungere la modernità con la psicologia analitica di Jung, grande studioso dello Gnosticismo non per nulla accusato di essere a sua volta uno Gnostico.⁷⁴ Ciò che lo Gnostico persegue è il ricongiungimento cosciente con la propria realtà interiore, invisibile e ignota, la ricostituzione di una unità originaria che si presenta scissa nel mondo della storia; in termini junghiani, quel che si dice il raggiungimento del Sé. Il Quispel ha interpretato in questo senso molta letteratura gnostica,⁷⁵ ma il problema della salvezza gnostica come riconoscimento della propria realtà, presa di coscienza della propria divina natura da parte dell'uomo, è troppo importante per poter essere racchiuso nella sola analisi psicologica, che, pure, ha ragione di essere. Qui è *in nuce* il diritto alla libera espressione e alla libera interpretazione al di fuori di ogni costrizione autoritaria, sacerdotale o sociale: quella che gli eresiologi interpretano come arroganza può anche esser tale,⁷⁶ ma in essa sono i germi di un futuro lontano che non erroneamente gli Gnostici, come altri "eretici" dopo di loro, leggono tra le righe del messaggio di Cristo, sia pur con l'ausilio di spericolate acrobazie esegetiche.

È giunto ora il momento di esaminare quattro testi che sono -sul piano poetico i primi tre, sul piano della passione per la ragionevolezza il quarto- probabilmente i più belli della letteratura gnostica. Essi sono il *Vangelo secondo Filippo*, il *Vangelo secondo Tommaso*, l'*Inno della perla* e la *Lettera a Flora*. I primi tre condensano il messaggio di Cristo in un insegnamento che consente all'uomo di raggiungere la propria interiore realtà, questa essendo la via della salvezza; il quarto rivendica il diritto alla libera esegesi dei testi. Sembrano argomenti tra loro diversi, esoterico-sapientziali i primi, vagamente luterano l'altro: non è così.

Non è così perché i primi tre fondano un diritto che il quarto intende mettere in pratica: la natura divina dell'uomo viene affermata non nella sua genericità, ma nella sua irripetibile individualità che viene raggiunta come ricongiungimento "nuziale" di psiche e pneuma, anima umana e scintilla divina, individuo terreno e gemello celeste, Spirito Santo individuale.⁷⁷ Ciò sta ad esaltare il rapporto col divino come rapporto

⁷³ Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., p. 174. Le complesse costruzioni dello Gnosticismo del II-III secolo sono infatti un fenomeno limitato al periodo nel quale il messaggio cristiano, non ancora culturalmente totalizzante, deve essere in qualche modo compreso entro le strutture della cultura e delle religioni ellenistiche. Nel mondo totalmente cristianizzato assisteremo dunque alla scomparsa delle elaborate teologie dei primi Gnostici; subentreranno, a volte, temi "folklorici", e il Demiurgo diverrà Satana. Diverso ancora è il problema dell'eredità del pensiero gnostico entro la società secolarizzata, ove l'elemento mitico resta dissimulato sotto l'apparente "scientificità" degli assunti, ovvero dove il ruolo religioso del profeta viene assunto dall'artista.

⁷⁴ L'influsso del razionalismo ottocentesco e l'eco lontana del feroce attacco degli eresiologi, fanno sì che ancora in questo secolo, e ancora in anni recenti, l'epiteto "gnostico" sia stato usato frequentemente come un insulto. La parola vibra ancora di risonanze negative; sul piano culturale essa indica la negazione incolta e reazionaria della razionalità scientifica; sul piano sociologico ha riflessi torbidi, come può evincersi esemplarmente dal pensiero del Voegelin, criticato dal Faber, *Gnosis-Verdacht als polit(olog)isches Strategem*, Religionstheorie und politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, hrsg. von J. Taubes, München-Paderborn-Wien-Zürich, Finck/Schöning, 1984.

⁷⁵ Egli ha raccontato il proprio rapporto scientifico ed umano con Jung in *Gnosis and Psychology*, The Rediscovery etc. cit., vol. I.

⁷⁶ Cfr. *Hermas, Le pasteur*, Intr. texte crit., trad et notes par R. Joly, Paris, Cerf, 1968 2ème, 99, 1: "incomprendibili e arroganti, infatuati di se stessi, volendo saper tutto, tutto ignorano".

⁷⁷ Il doppio celeste, lo Spirito Santo individuale, tema portante della teosofia irano-islamica, è di lontana ascendenza zoroastriana, ma tornerà più volte anche nella gnosi occidentale. J.E. Ménard, nell'interpretazione del *Vangelo secondo Filippo* e della *Lettera a Reginos*, (pubblicata anche sotto il titolo *Trattato sulla Resurrezione* in Robinson, cit.) ha giustamente chiamato in causa l'*Avesta* (Yasht 22) e la straordinaria figura di Daênâ, la "religiosità" che costituisce il doppio celeste dell'individuo, Spirito Santo personale, femminile. Il tema è stato ampiamente trattato dal Corbin, al quale rinviamo non senza ricordare che egli ha messo in evidenza i rapporti tra la gnosi valentiniana e questo tema iranico. Su Daênâ cfr. anche i testi di Molé, Vahman e Colpe citati in Bibliografia; quest'ultimo anche per i rapporti con i testi gnostici. I testi di cui trattiamo sono infatti di ambiente siriano (cfr. J.E. Ménard, *Le milieu syriaque de l'Évangile selon Thomas et de l'Évangile selon Philippe*, R.Sc.R., 42, 1968) cioè di ambiente giudeo-cristiano ellenizzato, nel quale è forte l'eredità dell'influenza iranica (cfr. M. Boyce, cit., vol. III, pp. 392-440). In particolare, per il passaggio della figura di Daênâ nello Gnosticismo, cfr. p. 464; per il suo ruolo nella Resurrezione cfr. J. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, A.M.G., t. 22, 1892, pp. 652-654. Questo tema è della massima importanza, perché si introduce nel Cristianesimo e nello Gnosticismo con la enunciazione paolina di una Resurrezione che avverrebbe in un "corpo spirituale" (1 Cor., 15, 44). L'uomo avrebbe dunque un'altra "carne", più "sottile", che rivestirà l'anima nella Resurrezione. L'argomento sarà sviluppato in modo complesso da Paracelso, e ciò ha una sua ragion d'essere, perché Ermetismo, Gnosticismo, Alchimia, formano un corpo dottrinale compatto con origine contigua nel crogiolo della cultura alessandrina; cfr. Mahé, cit.; R. Halleux, *Les textes alchimiques*, cit. Sulla figura femminile dello Spirito Santo nello Gnosticismo giudaizzante, sul gemello-angelo custode, sui suoi rapporti con il Sé, sul matrimonio tra il Sé e l'Io (che è il tema del valentiniano *Vangelo secondo Filippo*) cfr. G. Quispel, *Genius and Spirit*, Essays on the N.H. Texts in Honour of P. Labib, ed. by M. Krause, Leiden, E.J. Brill, 1975.

individuale, senza mediazione sacerdotale, rapporto che conduce caso per caso ad un'esperienza irripetibile: per ciascun individuo il divino è una singola, irripetibile teofania.

Il Ménard⁷⁸ ha esaminato la presenza del tema del corpo spirituale e della imprescindibilità della Resurrezione nei testi gnostici siriani -nonché in Paolo- riconducendola alle ascendenze iraniche, dove essa è conseguenza necessaria della stessa antropologia. La cosa è messa in luce dalla citata *Lettera a Rheginos*⁷⁹ sulla base della duplice natura, umana e divina, di Cristo, e ricordando che della Resurrezione non si può dubitare⁸⁰ perché nell'uomo c'è una componente divina; la resurrezione è una liberazione da questo mondo apparente e rivelazione di ciò che veramente esiste.⁸¹

In ciò si comprende la posizione di quegli Gnostici che ritengono la Resurrezione -che diviene trasformazione interiore- come già avvenuta con l'avvento di Cristo in qualità di Rivelatore. Di qui l'enfasi sull'esegesi, la conoscenza, la trasformazione interiore; e viceversa il disinteresse per l'attivismo cristiano nelle opere materiali, che caratterizza lo Gnostico. Il perfetto Gnostico è dunque *già risorto*.

La riunificazione dell'Io col Sé nel *Vangelo secondo Filippo*, che viene tradotta nella simbologia sessuale del matrimonio, è trattata dal Ménard congiuntamente alla *Esegesi dell'anima*,⁸² perché in entrambi i testi viene portato in evidenza il fondamentale mito gnostico, che sarà anche alchemico, dell'androgina come stato iniziale e finale di perfezione. Si noti che tale struttura, cioè l'identità circolare tra inizio e fine, è il motore del percorso storico dell'uomo, inteso come ritorno verso una meta utopica alimentato dalla cosiddetta "nostalgia del Paradiso".⁸³ Il carattere mistico e simbolico dell'unione sessuale nel *Vangelo secondo Filippo* è messo in luce anche dal Grant;⁸⁴ naturalmente, anche su questo argomento Ireneo non perde l'occasione per fare del pesante umorismo e per fraintendere il significato delle immagini.⁸⁵

Alcune delle affermazioni contenute nel *Vangelo secondo Filippo* meritano di essere riportate per chiarire il modo assolutamente simbolico di intendere il messaggio cristiano secondo gli Gnostici. Così in 73, 1, sgg. si legge: "Coloro che dicono che prima moriranno e poi risorgeranno sono in errore. Se prima non ricevono la resurrezione mentre sono vivi, alla morte non riceveranno nulla.". Ciò significa che la vera Resurrezione è il ritorno alla conoscenza di sé, cui perviene lo Gnostico per la Rivelazione portata da Cristo. In 68, 22, sgg. è detto: "Quando Eva era ancora in Adamo la morte non esisteva. Quando fu separata da lui venne all'essere la morte. Se egli diviene nuovamente completo e raggiunge il suo precedente Sé, la morte non esisterà più.". Si esprime qui in termini chiarissimi il mito dell'androgina come stato iniziale e finale di perfezione e, al tempo stesso, la riunione delle due parti scisse dell'individuo, l'Io e il Sé, come scopo dell'esistenza gnostica. Che ciò riguardi soltanto gli pneumatici lo afferma 69, 1, sgg.: "La camera nuziale non è per gli animali, né per gli schiavi né per le prostitute: ma soltanto per gli uomini liberi e per le vergini.". Cioè: il Plèroma non è per gli illici né per le anime schiave del mondo materiale. E ancora, 70, 10, sgg. afferma che la morte nasce dalla separazione del femminile dal maschile, e che Cristo è venuto a riunire i due nella camera nuziale. La Rivelazione rende tutt'uno con ciò che è rivelato: chi vede lo Spirito diviene Spirito, chi vede Cristo diviene Cristo, chi vede il Padre diviene il Padre (61, 28, sgg.). "Vedere" è già esser redenti, perché implica un atto spirituale di adesione a se stessi, cioè al divino. Chi conosce è libero, e chi è libero non pecca (77, 15, sgg.); può divenire libero chi è schiavo contro volontà (79, 14) cioè lo pneumatico che soffre nel mondo materiale.

Come e quando avvenga il mistero dell'unione e della redenzione, non lo si può sapere; soltanto i due sposi (cioè l'anima e lo spirito) lo sanno: l'iniziazione è ineffabile. Soltanto facendosi "uno" essi entreranno però nella camera nuziale, cioè nel Plèroma.⁸⁶ In ciò essi non fanno che ripetere la legge del Plèroma ove gli opposti,

⁷⁸ J.E. Ménard, *La notion de Résurrection dans l'épître à Rhéginos*, Essays etc. P. Labib, cit. Il Ménard, nel sottolineare il passaggio di un tema iranico sin nell'escatologia paolina, la "transformation du monde et du corps matériels en un monde et un corps spirituels", enuclea quanto di più dirompente passa per lo Gnosticismo e l'alchimia, a riprova di una comune radice. Ciò troverà singolare nuova espressione in Paracelso e nella sua teoria della "costruzione" di un corpo spirituale come fenomeno di trasformazione del mondo materiale: cfr. lo schema prodotto in *L'utopia alchemica* etc., cit.

⁷⁹ 44, 24, sgg.

⁸⁰ 47, 2, sgg.

⁸¹ 48, 27, sgg.

⁸² J.E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe et l'Exégèse de l'âme*, in Les textes de Nag Hammadi, Coll. Int. de Strasbourg 1974, ed. par J.E. Ménard, Leiden, E.J. Brill, 1975. Per il testo cfr. *The Exegesis on the Soul*, in Robinson, cit. Qui l'anima appare decaduta nel corpo ove diviene "prostituta" e anela il ritorno allo stato primitivo, all'unione androgina con il proprio "fratello".

⁸³ Ci sembra appena il caso di ricordare che questa struttura mitica è la stessa che alimenta le ideologie rivoluzionarie. Le rivoluzioni sociali, mentre si adoperano per il mutamento e la creazione di nuove situazioni, sono in realtà mosse ideologicamente dalla tensione verso una situazione "giusta" in assoluto (e perciò *ab aeterno*) della quale l'uomo viene privato a causa di un potere "ingiusto". Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 367-383, ha messo in evidenza le trasformazioni culturali che sono sottintese nel passaggio dal concetto di *ius* a quello di *iustitia*, ed il carattere utopico di quest'ultima che mette in moto le trasformazioni di quello. Per questa ragione abbiamo già altre volte sostenuto che il mito gnostico, nonostante l'apparente "fuga dal mondo" con la quale viene usualmente etichettato, è uno dei miti che fondano la modernità.

⁸⁴ R.M. Grant, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*, V. Ch. 15, 1961.

⁸⁵ Adv. Hær., I, 6, 3. Per Ireneo la simbologia sessuale dei testi e delle cerimonie gnostiche è uno straordinario appiglio per costruire l'immagine del libertinaggio gnostico. Val la pena di sottolineare che, mentre nulla sappiamo di tale presunto libertinaggio (se non tramite i non verificabili luoghi comuni degli eresiologi, sospetti perché ripetitivi come un *cliché*) è viceversa evidente in molte sette gnostiche l'enkratismo, connesso con la condanna dell'atto sessuale che prolunga la permanenza nel mondo della scintilla divina. Sul linguaggio simbolico e sulla nostalgia dello stato iniziale da parte dell'anima "caduta" nella materia, cfr. anche J.E. Ménard, *Symboles et Gnose*, R.Sc.R., 49, 1975.

⁸⁶ Sul tema della camera nuziale cfr. M. Nold, *A Consideration of Alexandrian Christianity as a possible Aid towards further Understanding of Nag Hammadi Religion: a Case Point for a joint Methodology*, S.P. 14, 1976, che cita la disapprovazione di Clemente in *Stromata*, III.

simboleggiati dal maschile e dal femminile, coesistono: nel regno dell'androginia Sophia/Achamoth è la compagna del Salvatore col quale forma una *syzygie* (*Adv. Hær.*, I, 7, 1). Anche il ruolo eminente di Maddalena nei testi gnostici, come figura di perfezione gnostica, parla in tal senso; in *Pistis Sophia* 96 è lei che è destinata a sedere alla destra del Cristo per l'eternità; e nel *Vangelo secondo Filippo* è persino definita, per ben due volte, la "compagna" di Cristo (59, 8-9; 63, 33) ciò che, in termini gnostici, significa essere il volto femminile di Cristo. Il *Vangelo secondo Filippo* affronta dunque un tema fondamentale della critica gnostica: la composizione degli opposti, cioè della base stessa sulla quale si articola la logica razionalista, in una superiore unità. Questo tema utopico sarà sviluppato ancora una volta, secoli più tardi, dall'alchimia.

Questa la lezione del *Vangelo secondo Filippo*. Altrettanto importante quella del *Vangelo secondo Tommaso*, forse il testo più importante in assoluto, non soltanto per avvicinarci all'animo dello Gnostico, ma anche per le molte ipotesi formulate circa la possibilità che in esso siano tracce della lezione originaria di Gesù non presenti nei Canonici.⁸⁷

Il *Vangelo secondo Tommaso* è stato tradotto in italiano unitamente alle lezioni su di esso tenute dal Puech al Collège de France dal 1956 al 1972, in *Sulle tracce della Gnosi*, cit.; è costituito esclusivamente da una serie di 114 detti di Gesù, ed è databile alla metà del II secolo. Il testo originario doveva essere scritto in greco e da esso -per la cui interpretazione è utile rifarsi al testo del Puech-⁸⁸ si evince un'autentica lettura alternativa del messaggio di Cristo, coincidente con quella del *Vangelo secondo Filippo*, ma dispensata attraverso una notevole pluralità di approcci.

Il tema è sempre il medesimo: l'individuo deve riunirsi con se stesso, fare del due l'uno, unificando gli opposti.⁸⁹ A tal fine è indispensabile la comprensione profonda di ciò che Cristo è venuto a rivelare: il Regno è già venuto, dice egli ai discepoli,⁹⁰ è dentro ciascuno di noi.⁹¹ La realizzazione di questo Regno è possibile a partire da una conoscenza che sia autoconoscenza: il *logion* 8, che ripete con una significativa variante Mt. 13, 47-49, sostituisce il giorno del Giudizio con la presa di coscienza del proprio Sé.⁹² A questo *logion* si collegano i *logia* 18-19, dei quali il Puech dà una significativa lettura: il nostro Sé è un'immagine di noi che preesiste alla nostra venuta nel mondo, immagine della quale noi siamo soltanto un riflesso appannato. Quaggiù noi non siamo noi stessi, lo eravamo e lo saremo soltanto nel Plèroma. La nostra realtà ontologica è dunque nascosta da quella apparente e riflessa.⁹³

Questo stato di oblio di noi stessi cui ci costringe il mondo, è argomento di uno straordinario testo poetico, noto da gran tempo e facente parte di uno scritto del III secolo, nel quale esso fu inserito ma del quale non era originariamente parte costitutiva. Si tratta dell'*Inno della perla*, sulla cui interpretazione e sulla cui

⁸⁷ Questa possibilità si fonda sull'esame comparato dei testi e sulle ipotesi relative alle diverse fonti cui i Vangeli canonici -e quello di Tommaso- avrebbero attinto. Vi sono buoni argomenti per ritenere che quest'ultimo abbia dunque attinto in modo diretto a tali fonti originarie, rappresentando così un fondamentale documento circa l'esistenza di una tradizionale lettura del messaggio di Cristo altrettanto antica di quella offerta dai Canonici. H. Koestler e J. Robinson sono gli autori che hanno maggiormente affrontato tale argomento. Il *Vangelo secondo Tommaso* raccoglie una tradizione che vede in Cristo un Maestro di Sapienza, del quale sono raccolti e conservati i detti mentre restano nell'ombra le vicende storiche della vita. L'argomento, molto seriamente fondato, è importantissimo al fine di comprendere come nello Gnosticismo non si racchiuda una posteriore deformazione del messaggio (tesi degli eresiologi) ma un modo di intenderlo radicato nelle origini. L'opera degli eresiologi assumerebbe dunque il valore tutto politico di una "resa dei conti" all'interno del Cristianesimo, per eliminare l'ala socialmente scomoda al momento dell'istituzionalizzazione. Per l'antichità delle fonti del *Vangelo secondo Tommaso* cfr. l'articolo di H. Koester, *Gnomai diaphoroi*, H.Th.R. 58, 1985, che valuta il ruolo del testo per la comprensione del messaggio di Cristo; la raccolta di testi di J. Robinson - H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971; in particolare i saggi *Logoi Sophon* di J. Robinson e *The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs*, di H. Koester, che collocano il testo nella prima cristianità; di H. Koester, *Apocryphal and Canonical Gospels*, H.Th.R. 73, 1980, che mette in rilievo l'antichità del testo in rapporto con i *Papiri di Oxyryncho*; dello stesso, *One Jesus and Four Primitive Gospels*, H.Th.R. 61, 1968, dove è sottolineata l'enfasi gnostica del testo in direzione di una salvezza già raggiunta in terra grazie alla conoscenza; questa interpretazione viene intesa come una di quelle inizialmente possibili. Un'analisi approfondita, nella quale si mettono in luce dipendenze dai Canonici introdotte dalla versione copta del testo rispetto all'originale greco di cui ai Papiri di Oxyryncho, è quella fornita da J. Robinson, *On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or vice versa)*, in Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity, Peabody, Hendrickson, 1986. Più di recente tutto il problema è stato ripreso in H. Koester, *Ancient Christian Gospels*, London, S.C.M. - Philadelphia, Trinity Press, 1990. La tesi sostenuta è che il testo "gnostico" accede direttamente a fonti anche più antiche da quelle usate da Matteo e Luca per le sentenze di Cristo. Diverso il parere del Quispel, che si è interessato al *Vangelo secondo Tommaso* in rapporto al fenomeno del giudeo-cristianesimo o delle interpretazioni giudaizzanti del messaggio cristiano. Secondo il Quispel il testo deriva da un apocrifo che è da porsi in relazione anche col *Diatessaron* di Taziano, cioè con l'antico *Vangelo secondo gli Ebrei* (per le cui testimonianze cfr. Erbetta, cit., I, 1). Sulla tesi di Quispel cfr. i suoi *L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron* e *Gnosis and the new Sayings of Jesus*, entrambi riprodotti in *Gnostic Studies*, vol. II, Istanbul, 1975; *The Gospel of Thomas revisited*, in Coll. Int. sur les textes de N.H., cit. Quispel definisce *non gnostico* il testo in quanto *enkratita*. A nostro avviso questo è un problema squisitamente accademico, che ha scarsa rilevanza su ciò che stiamo cercando di mettere in luce nella nostra ricerca. Quel che viceversa è molto interessante, è che l'esistenza di questo Vangelo era stata segnalata da Ippolito (*El. V*, 7) che ne mette i contenuti in relazione con la setta gnostica dei Naasseni, da lui ritenuti i capostipiti dell'eresia (cfr. l'introduzione di Marcovich, cit., all'ed. critica, p. 35).

⁸⁸ alle pp. 381-578. Di J.E. Ménard cfr. anche *Les problèmes de l'Évangile selon Thomas*, S.P. 14, 1976; e *L'Évangile selon Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975.

⁸⁹ cfr. *logia* 22 e 106.

⁹⁰ *logion* 51.

⁹¹ *logion* 3.

⁹² Cfr. l'interpretazione junghiana del "pesce" in Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975.

⁹³ *Sulle tracce della Gnosi*, cit., p. 421. Sulla materia come "specchio" che sembra "possedere tutto" e non "contiene nulla" cfr. G. Filoramo, *Dal mito gnostico al mito manicheo*, etc., in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, a cura di C. Giuffrida e M. Mazza, vol. II, Roma, Jouvance, 1985.

attribuzione a questa o quella espressione religiosa, esiste una vastissima letteratura.⁹⁴ Dopo la scoperta del *Vangelo secondo Tommaso*, l'*Inno della perla* trova la sua collocazione nell'ambito di uno Gnosticismo enkratita siriano, del quale ripete i temi già esaminati esponendo i Vangeli secondo Filippo e Tommaso, fondati sulla riunione con il Sé, con il proprio gemello celeste, quale percorso di salvezza.

L'*Inno della perla* descrive infatti il profondo decadimento di un principe inviato in Egitto dai genitori, per recuperare un perla di valore inestimabile che gli consentirà di ereditare il Regno. L'Egitto è notoriamente, in tutta la simbologia mistica, il luogo del decadimento dello Gnostico nella materia.⁹⁵ Qui il principe assume gli abiti degli impuri egiziani per non far riconoscere la propria origine -evidente riferimento all'estraneità dello Gnostico tra i malvagi illici- ma, cibandosi del loro cibo, cade nell'oblio della propria missione. Giungerà a ridestarlo un messaggero inviato dal padre con una lettera; egli allora esegue la propria missione e torna verso il luminoso oriente d'onde proviene. I genitori gli inviano incontro la sua antica veste splendente che è anche il suo gemello, al quale egli si riunisce tornando a sedere accanto al Padre nella gloria del Regno.⁹⁶

L'analisi di questi ultimi testi consente ulteriori considerazioni su aspetti fondamentali che dividono l'interpretazione gnostica del messaggio di Cristo, dall'interpretazione propugnata dalla costituenda ortodossia. È assolutamente evidente qui quanto avevamo già sottolineato: la destoricizzazione della figura di Gesù ricondotta esclusivamente ai suoi detti, alla "conoscenza" che egli fornisce e che consente "a chi ha orecchi per intendere"⁹⁷ di realizzare *ipso facto* la propria individuale salvezza.

Ci sembra tuttavia riduttivo intendere questa interpretazione gnostica soltanto nelle sue possibili implicazioni di disimpegno dalle opere e di individualistica fuga dal mondo. Certamente, un mondo così intrinsecamente malvagio da risultare irrimediabile e, al termine della storia, condannato a quella nullità che è il suo stesso marchio d'origine, non può suscitare un grande interesse all'azione da parte dello Gnostico. Non bisogna tuttavia sottovalutare che un tale esito storico non è tanto il risultato imprescindibile di una premessa ideologica, quanto piuttosto la conseguenza di situazioni storiche -autentici "blocchi" di potere- senza speranze alternative. La "fuga dal mondo" non sarà un fenomeno destinato a caratterizzare soltanto gli sparuti gruppi gnostici,⁹⁸ ma interesserà larga parte della società romana con la crisi dell'Impero. Un fenomeno come il monachesimo orientale, benché non esente da influssi gnostici, non potrebbe esser compreso semplicemente a partire da questi.⁹⁹

Quel che ci interessa mettere in evidenza ancora una volta dopo la breve analisi di questi ultimi testi, è quanta insistenza contraddistingua la dottrina gnostica non soltanto riguardo alla natura divina dell'uomo, ma anche al fatto che tale natura è costantemente conculcata in questo mondo. Lo Gnostico ha la precisa coscienza che la sua propria realtà ontologica è qualcosa di incomparabilmente superiore a ciò che egli appare nel mondo, vale a dire nella società. Lo si dica esplicitamente o no, l'essere-nel-mondo è infatti inevitabilmente un essere-nella-storia ed un essere-nella-società: che le radici del Male siano o non siano estirpabili, abbiano o non abbiano un fondamento metafisico, è comunque nella società che se ne assaporano i frutti.

Le nostre osservazioni non sono semplicemente teoriche: come vedremo, sembra vi siano stati degli Gnostici alquanto impegnati nella critica sociale, ed in questo senso evolverà l'eredità gnostica nei secoli successivi. Per quanto si possa discutere sulla complessità e diversità degli esiti che, nelle diverse circostanze, possono discendere da una qualunque visione del mondo, non crediamo sia negabile che, in linea generale, l'atteggiamento sociale di chi vede nel mondo l'espressione di una malvagità alla quale si sente estraneo, sarà ben diversamente critico ed eversivo dall'atteggiamento di chi considera il mondo opera comunque buona, a prescindere dall'inquinamento portatovi dalla colpa. Tanto più che, per quanto concerne l'irrimediabilità del mondo, le idee degli gnostici -non di tutti, perlomeno- non sono poi così deterministiche come vorrebbe far

⁹⁴ Per l'esposizione critica della bibliografia e per il testo rinviamo al lavoro di P.H. Poirier, *L'hymne de la perle des Actes de Thomas*, Intr., Texte, Trad., Commentaire, Louvain la Neuve, 1981. Tra i tantissimi titoli della bibliografia e le disparate attribuzioni, oltre a quanto riportato in Puech, cit., ricordiamo J.E. Ménard, *Le chant de la perle*, R.H.R. 42, 1968; e G. Quispel, *Das Lied von der Perle*, Gnostic studies vol. II, cit.

⁹⁵ Nella teosofia irano-islamica l'Egitto è il luogo del decadimento nell'oblio e nella materia; il tema è stato ampiamente trattato dal Corbin che ha trovato il parallelo dell'*Inno della perla* nel *Racconto dell'esilio occidentale* di Sohrawardi. Cfr. Sohrawardi, *L'archange empourpré*, par H. Corbin, Paris, Fayard, 1976. Un importante studio comparato con riferimento al *Vangelo secondo Tommaso*, alla tradizione mazdea (il parallelo tra l'abito luminoso e Daênâ è evidente), all'alchimia, a Swedenborg e a tutta la tradizione angelologica nel suo complesso, è stato condotto dal Corbin nel Cap. VI, Vol. II, del suo *En Islam Iranien*, Paris, Gallimard, 1971, 4 voll.

⁹⁶ Ricordiamo che *thôma* in aramaico significa: gemello (greco: *didymos*); il *Vangelo secondo Tommaso* avverte che chi scrive le parole segrete di Gesù è "Didymo Giuda Thomas" cioè "Giuda il gemello" (scil.: di Cristo; dice il *logion* 108: "Colui che si abbevererà alla mia bocca diventerà come me e anch'io diventerò come lui"). Cfr. Puech, cit., pp. 351-359. Il tema del gemello celeste, dello Spirito cui l'anima deve ricongiungersi tramite la Gnosi, è dunque il tema comune dei tre testi gnostici, *Vang. Fil.*, *Vang. Tomm.* e *Inno della perla*.

⁹⁷ Questa espressione è molto frequente nei testi gnostici, a sottolineare la diversa capacità di comprensione delle diverse tipologie umane: soltanto lo pneumatico può intendere appieno i significati "segreti" (non segreti per lui); lo illico non comprenderà mai.

⁹⁸ Ne *La gnosi, etc.*, cit., abbiamo sottolineato che il fenomeno gnostico, come altri ad esso paragonabili nel corso della storia, è legato alle crisi di trasformazione di una società ricca e differenziata; non, come si riteneva un tempo, all'emarginazione economica (questa interpretazione, ancorata a Marx, è ancora in K. Rudolph, *Die Gnosis*, Leipzig, Koehler & Amelang, 1983, p. 310). Se mai, è proprio la crisi economico-sociale che rende, a partire dal III secolo, del tutto trascurabile la voce degli Gnostici, in conomitanza con l'affermarsi della Chiesa Romana come Istituzione.

⁹⁹ Non soltanto il già citato lavoro del Dodds, ma anche gli studi del Brown sulla società siriana, mostrano che il problema della "fuga dal mondo" riguarda l'intera società.

credere la propaganda degli eresiologi, che ha creato nel tempo un'autentica *idée reçue* molto difficile a superare.¹⁰⁰

L'esistenza di un moderno spirito critico è viceversa ben attestata in un documento del Valentiniano Tolomeo tramandato da Epifanio, cioè la *Lettera a Flora*, che merita attenta lettura.¹⁰¹

Per comprendere il senso di questo documento occorre tener presente un fatto fondamentale di tutta la polemica tra la nascente ortodossia e lo Gnosticismo: a monte delle dispute dottrinali, come abbiamo già ricordato ma ci sembra indispensabile ripetere, vi è il fatto che l'ortodossia ha ragioni vitali per ribadire la cogenza dottrinale dell'antico Testamento, mentre lo Gnosticismo considera il messaggio di Cristo come la negazione di esso o, quantomeno, una lezione che ne mostra i limiti. Mentre per l'ortodossia si verifica un "superamento" storico, cioè un *compimento* di esso grazie alla venuta di Cristo, per lo Gnosticismo il superamento è *dottrinale*, nel senso di una dottrina perfetta che ne supera una contraddittoria e poco comprensibile. L'Antico Testamento, come Legge che si sviluppa all'interno di un particolare popolo, viene forse sentito come un corpo estraneo nella cultura ellenistico-romana; a nostro avviso c'è tuttavia qualcosa di ancor più profondo nel rifiuto, che vedremo riemergere sempre nei secoli. L'operazione dell'ortodossia esalta la Legge col risultato di accostare Mosè ai filosofi facendo perno sull'etica sociale, stabilendo perciò una *continuità* non soltanto con l'Antico Testamento, ma anche con il mondo classico; l'opzione gnostica, che tornerà in forme diverse nei secoli, è viceversa tutta centrata sulla *rottura* che viene operata da una critica alla Legge condotta in nome dello *Spirito*, senza preoccupazioni per l'etica sociale. Il che non significa necessariamente immoralità.

Questo ci sembra il retroterra della disputa; qualcosa di paragonabile è ricordata anche dal Quispel nella sua analisi della *Lettera a Flora* allorché egli cita un passaggio delle *ps. Clementine* nel quale si afferma che la dottrina di Gesù è la base per distinguere il vero dal *falso* nell'Antico Testamento. Vediamo ora la disputa specifica della *Lettera a Flora*.

Tolomeo prende dalla Bibbia e dalla predicazione di Cristo due esempi: il tema del divorzio e quello della legge del taglione. I termini sono noti: nella Bibbia il divorzio è consentito, nella predicazione di Cristo è condannato e considerato emblematico della "durezza di cuore" degli Ebrei; nel Decalogo viene fatto divieto di uccidere, ma poi viene stabilita la norma "occhio per occhio, dente per dente";¹⁰² laddove Cristo comanda di porgere l'altra guancia.

Tutto questo consente a Tolomeo di trarre alcune semplici ma fondamentali deduzioni. Nella Bibbia la legge divina è mescolata con le norme introdotte da Mosè e con i precetti degli Anziani.¹⁰³ La stessa legge divina, quando si manifesta, è contraddittoria per la necessità di adattarsi alle contingenti circostanze: è il caso dell'uccisione dell'uccisore che contrasta con il Decalogo.¹⁰⁴ Su questo punto, Cristo è portatore di una legge superiore, priva di queste contraddizioni contingenti che mostrano la natura inferiore del Dio biblico rispetto al Padre ineffabile.¹⁰⁵

Qui si tocca un nodo fondamentale della disputa: una legge che deve venire a patti con le contingenze non è propriamente divina per Tolomeo. Una legge davvero divina è anche utopicamente perfetta e perciò non può che risalire a un Dio inaccessibile, quello del quale è venuto a testimoniare Cristo. Per la nascente ortodossia, al contrario, le circostanze storiche hanno ragione di condizionare la norma,¹⁰⁶ perché ciò che le preme -lo abbiamo già visto in Giustino, lo troviamo ancora in Ireneo¹⁰⁷ trattandosi di un punto irrinunciabile sul piano politico- è di mostrare che esiste un sostanziale accordo tra il Decalogo e la morale filosofica dei pagani.

L'aspetto più importante della critica di Tolomeo va però oltre questa sua rigorosa disputa con le posizioni dell'ortodossia; l'aspetto più importante consiste in una presa di posizione che caratterizza la scelta di campo in funzione della quale gli Gnostici sentiranno di essere i veri Cristiani perseguitati dalla Chiesa.

¹⁰⁰ Cfr. ad esempio l'articolo di M. Pokorný, *Die gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht*, in *Gnosis und Politik*, cit. che ripete vecchi stereotipi senza peraltro il minimo tentativo di verificarne la consistenza storica. Nella stessa opera curata dal Taubes cfr. tuttavia H.J.W. Drijvers, *Athleten des Geistes. Zur politischen Rolle der syrischen Asketen und Gnostiker*, che smentisce i luoghi comuni veicolati dallo Jonas. Vedi inoltre W.A. Löhr, *Gnostic Determinism reconsidered*, V.Ch. 46, 1992, che riprende la polemica di Le Boulluec contro gli eresiologi e i *clichés* da essi conati; nonché il lavoro di K. Alt, cit. La testimonianza di Plotino, che resta indipendente da quella degli eresiologi, non mostra di recepire aspetti deterministici nel pensiero gnostico. La persistenza di luoghi comuni fondati sull'acritica accettazione delle affermazioni degli eresiologi è purtroppo diffusa, e mostra una incapacità di "decostruire" la logica di Ireneo. Ad esempio, quando G. Stroumsa, *Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique*, R. Th. 1981, ripete come proprie le vecchie distinzioni di Clemente tra asceti cristiani ed enkratismo gnostico, afferma anche in tutta tranquillità che ciò che separa gli Gnostici dai Cristiani è ciò che anche separa gli Gnostici dai filosofi pagani. Egli cioè ripete, non sappiamo se inavvertitamente o deliberatamente, il *cliché* costruito da Ireneo -abbiamo visto come- di Ragione contro sragione; lo stesso che abbiamo visto ripetere, in diverso modo e per diversi fini, da Ippolito; e lo stesso di Giustino quando rivendica le comuni basi di pagani e Cristiani, fondate sulla Ragione. In altre parole: meglio un filosofo pagano che un teologo Gnostico! Ciò aveva certamente un significato politico per una Chiesa che, per istituzionalizzarsi nell'Impero, necessitava di una teologia razionalista; ripetuto però da studiosi odierni, è totale mancanza di spirito critico. È, oltretutto, rinuncia a recuperare una parte non irrilevante del messaggio cristiano; errore in cui non cade, ad esempio, un accorto studioso come lo Orbe, che si sforza di recuperare il grande significato della teologia gnostica.

¹⁰¹ Per il testo critico cfr. Ptolémée, *Lettre à Flora*, Analyse, Texte crit., Trad. etc. de G. Quispel, Paris, Cerf, 1966.

¹⁰² Lev. 24, 20.

¹⁰³ *Lettre*, cit., 4, 2 e 4, 14.

¹⁰⁴ *ivi*, 5, 6.

¹⁰⁵ *ivi*, 6, 2-3.

¹⁰⁶ Cfr. il commento di Quispel, pp. 92-93, che fa riferimento a Tertulliano.

¹⁰⁷ Il tema è sviluppato in *Adv. Haer.*, I, 26.

Infatti, se i testi sono scritti da uomini che interpretano la Legge secondo contingenza, allora essi contengono sì, l'impronta del divino, ma il divino *va cercato con l'esegesi*, perché, nella loro *letteralità*, i testi non hanno nulla di sacro e quindi nulla che non possa o debba essere soggetto all'esegesi, nella quale *tutti hanno pari diritto ad esercitarsi*. Non va dimenticato infatti quanto abbiamo già documentato sopra: gli Gnostici contestano l'autorità dottrinale che il nascente corpo sacerdotale rivendica a sé.

Ci siamo diffusi sulla *Lettera a Flora* non per sostenere l'una o l'altra delle tesi, perché, se è evidente che la tesi di Tolomeo è la più vicina alla cultura e alla sensibilità moderna oltre ad essere la più coerente sul piano del pensiero; è altrettanto evidente che la preoccupazione fondamentale degli eresiologi fu quella di conferire una definitiva solidità istituzionale alla Chiesa, anche tramite la definitiva istituzionalizzazione di una classe sacerdotale. In mancanza di ciò, e a fronte dell'individualismo gnostico, il Cristianesimo avrebbe corso il rischio di dissolversi e di non trovare una base materiale per agire nella società.

Il nostro obiettivo è dunque un altro: ci premeva mettere in luce quali seri problemi affrontino gli Gnostici, alla cui soluzione tentano di dar fondamento con i loro miti, e quindi quanto falso e polemicamente costruito sia il quadro di follia tramandato dagli eresiologi, così radicatosi poi nella tradizione da dar luogo ancor oggi a forme di pregiudizio.

Soltanto su una base di rispettosità ermeneutica il nostro discorso può dunque procedere per *mostrare* -senza "dimostrazioni", ma sulla semplice constatazione del permanere storico di scontri ideali e materiali attorno agli stessi nodi- come esista un problema *specificamente occidentale* creato dall'impossibilità di tradurre il messaggio testamentario entro gli schemi del razionalismo classico.

Per far ciò è stato necessario smontare l'apparato eresiologico come primo atto del nostro argomentare, perché per completezza d'informazione è necessario quanto meno elencare le sette e le dottrine nelle quali si articolò la dissidenza gnostica; e poiché queste son note soltanto dal rapporto degli eresiologi in base al quale si deve forzatamente riferire, era necessario avere prima ben chiaro come vadano lette, e quale affidamento diano, le loro informazioni. Detto in altre parole: il quadro del fenomeno lo si può costruire soltanto a partire dalla testimonianza degli eresiologi, ma la sua natura, il suo significato, la realtà stessa che sottende il fenomeno, possono essere intesi soltanto decostruendo il quadro che ci viene offerto, dove i singoli tasselli sono artificiosamente composti per costruire l'immagine della follia. La nostra ipotesi è un'altra: gli Gnostici rappresentano una denuncia che viene messa rapidamente a tacere perché costituisce un'alternativa interna che si rivela sicuramente perdente.

Secondo Ireneo¹⁰⁸ il primo Gnostico, colui dal cui pensiero discendono tutti i sistemi "gnostici" fu Simon Mago, il noto personaggio citato dagli *Atti degli Apostoli*. A questo riguardo ci preme rilevare un punto di grande importanza: per Ireneo -come, con diversi percorsi dei quali abbiamo detto, per Ippolito- è importante stabilire una "storia dello Gnosticismo". In altre parole, mentre egli ci offre la prova dell'antichità di tale "eresia", formatasi come una delle possibili alternative esegetiche già nei primissimi anni, egli mette in connessione tra loro dottrine che vanno dalla metà del I secolo alla metà del II in base ad uno schema di successioni che ha poi creato molto dibattito negli studiosi moderni. Si tratta infatti di dottrine non sempre riconducibili ad un rapporto di parentela, sicché son poi sorte domande accademiche su chi fosse o non fosse "realmente gnostico".¹⁰⁹ Abbiamo già ricordato, del resto, che mentre Ireneo e Ippolito denunciano la radice dello Gnosticismo nella filosofia greca, vediamo poi elencati tra gli "Gnostici" di Ireneo anche sette giudaizzanti come gli Ebioniti.¹¹⁰

La dottrina di Simon Mago, "*ex quo universæ hæreses substiterunt*",¹¹¹ così come presentata da Ireneo ha ben poco di cristiano, nel senso che potrebbe rappresentare soltanto un parassitismo, e non un'esegesi: lui e la sua compagna Elena, reclutata in un bordello di Tiro, dichiaravano di essere rispettivamente il Dio Uno e Trino e la divina Ennoia, scesi in terra eludendo la sorveglianza dei cattivi angeli che governavano il mondo. Il Foerster¹¹² ha giustamente rilevato che nessuno Gnostico si è spacciato per Dio in persona, e l'assoluta inverosimiglianza di un sistema "gnostico" nel quale la Ennoia (Madre, Sophia, Achamoth, Prounikos, o comunque si chiami) divenga un essere umano.¹¹³ Altro aspetto sconcertante è che la conoscenza di Simone darebbe la salvezza ai fedeli,¹¹⁴ laddove in ogni Gnosi la salvezza viene dall'autoconoscenza. Questo, sottolineiamo, è un punto che concerne non soltanto lo Gnosticismo, ma che rappresenta il cuore stesso di ogni Gnosi. Il Foerster, ciò nonostante, si sforza ingegnosamente di trovare qualche possibile legame logico che consenta di salvare la tesi di Ireneo.¹¹⁵ A Simone seguì Menandro, che predicava più o meno le stesse cose. Da

¹⁰⁸ Procediamo da *Adv. Hær.*, I, 23 sino alla fine del I libro, omettendo tutte le citazioni dei luoghi non strettamente necessarie, per non appesantire la trattazione.

¹⁰⁹ Il problema ha riguardato principalmente Marcione, specialmente in funzione del grande studio del Von Harnack. Cfr. U. Bianchi, *Marcion, théologien biblique ou docteur gnostique?*, Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism, Leiden, E.J. Brill, 1978. Il Quispel poi definisce "non gnostico" ogni sistema o atteggiamento enkratita, laddove gli Enkratiti in generale, e le sette enkratite come quelle giudaizzanti, sono annoverate tra gli "Gnostici" da Ireneo; e Clemente, come abbiamo ricordato, denuncia libertinismo ed enkratismo come poli estremi del comportamento degli Gnostici (*Stromata*, III).

¹¹⁰ *Adv. Hær.*, I, 26.

¹¹¹ *ivi*, I, 23, 2.

¹¹² *Die "ersten Gnostiker" Simon und Menander*, Le origini dello Gnosticismo, cit.

¹¹³ "Daß die Mutter.....also Mensch erscheint, ist für die Gnosis eigentlich unmöglich"

¹¹⁴ "per suam cognitionem", *Adv. Hær.*, I, 23, 3.

¹¹⁵ Anche la famosa *Apophysis Megale*, riportata nel testo di Ippolito su Simone (El., VI, 7-19) non risolve la contraddizione sottolineata dal Foerster, pur se il testo mostra una lezione che contiene elementi strutturali "gnostici" propri della "Rivelazione" stessa (cfr. VI, 18). Quanto di

qui iniziano le discendenze annotate da Ireneo, al quale preme evidentemente formare un gruppo compatto dotato di una propria riconoscibilità.

Da Simone e Menandro discenderebbero Saturnino e Basilide -con i quali giungiamo ai primi decenni del II secolo- nella cui dottrina si vedono delineate le strutture della teo-cosmo-antropogonia gnostica. Vi è un Dio ineffabile al quale si oppone il Dio creatore della Bibbia, che è uno dei cattivi angeli; vi è il tema dell'uomo creato da questi angeli che riceve una scintilla divina -senza la quale non si reggerebbe diritto- e v'è il tema del ritorno di questa scintilla al Padre dopo la morte. Cristo si sarebbe fatto uomo in modo soltanto apparente, secondo gli assunti docetisti comuni nello Gnosticismo. Matrimonio e procreazione vengono condannati. Sin qui Saturnino, per il quale Satana non è il nemico del Dio ineffabile, ma di Yahwè. Secondo Ireneo il sistema gnostico di Basilide è sostanzialmente eguale, salvo una maggior complicazione di eoni. La salvezza che viene ai Perfetti grazie alla Gnosi, consentirebbe loro -secondo Ireneo- ogni libertinaggio, senza timore di peccato.

Del tutto diversa è l'informazione sul sistema di Basilide che ci viene da Ippolito.¹¹⁶ All'inizio v'era un Dio "che non c'era". Questo può essere un riferimento alla teologia apofatica del Neoplatonismo, ma la forza dell'affermazione letterale richiama istintivamente quanto dichiarerà con audacia, quindici secoli più tardi, Jacob Böhme: senza la Creazione, Dio stesso non sarebbe che un nulla.¹¹⁷ Se così fosse, ci troveremmo dinnanzi ad una sorprendente intuizione: d'altronde Ippolito insiste nel precisare che esattamente di questo si tratta, non di semplice ineffabilità. Questo Dio che non c'era, aveva in sé la ragione seminale del mondo, strutturata in una triplice "filialità", in analogia a quel che già sappiamo sulla tripartizione *pnéuma, psyché, hyle*. I primi due elementi debbono risalire al livello che loro compete (divino e intermedio) e la salvezza è operata dall'annuncio di Gesù; terminata la risalita, sul mondo materiale sarà steso dal Padre un velo pietoso d'oblio: senza alcuna tensione ideale, tutto vivrà quietamente secondo la propria natura, e non desidererà nulla che vada contro questa natura.¹¹⁸

Contemporaneo a Saturnino e Basilide in epoca adrianea è Carpocrate, dal quale prende nome la setta dei Carpocraziani che merita una particolare attenzione. La dottrina, che ad Ireneo appare -giustamente, dal suo punto di vista- orrendamente blasfema, è tuttavia molto interessante se si abbandonano i suoi schemi. Secondo Carpocrate esiste un Padre ingenerato e ineffabile che non è il creatore del mondo; quest'ultimo viene creato, come sempre, da angeli di natura inferiore a lui. Gesù fu un uomo e nient'altro, ma possedeva, come anche altri uomini (leggi: gli Gnostici) una scintilla divina -rivelata dal suo disprezzo per i Giudei- che dopo la morte si è sottratta all'ostilità degli angeli creatori, risalendo al Padre. Esistono dunque anche altri uomini che possono proclamarsi eguali a Gesù, e persino superiori.¹¹⁹

I Carpocraziani praticano la magia, e, dice Ireneo, sono stati inviati da Satana per consentire ai pagani di calunniare i Cristiani. Questa è un'affermazione che va tenuta a mente, perché la dice più lunga di tante discussioni: si vede bene qual'è il problema che assilla Ireneo. Egli dice: i pagani pensano perciò che noi tutti siamo come quelli, e ne siamo diffamati; mentre noi non abbiamo nulla a che vedere con loro "neque in doctrina, neque in moribus, neque in quotidiana conversatione".¹²⁰ Infatti, aggiunge Ireneo, reputando di esser salvi per elezione e non reputando di alcun valore le leggi, essi infrangono ogni morale; questo sembra quasi essere un dovere perché, secondo alcuni scritti loro non meglio specificati, per tornare al Padre le loro anime debbono aver sperimentato la libertà in ogni forma. In caso contrario, sarebbero condannate ad entrare in un altro corpo. Soltanto quando avranno preso tutte le libertà possibili potranno sottrarsi al ciclo. Ireneo dice però anche -e questa può ritenersi una contraddizione- che per loro la salvezza viene tramite la fede e l'amore, il resto non avendo alcuna importanza. Si contraddistinguono con un segno marcato a fuoco sul lobo dell'orecchio, e hanno immagini che adorano unitamente a quella di Pitagora, Platone, Aristotele ed altri.

Ippolito nulla aggiunge. Interessante invece la testimonianza di Clemente,¹²¹ che apre panorami nuovi su questa setta, la cui mente teorica sembra esser stato non tanto Carpocrate, quanto suo figlio Epifane, educato alla filosofia greca, morto diciassettenne, e venerato come un dio in un grande tempio. Clemente riferisce con minuzia e con pacata analisi il suo pensiero, e non ha bisogno di scandalizzarsi, tanto evidente è l'abominio.

sconcertante emerge su Simone è che, anche secondo Ippolito, sembra si proclamasse immortale. Dagli *Atti degli Apostoli*, (8, 9 sgg.) non emerge nulla che si ricolleggi alle tesi degli eresiologi.

¹¹⁶ *El.* VII, 20 sgg. Per Ippolito il pensiero di Basilide risale alla filosofia di Aristotele; abbiamo già detto dell'artificiosità e dei secondi fini di tali architetture. Notizie su Basilide anche in Clemente, *Stromata*, *passim* e, in particolare, II; IV.

¹¹⁷ *De signatura rerum*, 6, 8.

¹¹⁸ *El.*, VI, 27. Sulla dottrina di Basilide, cfr. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma, Ateneo, 1976, pp. 153-171; cfr anche A. Méhat, *Apokatastasis chez Basilide*, *Mél. hist. rel.*, cit. Nella singolarità del suo pensiero -se accettiamo la notizia di Ippolito- spicca, al di là degli influssi orientali ipotizzati per il tramite di Alessandria, la visione del Male inteso come commistione di realtà disomogenee. Qui si rivela la tensione millenarista più vera e profonda dello Gnosticismo, che emergerà anche nella Qabbalah a partire dal libro *Bahîr*, per divenire tema sempre più dominante sino al XVII secolo; e che si troverà ancora espressa a chiare parole nel XVIII secolo da Oetinger: malvagio è un mondo ove non si riesce a discriminare il Bene dal Male. Sulla possibile -ma del tutto congetturale- spiegazione delle due diverse notizie su Basilide, cfr. G. Filoramo, *L'attesa della fine*, Bari, Laterza, 1983, p. 249. La "evoluzione" della dottrina tra il II e il III secolo che è stata ipotizzata al riguardo, non ha fondamenti, neppure indiziari, tanto son diverse le due notizie. Riordiamo ancora una volta che gli eresiologi hanno sempre interesse a conformare le dottrine riportate al fine di costruire "alberi genealogici" credibili.

¹¹⁹ *Adv. Hær.*, I, 25, 2. Questa dottrina tornerà nell'eresia tardomedievale del Libero Spirito (cfr. *infra*).

¹²⁰ *ivi*, I, 25, 3.

¹²¹ *Stromata*, III.

I Carpocraziani predicano infatti l'egualitarismo, teorizzato da Epifane in un libro dal titolo inquietante: *Peri Dikaíosynes*, "Della Giustizia". La giustizia di Dio, afferma Epifane, è una generica comunione delle cose unita all'eguaglianza. Dio infatti ha dato a tutti le stesse cose e le ha date in comune: la notte mostra a tutti in egual modo le sue stelle; il sole, fonte della luce e del giorno, Dio lo effonde dall'alto eguale sulla terra per tutti coloro che possono vederlo, i quali lo vedono in modo comunitario; Egli infatti non distingue il ricco dal povero o dal governatore, il sapiente dall'incolto, il maschio e la femmina, gli uomini liberi dagli schiavi.

Questi motivi esistevano già in Grecia nel pensiero dei Sofisti, ai tempi in cui si era arrivati a sospettare che gli uomini fossero eguali per diritto naturale, e che le leggi dello Stato, il *nómos*, fossero una semplice espressione del potere, una vicenda umana-troppo-umana.¹²² Considerata l'educazione classica che sembra aver avuto Epifane, è possibile che essi gli siano giunti attraverso il pensiero greco. Tuttavia, poiché stiamo trattando di "eretici", si direbbe che il messaggio di Cristo non sia stato del tutto frainteso dal nostro *enfant prodige*.

Epifane procede così, ricordando che il sole fa crescere i cibi in egual modo per tutti, e che l'egualitarismo è la legge del mondo animale; finché giunge a dire, come un Sofista rivoluzionario, che le leggi dello Stato hanno violato il carattere comunitario della legge divina, e Clemente gli fa citare Paolo "a braccio", per sottolineare che il frutto della legge dello Stato è l'ingiustizia.

L'aspetto più pericoloso nel quale va a sboccare questo ragionamento, è che per Epifane, come per tutti i rivoluzionari radicali di tutti i tempi, in base alla legge di natura anche le donne debbono essere in comune. L'affermazione è credibile: il motivo è tornato più volte in tempi e luoghi diversi, in presenza di fenomeni di radicalismo. Il dubbio però non deve essere abbandonato, perché sarebbe necessario conoscere che cosa si intende, nei singoli concreti episodi, con tale comunanza delle donne. Torneremo a trovarci dinanzi a questo problema, e vedremo che ci sono forti sospetti circa il vero obiettivo; non già il sogno di una "ammucchiata" cosmica -queste cose le pensano generalmente i moralisti frustrati- quanto l'infrazione del punto di massima forza per il mantenimento della disegualianza sociale: l'inammissibilità di matrimoni, per così dire, "misti", tra individui di ceto e ricchezze diversi. Il problema era ben serio nella società romana, tanto da coinvolgere, più o meno negli anni in cui scrive Clemente, persino la credibilità di un Papa.¹²³

A conclusione di tutta la loro iniquità, i Carpocraziani sono infine, come aveva già detto Ireneo, in pessimi rapporti con il Dio della Bibbia.

Qual'è la conseguenza di tanto antinomismo? La vediamo scoppiare con fragore al termine del racconto di Clemente come cosa del tutto "logica", ma, per verità, come un inserto estemporaneo nel discorso: i Carpocraziani fanno orge di gruppo a luci spente.

Quest'accusa, diciamo subito, non può esser presa in gran considerazione, perché risponde ad uno scontato luogo comune¹²⁴ eguale a se stesso, come un luogo letterario scopiazzato mille volte, contro tutti gli eretici di tutti i tempi, sino al XVIII secolo, Cristiani ed Ebrei. Ogniquale lo troveremo, lo riferiremo per dovere di cronaca, senza però darvi alcun peso stante la mancanza di ogni serio indizio. Del resto, per quel che ne possono dedurre gli odierni studi, non vi è alcuna ragione per ritenere che i Carpocraziani fossero dei dissoluti.¹²⁵

Ai Carpocraziani segue, nella genealogia di Ireneo, Cerinto e la sua setta. Il Löhr¹²⁶ ha enucleato la logica sottile e sottilmente non esplicitata seguita da Ireneo per costruire una genealogia fondandosi su parentele improbabili: Carpocrate, come Basilide e Saturnino, teorizza un mondo creato dagli angeli; come

¹²² Benché lontano negli anni, è sempre attuale lo studio di M. Untersteiner, *I Sofisti*, Torino, Einaudi, 1949. Untersteiner mise in rilievo la grande modernità del loro pensiero, e lo fece in un momento nel quale il mondo si poneva il problema di una società più libera e più giusta, e soprattutto più illuminata dopo le tragiche nebbie cui non erano stati estranei gli sviluppi dell'Idealismo; nebbie che tornano sempre nella metafisica dell'Occidente. Untersteiner sottolinea al contrario nei Sofisti la concretezza, il fenomenismo, l'affermazione di una realtà costituzionalmente contraddittoria, con la quale occorre fare i conti in modo spregiudicato. Per la forte critica dei Sofisti alla normativa sociale (vedi Antifonte, Trasimaco, Alcide, Licofrone e lo stesso Gorgia) cfr. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner (e M. Bettegazzoni per il 4° volume), Firenze, La Nuova Italia, 4 voll., vv. aa.

¹²³ Ci riferiamo al ben noto attacco frontale di Ippolito a Callisto (*El. IX, 12*) il quale, con molto buon senso, aveva tentato di risolvere il problema delle unioni delle patrizie con liberti e schiavi, unioni che non potevano esser legalizzate. Ippolito era di simpatie patrizie: cfr. A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, Leiden, E.J. Brill, 1995 p. 520 sgg. Dietro l'accusa di aver promosso l'adulterio, sono presenti gli interessi delle classi egemoni, dei quali era portatore l'autore del testo (p. 521). Si noti che, per il Brent, questo autore non è Ippolito, ma altra persona della "comunità Ippolitana" sulla cui identità non esiste parere concorde (p. 366). La complessa argomentazione del Brent, che vede in Ippolito l'autore del solo testo *Contra Noetum*, argomentazione che prende le mosse dalla statua oggi esposta all'ingresso della Biblioteca Vaticana, è condivisa, per quanto concerne l'ipotesi dei due diversi autori, dal Simonetti, *Una nuova proposta su Ippolito*, Aug. 36, 1996. L'autore di *Elenchos* sarebbe stato precedente al vero Ippolito. Sulla vicenda cfr. anche, del Brent, *Was Hippolytus a Schismatic?*, V. Ch. 49, 1995.

¹²⁴ L'accusa eguale era già stata formulata dai pagani contro i Cristiani almeno mezzo secolo prima (cfr. Giustino, *Ap.*, I, 26, 7) e sarà riformulata infinite volte, sempre identica con una monotonia insopportabile, contro tutti gli eretici. Su questi *tópoi* cfr. J.P. Waltzing, *Le crime rituel reproché aux chrétiens du IIème siècle*, A.B.B.L., 11, 1925; J. Hubaux, *L'enfant d'un an*, Hommage à J. Bidez et F. Cumont, Latomus, 1949.

¹²⁵ Cfr. W.A. Löhr, *Karpokratianisches*, V. Ch., 49, 1995, il quale sottolinea la struttura "logica" dell'accusa in Clemente: i Carpocraziani insegnano che le valutazioni del bene e del male sono puramente umane, perciò non sono vincolanti e perciò tutto è permesso. Dopo aver esaminato a lungo il problema, conclude il Löhr: "Die Karpokratianer waren Libertinisten in dem recht unspezifischen Sinn, daß sie das jüdische Gesetz mehr oder weniger scharf abwerteten". Anche la Pétremont, *Le Dieu séparé*, Paris, Cerf, 1984, è dell'opinione che la cultura dei Carpocraziani renda poco verosimile il presunto libertinaggio.

¹²⁶ Cit.

Cerinto ritiene Gesù un comune mortale. Con questo artificio ecco dunque compattata l'identità di un plotone eterogeneo lungo i rami dell'albero ideato.

La dottrina di Cerinto è la seguente. Il mondo non è stato creato da Dio, ma da una potenza a lui inferiore che ignorava l'esistenza stessa di Dio. Gesù era un uomo qualunque, ma di grande giustizia e saggezza; perciò, nel Battesimo sul Giordano, scese in lui il Cristo in forma di colomba, proveniente dal Dio ignoto; fu allora che il Cristo annunziò agli uomini l'esistenza del Padre ineffabile compiendo miracoli; poi lasciò Gesù che morì e resuscitò; il Cristo non patì perché era pneumatico.

Qui si preannuncia un tema ereticale che ha un nome proprio, essendo destinato a comparire più volte: l'Adozionismo, cioè la dottrina secondo la quale un uomo può essere "adottato", per le sue virtù, come Figlio di Dio. Dottrina socialmente pericolosissima, come si può ben immaginare pensando a degli uomini che ritengano di autoadottarsi come Figli di Dio, ma di per sé vicariante del Docetismo dinanzi al mistero di due nature che si fanno una pur restando due, e di un Dio che soffre e muore come un uomo. Dottrina non necessariamente fondata sull'inconciliabilità del Dio/uomo per il pensiero concettuale, perché può anche essere alimentata dall'inaccettabilità, per la tradizione ebraica, di un Dio che perda la propria incommensurabilità.

È giunto infatti il momento, per Ireneo, di presentarci gli Ebioniti, un gruppo misterioso ma molto importante, sul quale torneremo. Questi Ebioniti sono dei giudaizzanti, forse proprio dei Giudei: seguono infatti i precetti e i divieti della Bibbia che gli altri ritennero decaduti, e che la stessa ortodossia cristiana ritiene superati.¹²⁷ Gli Ebioniti si circoncidono, ritengono che il mondo sia stato creato dal vero Dio, respingono Paolo come "Apostolo",¹²⁸ usano il *Vangelo secondo Matteo*, praticano l'esegesi talmudica¹²⁹ e sono, come Cerinto e Carpocrate, adozionisti. Ireneo ha quadrato il proprio circolo: il ramo ellenizzante e quello giudaizzante sono ora innestati su un unico tronco, quello ben costruito dello Gnosticismo come eresia *par excellence*, l'arcieresia scaturita dall'arcieretico Simon Mago.

L'operazione sembrerebbe dunque riuscita, ma così non è: al momento di chiudere il circolo i suoi estremi non combaciano. L'imperfezione di calcolo riconduce al problema originario, alla radice politico-ideologica dell'operazione nel cui quadro soltanto si potrà capire chi sono davvero gli Gnostici per Ireneo, e perché sono stati da lui costituiti come gruppo. Al. Faivre, nel suo articolo già citato, ha sottolineato il punto debole della costruzione genealogica: da questo momento in poi Ireneo deve sorvolare sulle eresie "qui pourraient faire problème", cioè sugli Ebioniti.

Il problema vero di Ireneo è infatti di natura istituzionale: fondare ideologicamente una Istituzione -la Grande Chiesa attorno alla Chiesa Romana, l'ortodossia cioè- che di fatto si era già andata storicamente costituendo ma che, per affermare il proprio ruolo, necessitava per l'appunto di una fondazione ideologica. Ciò che era già stato affermato, al passaggio dal I al II secolo, da Clemente Romano nella sua Lettera ai Corinzi, cioè l'esigenza di una normativa, deve ora trovare un supporto ideologico. Scrive il Faivre:¹³⁰ "Irenée parle dans une Église où le système normatif est déjà une réalité qui s'uniformise. Il est acculé à expliciter l'idéologie sous-jacente à un système de pouvoir qu'on peut montrer au doigt, et donc contester. Ce système, il doit en démontrer la valeur universelle face à des adversaires qui veulent le considérer comme un point de vue particulier"; e, più in basso, la frase decisiva: "Irenée présente des éléments qui se trouvent déjà dans le récit de Clément. Mais ces éléments ne sont plus insérés dans un récit, *mais dans une démonstration*" (corsivo nostro).

È quel che notavamo all'inizio: per un dialogo entro una cultura razionalista Ireneo deve inserire entro un sistema di pensiero (una teologia) razionalista, un mito, che egli razionalizza riducendolo alla storicità di eventi-testimoniati, i quali divengono così "fede razionale". A questo punto, Cristiani ortodossi e filosofi pagani possono dialogare entro un sistema normativo socialmente accettato, dichiarando alterità folle ogni esegesi mitica foriera di conseguenze eversive.

Per questa ragione diviene a nostro avviso indispensabile *dimostrare* ciò che prima di allora poteva essere una semplice affermazione: l'ortodossia ha preceduto l'eresia, perché l'ortodossia altro non è che la testimonianza filologicamente corretta di eventi storici e affermazioni dottrinali espresse da Cristo, attendibilmente tramandate e da assumersi nella loro storica letteralità. Come nota il Faivre, mentre Clemente scrive da Roma una "pastorale", Ireneo deve creare un sistema irrefutabile, logicamente dimostrato.

Per questa ragione, in un sistema ove la struttura razionalista si può fondare soltanto sulla "verità" storica, Ireneo deve dimostrare che l'eresia è il risultato di infiltrazioni culturali estranee successive al messaggio di Cristo e/o di follia e/o di sregolatezza, vale a dire di non-realtà: per risalire più indietro possibile, la figura di Simon Mago funge da capostipite di ogni tale sregolatezza mentale, che si riverserà *logicamente* sui costumi. Le "tradizioni" sulle quali si fondano gli "eretici" sono tutte o posteriori o false in quanto già condannate dagli Apostoli, sicuri testimoni del messaggio di Cristo. Condannata dagli Apostoli è la dottrina di Simone, e condannata da Giovanni è quella di Nicola dal quale discendono i Nicolaiti "qui indiscrete vivunt", nonostante Nicola fosse stato nominato Diacono dagli stessi apostoli.

Qui dunque non manca il collegamento con la verità apostolica, ma c'è una cattiva successione e *perciò* una cattiva tradizione ma, soprattutto, una successione "falsa" della quale ci si può sbarazzare per la

¹²⁷ Cfr. Barnaba, *Epistolé*, il cui argomento è la fine dei precetti veterotestamentari, sancita dall'avvento di Gesù.

¹²⁸ Paolo rompe notoriamente con Pietro sulla validità della Legge giudaica nel Cristianesimo, argomento di capitale importanza per la predicazione tra i Gentili; la vicenda è esposta nella *Lettera ai Galati*.

¹²⁹ "Quæ autem sunt prophetica curiosius exponere nituntur"; *Adv. Hær.*, I, 26, 2.

¹³⁰ Cit.

sicura "posteriorità" dell'eresia, ciò che Ireneo farà con il Libro III; qui Ireneo lega sintatticamente i Nicolaiti agli Ebioniti, dei quali ha appena finito di parlare, con un ambiguo "Nicolaitæ autem".¹³¹

In tal modo scompare dalla nostra scena la setta "eretica" degli Ebioniti, che mostra l'originarietà di una interpretazione giudaizzante del messaggio e della figura di Cristo, cioè dell'alternativa radicalmente opposta a quella fondata sul rifiuto dell'Antico Testamento tra i Gentili, ma che si fonde ad essa nel gran calderone dello Gnosticismo.

Ireneo però, costituendo questo luogo culturale, realizza un colpo da maestro. Egli si sbarazza in una sola volta di due pericoli: da un lato coloro che vivono un'eresia giudaizzante, certamente estranea e ostile al potere imperiale, perché una figura mitica ed esclusiva come Yahwè è inconciliabile con la normativa razionalista e universalista agganciata ad una concezione "filosofica" del divino. Dall'altro si sbarazza di coloro che, traendo razionalisticamente le conseguenze dell'aporia del Dio/uomo, sviluppano il mito dell'uomo razionalmente cosciente della propria divinità e perciò del proprio diritto a porsi oltre la normativa, lasciando temere conseguenze sociali incalcolabili.¹³² Entrambi i gruppi sono infatti dichiarati estranei alla razionale storicità dell'ortodossia cristiana,¹³³ che concilia il messaggio libertario di Cristo col Dio veterotestamentario ridimensionato nel ruolo rassicurante del Legislatore Universale, in ciò simile al dio dei filosofi ma molto più autorevole. Proseguiamo dunque la nostra rotta guidati dall'abile timoniere Ireneo, senza perdere di vista le sue astuzie.

Un tale Cerdone, ci vien detto, subì l'influenza dottrinale di Simone ai tempi di Igino, nono Vescovo di Roma.¹³⁴ Egli insegnava che il Dio della Bibbia non era il Padre di Cristo, che è inconoscibile; il Creatore è semplicemente un Dio giusto, mentre soltanto il Padre ineffabile è il Dio buono. Si noti l'opposizione tra letterale legalità e misericordia/amore. Successore di Cerdone fu Marcione, cioè colui che, con Valentino, è il grande obiettivo bellico di Ireneo: entrambi furono infatti fondatori, attorno alla metà del II secolo, di strutture organizzative e dottrinali in grado di durare nel tempo.

Secondo Marcione, il creatore del mondo era un poco di buono, guerrafondaio, di umore incostante e poco coerente con se stesso,¹³⁵ mentre Gesù fu inviato dal Padre ineffabile ad abolirne le leggi e le opere. Marcione faceva uso di una versione purgata del Vangelo di Luca, e delle Lettere di Paolo. La salvezza riguardava, secondo lui, soltanto le anime, naturalmente quelle dei suoi fedeli; inoltre, aggiunge Ireneo, egli riteneva che Cristo, nella sua discesa all'inferno, avesse salvato tutti i malvagi della Bibbia (Caino, i Sodomititi, e così via) e non certo i prediletti di Yahwè: Abele, Enoch, Noè e quant'altri. Questa sembra una conseguenza logica del giudizio su Yahwè e la sua Legge; Ireneo comunque non perde l'occasione per ricordare che tutti coloro che alterano l'originaria verità predicata dalla Grande Chiesa, sono i continuatori di Simon Mago.

Fin qui Ireneo. Marcione costituisce tuttavia nella nostra vicenda un continente ignoto, che ha perciò talmente stimolato la fantasia di infiniti esploratori, da obbligare ad una pausa per esaminare almeno qualcuno dei loro contrastanti rapporti, senza con ciò immaginare di poter adeguatamente trattarne. Cercheremo soltanto di esporre ciò che a noi sembra sufficiente per i nostri modesti obiettivi, tenendo conto che su di lui dovremo tornare in altre due occasioni: quando parleremo del rapporto tra eresia e società, e quando esamineremo i canali attraverso i quali le sopravvivenze del pensiero gnostico sembrano giungere al Medioevo. Marcione fondò infatti una vera e propria Chiesa destinata ad una lunga durata; e rappresentò un tale pericolo per l'ortodossia (o, almeno, tale fu avvertito ai suoi tempi) da far precipitare la formazione definitiva e conclusa del Canone Neotestamentario, come insieme di testi riconosciuti "veri" dall'ortodossia.¹³⁶

Innanzitutto è opportuno sottolineare che non sappiamo assolutamente nulla di prima mano riguardo alle dottrine di Marcione. La maggiore confutazione che le concerne, *Adversus Marcionem*, opera di

¹³¹ *Adv. Hær.*, I, 26, 3. Questo "autem" non è tradotto da Rousseau e Doutrelau.

¹³² È importante notare che le stesse incalcolabili conseguenze si possono trarre dall'Adozionismo dei giudaizzanti. Ippolito, infatti, le imputa agli Ebioniti (*El.*, VII, 34): chiunque si comporti in modo perfetto nei confronti della Legge diviene un Cristo. L'uomo divinizzato degli Gnostici che rigettano l'Antico Testamento è dunque il cardine anche dei giudaizzanti, che dell'Antico Testamento praticano scrupolosamente le norme. La divinità dell'uomo va oltre le norme sociali: questa è l'interpretazione gnostica del messaggio di Cristo, questo è il luogo potenzialmente antinomico -come tale inquietante per gli eresiologi- che costituisce il vero legame tra sette disperate; questo Ireneo coglie magistralmente allorché li costituisce in un gruppo, di per sé eterogeneo, di "falsi sapienti" che, come nota Hermas, "volendo saper tutto, tutto ignorano". Gruppo eterogeneo, ma compattato dall'estraneità all'ortodossia su questo punto capitale: la necessità di una normativa e di un corpo sacerdotale per sopravvivere come Istituzione. È dunque Ireneo che, storicamente, capisce l'essenziale, ponendo però le basi per un ritorno all'ordine sotto nuove tutele. Le stesse cose che capisce Ireneo, le capisce la legalità giudaica che espunge il fenomeno "Cristo" dal Giudaismo, rinunciando con ciò a convertire il mondo. La comune discendenza da Abramo nella fede (*Gal.*, 3) è infatti la grande svolta alla quale è già predisposta una cultura "filosofica" come quella dei Gentili; questa è la genialità di Paolo nella lite con i giudaizzanti. Alla sua predicazione si ispira però l'altro antinomismo, quello che rifiuta Yahwè proprio perché presentato come legislatore. Ortodossia ed eresia emergono aggrovigliate nelle tensioni sociali.

¹³³ Ireneo raccoglie in questo, traducendola sul piano ideologico, la primitiva intuizione di Ignazio, che già all'inizio del II secolo aveva visto come due facce dello stesso problema sia l'interpretazione razionalista ellenizzante del Docetismo, sia quella giudaizzante dell'Adozionismo: cfr. Ignace d'Antioche-Polycarpe de Smyrne, *Lettres-Martyre de Polycarpe*, Paris, Cerf, 1969.

¹³⁴ Ottavo escludendo il fondatore della sede, l'Apostolo Pietro.

¹³⁵ Si noti qui un tratto tipico del Razionalismo (al quale lo Gnosticismo resta subalterno, come notammo già ne *La Gnosi*, etc., cit.): l'esistenza di parametri non ambigui, misurabili, ai quali si deve conformare l'azione. Un Dio interventista che modifica il corso della storia, imperscrutabile non perché inconoscibile -lo si conosce nella storia- ma perché imprevedibile nell'incommensurabilità delle Sue decisioni -valga per tutte il *Libro di Giobbe*- appare, ad una tale premessa, come un Dio contraddittorio.

¹³⁶ Questo il parere di Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, Hinrichs, 1924, 2 voll.; in ciò seguito dal Knox, *Marcion and the New Testament*, The Un. of Chicago Press, 1942, Reprint 1980. Benché i testi siano più antichi, il loro costituirsi in "Testamento" (Nuovo) avviene tra il 150 e il 175, cioè nell'ambito dell'opera dei due grandi eresiologi, Giustino ed Ireneo, e della loro lotta per la circoscrizione delle "eresie" entro un chiaro quadro dottrinale.

Tertulliano, è condotta in modo tale da non fornire alcuna testimonianza diretta: anche quando sembra che così sia, ci si accorge che la citazione è un modesto riferimento *en passant* nel corso della confutazione sviluppata da Tertulliano. Ci sono poi dubbi sulla credibilità della notizia che egli fosse allievo, a Roma, di un tal Cerdo¹³⁷ il cui nome non compare nel *De Præscr. Hær.*, salvo tornare nell'*Adv. Marc.* Il suo inserimento potrebbe essere stato un artificio di Ireneo per dar forma alla genealogia;¹³⁸ ma, se così fosse, le date relative all'eresia marcionita potrebbero essere innalzate rispetto al 140 tramandato da Tertulliano, che però sembra molto interessato ad abbassare la datazione reale per le stesse motivazioni a suo tempo introdotte da Ireneo: l'eresia è un fatto tardo.¹³⁹ È anche dubbio che Marcione sia mai stato a Roma, nonostante le affermazioni di Ireneo e Tertulliano,¹⁴⁰ tanto più che entrambi sembrano ignorare fatti relativi alla vita di Marcione come cristiano,¹⁴¹ se si eccettua, per l'appunto, questa asserita presenza a Roma attorno al 140. In base a quanto sopra, Marcione potrebbe aver iniziato la sua predicazione dalla Frigia e dal nord della Siria attorno al primo decennio del II secolo,¹⁴² e non quindi da Roma nel quinto, come si ritiene in generale.¹⁴³

Venendo ora alla dottrina, sulla quale viceversa le testimonianze sono numerose, ci imbattiamo anche qui in valutazioni discordi. La monumentale opera dello Harnack su Marcione e il Marcionismo,¹⁴⁴ per certi aspetti superata ma non ancora sostituita, giungeva a negare che Marcione fosse Gnostico, per far di lui un "teologo biblico"; una tesi che ha necessitato un lungo travaglio per esser ora di nuovo respinta, stante l'autorevolezza del suo paladino e la documentazione da lui raccolta.¹⁴⁵

Una sintesi sullo stato degli studi è stata esposta dal May,¹⁴⁶ riferiamo qui di seguito le controversie e le conclusioni che toccano maggiormente la nostra indagine.

Marcione si differenzia dagli altri "Gnostici" per aver fatto ricorso ai testi "cristiani" (messaggio di Gesù e Antico Testamento) nel costruire le proprie tesi, in luogo dei miti di disparata provenienza che abbiamo sinora incontrato. Marcione elaborò infatti le cosiddette *Antitesi*, andate perdute, il cui scopo era mostrare l'incongruenza tra i dettati della Bibbia e la religione di Cristo. Da tale contrasto scaturiva la realtà di un "Dio buono" che non era il Dio legislatore della Bibbia.¹⁴⁷

Marcione si adoperò per risolvere questo conflitto a partire dagli spunti che egli poteva trarre -con "opportuni interventi"- a partire da quanto circolava sulla predicazione degli Apostoli, di Luca (come riferisce già Ireneo) e di Paolo. Fu la rilevanza della teologia di Paolo a far considerare Marcione un "teologo biblico"; è noto però che a Paolo si rifanno volentieri gli Gnostici, tanto che egli è considerato una fonte dello Gnosticismo presente entro il Cristianesimo stesso, ciò che giustificò una controinterpretazione ortodossa dei suoi testi.¹⁴⁸ Paolo, naturalmente, godeva dell'antipatia dei giudaizzanti.

Queste considerazioni tuttavia, cambiano le cose in modo più apparente che reale. Infatti, dovendo risolvere il problema dell'antitetica duplicità delle figure divine, anche Marcione non può che introdurre il mito

¹³⁷ G. May, *Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions*, S.C., 6, 3, 1987-88; cfr. pp. 135-136.

¹³⁸ Ivi, p. 136; R.J. Hoffman, *How then know this Troublous Teacher? Further Reflections on Marcion and his Church*, ivi; cfr. p. 184.

¹³⁹ *Adv. Marc.*, I, 19, 3. Resta però il fatto che attorno al 150 il Marcionismo è avvertito come un dilagante pericolo per la Chiesa, con un'espansione, in tal caso, stranamente rapida, che potrebbe avvalorare un innalzamento della cronologia. J.P. Mahé, *Tertullien et l'Epistula Marcionis*, R.Sc.R., 45, 1971, ha visto in questa misteriosa lettera, citata in modo vago e contraddittorio da Tertulliano, e variamente interpretata dalla critica, uno degli strumenti dell'espansione che, con la cronologia di Tertulliano, sarebbe rapidissima. Secondo il Mahé, la lettera avrebbe costituito il veicolo per la volgarizzazione di una dottrina altrimenti complessa.

¹⁴⁰ R.J. Hoffman, cit. p. 185.

¹⁴¹ G. May, cit., p. 135.

¹⁴² Hoffman, cit., p. 183.

¹⁴³ Non così però lo Knox, cit., pp. 10-12, che ritiene possibile un inizio nel secondo decennio, riprendendo la tesi che i Docetisti cui allude Ignazio debbano essere i Marcioniti. La datazione bassa ha infatti origine dalle notizie di Tertulliano e Ireneo, che non hanno riscontri sicuri, mentre è noto che nelle costruzioni degli eresiologi vi sono frequenti artifici finalizzati alla costruzione di alberi genealogici e alla riaffermazione della priorità temporale della "ortodossia" sulla "eresia".

¹⁴⁴ A. Von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, Hinrichs, 1924.

¹⁴⁵ Una rivista delle argomentazioni in proposito è in H. Mühlenberg, *Marcion's Jealous God*, Disciplina nostra, Essays in Hon. of F.R. Evans, ed. by D.F. Winslow, Cambridge, The Philadelphia Patr. Found., 1979; vedi anche G. May, cit.; U. Bianchi, *Marcione, etc.*, cit., che ha esaminato le strutture del pensiero di Marcione, riconducendole a quelle gnostiche. B. Aland, *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation*, Z.Th.K., 70, 1973, ha messo in evidenza quello che, secondo noi, è maggiormente significativo: il rifiuto della Bibbia, tema che si congiunge, completandolo, con il Docetismo già sottolineato dal Bianchi.

¹⁴⁶ Cit.

¹⁴⁷ Si deve ricordare che lo Knox, cit., sulla scorta di A.C. Mc Griffith, *God of the Early Christians*, N. York, 1924, sottolinea l'evidenza di larghi gruppi di Cristiani che sino alla metà circa del II secolo hanno inteso adorare Cristo come Dio, senza entrare in rapporto di alcun genere (né per accettare, né per rifiutare) con il Dio della Bibbia, "simply ignored". A nostro avviso, di queste considerazioni si deve tener conto parlando di Marcione: fu Cristo infatti a conquistare il mondo pagano, non Cristo *insieme* a Yahwè. Il problema del loro ricongiungimento sorge piuttosto tardi, al momento di dare sicure radici ad un movimento che, per la sua stessa ampiezza, avrebbe potuto disperdersi, fisicamente, dottrinalmente, socialmente.

¹⁴⁸ Sul problema dello "gnosticismo" di Paolo, riteniamo ci si possa attenere alle equilibrate conclusioni della Pagels, *The Gnostic Paul*, Philadelphia, Fortress Press, 1975. Secondo la Pagels, l'alternativa tra una interpretazione "gnostica" di Paolo ed una interpretazione "ortodossa" (che prende l'avvio con Ireneo e finirà col prevalere) è una falsa alternativa. Entrambe le letture sono antistoriche, entrambe forzano i testi. Non c'è dubbio che le esegesi valentiniana e marcionita -le due grandi scuole gnostiche che fondarono chiese in grado di sopravvivere- hanno supporto nell'attacco di Paolo alla Legge e al sapere sacerdotale; il punto è come vada interpretato tutto ciò. Non ci sembra tuttavia dubbio che Paolo colga più di ogni altro la novità rivoluzionaria del Cristianesimo, che non poteva essere ricondotto alle normative legalistiche della Bibbia, né alla normatività del pensiero classico; in questo senso, la Pagels sottolinea come, sul versante opposto, la cosiddetta interpretazione "storica" e analisi "obiettiva" di Paolo, siano funzione dell'eresiologia del II secolo. Se Paolo fosse così antignostico, come potrebbe essere l'Apostolo degli Gnostici? (cfr. p. 10) Resta il fatto storico che, come vedremo, saranno probabili eredi dei Marcioniti quei Pauliciani che (nome a parte, la cui origine è dubbia) riaprano in nome di un antisacerdotalismo paolino la grande stagione del nuovo Gnosticismo, nel corso dell'VIII secolo bizantino.

di un Dio ineffabile che invia il proprio messaggio tramite Cristo, la cui figura è interpretata in modo docetista. Resta, è vero, una differenza tra il mito originario di Marcione¹⁴⁹ e i miti che vengono più strettamente definiti “gnostici”: l’anima umana è creazione del “Dio giusto” biblico, creatore del mondo e dell’uomo *in toto*, e quindi non una scintilla consustanziale al Dio ineffabile.

È giusto quindi -a prescindere dalle osservazioni di Tertulliano¹⁵⁰- rilevare alcune singolarità e incoerenze nel pensiero di Marcione così come esposto da Ireneo, e la necessità interiore del suo sistema di raggiungere un rapido assestamento in senso gnostico-valentiniano, cui provvederà già il discepolo Prepone¹⁵¹ e poi il più tardo Apelle.¹⁵²

Secondo il May, che si ricollega in primo luogo alle tesi di Clemente in *Stromata* III, il pensiero di Marcione è influenzato dalla filosofia platonica; questa possibilità di un Marcione non del tutto digiuno di speculazione greca è avvalorata anche dagli altri eresiologi.¹⁵³ Su queste basi il May sviluppa le proprie conclusioni nell’ambito di una conoscenza molto erudita e documentata ma, a nostro avviso, eccessivamente accademica nell’angolatura.

Già singolare sembra infatti la domanda che egli si pone, se cioè il tardo Marcionismo siriano che ci è noto attraverso Ephrem ed Eznik, del quale parleremo a suo tempo, sia uno “sviluppo” o un “declino” rispetto al Marcione/filosofo che egli sembra propenso a tratteggiare.¹⁵⁴ Pur sottolineando che il moderno concetto (accademico, aggiungiamo noi) di Gnosticismo è una mera astrazione identificata con una serie di parametri dottrinali, egli si sforza di porre in luce che cosa, nel suo “style of thinking” sia greco o non-greco. Nel sottolineare, con molta giustezza, che i problemi dibattuti da Marcione e dagli altri Gnostici nascono da una lettura “greca” (ci sia concesso precisare: razionalista) del messaggio di Cristo, egli si sforza di porre in luce gli aspetti “filologici” o filosofici della risposta di Marcione. Il May conclude il proprio articolo esprimendo infine meraviglia per la secolare sopravvivenza del Marcionismo nelle provincie orientali dell’Impero: questo ci sembra l’indizio di qualcosa che dev’esser rivisto nell’angolatura del testo. Con ciò non è affatto nostra intenzione polemizzare con uno studioso così autorevole; vogliamo soltanto arrivare ad enucleare quello che a noi interessa nella vicenda, ed un successo plurisecolare ci sembra importante, perché ci fa pensare che si stiano toccando problemi un po’ più palpabili delle astratte opinioni filosofiche.

Non c’è dubbio che Marcione, come giustamente nota il May,¹⁵⁵ deve aver reagito razionalisticamente, “da greco”, al Dio-persona della Bibbia: la struttura delle Antitesi e il titolo della raccolta di Apelle (*Sillogismi*) lasciano chiaramente intendere che il problema consisteva nella constatazione esistenziale del “male” in presenza di una teologia razionalista del Dio “Sommo Bene”: ma qui, per l’appunto, *il problema non lo pone la teoria, ma l’esistenza; il “male” non è “tò kakón” ma un’esperienza quotidiana fisica e psichica*. Una religione la si fonda andando al cuore di realtà umane, non con argute opinioni.

Questo è il punto cruciale che “fa” lo Gnostico, come ha sempre insistito a sottolineare Tertulliano; il porre la realtà interiore dell’uomo ad un livello più alto rispetto alla miseria della contingenza storica, revoca in dubbio ogni normativa sociale o sacerdotale: questo avverte perfettamente Ireneo -forse meno erudito dei moderni accademici, ma di certo reso chiaroveggente dalla pressione di contingenti problemi- allorché “costituisce” nella categoria degli “Gnostici” una serie di personaggi dalle metafisiche non sempre congruenti, *ma convergenti in un unico risultato*.

¹⁴⁹ Il problema dovremo affrontarlo più avanti, a proposito delle testimonianze sul Marcionismo del V secolo. Il mito sembra avere una evoluzione non soltanto dottrinale; esso sembra anche evolvere da un sostrato “filosofico” ad uno “folklorico”.

¹⁵⁰ *Adv. Marc.* I, 23, 8. Tertulliano osserva che il Dio “buono” è tuttavia ingiusto se va ad impadronirsi di ciò che è creatura d’altri. Il Mühlenberg (cit., p. 105) non manca tuttavia di rilevare come la “giustizia” di Tertulliano sia da questi esplicitamente collegata alla legge del taglione. Egli nota che, al contrario, tutta la logica di Marcione sta nel contestare quella norma della *amulatio* che è poi -a prescindere dal suo ruolo nel Dio di Tertulliano del quale si occupa il Mühlenberg- quella esclusiva tendenza all’autorealizzazione nella quale si brucia l’ordine della società romana nel corso del II secolo, e che certamente non può far da stella polare al programma per un utopico mondo ideale. Ancora una volta, i problemi “teologici” debbono esser letti unitamente al loro risvolto sociale.

¹⁵¹ Secondo Ippolito (*EL.*, VII, 31) Prepone, contrariamente a Marcione che considera l’esistenza di due principi, uno buono e uno malvagio, introduce un terzo principio intermedio tra il bene e il male, la giustizia. Qui ci si può domandare se Ippolito definisca “bene” e “male” i due principi divini (l’ineffabile e il biblico) di Ireneo; o non dia notizia, come ritiene il Drijvers, *Marcionism in Syria: Principles, Problems, Polemics*, S.C. 6,3, cit., dei tre principi che caratterizzano il Marcionismo nelle notizie di Ephrem e di Eznik (relative al IV-V secolo) e cioè: un principio buono che è il Dio ineffabile; uno giusto, che è il Dio creatore; uno malvagio che è la materia. Ciò sembra molto verosimile e aggiusta le posizioni marcionite in una logica gnostica. Il Beck, *Die Hyle bei Markion nach Ephräm*, O.C.P., 44, 1978, ha ipotizzato viceversa una tarda influenza manichea, sulla cui attendibilità il Drijvers appare scettico. In effetti sembra che il sistema marcionita, così come presentato da Ireneo, abbia una interiore necessità logica di introdurre un terzo principio, per rendere conto del problema del male che è poi il problema fondamentale per la dialettica delle *Antitesi*, ripetuta da Apelle nei 38 libri dei *Sillogismi* (cfr. Harnack, cit. pp. 178-179). Esiste infatti un’opera del IV secolo, autore Adamanzio, che presenta un dialogo tra due Marcioniti, Meghezio e Marco, l’uno sostenitore dei tre principi, l’altro dei due iniziali (cfr. Harnack, cit. p. 344* sgg.). In questo dialogo si nota l’esigenza di riportare la natura dell’anima al principio superiore (“buono”) con ciò assumendo esplicitamente la struttura gnostica. Il male come realtà incomprensibile è d’altronde il punto fondamentale di partenza di Marcione, come degli altri: su questo Tertulliano torna ripetutamente (cfr. anche J.P. Mahé, cit.). Qui è dunque il nodo vero della discussione, che non trova soddisfacente risposta nella “ortodossia”: almeno per gli “eretici”.

¹⁵² Harnack (cit., p. 189) sottolinea che Apelle modificò quello che sembra il rigido Docetismo di Marcione in termini valentiniani, attribuendo a Cristo un corpo fatto della sostanza dei quattro elementi assunti nel passaggio dalle sfere celesti. Un vero “corpo astrale” dunque, con tutte le proprietà di tale corpo (visibile, mortale, immateriale: lo ritroveremo e lo esamineremo in Paracelso). Apelle riconduce inoltre l’anima umana ad una origine divina, superando la contraddizione che si avrebbe nel salvataggio -ad opera del Dio ineffabile- di un’anima creata dal Dio biblico.

¹⁵³ Cfr. May, cit., p. 140 sgg.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 143.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 145.

Il Mühlenberg¹⁵⁶ sottolinea che le conclusioni cui giunge Marcione nei confronti della natura delle leggi, coincidono con l'analisi dei Sofisti e degli Scettici, cioè di quelle correnti filosofiche le quali, sviluppando razionalisticamente sino all'estrema aporia le conseguenze della normativa razionalista, dovettero confrontarsi con la totale relatività di ogni norma e con l'equivalenza degli opposti. Ciò conferma quanto avevamo notato già sopra, parlando dei Carpocraziani.

Ne *La Gnosi, etc.*, cit., avevamo messo in evidenza che questi sono i risultati di un uso ingenuo del Razionalismo -del quale gli Gnostici si resero subalterni pur denunciandone le aporie- non disgiungibili dalla particolare cultura dei ceti nei quali sembrano radicarsi gli Gnostici, che sembrano trovare il proprio vertice sociale in alcuni esponenti benestanti del ceto mercantile.¹⁵⁷ La domanda fondamentale cui questo pensiero tenta di dar risposta è formulata con precisione dai Marcioniti: perché mai un Dio buono non avrebbe creato l'umanità buona?¹⁵⁸ In conclusione, se è da considerarsi superata l'opinione dello Harnack, che vedeva Marcione fuori dagli schemi del razionalismo greco al quale fa riferimento il pensiero degli Gnostici; se si deve constatare che tanto il May quanto il Drijvers hanno messo in luce l'effettiva origine del pensiero di Marcione nel Platonismo; sono tuttavia da sottolineare le equilibrate conclusioni del Drijvers che vede sia in Platone, sia in Paolo, le radici (conflittuali) della dottrina di Marcione. Il permanere di questa conflittualità entro un sincero desiderio religioso di salvezza, avrebbe consentito di mantenere acceso il fervore della discussione all'interno della chiesa Marcionita.

Ireneo conclude il suo *excursus* su Marcione con un'affermazione singolare: partendo dalla denunciata falsificazione delle Scritture operata da Marcione, sostiene che tutti coloro che adulterano la verità sono seguaci di Simon Mago, anche se omettono di richiamarsi al suo nome;¹⁵⁹ tutte le sette gnostiche sono sorte dai personaggi sin qui nominati a causa della diffusa ambizione degli eretici, ognuno dei quali tende a fondare una propria dottrina. Questa tecnica dell'albero genealogico consente ad Ireneo di incasellare nell'unica vicenda altri due gruppi, grazie ai quali può esemplificare la teoria degli "opposti estremismi" sulla quale si eserciterà poi Clemente. Egli può quindi porre in luce indirettamente la moderazione dei Cristiani ortodossi, destinata, col tempo, a piacere alla cultura egemone.

I primi a cadere sotto il suo anatema sono gli Enkratiti, coloro cioè che rifuggono dalla procreazione in odio al mondo. Secondo Ireneo essi sono discesi dalle predicazioni di Saturnino e di Marcione; ciò gli consente di inserire con disinvoltura nell'elenco il nome di Taziano, che era stato a lungo seguace di Giustino senza manifestare idee ereticali, ma che successivamente, a detta di Ireneo, montò in superbia: si dichiarò contro il matrimonio come Marcione e Saturnino, ed escogitò un sistema di eoni come Valentino. L'incastro è perfetto.

Peccato che, nonostante le pazienti ricerche degli studiosi, dei presunti eoni di Taziano non vi sia traccia: eppure la sua opera è nota e costituisce un luogo di grande interesse. Taziano compose infatti una silloge della documentazione testamentaria, conosciuta con il nome di *Diatessaron*, cioè concordanza dei quattro Vangeli; un testo di grande importanza per la conoscenza della più antica documentazione scritta e delle dottrine giudaizzanti; nonché per il suo influsso sulla religiosità orientale, dalla quale scaturiranno le eresie del mondo bizantino.

Allo stato attuale degli studi si può infatti concludere¹⁶⁰ che il suo *Diatessaron* deriva dalla perduta *Armonia* del suo maestro Giustino, che presentava delle differenze rispetto ai successivi (ed attuali) Vangeli canonici: la tendenza del testo era al tempo stesso più giudaizzante e più antiggiudaica.¹⁶¹ In altre parole esso precede la fase di "storicizzazione" del Cristianesimo operata dagli eresiologi che, come abbiamo già notato, mentre si tengono lontani dai rischi "gnostici" dell'Adozionismo implicito nella visione giudaizzante¹⁶² e dai limiti all'universalismo che essa comporta,¹⁶³ hanno tuttavia motivi diversi ma convergenti per ricollegare il Cristianesimo alla legge veterotestamentaria. In una fase più arcaica viceversa, era sembrato meno importante proporre una dottrina "razionalizzata", e più importante distinguersi dagli Ebrei.

Altrettanto ragionevolmente si può concludere che, accanto alla *Armonia* di Giustino, Taziano usò un'altra fonte per la propria opera -come testimoniano i Padri- fonte che però potrebbe giungere a Taziano attraverso la stessa *Armonia*: il cosiddetto "*Vangelo degli Ebrei*" (o degli Ebioniti, o dei Nazorei) che dovrebbe

¹⁵⁶ Cit., p. 111, dove cita le conclusioni di J. Woltmann.

¹⁵⁷ *Passim* nel testo, e più in particolare alle pp. 123; 131-133; 347-349.

¹⁵⁸ Cfr. Drijvers, cit., p. 154. Questa è la radice delle *Antitesi* ipoteticamente ricostruite dal Von Harnack (cit., pp. 74-92). J.R. Harris, *Marcion's Book of Contradictions*, Journ. of the Ryland's Libr., 6, 3, 1921, ritiene che Marcione, osservando il male nel mondo, si sia convinto di una imperfezione originaria della materia, della quale il Creatore non si preoccupò; in ogni caso, la limitatezza del Creatore emerge dai fatti del mondo.

¹⁵⁹ Questa denuncia serve ad Ireneo per ribadire il suo obiettivo: la verità oggettiva e immutabile del canone scritturario ortodosso, discostarsi dal quale -anche in materia di esegesi- significa discostarsi da una verità storica assoluta. Cfr. l'analisi di Le Boulluec, cit., pp. 245-253.

¹⁶⁰ Per questa conclusione cfr. l'esauritiva ricerca di W.L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance & History in Scholarship*, Leiden, E.J. Brill, 1994.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 428.

¹⁶² Ricordiamo che Ireneo pone assieme Cerinto, i Carpocraziani e gli Ebioniti, e che il suo passo può indurre a ritenere che essi facessero uso di un unico Vangelo (come infatti intenderà Epifanio nel suo *Panarion* XXX).

¹⁶³ La scelta giudaizzante mal si presta alla predicazione tra i Gentili, e mal si presta all'universalismo che può impostarsi soltanto a partire da una visione razionalista.

identificarsi con quel “Vangelo di Matteo” del quale riferisce Ireneo con riguardo agli Ebioniti.¹⁶⁴ Se così fosse, si aprirebbe uno spiraglio interessante sulla formazione dei Canonici.

La questione è estremamente intricata e non rientra nell’economia del nostro studio; tuttavia riteniamo di dover accennare ad un minimo di bibliografia perché nel *Diatessaron* si trovano elementi giudaizzanti che adombrano l’Adozionismo nell’episodio del battesimo sul Giordano, e che hanno precedenti in Giustino.¹⁶⁵

L’altra opera nota di Taziano ha per noi un particolare interesse, per le ragioni stesse dalle quali muove il nostro studio. La *Oratio ad Græcos* da lui composta, introduce infatti un tema che vedremo tornare più volte nella storia di quel pensiero occidentale che si oppone alla metafisica del Razionalismo: il nessun diritto dei Greci a vantare la presunta gloria della propria cultura, e la priorità temporale -e perciò anche culturale- del pensiero biblico, ebraico. Come avremo modo di vedere, questo sarà il tema dominante del pensiero alchemico; su questo tema si fonderanno anche i moderni miti nazionalisti, in particolare quello celtico o celto-germanico di Guillaume Postel.¹⁶⁶

L’invettiva è forte: smettetela, dice subito ai Greci Taziano, di spacciare per vostre invenzioni ciò che avete fatto ad imitazione di altri che son venuti prima di voi in oriente e in occidente; e cita le culture e le opere dei popoli di maggiore antichità. Questo però, non è che l’inizio; Taziano passa poi a ridicolizzare i filosofi e a contrapporre al loro vano sapere la propria fede, sostenendo che i Greci adorano null’altro che demoni. Il testo si dilunga poi in modo abbastanza ovvio nel deridere il comportamento umano dei maggiori filosofi e la loro conflittualità -un argomento che è sempre piaciuto ai sostenitori della Verità Unica. Tuttavia, al di là di questi argomenti banali, ciò che torna in seguito come argomento principe, è la maggiore antichità del testo mosaico rispetto alla cultura greca. Questo argomento, di per sé non sorprendente entro la cultura del tempo, è importante perché sta ad indicare la possibilità di fondare “culturalmente” il contrasto con la cultura classica: vi è un pensiero più antico cui ricollegarsi a buon diritto perché, venendo dal dettato divino, è *sicuramente* più antico, è originario, non ha subito corruzione storico-terrena, come, al contrario, l’ha subita il pensiero filosofico espresso dai Greci. L’argomento cronologico dunque, sul quale Taziano torna ad insistere sino alla fine del testo, è l’argomento capitale per smontare la macchina della cultura egemone, anteponevole la superiorità di una fede *basata su un sapere originario*. È appena il caso di sottolineare quale importanza potrebbe assumere, in un tale contesto, la profezia: un argomento a quei tempi scottante, che divise i Montanisti, i Marcioniti e tutti gli spiritualisti in genere, dall’ortodossia, che iniziò a proclamare la profezia stessa conclusa, e inattuale. Profezia e Millenarismo non si addicono ad un’Istituzione che vuol fondarsi nell’ordinario quotidiano; la profezia infatti contraddice, con la propria “verità” direttamente collegata a Dio, la quotidiana autorità del sacerdote, mentre il Millenarismo ne svisciva il ruolo, fondato su un mondo al declino.

Sotto questo profilo è interessante esaminare gli aspetti dell’antropologia di Taziano presenti nella *Oratio*.¹⁶⁷ Secondo Taziano il mondo fu creato dalla Parola che originò da Dio; vi è dunque nel processo una sorta di mediazione che stabilisce un ordine gerarchico: Dio, la Parola, il mondo, inclusi gli angeli e l’uomo. L’anima dell’uomo è mortale, ma l’uomo ha una scintilla divina, lo Spirito, che è l’elemento ad “immagine” di Dio e che è immortale: unendosi ad esso, l’anima guadagna l’immortalità.¹⁶⁸ L’uomo ha dunque una triplice costituzione, ricalcando il classico modello gnostico-alchemico destinato a giungere sino a Paracelso.¹⁶⁹ Questa

¹⁶⁴ Cfr. Petersen, cit., p. 29 sgg.; 427; 440. Sull’argomento dei Vangeli giudeo-cristiani cfr. però anche A.F.J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Leiden, E.J. Brill, 1992. Il Klijn prende in considerazione e delinea i tre Vangeli ipotetici di cui alla letteratura (dei Nazorei, degli Ebioniti e degli Ebrei) laddove il Petersen (cit., p. 41) riduce i tre titoli ad una speculazione accademica, ritenendo che uno solo sia il Vangelo giudaizzante, cui egli attribuisce il nome di *Vangelo degli Ebrei*.

¹⁶⁵ Cfr. Justin, *Dialogue avec Triphon*, par G. Archambault, Paris, Picard, 1909, 2 voll.: al momento del battesimo è come se il Giordano si incendiasse. La questione è stata riassunta dal Leloir, *Le témoignage d’Ephrem sur le Diatessaron*, C.S.C.O. 227, Subs. T. 19, Louvain, 1962, pp. 105-107. La presenza di un Vangelo giudaizzante nel *Diatessaron* è stata discussa anche attraverso il problema del nome dell’opera, che sarebbe stato *Diapente* secondo Vittore di Capua, che nel 546 attesta l’esistenza di una versione latina (cfr. Petersen, cit., pp. 45-51); è probabile però (cfr. Leloir e Petersen, cit.) che vi sia al riguardo un problema di uso della terminologia musicale, e non un quinto Vangelo. Per la trasmissione del testo in occidente cfr. lo stemma prodotto dal Petersen a p. 490; il problema si intrica con quello della lingua originaria, siriana per il Petersen, secondo il quale il problema di rintracciare le vie di trasmissione in occidente sarebbe complicato dalla presenza di un “Doppelgänger”, vale a dire l’*Armonia* di Giustino. Sui rapporti del *Diatessaron* con il *Vangelo secondo Tommaso* si è molto occupato il Quispel: cfr. *Tatian and the Gospel of Thomas*, cit.; *L’Évangil selon Thomas et le Diatessaron*, cit.; *The Gospel of Thomas revisited*, cit. Il Quispel ritiene che vi siano evidenti segni dell’apporto di un Vangelo giudaizzante. Cfr. anche G. Messina, *Diatessaron persiano*, Roma, Pont. Ist. Biblico, 1931, 2 voll., secondo il quale nel *Diatessaron* sarebbero presenti tracce del *Protovangelo di Giacomo* (noto anche come *Vangelo di Maria*) un testo assai antico, scoperto e tradotto dall’umanista francese Guillaume Postel, e del quale è anche traccia in Giustino, *Dialogo con Trifone*, cit., 78 (per il testo e l’introduzione ad esso cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, vol. I, Torino, U.T.E.T., 1971). Per le versioni italiane del *Diatessaron* cfr. *Il Diatessaron in volgare italiano*, a cura di U. Tedesco, A. Vasari, M. Vattasco, Studi e Testi 81, Città del Vaticano, 1938; per la versione di Liegi cfr. *The Liège Diatessaron*, Ed. with a Textual Apparatus by D. Ploij, Amsterdam 1929-1931, 2 voll. Per la versione araba cfr. A.S. Marmardji, *Diatessaron de Tatian*, Beyrouth, Impr. Cath., 1935.

¹⁶⁶ Per il testo della *Oratio ad Græcos*, cfr. Tatian, *Oratio ad Græcos*, cit.

¹⁶⁷ Cfr. anche G. Sfameni Gasparro, *Enkratēia e antropologia*, Roma, Ist. Patr. Augustinianum, 1984, in particolare al cap. I, pp. 23-56, ove è esaminata la dottrina di Taziano.

¹⁶⁸ G. Quispel, *Genius and Spirit*, cit., vede infatti l’influsso di Taziano nell’*Inno della Perla*, ove si descrive per l’appunto l’unione del “principe” col suo “abito” o gemello celeste.

¹⁶⁹ Sulla diversità dei modelli antichi (su quello di Paracelso ci fermeremo opportunamente a suo tempo) cfr. Sfameni Gasparro, cit., p. 53 in nota: il problema è sempre, per tutti, quello di dare un “corpo” non materiale all’anima, e di spiegare in qualche modo la doppia creazione del Genesi e l’esistenza -precedente la caduta- di un protoplasto che soltanto dopo fu racchiuso nella “tunica di pelle”. Più in generale si tratta di seguire lo schema neoplatonico per il quale la creazione è relativa ad un mondo formale, che precede quello materiale “formato”, impensabile altrimenti; la *hýlē* è infatti informe nel pensiero greco. La Sfameni Gasparro richiama, per Taziano, il dettato biblico e l’esegesi filoniana.

triplice costituzione è ciò che lo fonda, sia nella sua realtà originaria, cui dovrà tornare, sia nel suo stato presente, che è di decadimento. L'uomo abitava infatti originariamente, prima di assumere il corpo materiale a causa del peccato, nel Paradiso, che è una "terra celeste", dal clima eternamente mite, eternamente luminoso. Taziano la descrive in contrapposizione ai disagi materiali che l'uomo è costretto ad affrontare in *questa* terra.¹⁷⁰ Nessun geografo conobbe quella terra celeste che ora è inaccessibile, ma noi ne siamo edotti grazie ai Profeti, nei quali parla lo Spirito.

La situazione storica dell'uomo intesa come decadimento giustifica non soltanto l'enkratismo, ma anche l'attacco alla storia stessa intesa come storia del sapere umano: in un quadro coerente, Taziano vede negli dèi pagani null'altro che i demoni originati dalla colpa degli angeli. Soltanto nella testimonianza biblica dei Profeti esiste la memoria della situazione originaria cui l'uomo è chiamato a tornare: nel sapere degli uomini, è viceversa la testimonianza di un accecamento e di un allontanamento frutto della colpa originaria, e dell'inganno del "primo generato".¹⁷¹ Taziano, che si dichiara "Theodidatta", vuol appunto spogliarsi del suo sapere umano per ricongiungersi allo Spirito, recuperare il suo vero Sé.

Il radicale spiritualismo di Taziano, che per certi aspetti fa pensare a quello molto più tardo di Weigel, comporta necessariamente un atteggiamento antisacerdotale, perché il sapere vi è inteso come sapere interiore, ineffabile, a diretto contatto con il divino. Ne dovremo tener conto perché Taziano è, con Marcione, colui che maggiormente determina (o, quantomeno, testimonia) gli sviluppi che porteranno alla dissidenza entro Bisanzio, una dissidenza che esprime nell'atteggiamento antisacerdotale il proprio dissenso dall'ideologia egemone.

Con il triangolo Saturnino-Marcione-Taziano che include gli Enkratiti in generale, Ireneo ha esteso i rami del suo dubbio albero ad includere in un'unica vicenda di deviazionismo culture tra di loro non comparabili, così come aveva fatto con il triangolo Cerinto-Carpocrate-Ebioniti, riuscendo però sempre a cogliere molto bene le loro convergenti conseguenze sociali: contrariamente a quanto accade agli studiosi odierni, la teoria non è il suo fine, ma è per lui subordinata alle concrete finalità da raggiungere. Gli Gnostici si rivelano dunque sempre più un esercito reclutato non in base ad analogie interne al gruppo, ma in base al rischio istituzionale che essi tutti, per ragioni diverse, possono provocare se non allontanati a tempo.

Infatti Ireneo non perde l'occasione, ora che ha potuto creare una fitta rete di connessioni, per ampliare ulteriormente la pattuglia con la tecnica degli opposti includendo, dopo gli enkratiti, altri libertini senza nome che si rifanno a "Basilide e Carpocrate". Le sette d'altronde, nota Ireneo, sono innumerevoli.

Il cerchio si è finalmente chiuso per tornare a quelli che sono i veri grandi nemici di Ireneo, coloro ai quali più che ad ogni altro compete il titolo di Gnostici: i Valentiniani, con il cui "sistema" nella versione di Tolomeo, egli aveva aperto l'opera fornendo la cosiddetta "grande notizia".

Tra i discendenti di Simon Mago egli elenca i cosiddetti Barbelognostici e gli Ofiti, dai quali proverrebbero i Valentiniani trattati ad apertura di libro. I Barbelognostici debbono il proprio nome alla presenza, accanto al Padre ineffabile, di una coeterna Barbelo che, come abbiamo visto, è menzionata nell'*Apocrifo di Giovanni* ritrovato a Nag Hammadi. Anche qui vi è un eone femminile -Spirito Santo o Sophia o Prounikos (lasciva)- che vuol generare da sola e dà inizio alla cosmogonia; anche qui l'uomo è innanzitutto un modello che fa parte del mondo degli eoni. Non c'interessa, né qui né successivamente, entrare nel dettaglio; c'interessa soltanto mostrare che lo schema si ripete eguale nelle varianti: divinità dell'uomo interiore, sua superiorità rispetto ad una storia figlia di un chaos la cui caoticità è la radice stessa del male, aspirazione a tornare ad una situazione originaria nella quale la bontà del divino e dell'utopico si distingue dalla malvagità caotica dello storico e del terreno.

Questo tema ricorrente è rappresentato con una variante nel mito degli Ofiti; una variante che richiama in modo singolare il più tardo mito dei cabbalisti di Safed, che illustreremo a suo tempo, noto come "rottura dei vasi", il cui significato è molto profondo. Narrano gli Ofiti che il Padre e il Figlio, primo e secondo Uomo, s'innamorarono della "prima Donna", lo Spirito Santo che era sotto di loro.¹⁷² La prima Donna è però incapace di contenere tutta la luce che viene riversata in lei, e che deborda "sulla sinistra". Unico figlio fu il Cristo, figlio "della destra". La luce debordata a sinistra, Sophia Prounikos, il "maschio-femmina", discende nelle acque immobili, le mette in moto scendendovi al fondo, e vi assume un corpo perché "tutte le cose"¹⁷³ attratte dalla sua luce la rivestono di materia. Appesantita dalla materia, Sophia viene però colta un giorno dalla reminiscenza, trova modo, per la forza della luce, di tornare in alto in due successivi stadi e, nel secondo, lascia un "residuo acquoso", un figlio detto "la donna uscita dalla donna" che ha ancora un soffio divino. Segue la cosmogonia, l'esegesi del Genesi, e così via, vicende assai complesse che ci riconducono agli schemi dei testi gnostici di Nag Hammadi; e la usuale Cristologia docetista: Gesù, il vero crocefisso, è resuscitato in un corpo psichico o pneumatico inviatogli dall'alto. Egli siederà al fianco di Jaldabaoth, che non appare qui come un'entità totalmente malvagia. Nel resoconto vi sono dei motivi originali: ad esempio,

¹⁷⁰ *Oratio ad Græcos*, 20. Cfr. l'analisi della Sfameni Gasparro, in particolare alle pp. 36, 37, 51.

¹⁷¹ "Protogonos", l'ingannatore dell'uomo, non meglio nominato ed equivalente a Lucifero.

¹⁷² Ricordiamo che nella speculazione teosofica lo Spirito Santo è frequentemente femminile.

¹⁷³ Notare l'eterna incertezza sulla materia, presentata come acque primordiali indifferenziate -dunque coeteree!- e come "cose" dotate di una propria connaturata attrazione per la forma (questo e non altro è la luce che scende dall'alto). Il problema è serio: come vedremo, anche gli alchimisti dovranno immaginare -e con loro Giordano Bruno- una innata predisposizione alla forma da parte della materia.

Jaldabaoth si volge alla materia e alla creazione dell'uomo dopo la delusione che gli viene data dalla ribellione degli angeli, i primi creati.

Interessante appare qui il tema della luce che deborda: la radice del male è dunque nel rapporto tra la "limitatezza" (in questo caso la "capacità" della "prima Donna") che riveste il ruolo tradizionale della matrice -analogamente a quel che fa la materia (femminile) con la forma (maschile)- e l'infinità della luce ineffabile: ne consegue la confusione di luce e tenebre e l'esigenza di recuperare la luce, come anche teorizzerà la Qabbalah di Safed. Il Male è per l'appunto *questo stato di confusione che è inaccettabile*: e proprio in questo traluce il razionalismo ingenuo e la matrice sociologica della dottrina; d'altra parte esso nasce dalla costituzionale incapacità del limitato ad accogliere l'illimitato: e qui si intravede la struttura platonico-neoplatonica di un molteplice che si fa opacità/trasparenza dell'Altro. Una struttura destinata a dare interessanti esiti allorché la modernità, da Böhme in poi, si disinteresserà all'Ineffabile in sé per accentrare il proprio interesse sul molteplice, quale unico luogo per la sua possibile lettura.

Iniziamo così ad intravedere, sotto tanti miti, come tende a configurarsi il problema del male/*Erlebnis* nell'intuizione gnostica: esso tende ad assumere l'aspetto di una *inadeguatezza/incapacità della storia a rispecchiare fedelmente un modello utopico*. Dietro tutto ciò vi può esser quel che si vuole sul piano delle strutture logico-concettuali o dei referenti mitico-religiosi: certamente vi è una critica alla bontà o alla possibile bontà della società e delle leggi che la governano; nella società, così come viene esperita, *l'individuo non trova la via per la realizzazione di se stesso*; in termini religiosi, per la "salvezza".

In questo senso noi vediamo il legame storico tra Gnosticismo e Cristianesimo, un legame che prescinde dal nebuloso problema delle "origini" dello Gnosticismo (dentro o fuori il Cristianesimo). Il legame è dato dal fatto incontestabile che lo Gnosticismo, come fenomeno storico, esplode con l'arrivo in occidente, cioè nell'Impero Romano, del messaggio di Cristo inteso come messaggio liberatorio-eversivo in "an Age of Anxiety"; e che esso emerge alla storia come categoria dottrinale nel momento in cui si istituzionalizza -cioè vuol divenire struttura della società- una Grande Chiesa proclamante la "ortodossia".

Gli Ofiti sono ritenuti da Ireneo gli immediati predecessori del suo grande nemico, Valentino.¹⁷⁴ La Gnosi valentiniana, nell'assetto dottrinale che essa prese nella scuola di Tolomeo (quello della *Lettera a Flora*) occupa infatti i primi otto capitoli del Libro I dell'opera di Ireneo; essa costituisce la cosiddetta "grande notizia" perché per la prima volta viene resa nota nei dettagli una dottrina gnostica. Le "varianti" di questa Gnosi occupano poi i capp. XI-XXII; si vede quindi come tutta l'architettura del testo che abbiamo sinora esposto sia funzionale a collocare in un preciso contesto storico-dottrinale il grande nemico: Valentino, e i suoi seguaci più o meno fedeli. Le vicende narrano il mito a noi ormai noto della costituzione del Plèroma e dell'errore di Sophia, che Ireneo espone facendo cenno -in modo poco chiaro ma chiaramente sarcastico- a numerose varianti che distinguono tra loro diversi dottori.¹⁷⁵ Un discorso a parte merita comunque la figura e la dottrina di Marco, "magicæ imposturæ peritissimus",¹⁷⁶ perché Ireneo vi dedica uno spazio ragguardevole, anzi il più ampio della sua esposizione,¹⁷⁷ mostrando così di annettergli grande importanza.

Dopo aver descritto l'abilità di Marco nel sedurre con la magia le donne ricche, che lo colmavano di danaro e di...attenzioni particolari, Ireneo dice altre cose meno scontate e più interessanti. Egli dice, ad esempio, che Marco dava alle donne un dono particolarmente ambito: la profezia.¹⁷⁸ Ora, la profezia, come abbiamo già accennato, non è soltanto un fenomeno che crea problemi alla nascente ortodossia, ma è anche un fenomeno che troviamo nel Montanismo e nel Marcionismo, essenzialmente legato alle donne; e la presenza delle donne tra coloro che hanno un ruolo in faccende dottrinarie, urta terribilmente la suscettibilità degli eresiologi.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Di Valentino sappiamo che fu di origine egiziana e che operò a Roma tra il 140 e il 160 ai tempi di Pio e di Aniceto, allorché sperò di essere eletto Vescovo. Tertulliano (*Adv. Val.*, 4) ha di lui una qualche stima intellettuale. La chiesa che egli fondò ebbe una lunga vita; sicuramente sopravvive nel V secolo, e probabilmente durò sino al VII-VIII; cfr. K. Koschorke, *Patristische Materialien zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis*, VIII Conf. Patr., cit. La chiesa valentiniana aveva dei sacramenti paragonabili al Battesimo e alla Comunione; il battesimo con l'acqua cedeva tuttavia il posto ad una più importante "unzione di luce". Cfr. *L'exposé valentinien. Les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie*, Texte ét. et présenté par J.E. Ménard, Bibl. Copte de N.H., Sect. "Textes", 14, Québec, Les Presses de l'Un. Laval, 1985. I testi danno adito a ritenere che nei gruppi gnostici fossero anche in uso le preghiere: cfr. E. Segelberg, *Prayer among the Gnostics?*, VII Conf. Patr., cit. Cogliamo l'occasione per segnalare che la critica al battesimo con l'acqua (in nome di un battesimo di fuoco, o di luce, o dello Spirito, che è lo stesso) costituisce una costante di moltissime sette eretiche sino al Medioevo. Vi è una sottile ma profonda differenza tra il "lavaggio" del peccato originale e il "risveglio" allo spirito. Quest'ultimo, a prescindere dal richiamo ad una antropologia gnostica, è una vera e propria iniziazione che si trasmette da eletto ad eletto.

¹⁷⁵ Cogliamo l'occasione per dedicare un breve cenno particolare alla scuola di Eracleone, nota attraverso il *Commentarium in Johannem* di Origene, e studiata dal Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de St. Irénée*, Paris, Vrin, 1947, nella quale viene enfatizzato il ruolo della libera scelta negli psichici. Questi, come ha messo in luce D. Devoti, *Remarques sur l'anthropologie d'Héracléon: les psychiques*, S.P., 16, 1985, possono farsi tanto figli di Dio come del diavolo; in altre parole, possono determinare la propria natura con le proprie azioni. Il Devoti, analizzando il testo tramandato da Origene, ritiene che Eracleone tenda a comporre la distinzione tra psichici e pneumatici in una sorta di continuità che è anche quella dei due Testamenti, che divengono due tappe di un piano di salvezza, il primo dei quali assolto da un Demiurgo (il Dio biblico) che è un "Dio giusto". Abbiamo voluto citare queste considerazioni per sottolineare l'esistenza di un dialogo tra Gnostici e Cristiani, che mostra la non alterità dei primi rispetto ai secondi. Per Origene cfr. Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, Tome III, Texte grec, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc, Paris, Cerf, 1975.

¹⁷⁶ *Adv. Hær.*, I, 13, 1.

¹⁷⁷ *ivi*, I, 13, 1-22.

¹⁷⁸ *ivi*, I, 13, 3.

¹⁷⁹ La donna eretica come argomento di scandalo, evidenza dell'assurdità dottrinarie e sociale dei gruppi gnostici -dove le donne sembrano avere un ruolo importante come importante è il femminile nei loro miti- è un *topos* degli eresiologi.

Il rilievo che assume la donna eretica nella fantasia degli eresiologi è di un certo interesse, come spia della logica normativa che li contraddistingue.¹⁸⁰ Il tema è stato trattato da Virginia Burrus¹⁸¹ nell'ottica di due capisaldi: il noto testo di Foucault sulla *Storia della follia nell'età classica* (cit.) e la critica del concetto di eresia del Le Boulluec (cit.), per sottolineare il parallelismo con il quale il pensiero razionalista ha tracciato le coppie di opposti ortodossia/eresia e ragione/follia, e il carattere patriarcale dell'ortodossia. La Burrus ha anche notato la dubbia maschilità dell'uomo eretico e la stereotipa sottomessa verginità della donna ortodossa. Gli opposti ortodossia/eresia si traducono, sul piano della normativa sociale in normalità/anormalità di comportamento, e in costumatezza/scostumatezza sul piano sessuale. Il risultato è che, in un giudizio attuale "all the really interesting women in the early Church were heretics".¹⁸²

Bons mots a parte, la Burrus, che si sforza di andare oltre i giudizi troppo sbrigativi per approfondire i significati simbolici delle opposte figure, non può non constatare -e successivamente concludere- che la contrapposizione tra femminilità ereticale e femminilità "cristiana" è, nei Padri, simbolicamente funzionale all'affermazione del principio di autorità, e che le forze della sessualità sono assimilate al chaos sociale.¹⁸³

Ireneo riferisce altre cose molto interessanti su Marco. Una di queste, la cui trattazione occupa il maggior spazio nella notizia, è che Marco e i suoi seguaci praticavano una mistica e una numerologia delle lettere, cosa che Ireneo esamina in dettaglio per mostrarne l'evidente assurdità. In realtà siamo in presenza di una speculazione che, si pensi quel che si vuole, non soltanto si è diffusa in tutta la successiva storia della mistica, ebraica innanzitutto ma anche islamica e cristiana, ma, soprattutto, ricerca risultati non risibili: per quanto riguarda Marco il senso delle sue speculazioni è stato portato alla luce in un dotto studio del Dupont-Sommer.¹⁸⁴ Anche l'esegesi marcosiana del testo biblico ricalca metodi in uso nella successiva speculazione cabbalistica.

Per quanto concerne le liturgie marcosiane citate da Ireneo, esse richiamano da vicino il *Vangelo secondo Filippo*: vi è un matrimonio "pneumatico" che si celebra in una camera nuziale e che si può intendere come un ricongiungimento con il proprio elemento pneumatico; e vi è un doppio battesimo, quello con l'acqua di Giovanni e quello per discesa dello Spirito Santo.¹⁸⁵ Le formule battesimali sono in ebraico.¹⁸⁶ Vi è un rito con una coppa, che Ireneo ritiene magico ma che forse è eucaristico, in analogia con quel che si intravede nel *Vangelo secondo Filippo*.¹⁸⁷ Vi è anche, sempre in analogia con i testi citati, un'unzione che si impartisce al morente,¹⁸⁸ al quale si forniscono formule di tipo orfico, indispensabili per superare lo sbarramento degli Arconti.

Un'ultima importante notizia fornisce infine Ireneo: Marco e suoi interpretano Mt. 11, 27 nel senso di una cecità al Padre ineffabile da parte di coloro che si attengono all'Antico Testamento; la loro versione del passo è tuttavia la stessa di Giustino.¹⁸⁹

Non possiamo tuttavia esaurire questa pur rapida rassegna delle notizie che ci pervengono circa le dottrine eretiche, senza affrontare almeno alcune altre affermazioni che ci vengono da altri eresiologi; non certo tutto il loro sterminato dominio che non rientra negli scopi di questo studio, ma semplicemente ciò che riguarda aspetti lasciati in ombra da Ireneo. Abbiamo sopra accennato al problema degli Ebioniti, setta giudaizzante da Ireneo ricondotta in modo non chiaro a Cerinto e, più in generale, messa a far parte dell'universo degli Gnostici. Abbiamo anche sottolineato che vi sono studiosi i quali ritengono di dover distinguere Enkratiti e giudaizzanti dalle altre sette, alle quali soltanto attribuire la qualifica di Gnostiche. Riprendendo una terminologia che è stata usata per revocare in dubbio la costruzione accademica dello

¹⁸⁰ Il rapporto tra l'affermazione del Razionalismo e l'emarginazione del femminile è stato messo in luce ne *Il mito e l'uomo*, cit., in particolare alle pp. 94-107; 202-204; 220-222; 285-288; 328-330; 333. È nota, viceversa, la grande presenza del femminile nel mito gnostico e in varie successive eresie, sino al XVIII secolo, come ho segnalato ne *La Gnosti, etc.*, cit., *passim*. La normativa che espunge il diverso ha creato il "femminile" così come lo "Oriente" e altri numerosi luoghi culturali, come luoghi dell'emarginazione. Il femminile in particolare, attraverso la figura della Dea Madre che racchiude in sé gli opposti, diviene il luogo dell'emarginazione per eccellenza ad opera del nascente Razionalismo; esso è l'utero, la matrice buia e materiale, cui si contrappone la luce spirituale della forma, seme maschile.

¹⁸¹ V. Burrus, *The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius and Jerome*, H.Th.R., 84, 1991.

¹⁸² *ivi*, p. 230.

¹⁸³ Siamo cioè in presenza della demonizzazione del desiderio che caratterizza il pensiero razionalista, pensiero "puro" che aborre un pensiero che nasca sulle passioni. Il problema si tradurrà, nel Medioevo, nella contrapposizione tra pensiero "colto" e miti "folklorici". Cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 222-246 e p. 328.

¹⁸⁴ A. Dupont-Sommer, *La doctrine gnostique de la lettre "waw" d'après une lamelle araméenne inédite*, Bibl. Arch. et Hist., T. XLI, Paris, Geuthner, 1946. La mistica delle lettere ha un ruolo molto importante in alcuni testi gnostici, come il *Vangelo degli Egiziani* e i due *Libri di Jeu* (per questi ultimi cfr. *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Text ed. by C. Schmidt, Transl. and Notes by V. Macdermot, Leiden, E.J. Brill, 1978).

¹⁸⁵ *Adv. Hær.*, I, 21, 2; cfr il parallelo in *Gosp. Phil.*, 69, 25-29.

¹⁸⁶ *Adv. Hær.*, I, 21, 3.

¹⁸⁷ *Gosp. Phil.*, 57, 7-8; 75, 1; 77, 3. Cfr. inoltre lo studio di J.E. Ménard, *L'exposé, etc.*, cit.

¹⁸⁸ *Adv. Hær.*, I, 21, 5. È un rito di redenzione che equivale ad un secondo battesimo. Qui si scorge una sorprendente analogia con il più tardo, e di certo non ricollegabile, sacramento cataro del *Consolamentum* impartito ai morenti, o, per i Perfetti, in vita. Si delinea forse, come si può anche dedurre dai riferimenti dei Padri, un doppio livello di appartenenza alla chiesa gnostica, così come v'era un doppio livello nella chiesa catara.

¹⁸⁹ *Adv. Hær.*, I, 20, 3. Yahwè è notoriamente, per gli Gnostici, il Demiurgo che ignora il Padre ineffabile. Non è questa certamente l'interpretazione che dà Giustino a quelle stesse parole (*I Apol.*, 63); tuttavia in entrambi i casi il senso veicolato è che soltanto la parola di Cristo apre alla vera comprensione di Dio; ciò che è diverso dal comprendere "il vero Dio" come vorrebbero più puntualmente gli Gnostici, ma che, in entrambi i casi, sta a rimarcare, a nostro avviso, la coscienza della novità del Cristianesimo nei confronti del Giudaismo, in contrapposizione alla continuità, che sta viceversa tanto a cuore ad Ireneo. Ireneo costituisce dunque un vero punto di svolta dottrinario. Cfr. comunque il commento di Rousseau e Doutrelau, cit., Libro I, T. I, pp. 266-269. Questo punto è a nostro avviso essenziale per seguire l'improvvisa "nascita" dell'eresia, avvenuta in pochi decenni.

“Gnostico”, diciamo che non concordiamo con il culto degli *Idealtypen*, e ribadiamo di essere convinti delle buone ragioni di Ireneo: gli Gnostici sono esattamente coloro che egli inserisce nel suo “albero delle eresie”. Ricordiamo anche di aver ritenuto di individuare e porre in evidenza le ragioni essenzialmente “politiche” di Ireneo: tutti coloro che egli elenca su due versanti opposti hanno in comune l’eccentricità (possibile, temuta, reale: questo è un argomento aperto) rispetto alla normativa sociale, e, di certo, l’eccentricità rispetto alla normativa sacerdotale che intende pilotare la nascente istituzione lungo i segni dell’ideologia egemone, al di là dei quali esiste il rischio del naufragio.

Facciamo anche notare che non a caso abbiamo sottolineato trattarsi di due versanti opposti, perché già altrove¹⁹⁰ abbiamo tenuto a precisare che, indipendentemente dall’evidente presenza di temi e miti giudaici nello Gnosticismo (p.e. in quello valentiniano) e dall’uso di strutture “gnostiche” nei miti dei giudaizzanti (p.e. le *syzygie* nelle *Recognitiones* ps.clementine); e indipendentemente dall’evidente convergenza (ma non parentela) esistente tra il rifiuto del mondo materiale da parte degli Enkratiti e il dualismo greco; prescindendo assolutamente dalla artificiosa e strumentale divisione tra libertini ed Enkratiti; resta il fatto evidente che il “giudeo-cristianesimo” dei giudaizzanti e i sistemi dualistici degli “ellenizzanti” fanno riferimento a culture religiose diverse e incompatibili: quella ellenistica da un lato, quella giudaica dall’altro. Resta però anche la loro convergenza nella *irriducibilità al Razionalismo della cultura egemone*. È lì che, accomunando questi “opposti estremismi”, il “politico” Ireneo coglie il segno più di ogni altro con il suo artificioso albero delle eresie, che è anche un albero della *sedicente sapienza*, cioè degli Gnostici.

Ippolito, che per gli Ebioniti è dipendente da Ireneo (salvo inventare l’eponimo Ebion) dà una notizia molto importante su una setta ad essi affine, gli Elchasaiti,¹⁹¹ che egli non manca di collegare in qualche modo al suo nemico Callisto. Questo però ci interessa meno.

Degli Elchasaiti, egli dice che venne a Roma un certo Alcibiade di Apamea, recando un libro che era stato portato dai Seri della Partia, da un sapiente di nome Elchasai il quale lo aveva dato ad un certo Sobiai.¹⁹² Il libro era stato rivelato da un angelo di dimensioni enormi: l’angelo era il Figlio di Dio e con lui era una donna di pari statura, lo Spirito Santo, sua madre. Non è chiaro se la rivelazione fosse stata fatta ad Elchasai, o se fosse un antico mito dei Seri. Elchasai annunciava una nuova remissione dei peccati nel terzo anno del regno di Traiano.

Risulta, da Ippolito, che gli Elchasaiti seguivano le prescrizioni della legge ebraica, e che reputavano Cristo un uomo; praticavano un rito battesimale ripetuto per la cancellazione dei peccati. Elchasai profetizzava una guerra apocalittica tra i demoni nel terzo anno dopo la sconfitta dei Parti ad opera di Traiano.¹⁹³

Una notizia importantissima viene poi fornita da Ippolito: per gli Elchasaiti il Cristo è uno, e abita in vari uomini in successivi momenti storici.¹⁹⁴

Il Cirillo, nell’esaminare le testimonianze sugli Elchasaiti a partire da Ippolito,¹⁹⁵ rileva il carattere giudaizzante dell’eresia, evidente nella figura dei due angeli, l’uno, il Cristo/angelo; l’altra, lo Spirito Santo femminile, tipica dell’esoterismo giudaico. Egli fa riferimento al riguardo a testi giudaizzanti quali il *Pastore di Hermas*,¹⁹⁶ le cosiddette *ps.Clementine* e l’*Ascensione di Isaia*,¹⁹⁷ e alla testimonianza di Epifanio.¹⁹⁸

Dall’analisi del Cirillo vengono posti in luce anche altri elementi interessanti circa la figura di Elchasai e i suoi seguaci.

¹⁹⁰ *La Gnosi, etc.*, cit. pp. 81-82 dove, trattando delle possibili origini dello Gnosticismo, abbiamo sottolineato l’impossibilità di ridurre il fenomeno ad una origine giudeo-cristiana, stante l’incompatibilità di questa cultura con lo Gnosticismo, evidente dai testi. Alla domanda “che cosa hanno in comune Atene e Gerusalemme?” risponde tuttavia il Quispel: molto. (Cfr. *Transformation through Vision in Jewish Gnosticism*, V. Ch. 49, 1995). Questo “molto” è da lui identificato nell’equazione uomo-Dio, dunque nell’atteggiamento che conduce al rifiuto della normativa, quello individuato come fattore unificante da Ireneo.

¹⁹¹ *El. IX*, 13-17; *X*, 29.

¹⁹² Qui Ippolito fraintende: Sobiai è il nome di una setta, i Sabei, e significa “Battisti”. Cfr. L. Cirillo, *Elchasai e gli Elchasaiti, etc.*, cit. pp. 58-59 in nota. Anche “Elchasai” è un fraintendimento; significa “potenza nascosta” e allude allo spirito di profezia, il Cristo/angelo che scende sui veri Profeti. Cfr. Cirillo, *Elchasaiti e battisti di Mani: i limiti di un confronto delle fonti*, cit., p. 120.

¹⁹³ Il Cirillo, *Elchasai e gli Elchasaiti etc.*, cit. argomenta che perciò il testo dovrebbe esser stato redatto tra il 116 (battaglia di Ctesifonte) e il 117 (morte di Traiano).

¹⁹⁴ *El. IX*, 14; *X*, 29.

¹⁹⁵ Opp. citt. Per le fonti relative ad Elchasaiti, Ebioniti e Nazorei, cfr. A.F.J. Klijn - G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian sects*, Leiden, E.J. Brill, 1973.

¹⁹⁶ Cit.

¹⁹⁷ Le cosiddette *ps.Clementine* costituiscono una vicenda romanzata a sfondo antipaolino; per il loro testo cfr. B. Rehm, *Die Pseudoklementinen*: vol. I, *Homilien*; vol. II, *Rekognitionen*, C.G.S., Berlin, Akademie, 1953 e 1965. La *Ascensione di Isaia* (cfr. Erbetta, cit., vol. III; un’edizione critica comparata dei vari testi commentata da E. Naelli è apparsa nel C.C.S.A. 7-8, Turnhout, Brepols, 1995, 2 voll.) costituita da due episodi (Profezia e martirio; Visione) è un apocrifo verosimilmente assai antico (II-III sec.) che verrà ripetutamente trascritto e utilizzato dalle eresie “neognostiche” del Medioevo, Bogomili e Catari. A proposito di questi ultimi è interessante anticipare sin d’ora che nelle loro speculazioni, Maria la Madre di Gesù -la madre del Figlio di Dio- era un angelo; e un angelo era anche Cristo. Anche per i Valentiniani, nei quali gli influssi dell’esoterismo giudaico sono molteplici, Cristo e lo Spirito Santo formano una *syzygie* maschio/femmina. Il tema, sia detto per inciso, è presente anche nella speculazione shi’ita su Fatima e gli Imām. Qui cogliamo l’occasione per sottolineare come la figura dell’ipostasi Cristo che scende sull’uomo Gesù -comune ad Ebioniti ed Elchasaiti da un lato, ai Valentiniani dall’altro- mostri l’equivalenza di Adozionismo e Docetismo. Ancora un aspetto interessante da segnalare nella *Ascensione di Isaia* è la seguente: nell’ascensione Isaia vede pronti in cielo gli “abiti” per i nuovi beati, i quali, dunque, risorgeranno in un “corpo spirituale”. L’abito ricorda comunque il doppio celeste dell’*Inno della perla*. La figura del gemello celeste dell’anima caduta in terra è tema anche dell’esoterismo islamico.

¹⁹⁸ La testimonianza di Epifanio conferma un tema importante quale la ciclica reincarnazione di Cristo in epoche successive; fornisce inoltre importanti ulteriori dati che consentono di accostare Elchasaiti ed Ebioniti a sette battiste influenzate da elementi di religiosità iranica, quale il culto delle acque; cfr. Cirillo, opp. citt. Epifanio sostiene inoltre che il libro sacro di Elchasai sarebbe disceso dal cielo: come il Corano (Sura V, 52).

Elchasai si rivela, per la sua profezia, in posizione ostile nei confronti del potere imperiale romano. Quanto ciò sia dovuto ad un attaccamento a tradizioni culturali nazionali o etniche; quanto ad una generica ostilità verso l'ideologia razionalista-universalista del potere forte e centralizzato che caratterizza ogni impero; quanto, infine, a motivi sociali o personali, non è dato né sapere né congetturare: è interessante tuttavia sottolineare come la vicenda di tante future "eresie" di tipo gnostico sia sempre legata al rifiuto della normativa, non soltanto di quella sociale e sacerdotale, ma anche di quella centralizzatrice: lo vedremo nei Pauliciani e nei Bogomili, lo vedremo nei Catari; lo vedremo anche, per brevi cenni, nel mondo iranico e irano-islamico.

Quanto ai seguaci di Elchasai, il Cirillo mostra un intreccio difficile a districarsi, specialmente in base alla testimonianza di Epifanio, tra essi e gli Ebioniti: sia gli uni che gli altri praticano la circoncisione. Epifanio cita poi altre eresie giudaizzanti, e sovrappone gli Elchasaiti ai Sampsei, una setta battista del Mar Morto della quale potrebbe avere conoscenza diretta. Egli cita anche altre sette giudaizzanti, facendo distinzione tra i nomi, assai vicini, dei Nazorei e dei Nazareni; questi ultimi costituirebbero una setta giudaica il cui nome significherebbe "gli osservanti", mentre i primi sarebbero dei giudeo-cristiani. Le pratiche battesimali, il culto dell'acqua e la proibizione delle carni, sono elementi che unificano tutti questi gruppi, e li porterebbero in relazione con i più antichi Esseni da un lato, con i Battisti citati nel C.M.C dall'altro, cioè con la comunità originaria di Mani dalla quale questi si separò per fondare la propria religione. La sovrapposizione di Ebioniti ed Elchasaiti (al cui riguardo il Cirillo ipotizza influenze reciproche) è resa ancor più forte dal comune antipaolinismo segnalato da Origene. La comune credenza di una manifestazione ciclica del Cristo come discesa della vera profezia in uomini eletti, attestata da Epifanio, si manifesterebbe nel probabile ruolo di Elchasai, ultimo profeta in ordine di tempo, e trova un parallelo nel ruolo di Mani, del tutto analogo.

Questa vicenda ha dei risvolti interessanti: come è noto il ritorno ciclico della profezia è un tema anche islamico -Maometto è l'ultimo e definitivo profeta- ed i Sampsei e gli Elchasaiti sono presenti continuativamente in Arabia prima di Maometto,¹⁹⁹ il possibile rapporto tra l'Islam e uno sfondo culturale gnostico giudaizzante è infatti un vecchio tema con illustri sostenitori²⁰⁰ recentemente richiamato anche da S. Légasse in un suo articolo sulle sette giudaizzanti.²⁰¹ Egli infatti, nel constatare la misteriosa scomparsa di queste sette dalla letteratura patristica a partire dal V secolo, da un lato dubita che esse siano rientrate in parte nel Giudaismo; dall'altro esclude che il loro rigido monoteismo possa averle portate a confluire nel Manicheismo (abbiamo già notato infatti, che Mani è nemico di quei Battisti messi in rapporto con Ebioniti ed Elchasaiti). Il problema della loro evoluzione si pone viceversa, secondo lui, "plus sérieusement et depuis longtemps pour l'Islam": Al riguardo egli fa esplicito riferimento alla approfondita ricerca di J. Magnin sugli Ebioniti²⁰² per definire con lui l'Islam, in via ipotetica, "un ébionisme qui a réussi".

La ricerca del Magnin, che si avvale anche di uno studio del Pines²⁰³ dal quale si può presagire la persistenza entro l'Islam di tracce di Ebionismo, esamina le testimonianze relative a Ebioniti, Elchasaiti e Nazorei, ma non può che avanzare, oltre a quanto già noto per altre vie, nulla più che ipotesi sulle possibili vie d'influenza delle sette giudaizzanti sulla nascita dell'Islam. In effetti, per quanto concerne l'ipotesi di una tale influenza, il contributo della ricerca sembra soprattutto concentrarsi sulla pista ebionita -privilegiata rispetto a quelle elchasaita e nazorea- fermo restando quanto abbiamo già accennato, e cioè l'intreccio molto ambiguo di queste sette nell'ambito delle testimonianze: le loro dottrine sono infatti mal distinguibili. Occorre d'altro canto constatare, aggiungiamo noi, che una maggior chiarezza non proviene neppure dalla ricerca sulle fonti condotta da Klijn e Reinink,²⁰⁴ i quali sollevano dubbi sull'autenticità di alcune di esse, sottolineando la rielaborazione ripetitiva della stessa notizia tra i vari eresiologi. Esaminando in particolare la testimonianza di Epifanio su

¹⁹⁹ Cfr. Cirillo, *Elchasaiti* etc., cit. p. 103; Klijn-Reinink, cit. p. 267 e sua nota p. 65.

²⁰⁰ Tra questi in primo luogo lo Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. II, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1909, p. 529 sgg. Egli identifica negli Elchasaiti un giudeo-cristianesimo in grado di evolvere in senso islamico per alcune sue proprie caratteristiche, che egli elenca a p. 535. Esse sono l'universalismo (con l'abbandono delle pratiche sacrificali proprie del Giudaismo) e lo spirito di propaganda, la convinzione che il proprio Cristianesimo non sia una novità ma un perfezionamento dell'antico Giudaismo dei Profeti. Il rigido monoteismo -con la negazione del Figlio di Dio- fa da supporto a questa posizione, in quanto Cristo viene ad essere un nuovo e più grande profeta, ma, per il resto, null'altro che un uomo. Il loro sarebbe dunque un ritorno alle origini della religione assoluta e universale degli Ebrei. Altre caratteristiche degli Elchasaiti sottolineate da Harnack (p. 536) sono: l'importanza delle abluzioni, l'origine celeste o angelica del libro, il ripresentarsi ciclico dello spirito di profezia, la moderata ascesi -il matrimonio è fortemente consigliato- unita alla proibizione del vino, l'obbligo di pregare rivolti verso Gerusalemme (per l'Islam, verso la Mecca). Commenta lo Harnack (p. 536): "Die ueber Einstimmungen mit dem Islam sin hier unmittelbar deutlich". Egli perciò vede nell'Islam una trasformazione finale del Giudaismo precedentemente trasformato in giudeo-cristianesimo; tutto ciò grazie ad un grande profeta e sulle basi della cultura araba (p. 537). Tra gli altri grandi studiosi di questo secolo che hanno ipotizzato un analogo rapporto -che è poi la vecchia idea di Giovanni Damasceno ancora seguita da Dante, che colloca Maometto nell'inferno tra gli scismatici, di dove gli fa inviare un ammonimento per Fra' Dolcino- occorre citare il Widengren (cfr. *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala Univ., Acta, 1950, 7; *Muhammed the Apostle of God and His Ascension*, ivi, 1955, 1) e K. Rudolph, *Die Mandäer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, che ne tratta a proposito delle sette battiste dei Sabai (vol. I, p. 36 sgg.). Del Rudolph segnaliamo anche *Antike Baptisten*, S.S.A.W.L. 121, 1981, dove le caratteristiche delle varie sette sono raffrontate tra loro.

²⁰¹ S. Légasse, *La polémique antipaulinienne dans le judéo-christianisme hétérodoxe*, B.L.E. 90, 1989. Il Légasse, che affronta i temi intricati relativi all'identità degli Ebioniti, degli Elchasaiti e dello sfondo (ebionita? elchasaita?) delle *ps.Clementine*, sottolinea innanzitutto che per sette giudeo-cristiane si devono intendere gruppi di Cristiani (prevalentemente ebrei) che si distaccano dall'ortodossia, ritenendo di dover rispettare anche la legge mosaica (circoncisione e altre pratiche rituali). Non si tratta quindi del giudeo-cristianesimo cui fa riferimento il Danielou, costituito non da eretici, ma dai primi Giudei convertiti, ortodossi nella fede ma necessariamente portatori di un'eredità giudaica.

²⁰² J. Magnin, *Notes sur l'Ébionisme*, P.O.C., 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978.

²⁰³ S. Pines, *The Jewish-Christians of the Early Centuries of Christianity according to a new Source*, I.A.S.H., Proceed. vol. II, n° 13, Jerusalem, 1966.

²⁰⁴ *Patristic Evidence*, cit.

Ebioniti ed Elchasaiti, essi avanzano l'ipotesi di una possibile reciproca influenza (cfr. *supra*), ma poi concludono diversamente ridimensionando il ruolo dottrinale degli Elchasaiti²⁰⁵ e complicando ulteriormente il quadro complessivo.

Ci sembra quindi miglior cosa abbandonare queste sabbie mobili che non contribuiscono a raggiungere il particolare obiettivo che ci proponiamo, per segnalare altri due studi che mettono l'Islam in rapporto con il giudeo-cristianesimo.

In uno di essi, Dorra-Haddad²⁰⁶ ha insistito con molta veemenza sulla certezza di tale rapporto, tramite l'esame del testo coranico e le molte citazioni che esso produce circa i rapporti tra Maometto e i "Nasârâ", nei quali l'autore identifica i Cristiani (giudeo-cristiani) d'Arabia.

Lo studio che più ci interessa, anche per le considerazioni in esso contenute, è quello del Roncaglia tradotto su P.O.C.²⁰⁷ Egli prende avvio dalla testimonianza di Epifanio su Ebioniti ed Elchasaiti per accostarli ai Sabei-Sampsei, identificandoli con la setta battista nota ai Musulmani come Mughtasila; i Sabei-Ebioniti-Elchasaiti sarebbero i Nasârâ dei quali parla il Corano.

Ciò premesso il Roncaglia sottolinea e sviluppa il tema giudaico-cristiano e poi islamico della ciclicità della profezia, non senza ricordare il carattere neoplatonico-gnostico di tale ciclicità.²⁰⁸ In tale contesto si spiega la "discesa" del libro che è da sempre scritto in cielo: tema elchasaita, tema islamico, ma anche tema che vedremo comparire nella Qabbalah con la concezione di una Torah non scritta o scritta in cielo, dalla quale deriva quella terrena. La speranza ebionita di un nuovo Profeta ha, secondo il Roncaglia, influenzato la nascita dell'Islam; a questo si deve quanto di "cristiano" vi è nel Corano.²⁰⁹

Parimenti evidente sarebbe l'influenza ebionita-elchasaita nella proibizione del vino, ciò che fa ritenere possibile che anche per loro tramite giungessero nell'Islam altri divieti e precetti oltre a quelli di origine giudaica; di origine ebionita-elchasaita sarebbe l'obbligo delle abluzioni (i giudeo-cristiani erano sette battiste con un forte culto dell'acqua). Egli conclude quindi affermando sia la plausibilità delle ipotesi che furono mosse per primo dallo Harnack, sia la validità dell'antica intuizione che vedeva nell'Islam un'eresia cristiana, o, per meglio dire, che vi potrebbe essere un'ottica ebionita secondo la quale vi è un movimento dialettico che va da Adamo, Abramo, Mosè, sino a Gesù, per trovare compimento storico e teologico in Maometto.²¹⁰

Nel Corano verrebbe dunque a terminare un processo che aveva di per sé la potenzialità di proseguire ulteriormente:²¹¹ vedremo infatti che tali potenzialità troveranno sfogo nell'Ismailismo, e si tratterà di un seguito radicalmente "gnostico".

A questo punto viene l'argomento che più ci interessa, introdotto dal Roncaglia e sviluppato in una importante nota aggiunta al testo a cura della Redazione della Rivista:²¹² *il nostro atteggiamento di superiorità nei confronti dell'Islam è prettamente eurocentrico* perché è dovuto alla platonizzazione della nostra cristologia. "Platonizzazione" significa, nel linguaggio del presente studio, traduzione in termini razionalisti. Se tornassimo alla Chiesa di Gerusalemme e di Giacomo, il fratello di Cristo, le nostre opinioni sarebbero diverse. Mutando il linguaggio teologico dalla filosofia greca -la nota cita Aristotele- abbiamo reso astratto il nostro linguaggio (cioè, traduciamo noi, razionalista); mentre il linguaggio del primo Cristianesimo, conservato nel giudeo-cristianesimo dell'Islam, è mitico: non nel senso denigratorio della parola presente nell'uso volgare di essa, ma nel suo esprimersi simbolicamente. Tentar di comprendere un simile pensiero nelle categorie concettuali di Aristotele o di Cartesio, porta soltanto a dire autentiche sciocchezze.

Il nostro *excursus* può esser sembrato un po' lungo, posto che esso è apparentemente al margine del nostro discorso principale, ma era necessario: in primo luogo perché, come vedremo, nel XII secolo tornerà a far irruzione nel pensiero occidentale ciò che, dopo lontane origini comuni, era andato migrando nella speculazione islamica. In secondo luogo perché ne risulta ribadita l'emarginazione, operata in Occidente, a

²⁰⁵ ivi pp. 67-73; ma vedi anche le pp. 54-65 per quanto riguarda le testimonianze di Ippolito ed Epifanio sugli Elchasaiti. Klijn-Reinink tendono ad attribuire uno Gnosticismo giudaico-cristiano agli Ebioniti, oltreché ai Nazorei e ad altri due gruppi non meglio identificati, da uno dei quali discenderebbero gli Ebioniti e gli Elchasaiti di Epifanio, in realtà tutti Ebioniti, ma di uno specifico gruppo diverso da quello di Ireneo. La teoria, che si riconnette con quella di Klijn dei tre Vangeli giudeo-cristiani (cfr. *supra*) ci sembra alquanto accademica, perché tende a complicare situazioni di per sé obiettivamente intricate e poco chiare, con aggiunte ipotetiche. Meglio, a nostro avviso, cercar di semplificare, unificando in ciò che v'è di comune, le varie manifestazioni che sembrano ruotare attorno allo stesso fenomeno.

²⁰⁶ *Coran, prédication nazaréenne*, P.O.C., 1973. Il Dorra-Haddad ha scritto un voluminoso testo dallo stesso titolo per documentare la propria tesi.

²⁰⁷ *Éléments ébionites et elkésaites dans le Coran*, P.O.C., 1971. Si tratta della traduzione di una conferenza tenuta a Roma nel 1969.

²⁰⁸ Sulla particolarità di un tempo inteso come progressione di cicli segnati all'inizio e alla fine dall'irruzione del divino, cfr. anche C. Puech, *La gnosi e il tempo*, in *Sulle tracce etc.*, cit.; cfr. anche H. Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, B.G.Ph.M.A., Bd. 13, H. 14, 1913. Il Leisegang appare tuttavia datato nei suoi referenti kantiani ai fini di intuire nel Neoplatonismo la presenza di un simile tempo, che è scandito da puntuali manifestazioni terrene di ripetute "eternità", facenti parte di quella che potremmo definire una "eternità inviluppo". Presenze che sono trasparenze dell'assenza: tali sono i cicli profetici, i "saecula saeculorum" cui fa riferimento il Roncaglia, "coestensivi all'eternità di Dio" (p. 111). Queste possibilità del Neoplatonismo sono a nostro avviso leggibili nel rapporto istituito da Plotino tra anima ed eternità, tramite la reminiscenza e il pensiero.

²⁰⁹ Roncaglia, cit., p. 115.

²¹⁰ *ivi*, p. 124.

²¹¹ *ivi*.

²¹² *ivi*, p. 125 nel testo, e nella nota 84 aggiunta dalla Redazione.

partire dall'opera degli eresiologi nel II secolo, di quella parte del messaggio potenzialmente eversiva nei confronti dell'ideologia egemone.²¹³

Per entrambe queste ragioni torneremo a parlare dell'Islam nei suoi rapporti con le eresie giudaizzanti. Non possiamo tuttavia chiudere questo capitolo senza aver fatto cenno ad un singolare documento dello Gnosticismo giudaizzante: le cosiddette *ps.Clementine* (*Omilie e Recognitiones*), già più volte citate.²¹⁴

I due testi narrano una vicenda di separazione e ritrovamenti (d'onde il titolo *Recognitiones*) comune nel romanzo ellenistico; protagonista ne è l'Apostolo Pietro. Questo è però un mero pretesto per lunghe digressioni teologiche (d'onde l'altro titolo *Omilie*) che sviluppano una tipica religiosità ebionita-elchasaïta, battista, con forti accenti antipaolini.²¹⁵ Ciò che interessa segnalare in questa singolare opera, è l'impostazione che essa dà al problema del male, nel quale viene ripresa una struttura che Epifanio attribuisce agli Ebioniti.²¹⁶ Secondo questo schema, Dio creò due esseri, Cristo e il diavolo; a questo affidò la potestà sulla nostra epoca, a quello il regno, più grande, del futuro. Il fatto interessante è dunque che il Male entra a far parte dell'economia divina; come tale egli assomiglia molto al Satana del *Giobbe*, è un male "relativo" al servizio di piani imperscrutabili.

Cristo e Satana sono soltanto le "due veloci mani di Dio" che operano sulla terra. Al momento del Giudizio dunque, il Malvagio potrebbe esser ricondotto al Bene e salvato,²¹⁷ si delinea con ciò una teoria che sarà poi sviluppata dal Neoplatonismo (non soltanto cristiano) come Apocatastasi, cioè restituzione, reintegrazione del tutto nel suo stato iniziale; dottrina che resterà in eredità alla teosofia in secoli più recenti, come logica di un moto cosmico verso l'origine.

È difficile stabilire da dove provenga questa teoria, che può peraltro configurarsi come interiore necessità logica di un pensiero neoplatonico, momento del ritorno che bilancia quello dell'emanazione. Si è ipotizzata un'influenza iranica dello Zurvanismo,²¹⁸ per quanto la figura del demonio delle *ps.Clementine* richiami il Satana del *Giobbe*, la dottrina così com'è, con l'Apocatastasi, fa pensare a quella mazdea.²¹⁹ D'altronde si sono ipotizzati con ragione influssi iranici sulle sette battiste²²⁰ perché il culto delle acque è antico elemento religioso iranico; non è da ignorare infine che, come abbiamo segnalato, gli influssi di dottrine iraniche sul Giudaismo sono forti e concordemente ammessi.

Siamo così giunti alla conclusione della nostra sommaria analisi delle dottrine gnostiche: sommaria perché ben più ampio e variegato è il loro mondo, e molto aperta è la discussione. Certamente, tutte le discussioni sono sempre "aperte" in questo mondo, ma qui crediamo che vi siano buone ragioni per assumere coscienza diretta della difficoltà con la quale si può giungere a scorgere un filo conduttore, e della fragilità di ogni schema. Ci sembra quindi opportuno, nel chiudere l'esposizione, ricapitolare le buone ragioni di prudenza che son venute emergendo; perché nonostante sia nostro obiettivo dichiarato scorgere nella storia

²¹³ Sul ridimensionamento avvenuto in Occidente, cfr. anche Quispel, *The Discussion of Judaic Christianity*, Gnostic Studies, vol. II, cit. Non entra viceversa nella nostra discussione il giudeo-cristianesimo nell'accezione del Danielou, che si rivolge ad un Cristianesimo iniziale "ortodosso" ma ancora fortemente impregnato di elementi giudaici, dalle cui deviazioni "eterodosse" si svilupperebbe poi lo Gnosticismo. Cfr. *La teologia del Giudeo-cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 1974; *Judéo-Christianisme et Gnose*, in *Aspects du Judéo-christianisme*, Coll. de Strasbourg, 1964, Paris, P.U.F., 1965. Le deviazioni cui si riferisce il Danielou sarebbero principalmente due, entrambe estranee alla tradizione cristiana e a quella dei giudeo-cristiani "ortodossi": l'identificazione di conoscenza e salvezza, e l'opposizione Yahwè-Cristo. A noi questi non sembrano "elementi estranei" forieri di sviluppi "marginali ed eterodossi" (cfr. *Judéo-Christianisme*, cit., p. 146); a noi sono sembrati elementi propri di un'altra cultura, quella del mondo ellenistico che rifiuta l'Antico Testamento e che interpreta il messaggio di Cristo entro un razionalismo ingenuo. È vero tuttavia che l'identificazione di conoscenza e salvezza è una componente anche delle sette giudaizzanti; ma qui, come abbiamo visto, la "eterodossia" nasce, all'opposto, dalla coerenza con il rigido monoteismo giudaico che non può accettare un "Figlio di Dio", e considera perciò Cristo come un Profeta, forse neppure l'ultimo della serie. Riteniamo che i due fenomeni siano assolutamente diversi (e finanche incompatibili) anche se, seguendo Ireneo, li abbiamo esaminati entrambi nell'ambito dello Gnosticismo inteso nel modo più volte detto: opposte divergenze dall'erigenda "ortodossia".

²¹⁴ Per un approccio ai testi è ancora utilizzabile il datato studio di O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris, Alcan, 1930.

²¹⁵ Cfr. Cirillo, opp. cit.; Légasse, cit.; A. Salles, *La diatribe anti-paulinienne dans le "roman pseudo-clémentin" et l'origine des "Kérygme de Pierre"*, R.B. 64, 1957; G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, T.U. 70, Berlin, Akademie, 1958; 2ª ed. 1981. La trattazione del Légasse fornisce una esauriente e concisa panoramica sui problemi del testo e sulla sua dottrina. Per quanto riguarda l'opera nel suo aspetto romanzato, il Cullmann vi riconobbe una puntuale influenza sul tema del Faust (cfr. p. 168 sgg.); più recentemente V. Lagorio ha puntualizzato i parallelismi esistenti tra la sua trama e la *Estoire del Saint Graal*: cfr. *The Pseudo Clementine Literature and the Grail History*, S.P. 12.

²¹⁶ *Pan.*, XXX. Per il problema del male nelle *ps.Clementine*, cfr. H.J. Schoeps, *Der Ursprung der Bösen und das Problem der Theodizee im pseudoklementinischen Roman*, in *Judéo-Christianisme, etc. en hommage au Cardinal Jean Danielou*, Paris, Rech. de Sc. Rel., 1972.

²¹⁷ *Homilien*, XX; cfr. anche *Recognitiones*, LXI, 3: Cristo e l'Anticristo formano una *syzygie* nel processo creativo, così come Giovanni Battista (il falso profeta per gli Ebioniti e gli Elchasaïti) e Gesù (il vero profeta, sul quale scende il Cristo nel Giordano).

²¹⁸ Cfr. R.C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford, Clarendon Press, 1955, p. 72 e p. 76. Zurvan ha due gemelli, Ahura Mazda e Ahriman, rispettivamente buono e malvagio; il secondo dominerà il mondo per 9000 anni. Schoeps, cit., esprime forti riserve.

²¹⁹ Cfr. M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris, P.U.F., 1963. Abbiamo già accennato, del resto, ai forti influssi zoroastriani sul Giudaismo (cfr. Boyce, cit., vol. III); il concetto di una teo-cosmo-antropogonia il cui fine è l'eliminazione del Male e quello di una reintegrazione finale in presenza di un libero arbitrio nell'operare dell'uomo (fortemente sottolineata nelle *ps.Clementine*) sono elementi portanti della religiosità iranica: cfr. Molé, *passim*, in particolare p. 113, p. 117, e p. 389 sgg.

²²⁰ Cirillo, *Elchasaï e gli Elchasaïti*, etc., cit. che fa riferimento al Molé; cfr. anche Zaehner, cit., *passim*; vedi in generale Boyce, cit., e più in particolare, per il ruolo delle acque nella religione iranica, vol. I, *passim*; per l'influenza sui Mandei, vol. III, p. 464 e, sullo Gnosticismo giudaizzante in generale, ivi, p. 460 sgg.; per l'influenza dello Zurvanismo sul "diteismo" gnostico nelle regioni orientali, vol. II, pp. 239-240 (il diteismo zurvanita è, come dice lo Schoeps, cit., "subordinaziano"; esso infatti si sviluppa in subordine ad un monoteismo, come nelle *ps.Clementine*). Per lo Zurvanismo in generale cfr. anche Boyce, vol. II, p. 231 sgg. Il culto delle acque in Iran si identifica con quello di Ardisur Anahita (Boyce, vol. II, p. 201 sgg.) che avanza assieme allo Zurvanismo con l'appoggio degli Achemenidi, soprattutto Artaserse II. Questo privilegiare l'acqua nei confronti del fuoco (zoroastriano) è elemento presente nelle *ps.Clementine*.

dell'Occidente il filo rosso di una lotta ideologica irrisolta, il cui *incipit* abbiamo ritenuto cogliere nella iniziale disputa sul messaggio testamentario -una data criticabile ma non immotivata, come tutte le datazioni epocali- non per questo desideriamo avvolgerci nei gas esilaranti di certe polemiche in voga alcuni decenni or sono.²²¹

In primo luogo ricordiamo che le nostre informazioni *dirette* sugli Gnostici, attraverso i loro propri testi, sono poche, frammentarie e di origine incerta: incerta nel senso che non sappiamo a quali "sette" appartengano i singoli testi a noi noti, se non facendo riferimento ai testi degli eresiologi.

In secondo luogo, le nostre informazioni indirette ci vengono soltanto dai loro nemici, gli eresiologi, per l'appunto. Questo sarebbe già sufficiente per suggerire una grande prudenza, se non ci fosse anche di peggio: abbiamo visto infatti che le dottrine riportate sono collocate entro un'architettura finalizzata ad altro. Tutto sommato, nonostante l'evidente distorsione razionalista operata da Ireneo -non necessariamente con secondi fini, ma di certo entro una struttura di pensiero impropria, lontana da ogni sforzo ermeneutico- la testimonianza del Vescovo di Lione resta fondamentale. In essa, almeno, l'obiettivo è centrato su qualcosa che tutti i suoi "Gnostici", nonostante le diverse dottrine artificiosamente collegate, sembrano avere in comune. "Qualcosa" che andava eliminata nell'istituzionalizzazione della Chiesa. Diverso è il caso di Ippolito, che costruisce fantastici castelli nella filosofia greca e altrove, per piombare addosso all'odiato Callisto. Cose importanti ne dice, ma occorre esser cauti.

Tertulliano attacca Marcione per centinaia di pagine, ma non ci fa sapere che cosa esattamente Marcione pensasse. Molte notizie si ripetono sempre le stesse, di eresiologo in eresiologo, con possibili interventi di fantasia. Epifanio scrive in epoca ormai tarda, e ha come bersaglio Origene. Clemente Alessandrino e Origene forniscono molte utili notizie con le quali si può tentare di ricomporre il mosaico, ma il quadro complessivo resta un puzzle di frammenti. Nel complesso ci sono dubbi sulla realtà storica di alcune sette, molti nomi sembrano sovrapporsi, altri appaiono già nebbiosi, per la lontananza, nelle stesse testimonianze dei Padri.

In terzo luogo gli Gnostici appaiono nella storia come dei perdenti; verosimilmente, nonostante le apocalittiche visioni dei Padri, quando avevano già perso la loro battaglia. All'inizio del III secolo, essi apparivano sparuti e inoffensivi gruppetti ad Origene; per il Koschorke,²²² Ippolito scrive quando già i gruppi erano debellati. Forse essi erano nati già perdenti. Di certo, essi non sembrano costituire solide organizzazioni alternative: più che "partiti", sembrano "gruppi d'opinione" sparsi dovunque. Soltanto due Chiese sopravviveranno: i Valentiniani e i Marcioniti; soltanto questi ultimi hanno perciò una vera "storia". Resta probabilmente, al livello clandestino, quel che prima era evidente: vi sono gruppi di Cristiani che tali si sentono, ma che dissentono dalla "ortodossia". Comunque stiano le cose, il fatto è che le tracce sono labili e discontinue; la sociologia, tutta da immaginare: dei perdenti la storia non parla, soprattutto dei "nati perdenti".

Gli Gnostici non erano tuttavia così pochi come si potrebbe dedurre, non lo erano almeno a giudicare dalle innumerevoli sette; e le loro ragioni non erano così infondate, se è vero, come vedremo, che esse rimbalzeranno, con le metamorfosi che i cambiamenti storici impongono, sino ai nostri giorni. Con loro si apre, o meglio, inizia a venire in chiaro, una dialettica ben lungi dall'essersi esaurita e che, vista nel suo complesso, assume, a nostro avviso, tutti i connotati di una opposizione ideologica.

²²¹ Alludiamo, come esempio, alla polemica del Voegelin, cit., della quale è eco nell'articolo del Faber, cit.: non si potrebbe leggere nulla di più approssimativo nel tradurre storie antiche entro lotte moderne. D'altro canto non possiamo nasconderci che, nella ricerca da noi perseguita, tale rischio esiste ed occorre assumersene la responsabilità: non senza però avere ben riflettuto prima.

²²² Hippolyt's Ketzerbekämpfung, cit.

Capitolo terzo - Gnosticismo e ortodossia nel contesto dei primi tre secoli

Sembra venuto il momento di cercar di comprendere meglio il significato dell'apparizione dello Gnosticismo e della contemporanea formazione dell'ortodossia nell'ambito del contesto storico nel quale i due fenomeni appaiono simultaneamente.

Il problema è estremamente complesso -la nostra risposta non potrà essere nulla più di un'ipotesi, un tentativo di fornire un modello certamente meno articolato delle molteplici esperienze individuali, peraltro decisamente sfuggenti nelle sfaccettature della concretezza- anche perché occorre tener conto dell'intersezione di due dialettiche diverse e concorrenti. La prima di queste è tutta interna alla possibile lettura del messaggio testamentario, come abbiamo già visto, e, se potesse essere assunta come la sola causa del fenomeno storico, darebbe luogo ad una pregevole, ma del tutto illusoria, "storia delle idee".

L'altra dialettica è quella sociale, con l'evoluzione e la trasformazione dei gruppi egemoni e subalterni nel corso dei primi tre secoli, un lasso di tempo nel corso del quale la società romana muta in modo radicale: da estrema appendice della Roma repubblicana "reinventata" nell'ideologia augustea, a prodromo dell'Alto Medioevo dopo Costantino, passando attraverso l'Impero ellenizzante del II secolo.

Il problema è però che le due dialettiche non procedono parallelamente in modo autonomo, e neppure, al contrario, organicamente collegate da un rapporto di dipendenza. Esse, piuttosto, si intersecano. L'esempio di questo fenomeno viene fornito per l'appunto dal II secolo, almeno per come ci è dato comprenderlo da quello che andremo esponendo.

A questo si deve aggiungere un'ulteriore duplicità: quella della cultura "ellenistica" che domina il II secolo. Come abbiamo già notato altrove,¹ la cultura "ellenistica" è presente nell'Impero con una duplice valenza. La prima è la tradizione del razionalismo classico al quale è ormai educata la classe dirigente romana, tradotta nel culto apollineo instaurato da Augusto e ben viva sino alla grande sintesi filosofica di Plotino, che tenta di tradurre in una ordinata visione le ormai dilaganti inquietudini religiose. Essa costituisce non soltanto l'ideologia imperiale di un cosmo ordinato e positivo, ma anche l'intelaiatura di pensiero entro la quale si strutturerà la teologia dell'ortodossia.²

La seconda è costituita dal grande fenomeno del sincretismo religioso che caratterizzò l'ellenismo e che vide, assieme alla scoperta di un mondo mitico comune del Mediterraneo, obliterato dallo sviluppo del Razionalismo in Grecia,³ il fiorire di una serie di culti misterici e religioni di salvezza, connesso sia alla progressiva perdita di credibilità della religione "ufficiale" olimpica,⁴ sia a fenomeni di disgregazione sociale dei ceti medio-bassi.⁵ In questo ambiente si sviluppa quel neoplatonismo, definito "popolare" da alcuni autori,⁶ che si conforma nel mito ermetico.

Il contrasto tra Gnosticismo e ortodossia deve essere situato in qualche modo nelle varie intersezioni di queste tre dialettiche: conservazione/mutamento sul piano sociale; normativa/indipendenza sul piano dottrinale-istituzionale; razionalismo normativo/esperienza esistenziale sul piano filosofico-ideologico.

L'intersecarsi di queste dialettiche è particolarmente evidente se si considera che i secoli I-III vivono la contemporaneità di due fenomeni "rivoluzionari": la radicale trasformazione economica e sociale dell'Impero e l'affermarsi del Cristianesimo, suggellato con l'avvento di Costantino ma di fatto avvenuto entro il III secolo, le ultimissime persecuzioni rappresentando null'altro che il "colpo di coda" di un ordine già sconfitto. Tutto ciò dovrebbe spingere sin d'ora a subodorare la realtà sotterranea di questi eventi paralleli: l'ortodossia si avvale di un gruppo dirigente attento e realista, che la guida con occhio lungimirante attraverso i mutamenti sociali, sino a farla coincidere con la realtà della nuova società. Non certo un'associazione di sprovvéduti sognatori, dunque; gli utopisti erano, se mai, gli Gnostici.

Questi ultimi rappresentano, oltretutto, un fenomeno storicamente mal quantificabile: se gli eresiologi ne fanno risalire il ceppo al tempo degli Apostoli, la loro esistenza nel I secolo è, dal punto di vista delle effettive conoscenze, sostanzialmente congetturale,⁷ tanto da far pensare che, se anche ve ne furono, o furono pochissimi o non costituirono problema alcuno, non conformandosi essi come corpo estraneo. Nel III secolo viceversa, gli Gnostici esistono di certo come corpo estraneo, ma non costituiscono problema alcuno:

¹ *La Gnosi*, etc., cit., *passim*, in particolare p. 96, p. 99, p. 104, p. 121, p. 127, p. 131; *Il mito e l'uomo*, cit. p. 93, e, più diffusamente, p. 103 in nota.

² Cfr. A.H. Armstrong, *Pagan and Christian Traditionalism in the First Three Centuries A.D.*, S.P.15, 1984; E. Des Places, *Platonisme moyen et apologétique chrétienne au IIe siècle ap. J.C.*, Numénus, Atticus, Justin, ivi; E.F. Osborn *Paul and Plato in Second Century Ethics*, ivi; C. Andresen, *Integration of Platonism into Early Christian Theology*, ivi.

³ Cfr. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. II, Firenze, Sansoni, 1980, p. 210 e p. 279 sgg.

⁴ Cfr. M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, Milano, Bocca, 1946.

⁵ Per l'evoluzione sociale dei regni ellenistici con riferimento ai ceti medio-bassi, cfr. E. Will - C. Mossé - P. Goukowsky, *Le monde grec et l'orient*, vol. II, Paris, P.U.F., 1975, alle pp. 495-565 e 609-645, ove il problema è messo in rapporto anche con la particolare religiosità. Cfr. anche, *Storia e civiltà dei Greci*, vol. 9, Milano, Bompiani, 1979, *passim*, in particolare alle pp. 12-37 per i rapporti con il razionalismo classico.

⁶ Facciamo riferimento a Nock e a Festugière, citati.

⁷ Cfr. H.A. Green, *Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism*, V.Ch., 31, 1977.

sono gruppuscoli e, come abbiamo visto, appartengono al passato già alla fine del II secolo. In questo secolo viceversa, il problema dello Gnosticismo sembra esplodere e scuotere la Cristianità nei pochi decenni a cavallo della metà del secolo. Fu una polemica strumentale per fondare l'ortodossia?⁸ Difficile dirlo: di certo essi esistettero, elaborarono dottrine, e fondarono due Chiese che sopravvissero; quale fosse il loro peso reale è difficile dirlo, il loro pericolo "ideale" esistette soltanto nel II secolo. Forse, se ci riesce di comprendere la peculiarità di questo secolo rispetto al precedente ed agli eventi che lo seguono sino a Costantino, potremo avere qualche ipotesi plausibile sul fenomeno gnostico in relazione alle sue coordinate storiche e sociali.

La presenza della predicazione cristiana a Roma è attestata in data molto precoce -forse sotto lo stesso regno di Tiberio, più sicuramente poco dopo- e le testimonianze sembrano indicare una buona accettazione da parte degli aristocratici.⁹

Le ragioni di questa convergenza iniziale sono probabilmente da ricercare sia nella convergenza sul piano etico -l'aristocrazia romana è impregnata di Stoicismo- sia sul ruolo personale di Paolo, che è di lealtà nei confronti dell'ordine sociale e della società romana.¹⁰ È comunque significativo che, nelle più tarde persecuzioni della fine del I secolo, i Cristiani siano associati con gli Stoici da Nerone e Domiziano, oltretutto dall'opinione diffusa.¹¹

Alla metà del II secolo, in una società ormai completamente diversa, Giustino, pur disapprovando le teorie degli Stoici, tesse l'elogio della loro morale¹² e, del resto, le due *Apologie* di Giustino non sono altro che lo sforzo di mostrare l'assoluta convergenza della morale cristiana con la più tradizionale morale romana. Questa convergenza nell'etica non è senza un risvolto politico, perché l'etica ha un ruolo dominante nell'ideologia a partire dalla restaurazione augustea dell'ordine, dopo il disfacimento "dionisiaco" della tarda Repubblica e la guerra civile con Antonio.¹³ Come rileva lo Zanker,¹⁴ "le forme e le immagini dell'età imperiale rispecchiano l'idea di una vita e di un mondo perfettamente ordinato"; idea, questa, fondamentale nella metafisica del pensiero classico che, riconducendo l'altro al medesimo, ignora il dato esistenziale. Essa perciò resterà sempre in auge presso i filosofi vicini al regime; nonostante gli sconvolgimenti del III secolo, l'ideale d'ordine guida ancora il pensiero di Plotino, uomo vicino al potere imperiale. Su questo punto la predicazione di Paolo non potrebbe sembrare più opportuna: Paolo invita a rispettare le autorità e a sottomettersi di buon grado,¹⁵ perché un mondo ordinato costituisce lo scenario indispensabile per operare il bene.

Questo non significa però che i Cristiani non si troveranno in difficoltà con il potere imperiale. Presenti a Roma già dal quinto-sesto decennio e non malvisti in vari settori dell'aristocrazia e della cultura tradizionale, essi cominceranno a subire persecuzioni con il settimo decennio in funzione del cambiamento della politica neroniana; questo, verosimilmente, per il rapporto negativo che si stabilisce tra l'imperatore e quella parte di aristocrazia tradizionalista maggiormente legata agli ideali etici dello Stoicismo.¹⁶

Il Cambiano¹⁷ ha esaminato tuttavia in termini di buon realismo il significato di questo Stoicismo come forma di opposizione alla politica imperiale, mostrandone la scarsa credibilità e il supporto ad una forma di conservatorismo sociale che teneva scarsamente conto della mutata realtà di Roma. La creazione augustea, benché ancora relativamente recente, era stata l'unico rimedio alla dissoluzione della Repubblica; il Principato era dunque destinato a durare, evolvendo, come è noto e come accenneremo di sfuggita, nella sua qualità di governo in grado di corrispondere alle esigenze economiche e sociali di uno Stato mediterraneo, con i suoi commerci, le sue borghesie, e quindi le sue esigenze di stabilità e di pace, oltretutto di universalismo. Non per nulla l'età augustea fu accolta come una nuova età dell'oro.¹⁸

Un ritorno al governo del Senato, al quale Tiberio sembrò ridar peso nelle decisioni imperiali, appariva decisamente improponibile, perché soltanto un'azione esercitata in vista di più larghe esigenze poteva

⁸ Ivi, p. 175.

⁹ Cfr. A. Von Harnack, *Die Mission, etc.*, cit., p. 559 sgg.; M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna, Cappelli, 1965, parte I, cap. III, più in particolare p. 68 sgg.; S. Mazzarino, *L'Impero romano*, Bari, Laterza U.L., 1973, p. 154 sgg., più in particolare p. 168 sgg.

¹⁰ Questo ruolo è stato particolarmente posto in evidenza dal Mazzarino, loc. cit., che parte da lontano (dal logion "Rendete a Cesare etc.") ed enfatizza il significato dell'episodio di Damasco (*Atti*, 9, 25; *2 Cor.* 11, 32-33). In questa città, nel 34, nel corso di una rivolta che vedeva l'elemento giudaico unito a quello iranico in funzione antiromana, Paolo aveva assunto un atteggiamento filoromano a rischio della propria vita, coinvolgendo nella scelta di campo i suoi primi seguaci convertiti. Sui forti rapporti -necessariamente antiromani come prima antiellenistici- tra Giudei e Persiani, cfr. P. Sacchi, cit., p. 89 sgg. Sulla presenza rilevante di Persiani a Damasco, cfr. Boyce, cit. vol. III, pp. 355-356.

¹¹ M. Sordi, cit., p. 74 sgg.

¹² *II Ap.*, VIII, 1, sgg.

¹³ Su questo argomento cfr. Zanker, cit.

¹⁴ P. Zanker, *Immagini e valori collettivi*, Storia di Roma, 2, II, Torino, Einaudi, 1991, p. 218.

¹⁵ *Rom.* 13, 1-7.

¹⁶ R. Mac Mullen, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1966, ha dedicato i primi due capitoli all'esame dell'ostilità all'ordine imperiale nel I secolo; tale ostilità veniva per l'appunto alimentata tanto all'interno di alcune grandi famiglie tradizionaliste, quanto dalla cerchia dei filosofi che gravitavano attorno ad esse. G. Cambiano, *La filosofia tra la terra e il cielo*, Storia di Roma, 2, III, Torino, Einaudi, 1992, ha percorso le tappe di questa "ideologia filosofica" della grande aristocrazia, sottolineando che il problema etico -non altri problemi, come la logica- era al centro di una speculazione il cui senso fondamentale consisteva in una vera e propria ideologia del conservatorismo.

¹⁷ Cit.

¹⁸ Cfr. Zanker, *Augusto, etc.*, cit., p. 179 sgg; sul rapporto col mito del regno di Saturno cfr. P.A. Johnston, *Virgil Agricultural Golden Age*, Leiden, E.J. Brill, 1980. Sul carattere puramente ideologico di questa Roma "arcaica", e sulla vocazione commerciale della Roma reale (chiave nella quale si legge la successiva espansione della Roma repubblicana), cfr. *La grande Roma dei Tarquini*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1990.

far sperare nella desiderata stabilità. La storia dell'Impero dalla metà del I secolo sino alla fine del II secolo, può quindi esser letta come una progressiva trasformazione in senso borghese (e anche piccolo-borghese) con accentuata burocratizzazione ed aumento dell'intervento e dell'apparato statale nella vita civile ed economica.¹⁹

La grande svolta nella politica dell'Impero avviene con Nerone nel 62, e dà origine alla prima persecuzione dei Cristiani. Sin allora, al contrario, il rapporto era stato buono, anche con lo stesso Nerone, sintantoché la scena politica era stata dominata da Burro e Seneca, forse ucciso il primo nel 62, suicida il secondo nel 66 dopo essersi ritirato dalla vita politica.²⁰ Un rapporto così buono che Paolo, probabilmente non ignoto a Seneca per averne conosciuto il fratello,²¹ è immaginato, in un celebre falso, in corrispondenza epistolare con Seneca stesso; il falso è tuttavia così ben ancorato nella realtà storica -pur essendo decisamente più tardo- che si è sospettata la presenza di una precedente tradizione.²²

I motivi della rottura tra Nerone e Seneca, che sin allora aveva condizionato la politica dell'imperatore, sono da ricercarsi nell'impossibilità di mantenere il governo dell'Impero sulle basi della politica ultrasenatoria ispirata dal filosofo, interprete di una realtà ideologica assolutamente inattuale e dagli effetti dirompenti nei confronti di quei ceti borghesi e piccolo-borghesi che rappresentavano ormai la realtà vivente dell'Impero stesso.²³ La rottura si manifesterà, sul piano economico, nella riforma monetaria che, mentre procedeva ad una generale svalutazione che favoriva le casse statali, apprezzava il valore del *denarius*, la moneta argentea tesaurizzata dai ceti medio-bassi, nei confronti della moneta aurea.

Questa svolta neroniana coinvolge i rapporti con i Cristiani che vengono additati all'opinione pubblica come responsabili dell'incendio del 64, e, per la prima volta, sono oggetto di crudeli persecuzioni. Per quale ragione ciò avvenga è difficile ricostruire, se non per indizi. È tuttavia importante sottolineare che tra le vittime della persecuzione sono assenti figure di alta estrazione sociale, nonostante il Cristianesimo avesse in piccola parte penetrato, sin dall'inizio, i ceti dirigenti romani.

I motivi che sono stati adottati²⁴ per giustificare tali persecuzioni, sono sostanzialmente due. Il primo concerne le convergenze tra morale cristiana e morale stoica dell'aristocrazia, entrambe avverse all'affermarsi del potere assoluto del Principe. Può darsi che ciò sia stato un obiettivo taciuto e trasversale, ma le concomitanti persecuzioni di aristocratici non riguardano elementi cristiani, riguardano soltanto seguaci di idee stoiche.²⁵ L'altro motivo, più evidente, può forse ricercarsi in un atteggiamento demagogico tendente al consenso popolare. In tal caso si comprende l'esclusiva presenza di personaggi socialmente modesti tra i perseguitati; ciò mostra tuttavia una frizione sociale ai livelli inferiori (tra popolazione pagana e nuclei cristiani) che meriterebbe un approfondimento.

L'opinione attuale sulla sociologia dei primi gruppi cittadini cristiani, è riassunta dal Meeks.²⁶ Si tratta di uno spaccato interclassista ove dominano artigiani o membri emergenti del ceto medio, che hanno raggiunto livelli sociali effettivi superiori a quelli tradizionalmente riconosciuti. Non mancherebbero tuttavia

¹⁹ Sulla nuova realtà socioeconomica cfr. Mazzarino, cit., p. 215 sgg.; E. Lo Cascio, *Forme dell'economia imperiale*, Storia di Roma, 2, II, cit.; dello stesso, *Le tecniche dell'amministrazione*, ivi; W. Eck, *La riforma dei gruppi dirigenti: L'ordine senatorio e l'ordine equestre*, ivi.

²⁰ Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., p. 70 sgg.; Mazzarino, cit., p. 203 sgg.

²¹ Sordi, cit., p. 463.

²² Ivi, pp. 462-463. Ben altra la conclusione della Bocciolini Palagi, che ha curato l'edizione critica dei carteggi (*Il carteggio apocrifo di Seneca e S. Paolo*. Introduzione, testo, commento, Acc. Toscana di Sc. e Lett., "Studi" XLVI, Firenze Olschki, 1978). Nella sua lunga *Introduzione*, dopo aver negato l'esistenza di una tradizione anteriore al IV secolo, ella individua la motivazione del falso in problemi che riguardano l'inserimento della letteratura cristiana nella cultura classica, problemi che riguardano soprattutto il IV secolo, allorché il Cristianesimo vincente rivendica la propria realtà anche culturale, contro le sopravvivenze del paganesimo.

²³ Nonostante i molti anni trascorsi, l'interpretazione sintetica offerta dal Mazzarino (cit. p. 218 sgg.) rappresenta sempre il più chiaro termine di riferimento, pur nella sua schematicità. L'economia della classe senatoria, basata sull'ostentazione del *luxus*, rappresentava un danno per l'economia dello Stato e della collettività. Il processo messo in moto da Augusto, e proseguito con incertezze e oscillazioni da Tiberio e da Claudio, è la formazione di uno Stato quale unica soluzione possibile per organizzare la sopravvivenza dell'enorme dominio territoriale creatosi negli ultimi due secoli della Repubblica. La nuova realtà non poteva più essere gestita con l'atteggiamento tradizionalista della vecchia classe dirigente che aveva guidato la fase della conquista. Per quel che riguarda la nostra ricerca, concernente la continuità - nelle trasformazioni - del razionalismo classico, ci sembra importante sottolineare (cfr. Zanker, *Augusto, etc.*, cit.) che la fondazione dello Stato da parte di Augusto avviene prendendo in prestito gli strumenti ideologici del razionalismo greco, che trovano espressione nell'ideologia apollinea. Per quanto concerne sia le trasformazioni socio-economiche che marcano il passaggio dalla Repubblica al Principato, con uno sviluppo di forze e di interessi che potrebbero grossolanamente definirsi "borghesi", sia i loro riflessi nella struttura e nella gestione dello Stato, cfr. F. Serrao, *Il modello di costituzione. Forme giuridiche, caratteri politici, aspetti economico-sociali*, Storia di Roma, vol. 2, II, cit., in particolare le pp. 54-71.

²⁴ Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo etc.*, cit. pp. 73-74; della stessa, *The Christians and the Roman Empire*, London & Sidney, Croom Helm, 1983 cit., p. 157 sgg., ove si afferma (p. 160) "both Christians and Stoics became unpopular with the masses". La Sordi mette in luce, nei due testi, un Nerone che, se non è vicino alla figura di psicopatico vizioso tramandata da Svetonio, è certamente animato da motivazioni basse e strettamente personali; tuttavia ci sembra legittimo restare perplessi, come fa il Mazzarino (cit., p. 211) dinanzi ad una tradizione che presenta "un Tiberio ipocrita, un Caligola pazzo, un Claudio imbecille, un Nerone istrione e sanguinario". Il problema enorme che è toccato in sorte agli imperatori Giulio-Claudi, sembra piuttosto quello di rendere definitiva la rivoluzione augustea senza più il carisma che la persona e il momento avevano conferito ad Augusto; e di proseguire tale rivoluzione con successivi assestamenti, in una "Storia di Roma" che è ormai storia di un Impero mediterraneo, ed è destinata a divenire sempre più, per motivi socio-economici, storia delle sue "province" e di un apparato amministrativo professionale.

²⁵ Cfr. Mac Mullen, cit.

²⁶ W.A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven and London, Yale Un. Press, 1983, pp. 52-53. L'importanza, per il Cristianesimo, dell'espansione cittadina piuttosto che rurale, ai fini del consolidamento e della sopravvivenza, è ribadita dallo stesso Meeks in *Il Cristianesimo*, Storia di Roma 2, III, cit., p. 289.

esponenti dei ceti superiori, che danno il tono culturale della comunità. Opinioni non dissimili vengono espresse da altri autori.²⁷

Interessante, al fine di comprendere la positiva capacità di espansione del Cristianesimo sin dal I secolo, sembra la posizione dello White,²⁸ secondo il quale il Cristianesimo non trionfò attraverso la creazione di una società diversa da quella nella quale si trovò ad impiantarsi, ma utilizzando le vie di accesso e di appoggio esistenti nella società romana, e muovendosi attraverso esse e la loro rete di connessioni, cioè attraverso gli aggregati costituiti dal gruppo familiare e dai rapporti di amicizia e clientela. Queste ipotetiche strade, che emergono dagli studi di altri autori, potevano trovare ampio sfruttamento nel fondamentale interclassismo del Cristianesimo. La propaganda poteva infatti estendersi rapidamente tra gruppi legati da rapporti di origine o clientela, grazie alla rete di comunicazioni presente all'interno dell'Impero. Questo fenomeno è messo in luce anche dal Meeks,²⁹ che sottolinea l'importanza di appartenere ad una più grande comunità universale; a noi sembra importante sottolineare il ruolo che in tutto questo possono avere assunto i convertiti dell'aristocrazia, operando alla formazione di un atteggiamento culturale realistico nella comunità, un fatto che si rivelerà cruciale nel II secolo.

Secondo il Meeks,³⁰ i Cristiani sollevarono una curiosità ostile da parte dei vicini e delle autorità, a causa della loro "eccentricità" (e qui ci si potrebbe riferire alla loro morale austera, un fenomeno che insospettiva, come mostra l'episodio di Pomponia Grecina, del 57³¹) e per la loro "sconcertante manipolazione delle strutture familiari". La Chiesa era infatti, in una fase iniziale, qualcosa che si presentava come un ibrido di famiglia, cenacolo, scuola filosofica e culto, senza identificarsi con il ruolo che ciascuna di queste istituzioni aveva nella società romana. Questo è senz'altro verosimile, ma non si può sottovalutare il sospetto che, in un'epoca di rapida trasformazione sociale, i Cristiani si rivelassero sin dall'inizio, come sarà poi nel II secolo, oggetto di odio sociale da parte dei propri compagni di classe, per una qualche loro maggior capacità, caratteristica frequente dei gruppi minoritari e interclassisti ad alta coesione interna.³²

Il procedere dei rapporti tra Cristianesimo e potere imperiale può iniziare ad intravedersi con maggior chiarezza a partire dalla successiva dinastia dei Flavi.

L'epoca dei Flavi rappresenta il periodo di affermazione del nuovo modello sociale, quello già emerso in epoca Giulio-Claudia e che sarà il sostegno dello Stato degli Antonini, sino alla sua disgregazione. Sin dall'inizio del proprio regno, che ha luogo dopo i torbidi anni seguiti alla caduta di Nerone, Vespasiano si muove con cautela ma senza ripensamenti nella direzione obbligata della politica neroniana, appoggiando la borghesia e tenendo a freno il Senato. Quest'epoca vede proseguire il programma di statalizzazione e centralizzazione; gli incarichi precedentemente appannaggio dei liberti vengono ora assegnati ad esponenti dell'ordine equestre, mettendo fine ad una gestione del potere operata attraverso le strutture familiari, inadeguate ai nuovi compiti di un'amministrazione centrale sempre più interventista.³³

La navigazione di questa dinastia attraverso le contrastanti pressioni che si configurano a seguito di un persistente conservatorismo senatorio, di un emergente ceto amministrativo burocratico, e di una piccola borghesia italica in crisi, non è delle più facili. Se all'inizio è necessario guardarsi da tendenze anarchiche radicali, espressione della crisi, rappresentate dai Cinici,³⁴ alla fine la dinastia cadrà, con Domiziano, ad opera di una congiura definita "anomala"³⁵ in quanto iniziata da Domitilla -moglie di Flavio Clemente, già designato erede, poi vittima di Domiziano- e condotta in accordo col Senato. Ora, Domitilla era probabilmente cristiana, o comunque aperta al Giudaismo e al Cristianesimo, tanto che si è ipotizzato che il Clemente Romano autore della nota Lettera ai Corinzi, potesse essere un liberto di Flavio Clemente.³⁶ Ciò significa che certamente la congiura era iniziata in un campo opposto a quello dei senatori;³⁷ tuttavia entrambi i campi rappresentano

²⁷ Cfr. G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1982, che intravede una classe media mercantile e di piccoli funzionari; A.J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, ivi, 1983, fa emergere una comunità paolina non incolta, ma aliena dalla cultura dei ceti superiori (Mazzarino, cit., apprezza molto la lingua di Paolo, vicina a quella dei trattati tecnici); R. Scroggs, *The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research*, N.T.S. 26, 1980, passa in rassegna le opinioni espresse dagli studiosi a partire dagli anni '60, e nota un sostanziale convergere di opinioni in direzione di una sociologia di classi medie; J.G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christians*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1975, fa riferimento a ceti medi o medio-bassi dei quali sottolinea la forte capacità di aggregazione, la razionalità etica e la proiezione verso il futuro, aspetti che egli deriva dalla più antica analisi di Max Weber.

²⁸ L.M. White, *Adolph Harnack and the "Expansion" of Early Christianity. A Reappraisal of Social History*, S.C. 5, 2, 1985-86

²⁹ *Il Cristianesimo*, cit.

³⁰ *ivi*, p. 275.

³¹ Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 74.

³² La Sordi, *ivi*, p. 459, sembra anch'ella propendere per un'iniziale penetrazione aristocratica, che alla metà del I secolo si estende alla piccola borghesia; la comunità, fortemente coesa, era dunque trasversale rispetto alle classi sociali.

³³ Cfr. M. Pani, *Il Principato dai Flavi ad Adriano*, Storia di Roma, 2, II, cit., p. 271 sgg.

³⁴ *ivi*, p. 266; sui rapporti tra la filosofia cinica e il malcontento piccolo-borghese, cfr. Mac Mullen, cit., p. 60 sgg. Mac Mullen vede in Stoici e Cinici i due aspetti di una stessa polemica, vista dal lato aristocratico e da quello popolare. Al centro, bersaglio, l'Impero centralizzatore, con le sue esigenze economiche e amministrative. Sotto questo profilo non sembra strano che la figura del cristiano potesse confondersi con quella dello Stoico o, viceversa, con quella del Cinico.

³⁵ Cfr. M. Pani, cit., p. 274.

³⁶ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, Intr., Trad., et Notes par A. Joubert, Paris, cerf, 1971, p. 21; cfr. anche M. Pani, cit., p. 268.

³⁷ Già Tito, per rassicurare l'ambiente senatorio, aveva dovuto rinunciare alla sua amante Berenice, giudea osservante e forse filocristiana; cfr. M. Pani, cit., p. 267; Mazzarino, cit., pp. 286-287.

l'ostilità alla inarrestabile invasione dello Stato. Il successore di Domiziano, Nerva, sarà il prodotto di un compromesso momentaneo³⁸ che verrà meno con l'avvento di Traiano.

In questo periodo iniziano a delinearsi quei problemi e quei conflitti sociali, la cui evoluzione e la cui diversa composizione costituiscono lo sfondo sul quale emerge e si combatte il conflitto con gli Gnostici.

Vespasiano, cui erano rimasti in eredità dall'epoca neroniana problemi di bilancio, si preoccupa innanzitutto dei diritti patrimoniali dello Stato: la sua attenzione è rivolta al fisco e al recupero dei terreni di proprietà dello Stato, indebitamente occupati.³⁹ In questa azione egli suscitò tuttavia grande malcontento e ferma resistenza, soprattutto in Italia, ad opera dei piccoli proprietari in crisi che sopravvivevano grazie allo sfruttamento di quei terreni. Analoga resistenza incontrò il suo successore, Tito, nel proseguire questa politica.

La situazione era particolarmente difficile in Italia, dove l'afflusso di danaro aveva creato le condizioni per un generale rialzo dei prezzi, e quindi una forte perdita di competitività con le provincie: fatto grave per una economia che già da tempo aveva conosciuto il passaggio dalla produzione per l'autoconsumo a quella per il mercato.⁴⁰ Ormai già dall'età augustea l'Italia, prima grande esportatrice di prodotti agricoli, si era fatta importatrice;⁴¹ per difendere i coltivatori dalla concorrenza insostenibile furono necessarie misure protettive adottate da Domiziano, che sfavorissero tanto le provincie quanto la produzione destinata all'autoconsumo.⁴²

Ancor più forte è l'intervento di Domiziano in difesa dei figli della piccola borghesia italiana in crisi: egli vara, con fondi pubblici, un programma di istruzione gratuita attraverso un meccanismo che avrebbe dovuto assicurare la perpetuità dell'istituzione.⁴³ Il meccanismo finanziario messo in atto avrebbe anche dovuto incentivare il miglioramento dei terreni da parte dei proprietari. Resta comunque una realtà il declino della produzione italiana; se i legionari preferiscono restare nelle provincie dove hanno servito ed investire i propri guadagni,⁴⁴ anche l'aristocrazia trovava più conveniente trasferirsi altrove, al punto di stimolare interventi costrittivi di Traiano per farla risiedere in Italia.⁴⁵

Con al fine del I secolo appare quindi evidente un forte cambiamento sociale che si esplica attraverso l'azione congiunta dei fenomeni accennati: la statalizzazione dell'economia, la centralizzazione dell'amministrazione e la romanizzazione delle provincie. Da un lato l'espansione di ceti impiegatizi diffonde una nuova etica ed ideologia burocratica;⁴⁶ dall'altro l'ideologia cosmopolita messa in moto dal centro-cosmopolita nel senso del dilagare del classicismo come modello per ogni possibile cultura- diviene strumento di annullamento delle individualità.⁴⁷

Comunque si guardi questo processo, anche dal punto di vista untuoso di Elio Aristide,⁴⁸ è evidente la presenza di una frattura culturale tra la normativa universalistica della cultura egemone, condivisa, come ogni cosmopolitismo, dalle élites locali, che tali sono in nome della loro adesione a questa cultura; e le culture nazionali, con la loro pluralità di esperienze, linguaggi e "ragioni", il cui sviluppo viene temporaneamente arrestato e le cui caratteristiche vengono obliterate. L'imposizione di un modello di vita estraneo e l'annullamento della pluralità culturale, non è soltanto il portato della conquista: diviene un'esigenza per la sopravvivenza della struttura,⁴⁹ che chiama a raccolta, unificandole nella propria ideologia universalistica, le élites locali, offrendo loro più ampi sbocchi.

Questa costruzione assolutamente nuova che vede la realizzazione politica, entro l'Impero romano, di un'ideologia costruita sulle premesse del Razionalismo -normatività e universalismo, riduzione dell'altro al medesimo- è un fatto così importante da costituire oggetto di riflessione e discussione sino ai nostri giorni;⁵⁰ ed è importante nella nostra ricerca, perché chiarisce il quadro di riferimento entro il quale si instaura la disputa

³⁸ Mazzarino, cit., p. 302; M. Pani, cit., p. 274.

³⁹ Mazzarino, cit., pp. 281-282; M. Pani, cit., p. 272.

⁴⁰ Cfr. E. Lo Cascio, *Forme dell'economia imperiale*, Storia di Roma 2, II, cit., e la sua ampia disamina dell'andamento della produzione agraria in Italia nei primi due secoli.

⁴¹ *ivi*, p. 353, p. 359.

⁴² *ivi*, p. 363; M. Pani, cit., p. 272.

⁴³ E. Lo Cascio, cit., p. 363.

⁴⁴ Mazzarino, cit., p. 347 sgg.

⁴⁵ J. Andreau, *Mercati e mercato*, Storia di Roma, 2, II, cit., pp. 380-381.

⁴⁶ M. Pani, cit., p. 278. Ne *La Gnosi, etc.*, cit., p. 101, avevamo già sottolineato che ai tempi di Luciano e di Marco Aurelio, cioè al momento della decadenza del sistema sociale avviatosi con i Flavi ed affermatosi con Traiano, l'etica in base alla quale appare insensata la disponibilità al martirio dei Cristiani a Lione, non è più, come si vorrebbe, l'etica del pensiero classico -alla quale sono ben più vicini i Cristiani- ma una squallida etica "confuciana" da burocrati.

⁴⁷ Cfr. P. Desideri, *La romanizzazione dell'Impero*, Storia di Roma 2, II, cit.

⁴⁸ *ivi*, p. 587 sgg.

⁴⁹ *ivi*, pp. 592-595.

⁵⁰ *ivi*, pp. 598-621. Il Desideri riferisce sommariamente sul dibattito che si è aperto, dalla fine del '500 ai nostri giorni, sulla "civiltà" operata dall'Impero romano nei primi due secoli della nostra Era. È evidente che dietro quel dibattito si nasconde di fatto il dibattito sul nascente ruolo mondiale dell'Europa, cioè della cultura occidentale; ma non soltanto questo. È interessante constatare al riguardo il giudizio assolutamente negativo del romantico Herder, che nel suo ambito sta combattendo contro la cultura cosmopolita delle élites, rappresentata dal Razionalismo della cultura francese, contro il suo ruolo nell'Europa del XVIII secolo, ed in favore delle tradizioni culturali popolari e nazionali. Come vedremo, "Roma" è la bestia nera del filone culturale che va dallo Spiritualismo riformato al Romanticismo. Molto interessati al dibattito nel XVIII-XIX secolo sono gli Inglesi, per ovvie ragioni legate ai destini imperiali della loro patria. Nemiciissima del modello romano è Simone Weil (*ivi*, pp. 595-598) che vede nel dominio della cultura cosmopolita il soffocamento delle capacità creative dei popoli, sottoposti a colonialismo culturale.

sullo Gnosticismo. Tanto più importante poi, perché il modello della Roma dei primi due secoli, come abbiamo testè accennato, resta, nel dibattito politico e culturale, il solo modello sperimentato al quale volgersi per interpretare il senso, i limiti, le luci e le ombre, del cosmopolitismo culturale imposto dall'espansione occidentale, e della normativa razionalista delle quali sono portatrici le *élites* emerse dal XIX secolo, e ancor più dopo il secondo conflitto mondiale.

Questo sfondo ci aiuta inoltre a comprendere il senso della politica religiosa dei Romani.⁵¹ I primi due secoli vedono l'espansione dei tradizionali culti romani nelle provincie d'occidente al seguito dei legionari ivi stanziati;⁵² il fenomeno è evidentemente impensabile in oriente. In realtà, all'avvento di Augusto la religione tradizionale è in forte crisi, e spetta ad Augusto, con chiari fini ideologici, investire le energie dello Stato per restaurarne i culti,⁵³ accompagnando tale azione con un intenso impegno dei suoi intellettuali per il recupero delle "radici".⁵⁴ Il carattere puramente razionalista di questa rinnovata religiosità è evidente nell'introduzione di culti dedicati a divinità astratte, quali la Fede, l'Onore, la Concordia, la Disciplina, etc.⁵⁵ Essa è comunque destinata a creare una rinnovata coesione sociale attorno a temi razionalisti legati ad un *rappel à l'ordre*, come rivela il culto del Genio di Augusto sostenuto dalle *élites* cittadine dell'Impero, che ricalca il culto del Genio del capofamiglia, ora esteso ad un Impero sentito come un'immensa unità tutelata dall'Imperatore.⁵⁶ In ciò il regime imperiale trova un agevole precedente nel mondo ellenistico ove il culto del sovrano esiste, non però così sistematico, sin dal tempo di Alessandro Magno. Il carattere razionalista di tale culto è evidente nell'identificazione dell'imperatore con Zeus.⁵⁷ Zeus, è opportuno ricordarlo, diviene la divinità olimpica che conosciamo parallelamente all'affermarsi del razionalismo greco, per poi migrare sempre più verso quell'entità somma, totalmente luminosa ed assolutamente astratta, che è il "dio dei filosofi".⁵⁸ Questo fenomeno di razionalizzazione della religione trova il parallelo nella religiosità filosofica, che onora il dio dei filosofi attraverso il rispetto di una morale razionale.⁵⁹ Sarà questo un punto sul quale faranno leva gli apologeti cristiani per mostrare la razionalità del Cristianesimo nella sua espressione ortodossa.

È importante sottolineare e tenere ben presente il ruolo che, nell'ideologia del potere romano, ha sempre avuto la religione quale elemento di socializzazione ordinata e, parimenti, come siano state sempre attentamente sorvegliate, e, se necessario, bandite, le forme di religione che appaiono sfuggire a tali norme: dalla famosa vicenda dei Baccanali, del 186 a.C., nella quale sembrò implicata la sicurezza della Repubblica, alla persecuzione dei maghi e degli astrologi, sino alla persecuzione delle forme di predicazione profetica cui è sensibile la politica imperiale.⁶⁰

In questo quadro, e tenendo conto che Domiziano tende a stabilire il parallelo tra l'imperatore e Zeus,⁶¹ si comprende lo scatenarsi della persecuzione contro i Cristiani, sulla base anche di una legislazione che prevedeva già l'espulsione dalla città per i profeti, la deportazione per gli *honestiores* (e la morte per gli *humiliores*) che introducessero nuove forme di culto; l'esilio per i Romani che si fossero fatti circoncidere e la morte per il medico che ne avesse operato la circoncisione. La legislazione inoltre perseguiva la magia e l'astrologia, ed i Cristiani cominciavano ad essere accusati di *superstitio*, con le note maldicenze sui loro riti, delle quali abbiamo già detto.⁶²

È significativo perciò che, quando Domiziano avvia la persecuzione dei Cristiani, ritenendo forse di riconciliarsi il senato dopo la persecuzione degli Stoici,⁶³ egli non fa che provocare quella "strana" e "anomala" alleanza⁶⁴ che lo porterà alla morte. Verosimilmente quest'alleanza non è né strana né anomala: è il risultato di una prima fase del rapporto tra il Cristianesimo e la società romana. È abbastanza ragionevole pensare infatti che l'uno e l'altra, nell'indipendenza dei propri principi e dei propri percorsi, sentissero la non incompatibilità

⁵¹ W. Liebeschütz, *La religione romana*, Storia di Roma, 2, III, cit.

⁵² *ivi*, p. 237.

⁵³ Cfr. Zanker, *Augusto, etc.*, cit.

⁵⁴ *ivi*; ma vedi anche Liebeschütz, cit., p. 240. Il Liebeschütz si astiene dal sottolineare il carattere pilotato e cerimoniale di questa religiosità, cui fa contrasto la religiosità privata, legata ai culti misterici e al problema della sopravvivenza oltre la morte.

⁵⁵ Liebeschütz, cit., p. 239.

⁵⁶ *ivi*, p. 243; più ampiamente cfr. Zanker, *Augusto, etc.*, cit., p. 314 sgg.

⁵⁷ *ivi*, p. 245 sgg.; Liebeschütz, cit., p. 248.

⁵⁸ Cfr. Il mito e l'uomo, cit., pp. 102-107 e 178-206. Il culmine di questa stucchevole razionalizzazione viene mostrato da Eusebio, *Præparatio evangelica*, P.L. 21.

⁵⁹ Liebeschütz, cit., p. 271. In prima linea come sostenitore di questa morale razionale, appare, non a caso, Seneca.

⁶⁰ *ivi*, p. 266. Sulla vicenda dei Baccanali, cfr. C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari, Laterza, 1970; e l'articolo seguente di R. Turcan, *Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales. A propos d'un livre récent*, R.H.R. 181, 1972. Ogni forma di religione profetica o apocalittica è sempre stata invisita alla normativa statale romana, quale possibile elemento di attese, e perciò di turbolenze. La costanza di questo atteggiamento è stata sottolineata da E. Volterra a proposito delle persecuzioni contro i Cristiani operate da Diocleziano: cfr. *La costituzione di Diocleziano e Massimiano contro i Manichei*, La Persia e il mondo greco-romano, Roma, 1965, *ivi*, A.N.L., 1966. J. North, *La religione repubblicana*, Storia di Roma 2, I, Torino, Einaudi, 1990, pp. 577-580, ritiene che con i suoi provvedimenti sui Baccanali, il Senato abbia voluto colpire una forma di religiosità svincolata dalle strutture familiari e sociali, basata su un impegno partecipativo volontario e individuale. Sull'intera vicenda cfr. J.M. Pailler, *Bacchanalia*, B.E.F.A.R. 270, 1988; lo studio mette in mostra un clima religioso-sociale che, dalla Magna Grecia all'Etruria, avrebbe potuto mettere in pericolo l'ordine romano. Il risultato della guerra annibalica sembrerebbe giocare un ruolo importante nell'emarginazione di tali alternative ideologico-culturali in occidente.

⁶¹ Liebeschütz, cit., p. 248.

⁶² *ivi*, pp. 266-267; J.P. Waltzing, cit.

⁶³ Mazzarino, cit., p. 291.

⁶⁴ "Strano accordo" lo giudica il Mazzarino, cit., p. 292; "alleanza anomala" il Pani, cit., p. 274.

della morale cristiana con la fedeltà all'etica tradizionale, o meglio, dei tradizionalisti.⁶⁵ Il Cristianesimo, del resto, aveva già fatto proseliti anche nell'aristocrazia, e da questa vengono alcuni dei primi martiri.⁶⁶ Nonostante il veto alle persecuzioni posto subito dopo da Nerva -ma non rinnovato da Traiano- si apre quindi ora un secolo di diffidenza da parte dell'Impero, e di prudenza da parte dell'aristocrazia cristiana che, laddove si conferma nella propria tradizione familiare, evita tuttavia le cariche pubbliche.⁶⁷

Tutto questo è di notevole interesse per la nostra indagine, perché ci mette a contatto con un Cristianesimo che, pur di per sé interclassista, pur crede, in altri suoi rappresentanti, dell'apocalittica giudaica; pur essendo destinato a fare maggior presa sui ceti umili, trova motivi di convergenza immediata non soltanto con gli schemi etici normativi del tradizionalismo, ma, evidentemente, con la logica della classe dirigente. Queste convergenze trovano motivo di essere sulla scorta di una visione del mondo inteso come riflesso di un ordine positivo, da cui discende l'esigenza di un partecipato ordine sociale, quale luogo indispensabile all'esercizio delle virtù.

Alla fine del I secolo, verosimilmente in conseguenza delle persecuzioni, risale il primo e l'unico documento canonico cristiano che giudica il mondo della storia come luogo del Male che sarà annientato dalla divina giustizia: l'Apocalisse, attribuita a Giovanni.

Entriamo ora, con Traiano che succede a Nerva, nel secolo che vede giungere alla luce il fenomeno gnostico, vede la lotta condotta contro di esso dalla nascente ortodossia, e, infine, la sconfitta dello Gnosticismo espulso dalla Chiesa, dove aveva proseliti, e ridotto a gruppetti minoritari al margine. Da questa posizione emarginata, continuerà tuttavia ad agire nella storia.

Traiano, come abbiamo già detto, non rinnovò l'editto di Nerva. La Sordi, che tende a sottolineare il rapporto di non ostilità tra imperatori e Cristiani nel corso del II secolo, ritiene che ciò sia indizio di un conflitto sociale che rendeva i Cristiani invisibili non al potere, ma ai pagani con i quali vivevano a contatto quotidiano.⁶⁸ Anche il Meeks,⁶⁹ dopo aver sottolineato che i Cristiani furono sempre rispettosi delle autorità, vede nell'ostilità avanzata contro di loro il portato dell'ambiente sociale con loro a contatto, irritato dalla loro "diversità" che incideva sui rapporti quotidiani.

Da questo momento tuttavia inizia un rapporto assai singolare, i cui meccanismi occorre tener presenti per valutare la natura e il significato dei singoli atti persecutori. La decisione di Traiano, sollecitato da Plinio ad istruirlo su come comportarsi nei confronti dei Cristiani, è che questi non debbano mai esser perseguiti d'ufficio, e neppure su denuncia anonima; lo saranno soltanto su denuncia di parte e purché si autoaccusino, nel corso dell'interrogatorio, della propria "colpa". Chi, viceversa, negasse e desse prova convincente di non adorare Cristo, potrà andare assolto.⁷⁰ Non esiste, quindi, una specifica politica persecutoria, ma è definitivamente chiaro che il Cristianesimo è una religione illecita (contrariamente al Giudaismo, che si è guadagnato una posizione di particolare privilegio per la propria antichità) che può mettere in moto la giustizia penale. Qualcosa è dunque mutato nell'atteggiamento del potere.

Questo mutamento si esprime attraverso mutamenti culturali che portano gli intellettuali del regime in posizione di insofferenza nei confronti del Cristianesimo: vi è dunque un attrito tra lo Stato e le sue burocrazie da una parte, i Cristiani dall'altra.⁷¹ Ciò tuttavia non impedisce una grande elasticità: Ignazio, condotto a Roma per il martirio nel 110, può intrattenersi lungo il viaggio con i membri delle varie comunità cristiane, discutere con loro i problemi delle comunità stesse, inviare lettere di ammonimento e di esortazione.⁷²

Al di là delle contingenti considerazioni che reggono di volta in volta il comportamento delle autorità, resta comunque la realtà di un cambiamento di rapporti che va compreso nell'ambito dei mutamenti sociali ed economici attraversati dall'Impero sin dalla fine del I secolo.

Avevamo già citato la legge promulgata da Domiziano, che resterà in vigore sotto gli imperatori successivi, e che impegnava lo Stato ad allevare i figli della piccola borghesia italica decaduta con i proventi dei prestiti ai proprietari. Ora, dopo il breve regno di Nerva, che avverte subito la debolezza della propria posizione e si acquista la calma dell'esercito adottando Traiano,⁷³ è Traiano stesso a dare definitivo impulso alla nuova politica.

Le sue scelte hanno un obiettivo: garantire la sicurezza e lo sviluppo economico dei ceti medi e medio-bassi, tramite una costante presenza dello Stato nell'economia: dall'intensa colonizzazione dei confini,

⁶⁵ M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 124.

⁶⁶ *ivi*.

⁶⁷ *ivi*; *The Christians, etc.*, cit., pp. 185-186.

⁶⁸ *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 129.

⁶⁹ *cit.*, pp. 300-302.

⁷⁰ Plinio Cecilio Secondo, *Opere*, vol. II, Torino, U.T.E.T., 1973, pp. 1090-1100.

⁷¹ M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 125. Gli intellettuali esprimono a loro modo le preoccupazioni del regime nei confronti di chi non partecipa al culto dell'imperatore, non obbligatorio ma certamente sempre più necessario nell'ambito della rapida trasformazione centralistica, burocratica e conservatrice dello Stato, in una società che può comporre le proprie tensioni soltanto nella mediazione del potentissimo imperatore.

⁷² Cfr. Meeks, *cit.*, pp. 296-297; Ignace d'Antioche - Polycarpe de Smyrne, *cit.*, pp. 10-13.

⁷³ Pani, *cit.*, p. 275. Lo Stato e l'Impero sono realtà sempre più lontane dall'antico modello aristocratico; la nuova creazione è una complessa macchina amministrativa che può reggersi soltanto col consenso della burocrazia e dell'esercito, i cui componenti, nel loro ruolo di "funzionari", fanno parte, assieme ad imprenditori e piccoli proprietari, del più generale ceto medio-borghese e piccolo-borghese ora dominante, che determina la politica dell'Impero.

al programma edilizio di opere pubbliche, che contribuisce, sul piano ideologico, a riaffermare la maestà dello Stato e del suo supremo reggitore. Egualmente importante, l'impulso dato alla fusione delle popolazioni dell'Impero con l'inserimento tra i ceti dirigenti degli elementi più attivi delle provincie: operazione questa, non soltanto politico-ideologica, ma anche economica, perché ormai l'economia italiana è in crisi, e le provincie sono divenute il vero cuore economico dell'Impero. Tutto questo ha un costo: la guerra dacica diviene necessaria non soltanto per acquistare nuove terre, ma anche per garantire all'erario la massa aurea indispensabile alla realizzazione dei programmi. I militari e i nuovi ceti impiegatizi che ruotano attorno alla centralizzazione burocratica, e le attive borghesie municipali emergenti che rispondono all'imperatore, non alla vecchia aristocrazia, formano la base sulla quale si amministra il consenso. Alla cultura che aveva fomentato la resistenza stoica alla centralizzazione, cultura essenzialmente italica, succede quella dei vecchi regni ellenistici, da tempo disavvezzi alla *libertas*, sostituita dal culto del sovrano.⁷⁴

Sul piano economico, il vero sostegno all'Impero era costituito da questi ceti alti cittadini, sui quali peraltro gravava il carico fiscale della politica introdotta; un peso che non poteva, evidentemente, superare un certo limite.⁷⁵ Ora, questo punto contraddittorio va tenuto ben presente quando si vuol seguire l'evolvere di quei decenni nei quali esplode e si risolve la nostra battaglia: già all'inizio del proprio principato, Adriano dovrà operare un gravoso condono fiscale sulle tasse evase dei precedenti decenni, ed il provvedimento dovrà essere ripetuto ed ampliato sotto i suoi successori.⁷⁶

Sul piano ideologico, il ruolo divino assunto già da sempre dall'imperatore e il culto di lui, ha ora bisogno di manifestarsi in modo sempre più centrale nella vita pubblica, perché l'imperatore, con la sua politica, è ormai divenuto l'unico simbolo attorno al quale convergono, e si compongono in provvisoria concordia, le tensioni tra i ceti e gli interessi delle provincie e del centro. Questo non può che creare dissapori con gli Ebrei e i Cristiani, i primi sopportati per l'antichità della loro religione, i secondi molto meno; questi ultimi poi, con il loro proselitismo diretto verso i gentili dai tempi della scelta paolina, che aveva sancito il distacco dalle normative ebraiche in materia di circoncisione e di purità, potevano costituire un'aggressione del nuovo entro un sistema ormai ideologicamente rigido e perciò fragile, basato sul conservatorismo culturale in nome dell'ellenismo.⁷⁷

Questo punto va fortemente sottolineato, perché attorno ad esso ruota la polemica e le reciproche accuse tra Cristiani e pagani sul tema della razionalità/irrazionalità e delle relative posizioni; e perché nel nostro testo possono sorgere equivoci sull'uso del termine "Razionalismo" con riferimento alla cultura dei pagani e all'ortodossia cristiana. Come già sottolineammo a suo tempo,⁷⁸ vi è una cultura ellenistica, erede di sviluppi "ingenui" piccolo-borghesi avvenuti fuori del contesto del razionalismo greco, che è ormai una cultura dai toni magico-teosofici; i veri eredi del razionalismo classico si trovano perciò non all'interno del conservatorismo piccolo-borghese, i cui intellettuali al più posseggono, come dicemmo, un'etica "razionale" di stampo confuciano; ma nell'etica del tradizionalismo aristocratico romano, e, successivamente, nell'ortodossia cristiana. Tutto ciò va chiarito per evitare dubbi e fraintendimenti nell'esposizione che segue.

Tuttavia è significativo segnalare che il tono della polemica del II secolo gravita interamente sul concetto razionalista di una verità eterna e immutabile: se Celso, in nome della conservazione della "verità" pagana, teme la pericolosa "novità" del Cristianesimo, gli eresiologi, dal canto loro, si sforzano di mostrare che il Cristianesimo non è altro se non il compimento di quanto di eternamente vero si dà nel Giudaismo; e Taziano contrattacca sostenendo la priorità della verità della Bibbia in quanto più antica della filosofia greca. Anche questo va dunque tenuto presente: nonostante l'irruzione del messaggio cristiano rappresenti un fatto sconvolgente per il mondo ellenistico-romano, da entrambe le parti vengono poste in campo metafisiche verità eterne, l'una, la cui fine è impensabile, l'altra, il cui inizio viene fatto coincidere con l'inizio dei tempi. *Il concetto di verità si è fatto comune alle due parti, coincidendo con quello razionalista*; gli Gnostici non sono da meno, ma, dovendo far quadrare l'immobilità di una "verità" metafisicamente intesa con la mobile realtà dell'esperienza esistenziale, non potranno far altro che costruire miti. Se osserviamo la vicenda con sguardo ermeneutico ci accorgiamo che, mentre nel mondo è stato annunciato un *cambiamento del concetto di verità*, tutti i contendenti (quelli colti, che scrivono; non quelli che quotidianamente cambiano la verità del mondo) sono impigliati nella metafisica dell'Occidente, quella dell'eternità delle Idee, della riduzione dell'altro al medesimo e della Ragione unica, che ignora la pluralità delle ragioni. Con ciò abbiamo tuttavia precorso di alcuni decenni gli eventi che seguivamo.

Gli ultimi anni del regno di Traiano sono caratterizzati da episodi bellici che avranno ripercussioni nelle vicende che ci interessano. La politica traianea aveva curato molto la sicurezza dei confini, e l'esistenza di un pericolo di instabilità sul fronte partico aveva condotto a ripetute campagne di conquista, culminate con la presa di Ctesifonte, il trafugamento del trono d'oro dei sovrani Parti, e l'insediamento di un sovrano

⁷⁴ Pani, cit., pp. 275-280; Mazzarino, cit. pp. 298-299.

⁷⁵ Cfr. E. Lo Cascio, *Fra equilibrio e crisi*, Storia di Roma 2, II, cit., p. 703.

⁷⁶ *Ivi*, p. 705.

⁷⁷ Cfr. Meeks, cit., p. 299; M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 126-127; Mazzarino, cit., p. 303 sgg., mette in luce la separazione ormai evidente tra Giudei e Cristiani con la fine del I secolo, separazione che prende l'avvio già con la distruzione del Tempio ad opera di Tito nel 70 ma che, dopo Nerva, l'ultimo ad accomunarli, è definitiva.

⁷⁸ Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., p. 99 nel testo e in nota; p. 101; p. 104.

filoromano.⁷⁹ Ciò portò allo scoppio di una rivoluzione antiromana in Mesopotamia nel 116, coincidente con moti ebraici antiromani iniziati nel 115. Tra gli Ebrei infatti, la fazione filoiranica (antigrecia e antiromana) era sempre stata fortissima.⁸⁰ La rivolta ebraica fu tremenda e giunse sino a Cipro, alimentata dalle difficoltà dei Romani; nel 117 il successore di Traiano, Adriano, rinunciò alle conquiste partiche. In questa sconfitta un ruolo determinante fu assunto dagli Ebrei e dalla loro opposizione alla romanizzazione, che lo Stato accentrato rendeva più sensibile. La rivolta ebraica provocò ovunque un altissimo numero di vittime e fu repressa con estrema durezza; essa coincise con un ammorbidimento dell'ostilità verso i Cristiani.

Adriano fu un imperatore benevolente, sotto il quale sono evidenti i primi inequivocabili segni di allontanamento dei Cristiani dagli Ebrei.⁸¹ I suoi anni sono quelli nei quali viene alla luce l'esistenza di un problema degli Gnostici; gli anni successivi, quelli di Antonino Pio, vedranno un imperatore ancora ben disposto verso i Cristiani ma anche un odio popolare verso di essi, che costringerà ad intervenire in base alle tradizionali disposizioni di legge sempre in vigore. La benevolenza viene a cessare con Marco Aurelio, l'imperatore "filosofo" baluardo del morente ellenismo, che disprezza come irrazionale il coraggio dei martiri di Lione. Qualcosa sta infatti cambiando, e sono alle porte le convulsioni del III secolo.

Con Adriano prosegue l'opera di centralizzazione burocratica dell'Impero, accompagnata da un ellenismo di Stato che trova sfogo sia nelle numerose opere pubbliche -nelle quali la valenza di intervento sociale è unita ad uno sforzo ideologico dai toni revivalisti- sia, con l'avanzante epoca degli Antonini, nel sovvenzionamento di scuole, retori, filosofi e intellettuali, che non è troppo fuorviante definire "di regime", pur non intendendo con ciò preconstituire alcun giudizio di valore.⁸²

Con Adriano infatti, mentre l'imperatore diviene definitivamente figura divina, si stabilisce concettualmente, in parallelo con la fine della politica espansiva di Traiano e il consolidamento del *limes*, una ideologia del *limes* stesso, come eterna linea di separazione tra civiltà e barbarie.⁸³ L'esigenza di questo ulteriore giro di vite in direzione dell'ideologia di Stato ellenistica, trova origine in quello che ormai è il vero sostegno dell'Impero: i ceti borghesi cittadini della provincia, i cui interessi vanno salvaguardati e la cui cultura diviene quella "ufficiale", ideologica, del regime. Proprio nell'importanza assunta dall'ossequio in termini sempre più rigidi a questa ideologia, deve ascrivere l'origine della tragica rivolta giudaica del 132-135, che insanguina gli ultimi anni del regno di Adriano: regno pacifico e prospero, secondo l'opinione dominante, ma in realtà pronto ad intervenire duramente contro i primi sinistri scricchiolii di questa concordia di facciata.

Adriano infatti, totalmente identificandosi con l'ideologia ellenistica dell'Impero,⁸⁴ tentò di conculcare l'indipendenza religiosa degli Ebrei,⁸⁵ che costituiva un clamoroso caso di "diversità" sempre meno accettabile; le ragioni specifiche dello scoppio della rivolta, pur essendo controverse, sono comunemente individuate in questo tentativo di far violenza alla religiosità ebraica.

La rivolta, che terminò con la cancellazione di Gerusalemme al cui posto fu fondata Ælia Capitolina, segna la frattura definitiva tra Ebrei e Cristiani; se già Ignazio, ai tempi della prima rivolta, prende le distanze, ora Barnaba registra la definitiva rottura; poco più tardi, con Giustino, il capo della rivolta giudaica, Bar Kochba, viene indicato come un persecutore.⁸⁶ Siamo ora negli anni del pieno manifestarsi dello Gnosticismo, di quello accertato. I precedenti che rimonterebbero al I secolo, citati dagli eresiologi (come, ad esempio, Simon Mago) non trovano infatti conferma, e appartengono verosimilmente alla "costruzione" dell'albero genealogico: gli Gnostici conosciuti come tali e le loro sette, trovano sicura attestazione soltanto nel II secolo. Se infatti già Ignazio segnala eresie dalle quali mette in guardia i fedeli,⁸⁷ il terzo decennio è tuttavia la probabile data nella quale si manifestano le dottrine di Saturnino, Basilide e Carpocrate.

⁷⁹ Mazzarino, cit., p. 299 sgg.

⁸⁰ *ivi*, pp. 871-874.

⁸¹ Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 146-149.

⁸² Cfr. A. La Penna, *La cultura letteraria latina nel secolo degli Antonini*, Storia di Roma 2, III, cit.

⁸³ M. Pani, cit., pp. 283-285; Mazzarino, cit., p. 317.

⁸⁴ *ivi*, p. 316 sgg.

⁸⁵ *ivi*, pp. 308-310; M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 158-159.

⁸⁶ Giustino, *I Ap.*, 31, 6. Per quanto riguarda i rapporti al tempo delle due insurrezioni, Ignazio, cit., che scrive attorno al 110-115, invita i fratelli a tenere le distanze dagli Ebrei: cfr. *Magn.*, VIII-XI; *Phil.*, V-VI. Barnaba, o colui che va sotto questo nome, scrive forse negli anni della seconda rivolta, e registra la netta e definitiva rottura tra le due comunità: cfr. *Epître de Barnabé*, cit., pp. 26-27 per la datazione. Il testo, decisamente anti giudaico, è accostato dal Prigent ai documenti giudaico-cristiani (*ps. Clementine, Vangelo degli Ebioniti*); cfr. pp. 31-32. Sull'argomento dei turbolenti rapporti sociali tra Ebrei, Cristiani e pagani, cfr. L. Cracco Ruggini, *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, Gli Ebrei nell'Alto Medioevo, XXVI Sett. di studio di Spoleto, 1978; *ivi*, C.I.S.A.M., 1980. La Cracco Ruggini, mentre ricorda l'entità delle stragi nelle due rivolte giudaiche e le ragioni di odio sociologico, fa anche rimarcare (p. 30) che "rivolte e repressioni rimanevano estranee agli aristocratici interessi degli intellettuali, in quanto parte di quelle tensioni e contrasti di ordine sociale ed economico -indegni di storia- che allora covavano un po' dappertutto tra il proletariato delle grandi città dell'Oriente romano-ellenistico." Il carattere della cultura e dell'arte del II secolo è a nostro avviso un fatto rilevante, se rapportato alla realtà di queste tensioni, perché rivela una deliberata scelta ideologica di regime. La Cracco Ruggini sottolinea inoltre le forti tensioni esistenti all'interno del proletariato, e la natura eminentemente politica dell'antigiudaismo romano: la tendenza ad eliminare la diversità sembra un tratto forte dell'evoluzione del dominio romano, e si comprende bene alla luce di quanto segnalato circa la sua burocratizzazione. In segno opposto si muove l'interesse della religiosità ellenistica, orientata al magico e al teosofico (p. 39): forte è la presenza di motivi ebraici entro la gnosi valentiniana, ad esempio di Marco, rimarcata dallo stesso Ireneo. In posizione diversa si pone il Cristiano che, con la fine del II e l'inizio del III secolo, accredita sempre più per sé la figura del suddito leale ed efficiente (p. 49 sgg.).

⁸⁷ *Ephes.*, VII, 2.

Quanto alle due grandi "chiese gnostiche", quella marcionita vede la luce al più tardi nel quinto decennio,⁸⁸ e nel quinto decennio stesso nasce la chiesa valentiniana. Al quinto decennio risale probabilmente il *Vangelo secondo Tommaso*; tutto ciò non esclude affatto più lontane radici,⁸⁹ ma mostra una precisa convergenza cronologica, che non può non avere un significato, con il primo manifestarsi dei malesseri interni alla costruzione sociale dell'Impero, destinati ad aggravarsi sino alla crisi sotto il principato degli Antonini.

La politica adrianea, mentre si discosta da quella di Traiano sul piano militare mettendo fine all'espansione e delimitando il confine, prosegue per il resto in modo deciso la tendenza a favorire la borghesia e la piccola borghesia, soprattutto ellenista: all'intenso programma edilizio si accompagnano leggi protettive sul piano socio-economico e una tendenza alla diffusione dell'istruzione; questa impostazione prosegue con i regni di Antonino Pio e Marco Aurelio.⁹⁰ L'ideologia dell'imperatore-filosofo, sostenuta con il concorso degli intellettuali greci, non deve tuttavia far dimenticare che questi decenni sono caratterizzati dalla più chiusa ostilità al nuovo, ciò che causerà, nonostante la politica di moderazione, persecuzioni contro i Cristiani, verso i quali monta l'ostilità dei ceti cittadini più bassi.⁹¹ L'impressione crescente che si ha con il progredire del II secolo, è quella di una struttura che tende ad autoconsumarsi per l'impossibilità di rinnovarsi.

Abbiamo già ricordato l'esigenza, a partire da Adriano, di addivenire a ripetuti condoni fiscali. La politica di burocratizzazione e di intervento sociale ha un costo che ricade, sotto forma di tasse, sugli stessi che dovrebbe proteggere; e poiché questi ceti erano il collante dell'Impero esprimendone l'ideologia attraverso i propri intellettuali, il cerchio del bilancio statale, finito il rinsanguamento traiano, tende a non chiudersi. Già negli anni '60 il bilancio è in passivo,⁹² mentre gli eventi bellici impongono un aumento delle spese per l'esercito⁹³ fortemente impegnato sul fronte partico a protezione dei rapporti commerciali con l'Asia, e successivamente su quello danubiano, ove Quadi e Marcomanni sfondano il confine e giungono sino a Verona.

Da questo momento, negli anni di Marco e Vero, inizia perciò quella politica di forzata svalutazione del *denarius*, la moneta d'argento dei ceti medio-bassi, che caratterizzerà il III secolo.

Se ora andiamo ad esaminare altri aspetti del II secolo che non appartengono alla facciata propagandistica, il quadro che ne ricaviamo, per quanto concerne la seconda metà di esso, lascia alquanto perplessi sullo stato di salute sociale.

Il Mac Mullen⁹⁴ offre un quadro molto vivido e inquietante di campagne percorse da briganti e disertori; ma non è certo da meno lo stato di insicurezza di campagne e città che emerge dal picaresco Apuleio;⁹⁵ a queste situazioni abituali, la seconda metà del secolo aggiunge fatti nuovi, destinati a segnare la fine di un'epoca.

Una prima "novità" è data dall'invasione già ricordata, opera dei Quadi e dei Marcomanni⁹⁶ nel 168-169, seguita da altri episodi: le devastazioni sono notevoli. Nel 175 il filosofico impero bilingue si spacca per la prima volta in Oriente ellenistico e Occidente latino: è la rivolta di Avidio Cassio, il secondo conquistatore di Ctesifonte cui era stato affidato il governo dell'intera Asia. La rivolta viene domata, ma è un chiaro indizio della fine dell'unanimità.⁹⁷

Dietro questi fatti episodici sta però il dato di fondo: la crisi economico-finanziaria che ora subisce una brusca accelerazione a seguito della ben nota "peste partica".

Un problema di rigidità dell'Impero, che portò alla crisi del II secolo, sembra essere costituito dal fondamento stesso, economico e ideologico, del quale esso non poteva fare a meno, poggiante sui ceti alti cittadini⁹⁸ la cui agiatezza dipendeva dallo sfruttamento del lavoro produttivo sul quale ricadeva anche, per la parte di competenza, la tassazione imperiale. A causa di tale rigidità una crisi produttiva era destinata a mettere in difficoltà sia il produttore -nella sua capacità di retribuire il proprietario e il fisco- sia la borghesia cittadina che, ricevendo un reddito decurtato, non poteva assicurare le prestazioni richieste. Con gli ultimi anni del regno di Marco si assiste perciò, nonostante i rinnovati condoni fiscali, ad una drastica riduzione dell'evergetismo e della munificenza privata in generale, compreso il finanziamento delle fondazioni pubbliche, sul quale si basava tanto il tenore di vita dei ceti più modesti, quanto la concordia.⁹⁹

Un colpo terribile fu perciò sferrato all'economia imperiale, così condizionata, dalla peste partica. Entrata nell'Impero a seguito delle guerre di Mesopotamia,¹⁰⁰ essa imperversò per un ventennio -forse su una

⁸⁸ Ricordiamo che lo Hoffmann tende ad antedatarla al secondo decennio: cfr. supra.

⁸⁹ Già la *Didachè*, che risale al I secolo, è preoccupata (cfr. 6, 1; 11; 12) dell'esistenza di falsi profeti e maestri che tendono a parassitare i fedeli in cambio delle proprie dottrine; figure evidentemente diffuse di individui isolati che vanno portando la propria "gnosi" di casa in casa, vivendo a scrocco. Non si può parlare però, in base a queste testimonianze, di un vero e proprio fenomeno gnostico.

⁹⁰ Mazzarino, cit., pp. 316-334.

⁹¹ M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 160 sgg. Per quanto riguarda la natura ideologica di questo Stato filosofeggiante, c'è da rilevare con A. La Penna (cit., p. 492 sgg.) che già in Tacito v'è coscienza di una situazione senza alternative, e perciò di libertà apparente: mancano entusiasmo ed ideali, i valori sono convenzionali.

⁹² E. Lo Cascio, *Tra equilibrio e crisi*, cit., p. 703.

⁹³ Mazzarino, cit., pp. 334-341.

⁹⁴ Cit., p. 194 sgg.

⁹⁵ *Metamorfosi*, Torino, U.T.E.T., 1980.

⁹⁶ Lo Cascio, cit., p. 703; Mazzarino, cit., pp. 337-340.

⁹⁷ Ivi, pp. 341-342.

⁹⁸ Lo Cascio, cit., pp. 702-703.

⁹⁹ Ivi, pp. 715-724.

¹⁰⁰ Mazzarino, cit., pp. 337-340.

popolazione in qualche modo indebolita da precedenti carestie- causando un vistoso calo demografico che si ripercosse anche nel secolo successivo.¹⁰¹

L'esizialità di questa epidemia è esaltata dalla rigidità delle strutture sociali e ideologiche dell'Impero. In un diverso contesto una diminuzione della mano d'opera, e perciò della sua offerta, avrebbe infatti causato un miglioramento delle condizioni di vita dei sopravvissuti. Non fu così: la rigidità delle strutture consentiva ai proprietari di tentare di mantenere inalterato il profitto; alla fuga dai campi, dovuta anche alla responsabilità collettiva in materia d'imposte, rispondevano misure coercitive avverse alla mobilità fisica. D'altra parte, quei proprietari erano il sostegno dell'Impero: alla crisi si doveva perciò rispondere innanzitutto con i condoni fiscali. L'unica soluzione per l'erario era perciò una politica di ripetute svalutazioni del *denarius*.

Concomitante nel rendere rigida la struttura fu anche il ruolo negativo dell'ideologia classicista, che non poteva esser messa in dubbio perché su di essa si reggeva l'Impero, ma che, espressione di un conservatorismo piccolo-borghese, operò una chiusura culturale nei confronti del pensiero tecnico,¹⁰² rendendo con ciò improponibile un cambiamento in senso professionale dei quadri dirigenti. In altre parole: la società dei Flavi e degli Antonini va incontro alla disgregazione -un fenomeno che occuperà la fine del II secolo e il secolo successivo- anche per l'impossibilità ad evolvere della cultura della quale essa è espressione, che incide sull'impossibilità di superare le difficoltà economiche.

Tutto ciò esprime una società rigida e imbalsamata su un compromesso epocale, impossibilitata a pensare il nuovo come mostrano i suoi intellettuali. In questa società la cui olimpicità è di facciata -come mostrano i prodotti della sua arte- la cui morale è burocratica, le cui tensioni sono quotidiane, il cui disfaccimento reale va letto nell'insicurezza generalizzata,¹⁰³ si espande in modo decisivo il Cristianesimo, che si organizza in ortodossia con grande lucidità *politica*. Le persecuzioni, alternate alla benevolenza, sembrano manifestare la percezione netta, da parte dei gruppi dirigenti, che un'alternativa epocale va prendendo corpo: alternativa tanto più reale in quanto non si pone come sovversiva, ma si inserisce nel più tradizionale filone della cultura egemone creando, grazie all'interclassismo religioso, nuove vie di raccordo tra base e vertici. L'ortodossia, oltre alla sua propria funzione istituzionale, avrà di fatto anche la funzione di togliere le basi ideologiche di sostegno alle possibili interpretazioni eversive del messaggio testamentario che, come abbiamo notato più volte, sono essenzialmente due, opposte e coincidenti: quella "ellenista", il cui neoplatonismo modella peraltro miti orientali, anche giudaici, cara alla borghesia e alla piccola borghesia, che si sublima nella nostalgia del Plèroma; e quella "giudaizzante", popolare, millenarista, che sogna il compimento dei tempi in terra. Tagliate le basi dottrinali all'eresia, resteranno soltanto moti contadini senza speranze.

L'aspettativa millenarista aveva fatto parte della miglior tradizione cristiana, tanto che si mantenne ben addentro all'ortodossia,¹⁰⁴ e soltanto all'epoca del trionfo sociale del Cristianesimo, nel 431 ad Efeso, fu messa al bando dalla dottrina, per il buon motivo che essa poteva costituire il prodromo del rifiuto dell'ordine stabilito: è appena il caso di ricordare che in suo nome si scatenarono eresie e sommosse per molti secoli. Essa è dunque parte di quella tradizione popolare associata al profetismo -già questo di per sé antisacerdotale- che è significativo veder rapidamente accantonata, nonostante Giustino e Ireneo, già nel corso del II secolo.

Gli anni successivi al secondo decennio sono determinanti per la definizione dell'ortodossia; abbiamo già visto come la *Didaché* (fine del I secolo) si limiti a mettere in guardia da falsi profeti, e Ignazio

¹⁰¹ Lo Cascio, cit., pp. 707-716. Non è inverosimile stimare un calo della popolazione del 20%; i campi si spopolano, si deve consentire per la prima volta lo stanziamento di barbari entro i confini, vi sono problemi di reclutamento. Il Mazarino, cit., p. 340, parla di una popolazione indebolita da problemi neuropsichici, e segnala la crisi del modello "umanistico" del II secolo.

¹⁰² Cfr. A. Gara, *Progresso tecnico e mentalità classicista*, Storia di Roma, 2, III, cit.

¹⁰³ Mentre rinviamo al Mac Mullen, cit., per quanto concerne un'impressionante panoramica della quotidianità nella seconda metà del II secolo (guerre contro i disertori, le cui bande armate infestano le campagne con il brigantaggio, fuga e rivolta contro l'assetto sociale e le sue istituzioni, etc.) vogliamo soltanto ricordare un episodio, che a fronte del decantato ordine imperiale ha dell'inaudito, ma che in realtà svela quantomeno lo stato di desertificazione delle campagne e l'assenza di strutture di controllo fuori dei centri di potere. Narra Erodiano (*Storie*, I, 10) che ai tempi di Commodo (nel 186) un soldato di nome Materno disertò sul fronte del Reno, convincendo altri a disertare con lui. Insieme, si arricchirono assalendo villaggi e fattorie isolate. Passarono poi ad assalire città, liberando dalle prigioni i malfattori ivi rinchiusi, che si unirono alla banda; il subbuglio interessò non soltanto la Germania, ma anche la Francia (un anticipo dei *Bacaudæ*?) e forse la Spagna. Preparatisi finalmente un'azione militare contro di loro, i banditi passarono in Italia in gruppetti per una scorciatoia non frequentata (*dià tacheias kai abátou odoiporias*) per impadronirsi del potere: non con uno scontro aperto però, perché non ritenevano di avere una forza sufficiente. Materno giunge perciò a Roma in incognito con un gruppo di seguaci, con l'intenzione di mescolarsi alla folla mascherata in occasione di una cerimonia religiosa, travestito da pretoriano: il suo obiettivo è di uccidere Commodo che presiede la cerimonia. Tradito dai suoi viene però scovato il giorno prima, arrestato e decapitato. L'apparente assurdità di questa lunga avventura, fatta di spostamenti europei -sino al cuore dell'Impero- che passano inosservati, lascia trasparire una realtà del territorio, come popolazione e controllo, che non può che far riflettere. Sugli intellettuali come burocrati nel periodo antonino, cfr. Mazarino, *Il basso impero*, Bari, Dedalo, 1974, vol. I, pp. 163-164.

¹⁰⁴ Un'antica testimonianza millenarista è quella di Papia (cfr. *I Padri Apostolici*, Intr., Trad., e note del Sac. G. Bosio, Torino, S.E.I., vol. II, 1942) vescovo di Gerapoli. Papia è figura antica; Ireneo attesta che fu discepolo dell'evangelista Giovanni, il quale morì attorno alla fine del I secolo; egli dovette esser quasi contemporaneo di Policarpo (69-155 o 156) e visse probabilmente sino al settimo decennio. I frammenti conservati, che riferiscono di contatti diretti con gli Apostoli, parlano inequivocabilmente di un millennio di felicità tutta terrena che attende i Giusti, secondo la tradizione ebraica. Più sobrio ma di analoga opinione Giustino (*Dialogo con Trifone*, LXXX-LXXXI) il quale è categorico nell'ortodossia della propria dottrina (*Egò dé, kai ei tinés eisin orthognómōnes katà panta Christianoi*, ivi, LXXX, 5). Ireneo dedica al problema una lunga trattazione (*Adv. Hær.*, V, 31-36) mantenendo ben chiara la natura terrena del millennio, perché il giusto che ha sofferto in questo mondo ha diritto ad una restaurazione della Creazione, affinché essa sia posta al suo servizio (*Oportet ergo et ipsam conditionem redintegratam ad pristinum sine prohibitione servire iustis*; ivi, V, 32, 1). Ireneo, del resto, si riferisce direttamente a Papia. Ugualmente millenarista è Tertulliano (*Adv. Marc.* III, 24) che, coerentemente, aderirà al profetismo montanista.

(secondo decennio del II secolo) abbia già chiara la distinzione tra Cristianesimo "ortodosso" e tendenze giudaizzanti, che egli condanna. Ignazio si pone però anche il problema delle eresie, cui egli non dà nome di sette; quanto alle dottrine, la sola cosa che è dato evincere, è che egli ha incontrato una "cattiva dottrina"¹⁰⁵ e che si tratta evidentemente di una dottrina docetista.¹⁰⁶

Prese le distanze dal Giudaismo con Barnaba al tempo della rivolta di Bar Kochba (ma le distanze sono forti anche nell'altro senso, perché il capo della rivolta ebraica si rivela un persecutore dei giudeo-cristiani),¹⁰⁷ la politica della Chiesa romana si muove ora lungo due fronti convergenti verso lo stesso obiettivo: garantirsi il diritto all'esistenza come istituzione nell'ambito dell'Impero. I due fronti sono: prendere le distanze dai Giudei facinorosi e dagli Gnostici "irrazionali" e di dubbia socialità; mostrare all'*establishment* la razionalità dell'etica cristiana e la sua convergenza con quella tradizionale e, al tempo stesso, dare una patente di rispettabilità al Cristianesimo attestandone l'antichità, in quanto destino originario del Giudaismo.¹⁰⁸

Questa lotta su due fronti con un solo obiettivo prende corpo piuttosto rapidamente con quella *Apologia* di Quadrato citata da Eusebio e indirizzata ad Adriano, che dovrebbe risalire all'inizio del quarto decennio e che alcuni vorrebbero riconoscere -ma si tratta di un'ipotesi- con la lettera "a Diogneto".¹⁰⁹ Essa tuttavia trova una compiuta espressione nell'opera di Giustino, attorno alla metà del secolo.

Il Le Boulluec¹¹⁰ ha lungamente esaminato le strutture della perduta opera eresiologica di Giustino (*Syntagma*) ed ha concluso che in essa sono già presenti le strutture della successiva opera di Ireneo, vale a dire la costruzione di un "albero delle eresie" a partire dall'immane Simone, e una linea dottrinale che consente di espungere in unica soluzione (con ciò costituendoli in gruppo) tanto gli "ellenizzanti" quanto i "giudaizzanti". Nota infatti il Le Boulluec, concludendo la trattazione sul periodo che precede Giustino,¹¹¹ che questi rappresenta il cardine di tutto ciò che verrà dopo, ortodossia ed eresia; e che tale azione dottrinale è strettamente connessa all'altra, rivolta verso l'*establishment*, che ha come fine la legalizzazione piena del Cristianesimo quale religione rispettosa della morale tradizionale e dell'ordine sociale. Ne consegue quella scelta razionalista che abbiamo messo in luce nel successore Ireneo, e che il Le Boulluec definisce con una concisione che merita la citazione: "l'Église cherche à être reconnue en définissant son authenticité selon les modes de pensée de ceux qu'elle doit convaincre".¹¹²

Si definisce in tal modo un vero e proprio atto di adesione della Chiesa al razionalismo classico, atto epocale che segna la fine dei suoi esordi, fatti di vicinanze con Ebrei e con "liberi interpreti" (tra poco: Gnostici). Questo atto implica la richiesta di un ben definito ruolo istituzionale nella società, che sarà poi quello suo, storico, come "ortodossia". Un mondo è finito, uno nuovo se ne apre nella sua storia; da quel momento nascerà però anche "l'eterno ritorno" delle alternative eluse, quelle gnostiche, giudaizzanti e non, che restano fuori della città murata dell'ortodossia e tuttavia seguitano a germogliare sul messaggio testamentario. Il punto è infatti proprio questo: nel suo cozzare con la metafisica dell'Occidente quel messaggio non aveva affatto "les modes de pensée" di chi doveva esser convinto. Il suo modo di pensare non coincideva con il sapere del mondo e la sua verità non si fondava sulla Ragione.

Giustino scrisse due *Apologie*: una indirizzata all'imperatore Antonino Pio, l'altra al Senato romano. Il senso di entrambe è chiaro: si condannino pure i Cristiani, se colpevoli di qualche delitto, ma non perché Cristiani; al tempo stesso non si chiamino Cristiani coloro che sono soltanto degli eretici. È questo un tema importante anche del suo *Dialogo con Trifone*, nel quale si prendono le distanze dai Giudei ma non contro la tradizione biblica, nella quale, anzi, il Cristianesimo viene radicato come "vero Israele". In Giustino dunque, c'è già la premessa piena per l'opera miliare di Ireneo.

Altri fatti intervengono però in quegli anni, cioè alla metà del II secolo, fatti che sono chiaramente indicativi della volontà della Chiesa romana, che si pone ora a modello e norma per le altre chiese. Tutto ciò è nuovo, perché, quando cinquant'anni prima Clemente aveva scritto ai fratelli Corinzi invitandoli alla concordia, egli scriveva ancora sulla base dell'interessamento che può correre tra due chiese sorelle, non in nome della custodia della dottrina.

¹⁰⁵ *Ephes.*, IX, 1.

¹⁰⁶ *Trall.*, IX-X; *Smyrn.*, VI-VII, dove alcuni accenni sembrano evocare la tipologia dello gnostico. Le Boulluec, cit. pp. 29-30, vi vede dei docetisti giudaizzanti.

¹⁰⁷ Giustino, *I Ap.*, XXXI, 6, afferma che Bar Kochba fu persecutore dei Cristiani; verosimilmente giudeo-cristiani (Le Boulluec, cit., p. 75; Mazzarino, cit., p. 310): Ai tempi di Clemente e delle persecuzioni di Domiziano, cioè appena tre decenni prima, Cristiani ed Ebrei appaiono ancora accomunati: cfr. *Ep.* XXXII.

¹⁰⁸ L'ostilità ad ogni novità, sintomo della grave crisi della costruzione imperiale, sorta di ingessatura che non deve essere toccata, pena il crollo dell'impalcatura, caratterizza il periodo che va dagli Antonini a Diocleziano. Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 161; A. Marcone, *La politica religiosa dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, Storia di Roma 3, I, cit., p. 224. La Sordi (cit., pp. 161-162) non manca di mettere in connessione questo rapporto di successione tra Cristianesimo e Giudaismo rivendicato dagli apologeti, con il significato negativo che assume ogni novità sotto il regno di Antonino Pio.

¹⁰⁹ Eusebio, *Hist. Eccl.*, IV, III, 1-3; *À Diognète*, Intr., Ed. crit., Trad. et Comm. par H.I. Marrou, Paris, Cerf, 1965. Nel commento, che non ritiene inverosimile l'identificazione proposta, sono riportate tutte le ipotetiche datazioni di questo originale documento, appartenente al II secolo e verosimilmente databile al regno di Adriano.

¹¹⁰ Cit., pp. 36-112.

¹¹¹ *ivi*, p. 36.

¹¹² *ivi*

Alla metà del secolo il nuovo vescovo di Roma assume il nome di Pio, lo stesso dell'imperatore regnante cui si rivolge la prima *Apologia* di Giustino; sotto il suo successore, Aniceto, il giudeo-cristiano Egesippo redige l'elenco delle successioni episcopali di Roma, cardine di quella *ortocrazia* che in Ireneo, come vedemmo, è il legittimo fondamento dell'ortodossia.¹¹³ A lui deve molto la codificazione dei rapporti di continuità tra Antico Testamento e Cristianesimo. Nel 155 avviene la sistemazione della tomba di Pietro. In pochi anni la scelta politica della Chiesa romana assume il proprio corso impetuoso e pone le basi dei futuri destini. Con la fine del secolo scompaiono tutti gli scritti ritenuti non ortodossi, e prende corpo definitivamente il Canone.¹¹⁴

I decenni che vedono questa radicale opera di scrematura del fenomeno cristiano e di sua fondazione istituzionale nel segno della Chiesa di Roma, sono decenni nuovamente turbati da atti di persecuzione, dovuti tanto all'ambiguo permanere della prassi traianea mai abrogata da Antonino Pio, e applicata da una burocrazia pronta a reprimere tutto ciò che può introdurre novità nel fragile tessuto sociale¹¹⁵ e a gestire vere e proprie forme di ostilità da parte delle plebi urbane nei confronti dei Cristiani. Alludiamo qui al martirio di Policarpo (155/156) e ai martiri di Lione (177) episodi nei quali l'intervento dell'autorità fu conseguenza di tumulti anticristiani.

Tutto il racconto relativo al martirio di Policarpo, tramandato da Eusebio e dall'anonimo autore del *Martyrium Polycarpi*, mostra la palese illegalità dell'azione compiuta dalle autorità romane, forzate dalla violenta pressione della folla cui forse non fu estraneo l'odio anticristiano della comunità giudaica.¹¹⁶

Con il martirio di Policarpo si apre un venticinquennio di estremo interesse che converrà delineare, sia pur brevemente, per giungere ad afferrare appieno il senso dell'opera di Ireneo: il Vescovo di Lione scrive infatti il proprio fondamentale trattato al termine di questo periodo, attorno al 180; poco dopo si giunge alla definizione del Canone e ci si addentra in un'epoca ormai turbolenta che in un secolo di lotte porterà, sia alla fondazione di un Impero radicalmente rinnovato, sia al trionfo ufficiale del Cristianesimo. Le due vicende sono indipendenti ma concomitanti, e questo fa riflettere sul senso politico delle scelte religiose.

Si apre inoltre, a seguito forse delle persecuzioni, ma anche del progressivo allontanarsi del Cristianesimo urbano della Grande Chiesa dalle forme primitive e millenariste del Cristianesimo rurale, la crisi montanista, che crea non poche preoccupazioni alla nascente ortodossia.

Lo scoppio di questa crisi, che difficilmente può esser definita "eresia" perché non vi sono divergenze in materia teologica,¹¹⁷ è posto da Eusebio attorno al 170,¹¹⁸ ma è probabilmente da antedatarsi al tempo del martirio di Policarpo; tuttavia è forse più significativo comprendere la realtà del fenomeno facendo riferimento alla religiosità originaria delle comunità dell'Asia minore, che verosimilmente traluce dalle lettere di Ignazio.¹¹⁹

¹¹³ Cfr. F. Wisse, *The Use of Early Christian Literature for Inner Diversity and Conflict*, in Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity, cit., sottolinea l'uso di argomenti *ad hominem* nella polemica eresiologica.

¹¹⁴ Cfr. E. Pagels, *The Gnostic Jesus and Early Christian Politics*, The Univ. Lectures in Religion at Arizona State Univ., Dept. of Rel. Studies, Arizona State Univ., 1982, che mette in luce la natura politica delle scelte. G. Theissen, negli articoli raccolti in *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, J.C.M. Mohr (Paul Siebeck) 1983, 2. erw. Aufl. si pone la domanda: "Wie konnte diese marginale subkulturelle Strömung (scil.: il Cristianesimo) eine ganze Kultur erobern und umgestalten?" (p. 36). La risposta viene indirettamente in un altro articolo (p. 105): "Mit Erfolg und nicht ohne Weisheit hat er den urchristlichen Radikalismus soweit temperiert, daß das christliche Glaube zu einer kollektiv, praktikablen Lebensform wurd." Dopo avere ricordato che questo significa scontrarsi, nel II secolo, con lo Gnosticismo e con il Montanismo (che mantengono forme diverse di radicalismo) egli aggiunge: "Er (scil.: il Cristianesimo) hat definiert, was orthodox, was kanonisch und exegetisch legitim ist. Aber er hat die anderen Traditionen nicht völlig unterdrückt, un damit immer wieder "heterodoxen" Strömungen Nahrung gegeben."

¹¹⁵ Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 159-161, la quale sottolinea come, nell'ambiguità, avesse un peso negativo sin dall'inizio (138, martirio di Papa Telesforo) l'atteggiamento di Antonino assolutamente ostile ad ogni novità; e, del resto, l'Impero burocratico del II secolo non poteva permettersene. A questo tipo di persecuzione ripetuta fa riferimento -in rapporto a uno specifico episodio- l'attività apologetica di Giustino. È evidente quanto importante fosse, per il Cristianesimo, attestare la propria antichità agganciandosi all'Antico Testamento; come nota F. Paschoud, *Storia e geografia della cultura tardo antica*, Storia di Roma, 3, II, Torino, Einaudi, 1993, p. 703: "L'uomo moderno difficilmente può comprendere in quale profonda misura il pensiero ebraico-cristiano abbia costituito un'innovazione totale per coloro che si erano formati alla luce della tradizione classica greco-latina". Questa novità dovrà essere adeguata alla vecchia cultura: il luogo del compromesso sarà, come sempre, politico; la conseguenza di tale "politicità" sarà un luogo di debolezza strutturale pronto a generare nuove crisi ideologico-dottrinali ad ogni mutamento sociale.

¹¹⁶ Eusebio, *Hist. Eccl.*, IV-XV; il *Martyrium Polycarpi*, XVII-XVIII, sottolinea l'opposizione dei Giudei al recupero della salma del martire da parte dei fedeli. Cfr. anche M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 163-167.

¹¹⁷ Epifanio, *Pan.* XLVIII, 1.

¹¹⁸ *Hist. Eccl.*, V, XIV-XVIII.

¹¹⁹ Sull'argomento cfr. C. Trevett, *Apocalypse, Ignatius, Montanismus: seeking the Seeds*, V.Ch. 43, 1989, che segnala l'importanza delle lettere di Ignazio per comprendere la situazione precedente lo scoppio della crisi; G. Buschmann, *Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus*, ivi, 49, 1995, che concorda con la Trevett e sottolinea la ricerca di martirio che caratterizzerebbe il Montanismo (il citato passaggio della lettera è relativo ad un cristiano che abiura per timore del supplizio, e commenta: non così insegna il Vangelo). R.M. Grant, *The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*, London, Collins, 1971, sottolinea la vicinanza al Cristianesimo giudaizzante -che è poi quello rurale- legato all'intransigenza iniziale (cfr. l'articolo *Wanderradikalismus*, in G. Theissen, cit., pp. 79-105, e il successivo studio sociologico, *Wir haben alles verlassen*, pp. 106-141) mentre la Chiesa si istituzionalizzava con gli inevitabili compromessi. F. Blanchetière, *Le Montanisme originel*, R.Sc.R. 52, 1978-53, 1979, ha esaminato attentamente il fenomeno nel suo complesso, e si tiene lontano da quei giudizi che, partendo dall'evoluzione pragmatica della Chiesa, considerano il Montanismo un fatto di arretratezza. Molti dei suoi tratti (profetismo, millenarismo, enkratismo) sono comuni alla reazione marcionita -dal Marcionismo la distanza è dottrinale, relativa al Docetismo- e mettono in evidenza il disagio del Cristianesimo rurale dinanzi al Cristianesimo "urbain, hellénisé, institutionalisé, et compromis avec le monde" (Blanchetière, cit., 1979, p. 15). Il fenomeno dell'allontanamento progressivo di questo Cristianesimo dall'originale attesa di una seconda parusia, è messo in luce dal Blanchetière che sottolinea come la reazione montanista avviene in presenza di una crisi strutturale dell'Impero -quella della quale abbiamo parlato, tra

La reazione al Montanismo da parte della nascente ortodossia non è immediata; al contrario, mentre Ireneo non assume un particolare atteggiamento ostile -Ireneo è ancora millenarista- Tertulliano esprime dapprima simpatia, poi aperta adesione nel 212. La situazione storica, del resto, è tale da giustificare le attese, perché realmente un mondo sta crollando, e l'avvenire è oscuro.¹²⁰

È interessante notare che la risposta dell'ortodossia passava attraverso la distinzione tra "vera" e "falsa" profezia (la prima è verificabile *a posteriori*, la seconda afferma cose inverosimili) cioè attraverso la "razionalizzazione" del fenomeno profetico: un assurdo tuttavia sintomatico di una scelta culturale, come lo fu la "razionalizzazione" della fede, della quale abbiamo detto.¹²¹ Anche il Montanismo, come le "eresie" giudaizzanti e tutto il Cristianesimo rurale che avrà una lunga storia in quelle provincie orientali, sede della prima cristianizzazione,¹²² rappresenta una "scelta culturale": esso sopravvive sino al IX secolo,¹²³ così come a lungo sopravvive il Marcionismo, trasmettendo poi al Medioevo bizantino e occidentale i problemi rimasti irrisolti.

Gli anni del regno di Marco sono, come abbiamo accennato, anni difficili per i Cristiani; tuttavia sono anni nei quali sempre più deciso è il moto di avvicinamento della Grande Chiesa all'ideologia dello Stato, attraverso l'opera di apologeti che tendono a porre in luce le caratteristiche di lealtà istituzionale del suddito cristiano.¹²⁴

Se, da un lato, Marco procede ormai non più su denuncia di parte, ma direttamente d'ufficio contro i Cristiani¹²⁵ in un clima nel quale giunge all'apice l'attacco degli intellettuali di regime contro una religione, la cui espansione sembra il segnale della fine per una cultura già morta, ma che con la propria ideologia mantiene ancora la facciata dello Stato; dall'altro, negli anni cruciali della persecuzione attorno alla metà dell'ottavo decennio, fiorisce l'apologetica.

Rimarchevoli le apologie di Atenagora,¹²⁶ di Melitone e di Apollinare,¹²⁷ perché, oltre a ribadire il lealismo cristiano, esse tendono, con Melitone, ad associare le fortune dell'Impero con quelle del Cristianesimo; con Apollinare rivelano poi l'ormai vasta diffusione di quest'ultimo anche nell'esercito.

La posizione di Melitone è rilevante perché l'Impero romano vi perde i connotati satanici che lo caratterizzano nell'apocalittica originaria, per assumere quelli del luogo ove si potrà realizzare il Millennio. In questo Melitone va persino oltre l'originaria visione di Paolo (soltanto in uno Stato ordinato si può realizzare il bene) per tracciare l'ipotesi di una luminosa avventura comune iniziata ai tempi di Augusto.

Ancor più rilevante è la scelta politica di Melitone: approvare la successione familiare nell'Impero, da Marco al figlio Commodus, voluta da Marco e disapprovata dagli ambienti tradizionalisti. Col regno di Commodus, la cui amante, Marcia, è filocristiana, il Cristianesimo uscirà definitivamente dalla "clandestinità" e compirà, negli ultimi due decenni del secolo, quell'irreversibile passo in avanti che lo condurrà al successivo trionfo nella sua versione "ortodossa". In quegli anni esce di scena il "pericolo gnostico"¹²⁸ e inizia una nuova

invasioni e pestilenze entro un quadro di crisi economica - che lascia presagire il compimento dei tempi. Il Blanchetière è inoltre anch'egli dell'opinione che i prodromi di questi sviluppi sono da retrodatarsi ai tempi di Ignazio. Interessante, nel Montanismo, è il ruolo femminile nel profetismo: Massimilla, Priscilla, Quintilla, sono grandi profetesse che animano il movimento. Ora, tra le loro profezie vi è una visione citata da Epifanio (*Pan.*, XLVIII, cit.) che concerne la figura di Cristo apparso come donna. Il femminile nel divino è un tema ricorrente nella storia che stiamo seguendo: lo troveremo in rapporto al compimento dei tempi nelle eresie medievali, e ancora nell'eresia ebraica del XVIII secolo. La storia della lotta del Razionalismo contro il pensiero mitico, come storia del Dio Padre opposto alla Dea Madre, è stata da noi adombrata *passim* ne *Il mito e l'uomo*, cit. *Razionalizzare il femminile*, è lo sforzo perdente del Razionalismo; perdente perché, così come è stato storicamente creato, il "femminile" è esattamente quel residuo non razionalizzabile che denuncia il fallimento del Razionalismo e la sua reale natura di ideologia del dominio, e che ritorna come suo "volto oscuro" ad ogni sua crisi.

¹²⁰ O. Giordano, *Il millenarismo orientale alla fine del II secolo*, Helikon, 3, 1963, segnala che alla fine del II secolo il Millenarismo è diffuso; le nostre conoscenze sono tuttavia scarse perché le opere millenariste sono andate perdute, "spesso distrutte con deliberata volontà" (p. 331). Questa "ripulitura" della tradizione cristiana al tempo della formazione dell'ortodossia, deve essere valutata come testimonianza della *politicità* del fenomeno. Il movimento millenarista è destinato a scomparire "proprio quando la nuova religione s'avviava alla conquista del mondo" (*ivi*, p. 332) vale a dire con l'inizio del IV secolo. Il Giordano ritiene che il mantenimento della visione millenarista da parte dell'ortodossia al tempo del Montanismo rispondesse anch'esso a motivazioni "politiche": i tempi erano infatti incerti per la società, duri per i Cristiani che avevano subito persecuzioni sotto il regno di Marco Aurelio. Lasciare l'attesa millenarista ai soli Montanisti avrebbe potuto comportare la perdita di un numero non irrilevante di fedeli.

¹²¹ R.M. Grant, cit., p. 168; Blanchetière 1979, cit., p. 11.

¹²² Un impatto visivo immediato lo si può avere dalle cartografie poste in chiusura del testo dello Harnack, *Die Mission, etc.*, cit.

¹²³ Blanchetière 1978, cit., p. 134.

¹²⁴ M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 172, attribuisce al fenomeno montanista l'atteggiamento di Marco Aurelio. Quest'ipotesi è senz'altro possibile ma, a nostro avviso, è viziata in partenza da un'ottica pro-ortodossa. Sembra infatti che a nessuna delle due parti -la montanista e la imperiale- sfugga la percezione di quella realtà che l'ortodossia tende a mediare: l'incompatibilità del messaggio testamentario con l'ordine statalista, burocratico, arroccato dietro un *revival* ellenista prodotto di ceti in crisi, portatori di un'etica fondata su una razionalità astratta dall'esperienza quotidiana, utile soltanto al mantenimento di un pietrificato *status quo*.

¹²⁵ *ivi*, p. 181. Per un'analisi globale, sia dell'opera di Marco sia della risposta degli apologeti, cfr. pp. 170-197. Il periodo è cruciale nella storia dei rapporti tra Cristianesimo e Impero; superato il regno di Marco i rapporti saranno diversi, consentendo una rapida espansione sotto i Severi. L'Impero cambia, e l'ortodossia sarà pronta a cogliere l'occasione.

¹²⁶ Cfr. Atenagora, *La supplica per i Cristiani-Della resurrezione dei morti*, Testo, Trad., Introd., e note di P. Ubaldi e M. Pellegrino, Torino, S.E.I., 1947. L'esposizione si basa su schemi rigidamente razionalisti, e comporta l'attacco all'irrazionalità dei culti pagani.

¹²⁷ Eusebio, *Hist. eccl.*, cit., IV, 26, 7-V, 5, 4. Per altre notizie su Melitone e sul suo millenarismo, cfr. Giordano, cit.

¹²⁸ M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 192-193. Il proselitismo riguarda nuovamente anche le classi superiori, le quali tuttavia erano presenti già prima. Valgono sempre le antiche leggi, ma è certamente più difficile perseguire con denuncia di parte cittadini eminenti, i quali, tra l'altro, iniziano a costituire quello che Mazzarino (cit., p. 486) ha definito, parlando del tempo dei Severi, un Cristianesimo "che sa stare al mondo". Il Cristianesimo "ortodosso" inizia a mostrarsi un ottimo punto di coagulo per coloro che intuiscono che agli irreversibili mutamenti sociali si deve iniziare a dare risposte diverse da quelle dell'ideologia tradizionalista.

fase del Cristianesimo. Fermiamoci perciò ora a quanto detto, e tentiamo di inquadrare lo Gnosticismo nell'ambito del contesto appena descritto, che è quello stesso che porta alla definizione del Canone.

Le dottrine degli Gnostici, esposte nel capitolo precedente, ancorché emerse con la loro propria identità soltanto nel II secolo ad opera degli eresiologi, hanno radici antiche. Esse sono antiche nel senso che si basano, come suoi possibili sviluppi, sul Cristianesimo delle origini, e divengono "eretiche" soltanto come residuo estromesso nel corso della formazione del Canone. Un Vangelo canonico, che sembra esser molto caro agli Gnostici, che ad esso riferiscono sovente, è il *Vangelo di Giovanni*. Per conseguenza, un argomento di dibattito è stato il rapporto tra questo Vangelo e lo Gnosticismo, con riferimento a temi quali l'Adozionismo, il Docetismo, il dualismo che vede nel mondo il regno del Male, la salvezza ottenuta tramite la conoscenza. A ciò si aggiunga l'ipotizzato rapporto tra questo Vangelo e il profetismo montanista. Per conseguenza, a seconda dell'orientamento degli autori, si è tentato di sottolineare le convergenze, ovvero le divergenze, tra il testo canonico e l'eresia; convergenze e divergenze che certamente esistono, ma che, per il semplice fatto di esistere, mostrano il lontano radicamento comune di ciò che appare conflittuale nel II secolo.

Databile all'ultimo decennio del I secolo,¹²⁹ il *Vangelo di Giovanni* si rifà ad una tradizione ebraico-cristiana rimasta a contatto con la Sinagoga; considerato dal Dodd come un'opera soprattutto teologica,¹³⁰ esso mostra evidenti contatti con la teologia "neoplatonica" di Filone, al punto che avrebbe potuto esser letto in un'ottica filoniana da parte di una cultura giudaico-ellenistica.¹³¹ Alcuni suoi particolari aspetti potrebbero condurre poi ad una lettura "gnostica": per esempio il fatto che in esso la salvezza vi appaia come già realizzata con la venuta di Cristo,¹³² o l'affermazione che la Rivelazione da lui operata renda figli di Dio coloro che l'hanno ricevuta.¹³³

Come ha notato il Martini,¹³⁴ esiste certamente una distanza precisa tra Giovanni e il *Vangelo secondo Tommaso*, come anche tra Giovanni e Valentino, nonostante la presenza di influssi platonici e una visione dualista che richiama quella del Qumrân.¹³⁵ Per quanto riguarda quest'ultima, in Giovanni non è tuttavia presente la speculazione sull'*origine* del male, che caratterizza lo Gnosticismo. Ciò non toglie che nella comunità giovannea si sviluppi, subito dopo l'inizio del II secolo, un movimento gnostico che viene possibilisticamente identificato con il Docetismo combattuto da Ignazio.¹³⁶

Di questa situazione sono infatti testimonianza le lettere attribuite all'Apostolo, la cui datazione viene posta, come sempre con cautela, tra il 100 e il 110.¹³⁷ Il contenuto di queste lettere attesta chiaramente due posizioni antignostiche: la prima riguarda la confutazione di posizioni del tipo docetista/adozionista (abbiamo già notato che le due possibilità esprimono la stessa logica) ribadendo che la testimonianza offerta da Cristo non avvenne soltanto "con l'acqua" (cioè con il battesimo sul Giordano e la discesa dello Spirito Santo, capisaldi della posizione adozionista) ma anche "col sangue", cioè con l'umanità del Cristo crocifisso.¹³⁸ La seconda concerne il rifiuto di ogni teoria che postuli la possibilità della salvezza in base alla sola conoscenza, senza l'ausilio delle opere: la verità testimoniata si riconosce infatti, secondo Giovanni, in base alle azioni compiute.¹³⁹ Come si vede, vengono confutate contemporaneamente posizioni di tipo "giudaizzante" e di tipo "ellenizzante", cosa che ormai non dovrebbe più sorprenderci, poiché abbiamo già visto che le due posizioni si sovrappongono entro la cultura della diaspora come pure entro la cultura tardo-ellenista, coi suoi forti interessi per la speculazione sapienziale giudaica.¹⁴⁰ Del resto, la gnosi valentiniana struttura entro il "Neoplatonismo

¹²⁹ Secondo il Brown e il Dodd; comunque, in generale, attorno alla fine del I secolo. Per queste note ci basiamo su: R.E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, Assisi, Cittadella, 1986; C. Martini, *Introduzione all'edizione italiana di R.E. Brown, Giovanni*, ivi, 1979; C.H. Dodd, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Brescia, Paideia, 1974; id., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, Un. Press, 1975; A.F. Segal, *Ruler of This World: Attitudes about Mediator Figure and the Importance of Sociology for Self-Definition*, in *Jewish and Christian Self Definition*, vol III, Philadelphia, Fortress Press, 1982.

¹³⁰ *L'interpretazione, etc.*, cit., p. 542.

¹³¹ *Ivi*, p. 346.

¹³² *Ivi*, p. 545.

¹³³ *Ivi*, p. 351.

¹³⁴ *Introduzione*, cit.

¹³⁵ Sulla comunità "essena" del Qumrân e sui suoi scritti superstiti, che mostrano un'antropologia dualista e un marcato predestinazionismo, cfr. *Manoscritti di Qumrân*, a cura di L. Moraldi, Torino, U.T.E.T., 1971. Il radicalismo giudaico, come già accennato, ha rapporti col mondo iranico.

¹³⁶ R.E. Brown, *Le lettere, etc.*, cit., p. 123.

¹³⁷ *Ivi*, pp. 158-159.

¹³⁸ *1 Giov.*, V, 6-8; *2 Giov.*, 7. Giovanni mette dunque in guardia dai falsi profeti: cfr. *1 Giov.*, IV, 1-5; *2 Giov.*, 10-11.

¹³⁹ *1 Giov.*, II, 9-10; III, 9-10; IV, 20-21; V, 18-19; *3 Giov.*, 11.

¹⁴⁰ Come nota lo Strecker, *Zum Problem des Judentums*, in appendice a W. Bauer, cit., p. 247, "Allerdings ist das Judentum eine komplexe Größe. Es findet sich sowohl im palästinischen als auch im hellenistischen Raum, und ist mannigfachen Einflüssen unterworfen. Das hellenistische Judentum stellt keine geschlossene Einheit dar, der Übergang zwischen Judentum und Heidenchristentum ist fließend, wie die Übernahme heidnisch-christlicher Formen durch Judentum und auch die Judaisierung von Christen aus dem heidnischen Bereich zeigen; das letztere ist nicht nur für die älteste Zeit -infolge von direkten Einwirkungen der jüdischen Synagoge auf die Ausbildung des Heidenchristentums- anzunehmen, sondern auch für die spätere Zeit bezeugt."

popolare”¹⁴¹ una cultura quantomeno “interessata” alle speculazioni giudaiche, come si nota soprattutto, e non manca di notarlo Ireneo nel suo lungo rapporto, per quanto riguarda Marco.¹⁴²

Tornando ai nostri Gnostici “giovannei” verosimilmente localizzati ad Efeso,¹⁴³ il Brown vede in essi, rifacendosi a qualche testimonianza che troverebbe così adeguata collocazione entro uno sviluppo storico intravedibile, l’origine dell’eresia di Cerinto,¹⁴⁴ che Ireneo, lo avevamo già notato, colloca in rapporto non chiaro -ma ora più chiaro- con gli Ebioniti.¹⁴⁵

Ecco dunque delineato un processo di sviluppo storico che, da una oscillazione interpretativa del I secolo, conduce ad un fenomeno “eretico” che sembra scoppiare improvvisamente nel II secolo, seguendo una linea un po’ meno fantastica di quella eresiologica, fondata su Simon Mago.

Per comprendere come possa essere avvenuto il passaggio dal Cristianesimo di Giovanni allo Gnosticismo, il Segal¹⁴⁶ ha condotto un’analisi sulla possibile sociologia dei gruppi conviventi: i Giudei della Sinagoga, la comunità giovannea in contatto con essi, e i gruppi gnostici che si andavano costituendo. La sua opinione, che ci sembra condivisibile, è che non si debba invocare una sorta di conseguente e necessario sviluppo logico tra il pensiero di Giovanni e lo Gnosticismo susseguente, poiché questo è il risultato di uno sviluppo determinato da situazioni sociali del gruppo. Il concetto giovanneo secondo il quale il mondo è il regno di Satana, non comporta affatto la deduzione gnostica che esso sia la creazione di un dio malvagio e sia perciò irredimibile; questo passaggio è frutto dell’alienazione sociale di una comunità emarginata.

Indipendentemente dalle specifiche conclusioni cui ritiene di giungere il Segal,¹⁴⁷ ci sembra evidente che vedere nel mondo una realtà esclusivamente malvagia non possa che essere il frutto dell’emarginazione,¹⁴⁸ come in tutta la tradizione apocalittica. Non è certo un caso che l’*Apocalisse* di Giovanni sia stata scritta negli anni della persecuzione di Domiziano.

Sotto questo profilo, il *Vangelo di Giovanni* è stato messo anche in relazione con il profetismo e il millenarismo dell’esplosione montanista; ma se consideriamo quanto abbiamo già riportato, e cioè che l’opera di Giovanni è un importantissimo tentativo di sistemazione teologica, ci accorgiamo ancora una volta come il punto di coagulo per manifestazioni di pensiero eversivo, “gnostiche” o meno che siano, è proprio nel messaggio testamentario che fa emergere la diversità entro le strutture normative della società imperiale; entro una cultura cioè, ideologicamente fondata sul razionalismo classico.

Altre radici antiche dello Gnosticismo sono, come abbiamo già notato, nella dottrina di Paolo; radici destinate a far germogliare in epoche più tarde altre nuove eresie che si collegano con quelle del II secolo. L’argomento è stato oggetto di innumerevoli studi, ed è stato esaminato a fondo dalla Pagels¹⁴⁹ alla quale rinviando. Certamente gli scritti paolini contengono almeno due argomenti “forti” per lo sviluppo di un pensiero gnostico: il rigetto della Legge dopo l’avvento di Cristo, e il concetto di “corpo spirituale” nel quale risorgere. A ciò si aggiungano altre affermazioni, come quelle in *1 Cor.*, 2, relative ad una sapienza occulta ricevuta direttamente da Dio e inaccessibile all’uomo naturale. Il *Corpus* paolino fu infatti particolarmente caro tanto ai Valentiniani quanto ai Marcioniti. Paolo fu così importante per la loro dottrina, da indurre l’ortodossia ad includerlo globalmente nel Canone onde impedire un uso strumentale delle sue lettere da parte di Marcione.¹⁵⁰ La Pagels tuttavia conclude che tanto le interpretazioni “gnostiche” quanto quelle “antignostiche” sono frutto di spirito di contesa.

Abbiamo voluto ricordare queste possibilità di sviluppi “gnostici” inerenti allo stesso Cristianesimo iniziale¹⁵¹ per sottolineare quante possibili disparità di posizioni abbiano potuto coesistere sin dall’inizio,¹⁵² al

¹⁴¹ Il problema è che, come abbiamo già segnalato, il “Neoplatonismo” ha verosimilmente origine nella religiosità del mondo ellenistico-orientale; sul piano “colto” il suo primo esponente è da considerarsi l’ebreo Filone, e ciò che nella tradizione filosofica si chiama più propriamente Neoplatonismo, cioè il pensiero che si apre con Plotino, non è che l’organizzazione da lui tentata di quel pensiero entro le strutture del razionalismo greco: per quel che era possibile!

¹⁴² *Adv. Haer.*, I, 21, 3. L’esegesi valentiniana delle scritture minuziosamente descritta da Ireneo, è quella dell’esoterismo giudaico.

¹⁴³ R.E. Brown, *Le lettere, etc.*, cit., pp. 158-161.

¹⁴⁴ *ivi*, in Appendice II, pp. 1033-1040.

¹⁴⁵ *Adv. Haer.*, I, 26, 2.

¹⁴⁶ cit.

¹⁴⁷ La conclusione del Segal è che il gruppo in questione reagisce all’esclusione dalla Sinagoga con l’antisemitismo del mito in base al quale Yahwè è il malvagio creatore.

¹⁴⁸ Come abbiamo sempre avvertito, allorché parliamo di emarginazione non ci riferiamo a forme di emarginazione economica, ma a forme di pensiero emarginato, cioè dissonanti dall’ideologia egemone. La cosa non è astrattamente “culturale” come potrebbe sembrare, perché i portatori di “alterità” finiscono necessariamente “perseguitati” -con il supplizio in determinate circostanze, con altre forme di esclusione sociale in tempi meno cruenti- e quindi l’alterità culturale è una vicenda dai risvolti molto “concreti”. Sul concetto di alienazione come risultato della diversità, cfr. J.G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christians*, Englewood Cliff, Prentice Hall, 1975, p. 95 sgg.

¹⁴⁹ *The Gnostic Paul*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.

¹⁵⁰ Knox, cit., p. 36. Sul ruolo del corpo paolino in Marcione rinviando alla bibliografia già citata nel trattare del Marcionismo. Parte del materiale -le Pastorali, le lettere agli Efesini, ai Colossesi e agli Ebrei- è tuttavia riconosciuto dalla critica come deutero-paolino.

¹⁵¹ Non entriamo qui nel discorso sulle “origini” dello Gnosticismo, che ha suscitato una letteratura vastissima dopo il Convegno di Messina del 1966. Qualche breve cenno si trova ne *La Gnosi, etc.*, cit., pp. 76-93. Gli elementi dottrinali che confluiscono nello Gnosticismo sono molti, di origine giudaica e orientale entro una cultura ellenistica; è tuttavia un fatto che lo Gnosticismo nasce soltanto per l’impatto del Cristianesimo entro tale cultura. Storicamente lo Gnosticismo viene interpretato nel presente studio come momento dialettico della formazione dell’ortodossia, come abbiamo voluto chiarire nella n. 56 al precedente capitolo. Segnaliamo tuttavia che si deve al Bianchi l’insistenza ben motivata su un elemento della cultura ellenistica quale possibile mito di riferimento. Il Bianchi si riferisce al mito orfico di Dioniso divorato dai Titani, dalle cui ceneri fu creata la stirpe umana, onde l’uomo ha in sé una scintilla divina; è significativo però che questo particolare della scintilla divina rappresenti un elemento del mito citato soltanto da Olimpiodoro, autore del VI secolo che ha quindi conosciuto il fenomeno

punto che le susseguenti "eresie" rappresentano un fatto ineludibile¹⁵³ al momento della fissazione dell'ortodossia; quando cioè, venuta meno la tradizione orale e la generazione di coloro che avevano avuto (o così si riteneva) contatti diretti o indiretti con gli Apostoli, fu necessario fissare una dottrina scritta per contenere ogni possibile atteggiamento esegetico "deviante" nei confronti delle testimonianze, ed evitare la frantumazione istituzionale.

Ciò premesso appaiono non casuali le concomitanze di tempo tra "comparsa" dello Gnosticismo (dal 110 al 150 circa) formazione dell'ortodossia tra Ignazio e Ireneo, e formazione del Canone (seconda metà del II secolo); e non casuale la coincidenza di tutto ciò con la crisi delle strutture sociali ed economiche (cui seguirà la crisi di quelle politiche) dell'Impero dei Flavi e degli Antonini.

Per quanto concerne quest'ultima coincidenza che già affrontammo precedentemente con argomenti sui quali non torniamo,¹⁵⁴ e che costituisce oggetto d'indagine per molta letteratura sociologica, riteniamo sia sempre utile, nonostante sia trascorso quasi un secolo, ricordare le linee generali dell'intuizione di Max Weber. Anche se il tono delle sue parole non può più essere sottoscritto, e se il campo di conoscenza del fenomeno, dopo Nag Hammadi, è radicalmente mutato, resta a nostro avviso importante il collegamento da lui operato tra religiosità "gnostica" ed espressione di disagio sociale.

Nel suo lungo capitolo dedicato alla sociologia della religione,¹⁵⁵ egli affronta il tema che ci interessa in contrapposizione all'etica confuciana, etica di una classe di alti burocrati in fase di larga affermazione, per la quale le massime virtù sono costituite dal rispetto dello *status quo* e delle gerarchie. Il linguaggio e il sottinteso giudizio del Weber nei confronti degli Gnostici di tutti i tempi, non sono, per verità, molto lusinghieri, perché il tempo in cui egli scriveva e l'etica che gli stava a cuore era quella vincente della borghesia industriale e del Protestantismo. Tuttavia sembrano interessanti, al di là dei giudizi, i punti che egli intende sottolineare.

Egli pone infatti al centro della sua indagine tutti quei piccoli intellettuali che costituiscono il termine estremo di passaggio tra le grandi strutture burocratiche dello Stato e la situazione proletaria,¹⁵⁶ o coloro ai quali la cultura ha fornito soltanto la possibilità di esercitare professioni al limite del picaresco;¹⁵⁷ ma fa anche riferimento a tutti coloro che ebbero una formazione intellettuale privilegiata, tipica dei ceti *lato sensu* benestanti, che tuttavia si trovano, per circostanze storiche, a non avere più alcun peso sociale.¹⁵⁸ Per conseguenza diviene vitale, per tutti costoro, dare un "senso" al mondo con nuovi schemi intellettuali: la cultura alla quale erano stati educati diviene infatti insensata in rapporto al loro fallimento sociale che li colloca fuori di ogni contesto. Non solo: il conflitto tra aspettative e realtà provoca la "fuga dal mondo",¹⁵⁹ così come lo scarto tra promesse divine e realtà aveva provocato la riflessione sulla natura del mondo caratteristica dell'ebraismo.¹⁶⁰ Egli invoca, coerentemente, alla radice dello Gnosticismo, tanto gli scribi del mondo ebraico, quanto la cultura neoplatonica, orfica, dell'ellenismo.¹⁶¹ Questa cultura si infiltrerebbe, come corpo estraneo, in un Cristianesimo che gli vede originariamente antintellettualistico, estraneo perciò alla logica di scribi ebrei e filosofi ellenisti.¹⁶²

Ci sembra appena il caso di sottolineare, chiudendo questo cenno, che al pensiero del Weber è del tutto estranea la concreta incidenza storica della dimensione utopica; del resto egli è fautore di un razionalismo economico la cui irrazionalità può esser meglio apprezzata soltanto ora, a distanza di quasi un secolo.¹⁶³

Più interessante è cogliere quanto di significativo vi è in questa sintesi, perché essa trova riscontro in alcune situazioni sociali che maturano nel II secolo, che è certamente secolo di contrasti per la mobilità sociale che mette in atto. In esso infatti, da un lato viene messa in essere un'economia di intervento statale che promuove l'inserimento, l'acculturazione e il relativo benessere di ceti piccolo-borghesi provinciali e italici, o

gnostico. Il mito orfico dell'anima straniera in questo mondo è costantemente attestato dalle lamine orfiche, che venivano poste accanto al defunto. Cfr. U. Bianchi, *L'orphisme a existé*, Mel. etc. H.C. Puech, cit.; G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, p. 286 per quanto riguarda Olimpodoro; M. Detienne, *Les chemins de la déviance*, in *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del Conv. di Taranto 1974, Napoli, Arte Tipografica, 1975, per quanto riguarda lo sfondo sociale dell'Orfismo. Brevi cenni generali ne *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 157-159.

¹⁵² Senza necessariamente ripercorrere l'ormai datato testo del Bauer, quella sua intuizione è ormai accettata e, del resto, abbastanza ovvia. Ogni ortodossia non può che essere il risultato di un processo di scelta e di rifiuto.

¹⁵³ Gager, cit., p. 79.

¹⁵⁴ Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., pp. 117-140.

¹⁵⁵ M. Weber, *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano, Comunità, 1974, vol. I, pp. 411-617.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 506; egli parla di piccoli funzionari con piccoli benefici al limite del minimo vitale, ma facenti parte della cultura generale del ceto, che include i vertici.

¹⁵⁷ *Ivi*, con parole poco lusinghiere: "menestrelli", "maestri elementari di ogni specie", "dicatori, recitatori, narratori" etc.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 503.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 505.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 497.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 508 e 502.

¹⁶² *Ivi*, pp. 509-510. Il Weber ignora completamente, dato il tempo nel quale scrive ma soprattutto stante la sua ideologia, il legame del Cristianesimo originario con i movimenti utopisti e rivoluzionari come quello del Qumrân, e il persistere di tale utopismo nel Cristianesimo contadino mediorientale. Non fa alcun cenno al Donatismo o ai moti contadini dell'Occidente (*Bacaudæ*).

¹⁶³ Ricordiamo soltanto, a p. 506, il tono sprezzante con il quale egli si riferisce all'utopismo del quale erano portatori anarchici e socialisti, espressione dei primi tentativi di acculturazione dei ceti subalterni nel XIX secolo; Weber li disprezza anche come "autodidatti". È interessante notare, come abbiamo già fatto ne *La Gnosi, etc.*, cit. p. 135 sgg. che questo fenomeno sociale ha, in occidente, anche conseguenze cliniche. Le anamnesi degli psichiatri del XIX secolo parlano chiaro (cfr. J. Lacan, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, Torino, Einaudi, 1980, p. 83): i proletari autodidatti e le ragazze che pensano di inserirsi col lavoro nella società, non avendo un retroterra culturale adeguato, tentano di dare un senso alle proprie esperienze con un pensiero "folle".

di individui che non hanno altro che la propria cultura come strumento di affermazione sociale; d'altra parte, per le leggi stesse di una società che è competitiva e che comunque non può gravare i propri costi, oltre un certo limite, sui i ceti benestanti che la sostengono, si creano irresolubili contraddizioni tra l'ideologia e la realtà.

Da queste affermazioni generali si ricava certamente molto poco, e l'importanza di conoscer meglio il rapporto tra Gnosticismo e situazione sociale fu perciò enfatizzata sin dal Convegno di Messina del 1966. È doveroso constatare che a trent'anni di distanza e nonostante i molti articoli apparsi, le cose non sono molto più chiare. È possibile che questa difficoltà ad inquadrare meglio gli aspetti sociologici dello Gnosticismo sia da attribuirsi, oltre alla palese insufficienza dei dati, anche all'inveterata abitudine, passivamente ereditata dagli eresiologi, di considerare lo Gnosticismo una "eresia". Certamente il problema di fondo, da tutti sottolineato, resta sempre quello dell'emarginazione, da non intendersi però come emarginazione economica, bensì culturale e sociale, nel senso di una invalicabile lontananza dai gangli decisionali della società,¹⁶⁴ e comunque di una deprivazione *relativa*, nel senso di non-corrispondenza tra realtà e aspettative.¹⁶⁵

Il punto fondamentale resta però la nostra scarsa conoscenza del Cristianesimo primitivo, che singolarmente coincide con la mancanza di significative notizie relative ad uno "Gnosticismo" del I secolo. A questo punto restano molto dubbie le affermazioni come quelle del Pokorný che, vedendo tra l'altro negli Gnostici l'espressione di un corpo sostanzialmente estraneo al Cristianesimo, sostiene che la differenza è costituita dalla tendenza alla socialità di quest'ultimo;¹⁶⁶ sono dubbie perché danno per originarie differenze che possono viceversa essere -ammesso che siano esistite- conseguenze di eventi.

Il Green¹⁶⁷ pur sottolineando il ruolo degli intellettuali emarginati espressi dalla cultura ellenistica nell'Impero romano, nel rifarsi al problema e alle tesi del Bauer, ritiene che la sociologia dello Gnosticismo andrebbe vista nell'ottica di una sociologia del Cristianesimo originario. Restano peculiari dello Gnosticismo tanto l'individualismo quanto il rifiuto del controllo sociale, maturati nell'ambito di problemi propri della società cittadina.

In effetti il Cristianesimo che poi è andato evolvendo nell'ortodossia della Grande Chiesa, è una religione cittadina sin dall'inizio -né diversamente stanno le cose per una religione a forte componente intellettuale quale è lo Gnosticismo. Ora, nell'ambito di questo comune scenario, la comunità cristiana iniziale sembrerebbe formata da *leaders* dotati di ascendente culturale, e da seguaci di estrazione popolare che si muovono al di fuori delle strutture di potere cui sono estranei.¹⁶⁸ Per conseguenza la visione gnostica, con la sua attesa di una salvezza dislocata nel futuro e fuori di questo mondo, potrebbe rappresentare (il Kippenberg fornisce schemi convincenti) una variazione dell'apocalitticismo giudaico e cristiano, che si confrontano molto bene con tale visione. Il risultato interessante di questo diverso approccio è che lo "Gnosticismo", la cui realtà non appare in modo significativo nel I secolo, potrebbe rappresentare non già un'eresia posteriore ma, al contrario, uno dei modi iniziali di intendere il messaggio di Cristo. Come vedremo tra breve, questa possibilità può trasparire anche da altri indizi.

L'evoluzione sociale che inizia nel II secolo per concludersi nel III, potrebbe rivestire un ruolo significativo nell'emergere dello Gnosticismo come alternativa da mettere al bando; qualche osservazione in tal senso può essere ragionevolmente formulata. Prendiamo spunto da un'osservazione del Grant.¹⁶⁹ Nel trattare una vicenda esposta da Tertulliano relativa alla moglie di un governatore che era cristiana, egli commenta: "We never heard of Gnostic wives of Governors".¹⁷⁰

Questo è un punto molto importante. Benché Valentino e Marcione fossero mercanti assai benestanti, è singolare che tra le figure di Gnostici non si rinvenano mai personaggi legati al potere o espressione della classe dirigente, vale a dire alti burocrati o esponenti dell'aristocrazia. Non così tra i Cristiani: benché queste figure non siano frequenti e il Cristianesimo sia interclassista -e quindi già originariamente almeno in parte popolare- tuttavia ci è noto che una sua penetrazione nei ceti alti ebbe luogo, sia pure in forma assai modesta, sin dal suo esordio in Roma. L'alternativa gnostica, sia essa giudaizzante o ellenizzante, appare allora nella luce di un'alternativa "popolare"; piccolo-borghese e intellettualistica nella sua lettura, ma anche radicale nel suo atteggiamento sociale. Sotto il suo primo aspetto essa può anche cozzare con il chiaro antintellettualismo del messaggio testamentario, ma sotto il secondo, è difficile dire che essa lo fraintenda: perlomeno ne mantiene quel radicalismo che in esso è innegabile, e che l'ortodossia si adopera a smussare.

Si può allora considerare la possibilità che gli eventi del II secolo abbiano influito nella brusca separazione tra ortodossia e Gnosticismo lungo tre direttrici. In primo luogo attraverso le persecuzioni e la loro motivazione ufficiale: gli apologeti faranno di tutto per separare il lealismo "ortodosso" dalle frange le cui dottrine potevano far sospettare un atteggiamento critico verso la normativa. Questo vale a maggior ragione per

¹⁶⁴ Ad esempio nel caso delle comunità giudaiche alessandrine, studiato da H.A. Green, *The Economic and Social Origin of Gnosticism*, Atlanta, Scholar Press, 1985.

¹⁶⁵ Gager, cit., p. 27.

¹⁶⁶ P. Pokorný, *Der soziale Hintergrund der Gnosis*, Gnosis und neues Testament, cit., che a p. 84 afferma. "Es scheint so zu sein, daß der wahre Gegensatz der Gnosis nicht die Orthodoxie, sondern vor allem die Sozialität des christlichen Glaubens war." (corsivi suoi)

¹⁶⁷ H.A. Green, *Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism*, V.Ch. 31, 1977.

¹⁶⁸ H.G. Kippenberg, cit., che si rifà anche agli studi sociologici del Theissen (cit.).

¹⁶⁹ R.M. Grant, *Early Christians and Gnostics*, The New Testament and Gnosis, cit.

¹⁷⁰ *ivi*, p. 178.

la presa di distanza dal pur "ortodosso" movimento profetico e millenarista dei Montanisti.¹⁷¹ Millenarismo e Gnosticismo non sono poi così diversi sul piano della critica sociale: anche se nello Gnosticismo è ben noto quell'atteggiamento definito "fuga dal mondo", tale "fuga" non deve divenire un cliché. Marcioniti e Carpocraziani, più che fuggitivi sembrano infatti portatori di una durissima critica sociale.

In secondo luogo gli eventi potrebbero aver influito attraverso la crisi della piccola borghesia, che enfatizza verosimilmente, secondo l'analisi sociologica, la ricerca individuale della salvezza nel ritiro dal mondo e l'introversione, onde la salvezza è ora ricercata nel raggiungimento della propria interiore realtà, della scintilla divina degli gnostici, del Sé nel moderno linguaggio junghiano. Si potrebbe considerare tutto ciò anche sotto l'aspetto di una crisi storica che incide negativamente, almeno per i portatori di una qualche forma di conservazione culturale, sulla possibilità di salvare il senso della propria esistenza operando nel mondo. Sono infatti proprio gli strumenti del mondo, quelli che il mondo usa per sopravvivere come società organizzata, a non esser più credibili. In altre parole un mondo migliore non può esserci, perché gli stessi mezzi necessari al cambiamento sono di per sé malvagi. Questa è una forma d'impotenza radicale, conseguenza dello scontro tra realtà e aspettative, che si esprime nella percezione dell'incompatibilità tra fini e mezzi.

In terzo luogo gli eventi potrebbero aver influito attraverso la radicalizzazione della lotta sociale e la crescente divaricazione economica. Un fenomeno di questo tipo tende a favorire, sul piano dei risultati, chiunque sia portatore di una cultura fortemente realistica quale è quella dei ceti dirigenti, che non confondono mai tra schema ideologico (rigido e strumentale) e mobile realtà. Qui c'è da domandarsi qual'è stato il ruolo, entro una comunità compatta e socialmente trasversale come quella cristiana, di quei *leaders* socialmente ed economicamente eminenti, portatori di una cultura di classe dirigente, nel formare e dirigere il comportamento della comunità in generale. C'è anche da domandarsi se, in un'epoca di incipienti difficoltà ma, tutto sommato, economicamente prospera e foriera di ulteriori miglioramenti per i più abili, l'odio popolare contro i Cristiani non sia l'odio sociale di chi confronta la propria crisi con la crescita del vicino, più abile nel capire le situazioni.¹⁷²

Questa capacità organizzativa del Cristianesimo è messa in luce dal Meeks,¹⁷³ che non manca di sottolineare l'importanza dei "patroni" sin dagli inizi; queste figure di alta estrazione sociale si impegnarono poi in modo sempre più diretto iniziando ad accedere al soglio episcopale a partire dal III secolo.¹⁷⁴ Del resto, come sappiamo da Eusebio,¹⁷⁵ al tempo di Commodus si convertirono al Cristianesimo molte persone ricche per famiglia, e Marcia, la concubina di Commodus, era cristiana (o simpatizzante) secondo Ippolito.¹⁷⁶

Nel II secolo dunque, la divisione tra ortodossia e Gnosticismo ha due motivi diversi e concomitanti per apparire improvvisamente allo scoperto: l'esigenza della Chiesa di istituzionalizzarsi nella società, e la frattura sociale che mette in crisi la piccola borghesia entro l'Impero, e che si riflette nel radicalismo di una visione "gnostica" minoritaria nell'ambito della comunità cristiana.

Certo è che, allorché Ireneo agita lo spauracchio gnostico e Origene lo ridicolizza, c'è da domandarsi se l'uno, l'altro, o entrambi, non esagerino il quadro, in direzioni opposte, per motivi strumentali; ovvero se, in pochi decenni, la grande fiammata abbia perso la propria forza a causa della rapida evoluzione sociale. Senza sottovalutare la prima ipotesi, la seconda sembra da prendersi sul serio. Il Cristianesimo del III secolo, nella sua versione "ortodossa", è una realtà ormai socialmente vincente che, nonostante le persecuzioni, ha già spiccato il volo. Si può anzi dire con verosimiglianza, che il Cristianesimo è perseguitato perché rappresenta ormai un pericolo tangibile per quella parte della società che si arrocca nella conservazione.

Del resto la capacità organizzativa del Cristianesimo, che al passaggio tra il II e il III secolo risulta impegnato in un attivo movimento bancario, è attestata da eventi storici molto noti sui quali non ci soffermiamo.¹⁷⁷ Il cambiamento di situazione si riflette nell'opera di Clemente Alessandrino, il quale, all'inizio

¹⁷¹ Il Gager, cit., sottolinea il momento storico difficile delle persecuzioni per spiegare la diversa risposta che l'ortodossia dette al Montanismo alla fine del II secolo, ovvero al monachesimo nel IV. Questo confronto è tutt'altro che improprio se si considera che nel monachesimo, nonostante tutte le distinzioni che si son tracciate, a partire da Clemente Alessandrino, tra asceti gnostici e asceti monastici, la componente di rifiuto della società è sempre stata forte. Sul piano dottrinale inoltre, fu forte la vicinanza del monachesimo a temi "gnostici" o comunque non ortodossi, come l'origenismo. Cfr. A. Guillaumont, *Gnose et monachisme*, Gnosticisme et monde hellénistique, cit.; dello stesso, l'importante studio sull'origenismo ed Evagrio: *Les képhalaia gnostica d'Evagre le pontique et l'histoire de l'origenisme chez les grecs et les syriens*, Paris, Seuil, 1962. G. Stroumsa, *Ascèse et Gnose. Aux origines de la spiritualité monastique*, R. Th., 81, 1961, tende a porre paletti e rigide demarcazioni tra i due fenomeni. In realtà, la lettura degli *Apophthegmata Patrum* (M.P.G. 65) è molto varia, e la visione apocalittica della storia è di lunga durata anche nell'ortodossia: cfr. P. Fredriksen, *Apocalypse and Redemption in Early Christianity from John of Patmos and Augustine of Hippo*, V.Ch. 45, 1991. Il Gager, cit., fa comunque due significative affermazioni allorché vede nel Montanismo il ritorno all'entusiasmo carismatico degli inizi (p. 74) e nella "eresia" in generale il ricollegamento a opinioni "of unquestioned antiquity" (p. 78) con riferimento all'arcaicità della dottrina giudaizzante.

¹⁷² Il Brown, *The Making*, etc., cit., p. 31 sgg., sostiene che la crisi del III secolo non rappresenta il collasso di una società in crisi economica, ma la sua esplosione come punto d'arrivo d'una cultura della competizione, che distrugge il tessuto sociale intermedio disaggregandolo in nuovi ricchi (sempre più ricchi) e nuovi poveri (sempre più poveri). Secondo il Brown (p. 34) il passaggio dal II al IV secolo non è un passaggio dal benessere alle ristrettezze, ma un passaggio da una società basata sull'equilibrio ad una basata sull'ambizione; dal "modello di parità" al rapporto dominio/dipendenza (pp. 38-47). Nel III secolo vennero meno infatti le strutture che mediavano la disparità sociale (p. 47).

¹⁷³ *Il Cristianesimo*, etc., cit., p. 309 sgg.

¹⁷⁴ *ivi*, p. 312.

¹⁷⁵ *Hist. Eccl.*, V, 21, 1.

¹⁷⁶ *El.*, IX, 12, 10. La notizia è nel racconto delle famose vicende di Callisto.

¹⁷⁷ Facciamo riferimento alla nota vicenda di Papa Callisto, per la quale cfr. Mazzarino, cit., p. 452 sgg. L'esposizione del Mazzarino è criticata da R.M. Grant, *Early Christian Banking*, S.P. XV, cit., sia per alcuni aspetti minori (il tasso d'interesse) sia nelle conclusioni relative

del III secolo, afferma che la felicità della futura salvezza non è appannaggio soltanto dei poveri, degli angariati e dei perseguitati: anche i ricchi hanno diritto al Paradiso.¹⁷⁸ Il Cristianesimo, nella sua versione "ortodossa", non è già più un'attesa apocalittica.¹⁷⁹

Negli anni che abbiamo esaminato, e precisamente tra quelli nei quali scrive Giustino e quelli in cui scrive Ireneo, si assiste ad un fenomeno nuovo che procede di pari passo con la creazione dell'eresia: la formazione del Canone. Questi termini cronologici posti dallo Harnack sono sostanzialmente sicuri e comunemente accettati, basandosi sui rinvii dottrinali e sulle citazioni scritturali dei Padri: sino a Giustino non v'è riferimento ai quattro canonici come fondamento dottrinale, mentre ciò avviene a partire da Ireneo.

Naturalmente i singoli vangeli e gli altri documenti canonici sono più antichi di tale data, ma una notevole incertezza grava sia sulle date di composizione, sia sul loro testo iniziale, sia sui rapporti di reciproco rinvio e di rinvio ad altre fonti scritte più antiche, dalle quali, a loro volta, essi avrebbero avuto origine; sia, infine, sui veri autori dei testi che vanno sotto i noti nomi.¹⁸⁰

Il Koester¹⁸¹ ha sottolineato che il parallelismo dei due fenomeni (delimitazione della "eresia" e formazione del Canone) implica la necessità di un atteggiamento critico: infatti, se, come è giusto ritenere dopo l'opera del Bauer, l'ortodossia non è una realtà "iniziale", non lo è neppure il Canone. Il Koester ha messo in luce al riguardo, quanto pregiudizio si nasconda - e neppure tanto bene - dietro il modo in cui si giudica della materia degli "apocrifi" (inintelligibile, volgare, grottesca, chiaramente falsa, esoterismo per iniziati, etc.).¹⁸² Ci sembra sia il caso di sottolineare a nostra volta, che tutto ciò ricalca i modi e le forme della polemica di Ireneo, la cui strumentalità e la cui totale assenza di ermeneutica abbiamo già messo in luce. Posta infatti l'esistenza, *more socratico*, di una sola Ragione, le "ragioni" altrui divengono follia. Ugualmente, una volta considerata l'eresia come una tarda falsificazione dell'ortodossia, l'apocrifo diviene una tarda falsificazione del canonico.

Se però si parte, come sembra più ragionevole, dalla pluralità delle ragioni, e se si dà un senso pieno, come vuole il Robinson, "delle vedute esistenziali che erano proprie degli uomini di una determinata epoca",¹⁸³ si deve riflettere col Koester che vi furono almeno tre diversi modi di intendere la figura di Gesù portatore di futura salvezza: secondo l'aspettativa apocalittica, come il Risorto che vince sull'ingiustizia; secondo la tradizionale speculazione giudaica, come inviato e incarnazione della Sapienza; secondo la cultura ellenistica, come manifestazione di poteri divini insiti nell'uomo.¹⁸⁴ Da questi diversi modi iniziali di intendere il messaggio di Cristo nascerà quella parte di speculazione e di fede che verrà poi espunta come "gnostica", ma che pure fa parte del patrimonio globale iniziale del Cristianesimo, e che ha lasciato le sue tracce. Non per nulla è molto verosimile che l'avvio alla rapida creazione del Canone sia stata la risposta all'iniziativa di

all'esistenza di una economia bancaria dei Cristiani. Se il Mazzarino deve avanzare necessariamente delle ipotesi, il Grant, col suo attestarsi sul solo episodio segnalato, sembra riduttivo. La realtà è che da questo momento la comunità cristiana è ben attestata tra coloro "che sanno vivere" (tanto per usare un'espressione colorita ma ben meditata del Mazzarino, p. 486).

¹⁷⁸ Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur*, G.C.S. 3. Bd., hrsg. von O. Stählin, neu hrsg. von L. Früchtel, Berlin, Akademie, 1970.

¹⁷⁹ Afferma Meeks, *Il Cristianesimo*, cit., p. 315: "Il Cristianesimo intese, sin dal principio, presentarsi in antitesi a "questo mondo". Nello stesso tempo mostrò una notevole diversificazione e facilità di adattarsi ai modi e alle forme del mondo romano, cosicché la cultura romana che sarebbe emersa in età tardo-antica finì per recare più l'eredità genetica della sua ascendenza "pagana" che quella delle mutazioni cristiane." Ora, l'antitesi a "questo mondo" è esattamente quella innegabile componente utopica degli inizi che resta in eredità agli "Gnostici" per un inevitabile processo di dialettica interna. Entrato nel mondo ellenistico-romano come alterità, il Cristianesimo conquista questo mondo dall'interno dislocandone ma poi rifondandone la cultura, come nota, ivi di seguito, il Meeks: "Ciò non toglie che vi fu uno spostamento culturale, se pure non improvviso, di grande ampiezza. Il Cristianesimo giocò un ruolo significativo nella rifondazione della cultura greco-romana (corsivo nostro) anche se è difficile definire tale ruolo con precisione." Questa affermazione del Meeks, che condividiamo, è importante per il seguito della nostra vicenda: le emergenze che tratteremo, da Bisanzio all'occidente post-rinascimentale e moderno, rappresentano il ritorno dei nodi lasciati irrisolti da questa "rifondazione" che celebrerà un effimero trionfo col Rinascimento. Lo "Antirinascimento" (per usare un termine adottato dal Battisti), che convive col Rinascimento stesso, e la spiritualità riformata, stanno a testimoniare quanto innaturale sia il connubio.

¹⁸⁰ Non ci addentriamo in tema altamente specialistico che esula dalla competenza di queste note. Segnaliamo soltanto che le date presumibili di composizione sono il sesto decennio per Luca (secondo altri, viceversa, Luca dipenderebbe da Marco) e il settimo-ottavo decennio per Marco e Matteo. Per Giovanni la datazione scende all'ultimo decennio del primo secolo. All'origine dovrebbero esservi tre distinte tradizioni che si compongono variamente: una relativa ai detti di Gesù, una relativa alla memoria dei suoi miracoli, ed una relativa al suo martirio. Siamo evidentemente nel campo delle ipotesi, ma ciò consente di render conto anche di alcuni vangeli "apocrifi", la cui alta antichità si può evincere dai rapporti con i "canonici". Questi apocrifi fanno riferimento ad un solo elemento della tradizione: alla sola Passione il *Vangelo di Pietro*, ai soli detti il *Vangelo secondo Tommaso*. Esistono inoltre tracce - il noto papiro Egerton 2 pubblicato nel 1935 - di almeno un vangelo del tutto ignoto, indipendente dai canonici ma con molti punti di contatto con essi, di alta antichità: la stesura del documento non va oltre il secondo decennio del II secolo. Per una minima presa di contatto, segnaliamo innanzitutto il testo generale di H. Koester, *Ancient Christian Gospels*, London, SCM Press - Philadelphia, Trinity Press Int., 1990, e, dello stesso autore, gli altri testi indicati in Bibliografia; di J.M. Robinson egualmente i testi indicati in Bibliografia sotto la relativa voce; ed inoltre R.M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, N. York, Harpers & Brothers, 1961; S.G.F. Brandon, *The Date of the Markan Gospel*, N.T.S. VII, 1960-61; H.K. Kee, *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*, London, SCM Press, 1977; A. Mehat, *Les écrits de Luc et les événements de 70. Problèmes de datation*, R.H.R. 119, 1992.

¹⁸¹ *Ancient Christian Gospels*, cit.

¹⁸² *ivi*, p. 43 sgg.

¹⁸³ J.M. Robinson, *Kérygma e Gesù storico*, Brescia, Paideia, 1977, p. 116; id., *A New Quest of Historical Jesus*, Philadelphia, Fortress Press, 1983. Il Robinson sottolinea il superamento dello storicismo hegeliano nell'ottica esistenzialista, nella quale egli trova affinità con l'impegno cristiano nella vita. In luogo di ricercare un metafisico "Gesù storico" egli si rivolge quindi alla comprensione del suo messaggio: è abbastanza evidente però che non esiste "messaggio" se non entro gli schemi in cui esso viene inteso, e la radice di questi schemi è culturale ed esistenziale.

¹⁸⁴ H. Koester, *The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs*, in J.M. Robinson - H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971.

Marcione, che aveva per primo ritenuto di raccogliere un corpo di scritti ritenuti “veri” da lui, costituito da una particolare versione del *Vangelo di Luca* e del *corpus* paolino.¹⁸⁵

Prima di procedere vogliamo però sottolineare ancora una volta che le interpretazioni che vengono espunte sono quelle che introducono a inquietanti nuove visioni del rapporto tra la sacralità dell’individuo e la normativa sociale, le singole ragioni e la Ragione del dominio.

Come abbiamo già sottolineato, tra gli “apocrifi” di alta età (prima metà del II secolo) v’è quello noto come *Vangelo secondo Tommaso*, che mostra di ricollegarsi in modo indipendente dai canonici ad un’antica fonte, quella ipotizzata relativa ai detti sapienziali di Gesù, nota come “Q” (Q = *Quelle*). Il *Vangelo secondo Tommaso* ha rappresentato un fatto nuovo e recente negli studi sul Cristianesimo antico, essendo stato conosciuto soltanto grazie al ritrovamento di Nag Hammadi, ed ha dato subito luogo ad una vastissima bibliografia. Rinvenuto nella versione copta, ha permesso tra l’altro di riconoscere come frammenti della sua versione greca numerose testimonianze papiracee note da tempo.¹⁸⁶

È bene ricordare che “Tommaso” non è il noto apostolo, ma il nostro modo di tradurre, seguendo il greco Thomas, la parola aramaica *tôma*, che significa “gemello”. Chi scrive è dunque un certo Giuda, detto Thomas, cioè il “gemello” -gemello di Gesù- che tale è perché depositario della parola segreta.¹⁸⁷ Questo vangelo rappresenta una radicale alternativa nel modo di intendere il messaggio di Cristo; radicale perché ne emerge un messaggio totalmente destoricizzato -astratto cioè dal contesto della testimonianza esistenziale di Gesù- che si presenta come espressione di una saggezza eterna, esoterica nel senso più alto della parola,¹⁸⁸ valida per tutti i tempi e in tutti i luoghi, ma perseguibile soltanto a titolo strettamente individuale. Questo suo rivolgersi all’individuo antropologicamente considerato nei suoi eterni problemi esistenziali -l’eterna dialettica tra l’esperienza individuale dell’esistere e le ideologie che consentono la costruzione sociale tramite la normativa- è ciò che rende universale il messaggio trasmesso da “Tommaso”.

La salvezza, secondo Tommaso, non è un evento futuro, oggetto di un’attesa, ma è una realtà già accaduta tramite la Rivelazione portata da Cristo: un nuovo modo di intendere se stessi, la propria realtà più segreta, il proprio ruolo individuale nell’economia dell’esistenza.

Sin dal Convegno di Messina,¹⁸⁹ si è molto insistito sul carattere distintivo dello Gnosticismo, che consiste nell’identità del conoscente (lo Gnostico, come portatore della scintilla divina); del conosciuto (la scintilla stessa); e del mezzo di conoscenza (la divinità della scintilla che, *in quanto tale*, consente di conoscere). Ciò dipende, come abbiamo già detto, dal processo antropogonico che identifica la realtà interiore dello Gnostico con la stessa sostanza divina.¹⁹⁰ A noi sembra tuttavia che, al di là della non discussa correttezza di queste affermazioni, la lettura di un documento come il *Vangelo secondo Tommaso* consenta delle considerazioni più vaste e certamente di maggior interesse, nell’eterna battaglia utopica condotta dall’uomo alla ricerca di realizzare le proprie potenzialità. Il tema fondamentale di questo vangelo è infatti un’indicazione esistenziale di alto valore, ancorché opinabile come tutte le indicazioni. La salvezza, sembra dire Gesù per bocca del “gemello” Giuda, consiste soltanto nel comprendere la propria più profonda realtà perseguendone l’esplicazione, *in questo mondo ma indipendentemente dal mondo*, che di per sé non potrà mai offrire salvezza alcuna. Adeguarsi alla propria natura, seguire la propria legge interiore, proclamarla, e ignorare ogni ideologia: è questa una fuga dal mondo? o non è forse un impegno esistenziale?¹⁹¹

Ci sia consentito sospendere ogni giudizio e rinviare alla meditazione del testo; vogliamo però sottolineare che da troppo tempo la nostra cultura “giudica” -e questo vale contro gli Gnostici- con il velo pregiudiziale di un’epoca abituata a condannare come “fuga” e “deresponsabilizzazione” ogni rifiuto di identificarsi con un’ideologia e con i suoi fini materiali immediati.¹⁹² Tornando a noi, vorremmo dire che ci sembra vi sia del “cristiano” anche nello “gnostico” Tommaso.

¹⁸⁵ Cfr. la bibliografia già citata su Marcione; al riguardo val la pena di notare due cose. Per quanto riguarda il Vangelo di Luca, mutilato ad arbitrio di Marcione secondo gli eresiologi, è difficile stabilire il rapporto dei testi noti con possibili precedenti “protovangeli”. Per quanto riguarda invece il *corpus* paolino è certo che quello canonico include anche testi deutero-paolini, che sono di impronta antignostica. La costituzione del Canone manifesterebbe quindi, almeno per quanto riguarda questo aspetto, un’evidente manovra antignostica.

¹⁸⁶ Cfr. H. Koester, *Ancient Christian Gospels*, cit., p. 75 sgg. Sull’antichità del *Vangelo secondo Tommaso* si sono pronunciati numerosi autori che ne hanno mostrato l’indipendenza dai canonici; tra quelli citati in precedenza ricordiamo J.M. Robinson, G. Quispel, più recentemente A.D. De Conick, *The Yoke Saying in the Gospel of Thomas 90*, V.Ch. 44, 1990. Sulla crescente importanza attribuita alla fonte “Q”, cfr. F. Neyrink, *Q, from Source to Gospel*, E.T.L., 71, 4, 1995.

¹⁸⁷ H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, cit. pp. 351-372, Per il testo italiano, cfr. *ivi*, pp. 329-343.

¹⁸⁸ L’attributo “esoterico” è usualmente circondato da un alone di sospetto; il termine è usato frequentemente in modo dispregiativo per indicare forme di sapere astruse e deliranti, inaccessibili ai non eletti. Ciò può esser dovuto ai motivi più vari, che vanno dalla qualità di ciò che viene contrabbandato abitualmente per via conventicolare, all’insuperabile ottusità del pregiudizio razionalista: in realtà il greco *esôteros* significa soltanto “interiore”, “intimo”. Conoscenza esoterica significa perciò tentativo di conoscer se stessi nel presupposto, tutto “neoplatonico”, che non esista forma di conoscenza che non sia, in primo luogo, autoconoscenza.

¹⁸⁹ Cfr. il relativo *Documento finale*.

¹⁹⁰ Cfr. ad esempio J. Ménard, *Normative Self-Definition in Gnosticism*, Jewish and Christian, etc., vol. II, cit., p. 149: “Phenomenologically speaking, true Gnosis could easily be defined as being a mystical theology of the identification of God with the self.”

¹⁹¹ Questo richiama l’impegno esistenziale cristiano espresso da S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, a cura di C. Fabro, Milano, Rizzoli, 1986, un impegno che consiste nella lotta del singolo contro il “generale”, del quale il singolo è più in alto, tramite il rapporto diretto con l’universale. Questo è anche il concetto heideggeriano di autenticità dell’esistere. Di questa lotta e dei suoi esiti, come tiene a sottolineare Kierkegaard, non si può giudicare in base a risultati materiali.

¹⁹² Quest’esistenza del pregiudizio (epocale) è chiaramente espressa da H. Gadamer, *Verità e metodo*, Trad. it. a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1983.

Molto ha fatto la critica negli ultimi decenni per liberare la comprensione dello Gnosticismo dalle deformazioni ideologiche create dagli eresiologi, e rinforzate dai razionalisti di tutti i tempi: eresia, contraffazione, sragione. Anche un ultimo luogo comune ci sembra debba essere rimosso: lo Gnosticismo come fuga dal mondo e delirio di grandezza. Se lo Gnostico proclama la propria natura divina e di essa soltanto si cura, e non della normativa ideologica o dell'autoaffermazione mondana, egli ha forse scoperto sotto il proprio linguaggio mitico tanto il diritto all'autorealizzazione, quanto l'impossibilità di raggiungerla con i mezzi necessariamente "malvagi" con i quali si può operare al successo mondano. Incompatibilità di utopia e storia: questa è la tragedia di una struttura di pensiero razionalista, come abbiamo sempre sottolineato; un fenomeno che si manifesta ogniqualvolta i mutamenti sociali rendono incomprensibile l'esistenza entro il quadro dell'ideologia dominante, razionalisticamente introiettata come immutabile norma veritativa nell'ingenuo razionalismo della cultura emarginata. Come abbiamo sempre ricordato, lo Gnostico combatte una battaglia perduta allorché resta prigioniero e subalterno di questa struttura di pensiero.

Il nodo ancora da sciogliere, per la nostra cultura, resta infatti sempre quello segnalato da Paolo ai Corinzi:¹⁹³ la vicenda di Cristo ha mostrato quanto stolto sia il sapere dell'immanenza, il sapere "di questo mondo". Ciò equivale a dire: v'è dell'*Altro*, oltre le geometrie della Ragione, un "altro" che la Ragione non può ricondurre al "medesimo", perché il suo circolo non si chiude, è sempre rimesso in discussione dall'irruzione dell'esistere.

Con il III secolo dunque, lo Gnosticismo è eliminato dall'occidente come pericolo reale -sopravviverà nelle provincie orientali dove il suo supporto si sposta verso le aree rurali- e l'ortodossia romana inizia la conquista della società con alterne vicende.

Non è nostro obbiettivo seguire queste vicende se non per segnalare alcuni momenti salienti che riguardano tanto la trasformazione dell'Impero, quanto quella della composizione sociale del Cristianesimo, che conquista sempre più i ceti elevati già a partire da Commodo e dai Severi. Un'epoca questa, di crescente burocratizzazione e di dirigismo economico,¹⁹⁴ accompagnato da svalutazioni e crisi bancarie.¹⁹⁵ Al confronto di questa realtà, la perdurante cornice di cultura classicista mostra sempre più il proprio vuoto,¹⁹⁶ mentre in vari settori si manifesta stanchezza per le guerre cui deve sottoporsi l'Impero.¹⁹⁷

Gli anni successivi -quelli della grande crisi del III secolo- vedono aumentare la crisi finanziaria dell'Impero, per le difficoltà del fisco dovute al permanere della crisi produttiva generata a suo tempo dalla peste partica; si intensifica il fenomeno di tesaurizzazione del metallo in mani private -conseguenza delle ripetute svalutazioni- e il crescente potere d'acquisto dell'oro marca la crisi definitiva di quella piccola borghesia la cui forza economica si basava sulla forza del *denarius*, la moneta argentea. Sono anche anni di grandi torbidi che mettono in forse la sopravvivenza dell'Impero, anni d'insubordinazioni militari, d'invasioni ripetute;¹⁹⁸ dopo la fine dei Severi, sono anche anni di grandi persecuzioni. Ciò non toglie che, alla metà del III secolo, l'Impero romano, visto dalla Persia, fosse ormai l'Impero dei Cristiani.¹⁹⁹ È importante capire come stia cambiando il ruolo sociale del Cristianesimo, per capire *a posteriori* l'importanza della sua istituzionalizzazione entro l'ortodossia, entro una dottrina cioè che tanto sul versante giudaico, quanto su quello ellenistico, ha eliminato le accezioni che potrebbero risultare eversive nei confronti di un ordine retto dal razionalismo classicista.

Al momento delle persecuzioni di Valeriano e Decio, la Cristianità è ormai costituita in modo significativo da esponenti della classe dirigente, o da persone che, comunque, "sanno stare al mondo": si assisterà così al fenomeno dei *lapsi*, di coloro cioè che evitano il martirio abiurando nel pericolo, salvo poi pretendere di tornare alla fede cristiana non appena il pericolo sia cessato. La parte rigorista del clero pretendeva un secondo battesimo; di diverso avviso fu la Chiesa romana, l'Istituzione per eccellenza, con tutti i problemi politici che l'esser tale comporta, necessitata a tener conto del mondo per mantenere la forza terrena dell'istituzione in quanto tale. Ne nacque una vicenda testimoniata da Cipriano, vescovo di Cartagine,²⁰⁰ che segna l'inizio di una polemica destinata a concludersi con lo scisma donatista ai tempi di Costantino.

L'incupirsi dei tempi sta divaricando sempre più le posizioni tra i portatori dell'ideologia razionalista in nome dell'Istituzione, e le esperienze individuali; questo vale anche al di fuori delle vicende religiose. Sul piano del pensiero si marca una frattura tra "Occidente" e "Oriente", che è frattura ben più ideologica e spirituale che non geografica: lo mostrano le vicende del Neoplatonismo. Da un lato abbiamo infatti Plotino, uomo d'ordine legato alla famiglia imperiale (Gallieno e la moglie Salonina) che tenta di

¹⁹³ I Cor., 1, 20.

¹⁹⁴ E. Lo Cascio, *Fra equilibrio e crisi*, cit. pp. 727-729.

¹⁹⁵ Mazzarino, cit., pp. 436-437 e 440-441.

¹⁹⁶ *ivi*, pp. 442-444.

¹⁹⁷ *ivi*, p. 445.

¹⁹⁸ Cfr. E. Lo Cascio, *Dinamiche economiche e politiche fiscali fra i Severi e Aureliano*, Storia di Roma, 3, I, cit., Mazzarino, cit., pp. 491-554. Sulla grave situazione attraversata dall'Impero e sul crescente peso dell'esercito, e quindi dei relativi costi, cfr. J.M. Carrié, *Eserciti e strategie*, Storia di Roma, 3, I, cit.; sulle vicende politiche cfr. M. Silvestrini, *Il potere imperiale da Severo Alessandro ad Aureliano*, *ivi*.

¹⁹⁹ Mazzarino, cit., p. 529. Le persecuzioni raggiungono il momento più drammatico sotto Valeriano e Decio, ma occorre tener presente che, nella gravissima situazione creatasi, gli imperatori avevano necessità di insistere sul culto della propria persona -un atto religioso, ma di fatto politico, di fedeltà dei sudditi- che i Cristiani rifiutavano in coerenza con la propria fede.

²⁰⁰ Mazzarino, cit., p. 523 sgg.; Cyprianus, *De lapsis*, Opera, pars I, Turnhout, Brepols, 1972.

ingabbiare per quanto possibile la spiritualità eversiva, intrinseca a questo pensiero, entro la tradizione classica, ed è autore, in nome dell'ordine, di un violento attacco agli Gnostici presenti accanto a lui. Dall'altro le vicende di quei neoplatonici invisibili al potere di Aureliano, che prenderanno la via della ribelle Palmyra ai tempi di Zenobia -uno di essi, Longino, già maestro di Porfirio ad Atene, fu fatto uccidere da Aureliano nel 272 alla distruzione della città- e che costituiscono il primo tramite tra il Neoplatonismo e la cultura persiana destinato a dar frutti eversivi a lungo. Anche la tradizione della speculazione gnostica, come vedremo, proseguirà ad oriente, per poi tornare ad occidente non appena le condizioni saranno propizie.²⁰¹

È doveroso soffermarsi un attimo sulla critica che Plotino rivolge agli Gnostici (cristiani) che frequentavano la sua scuola, anche perché il cap. II, 9 delle *Enneadi* è troppo noto per non farne cenno. Plotino non era cristiano -Salonina, sua protettrice, aveva delle simpatie- e la sua critica è di natura estranea a quella dell'ortodossia; tuttavia è sintomatica la convergenza che egli mostra di fatto con quella, allorché vuol difendere altro, vale a dire la tradizione razionalista greca di un cosmo ordinato, che è da sempre il supporto dell'ideologia imperiale.

Karin Alt²⁰² ha messo in luce l'incapacità, da parte di Plotino, di comprendere come e perché l'esperienza del mondo potesse essere ben altra per altri individui; egli non capiva perciò la ricerca di un'utopia "nuova terra" (vecchio tema biblico: *Isaia*, 65, 17) né la Gnosi come esperienza spirituale che tende al cambiamento della vita attraverso la percezione dell'unione dell'uomo con Dio.²⁰³

Per conto nostro vogliamo ribadire quanto già notato,²⁰⁴ e tornare a sottolineare i tre significativi passaggi di *Enn.*, II, 9, che la dicono sin troppo lunga sulle posizioni ideologiche che sottendono la visione così positiva del mondo, e perciò del "divino" che in esso si riflette: il saggio non deve curarsi dell'ineguaglianza sociale e della miseria; la folla degli umili deve costituire la base del lavoro manuale per fornire il sostentamento ai più ragguardevoli; è infine giusto che vi siano vincitori e vinti, tanto più perché i torti subiti non intaccano l'essenza immortale dell'uomo, e perché essere uccisi non è poi cosa così malvagia per chi disprezza il mondo -sic!-.²⁰⁵

Lo scontro tra la Ragione astratta e la "verità" dell'esperienza appare quindi accompagnarsi come sempre allo scontro tra chi si schiera dalla parte delle strutture -e quindi degli apparati- ritenute positivo riflesso di un assolutamente positivo ordine metafisico (positività e ordine sono di fatto sinonimi nel Razionalismo) e chi, partendo dall'esperienza che si articola nella mobilità delle passioni, vede nell'ordine -che da piano divino si declassa a dato di fatto storico- il risultato d'una violenza: come già pensarono i Sofisti. Le turbolenze dell'anima sono dunque il vero punto di discriminazione tra i due "neoplatonismi": quello dotto da un lato, e quello che è stato detto "popolare", emergente dalla religiosità ellenistico-orientale, dall'altro. In un caso, un immobile ordine logico che ha il proprio vertice nella neutra impersonalità dell'Uno plotiniano -erede delle immobili idee platoniche e dell'oppressiva sfera di Ananke- ingabbia l'anima rendendola responsabile del *proprio* male con l'irrazionalità dei propri moti. Nell'altro l'anima partecipa di un divino che, nonostante le premesse filosofiche prese a prestito, ha pur esso una storia e quindi una sua mobilità, rivendica a sé e a sé soltanto il diritto ai propri moti ascensionali di ritorno, e identifica come "Male" la datità della resistenza del mondo. L'ordine arcontico di questo, nella sua estraneità costrittiva, assume perciò tutti gli aspetti della proiezione metafisica di un ordine mondano ormai ideologicamente estraneo all'esperienza esistenziale. Ciò che rende tuttavia subalterna l'opzione gnostica, è il persistere di questo pesante fardello filosofico, ingenuo retaggio di una tradizione classica revocata in dubbio dal messaggio testamentario. Le manca ciò che vedremo più tardi nel pensiero teosofico, la forte individualità di un Dio interventista, quale quello protagonista della Bibbia, la cui nascosta presenza nell'anima fa di quest'ultima la *creatrice* della storia. Sociologicamente vi si potrebbe ravvisare la mediocre espressione dell'intellettuale greco, cui si contrapporrà la marcia verso il futuro dell'altra "ala" dello Gnosticismo, quella che inizia a diventare "oriente" ma che tornerà più tardi ad "occidente".

²⁰¹ Sull'uccisione di Longino cfr. Silvestrini, cit., p. 190. Su Palmyra centro di cultura ellenistica e sede di un neoplatonismo avverso alla linea romana, antignostica; e sui rapporti con la Persia, cfr. Mazzarino, cit., pp. 556-558 e 568-570. Il pensiero di Porfirio, che Longino avrebbe voluto a Palmyra, è noto in Persia, e sarà ipoteticamente invocato circa la nascita del Mazdakismo (cfr. *infra*); la conoscenza del suo pensiero è posta anche in rapporto con l'Ismailismo, la più radicale, conseguenziale ed eversiva manifestazione di pensiero gnostico (cfr. Jambet, cit., p. 155). Alla corte sassanide sarà presente, nel IV secolo, il discepolo di Giamblico, Eustazio; l'ultimo grande apporto di cultura neoplatonica avrà luogo nel 529, quando alla corte di Khosroe I giungeranno i filosofi della Scuola di Atene, Damascio in testa, cacciati per la chiusura della Scuola da parte di Giustiniano. Tra essi Simplicio, e Prisciano, autore delle *Solutiones ad Chosroem*. Il risultato di questa migrazione fu la traduzione delle opere dei filosofi greci in persiano e forse anche in siriano, e quindi la loro conoscenza e il loro influsso nel mondo sassanide. Lo stemma del neoplatonismo greco nel mondo irano-islamico è stato tracciato da G.C. Anawati, *Le néoplatonisme dans la pensée musulmane. État actuel des recherches*, Atti Conv. Int. Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Roma 1970, ivi, A.N.L., 1974. Sul piano religioso, Zenobia appoggiò come vescovo Paolo di Samosata (deposto poi da Aureliano) che predicava una teologia di tipo monarchiano-subordinaziano (in pratica: adozionista); in altre parole, Dio si sarebbe manifestato come Figlio entrando nel corpo di Gesù. Una posizione affine a quelle Nestoriana e Monofisita (cfr. *infra*) e che fu poi assunta, erroneamente, a origine dell'eresia Pauliciana (cfr. *infra*) cioè della prima risorgenza gnostica del mondo bizantino. Sulle tesi di Paolo di Samosata, cfr. H. de Riedmatt, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Études sur la Christologie du IIIe au IVe siècle*, Fribourg en Suisse, Ed.St. Paul, 1952.

²⁰² *Philosophie gegen Gnosis*, etc., cit.

²⁰³ ivi, pp. 63-64.

²⁰⁴ *La Gnosi*, etc., cit., p. 128.

²⁰⁵ *Enn.*, II, 9, 1-16.

Di questo parleremo nel seguito della nostra storia, allorché tenderemo di mettere in luce sia l'origine "orientale" di fenomeni "occidentali", sia la loro fondazione istituzionale in "occidente", perché è di lì che essi si trasferiscono in "oriente" per poi far ritorno. La ragione principale di questo andirivieni consiste, a nostro avviso, nella scomparsa ad occidente delle basi socioculturali che consentivano la presenza di un dibattito, a seguito della divaricazione che si va aprendo tra ricchi e poveri e della crisi radicale dei ceti medi e medio-bassi. Anche l'impoverirsi della vita cittadina ha un suo ruolo nella fine di questo dibattito. Al riguardo è tuttavia da ricordare che il ruolo della città va inteso non semplicemente in termini di aggregato di popolazione, ma in quanto luogo di grande diversificazione sociale: è precisamente questa diversificazione che viene meno, a seguito della ricordata divaricazione. Quando la società occidentale tornerà a conoscere mobilità e diversificazione, il dibattito quindi tornerà: sempre attorno agli stessi nodi.

Prima di esporre in un ultimo breve capitolo gli ultimi sussulti del fenomeno gnostico in occidente al tramontare dell'Impero, vogliamo però dedicare un momento di riflessione a ciò che ci è sembrato di scorgere nel fenomeno dello Gnosticismo, così come lo abbiamo esposto.

Lo Gnosticismo, nonostante i vigorosi sforzi compiuti con successo per farne tacere la voce, non è un corpo estraneo nella storia dell'occidente. Al contrario, egli ne rivela i limiti ideologici svelando, come già avevano fatto alcuni Sofisti con argomentazioni meramente concettuali, il carattere propriamente ideologico -funzionale al dominio- dei luminosi e ordinati scenari del razionalismo classico. Ad esso, pur nella subalternità, contrappone per la prima volta le plurime e mutevoli "ragioni" della vita. Inizia un lungo percorso che condurrà un giorno gli alchimisti e Giordano Bruno a scoprire "ragioni" all'interno della deprecata materia, già ben intraviste ma condannate dagli *Oracoli Caldaici*,²⁰⁶ perché il moto non è "razionale". Eppure, il moto è da sempre la "ragione" stessa della vita -non lo nasconde neppure il razionalista Damascio- e la trasformazione come sola realtà è l'essenza stessa del Neoplatonismo. "Trasformazione" significa: primato della vita e metafisicità delle immobili idee. Tutta la storia della futura "eversione" occidentale -espressa dai "corpi estranei" allo "Occidente"- ruota attorno a questo punto: e se lo farà parlando sempre di problemi celesti, ciò sarà perché le ideologie non sono ancora secolarizzate.²⁰⁷ Il problema però è sociale, e lo constateremo quando gli stessi eterni nodi ritorneranno in chiave secolarizzata, ciò che sarà dal Romanticismo in poi.

Gnosticismo dunque, come fenomeno tutto interno all'occidente: su questo abbiamo insistito sin dal nostro primo lavoro. Un fenomeno che ci sembra da ricollegare all'impatto del messaggio testamentario non soltanto per l'evidenza storica -lo Gnosticismo è un problema che sorge e si consuma all'interno del Cristianesimo, non altrove- ma anche per la radicale alterità di strutture logiche tra messaggio testamentario e razionalismo classico.

Questa radicale diversità consiste nella "trasformazione" che il Dio della Bibbia introduce attraverso una volontà operante nella storia, che infrange ogni sferica necessità (la sfera è la perfezione immobile). Non ci sembra casuale che, tra i precedenti invocati per lo Gnosticismo all'interno del pensiero greco, vi sia precisamente quell'Orfismo che, come il Pitagorismo, ha forse precedenti iranici, e che riprende dal pensiero religioso orientale il concetto di *teogonia*, cioè, anche qui, di un divino in continuo progresso verso un finale utopico. Manca ancora qualcosa alla coerenza logica di un divenire che è di per sé senza fine, costituendo così l'unica paradossale costante dello sdruciolevole "fondamento": ma di certo siamo all'opposto di quella violenza -violenza del dominio- che è la Ragione unica di Socrate, con le immobili idee del razionalismo classico. Immobilità talmente introiettata dall'ideologia della classe dirigente, che se si scorre il panorama saggistico (cosa che non intendiamo assolutamente fare) si scopre che tutto ciò che pone a principio il moto, a cominciare dal pensiero di Eraclito, è stato tentativamente messo in rapporto con lo "Oriente".

Ciò è in parte anche vero: lo Zoroastrismo è una presenza reale, e sono singolari le ripetute interferenze dell'Iran, pre-islamico ed islamico, nella nostra vicenda; ma non toglie nulla alla realtà "occidentale" di certe lotte. Se mai, aggiunge qualcosa all'esigenza di farla finita con l'ideologica distinzione di comodo tra "Oriente" e "Occidente": troppo vecchia, troppo *greca*, troppo tardo-imperiale, troppo teologica, troppo razionalistico-borghese, per meritare ancora il diritto ad ammantarsi di casti veli. Il bivio che si ripropone continuamente è piuttosto quello che è stato imboccato come *scelta sociale di un'ideologia egemone*.

Lo scontro che si realizza tra metafisica occidentale e messaggio testamentario verte, a nostro avviso, attorno ad una domanda fondamentale che tornerà a riproporsi in modo vistoso molto più tardi, allorché il ruolo del Razionalismo sarà avvocato a sé dallo storicismo hegeliano e post-hegeliano. La domanda è: la storia è un sistema chiuso -nel senso che opera lungo un percorso ineluttabile secondo leggi razionalmente definibili- ovvero è un sistema aperto, nel quale l'Altro irrompe, mettendo in discussione -come diremmo con moderna terminologia scientifica- la tendenza alla massima entropia? L'*inaudito* è davvero un non-previsto o è forse un non-prevedibile che irride le pretese della Ragione, "follia" nel senso paolino, ma non certo in quello clinico?

Se ci arrestiamo alla legge di azione-reazione già contemplata nel noto detto di Anassimandro, forse si può anche pensare ad un sistema chiuso, fermo restando che da allora l'uomo è giunto a porsi problemi un

²⁰⁶ Cfr. *The Chaldean Oracles*, Text, Transl. and Comm. by R. Mayercik, Leiden, E.J. Brill, 1989, fr. 163, p. 110.

²⁰⁷ È comunque interessante notare che in tutte le "storie" della "filosofia", i pensatori che hanno posto in primo piano la vita rispetto alla metafisica della "Ragione" sono sempre considerati con una certa sufficienza. Del resto, far filosofia significa continuare a pensare il pensiero greco classico, e il pensiero ha sede, secondo questa tradizione, soltanto nella filosofia. Questo arcaico primato è stato contestato a lungo ed anche in tempi recenti: evidentemente, non ancora a sufficienza.

po' più analitici sulla natura del cosmo, non ultimo quello dei buchi neri. Se consideriamo però la storia per ciò che è, complesso risultato dell'azione degli uomini, ci accorgiamo che l'Altro e l'inaudito entrano continuamente nella storia stessa: chi preferisce il rogo al cambiar parere mostra l'irriducibilità dell'esperienza alla Ragione, non tanto come "eroismo", quanto come impossibilità ad essere come il "generale" -cioè l'inautentico- vorrebbe. E non sempre è necessario salire il rogo per portare alla luce questa impossibilità.

L'utopista conseguente, cioè colui che *pretende* (tende anzitempo?) all'impossibile, costruisce una sua personale verità con la sua personale "ragione", una "verità" che tale è perché è *testimoniata*, e con ciò sconfigge la Verità *dimostrata* dalla Ragione. Egli porta dunque l'Altro nella storia, avendolo interiorizzato. L'Altro come qualcosa che è "dentro", non "sopra", e di cui ciascuno è portatore: ecco l'affascinante capitolo che si aprirà più tardi. Un capitolo che nasce qui, e per questo ci siamo trattenuti così a lungo su un fenomeno, lo Gnosticismo, in una ricerca che vuole avere un taglio diverso e più ampio rispetto alle usuali storie del fenomeno stesso.

La vita come irruzione dell'Altro, moto oscuro senza fine dello *'En Soph* che si manifesta nell'agire dell'uomo; questa vita che, anche sul piano fisico, è uno sberleffo alle leggi statistiche dell'entropia, fa della storia, della *nostra* storia, un sistema aperto dove essa si manifesta nell'utopia, e corrode le maestose architetture dell'astratta Ragione.²⁰⁸ Non ha tutti i torti chi difende la propria incoercibile datità contro la datità forzata del "generale", appellandosi al Dio che porta in sé.

²⁰⁸ L'utopia è una realtà agita da ciascuno, non una costruzione teorica dei filosofi: le cosiddette utopie dei filosofi sono semplici atopie, cose cioè che non stanno né in cielo né in terra, molto simili ad ideologie, però impraticabili. Molto diversa è infatti una realtà ubicata in un *non-luogo* (l'utopia introiettata nel cuore degli uomini) da una cosa che non sta in *nessun luogo*, al di fuori della carta sulla quale è stampata.

Capitolo quarto - L'occidente esce di scena

Aureliano, imperatore guerriero, non amava i filosofi -tanto più se neoplatonici. Siamo ormai alle convulsioni del vecchio Stato, e la parola è sempre più alla spada, sinché il pensiero diverrà reato con Diocleziano.

Già con Aureliano, come mostra la vicenda di Paolo di Samosata, si afferma apertamente il principio gerarchico che rende la Chiesa di Roma molto simile alla gestione dell'Impero.¹ Il problema dell'ordine e del riordino è il più assillante in una struttura che, non bastassero le invasioni, deve affrontare, nell'aggravarsi della situazione economica dei ceti umili e nella progressiva evanescenza del connettivo piccolo-borghese, veri e propri fenomeni di scollamento ideologico, quali quello dei *Bacaudæ* dei quali parleremo tra breve.

Il fenomeno dello scollamento non si verifica però soltanto ad occidente, ma anche ad oriente: contro l'accentramento culturale nella tradizione razionalista e classicista greco-latina, inizia un fenomeno di resistenza locale nel mondo siriano ed egiziano che caratterizzerà poi la lotta religiosa entro il futuro Impero bizantino, e che lascia comprendere perché fu così facile, in seguito, la vittoria dell'Islam e la cancellazione della precedente cultura. Peter Brown ha ampiamente documentato la fine di un vecchio mondo e la nascita di un mondo nuovo in queste regioni, ma ha anche fatto notare come Cristiani e pagani condividessero in concreto l'ideologia della vita quotidiana, a patto di appartenere alla classe egemone.² La dissidenza religiosa dalle gerarchie ortodosse sembra quindi assumere chiaramente l'aspetto di una dissidenza sociale.

Quando, dopo infiniti complotti ed uccisioni di effimeri imperatori, Diocleziano restaurò quel tanto di ordine possibile che poneva fine al vecchio Impero, per spianare la via alla restaurazione costantiniana, ciò fu soltanto a seguito di numerose vittorie -leggi: repressioni- sui contadini d'Egitto e della Gallia, i *Bacaudæ*, per l'appunto. A oriente si stabilirono nuovi rapporti di pace armata con i Persiani, gli eterni rivali che non si potevano domare, destinati a divenire sempre più la "alterità" in persona rispetto allo "Occidente".

Molto interessante, al riguardo, un articolo di E. Volterra,³ che analizza le ragioni politiche dell'atteggiamento di Diocleziano nei confronti del Manicheismo,⁴ e nel quale son posti in evidenza gli intrecci

¹ Cfr. Mazzarino, cit., p. 572.

² Cfr. *The Body and Society*, cit., pp. 305-322, con riferimento alla società antiochena del IV secolo.

³ E. Volterra, *La costituzione di Diocleziano e Massimiano contro i Manichei*, cit.

⁴ Il tema del Manicheismo, nella sua specificità, merita di essere posto in evidenza con una nota a sé, sia pure per generalissimi cenni. Mani fu, per origine, un Elchasaite; nato nel 216 ha la sua rivelazione (ipoteticamente) nel 240, e muore nel 276 ad opera del sovrano Bahrān I, dietro denuncia dei sacerdoti zoroastriani. La sua religione ebbe ampia diffusione dall'Atlantico al Mar della Cina: occorre tuttavia usare molta cautela con i cronisti, in specie bizantini, che definiscono "Manicheismo" ogni forma di eresia dualista di tipo gnostico che aborre il mondo materiale. Tale usanza permane anche in occidente sino al manifestarsi delle nuove eresie dell'XI secolo, ed è da attribuirsi alla grande diffusione di questa religione, ed al pericolo sociale che vide in essa l'occidente. La religione manichea assume dall'Elchasaismo sia il mito della rivelazione celeste scesa dall'alto -il libro celeste, come il Corano- sia il tema della successione profetica. Come più tardi Maometto, Mani si proclama l'ultimo e definitivo ("sigillo") dei Profeti. Contro l'Elchasaismo, Mani rivendica l'inutilità delle abluzioni, per l'intrinseca irriducibilità della materia. Di carattere spiccatamente sincretistico, il Manicheismo introduce aspetti del dualismo gnostico entro quello zoroastriano, in una complessa vicenda di lotte tra luce e tenebre: cfr. Boyce, cit., vol. III, pp. 463-465, che sottolinea come i temi giudaico-agnostici abbiano alle spalle influenze zoroastriane; di qui le facili sovrapposizioni nel moto di ritorno dello Gnosticismo verso la Persia. La cosmogonia e la teologia manichea mostrano influssi dello gnostico Bardesane (cfr. *infra*) e di Marcione. La mescolanza dei miti è sottolineata anche dallo Zaehner, cit., mentre il Molé, cit., p. 11, sottolinea che il Manicheismo non deve essere considerato una "eresia" zoroastriana, perché il punto di partenza del sincretismo manicheo è una riflessione sui temi gnostici, non sui *Gatha*. In effetti è ormai comunemente accettato, soprattutto dopo la pubblicazione del C.M.C. (*Codex Manicheus Colonienis*) ad opera di Henrichs e Koenen (cfr. Z.P.E. 19, 1975; 32, 1978; 44, 1981; 48, 1982) che il pensiero di Mani si sviluppa come riflessione critica sullo Gnosticismo giudeo-cristiano degli Elchasaite. Mani, nella cui biografia sono evidenti tratti ripetitivi della Passione di Gesù, è sigillo dei Profeti in quanto Paraclete giovanneo venuto a completare la rivelazione di Cristo (cfr. A. Böhlig, *Die Bedeutung des C.M.C. für den Manichäismus*, CMC 2° Simposio, Cosenza 1988, ivi, Marra, 1990). Del resto, l'importanza centrale della figura di Cristo nel percorso di salvezza cosmo-antropogonico di Mani, era già stato messo in luce da E. Rose, *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1979. Il mito manicheo di salvezza è di estrema complessità, e si realizza su tre livelli storico-ontologici; per la sua descrizione rinviamo a U. Bianchi, *Antropologia, etc., nella religione dei Manichei*, Roma, Il Bagatto, 1983; o a R. Merkelbach, *Mani und sein Religionsystem*, Opladen, Westdeutsches Verlag, 1986, che riassume il processo stesso anche in un chiaro schema finale; cfr. anche H.C. Puech, *Il Manicheismo*, in *Storia delle religioni*, a cura di H.C. Puech, vol. 8°, Bari, Laterza U.L., 1977. Segnaliamo anche il testo di M. Tardieu, *Il Manicheismo*, Cosenza, Giordano, 1988, che si avvale, nell'edizione italiana, di un'importante *Introduzione* di G. Sfameni Gasparro, la quale ha curato anche un'esauriente bibliografia. In questa *Introduzione* vengono passate in rassegna le diverse interpretazioni del Manicheismo, con particolare riguardo alle più recenti. Una storia degli studi relativi è fornita da J. Ries, *Les études manichéennes*, Louvain la Neuve, Centre d'Histoire des Religions; tale storia non è da trascurarsi per la polemica "antimanichea" che fu sollevata contro i Protestanti al momento della Riforma, attorno a quel problema del Male la cui soluzione razionalista resta l'eterno momento ideologico di ogni ortodossia. L'esperienza gnostica del Male come realtà storica è alla base anche della speculazione di Mani (Rose, cit., p. 48); ed è molto significativo constatare che le argomentazioni cristiano/greche contro il Manicheismo ripetono stancamente i giochini della logica concettuale sulla insostenibilità "logica" dell'esistenza del Male, rivelando così incapacità umana di capire, o volontà ideologica di non capire (cfr. W.W. Klein, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichäica*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991). Il Manicheismo ha in comune con lo Gnosticismo il tema dell'imprigionamento della luce nella materia, dalla quale dovrà essere liberata; ne consegue coerentemente una Cristologia docetista, un rigido enkratismo, il rifiuto del mondo, e la consustanzialità dell'anima con il pneuma divino, del quale essa è un frammento che deve essere salvato dalla commistione con la materia. Anche per il Manicheismo la salvezza può iniziare, come per lo Gnosticismo, dalla conoscenza che giunge come rivelazione; di qui anche la citata critica iniziale di Mani alle pratiche purificatorie elchasaite, consistenti in abluzioni, dalle quali egli si distacca (cfr. C.M.C., cit., 3, 7-12; Koenen, *From Baptism to Gnosis of Manichaeism*, The Rediscovery, etc. cit., vol. II). Caratteristica della rivelazione manichea, in un certa analogia con quella elchasaite, è di essere apportata da un doppio celeste, il "gemello", che è anche forma di

Spirito Santo individuale, il *lógos* che ha parlato più volte nella storia per bocca del "vero profeta". Questo tema del gemello è quello stesso dell'abito di luce dell'*Inno della perla* (cfr. H. Poirier, *L'Hymne de la perle et le Manichéisme à la lumière du CMC*; CMC, 1° Simp. Int. cit.); ed in effetti il Perfetto Manicheo si riunisce nell'aldilà con tale doppio che assume l'aspetto di una fanciulla (cfr. *The Fihrist of al Nadim*, ed. and transl. by B. Dodge, N. York-London, Columbia Un. Press, 1970, vol. II, p. 795) come la Daênâ mazdea. Su questo parallelo cfr. C. Colpe, *Daênâ, Lichtjungfrau, zweite Gestalt*, Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion presented to G. Quispel, Leiden, E.J. Brill, 1981; su Daênâ nel Mazdeismo, cfr. M. Molé, *Daênâ, le pont Cinvat et l'initiation*, R.H.R. 158, 1960; sulla sua permanenza nel successivo immaginario islamico cfr. F. Vahman, *A Beautiful Girl*, A.I. 25, 1985. Sul tema del gemello e sui rapporti di questa figura con il complesso mondo del giudeo-cristianesimo, cfr. l'importante articolo di G. Sfameni Gasparro, *Tradizione e nuova creazione religiosa nel manicheismo: il syzygos e la missione profetica di Mani*, CMC 1° Simp., cit. Realativamente a Mani, vi vengono trattati argomenti quali l'identificazione dello Spirito Santo con il Figlio di Dio nel Cristianesimo arcaico (cfr. al riguardo M. Simonetti, *Note di cristologia pneumatologica*, Aug. 12, 1972); la *syzygie* Spirito/anima nel processo di salvezza secondo Taziano; la teoria del "vero profeta" nelle *ps.Clementine*; il parallelo con la figura del Pastore di Hermas quale "rivelatore" (su quest'ultimo cfr. L. Cirillo, *Il Pastore di Erma e il syzygos di Mani*, CMC, 2° Simp., cit.). Lo stesso Cirillo, *La christologie pneumatique de la cinquième parabole du "Pasteur d'Hermas"*, R.H.R. 184, 1973, ha anche mostrato come tale cristologia discenda direttamente dalla speculazione giudaica, per la quale lo Spirito di Dio diviene lo Spirito degli uomini (p. 36) abitando in essi; in particolare in Gesù (p. 39). Nel caso del *Pastore di Hermas*, nel quale non si deduce da ciò un adozionismo o un atteggiamento gnostico (divinità dell'uomo) si ha una santificazione della carne per adeguamento allo Spirito (p. 47). Per quanto riguarda la natura sovente femminile dello Spirito Santo nello Gnosticismo, è opportuno ricordare ancora l'antecedente giudaico: *ruha*, lo Spirito, è infatti di genere femminile (cfr. Böhlig, cit., p. 47). Un interessante riepilogo delle sette battiste giudeo-cristiane attestate dagli eresiologi, e del loro rapporto con il Manicheismo in base al C.M.C. e al *Fihrist*, è elaborato, con tanto di stemma, dal Merkelbach, *Die Täufer bei denen Mani aufwuch*, Manichaean Studies, Proc. of the First Int. Conf. on Manich. ed by P. Bryder, Lund, Plusultra, 1988. Significativo il parallelo tra la statua gigantesca del Cristo apparso ad Elchasai, e l'analoga statua nella quale concorreranno tutte le anime alla fine dei tempi secondo Mani: entrambe ricordano, aggiungiamo noi, lo Adam Qadmon della Qabbalah, l'uomo primordiale del mito ebraico che racchiudeva tutte le anime e che rappresenta il primo Profeta nella catena manichea della profezia, come già lo rappresentò presso gli Elchasaiti, gli Ebioniti e i Sampsei (ivi, p. 120). Ciò premesso, per inquadrare il Manicheismo come espressione in stretto rapporto con il giudeo-cristianesimo e con lo Gnosticismo in generale (influssi valentiniani, marcioniti, bardesani, entrano probabilmente nella sua struttura) resta da sottolineare l'aspetto fortemente sincretistico di questa religione maturata sui confini tra mondo ellenistico-romano, giudaico e iranico. Sincretismo in parte voluto (coinvolge anche temi buddhisti) per costituire una religione in grado di diffondersi nell'Iran, confinante col mondo cristiano ad ovest, con quello buddhista ad est: cfr. O. Klima, *Manis Zeit und Leben*, Praha, Akademie, 1962, pp. 339-340. L'aspetto zoroastriano, altrettanto importante di quello giudeo-cristiano, del Manicheismo, è stato trattato dal Widengren in numerosi studi; tra questi, di maggior rilievo, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala-Leipzig, Lundequistska-Harrassowitz, 1945; *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, ivi, 1946. In effetti, anche a prescindere dalla innegabile base zurvanita del dualismo manicheo, ciò che rende importante il contributo del Widengren è il fatto che l'area nella quale nasce il Manicheismo, benché a quel tempo ellenizzata, è luogo d'incontro di tre culture (ellenistica, giudaica, iranica) e sul sottofondo iranico l'ellenismo non può che assumere aspetti molto particolari; del resto Mani, come più tardi Mazdak, pensa ad una religione sincretistica per i Persiani (*Mesopotamian Elements*, cit., p. 13 in nota). Benché la posizione del Widengren sia stata accantonata dopo la pubblicazione del C.M.C., che ha confermato definitivamente lo sviluppo del Manicheismo a partire dal giudeo-cristianesimo elchasaita, i suoi studi restano importanti perché unitamente agli altri già citati (*The Ascension of the Apostle; Muhammad the Apostle of God*) contribuisce a definire la peculiarità dell'area iranico-mesopotamica nel trasmettere antichi suoi elementi religiosi alla gnosi manichea, all'Islamismo e alle sue sette, creando un rapporto di parentele sul quale dovremo tornare. Elementi come la discesa della Rivelazione (il libro celeste) e la migrazione dello spirito di profezia, costituiscono infatti una *facies* comune la cui ultima manifestazione sarà rappresentata dalla concezione ismailita dell'Imâm, e il cui tema centrale resta quello gnostico (adozionismo) della potenziale divinità dell'uomo (*The Ascension*, etc. pp. 84-85; *Muhammad*, etc., pp. 214-216). Essi sono, secondo il Widengren, il nucleo di quella religiosità "carismatica" che da sempre si oppone alla religione "istituzionale" (ivi); tuttavia, per quanto siamo andati sin qui accertando relativamente allo Gnosticismo, la conclusione ci sembra riduttiva. Ciò che è in gioco, lo ripetiamo, è la divinità dell'uomo e il carattere interiore e soggettivo della sua religiosità come via alla salvezza; in termini moderni, all'autorealizzazione. Il problema del Manicheismo, una Gnosi che si fa Chiesa, con una propria struttura e propri riti, è dunque la salvezza di quanto di divino vi è nell'uomo, sottraendolo alla sofferenza di un esistere che è tragica coesistenza della sua divinità con le tenebre del mondo. Il mondo gnostico, come nota il Pedersen, *Early Manichaean Christology, primarily in Western Sources*, Manichaean Studies, cit., è in questa identificazione, estranea alla tradizione del dualismo iranico, dello Spirito con il Bene, e della materia con il Male. Un dualismo che si risolve poi in monismo esattamente come nello Gnosticismo, come si evince dagli articoli di Henrichs (*The Timing of Supernatural Events in CMC*, CMC, 1° Simp., cit.) e di Koenen (*How Dualistic is Mani's Dualism?*, CMC, 2° Simp., cit.). Il percorso cosmogonico-soteriologico vi si snoda infatti secondo il noto moto triadico di ogni teosofia: vi è un tempo iniziale, paradisiaco, della separazione dei due principi, la cui mescolanza è all'origine del mondo della storia; un tempo della sofferenza e della mescolanza, quello nostro della storia; e un tempo finale della salvezza, segnato dalla nuova e definitiva separazione di Bene e Male. Ciò che era e ciò che sarà coincidono, e divergono entrambi da ciò che è (Koenen, cit., p. 25). In realtà non c'è proprio una coincidenza piena, perché il Male, che all'inizio esisteva, alla fine sarà distrutto. Anche il Manicheismo, come lo Gnosticismo, pur rendendo ontologico il dualismo etico, è rivolto soltanto al principio positivo attraverso il respiro triadico del suo tempo. Come religione nata dalla sofferenza umana, il Manicheismo è pervaso da un senso altissimo di pietà cosmica. Anche nella terra, anche nelle piante, è imprigionato lo Spirito sofferente; il simbolo di tutta questa sofferenza è lo *Jesus patibilis*, ed è la forza del suo Spirito a generare, dalla terra in cui è racchiuso, le piante e i loro frutti. Di lì lo Spirito, la luce, passa agli animali e agli uomini; ma soltanto gli Eletti possono redimere questa luce restituendola al suo regno tramite l'assimilazione degli alimenti, perché soltanto gli Eletti tornano, con il loro Spirito, nel regno della luce. Perciò un Manicheo non darà cibo a un non Manicheo: sarebbe condannare lo Spirito a restar prigioniero in questo mondo. Straordinario è il quadro cosmico del "ritorno". Lo Zodiaco, immensa noria con dodici bigonce, solleva il pneuma luminoso e lo travasa nella Luna, che si fa piena; al culmine, la "barca lunare" parte verso il Sole, e la Luna lentamente si oscura. Questa religione di immensa pietà e afflato cosmico, che vede il mondo tutto animato e ha orrore per la più piccola violenza - anche la pianta soffre, quando si coglie un frutto; anche la terra arata - si diffuse dall'Atlantico alla Cina, ma fu sempre perseguitata da tutti i poteri statali. La "diversità" del Manicheo, il suo rigido enkratismo, lo rendevano sospetto ai Romani come ai Persiani: ciascuno vi vedeva la spia dell'altro e il corridore del proprio ordine sociale. Le persecuzioni, dopo un breve periodo di tolleranza seguito alla conquista araba, furono fortissime anche nell'Islam (cfr. G. Vajda, *Les Zindiqs en pays d'Islam au debut de la période abbasside*, R.S.O. 17, 1938) né mancarono in Cina. Un aspetto interessante della Chiesa Manichea, che tornerà nella Chiesa Bogomila e Catara, è la sua divisione in uditori ed Eletti; i primi hanno vari obblighi ma possono trascurare le norme alimentari e sessuali e il divieto di coltivare la terra; l'Eletto ha norme di vita di grande rigidità, ma grazie a ciò può agglutinare, e successivamente redimere, le parti di luce provenienti dal cibo che gli viene procurato dagli uditori. Si noti che questo ciclo spirituale del cibo tornerà inaspettato molto più tardi nel sistema paracelsiano, un sistema alchemico-gnostico sul quale ci soffermeremo a suo tempo. Poiché non vi sono rapporti tra le due dottrine, questo fenomeno sta a significare che analoghe strutture di pensiero, se coerentemente sviluppate, conducono a risultati analoghi: alchimia spirituale e Gnosticismo hanno infatti comuni origini e ripetuti contatti storici. Mentre concludiamo questa lunga nota rinviando alla citata bibliografia della Sfameni Gasparro, ricordiamo che un'utile raccolta di testi manichei si può trovare in A. Böhlig, *Die Gnosis*, 3. Bd. unter Mitwirkung von J.P. Asmussen, Zürich-München, Artemis, 1980; e che il testo fondamentale per la conoscenza delle dottrine manichee, prima della pubblicazione del C.M.C., è sempre stato gli *Acta Archelai*: cfr. Hegemonius, *Acta Archelai*, hrsg. von C.H. Beeson, C.G.S., Leipzig, Hinrichs, 1906.

del rapporto tra Roma e i Persiani con quelle del rapporto tra il potere imperiale e le dissidenze religiose di impronta gnostica, rapporto che fa da ponte tra la politica anticristiana di Diocleziano e il suo ribaltamento nell'identificazione tra ideologia imperiale e ortodossia cattolica, che avverrà subito dopo con Costantino.⁵

Nota ironicamente -ma non troppo- il Chadwick,⁶ che l'arcipersecutore della Chiesa, Diocleziano, fu trattato dai suoi perseguitati così generosamente, che il suo palazzo di Spalato fu conservato e trasformato in chiesa.⁷ Il fatto è che la persecuzione contro i Cristiani è dettata (a torto o a ragione) dalle stesse considerazioni politiche che spingono Diocleziano alla persecuzione dei Manichei,⁸ in nome della conservazione di una "morale" (con la quale i Cristiani erano in perfetta sintonia, se ortodossi, molto meno, se eretici) che si poneva a fondamento della saldezza della compagine statale. Naturalmente la "immoralità" dei costumi dell'altro è il solito *tópos* del Razionalismo contro la diversità,⁹ dato che sicuramente i Manichei (ma tutti gli Gnostici in generale) praticavano il più rigido enkratismo.

Il vero nodo è un altro: il timore della perturbazione sociale,¹⁰ che sarà poi un timore anche bizantino lungo la zona di confine; e non soltanto per il confine stesso, che, ovviamente, rende più forte il timore, quanto, più in profondità, per il "contagio" che si teme da parte di dottrine che si interrogano sulla malvagità intrinseca del mondo storico: che è come dire sul potere, che, necessariamente, da sempre lo regge. Diocleziano teme persino sollevazioni;¹¹ egli teme che il profetismo manicheo (mutuato dagli Elchasaiti) distrugga il mito dell'eternità di Roma.¹² La base giuridica della persecuzione è la stessa eterna paura del potere nei confronti di una cultura che gli è estranea, una base giuridica che data cinque secoli dai tempi dei *Bacchanalia*: la legge contro i *mathematici* e i *malefici*, che si coniuga agli editti contro i *vaticinatores*.¹³ Dopo di lui i Manichei saranno perseguitati dall'imperatore in modo più diretto, *come eretici*,¹⁴ ma non certo per motivi semplicemente religiosi: il Manicheismo si espande infatti tra gli umili e i sofferenti ma attrae anche spiriti elevati, pensosi sulla tragicità dell'esistere e attratti dalla complessità del mito manicheo.¹⁵

La politicizzazione dell'esistenza -delirio di tutti i regimi- spinge da sempre lo Stato romano a perseguitare chi a ciò si oppone: il Volterra ricorda giustamente il parallelo della distruzione degli Esseni del Qumrân e della loro Biblioteca.¹⁶

La grande svolta nei rapporti tra Cristianesimo e Impero, e perciò anche nel significato apertamente sovversivo che assumerà rapidamente il dissenso religioso dai dettami dell'ortodossia, coincide notoriamente con l'avvento di Costantino. Egli prende atto dell'epigenesi avvenuta, e, al tempo stesso, del definitivo mutamento della società, giungendo così a rifondare l'Impero in modo radicale, su nuove basi sociali, economiche e religiose.

Il Mazzarino¹⁷ esamina, contemporaneamente al capovolgimento della politica religiosa, quello della politica economico-sociale dell'Impero. Entrambe le politiche sono fondate sulla presa d'atto della realtà, dopo un secolo di lotte devastanti per far sopravvivere la vecchia struttura. Diocleziano era stato l'ultimo imperatore che con estrema forza aveva tentato inutilmente di difendere lo svalutatissimo *denarius*, la moneta d'argento della piccola borghesia che in un secolo si era ridotta a moneta di rame malamente argentato. Costantino si rende conto dell'assurdità di una politica forzosa che non ha riscontro nei comportamenti economici, e non ha più riscontro nel gioco delle forze sociali; lascia il *denarius* alle fluttuazioni del libero corso, rifondando il sistema monetario sul *solidus* aureo. È la fine ufficiale della già scomparsa piccola borghesia.

In un più recente saggio, il Le Carrié¹⁸ ha messo in luce una maggior progressività nella politica finanziaria degli imperatori, e quindi una minor cesura tra Diocleziano e Costantino. Egli ha inoltre sottolineato il maggior ruolo delle esigenze metalliche del fisco rispetto ad una presunta crisi economica: il costo della macchina imperiale spinge a requisizioni auree nel III secolo, accompagnate dalla volatilizzazione dei banchieri dinnanzi ad un irrealistico cambio forzoso. Il passaggio dalla politica dell'argento a quella

⁵ Cfr. M. Forlin Patrucco, *Pagani e Cristiani*, Storia di Roma, 3, II, cit., pp. 760-762. L'autrice sottolinea la rifondazione su basi religiose della tradizione imperiale romana (p. 761) da parte della Chiesa di Roma nel IV secolo.

⁶ H. Chadwick, *The Relativity of Moral Codes: Rome and Persia in late Antiquity*, Early Christian Literature, cit.

⁷ *ivi*, p. 135.

⁸ Volterra, cit., p. 37 e p. 50.

⁹ Sul giudizio morale cfr. Chadwick, cit., *passim*, che insiste su questo argomento della propaganda.

¹⁰ Volterra, cit., p. 31. Viene sottolineato anche l'abbandono di forme tradizionali di culto (p. 37, n. 22) cosa che riguarderebbe anche il Cristianesimo nell'ottica tradizionalista di Diocleziano. L'improvvisa unificazione ideologica di Cristianesimo e Impero è infatti un evento successivo, sia pur di poco. Diocleziano non coglie, come Costantino, il fatto compiuto per il quale ormai il Cristianesimo (ortodosso) è già l'Impero, anche nell'immagine che esso dà di sé. A questo punto l'eresia diviene sempre più sovversione in tutti i sensi e, come vedremo, sarà proprio l'imperatore a far cadere la prima testa per tale ragione (esecuzione di Priscilliano nel 384).

¹¹ *ivi*, p. 39. Questo particolare è significativo per quanto riguarda la presunta "fuga dal mondo" degli Gnostici. Il non interesse all'ideologia dello Stato, con i suoi riflessi nel comportamento quotidiano di tranquilli cittadini, è la più potente miccia eversiva: nessuna forma di potere può costituirsi senza un consenso e un concorso di interessi. Paradossalmente, la connessione politica della società ha bisogno di "bassi" interessi personali, senza i quali non ha forza coercitiva.

¹² *ivi*, p. 41, nel testo e in nota 28; poi a p. 46, n. 41 circa i *Bacchanalia* come precedente.

¹³ *ivi*; cfr. anche p. 45.

¹⁴ *ivi*, p. 42.

¹⁵ *ivi*, pp. 43-44.

¹⁶ *ivi*. Sarà un caso, ma un altro "imperatore-soldato", Aureliano il nemico dei neoplatonici di Palmyra, è artefice indiretto della distruzione della Biblioteca di Alessandria.

¹⁷ cit., pp. 588-675.

¹⁸ J.M. Le Carrié, *Le riforme economiche da Aureliano a Costantino*, Storia di Roma, 3, I, cit.

dell'oro corrisponderebbe all'esigenza di una maggior massa monetaria per il fisco. Ciò non toglie tuttavia che, mentre Diocleziano è ancora l'uomo dei calmieri e quindi il difensore della piccolissima borghesia, Costantino rappresenti la fine di simili sforzi.

Del resto, tra Diocleziano e Costantino si accelera la trasformazione sociale il cui affacciarsi aveva pesato sulle lotte del III secolo, e che si approfondirà sempre più rapidamente nel IV.¹⁹ Essa consiste in quella divaricazione cui avevamo accennato, visibile anche entro l'ordine senatorio -che nei suoi più alti esponenti rappresenta il paese reale, il suo potentato economico- e in quello dei funzionari -che rappresenta il paese legale e che si basa anche sui *parvenus*- ove le altissime cariche e i relativi redditi danno luogo all'ascesa sociale e alla fusione con l'ordine senatorio, tornato alle cariche con Costantino; ma dove dilaga la rinuncia alle piccole cariche per sfuggire ad obblighi che hanno un costo e non più un ritorno, stante l'opera di grande accentramento messa in atto ormai dall'Impero.

I tortuosi percorsi della storia, e le presunte astuzie di una Ragione le cui trame sembrano piuttosto palesi, fanno dunque sì che all'inizio del IV secolo, terminato per sempre l'utopico Stato degli intellettuali piccolo-borghesi, tornino ad incontrarsi sui sentieri del realismo politico quei Razionalismi che s'erano incontrati all'inizio, e poi sempre tenuti d'occhio tra mille baruffe: quello dell'ortodossia e quello della grande aristocrazia. Il *Leitmotiv* dell'Alto Medioevo è già pronto.

La grande aristocrazia rappresenterà il potere reale nel mondo romano sino a tutto il VI secolo,²⁰ e anche sino al VII nelle Gallie e in Istria, con fenomeni di continuità locale che si riscontrano anche nella trasformazione degli edifici, lungo il trapasso di tale aristocrazia nelle alte schiere ecclesiastiche.²¹ Vi è quindi una continuità di potere che inizia sin dal IV secolo.

Un esempio per tutti sta a simbolizzare il momento nel quale, con una brusca ma prevedibile virata, i due sentieri s'incontrano: se nel II e III secolo, fondamentale argomento anticristiano era stato il rifiuto di molti Cristiani a servire l'imperatore nell'esercito, il Concilio di Arles del 314 decreta la scomunica per i Cristiani che abbandonano il servizio militare: *se l'imperatore è cristiano, combattere per lui diventa un obbligo religioso*.²²

La prova contestuale di questa alleanza di ferro tra le due gerarchie è fornita dalle vicende del movimento Donatista in Nord Africa.²³ La crisi donatista scoppia nel 312, allorché Ceciliano viene eletto vescovo di Cartagine alla morte di Mansurio nel 311. Ceciliano, in accordo con l'ortodossia romana, è disposto a riammettere senza un secondo battesimo i *lapsi*, cioè coloro che sotto la persecuzione di Diocleziano nel 303 avevano abiurato, e che ora volevano rientrare nella comunità cristiana. Non così i suoi oppositori che si rifanno alla polemica di Cipriano e ritengono che gli apostati debbano essere nuovamente battezzati e che Ceciliano, consacrato da un vescovo del quale si diceva avesse tradito, non potesse rivestire la carica. La contesa portò ad una presa di posizione antidonatista del vescovo di Roma, ribadita nei Canoni 9 e 13 del citato Concilio di Arles. I Donatisti si appellarono a Costantino, che in risposta ordinò la distruzione delle loro chiese, dando l'avvio al conflitto.²⁴

La convergenza fondamentale d'interessi tra l'imperatore e l'ortodossia è evidente: come la seconda, il primo vuol costruire una struttura accentrata e piramidale; perciò l'imperatore ha bisogno di quello strumento (una Chiesa "cattolica") che l'ortodossia va elaborando da quasi due secoli. È significativo tuttavia che la linea di demarcazione tra il Donatismo e il partito dell'ortodossia, assuma i connotati di lotta sociale radicata soprattutto nel mondo rurale, e che, nonostante la repressione romana prima, bizantina poi, il movimento, che prende il nome dal vescovo Donato eletto nel 315 dagli oppositori di Ceciliano, resti ancora vivo sino alla conquista araba e alla conseguente islamizzazione della regione.

Nonostante le critiche mosse alla interpretazione sociale e "nazionalista" del moto, data a suo tempo dal Frend,²⁵ vi sono infatti significativi elementi che parlano a favore di questa tesi. Certamente non si può parlare di nazionalismo nel senso moderno della parola, ma sarebbe un grave errore dimenticare che la

¹⁹ Cfr. C. Lepelley, *Fine dell'ordine equestre: le tappe dell'unificazione della classe dirigente romana nel IV secolo*, Società romana e impero tardoantico, vol. I, a cura di M. Giardina, Bari, Laterza, 1986; M. Forlin Patrucco-S. Roda, *Crisi di potere e autodifesa di classe: aspetti del tradizionalismo delle aristocrazie*, ivi; S. Roda, *Nobiltà burocratica, aristocrazia senatoria, nobiltà provinciali*, Storia di Roma, 3, I, cit.

²⁰ S. Roda, cit., pp. 672-674.

²¹ Cfr. M. Cagianò de Azevedo, *Ville rustiche tardo antiche e installazioni agricole alromedievali*, Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'Alto Medioevo, XIII Sett. C.I.S.A.M., 1965, Spoleto, 1966.

²² Cfr. *Conciles Gauloises du IVe siècle*, Paris, Cerf, 1977, p. 48, nel testo e in nota (3° Canone).

²³ Per la documentazione sul Donatismo, inclusa la bibliografia, cfr. J.L. Maier, *Le dossier du Donatisme*, T.U. 134-135, Berlin, Akademie, 1987-1989. Il testo fondamentale sulla storia del Donatismo, nonostante le numerose critiche e messe a punto da allora intervenute, resta quello di W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, at Clarendon Press, 1952 (2nd Ed. 1971). Per una più rapida trattazione cfr., dello stesso, *Saints and Sinners in the Early Church*, Wilmington, Glazier, 1985.

²⁴ R.A. Markus, *Christianity and Dissent in Roman North Africa: changing Perspectives in Recent Works*, Schism, Heresy and Religious Protest ed. by D. Baker, Cambridge, at the Un. Press, 1972, riprende questa affermazione del Brown. Nel suo articolo nel quale rivede le critiche al testo del Frend, egli sottolinea che la continuità del Cristianesimo nordafricano nel segno di Cipriano, è rappresentata dal Donatismo: in questo senso è ben difficile parlare di scisma, in quanto è l'alleanza della Chiesa di Roma con l'imperatore ciò che cambia lo scenario, imponendo alla chiesa nordafricana -passata senza mutar linea attraverso le persecuzioni- i termini della "ortodossia". Per le vicende della repressione, che inizia nel 317, cfr. Frend, cit., p. 159 sgg.

²⁵ Cfr. A.H.M. Jones, *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?*, J.Th.S., n.s. 10, 1959; vedi anche la risposta del Frend, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, Schism, Heresy, etc. cit.

religione è il più profondo legame delle collettività con la propria storia e la propria cultura;²⁶ e, per conseguenza, ridurre un moto di questa portata alle innocue "divergenze" di idee che costellano le salottiere attività degli intellettuali, filosofi o teologi che siano, e alle loro risse.

Il Donatismo fu di fatto al fianco di moti caratterizzati dall'estremismo religioso (gli "agonisti" che cercavano il martirio, con l'intransigenza tipica della religiosità nordafricana) e dal sovversivismo sociale, come il moto dei Circumcellioni, che fu un moto del proletariato rurale contro i possidenti, ispirato a forme di radicalismo egualitarista esasperato dalla grave situazione. Si manifesta nel conflitto un diverso atteggiamento tra l'elemento cittadino, legato alla cultura cosmopolita, e quello rurale; come anche una frattura tra l'intransigenza religiosa, rappresentata in generale dalle classi meno abbienti, e il più elastico atteggiamento dei fedeli di posizione più elevata -già noto a Cipriano-²⁷ gente che sa molto bene "come stare al mondo". Le due parti erano separate non da una semplice divergenza sulla validità dei sacramenti impartiti in stato di peccato mortale -tema che singolarmente tornerà molto più tardi, senza alcun rapporto col moto Donatista-quanto, per dirla col Markus,²⁸ "on the question of what it meant to be the Church in the world".

In realtà la Chiesa, o meglio, il suo ruolo nel mondo, era rapidamente cambiata e ancor più si apprestava a cambiare dopo l'avvento di Costantino. Nella crescente burocratizzazione che coinvolge al servizio dell'imperatore nuove leve di funzionari di origine oscura, la conversione può anche costituire un mezzo per far carriera,²⁹ o una carriera alternativa a quella nei ranghi imperiali, sempre più frustrante.³⁰

La presenza cristiana marca in modo sempre più tangibile il paesaggio urbano di Roma,³¹ e, dopo la morte dell'ultimo imperatore pagano, anche i baluardi più conservatori dell'aristocrazia, già da tempo penetrata, passano rapidamente il guado.³² La conversione diviene un'operazione sistematicamente condotta nelle regioni occidentali dell'Impero,³³ anche con mezzi coercitivi nelle campagne,³⁴ dove l'ordine senatorio costituisce di fatto la classe di governo ereditaria.³⁵ Nel momento della grande conversione dell'aristocrazia, che ben più a lungo di altri ceti rimane legata al paganesimo,³⁶ si assiste infatti a questo singolare fenomeno: le vere vestigia del paganesimo, renitenti ad abbandonare i propri culti, restano le popolazioni rurali,³⁷ in particolare celto-germaniche. Esse costituiranno una spina nel fianco nella cultura altomedievale che nasce dalla fusione di alta aristocrazia e alto clero, e riemergeranno col "folklore" al termine del millennio.³⁸ Quando ciò accadrà torneranno anche i moti ereticali, non perché i due fenomeni siano tra loro connessi, ma perché

²⁶ Cfr. le conclusioni di W.H.C. Frend, *Heresy, etc.* cit., p. 56. In questo articolo il Frend opera una serie di raffronti significativi con i moti religiosi del Medioevo e del XVI secolo, sui quali non possiamo che concordare, come si vedrà dal seguito del nostro lavoro.

²⁷ Cfr. G. Clemente, *Cristianesimo e classi dirigenti prima e dopo Costantino*, Mondo classico e Cristianesimo, Roma, Ist. dell'Enc. It., 1982.

²⁸ W.H.C. Frend, *Heresy, etc.*, cit., p. 30.

²⁹ Clemente, cit., p. 58.

³⁰ Mazzarino, cit., p. 685.

³¹ C. Pietri, *Roma cristiana*, Storia di Roma, 3, I, cit.

³² *ivi*.

³³ C. Pietri, *La cristianizzazione dell'impero*, *ivi*, p. 849.

³⁴ A. Marcone, *Il lavoro nelle campagne*, *ivi*, p. 831.

³⁵ J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court. A.D. 364-425*, Oxford, at Clarendon Press, 1975, p.17. Ciò determinò tra l'altro conflitti con la burocrazia costantiniana degli *agentes in rebus*, che si risolveranno in occidente con l'assorbimento delle supreme cariche nell'ordine senatorio: cfr. Mazzarino, cit., p. 683. Il Mazzarino sottolinea abitualmente l'alleanza tra contadini e latifondisti contro la burocrazia fiscale; nel contesto siriano, A. Marcone, cit., p. 834, sottolinea il ruolo di protezione nei confronti dei contadini assunto dalla burocrazia militare, contro i funzionari delle imposte. Il problema fiscale è centrale nel basso Impero, come lo è quello della mano d'opera agricola; A. Marcone, cit., *passim*, segnala fenomeni di asservimento del colonato al luogo e al mestiere, e la lotta dei latifondisti per impedire il reclutamento nell'esercito. D'altro canto, le condizioni di insicurezza sono ormai tali, che gli umili non desiderano la libertà; al contrario, è noto ed abitualmente citato il caso degli schiavi di Melania jr., che si ribellano contro la ricevuta libertà, intesa come una perdita di sicurezza.

³⁶ Cfr. S. Mazzarino, *Il basso Impero*, cit., vol. I, p. 378 sgg. L'aristocrazia, che ha sempre rappresentato il paese reale grazie alle sue immense proprietà, torna dopo Costantino ad esercitare un ruolo determinante nella gestione del consenso, grazie alle cariche pubbliche da essa ricoperte. Sui suoi meccanismi di gestione del potere, significativa la figura di Simmaco, oggetto di numerosi studi. Cfr. S. Roda, *Fuga nel privato e nostalgia del potere nel IV sec. d.C.*, Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità a cura di C. Giuffrida e M. Mazza, vol. I, Roma, Jouvance, 1985; Patrucco-Roda, cit., p. 260 sgg; S. Mazzarino, *Il basso Impero*, cit., vol. I, p. 407 sgg.

³⁷ Matthews, cit., pp. 1-31. Scritto nel VI secolo, il *De correctione rusticorum* di Martino di Braga, attesta il permanere, nel mondo contadino, di una religiosità della natura ben più antica e radicata del paganesimo ufficiale del mondo greco-romano; inizia la confusione della Chiesa tra culti della natura e culti diabolici, che tanto ruolo avrà nel Medioevo (cfr. *ivi*, p. 16: "Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivia cereolos incendere, quod est aliud nisi cultura diabolica?") Vedi il testo: *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum*, hrsg. von C.P. Caspari, Christiania, Gesellschaft von Wissenschaften, 1883. Nell'XI secolo però la Chiesa è sempre lì a combattere con i culti pagani della natura, che si svolgono prevalentemente nelle foreste come culto degli alberi: cfr. *Burchardi Wormacensi Episcopi Decretorum Libri XX*, M.P.L. 140; C. Higounet, *Les forêts de l'Europe occidentale du Ve au XIe siècle*, XIII Sett. C.I.S.A.M., cit., pp. 383-384. I culti tradizionali delle acque vengono soppressi violentemente in Gallia: cfr. Matthews, p. 156 sgg. Sulla diffusione di questi indistruttibili culti e sulla loro cristianizzazione, cfr. C. Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule antique*, Paris, Leroux, 1932, che cita molti casi di permanenza locale cristianizzata del culto delle acque. La vita di Martino scritta da S. Severo (cfr. *S. Severi Opera*, ex rec. Halmii, C.S.E.L. 1, Wien, Gerold, 1866) rivela molti episodi di violenza contro la religiosità popolare pagana: cfr. *Vita Martini*, 12-15. La persistenza nel Medioevo, sino alla fine del millennio, di un paganesimo rurale più arcaico di quello ufficiale greco-romano, frutto di una sintesi di miti italici, celtici e germanici, nonostante il vero e proprio etnocidio condotto dalla cultura razionalista contro il patrimonio "folklorico", è oggetto di due significativi studi del Manselli: *Resistenza dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, *Cristianizzazione e organizzazione ecclesiastica nella campagne dell'Alto Medioevo: espansione e resistenze*, XXVIII Sett. C.I.S.A.M. 1980, Spoleto 1982; *Simbolismo e magia nell'Alto Medioevo*, Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo, XXIII Sett. C.I.S.A.M., 1975, Spoleto 1976. Cfr. infine l'ampio studio di A. Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic*, Soc. Sc. Fennica, "Comm. Hum. Litt.", XIV, 4, Helsingfors, 1947, che attesta la sopravvivenza di culti pagani per tutto il Medioevo e anche oltre.

³⁸ Cfr. J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, Bari, Laterza U.L., 1988, p. 5 sgg.; dello stesso, *Tempo della Chiesa, tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977, p. 99 sgg.; 193, sgg.

entrambi segnano il riemergere della cultura emarginata, che tenta di dare un senso all'esistenza eludendo gli insoddisfacenti canoni ideologici del Razionalismo.³⁹

L'impovertimento delle popolazioni rurali in occidente, la crisi demografica e l'impossibilità di far fronte alle richieste del fisco, contribuiscono ad alimentare il fenomeno di ribellione noto sotto il nome dei *Bacaudae*, che si pone dai tempi di Diocleziano con le due figure di Amando ed Eliano,⁴⁰ e che all'inizio del V secolo è fenomeno dilagante nella Gallia e nella Spagna, dove si stanno formando i regni barbarici. Il Mazzarino torna più volte sull'argomento facendo un parallelo con le rivolte nordafricane condotte dai Circumcellioni, unitamente ad Agonisti e Donatisti,⁴¹ ed avanza l'ipotesi che l'elemento religioso, per la frattura tra la religiosità egualitarista dei contadini e quella ormai paludata della gerarchia ecclesiastico-aristocratica, costituisca anche in questo caso elemento di coagulo ideologico.⁴²

Quale che sia l'intrecciarsi degli eventi religiosi e sociali -e non v'è motivo di dubitare della loro generale connessione per quanto già rilevato rispetto al Donatismo- è comunque in questo ambiente che si sviluppa l'ultimo episodio di eresia "gnostica" (al riguardo manca l'assoluta certezza) della quale mette conto di parlare prima di chiudere il capitolo sull'impero d'occidente.

Il movimento Priscillianista prende il nome da Priscilliano -che fu poi vescovo di Avila- verso la fine dell'ottavo decennio del IV secolo; di esso riferisce Sulpicio Severo,⁴³ attribuendo l'origine dell'eresia all'arrivo in Spagna di un egiziano, Marco di Memfi, il quale ebbe come allievi la nobildonna Agape e il retore Elpidio, a loro volta maestri di Priscilliano. La notizia resta dubbia, come dubbi sono rimasti gli ipotizzati rapporti di Priscilliano con una nobildonna galiziana, Egeria, che viaggiò in oriente ed in particolare in Mesopotamia, interessandosi molto ai testi e alle dottrine gnostiche e manichee.⁴⁴ In realtà le certezze sulla dottrina di Priscilliano non sono molte: per quel che è sicuramente suo è difficilmente documentabile l'accusa di Gnosticismo e Manicheismo che gli viene comunemente rivolta dagli ambienti ecclesiastici.⁴⁵ Se si accettano come sicuramente suoi gli 11 trattati di Würzburg⁴⁶ -cosa non certa- allora vi sono elementi dottrinali che possono far propendere in tal senso. Certamente pervasi da ascetismo e spirito di povertà (ma anche con precise posizioni enkratite) sono i *Canoni sulle Epistole Paoline*, pubblicati da un non meglio noto "Peregrinus Episcopus" e da costui attribuiti a Priscilliano. Tra l'altro questi sostengono l'eguaglianza delle donne e degli uomini (Can. 56) un punto che ben si accorda con quel che ci è noto circa lo scandalo che destò la presenza paritetica di donne nel movimento Priscillianista.

Il Matthews,⁴⁷ nel riferire le vicende di Priscilliano messo sotto accusa da alcuni vescovi spagnoli (Idacio di Merida e Itacio d'Ossonova per primi) inquadra la sua predicazione, che penetrò tanto gli intellettuali quanto il popolo, nella reazione alla corruzione della Chiesa spagnola del tempo, strumento di potere aristocratico strettamente connesso con le espressioni locali del potere laico, e considera il moto stesso come un episodio di storia sociale.

Certo è che Priscilliano uscì pienamente assolto dal Concilio di Saragozza del 380, al punto che fu nominato poi vescovo di Avila. Le accuse tuttavia proseguirono; convocato un Concilio a Bordeaux nel 383 dai vescovi ostili, Priscilliano fu oggetto di calunnie per la sua supposta dissolutezza nella vita privata; una sua seguace, Urbica, fu lapidata. La presenza delle donne in un movimento itinerante destava infatti scandalo; si

³⁹ R. Manselli, *Simbolismo, etc.*, cit., p. 313, sottolinea la distanza della divinità teologica dai concreti bisogni quotidiani del contadino; A. Runeberg, cit., mostra in più luoghi l'importanza del mondo magico per i contadini, molto più importante dell'insegnamento della Chiesa, perché strettamente connesso con i problemi quotidiani del cibo.

⁴⁰ Cfr. Orosio, *Le storie contro i pagani*, a cura di P. Lippold, Milano, Valla, 1976, VII, 25, 2. Orosio si compiace per la facilità con la quale Massimiano Erculio sconfigge una massa "confusam et imperitam" di "agrestium hominum"; ed è evidente il suo disprezzo. Il fenomeno è comunque generale: Onorio cita subito dopo (VII, 25, 3) la ribellione di Carausio in Britannia, forse d'accordo con i pirati, a quel tempo insidiosissimi.

⁴¹ Cit., p. 785 sgg. *passim*.

⁴² S. Mazzarino, *Il basso Impero*, vol. II, 1980, p. 441 sgg. Vi sono chiari segni di questa diversità religiosa. Per l'anonimo estensore della *Vita Baboleni*, 18 (in P.F. Chifflet, *Bedæ Presbyteri et Fredregarii Scholastici Concordia*, Paris, G. Martin, 1681, p. 366) opera dell'XI secolo, è ancora attendibile una leggenda formatasi nel mondo rurale, secondo la quale Amando ed Eliano sono dei santi martiri. La *Vita Martini*, cit., XI, 1 sgg., attesta un episodio nel quale, sotto il velo dell'evento miracoloso, si può scorgere il santo che qualifica come "brigante" un "martire" venerato dai contadini, e ne fa rimuovere l'altare per abrogare il culto. Sull'importanza della vita di Martino scritta da Sulpicio Severo come testimonianza dell'atteggiamento del Cristianesimo dei ceti alti contro quello popolare, cfr. Matthews, cit., p. 159 sgg.

⁴³ *Chron.* II, 46-51, C.S.E.L. I, cit.

⁴⁴ Tra i Priscillianisti del V secolo sono diffusi gli *Atti di Tommaso*, manichei. Sull'argomento Egeria, cfr. H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in Early Church*, Oxford, at Clarendon Press, 1976, p. 78 in nota 6 e p. 166; J.M. Blazquez, *Priscilliano, introductor del ascetismo en Hispania*, I Concilio Cesaraugustano, Zaragoza 1980, pp. 110-111. A p. 70 il Blazquez non esclude un rapporto con l'Egitto tramite le vie commerciali, facendo riferimento alla *Historia Lausiaca*, 14, 1, dove si nomina un mercante "Spanodromo". Turrubio di Astorgia, a questa data, cita anche altri testi gnostici, *Atti apocrifi degli Apostoli* in uso presso i Priscillianisti: cfr. *Epistula de non recipiendis*, M.P.L. 54, cc. 693-695. E.C. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, H. Champion, 1909, pp. 33-37, ha dubbi sulla vicenda di Marco di Memfi.

⁴⁵ Per quanto riguarda le fonti contemporanee al movimento che riferiscono su Priscilliano e i Priscillianisti, cfr. P.B. Vollmann, *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst, Leos des grossen*, EOS Verlag der Abtei St. Ottilien, 1965.

⁴⁶ Cfr. *Priscilliani quæ supersunt*, ed. G. Schweppes, C.S.E.L. 18, Leipzig, Freytag - Wien, Tempsky, 1889; per una discussione critica, Chadwick, cit., p. 62 sgg.; sul 5° Trattato, A. Orbe, *Heterodoxia del (Priscilliani) Tractatus Genesis*, Hispania Sacra, 33, 1981. Chadwick, cit., p. 69, non ritiene tuttavia che del 5° Trattato sia autore Priscilliano.

⁴⁷ Cit., p. 160 sgg.

parlava di preghiere comuni in piena nudità.⁴⁸ Trasferita la questione sul piano politico, Priscilliano e alcuni suoi seguaci furono condannati e giustiziati a Treviri dall'imperatore Magno Massimo sotto l'accusa di magia, probabilmente in vista di una propria legittimazione presso la Chiesa.⁴⁹

Priscilliano è dunque il primo martire della "eresia": un martirio voluto dal potere politico (e non apprezzato dalla Chiesa, ad eccezione dei suoi accusatori spagnoli che evidentemente avevano mire molto terrene) e giustificato con l'antica paura razionalista verso ciò che sfugge alla "logica" (la magia, l'occulto). La sua condanna mostra l'ormai costituito intreccio di religione e politica, sulla base della tradizionale identificazione di Razionalismo e ideologia del dominio.

Se ora guardiamo al movimento priscillianista nel complesso, quale si sviluppò tra la morte di Priscilliano nel 384 e il Concilio di Braga del 563 che ne disperse i superstiti, dobbiamo però constatare -dalle formule di condanna e dagli scritti attribuiti a Priscilliano, forse non suoi, ma certamente dei suoi seguaci- che il movimento stesso si sviluppò in senso gnostico, anche se non v'è alcun appiglio per parlare di "Manicheismo", un termine che d'ora in poi verrà usato molto a sproposito un po' dovunque.

Se infatti dagli scritti di Priscilliano si può ricavare al più una tendenza monarchiana,⁵⁰ e una forte svalutazione della materia; e se le accuse dottrinali che gli muove Sulpicio Severo avvicinano lo spagnolo a posizioni di tipo origenista,⁵¹ quindi non necessariamente gnostiche; diverso è quanto emerge dai documenti di condanna dei Priscillianisti⁵² e dalla citata circolazione degli Apocrifi presso di loro.⁵³ Qui si può parlare con più sicurezza di "Gnosticismo" e, a nostro avviso, sembra corretta la posizione del Manselli che, mettendo a confronto i Priscillianisti con quel che più sicuramente riguarda il pensiero di Priscilliano, ritiene trattarsi di una evoluzione interna del movimento, susseguente la morte del fondatore.⁵⁴

Il Chadwick, che ha lungamente analizzato la figura storica di Priscilliano, ha dato una propria interpretazione del ruolo degli Apocrifi nella sua dottrina, alla luce degli 11 Trattati di Würzburg (sempreché siano suoi) e della restante letteratura attribuitagli.⁵⁵

⁴⁸ S. Severo, cit., II, 50. Il tratto, come l'ascetismo, il movimento itinerante, l'entusiasmo, ricorda il contemporaneo movimento siriano dei Messaliani (cfr. *infra*) e lascia pensare perciò ad un analogo contesto sociale. Questi tratti antinomici toneranno -come dato di fatto e come accuse stereotipe di libertinaggio- nel movimento medievale del Libero Spirito (cfr. *infra*) sempre con lo stesso sfondo di protesta e di distacco sociale, e con la stessa tensione ad una religiosità "popolare" degli inizi. Tutti questi movimenti sono sempre segnati dalla presenza femminile e dal profetismo, due tratti che indicano il loro radicarsi nella cultura emarginata; sotto questo profilo non è da ritenersi contraddittoria la loro penetrazione presso gli intellettuali; al contrario, siamo in presenza dell'elaborazione di una critica dell'ideologia egemone, per gli stridenti contrasti offerti dall'esperienza.

⁴⁹ Cfr. H. Chadwick, *Priscillian of Avila. Occult and Charisma in the Ancient Church*, S.P. 15, cit., p. 9.

⁵⁰ Cfr. lo scritto sulla Trinità pubblicato da G. Morin, *Études, Textes, Découvertes*, Abbaye de Maredsous, Paris, Picard, 1913, p. 178 sgg., attribuito a Priscilliano (attribuzione dubitabile per il Vollmann). Nel 5° Trattato lo Orbe, cit., rileva i termini dell'eresia Sabelliana, già segnalati dal *Commonitorium* di Orosio ad Agostino (C.S.E.L. 18, cit., pp. 151-157) con i tratti propri detti "Patripassiani" (sull'eresia di Sabellio cfr. M. Simonetti, *Sabellio e il Sabellianesimo*, S.S.R. IV, 1, 1980; in essa vengono identificate le figure del Padre e del Figlio entro l'ipotesi Patripassiana, secondo la quale si riteneva che fosse stato il Padre, incarnato, a soffrire sulla croce. Il Sabellianesimo, come il più generale Monarchismo nella sua versione adozionista, è un tratto di pensiero giudaizzante volto a salvaguardare l'unicità della figura divina). Il Babut, cit., p. 278, nega tuttavia le tendenze sabelliane di Priscilliano, in luogo delle quali intravede semplicemente un ingenuo Modalismo popolare, tradizionale dell'occidente.

⁵¹ Il *Commonitorium*, cit., p. 156, segnala i seguenti elementi "origenisti": il mondo materiale è stato creato a seguito del peccato originale; il fuoco infernale non è eterno; tutto tornerà perciò in Cristo, forse anche il demonio (dottrina detta dell'Apocatastasi, che tornerà in Scoto Eriugena). Altro tratto tipicamente neoplatonico segnalato, è la preesistenza di tutto il creato nella sapienza divina (*ivi*).

⁵² Gnostici appaiono i Priscillianisti condannati a Toledo nel 400 e nel 447, anche se il de Aldana, *El simbolo toledano. Su texto, su origin, su posicion en la historia de los simbolos*, Roma, Pont. Un. Greg. 1934, ha mostrato che i simboli antipriscillianisti furono costruiti a partire dal riadattamento di formule antiariane; in essi vengono condannate posizioni diteiste (il mondo, opera di un Dio malvagio) monarchiane, enkratite, nonché l'uso degli Apocrifi e pratiche astrologiche. Simili sono i Canoni adottati a Braga nel 563: qui sono sotto accusa posizioni monarchiane (I), docetiste (III-IV), origeniste (VI), manichee (VII), e spiccatamente gnostiche (V). Per i Priscillianisti l'anima umana è consustanziale con Dio (questo è oggetto di condanna anche a Toledo); toni gnostici ha anche il loro enkratismo (XI) che rifiuta la procreazione; così il rifiuto della resurrezione della carne (XII) e la creazione ad opera di un Dio malvagio (XIII). Si condanna infine l'uso degli Apocrifi (XVII). Il simbolo toledano e quello bracarense sono simili; ma nel secondo si segnala un Canone (VIII) che risponde ad un tema tipicamente "medievale": la convinzione che le avversità metereologiche siano opera del demonio. L'elenco e la discussione degli errori imputati ai Priscillianisti, si trova nella XV *Epistola* di Leone Magno indirizzata a Turribio: cfr. M.P.L. 54, cc. 677-692; qui torna più volte l'accusa di Manicheismo. Su questo argomento è opportuno precisare che il III Trattato di Würzburg, indica come sicuramente adottati da Priscilliano gli *Atti di Tommaso* (cfr. Schwepps, cit., p. 44) un Apocrifo manicheo, enkratita. Se il documento non fosse attribuibile a Priscilliano in persona, il fenomeno riguarderebbe allora il Priscillianismo.

⁵³ Oltre a quelli citati, circolava sicuramente in Spagna l'*Apocrifo di Giovanni*: esso venne infatti sequestrato nel 430 ad un certo Agirio (cfr. Babut, cit., p. 236). È interessante ricordare che Vincenzo di Lerins, scrivendo nel 434, pone Priscilliano nella tradizionale genealogia che parte da Simon Mago; cfr. A. Ferreiro, *Simon Magus and Priscillian in the Commonitorium of Vincent of Lerins*, V.Ch. 49, 1995.

⁵⁴ Cfr. R. Manselli, *L'eresia del Male*, Napoli, Morano, 1980 2°, p. 63 e p. 67.

⁵⁵ Altre opere generali su Priscilliano che segnaliamo, sono: P.M.S. de Argandoña, *Antropologia de Prisciliano*, Santiago, Inst. Teol. Compostelano, 1982, ove si sottolinea l'importanza della responsabilità morale dell'uomo in Priscilliano; J.A. Davids, *De Orosio et Sancto Agostino priscillianistarum adversariis. Commentatio historica et philologica*, Den Hague, Govers, 1930. Quest'ultimo (pp. 238-243) ipotizza un legame tra l'ottavo Canone di Braga e un mito cosmologico -con precedenti nell'*Apocrifo di Henoch I*- riportato da Orosio (C.S.E.L. 18, cit., p. 154). Questo mito ha tratti manichei ed è considerato un falso dal Babut (cit., p. 281) con riferimento al pensiero di Priscilliano. Resta tuttavia aperto il problema delle accuse rivolte ai Priscillianisti in epoca più tarda, dopo la morte di Priscilliano e sino alla seconda metà del VI secolo; nonché degli "errori" identificati nel Concilio di Toledo e di Braga. La Sfameni Gasparro, *Sur l'Histoire des influences du Gnosticisme*, Gnosis, Festschrift für H. Jonas, hrsg. von B. Aland, Göttingen 1978, ha affrontato il problema (pp. 319-325) con molto equilibrio -con rispetto sia di Priscilliano che delle fonti "ortodosse"- ipotizzando un'evoluzione del movimento, dopo Priscilliano, in direzione di scelte gnostiche. Questa evoluzione poggerrebbe sulle premesse dei Trattati di Würzburg (dall'autrice riferiti a Priscilliano) nei quali prende corpo il concetto di una consustanzialità divina dell'anima, prigioniera nel corpo. Ancora una volta dunque, lo spartiacque tra l'ideologia razionalista dell'ortodossia e i suoi avversari, passa attraverso la concreta esperienza del male, non come astrazione metafisica né tantomeno come *privatio boni*, come vorrebbe l'ideologia luminosa dell'ordine costituito, ma come ineliminabile dato di fatto esistenziale.

Secondo questo autore,⁵⁶ Priscilliano amava gli Apocrifi non soltanto perché vi trovava supporto per le proprie scelte enkratite e monarchiane, ma anche per un bisogno d'indagine spirituale che andasse oltre i torpidi lidi della teologia razionale, per una tensione sempre aperta verso imprevedibili "altezze e profondità". La tesi è affascinante anche se molto moderna, perché moderna è la coscienza che nelle strutture mitiche si realizza una ricerca di senso, non soddisfacibile dal pensiero concettuale. Astrologia, magia e numerologia sembrano comunque esser stati interessi preminenti in Priscilliano; il Chadwick scorge nei Trattati di Würzburg anche spunti cabbalistici.⁵⁷ Egli tuttavia nega l'influsso manicheo, pur sottolineando le convergenze;⁵⁸ nega anche che Priscilliano sia uno Gnostico,⁵⁹ mentre sottolinea, pur senza esprimere giudizi di dipendenza, gli stretti rapporti tra le pratiche ascetiche dei Priscillianisti e dei Messaliani.⁶⁰

Accenneremo più avanti alla sociologia del movimento Messaliano; questi paralleli sono tuttavia interessanti, perché lasciano pensare quale pericolo dovesse costituire questo movimento itinerante intellettuale e popolare, ascetico, orante, aperto al profetismo,⁶¹ per le gerarchie dell'alto clero spagnolo e per il loro ruolo sociale; e quanto facilmente, per converso, potesse esser messo sotto accusa, da un pensiero conformista pronto ad ipotizzare l'illecito sotto l'inusuale della prassi devozionale e del comportamento sociale, un movimento centrato particolarmente sul ruolo paritetico delle donne.⁶²

In effetti il Priscillianismo rappresentò uno scisma che si estese dall'Aquitania alla Galizia, dove ebbe la propria roccaforte; dopo la riabilitazione dei martiri il corpo di Priscilliano fu riportato dai suoi seguaci in Spagna,⁶³ e forse riposa sotto la Cattedrale di Santiago de Compostela.⁶⁴ Dopo la morte di Priscilliano -questa ci è sembrata l'ipotesi più ragionevole- il movimento subì una radicalizzazione in senso gnostico; al tempo stesso è tuttavia da ritenersi, secondo l'opinione del Matthews, che esso rappresentò un momento di lotta sociale.

La guerra dei *Bacaudæ* infatti non si fermò nel corso del V secolo: e non sembra casuale che in un momento cruciale della lotta antipriscillianista, la lettera di Turribio del 445 (*De non recipiendis*, cit.), la XV *Epistola* di Leone Magno (forse del 447), e il Concilio Toledano del 447 con il suo simbolo, coincidano con un acme della lotta dei *Bacaudæ*, che è anche lotta religiosa contro la Chiesa ufficiale condotta con la presenza di intellettuali.⁶⁵

Qui finisce, per il momento, la vicenda di un dissenso occidentale che aveva trovato coagulo ideologico nel messaggio testamentario, intrinsecamente irriducibile al razionalismo classico ma ricondotto in quest'ambito con le vicende che abbiamo narrato e con le conseguenti aporie, ad opera della nascente ortodossia. Dal momento in cui, finito il tempo delle persecuzioni e dissoltosi l'Impero, l'ortodossia diviene l'erede del Razionalismo e ne trasmette l'ideologia al Medioevo, la vicenda sociale diviene apertamente una vicenda ereticale e viceversa: ma perché assuma contorni consistenti sarà necessaria l'opera di sistematizzazione degli intellettuali.

Perciò, per avere dei veri e propri movimenti in occidente, sarà necessario attendere che esso torni ad avere quegli sviluppi demografici ed economici che consentono la formazione di una intellettualità diversificata e disancorata dai luoghi del potere. Una società divaricata tra poveri e ricchi, tra moltitudini asservite e aristocrazie laiche ed ecclesiastiche, non consente la nascita di ideologie dissenzienti. Dovremo perciò seguire le nostre vicende nella parte orientale dell'Impero, ove le diverse condizioni demografiche ed economiche consentono una società più articolata, e la presenza di una intellettualità che, forzando i termini, potremmo definire "piccolo-borghese".

Chiudiamo le vicende dell'occidente narrando un episodio che mostra, se ve ne fosse bisogno, come le ragioni di certe lotte siano ben radicate nei problemi di potere, e non nelle opinioni: quando soltanto di queste si è trattato, la storia non ha mai registrato anatemi.

⁵⁶ S.P. 15, cit., p. 7; Chadwick 1976, cit., p. 77.

⁵⁷ S.P. 15, cit., p. 8.

⁵⁸ Chadwick 1976, cit., pp. 96-99.

⁵⁹ *ivi*, p. 71.

⁶⁰ *ivi*, p. 167.

⁶¹ *ivi*, pp. 80-81; S.P. 15, cit., p. 5. L'ortodossia, toccata dall'esperienza montanista e conscia del conflitto tra funzione profetica e gerarchia, considerava finito il profetismo con l'avvento di Cristo: è evidente qui il conflitto tra la volontà razionalista di stabilire principi immutabili, e l'aderenza al moto esistenziale che propone sempre nuovi assetti; tra una concezione chiusa della verità ed una sua concezione come sempre nuova testimonianza.

⁶² Già il 1° Canone del Concilio di Saragozza del 380, proibisce la presenza delle donne nelle riunioni e alle letture degli uomini; cfr. M. Blázquez, cit., p. 95. Vengono inoltre vietate pratiche devozionali inconsuete e contrastanti con le norme, come il non frequentare la Chiesa e andar scalzo tra i monti dal 17 Dicembre al 6 Gennaio.

⁶³ Manselli, cit., p. 63.

⁶⁴ Chadwick, S.P. 15, cit., p. 11.

⁶⁵ Mazzarino, *Il basso Impero*, cit., vol. II, p. 441 sgg.. Dal 435 la rivolta è fortissima in Gallia, e nel 444 diviene particolarmente pericolosa in Spagna. Alleati con gli Svevi di Rechiaro, i *Bacaudæ* saranno distrutti dai Goti di Federico, con il sostegno romano. Il Mazzarino, pp. 442-443, trae spunto dalla condanna dei Priscillianisti nel 447 per avanzare analogie col movimento dei Circumcellioni nordafricani. Egli vede in tutto ciò la sconfitta della rivoluzione dal basso (p. 444) e conclude: "La nuova storia non fu fatta dai *Bacaudæ*, ma dai vassalli". Il tardo Impero vede stabilirsi le strutture sociali che caratterizzano l'Alto Medioevo: da questo momento la cultura egemone dell'alta aristocrazia e dell'alto clero, vede nei ceti rurali repressi e nella loro cultura lo specchio dell'assoluta alterità. Il mondo rurale, le sue credenze, l'aspetto stesso dei suoi rappresentanti, assumono il volto del demoniaco. Sul nome *Bacaudæ*, parola celtica che significa "combattenti", cfr. C.E. Minor, "*Bagaude*" or "*Bacaudæ*"?, *Traditio*, 31, 1975.

L'episodio del quale ci occupiamo riguarda le vicende di Pelagio e della sua "eresia": una scelta posta agli antipodi di quella gnostica, ma che nondimeno subì l'ostracismo della Chiesa e la condanna del potere imperiale per motivi che possiamo ritenere non dissimili.⁶⁶

Pelagio, forse britannico di nascita, compare alla ribalta a Roma nel 380, come consigliere spirituale della famiglia Anicia, nel momento in cui l'aristocrazia romana si sta convertendo in massa al Cristianesimo; a Roma egli rimane sino al 410, allorché s'imbarca per l'Africa per sfuggire all'imminente sacco della città. Propugnatore di una condotta di vita ascetica che lo rende sospettabile di Manicheismo, egli è posto in connessione con la tradizione stoica dal Frend,⁶⁷ e con quella socratica dal Magris.⁶⁸ In realtà la posizione di Pelagio può esser riassunta in un uso ingenuo del Razionalismo: sviluppando infatti all'estremo quanto di razionalista è racchiuso nella concezione ortodossa del "libero arbitrio" per quanto concerne il rapporto dell'uomo con il peccato e col male, egli mette di fatto fuori causa il ruolo che vi assume il *mito della caduta*, cioè quel peccato originale che grava su tutta l'umanità, e che soltanto la venuta di Cristo - e la sua Resurrezione, simbolicamente intesa dagli Gnostici - è destinata a redimere. Ne risultava radicalmente sminuito il ruolo del battesimo e con esso, evidentemente non soltanto per i motivi "tecnici" della sua impartizione, tutto il potere sacerdotale, e ogni forma di potere normativo in generale, la cui giustificazione di fondo risiede nell'intima corruzione (rispetto a un modello astratto) della natura umana.

Certamente, sul piano teologico Pelagio e il suo discepolo Celestio si trovarono nel luogo meno adatto sbarcando nell'Africa di Agostino, il quale fece di tutto per far condannare la loro dottrina, ciò che poi avvenne ad Efeso nel 431. Ciò nonostante, nel 417 il Papa Zosimo avrebbe voluto riconoscere la loro ortodossia, se nel 418 non fosse intervenuta la mano imperiale a condannare il Pelagianesimo come socialmente pericoloso. Già in precedenza infatti, le teorie di Pelagio, fondate peraltro sulla stessa logica con la quale i Padri avevano condotto la battaglia antignostica negando l'esistenza sostanziale del Male, e sulla loro stessa ottimistica concezione della natura umana, erano state ritenute non eretiche dalla Chiesa. Ciò che le rendeva inaccettabili era dunque altro: erano le loro conseguenze sociali, che non sfuggivano di certo all'imperatore.

Togliere ogni giustificazione metafisica alla concreta esperienza del male che attanagliava i ceti subalterni, significava render loro inaccettabile quanto di oppressivo caratterizzava la struttura sociale; è significativo quindi che i Pelagiani fossero verosimilmente dei riformatori sociali,⁶⁹ e che Onorio, nel 418, ne decretasse il bando ritenendoli responsabili delle agitazioni sociali che ebbero luogo a Roma.

A conclusione sembra dunque quantomai significativa la notazione del Magris:⁷⁰ "è curioso osservare come il medesimo potere statale che annientò lo Gnosticismo, accusato di negare il libero arbitrio, represses poi anche il Pelagianesimo che ne era invece fervido sostenitore, in entrambi i casi messo in guardia dalla loro pericolosità sociale".

Con il V secolo due strade si sono dunque incontrate, due strade che correvano parallele e indipendenti da tre secoli, dalle prime avvisaglie della crisi, e che s'incontrano non per un piano d'azione calcolato, ma per le leggi della politica, quelle che obbligano i cultori del "realismo" a convergere necessariamente nello stesso punto, nel luogo *politico* del possibile. Se l'Impero, nella sua lotta per sopravvivere, è mutato e si è fatto cristiano per plasmarsi sulla mutata società, la Chiesa, nella sua scelta -coincidente con la nascita della "ortodossia"- di non far rivoluzioni culturali (di evitare cioè gli aspetti socialmente inquietanti del messaggio biblico, quelli che mettono in dubbio la necessaria bontà delle leggi umane) si è mostrata la sola grande ideologia in grado di plasmare una nuova società. *Niente di strano che essa si converta al mondo quando l'Impero si converte al Cristianesimo e le tende la sospirata mano; quelle mani tese rappresentano il ponte ideale sul quale l'aristocrazia romana trasferisce la propria ideologia -e in parte anche se stessa- nell'alto clero altomedievale. Vi è continuità, nella gestione della società.*

La sconfitta gnostica fu la prima e decisiva sconfitta subita dal messaggio testamentario inteso come tentativo di rivoluzionare il pensiero dell'Occidente: esso subì infatti una profonda rilettura entro il linguaggio dell'Occidente stesso, o, almeno, della sua cultura egemone. Questo linguaggio è il linguaggio della filosofia. A ben pensarci, in tutte le antiche religioni -dal mito mesopotamico a quello greco non olimpico alle teogonie egiziane e semite, dallo Zoroastrismo allo stesso Yahwè- un Dio con le mani sicuramente pulite sulle vicende del Male nel mondo, sicuramente non esiste. Esso entra nel Cristianesimo con il *dio filosofico* dei Greci e con il razionalismo greco, divenuto anche romano con l'ideologia augustea.

Da questa vicenda noi non siamo ancora usciti, anzi, ci siamo più volte confermati prigionieri del nostro linguaggio. Se l'operazione di Ireneo contro gli "opposti estremismi" fu la fondazione di una ortodossia come pensiero del messaggio testamentario entro il linguaggio dell'Occidente, il risultato fu l'equazione tra

⁶⁶ Su Pelagio, le cui vicende non riguardano direttamente la nostra trattazione, ci limitiamo a citare W.H.C. Frend, *Saints and Sinners*, cit., pp. 118-140; A. Magris, *L'idea di destino*, cit., pp. 852-874.

⁶⁷ Cit., p. 125.

⁶⁸ Cit., p. 855 sgg.

⁶⁹ Frend, cit., p. 123; Magris, cit., p. 873. Sull'argomento cfr. G. Morris, *Pelagian Literature*, J.Th.S., n.s. 16, 1965, che costituisce lo studio di riferimento. Il suo punto di vista sul Pelagianesimo è tuttavia criticato da P. Brown, *Pelagian Supporters. Aims and Environment*, ivi, 19, 1968. Il Brown insiste sugli aspetti aristocratici ed elitari del Pelagianesimo: cfr. *The Patrons of Pelagius: Roman Aristocracy between East and West*, ivi, 21, 1970.

⁷⁰ Cit., p. 873.

occidente e Cristianesimo. Da quel momento, confermati nel nostro linguaggio, “non possiamo non dirci Cristiani”: che è come dire, che con la nostra logica non sapremmo far meglio di Ireneo.

Agli opposti estremisti, per verità, non sembrava di esser tali; tuttavia, per il loro “estremismo ermeneutico”, si trovarono a non esser più “Cristiani”, ma “eretici”. La fiammata gnostica fu breve: pochi decenni e *les jeux sont faits*. Cosa c'è di strano? Certi fenomeni durano un attimo, perché appartengono a momenti storici cacuminali, nei quali si rompe un equilibrio: del resto, a meno di trent'anni, che ne è del '68? dopo appena un decennio l'Occidente si trovava già tra le braccia di Reagan e della Thatcher senza protestare, anzi! L'utopia è come Talete: vede lontano, ma non scorge gl'inciampi del percorso immediato, con grande giubilo delle solite servette tracie.

Nel liquidare l'estremismo ermeneutico, l'occidente perse forse un'occasione, e di certo lasciò per strada qualcosa che si presentava sotto volti opposti, che tuttavia sottolineavano la stessa contraddizione: da un lato la natura divina dell'uomo, che rende l'uomo stesso qualcosa di più alto e sacro di ogni normativa; dall'altro, l'impossibilità che Dio si cali interamente nella materia, e quindi, ancora una volta, la natura meramente ideologica delle “verità” del mondo, cioè delle norme sociali. Sul piano della prassi, due scelte antitetiche/coincidenti: la pretesa dell'eguaglianza o il rifiuto della società costituita. Rivoluzione, antinomismo o anacoresi, saranno le scelte della storia a seguire, della quale ci sforzeremo di mostrare la continuità: una continuità scritta nella continuità del Razionalismo della cultura egemone, perché di questo rappresenteranno non tanto l'opposizione, quanto, se mai, l'altra faccia.⁷¹

Da questo momento, ciò che cambia nel gioco è soltanto il dizionario: divenuta totalmente cristiana la società, gli arconti scompaiono, e con essi il dio malvagio; entrano in scena Satana e tutte le gerarchie metafisiche compatibili in qualche modo con il Cristianesimo. Il dizionario cambierà ancora con la più recente società secolarizzata, ma non muteranno le strutture logiche che si arrovellano attorno alle aporie della Ragione. A riprova del fondamento sociale della disputa, dovremo lasciare il nostro “Occidente”, ove una società radicalmente dicotomica non consente dispute; ci trasferiamo quindi là dove la nostra storia continua, nelle provincie orientali dalle quali sorgerà l'Impero bizantino, dove lo spirito eversivo del messaggio sopravvive ancora nel monaco, assimilato dal potere al brigante e alla “bestia”.⁷²

Là, troveremo importanti sviluppi con i quali l'Occidente dovrà tornare a far i conti non appena superato il brumoso promontorio dell'anno Mille.

⁷¹ Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., pp. 192-194.

⁷² Cfr. S. Ronchey, *Gli atti dei martiri tra politica e letteratura*, Storia di Roma, 3, II, cit., pp. 822-825. La Ronchey sottolinea un aspetto importante del martirio come scontro di opposte “ragioni”, ricordando che lo scisma luterano trovò un punto di polemica con il Cattolicesimo proprio attorno ai martirologi: ritenuti dai Protestanti un documento prezioso di un Cristianesimo originario tradito dalla Chiesa cattolica, cioè dall'ortodossia, e dalla Chiesa cattolica Atti sovente relativi a storie di eretici, che tali non possono non essere nella loro opposizione allo Stato. I martirologi stessi possono mostrare, come nel caso di Policarpo e in quelli di età post-severiana, il desiderio di attenuare l'esistenza dei contrasti tra la cultura cristiana e quella dello Stato (*ivi*, pp. 801-806).

SEZIONE SECONDA - BUSCAR EL PONIENTE POR EL LEVANTE

Capitolo primo - Il Cristianesimo d'oriente

Ha scritto la Patlagean, che con la crisi dell'Impero nel V secolo, l'oriente tende a riprendere un percorso culturale proprio, diverso da quello dell'occidente; e che "queste peculiarità hanno radici antiche: continuano su modelli nuovi, vale a dire cristiani, una storia iniziata prima dell'Impero stesso".¹ Questa affermazione di per sé difficilmente confutabile, può essere accolta soltanto con riserva, innanzitutto per un motivo, interno all'affermazione stessa: il modello nuovo, fornito dal Cristianesimo, è un modello maturato nell'ambito di quella *koiné* culturale che fu l'Impero stesso. Questo vale non soltanto per il *kérygma* in sé, ma per le stesse strutture ideologiche entro le quali fu calato, assumendo il volto di dottrina, o meglio, di *dottrine* (perché ortodossia ed eresia null'altro rappresentano se non i diversi esiti di questo contrastato connubio) il messaggio testamentario, che fu innestato entro le strutture ideologico-culturali dello "Occidente" ellenistico-romano. Se infatti le provincie d'oriente conoscevano ormai sette secoli d'ellenizzazione, l'ideologia imperiale, come abbiamo già ricordato, fu fondata anch'essa sulle strutture ideologiche del razionalismo greco.

Per conseguenza, a fronte del rilievo della Patlagean, appare quanto mai necessario ricordare le affermazioni del Brown,² il quale rifiuta l'ipotesi di un'alterità tra oriente e occidente, onde le differenze non sono da intendersi come demarcazione, e le convergenze (che si registrano nell'arte medievale) come "prestiti". "L'ideologia dello Stato bizantino" egli afferma, "è inconcepibile senza generazioni di Bizantini che potevano 'pensare latino' anche quando non sapevano leggerlo".³ Per questa ragione egli tende a mettere in rilievo, pur nelle differenze, la realtà di una *koiné* cristiana e di una *koiné* mediterranea, termini che tendono di fatto a sovrapporsi, benché sia lecito, a nostro avviso, considerare la seconda più ampia della prima.

Ciò non significa abolire le differenze; in realtà esse esistono e, come vedremo, iniziano proprio ora a costituire il substrato delle divergenze religiose, un fenomeno che assumerà la propria evidenza con le grandi eresie "dualiste" o "gnostiche" dei Pauliciani e dei Bogomili. Come sottolinea il Ducellier,⁴ le divergenze religiose entro l'Impero bizantino "coprono quasi sempre il manifestarsi del particolarismo locale, di sfaldature sociali, di caratterizzazioni culturali profonde". Le differenze delle quali parliamo, sono quelle differenze culturali (regionali o "nazionali", se il termine è lecito) radicate nelle particolarità storiche, che nulla hanno a che vedere con l'ipotesi di un'alterità tra l'oriente e l'occidente entro una *koiné* che, dall'Iran e dalla Mesopotamia, giunge alle sponde dell'Atlantico.

Il titolo che abbiamo voluto dare a questa sezione, parafrasando Colombo, sta perciò a significare che il nostro "viaggio occidentale", iniziato nell'Impero romano, deve ora spostarsi nelle sue ex-provincie orientali per raggiungere la propria destinazione finale nell'occidente medievale e moderno, nel quale non fluiscono contaminazioni di una cultura estranea, ma *rifluiscono* , dopo il breve "esilio orientale", problemi e soluzioni germogliati sulle sue stesse aporie.

Se il Ducellier ha potuto giustamente affermare, per il periodo che stiamo ora esaminando, che "in linea generale tutte le eresie nascono nelle provincie d'Oriente",⁵ questa constatazione dev'essere ricondotta a cause reali o possibili, e non a metafisiche diversità. Mentre in occidente avanza la crisi demografica, e per conseguenza cala la produzione agricola; mentre la sua vita cittadina tende ad impoverirsi; non è così in oriente, al punto che, come ha notato l'Ostrogorsky, ciò che conta ormai nell'Impero, alla fine del IV secolo, è soltanto la parte orientale.⁶ Qui infatti, la crisi della classe dirigente cittadina dei *curiales*, dai quali dipende la vita culturale delle società urbane, è più lenta che in occidente,⁷ sicché nel IV-V secolo ancora sopravvivono le scuole pubbliche finanziate dalle amministrazioni cittadine.⁸

Per l'assenza del fenomeno involutivo dunque, non soltanto la città, e con essa la cultura, è ben viva ancora nel IV-VII secolo,⁹ ma, sino al VI secolo, essa conosce anche fasi espansive;¹⁰ l'Impero stesso percepisce la propria realtà come frutto di una catena d'insediamenti urbani.¹¹ Anche la vita contadina resta vigorosa, basata su agricoltori liberi che danno vita ad una piccola proprietà o a rapporti enfiteutici molto indipendenti;¹² il fenomeno conosce persino un progressivo rafforzamento.¹³ Nella parte orientale dell'Impero si mantiene inoltre la secolare dicotomia -alla quale non è estranea quella tra "Cristianesimo popolare" e

¹ E. Patlagean, *Lingue e confessioni religiose tra Oriente e Occidente*, Storia di Roma, 3, I, cit. p. 989.

² P. Brown, *La cristianità orientale e occidentale nella tarda antichità: le divergenze*, La società e il sacro, cit.

³ *ivi*, p. 132.

⁴ A. Ducellier, *Bisanzio*, trad. di E. Garino, Torino, Einaudi, 1988, p. 61.

⁵ *ivi*.

⁶ G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Torino, Einaudi, 1968, p. 47.

⁷ Ducellier, cit., p. 57.

⁸ *ivi*, p. 48.

⁹ E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1977, p. 432.

¹⁰ *ivi*, p. 156.

¹¹ *ivi*.

¹² Ducellier, cit., pp. 64-68.

¹³ *ivi*, p. 70.

“ortodossia”- che vede le città come isole di popolazione a maggioranza greca, circondate da campagne ove la grecizzazione non è mai penetrata.¹⁴ Il contrasto religioso copre quindi facilmente il contrasto tra l'amministrazione centrale della greca Costantinopoli, che tende ad imporre il proprio modello culturale, e il desiderio d'indipendenza delle tradizioni locali.¹⁵

Un altro elemento di tensione che può sottostare ai fenomeni di dissidenza religiosa interni alle grandi città, ed in particolare alle lotte delle fazioni in Costantinopoli, è costituito dalle grandi masse di poveri inurbati tra il IV e il VI secolo;¹⁶ in effetti, dietro alcuni dei disordini urbani, sembrano chiaramente delinearsi moti ereticali e ideologie egualitarie.¹⁷ D'altra parte è noto che molta di questa dissidenza trova rifugio e copertura nel mondo del monachesimo, al cui dilagare non sembrano estranei problemi di insicurezza e di instabilità economica.¹⁸

La continuità di una tradizione eretica fondata su Apocalitticismo e Millenarismo, e sulla malvagità del mondo, si mantiene dunque viva nell'Impero bizantino, ove la protesta sociale non è stata messa a tacere, come in occidente, dalla radicale dicotomizzazione della società stessa. Se Epifanio, nel IV secolo, elenca ben sessanta diverse eresie più o meno gnostiche, cui corrispondono per lo più sparuti gruppuscoli, è tuttavia incontestabile che Marcioniti, Montanisti e Valentiniani sopravvivono a lungo in Oriente; i Marcioniti in particolare, conoscono una permanente fortuna.¹⁹ A queste sette va aggiunto, naturalmente, il grande fenomeno manicheo, vera e propria religione e Chiesa, che diviene l'incubo permanente degli imperatori. Il fenomeno riguarda anche il confinante regno Sassanide; ma di ciò parleremo poi.

In queste note introduttive ci intratteniamo viceversa brevemente su due fenomeni in particolare, perché essi costituiscono la premessa per trattare dei due grandi movimenti, il Pauliciano e il Bogomilo, che tra il V e il XII secolo costituiscono il tramite per il quale le discendenze dello Gnosticismo torneranno ad accendere nuovi focolai in occidente. Il primo di questi fenomeni è costituito dalla religiosità siriana, della quale forniamo una sommaria e veloce panoramica, perché da essa sarà influenzato il Cristianesimo armeno dal quale ha origine, presumibilmente, il moto Pauliciano. Il secondo, dal ricorrente serpeggiare di correnti dualiste in Costantinopoli, ciò che mostra la permanente tendenza all'elaborazione di tali modelli allorché la quotidianità è percepita come malvagia; ciò non tanto e non semplicemente per i mali ad essa inevitabilmente connessi, quanto per la loro incomprendibilità nell'ambito dell'ideologia luminosa che accompagna la cultura egemone.

La religiosità siriana fu profondamente influenzata da Taziano, dal suo *Diatessaron*, e dalla sua dottrina in generale.²⁰ Sotto l'influenza del *Diatessaron* è la prima versione siriana del Vangelo,²¹ e questo è un dato che va tenuto nel debito conto per lo sviluppo del successivo Cristianesimo armeno, sostanzialmente debitore della predicazione siriana.²² L'antica tradizione risalente al primo Cristianesimo si mantiene a lungo anche nel mondo defilato (e non troppo amante delle gerarchie istituzionali) del monachesimo siriano;²³ è noto, del resto, che il monachesimo ha un ruolo importante come rifugio delle tendenze gnostiche.²⁴

¹⁴ *ivi*, p. 81.

¹⁵ *ivi*, p. 83.

¹⁶ Patlagean, cit., p. 185.

¹⁷ *ivi*, p. 219 e pp. 227-228.

¹⁸ *ivi*, p. 318.

¹⁹ Cfr. A. Von Harnack, *Marcion, etc.*, cit.

²⁰ Cfr. A. Vööbus, *Early versions of the New Testament. Manuscripts Studies*, Papers of the E.Th.S.E., 6, Stockholm, 1954, p. 1. Il Vööbus apre con queste parole: “In the history of the versions, as well as in the early phase of textual developments, of the New Testament as a whole there is no greater and more important name than Tatian. This is not an overstatement”. Anche se dal titolo ciò non è evidente, avvertiamo il lettore che il Vööbus sta trattando della Chiesa siriana. Le parole sopra riportate sono citate poi integralmente ad apertura di libro dal Petersen, *Tatian's Diatessaron*, cit., p. 1. Aspetto fondamentale del pensiero di Taziano che torna in diverse correnti della religiosità siriana, è, oltre al rigido enkratismo, l'Adozionismo implicito nel tema della discesa del Cristo/Spirito Santo come fuoco all'atto del battesimo di Gesù sul Giordano, un tema che giunge sino alla Costantinopoli di Giustiniano attraverso gli *Inni* di Romano il Melode, essendo stato molto popolare nel IV e V secolo. Cfr. L. Leloir, *Le témoignage d'Ephrem sur le Diatessaron*, C.S.C.O. 227, Subs. 19, Louvain, Peeters, 1962, pp. 104-107; Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant, ou Diatessaron*, Intr., Tr. et Notes par L. Leloir, Paris, Cerf, 1966, pp. 94-95; W. Petersen, *The Diatessaron of Ephrem Syrus as Source of Romanos the Melodist*, C.S.C.O. 475, Subs. 74, Louvain, Peeters, 1985, pp. 76-77, ripetuto in *Tatian's Diatessaron*, pp. 18-19; Romanos le Mélode, *Hymnes*, vol. 2°, Intr., Texte crit., Tr. et Notes par J. Grosdidier des Matons, Paris, Cerf, 1965, p. 254 e p. 270. Il tema appartiene ad un Cristianesimo antico, poiché è testimoniato da Giustino (*Dialogo con Trifone*, 88). Altro tema presente in Taziano che si ritrova poi nelle correnti non ortodosse della religiosità siriana, è quello della mortalità dell'anima, che si guadagna l'eternità soltanto operando la *syzygie* con lo Spirito. Esso entra a far parte della dottrina di Bardesane (cfr. *infra*) ma si trova ancora, nel IV secolo, in Aphraat: cfr. Aphraat, *Les exposés*, Trad., Intr. et Notes par J. Pierre, Paris, Cerf, vol. 1°, 1988, pp. 293-301 e 400-405. Per completare questo sommario quadro relativo all'importanza della dottrina di Taziano, ricordiamo infine quanto già detto nella nota 4 del cap. 4° della precedente sezione, e cioè che in Siria permane la Cristologia arcaica di Taziano, con l'identificazione *Lógos*/Cristo. Quest'influenza di Taziano sulla religiosità siriana, evidente anche se non documentabile con precisi riscontri storici per l'oscurità che avvolge gli ultimi anni del siriano, è legata al suo ritorno in patria, ove egli fondò una scuola (cfr. al riguardo l'introduzione di M. Whittaker alla *Oratio ad Graecos*, cit.). Va ricordato inoltre che il *Diatessaron* esercitò direttamente e indirettamente un'influenza plurisecolare su un'area che va dalla Persia e dall'Abissinia, alle isole britanniche, coprendo anche l'Europa settentrionale e l'Italia; di esso furono compilate moltissime versioni nel corso della tarda antichità e del Medioevo; cfr. Petersen, *Tatian's Diatessaron*, cit. (“Diatessaron Studies and Whitnesses” e lo stemma a p. 490).

²¹ Vööbus, cit., p. 77.

²² *ivi*, p. 143 sgg.

²³ *ivi*, p. 85.

²⁴ Il Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, Gnosis, etc. cit., ha condotto uno studio sul monachesimo egiziano. Egli nota nel movimento, che inizia nel III secolo, i tratti fondamentali dell'individualismo, dell'insofferenza per le gerarchie ecclesiastiche, dell'ascetismo accentuato, e dell'uso di Apocrifi; egli avverte perciò la possibilità che in esso abbiano trovato rifugio molti Gnostici. Il Guillaumont, meno

L'ascetismo ha un ruolo fondamentale in questa religiosità, la cui origine si radica nelle correnti giudeo-cristiane provenienti dalla Palestina. Il Vööbus²⁵ ha ipotizzato comunità cristiane di lingua aramaica, e si è riferito, per giustificare la natura fortemente ascetica, ai gruppi sociali che diedero origine ai primi discepoli di Gesù: in particolare il movimento battista degli Esseni (al quale si riconnettono le sette battiste giudeo-cristiane, in particolare l'Elchasaismo dal quale uscì Mani) i Farisei e gli Zeloti.²⁶ Si trattò di un Cristianesimo popolare, antiromano, tendenzialmente dualista, memore della divisione essena in Figli della Luce e Figli delle Tenebre, e della Nuova Alleanza di Damasco.²⁷ Questi gruppi eterodossi e fortemente ascetici erano nati all'insegna di un "Nuovo Patto",²⁸ e questa concezione della fede cristiana come "patto" caratterizza anche, come sottolinea il Vööbus, il primo Cristianesimo siriano,²⁹ del quale egli ripercorre la variegata panoramica. Non tutto in esso può riferirsi al giudeo-cristianesimo - basti pensare alla radicata presenza della Chiesa Marcionita - tuttavia di gran lunga dominante è l'elemento ascetico, che abbiamo già visto essere proprio dello Gnosticismo come conseguenza della svalutazione del mondo storico.

L'importanza della Chiesa Marcionita in oriente era già stata sottolineata dal Von Harnack,³⁰ un particolare rafforzamento le dovette venire dalla fuga cui erano stati costretti i Marcioniti a seguito delle misure prese da Costantino nelle regioni occidentali,³¹ cosicché alla metà del IV secolo essi rappresentavano un serio problema per l'ortodossia. Ephrem³² combatte l'eresia sempre su tre fronti contemporaneamente: Marcioniti, Bardesaniti e Manichei, che sono sempre accomunati, segno evidente della loro analoga pericolosità. È interessante notare che, al di là degli elementi dottrinali, vi è un luogo collettivo - che è anche *luogo comune* - di condanna, ubicato nella loro "diversità": così il Bardesanita è un vanesio ingioiellato, il Marcionita un lugubre e malevolo penitenziere, il Manicheo un pallido (per i digiuni) rappresentante della teppa ondivaga.³³ Il Razionalismo deve espungere il diverso nel ridicolo, un argomento, ci sia consentito dirlo, non proprio razionale, e neppure elegante. Ne emerge comunque il tratto *popolare* di Marcionismo e Manicheismo.

Questo carattere popolare consente al Marcionismo di resistere alle persecuzioni che lo scacciano progressivamente dalle città, e sempre più verso oriente,³⁴ radicandosi nei villaggi, dove peraltro si intravede un'origine "occidentale", cioè greca, del proselitismo.³⁵

Il Marcionismo ebbe anche successo popolare in Persia, dove modellò in senso ascetico la prima cristianità,³⁶ e rappresentò, nella sua successiva evoluzione, il tramite principale verso la nascita di grandi eresie "gnostiche" entro l'Impero bizantino.³⁷ La loro sopravvivenza tra il X e il XII secolo è segnalata da an

reciso, (cfr. *Gnose et monachisme: exposé introductif*, Gnosticisme, etc., cit.) nota tuttavia che nel mondo mesopotamico vi è una più stretta affinità tra monachesimo e Gnosi (p. 310). Poco rilevante il parere dello Stroumsa, *Ascese et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique*, R.Th. 81, 1981, perché fondato sull'ovvia constatazione che i due fenomeni non possono identificarsi, almeno così come lui li presenta, facendo dello Gnosticismo uno schematico *Idealtipe*. L'influenza manichea è ipotizzata dal Vööbus, *A History of Asceticism in Syrian Orient*, C.S.C.O. 184, Subs. 14, pp. 158-169 per quanto concerne il primo monachesimo siriano. Cfr. anche la voce *Mönchtum II*, Th.RE., Bd. 23, p. 159, par. 2.2.2.2. La presenza di chiari orientamenti gnostici nel pensiero dei monaci, la si può dedurre dai *Képhalaia Gnostica* di Evagrio Pontico (IV secolo), sui quali cfr. lo studio di A. Guillaumont (Paris, Seuil, 1962). Evagrio, il cui pensiero rientra nel filone dell'origenismo più eterodosso, mostra analogie con le strutture dell'emanatismo gnostico; egli fu poi anatematizzato con Origene, nella condanna generale dell'origenismo formulata nel 553; cfr. l'introduzione di A. Guillaumont a Evagrio le Pontique, *Le traité pratique, ou le Moine*, Paris, Cerf, 1971, 2 voll. Sulla presenza di tendenze gnostiche legate al *Vangelo secondo Tommaso*, cfr. anche L. Leloir, *Infiltrations dualistes chez les pères du desert*, Gnosticisme, etc., cit.

²⁵ *A History of Asceticism*, cit., p. 10.

²⁶ *ivi*, p. 26.

²⁷ Mazzarino, cit., pp. 869-889, relative ai rapporti tra la setta del Qumrân e l'indipendentismo ebraico, antiellenistico e antiromano, appoggiato dall'Impero partico, nonché al tono apocalittico e millenarista della religiosità essena.

²⁸ Per i testi esseni e per il Documento o Patto di Damasco, cfr. *Manoscritti di Qumrân*, cit. Sulla natura popolare delle scelte ascetiche, in particolare in Siria, cfr. P. Brown, *The Body and Society*, cit. L'ascetismo gioca un ruolo determinante nel far assurgere "l'uomo santo" a posizione di riferimento per la collettività: cfr. P. Brown, *L'asceta e la funzione dell'uomo santo nella tarda antichità*; id. *Città, Villaggio e uomo santo*, entrambi in *La società e il sacro*, etc., cit. Analoghe considerazioni in H.J.W. Drijvers, *Athleten des Geistes*, cit., dove si capovolge l'abusato schema dello Gnostico antinomista in fuga dal mondo, per farne, come mostra il caso della Siria, un asceta che combatte eroicamente nella società.

²⁹ *A History of Asceticism*, cit., p. 12. Se si tengono presenti le date relative ai primi chiari cenni di polemica antignostica e antiggiudaica (Ignazio) e allo sviluppo dell'Elchasaismo (la vittoria di Traiano sui ribelli Ebrei) viene spontaneo riflettere sulla contemporaneità delle rivolte giudaiche con l'avvio della creazione di una teologia ispirata al razionalismo classico, e con lo sguardo rivolto a Roma. Benché non direttamente connessi con gli sviluppi del Cristianesimo entro la dicotomia ortodossia/eresia, questi eventi costituiscono comunque lo sfondo di decisive scelte politico-culturali. Intendiamo con ciò ribadire, indirettamente e alla lontana, la nostra convinzione altrimenti documentata, e cioè che lo sviluppo dell'ortodossia rappresenti un inquadramento - voluto o necessitato poco importa - del magmatico messaggio testamentario entro strutture socialmente "rassicuranti".

³⁰ *Marcion, etc.*, cit., p. 156 sgg.

³¹ Vööbus, *A History of Asceticism*, cit., p. 47.

³² Cfr. S. Ephraim's *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, by C.W. Mitchell M.A., Oxford, Text and Translation Society, 1912, 2 voll.; Des Heiligen Ephraem des Syres, *Hymnen contra Hæreses*, hrsg. von E. Beck, C.S.C.O. 169-170, (S.S. 76-77), Louvain, 1957.

³³ *ivi*, I, 12.

³⁴ Von Harnack, cit., p. 158.

³⁵ *ivi*, p. 159. Von Harnack ritiene che ciò testimoni anche la possibile presenza di collettività di profughi che mantengono la propria identità culturale.

³⁶ Vööbus, *A History of Asceticism*, cit., p. 47.

³⁷ Cfr. Von Harnack, cit. pp. 381*-387*.

Nadīm, al Bīrūnī e Shahrastānī.³⁸ Ancora nel XIII secolo vi è la segnalazione di Bar Hebræus.³⁹ Sulla loro evoluzione dottrinale torneremo a proposito dell'origine dei Pauliciani.

La descrizione dei Marcioniti che il Vööbus trae dalle fonti, sembra caratterizzare i tratti di un comunismo contadino, animato da uno spirito severo di penitenza. Nel loro costante ascetismo alimentare spicca tuttavia, accanto al rifiuto della carne, l'uso del pesce: un tratto che ritroveremo nei Catari, sia pure con diversa motivazione.⁴⁰ Costante era la pratica della preghiera nel corso della giornata, ciò che li accosta ai Messaliani, anch'essi presenti in Siria.⁴¹ Ephrem li considerava l'origine di tutte le eresie siriane.⁴²

Altra grande corrente eterodossa che, accanto al Marcionismo, costituisce un gnosi estranea a quella giudaizzante che caratterizza il Cristianesimo eterodosso della Siria, è quella che fa capo a Bardesane (154-222) del quale ci è rimasto il *Liber legum regionum*.⁴³ Da esso, e dalla polemica contro di lui condotta da Ephrem,⁴⁴ si può ricostruire la sua dottrina, una gnosi impostata sul Cristianesimo a partire da elementi astrologici e pagani in generale. Notizie contraddittorie su di lui ci vengono da Ippolito, Eusebio ed Epifanio.⁴⁵ Fu uomo di mondo, colto, ricco, amante della caccia e dei gioielli; il suo nome, derivato dal fiume che attraversa Edessa, lo fa nativo di questa città. Notizie tramandate sulla sua dottrina sono raccolte nella citata Prefazione del Nau, e mostrano tratti di spiccato sincretismo; evitando di entrare in temi assai complessi che non riguardano il nostro argomento, ci limitiamo a sottolineare alcuni punti.

Anche Bardesane elaborò una dottrina nella quale il mondo originava da una commistione -forse casuale, forse perversa- della Luce (principio dinamico, Spirito) e delle Tenebre (principio passivo, materia); per conseguenza il processo che conduce alla salvezza consisteva nella progressiva separazione dei due elementi. Complicata da una cosmogonia ricca di elementi astrologici e legata ad una rivisitazione della tradizionale dottrina degli elementi,⁴⁶ Bardesane pone in scena una lezione gnostica cresciuta sul Cristianesimo a partire da miti pagani; la sua dottrina è perciò, per quanto riguarda Cristo, assolutamente docetista, e Cristo è *lógos*, conformemente a Taziano.⁴⁷

Ciò che in apparenza accomuna Bardesane all'ortodossia, è il ruolo fondamentale della libertà, che è legata all'elemento spirituale. Poiché la materia è malvagia ma inerte, il male può originarsi da essa soltanto a partire da un uso depravato del libero arbitrio, cioè dell'elemento spirituale presente nell'uomo.⁴⁸ Quanto all'antropologia di Bardesane, essa fa considerare l'uomo costituito di tre livelli: il corpo, perituro perché soggetto alle leggi della natura; l'anima, che scende in esso al momento della nascita e che è soggetta alle leggi astrali che ne determinano le caratteristiche. Tuttavia ciò non significa che l'uomo sia determinato nelle proprie azioni, perché egli possiede anche l'elemento divino, lo Spirito, dal quale dipende il suo libero arbitrio. Ciò gli consente la via del Bene, dopo che Cristo è venuto ad insegnare la Verità; così operando l'anima potrà risalire, restituire alle sfere planetarie ciò che prese da loro discendendo, e lo Spirito, fatto puro e libero, si unirà a Dio⁴⁹ nella camera nuziale.⁵⁰

³⁸ Cfr. *The Fihrist of al Nadim*, cit. pp. 806-807, che delinea le divisioni dottrinali dei Marcioniti e accenna alla gran difficoltà di incontrarne, perché si nascondono tra i Cristiani, fuorché nel Khorāsān, ove essi, come i Manichei, godono maggior libertà. Il montuoso Khorāsān sarà anche luogo di rifugio dei Mazdakiti (cfr. *infra*) e dei loro discendenti. Al Bīrūnī, *The Chronology of Ancient Nations*, English Version, London, V.H. Allen & Co., 1879, nomina Marcione unitamente a Bardesane (p. 27 e 189) e ricorda la presenza dei Marcioniti in Persia; ritiene che il loro dualismo sia zoroastriano, e dichiara di non capire in che cosa siano diversi dagli altri Cristiani. Shahrastānī, ed. Haarbrücker, I, p. 259 sg., dà notizie soltanto sulla dottrina, anche per quanto riguarda la loro branca dei Mahaniya (I, p. 293 sgg.; II, p. 423).

³⁹ Von Harnack, cit., p. 387*, che sottolinea il carattere letterario della notizia.

⁴⁰ Vööbus, cit., p. 51. La motivazione risiedeva nel fatto che anche Cristo aveva mangiato pesce. Per i Catari il pesce poteva esser mangiato perché considerato animale privo di sangue, tradizionalmente sede dell'anima.

⁴¹ *Prose Refutations*, cit., vol. II, p. XXXI (= I, 68).

⁴² *Contra Haereses*, cit. XXII, 17.

⁴³ Bardesanes, *Liber legum regionum*, Testo e trad. di F. Nau, note di Th. Nöldeke, G.P.O., 2, Paris, Firmin Didot, 1906. La Prefazione è di F. Nau. A Bardesane ha dedicato molti studi il Drijvers, del quale citiamo: *Bardaisan of Edessa*, Assen, Van Gorcum, 1966; *Mani und Bardaisan*, Melanges, etc. Puech, cit.; *Bardaisan of Edessa and the Hermetica*; *Bardaisan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus*, entrambi in East of Antioch, London, V.R., 1984.

⁴⁴ *opp. cit.*

⁴⁵ *El.* VI, 35, dove è considerato un Valentiniano; *Hist. Eccl.* IV, 30, dove è considerato un ortodosso che aveva studiato alla scuola di Valentino (Gerolamo, *De vir. ill.*, III, 33 ne ripete la notizia); *Pan.* LXVI (Manichei) dove egualmente è considerato ortodosso.

⁴⁶ Un problema interessante posto dalla cosmogonia di Bardesane è costituito dalla natura delle Tenebre: "elemento" anch'esse, o confusione di elementi? Certo è che gli "elementi" in sé (in senso archetipale?) non sono tenebra; non sono però neppure materia (cfr. Drijvers, *Bardaisan etc.*, cit., pp. 219-220). Ora, questo è un punto molto importante da capire, perché richiama alla lontana la distinzione alchemica (paracelsiana) tra elementi (immateriali) e principi (loro datità nel mondo materiale). I tre livelli che si costituiscono (Luce, elementi, Tenebre) vengono a trovare riscontro nella triplice costituzione dell'uomo (spirito, anima, corpo) e riconducono ad uno schema alchemico-gnostico.

⁴⁷ Drijvers, cit. p. 219; cfr. inoltre *Bardaisan of Edessa and the Hermetica*, cit., ove il problema è trattato in rapporto ai tre menzionati livelli.

⁴⁸ *Bardaisan*, cit., p. 154 e p. 219.

⁴⁹ Ephrem, *Prose Ref.*, cit., vol. II, p. LXXXI (= vol. I, p. 164). Cfr. anche *Bardaisan and the Hermetica*, cit., pp. 203-205; *Mani und Bardaisan etc.*, cit., ove sono messi in luce i debiti di Mani verso Bardesane, al di là delle differenze e del rapporto critico; *Bardaisan of Edessa als Repräsentant etc.*, cit., ove si sottolineano i legami di Bardesane non soltanto con elementi zurvaniti e neoplatonici, ma anche con il pensiero greco, giusta il ruolo di Edessa, punto d'incontro di due culture. Il triplice livello antropologico di Bardesane è analogo a quello di Paracelso, come vedremo; le due dottrine condividono infatti il ritorno del corpo alla materia e dell'anima alle sfere planetarie. Tale similitudine è comprensibile, stante la mancanza di rapporti storici, soltanto con il comune riferimento al *Pimandro* (cfr. *C.H.*, cit., vol. I) che, come noto, è la grande riscoperta del Rinascimento. Il rapporto di Bardesane col *Pimandro* è stato posto in evidenza dal Drijvers; la sola differenza tra Bardesane e Paracelso è nella terminologia: al posto di "anima", Paracelso usa *Geist* (Spirito) e al posto di "Spirito", *Seele* (anima), conformemente al mutato significato del significante dopo l'affermazione totalizzante del Cristianesimo. Sul sistema di Bardesane cfr. anche *Prose Refutations*, cit., vol. II, pp. CXXII-CXXXI.

Marcione e Bardesane rappresentano due grandi correnti del Cristianesimo eterodosso, “gnostico” della Siria,⁵¹ che esulano dal complessivo quadro giudaizzante; Bardesane in particolare, è anche lontanissimo dal tono rigorosamente ascetico di questo Cristianesimo eterodosso.

Enkratite infatti, come ribadisce il Vööbus, debbono considerarsi le correnti valentiniane, ampiamente diffuse,⁵² rendendo assolutamente unico nell’eresia siriana, il contrario atteggiamento di Bardesane.⁵³ Il Vööbus ritiene inoltre vicino alle posizioni valentiniane l’anonimo autore del *Liber Graduum*, uno dei testi di più difficile collocazione entro la religiosità siriana, della quale probabilmente, al di là della propria collocazione specifica, testimonia il clima generale.⁵⁴ La ragione di tale avvicinamento si fonda sul sempre ricorrente tema della *syzygie* anima/Spirito quale via alla salvezza. I richiami del Vööbus allo *Adv. Hær.*, I, 6, (in particolare I, 6, 1) e agli *Excerpta ex Theodoto*, XXI, 1-3⁵⁵ per quanto riguarda questo tema, sono estremamente interessanti, perché mostrano la vicinanza di questa posizione valentiniana a quella di Taziano, e il loro preciso riscontro nel *Vangelo secondo Tommaso*,⁵⁶ un altro dei testi fondamentali dello Gnosticismo siriano. Il tema che si sviluppa in tutta questa religiosità è quello del carattere fecondante dell’insegnamento spirituale di Cristo (docetisticamente inteso) che consente all’anima di scegliere la via dell’immortalità, formando la *syzygie* con lo Spirito, alla conoscenza del quale essa viene risvegliata: a questo mira la simbologia sessuale della femmina che si fa maschio, del maschio che domina la femmina, del Perfetto come *monachós*, della camera nuziale. Qui siamo non soltanto in presenza di percorsi ascetici che suonano critica al *sæculum*, ma anche, e soprattutto, in presenza di percorsi individuali del ritrovamento del divino in se stessi, che pongono fuori causa una Chiesa istituzionale e gerarchica. È significativo che questi toni e questi temi ritorneranno -*mutatis mutandis* ma del tutto simili- nello spiritualismo riformato e nella teosofia barocca, che prendono le mosse dall’alchimia spirituale, e perciò condividono questo processo interiore di riunificazione dell’elemento divino dell’uomo, grazie all’identificazione dell’anima con Cristo. Saremmo forse in presenza della cristianizzazione dell’escatologia ermetica, la cui importanza in rapporto con lo Gnosticismo e l’alchimia è stata studiata e sostenuta dal Mahé?⁵⁷

⁵⁰ Ricordiamo che il tema della camera nuziale fu sviluppato dal valentiniano *Vangelo secondo Filippo*. Il Ménard, *Le milieu syriaque de l’Évangile selon Thomas et de l’Évangile selon Philippe*, R.Sc.R. 42, 1968, riconduce il primo ad Edessa, il secondo ad Antiochia, che considera “seconda patria” dei giudeo-cristiani ellenizzanti.

⁵¹ Ricordiamo quanto più volte sostenuto a proposito di questo attributo, e quindi la nostra reticenza a fare dello “Gnostico” un *Idealtipe*. Per la stessa ragione per cui includemmo perciò tra gli “Gnostici” Marcione, riteniamo che altrettanto possa dirsi di Bardesane; perché tanto la sua cosmogonia, fondata su una “sciagurata” mescolanza di di principi opposti e coeterni, quanto la sua antropologia, basata sulla “estraneità” di un corpo transeunte; quanto, infine, il suo percorso di salvezza, fondato sulla *syzygie* di anima e Spirito (Taziano) e sulla mistica riunione con Dio della scintilla divina (lo Spirito) dopo un risveglio operato da un Cristo soltanto divino, lo pongono nell’ambito del *Leitmotiv* gnostico. Anche qui, del resto, miti orientali e filosofia greca forniscono la chiave per interpretare l’evento “Cristo”. Sullo Gnosticismo di Bardesane cfr. U. Bianchi, *Bardesanes gnosticus. Le fonti del dualismo di Bardesane*, Selected Essays, etc., Leiden, E.J. Brill, 1978; cfr. però anche Drijvers, *Bardaisan von Edessa als Repräsentant*, cit., p. 119, ove si giudica la disputa inadeguata a cogliere la specificità del contesto.

⁵² *A History of Asceticism*, cit., pp. 54-61, in particolare p. 56. Il Vööbus, come la quasi totalità degli autori moderni, forma il proprio giudizio su quel che si riesce ad inferire dall’esame diretto del fenomeno gnostico, e non sulle accuse degli eresiologi che egli critica e che, come abbiamo più volte notato, ripetono nei secoli un diffuso stereotipo letterario.

⁵³ *ivi*, p. 61.

⁵⁴ Il *Liber Graduum* fu edito dal Kmosko nel 1926 (G.P.O., 3) ed attribuito da lui ad un gruppo di Messaliani, sui quali raccolse la documentazione nella sua lunga Prefazione al testo (pp. CLXIX-CCXCIII); essi costituivano un importante fenomeno non soltanto religioso, ma anche sociale, diffuso per secoli nelle provincie orientali e poi nell’Impero bizantino, conosciuto sotto vari nomi. Si trattava di gruppi ascetici, erranti, dediti ad ossessive pratiche devozionali, il cui obiettivo sostanzialmente “gnostico”, che si ripeterà in analoghe sette medievali dell’occidente, è l’unione diretta con Dio. Tale attribuzione del testo è stata successivamente criticata dal Guillaumont, *Situation et signification du “Liber Graduum” dans la spiritualité syriaque*, O.C.A. 197, Sym. Syr. 1972, Roma, 1973. Egli vede più generalmente nel libro una testimonianza della spiritualità pneumatica mesopotamica, della quale il Messalianismo rappresenterebbe soltanto una particolare *facies*, fondata sulla convinzione che la continua preghiera provochi la discesa dello Spirito Santo nell’anima; di qui l’efficacia della disciplina e dei sacramenti della Chiesa. Più recentemente il Wickham, *The “Liber Graduum” revisited*, O.C.A. 247, VI Sym. Syr., 1992, Roma, 1994, ha sottolineato il carattere “quantitativo” del passaggio tra questa mistica e il vero e proprio “fondamentalismo” dei Messaliani s.s. Anche l’articolo di R.A. Kitchen, *The Gattung of the Liber Graduum. Implications for a Sociology of Asceticism*, O.C.A. 229, IV Sym. Syr. 1984, Roma, 1987, rende dubbia l’attribuzione del testo ad una setta quale quella dei Messaliani, la cui connotazione sociologica non troverebbe riscontro in quella che affiora dal *Liber Graduum*. In conclusione, questo importante testo dovrebbe rappresentare, nella sua mistica pneumatica e nel suo ascetismo, un connotato ampio e generale della religiosità siriana. Cfr. anche Vööbus, *A History of Asceticism*, C.S.C.O. Subs. 14, cit., pp. 178-184; egli sottolinea tra l’altro l’influenza del testo sul concetto di una Cristianità ascetica fondata su Perfetti (p. 193 sgg.).

⁵⁵ *Opp. cit.*

⁵⁶ Logia 48, 61, 75, 84, 106, e soprattutto il finale ed enigmatico 114: “perché ogni donna che si farà maschio entrerà nel Regno dei cieli”; cfr. Puech, *Sulle tracce, etc.*, cit., p. 574. Il Ménard, *L’Évangile selon Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975, pp. 13-25, ha sottolineato la costanza dei due temi associati (enkratismo - nostalgia dell’androgino) nella religiosità siriana, ripercorrendone tre testi fondamentali (il *Diatessaron*, il *Liber Graduum*, e il *Vangelo secondo Tommaso*) e ponendoli a confronto. Ampia trattazione è stata riservata dal Quispel a questi temi comuni, che si estendono agli *Atti di Tommaso* e alle *Odi di Salomone*, testo manicheo il primo, giudaizzante il secondo: cfr. *The Study of Encratism. A Historical Survey*, La tradizione dell’Enkrateia, cit., p. 55 sgg. L’enkratismo caratterizza tanto la cristianità quanto il Giudaismo eterodosso, ed è combattuto dalle rispettive ortodossie: singolarmente, come ricorda il Quispel, p. 74, esso ritorna con Böhme e il Pietismo. In generale esso è legato ad un atteggiamento mistico individualista e antisacerdotale, e mostra con evidenza i tratti fondanti dello Gnosticismo: un diretto rapporto col divino accompagnato da un disprezzo del mondo, che insieme stanno a sottolineare la superiore dignità dell’uomo rispetto alla normativa sociale. Esso è dunque parte di un atteggiamento che si sviluppa attorno all’inizio dell’Era Volgare -gli Esseni ne sono parte- ed è inizialmente interno al mondo cristiano; ne costituisce l’aspetto esteriore di una componente fondamentale con la quale l’ortodossia deve sempre fare i conti, vale a dire la componente apocalittico-utopica tesa a fondare una nuova società (o a ritirarsi dalla vecchia: dipende dalle speranze del momento). Per questa ragione è interessante quanto nota il Quispel, *ivi*, p. 73, cioè che i Padri della Chiesa videro gli Enkratiti come Gnostici: a nostro avviso la distinzione è infatti molto accademica. Di qui le frequenti sovrapposizioni di termini: gli eresiologi possono interpretare il moto Priscillianista come Messalianismo o Manicheismo.

⁵⁷ *Hermès en haute Egypte*, cit.

Il panorama delle principali correnti, giudeo-cristiane o giudaizzanti, della religiosità eterodossa siriana, può essere sommariamente completato, dopo quanto richiamato nel testo e nelle note, con il romanzo delle *ps. Clementine*, del quale abbiamo già detto; e con la singolare testimonianza delle *Odi di Salomone*, sulle quali moltissimo si è scritto a causa della difficoltà di assegnarle ad una precisa corrente, e per le dispute che son sorte di conseguenza.⁵⁸ Ciò anche perché cinque di esse entrano a far parte del testo gnostico noto come *Pistis Sophia*, ingenerando così l'ipotesi di un contesto gnostico per quanto concerne la loro origine.

Una particolare posizione è stata assunta, relativamente ad esse, dal Drijvers, il quale ha voluto riscontrarvi gli echi di una polemica cristiana antimarcionita e antimanichea;⁵⁹ posizione peraltro basata su indizi molto fragili,⁶⁰ e che conduce, tra l'altro, all'abbassamento della datazione alla seconda metà del III secolo,⁶¹ contrariamente alla datazione alta, anche fine del I secolo, comunemente accettata.

Le *Odi di Salomone* costituiscono una raccolta unica che ricorda quella del Qumrân per l'insistenza sul simbolo della "acqua di luce" con il quale è poeticamente rappresentato lo sgorgare, il fluire, l'espandersi, il discendere dello Spirito.⁶² Il motivo dell'acqua di luce è molto importante nella Gnosi giudaica e giudaico-cristiana, ed è presente in molti testi gnostici; l'argomento è stato esaminato dal Mantovani⁶³ con ampia serie di confronti testuali, che mostrano la presenza del simbolismo nel Giudaismo tardo, da dove esso fluisce largamente tanto nel Cristianesimo primitivo, quanto nello Gnosticismo.⁶⁴ Esso è peraltro un tema ampiamente diffuso nel mondo mesopotamico, tema sapienziale fonte di infinite speculazioni,⁶⁵ che ha un ruolo particolare nella religiosità espressa dalle sette battiste e dai Mandei.⁶⁶

Nel complesso, pur restando un documento assai enigmatico⁶⁷ le *Odi di Salomone* sono considerate tipiche della religiosità siriana;⁶⁸ riguardo la loro origine le opinioni oscillano dal Giudaismo esseno al giudeo-cristianesimo. Quanto poi alla disputa se il testo sia "gnostico" oppure no, essa può assumere toni accademici: certamente l'esaltazione di una religiosità pneumatica, conoscenza che scende, si espande, illumina e feconda, conduce alquanto spontaneamente ad effluire dagli argini istituzionali; resta comunque interessante la notazione del Klijn che fa riferimento alla cultura variegata e giudaizzante di Edessa.⁶⁹

Al termine di questa rapidissima panoramica, siamo così ricondotti alla natura originaria di questo Cristianesimo, che rappresenta uno dei pilastri della tesi del Bauer,⁷⁰ secondo il quale la diversità e la libertà delle interpretazioni rappresenta uno stadio iniziale del Cristianesimo, evoluto in "ortodossia" soltanto nel corso degli eventi che abbiamo descritto. Su questa tesi è tornato a riflettere il Drijvers,⁷¹ sempre nei termini già citati della specificità siriana, circa la quale ha ritenuto di notare un ruolo analogo di Marcione e Bardesane nel trasmettere una comprensione del fenomeno cristiano tale da evolvere in direzione del Manicheismo; egli nota inoltre il carattere di patria elettiva dello Gnosticismo assunto dalla Siria.⁷² La nostalgia del paradiso perduto, e la percezione che la perdita di questa armonia sia all'origine del Male nel mondo, rappresentano un tratto costante della religiosità siriana: questo sembra a noi un sintomo sociale di notevole interesse, perché la differenza tra ideologia normativa e riferimento esistenziale, che abbiamo introdotto come tentativo di comprendere la differenza tra ortodossi ed eretici, sembra esser costituita dal fatto che soltanto i secondi sembrano asserire la concreta realtà del disagio esistenziale, mentre per i primi esso sembra una "nullità ontologica" riferibile alla "colpa". Il mondo siriano ci appare perciò, nel IV secolo, un mondo intellettualmente e socialmente assai vivace, contrariamente all'involuzione che stavano subendo le provincie d'occidente. Tanto "vivace" che gli "ortodossi" non venivano detti "Cristiani", ma erano contraddistinti con il nome del loro più

⁵⁸ Per le *Odi di Salomone*, cfr. M. Lattke, *Die Oden Salomos in ihren Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979-1986, 3 voll. in 4 tomi. Il 3° vol. è stato dedicato interamente all'esame critico di tutta la letteratura (con il contributo di M.M. Franzmann per quella francese) e fornisce in riassunto il contenuto e le posizioni critiche di ciascuna opera.

⁵⁹ Cfr. *Die Oden Salomos und die Polemik mit den Markioniten im syrischen Christentum*, O.C.A. 205, II Sym. Syr., 1976, Roma, 1978; *Odes of Salomon and Psalms of Mani. Christians and Manichaeans in Third Century Syria*, Studies, etc. presented to G. Quispel, cit.

⁶⁰ Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Introduzione a M. Tardieu, Il Manicheismo*, cit., pp. 36-37; Lattke, cit., Bd. 3, p. 330, p. 337, p. 343, p. 348.

⁶¹ Cfr. *Odes of Salomon*, etc., cit.; *The 19th Ode of Salomon: its Interpretation and Place in Syrian Christianity*, J.Th.S., n.s. 31, 1980.

⁶² Cfr. *Manoscritti di Qumrân*, cit.

⁶³ Cit.

⁶⁴ *Ivi*, p. 435.

⁶⁵ Come tale è stato esaminato dal Widengren, *Muhammad, etc.*, cit., p. 142, p. 143, p. 146, in rapporto alle *Odi*; egualmente in *Mesopotamian Elements*, etc., cit., pp. 142-145.

⁶⁶ Sui Mandei, un gruppo caratterizzato da una gnosi discesa dal lontano alveo giudaizzante, tuttora esistente nella Mesopotamia meridionale, cfr. Rudolph, cit.

⁶⁷ Cfr. Charlesworth, in Lattke Bd. 3, cit., p. 283.

⁶⁸ La priorità del testo greco su quello siriano è sostenuta dal Klijn, *ivi*, p. 258 e p. 276, ma l'opinione più diffusa è che il testo originale sia quello siriano.

⁶⁹ Cfr. Klijn in Lattke, Bd. 3, cit., p. 301; più in generale cfr. *ivi* sotto le voci relative ad alcuni autori (oltre quelli citati): Grant, Carmignac, Gero, Colpe. La datazione più comune attribuisce il testo ai decenni a cavallo tra il I e il II secolo. I vari elementi dottrinali riscontrati nel materiale delle *Odi*, fanno pensare ad un sincretismo di area giudeo-cristiana, con apporti giudaici, esseni, cristiani e gnostici: cfr. l'elenco riassuntivo di Franzmann (per la scuola francese) a p. 409.

⁷⁰ Cit.; il primo capitolo è precisamente dedicato al Cristianesimo di Edessa (pp. 6-48).

⁷¹ *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten syrischen Christentum*, O.C.A. 197, cit.

⁷² *Ivi*, p. 300 e p. 298.

noto rappresentante, Palut, d'onde Paluziani; essi erano perciò considerati null'altro che una delle tante correnti.⁷³

Questa mancanza di una linea largamente maggioritaria è sottolineata anche dal Vööbus, allorché, affrontando il problema delle origini del monachesimo siriano per il quale egli intravede un influsso manicheo, denuncia una "allarmante mancanza di una chiara linea di demarcazione tra Manichei e Cristiani"⁷⁴ sicché vi erano anche Cristiani "manicheizzanti"⁷⁵ per i quali la spiritualità manichea non poteva che tradursi in un rifiuto delle gerarchie.⁷⁶ La speranza di salvezza, tutta individuale, si concentrava nella pratica ossessiva della preghiera.⁷⁷

L'aspetto di essenziale estraneità tra società e religione, caratteristico delle diffuse e varie correnti delle quali stiamo trattando, ci introduce ad alcuni brevi cenni sul problema dei Messaliani, il movimento ascetico errante che ha un qualche interesse per il seguito del nostro racconto. I Messaliani rappresentavano infatti, come i Manichei, un costante punto di riferimento non soltanto per gli eresiologi bizantini, ma anche per il potere imperiale, sensibilissimo ad ogni possibile contestazione, anche indiretta. A lungo infatti, in presenza del nascente movimento Bogomilo, si fece confusione tra Bogomili e Messaliani, una confusione che può esser stata generata, più che dagli orientamenti dottrinali in sé diversi, dal comune atteggiamento sociale "extravagante", ritenuto pericoloso da una logica normativa.⁷⁸

La Patlagean⁷⁹ ha dedicato un capitolo molto significativo al sottofondo sociale di alcune grandi correnti ereticali che percorrono il mondo bizantino, ed in esso alcune pagine sono dense di riferimenti e di osservazioni, sicché è doveroso seguirle con attenzione. Esse si riferiscono principalmente al fenomeno di rifiuto della normativa (sessuale, familiare, sociale) presente in quella società, e alle sue ragioni.

Nota la Patlagean che l'incompatibilità tra ansia di salvezza e matrimonio ha radici nel III e anche nel II secolo, ma esplode soprattutto nel IV in Siria, Armenia, Mesopotamia e altre regioni; e che al riguardo è bene affrancarsi da una tradizione eresiologica che fa confusione "libresca" tra gruppi diversi (tra i quali Messaliani, Euchiti, Enthusiasti, Enkratiti) che hanno in comune essenzialmente il comportamento sociale.⁸⁰ L'autrice nota con molta esattezza che, dinanzi alla dicotomia normativa dei valori sociali, le eresie dualiste tendono a costruire una struttura inversa e simmetrica. In ciò esse rappresentano un pericolo per la società costituita: così costituita, vorremmo precisare.⁸¹

Il capovolgimento concerne la quotidianità nella sua dimensione "corporale", dall'alimentazione all'interesse per il sesso:⁸² gli eretici vagabondi vivevano in promiscuità, praticavano la nudità comune; vi erano monaci che frequentavano i locali di malaffare e facevano il bagno con le donne; loro scopo, come vedremo anche oltre in altri gruppi di epoche successive in occidente, era di giungere alla negazione dell'eccitazione sessuale, tratto fondante del rifiuto del mondo. Naturalmente, tale comportamento venne interpretato sovente dall'ortodossia come vera e propria licenziosità, nell'ambito dello stereotipo più volte citato.⁸³

In realtà, ciò che più irritava era l'apatia, ritenuta contraria a quella "natura" sulla quale si fonda ogni "naturale" ordine sociale, con le sue sacrosante istituzioni e le sue regole: la fuga dal matrimonio in direzione della castità, nega la gerarchia dei sessi,⁸⁴ ma soprattutto colpisce una prassi il cui risultato, se non il cui scopo, è assegnare ogni persona allo *status quo*, garantendo la conservazione dei rapporti sociali. Come se non bastasse, gli "spirituali" rifiutavano il lavoro⁸⁵ e sostituivano la penitenza impartita dalle autorità ecclesiastiche, con le proprie preghiere.⁸⁶

Il modello eretico si fonda dunque su un ordine sociale invertito, e in questo senso è ben comprensibile il ruolo cardine della negazione del matrimonio, fondamento della stabilità sociale.⁸⁷

⁷³ Ephrem, *Contra Hær.*, cit., 22, 5. Sulle correnti giudaizzanti in Edessa, cfr. anche H.J.W. Drijvers, *Edessa und das jüdische Christentum*, V.Ch. 24, 1970, che riassume bene il quadro religioso nella sua complessità, ma anche nelle sue relazioni interiori; è un mondo dall'aspetto variegato costruito su una realtà omogenea, il cui volto esterno è un *reciso atteggiamento antiromano*. Il Drijvers passa in rassegna tutte le varie manifestazioni religiose e le sette, anche quelle meno note come il piccolo gruppo gnostico dei Quqiti ("Die Quqiten sind ohne Zweifel Gnostiker", ivi, p. 27) la cui complessa dottrina richiama i temi di Bardesane. Sui Quqiti, definiti a suo tempo da Harnack come prima setta cristiana di Edessa, cfr. H.J.W. Drijvers, *Quq and the Quqites*, East of Antioch, cit.

⁷⁴ *A History of Asceticism*, C.S.C.O. Subs. 14, cit., p. 162.

⁷⁵ *ivi*, p. 164.

⁷⁶ *ivi*, pp. 165-166.

⁷⁷ *ivi*, p. 124 sgg.; p. 166.

⁷⁸ Cfr. A. Rigo, *Messalianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina*, O.C.P. 56, 1990, il quale esamina il problema sotto l'angolazione della tradizione eresiologica. Egli nota comunque (p. 68) "l'impressione di artificiosità di questa operazione" (*scil.*, l'identificazione dei due movimenti da parte di Eutimio Zigabeno).

⁷⁹ *Pauvreté économique, etc*, cit., pp. 128-145.

⁸⁰ *ivi*, p. 134.

⁸¹ *ivi*, p. 136.

⁸² *ivi*, pp. 136-137.

⁸³ *ivi*, p. 137.

⁸⁴ *ivi*, p. 138.

⁸⁵ *ivi*. La Patlagean si rifà soprattutto alle testimonianze di Epifanio (*Pan.* LXXX) e di Giovanni Damasceno (M.P.G. 94, cc. 728-737) la cui lettura rivela l'accento posto dagli eresiologi sul capovolgimento della "norma". Questo è comunque un *tópos* eresiologico che non apre la via alla concreta comprensione dei fenomeni denunciati.

⁸⁶ Patlagean, cit. p. 139. "Messaliani" ed "Euchiti" sono termini che stanno a significare che la setta è caratterizzata da continua preghiera.

⁸⁷ *ivi*, p. 140.

Nell'interrogarsi circa le cause del fenomeno la Patlagean nota come la frequente e significativa coincidenza di eresia e povertà, non possa tuttavia essere ritenuta "necessaria e sufficiente"; in altri casi, lo vedremo nel primo grande moto neo-agnostico, quello dei Pauliciani armeni, il collante è fornito dall'identità nazionale; si viene con ciò a contatto con una realtà caratteristica del mondo bizantino, l'eresia come forma di resistenza locale e regionale alle istanze normalizzatrici del centro imperiale.⁸⁸ Avevamo già visto di villaggi marcioniti, ma ve ne sono di montanisti, senza contare le regioni che diverranno pauliciane o bogomile. Si tratta dunque di un fenomeno di resistenza all'ellenizzazione paragonabile alla resistenza alla romanizzazione, in altre parole del rifiuto di una cultura estranea e cosmopolita che giunge come razionalistica ideologia del dominio. Una resistenza comunque estesa ad ogni ideologia normativa, perché essa taglia trasversalmente la società bizantina, proponendosi anche, nel caso delle donne, come rifiuto della condizione femminile imposta. Un tema che ci ricorda l'importanza sempre avuta dal femminile nell'immaginario ereticale, una costante che troveremo ancora nel XVIII secolo.

Questo dunque lo sfondo sociale e culturale nel cui ambito va compreso, a partire dal IV secolo, il fenomeno messaliano, avvertito come un pericolo per le istituzioni. Diamo ora un rapido cenno sulla dottrina, dalla quale emergono tratti che, sebbene non propriamente "gnostici" nel senso stretto della parola, mostrano tuttavia l'influsso di una cultura tendenzialmente o anche esplicitamente dualista.⁸⁹

Paragonati, per il loro ascetismo, ai Manichei, i Messaliani (= Euchiti) o Enthusiasti (per la loro convinzione di ospitare lo Spirito) sono già perseguitati come pericolosi all'inizio del V secolo; essi costituiscono un gruppo vagabondo ad alta mobilità interna ed esterna, mendicante, avverso alla cultura accademica e sacerdotale, il cui ideale è quello apostolico della Chiesa primitiva. La loro matrice culturale appare estranea ed ostile ad una teologia razionalista, fondata sulla negazione del male come realtà. Giovanni Damasceno⁹⁰ attesta che per essi tanto Satana quanto lo Spirito Santo possono abitare nell'uomo; che il battesimo non salva, ma soltanto la preghiera; che l'anima può sperimentare il matrimonio con lo Spirito, come la donna con l'uomo; che la natura è malvagia; che Cristo può apparire in un'immagine luminosa a colui che prega.

Il Guillaumont,⁹¹ partendo dal rifiuto di riconoscere valore salvifico al battesimo impartito con l'acqua, ha indagato il concetto del "Battesimo di fuoco", cioè della discesa dello Spirito quale sola via di salvezza; un elemento importante perché, come vedremo, questo tema in sé gnostico, sostanzialmente adozionista e recepito dai Messaliani, diviene una costante delle eresie neo-agnostiche del Medioevo bizantino e occidentale. Un elemento importante anche sul piano sociologico, perché mina alla base l'autorità del sacerdote quale mediatore/detentore della via alla salvezza, grazie alla dispensazione del sacramento.

La discesa dello Spirito Santo entro l'orante avverrebbe contemporaneamente all'espulsione del demone ospitato (ciò che avviene con uno sputo o tramite catarro nasale, sotto forma di fumo o serpente) e dà al Messaliano il dono della profezia e la visione diretta di Dio. In altre parole, egli diviene parte del divino stesso, secondo l'antica aspettativa gnostica e in forme non diverse da quelle che torneranno nel Medioevo occidentale con il movimento del Libero Spirito. Siamo dunque dinnanzi ad un motivo ricorrente che si trasmette per secoli e secoli insistendo sempre sullo stesso assunto: la divinità dell'uomo e la sua effettiva divinizzazione, la sua dignità individuale che si erge sopra le pretese normative di qualsivoglia istituzione.

La presenza, testimoniata dalle fonti, di forme estatiche nel corso di preghiere collettive, rende tuttavia tale "battesimo" diverso da quello delle eresie neo-agnostiche dei Bogomili e dei Catari, per le quali lo Spirito viene trasmesso tramite l'imposizione delle mani. Il battesimo dei Messaliani ricorda viceversa manifestazioni della Chiesa primitiva, tornate in essere nei movimenti Pentecostali di questo secolo.⁹²

Quel che sembra certo è l'esistenza di un diffuso distacco dalla lezione ufficiale della Chiesa, motivato da un'ansietà di salvezza che non trova risposta nell'Istituzione, e che si radica in un vero e proprio dissenso dalla società costituita. *Quella* lezione non viene accettata perché formulata negli stessi schemi ideologici di *questa* società, negli schemi razionalisti che semplicemente ignorano la *realtà* del male, che gli "eretici" viceversa *sperimentano*, e sperano di superare in un luogo e in un tempo utopici, svincolati dalla storia. Il divino, nella sua perfezione, non può coincidere con l'umano *della storia*, e questo non per motivi di accademico dualismo, ma per la condizione di decadimento che non si può non attribuire alla storia, rispetto al suo modello. In altre parole: in *questo* mondo non si può riflettere alcun modello divino; l'unica speranza è un divino *estraneo* a questo mondo irrimediabilmente corrotto, un divino al quale *rinascere* così come in Cristo è nato nuovamente Adamo: l'Adamo prototipico dell'Eden, non quello caduto in terra a seguito del peccato. È la "nostalgia del Paradiso", che abbiamo incontrato più volte.

⁸⁸ *ivi*, pp. 140-141; cfr. anche p. 219, ove si fa aperto riferimento alla natura del contrasto come resistenza non soltanto religioso-culturale, ma anche etnico-economica, alle istanze centralizzatrici particolarmente vessatorie su tutti i piani.

⁸⁹ Cfr. la voce *Messalianer*, Th.RE., Bd. 22.

⁹⁰ M.P.G. 94, cc. 729-732.

⁹¹ *La Baptême de feu chez les Messaliens*, Mel. etc. H.C. Puech, cit.

⁹² *ivi*, p. 523. La contrapposizione del battesimo con lo Spirito (= con il fuoco) a quello con l'acqua, risale a *Giov.*, 1, 33; il tema venne sviluppato in senso adozionista e sta a significare, analogamente al rifiuto da parte di Mani delle pratiche elchasaite, la sostituzione di una pratica rituale con il concetto gnostico dell'illuminazione divina. Il punto è dunque costantemente lo stesso: l'affermazione della divinità dell'uomo come rapporto diretto col divino, che non richiede pratiche di mediazione.

Il Frend⁹³ ha notato che le grandi controversie cristologiche, quelle che nelle provincie orientali conducono alla nascita delle due grandi Chiese tuttora esistenti, la Nestoriana e la Monofisita, si impostano sui grandi problemi rimasti insoluti dopo la formazione dell'ortodossia nel corso della polemica antignostica. Come abbiamo già segnalato e sostenuto, e come ricorda il Frend, la fondazione dell'ortodossia come scelta antidocetista e antiadozionista (in breve: antignostica), scelta coincidente con l'inserimento della Chiesa come Istituzione entro il mondo ellenistico-romano, si fondò sulla rigorosa storicizzazione della figura di Cristo/uomo quale premessa alla "razionalità" della fede. Restava così da risolvere un nodo irrisolvibile sul piano "filosofico", la coesistenza di umano e divino in una sola persona. Ciò diede origine a infinite dispute che non riguardano la nostra ricerca, ma soprattutto lasciava aperta la possibilità di ritornare in nuovi modi alle vecchie soluzioni docetiste o adozioniste come negli schemi gnostici; cioè di collocare l'intima natura dell'uomo su un livello incomparabile con il suo decadimento nella storia.⁹⁴ Ciò che si scarta, in buona sostanza, è la possibilità di salvezza *nella* storia (di qui l'interesse nelle preghiere e nell'ascetismo, intesi come salvezza *dalla* storia) atteggiamento comprensibile allorché esistano ragionevoli dubbi sulla *bontà* del mondo, tanto cara a chi lo *dirige*.

Non sorprende quindi il ruolo dei monaci -e degli intellettuali- nella crisi monofisita, che offre nuovi sbocchi all'antica tradizione docetista di Marcioniti e Manichei.⁹⁵ qui è in gioco, dietro la disputa cristologica, un atteggiamento sociale nei confronti della datità storica.

A questo quadro sommario del Cristianesimo siriano (che abbiamo introdotto perché ad esso si lega quello armeno dal quale nasce il grande movimento neo-gnostico, armato e bellicoso, dei Pauliciani) aggiungiamo ora alcuni cenni, altrettanto sommari, sugli altri moti religiosi che investono l'Impero e la sua capitale Costantinopoli: fenomeni dei quali occorre tener conto perché sia ben chiaro che là ove la società manteneva una propria dialettica (contrariamente a quanto accadeva nell'occidente in crisi) là anche ferveva una disputa che, in una società non secolarizzata e perciò retta da un'ideologia fondata sulla religione, prendeva necessariamente gli aspetti di una disputa religiosa.

Il Gouillard,⁹⁶ che pure ha trattato l'argomento esclusivamente sotto il profilo delle compilazioni eresologiche, senza affrontare i rapporti tra eresia e società, non può tuttavia non sottolineare la singolare coincidenza temporale tra la compilazione della *summa* di Epifanio, il *Panarion*, terminato nel 380 circa, e le Costituzioni di Teodosio che pongono le "eresie" fuori della legalità.⁹⁷ Un simile sincronismo mette in evidenza, se mai ve ne fosse bisogno, la sinergia tra attività ideologica e repressione della devianza entro una cultura razionalista del dominio. È in gioco, come nota il Gouillard stesso, l'ellenizzazione e la bizantinizzazione dei popoli, delle culture, e delle classi sociali refrattarie all'ideologia razionalista stessa.

La precisa finalità pratica di una eresologia che ha per scopo identificare e circoscrivere, nonché porre in evidenza, i tratti che autorizzano il sospetto, fa sì che eresie in sé diverse finiscano con l'essere raggruppate in base a tratti comuni o presunti tali: Marcioniti, Valentiniani e Manichei sono accomunati come Docetisti; l'etichetta "Messaliani" colpisce diverse correnti mistiche; e così via.⁹⁸ D'altronde certi accostamenti, per acritici e infondati che siano, trovano una loro ragion d'essere sul piano pratico: così, mettere insieme i Pauliciani, che seguono la lezione adozionista di Paolo di Samosata, e i Manichei, docetisti,⁹⁹ coglie, a nostro avviso, quanto di eversivamente convergente (divinizzazione dell'uomo) si mostra nelle due eresie. La confusione aumenta con la lotta iconoclasta¹⁰⁰ perché sette molto diverse tra loro, alcune caratterizzate da

⁹³ *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, at the Un. Press, 1972, p. 104 sgg.

⁹⁴ Mentre rinviamo alla Th.RE., voci *Monophysiten* (Bd. 23) e *Nestorius/Nestorianischer Streit* (Bd. 24) per le dispute dottrinali (oltre al Frend, cit.) ricordiamo brevemente che la dottrina di Nestorio riteneva il Cristo partorito da Maria un mero uomo, che assume poi la natura divina per la discesa del *lógos*. Essa ricalca dunque l'Adozionismo di Paolo di Samosata, tanto che i suoi avversari lo citano insieme a quello (cfr. de Riedmatt, cit., p. 135 sgg.). Quanto alla dottrina monofisita, essa sosteneva che Cristo presentasse una natura unica, sintesi di umano e divino. Le implicazioni gnostiche sono qui di stampo docetista perché, se la natura è unica, la natura divina non può che prendere il sopravvento su quella umana, conducendo al Docetismo. La dottrina di Nestorio fu condannata ad Efeso nel 431; quella Monofisita a Calcedonia nel 451.

⁹⁵ Cfr. Frend, cit., pp. 140-142 e, più in generale, pp. 104-142. Anche la cristologia apparentemente opposta di Nestorio ha un analogo turbolento supporto in Egitto.

⁹⁶ J. Gouillard, *L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII^{ème} siècle*, T.M. 1, 1965.

⁹⁷ *ivi*, p. 300.

⁹⁸ *ivi*, p. 302.

⁹⁹ *ivi*, p. 307.

¹⁰⁰ La guerra iconoclasta percorre l'Impero bizantino nell'VIII secolo e nei primi decenni del IX, e non vi è chiarezza circa le ragioni profonde che la scatenarono e la sorressero. La Patlagean (in Fossier, cit., p. 304) sembra orientata a scorgervi il tentativo degli imperatori di svincolarsi dalla tutela ecclesiastica; in effetti i monaci furono duramente perseguitati e costretti ad abbandonare il proprio stato. Il Ducellier (cit., pp. 227-229) vi scorge tentativamente l'influenza del ceto medio rurale originario delle provincie orientali, che fornisce il nucleo dell'esercito; peraltro il Kaegi, *The Byzantine Army and Iconoclasm*, Army, Society and Religion in Byzantium, London, V.R., 1982, mostra che l'esercito fu tutt'altro che unanime in tal senso. Il Gero, che ha dedicato due ampi studi all'argomento (*Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, C.S.C.O. 346, Subs. 41, Louvain, 1973, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, C.S.C.O. 384, Subs. 52, *ivi*, 1977) non giunge ad alcuna conclusione decisiva, e si limita a constatare le opposte opinioni religiose dei protagonisti. Certamente, avversità al culto delle immagini fu espressa tanto dalle provincie orientali dell'Impero, quanto, soprattutto, dalle numerose sette giudaizzanti e dai vecchi e nuovi "gnosticismi" ad esse collegati. Così l'iconoclastia fu presente in Armenia sin dal VII secolo (cfr. P.J. Alexander, *An Ascetic Sect of Iconoclasts in Seventh Century Armenia*, Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire, London, V.R., 1978) ed iconoclasti furono, sempre in Armenia, i Pauliciani e gli Athinganoi, giudaizzanti questi ultimi. Iconoclasti furono anche coloro che in qualche modo potevano considerarsi Docetisti, dai Monofisiti ai Messaliani (cfr. Th.RE., voci *Bilder* e *Messalianer*) senza considerare gli eredi del Cristianesimo primitivo, come i Montanisti (cfr. Gouillard, cit., p. 309) e tutti i rigoristi in genere; iconoclasti erano potenzialmente anche i Nestoriani, in quanto Adozionisti.

tendenze giudaizzanti e altre assimilate a movimenti antichi come il Montanismo,¹⁰¹ sono unite da una comune avversione al culto delle immagini.

Certamente il contrasto è forte e continuamente risorgente, investendo lo stesso centro dell'Impero. Il rapporto tra eresie e moti urbani è stato analiticamente studiato dal Jarry,¹⁰² il quale ha sottolineato in apertura che le possibilità di interpretazione gnostica della cristologia, sono inequivocabilmente iscritte nella struttura stessa del pensiero neoplatonico; concetto già da noi espresso sin dall'inizio di questo studio e sul quale ci troveremo a tornare in concreto più volte nel Medioevo. In particolare, a proposito dei Messaliani, il Jarry sottolinea il punto fondamentale di queste cristologie (il discorso potrebbe infatti estendersi a tutte le interpretazioni "gnostiche", delle quali costituisce l'essenza ultima, profondamente eversiva) cioè la possibilità implicita di "cristificazione"¹⁰³ dell'uomo eletto e perfetto ("Eletti" e "Perfetti" sono categorie di fedeli comuni nell'eresia, dai Manichei, ai Catari, agli adepti del Libero Spirito, agli Anabattisti).

Tralasciando di seguire il lunghissimo elenco di movimenti e di episodi raccolto dal Jarry, facciamo riferimento al punto centrale del suo studio, la presenza di "Manichei", o, comunque, di eretici "dualisti" a Costantinopoli, nei duri anni del regno di Giustiniano, e ai loro legami con la fazione popolare dei Verdi.¹⁰⁴ Il Jarry riprende la testimonianza di Theofane¹⁰⁵ su una disputa avvenuta tra i Verdi e il *Mandator* imperiale, alla vigilia della rivolta Nika del 532, nella quale viene in evidenza sia il "dualismo" dei Verdi, sia la centralità dell'esperienza del male. Ora, è significativo che, mentre i Verdi si pongono il problema in termini di concreta esperienza ("Volevamo ribattere a coloro che affermano che gli eventi sono amministrati da Dio: di dove [proviene] di per sé la *malasorte*?" -corsivo nostro. Lett.: *póthen aúte he distychia*;) il *Mandator*, giusta la sua ideologia razionalista, risponde in termini filosofici ("Dio non ha esperienza di *mali*". -altro corsivo nostro. Lett.: *kakón*) spostando così l'asse stesso della disputa, e meritandosi la risposta ironica ("Dio non ha esperienza di mali? e allora *chi è che mi fa ingiustizia*? Di' quale dei due: è un filosofo o un bandito?" -ancora corsivo nostro). A noi la semantica di questo colloquio, dove da un lato si pone l'accento sull'*esistenza* che mostra la concreta realtà del male come esperienza del dolore, e dall'altro -come in Plotino- si discetta su una mera astrazione (*tò kakón*) sembra di per sé assai esplicativa, più di molte discussioni teoriche fatte sul Razionalismo e sulla metafisica dell'Occidente.

Quanto alle ragioni di questa emergenza "manichea" a Costantinopoli nel 532, il Jarry avanza un'ipotesi interessante, che tale resta per motivi generali, anche a prescindere dalla sua dimostrabilità: la presenza di Manichei esplicitamente dichiarati nella rivolta sarebbe da porre in coincidenza con i drammatici eventi che vedevano protagonisti i Mazdakiti nel vicino Impero Sassanide.¹⁰⁶ Ora, non soltanto i cronisti bizantini usavano definire "Manichei" i Mazdakiti, ma, come vedremo nel capitolo successivo, le due sette avevano tratti in comune; ed è persino molto accreditata la tesi che il fondatore del Mazdakismo sia stato un Manicheo, Bundos, vissuto al tempo di Diocleziano,¹⁰⁷ le due sette avevano inoltre tratti comuni (almeno agli occhi dei cronisti) e venivano entrambe perseguitate dai poteri centrali bizantini e persiani per motivi analoghi.

Analoghe erano anche le nefandezze sessuali che venivano loro attribuite, con stereotipa ripetizione delle accuse rivolte agli Gnostici, le cui dottrine sono in rapporto sia col Manicheismo sia col Mazdakismo; sotto questo profilo è interessante una segnalazione di Michele Siro che viene riportata dal Jarry.¹⁰⁸

Michele Siro, che ha tramandato testimonianze di innumerevoli sette,¹⁰⁹ segnala che al tempo di Giustiniano un gruppo di "Borboriti" o "Manichei" fu cacciato dalla Persia e si rifugiò in Armenia. I loro costumi "dissoluti" presentano lo stereotipo noto, quello attribuito da Epifanio ai suoi Borboriti o Barbelioti,¹¹⁰ che è lo stesso attribuito ai Mazdakiti dai loro persecutori, lo stesso che fu attribuito ai Carpocraziani e a molti Gnostici in generale. Poiché sono gli anni della grande persecuzione dei Mazdakiti ad opera di Khosroe I, è verosimile che si tratti di un loro gruppo in fuga e in cerca di rifugio in Armenia, nel focolaio cioè dell'imminente emergenza pauliciana. Uno scambio in più, dunque, con lo "Oriente"; uno dei tanti va' e vieni di un'esperienza religiosa che non sembra rispettare artificiali confini.

Non intendiamo con ciò affermare, pur non escludendo un suo influsso, che questo episodio abbia precisi rapporti con la rinascita dello Gnosticismo, imminente in Armenia. È tuttavia importante aprire una breve digressione sugli avvenimenti della contemporanea Persia Sassanide, perché là lo Gnosticismo trovò un suo peculiare seguito nel movimento mazdakita, un fenomeno al tempo stesso religioso e sociale che, se pur si imposta sulla locale tradizione zoroastriana, deve purtuttavia la propria intima ragione a influssi gnostici e neoplatonici.

¹⁰¹ Cfr. Gouillard, cit., pp. 309-312.

¹⁰² J. Jarry, *Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du IV^{ème} au VII^{ème} siècle*, il Cairo, I.F.A.O., 1968.

¹⁰³ *ivi*, p. 19.

¹⁰⁴ I Verdi e gli Azzurri rappresentano le due fazioni del Circo, veri e propri gruppi di pressione politica organizzata.

¹⁰⁵ Cfr. *Theophanis Chronographia*, rec. C. de Boor, Leipzig, Teubner, vol. I, 1883, 278b sgg. (p. 181 sgg.); Jarry, cit., p. 138 sgg.

¹⁰⁶ Jarry, cit., p. 142, e, più diffusamente, pp. 334-342. Sul Mazdakismo cfr. *infra*.

¹⁰⁷ Cfr. O. Klima, *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Praha, Československe Akademie, 1957, p. 156 sgg. e p. 212 sgg.; dello stesso, *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, *ivi*, 1977, p. 18.

¹⁰⁸ *Chronique de Michel le Syrien*, Éd. etc. et trad. etc. par J.B. Chabot, vol. II, Paris, Leroux, 1899, p. 248 sgg.; Jarry, cit. pp. 340-341.

¹⁰⁹ Tra le quali è interessante segnalare quella dei Catacefaliti, che raggiungevano una condizione liberata e divinizzata tramite la pratica dell'appendersi per alcune ore con la testa in basso, pratica carica di simbolismo antinomico ed iniziatico, con possibile allusione al regno dei morti.

¹¹⁰ *Pan.* XXVI.

Inizia così, con questa prima emergenza, un capitolo destinato ad un lungo seguito. Dall'eresia mazdakita e dal suo persistere ben oltre la sconfitta infertale da Khosroe I, dipende almeno in parte la particolare piega che assumerà rapidamente la Shī'a, il movimento nato sulle divergenze nella successione al Califfato. Essa infatti diverrà un movimento religioso dalle importanti implicazioni gnostiche, ed un vero e proprio fenomeno di Gnosticismo sarà rappresentato dalle sue forme estremiste, che prenderanno corpo nell'Islam sotto l'influsso delle sopravvivenze mazdakite, con le quali saranno assimilate dagli storici islamici.

Questo fenomeno non ci interesserebbe tanto, se non si desse il caso che dal suo seno, ove lo Gnosticismo raggiunse forse i vertici della formulazione teorica anche per quanto concerne le implicazioni sociali, si svilupparono due fenomeni che raggiunsero l'occidente propagandovisi in nuove onde. Alludiamo al neoplatonismo islamico e all'alchimia spirituale, i cui sviluppi "occidentali" ci terranno impegnati a lungo. Uno scambio culturale di grandi dimensioni, che vede fenomeni nati in "occidente" trasferirsi in "oriente" per tornare al luogo di partenza in forme inattese, ma con le strutture logiche di sempre. La costanza di queste nasce dall'opposizione alle costanti strutture razionaliste delle ideologie egemoni: sicché esse saranno espressione costante di marginalità, una marginalità intesa in senso molto ampio, che potrà essere sociale (da parte di alcuni ceti) o politico-geografica (da parte di popoli e regioni); assumendo nel primo caso tratti anarco-rivoluzionari (quando possibile, e comunque antinomici), nel secondo, nazionalistico-indipendentisti.

Queste sono, a nostro avviso, due accezioni dello stesso fenomeno; e poiché l'ideologia egemone non può che sprimersi in una *théoria* positiva dello stato di fatto, il pensiero della marginalità continuerà ad opporre l'esperienza della sua negatività.¹¹¹

Anche quando questa negatività non sarà esplicitata, essa resterà pur sempre alla radice; non si può infatti formulare l'utopia della coincidenza degli opposti, come in alchimia, se non si considera insoddisfacente la datità storica, costituita precisamente da opposti, uno dei quali normativamente positivo. Nella negazione di una realtà dicotomica, o nell'ingenuo capovolgimento della normativa, c'è sempre il desiderio e lo sforzo di comprendere il mondo entro strutture di pensiero diverse, diverse da quell'ideologia del potere che sembra una condanna biblica, attorno al cui superamento si arrovela da almeno venticinque secoli il pensiero dell'occidente.

¹¹¹ Riteniamo con ciò di aver anche chiarito la nostra posizione rispetto ai problemi sollevati da Jones, cit., sulla presunta coincidenza di eresie e nazionalismi; coincidenza possibile in determinate situazioni storiche, ma certamente non necessaria.

Capitolo secondo - Percorsi iranici: il Mazdakismo

È difficile dire quando e come sia nata la speculazione in sé gnostica che dà origine al moto mazdakita, perché essa appare alla luce della storia soltanto con la figura di Mazdak, alla fine del V secolo, allorché essa si presenta come dottrina di un movimento popolare violentemente egualitarista, che scuote lo Stato sassanide sotto il regno di Qobād, un regno in gravissima crisi dopo la sconfitta del suo predecessore Pīrōz contro gli Unni Heftaliti.¹

Esiste un racconto tramandato dallo storico greco Malalas, secondo il quale all'origine della setta fu un certo Bundos, vissuto a Roma al tempo di Diocleziano. Bundos sarebbe stato un Persiano Manicheo che, in disaccordo col Manicheismo "ortodosso", avrebbe dato origine ad una propria setta.² La veridicità del racconto e la plausibilità del nome hanno fatto molto discutere,³ perché la notizia è fornita soltanto da Malalas, e non si hanno conferme di fonte persiana su questo ipotetico precedente dottrinario del moto mazdakita. Al riguardo è tuttavia doveroso ricordare che non è mai esistita, nella Persia sassanide, una storiografia "libera" paragonabile a quella occidentale: le storie tramandate riguardano soltanto l'ideologia della casa regnante, che attraverso quelle diffonde e certifica una *propria* storia ufficiale.⁴ Fonti arabe nominano tuttavia come predecessore di Mazdak un certo Zaradusht,⁵ che può essere la stessa persona o un'altra, rispetto al citato Bundos.⁶ È lecito perciò concludere che Mazdak, o chi per lui,⁷ si inserisce in un filone dottrinario già esistente.⁸

L'interesse per Mazdak da parte degli storici occidentali ha una data d'inizio ben precisa: coincide con l'affermarsi del socialismo in Europa, perché il Mazdakismo fu un movimento egualitarista radicale.⁹ Questa constatazione fa riflettere ancora una volta sia sulle motivazioni contingenti che sono sempre all'origine di una ricerca, sia sul referente sociale delle dottrine religiose.

Il primo saggio storico di rilievo fu infatti quello del Nöldeke nel 1879¹⁰ che si interessò essenzialmente agli aspetti sociali del moto, sottolineandone il carattere egualitarista, peraltro riportato da tutte le fonti; un aspetto tuttavia non significativo per stabilirne il referente religioso. Al riguardo sono esistite differenti opinioni, alcune delle quali ne hanno sottolineato il carattere gnostico-manicheo; altre, il precedente zoroastriano.

Abbiamo detto che il movimento fu caratterizzato da un radicale egualitarismo; va aggiunto che la sua azione fu possibile per il costante appoggio del sovrano Sassanide Qobād: questo lascia intendere perciò che il moto ebbe luogo in circostanze molto particolari, che gli storici hanno cercato di isolare per rendere più comprensibili gli eventi.

¹ Cfr. R.N. Frye, *The History of Ancient Iran*, H.A.W., III, 7, München, Beck, 1984, p. 322; dello stesso, *The Political History of Iran under the Sasanians*, C.H.I. 3(1), Cambridge, at the Un. Press, 1983, pp. 147-149.

² Malalas, *Chronographia*, XII, M.P.G. 95, c. 465, riferisce questa vicenda affermando che Bundos insegnava "che il Dio buono aveva combattuto quello malvagio, e lo aveva sconfitto; e che si deve onorare il vincitore. Parti e insegnò questa dottrina anche in Persia. Questa dottrina è detta dai Persiani, nella loro lingua, quella dei Daristheni" etc. Il termine persiano (*drst dīn*) significa "vera fede". Per Malalas, cronista bizantino, tutti i dualisti sono Manichei; perciò, in *Chr. XVIII* (ivi, c. 653) egli descriverà la strage dei Mazdakiti come una strage di Manichei; la sua notizia su Bundos non è tuttavia da scartarsi *a priori*, anzi, presenta tratti che hanno se non altro il pregio di render comprensibili gli aspetti decisamente gnostici della dottrina dei Mazdakiti.

³ La discussione si trova riassunta in O. Klima, *Mazdak etc.*, cit., p. 156 sgg.; e in M. Guidi (M. Moroni), voce *Mazdak*, E.I. vol. VI, p. 941. Su Bundos cfr. anche F. Altheim - R. Stiehl, *Geschichte der Hunnen*, vol. 3°, Berlin, De Gruyter, 1961, pp. 76-77; gli stessi, *Ein asiatischen Staat. Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*, vol. 1°, Wiesbaden, Limes, 1954, p. 202. Si deve complessivamente concordare con Klima e con E. Yarshater, *Mazdakism*, C.H.I. 3(2) loc. cit. 1983, p. 995, sul fatto che Mazdak si ricollega ad una dottrina che, di molto o di poco, gli preesiste.

⁴ Cfr. E. Yarshater, *Iran National History*, C.H.I. 3(1), cit. pp. 368-369, O. Klima, *Beiträge, etc.*, cit., p. 40 sgg.

⁵ Cfr. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabarī*, Leiden, E.J. Brill, 1879, p. 154.

⁶ Due persone diverse, secondo O. Klima, *Mazdak, etc.*, cit., p. 158; la stessa persona secondo A. Christensen, *L'Iran sous les Sasanides*, A.M.G. 48, Copenhagen-Paris, Levin & Munsgaard - P. Geuthner, 1936, pp. 332-334.

⁷ La figura storica di Mazdak non è chiarissima per quanto concerne la sua stessa origine. An Nadīm, *Fihrist*, cit., p. 817, sostiene l'esistenza di due Mazdak; il nostro sarebbe il più giovane, mentre il più anziano avrebbe fondato la setta dei Khurramiya, una setta shī'ita estremista (dunque di età posteriore come effettiva emergenza alla storia). Per la discussione sull'origine e il nome di Mazdak, cfr. Klima, *Mazdak, etc.*, cit., p. 159 sgg.; id., *Beiträge, etc.*, cit., pp. 85-122.

⁸ Su questo punto gli autori sono generalmente concordi; Mazdak, nonostante appaia usualmente nelle cronache assieme al Mazdakismo che da lui prende il nome (salvo assegnargli un predecessore) sembra ricollegarsi ad una tradizione preesistente, che tuttavia soltanto con lui prende le forme di un vasto movimento sociale.

⁹ Yarshater, *Mazdakism*, cit., p. 991.

¹⁰ Cit. Il saggio segue la traduzione di at Tabarī, ed è alle pp. 455-467; esso è contemporaneo ad un articolo più divulgativo dello stesso Nöldeke apparso su *Deutsche Rundschau XVIII*, pp. 284-291, dal titolo *Orientalischer Sozialismus*. Per Nöldeke, la caratteristica che distinguerebbe il socialismo orientale da quello occidentale, sarebbe la sua natura essenzialmente religiosa (*Geschichte, etc.*, cit. p. 459). Questa distinzione appare oggi assolutamente ingenua, perché è oramai acquisito il rapporto dello stesso marxismo con le più antiche visioni gnostiche. Ciò che avviene in occidente, e che rende meno direttamente riconoscibili certe eredità, è il fenomeno della secolarizzazione, a seguito della quale una critica nata come disputa religiosa in una società ideologicamente fondata nella religione (ove la critica sociale diviene eresia) prosegue il proprio percorso fuori da ogni riferimento religioso, ma non fuori da strutture di pensiero che rivelano la continuità nel cambiamento.

Procopio¹¹ afferma infatti che Qobâd emanò una legge, sgradita ai più, ordinando la comunanza delle donne. La notizia è riportata anche da Agathia Scolastico,¹² il quale aggiunge però un commento interessante: l'innovazione non fu introdotta nella logica di un Socrate o di un Platone!¹³ Questo commento ha dato luogo a interessanti illazioni. La vicenda della comunanza delle donne è riportata anche da ps. Giosuè lo Stilite,¹⁴ da Theodoro Lettore,¹⁵ e dalla *Storia Nestoriana* di Addai Scher, il quale aggiunge che Qobâd fece ciò nel seguire la dottrina di Zoroastro.¹⁶

Tra le fonti arabe, Sharastânî, fondamentale per i ragguagli dottrinali, afferma che Mazdak, secondo la testimonianza di al Warrak, condannava gli odi e le lotte; e poiché queste si originavano per il possesso delle donne e delle ricchezze, egli stabilì la comunanza di entrambe.¹⁷ Anche questa è una notizia importante che aiuta a comprendere meglio i possibili eventi. La stessa notizia è fornita da at Tabarî.¹⁸ Il carattere pacifista della setta, e la radicale fratellanza messa in atto dai Mazdakiti nei rapporti di ospitalità, sono segnalati anche da an Nadîm.¹⁹ Nizâmûlmulk,²⁰ che riprende una fonte romanizzata sulla vita di Mazdak, il *Mazdaknâmah*, riferisce anch'egli che Mazdak intendeva imporre la comunanza delle donne e dei beni.

Queste ripetute affermazioni che rendono difficilmente contestabile la notizia, ci portano inevitabilmente lontano dal considerare i Mazdakiti come dei Manichei "riformati", un'ipotesi che si fondava sulla vicenda del Bundos di cui parla Malalas, e sull'uso dei cronisti bizantini che definiscono "Manichei" tutti gli eretici "dualisti" non meglio identificati, un uso che ritroveremo nel Medioevo occidentale. Tra gli storici moderni, l'ipotesi manichea ha trovato credito nel Christensen,²¹ che si basa sulla notizia di Malalas, secondo il quale Qobâd era un "Daristhenos",²² dunque un seguace di quel Manicheismo riformato fondato da Bundos.

Anche se la riforma di Bundos portava ad una concezione ottimista, per conseguenza verosimilmente non ascetica, nel dualismo manicheo è tuttavia del tutto mancante ogni indizio che consenta di stabilire i nessi in base ai quali, dal rifiuto del mondo, si potesse passare alla comunanza delle donne e dei beni. Non che la cosa sia logicamente impossibile (l'accusa di orgiasmo aleggia sempre attorno alle sette enkratite, anche nel Medioevo, e ciò perché i due estremi rappresentano i poli dell'antinomismo da esse perseguito): semplicemente non vi sono notizie che consentano tale ipotesi.

Al contrario, è stato sostenuto dal Molé²³ che la predicazione mazdakita ha precisi riferimenti nello Zoroastrismo; del resto il suo rapporto con esso è chiaro alla maggioranza degli storici arabi, che parlano di un Mazdak presunto restauratore e profeta dello Zoroastrismo.²⁴

Se dunque sembra certo che il Mazdakismo vada collocato nel contesto zoroastriano, vi sono tuttavia pur sempre fondati motivi per considerare l'insorgenza del fenomeno come strettamente legata ad influssi manichei (meglio ancora: gnostici) e neoplatonici, che da questo momento iniziano a far parte di una tradizione "eretica" destinata ad entrare a vele spiegate nell'Islam, dove tutti i suoi connotati neoplatonico/gnostici sono ben in evidenza. Esaminiamo dunque più da vicino la dottrina attribuita a Mazdak.

¹¹ *Guerre persiane*, I, V, 1.

¹² *Historiae*, IV, 27, M.P.G. 88, c. 1529.

¹³ "ou katà tou Sokratous, oîmai, kai Plátonos lógon", ivi.

¹⁴ *Chronique de Josué le stylite*, texte, et trad. par M. L'Abbé P. Martin, Leipzig, Brockhaus, 1876, para 21-24.

¹⁵ *Storia Ecclesiastica*, II, 56, M.P.G. 86, c. 212.

¹⁶ *Chronique Nestorienne*, XII, G.P.O. 7, p. 125. Si tratta dello Zoroastro predecessore di Mazdak? o di Zoroastro?

¹⁷ Asch Schahrastâni, *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, übersetzt von Th. Haarbrücker, Halle, Schwetschke und Sohn, 1850-1851, 2 voll.; I. Theil, p. 291.

¹⁸ In Nöldeke, cit., pp. 141-142 e di nuovo a p. 154, dove si percepisce bene una situazione di torbidi sociali. Analogamente nella versione persiana dello stesso (cfr. *Chronique de etc. Tabarî*, traduite sur la version persane etc. par M.H. Zotenberg, Paris, Maisonneuve, ed. Besson & Chantemerle, 1958, vol. II, pp. 148-149). Lo stato di sovversione sociale è chiaro anche in Giosuè lo Stilite, cit., para 24.

¹⁹ *Fihrist*, loc. cit.

²⁰ *Siyâsatnâma*, cit., pp. 288-289.

²¹ Cit., pp. 332-337.

²² M.P.G. 95, c. 633.

²³ *Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres Pehlevi*, Oriens 13-14, 1960-1961. Basandosi su un passo del Dênkart, Molé mostra come la predicazione mazdakita sia un sovvertimento antinomico della tradizione zoroastriana; dunque essa si colloca in questa, non in quella manichea. Del resto, il racconto romanzesco riportato da Nizâmûlmulk, mostra che Mazdak si sarebbe servito di mezzi di persuasione (il fuoco che parla) collegabili soltanto allo Zoroastrismo (pp. 22-25). Di questo legame con lo Zoroastrismo è convinto anche lo Yarshater (*Mazdakism*, cit. p. 998) anche per l'evoluzione che il Mazdakismo avrà poi nelle sette islamiche. Per il Molé, Mazdak ha in comune con Mani la visione di uno Zoroastrismo ideale che sarebbe stato travisato dalla religione ufficiale dei Magi; il suo vuol essere quindi un ritorno alle origini (p. 28). Come risulta da un passo di al Birûnî citato a pp. 19-20 (che completa la p. 209 della *Cronologia* relativa a Mazdak, mutila nell'ed. Sachau) Mazdak avrebbe applicato, come i Manichei, i metodi d'interpretazione allegorica dei testi, metodi che conducono notoriamente ad interpretazioni antinomiche, in contrasto con quelle letterali. Egli dunque, secondo il Molé, avrebbe costituito il *bâtin* (senso interiore) dell'*Avesta*: questa è per l'appunto nota pratica gnostica.

²⁴ *Siyâsatnâma*, cit., p. 287; at Tabarî (Zotenberg) cit., p. 148; at Tabarî (Nöldeke) cit., p. 154, an Nadîm, cit., p. 817. Fa eccezione però Shahrastâni, il solo storico a fornire ragguagli dottrinali, il quale afferma (p. 291) che la dottrina di Mazdak ha molti punti di contatto con quella manichea, con una differenza: la luce coinciderebbe con la scelta libera e determinata, con la conoscenza e la sensatezza; le tenebre con la casualità, l'ignoranza, la cecità. Ora, questa è la dottrina di Bardesane, come nota anche il Klima, *Mazdak, etc.*, cit., p. 184. È evidente, come vedremo, che la dottrina di Mazdak ha una sua complessità che può essere riguardata con diverse angolature. Citiamo qui quella del Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, che vede nel Mazdakismo l'ultimo movimento, di origine manichea, prima della redazione definitiva dell'*Avesta* e del ristabilimento delle gerarchie sociali sotto i Sassanidi (cfr. pp. 308-310 e p. 255). Opinione analoga esprime lo Zaehner, cit., pp. 11-12, per quanto concerne la posizione del Mazdakismo, ultima resistenza prima della restaurazione. Lo Zaehner, p. 45, considera il Mazdakismo estraneo alla religione zoroastriana. Tenuto conto anche delle ipotesi del Molé, sembra delinearsi con Mazdak un tipico moto antisacerdotale e profetico, cioè un fenomeno gnostico che revoca in dubbio l'ideologia normativa e perciò le basi stesse del potere.

La testimonianza di Shahrastānī, come abbiamo visto, accosta la dottrina di Mazdak a quella manichea in base all'esistenza di due principi, uno luminoso e uno tenebroso.²⁵ Egli prosegue poi affermando che il mondo nacque dalla mescolanza di tre elementi, acqua, fuoco e terra; e che da questa mescolanza furono generati due ordini di cose, l'uno puro, l'Ordine del Bene; l'altro torbido, quello del Male. Oggetto del culto è il primo, che siede in un trono celeste come il sovrano sul trono terreno; come il sovrano persiano egli è assistito da quattro poteri che governano tramite sette vizir, i quali si muovono all'interno di dodici essenze spirituali. I quattro poteri sono riuniti nell'uomo, mentre i sette vizir e le dodici essenze sono divenuti signori del mondo inferiore: *da essi sono scaturiti gli obblighi delle leggi*. Qui c'è un punto di estremo interesse: l'uomo è per sua natura superiore al mondo storico, che viene amministrato come può esserlo un mondo in sé manchevole.²⁶ Il sovrano celeste domina tramite le lettere che danno il Santo Nome, e chi è in grado di comprenderlo svela il più grande dei segreti; chi da ciò è interdetto resta nella cecità, nella non-conoscenza, nell'oblio, nell'insensatezza e nella derelizione rispetto ai quattro poteri (che sono: il discernimento, l'intelligenza, la memoria e la gioia). Qui l'accento gnostico sulla *conoscenza* è evidente, senza contare la mistica delle lettere che, come abbiamo notato, ha origine greca.²⁷ Altro aspetto interessante è la presenza di dispute dottrinali all'interno, testimoniate dalle divisioni dei Mazdakiti ricordate subito dopo da Shahrastānī.²⁸

Le gerarchie celesti di Mazdak e i loro riflessi terreni hanno indotto lo Altheim²⁹ ad avvalorare un'origine neoplatonica della dottrina di Mazdak, e con ciò la notizia di Malalas su Bundos. Secondo Altheim, la gerarchia celeste proposta da Mazdak, ricalca quella dello scritto di Porfirio sul Sole -un'opera perduta, ma il cui contenuto ci è dato conoscere attraverso i *Saturnalia* di Macrobio-³⁰ per quanto riguarda i sette vizir e le dodici essenze spirituali, che prendono il luogo dei sette pianeti e dei dodici segni zodiacali. Le quattro potenze sarebbero a loro volta l'equivalente dei quattro Cesari tramite i quali l'imperatore Costantino -l'immagine terrena di Dio- regge il mondo. Saremmo dunque in presenza di un modello ideologico di struttura neoplatonica, maturato a partire dall'ideologia imperiale fondata con Diocleziano e Costantino. Il carattere neoplatonico del sistema sarebbe confermato dalla mistica delle lettere. Ciò renderebbe credibile la figura di Bundos, anche perché ci è noto dal *Fihrist*³¹ che dopo l'esecuzione di Mani, i Manichei si rifugiarono nel Khorāsān, cioè nel luogo stesso dove si rifugiarono i Mazdakiti dopo la carneficina di Khosroe.

Lo Altheim aveva già in precedenza esposto queste sue opinioni, che fanno di Mazdak l'esponente di una setta neoplatonico/gnostica risalente agli inizi del IV secolo, in un contesto generale che sottolineava quel continuo scambio culturale tra l'Impero romano e il mondo persiano, già da noi ricordato a proposito del Manicheismo.³² In esso egli menziona sia l'origine mediorientale dei neoplatonici che rinnovarono la filosofia in Roma (Ammonio Sacca e Plotino, egiziani; Porfirio, fenicio; Longino, Callinico e Amelio, siriani; Giamblico, dal nome arabo) sia l'ospitalità cercata e trovata più volte dai neoplatonici nel mondo persiano, l'ultima nel 529. In tale ambito egli considera il problema della dottrina mazdakita, come caso particolare del generale interesse del pensiero neoplatonico, rivolto al problema del rapporto tra l'Uno e il molteplice; e formula un'ulteriore ipotesi sulla notizia di Shahrastānī.

Questi aveva infatti riferito (così traduce Haarbrücker) che Mazdak ordinava la morte delle anime come via alla liberazione dalla mescolanza col male. Al contrario, lo Altheim sostiene che una corretta traduzione del testo dovrebbe parlare di mortificazione dell'individuo come sforzo per eguagliarsi al Principio divino: il comunismo radicale ne sarebbe una conseguenza.³³ Questa interpretazione dello Altheim ha però come risultato contraddittorio quello di allontanare Mazdak dall'influsso manicheo; più coerentemente, Christensen sottolinea il rapporto tra la morte delle anime e le pratiche ascetiche risultanti dai divieti alimentari dei Mazdakiti.³⁴ Ora, è interessante che il divieto di cibarsi di carni rientri nella pratica manichea volta ad evitare l'imprigionamento delle anime in questo mondo.

Quanto all'ipotesi dello Altheim, che conferisce carattere di ideologia imperiale ad un movimento del quale è nota la natura eversiva, qualche dubbio è lecito; anche se non si può negare che il Mazdakismo, come inizialmente Mani, tentò di porre la propria dottrina al servizio del sovrano. L'obiettivo della rivolta mazdakita è infatti la nobiltà e le rigide strutture sociali che la proteggono.

Il Christensen ha indagato attentamente il complicato sistema di obblighi legali attraverso il quale le famiglie potevano conservare la propria esistenza in ogni caso, grazie alla rete di rapporti matrimoniali nell'ambito della parentela, conservando al tempo stesso i patrimoni e mantenendo una rigida separazione di

²⁵ Ricordiamo quanto detto a proposito della differenza tra il dualismo manicheo e quello zoroastriano: il Manicheismo identifica il Male con la materia, secondo la tradizione greca. Shahrastānī (cfr. nota precedente) testimonia un dualismo di tipo gnostico che sembrerebbe nato sotto l'influenza del Manicheismo, o forse di Bardesane, le due grandi emergenze gnostiche della Persia ellenizzata.

²⁶ Si nota altresì quel parallelismo di macrocosmo e microcosmo che è originariamente zoroastriano: cfr. Molé, *Culte, etc.*, cit., p. 114; Zaehner, cit., p. 145.

²⁷ Dupont-Sommer, cit. Si noti che l'alfabeto greco è, per l'appunto, di 24 lettere, come le entità sopra citate: 1+4+7+12=24.

²⁸ Cit., p. 293.

²⁹ *Geschichte der Hunnen*, vol. III, cit., pp. 75-84; id., *Die Araber in der alten Welt*, vol. 5°, parte I, Berlin, W. De Gruyter, 1968, pp. 14-18.

³⁰ Cfr. Macrobio, *Saturnalia*, a cura di R. Marmone, Torino, U.T.E.T., 1977, 2ª ed. riveduta, I, 17-23.

³¹ cit., p. 802.

³² *Ein asiatischer Staat*, cit.

³³ *Ivi*, pp. 205-206.

³⁴ Cit., p. 337 nel testo e in nota. Era proibito cibarsi di carne ma anche (al Bīrūnī, cit. p. 209) uccidere gli animali: due tratti manichei.

casta.³⁵ Secondo il Christensen, questo regime diviene l'oggetto della critica mazdakita nel corso della grave situazione determinatasi dopo la sconfitta di Pîrôz; nell'ambito di una riflessione religiosa dagli ampi riscontri sociali, egli avrebbe mirato alla diminuzione delle disuguaglianze. Dottrina di fatto ascetica, il Mazdakismo si sarebbe adoperato per la cancellazione di quella complessa legislazione matrimoniale che consentiva la conservazione delle disuguaglianze, proponendo in sua vece matrimoni liberi, non vincolati da obbiettivi di casta; di qui sarebbe nata la tradizione secondo la quale egli avrebbe predicato la comunità delle donne, oltretutto dei beni.³⁶ Per conseguenza il Christensen giudica Mazdak "un idealista imbevuto di idee umanitarie le cui intenzioni erano senza dubbio pure e disinteressate"; i moti sociali segnalati dagli storici sarebbero stati soltanto il risultato del diffondersi dei riflessi comunisti delle sue idee negli strati bassi della popolazione, con la comparsa di agitatori privi della pietà religiosa del *leader*, causa di quei rivolgimenti contro i quali si scatenerà la reazione aristocratica.³⁷

Lo Yarshater sottolinea che le fonti storiche sono state incapaci di cogliere i nessi tra la dottrina religiosa di Mazdak e la sua predicazione sociale.³⁸ Come dottrina il Mazdakismo è da ritenersi un'interpretazione gnostica della religione zoroastriana che, sul piano sociale, mirò ad eliminare i privilegi di classe sacerdotali, attraverso la redistribuzione delle terre dell'aristocrazia e del clero.³⁹ Per quanto riguarda la comunità delle donne di cui parlano i cronisti, anche lo Yarshater ritiene che la notizia sia da intendersi come riferimento alla rottura delle barriere di casta nei matrimoni.⁴⁰ Si ha quindi l'impressione di trovarsi dinanzi alle conseguenze sociali di una dottrina umanitaria, perciò di alta spiritualità. Di essa, della quale ci è nota di fatto quasi soltanto la cosmologia, lo Yarshater tenta una ricostruzione sulla base di quanto riportato dagli storici islamici circa le sette shî'ite estremiste. Come abbiamo già accennato, e come svilupperemo oltre, vi sono fondati motivi per concordare con le testimonianze che vedono in queste sette i discendenti diretti dei Mazdakiti, a volte i Mazdakiti *tout court*.

Le conclusioni cui giunge inducono lo Yarshater a ritenere non contraddittorie tra loro la natura ascetica, umanitaria, pacifista, della dottrina mazdakita; e le accuse rivolte ai suoi seguaci. Una dottrina filantropica che lasci libertà di giudizio ai propri seguaci può risolversi, in una concezione non costrittiva della morale sociale, in una maggiore libertà di costumi come veicolo di gioia; il pacifismo, in una situazione di diritti conculcati che spingono all'insurrezione, può risolversi in militanza attiva.⁴¹

La dottrina era però pacifista ed egualitarista, ed in tal senso si sarebbe adoprata per eliminare dalla società i motivi di competizione, mentre sul piano individuale avrebbe mirato all'annullamento di quegli istinti terreni egoistici ("uccisione delle anime") che tengono l'anima radicata al mondo, ove subisce la contaminazione del principio tenebroso del quale parla Shahrastâni.

Un tentativo più cospicuo per chiarire quanto più possibile il fenomeno mazdakita, entro i limiti delle poche notizie disponibili, è stato effettuato da O. Klima (opp. citt.) in ciò guidato dall'interesse generalmente manifestato dagli storici marxisti per una vicenda i cui risvolti sociali echeggiano, sia pur da lontano e nell'ambito di stereotipi, nelle testimonianze antiche; a tali risvolti dedica infatti la propria attenzione lo storico cecoslovacco, che non trascurava di sottolineare come ogni traccia di documento mazdakita sia andata perduta, sicché di questo movimento abbiamo notizia soltanto dai suoi avversari.⁴²

La sua analisi della società iranica, per la cui divisione in caste resta sempre il riferimento della *Lettera di Tansar*, concorda con quella del Christensen nel fornire l'immagine di una società immobile, fondata sulla strenua conservazione dei privilegi. Egli sottolinea al riguardo come l'Islam sia stato accolto favorevolmente dalle popolazioni iraniche, in luogo della vecchia religione al servizio di interessi di classe.⁴³ Detto per inciso, la facile espansione dell'Islam a spese della Persia e di Bisanzio, sembra avere analoghe ancorché diverse motivazioni, in un dissenso dai poteri centrali, che trovava il proprio fulcro ideologico nel dissenso religioso.

A questo riguardo il Klima dà un quadro approfondito dei rapporti di produzione all'interno del paese, e sostiene che l'interesse e le domande religiose sulla vita nascevano dalla riflessione sulle differenze sociali; di qui nascevano sette e scuole, e non v'è da meravigliarsi se nell'area mesopotamica, la più vivace per i suoi commerci, anche queste riflessioni fossero a loro volta particolarmente vivaci. Riguardo al dibattito (e

³⁵ Cit., pp. 317-330.

³⁶ *ivi*, pp. 339-340. Il Frye, *The History, etc.*, cit. p. 323, sottolinea l'apporto delle campagne ai moti mazdakiti; lo stesso, *Iran under the Sasanians*, cit., pp. 151-153, sottolinea che la rivolta aveva interrotto la riscossione delle tasse e distrutto i titoli di proprietà.

³⁷ Christensen, cit., pp. 352-353.

³⁸ *Mazdakism*, cit., p. 998.

³⁹ *ivi*, p. 999. Anche lo Yarshater, come il Christensen pp. 352-353, fa riferimento ai rivolgimenti sociali dei quali si racconta nella *Lettera di Tansar*. Tansar fu il leggendario sacerdote che iniziò la raccolta dell'*Avesta* all'avvento dei Sassanidi; la sua *Lettera* è un apocrifo verosimilmente legato alla finale restaurazione dello Zoroastrismo avvenuta soltanto con Khosroe I (cfr. Christensen, cit., p. 59; Widengren, cit., p. 254 in nota). Per il testo cfr. Darmesteter, *La lettre de Tansar au Roy du Tabaristan*, J.A. 3, 1894 (pp. 200-250 il testo; pp. 502-555 la traduzione); *The Letter of Tansar translated by Mary Boyce*, Roma, I.S.M.E.O. 1968 (soltanto traduzione). La Boyce ritiene, con ottimi argomenti, che il testo risalga al regno di Ardashir, e sia stato soltanto rielaborato in epoca tarda: cfr. pp. 15-22.

⁴⁰ *Mazdakism*, cit., p. 1000.

⁴¹ *ivi*, pp. 1012-1013.

⁴² *Mazdak, etc.*, cit., pp. 8-9; p. 14.

⁴³ *ivi*, p. 31.

ignoto) luogo di nascita di Mazdak, il Klima propende perciò, come il Christensen, per la cittadina di Madariya, sul Tigri.⁴⁴

In questo quadro, la grave situazione in cui si venne a trovare la Persia dopo la sconfitta di Pîrôz contro gli Unni, avrebbe causato moti popolari contro i nobili; Qobâd, che conobbe alterne fortune nella successione al trono, avrebbe perciò deciso di associare al potere il moto mazdakita, portandolo alla ribalta della storia. Egli però non deve essere considerato, come lo fu dagli storici contemporanei, un seguace di Mazdak: egli fu semplicemente un politico opportunista.⁴⁵ Senza pronunciarsi su un'ipotesi destinata a rimaner tale, cogliamo l'occasione per sottolineare che il Klima, nell'esaminare un moto ideologicamente incernierato su una visione religiosa, tende ad appiattire quest'ultima nel noto ruolo di sovrastruttura, come vedremo ancora trattando di Mazdak.

Riguardo alla figura storica di quest'ultimo e ai suoi rapporti con precedenti predicazioni, il Klima ritiene che il fondatore del movimento sia stato, come riferisce Malalas, il "Manicheo riformato" Bundos; che lo Zaradusht citato dagli storici sia stato il rinnovatore del movimento religioso nel V secolo, e che Mazdak sia stato un eminente suo seguace.⁴⁶ Anche questa, naturalmente, è soltanto un'ipotesi, perché la scarsa e contraddittoria documentazione tramandata non consente molto di più.

Per quanto concerne la dottrina di Mazdak, il Klima, partendo dalla notizia di Shahrastânî, giunge ad ipotesi più complesse: al di là dell'apporto manicheo egli scorge infatti chiari influssi gnostici di altra provenienza. Oltre all'evidente similitudine con alcuni aspetti della dottrina di Bardesane, che abbiamo già segnalato, e a riferimenti peraltro troppo generici alla gnosi "sethiana",⁴⁷ l'ipotesi più importante formulata dal Klima, che ha trovato un certo consenso tra gli studiosi e che comunque schiude la via ad un più soddisfacente inquadramento del moto mazdakita, riguarda un possibile influsso dottrinale gnostico che avrebbe precedenti e paralleli nella setta dei Carpocraziani.⁴⁸ All'origine di questa ipotesi è la descrizione tramandata da Clemente circa il fondamentale comunismo di questa setta.

Al riguardo è molto interessante lo spunto di riflessione che offre il Pugliese Carratelli⁴⁹ allorché ricorda i passi di Ireneo e Clemente,⁵⁰ dai quali si apprende non soltanto che il figlio di Carpocrate, Epifane, il giovane ideologo della setta, era un seguace della filosofia platonica; ma anche che i Carpocraziani veneravano immagini di filosofi, tra i quali Platone e Pitagora. Tutto questo, se si considera che i Mazdakiti furono accusati di essersi appropriati di beni altrui che Khosroe fece ridistribuire,⁵¹ fa comprendere, come nota il Pugliese Carratelli, il senso ironico dell'allusione di Agathia (cfr. *supra*, n. 13).

Consegue da ciò il diverso e significativo inquadramento che il Pugliese Carratelli propone per il moto mazdakita: esso sarebbe il frutto di un'influenza esercitata sul mondo persiano (evidentemente non soltanto attraverso gli scambi, ma anche e soprattutto nel corso della lunga presenza Seleucide dopo la conquista di Alessandro) di teorie sociali maturate nel mondo greco. Ne risulta avvalorata anche la notizia di Malalas sul famoso Bundos, anche in relazione ai timori sociali che il Manicheismo sollevò ai tempi di Diocleziano.⁵² Dunque l'utopismo sociale insito nello Gnosticismo, e segnatamente, a quel che sembra, tra i Carpocraziani, avrebbe fruttificato nel mondo iranico, sottoposto a cinque secoli di influenza "occidentale", attraverso l'egualitarismo manicheo e mazdakita.⁵³

Saremmo perciò in presenza di un influsso del neoplatonismo occidentale avvenuto lungo sentieri ben diversi e più probabili di quelli individuati dall'Altheim;⁵⁴ è tuttavia significativo che, sia pure con ipotesi diverse, Neoplatonismo e Gnosticismo restino i precedenti dottrinali "occidentali", invocati in qualche modo da tutti gli autori per giustificare gli sviluppi mazdakiti della religione zoroastriana. Il Neoplatonismo doveva dunque essere ben presente, e forse non è casuale l'interesse che per esso mostrò Khosroe I, lo sterminatore dei Mazdakiti, che nel 529 invitò a corte gli errabondi epigoni della soppressa Scuola di Atene.⁵⁵

⁴⁴ *ivi*, p. 78.

⁴⁵ *ivi*, p. 148.

⁴⁶ *ivi*, pp. 157-158.

⁴⁷ L'esistenza di gnostici sethiani è comunque ipotesi tramontata: cfr. Van den Broeck, cit.

⁴⁸ *Mazdak, etc.*, cit., p. 209. Sull'ipotesi concorda lo Yarshater, *Mazdakism*, cit., p. 1020.

⁴⁹ *Genesi ed aspetti del Mazdakismo*, La parola del passato, 27, 1972; *Les doctrines sociales de Bundos et de Mazdak*, A.I. 2, cit.

⁵⁰ *Adv. Haer.*, I, 25, *Stromata*, III, 5.

⁵¹ at Tabarî (Zotenberg) cit., pp. 159-160.

⁵² Cfr. Volterra, cit.

⁵³ Il Klima, che per primo aveva avanzato l'ipotesi di un'influenza carpocraziana, riporta il passo di Clemente, il quale aveva notato la coerente radice logica dell'antinomismo carpocraziano nel tema paolino della sovversione della Legge operata da Cristo. La coerenza di questo antinomismo come via alla salvezza, a causa della natura malvagia della Legge, è quanto emerge dalla lettura della notizia di Ireneo. Ora, l'antinomismo non è soltanto imputato ai Mazdakiti: esso è la caratteristica di tutti i *Bâtîni*, e Mazdak è il primo di essi, secondo gli storici musulmani (Yarshater, *Mazdakism*, p. 1015). Costoro infatti hanno sempre insistito nel vedere in Mazdak il prodromo di un fenomeno la cui piena manifestazione si raggiunge molto più tardi, con la setta ismailita degli Assassini: e quando esamineremo il concetto ismailita di *Qiyâmat* o resurrezione, vedremo che esso si risolve in un antinomismo simile a quello descritto da Ireneo per i Carpocraziani. La meta finale dell'umanità si realizza dunque nel capovolgimento della Legge. Il Klima ricorda inoltre (*Mazdak, etc.*, cit. p. 289 in nota) che i Carpocraziani risultano tra le sette da combattere nel V secolo: essi perciò sono sicuramente ancora presenti, e di un qualche rilievo, a questa data (Editto di Teodosio II e Valentiniano II del 428).

⁵⁴ Cfr. Pugliese Carratelli, *Genesi, etc.*, cit., pp. 80-81.

⁵⁵ *ivi*, p. 85.

La Persia deve dunque aver conosciuto un lungo conflitto, con relativi interscambi, tra l'eredità zoroastriana amministrata in difesa di un conservatorismo di casta da parte del corpo sacerdotale, e le influenze del mondo ellenistico. Queste ultime hanno verosimilmente agito da lievito nella formazione di nuove concezioni ontologiche e cosmogoniche, entro le cui strutture poter pensare nuovi e liberatori assetti sociali.⁵⁶

Di ciò è del resto evidente e nota testimonianza la citata *Lettera di Tansar*, il leggendario sacerdote, incaricato per l'appunto da Ardashir di ristabilire l'integrità dell'antica religione zoroastriana; questa integrità è tuttavia da intendersi *cun grano salis*, perché è evidente dalla lettera stessa che siamo in presenza di un'operazione politica condotta con realismo sullo stato di fatto, ancorché ideologicamente fondata su un *rappel à l'ordre*: l'operazione di Ardashir è infatti rivolta a ristabilire un ordine che è al tempo stesso morale e sociale, religioso e civile.

Come noto, la lettera è un falso del VI secolo, ma proprio per questo è interessante, perché intende diffondere presso i sudditi di Khosroe le basi ideologiche del movimento nazionalista iniziato con l'avvento di Ardashir e dà, al tempo stesso, un quadro della situazione creatasi con il movimento mazdakita. Importante è il confronto con il passo del *Dinkart* che narra il progressivo ristabilimento della religione zoroastriana dai tempi di Ardashir, con il mitico Tansar, sino a Khosroe, che appare colui che conclude quest'opera,⁵⁷ opera ricordata anche da un'iscrizione, nella quale il ruolo di Tansar è assunto da un certo Kardir.⁵⁸ Se ne ricava il quadro di una tendenza che, iniziata con l'avvento dei Sassanidi, prosegue al tempo di Khosroe con alti e bassi, e con il realismo reso necessario da una situazione effettiva, sociale e religiosa, sensibilmente diverso dallo schema ideologico dell'ortodossia zoroastriana che si vorrebbe "ristabilire".⁵⁹

Particolarmente significativa appare allora un'affermazione del passaggio del *Dinkart* sopra citato. In essa appare evidente il riferimento a forme di pensiero, presenti ai tempi di Khosroe e da lui perseguitate, che hanno una chiara impronta gnostico/neoplatonica: vi si afferma infatti che sono poco saggi o troppo critici coloro che sostengono che è impossibile conoscere il Creatore, gli esseri spirituali e la mappa del creato; ovvero che è possibile conoscerli perfettamente.

L'inconoscibilità di Dio era una posizione di pensiero che distingueva, nella religiosità iranica, lo Zurvanismo, una variante religiosa che riconduceva il dualismo Ohrmudz/Ahriman ad una comune discendenza da un Dio supremo, Zurvan, assolutamente ineffabile e definibile soltanto per via apofatica.⁶⁰ Risalente ai tempi di Artaserse II,⁶¹ questa versione eterodossa che riduce all'Uno ineffabile il dualismo zoroastriano, improntava fortemente la religiosità persiana ancora nel V secolo,⁶² affrontando il rapporto tra l'Uno e il molteplice, e quindi il processo cosmogonico, in forme del tutto analoghe a quelle del Neoplatonismo.⁶³ D'altro canto, come abbiamo già visto, un Dio misterioso ma i cui misteri potevano essere acquisiti dall'iniziato, caratterizzava anche la dottrina mazdakita riferita da Shahrastânî. Zurvanismo e Mazdakismo sono dunque visti come nemici dall'ortodossia zoroastriana, come anche il Manicheismo; vi sono testimonianze di alterni periodi di successo e di persecuzione, che mostrano quanto connesse con la dialettica sociale fossero queste eresie, anche quella zurvanita, per la cui dottrina non si possono neppure escludere apporti di pensiero alloctono.⁶⁴

Il citato passo del *Dinkart*, mostra peraltro che Khosroe, nel ristabilire una religione nazionale dopo secoli di alterne vicende nelle quali il Manicheismo e soprattutto il Mazdakismo, si erano mostrati pericolosi, usa toni concilianti e moderati nei confronti di una dialettica interna a tale restaurata religione, toni che stanno ad indicare la presenza di una speculazione frutto degli apporti occidentali.⁶⁵

Sembra quindi si possa intravedere una sostanziale convergenza di alcuni autori nel delineare un quadro generale nel cui ambito comprendere il fenomeno mazdakita. La situazione sociale della Persia era segnata da una distinzione in caste sancita da una religione fortemente conservatrice. L'afflusso di idee occidentali favorito dall'invasione greca costituisce un terreno fertile per l'arrivo di successive speculazioni

⁵⁶ Su questo punto il Klima, mentre da un lato giunge alle conclusioni sopra riportate, che ci sembrano inevitabili; dall'altro formula una distinzione tra idee religiose e programma sociale (liquidando le prime come fumosità) che non ci sentiamo di condividere. Cfr. p. 214, dove conclude: "Übrigens steht die Bedeutung gerade mehr in seiner sozialen und politischen Tätigkeit, als in seiner Lehre, von der wir doch nur wenig wissen". Sull'argomento torna tuttavia in *Beiträge, etc.*, cit., p. 151, dove spiega: Mazdak non viene soltanto ad annunciare una dottrina rivoluzionaria, ma viene in primo luogo a cambiare la società. Le due cose non sono separate, ma il punto è la priorità della seconda.

⁵⁷ Cfr. Zaehner, cit., pp. 7-9 per la traduzione; pp. 30-33 per il testo.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 9-11. I rapporti tra Tansar e Kardir non sono noti; l'ipotesi della Boyce (cit., vol. II, p. 85) è che si tratti di padre e figlio.

⁵⁹ Widengren, cit., pp. 253-255.

⁶⁰ Zaehner, cit., p. 232.

⁶¹ Boyce, cit. II, 231.

⁶² Widengren, cit., p. 256.

⁶³ Non facciamo con ciò alcuna illazione sugli oscuri nodi delle reciproche note influenze tra Grecia e Persia; vogliamo però ricordare che Zurvan viene assunto a divinità suprema del Manicheismo, cioè della religione gnostica nata in Persia, all'inizio dell'era sassanide; e che il Manicheismo ha una storia di rapporti col potere molto simile a quella del Mazdakismo: un breve idillio -anzi, una reciproca ricerca di appoggio tra il sovrano e il profeta- seguita dalla persecuzione sotto l'imputazione di eversione sociale. Tanto il Manicheismo quanto il Mazdakismo sembrano perciò esser stati intesi per un breve periodo come strumenti per rendere ideologicamente stabile un instabile ordine sociale, e in ciò potrebbe fondarsi l'incontro temporaneo tra profeti e sovrani, bisognosi gli uni degli altri per creare un nuovo ordine in una società divisa tra fermenti innovatori sospinti dal basso, e reazione aristocratica per la restaurazione di vecchi assetti.

⁶⁴ Zaehner, cit., pp. 36-53; in particolare pp. 37-38: Shâpûr, favorevole al Manicheismo, rinvigorisce la presenza zurvanita tramite l'infiltrazione di cultura occidentale che contribuisce a strutturare gli schemi dottrinali. Con Shâpûr II si apre viceversa il grande periodo di intolleranza contro Manichei e Zurvaniti, sotto la spinta di Kardir.

⁶⁵ Zaehner, cit., p. 48 e p. 51.

gnostiche che danno origine a manifestazioni vistose -quali il Manicheismo e il Mazdakismo- in grado di fornire una base ideologica alla contestazione sociale. L'era sassanide è caratterizzata da lotte con alterne prevalenze, per l'attiva intrusione dei sovrani, momentaneamente anche a sostegno dei nuovi fenomeni religioso-sociali. L'ultimo e più violento di questi è il Mazdakismo, dopo il quale la reazione si impone,⁶⁶ e, dopo il regno del grande Khosroe, la Persia scende in un'involuzione al cui termine sarà facile e consenziente preda dell'Islam.

Occorre però sottolineare anche altri aspetti della momentanea esplosione mazdakita, che sembra assumere i connotati del moto millenarista, come nota lo Yarshater,⁶⁷ perché tra la fine del V e l'inizio del VI secolo venne a cadere, secondo la datazione sassanide relativa alla comparsa di Zoroastro, la fine del millennio dalla sua predicazione, cioè del cosiddetto "Millennio di Zoroastro".⁶⁸ Riferisce al riguardo il *Siyāsatnāmah* che Mazdak si spacciò per un profeta inviato a rinnovare la religione di Zoroastro.⁶⁹ Egli aveva pratica di astrologia e conosceva una predizione, secondo la quale sarebbe dovuto sorgere un profeta che avrebbe recato con sé un libro e avrebbe compiuto opere meravigliose: avrebbe diviso in due parti la luna, avrebbe chiamato gli uomini sulla via della verità e reso magnifico il servizio di Dio. Egli avrebbe abolito la fede degli adoratori del fuoco e tutte le altre; avrebbe dato leggi sante, distrutto i templi del fuoco e degli idoli. La sua religione si sarebbe affermata nel mondo sino al giorno della Resurrezione: Mazdak si riteneva quell'uomo.⁷⁰

La predizione di cui si parla è la leggenda di un Salvatore futuro (*Saōsyant*) che sarebbe venuto un millennio dopo Zoroastro per metter fine alla decadenza di questo mondo malvagio, *malvagio perché risultato di una mescolanza di Bene e Male*.⁷¹

Il millenarismo zoroastriano si fonda su una concezione del tempo storico assolutamente simile a quella che troviamo nello Gnosticismo, anche se, come sempre sottolineato,⁷² il suo dualismo è assolutamente antitetico a quello gnostico, non fondandosi, come quello, su un'opposizione di materia (male) e Spirito (bene). Al contrario, esso fonda precisamente *nel mondo materiale* il futuro regno di felicità; tuttavia è anch'esso inserito nella logica dei tre tempi che abbiamo già osservato per lo Gnosticismo e il Manicheismo.

Secondo la cosmogonia zoroastriana,⁷³ l'attacco del Dio malvagio (Ahriman) alla creazione del Dio buono, proviene dal mondo spirituale, e la creazione del mondo è uno stratagemma di Ohrmuzd per vincere la propria battaglia; il mondo infatti, in un primo momento, era stato creato soltanto come mondo spirituale. È interessante vedere, in questo doppio processo creativo, uno schema analogo a quello neoplatonico e gnostico, che farà la sua comparsa anche nel neoplatonismo cristiano: vi è un mondo immateriale, formale, che è ragione seminale del mondo materiale.

La lotta contro il Male ha luogo nel mondo, e l'uomo è chiamato a collaborarvi. Infatti, quando il Dio buono trasformò la creazione spirituale in una creazione materiale perfetta, il dio malvagio la attaccò e vi introdusse la morte; finisce così il primo tempo cosmico, quello della creazione, che era un tempo infinito, e nasce *questo tempo finito della storia*, ove i due principi sono mescolati. Tuttavia, in questo tempo storico il Male verrà vinto, perché precisamente nella concretezza dell'azione esso manifesterà la propria impotenza. Senza il mondo della storia, la lotta sarebbe stata eterna: per questa ragione esso è necessario.⁷⁴

Ne consegue un dualismo etico fortemente orientato in direzione dei valori della vita, perché sconfiggere quanto di contrario ad essa si manifesta nel mondo è sconfiggere la creazione del dio malvagio.⁷⁵ Il tempo della storia è un dunque un tempo circolare di ritorno al tempo infinito, distruzione della mescolanza di

⁶⁶ Secondo il Widengren, cit., p. 310, furono probabilmente proprio le sommosse mazdakite ad accelerare il compimento dell'ultima e definitiva redazione dell'*Avesta*, quella iniziata da "Tansar" raccogliendo le memorie superstiti. Di queste alterne vicende dell'era sassanide e del carattere ideologico di una "restaurazione" dell'antica religione, che si rivela un *nuovo ordine*, è testimonianza la stessa *Lettera di Tansar*, come già notò il Darmesteter e conferma la Boyce (p. 22 in nota, e pp. 36-37). La posizione di Tansar appare estremamente dura e sprezzante nei confronti di ogni tentativo di mobilità sociale (pp. 39-40) e tuttavia appare chiaro che i Sassanidi, come abbiamo notato sopra, dovettero muoversi con elasticità tutta "politica" nei confronti di una situazione che, evidentemente, doveva avere un certo radicamento, tanto da presentare resistenze che non conveniva combattere frontalmente (pp. 41-42). È del resto singolare che la morale austera dello stesso Tansar abbia carattere gnostico/manicheo del tutto opposto all'etica dell'*Avesta*, che considera eretico ogni ascetismo ed è più che sadducea: cfr. *Avesta*, cit., Videvdat 4; 47, 48, 49a e nota 39 (vol. II, p. 62). Tansar (cfr. Darmesteter, *Avesta*, cit., vol. II, p. XXVI) sarebbe da identificarsi con un "platonico" -cioè con un neoplatonico- influenzato dallo spiritualismo ellenistico.

⁶⁷ *Mazdakism*, cit., p. 996.

⁶⁸ Klima, *Beiträge*, etc., cit. pp. 131-136. Egli nota che tale data era temuta dai Sassanidi e dalla classe dirigente, perché attesa dal popolo come evento apocalittico che avrebbe visto gli umili togliere le ricchezze e il potere ai loro detentori (*ivi*, p. 132).

⁶⁹ *Cit.*, p. 287.

⁷⁰ *ivi*, p. 293. Aggiunge Nizāmūlmulk: tuttavia quell'uomo non sarebbe stato un Persiano, e Mazdak lo era. Qui è evidentemente in campo l'ideologia dello storico musulmano, e la sua lotta contro il profetismo iranico della shī'a estremista, intesa come una discendenza dal Mazdakismo/eresia zoroastriana.

⁷¹ Sulla leggenda cfr. M. Boyce, cit., I, pp. 281-293. Questa leggenda ha conosciuto molte varianti ed elaborazioni lungo l'arco di due millenni a cavallo dell'era volgare.

⁷² In particolare dal Bianchi, *Zaman i Ohrmazd*, Torino, S.E.I., 1958; e dalla Boyce, cit. Tale dualismo viene anche definito "pro-cosmico" (Bianchi) per il trionfo finale del Bene *nel mondo*, che è creazione positiva del Dio buono, Ohrmuzd.

⁷³ Cfr. Boyce, I, pp. 229-246. Il capitolo riassume l'argomento sotto il titolo molto chiaro "The two States and the three Times".

⁷⁴ *ivi*, p. 246.

⁷⁵ Sulla connotazione etica del dualismo zoroastriano, cfr. Bianchi, cit., *passim*, e in particolare p. 81.

Bene e Male, ritorno alla creazione perfetta ed eterna che avverrà attraverso la nota "resurrezione dei morti": un concetto destinato ad entrare e divenire fondamentale nel Giudaismo, e quindi nel Cristianesimo.⁷⁶

Si noti perciò che, nonostante l'atteggiamento positivo nei confronti dei valori della vita, il mondo storico appare come luogo improprio per la condizione umana, ancorché obbligato, a causa della mescolanza del bene e del male; ne consegue ancora una volta l'ansia di dar fine alla storia. Se poi si tien conto che i valori positivi predicati dall'*Avesta* sono perseguibili soltanto dal ceto egemone (abbiamo infatti parlato di un'etica sadducea del successo) non appare affatto straordinario che, in una regione dove già esistono Manicheismo e Gnosticismo, e dove fu forte l'influsso ellenistico, il rapporto con il mondo possa assumere i colori dello Gnosticismo, come sembra fosse il caso del Mazdakismo di Shahrastānī; o che l'attesa millenaristica fosse forte.⁷⁷

Occorre far attenzione infatti a non confondere l'atteggiamento positivo verso il "mondo", cioè verso il godere i frutti, come è nella religione zoroastriana, con l'atteggiamento positivo verso *questo* mondo, ove gli umili, che godevano ben poco dei piaceri materiali, non potevano che sognare il tempo finale, quello della fine della commistione storica. Il fenomeno mazdakita dunque, con il suo egualitarismo apocalittico, deve essere inteso anche in rapporto ad un millenarismo che, come lo stesso dualismo, sottoposto all'influsso del pensiero "occidentale", assume la stessa tensione dello Gnosticismo: accelerare il corso rivelato della storia verso il suo ineludibile traguardo, anticipando l'avvento del terzo tempo. L'uomo che ha ricevuto la rivelazione ha l'obbligo infatti di essere parte attiva in questo processo: esempio lampante di come l'antinomismo "eretico" sia legato a doppio filo con l'ortodossia entro un messaggio del quale vuol far vivere lo "spirito" contro la "lettera". Questo tema lo ritroveremo costantemente in tutta la nostra storia; lo ritroveremo innanzitutto nella Shī'a estrema, nel *bāṭin* che scorge nella Legge il principio stesso del suo capovolgimento, *le ragioni della sua fine*; ma lo ritroveremo ancora nei moti e nelle eresie del Medioevo occidentale, e ancor oltre, sino alle soglie dell'età moderna.

Ciò che accomuna eventi eterogenei e persino privi di reciproche influenze, è la tripartizione del tempo, una concezione religiosa della storia come storia del ritorno ad un mitico paradiso, un'utopia che ha il traguardo alle proprie spalle. In questa vicenda il momento intermedio, cioè il doloroso regno storico della commistione, proprio in quanto stato deficitario rispetto ad una pienezza che deve recuperarsi, costituisce il teatro nel quale l'uomo opera per porre fine allo stato stesso. *Uscire dalla storia* è il fine ultimo e paradossale del *progresso* che così si realizza, in un moto che tende a porre fine alle cause stesse che lo generano.⁷⁸

Questa concezione del progresso è molto diversa da quella che si può intendere in un mondo totalmente secolarizzato; l'assenza della ierostoria rende infatti la storia finalizzata una storia fine a se stessa, corsa immobile che, ricadendo nel Medesimo dell'immanente, si può risolvere soltanto in una scalata alla Cuccagna; ovvero, trascinando in terra l'alterità dell'Assoluto, sacrificare l'uomo nelle fauci dello Stato/Moloch. Qui, la visione religiosa, perciò utopica e non *atopica*, offre viceversa un polo di riferimento trascendente per l'individuo e per la storia, ponendo in essere un progresso etico, individuale e sociale da realizzarsi attraverso un'interpretazione della Legge che strappi il velo ideologico allo *status quo*.⁷⁹ Essa perciò dev'essere riletta dal Profeta divinamente ispirato, che contraddice la lettera in nome dello Spirito in essa occultato.⁸⁰ Un tale dinamismo, sconosciuto prima della presenza greca in Persia, è verosimilmente da attribuirsi, come sostiene il Pugliese Carratelli, alla presenza dell'elemento gnostico, occidentale, che entra con Mazdak nel mondo persiano.

Questo dinamismo è però "occidentale" a patto di percepire come "occidentale" il complesso mondo ellenistico-romano; è significativo notare, in contrapposizione, che il razionalismo del "nostro" Occidente percepirà lo Gnosticismo come aberrazione "orientale": ne sono esempio i giudizi formulati nel XIX secolo, il secolo per eccellenza del razionalismo borghese. In quest'ottica è allora comprensibile la bizzarra categoria del

⁷⁶ È interessante notare che nel terzo e ultimo tempo sarà abolita la "differenza": scompariranno monti e valli (la terra sarà tutta piana) e il molteplice del mondo manifesto tenderà ad essere riassorbito in pochi archetipi, forse nell'Uno (Boyce, cit. p. 246 nel testo e in nota). Il mondo vivrà uno stato che non sembra molto diverso dall'*anāpauis* cui aspira lo Gnostico.

⁷⁷ Boyce, cit., II, 291.

⁷⁸ La storia come storia della salvezza o del ritorno, nel quale il terzo tempo si configura come ritorno al primo, non soltanto costituisce un moto "neoplatonico" che lascia intendere il sostrato mitico-religioso del Neoplatonismo stesso. Questa visione della storia, che Eliade definì "nostalgia del Paradiso", comune allo Zoroastrismo e alle religioni "del Libro", mette anche in moto quel concetto di "progresso" che in occidente ha la propria radice esattamente nel Cristianesimo del I secolo, e che non è da intendersi in senso esclusivamente spirituale, ma anche sociale e perciò terreno, come ha sottolineato il Kinzig, *The Idea of Progress in the Early Church until the Age of Constantine*, S.P. 24, 1993. Il fatto però, che nello schema caduta/ritorno, il ritorno sia in realtà già un "progresso" (perché in esso si realizza la sconfitta definitiva del Male, che inizialmente insidiava il Bene) fa sì che questo concetto di progresso sia particolarmente enfatizzato nelle eresie che su quelle religioni si impostano come segnale di malessere sociale. Anche il concetto di progresso come moto infinito prende corpo nel pensiero religioso della patristica greca: cfr. P.M. Blowers, *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of "Perpetual Progress"*, V.Ch., 46, 1992. Il progresso è un concetto che si può fondare soltanto su quello di privazione rispetto ad una situazione utopica: *la normativa ottimista è viceversa una scelta per lo status quo*. Come si nota, scelte religiose e ideologie sociali si compenetrano.

⁷⁹ L'utopia fa riferimento all'Altro, che è in un non-luogo; atopie sono le soluzioni astratte, care ai filosofi, di fenomeni governati dalle vicende politiche del mondo. Come pretese inattuabili nella storia, prive d'altronde di riferimento nella trascendenza, esse non stanno dunque né in cielo né in terra, cioè in alcun luogo, donde il nome "atopia". Sull'esigenza di fondare "altrove", in un non-luogo, ogni possibile comprensione di ciò che storicamente si dà, cfr. A. Magris, *Fenomenologia della trascendenza*, Milano, Guerrini, 1992, pp. 130-171.

⁸⁰ Si noti che questo atteggiamento è alla radice dello stesso Cristianesimo, perché Cristo si presenta come Colui che "legge" lo Spirito della Legge contro la sua lettera; atteggiamento particolarmente esaltato da Paolo, che è a sua volta un pilastro dello Gnosticismo.

“socialismo orientale” utilizzata dal Nöldeke per definire il Mazdakismo: essa è *oblio delle radici mitico-religiose di quelle teorie sociali che oggi vivono vita autonoma*.⁸¹

Concludendo e riepilogando, del fenomeno mazdakita possiamo dire quanto segue. La Persia, dopo la conquista macedone, fu a lungo in contatto stretto con la cultura ellenistica, sia per il lungo dominio seleucida, sia per i rapporti e gli scambi continui con l'Impero romano. A contatto con Cristianesimo e Gnosticismo attraverso la Siria e la Mesopotamia, essa fu il teatro del sincretismo manicheo, una forma di Gnosticismo in rapporto stretto con la religione zoroastriana attraverso i prestiti dallo Zurvanismo, che sembrò per un attimo ottenere i favori della dinastia Sassanide, intenta a stabilire un nuovo ordine sociale dopo la conquista del trono.

Questa operazione conobbe fasi di alterna lotta tra le realtà consolidate e l'ideologia della “restaurazione zoroastriana” che si esprimeva attraverso la stesura dell'*Avesta* e tendeva a trasformare una realtà policentrica in un sistema monolitico, tanto sul piano religioso quanto su quello sociale. L'ultimo episodio di questa lotta fu il movimento mazdakita, che riuscì ad ottenere il provvisorio appoggio dei Sassanidi in un momento di grande crisi per il Paese e per la dinastia. L'operazione di “restaurazione” -o meglio, di “instaurazione”- ebbe termine con Khosroe I, che dispose la definitiva redazione dell'*Avesta*, e lo sterminio dei Mazdakiti.

Il Mazdakismo tuttavia non scomparve. Durante il suo effimero successo, era stato propagandato anche fuori della Persia, in Armenia e in Arabia;⁸² si ha notizia di una sua sopravvivenza alla Mecca ai tempi di Maometto e oltre.⁸³

Dopo la sconfitta, i Mazdakiti si rifugiarono oltre le frontiere, in Asia centrale; dal Khorâsân ove essi sopravvissero, si riversarono quelle ondate di Shî'iti estremisti e sovversivi che gli storici musulmani mettono in relazione con la presenza mazdakita; con tal nome essi sono sovente indicati secondo una visione della quale parleremo più avanti, che stabilisce un collegamento di ascendenza tra Mazdakiti e Assassini. Piccoli nuclei di Mazdakiti sono segnalati ancora nel XIV secolo, e persino nel secolo attuale.⁸⁴

Quanto abbia pesato il loro ricordo nella storia della Persia musulmana, lo si può evincere da un particolare: allorché, alla metà del XIX secolo, scoppiò la rivolta shî'ita dei Bâbisti (cfr. *infra*), i seguaci del Bâb furono visti come la continuazione del Mazdakismo, a distanza di oltre 1300 anni.⁸⁵ Anche in questa circostanza, profetismo, “Gnosticismo”, antinomismo, e rivendicazione politico-sociale, procedevano affiancati.

⁸¹ La tendenza autoreferenziale delle discipline corre parallela alla parcellizzazione scientifica del sapere e al fenomeno della secolarizzazione: in essa si rivela l'irrazionalismo della pretesa razionalista. Per una critica generale rinviamo al noto testo di K Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, cit.

⁸² Cfr. Guidi (Morony) in E.I. cit.

⁸³ Cfr. C.E. Bosworth, *Iran and the Arabs*, C.H.I. 3(1), cit., p. 600.

⁸⁴ E.I., art. cit.

⁸⁵ Cfr. Kazem Beg (Mirza), *Bâb et les Bâbis, ou le soulèvement politique et religieux en Perse de 1845 à 1853*, Paris, Imprimerie Impériale, 1867, p. 147.

Capitolo terzo - I Pauliciani

L'eresia dei Pauliciani, nota con sicurezza a partire dal VII secolo (secondo alcuni autori dal VI) ma frutto di un processo evolutivo che probabilmente muove i primi passi nel V, costituisce un punto nodale della vicenda che andiamo narrando. Non per caso, attorno alla sua origine affatto chiara -anche se le ipotesi registrano una ragionevole convergenza di opinioni- si sono spesi molti studi e qualche disputa: essa costituisce infatti la *plate-tournante* attraverso la quale lo Gnosticismo, sopravvissuto nelle provincie orientali, rientra in occidente per restarvi sino al XIII-XIV secolo sotto la forma di Chiese eretiche. Dal Paulicianesimo discendono infatti con certezza il Bogomilismo e poi il Catarismo; due fiumi -se ci è concesso il paragone- che attraversano l'Impero bizantino e l'Europa occidentale raccogliendo nel proprio alveo, più maturo e più strutturato, i tanti fermenti ereticali dalla breve e incerta storia che in quelle regioni pullulavano già da tempo.

L'impronta particolare che assume il movimento ereticale con la comparsa dei Pauliciani, è costituita dal ritorno di una religione vera e propria strutturata attorno al tema gnostico delle due divinità, tuttavia con una sostanziale differenza: è scomparsa la struttura cosmogonica fondata sul mito degli eoni e sull'errore di uno di essi (Sophia, Lógos). Al suo posto compare direttamente l'opera demiurgica di una divinità malvagia subordinata al Dio buono e "lontano", che assumerà rapidamente il nome di Satana, o, come vedremo, Satanael. Tutto ciò è sufficientemente scontato in un mondo che è ormai lontano dagli influssi dell'ultimo ellenismo, e che è interamente permeato dal Cristianesimo; ciò nonostante, agli eresiologi furono talmente evidenti le strutture gnostiche del Paulicianesimo, che dovettero proporsi una spiegazione storica del tutto fantastica per giustificare il cambiamento nella continuità.

Narra infatti Pietro Siculo, il pilastro della tradizione eresiologica dei Bizantini sui Pauliciani che vede in quest'eresia la diretta discendenza del Manicheismo, che un certo Costantino, discepolo di Mani, per primo elaborò la dottrina pauliciana, eliminando da quella manichea il mito valentiniano degli eoni, e altri miti che gli erano sembrati poco persuasivi.¹

Questa continuità di per sé evidente sul piano delle strutture, ma difficilmente rintracciabile nella documentazione storica, aveva anche condotto il Söderberg, in uno studio pionieristico sui rapporti tra Gnosticismo ed eresia catara, ad immaginare la trasmissione conventicolare di una dottrina tramandata in segreto.²

Il punto delicato dell'indagine su questa continuità, non concerne tuttavia gli accertati rapporti tra Pauliciani, Bogomili e Catari, ma essenzialmente i modi in cui lo Gnosticismo -le cui sette, in particolare il Marcionismo, proseguono la loro vita nelle provincie orientali sino al V-VI secolo- entra in rapporto con altre forme di contestazione religiosa e sociale, per dar vita alla setta armena dei Pauliciani.

Della storia di quest'ultima abbiamo infatti testimonianze frammentarie, e sovente dubbie, sintantoché essa resta confinata in Armenia; allorché poi essa dilagherà anche in altre provincie dell'Impero bizantino, ed entrerà persino in conflitto armato con il potere centrale, saranno i cronisti e gli eresiologi bizantini a fornire ampi ragguagli; salvo dover ricorrere a narrazioni fantasiose circa le origini, che sfuggono loro. Il punto debole delle loro analisi resta infatti in quell'astrattezza (nella quale sembrano cadere molte storie antiche e moderne delle eresie gnostiche) che ignora le concrete circostanze di ogni puntuale emergenza, per cercarvi la propagazione nei secoli di una sorta di "infezione" originaria, "errore" malvagiamente predicato e tramandato sempre eguale a se stesso. Così, nel Medioevo, per Bisanzio come per l'Europa occidentale, gli eretici dualisti sono tutti genericamente "Manichei", e ci si sforza di comprendere, con molta fantasia, come possa il lontano Manicheismo esser giunto sulle soglie della propria casa. Abbiamo del resto già ricordato in un precedente capitolo, come il Gouillard abbia sottolineato l'astrattezza delle tesi eresiologiche,³ che non riescono a cogliere la realtà storica delle puntuali manifestazioni, almeno sino all'XI-XII secolo, quando il pullulare delle sette costringerà ad una più viva sensibilità.

Il caso dei Pauliciani è particolarmente importante per quanto riguarda il modo di comprendere il significato dell'eresia e il suo concreto rapporto con le situazioni storiche, perché ci pone dinanzi al problema della *genesì storica* dell'eresia stessa, che germoglia su altre eresie trasformandosi nel tempo sino a prendere una configurazione propria; successivamente, propagandosi geograficamente ad altri ambienti e perdendo in parte i contatti con le proprie origini, modifica alcuni aspetti della propria dottrina, altri ne arricchisce, sistematizza e consolida.

¹ Pierre de Sicile, *Histoire des Pauliciens*, 99; in P. Lemerle, *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, p. 43; T.M. 4, Paris, De Boccard, 1970.

² H. Söderberg, *La religion des Cathares. Étude sur le Gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Âge*, Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1949. Lo studio, condotto su schemi accademici classificatori dei motivi ereticali, avendo constatato la ripetitività di essi (rilevata al di fuori da ogni concreta collocazione storica), conclude (p. 268): "L'étude comparative du gnosticisme du Moyen Âge et celui de la Basse Antiquité, nous oblige à reconnaître l'existence d'une chaîne traditionnelle ininterrompue". Il movimento pauliciano perde così ogni sua concretezza in rapporto alle situazioni, per dissolversi nel mito tenebroso del sapere segretamente tramandato.

³ *L'Hérésie, etc.*, cit.; per i Pauliciani cfr. p. 307 sgg.

Esso è importante perché, a nostro avviso, rappresenta una conferma dell'ipotesi di lavoro che ci è sembrata già in precedenza più feconda: non esistono "continuità" dottrinali, ma ripetitività di situazioni nelle quali la critica sociale si trova dinnanzi sempre le stesse aporie del Razionalismo ideologicamente egemone; e sintantoché questa ideologicità trova espressione nella "ortodossia" nata sul Cristianesimo -cioè sintantoché la società non conosce la secolarizzazione- il dissenso non può che riproporsi in termini dottrinali costanti.⁴ In particolare, la contrapposizione dell'esperienza alla metafisica ripropone il problema nei termini di una sostanziale malvagità del creato, quanto meno in quelli dell'impossibilità del mondo storico a render giustizia all'uomo, il cui vero mondo è altro: identificandosi perciò facilmente con un mondo divino incommensurabile rispetto a quello storico, con tutte le conseguenze antinomiche del caso, usualmente di totale ascesi. È, sì, vero, che questo tipo di "eresie" sono accusate di antinomismo libertino; ma non ci stancheremo mai di ripetere che, mentre il libertinaggio corrisponde a stereotipi ed è più raramente ipotizzabile, l'ascesi, o "rifiuto del mondo", è ben più esplosiva sul piano sociale. Il ritiro o rifiuto, è di gran lunga il più potente strumento per togliere alle leggi sociali ogni presa sull'individuo, rendendole inoperanti; d'altronde, soltanto a partire dall'ascesi si può comprendere la trasformazione di eresie "gnostiche" nate su fenomeni di malessere sia sociale che di minoranze etniche o culturali (cioè su fenomeni "nazionali" o regionali) in manifestazioni guerriere, intese a fondare sì, un nuovo mondo, ma in primo luogo contro i poteri centrali. Questo è il caso dei Pauliciani.

Prima di iniziare ad esporre le vicende di questa setta, sembra tuttavia opportuno precisare subito quali sono le difficoltà che hanno dato luogo a dispute tra gli studiosi. Esse si condensano in questi tre punti: esistono, in Armenia, a monte dei Pauliciani, eresie adozioniste germogliate sul terreno stesso del primitivo Cristianesimo armeno, proveniente dalla Siria; esistono altresì forti infiltrazioni di gruppi Marcioniti; esistono infine, in Armenia, segnalazioni di sette -in particolare iconoclaste- il cui nome o la cui dottrina possono indurre ad una identificazione con i Pauliciani. Esiste poi più tardi, alla luce della certezza storica, il movimento dapprima armeno, poi diffuso nell'Impero, dei Pauliciani; essi sono dapprima adozionisti, ma assumono successivamente un'articolata cristologia docetista; si schierano a fianco degli Iconoclasti e infine, perseguitati, fondano, sui confini con l'Islam, uno Stato autonomo che darà filo da torcere agli imperatori bizantini. Il problema è di ipotizzare se e come connettere le due diverse fasi della vicenda, quali tra le emergenze connettere (e quali espungere) in una "storia dei Pauliciani".

Le diverse soluzioni proposte si articolano attorno a dispute filologiche e, in generale, di interpretazione, relativamente alle fonti; dispute che non intendiamo esporre nel dettaglio, perché eccedono il filo della nostra narrazione. Riteniamo tuttavia che la bibliografia cui faremo riferimento sia sufficiente al lettore che voglia verificare quanto qui daremo per acquisito. Diciamo soltanto che le divergenze si articolano essenzialmente su due punti: dare maggior peso alle fonti armene ovvero a quelle greche, e, tra queste ultime, quali ritenere più attendibili e quali meno.

Un autore che si è legato esclusivamente alle fonti greche è il Lemerle,⁵ che antepone al proprio studio un'esposizione riassuntiva dei principali contributi precedenti. I testi cui egli fa riferimento, sono dunque la *Storia dei Pauliciani* di Pietro Siculo, scritta verosimilmente attorno all'870, data del possibile suo asserito ritorno da un viaggio a Tefriké, la capitale dello Stato fondato dai Pauliciani in Armenia; il *Compendio* di Pietro l'Igumeno, verosimilmente lo stesso Pietro Siculo, che fornisce una versione abbreviata della *Storia*, tuttavia con qualche notizia in più;⁶ l'*Esposizione* (*Diégesis*) di Fozio sulla riapparizione dei Manichei.⁷

Con queste premesse è evidente che il Lemerle si trova dinnanzi ad una dottrina e ad una storia che, anche criticamente esaminate, rappresentano comunque delle entità in sé concluse, che non consentono un esame del processo formativo. In altre parole la dottrina, immobilizzata in una sua puntuale testimonianza e non ricondotta entro un processo dinamico, offre scarsi riagganci a precedenti manifestazioni ereticali con le quali eventualmente connetterla; la storia, fuori da questi riagganci, può a sua volta soltanto accettare *in toto*, o rifiutare in parte, la narrazione di Pietro Siculo, ma non trova altre strade lungo le quali inseguire la genesi del fenomeno.

⁴ Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., p. 194.

⁵ P. Lemerle, *Histoire des Pauliciens d'Asie mineure d'après les sources grecques*, T.M., 5, 1973. Nella raccolta critica delle fonti da lui curata in T.M. 4, cit., non è tuttavia integralmente riportato quanto si apprende soltanto dal "manoscritto dell'Escorial" relativo al *Compendio* di Pietro l'Igumeno (cfr. *infra*); la giustificazione relativa (p. 96) lascia perplessi.

⁶ Il Lemerle pone la data di scrittura del testo subito dopo quella della *Storia*, probabilmente attorno all'871-872. Qui cade uno dei punti principali della controversia: Il Friedrich, *Die ursprüngliche bei Georgios Monachos nur teilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer*, S.B.A.W.M., 1896, riteneva il manoscritto del *Compendio* all'Escorial il documento originario; successivamente intervennero sulla questione il De Boor, *Der Bericht des Georgios Monachos über die Paulikianer*, B.Z., 7, 1898, il quale riteneva che il manoscritto in questione rappresentasse l'ampliamento secondario di altro, più breve; lo Scheidweiler, *Paulikianerproblem*, ivi, 43, 1950, il quale formulava con cautela una diversa ipotesi: il "manoscritto dell'Escorial" sarebbe la fonte più importante, ma posteriore alla *Storia*, che tuttavia ci è pervenuta in una versione diversa da quella originale. Sulla questione riteniamo abbia concluso il Loos, *Deux contributions à l'histoire des Pauliciens*, BS. 17-18, 1956-1957 che, sia pure con la cautela necessaria in materia di ipotesi, sostiene sostanzialmente l'opinione di Scheidweiler sul ruolo del "manoscritto dell'Escorial", anche attraverso un'ulteriore convincente serie di argomenti (1956, pp. 19-47). La disputa non è senza ragione: le notizie fornite in più dal "manoscritto dell'Escorial" sono fondamentali per chiarire le origini del Paulicianesimo.

⁷ Lemerle, cit., pp. 17-47. Si tratta dei testi che, con l'aggiunta di quattro formule di abiura, compaiono ne *Les sources, etc.*, cit. Il rapporto del testo di Fozio con quelli di Pietro Siculo, dai quali dipende pur essendo un testo in sé originale, e non un falso come è stato affermato dal Grégoire, *Les sources de l'histoire des Pauliciens*, A.B.B.L. 22, 1936, è di sostanziale ripetizione; cfr. anche l'opinione del Lemerle, cit., p. 34 e p. 36. L'originalità del testo di Fozio è stata per primo sostenuta da J. Scharf, *Zur Echtheitfrage der Manichäerbücher des Photios*, B.Z., 44, 1951.

Premesso che i termini della storia pauliciana noti ai Bizantini acquistano una certa attendibilità soltanto a partire dal VII secolo, e che Pietro avrebbe potuto ricostruire la propria storia da fonti pauliciane, se veramente andò a Tefriké alla fine del IX secolo; che pertanto gli aspetti iniziali della storia narrata da Pietro sono oggetto di fondati dubbi da parte di vari autori, tra i quali lo stesso Lemerle, il quadro che se ne ricava per quanto riguarda le origini, è, nelle grandi linee, il seguente.⁸

L'origine è leggendaria: all'origine vi sarebbero stati dei "Manichei" giunti a Samosata d'Armenia, e una certa Kalliniké madre di due figli, di cui uno di nome Paolo.⁹ Di là essi si recarono nel borgo di Episparis, nel distretto di Phanaroia. Questo Paolo è tuttavia condannato, come Mani, dai Pauliciani.¹⁰ La vera vicenda dei Pauliciani inizierebbe con Costantino, che avrebbe modificato la dottrina eliminandovi gli schemi valentiniani nel settimo-ottavo decennio del VII secolo. Questo Costantino abitava nel borgo rurale di Mananalis, e si sarebbe trasferito nella cittadina di Kibossa presso Koloneia, predicandovi col nome di Silvano.¹¹

A questo punto il Lemerle nota l'impossibilità di agganciare le fonti greche a quelle armene, usate da altri autori; tuttavia, ritenendo queste fonti povere e insicure,¹² preferisce passare dalla leggenda alla storia lungo la linea tracciata dalle fonti greche. Si noti comunque, che qui si attesta un passaggio del Paulicianesimo dall'ambiente rurale a quello cittadino (Koloneia è città importante, sede di un vescovo, come attesta Pietro, *Storia*, 111.) Con la fine del VII secolo dunque, il Paulicianesimo viene alla ribalta, ed iniziano le persecuzioni da parte dell'imperatore bizantino. Secondo Pietro Siculo,¹³ i settari prendono ora il nome di Pauliciani da un certo Paolo Armeno, padre di un grande eresiarca, Gegnesio detto Timotheo. Siamo ormai in pieno VIII secolo, e mentre Pietro continua la propria narrazione che il Lemerle sistematizza in modo critico, la setta dei Pauliciani inizia ad apparire nei testi dei cronisti bizantini, per i suoi rapporti con gli imperatori nel corso delle lotte iconoclaste. Arrestiamo perciò il racconto, e vediamo a quali punti fermi è possibile attestare il problema delle origini, facendo ora riferimento alla dottrina dei Pauliciani così come testimoniata dalle fonti in esame.¹⁴

Per quanto concerne la dottrina dei Pauliciani, che è fondamentale per affrontare questo problema, il Lemerle fa un'affermazione più che condivisibile, della quale vedremo più avanti la validità: egli sostiene che non è affatto certo che i Pauliciani, nella loro lunga storia, abbiano mantenuto sempre la stessa identica dottrina.¹⁵ Ciò premesso, restando nell'ambito delle fonti citate, egli ricorda il fondamentale dualismo della loro dottrina: esiste un Dio creatore del cielo e della terra, e un altro, più alto e lontano, la cui sede è nelle sfere superiori, che egli ha creato, come pure ha creato gli angeli. Questo Dio buono inviò Cristo, che discese portando dall'alto il proprio corpo spirituale, e perciò semplicemente "passando attraverso" Maria. Il Lemerle ricorda tuttavia che dalle fonti usate non è detto esplicitamente che la Passione di Cristo fu soltanto apparente; soprattutto non v'è traccia di quell'Adozionismo richiamato più volte da altri autori a proposito della cristologia pauliciana.

Lo spiritualismo dei Pauliciani ha forti legami con l'opera di Paolo (anche se il nome dell'Apostolo non ha nulla a che fare con quello della setta) e si esplica innanzitutto con il rifiuto del culto della Croce: essa è per loro soltanto uno strumento maledetto della tortura; la vera Croce che essi onorano è viceversa Cristo con le braccia spalancate (ciò che non significa tuttavia "crocifisso"). Essi rifiutano il battesimo e la comunione nei loro aspetti materiali -l'acqua, il pane, il vino- poiché il vero battesimo e la vera comunione non sono che le parole in base alle quali Cristo si definisce "acqua vivente" e quelle con le quali si offre in cibo mistico. Il Lemerle respinge inoltre nel dubbio i collegamenti dei Pauliciani con l'iconoclastia, affermati da altri autori, così come aveva respinto il possibile Adozionismo: anche di quei collegamenti non v'è traccia nelle fonti da lui utilizzate.

Il Canone pauliciano corrisponde forse al Nuovo Testamento con l'esclusione dell'*Apocalisse* e delle *Lettere di Pietro*, ma più probabilmente si limitava ai quattro Vangeli e alle *Epistole* di Paolo;¹⁶ le fonti sono

⁸ Come crediamo di aver chiarito, il problema delle origini è quello che maggiormente interessa la nostra vicenda. Ben più nota è viceversa la storia di lotte nell'VIII-IX secolo, quando ormai la setta ha un suo posto nella storia bizantina.

⁹ La Yuzbashian ritiene storiche le figure di Kalliniké e del figlio, sulla base d'una formula d'abiura che ne fa espressamente il nome; cfr. il suo *De l'origine du nom "Pauliciens"*, R.E.A., n.s. IX, 1972, pp. 368-369; e inoltre *Les sources, etc.*, cit., p.205, 14-18.

¹⁰ *Compendio*, 6, in *Sources*, cit., p. 83. Notare l'equivoco Pauliciani/Paulianisti grazie a questo Paolo figlio di Kalliniké, che però fa riferimento ad una Samosata armena (= Arsamosata: cfr. H. Grégoire, *Precisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens*, A.B.B.L. 33, 1947).

¹¹ Pietro Siculo, *Storia*, 94-101, in *Sources*, pp. 41-43.

¹² "Les sources arméniennes sont d'un secours bien faible, s'il n'est pas illusoire, pour la connaissance de l'origine du paulicianisme, pendant cette période où nos sources grecques dissimulent leur ignorance derrière une construction imaginaire." Op. cit., p. 56.

¹³ *Storia*, 112-113, in *Sources*, p. 47.

¹⁴ Val la pena di notare a margine ciò che costituisce una delle constatazioni più interessanti della nostra ricerca, cioè il costante ripetersi del rapporto ortodossia/eresia come disprezzo e rifiuto della diversità. Dovendo denigrare il valore delle argomentazioni pauliciane, nota infatti Pietro (*Storia*, 136, in *Sources*, p. 53) che i grandi maestri del Paulicianesimo furono, o discendenti di Saraceni, o di condizione servile, o figli bastardi, o istruiti da donne. Il campionario della diversità è completo: va infatti precisato che il bastardo in questione, Baanes, è figlio di un Ebreo!! (ivi, 130, p. 51).

¹⁵ Op. cit., p. 126.

¹⁶ Il Grégoire, cit. pp. 104-105 nel testo e in nota, segnala l'esistenza di una nota a margine del manoscritto vaticano di Pietro Siculo, nella quale il trascrittore del testo commenta che, a sua conoscenza, i Pauliciani usano soltanto due Vangeli, principalmente quello di Luca; e che essi hanno 15, non 14, *Epistole* di Paolo, avendone ben due ai Laodicesi. Cfr. anche Grégoire, *Sur l'Histoire des Pauliciens*, A.B.B.L., 22, 1936, pp. 224-226. Il manoscritto risalirebbe al X secolo. Il Canone pauliciano mostra così un influsso marconita sulla dottrina pauliciana. La segnalazione è ripresa dal Lemerle, cit., p. 132, il quale però, contrariamente al Grégoire, non ne trae alcuna conclusione.

concordi nel segnalare che i Pauliciani detestavano Pietro, ma, nelle versioni accettate dal Lemerle, non ne spiegano la ragione. Veniamo dunque alle scarse conclusioni cui giunge il Lemerle, con le fonti da lui utilizzate.

Preso atto dell'esistenza di numerose sette eretiche in Bisanzio, dal VI secolo sino alla conquista turca, e del loro intreccio di rapporti; escluso un possibile rapporto dei Pauliciani con gli Athinganoi¹⁷ o con i Paulianisti, cioè con i seguaci dell'adozionismo di Paolo di Samosata;¹⁸ con i Montanisti e con sette giudaizzanti; il Lemerle ritiene poco compatibile il dualismo marcionita con quello pauliciano,¹⁹ sottolinea anche altre differenze tra essi e conclude di non poter ipotizzare alcun rapporto tra i Pauliciani e altre sette più antiche. Egli ritiene infine di non poter riconoscere alcun rapporto tra la loro eresia, e fatti di natura economica o sociale; scorge, al contrario, nel Paulicianesimo, una scelta spiritualista, un ritorno alle origini evangeliche del Cristianesimo.

In altre parole, con il tipo d'indagine volutamente condotto, il suo lavoro non può che arenarsi nella totale assenza di conclusioni e in una parziale ripetizione della vecchia narrazione di Pietro Siculo. Tutto ciò è assolutamente insoddisfacente, né ci sembra giustificata tanta asciuttezza nel liquidare con poche parole e poche fonti un problema di tanta importanza; è necessario quindi affrontarne la complessità in un modo meno rigido e limitativo, esaminando quei punti di convergenza che si possono constatare in altri autori, pur nelle loro diverse conclusioni.

In questo panorama, una posizione a sé è quella del Jarry.²⁰ Egli fa riferimento all'analisi della disputa tra i Verdi e il *Mandator* di Giustiniano citato da Theofane (cfr. *supra*) per alcune considerazioni sul problema della religiosità siriana, che egli ritiene fondamentalmente nestoriana, cioè adozionista.²¹ Dal dialogo emergono tuttavia, come abbiamo visto, posizioni dualiste, che il Jarry ritiene legate ad infiltrazioni marcionite,²² un fenomeno a suo avviso sincrono al moto mazdakita di Persia, essendo entrambi legati alla grave situazione sociale dei due Imperi, continuamente in guerra. La posizione del Jarry, concludendo, è dunque la seguente: il Paulicianesimo, segnalato per la prima volta alla metà del VI secolo,²³ non è che l'innesto tra posizioni adozioniste pre-nestoriane (cioè derivate da Paolo di Samosata) legate al concetto di "migrazione" del *lógos* di profeta in profeta, e dualismo marcionita.

L'ipotesi dell'influenza marcionita sulla nascita della setta Paulicianiana è forse quanto di più solidalmente concordato da molti autori, ad eccezione della Garsoïan. Tale ipotesi infatti, prescindendo dai precisi riferimenti dottrinali, trova appoggio anche nella segnalazione di forti infiltrazioni marcionite dalla Siria nel V secolo, ai tempi di Eznik di Kolb, che sentì il bisogno di combattere dottrinalmente il Marcionismo, fornendo così notizie molto interessanti sulla sua evoluzione dottrinale, concordanti con quelle di Ephrem nel IV secolo.²⁴

Il legame diretto del Paulicianesimo con il Marcionismo è sostenuto anche dallo Scheidweiler. In effetti la formula di abiura contro i Pauliciani contenuta nel "manoscritto dell'Escorial",²⁵ cita una concezione docetista tipicamente marcionita: Cristo avrebbe sì, patito la crocifissione in quanto sofferenza, ma non sarebbe

¹⁷ Gli Athinganoi costituiscono una setta giudaizzante ascetica accusata di magia, che sembra conservare l'uso della circoncisione: cfr. Gouillard, cit. pp. 310-311. Di essi parla Theofane (cit., p. 488) assieme ai Pauliciani, come sostenitori dell'imperatore Niceforo, accusato anch'egli di magia. Su di essi cfr. J. Starr, *An Eastern Christian Sect: the Athinganoi*, H.Th.R. 29, 1936, che ne mette in luce i tratti giudaizzanti e le affinità con i Pauliciani e i T'ondrakiani, una setta destinata a perdurare in Armenia sino a tempi recenti, e difficilmente distinguibile dai Pauliciani: cfr. G. Huxley, *The Historical Geography of the Paulician and T'ondrakian Heresy in medieval Armenian Culture*, Medieval Armenian Culture, ed. by T.J. Samuelian and M.E. Stone, Chico, Scholar Press, 1984.

¹⁸ Ciò per l'adozionismo di Paolo, che contrasterebbe con il docetismo dei Pauliciani. Questo argomento è molto debole; senza chiamare in causa Paolo di Samosata, non è infatti da escludere che tra gli antecedenti del movimento pauliciano vi possa essere l'adozionismo nestoriano (cfr. *infra*).

¹⁹ Op. cit. p. 134. La preclusione del Lemerle è netta, ma si basa sul solo argomento (di per sé non convincente e per giunta contrastato da molte altre convergenze da lui trascurate) che i Marcioniti avevano un Dio buono e un Dio giusto; i Pauliciani, uno buono e uno malvagio.

²⁰ *Hérésies et factions à Constantinople du Ve au VIIe siècle*, Syria, 37, 1960.

²¹ *Ivi*, p. 361. Il Jarry fa riferimento giustamente ad Aphraat, che è emblematico, avendo vissuto, per ragioni politiche, nel più totale isolamento da influenze ellenistiche. La religiosità siriana è infatti fondamentalmente legata a quella di Taziano, adozionista; i Nestoriani erano perciò tacciati di essere "Giudei"; giudaizzanti sono i temi ereticali che maturano nella Chiesa siriana e in quella armena, che da essa dipende.

²² *Ivi*, p. 366. È noto che i Marcioniti venivano usualmente definiti "Manichei" dai Bizantini. Il Jarry, riferendosi al significato del dualismo messo in evidenza dai Verdi, parla di una contrapposizione "à l'optimisme béat du christianisme officiel" (*ivi*, p. 367) e questa sua affermazione è ampiamente giustificata dal dialogo riportato da Theofane.

²³ Il Jarry segue l'opinione che attribuisce al patriarca Narsete II (metà del VI secolo) una nota lettera che menziona l'eresia paulicianiana. Tale lettera è tuttavia attribuita, da molti autori, al patriarca Narsete III, ciò che sposta la datazione al terzo quarto del VII secolo, in linea con la documentazione greca sull'insorgere dell'eresia. Argomentazioni a favore della datazione alta a Narsete II sono state portate dalla Yuzbashiani, cit.; riprese dalla Garsoïan, *The Paulician Heresy*, Den Hague - Paris, Mouton, 1967 e da Ter MKrttschian, *Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreich*, Leipzig, Hinrichs, 1893: un documento armeno detto "giuramento di Dvin" nomina dei "Pauliciani" in connessione con infiltrazioni nestoriane (Garsoïan, pp. 88-89; Yuzbashiani, p. 375). I "Pauliciani" sono detti "Pawlikenar". Il documento fu pubblicato per la prima volta da Ter MKrttschian nel 1900, e si trova tradotto in Garsoïan, pp. 236-237.

²⁴ Cfr. L. Mariès, *Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom "Contre les sectes"*, Paris, Impr. Nat., 1924, p. 9. Per l'opera di Eznik, cfr. Eznik de Kolb, *De Deo*, trad., notes, et tables, par L. Mariès S.J. et C. Mercier, G.P.O. 38, Paris, Firmin Didot, 1959. La dottrina vi appare nettamente diversa da quella nota nel II secolo; essa si fonda ora su un mito folklorico. Cfr. anche Ephrem, opp. cit.; Beck, cit.; Mariès, cit., p. 79; Harnack, *Marcion*, cit.. Di quest'ultimo vedi in particolare p. 169 sgg e p. 356* sgg., dove è evidente sia la intercambiabilità del "Dio giusto" con il dio malvagio che ne diviene di fatto il sinonimo (contrariamente a quel che pensa il Lemerle); sia l'alternarsi di Adozionismo e Docetismo, ciò che non soltanto contraddice il Lemerle, ma la distinzione stessa, invocata sovente da altri autori, nel caso in oggetto dalla Garsoïan, tra due dottrine che sono di fatto vicarianti.

²⁵ *Les sources*, cit., p. 203; edito da G. Ficker, *Eine Sammlung von Abschwörung-formeln*, Z.K.G. 27, 1906.

nato da Maria se non in apparenza; in realtà egli era un angelo inviato dal Dio buono e lontano, che avrebbe accettato la dura missione necessaria per indicare all'umanità la via della salvezza. Quanto alla sostituzione del "Dio giusto" con un dio malvagio, egli ritiene che essa non rivesta alcun carattere di distinzione, mentre vi è una sorprendente analogia tra le due dottrine: il corpo di Cristo disceso dal cielo è un corpo astrale.²⁶ Per conseguenza è certo che il Paulicianesimo è in rapporto con il Marcionismo,²⁷ anche se ciò non esclude che esistano altri influssi.

Lo Scheidweiler esamina però anche le fonti armene, a partire dagli scritti di Giovanni di Odzun,²⁸ con riferimento anche all'analisi fattane da Ter Mkrttschian.²⁹ Qui, nel Canone 32 del Sinodo di Dvin, sono nominati i Pauliciani, che Giovanni vede associati all'iconoclastia,³⁰ oltre a riferire su di esse accuse poco credibili, circa le quali lo Scheidweiler è giustamente scettico.

Più interessanti egli ritiene le notizie sui T'ondrakiani, con i quali i Pauliciani sembrano confondersi: essi rifiutano i sacramenti, la croce, i sacerdoti. Perciò non si può escludere che i T'ondrakiani derivino dai Pauliciani; ad essi appartiene il testo *La chiave di Verità*, un manoscritto del XVIII secolo nel quale il Conybeare aveva ravvisato la copia di altro ben più antico, attribuito da lui ai Pauliciani.³¹

Nota però lo Scheidweiler, che il testo offre informazioni ben diverse da quelle provenienti dalle fonti greche, e, dopo una critica della traduzione fornita dal Conybeare, ritiene che la dottrina espressa possa rappresentare soltanto una tarda evoluzione di quella pauliciana-t'ondrakiana, o qualcosa d'altro.³² La cristologia del testo gli appare tuttavia di grande interesse nel suo adozionismo, che egli ricollega a quello di Paolo di Samosata,³³ non vedendo però un possibile collegamento tra questa cristologia e quella docetista del "manoscritto dell'Escorial", egli si avventura in un'ipotesi ardita (destinata a restar senza seguito) quale quella di un possibile influsso sociniano sui discendenti dei primi Pauliciani. Saremmo comunque in presenza di un'evoluzione della dottrina originaria.³⁴

Se con lo Scheidweiler il problema delle origini del Paulicianesimo si attesta ad una generica -per quanto incontestabile- relazione con il Marcionismo, e l'analisi del fenomeno s'arresta ad un esame *in vitro* delle formulazioni dottrinali, un quadro più ampio e interessante viene fornito dal Loos, un autore cui è stata riconosciuta la particolare attenzione rivolta alle concrete circostanze storiche che vedono il nascere delle eresie "dualiste".³⁵

Abbiamo già rilevato l'importanza fondamentale da lui annessa, come dallo Scheidweiler, al "manoscritto dell'Escorial", che egli ritiene precedere la *Storia* di Pietro Siculo.³⁶ Anch'egli ritiene, come generalmente ammesso, che l'origine dei Pauliciani non abbia nulla a che vedere con Paolo di Samosata;³⁷ tuttavia egli ammette che il "Marcionismo" del testo dell'Escorial ha qualcosa di singolare. Secondo questo testo infatti, Cristo non è che un angelo il quale, chiamato da Dio alla missione terrena, accetta

²⁶ Scheidweiler, cit., pp. 369-370; Harnack, p. 189.

²⁷ Scheidweiler, cit., p. 371.

²⁸ Cfr. *Johannis Ozoniensis, etc., Opera*, Venezia (S. Lazzaro) Typis pp. Melchitaristarum, 1834.

²⁹ cit., p. 49 sgg.

³⁰ *Johannis Ozoniensis, cit., Contra Paulicianos*, p. 89.

³¹ Cfr. F.C. Conybeare, *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford, at the Clarendon Press, 1898. Il testo è stato scritto (secondo il Conybeare: trascritto) nel 1782, e sulla sua reale antichità sono stati formulati dubbi. Ciò non toglie che all'inizio del XIX secolo fossero ancora esistenti -e perseguitati dall'autorità statale- piccoli nuclei di dissidenti che si richiamavano alla tradizione T'ondrakita (=Pauliciana?). Nella sua introduzione, il Conybeare fornisce, tra l'altro, notizie su confessioni rese dagli eretici a sacerdoti ortodossi; ne emergono scelte dottrinali strettamente legate a quelle note dei Pauliciani. Gli eretici negano che Cristo sia Dio; la verginità di Maria; respingono la comunione, la confessione, il culto dei santi e della croce che, anzi, maledicono. Cristo è un uomo *divenuto* Figlio di Dio, e perciò siede accanto a Dio; il battesimo, un rito di ammissione che non prevede abluzioni, è offerto soltanto agli adulti, cioè ai coscienti e consenzienti. Sfortunatamente mancano nel testo 38 fogli che il proprietario fece scomparire quando si rese conto di essere stato individuato dal potere inquisitorio: essi dovevano certamente contenere le informazioni più interessanti e pericolose. Nota il Conybeare a p. XXX, che il testo fu scritto nella lingua della povera gente di campagna, cui si rivolgeva la pubblicazione. Va infine ricordato che sulla possibile antichità del testo, lo Huxley (cit., p. 91) si schiera diffidentemente dal Lemerle e dallo Scheidweiler, a favore di una datazione alta.

³² Scheidweiler, cit., pp. 375-376.

³³ *ivi*, p. 380. L'analisi dello Scheidweiler è molto attenta e precisa, e sottolinea il carattere arcaico (giudaizzante) della cristologia di Paolo, nonché la sua visione del *lógos* come *manifestazione* di Dio, non come *persona* della divinità.

³⁴ La tesi dello Scheidweiler parte tuttavia da una critica meramente congetturale della traduzione del Conybeare ("Ich weiß nicht, ob der armenische Text nicht übersetzt werden kann etc.", pp. 380-381). Inoltre egli prende come punto di partenza l'estraneità di Paolo di Samosata nei confronti della dottrina pauliciana; ma poiché non sembra esservi estranea la dottrina nestoriana che con quella di Paolo è strettamente connessa e sovrapposta (cfr. de Riedmatt, cit.) la sua posizione su questo punto ci sembra alquanto preconcetta.

³⁵ Manselli, *L'eresia del male*, cit., p. 75.

³⁶ Tra l'altro, questo manoscritto è l'unico che dà ragione dell'odio dei Pauliciani per Pietro: al battesimo di Gesù avrebbe assistito Satana vestito da monaco, e si sarebbe spacciato per il Dio buono; Pietro, vedendolo, gli credette, e istituì tra gli uomini il monachesimo e l'abito monastico. Dietro questo motivo folklorico si scorge l'odio del popolo vessato, contro i potenti monaci bizantini. Cfr. Friedrich, cit., p. 73.

³⁷ *Deux contributions, etc.*, cit. BS. 18, 1957, p. 213. Tra le prove indirette egli invoca il testo di Giovanni di Odzun, che accusa i Pauliciani persino di infanticidio, incesto, adorazione del sole, e quant'altro (cfr. *Contra Paulicianos*, cit., pp. 85-89) e che perciò, se avesse potuto farli risalire all'eretico Paolo, non avrebbe perduto l'occasione. L'argomento può essere accettabile, ma va rilevato che Giovanni di Odzun fornisce prevalentemente stereotipi, cui aggiunge alcune notizie che hanno senso in rapporto all'iconoclastia; per il resto non sembra conoscere molto della dottrina pauliciana.

il sacrificio, e *dopo di ciò* diviene il Figlio di Dio.³⁸ Per conseguenza appare del tutto evidente che in questo “Marcionismo” l’originale Modalismo di Marcione è sostituito da un vero e proprio Adozionismo.³⁹

Nella sua analisi dei rapporti tra dottrina pauliciana e marcionita, il Loos registra analogie e differenze, ma non va molto oltre la constatazione che le fonti non consentono di tracciare un chiaro percorso evolutivo dall’una all’altra; tuttavia invoca il noto rifugiarsi del tardo Marcionismo nelle campagne per giustificare il carattere decisamente popolare del Paulicianesimo. In effetti, al di là degli aspetti dottrinali, parla chiaramente il tal senso l’avversione alla funzione sacerdotale; i Pauliciani stessi non avevano propri sacerdoti.⁴⁰

Meno chiaro, a nostro avviso, sembra il rapporto che il Loos stabilisce tra l’adozionismo nestoriano e la formazione dell’eresia pauliciana, anche in funzione della data di nascita, assolutamente ipotetica, di quest’ultima. Riassumendo le sue affermazioni sparse in vari testi, la sua posizione è la seguente.

I Pauliciani sono inizialmente adozionisti, o comunque discendono *anche* da un’eresia che esprimeva una cristologia adozionista; la loro prima sicura apparizione risale, in accordo con le fonti greche,⁴¹ soltanto alla fine del VII secolo;⁴² i Pauliciani del giuramento di Dvin (metà VI secolo) sono in realtà Nestoriani (adozionisti) detti forse Pauliciani in rapporto a Paolo di Samosata, adozionista.⁴³

Quest’ultima è una pura ipotesi che non elimina il fatto che il nome “Pauliciani” nasca nel VI secolo, e che di lì scenda a connotare i Pauliciani sicuramente tali nel VII. Perché avviene questa strana “confusione”, o meglio, questa identificazione? Qui sembra adombrarsi un processo di differenziazione evolutiva, che tuttavia già nel VI secolo doveva essere evidente, e che però viene trascurato (non negato: il Loos per primo ammette un avvio adozionista e un apporto docetista) per mantenere una preferenza alle fonti greche. Si pone quindi, a nostro avviso, l’esigenza di esaminare anche le fonti armene, al fine di tracciare il percorso di questo singolare e nodale fenomeno: il passaggio dal dissenso del mondo antico a quello del mondo medievale attraverso una serie di mutamenti dottrinali. Questi corrispondono al mutato panorama religioso e culturale, nel cui ambito si ripropongono però sempre gli stessi problemi: il contrasto tra l’ideologia razionalista del dominio e l’esperienza dell’emarginazione. Non quindi una *continuità conventicolare*, come quella del Söderberg,⁴⁴ che è stata affermata, ma anche negata, sulla base di schemi astratti da un certo tipo di accademismo dottrinale, ma una *continuità storica e perciò mutevole*. In assenza di questo esame, la conclusione del Loos circa le origini del Paulicianismo non può che essere quella da lui ribadita nel suo lavoro sulle eresie dualiste del Medioevo: la Chiesa marcionita, perseguitata e rifugiata nelle campagne, rinasce come Chiesa pauliciana.⁴⁵

Lo studio del Paulicianesimo sulla base delle fonti armene fu condotto principalmente dal Ter MKrttschian e dal Conybeare; in epoca recente è stato merito soprattutto della Garsoïan aver ripreso e approfondito la ricerca.⁴⁶

Il suo punto di partenza è la natura del Cristianesimo armeno originario, sotto la diretta influenza di quello siriano;⁴⁷ e il permanere di queste scelte dottrinali come corpo estraneo e ostile entro l’Impero bizantino, fautore delle scelte nicena e calcedonese del 431 e del 451.⁴⁸ L’Armenia del V secolo è quindi pullulante di “eretici”, come mostrano i Canoni del sinodo di Shapivan del 447, già tradotti dal Ter MKrttschian⁴⁹ e ripresi in considerazione dalla Garsoïan.⁵⁰ Tra questi eretici, importante era la presenza dei Nestoriani; i “Pauliciani” menzionati nel giuramento d’Unione del concilio di Dvin del 555, sono visti, nel documento stesso, come molto simili ai Nestoriani del Xuzastan.⁵¹ La loro presenza è segnalata nei documenti armeni sino al 719 con Giovanni di Odzun; dopo di allora sono citati come T’ondrakiti, che debbono assimilarsi ai Pauliciani perché le

³⁸ Friedrich, cit., pp. 74-75.

³⁹ M. Loos, *Le mouvement paulicien à Byzance*, BS. 24-25, 1963-1964; cfr. 25, 1964, p. 57. Sull’argomento egli si era espresso con decisione su BS. 23, 1962, p. 105, recensendo il lavoro di Anastasiou. Egli afferma: “The original adoptionist Christology expounded in this document.....etc.” all’origine dunque i Pauliciani, secondo il Loos, erano adozionisti.

⁴⁰ Pietro Igumenov, *Compendio*, 19, in *Sources*, p. 90.

⁴¹ “l’importance du matériel arménien pour l’étude du paulicianisme nous paraît beaucoup moins grande qu’on ne le juge d’habitude”: cfr. la recensione al testo di Bartikjan in BS. 24, 1963, p. 144. L’affermazione trova naturalmente concorde il Lemerle, cit., p. 10.

⁴² BS. 18, 1957, pp. 212-213; BS. 24, 1963, p. 258.

⁴³ Su questo punto il Loos riprende la tesi di Bartikjan, che condivide: cfr. BS. 24, 1963, p. 136. Egli fa riferimento anche alla Der Nersessian, *Une Apologie des Images du Septième Siècle*, Byzantion 17, 1944/1945, p. 86, che sottolinea l’identità di eretici detti “Nestoriani Khujiks” alla metà del VI secolo, con i precursori dei Pauliciani.

⁴⁴ Un altro esempio di questo approccio accademicamente astratto, destinato a rifugiarsi nei miti conventicolari, è fornito dal Couliano, *I miti dei dualismi occidentali*, Milano, Jaca Book, 1989 (trad. D. Così e L. Saibene) che dopo aver definito il Paulicianesimo un “ramo popolare” del Marcionismo, conclude affermando allegramente (p. 235) che i principi dottrinali son giunti ai Pauliciani “*probabilmente* (corsivo nostro)....per via orale attraverso qualche sopravvissuto marcionita” *Sic!* Non intendiamo con ciò sminuire la scienza del Couliano: intendiamo semplicemente sottolineare che, partendo da queste premesse metodologiche, si giunge a conclusioni insostenibili allorché si deve ricostruire una *storia*.

⁴⁵ M. Loos, *Dualist Heresies in the Middle Ages*, Praha, Československá Akademie, 1974, pp. 29-30.

⁴⁶ Cfr. *The Paulician Heresy*, cit.; *Byzantine Heresy: a Reinterpretation*, Armenia between Byzantium and the Sasanians, London, V.R., 1985 (orig.: D.O.P., 25, 1971.).

⁴⁷ Perciò fortemente influenzato dall’adozionismo di Taziano, che condiziona anche il persiano Aphraat. Cfr anche l’articolo di W. Hage, *Armenien*, Th. RE. 4, p. 45.

⁴⁸ Cfr. N. Garsoïan, *Byzantium and the Sasanians*, C.H.I. 3(1), p. 584.

⁴⁹ Cit., pp. 42-45.

⁵⁰ *The Paulician Heresy*, cit., pp. 81-83.

⁵¹ La Garsoïan ripete e accoglie in ciò l’osservazione della Der Nersessian: i Nestoriani “Khujiks”, cioè “del Xuzastan”.

loro dottrine sono analoghe,⁵² anche se i T'ondrakiti vengono usualmente definiti, secondo gli schemi eresiologici già più volte segnalati, come "Manichei". Le loro dottrine mostrano comunque una significativa convergenza con la *Chiave di Verità*, la cui possibile antichità, sostenuta dal Conybeare ma rigettata da altri, non è da sottovalutarsi.⁵³

Il principale problema per la storia dei Pauliciani è, secondo la Garsoïan, che le fonti armene e quelle greche non concordano cronologicamente; le prime forniscono infatti segnalazioni su periodi che precedono o che seguono quelli esaminati dai cronisti bizantini; nel IX secolo, quando questi ultimi danno chiare e abbondanti segnalazioni, le fonti armene tacciono.⁵⁴ Dal loro esame tuttavia la Garsoïan ritiene di poter tracciare queste grandi linee: i Pauliciani appaiono in Armenia alla metà del VI secolo; sono combattuti ma non distrutti; un secolo dopo appaiono nel mondo bizantino. Perseguitati, tornano forse in Armenia, dove divengono alleati dei Musulmani destando le preoccupazioni di Giovanni di Odzun all'inizio dell'VIII secolo. Tralasciando momentaneamente la storia degli eventi successivi, che non ha molto interesse per il problema delle origini, esaminiamo ora come la Garsoïan affronti il problema della dottrina paulicianiana.

Molto interessante è il suo punto di partenza: dinnanzi al disaccordo tra fonti armene e fonti greche, un insormontabile ostacolo è il pregiudizio di ritenere che la dottrina paulicianiana non abbia subito evoluzioni.⁵⁵ D'altra parte è un puro dogma voler identificare i Pauliciani delle fonti bizantine con quelli delle fonti armene.⁵⁶

Secondo la Garsoïan la vera dottrina dei Pauliciani armeni è quella della *Chiave di verità*, che rifiuta il battesimo ai neonati e il culto della croce e delle immagini; a ciò si deve aggiungere il collegamento con i Nestoriani,⁵⁷ notoriamente adozionisti; adozionisti risultano esser stati anche i T'ondrakiti, i quali anche rifiutavano il battesimo degli infanti,⁵⁸ non avevano le gerarchie sacerdotali,⁵⁹ e respingevano la croce e le immagini.⁶⁰ Questi capisaldi dottrinali si trovano ancora negli eretici della metà del XIX secolo che usavano la *Chiave di Verità*. Quest'ultima evidenza mostra la secolare sopravvivenza della setta.⁶¹

Passando poi ad esaminare la dottrina dei Pauliciani tramandata da Pietro Siculo, la Garsoïan ne constata la scarsa conciliabilità con quella della *Chiave di Verità*, ove in nessun punto si fa menzione di un dio malvagio;⁶² d'altra parte, secondo i cronisti bizantini, i Pauliciani dell'VIII secolo, come l'imperatore Costantino V, loro amico, appaiono essere sostanzialmente degli Adozionisti.⁶³ Rifacendosi allora al "manoscritto dell'Escorial", la Garsoïan nota anch'ella che la famosa vicenda "marcionita" del Cristo/angelo inviato a nascer da Maria, mostra un'indubbia ascendenza adozionista. Esistevano dunque due tradizioni, il Paulicianismo non era omogeneo; la primitiva dottrina adozionista e iconoclasta si trasforma in docetista e dualista.⁶⁴

A questo punto la Garsoïan si avvia a trarre le proprie conclusioni, e qui si assiste ad uno sviluppo tutto fondato sul rifiuto di prendere in considerazione la possibile influenza del Marcionismo in Armenia e i suoi sviluppi dottrinari, unito ad un capovolgimento delle opinioni dello Harnack su questo sviluppo, del quale non si dà spiegazione.

Le tesi sviluppate dalla Garsoïan sono dunque le seguenti: La Chiesa armena ha origine siriana, e quindi la sua cristologia iniziale tende ad essere adozionista; l'accostamento tra i Pauliciani del VI secolo e i Nestoriani, mostra che esistevano a quel tempo "eretici" adozionisti. I testi greci mostrano di ritenere che il nome dei Pauliciani fosse legato a Paolo di Samosata; in effetti l'Adozionismo della *Chiave di Verità* mostra affinità con quello di Paolo.⁶⁵ La dottrina iniziale era dunque adozionista e legata a quella di Paolo di Samosata, vale a dire ad una dottrina fondamentalmente eversiva, perché per essa un uomo che fosse stato altrettanto virtuoso quanto Cristo, avrebbe potuto essere adottato nel rango divino.

Una simile cristologia non è inconciliabile con una cristologia docetista,⁶⁶ e tuttavia la Garsoïan, che di questa importante tesi è sostenitrice, ritiene che il processo evolutivo sia il risultato di influenze dottrinarie

⁵² *The Paulician Heresy*, pp. 95-96.

⁵³ *ivi*, p. 110. È opportuno segnalare che il lavoro della Garsoïan tende a restituire valore gli studi del MKrttschian e del Conybeare, normalmente ignorati o demoliti dagli studiosi che prediligono le fonti greche.

⁵⁴ *ivi*, p. 113.

⁵⁵ *ivi*, p. 151.

⁵⁶ *ivi*, p. 152.

⁵⁷ *ivi*, pp. 152-157, con riferimento anche al giuramento dell'Unione del concilio di Dvin.

⁵⁸ *ivi*, pp. 159-161.

⁵⁹ *ivi*, p. 163.

⁶⁰ *ivi*, p. 165.

⁶¹ *ivi*, p. 167.

⁶² *ivi*, p. 172.

⁶³ *ivi*, p. 179; Theofane, cit., p. 415.

⁶⁴ Garsoïan, cit., pp. 181-185.

⁶⁵ Almeno nell'interpretazione del Conybeare, criticata però dallo Scheidweiler: cfr. *supra*.

⁶⁶ Garsoïan, cit., p. 207. Del suo sviluppo riportiamo la conclusione: "If, then, the son of Mary, normally born and common mortal, is only adopted at his baptism, it might be possible to say that the Son of God was never truly incarnate, which is the docetic position". A nostro avviso esiste tuttavia un'altra equivalenza di fondo tra le due posizioni, che rende possibile questo slittamento dottrinale. Se l'Adozionismo contempla la possibilità che l'uomo divenga figlio di Dio, il Docetismo vede nel mondo divino -del quale l'uomo reca comunque il segno nella propria anima- una realtà incompatibile con il mondo materiale; in ogni caso, cioè in entrambi i casi, la realtà ultima dell'uomo è incompatibile con il mondo storico, che perciò è indegno di lui, e quindi "malvagio". C'è dunque il rifiuto del mondo, luogo dove possono trionfare soltanto i malvagi, e

maturate soltanto nel mondo bizantino, ove il Paulicianesimo diviene altra cosa da ciò che era stato all'inizio. In Armenia esso fu probabilmente il Cristianesimo delle origini, divenuto "eretico" soltanto dopo l'accettazione delle tesi di Efeso del 431. Non vi furono influenze marcionite a determinare il Docetismo come stadio evolutivo interno alla storia armena del Paulicianesimo, il quale, essendo null'altro che un Cristianesimo popolare delle origini, non può costituire l'anello di congiunzione tra lo Gnosticismo della tarda antichità, e il neo-Gnosticismo Bogomilo e Cataro.⁶⁷

Queste conclusioni vengono rese possibili da due assunzioni: la prima è che non sono provati storicamente eventuali contatti tra Pauliciani e sette gnostiche in Armenia; la seconda è che le infiltrazioni marcionite in Armenia descritte da Eznik non avrebbero a che vedere con eretici armeni, ma siriani, e, del resto, secondo lo Harnack, le loro dottrine sarebbero descritte da Eznik in modo inaccurato.⁶⁸

Per quanto concerne la mancanza di prove storiche di contatti con sette gnostiche che avrebbero potuto favorire la presenza di tendenze docetiste entro il Paulicianesimo armeno, non v'è nulla da eccepire.⁶⁹ Sorprende viceversa la disinvoltura con la quale il ragionato giudizio dello Harnack sull'evoluzione dottrinale del Marcionismo, sulla presenza in esso di un dio malvagio testimoniata da Barhebraeus, da Shahrastānī e da an Nadīm (loc. cit.); la sua prudenza nel ritenere il Marcionismo un precedente del Paulicianesimo, senza tuttavia negarlo (p. 383*) e il giudizio attento ma positivo sulla testimonianza di Eznik, vengano trasformati in un giudizio negativo sulla possibilità che i Marcioniti abbiano qualcosa a che vedere con i Pauliciani. Tra l'altro andrebbe ricordato che, secondo Harnack, anche i Marcioniti di Epifanio apparivano influenzati da tendenze adozioniste.⁷⁰

La Garsoïan è tornata sull'argomento, dopo le critiche al suo testo, in *Byzantine Heresy. A Reinterpretation*, cit., dove ha ribadito, precisandole, le proprie tesi. Dopo aver espresso non ingiustificati dubbi sull'*Storia* di Pietro Siculo,⁷¹ ha ribadito il quadro fornito dalle fonti armene nei noti termini: i Pauliciani erano adozionisti e iconoclasti, il dualismo e il Docetismo appaiono nel mondo bizantino nel IX secolo, quando non c'erano più sette gnostiche che potessero esercitare un influsso in tal senso; il fenomeno armeno e quello bizantino rappresentano fatti diversi.⁷² In particolare i termini del passaggio sarebbero i seguenti: da un Cristianesimo primitivo armeno, attraverso l'influsso di un Docetismo estremista ed iconoclasta presente a Costantinopoli, il primitivo Paulicianesimo si sarebbe trasformato in un misticismo aberrante con risvolti dualisti.⁷³ Quanto all'odio per il mondo (per questo mondo, è forse meglio dire) esso sarebbe venuto ai Pauliciani non per influssi gnostici, ma come conseguenza dell'iconoclastia.⁷⁴

Con queste premesse è facile, invocando atteggiamenti spiritualisti assunti in astratto, tornare su tesi già sostenute nell'opera maggiore: constatata la presenza di Pauliciani in tutti i ceti sociali, la Garsoïan nega qualunque sfondo sociale al fenomeno pauliciano.⁷⁵

Prescindendo tuttavia dalle conclusioni, viziate, a nostro avviso, dalla scelta di mantenere il Marcionismo estraneo al processo di formazione del Paulicianesimo, la ricerca della Garsoïan si presenta interessante sotto il profilo del metodo, non soltanto per aver giustamente preteso di partire dalle fonti armene -il Paulicianesimo è fenomeno armeno, e, per altri aspetti, tipicamente di margine- ma anche per aver visto

che quindi può esser opera soltanto di un malvagio. Dal Docetismo al dualismo il passo è poi inevitabile. Il passaggio dall'Adozionismo al Docetismo *dualista* è possibile perché a monte vi è lo stesso atteggiamento, un fatto più importante della vicinanza dottrinale. Senza quest'analogia non sarebbe spiegabile il passaggio che sembra aver luogo tra i Pauliciani. Le distinzioni dottrinali appaiono perciò meno significative del comune terreno sul quale tutte queste dottrine crescono, l'esperienza dell'emarginazione. Capire le ragioni profonde dell'equivalenza di Adozionismo e Docetismo, è capire il significato storico/sociale delle eresie "gnostiche".

⁶⁷ Questa la sintesi delle pp. 186-233, nelle quali la Garsoïan tira le fila della propria ricerca.

⁶⁸ *ivi*, pp. 205-206.

⁶⁹ Sulla presenza di apocrifi e di una tradizione gnostica in Armenia nel V secolo, cfr. M.E. Stone, *The Apocryphal Literature in the Armenian Tradition*, P.I.A.S.H., IV, 4, 1969; id., *Report on the Seth Traditions in the Armenian Adam Books*, Rediscovery, etc. cit. vol. II; id., *The Armenian Apocryphal Literature. Translation and Creation*, Il Caucaso: cerniera tra culture dal Mediterraneo alla Persia (sec. IV-XI), XLIII Sett. C.I.S.A.M., 1995, Spoleto, 1996, vol. II; G.R. Cardona, *Sur le Gnosticisme en Armenie: les livres d'Adam*, Le origini, etc., cit.; E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften*, Giessen, Ricker, 1900; *The Uncanonical Writings of the Old Testament found in the Armenian Mss. of the Library of S. Lazarus*, transl. by Rv. Dr. J. Issaverdens, Venice, Armenian Monastery of S. Lazarus, 1907. Si tratta, in generale, di apocrifi dell'A.T.

⁷⁰ *Marcion*, p. 171.

⁷¹ Due cose certamente colpiscono nel testo, e la Garsoïan non ha mancato di sottolinearle: la generica dedica a un non meglio precisato arcivescovo di Bulgaria, e il fatto che Pietro non fornisca alcun ragguaglio geografico sulla regione che, a suo dire, avrebbe visitato. Cfr. Garsoïan, cit., pp. 94-95.

⁷² *ivi*, p. 112. Qui però la Garsoïan sembra connettere più decisamente il secondo al primo, e non torna ad affermare che il Paulicianesimo non rappresenta un legame tra Gnosticismo tardo antico e neo-Gnosticismo medievale: per conseguenza resta aperto e non affrontato il problema in sé, che è della massima importanza. Evidente è infatti la parentela tra i due fenomeni, mentre oscuri sono i termini della transizione. Tuttavia a p. 101 ella propone un'ipotesi, che è poi la più ragionevole per spiegare la differenza tra sistemi gnostici e Paulicianesimo: si tratta di strutture dottrinali del tutto analoghe ma, al momento della formazione del Paulicianesimo, il contesto è totalmente cristianizzato, e non c'è quindi più posto per gli eoni. Pietro Siculo riduce il fenomeno storico a un tratto leggendario: è Costantino che, nel VII secolo, abolisce le strutture valentiniane.

⁷³ *ivi*, p. 112 e pp. 104-105.

⁷⁴ *ivi*, p. 104: "the Neo-Paulician (*scil.*: relativa al Paulicianesimo bizantino) rejection of the material world can readily be derived from an overstatement of Iconoclastic beliefs". L'affermazione è singolare perché inverte il processo più evidente: è l'iconoclastia che può poggiare soltanto sull'inadeguatezza della materia a dar forma allo Spirito.

⁷⁵ Questa è tesi abusata da molti autori in molti studi sulle eresie "dualiste". Chi ha vissuto questo secolo, sa benissimo che anche i portatori dell'ideologia comunista sono provenuti e provengono da tutti i ceti sociali: ciò non toglie che nessuno penserebbe mai di negare le radici sociali del comunismo! Curiosamente, i sostenitori di una storia ove si scontrano, e sanguinosamente, astratte "idee", cercano le prove e *contrario* delle loro pretese, formulando tesi che sarebbe difficile rintracciare nel peggiore volgar-marxismo.

nell'eresia non un dato iniziale, sebbene il risultato finale di una serie di interazioni che concernono l'adattamento del Giudaismo ellenizzante della primitiva Chiesa siriana, al razionalismo classico della filosofia greca e dell'ortodossia.⁷⁶

Sorprende quindi che, precisamente in questa visione dell'eresia come fenomeno mobile perché storico, e nel quadro da lei offerto dell'Armenia come luogo di interscambio tra numerose sette, tra le quali sicuramente presente il Marcionismo, l'evoluzione storica di questo, attestata da Eznik e studiata dallo Harnack, non sia stata presa in considerazione come elemento verosimilmente costitutivo del patrimonio storico del Paulicianesimo; stupisce ancor più perché la Garsoïan stessa afferma la vicinanza di Adozionismo e Docetismo sul piano dottrinale.⁷⁷ Quanto a noi, come abbiamo già precisato, riteniamo che questa vicinanza abbia ancora maggior significato se considerata modo alternativo di rispondere allo stesso problema: l'esperienza negativa della realtà storica, cioè l'esperienza della propria marginalità rispetto a processi storici manovrati altrove. Che poi questo "altrove" sia una cultura estranea per problemi di classe o per problemi di nazionalità, ciò non muta di molto la logica delle cose.

Una sintesi molto attenta dei rapporti tra le origini del Paulicianesimo e l'evoluzione del Marcionismo, è viceversa quella della Sfameni Gasparro,⁷⁸ condotta nell'ambito di quel filo di ricerca che stiamo inseguendo, relativo ai possibili rapporti tra lo Gnosticismo tardo antico e il neo-Gnosticismo medievale. L'opinione dell'autrice è che, per l'appunto, il fenomeno tardo antico, esauritosi in occidente con il Priscillianismo, non abbia alcun legame diretto, in occidente, con le eresie neo-Gnostiche medievali; le quali viceversa si collegano ad esso grazie soltanto al movimento pauliciano, che è dunque la vera cerniera della nostra vicenda.

Secondo la Sfameni Gasparro, il rapporto tra Marcionismo e Paulicianesimo non è facilmente contestabile,⁷⁹ anche se vi è un fatto nuovo nell'ambito rispettivo Docetismo: la cristologia marcionita è modalista, mentre il Cristo dei Pauliciani è un angelo. Se questo fosse un tratto originale del Paulicianesimo, ci si troverebbe in presenza di un tema tipicamente giudeo-cristiano ben documentabile, per giunta non senza similitudini nell'ambito del Marcionismo stesso.⁸⁰ Anche per quanto riguarda la trasformazione del "Dio giusto" nel dio malvagio, i precedenti esistono nello stesso Marcionismo originario, documentati da Ireneo e da Ippolito.⁸¹

Resta tuttavia da domandarsi se siamo in presenza di una risorgenza o di una continuità; se c'è un rapporto dottrinale o se si tratta di un'autonoma convergenza. A questa domanda la Sfameni Gasparro risponde ricordando sia la forte evoluzione del Marcionismo attestata da Eznik,⁸² sia la presenza in Asia minore, nel VI-VII secolo, di tradizioni religiose legate al Marcionismo; non è quindi legittimo escluderne la presenza all'origine del movimento Pauliciano.⁸³ Parimenti val la pena di ricordare che anche il Manicheismo conobbe forme evolutive nelle quali il principio tenebroso venne identificato con Satana,⁸⁴ conformemente a quanto accade ovunque, in un mondo ormai soltanto cristiano, al passaggio dallo Gnosticismo tardo antico al neo-Gnosticismo medievale.

In conclusione, ci sembra possibile ricapitolare quanto sinora esposto sull'origine dei Pauliciani nei termini seguenti.

⁷⁶ "in the fusions of Judaeo-Hellenic Christianity and Greek philosophy characterizing Byzantine religious evolution the bastards too are children". Op. cit., p. 113.

⁷⁷ Un'interessante convergenza dottrinale con i Marcioniti che sarebbe difficile ritenere casuale, riguarda il regno del dio di questo mondo, che occupa la terra e il cielo, mentre il Dio buono risiede in un cielo superiore: cfr. Photius, 18 in *Sources*, cit. p. 125, e dello stesso, *Narratio de Manichæis II*, M.P.G. 102, c. 89, B-C per quanto riguarda i Pauliciani; Eznik, cit., 358, per quanto riguarda i Marcioniti; cfr. anche J. Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie*, ed. et comm., T.M. 2, 1967, p. 64, 320-322. Anche il Gouillard, *L'hérésie, etc.*, cit., p. 323, è incline a vedere nel Paulicianesimo il prodotto di molte interazioni, tra le quali hanno un ruolo lo Gnosticismo in generale, in particolare il Marcionismo. L'Obolenskij, *The Bogomils. A Study on Balkan Neomanichæism*, Cambridge, Un. Press, 1948, riteneva verosimile l'influenza marcionita (oltre ai "Borboriti" di Michele Siro, cit.) anche per motivi geografici (pp. 45-46). È comunque comprensibile che la geografia armena, così come assicurò rifugio per secoli ai discendenti dei Pauliciani (cfr. Huxley, cit. p. 93; si noti che lo Huxley, occupandosi dei problemi geografici, ha manifestato scarso credito per Pietro Siculo: cfr. p. 84) possa aver offerto rifugio e punti di contatto a un pulviscolo di sette perseguitate.

⁷⁸ *Sur l'histoire des influences du Gnosticisme*, Festschrift für Hans Jonas, cit. L'esame del Paulicianesimo è alla pp. 325-334.

⁷⁹ *ivi*, p. 329.

⁸⁰ *ivi*, p. 330 in nota. La cristologia del Cristo-angelo, analizzata da J. Barbel, *Christos Angelos*, Bonn, Hanstein, 1941, è un relitto antico; come mostra il Barbel, *passim*, essa è legata a tendenze giudaizzanti, monarchiane, adozioniste (p.e. i Novaziani) caratterizzate da una identificazione Cristo-lógos, tipicamente primitiva.

⁸¹ *ivi*, nel testo e in nota.

⁸² *De Deo*, cit., 358 sgg. È interessante sottolineare che tale evoluzione sembra davvero in connessione con la fine dei grandi Dottori gnostici e con lo spostamento dell'eresia in ambiente rurale, perché la speculazione cosmo/antropogonica andò evolvendo in un mito folklorico che nulla ha a che vedere con la dottrina iniziale. Di questa rimane tuttavia integro lo spirito: la fede in Cristo quale messaggero di un mondo di grazia al quale questo mondo è estraneo. Questo spirito della religione marcionita è intatto anche nel Paulicianesimo. Nel mito narrato da Eznik, al di là degli aspetti ingenui, c'è un passaggio che si mostra estremamente acuto, di quella saggezza tipica della fiaba. Ci riferiamo alla disputa tra Cristo e il "Dio giusto" (*De Deo*, 358) che ha lo scopo di mettere argutamente in luce le contraddizioni della Legge, cioè della normatività razionalista. È infatti la Legge biblica, tutta improntata al concetto di "giustizia", ad uccidere Cristo, il *Giusto per eccellenza in quanto buono*. Ricordiamo che un tratto caratteristico dei Pauliciani era l'odio per i sacerdoti, giustificato con il fatto che erano stati precisamente dei sacerdoti ad uccidere Cristo. Siamo in tutta evidenza dinanzi al problema del bene e del male come *esperienza*, contrapposti alla loro *astrazione* nel razionalismo normativo.

⁸³ *Sur l'Histoire, etc.*, cit., pp. 331-332.

⁸⁴ *ivi*, pp. 332-334.

La Chiesa armena, che ha origine dal Cristianesimo siriano, è tendenzialmente adozionista, e tale tendenza, con i concili di Efeso e di Calcedonia, divenne formalmente eretica. A fronte di essa, la "ortodossia" costantinopolitana rappresentò la voce ufficiale del potere imperiale, in base alla quale le forze centralizzatrici tentarono di omologare un complesso di nazionalità eterogenee e con tradizioni diverse. Tra queste l'Armenia, eternamente divisa tra l'Impero romano, poi bizantino, e la Persia, rappresentò una frontiera mobile, pericolosa e infida, difficilmente accessibile e in grado di offrire rifugio sia a resistenze locali, sia a gruppi di "eretici" della più diversa estrazione, profughi dai due Stati confinanti. Un attrito non trascurabile si esprime, sul piano ideologico, nello scontro tra un Cristianesimo giudaizzante e popolare, e una "ortodossia" calata nelle strutture del razionalismo classico.

La documentazione più antica, ancorché frammentaria e non sempre univoca, attesta la presenza di eresie adozioniste -anche veri e propri Nestoriani- e di correnti iconoclaste; attesta però anche la presenza di Marcioniti e di "dualisti" non meglio identificati -Mazdakiti? Manichei?- definiti "Borboriti", nel V e nel VI secolo. Il VI secolo è in particolare un periodo di gravi turbolenze sociali e religiose, contemporaneamente in Persia e a Bisanzio, nella stessa Costantinopoli; è un periodo di ripetute guerre e di insicurezza dei confini, con gravi sofferenze per la popolazione. La stessa presenza di Manichei, nonostante le persecuzioni, non è da escludere: il luogo della disputa tramandata dagli *Acta Archelai*, Karchar,⁸⁵ è a poca distanza dal Lago di Van.⁸⁶ A questo riguardo non si deve dimenticare che la dottrina manichea della migrazione del *lógos* nel profetismo, è di fatto un Adozionismo, che viene quindi a convivere con il dualismo nei Manichei.

I Pauliciani sono il frutto di un'evoluzione le cui tappe non sono affatto chiare; il nome della setta esiste tuttavia dalla metà del VI secolo. Le loro dottrine non debbono esser state costanti né omogenee, ma hanno fatto sempre e comunque riferimento ad un punto fermo, che è il punto fermo di tutti gli "gnosticismi": l'incompatibilità del mondo storico con il mondo divino. Variazioni storiche o geografiche degli esiti dottrinali nell'ambito di una stessa eresia, sono tuttavia comuni nell'ambito dello Gnosticismo e del neo-Gnosticismo; abbiamo già visto che Tertulliano derideva la labilità, e perciò la "credibilità", di dottrine che conoscevano persino variazioni individuali. Nella formazione della dottrina pauliciana, nella quale Adozionismo e Docetismo sono vicarianti, è comunque innegabile l'influsso marcionita. Infine, come i Marcioniti, i Pauliciani si rifanno all'Apostolo Paolo.

Questa singolare forma evolutiva "nazionale" dell'antico Gnosticismo innestato sulla base di un Cristianesimo popolare giudaizzante, divenuto eretico a seguito di scelte condivise -quando non favorite- dal potere imperiale, greco, sovranazionale, centralizzatore, rappresenta perciò nei confronti di questo potere, che parla con la voce dell'ortodossia normalizzatrice, un'opposizione al tempo stesso religiosa, sociale e localistica. Rappresenta tutto ciò sempre e comunque, quali che siano le sue oscillazioni dottrinali; lo rappresenta anche con un'azione politica e militare, che conosce momentanee alleanze e più abituali persecuzioni, l'esilio e la diaspora. In questa sua storia, il Paulicianesimo entra in rapporto costante con la società bizantina tutta; anche con la capitale Costantinopoli, subendo influenze culturali e propagandosi in altri luoghi e presso altri popoli, come vedremo. Il Paulicianesimo è dunque un fenomeno armeno, che trova in Armenia le circostanze per coagulare in forma locale e originale correnti dottrinarie che venivano da lontano; esso deborda poi dai confini armeni per divenire la base dottrinale di altre eresie neo-gnostiche, destinate a riaccendere l'incendio in occidente.

Gli storici marxisti sovietici hanno sempre privilegiato, nell'analisi del movimento pauliciano, i suoi aspetti sociali e di avversione ai poteri centrali.⁸⁷ Le loro tesi estreme, pur avendo suscitato molte critiche ed essendo rimaste senza seguito, hanno tuttavia sottolineato aspetti innegabili, abitualmente trascurati dagli studiosi che discettano su astratti scontri di astratte idee. La storia dei Pauliciani è infatti una storia di lotte, ed essi stessi erano famosi come coraggiosi combattenti; dunque non siamo in presenza di quel famigerato "rifiuto del mondo" sempre imputato agli Gnostici, scarsamente attendibile come connotato distintivo. Siamo, più esattamente, in presenza di un gruppo religioso che lotta, se non per cambiare *questo* mondo, quantomeno per costruire un *proprio e diverso* mondo.⁸⁸ La vicenda delle loro lotte è una vicenda *politica* in quanto passa anche attraverso alleanze con il potere imperiale, in quella imbrogliata congiuntura costituita dalle lotte iconoclaste dell'VIII-IX secolo. Politicamente sconfitti e brutalmente perseguitati con il definitivo trionfo degli Iconoduli, essi costituiranno uno Stato guerriero autonomo a Tefriké, sui confini con l'Islam, del quale saranno, come vogliono le leggi della politica, buoni alleati.

⁸⁵ *Acta Archelai*, cit., I.

⁸⁶ Conybeare, cit., pp. CI-CIII.

⁸⁷ Cfr. I. Sorlin, *Les recherches soviétiques sur l'histoire byzantine de 1945 à 1962*, T.M. 2, 1967.

⁸⁸ Questo fenomeno di secolarizzazione del traguardo, non cambia la struttura del pensiero gnostico fondata: a) su una situazione perfetta delle origini; b) su un evento o su un intervento che precipita l'umanità nella situazione storica; c) sullo sforzo di raggiungere un traguardo utopico illuminato dalla situazione delle origini. In questo senso ci sembra poco rilevante l'osservazione del Loos, *Le mouvement Paulicien*, cit., BS. 25, 1964, p. 55, che il Paulicianesimo, diversamente dal Manicheismo, non è una religione "dei due principi e delle tre epoche". Due principi e tre epoche sono sempre necessariamente connessi allorché si postula la realtà metastorica (nelle "origini") di un modello utopico, perché la storia diviene, in tal caso la lotta (dialettica o non) del "modello" col suo contrario e, al tempo stesso, il percorso per stabilire/ristabilire il modello, annullando l'antimodello. Si vede in questo schema, la subordinazione ingenua del pensiero gnostico nei confronti del Razionalismo egemone, entro le cui strutture esso tenta di esprimere il dato dell'esperienza, peraltro irriducibile ad uno schema razionalizzato e perciò ideologizzato.

Sotto questo profilo essi erano considerati i più pericolosi tra gli eretici e puniti regolarmente con la morte, precisamente perché, nel loro atteggiamento bellicoso, essi rappresentavano l'alterità assoluta entro l'Impero bizantino; se, infatti, già la semplice diversità era considerata un delitto per Bisanzio, l'aggravante dell'ostilità verso il potere centrale rendeva i Pauliciani una presenza minacciosa per la stessa sopravvivenza di una struttura etnicamente eterogenea, il cui solo motivo di coesione poteva esser cercato nell'ortodossia, non soltanto religiosa.⁸⁹

Un momento di grande espansione fu, per i Pauliciani, il periodo delle lotte iconoclaste, perché gli imperatori iconoclasti trovarono in essi dei formidabili alleati: Costantino V era considerato, per le sue idee e per questa alleanza, Pauliciano egli stesso.⁹⁰ Il loro inserimento nella vita politica dell'Impero li portò a ricoprire alte cariche nell'amministrazione e nell'esercito,⁹¹ e a divenire sempre più cittadini,⁹² una tendenza già messa in luce nella *Storia* di Pietro Siculo, e pienamente comprensibile con una fase di affermazione del movimento. In questa fase di espansione essi entrarono in contatto con altri popoli e culture presenti nell'Impero⁹³ e si stanziarono in molte regioni.⁹⁴ Una possibile occasione di diffusione del moto pauliciano può forse essere stata determinata dalla dispersione dell'armata di Costantino V operata da Irene nel 786, nel corso del momentaneo ritorno delle immagini:⁹⁵ in quell'occasione sembra che i Pauliciani rappresentassero un punto di coagulo per gli sbandati.

Theofane⁹⁶ parla di stanziamenti di Siriani Monofisiti (= Pauliciani?) in Costantinopoli, di lì trasferiti in Tracia; più chiaramente afferma⁹⁷ che Costantino V stanziò contingenti di Pauliciani in Tracia nel 757, dove la loro eresia si diffuse; all'inizio del IX secolo essi erano presenti in Frigia e Licaonia.⁹⁸ Tornati in buoni rapporti con l'Impero con l'ascesa dell'imperatore iconoclasta Leone V (813-820) non è certo che, alla morte di questi, partecipassero alla rivolta di Tommaso lo Slavo, che mise in pericolo Costantinopoli ed ebbe l'appoggio degli Arabi.⁹⁹ Il ritorno definitivo del culto delle immagini vide il loro atroce massacro ad opera dell'imperatrice Theodora nell'843.¹⁰⁰ Guidati dal loro capo Karbeas, che era stato sino a quel momento un alto ufficiale del defunto imperatore, essi fondarono allora per proprio rifugio la città di Tefriké, non lontana dal confine bizantino. Sotto la guida di Karbeas (morto nell'863) e del suo successore Chrysocheir, ucciso da un traditore nell'872, i Pauliciani vissero un'epopea di scorrerie nel territorio bizantino. Tefriké cadde infine nell'878 per mano di Basilio I.¹⁰¹

Il Loos, partendo dalla testimonianza di Pietro Siculo che sostiene di aver visitato Tefriké come ambasciatore di Basilio,¹⁰² ha preso in esame la natura del movimento in quest'ultimo periodo,¹⁰³ e vi ha scorto le caratteristiche di un moto di protesta sociale, diffuso nelle città bizantine -nella stessa Costantinopoli- nelle corporazioni, tale da attrarre a sé sia le popolazioni delle campagne circostanti Tefriké, sia gli schiavi. La protesta non contrasta in alcun modo, a nostro avviso, con questo evidente formarsi di gerarchie differenziate, sul piano sociale ed economico, all'interno del movimento istituzionalizzato; tanto più che, come sottolinea il Loos, il cemento della comunità era costituito dalla lotta contro il centralismo imperiale e il suo strumento ideologico, l'ortodossia.¹⁰⁴

⁸⁹ Sulla persecuzione della diversità in Bisanzio, cfr. E. Patlagean, *Pauvreté économique, etc.*, cit., p. 135 sgg.; della stessa, *Byzance, le barbare et l'hérétique, IVe - VIIe siècle*, Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, London, V.R., 1981. La Patlagean sottolinea il cupo odio del "diverso", l'ossessione, l'angoscia e i fantasmi che esso suscita, ricordando che i lineamenti dei Pauliciani in Pietro Siculo, sono già nelle origini tratteggiati come espressione della totale diversità. Tutta la vita quotidiana del suddito bizantino è sottoposta alle regole di una ferrea "normalità", che colpisce non soltanto i costumi sociali, ma anche le usanze alimentari; nell'ambito di un dominio così strutturato in funzione di un "centro" normalizzatore, le eresie assumono carattere regionale di resistenza all'ellenizzazione. La persecuzione religiosa è quindi pratica quotidiana a Bisanzio (cfr. J.P. Alexander, *Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods and Justifications*, Religious and Political Thought, cit.). L'isolamento e la ghettizzazione dell'eretico, che non deve esser frequentato, rappresentano il provvedimento minimo; ma nel caso dei Pauliciani, la morte, normalmente comminata con efferatezza, è la regola, perché in essi è ravvisata l'opposizione politica all'imperatore. Le motivazioni teologiche addotte per la persecuzione, appaiono all'Alexander, cit., p. 262, coprire di fatto ragioni politiche.

⁹⁰ Cfr. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, cit., p. 202 nel testo e in nota (citazione da Giorgio Monaco) ripetuto in *Byzantine Heresy*, cit., p. 99.

⁹¹ *ivi*, p. 90.

⁹² La *Chronographia* di Theofane (p. 501) mostra che all'inizio del IX secolo dovevano esservi molti Pauliciani a Costantinopoli; coloro che accorrono al sepolcro di Costantino V in occasione dell'attacco bulgaro a Costantinopoli, erano Cristiani soltanto in apparenza, secondo il cronista, "ma in realtà Pauliciani". Iconoclasti e Pauliciani si sovrappongono nel giudizio dei contemporanei.

⁹³ *Byzantine Heresy*, cit., p. 92.

⁹⁴ *ivi*, p. 93.

⁹⁵ Nicephori Archiepiscopi, *Antirrheticus*, III, 68, in M.P.G. 100, c.501.

⁹⁶ cit., p. 422.

⁹⁷ *ivi*, p. 429.

⁹⁸ *ivi*, p. 488.

⁹⁹ Sulla rivolta, cfr. Lemerle, *Thomas le slave*, T.M. 1, 1965; anche il Loos, *Le mouvement, etc.*, cit., BS. 24, 1963, p. 279 nel testo e in nota, ha dubbi sulla partecipazione dei Pauliciani alla rivolta di Tommaso.

¹⁰⁰ *Theophanes continuatus*, Bonn, Weber, 1837, pp. 165-166. La strage fu orrenda e furono uccise decine di migliaia di Pauliciani; il Loos, cit., p. 281 in nota, ritiene forse eccessiva la cifra di 100.000 morti fornita da Theofane.

¹⁰¹ Per queste vicende cfr. Loos, cit., e Lemerle, *L'histoire, etc.*, cit. La cronaca della campagna di Basilio contro Chrysocheir è in *Theophanes continuatus*, V, 36-43 (pp. 265-276).

¹⁰² *Storia*, cit., 4-5.

¹⁰³ *Le mouvement, etc.*, cit., BS. 24, 1963, p. 284 sgg.

¹⁰⁴ Non intendiamo affermare che l'ortodossia fosse la maschera ideologica del centralismo imperiale, ma, molto più ragionevolmente, che quest'ultimo trovava in essa lo strumento d'elezione per la normalizzazione dell'alterità. I due interessi coincidevano come espressione della stessa cultura e della stessa ideologia.

La distruzione di Tefriké provocò la dispersione dei Pauliciani in Armenia e in Siria, dove saranno segnalati ancora per secoli come T'ondrakiti.¹⁰⁵ Parte dell'armata di Chrysocheir fu condotta con sé in occidente da Niceforo Foca; la presenza di Pauliciani è segnalata perciò in Italia,¹⁰⁶ dove la loro eresia doveva essere ben nota. La Garsoïan¹⁰⁷ ha interpretato in chiave pauliciana la dottrina abiurata da Nilo di Calabria,¹⁰⁸ nella quale Cristo era considerato un angelo, il cui nome, "Amen", ha lontani precedenti nel mondo bizantino.¹⁰⁹

Della sopravvivenza dei T'ondrakiti sino al XIX secolo attestata dalla *Chiave di Verità* abbiamo detto. Altre sopravvivenze sono segnalate in vari periodi sino al XVIII secolo, nei Balcani. I Pauliciani stanziati a Filippopoli (Plovdiv) nell'VIII secolo, sono ancora presenti accanto ai Bogomili, e hanno un atteggiamento ostile nei confronti di Costantinopoli nelle guerre contro i Normanni alla fine dell'XI secolo; essi sono ancora potenti all'inizio del XII.¹¹⁰ Gruppi di "Paulini" o "Pauliani" sono ancora segnalati in Bulgaria nel XVI e XVII secolo; la loro fondamentale eresia è l'odio per la croce e le immagini; le ultime segnalazioni dai Balcani, sempre nella regione di Plovdiv, risalgono all'inizio del XVIII secolo.¹¹¹

La vera sopravvivenza dei Pauliciani fu tuttavia un'altra, con ben altre conseguenze. Dalla loro dottrina, e dalla loro predicazione in Bulgaria, nacque il movimento bogomilo e, a seguito degli intensi contatti con l'occidente al tempo delle Crociate, la dottrina pauliciana/bogomila diede la consistenza speculativa indispensabile per dar corpo teorico ai focolai dell'eresia rinascenti in occidente dopo il Mille. Da essa deriva in modo inequivoco l'eresia dei Catari -detti anche *Publicani*- che fa da prodromo ai vasti movimenti destinati a durare sino al XVI secolo: né la storia finirà lì.

¹⁰⁵ Huxley, cit.; *The Paulician Heresy*, cit., p. 150; p. 162 sgg. La Garsoïan, *ivi*, pp. 14-16 nel testo e in nota, ha raccolto le segnalazioni relative alla presenza dei Pauliciani in Siria al tempo delle Crociate, ove essi furono fedeli alleati dei Musulmani.

¹⁰⁶ Lemerle, cit., p. 109. Per la presenza di soldati Pauliciani in Italia, cfr. I. Dujcev, *La Bulgaria medievale tra Bisanzio e Roma*, M.B.S. III, p. 546, Roma, Ed. di Storia e Lett., 1971; sull'argomento vedi anche, dello stesso, *I rapporti tra la Calabria e la Bulgaria nel Medioevo*, *ivi*, pp. 511-512. Queste armate pauliciane sopravvissero sino al tempo di Alessio I Comneno.

¹⁰⁷ *L'abiuration du moine Nilo de Calabre*, BS. 35, 1974. Dopo aver ricordato le notizie relative alla presenza dei reduci di Chrysocheir in Italia, e ulteriori segnalazioni di soldati Pauliciani nel X e XI secolo, fa di Nilo, al termine dell'XI secolo, il portatore di una cristologia arcaica, un "Paulicianesimo sabelliano" che collega una "cristologia adozionista" con una "teologia monarchiana"; egli avrebbe quindi portato dalla Calabria una dottrina ispirata da un "Paulicianesimo desueto". Egli ripercorrerebbe le tappe dell'evoluzione pauliciana verso il Docetismo, secondo la tesi della Garsoïan già esposta.

¹⁰⁸ Cfr. J. Gouillard, *Le Synodikon*, etc., cit., p. 61 e p. 202; la formula d'abiura di Nilo è a pp. 301-303. Si tratta di una Cristologia adozionista. Nella dottrina abiurata è contenuta l'inquietante pretesa che la divinizzazione della carne di Cristo abbia riscattato, divinizzandola, la materialità umana (p. 301, 20 sgg.) Essa rappresenta qualcosa di più rivoluzionario della nota possibilità, insita nell'Adozionismo da Cerinto in poi, che altri uomini possano divenire figli di Dio; qui è in gioco infatti la presenza di un punto di svolta nella storia, conseguente alla comparsa del Cristo: un tema che tornerà, sempre dalla Calabria, con Gioacchino da Fiore. *La storicità dell'evento "Cristo" non può che agire nella storia, modificandola ed indirizzandola*, dal momento in cui il divino si è manifestato in essa, rigenerando l'umanità.

¹⁰⁹ L'angelo di nome "Amen" identificato con Cristo e il suo significato dell'esoterismo della isopsefia (la *gematria* dei cabalisti, cioè la regola secondo la quale le parole scritte possono avere significati occulti corrispondendo ad altre il cui "valore numerico" sia eguale) è stato riconosciuto e studiato dal Grégoire in iscrizioni della Pisidia, cioè nel Tauro, relative ad eretici Novaziani. Cfr.: *Epigraphie chrétienne*, Byzantion, 1, 1924; *Un nom mystique de Christ dans une inscription de Pisidie*, *ivi*, 2, 1925. Il valore isopsefico di Amen, 99, compare anche sotto altri enigmi in iscrizioni di sette ascetiche giudaizzanti del IV secolo; esso corrisponde al primo e maggior angelo, che è Cristo, inteso per l'appunto come tale. Questo angelo dal nome "Amen" torna nei Bogomili (o Pauliciani?) segnalati in Sicilia nel X-XI secolo: cfr. *Synodikon*, cit., p. 231.

¹¹⁰ Loos, *Dualist Heresy*, cit., pp. 78-83, raccoglie le testimonianze di Anna Comnena, *Alexiade*, Paris, Belles Lettres, vol. III, 1945, pp. 177-185 (XIV; VIII, 1 - IX, 5).

¹¹¹ Loos, cit., pp. 336-340. Lady Mary Wortley Montagu scrive da Adrianopoli il 1° Aprile 1717: "Ho trovato a Filippopoli una setta di Cristiani che si chiamano Paulini. Essi mostrano una vecchia chiesa, dove, dicono, ha predicato S. Paolo. È il loro santo favorito." Cfr. Montagu (Lady), *Œuvres*, traduite de l'anglais, Paris, Valade, 1804, vol. II, p. 17.

Capitolo quarto - I Bogomili

In un articolo del 1969¹ il Duicev poneva i termini generali di un problema: quello del rapporto tra diverse eresie "dualiste", cioè Paulicianesimo, Bogomilismo e Catarismo, che sono con assoluta chiarezza legate tra loro, e che tuttavia non possono essere connesse in una successione meccanica. Egli sottolineava che, nell'esaminare i fenomeni, occorre tener conto sia dei fattori autonomi che generano l'evento, sia dell'intervento di strutture dottrinali di altra origine che concorrono a forgiare i concreti strumenti ideologici del nuovo movimento. Le idee proposte nel seguito dell'articolo -macchinose e del tutto ipotetiche di contro ad altre evidenze- non hanno lasciato tracce concrete nella storia di questi studi; tuttavia ci sembra saggia un'impostazione che, rifiutando da un lato continuità indimostrabili alla luce della storia -salvo immaginarle entro oscure conventicole- sottolinea dall'altro l'effettivo contributo di vecchie dottrine nello strutturare, tramite contatti verificabili, nuove emergenze: le quali hanno una propria irriducibile individualità storica che tuttavia adattano in qualche modo in dottrine precedenti, dalle quali traggono gli strumenti per strutturarsi.

Il tratto inquietante delle vicende che andiamo narrando e narreremo sino al termine della nostra ricerca, è precisamente questo: se vecchie dottrine, nate per rispondere ad un *hic et nunc* non più in essere, tornano in tempi e luoghi diversi, nei quali vengono di nuovo assunte per dar risposta a diverse situazioni colà maturate, ciò significa che vi è qualcosa di irrisolto che torna ad esser posto in discussione al variare dei tempi e dei luoghi; qualcosa che pur non potendo dar luogo al ritorno *impossibile* dell'eguale, provoca pur sempre il ritorno tenace del *simile*.

Esaminando il problema di queste tre eresie e dei loro rapporti, sia reciproci, sia con l'antico Gnosticismo, formulammo perciò un'opinione dalla quale non troviamo motivo per scostarci,² e che resta alla base dell'indirizzo lungo il quale seguiamo. La riassumiamo brevemente in tre punti: non è il "pensiero eretico" ciò che genera l'eresia; essa è generata dal contrasto sociale che mostra i limiti dell'ideologia egemone quando questa non fornisce più un sapere conforme all'esperienza; l'apparente continuità nei lineamenti delle eresie non è che la risposta alla reale continuità del razionalismo normativo quale ideologia egemone.

Venendo in concreto ai rapporti tra il Paulicianesimo e la nascita del Bogomilismo, storicamente attestabili e, del resto, assolutamente evidenti dal raffronto tra le dottrine, segnaliamo in primo luogo la notizia fornita da Pietro Siculo.³ Si tratta di una notizia assolutamente precisa nella sua formulazione: egli ha udito in Tefriké, dagli stessi Pauliciani, che si stava progettando l'invio di predicatori in Bulgaria, dove la diffusione del Cristianesimo era appena agli inizi,⁴ e dove quindi si poteva sperare in un uditorio del tutto non prevenuto.⁵

Questa notizia trova conferma nella documentazione studiata dal Duicev,⁶ relativa all'arrivo di predicatori armeni eretici, evidentemente Pauliciani, sin dall'inizio della campagna missionaria. La stessa opinione è espressa dall'Obolenskij,⁷ il quale cita giustamente anche gli stanziamenti pauliciani in Tracia alla metà dell'VIII secolo, quale veicolo di propagazione dell'eresia. In Tracia infatti, le colonie pauliciane erano state stanziare precisamente con il compito di fronteggiare la minaccia dei Bulgari, che di lì premevano in direzione dei territori dell'Impero e della stessa Costantinopoli. I Pauliciani dunque, al momento della conversione dei Bulgari, erano in contatto con essi da più di un secolo lungo la frontiera; a quel momento anzi, essi dovevano costituire già una rilevante presenza, in base alla documentazione bulgara presentata dall'Obolenskij.⁸

L'influsso diretto della predicazione paulicana sulla nascita del Bogomilismo, è affermato anche dal Puech⁹ e dallo Ivanov.¹⁰ La Sfameni Gasparro¹¹ sottolinea la complessità del problema delle "origini": in effetti, all'interno della dottrina bogomila è da riconoscersi, oltre all'indiscutibile precedente paulicano, anche un cospicuo apporto folklorico slavo, senza contare un possibile influsso diretto di testi gnostici in circolazione tra gli Slavi;¹² infine, in epoca più tarda, il risveglio delle correnti neo-messaliane a Bisanzio.

¹ I. Duicev, *Aux origines des courants dualistes à Byzance et chez les slaves meridionaux*, R.E.S.E., 7, 1969.

² Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., p. 194, dalla terza riga alla quint'ultima. Cfr. anche *ivi*, p. 192, ultima frase.

³ *Storia*, cit., 5, in *Sources*, cit., p. 9, 18-23.

⁴ Pietro scrive attorno all'870, e la conversione dei Bulgari aveva mosso i primi passi appena nell'865.

⁵ Naturalmente, se si parte dall'ipotesi della Garsoïan, che la *Storia* sia un falso di epoca più tarda, questa notizia perde di valore.

⁶ Cfr. *Die Responsa Nicolai I Papæ ad Consulta Bulgarorum als Quelle für die bulgarische Geschichte*, M.B.S. 1, p. 137; *Au landemain de la conversion du peuple bulgare*, *ivi*, p. 118 nel testo e in nota.

⁷ *Cit.*, p. 79 sgg.

⁸ *ivi*, pp. 81-82. Egli ritiene inoltre probabile una penetrazione del Paulicianesimo tramite i contatti con i mercanti armeni presenti in Bulgaria.

⁹ H.C. Puech - A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, Impr. Nat., 1945.

¹⁰ J. Ivanov, *Livres et legendes bogomiles*, Trad. par M. Ribeyrol, Préf. par R. Nelli, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, p. 46. Ivanov ricorda anche i toponimi pauliciani della Bulgaria (*ivi*, p. 47).

¹¹ *Sur l'histoire, etc.*, cit., p. 335 sgg.

¹² A questo possibile influsso diretto sembra riferirsi maggiormente il Manselli, *L'eresia del male*, cit., p. 84. Il Loos, *Dualist Heresy*, cit., pp. 83-88 sottolinea tuttavia i diversi contesti culturali, al di là dei nomi ebraici dei personaggi mitici, mutuati dagli antichi Apocrifi.

Gli elementi costitutivi ricordati dalla Sfameni Gasparro sono indubbiamente presenti nel Bogomilismo, ma occorre ricordare che la dottrina bogomila, come la pauliciana e come ogni dottrina che è possibile osservare lungo un percorso storico,¹³ è in costante evoluzione. Così, ad esempio, l'influsso neomessaliano riguarda essenzialmente la fase più tarda, nel corso della quale il Bogomilismo, inizialmente un fenomeno bulgaro, dilaga nell'Impero e si afferma anche a Costantinopoli, toccando in modo sensibile gli ambienti monastici e quelli intellettuali. Quanto al "folklore" e alla mitologia slava, non c'è dubbio che essi costituiscano un tratto importante del Bogomilismo, ma c'è da domandarsi seriamente se essi non debbano esser considerati piuttosto il tessuto culturale entro il quale il Bogomilismo ha sviluppato la dottrina ricevuta dal Paulicianesimo, conformando così una propria specifica identità entro il comune contesto dottrinale.

Sempre con riferimento al patrimonio culturale del popolo bulgaro, è da ricordare poi che il Duicev, pur sottolineando ancora una volta i legami tra la nascita del Bogomilismo e la predicazione pauliciana,¹⁴ ha tenuto a ricordare i lunghi contatti tra gli Slavi e l'Iran, sia per quanto concerne un possibile rapporto con il Manicheismo,¹⁵ sia, più in generale, con il dualismo iranico.

La prima documentazione sull'esistenza dei Bogomili e sulla loro dottrina è tuttavia più tarda rispetto alla data dell'870 alla quale risalirebbe la citata missione pauliciana, e, a maggior ragione, rispetto a possibili fenomeni di addottrinamento in Tracia. Essa è costituita infatti da una lettera che il Patriarca di Costantinopoli Teofilatto indirizzò, poco prima della metà del X secolo, a Pietro, Re di Bulgaria.¹⁶ Per verità, il testo non contiene grandi informazioni; vi si apprende che Pietro aveva scritto chiedendo consiglio su come comportarsi nei confronti di una nuova eresia apparsa nel suo Regno, e Teofilatto risponde giudicandola un misto di Paulicianesimo e Manicheismo.¹⁷ Egli formula inoltre una serie di anatemi che appaiono ripresi da quelli genericamente in uso, in particolare nei confronti dei Pauliciani. Non vi sono riferimenti storici all'inizio dell'eresia e ai suoi capi; manca ogni riferimento al leggendario Bogomil (= Theophilo) il prete bulgaro che sarebbe stato all'origine dell'eresia.

Il primo documento che fornisce indicazioni concrete sul Bogomilismo è il *Discorso contro la recente eresia di Bogomil*, scritto dal prete Cosma nell'ottavo decennio del X secolo,¹⁸ un testo molto dettagliato che consente di conoscere lo stato della dottrina a quel momento del suo sviluppo. Ciò è importante per tentare di comprenderne la nascita e le caratteristiche iniziali, anche se è indiscutibile che ci troviamo dinnanzi a un movimento già strutturato, che per un secolo circa è rimasto inosservato, o quantomeno trascurato nelle sue espressioni dottrinali. È difficile, per conseguenza, cogliere il nesso tra ideologia ed eventi, indispensabile per comprendere la natura del movimento iniziale.

Il Bogomilismo infatti, è una dottrina che subisce una palese evoluzione nel suo passaggio dalla fase iniziale contadina, bulgara, e quella finale, colta e costantinopolitana,¹⁹ dove l'evoluzione è conseguente all'espansione, e l'una e l'altra sono legate a fenomeni sociali, peraltro diversi tra loro. Il fatto ha suscitato l'attenzione degli storici marxisti, particolarmente interessati ai risvolti sociali di una vicenda della quale essi tendono a sottolineare gli aspetti rivoluzionari, espressione di un incontestabile disagio.²⁰

La ricostruzione storica degli eventi che riguardano il popolo bulgaro tra l'865 e il terzo decennio del X secolo, nel corso del quale è segnalata per la prima volta l'esistenza del Bogomilismo, è stata esaminata dall'Obolenskij,²¹ che ha messo in evidenza la struttura aristocratica della società bulgara, nella quale la pace

¹³ Sfortunatamente ciò non è stato possibile per lo Gnosticismo tardo antico che ci appare in forma statica, per giunta schiacciato negli schemi eresiologici. Questi ultimi, partendo dall'ipotesi di un astratto "errore" all'origine dell'eresia, non sono in grado di comprendere e delineare percorsi storici. Quando poi si trovano eresie dallo stesso nome che, a distanza di tempo, sono caratterizzate da differenti dottrine, le tendenze accademiche di molti studiosi, in assenza di percorsi documentati, hanno aperto interrogativi senza risposta. La realtà è che un'eresia evolve: lo fa istituzionalmente perché rifiuta quella corazzata normativa che caratterizza la "ortodossia", per definizione sempre eguale a se stessa, almeno tentativamente.

¹⁴ Cfr. *I Bogomili nei paesi slavi e la loro storia*, M.B.S. 1, p. 265.

¹⁵ *ivi*, pp. 263-265. Cfr. inoltre *Il mondo slavo e la Persia nell'Alto Medioevo*, M.B.S. 2, pp. 321-424, *passim*. Il Duicev ricorda anche il dualismo connesso con il culto solare (ivi, p. 348 e p. 408) ed è interessante ricordare che, secondo Eutimio della Peribleptos, i Bogomili ritenevano che, oltre l'anima, il sole fosse l'unico elemento divino di questo mondo (cfr. G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig, Barth, 1908, p. 34). Di culti solari erano stati accusati i Pauliciani da Giovanni di Odzun (cit., p. 85); il sole, e la falsa pretesa di Satana di esserne il signore, hanno il ruolo principale in uno degli apocrifi armeni (cfr. Preuschen, cit., p. 31 sgg.). È tuttavia doveroso sottolineare che tanto la notizia di Eutimio, quanto quella di Giovanni di Odzun, non trovano riscontro nelle cosmogonie pauliciane e bogomile. Cfr. inoltre Puech-Vaillant, cit., pp. 184-185; Obolenskij, cit., p. 180 nel testo e in nota.

¹⁶ Cfr. I. Duicev, *L'epistola sui Bogomili del patriarca costantinopolitano Teofilatto*, M.B.S. 1, p. 283 sgg. Il testo della lettera è riprodotto alle pp. 311-315. Esiste tuttavia una notizia risalente al regno di Simeone, perciò precedente, che fa riferimento ai Bogomili, pur non nominandoli: cfr. Ivanov, cit., p. 52.

¹⁷ Duicev, cit., p. 312, 35-36. Il Duicev esamina con cautela il documento, perché non è certo sino a qual punto gli elementi dottrinari condannati siano desunti dalla reale conoscenza della dottrina, o ricavati, secondo l'uso, da precedenti formulari e dottrine note, alle quali il Patriarca riconnette eventi nuovi non ancora accertati nella loro originalità.

¹⁸ Puech-Vaillant, cit. La traduzione del testo di Cosma è alle pp. 53-128.

¹⁹ Cfr. D. Angelov, *Aperçu sur la nature et l'histoire du Bogomilisme en Bulgarie*, Hérésies et sociétés, Coll. de Royaumont, présentés par J. Le Goff, Paris-La Haye, Mouton, 1968, p. 79, ove questo aspetto è sinteticamente sottolineato.

²⁰ Oltre allo Angelov, cit., cfr., dello stesso, *Le mouvement bogomile dans les pays slaves balcaniques et dans Byzance*, Atti del Conv. Int. sul tema L'Oriente Cristiano nella storia della civiltà, Roma, 1963, *ivi*, A.N.L., 1964; e *Le Bogomilisme en Bulgarie*, Intr. G. Duvernoy, Toulouse, Privat, 1972. La storia del movimento bogomilo fu ricostruita dall'Obolenskij, cit., subito dopo il lavoro del Puech-Vaillant, cit. Entrambi i testi erano guidati dal tema di ricerca allora dominante, quello di ricostruire una continuità con l'antico Manicheismo.

²¹ Cit., pp. 63-101. Un riassunto conciso ed esauriente delle connessioni tra politica e religione, è dato dall'Obolenskij ne *Il Commonwealth bizantino*, Bari, Laterza, 1974, alle pp. 175-184.

bizantino-bulgarica nel trentennio seguente la vittoria di Krum, rafforza il potere dei Bojari. In questo periodo egli ipotizza una predicazione pauliciana presso i Bulgari pagani. Le missioni di preti greci iniziano dopo la sconfitta di Boris, nell'864, contro Michele III, e il periodo che va sino all'avvento di Simeone, figlio di Boris, nell'893, è assai complesso, per i mutevoli rapporti tra il Sovrano, l'aristocrazia e il clero; e per la concorrenza tra Chiesa orientale e occidentale, che favorirebbe, a suo dire, l'eresia. All'avvento di Simeone, la situazione si definisce con la costituzione di una Chiesa nazionale ormai distaccata dal popolo e posta a difesa dei privilegi aristocratici; questa situazione è aggravata dalle devastazioni portate dalle razzie magiare, e dalla carestia del 927-928. Al momento in cui l'eresia appare per la prima volta allo scoperto, la situazione del popolo bulgaro è delle più gravi. Nel frattempo, le continue guerre avevano rafforzato il potere degli aristocratici, che avevano sottratto terre ai contadini; mentre l'amicizia con Bisanzio, sancita nel 927 dal successore di Simeone, Pietro, aveva fatto della Chiesa bulgara, benché autocefala, un veicolo dell'influenza bizantina.

L'Angelov ha affrontato l'analisi di questa situazione, relativamente al ruolo del Bogomilismo, in modo molto chiaro, anche in funzione di quanto di altrettanto chiaro, sul piano ideologico, si evince dal discorso di Cosma. Da esso infatti è del tutto evidente che l'eresia concerne il mondo contadino, e ciò è perfettamente comprensibile se si considera il ruolo ideologico della dottrina ortodossa, che, con il suo razionalismo, sanziona l'ineluttabile razionalità dell'ordine sociale vigente.²² Affermare, al contrario, che ciò che esiste è opera di un creatore malvagio, significa esprimere in termini non meno razionalizzati ed ideologizzati la propria esperienza.²³

Sul ruolo ideologico della Chiesa nel "normalizzare" la società bulgara, l'Angelov insiste, sottolineando la connessione cronologica tra l'inizio apparentemente improvviso dell'eresia, e l'avvento del re Pietro nel 927.²⁴ Nel tempo tuttavia, il mito bogomilo, tipico dell'egualitarismo contadino, di uno Stato arcaico e buono, identificherà questo Stato ideale con i tempi di re Pietro, nell'ambito di un generale atteggiamento antibizantino dell'XI secolo, susseguente la conquista della Bulgaria ad opera di Basilio II.²⁵

L'Angelov ha sottolineato anche il ruolo economico dell'alto clero costituitosi in Bulgaria, in quanto analogo a quello dell'aristocrazia nello sfruttamento della popolazione contadina;²⁶ diversa è la posizione del basso clero, più vicino a quest'ultima. Nell'analisi dell'Angelov relativa alla situazione sociale che caratterizza la fase iniziale del Bogomilismo verso il 930, il quadro che emerge ha interessanti tratti di somiglianza con analoghe situazioni ereticali che si verificheranno più tardi in occidente; esso può essere così riassunto.

In una situazione caratterizzata da miseria e sfruttamento, l'alto clero associato all'aristocrazia è il pilastro dell'ideologia razionalista della *bontà* di questo mondo, e del suo *ordine*; la bontà può essere tuttavia turbata dalla *colpa* che discende da Adamo. L'eresia sottolinea, al contrario, l'*esperienza dolorosa della realtà* di questo mondo. Gli Apocrifi circolanti esprimono perciò il bisogno di una *differente comprensione*, cui si oppone, già sotto Simeone, la creazione di un *Indice*. Il Bogomilismo è dunque un sistema socio-religioso compiuto, frutto specifico della situazione bulgara, che trae alimento dalla tradizione pauliciana -socialmente sovversiva- si articola anche attorno a residui pagani -tratto "popolare"- e trova accoglienza nel basso clero, che fornisce i predicatori e il supporto dottrinale. Questa religione tipicamente contadina, all'inizio non era denominata "Bogomilismo", nome forse derivato dal prete Bogomil citato da Cosma, ma forse anche dal fatto che gli eretici si definivano "*bogu mili*", cioè "amici di Dio".²⁷

Noi sappiamo anche che essi si definivano, come i Pauliciani e come più tardi i Catari, "Cristiani",²⁸ sottolineando con ciò il recupero di un Cristianesimo delle origini, non corrotto da ciò che veniva avvertito come menzogna ecclesiastica.

Il discorso di Cosma fornisce molti elementi per comprendere l'aspetto iniziale di questo movimento, allorché esso si sviluppò in ambiente contadino. Dice dunque Cosma, che sotto il regno di Pietro vi fu un prete di nome Bogomil, che predicò per primo l'eresia.²⁹ Detto questo, il prete Cosma definisce già da subito gli eretici con i tratti riservati all'alterità: il loro comportamento è irreprensibile e improntato alla massima religiosità e ai più severi costumi, ma questa non è che una menzogna dietro la quale si nascondono figure di lupi.

Questo stereotipo ci è noto dai tempi dello Gnosticismo, e lo ritroveremo sempre, dovunque la cultura normativa si trovi dinanzi all'inquietante alterità: l'*altro* non può che essere *errore*, e perciò *malvagità*; se l'apparenza sembra smentire l'assunto, allora essa è *menzogna* e *ipocrisia*, arma tattica per sviare

²² *Aperçu, etc.*, cit., pp. 75-76.

²³ *ivi*, p. 81. Notiamo, per inciso, che l'Angelov sottolinea implicitamente quanto da noi sempre affermato: la subalternità ingenua dello Gnosticismo al Razionalismo egemone. Esso infatti usa gli strumenti elaborati dal processo di astrazione che presiede alla formazione dell'ideologia egemone (riduzione dell'altro al medesimo) per esprimere l'irriducibilità della propria alterità, cioè della propria *esperienza*.

²⁴ Cfr. *Le mouvement, etc.*, cit., p. 608.

²⁵ *ivi*, pp. 609-610. Basilio II abbatte lo Stato bulgaro nel 1018; dopo di allora la classe dirigente sarà formata da feudatari bizantini. Sulle atrocità di Basilio II, e sul ruolo da lui affidato alla Chiesa dopo la conquista, cfr. G. Ostrogorsky, *Storia dell'Impero bizantino*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 267-271; sul disprezzo di questa Chiesa per gli Slavi conquistati, cfr. Ducellier, cit., p. 240. La resistenza alla cultura e alla Chiesa bizantina come resistenza di classe nei paesi slavi, è descritta dall'Obolenskij, *Il Commonwealth bizantino*, cit., pp. 395-413. Le "autorità" favoriscono, al contrario, il diffondersi dell'ideologia normativa veicolata dalla cultura bizantina.

²⁶ *Le Bogomilisme en Bulgarie*, cit., pp. 26-27.

²⁷ *ivi*, pp. 23-54.

²⁸ Eutimio, in Ficker, cit., *passim*.

²⁹ Puech-Vaillant, cit., p. 54.

la giusta punizione. Superata una lunga divagazione retorica, Cosma fornisce poi una seconda notizia sugli eretici: essi *pretendono* di essere più religiosi dei preti.³⁰ La pretesa non è così assurda, conoscendo lo stato del monachesimo bulgaro-bizantino,³¹ ben noto allo stesso Cosma.³²

Passando in concreto alla dottrina, apprendiamo subito che i Bogomili odiano la croce, rifiutano le immagini, deridono le reliquie, non onorano i santi e non credono ai miracoli: esattamente ciò che facevano i Pauliciani. Quanto alla creazione, essa non è opera di Dio; come i Pauliciani poi, essi respingono la comunione, identificando la carne e il sangue di Cristo con il messaggio evangelico.³³

Le cose non vanno meglio con le gerarchie istituzionali: i Bogomili, come i Pauliciani, detestano i sacerdoti che equiparano ai Farisei; per giunta, rinfacciano loro anche la poco edificante condotta di vita, le cupidigie, le sfrenatezze e l'ignoranza.³⁴

A questo punto il prete Cosma vede colma la misura, e, dopo un tambureggiante bombardamento di citazioni, esplode: qualunque peccato è meno grave dell'eresia!³⁵ L'affermazione è interessante, perché rivela il significato più istituzionale, che non morale o religioso, dell'ortodossia. L'importante, sembra dire, non è un comportamento adeguato all'insegnamento evangelico: è *più* importante essere "dei nostri".

Andiamo oltre. I Bogomili, come i Pauliciani, respingono l'Antico Testamento e i suoi profeti, per poi passare decisamente il segno con ciò che dicono riguardo alla Vergine. Cosma non enuncia la loro dottrina, se non per allusioni indirette, ma noi sappiamo di che cosa si tratta, e vi torneremo tra breve. I Bogomili, ad ogni buon conto, erano Docetisti ed avevano le loro leggende sulla natura e sulla gravidanza di Maria.

Dopo una lunga serie di schermaglie e ripetizioni, Cosma fornisce ancora altre notizie. Creatore e signore del mondo visibile è il demonio,³⁶ egli ha creato tutto ciò che è visibile, anche il sole.³⁷ I Bogomili raccontano inoltre un importante mito, che non troviamo nei Pauliciani: Dio aveva due figli, Cristo era il più anziano, e il più giovane era il diavolo. Questo mito rappresenterebbe l'interpretazione bogomila della parabola del figliol prodigo.³⁸

Prescindendo da alcune difficoltà di accostamento tra Satana e il figliol prodigo e tra Cristo e il fratello maggiore invidioso, ciò che più colpisce è che lo stesso mito viene riportato, con i termini invertiti, da Eutimio Zigabeno³⁹ e da ps.Psello,⁴⁰ per i quali il fratello maggiore è Satanael.

Il problema presentato da questa inversione ha interessato gli studiosi, al fine di chiarire la reale dottrina bogomila.⁴¹ Il Puech⁴² ritiene che la ribellione di Satana sia stata la causa per la quale questi, primogenito, perse la primogenitura a favore di Cristo; una tesi che troverebbe conferma nel testo di Eutimio Zigabeno così come pubblicato dal Ficker,⁴³ dove figura esattamente questa considerazione. Il Loos ritiene tuttavia poco convincente l'ipotesi, e una falsa pista quella fornita da Cosma, perché non è certo che i Bogomili facessero uso della parabola del figliol prodigo.⁴⁴ Egli fornisce un più complicato tentativo di interpretazione ricorrendo a un mito cataro e ad un'interpretazione allegorica di un'altra parabola.

L'Obolenskij, a sua volta, mentre sembra poco interessato ad andare oltre l'interpretazione fornita dal Puech, osserva che la struttura della coppia bogomila Dio/Satana, con il secondo ribelle e, nei miti, manifestamente inferiore al primo, e persino sua creatura, sia molto diversa da quella della coppia pauliciana Dio buono/dio malvagio, entrambi coeterni; ne conclude giustamente che Teofilatto doveva essere poco informato sulla dottrina dei Bogomili che, come abbiamo visto, viene da lui sovrapposta meccanicamente a quella dei Pauliciani.⁴⁵ Egli sottolinea inoltre in modo pertinente, che il senso profondo del dualismo bogomilo è di respingere l'unione tra Dio e il creato, opera demoniaca.⁴⁶

Siamo dunque in presenza di un mito che, comunque lo si articoli nelle sue possibili varianti, ha un senso preciso nel tentativo di dar conto di un'esperienza che cozza contro i precetti dell'ortodossia, per la quale questo mondo deve rappresentare una realtà positiva.

³⁰ *ivi*, p. 57.

³¹ Cfr. Obolenskij, *The Bogomils*, cit., p. 106 sgg.

³² Puech-Vaillant, cit., pp. 93-111. La seconda parte del discorso è dedicata alle manchevolezze della Chiesa. L'Obolenskij segnala tuttavia (cit., pp. 104-105) che all'interno di questo monachesimo corrotto, già alla metà del X secolo doveva aver fatto presa la predicazione bogomila, relativa al rifiuto del mondo tramite il più rigido ascetismo.

³³ *ivi*, pp. 59-63.

³⁴ *ivi*, pp. 64-65.

³⁵ *ivi*, p. 67.

³⁶ *ivi*, p. 75.

³⁷ Cfr. però *supra*.

³⁸ Puech-Vaillant, cit., p. 77.

³⁹ *Panoplia dogmatica*, M.P.G. 130, c. 1293 D.

⁴⁰ *De Dæmonum Operatione*, M.P.G. 122, cc. 824 A - 825 C.

⁴¹ Ricordiamo essenzialmente M. Loos, *Satana als erstgeborener Gottes*, BB. 3, 1969; G. Sfameni Gasparro, *Il mito bogomilo dei due figli di Dio: osservazioni storico-religiose*, Studi in onore di A. Attisani, Messina, Giannini, 1971, vol. II; Puech-Vaillant, cit.; Obolenskij, *The Bogomils*, cit.

⁴² Cit., pp. 190-192.

⁴³ Cit., p. 95.

⁴⁴ Cit., pp. 29-34.

⁴⁵ cit., p. 122 sgg. Omettiamo di discutere la vecchia distinzione, del tutto accademica, tra "dualismo assoluto" (due principi indipendenti) e "mitigato" (due principi in subordinazione) utilizzata ancora dall'Obolenskij in questa analisi. Le due possibilità si presentano infatti di norma come due varianti sullo stesso tema, e il loro uso come ipotetico carattere distintivo non è che uno schema accademico risalente al secolo scorso.

⁴⁶ *ivi*, p. 124.

Questo aspetto del ruolo dell'esperienza nella strutturazione del mito, è messo in luce anche dalla Sfameni Gasparro, la quale sottolinea la peculiarità della dottrina esposta da ps.Psello, i cui Euchiti⁴⁷ hanno non due, ma tre principi: il Padre, che regna nell'Iperurano; il Figlio più giovane, Cristo, che regna nel cielo; e il maggiore, Satanael, che regna in terra. Nota giustamente la Sfameni Gasparro che questa formula esprime l'inconciliabilità tra la condizione terrestre e l'aspirazione a una diversa realtà; ed è interessante notare che gli eretici di Psello ritengono prudente dedicare un qualche culto anche al signore di questo mondo.⁴⁸

Per quanto concerne il mito stesso, la Sfameni Gasparro, oltre a ricordarne la presenza tra gli Ebioniti, e quindi nella tradizione giudaico-cristiana, quale possibile precedente,⁴⁹ cita gran copia di materiale etnografico per mostrarne la diffusione sia in Asia che nei popoli slavi. Ciò ha indubbio rilievo ai fini della comprensione della cultura cui fa capo il Bogomilismo delle origini, e dei suoi referenti sociali: come abbiamo già accennato, l'elemento folklorico gioca un ruolo importante nella costituzione di questa dottrina.⁵⁰

Al di là dalle diverse notizie, ed indipendentemente dalle diverse posizioni dei diversi autori, il mito è comunque importante perché, nel considerare fratelli Cristo e Satana, mette in luce la fondamentale ambiguità del divino,⁵¹ ciò che è elemento gnostico e costituirà l'oggetto di tanta, ben più tarda speculazione, sino a Schelling.

Venendo al rapporto dei Bogomili con il mondo, Cosma segnala il loro rifiuto della carne, del vino e del matrimonio: il loro ascetismo è dettato evidentemente innanzitutto dal desiderio di non procreare, per non dar seguito alla condizione storica dell'uomo. Anche l'astinenza dalla carne e dal vino rientra in una tradizione ascetica, che rifiuta gli alimenti avvertiti essenzialmente in connessione con gli impulsi animali.

I Bogomili rigettano il battesimo;⁵² questo è un tratto che li accomuna ai Pauliciani, che rifiutavano il battesimo dei neonati; come loro rifiutano la preghiera in chiesa; tuttavia pregano recitando in continuazione il *Paternoster* come i Messaliani.⁵³

Terminato di esporre questo aspetto dottrinale, Cosma passa poi ad elencare le gravissime colpe sociali dei Bogomili, che sembrano indignarlo assai. In primo luogo, essi rifiutano di lavorare la terra (dal che se ne può arguire la componente contadina) e, quel che per Cosma è davvero terribile, "insegnano ai loro discepoli a non sottomettersi alle autorità, oltraggiano i ricchi, odiano gli imperatori, si beffano dei superiori, insultano i Signori, ritengono che Dio detesti coloro che lavorano per l'imperatore, e raccomandano ai servitori di non lavorare per i padroni."⁵⁴ Questo è davvero troppo, e Cosma deve ricordare che imperatori e Signori sono stati voluti da Dio; perciò, opporsi alle autorità significa opporsi ai comandamenti di Dio. Quel che più interessa tuttavia, è constatare la natura rivoluzionaria, e il radicamento nelle motivazioni sociali, di questo "rifiuto del mondo" che è, senza mezzi termini, rifiuto di *questo* mondo.

Ultimo particolare: nel loro rifiuto del corpo sacerdotale, i Bogomili rifiutano di confessarsi, e perciò si confessano tra loro; orrore tra gli orrori, fanno così anche le donne, e questo può far soltanto ridere un uomo di mondo come Cosma.⁵⁵

Come si può constatare, l'accento posto dall'Angelov sulla natura di opposizione sociale che caratterizza il Bogomilismo e sulla sua origine contadina, trova ampia giustificazione nel discorso di Cosma.⁵⁶ Anche l'Obolenskij⁵⁷ sottolinea la dura ostilità nei confronti della Chiesa ortodossa, con la quale il

⁴⁷ Gli Euchiti si identificano con i Messaliani; tra questi e i Bogomili esiste tuttavia frequente sovrapposizione e confusione tra gli autori bizantini, anche perché i Bogomili, come Messaliani ed Euchiti, hanno l'abitudine di pregare in continuazione. Cfr. anche A. Rigo, cit.

⁴⁸ Sfameni Gasparro, cit., p. 650 nel testo e in nota. Nei testi degli eresiologi, anche recenti, è comune l'accusa di culti satanici nei confronti delle sette dualiste del mondo bizantino; a tal riguardo è opportuno sottolineare che tali accuse verranno mosse anche alle eresie contadine dell'occidente e, dopo la fine del Catarismo, anche alle "streghe", la cui persecuzione come adoratrici del demonio inizia per l'appunto con la fine del Catarismo, ultima eresia "dualista". Ora, come nota Runeberg, cit., p. 165, nella cultura contadina ci si attende dai demoni quel che serve per una vita materiale sopportabile; il culto di queste creature, che si presentano nel "folklore" come attraenti e colorate, è considerato viceversa culto di Satana -e Satana è nero- dalla Chiesa. Interessanti diventano allora gli accenni ai culti solari dei Pauliciani, e forse dei Bogomili, perché lo stesso fenomeno è combattuto dalla Chiesa nel Medioevo occidentale (cfr. Runeberg, *passim*).

⁴⁹ Cfr. p. 667 in nota. Un interessante indizio in questo senso viene da ps.Psello, cit., c. 825 A: Cristo e Satana, alla fine si riconcilieranno, perché figli dello stesso padre. Ciò ricorda molto da vicino la dottrina delle ps.Clementine.

⁵⁰ L'autrice (cit., pp. 657-667) fa inoltre riferimento sia alle ricerche di M. Eliade (*Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen*, R.H.R. 160, 1961) sui miti relativi alla cooperazione di due principi nella creazione del mondo e sul ruolo fondamentale di quello "malvagio" (poi identificato con Satana); sia a quelle di U. Bianchi (*Il dualismo religioso*, Roma, Ateneo, 1983; *Le dualisme en histoire des religions*, R.H.R. 159, 1961). In questi due testi, nei quali insistenti sono i riferimenti al mito bogomilo entro il contesto generale dei problemi offerti dal dualismo, dallo Gnosticismo e dai miti folklorici, il Bianchi mette in evidenza gli stretti contatti tra Gnosticismo e "folklore", concretizzati nella reciproca appropriazione di temi (*Il dualismo religioso*, p. 50). Egli nota, tra l'altro, una profonda differenza tra teogonie come quella di Esiodo, che privilegiano come "progressivo" l'avvento della distinzione, e cosmogonie, quali quelle orfiche e gnostiche, che anelano al ritorno nell'Uno primordiale, considerando la distinzione come origine del male (*Le dualisme, etc.*, pp. 22-24). Ora, prescindendo dalle importanti considerazioni del Bianchi sulle convergenze tra "dualismi" e "monismi", queste annotazioni ci sembrano significative sul piano sociale. Esse mostrano, a nostro avviso, un legame tra le dottrine gnostiche e la cultura di una intelligenza contadina, proletaria, e/o piccolo-borghese (basso clero) cultura nella quale "folklore" e "Gnosi" abitualmente si fondono, ed è forte l'avversione per le distinzioni normative del Razionalismo egemone.

⁵¹ Cfr. Bianchi, *Le dualisme, etc.*, cit., p. 41.

⁵² Puech-Vaillant, cit., p. 81.

⁵³ *ivi*, pp. 82-85.

⁵⁴ *ivi*, p. 86.

⁵⁵ *ivi*, p. 90.

⁵⁶ Cogliamo l'occasione per segnalare la particolare posizione del Minissi, *La tradizione apocrifa e le origini del Bogomilismo*, Ricerche slavistiche III, 1954, che, negando le influenze pauliciane, vede nel Bogomilismo l'espressione di una cultura folklorica intesa come opposizione alla cultura dominante; in questo "folklore" rientrerebbe la tradizione degli Apocrifi.

⁵⁷ *The Bogomils*, p. 140 sgg.

Bogomilismo ha un rapporto di vera e propria negazione; e la minaccia portata alla società della quale viene rifiutato l'ordine economico e la base stessa, cioè la famiglia. Questa lotta trovava sostegno nella statura morale dei *leaders* del movimento, contrapposta alla corruzione del clero ortodosso.

Accanto al Bogomilismo, e non sempre facili a distinguersi da esso, si trovavano anche Pauliciani e Messaliani, a completare un quadro che, tra asceti e ribellione, sta a mostrare la profonda radice sociale di queste eresie, in una situazione nella quale l'interconnessione tra Chiesa e Stato, fa sì che l'esser contro l'una significa esser contro l'altro, e viceversa.⁵⁸ In effetti, la situazione della società bizantina inizia a modificarsi sensibilmente a partire dal X-XI secolo, e questo quadro merita qualche rapido cenno, perché è importante comprendere la diffusione di un'eresia contadina bulgara nel corpo della società bizantina e nella stessa capitale; una diffusione nel corso della quale l'apporto teologico del clero e degli intellettuali contribuirà a modificare l'iniziale dottrina, e soprattutto a creare quelle solide strutture che ne consentiranno l'espansione al di là di Bisanzio, nell'Europa orientale e in quella occidentale. Grazie a queste strutture infatti il Bogomilismo sarà in grado di fornire gli strumenti di elaborazione dottrinale alle nascenti eresie "spontanee", conformandone il quadro europeo entro ciò che potrebbe definirsi una vera e propria "Internazionale", cioè un insieme di Chiese diverse, indipendenti, ciascuna con un proprio territorio e proprie tradizioni, tutte però convergenti in una stessa dottrina, specchio di un analogo rapporto col mondo.

L'Impero bizantino all'inizio dell'XI secolo è all'apogeo della propria potenza, ma è anche una struttura in crisi che ha logorato le possibilità di sviluppo garantite dai vecchi assetti, e richiederebbe perciò un'audace politica di rinnovamento economico, amministrativo e sociale. Tutto ciò non avvenne, ed è certamente difficile stabilire quanta parte del fallimento fu dovuta all'ormai avanzata rigidità dell'organismo, e quanto al vuoto lasciato da Basilio II alla sua morte.

L'ultimo imperatore della dinastia macedone non ebbe certamente vita facile nel suo tentativo di contenere gli effetti negativi dei cambiamenti in atto, come mostra il progressivo incupirsi del suo carattere e l'ascetico isolamento nel quale dovette rinchiudersi a scanso di congiure; la sua fu una continua lotta contro il crescente potere dell'aristocrazia terriera e degli ordini monastici. Quanto alla sua inveterata antipatia per gli intellettuali, gli sviluppi della società bizantina non sembrano dargli torto.⁵⁹

Perciò, quando nel 1025 Basilio morì lasciando come eredi un fratello ignavo e incapace di uscire dai propri libri, e tre figlie zitelle, anziane anche loro -l'una in mano al clero, le altre litigiose e, quando possibile, sospirose di vagheggiate sfrenatezze e quindi in preda a tutti gli intrighi di palazzo- si aprì un periodo di cupa decadenza destinato a durare quasi sessant'anni, al termine dei quali l'Impero, drasticamente ridotto e privato di regioni vitali, era ormai condannato a lenta fine.⁶⁰

Sotto il profilo della trasformazione economica il fenomeno che caratterizza questo periodo, ma che si era manifestato già nel X secolo a seguito delle continue guerre, è la decadenza economica e sociale dei contadini-soldati che, nella collaudata struttura dei Temi, avevano rappresentato la solida base dell'Impero. Essi costituivano infatti una categoria di piccoli proprietari cui era assegnato il compito della difesa, sui quali l'imperatore faceva affidamento e che perciò erano particolarmente tutelati.

Già la natura offensiva delle guerre condotte dalla dinastia macedone aveva ridotto il ruolo di questi soldati contadini, creati secoli prima con lo sguardo rivolto alla difesa: essi erano infatti poco adatti ai rapidi spostamenti territoriali richiesti dalle guerre offensive, condotte dal Danubio alla Siria; nell'esercito era cresciuta perciò l'importanza dei corpi di soldati professionisti. Ciò che però mise in crisi il mondo contadino, fu l'impossibilità dei piccoli proprietari a sopravvivere alle annate negative, senza alienare terre che andavano ad aumentare l'estensione dei latifondi. I grandi proprietari, la cui espansione era stata tenuta a freno dagli interventi dello Stato, divennero così sempre più potenti nel vuoto di potere creato dalla morte di Basilio II; la loro ascesa era comunque iniziata già da tempo, per l'importanza stessa che l'aristocrazia guerriera aveva rivestito nella politica imperiale. A questi grandi feudatari si devono poi aggiungere i conventi, le cui proprietà crescevano di pari passo, senza che per questo si modificassero le arcaiche strutture di conduzione.⁶¹

In una economia nella quale al piccolo proprietario non restavano margini per investire nell'ammodernamento o per sopravvivere alle crisi,⁶² la perdita dello *status* di classe media rurale e il passaggio nei ranghi del salariato era sempre più una possibilità all'ordine del giorno, con vantaggio del potere economico dei più ricchi in grado di investire nella proprietà: cosa che essi facevano con la messa a coltura di nuove terre, ma senza ammodernare le tecniche di conduzione.⁶³

Anche la modifica del prelievo fiscale, che tendeva a sostituire il servizio militare con una tassazione della quale il contadino non poteva farsi carico, mentre se ne faceva responsabile per lui l'aristocrazia,

⁵⁸ *ivi*, p. 136.

⁵⁹ Cfr. Ostrogorsky, cit., pp. 260-266. Quanto agli intellettuali, basti pensare al crescente peso della burocrazia amministrativa di formazione accademica, dei cortigiani, delle cordate di amicizie tra arrivisti, che si scateneranno molto presto.

⁶⁰ Su questo periodo tragico, cfr. l'efficace sintesi dell'Ostrogorsky, cit., pp. 292-323, significativamente intitolate al dominio della burocrazia di palazzo.

⁶¹ Cfr. N. Svoronos, *Remarques sur les structures économiques de l'Empire byzantin au XIe siècle*, T.M. 6, pp. 51-52. Sull'arretratezza e la fragilità dell'agricoltura, cfr. Ducellier, *Le dernier éclat de Byzance*, in Fossier, cit., vol. II, p. 204 sgg.

⁶² Svoronos, cit., p. 60.

⁶³ *ivi*, p. 61.

innescava un rapido processo di feudalizzazione che peraltro, accanto al grande proprietario, accresceva il ruolo della burocrazia amministrativa, emanazione del centro.⁶⁴

Crescono al contempo le città; la sicurezza comporta aumento dei commerci, e i ceti più ricchi si inurbano; si forma per conseguenza una classe media commerciale arricchita, tuttavia povera d'iniziativa, che lascia in una condizione arcaica le strutture del commercio e dell'agricoltura, subordinate all'aristocrazia terriera, che provvedeva in proprio anche alla lavorazione dei prodotti.⁶⁵ Nell'XI secolo perciò, i grandi commerci passano in mano agli italiani, portatori di iniziative più agili e duttili.⁶⁶

Siamo complessivamente in presenza di un arricchimento dell'Impero che però non riesce, causa l'immobilismo sociale, ad ammodernarsi, e vede al proprio interno crearsi una divaricazione sociale con la scomparsa dei ceti medi rurali. Cresce contemporaneamente il ruolo della capitale, ove già dal tempo di Basilio II tendono ad installarsi i grandi dell'Impero,⁶⁷ ciò che aumenta notevolmente la concentrazione di ricchezze.⁶⁸

Dopo la scomparsa del severo Basilio, la vita di palazzo scorre brillante tra feste e cerimonie, ed è quello il luogo dove si decidono le carriere, nella minisocietà clientelare che circonda l'imperatore e che acquista sempre maggior potere.⁶⁹ In questo ambiente ha sempre maggior importanza il ceto intellettuale di formazione universitaria, il cui peso è stato rapidamente accresciuto dalla progressiva fiscalizzazione, che enfatizza il ruolo di una nascente aristocrazia burocratica.⁷⁰

Nasce così un nuovo gruppo sociale, potente in una corte ove anche monaci e prelati si battono per le cariche del palazzo, fonte degli intrighi dai quali dipendono le carriere. Questo gruppo è rappresentato dalla cangiante ma solida catena di amicizie che si crea in ambiente accademico ed è indispensabile alle carriere; gli uomini nuovi, tra i quali spicca il cinico e onnipotente Psello, si scrivono appellandosi "fratello"; lo sforzo principale di ciascuno è rivolto a far parte di una cordata di connivenze; nasce il neologismo "filofilo", cioè amante delle amicizie, per definire questo nuovo atteggiamento. In un mondo fatto ormai di clientele, ciascuno si lancia alla conquista dell'apparato statale.⁷¹

Il generale inurbamento dei maggiorenti non genera soltanto un forte investimento nel lusso, conseguente alle mutate abitudini di vita, ma anche un distacco e un rigetto nei confronti della vita di provincia; tra questa e la capitale si crea un distacco incolmabile analogo a quello che si è andato creando tra ricchi e poveri, tra persone socialmente potenti -gli "ammanicati" a tutti i livelli- e gli isolati, privi di protezione.

Il rigetto della vita di provincia è tale, che il servizio nei Temi è considerato un esilio, anche se rappresenta il necessario primo passo in una carriera tutta fatta con gli occhi puntati su Costantinopoli, da dove dipende ogni fortuna.⁷² Questo rapporto di dipendenza totale della provincia dalla capitale si rispecchia nella rete delle protezioni: *élites* provinciali esercitano il potere tramite il patronaggio locale e rispondono, a loro volta, a protettori costantinopolitani.⁷³ Una vera e propria rete di "protezioni" si è dunque creata, e giunge anche alla formazione di dinastie locali con proprie milizie, a tutto scapito del potere imperiale. Questa ragnatela che parte dal centro, dà corpo ad una vera e propria privatizzazione dello Stato, e si ha notizia di bande di contadini organizzati che debbono condurre una vera e propria guerra contro questi "protettori", siano essi laici o ecclesiastici. Questi fenomeni di separatismo sono tollerati da un centro impotente che deve basarsi su intermediari per riscuotere quel poco o quel tanto di tasse che questi sono disposti a trasmettere, quale prezzo per aver le mani libere. A questa situazione si devono aggiungere veri e propri fenomeni di separatismo etnico e di autogoverno, che però non mettono in moto alcun processo di federalizzazione dello Stato.⁷⁴

La fine di questa progressiva decomposizione dell'Impero si avrà soltanto con l'avvento dei Comneni nel 1081: ma ormai l'Impero è un'altra cosa. Dopo che le ambizioni di Basilio II ne avevano alterato l'equilibrio sociale, l'inettitudine della classe dirigente e l'incapacità di rinnovamento di una cultura sclerotica, avevano impedito il crearsi di nuove, vitali strutture: ora perciò l'Impero si riorganizza sulle basi del *clan*, sulla base cioè di posizioni di potere derivanti dalla parentela con il nuovo imperatore. Una struttura assolutamente elementare, resa possibile dalle modeste dimensioni assunte ormai dall'Impero stesso, dopo la perdita dell'oriente.⁷⁵

⁶⁴ Sul processo di decadenza del soldato-contadino, le cui terre *non sono più inalienabili*, cfr. Ducellier, *Bisanzio*, cit., pp. 220-224.

⁶⁵ Svoronos, cit., p. 65.

⁶⁶ *ivi*, p. 67.

⁶⁷ Cfr. H. Ahrweiler, *Recherches sur la société byzantine au XIe siècle: nouvelles hiérarchies et nouvelles solidarités*, T.M. 6, pp. 103-104.

⁶⁸ *ivi*, p. 114.

⁶⁹ *ivi*, pp. 104-106.

⁷⁰ *ivi*, p. 108. Un aspetto inquietante della nuova cultura accademica ed elitaria, è la formazione di un vero e proprio bilinguismo, perché il linguaggio di questa cultura non ha nulla a che vedere con quello parlato. È soprattutto interessante constatare che siamo in presenza di un neo-ellenismo che ha molto a che vedere con l'ideologia normalizzatrice della Bisanzio greca e classicista, nemica della diversità; esso ha un ruolo non secondario nella crisi della struttura multi-etnica dello Stato: cfr. Ducellier, *Bisanzio*, cit., pp. 255-257.

⁷¹ *ivi*, pp. 108-115. Sulla squallida presa di posizione di Psello nel momento in cui si consuma, dopo Manzikert, la tragedia dell'Impero, cfr. Ostrogorsky, cit., pp. 313-314.

⁷² Ahrweiler, cit., pp. 102-103.

⁷³ *ivi*, p. 116; Ducellier, *Le dernier éclat, etc.*, cit. pp. 214-215.

⁷⁴ Ahrweiler, cit., pp. 116-122.

⁷⁵ Cfr. N. Oikonomides, *L'évolution de l'organisation administrative de l'empire byzantin au XIe siècle (1025-1118)*, T.M. 6, pp. 150-152. Va tuttavia tenuto presente quanto messo a fuoco dalla Patlagean, *La féodalité byzantine*, Structure sociale, etc., cit., e cioè che "la

Questa nuova geografia non si determina casualmente: essa corrisponde all'area più strettamente ortodossa del vecchio Impero; ora perciò, in essa l'eresia è sentita più apertamente attraverso quegli aspetti che erano stati sin allora relativamente sottaciuti: come un fatto etnico.⁷⁶

Il X e XI secolo avevano costituito di fatto un periodo nel quale le vittoriose guerre della dinastia macedone sul fronte orientale avevano aperto la strada a forti immigrazioni di Siriani (Monofisiti) e Armeni (molti dei quali Pauliciani) entro l'Impero bizantino, onde l'eresia, avvertita nella sua componente etnica, fu recepita come invasione nemica.⁷⁷ In effetti, le vittorie bizantine, con le immigrazioni che ne seguirono, crearono "un problema demografico che l'XI secolo trascrive e prolunga in un problema religioso, cioè in una crisi d'identità";⁷⁸ ciò perché, come già detto, l'identità religiosa era la vera identità nazionale nella normativa bizantina.

La condotta bellica dei generali bizantini, basata sulla distruzione e desertificazione del territorio nemico, provocò lo spopolamento delle campagne e la carestia, mentre i Musulmani furono massacrati o deportati in massa entro l'Impero; per conseguenza nelle regioni di frontiera ebbero luogo grandi movimenti demografici con mutamenti di etnie.⁷⁹ Un fenomeno importante fu quello dell'immigrazione siriana, sovente accompagnata da capitali e da numerose fondazioni; questa potente comunità non venne assimilata dai Bizantini, e venne quindi perseguitata. Le contese coinvolsero ripetutamente anche gli imperatori, e la disputa si ripercosse sino a Costantinopoli.⁸⁰

Dopo la morte di Basilio II vi furono molte persecuzioni di Siriani, grave errore sotto il profilo militare, perché gli "eretici" formavano il nucleo dell'esercito; a Costantinopoli però non si era più capaci di leggere l'appartenenza all'Impero in chiave politico-militare, e la si leggeva soltanto in chiave religiosa.⁸¹

Gli Armeni non godettero miglior considerazione dal "centro"; essi erano odiati come "giudaici" Nestoriani, e se ne osservava con preoccupazione l'espansione in Costantinopoli; preti armeni furono torturati e inviati in catene verso la capitale; si impedì il culto e si tentò di imporre quello ortodosso: i soldati armeni disertavano e i loro monaci pregavano per la morte dell'imperatore, che voleva imporre il simbolo calcedone.⁸² Il sessantennio della crisi vide dunque acuitarsi il problema dell'eresia, intesa come minacciosa diversità; fu dunque capovolta con esiti perniciosi, l'accorta politica di quegli imperatori che avevano stretto alleanze e rapporti "feudali" con la nobiltà locale, cui erano state fatte concessioni all'interno dell'Impero.

Le cose non andavano molto diversamente sulla frontiera bulgara, ove, verso la fine del X secolo, Tzimisce e Basilio II avevano insediato nuove colonie di Armeni in funzione anti-bulgara; questi Armeni peraltro, oltre a favorire la diffusione del Paulicianesimo presso i Bulgari, finirono col ribellarsi all'imperatore e a schierarsi con i Bulgari stessi.⁸³

Gli imperatori, per la verità, non si preoccupavano molto della crescente diffusione del Bogomilismo presso i Bulgari; il rapporto con loro era soprattutto conflittuale, e furono proprio la ferocia della lotta e le condizioni miserrime delle campagne, che favorirono l'espandersi dell'eresia. La guerra tra Bisanzio e lo Stato bulgaro di Samuele, che si era ricostituito in Macedonia, divampò tragicamente dopo la pretesa di Samuele di svincolare il Patriarcato bulgaro da quello di Costantinopoli; essa si concluse nel 1018, dopo stragi orrende, con l'annessione della Bulgaria a Bisanzio. Fu così che la Macedonia, il poco accessibile nucleo dell'ultimo regno bulgaro, divenne la vera culla del Bogomilismo, d'ora in poi identificato come movimento nazionale di resistenza anti-greca,⁸⁴ dopo l'annessione, all'oppressione dell'aristocrazia bulgara si sostituisce infatti quella del latifondista bizantino, cui va aggiunto il detestato agente del fisco.⁸⁵

Da questa nicchia d'origine, il Bogomilismo si diffuse però rapidamente in tutto l'Impero bizantino, divenuto terreno fertile per l'eresia a causa degli sviluppi sociali che abbiamo sopra ricordato, sviluppi che mettono in crisi non soltanto la solidarietà dei vari ceti tra loro, ma anche l'atteggiamento degli stessi membri della Chiesa: la crisi dell'ideologia imperiale, sempre sorretta dall'ideologia normativa dell'ortodossia, fa sì che nella stessa Chiesa sia ridiscussa l'opportunità di tale sostegno,⁸⁶ con il risultato di rendere più fluidi i rapporti ideologici in generale.

La prova indiretta della diffusione del Bogomilismo, è costituita dal fatto che da questo momento tutte le informazioni sulla dottrina bogomila ci vengono da fonti bizantine: esse ne attestano, a loro volta, la vasta diffusione nell'Impero. All'inizio del XII secolo, l'eresia pullula in Costantinopoli, dove è presente anche

privatizzazione dell'autorità pubblica, e la sua dissoluzione nelle solidarietà di lignaggio" è già in atto nel X secolo, "nel cuore stesso della potenza imperiale" (p. 1191).

⁷⁶ Cfr. G. Dagron, *Minorités ethniques et religieuses dans l'orient byzantin à la fin du Xe et au XIe siècle: l'immigration syrienne*, T.M. 6, pp. 214-216.

⁷⁷ *ivi*, p. 213.

⁷⁸ *ivi*, pp. 178-179.

⁷⁹ *ivi*, pp. 180-185.

⁸⁰ *ivi*, pp. 193-200.

⁸¹ *ivi*, p. 204.

⁸² *ivi*, pp. 210-212.

⁸³ Cfr. Obolenskij, *The Bogomils*, cit., pp. 146-147.

⁸⁴ *ivi*, pp. 148-156; cfr. però anche p. 173 in nota.

⁸⁵ *ivi*, p. 171.

⁸⁶ Dagron, cit., pp. 215-216.

nelle case dei ricchi;⁸⁷ quanto alla sua diffusione negli ambienti monastici, essa è tale da costituire verosimilmente una causa non secondaria della frequente confusione dei Bogomili con gli Euchiti e i Messaliani.⁸⁸

Naturalmente, in questa sua espansione fuori dall'ambiente contadino ove nacque, il Bogomilismo andò evolvendo; è perciò necessario riesaminarne la dottrina secondo le due testimonianze fondamentali, quelle di Eutimio della Peribleptos e quella di Eutimio Zigabeno; quest'ultimo, nella *Panoplia dogmatica* racconta fedelmente quanto trascritto, in una precisa circostanza storica, dalla voce stessa di uno dei Maestri Bogomili, Basilio.⁸⁹

La cosiddetta *Epistola invettiva* di Eutimio, monaco del convento della Peribleptos, è un documento databile attorno alla metà dell'XI secolo.⁹⁰ Essa è diretta contro i Phundagiagiti,⁹¹ nome in uso nel Tema di Opsikiai, mentre altrove e in "occidente", son detti Bogomili,⁹² e usano definir se stessi "Cristiani" (cfr. *supra*). Eutimio afferma una conoscenza diretta degli eretici, essendosi recato ad Acmonia con la madre per un processo che riguardava uno dei loro capi, Giovanni Tzourillas,⁹³ e i suoi discepoli.⁹⁴ Nella versione breve della lettera, pubblicata dal Migne,⁹⁵ Eutimio riferisce di una tentata conversione subita da un occasionale compagno di viaggio, e di un episodio di penetrazione dell'eresia nel suo stesso convento. Anche in questo caso dunque, egli testimonia una conoscenza diretta.

Eutimio dà un quadro molto drammatico circa la diffusione dell'eresia: nel villaggio di Kiliokapnoi, dove ha predicato Tzourillas e che un tempo era composto da tutti buoni ortodossi, ora son tutti eretici, salvo una decina!⁹⁶ In effetti, questi Phundagiagiti svolgevano un'intensa attività di propaganda partendo dalla loro posizione di monaci; lo stesso Tzourillas aveva dato l'esempio, facendosi monaco e costringendo la moglie a fare altrettanto.⁹⁷ Eutimio dà forse una versione un po' drammatica circa lo stato delle cose, ma si ha comunque l'impressione che il Bogomilismo sia un fenomeno dilagante nei territori dell'Impero, grazie anche ad un'organizzazione missionaria che ricorda l'apostolato della prima Chiesa, ed alla dedizione dei predicatori, pronti a sfidare il pericolo.⁹⁸

Questo notevole avanzamento organizzativo dei Bogomili trova una logica corrispondenza nel costituirsi di un rituale sacro; a quel che riferisce Eutimio, essi si riuniscono per pregare in questo modo: si alza un prescelto e dice: "Adoriamo il Padre, il Figliolo e lo Spirito Santo". Gli altri convenuti rispondono: "È cosa appropriata e giusta" (*axion kai dikaion*). Iniziano allora la recitazione del *Paternoster* inchinandosi, e agitano il capo come indemoniati, senza curarsi di esser rivolti all'oriente, ma ciascuno come si trova.⁹⁹ Naturalmente, fanno ciò quando si trovano al sicuro tra di loro; altrimenti, in presenza degli ortodossi, sanno mimetizzarsi perfettamente, mentendo in materia di fede.¹⁰⁰

A questa evoluzione, che mette in luce un abbozzo di costituzione in Chiesa, corrisponde un'aumentata articolazione dottrinale. Accanto ai motivi che erano stati segnalati da Cosma, compaiono ora aspetti cosmogonici e antropogonici (questi ultimi ancora assolutamente folklorici) che indicano una maggiore elaborazione e, verosimilmente, un rapporto con la letteratura apocrifa.

Nella cosmogonia appare un motivo che forse proviene dall'*Ascensione di Isaia*, un Apocrifo largamente diffuso presso i Bogomili, ma che ha corrispondenza nella cosmogonia pauliciana, a sua volta frutto di un possibile prestito da quella marcionita. Secondo Eutimio, i Phundagiagiti ritengono che vi siano otto cieli; sette ne fece il Padre, ma l'ottavo, il più basso, con la terra e tutto il mondo visibile, lo fece Satana, il quale fece anche il Paradiso e l'Inferno,¹⁰¹ e vi manda chi vuole lui: gli amici in Paradiso, e gli altri all'Inferno.¹⁰² Con

⁸⁷ *Alexiade*, cit., XV, VIII, 1 (vol. III, p. 218); XV, IX, 2 (vol. III, p. 224).

⁸⁸ Cfr. M. Loos, *Certains aspects du Bogomilisme byzantin des 11e et 12e siècles*, BS. 28. 1967, p. 40. Della diffusione in ambiente monastico testimonia la notizia di Eutimio di Acmonia o della Peribleptos, cit. Cfr. anche Obolenskij, cit. p. 182.

⁸⁹ L'episodio del racconto di Basilio è in *Alexiade*, cit., XV, VIII, 1 - X, IV (vol. III, pp. 218-228). In esso Anna cita esplicitamente (XV, IX, 1, vol. III, p. 223) l'opera dello Zigabeno che nasce dalla trascrizione diretta dell'esposizione di Basilio (XV, VIII, 3, vol. III, p. 221).

⁹⁰ Ficker, cit., p. 191.

⁹¹ Parola di etimologia incerta che il Ficker (p. 193) interpretata dubitativamente come "Saccofori", da *Phunda*, bisaccia. Dalla narrazione essi appaiono come monaci erranti, non si sa se mendicanti. Si noti che lo stesso stato di monaci erranti caratterizza molti degli eretici del Medioevo occidentale.

⁹² *ivi*, p. 62, 10-13. Eutimio cita il Tema dei Ciberreoti (Golfo di Antalya); quanto allo "occidente" si deve pensare, in termini bizantini, ai Balcani.

⁹³ *ivi*, p. 67, 2-4.

⁹⁴ Fra questi nomina soltanto un certo Rachea: cfr. *ivi*, p. 37, 4 e 9. Qui gli eretici sono detti anche "Batini", nome che non ha trovato spiegazione, e che tuttavia ricorda stranamente l'appellativo dei "vicini" eretici islamici (cfr. *infra*).

⁹⁵ M.P.G. 131, cc. 48-57; cfr., per gli episodi citati, c. 49 A e c. 52 C-D.

⁹⁶ Ficker, cit., pp. 67, 13 - 68, 1. Sul nome del villaggio e sui suoi rapporti con quello del monaco, cfr. Obolenskij, cit., p. 175 in nota.

⁹⁷ Ficker, cit., p. 66, 15-21. Sull'importanza dell'abito monacale per operare conversioni, cfr. *ivi*, pp. 29, 5 - 30, 6.

⁹⁸ *ivi*, pp. 63, 25 - 64, 10.

⁹⁹ *ivi*, p. 77, 18-26. Questa formula di invito alla preghiera si ritrova eguale nei Catari: cfr. *infra*.

¹⁰⁰ *ivi*, p. 78, 4-6.

¹⁰¹ *ivi*, pp. 33, 25 - 35, 23. Per l'*Ascensione di Isaia*, cfr. Erbetta, cit., vol. III, pp. 175-204.

¹⁰² *ivi*, p. 38, 19-20. Occorre notare che in tutto il racconto di Eutimio è esplicitamente sostenuto che il Dio adorato dai Phundagiagiti è Satana, il cui metro di giudizio ricorda comunque il modello esperito d'una dirigenza corrotta.

perfetta conseguenzialità, considerata la malvagità del mondo, negano la Resurrezione della carne, e con essa il Giudizio finale.¹⁰³

Assolutamente singolare, quantomeno nei dettagli folklorici, è l'antropogonia riferita da Eutimio; antropogonia peraltro perfettamente in linea con quanto noto da altre fonti, e non molto diversa, rozzezza a parte, dal fondamentale nucleo gnostico, strutturato attorno ad una creazione inerte condotta dal Demiurgo, e ad un elemento divino ad essa estraneo. L'anima, assieme al sole che fu rubato,¹⁰⁴ è infatti l'unico elemento divino di questo mondo.

Anche l'anima fu rubata da Satana al Padre, per immetterla nella sua creatura inerte, Adamo. Quando però tentò di immetterla dalla bocca, l'anima sfuggì dall'ano; ritentò dall'ano, e quella fuggì dalla bocca. I ridicoli tentativi proseguirono inutilmente, e Adamo giacque inanimato per trecento anni. Allora Satana ebbe un'idea. Mangiò quanti animali immondi poté trovare: serpenti, scorpioni, cani, gatti, e così via. A questo punto, introdotta l'anima nella bocca di Adamo, gli turò l'ano con le dita, e vomitò sull'anima tutto il suo immondo pasto: l'anima non poté più sfuggire, e da allora è chiusa sofferente nell'uomo.¹⁰⁵

Questa leggenda è quel che è, ma certamente espone con molta efficacia l'esperienza bogomila della vita, che è il parametro sul quale deve essere misurata la dottrina.

Dell'evoluzione dottrinale del Bogomilismo è testimonianza anche il capitolo ad esso dedicato da Eutimio Zigabeno nella *Panoplia dogmatica*, che trae origine dalle circostanze sopra citate.¹⁰⁶

Dopo aver dunque ricordato le circostanze stesse, Eutimio Zigabeno espone quanto da lui trascritto. I Bogomili respingono l'Antico Testamento, come i Pauliciani; nei confronti della Trinità sono monarchiani (Sabelliani, dice Eutimio); il Padre generò il Figlio dopo 5500 anni¹⁰⁷ e il Figlio generò lo Spirito Santo; anche Satana è figlio di Dio, primogenito, e si chiamava Satanael. Cacciato per la sua ribellione insieme agli angeli suoi seguaci, poiché aveva natura divina creò il mondo e il firmamento e tutto ciò che è visibile in terra; creò anche Adamo cui tentò di insufflare la vita, ma questa fuggì dall'alluce sotto forma di serpente. Promise allora al Padre di condividere con lui l'uomo, se il Padre stesso avesse provveduto ad animarlo. Ciò fatto, e creata anche Eva, Satanael la sedusse sotto forma di serpente, e ne nacque Caino con una sorella, Calomena. Adamo lo imitò, e nacque Abele. Il Padre s'infuriò per la vicenda, tuttavia permise a Satanael di diventare signore di ciò che aveva creato; dispiaciuto però per la sorte dell'anima, decise di inviare un arcangelo, Cristo, che entrò nell'orecchio destro della Vergine e di là riuscì, avendo assunto l'apparenza corporea, in realtà un corpo spirituale. La Passione fu perciò soltanto apparente; sceso nel Tartaro, Cristo tolse a Satanael la desinenza divina, e da allora questi fu soltanto Satana.

Eutimio Zigabeno prosegue a lungo con molte altre notizie che omettiamo, perché non essenziali alla nostra vicenda; ricordiamo soltanto che vi si ritrovano atteggiamenti noti che riconducono ai Pauliciani, come il rifiuto della comunione e del battesimo, del culto della croce e delle gerarchie ecclesiastiche, nonché degli edifici di culto, ritenuti sedi di demoni. Proseguendo ancora, aggiunge importanti particolari.

Secondo i Bogomili, coloro di essi nei quali abita lo Spirito Santo, sono simili alla Vergine; sono cioè incinti di Dio, che partoriscono predicando. Tutto ciò, pur nei termini della pesante allegoria, non è per nulla sciocco o rozzo: l'immagine sta infatti a esemplificare la totale spiritualizzazione del Cristianesimo operata dai Bogomili. Infatti, prosegue il testo, questi "Perfetti" non muoiono, ma si trasmutano nel sonno abbandonando il corpo materiale per assumerne uno divino come Cristo; al che Eutimio può contrapporre, tutto soddisfatto, la diversa fine di Basilio, gettato nel rogo.

Una notizia singolare riguarda la capacità dei Bogomili di vedere la Trinità nei sogni o nelle allucinazioni: essa appare loro come immagine tricipite di un vecchio (il Padre) un giovane (il Figlio) e un adolescente (lo Spirito Santo). Qui son presenti forse residui pagani, ma anche un'intuizione sul dispiegarsi del divino entro la storia, che sarà ben altrimenti sviluppata da Gioacchino da Fiore.¹⁰⁸

¹⁰³ *ivi*, p. 7-2; p. 38, 15-16. Il Ficker (pp. 203-204) nota giustamente che certe somiglianze con la dottrina marcionita trovano giustificazione nel fatto che, date analoghe premesse dualiste, una logica coerente conduce a trarre analoghe conclusioni. Questo è un aspetto da tener presente, a nostro avviso, quando non esistono sicuri indizi di rapporti storici tra due dottrine.

¹⁰⁴ *ivi*, p. 35, 21.

¹⁰⁵ *ivi*, pp. 35, 23 - 37, 1.

¹⁰⁶ Ne *La Gnosi, etc.*, cit., pp. 195-196, abbiamo riassunto per sommi capi la vicenda di Basilio, narrata da Anna Comnena: lo abbiamo fatto per sottolineare alcuni aspetti importanti e normalmente sottaciuti, sottintesi all'ideologia della regal cronista. Li ricordiamo, perché sono essenziali all'economia di quanto andiamo narrando. Essi si compendiano nella più totale incomprensione e, peggio, fraintendimento, di ciò che appare "altro" all'ideologia egemone. Così lo zelo missionario assolutamente ingenuo, sfruttato cinicamente per ordire l'inganno, diviene smisurata presunzione degna delle sue tragiche conseguenze; la capacità di affrontare il martirio - come i Cristiani delle origini - forti della propria fede, diviene stupidità: qui la "cristiana" Anna Comnena, assume lo stesso ruolo critico esercitato da Marco Aurelio contro i martiri di Lione, ma la cosa è giustificata, perché dall'altra parte è sicuramente l'errore. Perciò la forza della fede diviene possesso demoniaco, e ci si può cristianamente compiacere se il rogo è così immenso da trasformare il corpo di Basilio in un "sottile fil di fumo". In questa vicenda a noi non interessa sottolineare la ferocia (ben altro è accaduto e accade) ma interessa molto seguire tutta la logica del racconto, che è negazione dell'alterità e dell'irriducibilità dell'esperienza alle strutture astratte del Razionalismo, alle quali tale alterità appare soltanto come errore da correggere, e, se possibile, estirpare. Sottolineiamo sempre il concetto di errore, perché tale concetto può esser pensato soltanto a patto di immedesimarsi con l'astrazione logica del *dimostrare*, in nome della Ragione Una ed eguale per tutti, come la voleva Socrate.

¹⁰⁷ Che corrispondono tradizionalmente tra la Creazione e la nascita di Cristo.

¹⁰⁸ La rappresentazione della divinità tricefala è nata in Tracia nel II-III secolo (il "cavaliere tracio") e in Gallia (I-III secolo); si ritiene trattarsi di divinità solari. Nel Cristianesimo, ove si trasferisce, quest'iconografia assume due aspetti, forse indipendenti tra loro, come rappresentazione diabolica, ovvero della Trinità. Quest'ultima fu definitivamente vietata da Urbano VIII nel 1628. Si deve tuttavia sottolineare che i tre volti non mostrano età diversa; le tre età compaiono infatti soltanto nell'allegoria umanistica della Prudenza. Cfr. G.J. Hogewerff, *Vultus trifrons*.

Eutimio Zigabeno conferma infine quanto segnalato dall'altro Eutimio, e cioè che i Bogomili si vestono da monaci per meglio ingannare, e che il loro insegnamento avviene per gradi, attraverso successive iniziazioni;¹⁰⁹ i testi sacri sono da essi interpretati allegoricamente in modo anche disinvolto.

Dall'esposizione risultano ribaditi alcuni particolari aspetti del Bogomilismo più tardo, vale a dire i suoi rapporti con gli Apocrifi, oltretutto con la cultura folklorica, e l'affinamento dottrinale che viene palesemente dagli ambienti monastici e intellettuali. Il disprezzo del mondo storico è radicale: esso non rappresenta, come nel Manicheismo e nello Zoroastrismo, il luogo della lotta tra il Bene e il Male, che darà la vittoria al primo. Esso è soltanto un luogo irrimediabilmente malvagio dal quale il Padre ha deciso di riprendersi ciò che è suo, l'anima degli uomini, e a tal fine ha generato e inviato l'angelo Cristo. Satana, figura testamentaria, assume i contorni mitico-folklorici del *trickster*, che crea questo mondo, da solo o con Dio, come nei miti asiatici.¹¹⁰ Tuttavia, accanto a questi elementi che poco hanno a che vedere con il messaggio testamentario, ve ne sono altri, provenienti dal Paulicianesimo o frutto di elaborazione autonoma, che collocano il Bogomilismo nella tradizione gnostica e nella temperie utopica che caratterizza questa tradizione, attestando una riflessione non superficiale sull'esperienza del male.

Dal Paulicianesimo proviene infatti il rifiuto delle gerarchie, e con esse delle funzioni sacramentali che tali gerarchie giustificano, e dei luoghi stessi ove esse esercitano il proprio ruolo, ciò che costituisce un radicale e in sé coerente rifiuto del potere dell'uomo sull'uomo tramite le istituzioni. Accanto ad esso, ed in perfetta coerenza, deve perciò porsi la totale spiritualizzazione del momento religioso e il rifiuto della materializzazione del divino in un essere umano. A questo radicale Docetismo è perfettamente coerente l'implicito Adozionismo: se Dio non si può materializzare in un uomo (e quindi neppure in una materiale istituzione e nella materialità magico-rituale di un sacramento e del suo ministro) ogni uomo può ospitare Dio nel momento in cui parla con le Sue parole ed è in grado di insegnare, con le parole e con l'esempio, la via che conduce a Lui. In tal modo egli si libera del fardello materiale che lo vincola ad un mondo irredimibile, per assurgere al divino in un corpo spirituale.

Questo introiettare nell'individuo il divino, antica tesi gnostica, uscendo sempre più dalla dimensione mitica e proiettandosi, purificato, in una dimensione meramente spirituale, è destinato, con un lunghissimo percorso, a divenire uno degli elementi fondanti della modernità.

Nel Bogomilismo è dunque presente tutta la tensione gnostica al ritorno verso il solo mondo davvero degno della interiore divinità dell'uomo, che nessuna "caduta" può offuscare. A questo riguardo è opportuno aggiungere, come nota il Loos, che per il Bogomilismo il battesimo non può nulla contro il peccato originale, perché questo peccato non è dell'uomo, è di Satana e dei suoi angeli, onde l'uomo materiale è creatura del male, di per sé irredimibile. Altra cosa è l'anima, che appartiene a Dio, ma che ritrova il suo stato divino soltanto con l'iniziazione.¹¹¹

Abbiamo sin qui notato che la dottrina bogomila è fortemente impegnata sia su elementi folklorici, sia su temi che sono più o meno derivati dalla consuetudine con gli Apocrifi; ad esempio, uno dei miti bogomili riferiti da Eutimio Zigabeno riguarda il tema degli angeli decaduti e dell'origine dei giganti.¹¹² Si poneva quindi il problema dei testi in uso tra i Bogomili, che furono raccolti dall'Ivanov.¹¹³ Questi collezionò un ampio numero di testimonianze, tra apocrifi dell'Antico e del Nuovo Testamento, miti e leggende di varia origine. Tutto questo materiale in uso presso i Bogomili, e successivamente in buona parte presso i Catari, non

Emblema diabolico. Immagine improba della Santissima Trinità, R.P.A.R.A., XIX, 1942-1943; R. Pettazzoni, *The Pagan Origin of the Three-headed Representation of the Christian Trinity*, J.C.W.I., 9, 1946; E. Panofsky, *Il significato nelle arti visive*, Torino, Einaudi, 1962. Qui dunque, un'iconografia nota e forse di reminiscenza pagana, si mescola con il tema della successione delle tre età nella storia, tema millenaristico che si svilupperà a partire da Gioacchino da Fiore. Siamo in presenza di sottili rapporti tra il Bogomilismo e il meridione d'Italia? Oltre a quanto già citato sull'argomento, cfr. anche I. Dujcev, *Note sulle vie di comunicazione attraverso la penisola balcanica durante il Medioevo*, M.B.S., 3, p. 17. Lo Hogewerff, cit., p. 233, segnala una singolare iconografia nella Puglia del XV secolo: la Trinità è rappresentata da una triplice testa, anziana, giovanile e di colomba.

¹⁰⁹ Il carattere esoterico della dottrina è segnalato in Ficker, cit., p. 37, 14-17.

¹¹⁰ Cfr. al riguardo i testi del Bianchi e dell'Eliade sull'argomento, cit.

¹¹¹ *Certain aspects, etc.*, cit., p. 42 in nota. Il Loos si richiama alla dottrina catara, e con ragione. Infatti, come vedremo, qui c'è tutta una dottrina implicita, evidentemente in fase di elaborazione, che non appare esplicitamente nei Bogomili, per quel che ne sappiamo dagli autori bizantini (si noti che della dottrina bogomila non sono rimasti altri documenti diretti se non la *Interrogatio Iohannis*, un apocrifo del quale diremo; la repressione ha cancellato tutto, e le notizie ci vengono soltanto dai nemici del Bogomilismo). Questa dottrina apparirà in tutta la sua coerenza soltanto con i Catari. Il punto fondamentale nella via alla salvezza è costituito dall'iniziazione, grazie alla quale l'anima si unisce con lo Spirito Santo (che discende per l'imposizione delle mani) formando una *syzygie*, come in Taziano; soltanto per tal via essa può tornare nel luogo divino dell'origine. Questa raggiunta santità non è però definitiva, perché il peccato fa ricadere nel mondo della materia, rendendo necessaria una nuova iniziazione. Ora, questa dottrina doveva esser presente già presso i Pauliciani e i Bogomili perché, anche se non abbiamo su di loro i chiari trattati rimastici sui Catari, il rito di ammissione/iniziazione o battesimo avveniva con le stesse formalità: cfr. *Panoplia dogmatica*, cit., c. 1312 B-C (per i Catari, cfr. *infra*). Simile era il battesimo t'ondrakita della *Chiave di Verità*, cit. Rilevante al riguardo la convinzione, tanto dei Catari quanto dei Bogomili, che una donna incinta portasse in sé il diavolo (per i Bogomili cfr. Puech-Vaillant, cit., p. 81) e che un atto cosciente fosse necessario per liberarsene con l'iniziazione, d'onde il rifiuto del battesimo agli infanti, che sappiamo esistere già presso i Pauliciani. In ciò questi eretici non erano molto lontani dai Messaliani, i quali si liberavano anch'essi dal demonio e ricevevano lo Spirito Santo grazie ad un'intensa pratica estatica della preghiera. Riassumendo, la coscienza della irredimibilità della materia è diffusa dovunque, ma è anche diffusa la coscienza della possibile divinizzazione dell'uomo. Un *cocktail* insopportabile per qualunque autorità costituita in questo mondo.

¹¹² *Panoplia dogmatica*, c. 1305 B. Il tema è contenuto nel *Libro di Enoch*, un apocrifo dell'A.T. largamente circolante nel mondo slavo: cfr. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, vol. I, Torino, U.T.E.T. 1981, p. 473.

¹¹³ Cit. Il testo originale bulgaro è del 1925.

poteva però essere considerato un prodotto della loro speculazione; esso fu quindi riesaminato dal Turdeanu, e riconosciuto quasi totalmente originario di altri contesti.¹¹⁴

Lo studio del Turdeanu, nel mettere in luce che la quasi totalità del materiale apocrifo utilizzato dai Bogomili, era materiale comunemente circolante anche presso gli ortodossi (e infatti esso contiene non soltanto dottrine bogomile, ma anche dottrine contrastanti con queste e non eterodosse) porta indirettamente in evidenza quanto già sopra detto, cioè l'importanza che dovettero avere basso clero e intellettuali minori nel conformare il Bogomilismo in evoluzione: in questi materiali non bogomili infatti, sono contenuti motivi che poi si ritrovano, con diversa valenza, nel Bogomilismo. Il materiale in oggetto -questo ci sembra un dato interessante- comprende tuttavia numerosi apocrifi veterotestamentari di origine giudaica, già presenti in Armenia.¹¹⁵ Restano, secondo il Turdeanu (e la sua opinione, fondata su precise ricerche, è comunemente condivisa) due soli testi che possano dirsi bogomili. Uno di questi è la *Visio Isaiaë*, o *Ascensione di Isaia* che si riaggancia al *Martirio di Isaia*, testo giudaico composto attorno all'inizio dell'E.V.¹¹⁶ L'*Ascensione* ha esercitato verosimilmente un ruolo nel mito bogomilo:¹¹⁷ essa infatti pone Dio nel 7° cielo; sotto i sette cieli ve n'è un ottavo, il firmamento, che è luogo di Satana e degli angeli decaduti. Il Turdeanu ha notato al riguardo rimaneggiamenti che ne fanno, a suo dire, un testo "bogomilo", nel senso che vi si rispecchia il rifiuto bogomilo dell'Antico Testamento.¹¹⁸ È tuttavia opportuno ricordare che il tema della residenza di Dio nel 7° cielo e della collocazione dell'Inferno in uno dei cieli inferiori, è espresso ben più chiaramente dal *Libro dei segreti di Enoch*, un Apocrifo giudaico del I secolo, conservatosi soltanto nella versione slava.¹¹⁹

L'altro testo sicuramente bogomilo cui fa riferimento il Turdeanu, è la *Interrogatio Iohannis*, testo della massima importanza del quale ci occupiamo ora, a partire dall'edizione curata dalla Bozóky.¹²⁰ Esso è sopravvissuto in occidente dove fu portato dal vescovo cataro di Concorezzo, Nazario, verso la fine del XII secolo, e contiene, sotto forma di domande e risposte tra l'Apostolo Giovanni e Gesù Cristo, il mito bogomilo, nella sua completa ed esplicita formulazione ad opera dei Bogomili stessi. Diamo un sommario della sua dottrina assai articolata, che è alla base anche del Catarismo.

Satana, figura di altissimo rango, soprintendeva all'ordine di tutte le cose.¹²¹ All'inizio del racconto, figurano già esistenti gli elementi aria e acqua, a guardia di ciascuno dei quali è posto un angelo; esiste anche l'elemento fuoco, come fuoco dell'Inferno; esiste anche la terra, che tuttavia è nascosta dalle acque. Siamo in presenza di una coeternità della materia? Il testo tace al riguardo: certo è che la creazione che segue, secondo schemi mitici comuni a vaste aree geografiche, è una creazione a partire dagli elementi, dunque non *ex nihilo*.¹²²

La terra era dunque sotto le acque, sostenuta da due pesci uniti tra loro: anche questo è un tema mitico presente presso i popoli asiatici.¹²³ Al di sotto era il fuoco, che costituiva la natura stessa di Satana.¹²⁴ Di tutto ciò egli si dichiarò signore, volendo farne un mezzo per innalzare a sé un trono più alto di quello divino; per l'opera della creazione convinse molti angeli a seguirlo, con un espediente che rivela i tratti ingenuamente folklorici del racconto. Egli infatti, come "econo-mo", rimette agli angeli i debiti che costoro hanno con Dio, debiti consistenti in giare d'olio e sacchi di grano; il mito rispecchia in modo quanto mai evidente l'origine contadina di questo Bogomilismo.

Scoperto e cacciato, Satana trascina con sé un terzo degli angeli;¹²⁵ non avendo ove posare, chiede venia a Dio che gli concede, con l'aiuto dell'angelo delle acque che fa leva sui due pesci, di sollevare la terraferma sulla quale potrà arrestare la propria discesa. È dunque già da ora evidente, che questo nostro mondo è il regno di Satana; coerentemente, come vedremo, i Catari lo considereranno la vera sede dell'Inferno.

Satana procede a creare tutto il mondo visibile con l'aiuto degli angeli, e poi decide di creare l'uomo per porlo al proprio servizio. Crea Adamo ed Eva dal fango e poi li anima, obbligando l'angelo del secondo

¹¹⁴ E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*. R.H.R. 138, 1950.

¹¹⁵ Cfr. Issaverdens, cit.; Preuschen, cit. Tra gli Apocrifi non bogomili che contengono materiali poi usati dai Bogomili, interessante il *Vangelo di Bartolomeo*, che contiene il mito di Satanael che diviene Satana dopo la caduta (cfr. Erbetta, cit., vol. I, 2, p. 294) attribuito ai Bogomili da Eutimio Zigabeno. Il Conybeare (cit., p. CII) ricorda che Bartolomeo era particolarmente venerato da Siriani e Armeni, e che era stato martirizzato ad est del fiume "Stranga" (= Deir) non lontano dalla città di Karchar, il teatro degli *Acta Archelai*.

¹¹⁶ Erbetta, cit., vol. III, p. 180. Diversa l'opinione del Norelli nel suo commento all'edizione dell'*Ascensio Isaiaë*, cit., pp. 48-49, che mette in evidenza una polemica cristiana antiochena sul tema della falsa profezia.

¹¹⁷ cfr. *supra*.

¹¹⁸ Turdeanu, cit., pp. 216-217. Questa opinione è stata tuttavia contraddetta dal Vaillant, *Un apocryphe pseudo-bogomile: la vision d'Isaïe*, R.E.S. 42, 1963, che ritiene i rimaneggiamenti, che escludono dal Paradiso i personaggi veterotestamentari, di origine ortodossa.

¹¹⁹ Cfr. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., vol. II, 1989, p. 479.

¹²⁰ *Le livre secret des Cathares. Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine bogomile*, éd. crit., trad., comm., par E. Bozóky, Paris, Beauchesne, 1980.

¹²¹ Per i Bogomili, egli era lo "econo-mo dell'iniquità", secondo Luca, XVI, 8.

¹²² Tuttavia da altra fonte si deve dedurre che Dio fosse stato il creatore, oltretutto degli angeli, anche dei quattro elementi: una sorta di pre-creazione, cui segue la vera creazione, quella di Satana: cfr. Moneta Cremonensis, cit., p. 248; Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, A.F.P. 19, 1949, p. 310.

¹²³ Cfr. *Le livre secret*, cit., p. 109. Il commento dettagliato della Bozóky consente anche di identificare tutti i temi della *Interrogatio* che hanno origine o paralleli nei numerosi testi apocrifi utilizzati dai Bogomili. Il tema dei due pesci è stato studiato in dettaglio da Jung, *Aion*, Torino, Boringhieri, 1982, nel paragrafo dedicato al pesce come simbolo dei Catari.

¹²⁴ Bozóky e Jung, locc. cit.

¹²⁵ Di questa ripartizione degli angeli troveremo una sottile interpretazione antropologica nei Catari.

cielo e quello del primo ad entrarvi.¹²⁶ Egli tenta poi di indurre i due ad accoppiarsi; essendo essi inesperti, egli crea il serpente dal proprio sputo, lo nasconde in un canneto che egli stesso pianta in Paradiso,¹²⁷ vi si insinua, e tramite esso si accoppia con Eva. Così nacque nell'uomo la concupiscenza.

L'*Interrogatio* enuncia poi un importante principio dell'antropogonia bogomila e catara: il Traducianesimo. Secondo questa dottrina, le nascite degli uomini avvengono da allora lungo due percorsi indipendenti: dall'unione fisica nasce un corpo, e nella donna fecondata si insinua uno spirito malvagio che, secondo le opinioni, può essere sia un ulteriore angelo decaduto, sia il risultato di un fenomeno di metensomatosi. "Traducianesimo" è per l'appunto la dottrina secondo la quale, nell'ambito della generazione fisica, non può generarsi un'anima; essa esprime il totale distacco dello Spirito dalla materia.¹²⁸ Gli uomini hanno tuttavia false opinioni sulla realtà della materia e sul vero Dio, perché Satana, spacciandosi per Dio, portò Enoch in cielo e gli mostrò il proprio regno affinché ne riferisse.¹²⁹

Dio decise però di salvare gli uomini; a tal fine inviò un angelo, Maria, e poi l'angelo Cristo, che nacque entrando ed uscendo dall'orecchio di Maria.¹³⁰ Satana allora, per ingannare gli uomini, inviò un proprio angelo nella figura di Giovanni Battista, per insegnare il battesimo con l'acqua: si noti qui la progressiva mitizzazione (a scopo di razionalizzazione) dell'originaria presa di posizione spiritualista, pauliciana e bogomila, contro il ritualismo materiale del battesimo con l'acqua degli infanti. Il vero battesimo di Cristo avvenne con la discesa dello Spirito Santo sotto forma di colomba: qui riecheggia il vecchio tema adozionista di Taziano, passato attraverso il Cristianesimo "orientale" e conservato nelle sue "eresie". Si noti inoltre l'avversione bogomila (e catara) nei confronti di Giovanni Battista, considerato figura demoniaca come attestato anche da un documento slavo, il *Synodikon di Boril*, del 1211.¹³¹

Il testo prosegue poi condannando la procreazione e annunciando che la fine del ciclo terreno avverrà quando si saranno redenti tutti gli angeli caduti; seguirà il Giudizio, e il mondo brucerà. Qui il testo è alquanto inconsequente -ci saranno i malvagi dannati, ma non è chiaro chi saranno- e tralasciamo di riferirne, anche perché le effettive credenze di Catari e Bogomili al riguardo erano molte, e diverse tra loro.¹³² Segnaliamo soltanto due ulteriori temi pauliciani e bogomili che in esso sono ribaditi: l'origine diabolica della croce, e il carattere spirituale della comunione.¹³³

Questo dunque il testo del fondamentale Apocrifo bogomilo. Nelle conclusioni al suo commento, la Bozóky si è posta alcune domande relative al possibile rapporto di questa dottrina con lo Gnosticismo tardo antico, alla luce sia dei molti Apocrifi che concorrono a formare la cultura bogomila, sia della radicale differenza che corre ormai tra questo neo-Gnosticismo e lo Gnosticismo antico, del quale si trova ancora traccia nel primo Paulicianesimo. Questa differenza consiste nella definitiva scomparsa di una figura che in qualche modo richiami il Demiurgo/Dio malvagio, il cui ruolo è assunto ormai in modo definitivo da Satana.

¹²⁶ Il commento della Bozóky (pp. 130-134) riporta le varie opinioni dei Catari e dei Bogomili sull'animazione della prima coppia. In ogni caso è evidente il permanere di due temi fondamentali dell'antropogonia gnostica: il corpo materiale non si può animare senza un intervento della sostanza divina, in qualunque modo ottenuta, e, per conseguenza, l'anima soffre e si trova in una condizione innaturale dentro il corpo. Una simile antropogonia non si può però giustificare con i prestiti dottrinali, più evidenti nelle versioni "dotte", assai meno in quelle "folkloriche": essa può nascere soltanto da una concreta esperienza dell'esistere nel mondo come *sofferenza*. Questa nasce dalla negazione *storica*, fattuale, del modello *utopico*, ragione per la quale ci si sente intimamente *estranei* al mondo. A tal fine è necessario, a nostro avviso, che sia chiara nel *desiderio* l'esistenza, in un qualche luogo "altro", di una dignità, di un diritto, di un modello "superiore" dei quali la storia defrauda l'uomo. È significativo che l'ideologia razionalista, per negare il diritto alla fruibilità terrena del modello, definisca l'alterità rispetto ai propri schemi come "colpa" *iscritta nell'uomo stesso*. In tal senso anch'essa si rifà ad un modello, che però non nasce dalla realtà del desiderio, ma dal processo logico astratto e normativo.

¹²⁷ Come si nota, il Paradiso terrestre è creazione di Satana.

¹²⁸ Cfr. il commento della Bozóky alle pp. 138-141. La dottrina di Tertulliano che è all'origine della definizione, prevede che ogni anima sia generata soltanto da un'altra anima (*ex traduce*, d'onde il nome). Il testo della *Interrogatio* (p. 64) dice: "De lapsis spiritibus celorum ingrediuntur in corpora feminea lutosi, et carnem accipiunt de concupiscentia carnis et nascitur spiritus de spiritu et caro de carne et ita finitur regnum Sathane in hoc mundo".

¹²⁹ Si ribadisce il rigetto dell'Antico Testamento, evidente già dalla cosmo/antropogonia gnostica che si estende allo stesso Paradiso terrestre. Il riferimento all'Apocrifo di Enoch è evidente.

¹³⁰ Questa delicata leggenda ha un'antica origine, ed è legata al Docetismo gnostico brutalmente riassunto dalla nota formula di Ireneo, secondo il quale Cristo "attraversò" Maria "quemadmodum aqua per tubum transit" (*Adv. Haer.*, I, 7, 2). La leggenda è presente in Gregorio Taumaturgo (M.P.G. 10, c. 1164); la si trova negli Inni di Romano il Melode (cfr. *Hymnes*, Intr., texte crit., trad. et notes par J. Grosdidier des Matons, T. II, Paris, Cerf, 1965, p. 38) cui giunge verosimilmente attraverso Ephrem (cfr. W. Petersen, *The Diatessaron of Ephrem Syrus as Source of Romanos the Melodist*, C.S.C.O. 475, Subs. 74, Louvain, Petersen, 1985, p. 171). In Ephrem tuttavia, questo riferimento, che è nel 2° Sermone sulla Natività, è da ritenersi un inserto apocrifo di Giacomo di Sarug, contemporaneo di Romano: cfr. *Nachträge zu Ephrem Syrus*, hrsg. von E. Beck, C.S.C.O. 364, S.S. 160, ivi, 1975, pp. VII-XI e p. 150. Al riguardo cfr. anche C. Vona, *Opere mariologiche di S. Giacomo di Sarug*, Lateranum, N.S. XIX, 1-4, p. 50. Come si vede, la leggenda è largamente diffusa anche in ambienti non eretici, come nota la Bozóky nel suo commento alle pp. 153-154, dove cita ancora, oltre a Giovanni Damasceno (M.P.G. 94, c. 1161) anche S. Bonaventura, e la presenza iconografica del tema sul portale della Cappella di Maria a Würzburg. Il tema era tradizionalmente presente anche in occidente, perché già ben prima dei tempi di Bonaventura è segnalato da Agobardo, vescovo di Lione, nel IX secolo, tra gli errori da lui trovati nell'Antifonario: cfr. Agobardi Lugdunensis *Opera omnia*, ed. L. Van Acker, C.Ch.C.M. 52, Turnhout, Brepols, 1981, p. 341; VII, 3-6.

¹³¹ Per l'edizione, cfr. J. Gouillard, *Une source inédite du Synodique de Boril*, T.M. 4, 1970. L'anatema relativo a coloro che ritengono Giovanni Battista un demone, è a p. 371, 37-41.

¹³² Cfr. le varie notizie nel commento della Bozóky alle pp. 169-174.

¹³³ *Interrogatio*, p. 168 -dove si ribadisce anche l'odio per l'Antico Testamento- e p. 72. Questa vicenda del carattere spirituale della comunione ha un antecedente gnostico nella tradizionale interpretazione gnostica del pane "quotidiano" come pane "soprasostanziale", giocando sull'equivoco della parola greca *epiousion*; la comunione è infatti sostituita dalla costante ripetizione del *Paternoster*. Altro carattere fortemente "gnostico" della dottrina, è la natura della missione di Cristo, il quale viene essenzialmente ad ammaestrare, affinché coloro che comprendono possano salvarsi.

Per quanto concerne la fusione di Gnosticismo e “folklore”, la Bozóky non può che muoversi sulla scorta di quanto già osservato dal Turdeanu,¹³⁴ e cioè che il mito di una creazione duplice esiste tanto nel “folklore” quanto nello Gnosticismo, e che pertanto è difficile rispondere a questa domanda.

A nostro avviso, si potrebbe anche affermare che la domanda stessa è malposta. L’operazione gnostica infatti, non fu altro che la trasformazione in mito cosmogonico “colto” e “filosoficamente” strutturato, di una massa di temi che circolavano certamente nel mondo ellenistico-orientale, obliterati sotto il peso della cultura classica che si è sempre adoperata per far scomparire le tracce di quella “popolare”,¹³⁵ non nota semplicemente perché usualmente non scritta; salvo riemergere sotto forma di “folklore”, come nell’Europa del XII secolo, allorché si determinarono condizioni che portarono intellettuali di modesta estrazione a scriverne (resterebbe da precisare di volta in volta il rapporto ambiguo che esiste di fatto tra questa cultura “popolare” e la cultura “colta”). Per conseguenza, ciò che separa lo Gnosticismo antico dal dualismo “folklorico” sembra essere semplicemente la scomparsa della cultura ellenistica di un ceto intellettuale che poteva dare veste “colta” ad una cultura emarginata; questo ceto trova ora il proprio corrispondente in un basso clero che tende a costruire le strutture ereticali adattando all’interno del dettato testamentario la rielaborazione più o meno ingenua di antichi materiali.

Ciò aiuta a comprendere quanto già notato da Pietro Siculo, la scomparsa degli eoni e del dio malvagio: in un mondo totalmente cristianizzato, il rifiuto della bontà del mondo può assumere soltanto Satana a suo creatore, e il solo mito possibile è quello testamentario, comunque riadattato.¹³⁶

Questi aspetti evolutivi dell’eresia “gnostica” costituiscono a nostro avviso ciò che di più interessante viene in luce dall’indagine: è infatti evidente che siamo in presenza, più che non di una continuità dottrinale, di una costanza di schemi, che contrappongono all’astrattezza dell’ideologia razionalista un pensiero articolato attorno all’inconciliabilità di *vissuto* e *saputo*. Quando gli eresiologi medievali, bizantini ed occidentali, si sforzeranno di comprendere il fenomeno entro la logica di un “ritorno del Manicheismo”, essi non faranno dunque altro che operare un depistaggio *rassicurante*, obliterando la realtà del contrasto sociale nel metastorico concetto razionalista di “errore” o vizio d’origine, posto ad *incipit* di ogni dissenso. In tal modo, la realtà del contrasto può esser ricacciata nel regno caotico dell’alterità.

Nel rivendicare la concretezza dell’esperienza, che non riesce ad apprezzare granché il bell’ordine razionale di questo nostro mondo, il Bogomilismo, che con il Paulicianesimo e il Messalianismo forma il quadro dell’eresia bizantina dell’XI secolo, mantiene quindi viva, come ha notato il Gouillard,¹³⁷ la tradizione marcionita: l’ostilità alla Legge e all’Antico Testamento, perché *questo* mondo non può essere opera del Dio di liberazione e di bontà che si è rivelato in Gesù Cristo.

Il movimento ereticale pauliciano e bogomilo, costituì un fenomeno di grande rilievo, per ciò che esso rappresentò nel mondo bizantino e per la capacità di elaborare una dottrina in grado di espandersi in tutta l’Europa, dalla Spagna ai Balcani, sino all’Asia minore. Esso maturò, come abbiamo visto, all’interno di una crisi di trasformazione tale da indurre, come notava il Dagron, la Chiesa stessa e gli intellettuali a distaccarsi dalle strutture nelle quali si erano sempre tradizionalmente identificati. Si spiega in tal senso il fatto nuovo, segnalato dal Gouillard, della grande attenzione di cronisti ed eresiologi a partire dall’XI-XII secolo.

Il movimento bogomilo giunse perciò a costituirsi in Chiese e comunità religiose: nel XII secolo ne sono segnalate in Tracia e in Macedonia, in Asia minore e nella stessa Costantinopoli,¹³⁸ così come in Chiese e comunità si erano costituiti i Pauliciani che, pur essendo all’origine dell’eresia bogomila con la quale condividevano i fondamenti dottrinari in essa travasati, non per questo si travasarono in quella: i due fenomeni coesistono a lungo nel mondo bizantino, così come coesistono atteggiamenti che vanno dalla rivolta aperta all’insinuazione entro la società costituita.¹³⁹

Tra i fenomeni che meritano di esser segnalati e che sono specificamente riferibili alla crisi sociale e al bisogno di trovare nuove/vecchie alternative al Razionalismo, vi è quello della vicinanza di alcuni intellettuali all’eresia; questo è un fatto che concerne essenzialmente il Bogomilismo nella sua penetrazione degli ambienti elevati della capitale, che può esser considerato non privo di peso nella straordinaria capacità di

¹³⁴ *L’Apocalypse de Baruch en slave*, R.E.S. 48, 1969, pp. 44-45. Turdeanu nota che l’idea di una creazione che non risalga soltanto a Dio è pre-cristiana, perché il mito dualista è nella cultura primitiva di tutto il pianeta; passata attraverso lo Gnosticismo, essa diviene “folklorica” nel Cristianesimo.

¹³⁵ Ad esempio del notissimo tema popolare del “Paese di Cuccagna”, cioè dell’utopia di un mondo di eterna felicità *materiale* che renda inutili le gerarchie sociali, restano appena due tracce relative a commedie “perdute” (soltanto la cultura aulica sopravvive!) conservate nei *Deipnosophistae* di Athenaeo, Libro VII, 268e-269c (*Minatori*, di Ferecrate) e 269f-270a (*Thuriopersi*, di Metagene).

¹³⁶ Un esempio di riadattamento e appropriazione è il mito della trasformazione del nome di Satanael, cit.: cfr. E. Turdeanu, *Les apocryphes slaves et roumains: leur apport à la connaissance des apocryphes grecs*, Atti dell’VIII Conv. di Studi Bizantini, Palermo, 1951, pp. 50-51.

¹³⁷ *L’hérésie dans l’empire byzantin*, cit., p. 323.

¹³⁸ Cfr. Angelov, *Le mouvement, etc.*, cit., p. 616.

¹³⁹ Cfr. Obolenskij, *The Bogomils*, cit., p. 188 sgg. Sul piano dell’atteggiamento sociale, l’Obolenskij tenta di stabilire una demarcazione nel fatto che i Pauliciani avevano un atteggiamento apertamente bellicoso, mentre i Bogomili tendevano a mascherarsi tra i fedeli ortodossi (pp. 195-196). È tuttavia impossibile, a nostro avviso, trovare una ragione di queste differenze nelle basi dottrinarie; lo stesso Obolenskij ha infatti sottolineato il carattere di resistenza popolare assunto dal Bogomilismo bulgaro dopo la conquista bizantina. D’altronde, tanto l’uno quanto l’altro atteggiamento, verosimilmente suggeriti da puntuali situazioni, rappresentano una scelta eversiva nei confronti delle istituzioni, come non ci stancheremo mai di notare. Di esse, la più eversiva è proprio quella dei “Perfetti” bogomili, con il loro rifiuto della procreazione e della famiglia, che è alla base di ogni costruzione sociale.

“esportazione” dell’eresia stessa attorno alla metà del XII secolo.¹⁴⁰ Sottolineiamo il carattere puramente generico di tale considerazione, perché gli eventi mostrano ancora una volta, se ve ne fosse bisogno, che nessun movimento può nascer sulle “idee”: quando infatti la devianza concerne le “opinioni” di un “filosofo”, queste possono esser tollerate, ovvero fatte abiurare, senza particolari problemi. I movimenti di cui trattiamo sono viceversa *religiosi* proprio in quanto legati a problemi *sociali*; l’uno e l’altro aspetto si rinviano reciprocamente perché soltanto un atteggiamento totalizzante quale quello religioso, può esprimere il desiderio di essere nel mondo in modo altro rispetto a quello socialmente imposto.

Le principali figure di intellettuali coinvolte nel dissenso religioso a Bisanzio, sono quelle di Giovanni Italo e di Costantino Chrysomallo, entrambe studiate dal Gouillard.¹⁴¹

Il caso di Giovanni, il cui processo ha risvolti politici,¹⁴² riguarda un filosofo assolutamente modesto, discepolo di quel Psello che fu “più erudito che sapiente, più volgarizzatore che creatore, più retore che filosofo”,¹⁴³ e viene alla luce con l’avvento di Alessio Comneno. Giovanni Italo fu essenzialmente un filosofo attratto dal *revival* platonico dei suoi tempi, e finì fuori dalla “retta opinione” verosimilmente più per presunzione intellettuale che per anelito spirituale, tant’è vero che fu pronto a ritrattare tutto. Resta tuttavia interessante esaminare che cosa gli fu contestato, perché vi si possono scorgere sia le eterne contraddizioni dell’ortodossia, sia soluzioni alternative a questa che riecheggiano in qualche modo la contemporanea diffusione del Bogomilismo.

Dal *Synodikon* e dal commento del Gouillard, emerge innanzitutto in modo chiaro il senso stesso dell’ortodossia, così come essa era stata fondata in tempi lontani: la cultura classica vi viene, sì, respinta come nemica della fede, onde i filosofi greci son visti come eresiarchi e il Cristianesimo, paolinamente, come negazione della sapienza mondana; contemporaneamente però essa viene assunta come cornice razionale entro la quale calare il messaggio testamentario, per smussarne la possibile accezione rivoluzionaria.¹⁴⁴

In secondo luogo sono interessanti alcuni degli aspetti dottrinali condannati: vi si indica infatti sia il rifiuto della Resurrezione della carne,¹⁴⁵ sia quello di credere nei miracoli,¹⁴⁶ che sono “errori” comuni ai Pauliciani e ai Bogomili, anche se qui più raffinemente motivati. Vi si condanna inoltre l’errore fondamentale di credere nell’Apocatastasi (cioè nel ritorno finale in Dio di tutto il creato, “malvagi” compresi) una concezione neoplatonica che serpeggia nella Chiesa da Origene a Scoto Eriugena (e oltre, tra i meno ortodossi) ponendosi alla radice di molte concezioni ereticali.¹⁴⁷ Tutto questo si associa alla credenza nella trasmigrazione delle anime,¹⁴⁸ facendo così ricordare l’escatologia dell’*Interrogatio* (peraltro poi contraddittoria nelle conclusioni del testo).

Il caso di Italo mostra dunque come certi temi vengano elaborati anche a livello colto; ma ancor più lo mostra quello di Costantino Chrysomallo.

Di costui si conosce soltanto la data approssimativa della morte, poco prima del 1140, anno nel quale le sue dottrine furono processate, dopo averne constatata la pericolosa diffusione tra i monaci.¹⁴⁹ Condannata come mistura di “Enthusiasmo”, Messalianismo e Bogomilismo, essa rivela, accanto a tratti decisamente esoterici, marcati da ripetuti richiami al concetto d’iniziazione, aspetti che la mettono in rapporto tanto con il Bogomilismo, quanto, più in generale, con temi gnostici, il cui riaffiorare mostra come, da analoghe premesse, si giunga facilmente ad analoghe conclusioni.

L’elemento spiccatamente pauliciano-bogomilo che appare nelle dottrine condannate, è il ricorso alla discesa dello Spirito Santo tramite l’imposizione delle mani, intesa come *vero* battesimo, che dev’esser ripetuto in caso di peccato.¹⁵⁰ Accanto a questo, altre affermazioni interessanti: Chrysomallo denigra ogni forma di autorità -proprio come i Bogomili di Cosma- e ritiene, come tutti gli Gnostici, che la venuta di Cristo abbia annullato i precetti della Legge.¹⁵¹

Torna infine il tema che fu di Taziano, che costituisce un fondamento di tanto Gnosticismo da noi già esaminato, e che troviamo tanto nei Bogomili quanto nei Catari: l’anima deve congiungersi con lo Spirito

¹⁴⁰ È questo il periodo nel quale l’eresia “greca” giunge in Europa, dove darà strutture coerenti alle eresie “spontanee”; quanto ai Balcani, la Serbia e la Bosnia sono già ampiamente percorse dal Bogomilismo all’inizio del XIII secolo.

¹⁴¹ Cfr. *Constantin Chrysomallus sous la masque de Siméon le nouveau théologien*, T.M. 5, 1973; *La religion des philosophes*, T.M. 6, cit.; cfr. inoltre *Le Synodikon de l’orthodoxie*, cit., pp. 57-61 e pp. 188-202.

¹⁴² *La religion des philosophes*, cit., pp. 306-307; *Le Synodikon*, cit., p. 200. Sulla vicenda processuale di Italo, cfr. P.E. Stephanon, *Jean Italos philosophe et humaniste*, O.C.A. 134, 1949, il quale ha messo in luce le sfortunate coincidenze onde la dottrina iconodula di Italo si scontrò con la necessità d’oro di Alessio, che dopo Durazzo fece fondereoreficeria ecclesiastica; Alessio fu anche abile nel trovar consenso, contro Italo, nello spiritualismo dei monaci (pp. 73-74).

¹⁴³ Cfr. J. Grosdidier des Matons, *Psello et le monde de l’irrationnel*, T.M. 6, p. 326.

¹⁴⁴ *Synodikon*, p. 49, 214-218; pp. 193-194.

¹⁴⁵ *ivi*, p. 59, 225-227; p. 199.

¹⁴⁶ *ivi*, p. 59, 209-213; p. 200.

¹⁴⁷ *ivi*, p. 61, 237. Altro tema neoplatonico condannato è quello della coeternità delle idee in Dio: cfr. p. 59, 198-203.

¹⁴⁸ *ivi*, p. 57, 194 - 59, 197; associata curiosamente con l’accusa di materialismo, cioè di non credere all’immortalità dell’anima. La cosa deve avere tuttavia un significato, e si può forse riferire, a nostro avviso, all’opinione che sarà di Chrysomallo, che è di Bogomili e Catari, e che era già in Taziano, cioè che l’immortalità dell’anima sia legata alla sua *syzygie* con lo Spirito, senza la quale l’anima è condannata a vagare in questo mondo mortale. Ricordiamo poi che per i Catari esisteva anche un’anima meramente vitale, e perciò mortale.

¹⁴⁹ Cfr. *Constantin Chrysomallus*, cit. pp. 313-314.

¹⁵⁰ *ivi*, pp. 317-322.

¹⁵¹ *ivi*, pp. 323-324.

Santo per raggiungere la salvezza. Detto con le parole attribuitegli: “lo Spirito fa vivere l’anima, come l’anima il corpo”; perciò lo Spirito Santo va ricevuto nell’anima come una sorta di “anima” di questa.¹⁵²

Il Gouillard¹⁵³ legge in queste posizioni di Chrysomallo l’eterna sfida dello spiritualismo monastico alla gerarchia; a noi sembra che questa sfida non sia che un aspetto, l’unico realizzabile nella società medievale, della sfida degli intellettuali di modesta estrazione ad un ordine costituito, le cui contraddizioni sembrano loro evidenti. *L’imposizione razionalista di un ordine astratto dalla realtà, genera infatti soltanto contraddizioni.*

All’epoca nella quale Costantino Chrysomallo elaborava la propria dottrina, simili contraddizioni erano ormai avvertite da tempo anche in occidente, sotto la spinta di rapide trasformazioni sociali. Grazie al movimento di mercanti e di crociati, giungerà allora da Costantinopoli il modello destinato a conformare il dissenso occidentale; perché un modello coerente era necessario per dar forza ideologica a quel dissenso, le cui radici erano anch’esse, da più di un secolo, nelle contraddizioni tra *vissuto e saputo*.

¹⁵² *ivi*, p. 324.

¹⁵³ *ivi*, p. 327.

Capitolo quinto - Il sonno e il risveglio dell'occidente

L'occidente che abbiamo lasciato alla data del Concilio di Braga, non conobbe, per oltre quattro secoli, nulla di simile a quanto avveniva in oriente; ciò per precise ragioni storiche e sociali. La crisi economica e demografica, accentuata, in Italia, dalle distruzioni e dalla devastante epidemia di peste conseguenti alla guerra greco-gotica del 535-553; lo stanziarsi di popoli barbarici e il lento processo di formazione di nuove entità etnico-territoriali; il lento, e per certi aspetti, superficiale, processo di acculturazione che ne seguì, coincidente di fatto con la cristianizzazione attraverso la quale filtravano, per quanto possibile, le strutture di pensiero del razionalismo classico; il prevalere dell'economia curtense e la generale stagnazione; sono tutti fenomeni che contribuiscono a creare una società molto diversa da quella bizantina.

Anche se molto si è discusso e si seguita a discutere, per la pochezza dei dati, circa la reale consistenza del decadimento della vita urbana, tuttavia innegabile, circa la riduzione degli spazi coltivati e la crisi demografica; non c'è dubbio che la società occidentale segnala la rarefazione dei ceti medi commerciali e amministrativi, almeno sino all'epoca carolingia. Contrariamente a quanto si verifica nell'Impero bizantino, ove la presenza di una vivace economia e di una forte amministrazione centrale creano le condizioni per una diversificazione sociale sulla quale si innesta la disputa ideologica, l'occidente conosce dunque a lungo una società sostanzialmente dicotomica, e perciò tendenzialmente immobile, votata alla conservazione, priva di luoghi di elaborazione ideologica che non siano quelli "alti", interessati, evidentemente, alla normativa. In questa società, il dissenso, allorché si verifica, resta un fatto individuale senza seguito: sia che si tratti delle elucubrazioni di un dotto, sia che si riveli nella "follia" di qualche povero contadino, nella quale ciò che appare soprattutto evidente non è tanto il possibile tratto eretico, quanto lo scontro tra la cultura "folklorica" delle campagne, e quella "alta" dell'alto clero.¹ Questa dicotomia, che è stata presa in esame dal Le Goff,² va tuttavia

¹ Gregorio di Tours segnala due episodi. Il primo, del 587, riguarda un certo Desiderio, che si proclamava grande guaritore, in contatto diretto con gli Apostoli Pietro e Paolo, e che ottenne gran seguito nell'assenza di Gregorio; le sue "cure" provocarono vittime; tacciato di negromanzia venne cacciato, e forse si rifugiò a Bordeaux. Questi episodi sembrano frequenti; anche in precedenza ve n'era stato un altro, descritto da Gregorio in termini molto crudi, e riguardava un servo fuggito. Il secondo episodio, del 590, è un po' più clamoroso. Un contadino andato a far legna nel bosco, è assalito da uno sciame di mosche e impazzisce. Va perciò predicando vestito di pelli nelle città della diocesi di Arles e poi in Galabitanica, ergendosi al pari di Cristo in compagnia d'una donna, che fa chiamare Maria: "confluebat ad eum multitudo populi exhibens infirmos quod contingens sanitati reddebat". Così facendo si arricchisce, e convince villici e sacerdoti, in tutto più di 3000, che lo seguono. Inizia con essi il brigantaggio, che ha evidenti risvolti sociali: "spolia tamen non habentibus largiebatur". Entra a Valançai e si dirige verso la Basilica contro il vescovo, inviando avanti a sé uomini nudi "saltantes et ludentes". Il vescovo gli manda incontro uomini risolti, e uno di essi lo uccide. La folla dei seguaci si disperde; Maria, torturata, rivela i trucchi del santone; ma coloro che gli credettero, dice Gregorio, gli credono ancora. Non soltanto: da quel momento spuntano in Gallia molti che "per has prestigias adiungentes sibi mulierculas quasdam, quæ debacchantes sanctos eos confiterentur, magnus se in populis præferebant". Gregorio sostiene di averne conosciuti molti. Cfr. *Historia Francorum*, M.G.H., Scriptores Reum Merov. vol. I, Hannover, Hahn, 1884; IX, 6, p. 361; X, 25, pp. 437-438. Qui si notano elementi folklorici e pagani che fanno da catalizzatore al comunismo contadino nel contrasto ricchi/poveri; una società dicotomica e l'assoluta labilità di moti ideologicamente non strutturati. Si nota però anche la radicata diffusione di fenomeni di opposizione alla cultura "alta" e alla divaricazione sociale.

² *Tempo della Chiesa, tempo del mercante*, trad. di M. Romano, Torino, Einaudi, 1977, p. 200 sgg. Il Le Goff nota che la cultura ecclesiastica rifiuta il folklore, sia tramite la distruzione, sia tramite l'obliterazione e lo snaturamento. Sul fenomeno della sua distruzione cfr. anche Matthews, cit., pp. 147-172, il quale ricorda anche l'antica unità culturale delle regioni interessate all'eresia, le stesse tanto per il Priscillianismo che per il Catarismo. Per l'obliterazione, che avviene tramite la sovrapposizione di culti cristiani in continuità con quelli pagani negli stessi luoghi, cfr. p.e. C. Vaillat, cit. (si tratta comunque di un fenomeno generalmente diffuso). Circa lo snaturamento, per il quale "i temi folklorici cambiano radicalmente di significato nei loro sostituti cristiani" (Le Goff, cit., p. 201) abbiamo seguito in dettaglio un caso importante esponendo le leggende melusiniane ne *Il mito e l'uomo*, cit., cap. 8°. Sul contrasto tra le due culture il Le Goff (p. 202) sostiene che esso risiede "nell'opposizione tra il carattere fondamentalmente ambiguo, equivoco, della cultura folklorica (credenza in forze buone e cattive insieme e utilizzo di un "outillage" a doppio taglio) e il "razionalismo" della cultura ecclesiastica, erede della cultura aristocratica greco-romana: separazione del bene dal male, del vero dal falso." (corsivi suoi). Ciò provoca un blocco della cultura "inferiore" ad opera di quella "superiore"; la reazione che seguirà, nel secolo XI, vedrà l'irruzione della prima ad opera dei laici appartenenti ai ceti medio-bassi, più vicini al mondo rurale; ciò accadrà in concomitanza con i nuovi grandi moti eretici. Dell'argomento il Le Goff tratta anche ne *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, a cura di F. Maiello, Bari, Laterza U.L., 1988, dove parla di distruzione clericale del "meraviglioso" che è "resistenza all'ideologia ufficiale" (pp. 8-12) e "rifiuto dell'umanesimo" (p. 13). I temi fondamentali che la cultura "folklorica" oppone al Razionalismo sono costituiti dai noti motivi del "Paese di Cuccagna" e del "Mondo alla rovescia", cui si possono aggiungere quello del Sabba e della "Fonte di giovinezza" (*Il mito e l'uomo*, cit. pp. 220-247) nei quali si riassume l'antica utopia egualitaria di una "fine della storia", la stessa che troviamo nel millennio giudaico e cristiano ancora ai tempi di Papia: un'utopia tutta terrena di un mondo che, liberato dal bisogno, si libera dai contrasti, e, nell'utopia popolare, dalle gerarchie. La lotta tra cultura popolare e cultura alta, ruota per conseguenza anche attorno a un altro cardine: il ruolo del femminile, fondamentale e benefico in tutto il mondo mitico contadino legato alla materia, al nutrimento, alla riproduzione, alla fertilità, all'abbondanza; demonizzato da sempre dal Razionalismo, che combatte in esso le radici del pensiero magico. Quest'ultimo sarà perciò demonizzato dalla cultura ecclesiastica nelle streghe (cfr. J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell Un. Press, 1972, pp. 45-62; J.P. Poly, *L'Europe de l'an Mille, Le Moyen Âge*, cit., vol. II, pp. 63-66). Nel VII secolo si è già aperta la caccia alle streghe (Russell, p. 61); in epoca carolingia, epoca di grande repressione del fenomeno, come ricorda il Poly, si hanno già le torture (Russell, p. 73) anche se eretici e streghe (magia ed eresia, paganità e demoniaco si fondono) saranno perseguitati veramente in modo radicale soltanto a partire dal Mille (Russell, p. 71) quando cioè l'eresia ricomparirà improvvisa e, inaspettatamente, diffusa ovunque. Per il ruolo fondamentale del femminile nella cultura magica contadina ancora oggi, espressione di una cultura radicalmente altra rispetto al Razionalismo e contro la quale combatte la Chiesa, cfr. J. Bonnet, *La terre des femmes et ses magies*, Paris, Laffont, 1988.

tenuta nella maggior considerazione, perché risulterà alla lunga non estranea ai fenomeni ereticali, che inizieranno a manifestarsi sullo scorcio del millennio.³

Il distacco tra cultura "alta" e cultura popolare, tra le quali sembra non esistere alternativa e che vien letto dal Le Goff come contrasto tra cultura clericale e laica, sembra a noi più che altro funzionale alla divaricazione sociale. In altre parole si scorgono da un lato l'alto clero e l'alta aristocrazia; dall'altro i ceti umili e il clero minuto, che da questi non è distante. Ci sembrano significativi, al riguardo, i fenomeni segnalati di rapida identificazione dell'aristocrazia romana con l'alto clero nel IV-V secolo; la via sistematicamente scelta dalla Chiesa per la cristianizzazione dei popoli, che passa per la conversione dei sovrani barbarici,⁴ cui l'ideologia razionalista è funzionale alla stabilizzazione dei nuovi regni; l'episodio sopra mezzionato, riportato da Gregorio di Tours, che mostra un forte seguito nel basso clero guadagnato dal contadino/santone/brigante ucciso a Valançai nel 590.⁵ Del resto, è precisamente questa la linea di divisione sociale che troviamo a partire dal Mille, quando l'eresia sarà rappresentata non soltanto da contadini, ma anche da basso clero e piccola aristocrazia. Vero è che nel frattempo si sono verificati grandi fenomeni di trasformazione, quelli che condizionano, per l'appunto, il nascere di vere e proprie eresie; ma è vero anche che tali trasformazioni comportano l'ampliarsi e il riemergere alla luce della storia dei ceti a qualche titolo intermedi, attraverso i quali prende corpo usualmente l'ideologia del dissenso.

L'uscita della società altomedievale dalla stagnazione, appare quindi la condizione essenziale per una ripresa di quella critica religiosa, attraverso la quale si esprime, in una società non secolarizzata, il disagio esistenziale. Questo sviluppo sembrò poter avvenire nell'ambito dell'Europa carolingia, ma fu soltanto un tentativo abortito, anche perché alla metà del IX secolo inizia un lungo periodo di invasioni e di razzie da parte di Saraceni, Ungari e Normanni, che avrà termine soltanto alla metà del X secolo.⁶ Di certo, è soltanto con l'inizio dell'XI secolo, in una società in rapida trasformazione, che s'impone il fenomeno ereticale: e tuttavia ancora a quella data vediamo testimoniata l'antica dicotomia che oppone la cultura "alta" a quella delle masse rurali, della quale anche si deve tener conto, se non altro per comprendere quale mondo iniziò in quel momento a disgregarsi: è il mondo dell'allodio, al quale il Poly⁷ connette l'insieme di pratiche e la cultura contro le quali si batte ancora, all'inizio dell'XI secolo, Burcardo di Worms, che corona e riassume lo sforzo secolare della prima acculturazione clericale.⁸

³ Il Manselli, *Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, Cristianizzazione, etc., XXVIII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1980, ivi, 1982, p. 59 in nota, sottolinea che la religiosità popolare del Medioevo (sulla quale si struttureranno le eresie sino al Catarismo, allorché interverrà l'apporto dottrinale del mondo bizantino) ha le sue radici nell'Alto Medioevo, in queste resistenze che il pensiero folklorico oppone alla cristianizzazione strutturata entro la cultura razionalista egemone. Dobbiamo tuttavia sottolineare che il nostro punto di vista sul problema, è diverso da quello perseguito dal Manselli allorché egli distingue tra l'ellenizzazione e la germanizzazione del Cristianesimo. Noi notiamo il persistere di uno stesso contrasto con un mutamento di ruolo del Cristianesimo: se infatti le eresie gnostiche nascono dallo scontro tra il messaggio testamentario e il razionalismo classico, dal quale emerge un'ortodossia strutturata nel Razionalismo e un'eresia che mantiene i temi utopici, strutturandoli in nuovi/vecchi miti; le eresie neo-gnostiche del Medioevo nascono dallo scontro tra il Razionalismo dell'ortodossia e un pensiero mitico-utopico che tende a leggere nel Cristianesimo quanto del messaggio originario gli è dato di recepire in modo immediato, spoglio da strutture avvertite come conflittuali. In entrambi i casi il conflitto scaturisce dal fatto che il pensiero mitico-utopico è l'unico che può dar senso alla concretezza dell'esperienza, contro l'insoddisfacente astrattezza del saputo. Questo contrasto di esperienza e astrattezza, è del resto messo in luce in modo chiaro dallo stesso Manselli, *Simbolismo e magia nell'Alto Medioevo*, Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo, XXIII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1975, ivi 1976, *passim*; in particolare a p. 313, dove nota la lontananza del Dio cristiano, inaccessibile senza intermediari, e la sua astrattezza rispetto ai bisogni della popolazione rurale (già notata da A. Runeberg, cit., p. 165); e a p. 325, dove sottolinea il carattere puramente normativo del Cristianesimo predicato nell'Alto Medioevo. Il Manselli ha inoltre rimarcato che il Cristianesimo clericale del Medioevo, è razionalista perché discende dal paganesimo colto (*Resistenze, etc.*, cit., p. 71). Sull'estraneità della religione predicata rispetto ai bisogni, cfr. anche *ivi*, p. 83; sul carattere puramente normativo della predicazione, *ivi*, pp. 87-88.

⁴ Cfr. Manselli, *Resistenze, etc.*, cit., p. 94; e ricorda, in oriente, il caso riferito della Bulgaria.

⁵ Loc. cit., p. 437: "non solum rusticiores, verum etiam sacerdotes ecclesiastici". Significativo è anche l'episodio di Adalberto (metà VIII secolo) ricordato dal Manselli (*Resistenze, etc.*, cit. pp. 89-93 nel testo e in nota). Qui, al livello dei più umili missionari della fede, si nota un rapporto di consonanza con il mondo contadino che viene immediatamente represso da un alto clero alleato con la monarchia franca.

⁶ R. Fossier, *Les tendances de l'économie: stagnation ou croissance?*, Nascita dell'Europa ed Europa carolingia, etc., XXVII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1979, ivi, 1981, ha negato recisamente che il risveglio dell'Europa coincida con il periodo carolingio. Le successive invasioni, con il fenomeno dell'incastellamento da esse provocato, segnano una battuta d'arresto; tuttavia, secondo il Fumagalli, *Conquiste di nuovi spazi agrari*, Il secolo di ferro, XXXVIII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1990, ivi, 1991, la nuova geografia antropica così determinatasi avrebbe svolto un ruolo positivo nel successivo sviluppo dell'economia a partire dalla seconda metà del X secolo. Non è quindi agevole determinare in qual misura il fenomeno dello sviluppo economico si mosse, sia pur lentamente, già tra il IX e il X secolo; ovvero se esso esplose quasi improvvisamente, come sostengono gli storici francesi, a partire dalla metà del X.

⁷ Cit., p. 62 sgg.

⁸ Cfr. Burchardi Wormacensi Episcopi, *Decretorum Libri XX*, M.P.L. 140. Il mondo contro il quale lotta Burcardo è quello della magia, così ben descritto da Runeberg; è quello dei culti degli alberi, delle fonti e delle pietre contro il quale si scaglia il clero dal IV-V secolo; è quello contro il quale drizza il proprio "sermo rusticus" Martino di Braga, contemporaneo di Gregorio di Tours e testimone dell'ultimo Priscillianismo attorno al 570 (cfr. Martin von Bracara's Schrift *De correctione rusticorum*, hrsg. von C.P. Caspari, Christiania, Gesellschaft von Wissenschaften, 1883). È il mondo della Grande Dea, del femminile del quale accennavamo; Burcardo vi attacca specificamente le magie femminili legate alla natura (sull'argomento cfr. F. Cardini, *Le piante magiche*, L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo, XXXVII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1989, ivi, 1990). Ora, questo mondo è sempre stato ritenuto demoniaco dalla Chiesa; già Martino infatti, spiega, nel suo trattato per i "rustici", che le divinità della natura da essi invocate (ninfe delle acque e degli alberi) altro non sono che demoni. Un demone diverrà infatti ogni creatura melusiniana quando il "folklore" diverrà soggetto di scrittura. Le streghe originano di lì, da quelle donne che ancora nel IX secolo onorano la messa domenicale eseguendo in chiesa le danze e i canti loro tradizionali (Russell, cit., p. 75). Con il XII secolo però, la cultura folklorica, ridotta alla clandestinità dopo che Burcardo conclude la repressione carolingia (Poly, cit., p. 66) diviene formalmente e definitivamente satanica (*ivi*, p. 69). D'ora in avanti, il diavolo è il protagonista esclusivo delle ossessioni della classe dirigente (cfr. Delumeau, cit.); le streghe, già nel X secolo, si accoppiano con lui (Russell, p. 75). Lo stesso Russell (p. 120 sgg.) ha sottolineato la relazione che fu stabilita tra le eresie dualiste che si svilupparono in Europa a partire dal XII secolo, e il fenomeno delle streghe; si può inoltre notare il ritorno dei tradizionali luoghi comuni relativi a culti satanici e mostruosità varie, nelle accuse rivolte agli eretici che appaiono sempre più numerosi. Il XII secolo è dunque un vero punto di

Occorre tuttavia considerare accanto a tutto ciò il lento ritorno della cultura, che già con l'età carolingia, con il suo "Rinascimento", torna ad elaborare schemi di pensiero più autonomi, lontano preludio di quel che sarà la futura dialettica del dissenso nell'articolata società del XIII secolo. Senza schemi intellettuali non si può infatti strutturare un'alternativa ideologica: a questo titolo sarà determinante, come più volte anticipato, il contatto di crociati e mercanti con Bisanzio.

Prima d'allora troviamo in Europa pochi cenni di dissenso, che ci sono stati tramandati anche tramite le opere di Agobardo, vescovo di Lione, un vero uomo d'ordine, attento a non consentire deviazioni.⁹

Agobardo, vissuto a cavallo tra l'VIII e il IX secolo, ha molti errori da correggere, a cominciare, anche lui, da quelli popolari. Nel suo trattato *De grandine et tonitruis*, scritto attorno all'815, egli combatte infatti l'opinione che esistano uomini e donne, detti *tempestarii*, in grado di provocare temporali; opinione per vero diffusa, poiché ne parla in dettaglio lo stesso Burcardo.¹⁰

Più interessante quanto egli denuncia riguardo l'Antifonario della Chiesa di Lione, al quale aveva messo mano in sua assenza Amalario, successivamente condannato. Qui l'oggetto, delicatissimo, è l'insinuarsi del Docetismo con la vicenda della gravidanza per l'orecchio, già menzionata.¹¹

Al livello dotto, di opinioni ecclesiastiche, il problema aveva infatti seguito a conoscere qualche dibattito, senza che peraltro vi si nascondesse dietro alcun moto eretico, causa la rarefatta diffusione della cultura in quei secoli. È tuttavia di qualche interesse notare, che delle tendenze adozioniste si erano delineate nell'ambito della Chiesa spagnola - è in questa circostanza che nasce il termine tecnico "Adozionismo" - cioè nell'ambito di una Chiesa a contatto quotidiano con il mondo islamico. In questa polemica avevano assunto rilievo le posizioni di Elipando, arcivescovo di Toledo, e di Felice, vescovo di Urgel;¹² e per quanto riguarda Felice, anche Agobardo dovette occuparsene, sintomo di una preoccupazione che non è da sottovalutarsi. Non è inverosimile perciò che il fenomeno dovesse avere una qualche consistenza in Spagna, come avvalorerebbe anche una certa pervicacia di Felice. Ciò che Agobardo scopre e denuncia nel suo *Adversus dogma Felicis*, scritto nell'818-819, è infatti che Felice, apparentemente rientrato nei ranghi dell'ortodossia con una *Professione di fede* del 799,¹³ era in realtà rimasto ostinatamente adozionista, come provava un certo foglietto pieno di interrogativi e risposte di sua mano, scoperto da Agobardo dopo la sua morte nell'818.

Altre preoccupazioni dottrinali sono procurate ad Agobardo da un discepolo di Alcuino, Fridugiso, abate di Tours; ma di costui ci interessiamo per un altro motivo, perché all'inizio dell'anno 800 scrisse un trattatello dal titolo inquietante: *De substantia nihili et tenebrarum*.¹⁴

Il testo del nostro abate, per verità, non è gran cosa. La Gennaro ha riportato scrupolosamente quanto su di esso si è scritto da parte di critici generalmente negativi. Spicca, tra i giudizi positivi, quello del Geymonat, che vola molto alto nelle sue argomentazioni; la lettura di quel che scrive Fridugiso lascia tuttavia perplessi su tanto onore concessogli, e c'è da convenire con la Gennaro stessa, che tende a riportare il giudizio fuori da parallelismi affascinanti, alla manifesta pochezza dell'autore. Fridugiso, tra l'altro, non è minimamente sfiorato dal dubbio che attribuire il ruolo di sostanza al Nulla e alle Tenebre, spalanchi la via all'attribuire analogo ruolo al Male - non più, dunque, *privatio boni* - ponendosi così nel più assoluto dei dualismi.

Il suo ragionamento tuttavia, non privo di addentellati in Agostino,¹⁵ esibisce un tema largamente diffuso, che vedremo tornare sin negli alchimisti del XVII secolo.¹⁶ Egli, con una soluzione che è la stessa

svolta nell'avvio di un nuovo scontro tra il Razionalismo e una nuova alterità; come vedremo, ciò si connette con grandi trasformazioni dell'economia e delle strutture sociali. A partire da questo momento non c'è più una Chiesa che tenta di "acculturare" dei "rustici", ma un'ortodossia che condanna all'alterità un dissenso che si impegna sulla crisi di trasformazione del vecchio mondo, travolto dalla "razionalità" del nuovo assetto.

⁹ Cit. Sulla sua figura cfr. Bressolles (Mgr.), *Saint Agobard, Evêque de Lyon*, Paris, Vrin, 1949; E. Boshof, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk*, K.H.A. 17, 1969.

¹⁰ Cit., XX, 5, c. 976 C-D.

¹¹ *De Antiphonarum*, VII, in *Opera omnia*, cit., p. 341.

¹² Per le posizioni di Elipando, in polemica con un docetista, Migezio, e di Felice, controbattuti da Alcuino, cfr. Elipandus, *Epistulae*, M.P.L. 96 (a Migezio, Alcuino e Felice). Le posizioni di Elipando sono combattute da Heterio (Heterius et Sanctus Beatus, *Epistula ad Elipandum*, ivi) e da Alcuino (*Adversus Felicis heresin libellus*, M.P.L. 101; *Contra Felicem Urgellianum Libri Septem*, ivi; *Adversus Elipandum Libri Quatuor*, ivi). Il loro Adozionismo consiste nel ritenere, a similitudine di Nestorio, una doppia generazione: una umana, e l'altra, sempre nel grembo di Maria, divina, in quanto il Padre, tramite lo Spirito Santo, "adotta" l'uomo/Gesù, facendone il proprio Figlio. È verosimile attribuire tale posizione, comune alla tradizione giudaizzante, al contatto con l'ambiente islamico; sia per il rigido monoteismo dell'Islam, sia per una comune discussione sul tema di Cristo, che è figura profetica anche nell'Islam nell'ambito di quella concezione di origine elchasaïta già ricordata, relativa alla ricorrenza del profetismo come ricorrenza della discesa dello Spirito, che nell'Islam si conclude con Maometto "sigillo dei profeti". Il significato ultimo dell'Adozionismo va tuttavia più lontano, come abbiamo più volte notato; per questa ragione le Chiese istituzionalizzate, cristiana, musulmana ma anche manichea, debbono ritenere in vari modi chiusa la vicenda della discesa del divino. Nella polemica sull'Adozionismo in Spagna, che non a caso interessò molto il Conybeare (cit., p. CLXXII sgg.) in cerca di paralleli per i suoi T'ondrakiti, emerge infatti l'eterno tema della possibile divinizzazione di altri uomini: cfr. la lettera di Heterio, cit., c. 899.

¹³ *Confessio fidei Felicis*, M.P.L. 96. Sulla possibile diffusione in Spagna dell'Adozionismo, cfr. Alcuino, *Contra Felicem*, cit., I, XI, c. 242: "Dicit præfatus venerabilis Felix 'Hispaniæ doctores Christum adoptivum solitos esse nominare' ". Alcuino sostiene di non aver mai letto o ricevuto testi sull'argomento, ma ricorda che l'opinione della Chiesa Universale è più importante di quella della Chiesa spagnola. In tutta la controversia sembra tuttavia adombrarsi una certa peculiarità d'orientamento della Chiesa spagnola. Conybeare, loc. cit., che era interessato alla cosa per suoi motivi, ha estratto i passi che mostrerebbero l'Adozionismo della Spagna, e ricordato che anche il "Pauliciano" Costantino V (cfr. *supra*) era insultato come "saraceno"; ciò al fine di sottolineare l'importanza della presenza araba in questa tendenza della Chiesa spagnola.

¹⁴ Cfr. C. Gennaro, *Fridugiso di Tours e il De substantia nihili et tenebrarum*, ed. critica e studio introduttivo, Padova, Cedam, 1963. Per la data della composizione, cfr. p. 64 sgg.

usata dai cabbalisti per risolvere il problema della creazione *ex nihilo*, considera il “Nulla” come il “senza forma”, l’ebraico *tohû-va-bohû* del *Sepher Yetsirah*¹⁷ dal quale il Creatore trasse la materia formata. Tutto ciò non sta a significare alcun rapporto, ma ci avverte che Fridugiso ha raccolto per qualche via un elemento che ha una sua collocazione tradizionale e di lunga durata entro il neoplatonismo delle religioni del Libro, e lo ha rifiuto nel suo poverissimo trattatello, dove gioca un ruolo determinante per sostenere la traballante impalcatura.

Chi, viceversa, fece del Neoplatonismo uno strumento potenzialmente pericoloso, fu l’irlandese Giovanni Scoto Eriugena, vissuto nel IX secolo alla corte di Carlo il Calvo. Di lui parleremo però in un successivo momento, perché sarà soltanto con la fine del XII e l’inizio del XIII secolo che il suo pensiero, divenuto oggetto di studio, rivelerà le esplosive potenzialità ereticali del Neoplatonismo entro una religione istituzionalizzata: per inciso, le stesse dell’Ismailismo nel mondo musulmano, e della Qabbalah in quello ebraico.

Nella pochezza del IX secolo, in un mondo che concepiva soltanto un ordine immobile sancito tale *ab aeterno*, queste potenzialità non vennero alla luce, anche se furono ben sospettate da Nicolò I, che vi trovò a ridire; bisognò tuttavia attendere lo scoppio dell’eresia amalriciana perché, all’inizio del XIII secolo, il pensiero dell’Eriugena venisse condannato. Il XIII secolo infatti è un secolo in ebollizione, ove si scontrano speranze utopiche e dure realtà in un mondo la cui trasformazione ha seminato vittime: i moti del Libero Spirito e quelli gioachimiti configurano una realtà di emarginazione e protesta destinata a giungere sin dentro il XVI secolo.

Vediamo dunque quali sono i mutamenti che investono la società europea a partire dalla seconda metà del X secolo, e che già tra la fine del X e l’inizio dell’XI offriranno spazio ad un pensiero del dissenso.

Gli storici francesi soprattutto, tendono ad identificare la metà del X secolo come momento iniziale di un’esplosiva trasformazione della società europea, dovuta alla rinascita dell’economia. A questa rinascita contribuirebbero tre fattori: la fine delle invasioni barbariche, il positivo mutamento climatico, e l’incremento demografico, che a loro volta avrebbero sollecitato e favorito l’espansione dei coltivi, a sua volta determinante per l’innescare dello sviluppo commerciale ed economico.¹⁸ Tale visione, che non è generalmente negata, vede però molte precisazioni, rettifiche e dubbi da parte di altri studiosi, sulla base di fatti specifici. Così, ad esempio, è stata sottolineata, almeno per l’Italia, una sostanziale continuità nello sviluppo dei commerci tra il IX e il X secolo,¹⁹ si è visto nelle invasioni barbariche e nei fenomeni sia dell’incastellamento, sia della fuga dalle campagne verso le città, un fattore di incremento demografico *locale* (più che non generale) in grado di mettere in moto dissodamenti e commerci;²⁰ si è notato che nel X secolo il miglioramento climatico è già in atto da due secoli,²¹ si è contestato che la riduzione della foresta abbia potuto rappresentare un reale miglioramento della ricchezza alimentare.²²

È evidente quindi che schemi troppo generali, normalmente mera estrapolazione di situazioni locali, sono aperti ad ogni sorta di critiche in base a precisi riscontri; tuttavia, sia che ci si trovi in presenza di una svolta, sia che venga alla luce per la prima volta un fenomeno già lentamente maturato in un modo non ben evidente all’indagine, non c’è dubbio che la seconda metà del X secolo rappresenti una data accettabile per fissarvi l’inizio dello sviluppo.

L’effetto di questo sviluppo, un fatto straordinario per una società da secoli, se non stagnante, di certo animata da trasformazioni non sconvolgenti, non fu soltanto positivo per le energie che esso liberò e per il rapido rimescolamento sociale, che promosse ovunque i più abili. Esso ebbe infatti anche gravi risvolti individuali e sociali, perché la scomparsa di una società e di una cultura nelle quali, in bene o in male, gli uomini avevano trovato un assetto che sembrava retto da leggi immutabili,²³ e il mescolamento che vi si

¹⁵ *Confessioni*, XII.

¹⁶ R. Fludd, *Utriusque cosmi, etc.*, T. I, Oppenheim, De Bry, 1617, p. 24.

¹⁷ *Sefer Yetsirah* (Il libro della Creazione), Trad. dall’ebraico, Pref. e note di G. Toaff, Roma, Carucci, 1979, p. 43.

¹⁸ Ci siamo riferiti a Poly, cit.; R. Fossier, *Introduction*, al vol. II di Le Moyen Âge, cit.; dello stesso, ivi, *La première expansion européenne*; ivi, *Le bond en avant*; G. Duby, *Le origini dell’economia europea*, Pref. di V. Fumagalli, Bari, Laterza, 1975; id., *L’economia rurale nell’Europa medievale*, Bari, Laterza U.L., 1970; J. Le Goff, *La civiltà dell’Occidente medievale*, Torino, Einaudi, 1981.

¹⁹ Cfr. C. Violante, *La società milanese nell’età precomunale*, Bari, Laterza U.L., 1974, pp. 3-6.

²⁰ *Ivi*, per il ruolo dell’inurbamento sui commerci al tempo delle invasioni; e V. Fumagalli, *Conquiste di nuovi spazi agrari*, cit., pp. 615-625. Il Fumagalli (p. 615) esordisce rilevando l’ormai acquisita retrodatazione al secolo X del fenomeno della conquista di nuovi spazi agrari, e la continuità del fenomeno di crescita. Cfr. anche R. Bordone, *La città nel X secolo*, Il secolo di ferro, cit., che sottolinea come nel X secolo la città italiana sia già importante come luogo di servizi amministrativi e culturali (pp. 547-548). Il Bordone (p. 526) riprende inoltre, e condivide, quanto esposto dal Violante, cit.

²¹ Cfr. M. Pinna, *Il clima nell’Alto Medioevo. Conoscenze attuali e prospettive di ricerca*, L’ambiente vegetale, etc., cit., p. 435; p. 440; p. 450.

²² Cfr. C. Wickham, *European Forests in the High Middle Ages*, ivi, p. 537 sgg. Lo Wickham tende a capovolgere certi assunti degli storici francesi, prospettando un dissodamento frutto della disperazione e, probabilmente, dell’accrescersi del controllo signorile sulla produzione. In ogni caso non c’è dubbio che il dissodamento dell’XI-XII secolo dovette giungere persino a causare squilibri nell’economia della produzione agricola, come mostra l’inizio dell’opposizione al disboscamento già prima del XII secolo, e la perdita di redditività del coltivo alla metà del XIII; cfr. R. Fossier, *La première expansion*, cit., pp. 243-245. Sul ruolo fondamentale della foresta, non soltanto nell’economia, ma nella cultura stessa della società nel VI-X secolo, cfr. C. Higounet, *Les forêts de l’Europe occidentale du Ve au XIe siècle*, Agricoltura e mondo rurale in occidente nell’Alto Medioevo, XIII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto, 1965, ivi, 1966. Il Poly (cit., p. 78) vede nella drastica riduzione delle foreste nell’XI secolo, la sconfitta della cultura contadina dell’Alto Medioevo, e la vittoria della cultura ecclesiastica, che tuttavia subirà profonde trasformazioni per conseguenza.

²³ È significativo che l’ideologia medievale della tripartizione sociale in *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, ciascun ordine con precisi e immutabili compiti, appaia accennata alla fine del IX secolo, ma divenga di fatto elemento di esplicita lotta ideologica soltanto attorno al

accompagnò, rappresentarono anche un fattore di grave crisi economica e morale per i meno abili o meno fortunati -per coloro cioè, che non colsero l'occasione, ma la subirono- con la conseguente creazione di vaste aree di emarginazione in un mondo ormai non più solidale.²⁴

Contrariamente all'allodio -letteralmente: proprietà comune, non trasmissibile a titolo individuale, al cui interno ogni individuo era garantito nell'ambito della tradizione- il feudo mette in moto un'economia ben più dinamica. Il feudo è letteralmente un "donativo" che si riceve, e che perciò determina obblighi, non soltanto economici; contrariamente alla proprietà allodiale, esso costituisce un titolo di proprietà del quale si può disporre individualmente, anche ai fini ereditari.²⁵ Il dinamismo economico di questa nuova struttura, in sé evidente per l'incentivo che offre allo sfruttamento del feudo ricevuto, fu tale non soltanto da sradicare con la violenza dell'iniziativa la vecchia società, ma da mettere in atto un vero e proprio cambiamento ideologico, con fenomeni di spontanea feudalizzazione dell'allodio stesso, ceduto al signore dai contadini e da lui ripreso in prestito dai contadini stessi.²⁶

L'iniziativa dell'espansione economica fu dunque un fenomeno messo in moto dalla stessa classe signorile,²⁷ onde si può parlare di una sua vittoria in quella che fu la fondazione di un vero e proprio nuovo modo di governare.²⁸ Questo nuovo assetto, l'affermarsi cioè della signoria in tutte le sue manifestazioni, fu anche sancito dal formarsi di una signoria "bannale", cioè depositaria del diritto di banno, che era il diritto ad emanare leggi e a farle rispettare, un diritto in nome del quale si ricevevano prestazioni in lavoro o pagamenti in danaro.²⁹

Il grande proprietario diviene dunque depositario di un potere pubblico, in nome del quale può vessare il contadino e innalzare castelli a difesa del proprio territorio, dando inizio, a partire dagli albori dell'XI secolo, ad un'epoca di violenze dinanzi alle quali la popolazione rurale è del tutto impotente.³⁰ L'aspetto però più rilevante ai fini della comprensione del fenomeno, è la violenza economica del fenomeno stesso, perché se la violenza politica dei signori può provocare in qualche modo il coagulo di un'opposizione razionale entro veri e propri movimenti per la pace,³¹ quella economica del nuovo sistema si muove trasversalmente alle classi sociali, provocando rivolgimenti che mutano il mondo, dislocando dall'oggi al domani le gerarchie individuali, premiando chi afferra abilmente il nuovo corso, punendo gli altri, che esoriscono un'esistenza non più razionalmente comprensibile entro la vecchia ideologia.

L'incremento dell'attività agricola, con la messa a coltivo di nuove terre e l'intenso sfruttamento delle altre, promuove economicamente e socialmente i contadini più abili e capaci; il controllo della proprietà e la razionalizzazione delle sue risorse nell'ambito del diritto signorile, promuovono parimenti sia le attività artigianali e di trasformazione che richiedono maggiori capacità tecniche, sia tutta la categoria degli intermediari e degli amministratori, già servitù, ora veri e propri funzionari di spicco nei paesi del contado; si arricchiscono anche veri e propri parassiti, mentre il lusso delle corti funziona anch'esso da catalizzatore dello sviluppo; lo sviluppo più evidente è quello dei commerci e di tutte le attività connesse con la rinviata circolazione monetaria; aumenta la ricchezza cittadina e il divario tra le classi, particolarmente nei confronti di quei contadini risultati in ritardo rispetto agli sviluppi. In questa nuova economia che elimina i marginali e coloro che non si muovono nell'ambito di protezioni, tra coloro che i cambiamenti hanno letteralmente proletariato vi è però anche molta piccola e piccolissima aristocrazia di campagna allo sbando, e tra i portavoce della protesta un sempre maggior numero di membri del clero minuto, "intellettuali" vicini al popolo.³²

Si assiste così ad un fenomeno inimmaginabile per chi usciva da un'epoca di lunga stagnazione e per un'ideologia fondata sull'immutabilità del cosmo: abili contadini e servitori astuti potevano scalare la via a posizioni di tipo signorile, mentre fedeli cavalieri potevano restare modesti subalterni nell'ambito della dimora del proprio signore: un vero rivolgimento sociale che destava scandalo.³³

passaggio tra il X e l'XI secolo, cioè nel momento in cui la trasformazione sociale mette in crisi questo antico ordine mentale. Cfr. G. Duby, *Les trois ordres, ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978; J. Le Goff, *Les trois fonctions indo-européennes, l'historien, et l'Europe féodale*, A.E.C.S., 34, 1979. Nelle circostanze in cui avviene questa manifestazione, l'ideologia assume il significato di un vero e proprio *rappel à l'ordre* (Le Goff, cit., pp. 1192-1193).

²⁴ Il mondo che scompare è quello contadino dell'allodio, che garantiva a ciascuno un proprio ruolo entro una vasta e solidale comunità; l'economia allodiale viene infatti soppiantata da quella feudale tra la fine del X e l'inizio del XII secolo: cfr. Poly, cit., pp. 47-57.

²⁵ Cfr. Poly, loc. cit.

²⁶ *Ivi*, pp. 60-61.

²⁷ Cfr. Duby, *Le origini, etc.*, cit., pp. 260-261; *L'economia rurale, etc.*, cit., pp. 110-111; Wickham, cit., p. 542.

²⁸ Poly, cit., p. 60, il quale, nel riportare dei fatti, sembra tuttavia insinuare del moralismo egualitario. Le conseguenze devastanti ovviamente vi furono, e su di esse si imposta il dissenso contadino iniziato nell'XI secolo e proseguito sino al XVI; tuttavia non può ritenersi gratuito un rivolgimento epocale, che evidentemente costituisce un fenomeno di "razionalizzazione" in risposta ad esigenze economiche, probabile punto di arrivo di un precedente processo di incremento e di accentrimento demografico, come abbiamo accennato sopra.

²⁹ Sulla complessità delle manifestazioni del potere signorile e sul rapporto tra potere giuridico e terriero, cfr. C. Violante, *La signoria rurale nel secolo X. Proposte tipologiche*, Il secolo di ferro, cit.

³⁰ Poly, cit., pp. 36-40.

³¹ *Ivi*, pp. 41-43. Il Poly mette in rapporto con questi movimenti le eresie "spontanee" contadine del secolo XI e la successiva ondata di profetismo peregrinante, che nel secolo XII percorre le campagne ed esplode nelle città di provincia.

³² Cfr. Duby, *Le origini, etc.*, cit., pp. 286-287 e p. 297; *L'economia rurale, etc.*, cit., pp. 336-338 e pp. 351-355; Fossier, *La première expansion etc.*, cit., pp. 238-239; *Le bond en avant*, cit., pp. 298-304; Le Goff, *La civiltà*, cit. p. 275 e pp. 318-325; Violante, *La signoria rurale etc.*, cit., pp. 380-381.

³³ Duby, *Le origini etc.*, cit., p. 214.

Nell'ambito di un'economia monetaria ormai evoluta, sempre più importante diviene l'alta borghesia dei commerci, e sempre meno la piccola aristocrazia in crisi, anche perché l'economia basata sul dono e sul servizio tende ad esaurire le proprie capacità nei confronti dell'esigenza di accorpate la proprietà per meglio metterla a frutto. Il piccolo aristocratico confluisce così in un ceto del tutto marginale assieme agli ultimi arrivati tra i cavalieri, che si trovano ad essere ormai privi di *status*. Emerge così per circostanze storiche una nuova cultura, che ha un suo ruolo da non sottovalutare nel ritorno delle eresie.

Questa cultura espressa dai laici a più stretto contatto con la realtà popolare, è la cultura "folklorica", espressione di un mondo rimasto avvolto nel silenzio per lunghi secoli, e che ora assurge per la prima volta all'espressione letteraria con l'uso del volgare che sostituisce il latino, e ad opera di autori come Gervasio di Tilbury o Walter Map; essa fa da sfondo ai grandi cicli cavallereschi e alle cronache; diviene protagonista del romanzesco con la *Vita di Merlino*. Il meraviglioso medievale viene dunque alla luce con tutto il suo retaggio di paganità e magia ai margini della cultura "alta"; lo sforzo della cultura ecclesiastica consisterà, per l'appunto, nella "cristianizzazione" di questo immaginario, espressione di una cultura a lungo repressa che ora irrompe attraverso le crepe di una società instabile, perché in rapido stravolgimento. Paganesimo contadino, magia, stregoneria, eresia, fusi nella comune cornice contadina come mostruosità agli occhi del Razionalismo della cultura "alta", si identificano ormai, in una società interamente cristianizzata, nei due fenomeni collegati dell'eresia popolare e della stregoneria, sempre meno tollerate, come ogni forma di diversità, a partire dal XII secolo.³⁴

Il fenomeno della letteratura profana che raccoglie il "folklore", come anche dà vita alla lirica dei *troubadores*, sono da interpretarsi nell'ambito degli sviluppi ideologici della crisi che investe la minuta aristocrazia,³⁵ così come ha fatto il Köhler.³⁶ Quest'ultimo ha mostrato in modo convincente che dietro il romanzo cavalleresco e l'amor cortese, si esprime l'ideologia della piccola cavalleria senza feudo, posta ai margini dell'alleanza di alta aristocrazia e ceto mercantile. Il dramma amoroso parla di un'integrazione sociale mancata, e si trasforma prima o poi in un mezzo per guadagnarsi il pane. Il ciclo cavalleresco rivendica la funzione sociale di una classe decaduta attraverso il ricorso al mito, e rivela ostilità al clero. Anticristiana nella svalutazione del matrimonio, la poesia cavalleresca è una delle vie attraverso le quali filtra la cultura "folklorica", alternativa a quella della Chiesa. Il cavaliere è, come l'eremita, un non-integrato, che configura nel proprio mito una sorta di antimondo, dualismo che vuol essere un tentativo disperato di capire un mondo incomprensibile.³⁷

Il corrispettivo religioso del cavaliere nella tassonomia degli emarginati, era rappresentato dal profeta vagabondo; contro questi due aspetti nei quali la cultura subalterna viene alla luce in opposizione al Razionalismo dell'alto clero, la Chiesa dovrà dunque combattere, e la sua battaglia culturale è denigrare l'altra cultura e difendere la propria, che non parla il volgare come il "folklore", il meraviglioso e l'eresia, ma parla latino. La Chiesa si oppone tenacemente alla traduzione della Bibbia perché non consente ad altri la sua

³⁴ Russell, cit., pp. 98-100; A Vauchez, *Une normalisation sévère*, Le Moyen Âge, vol. II, cit., pp. 403-408. Alla fine del XII secolo i temi mitici, così come appaiono nella letteratura, sono tuttavia già poco comprensibili, e gli autori li inseriscono in strutture di pensiero razionaliste, come abbiamo notato ne *Il mito e l'uomo*, cit., a proposito delle leggende melusiniene.

³⁵ Il Le Goff, *Tempo della Chiesa*, etc., cit., p. 203, rimanda espressamente al Köhler.

³⁶ Cfr. *Sociologia della fin'amor*, Padova, Liviana, 1976; *L'avventura cavalleresca*, Bologna, Il Mulino, 1985.

³⁷ In particolare, in *Sociologia della fin'amor* cfr. le pp. 4; 6; 12-13; 31; 39; 64; 86; 103; 131; 150-151; 162. Inoltre, a p. 47, cfr. il vissuto contraddittorio del cavaliere che scopre la mancanza di liberalità dell'aristocrazia; a p. 58 il convergere della sua critica alle ricchezze con quella degli spiritualisti cristiani; a pp. 90-91 la comune opposizione alla vita "cortese" da parte dello spiritualismo ascetico e dei cavalieri poveri che ne sono emarginati perché *poveri*; a p. 153 il comune odio dei trovatori -che erano cavalieri poveri- e degli altrettanto poveri *clerici vagantes* -intelletuali allo sbando- contro il contadino ormai ricco e pasciuto; a p. 232 la tematica dell'amor cortese come dialettica tra ideale e realtà. Un aspetto particolare assume questa cavalleria povera nel sud: qui essa si avvicina al "nemico" borghese nella comune ostilità al clero (p. 153). A pp. 255-256, il Köhler dà la definizione dell'individuo "marginale" quale, appunto, è il cavaliere: è l'uomo che, raggiunto il vertice del proprio ceto, tende a passare in quello superiore senza riuscirci. Egli è perciò un senza-patria che sperimenta la perdita di solidarietà col proprio ceto e, al contempo, il disprezzo dei ceti superiori. Come nota il Mancini nella sua significativa Introduzione (p. XXVII) i marginali si trasformano in ideologi del gruppo. Questa è un'esperienza universale, aggiungiamo noi, che caratterizza le manifestazioni del pensiero dissenziente, dalle prime eresie alla rivoluzione romantica. Ne *L'avventura cavalleresca*, il Köhler, analizzando il senso della mitica corte arturiana, vi scopre la lotta contro la nascente classe di funzionari sui quali si appoggia il Re (p. 19); il volgersi dei cavalieri contro la stessa istituzione feudale (pp. 37-43); la natura meramente utopica della corte arturiana, opposta ad una realtà costituita dalla nuova alleanza tra monarchia e borghesia (p. 45), e, per conseguenza, l'assoluta non-ubicabilità spaziale di tale corte (p. 51); infine la tendenza a personificare le astrazioni -tendenza che fu già degli Gnostici!- come prodromo ad una vera e propria inondazione di allegorie (p. 49). Nei saggi successivi, il Köhler sottolinea il carattere non accademico di questa cultura del XII secolo, di contro a quella clericale "colta" che le si contrappone e si affermerà con il XV secolo (p. 75); non a caso il rappresentante di quest'ultima, Giovanni di Salisbury, guarda con sospetto tanto gli ideali cavallereschi quanto quelli ascetici (p. 89). Il cavaliere è colui che sperimenta la tensione tra ideale e reale, perché la perdita di funzione lo abbandona a sé stesso; egli si crea lo spazio fittizio dell'avventura per riproporvi ideali ormai fuori del tempo (pp. 97-100). L'analisi del tema dell'avventura mostra poi con finezza sia la sua ideologicità, sia il tentativo, cui essa risponde, della conciliazione degli opposti. Come vedremo questo tentativo, che è anche quello dell'arte, è il motivo-guida di tutta l'alchimia spirituale e del Romanticismo. Il cavaliere "cerca il senso del mondo e non lo trova" (p. 113); secondo il Köhler la ricerca del Graal ne rappresenta l'ideale, l'avventura delle crociate, la realtà (p. 122); la crociata è il risvolto "di destra" di una corrente nella quale quello "di sinistra" è costituito dai movimenti "popolari" (p. 134). È molto interessante notare che a questo punto il Köhler, per analizzare il suo problema, si rifaccia esplicitamente agli studi sullo Gnosticismo e sul dualismo in generale, risultato dell'incomprensibilità del mondo (p. 138); paragoni il cavaliere all'eremita (p. 139 in nota) e finalmente affronti in parallelo il problema del Millenarismo in generale, del Gioachimismo in particolare (p. 146), dei quali tratteremo oltre. Ancora più in là spinge il Köhler la propria analisi nel senso che a noi interessa, allorché scopre risvolti di protesta sociale in Chrétien de Troyes, che avvicinano il cavaliere ai moti eretici: vi si denuncia infatti quello stesso sfruttamento della mano d'opera che alimentò i moti (p. 175, nel testo e in nota).

interpretazione:³⁸ un tema corrente, come vedremo, sarà l'affermazione dell'ignoranza degli eretici, che saranno rifiutati in quanto portatori di un linguaggio *altro*, cioè di una cultura *altra* le cui ragioni non sono definibili entro la *Ragione* del linguaggio colto, cioè dell'ideologia egemone.

Prende perciò corpo progressivamente un'intolleranza che è in primo luogo intolleranza culturale,³⁹ mirante a stroncare tutte quelle forme di deviazione che nel frattempo si erano andate impostando sulla incomprensibile trasformazione del mondo, sulla violenza sociale che travolgeva i più deboli.⁴⁰

Il secolo X, che vide sorgere la signoria territoriale, fu un secolo di violenza⁴¹ e di razionalizzazioni,⁴² una coincidenza non casuale, perché "razionalizzazione" è parola-chiave che copre abitualmente la violenza all'*altro*: lo stesso ritorno del diritto romano, indispensabile nell'accresciuta mobilità e nel dilagare dei commerci, è una razionalizzazione che contribuisce alla caccia alle streghe.⁴³ È significativo che il X secolo, secolo di grandi "razionalizzazioni", sia stato definito "di ferro", esattamente come il secolo che va dalla metà del XVI alla metà del XVII, altro secolo di grandi "razionalizzazioni". Nel primo caso si forma la signoria territoriale, nel secondo gli Stati accentrati: due forme di sviluppo economico che non tollerano contrattempi. La terza "razionalizzazione" avverrà con la rivoluzione industriale e l'avvento della borghesia; e poiché il termine è un eufemismo per "eliminazione del dissenso", attorno a tali benemeriti processi la diversità alza la propria voce prima di venir sommersa, salvo riemergere allorché i maestosi edifici della Ragione mostrano le loro crepe.

Per ora, siamo vicini all'anno Mille quando Abbone si rivolge ad Ugo Capeto per invitarlo a stroncare l'eresia, che, evidentemente, è divenuta un affar serio in Francia;⁴⁴ tuttavia, venendo alla luce proprio in quegli anni, sembra stupire il cronista Rodolfo Glabro, che registra fedelmente i segni esteriori del mutamento senza comprenderne troppo le ragioni.⁴⁵

In un lungo studio che parte, per l'appunto, dallo stupore del cronista, il Cracco ha esaminato con attenzione e in profondità il significato dell'apparire di quelle eresie nel contesto dei profondi mutamenti culturali che investono l'intera società del secolo.⁴⁶ Ciò che il Cracco sottolinea, entrando anche in polemica con studiosi come il Morghen e il Dondaine, è lo scarso peso che si darebbe al significato di queste eresie, sia pretendendo di qualificarle come "popolari" -secondo l'impostazione del Morghen- sia vedendovi, come fa il Dondaine, il ritorno per vie occulte di vecchie e già strutturate eresie, come il Manicheismo. Il Cracco, con una impostazione di più ampio respiro che ci sentiamo di condividere, affronta il problema delle eresie -ma non soltanto di esse- nell'ambito del risveglio di uomini che, nel rivolgimento economico e sociale che pone fine alle vecchie strutture, non si riconoscono più nei ruoli assegnati loro da un rigido ordine. Questa "incredibile" realtà, muove il cronista a leggere negli episodi che egli cita, null'altro che pazzia: egli non si cura di analizzare le idee degli extra-vaganti, semplicemente le accantona come insensate.

Tuttavia, come mostra il Cracco, la ricerca di nuovi ruoli per sé ma anche per l'uomo in generale, è un fenomeno che investe tutta la società e la cultura, non soltanto quella sua parte che si guadagnerà l'etichetta ufficiale di "eresia". L'uomo che, abbandonati vecchi compartimenti sociali in crisi che a loro volta lo abbandonano a se stesso,⁴⁷ deve ergersi a misura creatrice di una propria mutevole realtà, è anche l'uomo che non può non rivedere il proprio ruolo nella Creazione, l'abisso rispetto al Creatore che lo condanna a non poter né vedere né capire, ad esser pago della grazia che lo distingue dalle altre creature. Ora, tutto ciò ruota attorno ai due eterni punti che da sempre restano irrisolti per ciò che concerne il ruolo cosmico dell'uomo, a metà strada tra Dio e la natura: la divinità della sua anima e, per quanto riguarda in particolare l'area culturale cristiana, l'inquietante commistione di umano e divino nel Cristo che rigenera la storia, sottrae alla Legge, apre orizzonti inesplorati. Questo *storicizzarsi* del divino, sul quale fu già fondata la "razionalità" dell'ortodossia, è un punto capitale della cultura cristiana e perciò occidentale, sul quale si dovrà tornare sempre e dal quale nascono, in tutti i momenti topici, pericolosi fermenti.

³⁸ Vauchez, cit., p. 388.

³⁹ *ivi*, pp. 392-409.

⁴⁰ Poly, cit., pp. 42-44, vede nei moti ereticali dell'XI secolo la radicalizzazione dei movimenti per la pace, sorti per metter fine alla perenne insicurezza. In questo ambito, essi entrano nel grande risveglio di spiritualità che, a partire dal Mille, rigetta la società che si andava rapidamente costituendo: cfr. *Naissance d'une chrétienté*, Le Moyen Âge vol. II, cit., pp. 87-88.

⁴¹ Violante, *La signoria rurale*, cit., p. 381.

⁴² *ivi*, loc. cit.

⁴³ Cfr. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, cit., p. 343.

⁴⁴ S. Abbonis *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum Reges Francorum*, M.P.L. 139, c. 463 A: "et de regno vestro omnem hæreticam pravitatem depellit".

⁴⁵ Cfr. Raoul Glaber, *Les cinq livres de ses histoires (900-1044)*, publiés par M. Prou, Paris, Picard, 1886; G. Cracco, *Riforma ed eresia in momenti della cultura europea tra X e XI secolo*, R.S.L.R., 7, 1971.

⁴⁶ Sull'argomento cfr. anche P. Wolff, *Storia e cultura europea dal secolo IX al XII*, Bari, Laterza U.L., 1969, cui si riferisce più volte il Cracco.

⁴⁷ Oltre a quanto abbiamo accennato sulla crisi dell'allodio, rinviando al Poly, cit., per il suo significato di struttura protettiva e stabilizzante; rinviando per l'argomento anche al Violante, *Riflessioni sulla povertà nel secolo XI*, Studi sul Medioevo cristiano, cit., dove si descrive la rete protettiva che Chiesa e comunità tendevano attorno al "povero", nonché i limiti e la natura di tale "povertà". Tra il secolo XI e il XII l'uomo è viceversa ormai un individuo in perenne movimento, sempre più inurbato fuori delle strutture protettive della collettività, dalle proprie tradizioni e dal diritto ad esse collegato; egli è ora artefice della propria fortuna o sfortuna in un mondo nuovo e non sempre comprensibile, soggetto a continue spinte "razionalizzatrici".

Accanto alla storia "divinizzata", un altro elemento comune all'utopia gnostica è ricordato dal Cracco,⁴⁸ cioè che l'uomo, proteso ora a trasformare la *propria* storia, vede l'operazione come una trasformazione di se stesso: l'uomo *pretende*, in ciò è lo scandalo del modesto Rodolfo e di tutti i censori. Lo scandalo contro il quale protesta invece l'uomo che diviene eretico non è, sostiene il Cracco, la corruzione dei costumi ecclesiastici (come vorrebbe un'interpretazione troppo superficiale) ma "la tirannia del reale, la schiavitù dell'uomo, che è anche Spirito, di fronte alle 'cose', il dover affidare a strutture esterne, a segni, la speranza della propria salvezza eterna".⁴⁹

Siamo dunque attorno all'anno Mille allorché un certo Leotardo "plebeo" di Vertus, nella Marna, viene assalito nel sonno da uno sciame d'api.⁵⁰ Colto da agitazione corre a casa, manda via la moglie, va in chiesa e rompe il crocefisso. La gente lo crede matto, ma lui la convince della propria ispirazione divina perché, si sa, "sunt rustici mente labiles". Prosegue il cronista con malignità: si dava l'aria di un maestro di dottrina e diceva che non si dovesse pagare la decima. Proposito pericoloso ma di sicuro successo, tanto che Leotardo attrae un gran seguito al quale offre la sua interpretazione delle Scritture. Di questa interpretazione, Rodolfo non riferisce, tanto gli sembra ovvio dovesse trattarsi di sciocchezze. Il vescovo però, eruditissimo, convoca il "plebeo" per discuterne, e il testardo si mostra reticente. Ciò conferisce chiara vittoria dialettica al "sagacissimus episcopus"; i seguaci abbandonano Leotardo e questi, vergognoso e frustrato nelle sue illecite ambizioni, si suicida gettandosi in un pozzo.

Qualche tempo prima, prosegue Rodolfo,⁵¹ un grammatico di nome Vilgardo, indaffaratissimo nei suoi studi e incurante di più vasti respiri,⁵² viene visitato in sonno da Virgilio, Orazio e Giovenale, che gli insegnano varie sciocchezze, tra le quali *l'idea assurda che la poesia avesse un qualche rapporto con la verità*. Viene condannato come eretico -siamo nel 970 circa- ma poi si scopre improvvisamente che idee pestifere circolano in tutta l'Italia. In particolare, dalla Sardegna, che è un covo di eretici,⁵³ partirono missionari verso la Spagna, per corromperne il popolo; per vera fortuna i buoni cattolici poterono sterminarli prima che facessero danni.

Questi due episodi, che sono un punto di partenza nella citata analisi del Cracco, sembrerebbero esemplificare gli estremi del popolano che dice sciocchezze e del letterato frustrato che coltiva segreti deliri. In realtà non è così: al contrario, essi, nella redazione che abbiamo riportato, testimoniano semplicemente la cecità della cultura razionalista che non scorge la diversità e la considera follia. Come ha mostrato in una finissima analisi il Violante,⁵⁴ gli elementi dottrinali di Leotardo traspaiono molto bene sotto la disattenta redazione di Rodolfo. Essi sono costituiti dalla negazione del matrimonio e dal rifiuto di venerare la croce; inoltre, il rifiuto del pagamento delle decime sembrerebbe basato non già su un'istanza pauperistica, ma sulla negazione dell'utilità del clero.⁵⁵

Queste posizioni ci sono note, appartenevano ai Pauliciani e ai Bogomili; naturalmente non vogliamo affermare un'influenza della quale non v'è riscontro, vogliamo soltanto sottolineare, con il Violante, che il "plebeo" Leotardo non era forse lo sprovveduto che pretende Rodolfo. Le stesse posizioni ritroveremo infatti, poco dopo, in quelle altre eresie "popolari" dell'XI secolo che appaiono ancor più chiaramente "dotte".⁵⁶

⁴⁸ Cit., p. 470.

⁴⁹ *ivi*, p. 476.

⁵⁰ R. Glabro, II, XI, 22 così riporta: "ut grande examen apum in eius corpum per secreta ingrederetur nature". L'evento impossibile sembra carico di simbolismo, come lo sciame di mosche citato da Gregorio di Tours: c'è una possibile materializzazione della compulsività e della estraneità delle ossessioni incontrollabili -mosche, api- che assalgono lo schizofrenico. Il cronista così prosegue: "quod etiam per illius os nimio cum strepitu erumpens, cerebris illum punctiones agitabat".

⁵¹ II, XII, 23.

⁵² "sicut italicus mos", dice Rodolfo, un po' razzista.

⁵³ La Sardegna ospitò nel X secolo numerose colonie di monaci bizantini (basiliani?); la notizia è quindi credibile e interessante. Bogomilismo?

⁵⁴ *La povertà nelle eresie del secolo XI in occidente*, Studi sulla Cristianità medievale, Milano, Vita e Pensiero, 1972, pp. 69-107; in particolare, per ciò che riportiamo, p. 92 sgg.

⁵⁵ *ivi*, p. 93. Sottolinea il Violante che non è in gioco l'onerosità, ma l'utilità; pagare, per Leotardo, è "superfluum et inane" (cfr. R. Glabro, loc. cit.).

⁵⁶ Il Violante mette in luce la costante presenza, tra gli eretici, tanto dell'elemento "dotto", quanto di quello "popolare" (p. 92) nonché l'evidente partecipazione del clero minore (p. 75; p. 104). Egli critica perciò tanto l'impostazione del Morghen (comune al Manselli) che vede nelle eresie dell'XI secolo moti popolari spontanei pauperistici e spiritualisti, ostili ad un clero corrotto e spinti dalla povertà; quanto l'impostazione marxista, a causa del semplicistico schema struttura/sovrastruttura tramite il quale l'eresia è ricondotta ad un'origine sociale; origine che tuttavia il Violante ribadisce, anche se, a nostro avviso, non con la visuale ampia del Cracco. Il dissenso è comunque, anche per lui, un fenomeno che può riguardare tutti; ed è significativo il ruolo, sul quale egli insiste in modo preciso, del clero minore quale ceto intellettuale che dà strutture dottrinali all'ideologia del dissenso. Il Cristianesimo medievale, nelle sue accezioni ortodosse o ereticali, non può essere inteso fuori di un'analisi sociologica, esigenza ineludibile questa, che è stata ricordata dal Brezzi, *Medioevo "cristiano" e sociologia religiosa*, Studi sul medioevo cristiano, cit. Per quanto riguarda le eresie dell'XI secolo che stiamo esponendo, ci siamo infine rifatti ai seguenti studi: A. Dondaine, *L'origine de l'hérésie médiévale*, R.S.C.I., 6, 1952, che critica l'impostazione del Morghen circa il carattere "spontaneo" di queste eresie, e vede in esse il frutto dell'influenza bogomila; H. Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 3°, p. G8, sgg; dello stesso, *Nuovi contributi alla storia dei movimenti religiosi del Medioevo*, Appendice a *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1974; Ilarino da Milano, *Le eresie popolari nel secolo XI nell'Europa occidentale*, S.Gr. 2, 1947. Citiamo inoltre il testo di R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza U.L., 1968, che ne tratta a p. 205 sgg.; dello stesso, *Il cosiddetto neo-Manicheismo occidentale del secolo XI*, XII Congr. Volta, "Oriente e Occidente nel Medioevo", Roma, A.N.L., 1957, che risponde al Dondaine; di Wakefield-Evans l'Introduzione a *Heresies of the High Middle Ages*, N. York - London, Columbia Un. Press, 1969; J. Duvernoy, *L'histoire des Cathares*, Toulouse, Privat, 1979; pp. 79-106, A. Borst, *Die Katharer*, Schriften der M.G.H., 12, Stuttgart, Hiersemann, 1953, pp. 71-89. Sulle loro origini, oltre ai testi citati, cfr. anche C. Thouzelier, *Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale*; R. Morghen, *Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen Âge*; C. Violante, *Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du XIe au XIIIe siècles*; tutti in *Hérésies et sociétés*, cit.

Passano pochi anni, e l'eresia compare ben chiara in Aquitania. Scrive infatti Ademaro di Chabannes, che a quella data "exorti sunt per Aquitaniam Manichæi" e, dalle sue parole, il fenomeno sembra piuttosto diffuso. Negavano il battesimo e la croce, praticavano astinenze alimentari, "castitatem simulabant": in realtà erano lussuriosissimi.⁵⁷ Non sappiamo altro di questa vicenda, ma essa si rivela molto significativa, sia perché mostra una già vasta diffusione dell'eresia nel secondo decennio (dunque essa doveva serpeggiare già da non poco) sia per la natura dottrinale di questa -che ricorda il Bogomilismo- illuminata dal grande scandalo che scoppia subito dopo ad Orléans. Qui, nel 1022, sono implicati apertamente dei chierici che vengono spediti al rogo, ed abbiamo notizie più precise sulle loro opinioni.⁵⁸

Il primo fatto che emerge evidente fu l'ampia diffusione del fenomeno che, a quanto risultò, sussisteva da molti anni. Non per nulla Ademaro aggiunge che furono contemporaneamente scovati e uccisi dei Manichei in Tolosa, e che in molti luoghi dell'occidente risultò covare la sovversione.⁵⁹

I capisaldi dell'eresia sono sempre simili, ma ora vengono formulati in modo chiaro, come complesso dottrinale, da uomini "colti". Il punto più importante che emerge in modo esplicito, è il radicale Docetismo. Seguono il rifiuto del battesimo e della comunione e l'uso del fondamentale sacramento delle eresie medievali: la trasmissione dello Spirito Santo tramite l'imposizione delle mani, che sostituisce l'inutile battesimo con l'acqua. Emerge anche, sul piano pratico, una tecnica di cooptazione basata su progressivi stadi d'indottrinamento, evidentemente per ragioni di prudenza, ciò che rende il gruppo simile ad una setta segreta.⁶⁰ Il monaco Paolo riferisce anche delle solite stucchevoli orge con susseguente infanticidio, eterna infamia che mal si connette con il coraggioso comportamento di questi monaci, che rifiutano l'abiura e salgono sorridenti al rogo, tranne un chierico e una monaca che preferirono tornar nei ranghi.⁶¹

Sull'origine di questa setta di eretici nessuno seppe darsi spiegazioni; ed è interessante osservare che il dissenso appariva così inconcepibile, che le spiegazioni che ne furono date appartengono al peggior immaginario sull'alterità. Nonostante ci si trovasse in presenza di dotti chierici, dice Ademaro che essi furono ingannati da un non meglio precisato contadino; Rodolfo Glabro invece, riferisce tutto serio che l'eresia fu portata dall'Italia (= dall'*altrove*) da una donna indemoniata che seduceva chiunque: "non solum idiotas ac simplices, verum etiam plerosque qui videbantur doctores in clericum ordine".⁶² *Il contadino e la donna*: immagini demoniache dell'alterità per la cultura clericale del medioevo.

Passano appena tre anni, e l'eresia viene alla luce ad Arras.⁶³ Qui ci si trova di fronte a un gruppetto di brav'uomini decisamente insicuri (come si vedrà nel corso del sinodo) i quali sostengono di ricevere la propria dottrina da un certo Gandolfo, italiano, tramite i suoi "apostoli". Si tratta di un'eresia sulla quale non abbiamo altre notizie dall'Italia, ma che vi doveva essere ben consolidata se s'inviavano missionari in Francia. Ecco dunque la loro dottrina: negano l'efficacia del battesimo, dell'eucarestia e della confessione; rifiutano la gerarchia sacerdotale, la sacralità degli edifici di culto, degli altari, nonché di tutti i segni cerimoniali (incenso, campane, e simili); rifiutano il culto della croce e dell'immagine di Gesù crocefisso; rifiutano il rapporto sessuale e perciò la santità del matrimonio; paolinamente si procacciano il cibo col proprio lavoro, sono caritatevoli e mansueti; negano la grazia, attribuendo la salvezza ai meriti. In buona sostanza, come nota il Violante,⁶⁴ siamo di fronte ad uno spiritualismo esasperato che si imposta su una radicale incompatibilità di spirito e materia, divino ed umano. Quel che ci sembra importante segnalare, è che ci troviamo dinnanzi ad un sistema dottrinale di ignota origine, che ricorda però molto da vicino le dottrine pauliciane e bogomile. Una

⁵⁷ Ademaro de Chabannes, *Chronique*, Publiée par J. Chavaron, Paris, Picard, 1897, III, 49. Val la pena di notare l'eterno, noiosissimo argomento: la dissidenza è *sempre* menzogna nel suo apparire moralmente irreprensibile; in realtà essa *nasconde* turpitudini, mai documentate ma descritte con stereotipi. Al di là della diffamazione gratuita, comprensibile con il conflitto, ci sembra si debba rilevare anche un atteggiamento relativamente "obiettivo" e "sincero", che trae origine dalla *ovvia inammissibilità del diverso*, giudizio disinvoltato che è soltanto l'aspetto esteriore della *paura* dell'ideologia egemone, una paura che si traduce in violenza.

⁵⁸ Per le fonti cfr. Paulus, S. Petri Carnotensis Monachus, *Vetus Agano*, M.P.L. 155, c. 263 sgg.; R. Glabro, cit., III, VIII, 26-27; Ademaro, cit., III, 59.

⁵⁹ Ademaro, loc. cit.

⁶⁰ *Vetus Agano*, loc. cit. Ilarino da Milano, cit., p. 57, segnala altre fonti secondo le quali essi avrebbero rifiutato le nozze e ammesso le unioni libere. Qui vien da pensare piuttosto al rifiuto della procreazione che caratterizza molte eresie, riguardo al quale gli eresiologi sono pronti alla malevolenza. Secondo Rodolfo Glabro, III, VIII, 27, ritenevano la materia coeterna con Dio. La coeternità della materia (nella sua qualità di materia caotica, *hyle*) è un principio che serpeggia tra i Bogomili e i Catari, e che abbiamo trovato anche in Fridugiso. Nel *Vetus Agano* però c'è un discorso ben più articolato, dal quale emerge che, per gli eretici, esiste un'armonia fondamentale che lega la natura al Creatore: "quod natura denegat semper a Creatore discrepat". Essi invocano inoltre motivi razionali a sostegno del proprio Docetismo. Emerge tuttavia dall'interrogatorio anche un atteggiamento spiritualista di grande rilievo per quanto concerne il rapporto con la *verità*: questa infatti non si trova negli scritti, ma è scritta all'interno dell'uomo dallo Spirito Santo; lì la trovano questi eretici che salgono al rogo per *testimonianza*. Come vedremo a suo tempo, a partire da Weigel questa interiorizzazione diverrà un caposaldo verso la modernità.

⁶¹ Ademaro, loc. cit. "securi nihil ignem temebant, et ridentes in medio igni ligati sunt".

⁶² III, VIII, 26.

⁶³ Sull'eresia di Arras, cfr. *Acta Synodi Atrebatensis*, M.P.L. 142, inviati dal vescovo Gerardo a R.; il sinodo è del 1025. Cfr. inoltre l'attento esame degli atti fatto da C. Violante, *La povertà, etc.*, cit., p. 76 sgg. Il Violante ipotizza che gli eretici, o meglio, i loro sconosciuti maestri (il gruppo di Arras è costituito da persone incolte) potessero conoscere gli *Atti apocrifi di Andrea*; ipotesi che egli avanza tuttavia giustamente con estrema cautela, pur auspicando una maggior conoscenza della possibile diffusione degli Apocrifi in occidente nell'XI secolo. Infatti non è per nulla chiara l'origine di eresie che si mostrano ben altro che "popolari". R. è forse Reginardo di Liegi: cfr. Violante, cit., p. 89 in nota. Altra ipotesi è che si trattasse di Ruggiero I, vescovo di Châlons-sur-Marne: cfr. Ilarino, cit., p. 61.

⁶⁴ Cit., p. 81.

dottrina complessa che, al di là dei pochi cenni riassuntivi all'inizio degli Atti, il Violante ha ritenuto poter indagare attraverso il sermone rivolto agli eretici dal vescovo Gerardo.⁶⁵

Il testo del sinodo è infatti costituito essenzialmente da un lunghissimo pistolotto catechetico rivolto da Gerardo agli eretici, i quali, brava gente, ammutoliti da tanta scienza, abiurano la dottrina di Gandolfo. Il Dondaine deduce a sua volta dal sermone che, verosimilmente, gli eretici praticassero l'imposizione delle mani; noi condividiamo l'ipotesi.⁶⁶

I bravi eretici dunque, rientrano nei ranghi, non senza però che prima la dotta orazione venga loro tradotta, perché i poverini non conoscono il latino; ciò fatto firmano con la croce come segno della loro rinnovata venerazione del simbolo, e, benedetti dal vescovo, tornano felicemente a casa loro (così il testo).

Un'eresia molto simile covava a Châlons-sur-Marne (non a caso Gerardo avrebbe indirizzato gli Atti del sinodo e precisi avvertimenti a Ruggiero I, se il destinatario è lui) e se ne accorge Ruggiero II, il quale chiede urgente consiglio a Vasone, vescovo di Liegi.⁶⁷ Afferma Ruggiero trattarsi di "quosdam rusticos" seguaci del perverso dogma manicheo. Essi si riuniscono in segreto e praticano l'imposizione delle mani; rifiutano il matrimonio, non si cibano di carne e ritengono peccato l'uccisione di qualunque animale. Ruggiero s'indigna poi, perché costoro lamentano l'altrui perdizione, quando dovrebbero pensare piuttosto alla propria. Chiede comunque se sia il caso di passarli a fil di spada per evitare la diffusione del loro errore: dal che c'è da credere che le loro idee trovassero buon seguito, e che l'opposizione alla dottrina ufficiale fosse nell'aria.

Vasone dà una risposta di grande interesse: non soltanto invita a non uccidere, ma sostiene questo suo invito affermando che per errore il furore del popolo aveva trucidato buoni cristiani scambiandoli per eretici, per il solo fatto che se ne era notato l'aspetto pallido. Ciò conferma che un carattere costante e noto di queste eresie doveva essere costituito dal rifiuto di cibi di origine animale.

Nel 1051 l'eresia è accertata a Goslar; almeno così si crede, perché la prova probante dell'eresia fu il rifiuto di uccidere un pollo, ciò che fece sospettare la presenza di "Manichei", ormai infestante in Europa; gli "eretici" furono perciò consegnati al potere secolare. Il santo imperatore Enrico III, trovandosi di passaggio a Goslar, festeggiò il Natale impiccandoli.⁶⁸

Nella successione cronologica degli eventi, abbiamo tuttavia omissso sin qui di parlare di un episodio ereticale avvenuto in Piemonte, a Monforte nel 1028, di grande importanza perché apre uno spiraglio su un alto livello di elaborazione teologica entro queste correnti.⁶⁹

Narra Landolfo che l'arcivescovo di Milano, Ariberto, appreso che nel castello di Monforte abitava l'eresia, ne fece convocare un rappresentante nella persona di Gerardo, ed iniziò ad interrogarlo. Nel corso dell'interrogatorio, nel quale si nota una certa astuzia di Gerardo che "scivola" sui temi scottanti, e una buona conoscenza della situazione da parte di Ariberto, che pone le domande giuste, emersero fatti gravi, che gettano luce su un'eresia non precisamente "popolare". Gli eretici vivono in castità con le proprie mogli, non si cibano di carni, passano il proprio tempo tra digiuni e preghiere, hanno i beni in comune. Gerardo pronuncia poi una frase enigmatica: "per evitare le pene eterne, nessuno di noi termina i propri giorni senza tormenti". Richiesto di chiarimenti, precisa: "Quando siamo in punto di morte, prima di morire, una persona vicina a noi ci uccide". In queste parole, si è voluto configurare il noto rituale cataro dell'*endura* (cfr. *infra*) un rituale del quale si è parlato molto, ma sul quale le notizie non sono per nulla chiare, come vedremo in seguito.

Singolare è la visione della Trinità; secondo gli eretici di Monforte Gesù è l'anima, nata da Maria Vergine che è la Sacra Scrittura,⁷⁰ fecondata dallo Spirito Santo che è l'intelletto;⁷¹ l'interpretazione appare allegorica e intellettualistica, e dovremo tornarvi sopra. Gli eretici, che naturalmente non riconoscono l'autorità del clero e neppure alcun sacramento, hanno tuttavia un loro "Pontefice", figura misteriosa sulla quale si può soltanto congetturare.

⁶⁵ Violante, cit., p. 88: "Il testo del sinodo di Arras costituisce dunque una base abbastanza sicura per ricostruire dagli argomenti confutatori del vescovo le riposte teorie della setta ereticale".

⁶⁶ Cfr. *Acta*, c. 1294 A-D; Dondaine, cit., p. 61.

⁶⁷ Data imprecisata tra il 1042 e il 1048; circa il 1045 per Ilarino. Per la lettera di risposta di Vasone (datata 1048) cfr. Anselmo, *Gesta Episcoporum Laudiensium*, M.G.H. 7, Hannover, Hahn, 1846, pp. 226-228.

⁶⁸ Ilarino, cit., p. 77; Hermann Augiensis, *Chronicon*, M.G.H. 5, Hannover, Hahn, 1848, p. 130; E. Steindorff, *Jahrbücher der deutschen Reichs unter Heinrich III*, vol. II, Leipzig, Duncker & Humblot, 1881, pp. 165-166. L'episodio della mancata uccisione del pollo è in Anselmo, *Gesta*, cit. p. 228; da Hermann risulta tuttavia che dovevano esservi altri capi d'imputazione. Il complesso delle eresie che vanno da quella di Leotardo a quella di Goslar, è trattato unitariamente da C. Violante, *La povertà, etc.*, cit., che ne mette in luce la comune *facies* anche per quanto riguarda Leotardo, né "mistico" né "spontaneo", ma appartenente ad un'area dottrinale ben precisa (p. 94). A noi sembra che questo progressivo mutamento dell'eresia possa essere soltanto apparente; si tratterebbe di una progressiva presa di coscienza della realtà e profondità dell'opposizione, da parte di una cultura egemone abituata da secoli a fronteggiare un'alterità "pagana" e "rustica". Questa diviene, col tempo, "diabolica", ma anche "dotta" (di piccoli intellettuali, minuta aristocrazia e clero minore) con il mutamento sociale iniziato nel X secolo, che da un lato porta alla cultura ceti popolari emergenti, dall'altro respinge verso la parte popolare, staccandoli da una solidarietà di classe ormai tradita e inesistente, gli strati inferiori della vecchia classe egemone che si frantuma e si differenzia al proprio interno, innalzando i più forti e proletarizzando i più modesti. Di questo mutamento la cultura egemone deve dunque prender coscienza, e ciò le richiede del tempo: quello stesso tempo che è necessario per capire che, accanto al vecchio latino, è nato il volgare, la lingua della cultura "altra" che viene alla luce.

⁶⁹ Sull'eresia di Monforte cfr., oltre ai testi generali già segnalati (Ilarino, Morghen, Grundmann, Dondaine) Landulphi Senioris Mediolanensis, *Historiae Libri quatuor*, a cura di A. Cutolo, R.I.S. IV, II, Bologna, Zanichelli, 1942, II, 27, pp. 67-69; H. Taviani, *Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XIe siècle*, A.E.S.C. 29, 1974; oltre a Violante, *La povertà, etc.*, cit., e, dello stesso, *La società milanese, etc.*, cit., pp. 220-231. Notizie anche in R. Glabro, cit., IV, II, 5.

⁷⁰ Cioè, secondo Violante, *La povertà, etc.*, cit., p. 99, Cristo diviene l'espressione sensibile della verità contenuta nella Scrittura.

⁷¹ Sempre secondo Violante, loc. cit., il retto intendimento delle Scritture.

Qualche altra notizia è fornita da Rodolfo Glabro, il quale riferisce di una donna che visita un morente per praticargli l'imposizione delle mani; naturalmente la signora porta con sé un codazzo di diavoli, perché gli eretici, secondo il *tópos* eresiologico degli albori, sono una via di mezzo tra i pagani e i Giudei.

Comunque sia, Ariberto decise di mandare la propria milizia ad arrestare gli eretici in Monforte per tradurli a Milano, desideroso di convertirli e timoroso del contagio. Qui però avvenne un fatto strano, che Landolfo segnala senza indagarne le cause: i contadini vennero a Milano per vedere gli eretici, e questi misero in atto una proficua propaganda. Allora i maggiorenti laici ("maiores laici") della città, evidentemente preoccupati di ben altro perché si predicava un'ideologia egualitaria, contro il parere del buon Ariberto accesero il rogo, e vi spedirono i monfortini, tranne alcuni che rinnegarono e si salvarono abbracciando la croce.

Il Violante,⁷² che tende ad interpretare l'eresia di Monforte come un episodio di intellettualismo paragonato espressamente alla Gnosi, vede nelle pratiche morali e nell'egualitarismo una scorza esteriore della dottrina utile al proselitismo, cui seguirebbe la partecipazione ai suoi aspetti segreti; non che l'aspetto esteriore fosse un inganno, anzi, esso avrebbe corrisposto ad un vero bisogno di religiosità in risposta alla corruzione delle Chiese; soltanto, si sarebbe trattato per l'appunto di esigenze spirituali, e non di rivendicazioni sociali. Per le opinioni che abbiamo più volte espresso circa i rapporti tra rivolgimenti sociali e cultura del dissenso, riteniamo inutile inseguire l'eterna diatriba tra una storia di astratte "idee" e il volgar-marxismo; ci interessa piuttosto l'analisi che del movimento ha fatto la Taviani, perché essa apre uno spiraglio di grande interesse su un filone culturale, il Neoplatonismo, che, come pensiero centrato sul rapporto tra l'Uno e il molteplice, è, a nostro avviso e come abbiamo già sottolineato, la "madre di tutte le eresie". Oltretutto la Taviani ha mostrato come l'eresia di Monforte, pur essendo chiaramente di origine "dotta", non per questo implica l'esigenza di influenze esterne per esser giustificata, nascendo essa sul dualismo spirito/materia latente nel Cristianesimo. Ciò è anche importante perché, come vedremo, nella diatriba tra i sostenitori dello "spontaneismo" delle eresie dell'XI secolo, e i sostenitori di un influsso "manicheo" (o meglio, bogomilo) l'eresia di Monforte è stata presa a metro di un possibile "anello di congiunzione" in direzione dell'emergenza catara.

Pur riconoscendo che la rassomiglianza con il Catarismo può essere facilmente suggerita dalla morte cruenta dei fedeli cui accennava Gerardo,⁷³ la Taviani ritiene che il punto chiave per la comprensione della dottrina di Monforte, sia costituito dal mito attorno al quale ruota il culto della verginità: tornare all'età dell'oro di un'umanità non decaduta, che si riproduce spontaneamente senza rapporto sessuale.⁷⁴ Attraverso l'analisi dell'opera di Scoto Eriugena, il cui pensiero discende notoriamente da quello di Gregorio di Nyssa e di Massimo il Confessore, cioè dal neoplatonismo cristiano il cui massimo rappresentante fu Origene, la Taviani, dopo aver ricordato che il tema della riproduzione asessuata dell'uomo non decaduto è elemento caratteristico di Origene, Gregorio e Massimo, ha mostrato in modo convincente che anche la singolare dottrina trinitaria dei Monfortesi ha le proprie radici nell'opera dell'Eriugena.

Se il mito della riproduzione asessuata e dell'originale androginia di un'umanità paradisiaca era comunque largamente noto in Italia, la ricerca degli antecedenti neoplatonici della dottrina di Gerardo è certamente complessa e richiede numerosi passaggi; tuttavia il suo scopo, che sembra ragionevolmente raggiunto, è quello di mostrare come nella cultura neoplatonica cristiana dell'occidente fossero presenti speculazioni in grado di esser tradotte nella lineare allegoria di Gerardo. Certamente si può scorgere nella dottrina di Monforte il tema fondamentale di ogni eresia di origine neoplatonica: quella dell'anima che, "cristificata" ad opera dello Spirito Santo, torna all'unione iniziale col divino, elevandosi dallo stato di decadimento che conosce nel mondo materiale. In tal senso la Taviani ritiene di poter indicare nello Spirito Santo la figura del misterioso "Pontefice" accennata da Gerardo, nella quale si assomma l'opera salvifica.

La Taviani conduce tuttavia un'analisi più generale sui rapporti culturali tra la Francia e l'Italia settentrionale, partendo dalle notizie che segnalavano rapporti tra gli eretici al di là e al di qua delle Alpi, per identificare nella cultura "origeniana" del mondo carolingio la possibile comune sorgente di molte eresie: naturalmente, quello ereticale resta un Origenismo mal assimilato.⁷⁵ La facile presa di una tale predicazione

⁷² *La società milanese*, cit., p. 223 sgg.

⁷³ Sulle possibili analogie di questo particolare con il rito cataro dell'*endura*, sulla cui reale natura le opinioni non sono concordi, cfr. anche R. Manselli, *Un'abiura del XII secolo e l'eresia catara*, B.I.S.I.M.E. 67, 1955.

⁷⁴ Taviani, cit., p. 1232; Landolfo, cit., p. 68, 25-26.

⁷⁵ Taviani, cit., p. 1244: "La grammaire au service d'une pensée théologique mal assimilée et traduite en formules concises.....tel est la recette de l'hérésie". La discussione sull'Origenismo nasce a seguito di alcune ipotesi che hanno voluto vedere in esso l'origine di alcuni aspetti della dottrina catara, cui sarebbero giunti tramite il Priscillianismo (come si ricorderà, le due eresie si sono sviluppate nella medesima area geografica). Sostenitori di questa ipotesi sono essenzialmente il Duvernoy, *La religion des Cathares*, Toulouse, Privat, 1976; e il Dando, *D'Origène aux Cathares*, C.E.C., 79-80, 1978 - 81-82, 1979, le cui opinioni sono condivise dal Culiano, cit., pp. 271-276. In realtà, come ha mostrato il Crouzel, grande studioso dell'Origenismo, nel suo articolo *Origène est-il la source du Catharisme?*, B.L.E. 80, 1979, l'accostamento non è proponibile, sia per le rigorose posizioni antignostiche di Origene - e il Catarismo è un neo-Gnosticismo - sia perché mancano assolutamente le prove storiche di un tale rapporto, sia per l'impegno antiereticale dei massimi origenisti dell'epoca. Tale posizione è stata ribadita dal Crouzel stesso nel corso del colloquio Arché e Télôs, cit., p. 30. L'eresia di Monforte, del resto, quali che siano i suoi rapporti con un Origenismo orecchiato, va tenuta distinta dal Catarismo; essa richiama piuttosto a guardare con attenzione all'eterogeneità delle insorgenze che precedono il Catarismo, e che costituiscono l'*humus* sul quale questo potrà crescere; un'eterogeneità che vede presente la componente neoplatonica trasmessa attraverso l'Eriugena. Questa, a partire dal XIII secolo, sarà poi fonte di un vasto movimento ereticale destinato a protrarsi a lungo, la cosiddetta eresia del Libero Spirito.

sarebbe stata originata, secondo la Taviani, dalla contrapposizione di "Perfetti" e malvagi che essa generava, e che trovava terreno fertile nella situazione sociale.

Ci sembra necessaria a questo punto una riflessione su queste prime manifestazioni ereticali esposte, che caratterizzano come fatto nuovo e imprevisto la prima metà dell'XI secolo. È importante infatti cercare di comprenderne l'origine, che resta decisamente oscura se si pretende di rinvenire a monte di esse la predicazione sotterranea di una qualche dottrina costituita. D'altro canto, non passeranno molti decenni e si vedrà diffondersi in Europa quel grande fenomeno neo-gnostico che è il Catarismo, il quale, se da un lato è accertato dipendere dal Bogomilismo, d'altro lato si riconnette in modo abbastanza continuo, geograficamente e dottrinalmente, con le eresie dell'XI secolo testè delineate.

Secondo alcuni autori, tra i quali abbiamo citato il Morghen, il più reciso, al quale si debbono tuttavia aggiungere il Manselli⁷⁶ e la Thouzellier,⁷⁷ l'esplosione ereticale dell'XI secolo sarebbe la manifestazione spontanea e popolare di una ricerca di spiritualità insoddisfatta, a causa della corruzione del clero: essi riconducono quindi il fenomeno all'interno della storia di una religiosità che avrebbe poco o nulla a che vedere con eventi sociali e lotte ideologiche.

La posizione del Morghen, fondamentalmente espressa in *Medioevo cristiano*, ha già nelle proprie radici la solita confutazione di un volgar-marxismo facile a confutare, allorché egli rifiuta la meccanicistica relazione tra rapporti sociali ed espressioni ideologiche così sintetizzata: "Tanto varrebbe sostenere che il Cristianesimo non è altro che l'espressione religiosa della trasformazione economica del mondo antico....le crociate.....la trasposizione, in termini di ideale religioso, dello spirito di conquista e dell'avidità di guadagno delle classi feudali e di repubbliche marinare.....etc."⁷⁸

Egli confuta poi -e anche questo ci sembra un fatto scontato- le posizioni degli eresiologi del tempo, che immaginavano nelle nuove eresie nulla di meglio che la continuazione dottrinale -perpetuata chissà come- delle antiche eresie. Tolti così di mezzo i due corni abbastanza fantastici di una dicotomia un po' artificiale, il Morghen prosegue attribuendo un forte peso esemplare ad altri moti (sui quali non ci siamo soffermati perché non rientrano nella nostra indagine) quali, in primo luogo, quello patarino, che richiama certi aspetti del Donatismo nella sua polemica contro i sacerdoti indegni.

Una volta calata l'argomentazione in questa prospettiva spiritualista, egli vede poi nel ritorno del dualismo Spirito/materia -che vedremo affermarsi sempre più nel XII secolo raggiungendo la sua formulazione neo-gnostica nel Catarismo- il risultato del dualismo "antropologico ed etico del Cristianesimo" da non confondersi con quello "cosmogonico e metafisico dei Manichei".⁷⁹ Si confuta pertanto il carattere di vero e proprio ritorno neo-gnostico nell'eresia medievale.

Questa osservazione sui diversi dualismi, benché in sé corretta, appare a nostro avviso un argomento estremamente debole, perché il secondo dualismo non è che la conseguenza logica del primo una volta confutata la possibilità di quel libero arbitrio che è chiave di volta di ogni razionalismo normativo: cosa che i Catari faranno, riproponendo sul piano speculativo (metafisico e/o ideologico) il problema della malvagità del mondo; ciò che significa, in termini di contestazione dell'ideologia egemone, che il mondo non è così provvidenzialmente ed inevitabilmente buono e ordinato come ogni classe dominante ama far credere.

Ciò che noi vogliamo quindi sottolineare, è che nelle eresie dell'XI secolo, in quelle da noi riferite, si deve ravvisare qualcosa di più di un anelito spirituale e di uno spontaneismo popolare, che pure non mancano. A nostro avviso infatti, sta iniziando una nuova fase di elaborazione ideologica, sulla scorta del disagio e dell'emarginazione esperiti a diversi livelli sociali, non soltanto nei soliti "rustici" e nel neonato proletariato, ma anche nella piccola aristocrazia e negli intellettuali laici e chierici di modesta estrazione. Ciò a seguito delle rapide trasformazioni che divaricano la vecchia società in sempre-più-ricchi-e-potenti (e abili emergenti) e in masse eterogenee di "dislocati", tra i quali vanno inclusi anche coloro che, nello sviluppo, accedono a possibilità di acculturazione prive peraltro di risvolti concreti.

L'esistenza di tale sforzo di elaborazione può essere dedotta dagli schemi comparativi e riassuntivi costruiti dal Dondaine,⁸⁰ e, del resto, è talmente palese nelle eresie di Orléans e di Monforte, da non poter essere assolutamente ignorata.

Il Dondaine ha infatti sottolineato alcuni aspetti ricorrenti nelle eresie dell'XI secolo: il carattere demoniaco del mondo, il Docetismo, il rifiuto del battesimo e dell'eucarestia, l'imposizione delle mani come trasmissione dello Spirito Santo, il rifiuto della procreazione, dei cibi animali, della venerazione della croce e delle immagini.⁸¹

⁷⁶ Cfr l'Introduzione a *La religiosità popolare nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1983; *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma, Jouvance, 1983; *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medioevo*, Roma, Studium, 1985.

⁷⁷ Cfr. *Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale*, Hérésies et sociétés, cit.

⁷⁸ Cit., p. 199.

⁷⁹ Ivi, p. 216.

⁸⁰ *L'origine de l'hérésie médiévale*, cit.

⁸¹ Ivi, p. 55.

A tale raggruppamento egli giunge dopo aver giustamente constatato che non è lecito esaminare queste eresie (cioè quelle da noi esposte) in un quadro che includa anche tutti quei moti, che con esse non hanno evidentemente nulla a che vedere per ciò che concerne lo spirito che le anima.⁸²

Osserva dunque il Dondaine che gli aspetti ricorrenti delle eresie esaminate hanno un preciso precedente: il Bogomilismo,⁸³ e ne deduce che perciò una qualche influenza debba esservi stata, non potendo esser casuali le convergenze riscontrate.

Per verità le argomentazioni del Dondaine hanno fondamento soltanto per ciò che concerne il rapporto certo tra Bogomilismo e Catarismo, il quale è, sì, in rapporto *anche* con le insorgenze dell'XI secolo, ma non per questo possiamo assumere l'esistenza di rapporti documentati -si tratta di mere ipotesi- tra le eresie dell'XI secolo e il Bogomilismo.

Il fatto è che anche il Dondaine si muove in una logica non molto diversa da quella degli eresiologi, che vedono nell'eresia *il riproporsi di un errore dottrinale*; egli rifiuta infatti la casualità del ripetersi di motivi analoghi, ma non considera la possibilità che tale *non-casualità* sia governata dalle aporie stesse della logica razionalista nella quale si strutturò l'immutabile ortodossia. A nostro avviso, è precisamente l'inamovibilità di queste aporie, ciò che genera motivi ereticali simili anche senza diretti rapporti storici.⁸⁴

Un'umanità che esperisce l'inconciliabilità di vissuto e saputo, non può che considerare malvagio quel mondo che non comprende; e se questa umanità non ha altra ideologia di raffronto che l'ortodossia, non può che cogliervi le contraddizioni tra la spiritualità, l'anelito al divino, e gli aspetti letterali, quelli razionalisti della dottrina e quelli materiali delle istituzioni, delle gerarchie e dei sacramenti. È abbastanza ovvio perciò che la riflessione culturale porti a chiedere la libera interpretazione dei testi, a ricercare la salvezza fuori delle istituzioni ecclesiastiche, a rifiutare l'acqua, il pane, il vino. Infine, la riflessione impostata sull'inconciliabilità tra questo mondo e l'altro -riflessione che esiste già nel Cristianesimo e che ha origine nel dualismo greco di Spirito e materia- non può che portare alle astinenze alimentari e sessuali. In tutto questo v'è una precisa logica *ripetitiva*. Ultimo atto della negazione del mondo, sarà il considerarlo opera satanica; qui, miti folklorici e precedenti dottrine potranno infine soccorrere, come nel Catarismo, per giungere ad una cosmo/antropogonia altamente strutturata, alternativa a quella dell'ortodossia cristiana.

Tutto ciò spiega il ripetersi *nelle linee generali*, di elementi dottrinari che, di fatto, non sono mai *tutti* comunemente presenti, come avverrebbe nel caso di una ipotetica *trasmissione* dottrinale.

Per tale ragione, riteniamo si debba leggere in queste emergenze, come in altre che seguiranno, un nuovo episodio delle periodiche crisi dell'ideologia dell'Occidente, razionalista e normativa, capace perciò di creare al proprio interno la diversità come frattura insanabile e alterità; ideologia sempre tesa a riassorbire questa diversità, con la propaganda o con la forza, nel medesimo della norma metafisica, incapace di dar senso *alla diversità dell'esperienza*.⁸⁵

Uno dei punti più oscuri nella vicenda delle eresie medievali, resta il grande vuoto ereticale della seconda metà dell'XI secolo, segnalato più volte dal Violante, e, successivamente, dagli altri autori.⁸⁶ Tuttavia

⁸² *ivi*, pp. 51-52, ove cita Passagini, Arnoldisti, Speronisti e Valdesi; movimenti dei quali infatti non ci occupiamo perché non rientrano nella nostra storia, che è la storia della critica ideologica mossa dalla cultura emarginata alla pretesa razionalità del mondo, fondamento dell'ideologia dell'Occidente.

⁸³ Occorre sottolineare che, per raggiungere il pieno parallelismo, il Dondaine ricorre ad una forzatura: egli interpreta le parole di Rodolfo Glabro: "dicebat prophetas ex parte narrasse utilia, ex parte non credenda", come testimonianza del rifiuto dell'Antico Testamento da parte di Leotardo. In realtà, questo rifiuto esplicito è un elemento che non si rinviene nelle eresie citate, ed è un argomento che non sempre si ritrova in modo radicale negli stessi Catari. Il Dondaine attribuisce poi il rifiuto dell'Antico Testamento anche agli eretici di Arras, nel suo schema di p. 60; ma francamente non si comprende da dove egli tragga tale ipotesi. La lettura degli Atti del concilio non sembra giustificarla.

⁸⁴ Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., p. 194.

⁸⁵ Accenniamo brevemente, per concludere, alle posizioni degli altri studiosi precedentemente citati sull'argomento. Il Manselli, dopo un'analisi molto articolata della società medievale a partire dall'Alto Medioevo, interpreta le eresie dell'XI secolo in modo non troppo dissimile dal Morghen, senza peraltro giungere all'assolutismo delle sue posizioni; egli sottolinea gli aspetti della spiritualità popolare ma lo fa partendo dalla dicotomia culturale dell'Alto Medioevo, precisando -e in ciò non si può non concordare- che lo scontro ruota attorno al Razionalismo della cultura egemone. La Thouzelier vede, a nostro avviso correttamente, un carattere spontaneista nelle eresie dell'XI secolo, che soltanto a partire dal XII, in particolare dal Catarismo, divengono debitrice delle strutture dottrinali mutate dal Bogomilismo. Questa è la posizione prevalentemente condivisa, espressa inizialmente dal Puech, il quale, in una fondamentale messa a punto, ha ritenuto che il Catarismo derivi sia da movimenti che hanno le proprie radici culturali in occidente (le eresie "spontanee" dell'XI secolo e degli inizi del XII) sia -in modo decisivo a partire dal 1140- dalla predicazione bogomila (cfr. *Catharisme médiéval et Bogomilisme*, Oriente e occidente nel Medioevo, cit.). È forse possibile, a nostro avviso, antedatere un poco l'influsso bogomilo, sia per i contatti che iniziano con le Crociate, sia perché, nel 1140, la presenza "greca" è già un fatto assodato e dato per scontato dalle dichiarazioni degli eretici stessi. Il Puech, p. 82, condivide infine la tesi del Léonard, da lui riportata, sull'ovvia ripetitività dei temi ereticali, tesi che coincide in senso generale con quanto da noi argomentato al riguardo; inoltre, mentre considera "artificiale" il "mosaico" di temi costruito dal Dondaine, sottolinea, sul versante opposto, l'indebita sottovalutazione della lotta ideologica operata dal Morghen (p. 80 e p. 82). Tornando alla Thouzelier, si ha tuttavia l'impressione che anche questa studiosa, concordemente con il Morghen, tenda a sottovalutare la riflessione dottrinale e, vorremmo dire, ontologica, nelle eresie dell'XI secolo, insistendo anch'ella su problemi "spirituali". In tal senso ci sembra più "vera" la posizione del Manselli, che avvalorata le differenti visioni del mondo di emarginati e classe dirigente, quale uno dei fondamenti dell'eresia; il che equivale a dire, guardando il fenomeno attraverso i fantasmi degli eresiologi, che gli eretici sono "pagani" e "Giudei", cioè si muovono entro una cultura alternativa a quella razionalista dell'ortodossia. Ricordiamo infine che il Grundmann, *Ketzergeschichte*, cit., p. G10, si tiene molto sulle generali rispetto alle varie ipotesi: "Die ketzer des 11. Jhs sind nicht mehr als Manichäer, noch nicht als Katharer zu bezeichnen, und wenn ihnen manches von den Bogomilen zukam, hat es doch im Abendland ganz verschieden gewirkt". Il Violante, come abbiamo già detto, tende a sottolineare gli aspetti intellettuali, colti, delle eresie.

⁸⁶ P.e. dal Grundmann, *Nuovi contributi, etc.*, cit., p. 421, che inserisce questo "vuoto" per sottolineare le differenze che egli riscontra tra le eresie dell'XI secolo e quelle degli inizi del XII; egli nega, tra l'altro, che le tradizioni dell'XI secolo possano esser sopravvissute incognite per due generazioni, ragione per la quale egli dubita di possibili continuità.

il problema non doveva esser scomparso, sia perché non v'è ragione plausibile per spiegare la successiva esplosione dopo mezzo secolo, sia perché, senza una situazione serpeggiante e incombente, non si spiega la grave vicenda di Ramirido nel 1076-1077, che attirò le ire dello stesso papa Gregorio VII.

A Cambrai⁸⁷ predicava un certo Ramirido che diceva cose estranee alla fede, ottenendo gran seguito di uomini e di donne. Chiamato a un contraddittorio presso la sede vescovile, si trovò intorno abati e chierici, sapienti e maldisposti. Interrogato in materia di fede, rispose di non avere obiezioni, se non nei confronti della simonia e della cupidigia del clero. "His verbis, omni ab ira commoti" accusarono il pover'uomo e lo rinviarono; tuttavia i suoi accompagnatori, gente del vescovo e altri, lo chiusero in una capanna, e, mentre lui pregava coraggiosamente in ginocchio, lo bruciarono vivo dando fuoco al tugurio. La popolazione presente, portò via ceneri ed ossa come reliquie, ed ancor oggi, dice il cronista dopo 56 anni, sopravvivono molti suoi devoti.

La vicenda giunse a conoscenza di Gregorio VII, che il 25 Marzo 1077 chiese adirato la punizione di coloro che avevano commesso tale delitto, tornando ancora sull'argomento il 12 Maggio.⁸⁸

Pur restando ancora da spiegare le ragioni storiche dell'apparente vuoto ereticale della seconda metà dell'XI secolo, sembra a noi tuttavia che l'atteggiamento di vasti strati sociali non dovesse esser mutato granché: lo stesso persistere per circa sessant'anni del culto di Ramirido sembra avvalorare tale ipotesi. Di ciò riteniamo si debba tener conto affrontando le eresie del XII secolo, con l'inizio del quale si nota un diverso e più eversivo atteggiamento dell'eresia, destinata a mantenere tale caratteristica sin dentro il XVI secolo.

Il caso vuole che, tra i non addetti ai lavori, il ricordo di tali eresie sia sfortunatamente legato al grande successo di un noto testo⁸⁹ che, prescindendo dalla serietà scientifica del suo autore, è essenzialmente orientato a mostrare aspetti ritenuti socialmente inaccettabili dei moti in oggetto.⁹⁰ Di qui l'odierno superficiale concetto che dello Gnosticismo hanno alcuni polemisti, pronti a fare della parola stessa una sorta di insulto politico nei confronti di chi dissente dall'insostituibile bontà della società borghese⁹¹ che, non dimentichiamolo, inizia a conformarsi dopo il fallimento delle istanze veicolate da eresie e moti popolari sino al XVI secolo.

Abbiamo premesso tutto questo perché i fatti ereticali che vengono alla luce all'inizio del XII secolo, se si eccettuano quelli di Soissons del 1114, presentano aspetti che li distinguono nettamente dalle manifestazioni del secolo precedente. Il Grundmann, e con lui Wakefield e Evans nell'*Introduzione* alla loro raccolta di testi, hanno infatti notato la presenza di *leaders* investiti di poteri carismatici e con un seguito popolare organizzato, e sottolineato la frequente presenza al vertice di chierici, monaci e canonici.⁹²

A Soissons, come dicono Wakefield e Evans, "appare e svanisce una setta, almeno stando alle fonti". La fonte in oggetto è la *Vita del venerabile abate Guiberto*.⁹³ La setta, i cui capi sono tali Clemenzio ed Eberardo, rustici, cela la propria identità con la dissimulazione, e si riunisce in luoghi sotterranei. La dottrina si articola sui soliti punti: rifiuto dei sacramenti e del clero, del matrimonio, dei cibi animali; Docetismo. Come i Bogomili, gli eretici sono tuttavia disposti, per pura finzione e nei limiti dell'indispensabile, ad assumere i sacramenti in chiesa. Solita è anche l'accusa che li riguarda: ascetici e astinenti in apparenza, si riunirebbero in realtà in orge nefande, mangiando anche pagnotte impastate con le ceneri di bambini nati nel corso delle orge. Interrogati e sottoposti alla prova, Clemenzio ne esce innocente; l'altro confessa. Messi in prigione in attesa di decisione, il popolo li trae dalla cella e li brucia in un rogo improvvisato: "Affinché non si propagasse il loro cancro" conclude l'ecclesiastico, "il popolo di Dio mostrò verso di loro un giusto zelo".

Appena un anno dopo però, si conclude un capitolo più inquietante iniziatosi nel 1110: la vicenda di Tanchelmo. Le testimonianze che abbiamo su di lui sono scarsissime e, per esser più precisi, si riducono esclusivamente all'elenco delle sue imprese e affermazioni, compilato dai suoi più mortali nemici.⁹⁴ Con tali premesse, giudicare di lui è come far da giudici in una causa nella quale manchi la difesa, i testimoni, e persino

⁸⁷ Cfr. *Chronicon S. Andreae*, III, 3; M.G.H. 7, Hannover, Hahn, 1846, p. 540. Il testo è del 1133 (*ivi*, III, 42, p. 550).

⁸⁸ *Monumenta Gregoriana*, B.R.G. ed. Jaffé, vol. II, Berlin, Weidmann, 1865, p. 270 e p. 274. Risulterebbe che la posizione di Ramirido era quella comunemente espressa: i preti simoniaci non possono amministrare i sacramenti.

⁸⁹ N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Comunità, 1976, testo a suo modo documentato, ma purtroppo a dir poco unilaterale.

⁹⁰ Il Cohn si muove in un'ottica sostanzialmente analoga a quella dello Jonas: condanna inappellabile di ciò che vien definito "anarco-nihilismo", nel quale si includono Nazismo e Bolscevismo, ai quali viene trovato un comune ascendente nello Gnosticismo. Tesi politica questa, e semplicistica, che abbiamo criticato ne *La Gnosi. etc.*, cit., pp. 345-346.

⁹¹ Abbiamo già citato il Vögelin, ma in questa sua linea si muovono anche altri. La radice "dotta" di questo atteggiamento politico-sociale è conformata a tutto tondo sull'opera del Cohn: una storia del dissenso incastonata nel concetto di Apocalitticismo come utopismo insensato e pericoloso che, pur innestandosi su obbiettive situazioni di disagio, è deleterio nei risultati. Il disagio preso in seria considerazione è -ovviamente- quello economico, secondo la miglior tradizione razionalista e borghese; quello intellettuale e sociale, con le sue critiche radicali, è viceversa una sorta di tragico infantilismo. Di fatto si realizza quindi la negazione dell'utopia, si nega cioè che il moto della storia sia innescato dal rifiuto "utopico" di vivere questo mondo, così come esso si dà. Mannheim, è noto, la pensò diversamente; ma vi sono "intellettuali" che dedicano evidentemente le proprie energie non alla critica, bensì all'elogio dello *status quo*.

⁹² Grundmann, loc. cit.; Wakefield-Evans, *Heresies in the High Middle Ages*, cit., p. 24.

⁹³ V. Guiberti Abatis, *De vita sua sive monodiarium libri tres*, III, XVII; M.P.L. 156, cc. 951-953.

⁹⁴ Essenzialmente la lettera del clero di Utrecht a Federico arcivescovo di Colonia: cfr. *Monumenta Bambergensia*, B.R.G. cit., vol. 5°, pp. 296-300; anche in M.P.L. 170, c. 1311 sgg.; e la *Vita di S. Norberto* (M.P.L. 170); cfr. anche Petri Abelardi, *Introductio ad Theologiam*, M.P.L. 178, c. 1056.

le prove di quanto affermato dall'accusa.⁹⁵ Non resta che esporre queste affermazioni, con tutte le debite riserve.

Tanchelmo è un personaggio sul quale, per quanto detto, si sa poco: emergono tuttavia alcuni dati che lasciano intravedere in lui un uomo certamente né folle né ignorante; verosimilmente nemico della corruzione ecclesiastica e propugnatore di idee certamente ereticali, che tuttavia non sembrano molto diverse da quelle correnti sinora esaminate. Ciò che è diverso, è il seguito che riesce ad ottenere ed il pericolo che riesce a rappresentare per la propria diocesi, con la quale sembra aver avuto contrasti innanzitutto politici, sia per problemi relativi allo smembramento della diocesi stessa, sia come inserimento di queste vicende in un contesto di contese territoriali, nelle quali si schiera dalla parte di Roberto II di Fiandra, sostenitore della politica moralizzatrice gregoriana. In questo ambito e per questi motivi egli sarebbe andato a Roma, presso il papa, assieme ad Ewerwacher, un prete che fu al suo fianco nella rivolta (come pure un certo Manasse, fabbro). Fu forse monaco, una figura che fa pensare a quei predicatori itineranti, in quegli anni assai diffusi.

I suoi stessi nemici lo stimarono uomo d'ingegno sottile; fu certamente gran predicatore, capace di trascinare folle di uomini, cui si rivolgeva all'aperto, nei campi. Tutto questo va premesso per comprendere quale tara si debba applicare alle accuse dei suoi nemici, accuse che fanno di lui un folle dai tenebrosi propositi, cioè una figura non troppo coerente con quel poco che se ne sa. Non si comprenderebbe, inoltre, per quali ragioni egli avesse guadagnato in Anversa quel seguito plebiscitario che il clero denuncia, ingigantendo i numeri per ingigantire il pericolo (3000 armati lo avrebbero usualmente scortato!) ma ottenendo il risultato di far venire il sospetto che qualche buona ragione dovesse pur averla, se in tanti lo seguivano.

Sul piano dottrinale sembra che Tanchelmo negasse il valore della comunione, la gerarchia ecclesiastica e -fatto gravissimo- il pagamento della decima. Sembra che negasse i sacramenti in generale e disprezzasse le chiese in quanto edifici. Tutte queste posizioni non sono nuove: già da tempo le abbiamo incontrate in altre eresie. È possibile anche che la sua polemica fosse stata, almeno in un primo momento, incentrata sulla nullità dei sacramenti impartiti da sacerdoti indegni: la situazione della Chiesa di Anversa lo giustificava. Dopo di ciò, vanno elencate le accuse sulle quali ci sembra opportuno esser cauti.

Alcune di queste possono esser considerate accuse soltanto nell'ottica degli avversari: Tanchelmo, divenuto *leader* popolare, mostrava esteriormente i segni del proprio potere; in altre parole, faceva politica. Il suo abbigliamento, le insegne che lo precedevano, la scorta armata (difficilmente però di 3000 uomini!) non erano che l'apparato esteriore di un capo: ciò che disturba è dunque evidentemente il fatto che egli non appartenesse di diritto alla classe dirigente. Se poi i suoi fedeli conservavano, e forse bevevano, l'acqua in cui aveva fatto il bagno, ciò non è affatto straordinario in una cultura che riconosce valore magico a tutto ciò che è stato a contatto con l'uomo carismatico. Toccare le reliquie dei santi fa parte della stessa cultura, con la differenza che si tratta di figure *istituzionalizzate*.

Altre accuse debbono esser registrate così come sono: possono esser vere o false, mancano le prove. Se son vere, alcune apparterrebbero ad un apparato mistificatorio che risale ai tempi di Simon Mago; alcune però lasciano perplessi in rapporto alla figura del protagonista che, a quanto ne sappiamo, non poteva essere quella di un visionario: lo mostra il suo ruolo politico.

Così egli si sarebbe circondato di un gruppo di dodici uomini e di una donna, con il ruolo degli Apostoli e di Maria, costituito sotto forma di Ghilda o fraternità dal fabbro Manasse, e usualmente dedita a festini di gruppo; per di più Tanchelmo avrebbe consumato in pubblico, per l'intermediario di una statua, un suo matrimonio con la Vergine Maria, escogitato per carpir danaro ai fedeli. Come se non bastasse, abusava di mogli e figlie del popolo, in presenza di mariti e padri consenzienti. Tanchelmo doveva piacer molto alle donne: dice infatti il documento del clero di Utrecht che la sua eresia si era diffusa grazie all'opera di donne e donnuciole che egli aveva sedotto. Quest'ultima affermazione almeno, appare del tutto inattendibile: però apre uno squarcio sulla logica degli accusatori. Qui è di nuovo in gioco l'alterità, azzerata dal Razionalismo sin dai tempi classici: *il femminile è il luogo della sragione*.

Tanchelmo, infine, si sarebbe proclamato Dio: accusa pesante per chi la riceve, ma anche per chi la fa, se non è dimostrata. Abbiamo già detto che Tanchelmo non sembra un folle; d'altronde, siamo da tempo abituati ai *misunderstandings* del Razionalismo egemone.

Dice dunque il testo della lettera che Tanchelmo si proclamò Dio affermando che, se Cristo è Dio in quanto possessore dello Spirito Santo, lui stesso non sarebbe stato inferiore o dissimile da Dio ricevendo anch'egli la pienezza dello Spirito Santo. Segue, ma come mera deduzione del cronista, la vicenda del culto dell'acqua del suo bagno.

Escludendo questa connessione che non rientra in altra logica che in quella della dimostrazione retorica (i due fatti non sono necessariamente congiunti) esaminiamo dunque il senso dell'affermazione attribuita a Tanchelmo. Per chi ha già esaminato le eresie gnostiche e si appresta ad esaminare quella del Libero Spirito (come analoghe eresie ebraiche ed islamiche) l'affermazione non sorprende. Qui sembra in gioco quella divinità dell'anima, o meglio, quella sua divinizzazione tramite la *syzygie* con lo Spirito, che non

⁹⁵ Su Tanchelmo cfr. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, vol. IV, Leipzig, Hinrichs, 1903; H. Pirenne, *Tanchelm et la diocèse d'Utrecht*, A.B.B.L. XIII, 3, 1927; J.M. De Smet, *De Monnik Tanchelm en de Utrechtse Bisschopszetel in 1112-1114*, Scrinium Lovaniense, 1961. Vedi poi l'esauriente sintesi del Grundmann, *Ketzergeschichte*, cit., pp. G17-G18.

soltanto è un caposaldo del sopraggiungente Catarismo, ma che caratterizza tutte le posizioni religiose che insistono sia sull'intrinseca divinità dell'uomo, sia sull'inutilità della mediazione sacerdotale. La "cristificazione" dell'uomo è anche il fine ultimo dell'alchimia spirituale nell'orizzonte cristiano: il raggiungimento del divino insito in tutti gli uomini (o in parte di essi soltanto, secondo alcuni Gnostici) è l'obiettivo di tutte le posizioni anti-istituzionali, dagli "eretici" ai "mistici".

Tanchelmo, lo dice la stessa lettera del clero di Utrecht, espone il proprio diritto ad un colloquio immediato con Dio -tra un Dio buono e una coscienza retta- con le parole stesse di Agostino, con la logica stessa che sarà di Weigel.

In conclusione, se si evita di riportare *sic et simpliciter* l'astio inevitabile in un documento di accusa,⁹⁶ si percepisce la presenza di qualcosa di diverso e di nuovo: una predicazione ereticale, verosimilmente non troppo diversa dalle altre che abbiamo conosciuto, condotta da un uomo capace e risoluto che ha un vasto seguito popolare: non è più una conventicola (lo dice la lettera: Tanchelmo non predica in luoghi nascosti, in segreto, ma nei campi!) ma un vero e proprio moto popolare. Emerge per giunta una strana coppia, che vedremo all'opera per qualche secolo: Spirito Santo e rivendicazioni popolari (anche se la lettera lascia soltanto balenare degli sguardi) che, uniti, daranno qualche problema alle classi dirigenti.

Tanchelmo fu incarcerato, fuggì, seguì a brigare; nel 1115, nel corso di un traghetto, fu ucciso a botte in testa da un chierico che lo aveva riconosciuto: la ferocia del fatto la dice lunga sulla paura e sull'odio del clero. Il movimento da lui innescato era tuttavia ancora vivo e preoccupante dieci anni dopo: non sembra dunque l'opera di un visionario, a meno che non si voglia identificare la ribellione con l'imbecillità e la nequizie di chi non ammira l'ordine della Ragione egemone.

Abbiamo insistito un po' a lungo su Tanchelmo, ma ci è sembrato necessario per inquadrare gli episodi che seguono in quegli anni.

Contemporaneo a lui è Pietro di Bruys, che predica dal 1112-1113 circa, sino alla morte sul rogo a Saint Gilles nel 1132-1133.⁹⁷ Della sua vicenda, principale testimone è Pietro il Venerabile,⁹⁸ al quale dobbiamo la conoscenza dei termini dell'eresia e il resoconto di alcuni fatti. Nativo forse della zona alpina, sua area di predicazione fu la Provenza, dove si recò dopo essere stato espulso dalla Chiesa per ragioni non note. I tratti della sua dottrina ricordano quelli degli altri eretici, ma c'è in essi qualcosa che li avvicina maggiormente a quelli pauliciano/bogomili, e perciò Catari; tuttavia la sua non è una dottrina catara, non ne ha tutti gli elementi e la complessità strutturale. Pietro il Venerabile la riassume brevemente all'inizio del suo lungo trattato:⁹⁹ egli rifiuta il battesimo degli infanti, l'eucarestia, i luoghi di culto, il culto della croce e il suffragio per i defunti.¹⁰⁰

Il Manselli che, come abbiamo già riferito, tende a cogliere l'elemento spiritualista delle eresie dell'XI-XII secolo, privilegiandolo rispetto a quello speculativo, descrive Pietro come uomo di poca dottrina e di ardente spirito. Pietro il Venerabile riferisce su di lui cose gustose che inclinano a scartare l'ipotesi di una manifestazione già "catara" dell'eresia, come l'arrosto cotto e mangiato in pubblico bruciando il legno dei crocifissi nel Venerdi Santo, o la costrizione al matrimonio inflitta ai sacerdoti.¹⁰¹

Ci sono però anche dei fatti dottrinali sui quali occorre riflettere. I Petrobrusiani non accettano l'Antico Testamento, come emerge dalla lunghissima predica di Pietro il Venerabile,¹⁰² che termina con la notizia citata: i Petrobrusiani accettano soltanto il Nuovo Testamento, reintroducendo quella frattura sempre combattuta dalla Chiesa.

Questo, a nostro avviso, non è in contrasto con lo "spiritualismo" invocato, ma certamente è un tema che va al di là di qualunque moto "riformatore", perché è portatore di un momento di riflessione fondamentale sul senso del messaggio di Cristo, lo stesso che fu già degli Gnostici: Cristo viene ad inaugurare il tempo della liberazione dell'uomo che, non più decaduto, trova la via interiore per il ritorno al suo ruolo divino, superando il tempo della Legge, buono, per l'appunto, per un'umanità irrimediabilmente decaduta. Qui non c'è soltanto il rifiuto della Chiesa *corrotta*, qui c'è piuttosto il rifiuto della Chiesa *tout court*, perché l'uomo può trovare da sé la via della salvezza.

In questo stesso senso può essere compreso il rifiuto radicale delle chiese come luogo di culto, che fa inferocire Pietro il Venerabile;¹⁰³ una mozione certamente "spiritualista", come avverte il Manselli, ma non certo di uno spiritualismo riformatore: qui si dichiara apertamente il rifiuto, e implicitamente l'inutilità, di ogni "ortodossia".

⁹⁶ Come fa il Cohn, che perciò è unilaterale al limite della mancanza di critica.

⁹⁷ Per le date cfr. l'analisi condotta da R. Manselli in *Studi sulle eresie del secolo XII*, I.S.I.M.E. 5, s.d., pp. 26-29.

⁹⁸ Petri Venerabilis, *Tractatus contra Petrobrusianos*, M.P.L. 189. Cenni anche da parte di Abelardo in M.P.L. 178, c. 1056 (*Introductio ad Theologiam*, II, IV, dove Pietro di Bruys è paragonato a Tanchelmo).

⁹⁹ Cit., c. 722, C-D.

¹⁰⁰ All'inizio del XII secolo compare un fatto nuovo, legato alla "nascita del Purgatorio" (cfr. J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981). Le preghiere per i defunti divengono -a prescindere dai risvolti economici- un punto di riferimento per la Chiesa istituzionalizzata, quale amministratrice di una circolazione di benefici spirituali tra i vivi e i morti.

¹⁰¹ Loc. cit. c. 771 C; c. 726 B.

¹⁰² *Ivi*, cc. 741-751.

¹⁰³ *Ivi*, cc. 769-770; c. 738 A.

In questo i Petrobrusiani sono chiari: rifiutano la possibilità di un'interpretazione "ortodossa" perché, rispetto ai fatti testamentari, la Chiesa non è miglior interprete delle Scritture di chiunque altro non sia stato direttamente partecipe degli eventi.¹⁰⁴

Pietro di Bruys, lo abbiamo già detto, non fu un Cataro; lo si vedrà ancor meglio con l'evoluzione che avrà la sua dottrina quando il suo turbolento gregge, abbastanza agguerrito da far violenza al clero nelle zone della Provenza ove si radicava, passerà nelle mani del monaco Enrico.¹⁰⁵

Su Enrico gli studi più dettagliati sono stati fatti dal Manselli, al quale rinviamo; qui accenneremo soltanto agli aspetti di nostro interesse. Nato non si sa dove, Enrico compare come predicatore a Le Mans nel 1116, dove infiamma il popolo che tumultua contro il clero, redime delle prostitute cui trova marito, e fa altre, non meglio precisate cose analoghe (sembra predicasse quel che poi fu detto il "matrimonio d'amore"). Il vescovo Ildeberto, che si trovava in viaggio, venne accolto al ritorno da un pessimo clima; decise perciò di recarsi da Enrico per meglio conoscerlo; scoperto che era un diacono, e che non conosceva i salmi dell'Uffizio, gli proibì la predicazione.

Il contraddittorio avvenne in pubblico ed Enrico, sentendosi svergognato, fuggì;¹⁰⁶ qualche tempo dopo però, incontrò Pietro di Bruys, che ne rinfrancò l'animo e ne irrobustì la dottrina, portandolo alla presa di coscienza della necessaria rottura con la Chiesa.

Il resto della sua storia è fatto da un ritorno alla predicazione che gli procurò un gran seguito in Provenza; portato dinanzi al concilio di Pisa del 1134, vi fu condannato e abiurò; tornò però a Tolosa, dove, con l'appoggio del conte Ildefonso ottenne un successo devastante per la Chiesa, che restò senza fedeli.¹⁰⁷ Si mosse allora nel 1145 S. Bernardo, con Alberico, cardinale di Ostia; la regione, Tolosa in particolare, era completamente nelle mani degli Enriciani. Bernardo, dopo aver portato dalla sua il conte, ripeté allora la tecnica del pubblico contraddittorio, ma questa volta Enrico lo evitò, e fuggì; catturato, fu consegnato ad Alberico e morì in data imprecisata.

Vediamo ora come evolve in lui la dottrina petrobrusiana. Qui si nota subito un fatto singolare, che ricorda quanto notava il Magris circa la simile sorte di Pelagio e degli Gnostici. Enrico è infatti un "pelagiano": il rifiuto del battesimo agli infanti è giustificato dalla negazione del peccato originale, in base ad una concezione della salvezza ancorata esclusivamente alle libere scelte dell'individuo.¹⁰⁸ Gli altri capisaldi della sua dottrina, secondo il monaco Guglielmo, sono i seguenti: i sacerdoti indegni non possono somministrare l'eucarestia; il matrimonio non necessita di atti formali, non è quindi un sacramento, è un impegno reciproco tra due persone; i sacerdoti non sono depositari di alcun potere di condannare e di assolvere, ciò che significa, in particolare, negare il sacramento della confessione; nessuna ricchezza e nessun segno esteriore spettano ai sacerdoti; non si debbono costruire chiese; nulla valgono i suffragi per i defunti. Su quest'ultimo punto la dottrina di Enrico ricorda quella dei predestinazionisti, motivo per il quale si è sospettata un'influenza catara: chi muore, o è salvo, o è dannato.

Enrico non fu certo un Cataro -lo prova il suo atteggiamento riguardo al matrimonio- ma certamente ormai il Catarismo esiste ed attrae a sé un variegato mondo di eresie, siano esse "spontanee" o "popolari", che con gli antichi temi pauliciani e bogomili hanno molto in comune, e sono perciò predisposte ad entrare nell'orbita di una cosmo/antropogonia strutturata al fine di fondare dottrinalmente quella pullulante percezione -per non dir certezza- delle aporie di ogni lettura razionalista dell'esperienza, e perciò anche dell'ortodossia, razionalizzazione di un mito. Esse si rivelano nel contrasto tra *vissuto* e *saputo* generato dai rivolgimenti sociali. Qualcosa dunque di molto diverso dai moti spirituali di rinnovamento che pure investivano la Chiesa in quei decenni, moti dei quali non ci occupiamo perché non rientrano nella nostra ricerca. Qui si dà infatti una vera corrente di pensiero alternativo, si propone una diversa lettura del messaggio destinata a completarsi in una diversa lettura del mondo. Non è questo precisamente il caso personale di Enrico, che ci sembra meno risoluto di Pietro di Bruys, anche a giudicare dalle continue oscillazioni esistenziali; ci sembra però evidente che vaste folle siano pronte a ricevere la predicazione di una dottrina alternativa.

¹⁰⁴ *ivi*, cc. 738-739. L'argomentazione logica dei Petrobrusiani, che denunciano la pretesa ortodossa come "circolo vizioso", è riassunta largamente dal Manselli, cit., p. 33.

¹⁰⁵ Su Enrico cfr. R. Manselli, *Il monaco Enrico e la sua eresia*, B.I.S.I.M.E. 65, 1953. In questo studio il Manselli riporta in Appendice il solo testo che fa luce sulla dottrina di Enrico, un suo contraddittorio con un "monaco" Guglielmo (così il Manselli, che ritiene imprudente una più precisa identificazione). Cfr. inoltre le *Epistole* di S. Bernardo, M.P.L. 182, cc. 434-437, e il cit. *Studi sulle eresie del secolo XII*. I fatti della vita di Enrico si trovano egualmente nella *Præfatio generalis* del Mabillon alle opere di S. Bernardo, cc. 47-52. L'avventura di Enrico a Le Mans è descritta nelle *Gesta Pontificum Cenomaniensium*, in Bonnet de l'Isle, *Recueil de l'histoire des Gaules XII*, pp. 547-551, Paris, De Saint, 1781. Il cronista, animato da odio feroce, ne dà a p. 547 uno splendido ritratto. Per la confusione relativa alla data della sua morte da parte della *Cronaca di Alberico* (che confonde Enrico con Eone) cfr. lo *Exkurs I* (*Das Ende des Ketzers Heinrich*) in H. Theloe, *Die Ketzer verfolgungen im 11. und 12. Jahrhundert*, A.M.N.G. 48, 1913, pp. 167-171. La *Chronica Albrici* è in M.G.H. 23, Hannover, Hahn, 1874.

¹⁰⁶ Si noti la solita tecnica, più volte sperimentata, dei "detentori del sapere": umiliare imponendo la propria ragione, fattasi Ragione. È il retaggio socratico dell'ideologia razionalista, trapiantato nel mirino del sapere saputo della letteralità.

¹⁰⁷ È il quadro drammatico che offre Bernardo, cit., c. 434; la situazione reale sembra sia stata però anche peggiore. Sono infatti gli anni nei quali l'eresia dilaga in Europa, e viene alla luce il Catarismo; la regione tolosana è epicentro del fenomeno.

¹⁰⁸ Cfr. il dibattito col monaco Guglielmo in Manselli, *Il monaco Enrico*, cit., p. 47, 18-19.

Prima di concludere questo capitolo che ci porta alle soglie del Catarismo, vogliamo accennare ad un ultimo movimento dai connotati poco chiari che avveniva in quegli anni. Ci riferiamo ai disordini suscitati in Bretagna, in tempo di carestia, da Eudo (o Eone) della Stella.¹⁰⁹

Le notizie su di lui non sono tali da consentirci di comprendere la natura della sua eresia, del resto sottovalutata dagli stessi inquisitori.¹¹⁰ Sappiamo soltanto che il movimento da lui avviato sopravvisse qualche tempo alla sua morte, che esso aveva delle connotazioni religiose, e che s'impostò sulle conseguenze d'una terribile carestia. Il gruppo, strutturato su gerarchie religiose vagamente esoteriche,¹¹¹ sembra fosse dedito a razzie, soprattutto nei conventi: la cautela è d'obbligo, perché le notizie son vaghe, e tutte provenienti dal campo avverso. Al di là della generica accusa, di per sé credibile, mancano del tutto le motivazioni dei ribelli che consentano di inquadrare e comprendere i fatti.

È interessante tuttavia notare che Eone (come altri del suo seguito) sembra provenire da una piccolissima nobiltà di spiantati, non troppo distanti -in tutti i sensi- dalle folle contadine; e che il quadro delle loro imprese si focalizzasse nelle foreste della Bretagna.

Quanto alla loro "eresia", che ci avrebbe maggiormente interessato, sappiamo quasi nulla (a parte le fantasticherie di William of Newburg) al punto che questo gruppo sembrerebbe più ribelle che eretico, e forse "eretico" soltanto perché ribelle. Filtra tuttavia un dato, dalle cronache di Ottone e di Sigiberto (*Cont.*): Eone si proclamava figlio di Dio e aveva nominato una propria gerarchia religiosa. Viene quindi da pensare ad un tentativo di Chiesa alternativa da parte di un movimento che, come le antiche sette gnostiche, le neo-gnostiche maturate a Bisanzio e da poco sbarcate in occidente, e quelle del Libero Spirito che verranno tra pochi decenni, rivendica la basilare "divinità" di ogni individuo: ogni uomo è, o può essere, un Cristo, e, come tale, dialogare direttamente col divino. Follia? Con altre vesti, questa tensione serpeggia in tutti i tempi, si può leggere in molti luoghi, anche insospettabili: che cos'altro è l'ipotesi kierkegaardiana di rivolgersi all'universale scavalcando il "generale"?

Per ora tuttavia, siamo nel 1148, chiudiamo la nostra cronaca.¹¹² Da cinque anni possiamo considerare infatti "ufficialmente" presente in Europa il movimento cataro.

¹⁰⁹ Su Eone della Stella cfr. William of Newburg, *Historia rerum anglicarum*, ed. by R. Howlett, London, Longman/Trübner, 1884, pp. 60-64; Siegeberty *Chronica*, Anselmi Gemblacensis *Continuatio*, M.G.H. 6, Hannover, Hahn, 1844, pp. 389-390; Ottonis *Gesta Friderici Imperatoris*, M.G.H. 1, ivi, 1868, pp. 381-382.

¹¹⁰ Ottonis, *Gesta*, cit., LV, p. 382: "vir rusticanus et illitteratus, nec heretici nomine dignus". Notare che la (presunta) origine sociale rende indegni di contestazione.

¹¹¹ Nomi di alcuni suoi dignitari erano "Sapienza", "Scienza", "Giudizio"; quest'ultimo si credeva verosimilmente in possesso di grandi virtù magiche, almeno a giudicare da quanto riporta William of Newburg, cit., p. 64. William è però un cronista fantasioso, che narra vicende incredibili sui poteri magico-demoniaci di Eone, amplificando il *tópos* dell'ortodossia in base al quale i capi dell'eresia ottengono seguito a causa della loro diabolica astuzia e capacità d'ingannare. Questo è anche il *tópos* razionalista in base al quale l'alterità non ha posto nella realtà.

¹¹² Eone, ritenuto un pover'uomo venne catturato e condannato alla prigione, a Reims nel 1148. Qui egli morì poco dopo; il suo movimento gli sopravvisse per qualche tempo e dovette costituire un qualche pericolo, se la Chiesa decise di mandare al rogo alcuni suoi esponenti (William of Newburg, cit., p. 64). Questo trattamento implicherebbe la percezione di un vero e proprio moto ereticale.

Capitolo sesto - L'Internazionale dell'eresia: il Catarismo

Siamo nel 1143, quando a Colonia viene scoperto un gruppo di eretici dei quali si nota subito la solida organizzazione e la profonda fede. Da molti anni ormai l'eresia dilaga in Europa, e questo non è che l'ennesimo, preoccupante episodio. Sinora, la difensiva razionalista ha alternato i suoi soliti giudizi sull'alterità e/o diabolicità del nemico, il quale è un rozzo ignorante le cui opinioni non possono esser discusse -né egli sa esporle in latino o affrontare un contraddittorio con dotti teologi- o è un seguace di Satana da lui ispirato, o viene dal buio dell'altrove, lungo le ineffabili vie seguite da una congiura "manichea". A nessuno sembra esser venuto il dubbio che vi siano ragioni "altre" rispetto a quelle della cultura egemone, che coincide con l'ideologia del potere.

Neppure Evervino di Steinfeld è capace di giungere a tanto dubbio; tuttavia, dinnanzi a quel che avviene a Colonia, sente il bisogno di scrivere a S. Bernardo per avere lumi, ma anche per esporre a se stesso qualcosa che sembra sbalordirlo, la presa di coscienza che *l'altro c'è*, e sembra avere, contro ogni "logica", una coscienza anche lui.¹

Scriva dunque Evervino che fu scoperto un gruppo di eretici, alcuni dei quali, fortunatamente, tornarono all'ovile. Due di loro tuttavia, uno dei quali si diceva loro "vescovo", e l'altro era suo "socio",² difesero con energia la propria fede, e preferirono morire piuttosto che abiurare. Non era la prima volta che ciò accadeva, e, di solito, si dava la colpa al demonio che li aveva totalmente asserviti.

Quel che è più mirabile, dice però ora Evervino, è che essi non soltanto affrontarono la sofferenza atroce del rogo "cum patientia", ma anche, ciò che più stupisce, "cum lætitia". Com'è possibile, chiede il sant'uomo al grande Bernardo interrogato per aver lumi, che il demonio abbia dato loro tanta forza nell'eresia, quanta difficilmente se ne incontra in coloro -che, pure, son religiosi- nei confronti della fede cristiana?

Lo stupore, ecco la reazione della logica razionalista: altre volte lo abbiamo incontrato, altre ancora lo incontreremo. Se ciò che è "altro", che è fuori della Ragione, è folle, irrazionale e sciocco; meglio, è ontologicamente nullo: come può dar tanta forza? La malvagità è fuori dal piano della Verità, per l'intrinseca malafede che deve sostenerla se il Male è *privatio boni*; essa perciò deve pur arrendersi davanti al rogo, *per convenienza*. Perché dunque, ciò che *non può essere vero* -la Ragione lo nega- *testimonia* col martirio la propria verità, la propria ragione?

Evervino passa poi a descrivere l'eresia del gruppo. I miscredenti di Colonia pretendono di essere i veri Cristiani e conducono una vita austera di preghiera e di lavoro; si contrappongono perciò al clero come persone *non di questo mondo*, in opposizione alla mondanità del clero stesso. Non si cibano di prodotti animali, carne o latte che sia; per giunta condannano le nozze, per ragioni che Evervino dice di non aver potuto investigare. Quanto ai sacramenti, li rifiutano; in particolare sostituiscono il battesimo con l'imposizione delle mani, un rito che introduce nella schiera degli Eletti in grado di imporre le mani a loro volta; quanto alla comunione, sembra che essi la consumino ripetendo la consacrazione di cibo e bevande fatta da Cristo nell'ultima cena. Gli eretici di Colonia rifiutano i suffragi per i defunti, dividendo gli uomini in giusti e peccatori; conseguentemente negano il purgatorio.

Ciò detto, veniamo al fatto nuovo. Evervino, che già in precedenza aveva lamentato in un inciso la tremenda diffusione degli eretici, rende noto che i martiri avevano affermato di far parte di una vasta comunità, diffusa in tutta la terra, estesa a molti preti e monaci; e che la loro religione era antica, sempre esistita in Grecia e in altre regioni. Essi avevano inoltre un loro "papa".

Questo è dunque l'atto di nascita del Catarismo: l'eresia bogomilo/pauliciana è giunta in occidente e vi dilaga. I grandi fermenti ereticali che qui insorgevano da circa due secoli come emergenze locali di un vagante incendio sotterraneo di vaste proporzioni, hanno trovato la loro salda configurazione dottrinale e danno inizio all'ultima e più nota manifestazione neo-gnostica. Mancano, è vero, nella lettera di Evervino molti elementi caratteristici del Catarismo, che saranno noti soltanto più tardi, negli ultimi decenni del secolo, grazie all'apostasia di Bonaccorso e al dibattito di Lombers; ma il riferimento all'origine greca non lascia dubbi.

In questo senso si può ritenere sostanzialmente definitiva la posizione del Puech, che connette il quinto decennio del secolo con un'intensa circolazione di dottrine bizantine raccolte dai crociati nel corso delle loro spedizioni.³

¹ Evervinus Steinfeldensis, *Epistula ad S. Bernardum de hæreticis sui temporis*, M.P.L. 182, c. 676 sgg.

² Forse il vescovo era il "Figlio maggiore", secondo le gerarchie catar? (cfr. *infra*).

³ *Catharisme médiéval et Bogomilisme*, cit., p. 78. Si può pensare, anche senza prove, che l'eresia occidentale avesse preso la sua veste catara già da qualche anno prima di manifestarsi: ciò sembra quasi ovvio. Certamente però, alla data del 1143, l'eresia è *già* catara. Anche Borst, cit., assume questa datazione. Il Puech (pp. 64-65) fa riferimento alla Crociata del 1147 per datare l'evento sintetizzato così da Anselmo di Alessandria: "Postea francigene iverunt Constantinopolim et subiugarunt terram et invenerunt istam sectam.....Postea francigene, qui iverant Constantinopolim, redierunt ad propria et predicaverunt, et multiplicati constituerunt episcopum Francie." (cfr. A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, cit., A.F.P. XX, 1950, p. 308, dove è riportato il *Tractatus de hereticis* di Anselmo). È tuttavia lecito ritenere che i contatti avvenuti nel corso della seconda crociata non siano stati i soli nei cinquant'anni trascorsi dal tempo della prima. La Thouzellier, *Hérésie et*

Nel frattempo le evidenze si moltiplicavano, mostrando che il fenomeno doveva essere molto vasto e in rapida diffusione. Mentre rinviamo ai testi citati per una visione completa di essi,⁴ ricordiamo qui tre episodi che abbiamo scelto perché a nostro avviso significativi.

Il primo di essi riguarda cinque Catari arrestati a Colonia nel 1163:⁵ qui accade un fatto singolare. Il gruppo è composto da quattro uomini e una giovinetta provenienti dalle Fiandre, che si sono alloggiati clandestinamente in un magazzino. Poiché non vanno mai alla messa, sono facilmente sospettati,⁶ arrestati e interrogati; non avendo voluto abiurare, sono condannati al rogo. Si spera tuttavia di poter redimere la giovinetta, che perciò viene risparmiata; mentre il rogo arde questa però si divincola dai carcerieri e si getta di spontanea volontà tra le fiamme.

Il secondo riguarda il fallito sbarco in Inghilterra riferito da William of Newburg⁷ e avvenuto in data imprecisata attorno al 1165. Narra il cronista che sbarcarono in Inghilterra poco più di trenta tra uomini e donne di lingua tedesca per propagarvi l'eresia dei Publicani.⁸ Erano tutti gente rozza, tranne un certo Gerardo, che tenevano per loro capo. Gli eretici avevano appena convertito una donnicciola (solito luogo comune) quando furono identificati e arrestati. Interrogati ad Oxford, confessarono la propria eresia e rifiutarono di abiurare. Vennero allora marcati a fuoco, cacciati nudi dalla città, e venne proibito a chiunque di dar loro asilo; in quelle condizioni, morirono di freddo per il gelido inverno. La donnicciola tornò alla giusta fede.

William of Newburg sembra molto orgoglioso di annotare che l'Inghilterra rimase estranea al grande moto ereticale che percorse l'Europa; ciò che è vero e che conferma, se ne fosse bisogno, che le eresie non nascono dalle "idee", ma dalle specifiche situazioni.⁹

Il terzo episodio lo abbiamo già narrato e commentato altrove,¹⁰ ma vogliamo sottolinearne qui i tratti essenziali, perché, a nostro avviso, significativi. Ralph di Coggeshall narra un episodio accaduto al famoso Gervasio di Tilbury attorno al 1175.¹¹ È la vicenda di una ragazza che viene identificata come Publicana dall'arcivescovo di Reims, per aver rifiutato le lubriche proposte del canonico Gervasio: i Catari si astenevano dal sesso. La narrazione mette in luce: il martellamento dottrinale su una contadina che non è in grado di rispondere, ma indica per questo scopo una donna più esperta di lei; la generica definizione di perversione per giustificare le risposte di quest'ultima, che non vengono però riferite; il disprezzo di questa donna per la cultura egemone dei curiali: ella rifiuta i loro discorsi dotti -e il rogo- e si dilegua volando come Simon Mago (il cronista non sa spiegare meglio l'accaduto: è in presenza di un'incomprensibile *diversità*). Infine la povera ragazza è portata al rogo, non senza che prima abbia dovuto respingere tentativi di corruzione (danaro in cambio dell'abiura); là muore come una santa martire e Ralph se ne domanda stupefatto la ragione, sottolineando la differenza tra lei e i martiri, che si sacrificavano sì, ma per una diversa causa! (*scil.*: quella "giusta"). Dalle forme del dialogo al commento degli eventi, una cosa soltanto emerge: la totale *incapacità di capire*, che si direbbe "geneticamente" inscritta nella struttura razionalista della cultura egemone.

Anche nel caso di Colonia, questa cultura non capisce: il suo non-capire è lo stesso dei funzionari romani dinnanzi ai martiri. Chi vive entro un modello ideologico grazie al quale riesce a sviluppare la propria realtà di uomo, non riesce a comprendere che si son create situazioni per le quali ad altri ciò è impossibile, e che perciò, per costoro, la morte diviene preferibile ad un'esistenza insanabilmente contraddittoria.

Qualche anno dopo, Ecberto di Schongau invia all'arcivescovo di Colonia i suoi *Sermoni* contro i Catari, dai quali si evince qualche altro elemento dottrinale:¹² sappiamo infatti da lui che, per i Catari, le anime degli uomini sono angeli decaduti imprigionati nei corpi, dove, *per le buone opere*, potranno salvarsi.¹³ Emerge inoltre, che personaggi di un certo rilievo potrebbero far parte della setta.¹⁴ Intanto, al concilio di

Croisade au XIIe siècle, R.H.E. 49, 1954 (riprodotto in *Hérésie et hérétiques*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1969, p. 37) elabora uno schema che pone l'inizio di sporadici rapporti subito dopo la prima Crociata.

⁴ Duvernoy, *L'Histoire*, e Borst, citt.

⁵ Cfr. *Chronica regia coloniensis*, S.R.G., Hannover, Hahn, 1880, p. 114.

⁶ Esiste dunque un clima generalizzato di sospetto, che, del resto, abbiamo visto esistere già un secolo prima, quando Vasone accenna ai fedeli mandati al rogo erroneamente a causa dell'aspetto emaciato.

⁷ Cit. pp. 131-134.

⁸ I Catari furono noti col nome di Publicani o Popelici (possibile deformazione di Pauliciani); Catari (cioè, puri); Tessitori (per la forte presenza di questa professione tra loro); Bulgari (per l'origine dell'eresia); Piphles, nelle Fiandre (per il Borst, cit., p. 247, e per il Duvernoy, *La religion*, cit., p. 306, possibile contrazione di Popelici). Sui tantissimi nomi delle sette catare cfr. Borst, cit., pp. 240-253.

⁹ Un'ulteriore riprova della vacuità dell'antica tesi, stancamente ripetuta, che le eresie medievali siano nate dalla corruzione della Chiesa, la si nota nel caso dell'Inghilterra, la cui Chiesa non era meno corrotta (cfr. *The Oxford History of England*, ed. by G. Clark, vol. III, by A.L. Poole, 2nd Ed., 1955, pp. 224-230) ma dove il Catarismo non attecchì: un solo eretico apparve a Londra nel 1210, dove fu "prontamente bruciato" (ivi, p. 230). Anche A.L. Poole sembra molto orgoglioso dell'efficienza inglese. La notizia è riportata anche in Duvernoy, *Histoire*, cit., p. 150, e in Wakefield-Evans, cit., p. 724.

¹⁰ *La Gnosi*, etc., cit. pp. 230-233.

¹¹ Radulphi de Coggeshall, *Chronicon anglicanum*, London, Longman-Trübner, 1875, pp. 121-125.

¹² Eckberti Schonaugensis, *Sermones*, M.P.L. 195.

¹³ *Ivi*, c. 16 B.

¹⁴ *Ivi*, c. 26 D; c. 84.

Lombers (1165) si era appurato che i Catari rifiutavano l'Antico Testamento.¹⁵ La prima piena conoscenza delle loro dottrine arriva con la *Confessio* di Bonaccorso, un Cataro pentito.¹⁶

L'eresia catara, diffusa dal mondo slavo alla Catalogna, dalle Fiandre e dalla Germania sino in Umbria, è un fenomeno così particolare nella storia del dissenso, che non abbiamo trovato modo migliore per definirla se non come "Internazionale dell'eresia"; definizione già da noi usata altrove ma che, francamente, non sapremmo sostituire. Ciò che la caratterizza infatti, come ogni "Internazionale", è il comune fondamento dottrinale delle varie Chiese, ancorato all'ascendenza bogomilo/pauliciana, unito all'indipendenza locale delle Chiese stesse, ciascuna con una propria tradizione e tutte in continuo contatto tra di loro, con circolazione di uomini e d'idee.¹⁷ Tuttavia, parlare del Catarismo significa soprattutto parlare di quel fenomeno assolutamente particolare che fu il Catarismo in Occitania, sconfitto soltanto grazie ad una vera e propria guerra perché assunse i caratteri di un autentico movimento indipendentistico locale.

Quando ci si riferisce alla dottrina, si deve però considerare il Catarismo in modo globale, perché la sovranità locale delle singole Chiese si traduce in una grande varietà di dottrine, non sempre reciprocamente riconosciute, anzi, fonte di acuti, reciproci dissidi: ciò che costituisce, a ben vedere, la ragione stessa di ogni logica gnostica, strettamente legata all'indipendenza di giudizio.

Come nota il Dondaine commentando gli Atti del concilio di S. Felice di Caraman,¹⁸ vi era anche un non riconoscimento reciproco degli atti liturgici: così, un fedele che cambiasse Chiesa, doveva ricevere nuovamente l'imposizione delle mani da parte di un ministro della nuova Chiesa di appartenenza.

Differenze religiose esistevano, del resto, anche all'interno delle Chiese di cui parla Niceta (di Romania, di Drugunthia o Dragovitza, di Melenguia, di Bulgaria e di Dalmazia)¹⁹ al punto che lo stesso viaggio di Niceta potrebbe esser stato determinato, secondo il Dondaine,²⁰ dal desiderio di portare nella propria orbita, quella della Chiesa di Dragovitza, le importanti comunità dell'occidente. Ciò che separava la sua Chiesa da quella di Bulgaria, era la dottrina relativa a Satana: se egli fosse cioè coeterno al Dio buono, ovvero fosse null'altro che la sua creatura ribelle.²¹ Noi riteniamo tuttavia di dover accogliere l'opinione di quegli studiosi che, con molte e valide ragioni, hanno sottolineato il carattere artificioso della divisione dei Catari in due diverse dottrine; sia perché non vi sono adeguate motivazioni storiche in tal senso; sia perché le due dottrine si riconducono l'una all'altra nell'ambito di un processo di riflessione sulla natura del Male; sia perché sappiamo

¹⁵ Sul concilio di Lombers, cfr. Duvernoy, *L'Histoire*, cit., pp. 209-213.

¹⁶ La *Confessio* dovrebbe precedere la *Manifestatio* che il Manselli colloca in data incerta tra il 1160 e il 1200: cfr. *Alle origini della "Manifestatio heresis Catharorum quam fecit Bonaccursus"*, B.I.S.I.M.E. 67, 1955, p. 191. Il Manselli (pp. 206-211) riporta e raffronta il testo della *Confessio* e quello della *Manifestatio*. Sulla *Manifestatio* cfr. inoltre Ilarino da Milano, *Manifestatio heresis Catharorum quam fecit Bonaccursus, etc.*, *Ævum* 12, 1938.

¹⁷ Per una conoscenza della diffusione geografica del Catarismo, rinviamo al Duvernoy, *L'Histoire*, cit., pp. 49-192. Esso è presente in tutta l'Occitania, nella Francia e Germania renane, nell'Italia settentrionale e centrale, in Dalmazia, Bosnia e Serbia. Il Duvernoy tende tuttavia a collocare all'interno del Catarismo anche manifestazioni dell'XI secolo, per le quali è lecito pensare piuttosto a fenomeni "spontanei" che, anche quando dottrinalmente più complessi, non sono da porre in relazione con l'ascendenza bogomila. Tali manifestazioni indicano tuttavia il sostrato sul quale quest'ultima si imposta in continuità, come mostra il sistematico ripetersi dei luoghi nei quali si manifesta l'eresia dell'XI e XII secolo. Le connotazioni che assume il Catarismo localmente sono tra loro diverse e legate a problemi locali: così, in Italia, la storia del movimento cataro tende a confluire in quella dei Ghibellini: cfr. J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition*, Paris, Picard, 1935-1938, 2 voll., dove sono diffusamente narrate anche le storie locali dei Catari italiani.

¹⁸ A. Dondaine, *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman*, Misc. G. Mercati, vol. 5°, Città del Vaticano 1946, pp. 331-332. Il concilio rappresenta l'atto di costituzione del Catarismo: alla presenza di un vescovo bogomilo (Niquinta o Niceta, vi è una certa oscillazione nel nome) si riuniscono nel 1167 i rappresentanti delle singole Chiese, le cui aree di competenza vengono colà definite. Niceta spiega loro la consuetudine delle Chiese bogomile -ciascuna con una propria sovranità, ma in pace tra loro- stabilisce eguali rapporti tra quelle presenti (Francesi, Lombardi, Albigesi, di Carcassona, di Agen) e le costituisce all'interno della grande famiglia.

¹⁹ Cui si deve aggiungere la Chiesa di Slavonia o di Bosnia, che però è forse la stessa Chiesa di Dalmazia della quale riferisce Niceta. Della Chiesa di Melenguia si sa praticamente nulla. Il Dossat, *À propos du concile Cathare de Saint-Félix: les Milingues*, C.F. 3, 1968, trae spunto da questa vicenda poco chiara per ritornare alla vecchia tesi, superata col Dondaine, secondo la quale gli Atti del concilio di San Felice sarebbero un falso del XVII secolo.

²⁰ Cit., p. 345.

²¹ Questa distinzione fa sì che molti studiosi, in base ad una partizione accademica introdotta nel secolo scorso, seguitino ad ipotizzare due filoni contrapposti nel Catarismo, contrassegnati con l'etichetta di "dualismo assoluto" e "dualismo relativo", che si vorrebbero far risalire ad un influsso rispettivamente pauliciano e bogomilo. Al primo apparterebbero tutti i Provenzali e gli Albanenses di Desenzano tra i Lombardi; al secondo i Lombardi di Concorezzo e Bagnolo e, a detta del Sacconi, i Francesi. Noi riteniamo, sulla scorta di quanto più volte sottolineato dal Bianchi, che tale divisione sia del tutto artificiale, perché i due possibili aspetti del "dualismo" rappresentano semplicemente due possibili sbocchi alternativi di una comune riflessione sulla malvagità del mondo. Si vedono, del resto, "dualisti assoluti" trasformarsi in "mitigati" nel corso di una continua riflessione e di rapporti dottrinali con le Chiese del mondo bizantino. Moneta da Cremona, che fornisce la più ampia descrizione della dottrina catara, si limita a definirli, in un processo tassonomico che gli è comodo per l'esposizione, "quelli che pongono due principi" e "quelli che pongono un principio" senza farne due religioni diverse in qualcosa, semplicemente elencandone le divergenze. Sulle Chiese bogomile e pauliciane menzionate dai documenti sui Catari, cfr. Obolensky, *The Bogomils*, cit., p. 156 sgg.; l'Obolensky considera le due diverse tendenze come derivanti dalle diverse dottrine di Bogomili e Pauliciani, e identifica "Drugunthia" con il fiume Dragovitza, presso Plovdiv, città popolata da Pauliciani. La tesi è ripresa dal Puech, cit., p. 60. Ricordiamo infine che già Evervino (cit., c. 678) aveva segnalato dissensi dottrinali tra gli eretici. Il Loos, *Certains aspects du Bogomilisme byzantin des 11e et 12e siècles*, BS. 28, 1967, dopo aver sottolineato l'evoluzione dottrinale del Bogomilismo, che acquisisce strutture più raffinate e complesse al suo diffondersi nel mondo bizantino, e dopo aver rilevato che il nome "Cataro" è di origine greca, affronta il problema dei differenti "dualismi" all'interno del Catarismo come risultato di questa continua elaborazione e discussione proseguitasi in occidente. Egli nega -a nostro avviso a piena ragione- una differenziazione originaria delle due soluzioni nell'ambito del Bogomilismo, sottolineando la loro comune origine all'interno dello stesso mito cosmo/antropogonico, che resta comunque centrato sull'inganno con il quale Lucifero si introduce nel mondo celeste. Quanto alla presunta opera di propaganda di Niceta a favore del cosiddetto "dualismo assoluto" (coeternità di Dio e Satana) secondo un'ipotesi avanzata dal Dondaine, è da sottolineare il dubbio di Dossat, cit., il quale ricorda che nessun atto di conversione dall'una all'altra dottrina è menzionato in coincidenza con il concilio di San Felice.

che alcune comunità catare hanno cambiato dottrina nel corso del tempo; sia, infine, perché, come sopra segnalato, le variazioni dottrinali complessive sono moltissime, e mostrano la presenza di una costante riflessione. Nella nostra ottica, del resto, ciò che interessa è la globalità del fenomeno come grande riflessione sul problema del Male e sull'ottimistica razionalità di questo mondo, in un momento nel quale vari strati sociali esperivano traumatiche trasformazioni.

Questa riflessione si articola sempre, come nello Gnosticismo ed in stretta dipendenza dal Bogomilismo, attorno ad un mito cosmo/antropogonico il cui senso consiste nella contrapposizione dell'esperienza storica all'aspirazione utopica, del fattuale al buono e giusto; onde il fattuale non può che assumere i connotati della malvagità. L'esperito non è quindi comprensibile e giustificabile in base ad un saputo che, nell'ingenua subordinazione al Razionalismo, attribuisce un valore necessariamente positivo alla storia, ciò che rende necessario *ribaltare in cielo la vera storia* e fare della condizione umana uno stato di transitoria derelizione, quindi di inevitabile sofferenza dalla quale occorre riscattarsi. Si tratta dunque dell'eterno schema gnostico del quale torniamo a sottolineare la subordinazione ingenua al Razionalismo egemone; ingenua perché, assumendo come "vero" uno schema più terrestremente ideologico, non si può mantenerne la "verità" se non dislocandolo in Utopia e consegnando la storia all'azione di forze malvage.²²

La dottrina catara, come abbiamo già detto, conosce numerose varianti nell'ambito dell'unità di fondo conferitale dal mito bogomilo dal quale essa dipende. Questa variabilità è accentuata anche dalla duplice veste nella quale essa può conformarsi: da un lato la speculazione "dotta" portata sui temi testamentari, sorretta con ampio uso di esegesi scritturale; dall'altro il suo radicarsi nella cultura "folklorica". Questo secondo aspetto fa sì che nel mondo cataro trovino posto, accanto alle dottrine elaborate dai "dottori", molteplici miti che danno luogo a varianti di quello fondamentale o vi si aggiungono come "dottrine segrete" di piccoli gruppi. Quando, a seguito delle persecuzioni, il Catarismo, sconfitto, perderà l'apporto degli strati sociali più elevati, per radicarsi quasi esclusivamente nell'emarginazione, questo mondo mitico sembra restare come estremo supporto ideologico dei superstiti.

Sotto questo profilo, oltre ai testi sopravvissuti,²³ un'importante fonte documentaria sul Catarismo è costituita dagli atti degli interrogatori condotti dall'Inquisizione in Linguadoca,²⁴ dai quali emergono per l'appunto i miti circolanti tra gli ultimi Catari. Essi completano il quadro che si era andato delineando ad opera degli eresiologi e tramite le rivelazioni degli eretici rientrati nella fede cattolica, consentendo un'ampia informazione sulla dottrina e i miti catari.²⁵

Diamo qui di seguito sommari cenni sulla religione catara, rinviando alla letteratura citata per un esame più approfondito delle molte varianti.

Il Catarismo considera il mondo come una creazione malvagia operata da Satana, il quale tuttavia può esser visto alternativamente come una creatura ribelle del Dio buono, conformemente al mito bogomilo, ovvero come principio malvagio coeterno a Dio stesso. La prima opinione era tenuta dai Catari italiani, salvo quelli di Desenzano detti Albanenses, e dai "Francesi"; la seconda dagli Albigenesi, cioè dal grande corpo dell'eresia provenzale, oltrechè dai citati Albanenses.²⁶

²² Il disinteresse per la storia da parte dei Catari fu già notato dal Ricchini nelle note da lui apposte al trattato di Moneta da Cremona (*Adversus Catharos et Valdenses Libri Quinque, etc.*, ed. T.A. Ricchini, Roma, 1743, nota 69 a p. 409). Su questo argomento cfr. Schmitz-Valckenberg, *Grundlehren Katarischer Sekten des 13. Jahrhunderts*, München, Schöningh, 1971, p. 207 sgg., che sottolinea l'insensatezza e l'inessenzialità della storia per i Catari. Essa rappresenta l'intermezzo tra il passato e un futuro che coincide con quello, secondo il modello dei due stati e dei tre tempi. Lo schema storico/mitico che sostiene la ricerca catara della salvezza è sottolineato molto bene a p. 175 sgg. (in particolare a pp. 177-178); non ci tratteremo tuttavia ulteriormente su di esso perché ciò significherebbe semplicemente ripetere lo schema gnostico sul quale ci siamo più volte dilungati: la storia vera è in un "prologo in cielo" e nell'epilogo che pone fine alle sue conseguenze, ristabilendo l'ordine; la storia terrena viceversa non è che un fugace riflesso di tutto ciò. Nel mito cataro, che altro non è che quello bogomilo, manca tuttavia l'alto livello speculativo degli Gnostici, per i quali si adombra, ancorché mai chiaramente espresso, il sospetto di un'inadeguatezza iniziale del divino, le cui conseguenze son pagate dall'uomo chiamato in qualche modo a sanarla. Il mito cataro è più ingenuo, rivelando una radice "popolare": per esso il Male è una realtà inesplicabilmente estranea, e si comprende quindi la facile, frequente evoluzione in "dualismo assoluto", che pone Satana coeterno a Dio.

²³ Oltre alla *Interrogatio Iohannis*, cit., testo bogomilo che fu portato in Italia da Nazario nel 1190, sono rimasti il testo di Giovanni di Lugio detto *Liber de duobus principiis* che definisce il "dualismo assoluto" degli Albanenses di Desenzano (cfr. *Livre des deux principes*, Intr., texte crit., trad., et notes par Ch. Thouzelier, Paris, Cerf, 1968) e un rituale relativo alla fondamentale pratica del *Consolamentum*, imposizione delle mani tramite la quale si operava la ricongiunzione salvifica dell'anima con lo Spirito: cfr. *Rituel cathare*, Intr., texte crit., trad., et notes par Ch. Thouzelier, Paris, Cerf, 1973.

²⁴ Cfr. *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, ed. Duvernoy, Toulouse, Privat, 1965, 3 voll. vedi anche Bernardi Guidonis, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, ed. C. Douet, Paris, Picard, 1886. Il Guy è inquisitore a Tolosa tra il 1306 e il 1323; il Fournier a Pamiers dal 1318 al 1325.

²⁵ Mentre rinviamo, per una trattazione più completa, a Duvernoy, *La religion*, cit. e a Schmitz-Valckenberg, cit., facciamo qui riferimento, oltre all'opera del Moneta, anche ai due testi riportati dal Dondaine (*De hæresi catharorum et Tractatus de hæreticis*) ne *La Hiérarchie cathare*, cit.; alla *Manifestatio* di Bonaccorso, cit.; alla *Summa de Catharis* di R. Sacconi (in F. Sanjek, *Raynerus Sacconi O.P. Summa de Catharis*, A.F.P. 44, 1974); al *Liber contra Manichæos* (cfr. Ch. Thouzelier, *Une somme anti-cathare. Le Liber contra Manichæos de Durand de la Huesca*, Louvain, S.S.L., 1964); al trattato edito dalla Thouzelier come *Un traité cathare inédit du XIIIe siècle*, Louvain, B.R.L.E., 37, 1961; al *Liber supra Stella* (cfr. Ilarino da Milano, *Il Liber supra Stella del piacentino Salvo Burci contro i Catari e altre correnti ereticali*, *Ævum*, 16, 17, 19, 1942, 1943, 1945); alla *Manifestatio* e al *De confessione* pubblicati dal Dondaine in appendice a *Durand de la Huesca et la polemique anti-cathare*, A.F.P. 29, 1959; alla *Brevis Summula*, pubblicata da C. Douais in *Somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIIIe siècle*, Paris, Picard, 1896.

²⁶ Sulla complessità della situazione italiana e sulle sue vicende dottrinali, cfr. Dondaine, *La Hiérarchie, etc.*, cit., che ne ricostruisce sia le vicende "politiche" che le successioni vescovili. I Catari italiani erano divisi in sei Chiese: quella di Desenzano, appartenente all'ordine di Dragovitz, alla quale si deve il *De duobus principiis*; quella di Concorezzo, appartenente all'ordine di Bulgaria, che possedeva come testo segreto la *Interrogatio Iohannis*; quella di Mantova-Bagnolo, quella di Vicenza e della Marca Trevigiana (queste due appartenenti al cosiddetto

Tra questi ultimi esistevano due linee di pensiero; quella tradizionale risalente al vescovo Belesmanza (anche: Belesinanza) percorreva l'antica linea mitica con la variante che, ritenendo il dio malvagio coeterno con quello buono, poneva la creazione dell'uomo a seguito di un assalto al cielo da parte di Satana, nel quale egli avrebbe fatto suoi un terzo degli angeli, racchiudendoli poi come anime nel corpo degli uomini.

Giovanni di Lugio percorreva viceversa una strada più "razionalista".²⁷ Secondo la sua scuola, la creazione di questo mondo era opera del dio malvagio (che è il padre di Satana) e, parallelamente ad esso, esisteva anche un mondo creato dal Dio buono.²⁸

Sul tema della duplicità dei mondi, i Catari sviluppano la loro logica sino all'inverosimile nel tentativo di mantenersi coerenti;²⁹ tuttavia il senso fondamentale della loro dottrina appare chiaro: essi respingono *questo* mondo e ritengono ne esista un altro migliore cui aspirano; ritengono il Male incompatibile con il Bene e perciò sono rigidamente predestinazionisti, negando per conseguenza ogni forma di libero arbitrio, anche negli angeli caduti dal cielo. Essi ritengono che il raggiungimento della salvezza passi attraverso il compimento della *syzygie* anima/Spirito, in mancanza della quale anche gli angeli/anime destinati a salvarsi, seguitano a migrare di corpo in corpo sino alla fine del mondo, che sarà però soltanto la fine di un ciclo, eterno essendo l'antagonismo di Bene e Male. Per conseguenza, non v'è Giudizio finale -né tantomeno Resurrezione dei corpi, che sono opera demoniaca- essendo ciascuno già giudicato *ab aeterno*; l'inferno quindi altro non è che *questo* mondo il quale, costituendo una transizione, è al tempo stesso anche il purgatorio, la cui realtà ultraterrena è negata dai Catari.³⁰

Lasciando a parte le premesse mitiche, che interessano soltanto come modello nel quale s'inquadra l'esperienza, questa originale posizione catara, secondo la quale l'inferno è il nostro mondo, sembra di grande rilievo. Qui infatti, l'esperienza dell'emarginazione e il dissenso non potrebbero essere espressi in modo più chiaro; la percezione gnostica vi è tradotta in termini formalmente cristianizzati, perché ciò che le anime/angeli debbono scontare in questo mondo è la colpa di aver ceduto alle lusinghe di Satana. Le testimonianze di Salvo Burci e di Rainero Sacconi, pur con le precauzioni necessarie per il loro schieramento in campo avverso, mostrano nei Catari un amaro pessimismo, una disperazione esistenziale, una mancanza di carità che è anche mancanza d'amore, una frigidità umana e un'astrettezza di pensiero unite ad un'ascesi disperata, tale da configurarvi un quasi totale disinvestimento affettivo nei confronti della vita. Si deve quindi ritenere che a monte di tutto ciò debba esservi una fondamentale impossibilità di comprenderne il senso attraverso gli schemi ideologici del sapere saputo, d'onde il ritiro in se stessi alla ricerca di un sapere non di questo mondo. Questo è il sapere che viene ad indicare il Cristo dei Catari, un Cristo rigorosamente docetista.

Sulla figura di Cristo vi sono molteplici opinioni, ma tutte convergono su questa fondamentale concezione, con la quale concorda il significato attribuito dai Catari alla sua venuta, che è quello di rivelare alle anime dei giusti la via della redenzione, che consiste nella riunione di ciascuno con il proprio Spirito Santo.

Secondo i Catari, Cristo può essere alternativamente il Figlio di Dio o un angelo da lui inviato, che diviene suo figlio;³¹ in ogni caso egli ha un corpo spirituale³² e passa o si adombra in Maria³³ che a sua volta è

ordine di Slavonia: sulla Chiesa di Slavonia cfr. *infra*; quella di Firenze e quella della Valle di Spoleto, attiva sin nel viterbese. Di queste ultime due si sa soltanto che i suoi fedeli appartenevano ai cosiddetti "mitigati", cioè consideravano Satana una creatura ribelle.

²⁷ Il suo *De duobus principis* è un trattato alquanto insipido, ispirato ad un modesto e ingenuo aristotelismo, in ciò del tutto subalterno al Razionalismo della cultura egemone. Giovanni vi si propone di dimostrare razionalmente che il Bene e il Male non possono non avere radici diverse.

²⁸ Cfr. la *Summa de Catharis*, cit. È interessante notare che questo mondo parallelo esisteva presso i Catari come mito folklorico, con tutte le caratteristiche del Paese di Cuccagna: cfr. la *Manifestatio* del manoscritto di Reims riportata in appendice a Dondaine, *Durand de la Huesca*, etc., cit., pp. 268-271. In essa il Duvernoy (*La Religion*, cit., p. 100) vede -a nostro avviso del tutto immotivatamente- una calunnia. Occorre al riguardo non dimenticare, viceversa, l'importanza del mito di Cuccagna come fondamento di quella cultura subalterna che, emergendo con il "folklore", rappresenta il *pendant* dello spiritualismo gnostico come tensione libertaria verso un mondo di pienezza, dal quale scaturisce, a nostro avviso, l'avventura che porta alla fondazione della modernità nel corso del Medioevo. Sulla scorta di un grande studioso della religiosità popolare del Medioevo, e sulla base delle spinte ereticali che corrono dall'XI al XVI secolo, riteniamo che l'elemento "folklorico" abbia un ruolo determinante nella costruzione di questa religiosità, così come lo ha il mito gnostico.

²⁹ Su questi temi, vedi p.e. il *Liber supra Stella* e il *Traité Cathare inédit*, cit. I due mondi hanno comunque una radicale diversità in senso "gnostico": quello "buono" è invisibile e immateriale, mentre *questo* mondo materiale è malvagio; il dio malvagio fu colui che creò i quattro elementi. Sul problema della creazione della materia vi sono tuttavia opinioni diverse. Moneta da Cremona, cit., p. 5 e p. 109, riferisce che, secondo i Catari che pongono l'esistenza di un solo principio (i cosiddetti "mitigati") Dio creò la materia come *materia prima* indistinta, e Satana ne separò gli elementi avviando la creazione. Questa sottigliezza dottrinale è molto interessante, perché non soltanto ripete il vecchio tema gnostico che identifica il Male con la *distinzione* (e viceversa, il Bene con uno stato pleromatico di indifferenziazione) ma anche perché, negli stessi luoghi e negli stessi anni del Catarismo, lo stesso tema prenderà corpo nel cabbalismo occitano attraverso i libri *Bahîr* e *Zohar*. Riguardo ai quattro elementi, la *Brevis Summula*, cit., p. 116, dà una notizia interessante: alcuni ritengono che sopra i quattro elementi "materiali" vi sia il loro archetipo invisibile. Questa struttura è abituale nei sistemi neoplatonico/gnostici.

³⁰ Sulla rigida consequenzialità logica degli Albanenses e sull'eternità del conflitto, che traggono origine dal concetto che la creazione può essere soltanto buona quando viene dal Bene, soltanto malvagia quando viene dal Male, principi reciprocamente incompatibili, cfr. in particolare Ilarino da Milano in *Ævum* 19, 1945, pp. 281-292, e i relativi passi del *Liber supra Stella* da lui citati e riportati nell'edizione parziale che segue. Per l'identificazione dell'inferno con questo mondo, cfr. Moneta, cit., p. 381. Non tutti sono però di quest'opinione, che è degli "assoluti". I Catari inoltre, contrariamente alla Chiesa, ma conformemente agli eretici che li precedono in occidente, ritengono che beati e dannati avranno tutti eguale premio e uguale pena (cfr. Moneta, cit., p. 383). Il Moneta confuta per ben cinque pagine tanta democrazia.

³¹ I Catari sono in tal senso monarchiani, perché il Dio buono è superiore al Figlio e allo Spirito Santo, che sono sua creazione. Nel fondo del loro Docetismo si nasconde tuttavia, come abbiamo visto in altri casi, un sostanziale Adozionismo. Questo bel mito emerse nel corso del terzo interrogatorio di Antonio Cicredi, a Pamiers (*Le registre*, etc., cit., II, 45-46): quando Dio vide che tanti angeli erano stati trascinati via da Satana, si mise a scrivere un libro la cui composizione durò quarant'anni; lo espose poi in cielo e disse: chi realizzerà ciò che v'è scritto sarà mio figlio. Molti vennero, ma quando lessero le vicissitudini che avrebbero dovuto correre, rinunciarono. Il Padre disse allora: nessuno vuol essere mio

anch'ella un angelo,³⁴ come può anche esserlo Giovanni Battista, che tuttavia può essere anche una figura demoniaca.³⁵ Quest'ultima alternativa non deve stupire; anche riguardo ai profeti dell'Antico Testamento esistono opinioni contrapposte, ma tutte hanno una loro logica.³⁶

Ciò che Cristo insegna, la riunione con lo Spirito Santo che i Catari praticano attraverso l'imposizione delle mani (e anche del Vangelo) o *Consolamentum*³⁷ trova giustificazione tanto nel mito quanto nell'esegesi scritturale,³⁸ e sta a preludere ad una resurrezione che è concepita entro un corpo spirituale, quindi

figlio? Si alzò un angelo di nome Giovanni, ma quando lesse il libro svenne per tre giorni e tre notti; poi pianse e disse che avrebbe fatto tutto ciò ch'era previsto e sarebbe stato il figlio di Dio. In tal modo i Catari, dando anche un senso tutto loro alla figura di Giovanni, facevano del puro Adozionismo. La vicenda dell'angelo/Cristo che diviene figlio di Dio accettando il sacrificio è narrata anche da altri eretici (cfr. Duvernoy, *La religion*, p. 78).

³² Nonostante le molte divergenze e sottili variazioni, il tema fondamentale della cristologia catara verte sull'estraneità di Cristo al mondo materiale. Così il suo corpo è un corpo spirituale, e anche Maria era un angelo; per alcuni Cristo portò questo corpo dal cielo e la sua nascita è un comparire accanto a Maria, la cui gravidanza diviene così una finzione. Alcuni ritengono Maria nata da padre e madre, altri da sola donna. Nel primo caso però non ritengono che Cristo si sia formato dalla carne di Maria, nel secondo, sì; però in ogni caso si tratta di una carne particolare, non di Adamo. In ogni caso poi, la carne di Cristo si sarebbe formata non da *matre*, ma soltanto *ex matre*. Per alcuni Cristo fu un angelo umanato che salì in cielo senza il corpo di carne. I Catari di Concorezzo conoscono anche loro due posizioni decisamente diverse: se Nazario porta con sé la *Interrogatio Iohannis* e quindi, assieme ai suoi seguaci, è un rigido docetista che accoglie il grazioso mito della gravidanza e del parto di Maria attraverso l'orecchio, il suo Figlio maggiore, Desiderio, considera Maria una vera donna, Cristo aver assunto un vero corpo di carne umana e con quello aver veramente sofferto ed essere asceso al cielo; tuttavia lungo il percorso Cristo abbandonò questo corpo, che riprenderà provvisoriamente nel giorno del Giudizio, dopo di che esso sarà distrutto come tutto ciò che appartiene al mondo della materia. Un'altra divergenza tra Nazario e Desiderio riguardava il possesso di un'anima umana da parte di Cristo: Desiderio, unico tra i Catari, lo ammetteva. Come si ricorderà, questo punto costituisce un problema sin dai tempi della prima cristologia e del Monofisismo. Per gli aspetti della cristologia catara citati, cfr. Moneta, cit., pp. 232-248; Sacconi, cit.; il trattato *De haereticis* in Dondaine, *La hiérarchie*, etc., cit., A.F.P. 20, 1950.

³³ Oltretutto nel noto mito della gravidanza per l'orecchio, il Docetismo cataro si esprime anche attraverso l'espressione tecnica dello "adombrarsi". Che cosa significhi dire che Cristo "si adombrò" in Maria, lo apprendiamo nel lungo rapporto su Beatrice di Lagleize, un vero e proprio romanzo tutto da leggersi (*Le registre* etc., I, 214-250): "come un uomo che si trovi all'ombra di una botte ne è contenuto senza nulla riceverne, così Cristo abitò nella Vergine Maria senza prender nulla da lei, fu soltanto in lei come il contenuto nel contenitore". (p. 230).

³⁴ Cfr. alla n. 32 *supra*, e in particolare Moneta, cit., pp. 232-233 e 247-248.

³⁵ Cfr. Moneta, cit., pp. 227-231. Coloro che considerano il Battista un inviato di Satana, fanno riferimento al suo battesimo con l'acqua, un trucco per ostacolare la diffusione del vero battesimo, quello ricevuto da Cristo con lo Spirito Santo. Non si dimentichi che il ruolo dello Spirito Santo è centrale in tutte le eresie a partire da quelle giudaizzanti, perché il nodo di tutto è sempre il rapporto umano/divino che si stabilisce a partire dall'evento Cristo.

³⁶ Per i Catari, l'Antico Testamento parla di un dio malvagio per motivi che sono più o meno sempre gli stessi dai tempi di Marcione: il dio che vi si descrive è incostante, crudele e mendace, ed inoltre l'Antico Testamento è in contraddizione con il Nuovo (cfr. Moneta, cit., p. 143; Schmitz-Valckenberg, cit., p. 95 sgg.). Sulla natura dei profeti però le loro opinioni si dividono: coloro che pongono due principi affermano che i profeti furono buoni; coloro che ne pongono uno, che furono generalmente malvagi, ma che occorre distinguere caso per caso (Moneta, cit., p. 6; p. 109); in particolare fu buono Isaia (p. 218). I Catari posseggono l'*Ascensione di Isaia* quale testo fondamentale, come i Bogomili; da esso mutuano molti elementi dottrinali. Essi pongono inoltre l'inizio della predicazione di Isaia con l'inizio della scrittura del libro ad opera del Dio buono (cfr. la deposizione di Arnaldo Sire a Pamiers). Queste diversità hanno una loro logica. I "dualisti assoluti", predestinazionisti, devono ammettere la presenza in questo mondo di angeli "buoni", sedotti, da contrapporre agli angeli "malvagi", cioè a quelli che seguirono Satana; i "mitigati", che non hanno motivo di essere predestinazionisti, possono condannare alla malvagità tutto ciò che precede la venuta di Cristo.....salvo eccezioni. Altra importante diversità d'opinioni tra i Catari, che pure ha una sua precisa logica, concerne il giudizio sul matrimonio e la procreazione. Per coloro che pongono un solo principio infatti, tutto ciò che conduce al protrarsi delle generazioni non fa che protrarre uno stato di decadimento destinato a finire con il ritorno delle anime/angeli allo stato originario; per coloro che pongono due principi la cosa ha minor rilevanza, perché comunque chi è destinato a salvarsi, si salverà (e chi no, no). D'altra parte non si può sottovalutare che, in una logica di metempsychosi, la vita è destinata a prolungarsi sinché tutte le anime non si siano riunite con il proprio Spirito; anche il "mitigato" Desiderio assumerà posizioni più morbide in materia di procreazione. Naturalmente, come nel caso dei Bogomili, la rigidità delle norme vale soltanto per i Perfetti; questo è un tratto che, pur escludendo possibili parentele, li accomuna ai vecchi Manichei. A proposito di migrazione delle anime (i Catari sono Traducianisti) è interessante ricordare che, secondo un mito cataro che vede in Adamo un angelo, tutte le anime discendono da quella di Adamo *ex-traduce* (Moneta, p. 129). Tutto ciò è interessante perché ha un corrispondente nel mito cabbalista dell'Adam Qadmon, nella cui anima erano implicite tutte le anime degli uomini a venire. Il mito di Adamo e di Cristo come "secondo Adamo" esiste presso i Catari nella seguente forma, come interpretazione esoterica della parabola del buon Samaritano: Adamo scese dal cielo e s'imbatté negli spiriti maligni che lo spogliarono della sua luce, facendolo il sole, la luna e le stelle. Passò Melchisedec, e non lo soccorse. Passò Cristo, e per sua misericordia lo raccolse, cioè assunse la carne; fasciò le sue piaghe, cioè mise freno alla concupiscenza (il peccato di Adamo era stato la lussuria, consumata con Eva sedotta da Satana); vi versò sopra olio e vino, cioè la penitenza e lo Spirito Santo; e lo caricò sulla propria cavalcatura, cioè lo salvò con il proprio corpo (Moneta, p. 110). Cristo dunque, come secondo Adamo, rigenera la discendenza del primo; i Catari "mitigati" sostengono dunque che per suo tramite fu ricreato il mondo, gli uomini, le cose (Moneta, pp. 219-220). Questo "ricreare" si connette all'interpretazione dei miracoli (negati dai Catari come azione materiale) che hanno il significato di ritorno delle cose all'originaria spiritualità (ricordiamo il tema citato, di una creazione "spirituale" parallela a quella di questo mondo).

³⁷ Cfr. l'ampio studio della Thouzelier e il testo stesso del Rituale in *Rituel cathare*, cit. Il rito è strettamente simile a quello descritto da Eutimio della Peribleptos.

³⁸ Il mito cataro che fonda l'esigenza della *syzygie* anima/Spirito, è ingegnoso. Gli angeli furono creati da Dio in corpo (spirituale) anima e Spirito; quando essi furono sedotti da Satana la loro anima fu imprigionata nell'uomo, il loro corpo (spirituale) rimase senza vita, e il loro Spirito iniziò a vagare. Questa scissione dei tre elementi è anche simbolizzata dal numero degli angeli decaduti: un terzo del totale (Moneta, p. 4). Soltanto la ricongiunzione dell'anima allo Spirito tramite l'imposizione delle mani, fa sì che la *syzygie* torni ad animare il corpo (spirituale) rimasto in cielo, ricostituendo l'angelo originario. Questo mito costituisce la lettura esoterica di *Ezechiele* 37, la visione cioè della valle celeste colma di ossa secche, che l'Eterno farà rivivere facendo entrare in loro lo Spirito: le ossa secche sono i corpi (spirituali) degli angeli rimasti senza vita dopo la caduta delle loro anime (*Brevis Summula*, cit., p. 122). Secondo i Catari dunque, esistono due "Spiriti Santi": quello personale del quale abbiamo detto, ed uno Spirito Santo "principale" che è quello più grande ed ineffabile che si prega assieme al Figlio (Moneta, pp. 4-5). Quest'ultimo tuttavia, conformemente al monarchismo cataro, è creatura di Dio e, come il Figlio, a Lui inferiore (*ivi*, p. 264). Quanto all'anima, occorre far attenzione all'uso che i Catari fanno della parola; sotto tale nome essi intendono infatti sovente non già l'elemento angelico (che può chiamarsi anche Spirito, creando confusione con lo Spirito Santo personale: cfr. la dichiarazione di Pierre Maury, *Le registre*, etc., cit., III, 222-223) ma un elemento vitalistico che lo stesso Satana dette ai corpi creati dai quattro elementi (*Brevis Summula*, p. 116). Questo elemento può entrare e uscire dalla bocca dell'uomo durante il sonno, come dichiara lo stesso Pierre Maury (che lo definisce "malvagio" in quanto d'origine demonica) e come racconta con immagini gustose Filippo di Talayrac (*Le registre*, III, 152). Questo tema di un'anima vitale che esce ed entra dall'uomo si troverà ancora nell'antropologia di Paracelso, dove è detta *Geist*, spirito. Ora, se per Paracelso si potrebbe pensare ad una reminiscenza del *Phantasticum* agostiniano, ciò non vale davvero per Maury; è interessante allora ricordare che la teoria delle due anime, una

equivalente ad un ritorno allo stato angelico. È tuttavia di grande interesse notare che viene di nuovo postulata l'antica *syzygie* di Taziano, la stessa delle sette giudaizzanti, che abbiamo visto legata al tema del ritorno ciclico della profezia in Elchasaiti e Manichei; e il ritorno ciclico della profezia lo troveremo ancora nelle eresie islamiche. Prende corpo dunque ancora una volta un aspetto fondamentale dell'utopia gnostica: la consustanzialità dell'anima con il divino.³⁹ Questo è un elemento fondante di tutte le eresie neoplatoniche del Libero Spirito, che proprio in quegli anni iniziali del XIII secolo si vanno manifestando con il movimento Amalriciano.⁴⁰ È certamente rilevante che nel XIII secolo si trovino a convivere, in Provenza, il Catarismo, il Gioachimismo e il movimento del Libero Spirito, perché ciò sottolinea la peculiarità del secolo e il comune terreno sul quale germina un dissenso diverso nelle forme, ma costante nel significato: la divinità dell'uomo non può essere conculcata da normative e gerarchie. Anche se ragioni espositive ci inducono a trattarne in sequenza, non si deve dunque dimenticare la contemporaneità di queste manifestazioni.

Sotto questo profilo ci sembra interessante notare che, tra le diverse opinioni dei Catari relative al Giudizio universale e alla fine del mondo, ve ne sono anche di quelle che propendono per l'Apocatastasi, cioè per il ritorno finale in Dio di tutta la creazione, un tema importante nella logica del Neoplatonismo che, in ambito cristiano, aveva avuto illustri rappresentanti da Origene a Scoto Eriugena. Il Neoplatonismo è la corrente di pensiero alla base di tutte le eresie non soltanto in ambito cristiano, perché in esso trova una risposta logica e coerente quell'anelito del molteplice all'Uno che, in ambito religioso, si traduce nell'identità dell'anima umana con il divino; e il Neoplatonismo eretico origina da un tratto che esso ha in comune con il Catarismo: la creazione non avviene *ex nihilo*, come nell'ortodossia cristiana, ma dalla stessa sostanza divina (o del Dio buono e di quello malvagio, per i "dualisti assoluti").⁴¹

Certamente il Catarismo è fondato sull'estraneità della materia allo Spirito, onde non è possibile un "ritorno a Dio" di questo mondo materiale destinato a scomparire tra le fiamme; tuttavia non soltanto le anime sono destinate ad un ritorno, sia pur sofferto, nel divino, ma esiste un serio interrogativo sul destino di tutto ciò che è spirituale, incluso il mondo demoniaco inteso come "decaduto": segno evidente di una continua discussione che rende improponibile una divisione dottrinale (se non per mera comodità espositiva) tra "dualisti assoluti" e "mitigati".

Molti sono i riferimenti significativi in proposito. Così, ad esempio, la *Brevis Summula*⁴² riporta che i Catari affermano: Dio non dannò per l'eternità. La stessa nota credenza che l'inferno sia null'altro che *questo* mondo transeunte, parla in tal senso. Sibilla Peire afferma che dopo la fine del mondo, che brucierà, tutti andranno in Paradiso, tutti egualmente felici e in armonia generale, *et omnes erunt unum*.⁴³ Giovanni Maury⁴⁴ riporta i dubbi del vescovo cataro Guglielmo Belibasta sulla sorte del mondo demoniaco: non è certo il destino finale degli angeli ribelli nel giorno del Giudizio, se cioè essi torneranno in cielo: *hoc est unum de secretis Dei*. Lo stesso afferma, del resto, che se il corpo umano è opera del diavolo, lo Spirito è opera di Dio; ciò egli lo

delle quali meramente vitalistica, è comune nel mondo arabo, e in particolare in Abū Ma'sar, che alla metà del XII secolo influenzò la dottrina di Ermanno di Carinzia (cfr. C.F. Burnett, *Herrmann of Carinthia's Attitude toward his Arabic Sources, in particular in Respect to Theories on the Human Soul*, L'homme et son univers au Moyen Âge, VII Congrès Int. de Philos. Médiévale, éd. par Ch. Wenin, Louvain la Neuve, Peeters, 1986, vol. I). È vero che questo aspetto sembra poco recepito da Ermanno (*ivi*, p. 320), ma non bisogna sottovalutare il ruolo dei contatti e sopravvalutare quello delle traduzioni, come notava il Corbin. Il tema poteva quindi essere in qualche modo noto e diffuso.

³⁹ La possibilità emerge dal concetto cataro di creazione, che non è *ex nihilo*; perciò Dio trae dalla sua propria sostanza gli angeli, tra i quali Adamo, dal quale derivano le anime umane. Si consideri questo passo di Stefano di Borbone (A. Lecloy de la Marche, *Anecdotes historiques etc. d'Étienne de Bourbon*, Paris, Renouard, 1877, p. 294): "sicut ego inveni ex confessionibus fere omnium perfectorum aliorum, anima primi hominis esse divine substantie porcionem et ipsa Dei spiritum, vel de eo esse". Lo stesso Stefano è più preciso a p. 297: lo spirito di un buono che muore "est idem quod spiritus Dei et ipse Deus"; molti infatti ritengono che nel mondo celeste vi sia un sol tipo di sostanza spirituale, quella divina, e che l'anima altro non sia se non Dio stesso, e che "non sit in celo alia anima nisi Deus vel que non sit Deus". L'argomento sembra non dar luogo a dubbi interpretativi; ancora a p. 298 Stefano ripete di aver appreso nelle confessioni che ogni buono è figlio di Dio come Cristo, onde non c'è altra anima se non Dio o lo Spirito Santo, che è Dio. Secondo la *Brevis Summula*, p. 127, le anime avranno, dopo la morte, la stessa gloria di Cristo.

⁴⁰ Tratteremo nella Seconda parte il complesso dei moti eretici che si imposta direttamente sul Neoplatonismo; qui vogliamo soltanto sottolineare che il neo-Gnosticismo cataro ha con quei movimenti una parentela ricordata da Schmitz-Valckenberg, cit., pp. 185-186, parentela che nasce dal comune sostrato neoplatonico della cultura del XII-XIII secolo (cfr. J. Hirschberger, *Platonismus und Mittelalter*, Ph. J. 63, 1955, pp. 57-58 e le sue puntualizzazioni sul noto saggio di C. Baeumker, *Platonismus im Mittelalter* del 1916, ristampato in B.G.Ph.Th.M.A., Bd. XXV, Heft 1-2, 1927, Münster, 1928). Il Borst, cit. pp. 113-114 ritiene che il sistema amalriciano sia "per così dire" l'alternativa al Catarismo. Come cercheremo di mostrare, nonostante la storicizzazione del movimento trinitario in Gioacchino sembri antitetica all'indifferenza catara per la storia (e infatti Gioacchino detestava i Catari) vi sono tuttavia strette convergenze tra chi colloca l'utopia nel ritorno al passato, e chi la pone in un futuro certo perché già da sempre inscritto nel divino.

⁴¹ È quel che nota Moneta, cit., p. 70.

⁴² Cit., p. 126.

⁴³ *Le registre*, etc., cit., II, 411. Armando Gelis, che ha l'abitudine di parlare con i defunti che incontra mentre conducono la loro ordinaria esistenza nell'aldilà (le anime hanno una forma, un corpo spirituale identico nell'aspetto a quello terreno, antichissima concezione rimasta nel "folklore" e che ritroveremo in Paracelso; per i Catari cfr. *ivi*, III, 245) apprende da loro che nessun uomo sarà dannato, perché Cristo ha redento tutti con il suo sangue, e ci ha costituiti così a sua propria somiglianza (I, 129-130). La riacquisizione della "somiglianza" grazie a Cristo, sia pure per vie diverse, è un tema di lunga durata: lo ritroveremo negli Anabattisti e in Paracelso. Il Gelis ha poi conferma, sempre dai defunti, che l'Inferno è per i soli demoni, perché, per gli uomini, l'Inferno è questo mondo (I, 136). Aggiunge ancora (I, 139) che né Giudei né pagani saranno dannati: questa posizione la ritroveremo nello Spiritualismo riformato quale ricerca di una religiosità del cuore posta in antitesi alla letteralità. Si noti, in ciò, l'aderenza a un fondamentale tema neotestamentario recuperato.

⁴⁴ *Le registre*, etc., II, 490.

afferma nel contesto della narrazione di un mito, quello noto presso i Bogomili e ampiamente diffuso nell'area asiatica, di una collaborazione di Dio e Satana nella creazione.⁴⁵

La presenza di una continua discussione sul ruolo iniziale di Satana è testimoniata anche da Durand de la Huesca,⁴⁶ ed è confermata dalla presenza del mito del cambiamento di nome di Satana dopo la caduta: per i Bogomili esso muta da Satanael (nome celeste) a Satana; per i Catari, da Lucibel a Lucifero.⁴⁷

Se insistiamo su questo punto, non è per inserirci in una superata diatriba accademica che non ci interessa, ma per sottolineare una struttura fondante di tutto il Catarismo, "assoluto" o "mitigato" che sia. Questa struttura ruota attorno al mito d'una perdita "Gerusalemme celeste"⁴⁸ che diviene la sola vera e pensabile Gerusalemme, tuttavia calpestata da *questo* mondo. Il Male, sia esso in una decadenza seguita ad una ribellione, o in una sua indefinita coeternità col Bene (che alcuni, più pessimisti, pensavano coeternamente ciclica) è comunque realtà estranea all'uomo e ne umilia la dignità, che sarà restaurata soltanto con l'espiazione e il ritorno, l'annullamento o la separazione. Il destino dell'uomo è *altro*, non è *questo*, è nel suo passato divino che nessuna circostanza può cancellare, può soltanto temporaneamente offuscarsi. I Catari appartengono alla grande tensione utopica che aspira a cambiare il mondo in nome di un messaggio che essi vedono contraddetto dalla realtà, e la cui "verità" sostengono con miti antichi quanto l'uomo;⁴⁹ la loro negazione della storia non è concettualmente diversa -né ci sembra diversa nelle ragioni di fondo- da quell'altra più sottile negazione operata dai millenaristi, la cui certezza di realizzare in terra ciò ch'è scritto in cielo equivale comunque ad un rifiuto della storia stessa. A questo stesso rifiuto di una situazione impropria appartiene la riconsacrazione dell'Antico Testamento e della normativa ad esso connessa: *et dicunt quod per legem nulla est salvatio*.⁵⁰

Il Borst ha fortemente sottolineato la radice cristiana del Catarismo, anche se il Cristianesimo non è dualista; una radice che affonda nella contrapposizione -che il Cristianesimo aveva illuminato per un millennio- tra il mondo e la salvezza, così come essa si dà nella figura di Cristo.⁵¹ Le diversità dottrinali e l'indiscutibile unitarietà del movimento hanno origine, secondo il Borst, precisamente in questo duplice legame col Cristianesimo e col dualismo. Il Catarismo non è un "sistema chiuso" rigidamente conseguente con una qualche tradizione; al contrario, è un "catena malferma" di apporti diversi, i quali tuttavia confluiscono in una comunità che non è coacervo di sette diverse, al contrario, è caratterizzata da una prassi e da una dottrina costanti sotto la mutevolezza degli enunciati e delle circostanze storiche.⁵²

Abbiamo già più volte accennato alla presenza di miti a fondamento della concezione catara del mondo e dell'uomo; miti senza i quali non è pensabile la contemporanea elaborazione dottrinale "razionale", e in funzione dei quali deve essere compresa la fitta esegesi allegorico-esoterica delle Scritture messa in atto dai Catari. In altre parole, come abbiamo sempre sostenuto in generale, vale per i Catari ciò che vale per ogni reale rapporto col mondo che investa l'interezza dell'individuo -vale a dire per ogni religione: alla base di ciò che si presenta come razionale nella vita quotidiana vi è sempre un mito.⁵³ Né importa che la connessione logica del mito sia evidentemente fragile dinanzi ad una critica razionalista; il mito infatti narra sempre qualcosa che, come ogni narrato e ogni vissuto, va al di là di ciò che può contenersi in un schema razionalista: e tuttavia ha una sua ragione.

Il mito fondamentale del Catarismo è quello che abbiamo già conosciuto presso i Bogomili, cioè quello della *Interrogatio Iohannis*; poco importa in tal senso la distinzione tra "mitigati" e "assoluti", né la presenza del testo citato soltanto presso i Catari di Concorezzo. Nelle sue molteplici varianti il mito resta sempre lo stesso⁵⁴ come ha notato la Bozóky⁵⁵

Infatti, sia che vengano postulati due principi coeterni, ovvero uno solo, con Satana/Lucifero in veste di angelo ribelle; sia che l'attacco al cielo e la seduzione degli angeli siano opera del principio esterno che di quello ribelle; sia che il principio del Male sia quello che seduce gli angeli, sia che esso sia padre del Lucifero seduttore (che può praticare un inganno per entrare, ma anche essere accettato e poi ingannare); sia che la ribellione nasca dalla superbia, sia che essa sia istigata da uno strano mostro malvagio *da sempre esistente nella natura ma incapace di creare*,⁵⁶ cosa cui si presterà Lucifero; in ogni caso il tema resta concettualmente

⁴⁵ *ivi*, p. 493, ed inoltre, I, 228; III, 223.

⁴⁶ In Dondaine, cit., p. 247.

⁴⁷ Cfr. lo stesso Giovanni Maury a p. 492. La cosa è stata oggetto d'attenzione da parte del Puech, *Le traité, etc.*, cit., pp. 189-190 in nota.

⁴⁸ Nel mito cataro il "gregge d'Israele" sono le anime degli angeli caduti; il mondo in cui vivevano era la loro celeste Gerusalemme: cfr. Thouzellier, *Un traité cathare inédit*, cit., pp. 111-112; *Brevis Summula*, cit., p. 117.

⁴⁹ Nei Catari è fortissima la tensione, discendente da Isaia, verso un nuovo cielo e una nuova terra; cfr. *Un traité cathare*, cit., pp. 105-111. La terra del *Deus alienus* è "terra non nostra" (*ivi*, p. 108). Questa precisa percezione di trovarsi di passaggio in un mondo diverso da quello che si porta impresso nell'anima (il contrasto tra realtà e utopia, tra ciò che è e ciò che dovrebbe, anzi, *deve* essere) viene sorretta e fondata con l'uso di miti ereditati dal "folklore".

⁵⁰ *Brevis Summula*, p. 127.

⁵¹ Borst, cit., p. 142.

⁵² *ivi*, p. 143.

⁵³ Ricordiamo quanto accennammo sin dall'inizio citando Kurt Hübner e le sue argomentazioni, che già accoglievamo ne *Il mito e l'uomo*, cit.: lo stesso fondamento del razionalismo scientifico non ha nulla di razionale.

⁵⁴ Per un raffronto sulle variazioni del mito cfr. Duvernay, *La religion*, cit., pp. 72-76.

⁵⁵ *Le livre secret*, cit., p. 102.

⁵⁶ Il mito dei Bagnolensi e dei Garattensi, entrambi "mitigati", di "Slavonia" i primi, di "Bulgaria" (Concorezzesi) i secondi, immagina una materia coeterna e in essa uno spirito quadrifronte (uomo-uccello-pesce-animale) incapace di creare, che seduce Lucifero facendone il ribelle che

uguale. Il punto è: una realtà malvagia comunque originata, si insinua nel regno celeste e ne sottrae una parte dei sudditi, trascinandoli nel regno del Male che prende corpo nella materia.⁵⁷

Di questo mito abbiamo già tracciato i lineamenti e accennato qui sopra le possibili varianti; per conseguenza rinviando, per un maggior dettaglio, alla Bibliografia già citata,⁵⁸ nella quale gli eresiologi espongono la sua struttura “razionalizzata”. Noi preferiamo viceversa fornire qualche esempio della sua versione “narrata” dagli eretici, allo scopo di mostrare direttamente l’apporto “folklorico” nella “diversità” catara. Ciò che infatti non dobbiamo perder di vista è lo scontro di culture -ben notato dal Manselli- nel quale la diversità può apparire in sé e per sé “esoterismo” (magari riferito a ipotetiche tradizioni conventicolari) qualora si pretenda di “razionalizzare” ciò che di per sé è radicato piuttosto in una diversa esperienza, e perciò in un diverso mito.⁵⁹

Ecco dunque il mito fondamentale in una delle sue versioni, così come narrato da Arnaldo Sicre a Pamiers.⁶⁰ Il Padre stava tranquillo in cielo coi santi spiriti, quando Satana, volendone turbare l’ordine, giunse alla porta del Paradiso e vi restò in attesa 32 anni, perché non lo facevano entrare; un portiere però, impietosito, gli aprì finalmente la porta. Satana si nascose allora tra i buoni spiriti per non farsi scorgere da Dio, e li sobillò: tutto qui il divertimento che vi si offre? Tutto qui, rispondono. Allora Satana: se venite nel mio mondo giù in basso vi divertirete molto di più. Incuriositi, i buoni spiriti domandarono a Satana cos’aveva da offrire. E lui: campi, vigne, acqua, prati, frutti, oro, argento e tutti i beni materiali, persino le mogli. Poi spiegò loro che con queste ci si poteva divertire davvero, carnalmente. La cosa sembrò interessare moltissimo i buoni spiriti, che chiesero dettagli; al che Satana rispose che poteva mostrar loro una donna, affinché potessero aver chiaro di che cosa si trattava; dovendo però tornare in terra per prenderla, si fece promettere che gli avrebbero riaperto la porta. Tornò con una donna adorna d’abiti e di gioielli, e la nascose in Paradiso affinché il Padre Santo non la vedesse. I buoni spiriti si eccitarono talmente a quella vista, che per nove giorni e nove notti scapparono a grappoli in direzione della terra, seguendo Satana e la donna attraverso un buco del Paradiso. Cadevano in terra in tal quantità, che il Paradiso rimase vuoto sino al trono del Padre, il quale, stupefatto, domandò che cosa accadesse, e gli si rispose raccontandogli l’amara verità: gli spiriti buoni erano fuggiti dietro la donna fatta conoscer loro da Satana. Il Padre Santo s’inquietò davvero: corse a chiudere il buco del Paradiso con un piede e giurò che se qualcuno dei rimasti si fosse mosso, non gli avrebbe dato requie per l’eternità; giurò anche nessuna donna avrebbe messo mai più piede in Paradiso. Quanto agli spiriti fuggiti si pentirono presto, e supplicarono il Padre di farli ritornare; al che Satana pensò di chiuderli entro “tuniche” -cioè nei corpi- perché dimenticassero il loro passato. Da allora gli spiriti, allorché escono dal corpo, corrono velocissimi verso il primo buco che trovano, entrano cioè nel primo ventre femminile disponibile, sia esso di donna o d’altro animale: nel primo entrano gli spiriti che non fecero del male, negli altri coloro che ne fecero. Se i primi entrano in una donna disposta al bene, possono poi trasformarsi in uomini -perché le donne non entrano in Paradiso- raggiungendo così il luogo delle origini: cosa che avviene in un modo ancor più diretto se entrano in un uomo disposto al bene. Perciò non si possono uccidere gli animali a sangue caldo, perché in essi può celarsi un’anima; mentre si può mangiare il pesce, che non ha questo problema. Il mondo finirà quando tutti gli spiriti saranno tornati in cielo transitando per donne e uomini catari; essi allora entreranno in un mondo nel quale vi sarà tutto ciò che si vede crescere in terra -le biade, le viti, le palme, gli alberi- e tuttavia queste piante non faranno frutti, ma egualmente nasceranno, cresceranno, fioriranno. Segue, a titolo di esempio, la narrazione di un altro mito: l’anima d’un uomo malvagio trasmigrò, alla morte, in un bue che ebbe vita dura; alla morte del bue, passò in

creerà. Questa inanità della materia doveva essere un tema comune a Concorezzo; riferisce Moneta (cit., p. 347). “Dixit etiam Desiderius haereticus, quod corpus nullam remunerationem haberet, quia nihil voluntarie facit, sed coacte”. La mancanza di volontà e libero arbitrio nella materia è tema antico che troviamo in Bardesane.

⁵⁷ Occorre far bene attenzione a questo punto: la materia non tanto è in sé “il Male”, quanto ne diviene lo strumento, perché, nella sua seducente passività (e questo è antichissimo tema ermetico) consente al principio malvagio di crearsi un proprio mondo, nel quale imprigionare parte degli abitanti del regno celeste. In questa sua creazione, alla fin fine, il principio malvagio non fa che imitare la capacità creatrice del Dio buono ad un livello ontologicamente inferiore; e questa capacità egli la possiede precisamente in quanto divino egli stesso. Si noti quindi che, se si elimina il tema gnostico dell’incompatibilità e perciò dell’antagonismo tra i due mondi, qui siamo al modello neoplatonico di un mondo “formale” divino che “informa” la materia (in tal caso simpatetica) restandone tuttavia “altro” in quanto modello ineffabile che traspare nella realtà sensibile. La struttura ontologica che prendono a prestito i Catari è perciò la stessa del neoplatonismo cristiano, stravolta tuttavia nelle conseguenze da una radicale alternativa esistenziale: la realtà storica viene recepita come irrimediabilmente malvagia. Il nocciolo è qui: una “ragione” altra come ideologizzazione di un’esperienza altra, espressa dal mito.

⁵⁸ Cfr. Moneta; Sacconi; *De haeresi Catharorum*; *Brevis Summula*; Guiraud; Duvernoy, *La religion*; Schmitz-Valckenberg, cit.

⁵⁹ Ricordiamo la conclusione della polemica della Thouzellier, *Points de vue sur le Catharisme*, A.E.S.C. 24, 1969, condotta contro coloro che tendono a ridurre il Catarismo a una “filosofia”: “le catharisme n’est pas une philosophie: il est et reste une religion que ses adeptes ont énergiquement défendue au prix de leur vie. On ne meurt pas pour une philosophie” (corsivo dell’autrice). Per una religione si muore, vorremmo aggiungere, perché essa supera i confini del razionalizzabile; essa si fonda su un’esperienza di vita alla quale non si può rinunciare senza rendere insensata la vita stessa; quanto al suo nucleo, esso si esprime attraverso un mito perché soltanto un racconto può rendere la totalità di un’esperienza che nessuno schema razionale può racchiudere. Per questa ragione riteniamo anche di dover dissentire dal Manselli allorché egli assegna al mito una funzione puramente ausiliare e riconduce, sulla linea del Morghen, il fenomeno ereticale ad una ricerca di vita evangelica (cfr. *Eglises et théologies cathares*, C.F. 3, cit. pp. 154-155); laddove lo stesso Manselli, *La religione popolare nei secoli XII e XIII*, Problemi di Storia della Chiesa, Milano, Vita e Pensiero, 1976, parlando dei miti catari vede in essi la spia di uno scontro con il razionalismo dell’ortodossia, inteso come scontro di culture (p. 185).

⁶⁰ *Le registre*, cit., II, 33 sgg. La narrazione espone il mito raccontato ad Arnaldo da Belibasta, cui Arnaldo era stato introdotto da Pierre Maury. Questo è il mito fondamentale dei Catari, pur nelle sue numerose versioni. Cfr. al riguardo il Manselli, *Per una storia della fede albigea nel secolo XIV: quattro documenti dell’inquisizione di Carcassona*, Studi sul Medioevo cristiano, cit.

un cavallo ben nutrito d'un alto signore. Di lì, alla morte del cavallo, entrò in un feto umano e, cresciuto, fu "buon cristiano" (cioè Cataro) e ritrovò il luogo dove, da cavallo, aveva perduto un ferro.⁶¹

Il mito principale, nella narrazione del Sicre, segue con la vicenda già da noi esposta, relativa al libro scritto da Dio e del sacrificio volontario dell'angelo Giovanni che divenne figlio di Dio.

Lo stesso mito è narrato in modo più o meno completo da altri inquisiti, sempre con particolari sapidamente folklorici. Qua e là compaiono elementi dottrinali, con qualche deduzione che lascia riflettere. Così Pierre Maury espone in termini chiari la dottrina della *syzygie* tra anima e Spirito⁶² ma, a detta di Arnaldo Sicre, avrebbe affermato che il Perfetto Belibasta era lo Spirito Santo in persona.⁶³ Forse si fa confusione? Oppure siamo in presenza di una chiara affermazione della divinità originaria dell'uomo, che il Perfetto riconquista?

Un'altra interessante intrusione folklorica nell'ambito della struttura dell'*Ascensione di Isaia* (che è elemento importante nella religione catara) lo si trova sempre nella deposizione del Sicre, nel seguito della sua lunga esposizione dottrinale (qui in parte omessa) relativa alla lezione appresa dal Belibasta.⁶⁴ Un uomo pio, per concessione del Padre, viene condotto da un angelo nell'ascesa ai sette cieli.⁶⁵ Alla fine ottiene anche di sostare innanzi a Dio ma, dopo poco, è obbligo che ridiscenda, essendo ancora in un corpo di carne. Il sant'uomo protesta perché è stato dinnanzi al Padre per due ore soltanto, ma l'angelo gli fa notare che sono trascorsi 32 anni, come avrebbe potuto constatare al suo ritorno in terra. Ora, questo tema della diversa dimensione del tempo nel mondo terreno e nell'aldilà, è elemento fondante di infinite leggende relative al mondo delle fate, e ha il suo esempio più noto nel celebre viaggio di Bran,⁶⁶ un pilastro dell'immaginario celtico.

Leggendo le testimonianze rese davanti al Fournier, che delineano uno straordinario spaccato della società dell'Ariège all'inizio del XIV secolo in tutti i suoi aspetti della vita quotidiana, si ha l'impressione che la vita quotidiana di questi eretici fosse non troppo in armonia con i precetti del Catarismo, primo tra tutti quello relativo alla castità; come norma generale i Catari di Montailhou non si pentono di nulla, e neppure restituiscono ciò che rubano.⁶⁷ Nulla poi sembra più lontano da loro del sospetto del peccato in materia sessuale: ciò che conta è far tutto spontaneamente e con piacere, come mostra l'*éducation sentimentale* ricevuta dalla pepata Beatrice a cura del curato Pierre Clergue, eretico, per così dire, "in incognito". Essi, comunque, non praticano la confessione e rispondono di ciò che fanno direttamente a Dio. Il fatto è, come ha notato il Le Roy Ladurie,⁶⁸ che il *consolamentum* provvede sistematicamente a ripristinare, in virtù di un suo magico automatismo, la *syzygie* con il perduto Spirito Santo personale, ragione per la quale l'eretico non teme di morire in peccato e, nell'attesa, vive una vita non troppo dissimile da quella dei cattolici, confortata da una sostanziale incredulità nei confronti dei dogmi⁶⁹ che gli conferisce una certa disinvoltura.

Vediamo dunque quali sono le strutture interne della comunità e della Chiesa catara, fenomeni complessi sia perché investono strati sociali e livelli culturali diversi, sia perché sottintendono un'organizzazione quasi istituzionale, stante la vastità del fenomeno e la relativa libertà con la quale esso poté manifestarsi, sia pure per breve periodo e limitatamente a quelle aree del sud della Francia nelle quali fu, se non maggioritario, quantomeno in grado di mostrarsi apertamente.

I Catari conoscevano al proprio interno una precisa distinzione, che separava una gerarchia sacerdotale -la sola che potesse amministrare i sacramenti- dalla massa dei fedeli e dei simpatizzanti. I primi

⁶¹ *ivi*, p. 36. Il Le Roy Ladurie, nel suo vasto saggio sociologico sulla comunità oggetto dell'Inquisizione di Fournier (*Montailhou, village occitan*, Paris, Gallimard, 1975) interpreta tale mito nella chiave della società tripartita del Medioevo: *laboratores* (bue); *bellatores* (cavallo); *oratores* (Perfetto cataro): cfr. pp. 454-455.

⁶² *Le registre*, III, 149.

⁶³ *ivi*, II, 49.

⁶⁴ *ivi*, pp. 50-51. L'importanza dell'Apocrifo (usato dal Belibasta) nel Catarismo di Linguadoca, e la sua diffusione in Spagna e Portogallo, e in generale nell'area già priscilliana, è stata esaminata da M. Delcor, *L' "Ascension d'Isaïe" à travers la prédication d'un évêque cathare en Catalogne au quatorzième siècle*, R.H.R. 185, 1974.

⁶⁵ Sui 7 cieli, cfr. anche *Le registre*, III, 245.

⁶⁶ Sulla leggenda di Bran cfr. C.J. Guyonvarc'h, *La navigation de Bran fils de Febal*, OGAM, 9, 1957. Per le leggende melusiniane, ed in particolare per quella di Guingamor, dove il tema è esplicitato, cfr. le raccolte di H. Lecouteux, *Mélusine et le chevalier au Cygne*, Paris, Payot, 1982, p. 288 sgg. e della Harf-Lancner, *Melusine e Morgana. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1989, p. 73 sgg. Per i viaggi nella terra delle fate del leggendario irlandese, cfr. A. D'Arbois de Joubainville, *Cours de littérature celtique*, vol. 1, t. II (*Le cycle mythologique irlandais*) e vol. 3, t. V (*L'épopée celtique d'Irlande*), Paris, Fontemoing, 1884 e 1892. Alcuni accenni al problema dell'incompatibilità spaziotemporale tra questo mondo e l'altro nel leggendario medievale ne *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 273-277.

⁶⁷ *Le registre*, cit., III, 249.

⁶⁸ Cit., pp. 535-542. Nei tempi precedenti tuttavia, la confessione era praticata dai Catari, e si chiama *appellementum*.

⁶⁹ Le Roy Ladurie, cit., p. 528. È constatazione frequente (cfr. S. Burci, R. Sacconi, cit.) da parte dei polemisti, che il Cataro non si pente dei propri peccati: vi è in lui una notevole aridità di cuore descritta a lungo dal Burci (cfr. *Liber supra Stella*, A.F.P. 19, p. 299 e pp. 336-337). Come nota il Vicaire, *Les cathares vus par les polemistes*, C.F. 3, cit., pp. 125-127, il predestinazionismo cataro rende questi eretici estranei al concetto di peccato; tuttavia essi s'interrogano angosciosamente su altro, sulla propria appartenenza "genetica" al numero degli eletti o dei dannati. Nota anche il Dossat, *Les Cathares après les documents de l'Inquisition*, C.F. 3, cit., p. 102, che nella larga base dei fedeli l'eresia è assunta in modo alquanto superficiale, non marca una distinzione profonda dai cattolici. Ciò trova conferma nel citato studio sociologico del Le Roy Ladurie sulla comunità di Montailhou. Lo stesso Dossat, pp. 93-98, descrive situazioni di convivenza, se non di connivenza, a livello locale, tra clero ed eresia, pur nell'ambito di uno stato formale di persecuzione. Per quanto concerne pentimento e confessione, va tuttavia tenuto conto che, presso la comunità di Montailhou, non esisteva un diacono (non lo era neppure Pierre Autier) che potesse esercitare l'*appellementum*: cfr. Duvernoy, *L'histoire*, p. 326.

erano detti Perfetti, i secondi, credenti; i primi dovevano rispettare pesanti obblighi, i secondi avevano un'esistenza decisamente più facile.⁷⁰ Soltanto i primi, infatti, dovevano rispettare tutte le astinenze (dal sesso, dai cibi animali, etc.) imposte dalla fede catara, perché, se fossero caduti in peccato, i sacramenti da loro impartiti non avrebbero avuto validità.

Gli altri, viceversa, tendono a comportarsi più liberamente in attesa di assumere in punto di morte il fondamentale sacramento del *consolamentum*, quale viatico al paradiso, certi ormai di non poter più peccare.⁷¹ I credenti sono tuttavia a loro volta un gradino più in alto dei semplici simpatizzanti perché, pur non avendo ricevuto il fondamentale sacramento, hanno tuttavia ricevuto un'istruzione (*entendensa de be*, capacità di distinguere il bene) e praticano il *melhoramentum*, un rito che consiste nell'inchinarsi dinnanzi ai Perfetti, ai quali si chiede benedizione e intercessione. Ad esso segue la *caretas*, triplice bacio di pace. Il credente stipula anche la *convenenza*, consistente nell'impegno a ricevere il *consolamentum* in punto di morte.

I Perfetti rappresentano la base della gerarchia sacerdotale catara, costituita da tre ordini: gli anziani, i diaconi, i vescovi. I primi sono coloro che dirigono i gruppi dei Perfetti; ad essi si deve particolare rispetto. Essi inoltre partecipano, con un proprio ruolo, al rito del *consolamentum*. Al di sopra di essi inizia la vera e propria gerarchia sacerdotale: i diaconi, eletti ma successivamente confermati dai vescovi, dirigono comunità importanti, assolvono dai peccati veniali nel corso dell'*apparellamentum*, e si prendono cura della propria comunità. Al di sopra dei diaconi è il vescovo, capo della Diocesi e figura elettiva, al vertice di una complessa articolazione di tre dignità: il vescovo stesso, il "Figlio maggiore" e il "Figlio minore". Quando il primo muore, il secondo gli succede ricevendo l'ordinazione dal terzo; questi diviene a sua volta il "Figlio maggiore" e si elegge un nuovo "Figlio minore".

In materia di dottrina era competente il concilio, che vedeva riuniti i Perfetti; sui concilii si hanno tuttavia scarse notizie. Quanto alla quasi leggendaria figura di un ipotetico "Papa" cataro, nulla ne convalida l'esistenza. Forse il titolo compete ai vescovi delle Chiese Madri di Bulgaria, Dragovitz e Slavonia.

La Chiesa catara prevedeva anche altre figure in campo organizzativo. Così i *questores* provvedevano, prima del crollo di Montségur, alla notevole struttura finanziaria della collettività. I proventi erano raccolti, in danaro o in natura, dall'intera collettività, ed utilizzati secondo le emergenze. Anche dopo Montségur l'organizzazione continuò ad operare; per suo tramite, all'epoca della grande emigrazione in Italia (dopo il 1245, e ancor più dal 1270) furono fatte giungere laggiù ingenti somme di danaro.⁷²

Quando il Catarismo, sconfitto e perseguitato, entrò in clandestinità, presero rilievo le figure dei *ductores* e dei *receptores*. I primi facevano da guida, in luoghi sovente impervi, a coloro che, per motivi d'ufficio religioso o a causa di persecuzione, dovevano spostarsi e raggiungere determinati luoghi sfuggendo alla sorveglianza; i secondi davano o procuravano rifugio ai confratelli braccati.⁷³ Accanto a loro i *nuncii* mantenevano i contatti tra le gerarchie sacerdotali alla macchia e i credenti.⁷⁴

L'evoluzione del Catarismo, sotto il profilo sia della sua diffusione in termini numerici, sia della sua sociologia, segue bene l'evolvere di situazioni generali e locali, mostrando, se ve ne fosse bisogno, la connessione del fenomeno eretico con situazioni che riguardano, a seconda dei casi, l'evoluzione interna della società o l'evoluzione del potere politico. La scelta catara può infatti esser vista in connessione con un dissenso individuale, che tuttavia si articola entro fenomeni di trasformazione sociale che riguardano tanto le strutture sociali, quanto i rapporti tra poteri centrali e poteri locali. Intendiamo con ciò tornare ancora una volta sull'inconsistente alternativa che abitualmente si pone tra il fenomeno religioso e spirituale, certamente frutto di una maturazione individuale che trova espressione nella disputa dottrinale, e le situazioni sociali o geografiche nelle quali esso matura. La diffusione di un fenomeno di dissenso attraverso i diversi strati della società non toglie nulla alle sue radici sociali: ciò equivarrebbe a negare le radici sociali del marxismo del XIX-XX secolo soltanto perché esso ha interessato uomini di tutte le estrazioni. La sua identificazione soltanto parziale con gli interessi economico-politici di una regione nel suo contrasto col potere centrale, non significa che essa non sia espressione di un tale contrasto. Il suo conservatorismo, il suo rifiuto dei cambiamenti in atto, l'evidente assenza di un qualunque programma rivoluzionario nel senso moderno della parola, non significa che esso non rappresenti un'opposizione al potere. Non lo significa perché questi movimenti sono sempre stati avvertiti, di fatto, come pericolosi dai poteri centrali; dal tempo dell'Impero romano, persiano o bizantino, sino a quelli del *Bauernkrieg* e dell'Anabattismo. Il contrasto tra movimenti culturalmente dissidenti e poteri centrali è sempre esistito, e si è sempre invocata contro quei movimenti la "salvezza" ad opera della Ragione.

⁷⁰ Riprendiamo le notizie relative alla Chiesa e alla liturgia catara dal Duvernoy, *La religion*, cit.

⁷¹ Attorno a questa consuetudine ruota la pratica dell'*endura*, della quale si sa poco di certo. Essa consiste nel lasciare il moribondo senza cibo -con sola acqua- per evitargli di peccare dopo la riunione col proprio Spirito Santo. Si tratterebbe di un vero e proprio omicidio/suicidio rituale, secondo alcune ipotesi anche cruento. Quanto vi sia di vero, lo si ignora; il De Capellis, autore della *Appendice a Bazzocchi, L'eresia catara*, Bologna, Zanichelli, 1920, a p. CXXXIX dubita del fatto stesso in base alla propria diretta esperienza degli eretici: disposto a credergli sembra il Manselli, *Un'abiura del secolo XII e l'eresia catara*, B.I.S.I.M.E. 67, 1955. Egli tuttavia non manca di sottolineare (*Dolore e morte nell'esperienza religiosa catara*, V Conv. del Centro di Studi sulla Spiritualità Med., Todi 1962, ivi, Accademia Tudertina, 1967) che la sofferenza e il martirio costituiscono un elemento fondamentale per la salvezza dell'anima -ad imitazione di Cristo- nella religiosità catara.

⁷² Dossat, cit., pp. 90-91; Dupré-Thésider, *Le catharisme languedocien et l'Italie*, C.F. 3, cit., pp. 306-307.

⁷³ Dossat, cit., pp. 89-90.

⁷⁴ *ivi*, p. 92.

Venendo in particolare al Catarismo, ciò che occorre tentar di comprendere, quanto meno in termini molto generali (ogni affermazione troppo recisa non troverebbe supporto nella documentazione storica, e troppe storie del Catarismo proposte sono chiaramente parziali) è non soltanto la congiuntura nella quale esso si sviluppa, ma *perché* un fenomeno di dimensione europea raggiunge particolari sviluppi in alcuni luoghi soltanto, e con peculiari caratteristiche locali. Né si debbono dimenticare due cose: la prima, che la fine del Catarismo segna anche la fine di un'epoca e di una cultura; la seconda, che l'agitazione religioso-sociale proseguirà con forme diverse, ma tutte in qualche modo imparentate, sino al XVI secolo, accompagnando cioè la formazione dello Stato moderno, accentrato. Inoltre, ferma restando la natura religiosa del dissenso, che tale è perché soltanto la differenza religiosa può veicolare un progetto esistenziale alternativo (e viceversa) va tenuto presente che il ruolo repressivo del potere politico è sovente ben più radicale di quello della Chiesa - come avvenne già dai tempi di Prisciliano - alla quale esso si affianca nel comune interesse accentratore e nella conseguente ideologia razionalista. La Chiesa, sotto questo riguardo, non è che una delle espressioni di un più vasto campo ideologico, del quale fanno parte, nella storia, anche suoi nemici acerrimi: ad esempio quel Lutero e quel Calvino che, dopo aver rivendicato il proprio diritto al dissenso, si istituzionalizzano al fianco del potere politico, per reprimere gli sviluppi di tale diritto con una ferocia, verbale e materiale, che non ha nulla da invidiare a nessuno. Ciò accade sempre per la stessa ragione: la paura sociale. E dunque, dopo avere delineato gli aspetti religiosi del Catarismo, desideriamo spendere alcune parole sulle possibili ragioni del suo emergere e della sua sconfitta.

Le regioni per le quali è più copiosa l'informazione sul movimento cataro sono due: la Francia meridionale e l'Italia; in entrambe, pur in rapporto ad eventi di natura diversa, esso iniziò a declinare attorno alla metà del XIII secolo, per estinguersi con i primi decenni del XIV. Tuttavia è in Linguadoca che il fenomeno assunse le sue dimensioni più significative, dando luogo persino ad una Crociata, la ben nota "Crociata degli Albiges", e ad una successiva ripresa di ostilità che assunse vagamente i tratti di una guerra regionale.⁷⁵

Qui l'eresia era già un fenomeno radicale nel XII secolo; nel 1177 Raimondo V, conte di Tolosa, invia una lettera ai Cistercensi nella quale descrive la situazione della città in termini drammatici: l'eresia dilaga come un fiume in piena e coinvolge tutta la popolazione, al punto che lui stesso, con l'uso di tutte le proprie forze, è impotente ad arrestarne il corso.⁷⁶

Essa riguarda tutti i ceti sociali: i Catari reclutano principalmente i propri fedeli tra i mercanti e gli artigiani, ma anche contadini, intellettuali (alcuni *troubadores*) e soprattutto la piccola nobiltà, sono presenti tra le sue file;⁷⁷ dopo le paure di Raimondo V la situazione cambia anche al vertice: i suoi successori saranno alleati (opportunisti) dei Catari e comunque, all'inizio del XIII secolo, l'eresia è presente nelle maggiori famiglie nobiliari.⁷⁸

Nell'esaminare gli aspetti sociologici del Catarismo, il Duvernoy⁷⁹ ha messo in luce un tratto che accomuna il comportamento sociale dei Catari a quello dei più tardi movimenti evangelici, come le fratellanze anabattiste: i Catari, predicatori di austerità, si arricchiscono. In effetti la Chiesa catara è ricca per l'apporto volontario da parte dei nuovi adepti; per di più i Catari, che devono vivere del proprio lavoro manuale se Perfetti, danno un notevole impulso all'artigianato, particolarmente tessile, e al miglioramento delle tecniche. La ricchezza resa così disponibile è a sua volta impiegata sul mercato, nel commercio o nella finanza, fruttando ulteriori utili.

Un simile quadro è, naturalmente, una ricostruzione indiziaria, tuttavia fondata tanto sui dati disponibili quanto sugli argomenti di critica dei cattolici; è comunque provato che tra i Catari, nel momento dell'espansione, erano presenti uomini di notevole iniziativa e di buone risorse economiche; una borghesia, dunque, molto attiva.⁸⁰ Sotto il profilo del rapporto con la società v'è tuttavia ancora molto da comprendere per quanto riguarda il Catarismo, come pure per quanto riguarda i diversi atteggiamenti al suo interno.

⁷⁵ In Italia il Catarismo, che coinvolge tanto la piccola e media borghesia artigianale e professionale, quanto la piccola nobiltà cittadina, assume una fisionomia del tutto particolare, perché costituisce un elemento delle lotte comunali tra Guelfi e Ghibellini. Per conseguenza i Catari vi sono relativamente forti e indisturbati, appoggiandosi al partito imperiale: l'imperatore infatti, cui spettava il potere politico, si guardava bene dall'asseverare sul piano esecutivo le condanne della Chiesa. Naturalmente la ragion politica andava dove le circostanze richiedevano, motivo per il quale successivi accordi tra Federico II e il papa intervennero a mutare la situazione, senza che tuttavia l'imperatore mostrasse troppo zelo. Vi furono anche circostanze apparentemente paradossali: così, quando il papa e Milano furono alleati contro l'Impero, il primo chiuse un occhio sul fatto che la città fosse il principale rifugio dei Catari, e questi sul fatto che Milano fosse alleata col Papa. La fine degli Svevi e l'avvento degli Angioini mutarono radicalmente il quadro a sfavore dell'eresia, che non trovò più un *ubi consistam* dopo l'inizio del XIV secolo; sino alla fine del XIII fu tuttavia abbastanza forte da poter garantire protezione ai transfughi d'Occitania. L'eresia sembra esser stata essenzialmente cittadina: cfr. Manselli, *L'eresia del Male*, cit., pp. 308-327 e 346-355. Il Borst, cit., p. 137, segnala casi sporadici ancora sin verso la fine del XIV secolo, e l'esistenza di rapporti, nel 1340, tra i Catari rifugiati tra le montagne del Piemonte e i Catari di Bosnia. Il ruolo avuto dagli Angioini nella repressione giustifica le successive speranze negli Aragonesi, diffuse anche in Linguadoca all'inizio del XIV secolo: cfr. *Le registres, etc.*, cit., II, 63. Esiste un rapporto attestato tra gli ultimi Catari occitani e la Sicilia, ove sopravvivono nuclei di eretici all'inizio del XIV secolo: cfr. Duvernoy, *L'Histoire*, cit., p. 191 e p. 325.

⁷⁶ Gervasio di Canterbury, *Chronicon*, ed. by W. Stubbs, London, Longman & Trübner, 1879, pp. 269-271.

⁷⁷ Borst, cit., pp. 105-107 e 124-125.

⁷⁸ Duvernoy, *L'histoire*, cit., p. 337.

⁷⁹ *La religion*, cit., pp. 245-265.

⁸⁰ *ivi*, p. 253: l'esodo verso l'Italia è costituito da uomini di buona posizione economica. Sulla presenza della borghesia tra i Catari, cfr. anche Guiraud, cit., vol. II, pp. 340-341.

Molti dati sembrano infatti a prima vista contraddittori. Abbiamo già segnalato, per ciò che concerneva la comunità di Montailhou, il contrasto apparente tra la dottrina ascetica e la realtà della vita sessuale, che si vorrebbe poter comprendere con la decadenza della vita religiosa: l'ultimo Perfetto di questa comunità, Belibasta, che fu consacrato da Pierre Authier, non sembra brillare per virtù catare. Questo però non è il solo punto. È attendibile infatti ritenere che una delle ragioni dell'atteggiamento filocataro della piccola nobiltà provenzale, una nobiltà sempre più impoverita dallo sbriciolamento dei patrimoni,⁸¹ sia da ricercarsi nell'esigenza di una più libera prassi matrimoniale endogamica, fortemente osteggiata dalla Chiesa. Qui siamo dunque di fronte ad una classe che, disprezzando o no il mondo malvagio opera del demonio, in *questo* mondo sembra intenzionata a propagarsi con tanto di patrimonio; essa non ha nulla di ascetico, ma è vicina ai Catari perché in collisione con gli interessi della Chiesa.⁸²

Analoga apparente contraddizione per quanto riguarda la politica. I Catari, come nota il Borst, in base alla coerenza della dottrina sono nemici dello Stato in quanto istituzione mondana,⁸³ eppure, se si guarda alle vicende dei Catari italiani,⁸⁴ ci si rende conto che essi sono coinvolti nella politica come più non si potrebbe, partecipando animosamente alle contese sociali.

Per quanto riguarda la loro cultura, il Borst - che mostra in molti suoi giudizi di non amarli neppure un po' - sottolinea giustamente il contrasto tra il mondo della cultura "laica" e gli interessi religiosi dei Catari,⁸⁵ e sostiene che il Catarismo fu assolutamente estraneo ad ogni cultura. Prescindendo dal concetto restrittivo che il Borst ha della cultura, tutto ciò, "teoricamente" ineccepibile, viene contraddetto dalla presenza, nel Catarismo, di non pochi esponenti della cultura, ancorché "marginali", quali furono i *troubadores*.⁸⁶

Queste apparenti contraddizioni, che sembrano destinate a rimanere incomprensibili o ad essere catalogate nella "malafede" denunciata dagli avversari, fanno pensare a quanto di apparentemente contraddittorio avevamo notato per le più antiche eresie, a partire dallo Gnosticismo; con la differenza che, essendo qui la documentazione storica non più evanescente o anche del tutto assente, al contrario, essendo essa sovente dettagliata, è necessario tentare di comprendere la realtà al di là degli schemi.

Quali che fossero in astratto le dottrine predicate dai Perfetti, non c'è dubbio infatti che nell'ambito del Catarismo si schierò una società *reale*: di uomini e donne che praticavano il sesso e procreavano, di borghesi piccoli e grandi che praticavano le professioni e si arricchivano; di nobili -soprattutto minori e poveri- che si sforzavano di maneggiare gli eventi del mondo, e, in generale, di abituali frequentatori di ogni genere di "peccato", non troppo diversi dai Cattolici. Vi si schierarono, al seguito dei nobili, intellettuali dalle idee diverse ma dagli obiettivi forse non dissimili; vi si schierarono tantissime donne, sesso ufficialmente spregiato dai Catari, in realtà promosso perché in condizione di accedere al grado di Perfetto e di discutere di teologia in volgare, il latino essendo stato eliminato dai testi sacri.⁸⁷

L'impressione che si ha è che, allorquando particolari situazioni locali (come lo sviluppo delle libertà comunali in Italia e, molto di più, lo strumentale appoggio della nobiltà in Linguadoca) forniscono un appiglio,

⁸¹ Cfr. J. Duvernoy, *La noblesse cathare en Languedoc*, ristampato in Cathares, Vaudois et Béguins, dissidents du Pays d'Oc, Toulouse, Privat, 1994, p. 70. In questa nobiltà non viveva il maggiorascato, istituzione viceversa presto introdotta in Francia dalla nobiltà feudale per evitare la dispersione del patrimonio. Di qui l'interesse al matrimonio endogamico.

⁸² Il Griffe, *La Languedoc cathare et l'Inquisition (1229-1329)*, Paris, Letourey & Ané, 1980, insiste molto sul contrasto d'interessi tra la Chiesa e la piccola nobiltà impoverita, che vuol mettere le mani sui beni ecclesiastici.

⁸³ Cit., p. 227 in nota.

⁸⁴ Oltre al Manselli, cit., cfr. Guiraud, cit.

⁸⁵ Cit. pp. 225-226. Il Borst parte tuttavia da un'ottica deformata, identificando la cultura *tout court* con l'umanesimo, laddove esiste una grandissima tradizione culturale profondamente religiosa e antiumanistica che percorre l'occidente sino ai nostri giorni. Esiste una vecchia illusione, che è parte integrante dell'ideologia dell'Occidente e che visse una brevissima stagione con il Rinascimento: quella che il Cristianesimo e il razionalismo classico siano conciliabili. L'eresia, come tutta quella enorme tradizione culturale definita "Antirinascimento", mostrano il volto opposto di questo rapporto, la dirompente rottura di ogni olisticità (di norma, accademica).

⁸⁶ Cfr. Duvernoy, *La religion*, cit., pp. 271-279. Sul rapporto labile tra Catari e *troubadores* vedi però R. Nelli, *Le Catharisme vu à travers les troubadours*, C.F. 3, cit. Il Nelli si concentra molto sulle evidenti divergenze teoriche tra gli uni e gli altri e sul carattere strumentale della partecipazione degli intellettuali, legata a quella dei nobili loro protettori. Anche i borghesi furono attratti nell'orbita catara, nonostante evidenti divergenze d'idee. Prescindendo dal piano ideologico; resta il fatto che il Catarismo ha comunque attratto i più diversi strati sociali (come mostra anche l'estrazione dei seguaci) evidentemente rappresentando il coagulo di una speranza di cambiamento.

⁸⁷ Il ruolo della donna nel Catarismo a fronte degli aspetti dottrinali, è stato esaminato dalla Shahar nel contesto del secolo in *De quelques aspects de la femme dans la pensée et la communauté religieuses au XIIe et XIIIe siècles*, R.H.R. 185, 1974, alle pp. 55-65. Pur tenendo conto della negatività del ruolo femminile, la Shahar conclude (p. 75) che vi fu, di fatto, una promozione della donna nel Catarismo. Tale promozione non è però da sopravvalutare: né le religioni del Libro, né le loro eresie, hanno dato la parità alla donna nella società occidentale (p. 77). Della questione femminile si è interessato anche G. Koch, *Frauenfrage und Ketzerium im Mittelalter*, Berlin, Akademie, 1962. Egli critica la leggerezza con la quale il Grundmann e il Borst hanno liquidato il rapporto tra eresia e situazione femminile (p. 31) perché per il Catarismo valgono le stesse considerazioni fatte per le Beghine; le sue istituzioni conventuali femminili hanno cioè lo stesso significato, dare un ruolo sociale a tutte quelle donne di media condizione, nubili o vedove, che ne erano escluse (p. 32). Egli considera il ruolo che la donna raggiunge *di fatto* nel Catarismo come una promozione nell'ambito di un generale problema sociale; in particolare, nel sud della Francia vi era una situazione difficile per la donna, in rapporto con il grave fenomeno dello sbriciolamento della proprietà (p. 181). Per quanto concerne il ruolo delle donne nel Catarismo, molto interessante e originale appare infine l'articolo di M. Barber, *Women and Catharism*, in *Crusades and Heretics 12th-14th Centuries*, London, V.R., 1995. Il ruolo femminile vi è analizzato in modo molto concreto, anche in rapporto alle caratteristiche della società meridionale, che per contingenti ragioni storiche ed economiche, nonché per tradizione culturale, offriva alla donna un ruolo sociale ben maggiore, sia sul piano legale, che su quello professionale e culturale. D'altronde, le ragioni stesse del reclutamento dei fedeli, rendevano la Chiesa catara molto legata alle strutture familiari e ai costumi di questa società, tra l'altro poco amica delle gerarchie ecclesiali. Il ruolo della donna nel Catarismo fu dunque molto rilevante, ma ciò non tanto per il Catarismo in sé, quanto perché questa religione raccoglieva il consenso di una società nella quale il ruolo della donna era, considerati i tempi, di tutto rispetto.

e meglio ancora un appoggio, il Catarismo si riveli una scelta ideologica in grado di coagulare energie disparate che cercano uno sbocco proprio, anche particolaristico, fuori dalle pastoie delle grandi istituzioni ove queste possano essere vulnerabili per la loro distanza. È forse un caso che il Catarismo sia assente in Inghilterra o a Parigi? che si diffonda tra le lotte comunali in Italia o che attragga politicamente e militarmente per breve tempo i conti di Tolosa, pronti poi a rientrare nel nuovo corso della monarchia francese quando questa decide di intervenire in base alla propria politica di formazione del nuovo Stato?

Anche se riferito al periodo della decadenza finale e limitato alla ristretta regione dell'Ariège, molto interessante è lo studio sociologico della comunità di Montailhou condotto dal Le Roy Ladurie. Egli ha messo in luce come il Catarismo costituisse un cemento che consentiva l'amministrazione, la mediazione e la presenza attiva degli interessi locali e dei poteri locali di *clan*, nei confronti di altri poteri e di altri interessi esterni e centralisti che operavano nella regione attraverso i loro rappresentanti.⁸⁸ Tra gli uni e gli altri si costituisce un giro di corruzione e di complicità, che tuttavia garantisce un equilibrio; questo equilibrio sarà spezzato, dando origine a feroci lotte e nuove egemonie locali nell'ambito di diversi equilibri, allorché i poteri "lontani" interverranno decisamente con uomini nuovi.⁸⁹

Sovviene, a questo punto, il concetto che avevamo espresso all'inizio: il Catarismo è una Internazionale, è un insieme di corpi separati e indipendenti con un'ideologia comune e perciò con abituali mutui rapporti, ma già in principio destinato a rappresentare situazioni locali, perciò istituzionalmente alieno da una logica centralista. In questo, il Catarismo guarda al tempo stesso avanti e indietro, cercando le proprie ragioni nelle Scritture e nei miti ma traendo i propri fedeli da una società reale, ubicata nell'*hic et nunc*. I "marginali" che in esso accorrono, sono tanto i nuovi ricchi quanto i nuovi poveri di una società in rapida evoluzione, culturalmente estranei al razionalismo tanto dell'alto clero quanto dei poteri centrali, avvertiti l'uno e gli altri come estranei e invadenti rispetto ad assetti locali messi in crisi dalla trasformazione. A noi sembra che quest'ultima sia la vera causa scatenante di un provvisorio coagulo pronto a disfarsi per i divergenti percorsi di chi va integrandosi e di chi tende a soccombere e scomparire assieme al vecchio ordine. Il Catarismo come dottrina in sé va a scomparire perché distaccato dalla ragion politica, come nota con una punta di malvagità il Borst,⁹⁰ ma per un periodo di almeno un secolo parla un linguaggio familiare a molti: a coloro che si affidano soltanto alle proprie capacità per salire o per sopravvivere, parla il linguaggio evangelico del guadagnarsi la vita con le proprie mani; con entrambi odia il potere, che frena gli ambiziosi e manda in crisi i deboli quando non se ne afferrono i tortuosi percorsi.

Il Le Roy Ladurie⁹¹ ha sottolineato che il Catarismo si muove a proprio agio entro l'area balcanica e mediterranea, mentre i suoi successi nel Nord dell'Europa, ove dette luogo a numerose emergenze, furono effimeri. Questo è indubbiamente vero, anche se avremo modo di vedere che le correnti eretiche che scuotono l'Europa dal XIII al XVI secolo hanno col Catarismo molti punti in comune nel giudizio sul mondo - a prescindere dal diteismo - discendendo tutte da una cultura e da una critica che si formano sul riesame delle Scritture e del messaggio evangelico.⁹² Certamente tuttavia il Catarismo, là dove ha successo, parla un linguaggio *locale*, fatto di una razionalità elementare di *bonshommes*⁹³ mescolata a cultura "folklorica". È lecito, in questo senso, distinguere la fede ascetica dei Perfetti, che sono, al tempo stesso, non soltanto i sacerdoti, ma anche i *veri intellettuali* del Catarismo, coloro che hanno compiuto la scelta irreversibile sino al sacrificio; e la massa dei credenti che dà la dimensione del fenomeno.

I primi infatti, al momento della massima espansione furono, a detta del Sacconi che sapeva quel che diceva, "soltanto" 4000.⁹⁴ ma questo numero, rapportato alla totalità dei Catari, può significare centinaia di

⁸⁸ Il Le Roy Ladurie usa abitualmente i termini "mafia" e "mafioso" quasi ad indicare l'improponibilità e l'inaccettabilità delle strutture di potere locali, peraltro inevitabili e indispensabili. Lo stesso autore rileva tuttavia il ruolo essenziale degli Authier nell'amministrazione della comunità (p. 539), un ruolo che sembra simile a quello rilevato dal Brown, cit., per le figure di "uomo santo" in Siria.

⁸⁹ Il punto di rottura dell'equilibrio è indicato nell'arrivo del Fournier, che pretende il pagamento integrale delle decime (pp. 408-409) negato in diritto dai Catari, ma in realtà oggetto di trattative sotterranee e mediazioni tra questi e l'Inquisizione di Carcassonne, grazie ad una rete di duplicità e complicità.

⁹⁰ Cit., p. 142.

⁹¹ Cit., p. 443.

⁹² Ci sembra che questo sia stato ben colto da J.L. Biget, *L'extinction du Catharisme urbain: les points chauds de la répression*, Effacement du Catharisme?, C.F. 20, Toulouse, Privat, 1985, allorché egli afferma (p. 328) che il Catarismo, rivolto al Cristianesimo delle origini, ha ugualmente caratteri molto moderni e risponde in modo precoce alle esigenze spirituali delle élites urbane. Il Biget ritiene quindi che l'avvento degli ordini mendicanti abbia dato la giusta risposta sottraendo al Catarismo queste élites. È possibile che questa conclusione contenga del vero: tuttavia le "inquietudini spirituali" non finiscono con la "moralizzazione" della Chiesa, perché la domanda costante che si pone tutta la modernità, nelle sue apparenti eversioni, riguarda sempre il rapporto diretto dell'individuo con Dio. Una vecchia domanda gnostica, che dal Catarismo si trasferisce nel Libero Spirito e nell'Anabattismo.

⁹³ Il Duvernay, *La religion*, cit. p. 269, ha sottolineato l'aspetto che più colpisce nella speculazione catara (e che viene sottolineato in negativo dal Burci, cit.): l'exasperata "razionalità" (ingenua proprio perché tale) della critica e della costruzione dottrinale; la teologia catara, dice il Duvernay "apparaît beaucoup plus comme une conviction que comme une foi". Il Catarismo, come tutte le dottrine gnostiche, ha bisogno di spiegarsi un mondo che razionalmente non comprende, perché assume ingenuamente come "logico" ciò che è semplicemente ideologico. Il mondo non è né buono né razionale: in base a questa constatazione la teologia catara nega il mondo, ma per questa ragione il Cataro pragmatico ci vive meglio che può, eludendone le normative, salvo conformarsi al comportamento effettivo e tradizionale della propria comunità.

⁹⁴ In Sanjek, cit., p. 50.

migliaia di credenti,⁹⁵ come sembra evidente dai turbamenti che il moto provocò, e dalla sua storia militante. Un tale numero può essere giustificato soltanto con una pratica della vita quotidiana sufficientemente distante dalla rigida conseguenzialità con le norme dottrinarie. Il Catarismo può offrire perciò, forse, una vaga idea di ciò che può significare in concreto la critica gnostica alla normativa razionalista; e con ciò anche una risposta ai giudizi astrattamente costruiti contro gli Gnostici in base ai soli enunciati dottrinari. In fondo, se ci si rivolge alle affermazioni degli avversari, le accuse più o meno assurde che vennero rivolte ai Catari ricalcano i *clichés* che vennero applicati agli Gnostici, sui quali troppo ci si è formalizzati in mancanza di una realtà storica testimoniata.

La presenza di una documentazione storica su individui e comunità consente viceversa, dopo gli squarci già aperti qua e là su Pauliciani e Bogomili, di constatare ora come una visione radicalmente pessimista sul mondo e sulla storia, non comporti necessariamente un'esistenza folle, o quantomeno bizzarra. Quanto all'intuizione della possibile divinità di ogni individuo, empia e blasfema per la logica normativa, non si può certo negare il ruolo di fermento utopico nella storia. Ecco dunque che si delinea una logica esistenziale del tutto ragionevole dietro la negazione della normatività della logica razionalista; logica esistenziale di uomini e di donne con le loro storie, i loro problemi, le loro ambizioni e i loro desideri: che tali restano, comunque li si voglia "giudicare". Tutti i miti che sorreggono queste scelte esistenziali -sovente obbligate e inevitabili per i vincoli delle storie individuali- non debbono dunque considerarsi ripugnanti né folli: non più di quanto non lo siano i miti del mondo positivo e della razionalità del reale, che ci sono soltanto più familiari e ci sembrano Ragione, semplicemente perché inestricabili dall'ordinamento sociale in cui viviamo.

Il Catarismo, sorto per concrete ragioni storiche come coagulo di interessi locali, trovò nell'evolvere degli eventi le ragioni del proprio declino: il Roquebert⁹⁶ ha ritenuto di individuarne la forza prima, le ragioni della crisi poi, nella compattezza con la quale i *clans* si erano coalizzati attorno ad esso e, successivamente, nella crisi di questa compattezza, intervenuta sia a seguito delle sconfitte, sia per la duttilità della politica che rompe la comunità degli interessi all'interno del *clan* stesso. La storia del Catarismo languedociano conosce del resto non pochi tradimenti: come forza sociale esso fu anche una forza politica, con i suoi strumentali protettori. Il Friedlander ha messo in evidenza come gli interessi del re di Francia, alleati a quelli della Chiesa nella Crociata, non lo fossero necessariamente anche dopo:⁹⁷ nel gioco politico il Catarismo languedociano non era necessariamente contrapposto agli agenti del re, quando gli interessi di questo divergevano da quelli della Chiesa. Il Wolff⁹⁸ ha mostrato il ruolo dello sviluppo commerciale della regione nel disinteresse per il Catarismo verso la fine del XIII secolo. Quanto all'Italia, il Manselli⁹⁹ ne ha individuato la crisi nell'impossibilità della parte ghibellina a sopravvivere al nuovo corso dopo l'avvento degli Angiò.

Il declino del Catarismo non è soltanto quantitativo, ma anche qualitativo. Allorché gli Authier tornano dall'Italia, alla fine del XIII secolo, per rifondare la Chiesa sradicata da crociati e inquisitori,¹⁰⁰ essi incontrano un insperato successo, ma il conte di Foix è già da tempo realisticamente scettico.¹⁰¹ Nonostante il Duvernoy esalti la portata di questa rifondazione, che effettivamente raggiunge anche livelli sociali superiori, il tono generale è tuttavia quello, incontestabile, di una decadenza quanto a tale livello,¹⁰² e ciò è da porsi in relazione, a nostro avviso, precisamente con la fine di un suo possibile ruolo negli eventi politici languedociani. Soltanto al livello di una piccola comunità locale esso resterà ancora attore, ma più come strumento utile a trame locali che come dottrina dotata di una forza propositiva consona ai luoghi e ai tempi: l'ultimo Perfetto, Belibasta, non ha più neppure alcun potere di praticare il *consolamentum*, perché vive in pubblico concubinaggio. Questo è il punto d'arrivo d'un declino le cui cifre sono eloquenti: nel 1245 la Linguadoca ha 1050 Perfetti; 130 dal 1245 al 1290; 28 dal 1290 al 1312, dei quali 9 in esilio in Italia; dal 1312 al 1321 resta soltanto il Belibasta, tuttavia transfuga in Spagna, dove sarà catturato e giustiziato.¹⁰³

Per quanto concerne il nord dell'Europa dove, secondo il Le Roy Ladurie, il Catarismo si sarebbe limitato a lanciare "pseudopodi" che non attecchirono,¹⁰⁴ il Duvernoy ha esaminato la situazione della Champagne e delle Fiandre, raggiungendo anch'egli la conclusione che la popolazione rimase essenzialmente estranea ed ostile, ma sottolineando la ferocia gratuita della persecuzione inquisitoriale. L'uno e l'altro fenomeno concorsero a far sì che alla metà del XIII secolo l'eresia fosse di fatto liquidata; questa data sembra

⁹⁵ Il Manselli, *L'eresia del Male*, cit., p. 305, parla di "una folla davvero imponente". Pur non avendo alcuna indicazione circa il rapporto tra Perfetti e credenti, non sembra ci si debba discostare troppo da una grossolana moltiplicazione per 100. Si noti che si sta parlando di tutta l'Europa: Italia, Francia e Balcani.

⁹⁶ M. Roquebert, *Le Catharisme comme tradition dans la famille languedocienne*, C.F. 20, cit.

⁹⁷ A. Friedlander, *Les agents du roi face aux crises de l'hérésie en Languedoc, vers 1250 - vers 1350*, ivi. Ne emerge un quadro di complicità locali non molto diverso, nel significato politico, da quello quello analizzato dal Le Roy Ladurie.

⁹⁸ Ph. Wolff, *Rôle de l'essor économique dans le ralliement social et religieux*, ivi.

⁹⁹ *La fin du Catharisme en Italie*, ivi.

¹⁰⁰ Duvernoy, *L'histoire*, cit., pp. 322-323.

¹⁰¹ *ivi*, p. 312.

¹⁰² Borst, cit., pp. 137-138; di contro J. Duvernoy, *Le Catharisme en Languedoc au début du XIV^e siècle*, C.F. 20, cit.

¹⁰³ *ivi*, p. 51.

¹⁰⁴ *Cit.*, p. 443.

anche rappresentare una data-limite, sovente a stento raggiunta da un movimento che, pure, aveva conosciuto una cospicua espansione nel XII secolo, dalla valle del Reno alle Fiandre.¹⁰⁵

La situazione in Spagna, ed in particolare in Cerdagna, confinante con l'Ariège, è stata studiata dal Delcor,¹⁰⁶ il quale ha mostrato le particolari caratteristiche della penetrazione catara, assai più modesta che non sull'altro versante dei Pirenei. Vi fu soltanto inizialmente un momento "alto", quando il re d'Aragona si schierò a fianco del conte di Tolosa contro il Montfort; per il resto, il Delcor ha accertato una particolare distribuzione dell'eresia, che si mostrerebbe connessa in modo organico ai conflitti locali. Il Delcor sembra infatti negare l'esistenza di motivazioni spirituali, per sottolineare gli interessi anticlericali dei nobili, come sempre per ragioni di dominio sul territorio. Oltre alla nobiltà il Catarismo, secondo il Delcor, penetrò soltanto tra i pastori, dove il rancore verso l'Inquisizione che ne perseguitava le famiglie si aggiungeva ad un uso strumentale e disinvoltato della dottrina, nell'ambito delle rivalità interne. Si tenga presente tuttavia, che qui si parla dei pastori di Montailhou, dei quali abbiamo già detto -tra i quali giganteggia Pierre Maury, devoto amico di Belibasta- e che perciò si esaminano gli anni dell'estrema decadenza: la Chiesa catara spagnola cessa rapidamente di esistere dopo Montségur, e si rifugia in Italia.¹⁰⁷

La terza regione dove il Catarismo ebbe una vasta diffusione fu la Bosnia, cui si deve aggiungere la Slavonia: di queste manifestazioni sfuggono tuttavia tanto aspetti storici quanto aspetti dottrinali in grado di fornire una maggior comprensione, e non è neppure del tutto chiaro se sia più corretto parlare di Catarismo o non forse di Bogomilismo, con quest'ultimo termine intendendo la prosecuzione *tout court* di fenomeni preesistenti.

Verosimilmente si deve parlare di entrambi, nel senso che la penetrazione dell'eresia in Serbia dev'essere considerata una forma di espansione del Bogomilismo entratovi dalla Macedonia,¹⁰⁸ mentre, per quel che concerne la "Chiesa di Slavonia", cioè la Dalmazia, e la Bosnia, il fenomeno sarebbe in parte da attribuirsi a contatti diretti con Costantinopoli, ad opera di mercanti dalmati al tempo della seconda Crociata (dunque in concomitanza con la nascita del Catarismo) in parte all'opera di proselitismo di Catari italiani.¹⁰⁹

Il nostro maggior interesse va alla Chiesa di Bosnia, sia perché essa prosperò sino all'islamizzazione dopo la metà del XV secolo (e lasciò tracce anche oltre) sia perché nelle vicende che la coinvolgono si può notare l'importanza del ruolo politico e nazionale che essa si trovò ad assumere, che fu elemento cardine del suo affermarsi.

Sulla Chiesa di Bosnia si è discusso per accertare se essa fosse eretica o scismatica,¹¹⁰ ma non c'è alcun dubbio che si trattasse di una Chiesa catara, oggetto di numerose crociate generalmente abortite da parte del Papato che, utilizzando il tradizionale rapporto con ungheresi e croati, tentò più volte di eliminarla o di porvi a capo un vescovo straniero, ottenendo risultati negativi. È del resto abbastanza noto che già nel 1203 l'eresia doveva avere una larga diffusione, a giudicare dalla cautela con la quale la Chiesa stessa deve venirvi a patti in quella data, con un documento che salva la faccia a tutti imponendo precise norme, ma fingendo anche che l'eresia non esista.¹¹¹

¹⁰⁵ Cfr. Duvernoy, *L'histoire*, cit., pp. 79-147, ove sono raccolti tutti gli episodi, a partire dall'XI secolo, con l'interpretazione estensiva sostenuta dall'autore. Come abbiamo visto, esiste infatti una continuità dottrinale in tutte le manifestazioni; tuttavia soltanto con il 1143 si parla di un'eresia che ha origine in Grecia, e soltanto con l'inizio delle Crociate si può pensare ad una rete di contatti. Certamente, resta da interrogarsi sulla possibile azione del monachesimo basiliano dalla Sardegna che, come abbiamo visto, raggiunse le coste della Spagna alla fine del X secolo. L'eresia di Orléans del 1022 resta un'eresia "dotta"; quella di Arras del 1025 ebbe capi mai identificati; e non è certo che, nel 1017, Leotardo fosse un folle e un ignorante. "Ignorante" era allora, per la cultura egemone, chi non conoscesse il latino. Per un maggior dettaglio sulla Champagne cfr. anche, dello stesso, *L'hérésie en Champagne au XIIe et XIIIe siècles*, ristampato in *Église et hérésie en France*, cit.

¹⁰⁶ *La société cathare en Cerdagne: nobles et bergers du XIIe au XIVe siècle*, B.L.E., 1979 e 1980.

¹⁰⁷ Duvernoy, *L'histoire*, pp. 160-161.

¹⁰⁸ Cfr. Loos, *The Dualist Heresies*, cit. p. 233. La penetrazione è un fatto rilevante già con la fine del XII secolo; al 1211 risale il ben noto *Synodico* di Boril, con il quale si condanna il Bogomilismo in Serbia; cfr. J. Gouillard, *Une source grecque du Sinodik de Boril: la lettre inédite du patriarche Cosmas*, T.M. 4, 1970; per il relativo testo. Cfr. inoltre Loos, cit., p. 225 sgg.

¹⁰⁹ Sulle Chiese di Bosnia e Dalmazia cfr. A.V. Soloviev, *La doctrine de l'église de Bosnie*, A.B.B.L. 34, 1948; dello stesso, *Le Bogomilisme et l'histoire*, C.E.C. 118, 1988; F. Šanjek, *Les "chrétiens bosniaques" et le mouvement cathare au Moyen Âge*, R.H.R. 182, 1972; dello stesso, *Le catharisme des "chrétiens bosniaques"*, ivi, 190, 1976; S.M. Cirkovic, *Die bosnische Kirche*, L'orient cristiano nella storia della civiltà, cit.; D. Knievald, *Hierarchie und Kultus bosnischer Christen*, ivi; Loos, cit. Per quanto concerne la vicenda dei mercanti a Costantinopoli che portano l'eresia in Dalmazia, cfr. *Tractatus de hereticis*, in Dondaine, cit., A.F.P. 20, p. 308. Per i fratelli pugliesi scoperti e condannati a Zara nel 1200, ai quali si deve possibilmente la riorganizzazione dell'eresia in Dalmazia e Bosnia, cfr. Loos, cit., p. 163; Knievald, cit., pp. 584-585. Il Knievald (p. 602) come anche il Soloviev, *Le Bogomilisme*, cit., p. 54, ricordano la presenza accanto a loro, in Dalmazia, di un Belesmanza da identificarsi quasi certamente con il vescovo di Desenzano (cfr. *supra*). Il Loos mette in relazione il sacco crociato di Zara nel 1202 con l'episodio dei due italiani ivi presenti. La Chiesa catara dalmata è citata da Niceta nel 1167, ed era nota la presenza di eretici, oggetto di un sinodo convocato a Spalato nel 1185 (cfr. Soloviev, cit., p. 45).

¹¹⁰ Cfr. Šanjek, *Le catharisme*, cit. La discussione è superata perché non vi sono dubbi sulla natura eretica della Chiesa bosniaca: cfr. Soloviev, *La doctrine*, cit. e le altre opp. cit. Il Šanjek sottolinea che i suoi legami non erano con i Bogomili, ma con i Catari, come del resto nota anche il Borst, cit., a proposito dei vari contatti tra Piemonte e Bosnia nella seconda metà del XIV secolo (cfr. *supra*). Facciamo notare un aspetto politico importante: il Bogomilismo è presente in Serbia, dove è perseguitato; in Bosnia il Catarismo non lo è, o lo è ben poco, dietro pressioni esterne, tanto da configurarsi quasi come una Chiesa nazionale. A questa diversa politica religiosa fa da *pendant* l'ostilità dei due Stati.

¹¹¹ Cfr. Soloviev, *Le Bogomilisme*, cit., pp. 48-49; Loos, cit., p. 165.

Ciò che comunque diede forza alla Chiesa di Bosnia fu la costante alleanza con la nobiltà in un quadro di lotte nel quale la Chiesa si identificava con l'Ungheria e i tentativi egemonici ungaro-croati.¹¹² Il collasso dell'Ungheria contro i Mongoli nel 1241, darà definitivo respiro ai Catari di Bosnia, nonostante i ripetuti tentativi di crociata del secolo successivo; nel XIV-XV secolo la religiosità bosniaca si identifica di fatto ormai con la Chiesa catara, nonostante gli sforzi del Papato e la presenza di una missione francescana.¹¹³

Per comune riconoscimento, la presenza della Chiesa catara ha avuto un ruolo determinante nella massiccia islamizzazione successiva, un fenomeno che ha distinto in modo singolare la Bosnia dai vicini paesi slavi.¹¹⁴ Molti Catari si erano già convertiti all'Islam prima della conquista del 1463; gli altri non lottarono e, a quanto sembra, fu l'elemento popolare a trovare molto più accettabile la nuova religione. Ne nacquerò forme complesse di sincretismo destinate a perdurare,¹¹⁵ e tra queste molto significativa quella dei Potours,¹¹⁶ una setta che odiava la croce come i Catari, praticava la circoncisione come i Musulmani, e considerava Maometto come lo Spirito Santo la cui venuta fu annunciata da Cristo. Si noti come il rigido monoteismo si rispecchi nella ben nota e antica dottrina del ritorno periodico dello Spirito Santo e della profezia, raccolta, del resto, dall'Islam stesso, ed enfatizzata nelle sue eresie. Qui si tocca con mano la ripetitività, imposta dalla logica, di un motivo essenziale delle antiche eresie giudaizzanti, che trasmigra stabilendo, se non parentele, quantomeno affinità. Ciò che costringe a rifiutare la prosecuzione del ciclo profetico in altre logiche, è infatti sempre il fenomeno dell'*istituzionalizzazione*, un fenomeno politico che deve introdurre un elemento autoritario nella visione dottrinale.

La presenza dei Catari in Bosnia rimase comunque a lungo notevole: ancora nel 1520 l'abate Don Mauro Orbin signala un monastero ove si svolge un rito cataro;¹¹⁷ attorno al 1625 i Catari sono stimati tra 150.000 e 250.000, una cifra non lontana da quella dei Cattolici, contro i circa 900.000 Musulmani.¹¹⁸

Questa "affinità" tra l'eresia cristiana (non soltanto catara: basti pensare alla buona accoglienza che ebbe l'Islam nelle regioni dove il Cristianesimo si era mostrato ribelle alla "ortodossia") e altre manifestazioni della religione "del Libro" potrebbe trovare forse un referente politico nell'insofferenza al centralismo e nell'articolazione degli interessi locali; essa spinge tuttavia ad esaminare i possibili reciproci influssi dottrinari tra il Catarismo, l'Islam e il Giudaismo. Un tale esame trova ampia giustificazione in alcune convergenze e parallelismi che si verificano esattamente in quella Linguadoca, che non soltanto ebbe con l'Islam iberico secolari rapporti (e fu parzialmente occupata dagli Arabi nel momento dell'espansione) ma nel cui ambito geografico esplose ed ebbe una decisiva ristrutturazione la Qabbalah, che in quei tempi e in quei luoghi mostra singolari analogie con il neo-Gnosticismo cataro.

Per quanto concerne il rapporto con l'Islam, è comunque difficile andare oltre le semplici annotazioni, che non consentono alcuna forzatura, pur lasciando aperti motivi di riflessione. È infatti del tutto tramontata, per la soddisfacente ricostruzione dei processi di nascita che legano la dottrina catara al Bogomilismo bizantino, l'ipotesi sulla quale si era intrattenuta la Varga,¹¹⁹ relativa ad un duplice legame diretto tra il Catarismo e la penisola iberica. La Varga era stata infatti attratta dalla coincidenza tra l'area geografica coperta dal Priscillianismo e quella coperta dal Catarismo; e dalla stringente loro analogia dottrinale, così come deducibile dagli anatemi, in particolare il 7°, del concilio di Braga.¹²⁰ Accanto a ciò la Varga ipotizzava un altro legame: il passaggio in Linguadoca, e di lì in Lombardia, della gnosi e della teosofia musulmane fermentanti sul suolo iberico, attraverso le vie di commercio che si dipartivano dal sud della Spagna; ipotesi senza riscontro, laddove, come si è detto, l'infiltrazione viene dall'Italia o da Bisanzio.

Ciò non toglie che vi siano elementi di riflessione dei quali far cenno. Il primo di questi concerne la presenza musulmana in Linguadoca a partire dall'VIII secolo e i rapporti tra questa regione e l'Islam; rapporti conflittuali, commerciali, culturali assai complessi, come tutti i rapporti umani. Letta su scala locale, la storia di questi rapporti implica anche convergenze d'interessi che rendono astratta la visione, tutta ideologica, che generalizza la storia di un incontro/scontro in una rigida contrapposizione di fede. Ancora nel XII secolo i

¹¹² Loos, cit. pp. 214-215; Soloviev, *Le Bogomilisme*, pp. 55-61. Nella vicenda del vescovo "eretico" a capo dei cattolici bosniaci, sostituito con un tedesco nel 1233, si notano sia gli aspetti scismatici della Bosnia, sia le connivenze con l'eresia, che è elemento nazionale: la nomina di uno straniero sarà mossa perdente per i rancori che suscita.

¹¹³ Knievald, cit., p. 590. Cogliamo l'occasione per accennare alla diffusione in Bosnia delle note stele funerarie, poste in relazione con il Catarismo e con le presunte stele catare della Linguadoca. I pareri sono stati diffusi, ma in base agli studi del Wild, *Bogomilen und Katharer in ihrer Symbolik*, Wiesbaden, Steiner, 1970, le conclusioni sono negative: del resto è generalmente difficile stabilire certi fatti a partire dal simbolismo, che è un fenomeno universale. Ciò naturalmente non autorizza le conclusioni controcorrente della Miletic, *I Kristjani di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra*, O.C.A. 149, 1957, secondo la quale ciò significa che in Bosnia non vi fu eresia. I "Kristjani" erano notoriamente Catari, come documentano gli autori da noi citati.

¹¹⁴ Soloviev, *Le Bogomilisme*, cit., p. 80 sgg.; Cirkovic, cit., pp. 574-575.

¹¹⁵ Alcune forme di sincretismo sono segnalate nel 1717 da Lady Montagu, loc. cit., quando parla degli Arnauti di Macedonia. La Macedonia fu regione a forte penetrazione pauliciana; nel X-XII secolo vi fu notoriamente un buon rapporto tra Musulmani e Pauliciani, ricordato anche dal Soloviev, p. 88.

¹¹⁶ *ivi*, pp. 85-87. Il Soloviev segnala racconti che mostrano il complicato intreccio delle due religioni tra i Bosniaci nel XVIII secolo.

¹¹⁷ Knievald, cit., p. 599 in nota.

¹¹⁸ Soloviev, cit., pp. 84-85.

¹¹⁹ L. Varga, *Les cathares sont-ils des Néomanichéens ou des Gnostiques?*, R.H.R. 120, 1939.

¹²⁰ La Varga avanza inoltre la nota ipotesi di una comune origine nell'origenismo (cfr. *supra*). Abbiamo d'altronde già notato che l'unico elemento ereticale che compare in Spagna nell'VIII-IX secolo è l'Adozionismo, forse -ma è soltanto un'ipotesi- da riconnettersi con la dominante cultura islamica. Al Birūnī, cit., ben informato sul mondo cristiano, non dà notizie di eretici cristiani in Spagna per i secoli sino al X.

Musulmani sono presenti a Montpellier in posizioni di prestigio cittadino,¹²¹ gli Statuti fanno di Tolosa una città ospitale per gli schiavi saraceni fuggitivi,¹²² la pur breve occupazione araba marca tuttavia una presenza consolidata a Narbona;¹²³ in generale la presenza araba, sotto forma di spedizioni, marca la storia del sud della Francia sino a tutto l'XI secolo.¹²⁴ Una storia che è fatta anche di interessi commerciali e politici che uniscono le due sponde del Mediterraneo,¹²⁵ e che, in conclusione, rendono ovvi quegli scambi anche culturali sui quali non si hanno più precise informazioni. Al riguardo, si può tuttavia anche ricordare che Montpellier fa capo al Regno d'Aragona e mantiene abituali rapporti con le Baleari musulmane sino all'inizio del XIII secolo, La stessa Montpellier, come Tolosa e Narbona, non si adoprò per favorire l'opera della *Reconquista*, né verso le Baleari, né verso la terraferma spagnola.¹²⁶

Quanto poi gli scambi e la convivenza si siano tradotti in possibili influssi dottrinali nello sviluppo dell'eresia, è impossibile dire; a nostro avviso è più significativo ragionare nei termini di un'area culturale indubbiamente pluralista, fiorita sulla concreta coesistenza quotidiana di Musulmani, Ebrei e Cristiani; perciò più aperta di altre alla speculazione e all'originalità nelle scelte dottrinali.

Lo stesso pensiero religioso musulmano del resto, nonostante la formazione di un'ortodossia, è una realtà variegata nella quale serpeggiano e vengono alla luce alternative dottrinali la cui origine è in lontani e disparati apporti, ed è quindi luogo di innumerevoli speculazioni che coprono abitualmente conflitti politici; né esso ignora l'ambiguo rapporto del divino col Male, tanto che il suo stretto monoteismo fa di Dio l'origine del Bene ma anche del Male.¹²⁷

Per comprendere poi come il rapporto di discussione dottrinale tra l'Islam e il Cristianesimo abbia potuto costituire una realtà più minuta, pervadente e formativa, priva di precise testimonianze storiche ma di certo più concreta di una disputa dottrinale tra teologi, basta soffermarsi sulla realtà del secolare rapporto tra le due religioni in Spagna, un rapporto non soltanto conflittuale, e comunque tale non per astratte ragioni dottrinarie. Al riguardo occorre riflettere su ciò che può significare, in termini di una quotidianità durata otto secoli, il rapporto così come viene messo in luce dal Konetzke.¹²⁸ Questi ha infatti sottolineato che le situazioni locali sono molto lontane da forme di contrapposizione astratte: il conflitto è sovente più materiale che ideologico e, come tale, dà luogo a situazioni "trasversali"; Cristiani e Musulmani possono essere alleati contro propri correligionari; esistono zone di confine che sono terra di nessuno; le presenze operanti di mozarabi e *mudejares* rendono reciprocamente permeabili i due mondi; esistono figure di frontiera che aderiscono ad entrambe le religioni, i cosiddetti "iniziati", di professione spic.¹²⁹ Entro questa concreta quotidianità deve dunque intendersi e collocarsi lo scambio culturale a partire dall'VIII secolo.

Se però, in luogo di considerare questa convivenza che deve aver lasciato le sue tracce in una specifica e più problematica cultura, facciamo riferimento al rapporto di conoscenza documentariamente accertato, ed in particolare alla conoscenza dell'Islam presso i Cristiani, questa è di certo alquanto superficiale sino al XII secolo; essa presenta comunque risvolti significativi.

La D'Alverny¹³⁰ ha sottolineato che, al di là delle osservazioni personali che certamente i Cristiani potevano fare a contatto con l'Islam, quest'ultimo fu recepito dalla cultura occidentale come un'eresia del Cristianesimo, sulla scorta di Giovanni Damasceno e per lungo tempo dopo di lui.¹³¹ Le idee di Alano di Lilla attorno alla dottrina dell'Islam e gli obbiettivi della sua critica, rientrano, per molti versi, in quest'ottica. Trattando dell'Islam nella sua *Quadripartita* (della quale è già significativa la struttura, che accomuna Catari, Valdesi, Giudei e Maomettani -i "Pagani"- d'onde il nome, in quattro parti dello stesso trattato) Alano rimprovera loro aspetti dottrinali che possono sovrapporsi a quelli ereticali. Egli sottolinea infatti errori quali il Docetismo, la concezione di un paradiso materiale, e la "materialità" dello stesso Spirito Santo, le cui conseguenze più probabili potrebbero essere la natura angelica di Cristo o la nota ripetitività della trasmissione dello Spirito Santo.¹³² Tuttavia la sua conoscenza della dottrina sembra derivare dalla possibilità che egli ebbe, risiedendo in Montpellier, di avere contatti diretti con testi e persone. Particolare di grande rilievo: egli stesso è testimone dell'acquisizione del testo arabo noto come *Liber de Causis*, attribuito ad Aristotele ma in realtà derivato dalla *Elementatio Theologica* di Proclo: un testo di capitale importanza per il neoplatonismo

¹²¹ Cfr. J. Jomier, *Note sur les stèles funéraires arabes de Montpellier*, Islam et Chrétiens du Midi (XIIe-XIVe siècles), C.F. 18, Toulouse, Privat, 1983.

¹²² Cfr. C. Verlinden, *Les esclaves musulmans du Midi de la France*, ivi.

¹²³ Cfr. Ph. Senac, *Présence musulmane en Languedoc*, ivi.

¹²⁴ Cfr. in generale le conclusioni al C.F. 18, cit., di J. Richard, che riassume i punti salienti cui approda la ricerca.

¹²⁵ Per i rapporti commerciali cfr. J. Trechs-Odena, *Les "Alexandrini" ou la désobéissance aux embargos conciliaires ou pontificaux contre les Musulmans*, ivi; per la politica dei conti di Tolosa, presenti sulle due sponde del Mediterraneo, cfr. J. Richard, *Les saint-Gilles et le comté de Tripoli*, ivi.

¹²⁶ P. Guichard, *Participation des méridionaux à la reconquête dans le royaume de Valence*, ivi.

¹²⁷ G. Anawati, *Théologie musulmane au Moyen Âge*, Antike und Orient im Mittelalter, M.M. 1, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1962.

¹²⁸ R. Konetzke, *Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter*, ivi.

¹²⁹ *ivi*, p. 225.

¹³⁰ M.T. D'Alverny, *La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle*, L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo, XII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1964, ivi, 1965.

¹³¹ Ancora Dante, in questo un po' attardato, pone Maometto tra gli eretici: cfr. *Inferno*, XXVIII, 31.

¹³² Cfr. M.T. D'Alverny, *Alain de Lille et l'Islam. Le "Contra paganos"*, C.F. 18, cit., che introduce la IV parte del testo stesso, contro l'Islam.

medievale.¹³³ Alano ha inoltre una comprensione dell'abluzione islamica come pratica di cancellazione automatica dei peccati, ciò che ricorda stranamente la pratica delle antiche sette battiste giudaizzanti.

Un altro aspetto che colpiva la critica cristiana era il noto tema del viaggio in cielo di Maometto, un tema mesopotamico ampiamente illustrato dal Widengren che si ripete nell'*Ascensione di Isaia*, un Apocrifo fondamentale per Bogomili e Catari;¹³⁴ e la credenza musulmana di un perdono finale esteso a tutti gli uomini per intercessione di Maometto, sulla quale ironizza Petrus Alphonsi. Nonostante il XII secolo rappresenti l'epoca dell'irruzione della cultura araba nell'occidente dalla Spagna grazie all'opera di numerosi traduttori; e nonostante la grande opera di acquisizione della cultura araba nel XIII secolo per impulso di Alfonso X di Castiglia; ancora nel XIII secolo i punti dottrinali contestati all'Islam sono sempre gli stessi,¹³⁵ e ciò sembra significativo della percezione, che ha l'ortodossia cristiana, di una somiglianza di "errori dottrinali" tra Islam ed eresia.

Le somiglianze non implicano prestiti o influenze dottrinali, onde la speculazione relativa a possibili influssi dell'Islam sullo sviluppo del Catarismo in Linguadoca resta nel limbo delle ipotesi possibili, senza appigli però nella documentazione. Tuttavia le convergenze possono essere a nostro avviso più significative dei prestiti, laddove esse stiano a segnalare analoghi sviluppi "logici" da comuni lontane origini. Henry Corbin, nella sua enciclopedica ricerca sulla religiosità irano-islamica, non ha mancato di sottolineare tutti gli esiti che mostrano strette e ineludibili convergenze con l'Ermetismo, lo Gnosticismo, la teosofia occidentali; egli ha perciò messo in evidenza anche le analogie con il Catarismo.

Per verità, di convergenze tra l'Islam e il Catarismo ve n'è una sola, e non riguarda l'Islam iberico; essa è peraltro interessante perché riconducibile a lontane origini comuni: si tratta della *syzygie* con un gemello celeste, o Spirito Santo personale.¹³⁶ A questo aspetto dottrinale si deve aggiungere, come caso più generale, l'analogia che emerge dalla considerazione formulata dal Corbin relativamente all'Ismailismo, e cioè che l'antropologia ismailita è, di fatto un'angelologia:¹³⁷ tale è anche l'antropologia catara. Il fatto è, come nota lo stesso Corbin, che l'Ismailismo, e, più in generale, la Gnosi islamica, opera sul Corano esattamente come lo Gnosticismo opera sull'Antico e sul Nuovo Testamento.¹³⁸

Passando dalle convergenze ai possibili influssi tra mondo ispano-arabo e Linguadoca, non v'è nulla tuttavia che possa attestarsi all'infuori della possibile, ma controversa, influenza della lirica araba sui *troubadores*; mentre per quanto riguarda la più volte invocata influenza dei Sufi, e in particolare di Ibn 'Arabî, tutto sembra meramente ipotetico.¹³⁹ Non sembra quindi che vi sia possibilità di porre il Catarismo di Linguadoca in relazione con la cultura araba di Spagna, se non per quanto già detto, e cioè che siamo in presenza di un'area ove i secolari e quotidiani scambi delle tre religioni -che nulla hanno a che vedere con la diffusione di opere filosofico/teologiche, ma che certamente sono molto più importanti di essa nel determinare la cultura di una regione- hanno determinato un atteggiamento particolarmente aperto alle alternative religiose, tanto autoctone che provenienti dall'esterno.¹⁴⁰ Ci si può, se mai, domandare con il Chodkiewicz¹⁴¹ se la

¹³³ *ivi*, pp. 314-316.

¹³⁴ D'Alverny, *La connaissance, etc.*, cit.; G. Monnot, *Les citations coraniques dans le "Dialogus" de Pierre Alphonse*, C.F. 18, cit. Mosé Sefardita (questo il suo nome), spagnolo, si converte al Cristianesimo il 29 Giugno 1106; assume perciò il nome di Pietro, cui aggiunge quello del suo protettore, Alfonso I d'Aragona. Come Petrus Alphonsi egli rappresenta un punto d'incontro con la cultura giudaica; alcune sue speculazioni avranno un riflesso importante sulla dottrina di Gioacchino da Fiore.

¹³⁵ Cfr. A. Cortabarría, *La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'Islam*, C.F. 18, cit.

¹³⁶ Cfr. H. Corbin, *En islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971, vol. II, p. 307 e p. 315. L'analogia è stabilita con il pensiero di Sohrawardî (1155-1191, giustiziato come eretico ad Aleppo su ingiunzione del Saladino) che è un pensiero gnostico cresciuto sull'antica speculazione iranica.

¹³⁷ H. Corbin, *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, Oriente e occidente nel Medioevo, XII Congr. Volta, Roma, A.N.L., 1957, p. 115. La nozione di *syzygie* caratterizza anche la dottrina dell'anima di Avicenna (*ivi*, p. 110).

¹³⁸ *ivi*, pp. 107-108. Il Corbin, prevalentemente interessato al pensiero irano-islamico, porta abitualmente alla luce motivi mazdei e opera nell'ambito di una specie di "gnosi universale" che si esplica più o meno *ab aeterno*. Occorre tuttavia tener presente che molteplici e puntuali furono gli incontri dell'Islam con lo Gnosticismo nelle provincie orientali e con il pensiero ellenistico, già sin dai suoi esordi nel VII secolo. Nel mondo islamico sopravvissero, relativamente indisturbate, molteplici sette gnostiche ben conosciute e ben descritte dai cronisti arabi. Quanto all'Iran, i suoi rapporti con la Grecia, già ipotizzati per il pensiero di Platone, sono noti e intricati dai tempi dei neoplatonici. Il Neoplatonismo e la cultura ellenistica infine, incontrati dall'Islam nei territori occupati, giocano un ruolo fondamentale nello sviluppo della teosofia islamica e dell'Ismailismo.

¹³⁹ Lo ha mostrato chiaramente il Chodkiewicz, *La reception du Soufisme par l'occident: conjectures et certitudes*, The Introduction of Arabic Philosophy into Europe, ed. by C. Butterworth and B.H. Kessel, S.T.G.M.A. 39, Leiden, E.J. Brill, 1994. Il Chodkiewicz ha fatto notare che nel XII-XIII secolo la conoscenza della mistica islamica era scarsa, generica e imprecisa; che le opere di Ibn 'Arabî (1165-1240) rimasero quasi sconosciute sin dopo la sua morte nella stessa Spagna musulmana; che tutto il lavoro di Corbin non porta a conclusioni storiche (corsivo nostro) e che le vecchie teorie di Asin Palacios sono ampiamente superate. Come noto, l'islamista spagnolo aveva enfatizzato il ruolo di Ibn 'Arabî e della sua ascesa mistica al cielo, quale origine della concezione del viaggio dantesco: cfr. M. Asin Palacios, *Dante e l'Islam* (La escatologia musulmana in la Divina Comedia) tr. it. della 2ª ed. del 1943, di R. Rossi Testa e Y. Tawfik, Parma, Nuove Pratiche, 1994. Questa tesi è ampiamente superata, pur confermandosi l'ascendenza islamica sul viaggio dantesco, per il rinvenimento di traduzioni del noto *Libro della scala* (testo anonimo che descrive il viaggio di Maometto in cielo) che possono aver direttamente influenzato Dante senza alcun riferimento all'opera di Ibn 'Arabî, a quell'epoca verosimilmente ignota in occidente. Cf. E. Cerulli, *Nuove ricerche sul "Libro della scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Studi e Testi, Città del Vaticano, 1972. Per una recente traduzione italiana, cfr. *Il libro della scala di Maometto* (con un saggio di C. Saccone) Milano, S.E., 1991.

¹⁴⁰ Questa tesi non è una nostra originalità, ma ha una precisa tradizione tra gli studiosi. È sostenuta, tra l'altro, da L.I. Newman, *Jewish Influence on Reform Movements*, New York, Columbia Un. Press, 1925, p. 135, che ne fa un cardine di tutta la propria trattazione. Interessato com'è ad una storia delle influenze giudaiche, il Newman, che scrive nell'ottica di una tradizione liberale tendente a rintracciare le fila del percorso che conduce alla moderna libertà religiosa, è interessato a tutte quelle forme di convivenza storico-geografica che favoriscono lo scambio, introducendo la tolleranza, il pluralismo, e, col tempo, la libertà delle scelte individuali. Certamente oggi, dopo più di settant'anni e in

spiritualità arabo-andalusa non sia giunta in Linguadoca per la mediazione del terzo elemento, attivissimo e presente con grande originalità sia in Spagna che in Linguadoca, cioè attraverso la spiritualità ebraica.

Certamente gli Ebrei godettero in Linguadoca di una libertà inconsueta per quei tempi, e furono in grado di partecipare della vita sociale con una pienezza che non ha molti riscontri. Il buon rapporto è antico, come ha sottolineato il Blumenkranz, risalendo al VII secolo,¹⁴² al momento in cui inizia la lunga persecuzione dei Catari gli Ebrei godono di una notevole libertà professionale, di una consistente ricchezza, di un regime fiscale non oppressivo;¹⁴³ Narbona è quel grande centro di cultura ebraica di dove fluirà la lezione cabbalistica verso i secoli futuri, e lo è per la consistente ricchezza della comunità;¹⁴⁴ Tolosa è notoriamente una città liberale, ove gli Ebrei hanno grande influenza sino alle persecuzioni del 1306.¹⁴⁵ Il Manselli ha notato la simultaneità della "polemica" contro i Catari e di quella contro Giudei e giudaizzanti,¹⁴⁶ rilevando che il momento di maggior asprezza coincide con quello del maggior splendore della scuola cabbalistica narbonese.¹⁴⁷

Le analogie tra Qabbalah e Catarismo impongono di considerare molto verosimile, se non quasi certo, un prolungato contatto e una reciproca influenza;¹⁴⁸ al riguardo segnaliamo le tesi della Shahar¹⁴⁹ sulle quali contiamo di tornare in seguito, a proposito della Qabbalah. Non c'è dubbio infatti che esistano stringenti somiglianze tra alcune concezioni del libro *Bahir* e la dottrina catara, soprattutto per quanto concerne le considerazioni sulla natura del male e la trasmigrazione delle anime;¹⁵⁰ ma non soltanto. La Shahar, con riferimento al *De duobus principiis*, di Giovanni da Lugio, che accetta la santità dell'Antico Testamento, fa notare che il suo rifiuto presso i Catari -tanto presso i "dualisti assoluti" quali erano quelli di Linguadoca, quanto presso i "mitigati"- non assume quel radicalismo metafisico che abitualmente si imputa loro.

Su questo punto sembra allora opportuno ricordare che la Thouzellier, nell'introdurre il citato testo di Giovanni di Lugio, ha ritenuto di ravvisarvi non soltanto un rapporto col *Liber de causis*, tradotto da Gerardo da Cremona, ma anche col *De intellectu* di al Kindī, tradotto dallo stesso Gerardo, e infine col *Fons vitae* di Ibn Gabirol (l'ebreo spagnolo noto come Avicbron) dal quale sembra riprendere alcune argomentazioni.¹⁵¹

Si può quindi ritenere che il movimento cataro rappresenti qualcosa di più variegato e problematico di quanto non possa apparire limitandoci a qualche schema dottrinale, in ciò simile a quell'antico Gnosticismo, percorso in apparenza da sconcertanti contraddizioni, eppure inconfondibile nella sua ragione istituzionale.

Questa problematica del Catarismo emerge dagli aspetti che mette in luce il Newman nella particolare angolazione della sua ricerca, rivolta all'influenza giudaica. Abbiamo già accennato all'ottica generale con la quale il Newman affronta il problema delle eresie medievali, e non si può sottovalutare il

presenza di eventi recenti, quest'ottica può apparire superata, ma ciò non toglie che essa colga molta verità dei processi storici in esame. I luoghi degli incontri e dei commerci sono stati da sempre i luoghi di originali e positivi sviluppi; e se ci dilunghiamo su questa apparente banalità è soltanto per sottolineare che il Catarismo di Linguadoca è, nell'ambito del Catarismo stesso, un fenomeno assolutamente unico nel quale fermentano, al di là delle dottrine, germi di libertà religiosa e conati di autodeterminazione anche politica, nei quali s'incontrano l'antica rivendicazione gnostica di una libera esegesi dei testi, e qualcosa di molto più moderno, come un lontano prodromo della Riforma. In altre parole, il Catarismo di Linguadoca non è pensabile, a nostro avviso, senza un singolare concorso di eventi che ne fanno l'ultima sponda di un'antica cultura mediterranea e, al tempo stesso, un anticipo stroncato di futuri sviluppi.

¹⁴¹ Cit., p. 146.

¹⁴² B. Blumenkranz, *Conclusions a Juifs et Judaïsme de Languedoc*, C.F. 12, Toulouse, Privat, 1977. Il Blumenkranz sottolinea la necessità di una ricerca sull'argomento, rinviando, come unico precedente, al lavoro del Saige (*Les Juifs en Languedoc antérieurement au XIV^e siècle*) del 1881 (ristampa 1971); al testo cioè, cui si rifà necessariamente anche il Newman.

¹⁴³ G. Nahon, *Condition fiscale et économique des Juifs*, C.F. 12, cit.

¹⁴⁴ A. Grabois, *Les écoles de Narbonne au XIII^e siècle*, ivi.

¹⁴⁵ Y. Dossat, *Les Juifs à Toulouse: un demi-siècle d'histoire communautaire*, ivi. La vittoria dei re di Francia ai danni dell'autonomia linguadociana, che passa attraverso la Crociata degli Albigesi e porta alla distruzione del movimento cataro, coincide con l'inizio di una politica persecutoria verso la minoranza ebraica. La persecuzione contemporanea di ogni forma di diversità, sulla quale si intrattiene il Newman, non è opera soltanto dell'Inquisizione, ma anche del nascente accentramento statale.

¹⁴⁶ R. Manselli, *La polemica contro les Juifs dans la polémique antihérétique*, ivi, pp. 262-263. Il Manselli si è occupato della singolare setta giudaizzante dei Passagini, che compare dal 1184 sino a tutto il XIII secolo accanto ai Catari, in Italia e in Linguadoca.

¹⁴⁷ Ivi, p. 266.

¹⁴⁸ Questi contatti sono ammessi anche dallo Scholem, *Les origines de la Kabbale*, trad. J. Loewenson, Paris, Aubier Montaigne, 1966, pp. 20-27, nonostante egli invochi lo "antisemitismo metafisico" dei Catari (p. 25) per limitarne l'impatto. L'ammissione sembra rilevante, perché l'atteggiamento generale dello Scholem ha sempre sottolineato energicamente ogni possibile originalità della cultura ebraica, a scapito di quanto di essa è maturato a contatto con l'occidente. Egli contribuisce, a nostro avviso, ad alzare quelle palizzate che abbiamo rimproverato allo Jesi ne *La Gnosi*, etc., cit., p. 311 in nota.

¹⁴⁹ S. Shahar, *Écrits cathares et commentaire d'Abraham Aboulafia sur le "Livre de la Création": images, et idées communes*, C.F. 12, cit.; id. *Le catharisme et le début de la Kabbale*, A.E.S.C. 29, 1974.

¹⁵⁰ A proposito delle riflessioni dei cabbalisti sul problema del male, sembra interessante quanto riferito dall'Shahar in *Écrits*, etc., cit., p. 354. Secondo la lettura che dà G. Scholem del pensiero di Abraham Aboulafia, Satana appare dinanzi all'uomo allorché egli si appresta a superare il mondo materiale per avvicinarsi all'Intelletto Agente. Questa concezione sembra strettamente imparentata con quella ismailita esposta dal Corbin (*De la gnose antique*, etc., cit., pp. 128-131): Iblis è inevitabilmente parte del Plèroma e viene generato/espulso dall'angelo Adamo nel tentativo di conoscere l'Inconoscibile. Il problema che si pone qui è enorme e condurrà, tanto nell'Ismailismo quanto nella Qabbalah, alla sovversione della Legge, il cui senso esoterico è l'annullamento di se stessa. Quest'ipotesi non sembra estranea allo Gnosticismo: viene già imputata ai Carpocraziani e lo sarà agli adepti del Libero Spirito. Quel che sembra però interessante, per quanto concerne i Catari, è che si ravvisa qui la loro appartenenza a una *koiné* tanto diacronica quanto sincronica, caratterizzata da una riflessione ben altrimenti profonda (rispetto alla superficiale ideologia razionalista) sull'inevitabilità di considerare il Male come parte costitutiva del mondo, uscita dal processo creativo stesso; qualcosa di molto diverso dall'alterità ontologicamente nulla che esso costituisce per il Razionalismo.

¹⁵¹ *Livre des deux principes*, cit., pp. 48-50.

fondamento di tale ottica quando si rifletta su incontestabili considerazioni relative alla libertà e al generale fermento religioso che caratterizzano la Linguadoca nel periodo che ci interessa.¹⁵² Esso vede infatti convivere apertamente Musulmani, Ebrei, e numerose eresie cristiane, non soltanto il Catarismo. Prescindendo infatti dai Valdesi, che non rientrano nella nostra ricerca, basterà ricordare Amalriciani, Beghini, e gruppi Gioachimiti - più in generale, l'incrociarsi di millenarismo e Libero Spirito- per rendersi conto che la regione rappresenta un crogiolo del tutto particolare.

Il Newman d'altronde, non trascurava di notare e sottolineare che nell'offensiva cattolica gli eretici e gli ebrei non appaiono come obbiettivi disgiunti: ciò che deve essere represso è la libertà di *entrambi*, dunque il problema è quello della libertà religiosa *tout court*, quello stesso del ruolo preminente che sembrano assumere, alla metà del XII secolo, eretici ed Ebrei presso molti aristocratici. Gli Ebrei, che grazie alla libertà loro concessa hanno un posto importante nella cultura,¹⁵³ in particolare nella medicina, e nella scienza in generale,¹⁵⁴ potrebbero anche aver influito, secondo il Newman, sulla dottrina catara; tesi certamente non condivisibile, anche alla luce delle origini del Catarismo, ma che serve a mettere in evidenza come certi conflitti possano essere più apparenti che reali. Il dualismo fa parte della tradizione gnostica ebraica,¹⁵⁵ e certe similitudini tra Catarismo e cabbalismo linguadociani possono anche aver origine negli sviluppi di quest'ultimo, nascondendo perciò un'influenza quantomeno reciproca per quanto concerne la riflessione sul Male.

Il Newman si sofferma anch'egli sulla figura di Abraham Abulafia, per metterne in luce il sincretismo messianico -siamo in epoca di pieno Gioachimismo- e per sottolineare la sua appartenenza ad una speculazione "which sought to break down the barriers between Judaism, Christianity and Islam".¹⁵⁶ Forte era il rapporto tra Arabi, Ebrei, Perfetti catari e Valdesi per quanto concerne la pratica della medicina, nella quale essi tutti eccelleverano.¹⁵⁷

Altra attività nella quale eretici ed Ebrei si trovavano fianco a fianco era quella del prestito di danaro;¹⁵⁸ di questa attività dei Catari avevamo già accennato sopra, e il Newman la tratta in dettaglio per sottolineare che essa fu un fenomeno generale, che coinvolse anche altri gruppi ereticali affini ai Catari, e fu diffusa non soltanto in Francia, ma dappertutto in Italia.

Infine, una particolare analisi è rivolta alla quasi misteriosa setta dei Passagini, della quale s'interessò anche il Manselli e che compare accanto ai Catari dal 1184 sino a tutto il XIII secolo.¹⁵⁹ Il Newman prende il problema molto alla larga, a nostro avviso non a torto, per sottolineare come il ruolo degli Ebrei fosse stato rilevante sino ai primi decenni del XII secolo, e caratterizzato da una buona capacità di proselitismo; in effetti il XII secolo marca l'apogeo della libertà religiosa, cui farà seguito l'inizio della repressione. In quel periodo di diffuso non-conformismo dunque, i Passagini presero posto accanto a un gran numero di sette. Essi ritenevano si dovesse seguire integralmente la legge mosaica -salvo per ciò che concerne i sacrifici, non più possibili dopo la distruzione del Tempio- santificavano il Sabato, rispettavano i divieti alimentari, si circoncidevano -una pratica fortemente criticata dai Catari- ma erano "Cristiani" nel senso che accettavano il Nuovo Testamento; la loro cristologia era però subordinazionista, come quella dei Catari, assieme ai quali sono nominati in alcuni documenti, cosa che non ci si attenderebbe.¹⁶⁰ Ciò non deve tuttavia meravigliare più di tanto, se si considera che da Ireneo e da Ippolito in poi, eretici e Giudei sono visti come i due possibili poli della devianza rispetto al percorso dell'ortodossia. In conclusione, la setta dei Passagini resta misteriosa, ma di essa si può dire che, pur non costituendo verosimilmente un ramo anomalo dei Catari (o dei Valdesi) è nominata accanto ad essi dagli eresiologi. Ricerca di una razionalizzazione nella simmetria, come in Ireneo e Ippolito? Se così anche fosse ciò testimonia ancora una volta l'equilibrio instabile cui si condanna l'ortodossia per la sua stessa natura istituzionale: un "centro" che è al tempo stesso un compromesso con le esigenze del mondo, e una ricerca d'identità tra ragioni avvertite, per motivi opposti ma convergenti, disgregatrici o negatrici dell'*unità istituzionale* stessa. Non è un caso infatti, che tutte le deviazioni incontrate sinora, un punto hanno sempre in comune: la negazione del ruolo normativo sacerdotale in sé, cioè della possibilità di istituzionalizzare *ciò che appartiene allo Spirito*.

Non si può portare nell'ambito della normativa razionalista ciò che *va oltre i limiti di essa*, perché *soffia dove vuole*; ma proprio questi scossoni che l'ortodossia subisce e deve superare per ricostituirsi, dialetticamente, in una sempre nuova "Verità" anelante l'eguaglianza a se medesima, fanno sì che l'eresia venga avvertita come "malattia", che occorre vincere per restituire la "normalità" della salute all'organismo.¹⁶¹

¹⁵² Op. cit., p. 133 sgg.

¹⁵³ Cfr. Nahon, cit., p. 69.

¹⁵⁴ I traduttori ebrei sono un veicolo fondamentale per l'acquisizione della scienza araba; cfr. D. Romano, *La transmission des sciences arabes par des Juifs en Languedoc*, C.F. 12, cit., che ha messo in luce la presenza di "dinastie" di traduttori e medici (p. 368 sgg.).

¹⁵⁵ Newman, cit., p. 173 sgg.

¹⁵⁶ *ivi*, p. 179.

¹⁵⁷ *ivi*, pp. 185-187. Ricordiamo quanto sopra per ciò che concerne la teoria, fatta propria dai Catari ma di fonte verosimilmente araba nel contesto, relativa all'esistenza di una seconda anima meramente vitale.

¹⁵⁸ *ivi*, pp. 194-207.

¹⁵⁹ *ivi*, pp. 240-302. Sui Passagini cfr. Bonaccorso, cit., cc. 784-791.

¹⁶⁰ R. Manselli, *La polemique contre les Juifs*, cit., p. 263.

¹⁶¹ Cfr. R.I. Moore, *Heresy as Disease. The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)* M.L., Series I, Studia IV, Leuven-The Hague, Un. Press-Nyhoff, 1976.

Perciò, reciprocamente, per il Medioevo ogni “deviazione” -foss’anche quella sessuale, ma in generale tutte- è avvertita come “eresia”.¹⁶²

Vi è conflitto, un conflitto insanabile perché insito nella normativa stessa, tra l’epoca di grandi trasformazioni che si è aperta -quel Medioevo ch’è tensione utopica fermentata sul messaggio testamentario e, di fatto, trasformazione economica e sociale, luogo ove procedono affiancati Pleroma gnostico e Paese di Cuccagna- e la cultura razionalista che l’egemonia ha ereditato dal mondo classico. La fine del Catarismo ne è la prova eloquente: eliminata l’ultima concezione diteista del mondo, nasce la grande paura, quella la cui manifestazione più nota e rutilante è la caccia alle streghe, destinata a giungere sino agli inizi del XVIII secolo.

Molti anni or sono, il Manselli, nel considerare il rapporto tra l’ortodossia cristiana e i dualismi con preciso riferimento a questa “vittoria” sulla loro ultima manifestazione,¹⁶³ sosteneva che l’opera dei teologi (e l’azione degli inquisitori e del potere politico, aggiungiamo noi per pro-memoria) aveva rappresentato “una grande battaglia, religiosa, teologica e culturale” dalla quale era uscita rafforzata l’unità dell’occidente, con il definitivo rifiuto di ogni dualismo.¹⁶⁴

Questa vittoria del cosiddetto “Occidente” -ci sia consentito pensarlo e scriverlo- fu tanto illusoria come altre successive o recenti: l’ombra del nemico eliminato ricompare inquietante entro l’accampamento stesso dei vincitori. Non è affatto casuale che la fine delle eresie dualiste coincida con l’inizio della caccia alle streghe: la connessione dei due fenomeni è nota da tempo.¹⁶⁵

Questa connessione, e la sorprendente successione temporale onde la fine dell’eresia dualista coincide con l’inizio della grande caccia alle streghe, hanno una propria necessità interna. Il dualismo aveva rappresentato, a suo modo, un tentativo di dare un senso all’esperienza; di formulare, grazie al mito, una “razionalizzazione” del problema del Male: perduta l’eresia, quest’ultimo non è più comprensibile, non ha più una collocazione. Perciò tutto quanto è sospetto alla classe dirigente diviene direttamente satanismo, e nulla si presta meglio delle tradizioni magiche popolari per rafforzare l’equazione, già da secoli stabilita, tra le brulicanti divinità del paganesimo rurale e l’ossessiva presenza di Satana; tanto più che il grande processo economico che muta il volto dell’Europa tra il XIV e il XVII secolo -i secoli della caccia alle streghe- sconvolge soprattutto la vita dei ceti rurali, ora violentemente dislocati e gettati di traverso sul cammino dell’accentramento, con tutta la loro alterità.¹⁶⁶

L’accentramento: ecco un fenomeno costante e diffuso che si apre con l’inizio del XIV secolo, e che concerne anche l’istituzione ecclesiastica che fa di esso il punto di forza ideologico e amministrativo per combattere tutto ciò che essa percepisce come devianza, perseguitandolo.¹⁶⁷ Quanto più si afferma la normatività del centro, tanto meno comprensibile diviene la diversità, tanto più essa assume i colori dell’alterità satanica, del luogo ideologico cioè dove la Ragione luminosa trasferisce le ombre proiettate dalla dattità dell’uomo, della società, della storia. Lo stesso Manselli, che esalta la vittoria sul dualismo come “risposta dell’Occidente”, deve ammettere dunque con stupore -né sa spiegarselo- che è la dottrina stessa dell’ortodossia a “evocare e forgiare una chiesa demonica antitetica” la cui sacerdotessa è la strega.¹⁶⁸

¹⁶² M. Goodich, *Sexual Deviation as Heresy in the XII-XIV Centuries*, Modernité et non-conformisme en France à travers les âges, éd. par M. Yardeni, Leiden, E.J. Brill, 1983.

¹⁶³ R. Manselli, *C’è davvero una risposta dell’Occidente a Zaratustra nel Medioevo?*, Conv. Int. sul tema La Persia nel Medioevo, Roma, A.N.L., 1971.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 83 nel testo e in nota. Nel precisare il proprio pensiero con la successiva discussione (pp. 85-86) il Manselli forniva due importanti chiarimenti: il dualismo cataro origina da una riflessione interna ai Testamenti, e la sua sconfitta rappresenta un momento d’identità dell’occidente in quanto tale. Non si può che concordare; soltanto, questo “Occidente” è ciò che noi definiamo l’Occidente ideologico (ovvero: l’ideologia di “Occidente”) accanto al quale -questa è la nostra tesi- è sempre esistito un altro occidente, meno muscoloso e più riflessivo.

¹⁶⁵ Ci si può riferire al tuttora fondamentale testo di J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter, und die Entstehung der großen Hexenverfolgung*, München-Leipzig, Oldenburg, 1900. Il rapporto tra i due fenomeni (eresia e stregoneria) è l’elemento conduttore del testo un po’ ovunque; una dettagliata cronaca del passaggio dall’una all’altra persecuzione a Tolosa, lo si può trovare a p. 307 sgg. La sovrapposizione dei due fenomeni non sorprende, perché corrisponde a quella confluenza della cultura “folklorica” nell’eresia della quale abbiamo più volte detto, confluenza che ben si comprende se si ricorda l’estraneità di quella cultura al Razionalismo dell’alto clero (cfr. Runeberg, cit.; Russell, *Whitchcraft*, cit.). Agli stessi e a R. Callois, *Les démons du midi*, R.H.R. 115-116, 1937, rinviando anche per ciò che concerne la trasformazione della cultura “folklorica” in culto demonico nel corso del Medioevo, a causa del modo in cui essa fu “compresa” dal razionalismo dell’alto clero. Più interessante è, piuttosto, la *successione*: dapprima rari, i processi per stregoneria dilagano con la fine dell’eresia.

¹⁶⁶ Il XIV secolo, ma anche i successivi, rappresenta un’epoca tragica per le popolazioni rurali; R. Fossier, *La grande épreuve*, Le Moyen Âge, cit., vol. III, p. 55, considera il periodo tra il 1340 e il 1430 uno dei più violenti della storia d’Europa per quel che concerne “l’incertitude complète des landemains, les bouleversements profonds des cadres où se meuvent les hommes”. Il Duby (*L’economia rurale*, cit., pp. 445-550) ha narrato questa storia, che include la famosa peste del 1348, come storia di guerre e carestie nelle quali si consuma l’economia signorile, le campagne si spopolano, l’economia cittadina prende lentamente il sopravvento assoggettando quella rurale. È questa un’epoca di centralizzazione e di appesantimento fiscale, nel quale aumentano le differenze tra potenti e umili, ricchi e poveri, si sbriciola la piccola aristocrazia, diminuisce la conduzione diretta da parte di signori e conventi. Devastazioni dovute alle continue guerre, carestie, epidemie, fanno aumentare i torbidi nelle campagne, dove appaiono predicatori erranti. Anche tra i contadini, come tra gli artigiani, v’è però chi si arricchisce, mentre aumenta il potere degli Stati e la ricchezza delle città che, alla fine, vedranno i loro borghesi divenire proprietari e imprenditori nel contado, e la stessa aristocrazia trasferirsi entro le loro mura. In sostanza dunque, un’epoca di mutamenti, violenti e dolorosi però, che creano incertezza e sradicano contadini inurbandoli, mentre creano nuovi ricchi e, in conclusione, mutano i parametri di riferimento della società.

¹⁶⁷ Cfr. M. Romanello, *Introduzione a La stregoneria in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1978, p. 13. La Romanello sottolinea il ruolo determinante del processo di centralizzazione della Chiesa, iniziatosi ad Avignone, quale premessa ideologica alla sistematica persecuzione della diversità, percepita come minaccia.

¹⁶⁸ *Le premesse medievali della caccia alle streghe*, La stregoneria in Europa, cit., p. 61.

Il Manselli stesso¹⁶⁹ ha sottolineato l'importanza della questione femminile nella vicenda storica dell'alterità; la presenza femminile è un fatto che puntualizza la vicenda eretica sin dallo Gnosticismo. La donna è presente nel Catarismo che, nonostante tutto, comunque la promuove; sarà presente nel beghinaggio; è al centro della persecuzione come strega: di fatto, la sua irriducibilità al Razionalismo egemone che la perseguita sin dai tempi dell'emarginazione della Grande Dea,¹⁷⁰ la rende, come il Giudeo, manifestazione inquietante dell'alterità fatta persona, come lo è la cultura dei contadini sradicati e trasferiti, che divengono pericoloso sottoproletariato nelle città.¹⁷¹

Delle ragioni di questa cultura possiamo soltanto immaginare: questa cultura non scrive -tantomeno in latino- perciò non ha voce; la sola voce che conosciamo è quella dei suoi nemici;¹⁷² tuttavia essa ha radici antichissime anche nel mondo classico, ed è significativo che divenga un problema di ordine pubblico soltanto a partire dal XIV secolo.¹⁷³ È anche significativo che la sovrapposizione del dualismo col culto satanico, che ha una sua ragion d'essere nello schema già elaborato dai Padri, e che era stata sostenuta contro i Bogomili da Psello,¹⁷⁴ divenga un argomento anti-cataro all'inizio del XIV secolo,¹⁷⁵ e poi, scomparsi i Catari, resti l'ipotesi accusatoria del culto satanico come risposta alla diversità.

Perciò abbiamo qualche dubbio che, con la fine del Catarismo, l'occidente abbia dato una risposta a chicchessia. Certamente quella fine rappresenta un momento di rafforzamento ideologico; certamente, con essa si ha l'impressione che scompaia un mondo dalle lontane e nebbiose origini. Ma i tanti elementi culturali che hanno concorso -forse- a dar vita al Catarismo di Linguadoca, non scompaiono.

Non scompare neppure la Qabbalah, che inizia proprio in quei luoghi una nuova, straordinaria avventura; non scompaiono l'Ermetismo e il Neoplatonismo, che trovano una nuova linfa nelle traduzioni dall'arabo, iniziate poco lontano, alla metà del XII secolo. Nel mondo islamico e iranico essi avevano avuto una singolare evoluzione sulla quale sarà necessario soffermarsi; in quel mondo si era anche trasformata l'antica alchimia, che ora ricompare in occidente in nuova veste. Nel 1143 Tommaso di Ketton aveva tradotto il Corano; nel 1144 traduce il primo testo alchemico, un testo del mitico Morienus. E non scompare il millenarismo gioachimita, che giungerà con forti clamori sin dentro il XVI secolo; non scompaiono, anzi!, beghinaggio e Libero Spirito che iniziano a muoversi nei tempi del Catarismo.

Nella storia, che mai si ripete uguale, molte cose simili ritornano: come si suol dire, tutti i nodi tornano al pettine. Perciò tornano a battere insistentemente alla porta i *revenants*, cadaveri mal seppelliti, vero incubo della cultura egemone che deve sempre -come il suo nemico, Satana!- far le proprie pentole (o sepolture) senza il coperchio. Deve farle così, incomplete e di breve durata, perché è banalmente normativa e tenta di convincere il pianeta intero d'una cosa assurda: che la Ragione è una, come pretendeva Socrate.

I Catari erano più problematici: fra i peccati più gravi essi iscrivevano il *giurare su qualcosa e il giudicare*.¹⁷⁶ Non giudicare, non condannare: questo il precetto evangelico che essi prendevano da Luca. Del giudice civile non avevano alcuna fiducia: proibito ricorrervi, essi regolavano le proprie controversie tra di loro, con la mediazione dei Perfetti. La loro etica si fondava sul lavoro, la carità consisteva soprattutto nell'insegnare un mestiere ai giovani di buona volontà, per inserirli nella vita.¹⁷⁷ Folli? Asociali? Pericolosi?

Come nel caso degli Gnostici le deduzioni teoriche tratte dalla dottrina sono tutte a carico dei loro giudici; essi, i primi e ultimi "Gnostici" che conosciamo un po' meglio, sembrano costituire una società molto "normale", forse un po' utopica: ma quale società si costruisce senza utopia?

¹⁶⁹ *ivi*.

¹⁷⁰ Abbiamo fatto di questo tema uno dei fili conduttori de *Il mito e l'uomo*, cit.; ad esso rinviamo quindi per le vicende della Grande Dea, il significato delle gerarchie olimpiche, la razionalizzazione del mito, e il persistere di un conflitto ideologico che vede nel "femminile" uno dei poli. In particolare però rinviamo alle pp. 198-206 per il trasferirsi del conflitto nel Medioevo.

¹⁷¹ Il testo del Delumeau sottolinea sin dall'inizio il carattere cittadino della paura; paura della città dinanzi al contado che vi s'infiltra. Cfr. anche M. Romanello, che nell'*Introduzione* cit., riassumendo i punti salienti dell'antologia da lei curata, sottolinea (p. 15) il fenomeno dell'inurbamento di masse rurali sradicate che diviene minaccioso con l'inizio del XIV secolo. È là che si annida il demoniaco e, come afferma il Delumeau a p. 317 (il corsivo è nostro) "*La peur du diable.....a surtout habité les milieux dirigeants dont étaient issus théologiens, juristes, écrivains et souverains*" Il diavolo brutto e nero è una creazione loro; i demoni del folklore, come nota Runeberg (cit. pp. 121-129) erano allegramente colorati e seducenti. In comune col Satana dei cacciatori di streghe essi hanno però l'importante caratteristica di portare quei doni materiali che gli emarginati sognavano nelle loro allucinazioni, nonostante il biasimo della classe dirigente.

¹⁷² Romanello, cit., p. 10.

¹⁷³ Rinviamo ai testi citati sull'argomento, ricordando però anche l'esposizione dello Hansen che, a p. 25 sgg., rintraccia in Agostino la sistematizzazione, entro una logica cristiana, delle "verità" pagane e "folkloriche", con connotazioni demoniche. È anche di Agostino (*De civitate Dei*, cit. *ivi* a p. 30 in nota) la razionalizzazione del magico/demonico attraverso la formula che il demonio può operare nel mondo materiale col permesso di Dio: dottrina che fu di gran parte dei Catari e che è insita nello stesso mito bogomilo.

¹⁷⁴ *De Dæmonum operatione*, cit. Cfr. anche M. Wellnhofer, *Die thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos Timotheos he peri ton daimonon*, B.Z. 30, 1929-30, che sottolinea la novità di unificare eresia e culto satanico (il testo però è forse di uno pseudo Psello, della fine del XIII secolo: cfr. P. Gautier, *Le de demonibus du pseudo Psellos*, R.E.B. 38, 1980). Le accuse di sconnessione o criminalità di questi riti sono sempre le stesse che venivano attribuite agli Gnostici e, prima di loro, ai Cristiani stessi.

¹⁷⁵ Cfr. Romanello, cit., pp. 11-12. A tale data Alano da Lilla (*Contra Hæreticos*, M.P.L. 210, c. 366 A) formula una significativa ipotesi sull'origine del nome "Catari": esso deriverebbe da *catus*, gatto, sotto il cui aspetto appare Satana, cui i Catari baciano l'ano prima di dar inizio alle proprie orge: accusa identica a quella che viene formulata contro le streghe nel Sabba. L'alterità, dunque, si presenta sempre con lo stesso volto attraverso i secoli, marcata da mostruosità ed orrore secondo la cultura del razionalismo classico, i cui deliri sono stati ricordati dalla Picaluga, cit. Naturalmente il materiale d'accusa è letterario, come mostrano l'identità dei particolari o le modeste varianti degli accusatori.

¹⁷⁶ Duvernoy, *La religion*, cit., pp. 189-196.

¹⁷⁷ *ivi*, p. 198.

La loro colpa fu forse soltanto quella di aver voluto costruire una società diversa in base alle *proprie ragioni*: una società non per tutti, una società per loro nella quale vivere, “commerciando” con le altre “ragioni”. Non potevano, perciò, “commerciare” con quell’Occidente che è sempre pronto a dialogare “ragionevolmente”, purché sulla base della propria *Ragione*.

I Catari avvertivano forse che qualcosa, nel messaggio testamentario, contraddiceva la Ragione classica; forse per questo si ritenevano la sola “vera” Chiesa, i soli “veri Cristiani”. Il Cristianesimo degli albori non aveva forse rivendicato le culture, le lingue, le logiche locali, contro ogni centralismo?

Il Le Roy Ladurie -lo abbiamo citato- vede nei Catari una cultura “mediterranea” antica, non in grado di attecchire in Europa: può darsi. Resta il fatto che il Mediterraneo, tra una strage e l’altra, ha ospitato le più improbabili convivenze con ottimi innesti. Resta invece da dimostrare che il mondo possa sopportare di vivere dentro una sola Ragione, dentro una monocultura cosmopolita, avendo come unico svago l’innocua categoria borghese della cosiddetta “opinione”.

PARTE SECONDA – LE SUGGESTIONI DELLO SPIRITO

SEZIONE PRIMA - PERCORSI D'ORIENTE E D'OCCIDENTE

Capitolo primo - Una mappa per orientarsi

Il nostro cammino è stato sinora sufficientemente lineare, tanto da poterci esimere da particolari indicazioni di percorso. Non così a partire da questo momento, perché il XIII secolo segna al tempo stesso la fine di un mondo tanto frammentario quanto relativamente omogeneo -o tale in apparenza per la distanza prospettica- e l'inizio di una società che, al contrario, mentre procede al rafforzamento dei poteri centrali -lo Stato nazionale ma anche le strutture ecclesiastiche- si fa anche molto più differenziata al proprio interno. Questo è il risultato di uno sviluppo economico che non è oggetto del nostro racconto, ma che resta pur sempre alle sue spalle, perché ciò che accade non accade nel vuoto delle logomachie.

Per questa ragione ci troviamo ora ad affrontare una molteplicità di filoni nei quali si articolerà il dissenso che a noi interessa, il quale, lo ricordiamo ancora, non è quello che agita lo scrittoio dei dotti senza far di loro dei rivoluzionari, ma neppure quello delle inevitabili sommosse dei diseredati, che non riescono a strutturare utopie alternative alla logica razionalista, a delineare cioè la storia di un "altro occidentale".

Protagonista della nostra vicenda resterà a lungo, sino alla fine di questa seconda parte, la dissidenza religiosa: perché il mondo non secolarizzato non conosce altra via per articolare il dissenso. Essa tuttavia non sempre avrà connotazioni chiare, perché il concorso di molti aspetti del pensiero greco-ellenistico, recuperato in forma nuova e originale attraverso la cultura araba, dà origine a sviluppi che si trovano di fatto ad essere veicoli potenziali del dissenso (e come tali sono osteggiati) senza peraltro essere apertamente eretici.

È questo il caso soprattutto dell'alchimia, che nel XIV secolo fu condannata da Giovanni XXII in quanto truffaldina nelle sue pretese trasmutazioni dei metalli, non però per motivi dottrinali; e che tuttavia, di fatto, come dottrina spirituale confluì con esiti non-conformisti nello Spiritualismo riformato. A questo riguardo è di grande importanza la struttura del "sistema" paracelsiano, sul quale ci diffonderemo, che dalla matrice "ermetica" rinascimentale (i suoi antecedenti sono Ficino e Agrippa) sviluppa un vero e proprio modello "gnostico", senza che Paracelso sia mai stato -formalmente- un eretico.

I motivi per risultare dissidenti sono molteplici e tuttavia confluenti; ci troviamo così a dover trattare separatamente, per ovvie esigenze di esposizione, Neoplatonismo, Millenarismo (in particolare il Gioachimismo), gli aspetti rivoluzionari della Riforma, Magia, Alchimia, Teosofia ebraica (Qabbalah) e cristiana, ed altri aspetti ancora: tutti fenomeni che peraltro si intrecciano in concreto, nelle emergenze che andremo esaminando. Questa scelta espositiva è funzionale soprattutto a due fini: mostrare quanto di antico vi è alla radice di ciò che si manifesta come moderno (se si preferisce: mostrare che vecchi nodi tornano al pettine, anche se in nuove forme) e mostrare, contemporaneamente, quanto di ideologico vi sia nella costruzione di ciò che si dice "Occidente".

A tal fine (d'onde il titolo di questa prima Sezione) dovremo analizzare ed esporre alcuni sviluppi che avvengono nel mondo irano-islamico; un mondo che avevamo lasciato ai tempi del Mazdakismo e che ora è entrato a far parte di quell'Islam del quale avevamo notato i contatti iniziali con le eresie giudeo-cristiane, pullulanti nell'oriente bizantino. Vi sono infatti ottime ragioni per occuparsene con attenzione.

La prima di queste sarà il constatare che il Mazdakismo non muore con la conquista araba, ma penetra nella religione musulmana, in particolare in quella sua versione scismatica che è la Shi'a, contribuendo ad una serie di deviazioni che si rivelano socialmente eversive secondo una logica "gnostica", i cui ultimi guizzi penetrano sin nel XIX secolo con il movimento Babista.

Una seconda buona ragione consiste nel fatto che, nell'ambito della piega "gnostica" assunta dal movimento originariamente politico della Shi'a, si svilupperà la vicenda dell'Ismailismo e da questa quella dei cosiddetti Assassini, col loro centro in Alamût, che porta alle estreme conseguenze la logica gnostica, sino al ribaltamento dichiarato della Legge. Possiamo quindi vedere in atto un modello normalmente destinato ad essere analizzato sul piano meramente teorico in occidente, dove l'antinomismo è sempre stato soltanto una minaccia sullo sfondo, dando luogo ad emergenze sempre subito represses. Le logiche non sono però, nei due casi, particolarmente diverse; ciò che lascia pensare che esista un "altro occidentale" non troppo lontano da un certo "oriente", per l'ovvio motivo che vi sono matrici comuni a monte.

Queste comuni radici si rivelano quando i sentieri s'intrecciano, perché l'interfecondità che si sviluppa denuncia l'appartenenza alla stessa specie. Alludiamo al fatto -e qui emerge una terza buona ragione- che precisamente nell'ambito dell'estremismo shi'ita o ghulû,¹ prende avvio quella nuova fase dell'alchimia, l'alchimia detta spirituale, che entra in Europa nel 1144 con la prima traduzione dalla Spagna araba, e che avrà una lunga vicenda, tanto lunga da giungere allo Spiritualismo riformato, alla teosofia barocca mescolandosi con la Qabbalah, e finalmente agli albori del Romanticismo, ove darà frutti laici in un nuovo e rivoluzionario sentimento della natura.²

¹ Ghulû, cioè "esagerazione", da cui i ghulât, o estremisti shi'iti.

² Cfr. G.C. Benelli, *L'utopia alchemica e la nascita del sentimento romantico della natura*, cit.

Un'ultima ragione infine, per gettare uno sguardo sul mondo irano-islamico, risiede nelle sorprendenti analogie che si possono trovare tra quella teosofia e alcune "bizzarre" dottrine maturate in occidente. Non si tratta di trovarvi reciproci rapporti dei quali non è traccia (perciò ci occuperemo della cosa soltanto di sfuggita) ma di segnalare analogie che rivelano, questo sì, fonti comuni e comuni logiche.

All'oriente ci riporta tuttavia anche il tema del Millenarismo, d'importanza capitale per tutto il Medioevo -basti pensare al Gioachimismo che corre dal XIII al XVI secolo e oltre- ma anche per la modernità: gioachimite sono, in fin dei conti, le radici del pensiero hegeliano. Tuttavia, quel Millenarismo che apre il Cristianesimo delle origini e che risulta eredità giudaica, è, ancor più a monte, un lascito della religiosità zoroastriana, tutta incentrata sul recupero di una situazione utopica al termine di una storia umana che non è soltanto storia di lotta del Bene contro il Male, è soprattutto storia di un cammino di ritorno verso un'utopica patria delle origini, compimento della Creazione ad opera d'un uomo divinizzato.

Questa storia è anche la storia narrata -o sognata, fa lo stesso- dalla Qabbalah, a partire dal Libro *Bahir*, storia di una redenzione, o, per esser più precisi di una *reintegrazione*, che muove i suoi passi dalla terra dei Catari, al tempo dei Catari. Un modo del tutto originale -nessuno discute la peculiarità ebraica, sottolineata sempre, anche se non sempre a proposito, dallo Scholem- di sviluppare un tema nient'affatto originale, sino a conclusioni ancor meno originali: il millenarismo sabbatiano. Una storia che prosegue poi per oltre un secolo, per entrare nella Rivoluzione Francese.

Il Millenarismo percorre un po' tutte le strade della nostra storia, per l'innata affinità con il triplice moto neoplatonico (manenza, allontanamento, ritorno) che nella terza fase è tensione al ritorno nell'Uno. Tradotto in termini storici, lo Spirito, che soffiava dove vuole, ha una strana tendenza a soffiare dove c'è un po' di brace, per attizzarvi quel fuoco ch'è poi il suo simbolo. Bracce ve n'era molta nelle campagne, per quei fenomeni di "razionalizzazione" (eufemismo razionalista) che presentano abitualmente il conto ai più deboli. Così, nel XVI secolo, lo Spiritualismo dà fenomeni preoccupanti proprio tra i contadini. Il ritorno all'Uno, in campagna, può anche assumere i connotati del ritorno a un mitico comunismo agrario, dai Lollardi in poi: colpa della grossolanità della logica "popolare".

Anche i dotti, tuttavia, hanno le loro stranezze: come Postel, che torna a leggere il primato veterotestamentario con accenti antigréci -immortalità di Taziano!- con vaghi precedenti agostiniani nelle libere etimologie, il tutto per fondare il primato celto-germanico; come il suo mentore Annio per quello etrusco. E anche lui fa calcoli biblici sulla fine del mondo, un'ossessione diffusa e destinata a giungere sino ai Pietisti del XVIII secolo e ad influenzare Schelling, gioachimita anche lui. Antigréci erano gli alchimisti, Rosicruciani inclusi, ai tempi in cui la Ragione (di Stato) sragionava tra guerre di religione e guerre di trent'anni. Alla fine qualcuno pensò -come i Catari!- che la via del Paradiso non passava per le scelte teologiche, era aperta persino a Turchi e Giudei.

Lo Stato è il grande protagonista di quel processo di "razionalizzazione" che si può chiamare anche : centralizzazione. Il centro piace molto allo schema rinascimentale, che sogna di coniugare razionalismo classico e messaggio testamentario: un vero *adýnaton* subito smentito da quel coacervo di forze autonome e disperate che fu detto "Antirinascimento". Qualche studioso ha però sospettato che il Rinascimento fosse molto più ebraico e meno greco di quanto non si creda o si voglia far credere: ideologia dell'Occidente anche in questa visione tradata?

Il centro si fa aristotelico -Aristotele è il *grand patron* del nuovo Classicismo, poi verrà il tempo di Cartesio- ma non è aristotelico il Manierismo, "perdita d'equilibrio" del Rinascimento, che il Classicismo intende raddrizzare a forza; né lo è Bruno, in arte o altrove: mentre afferma la pluralità delle ragioni, almeno in arte, pensa forse ad un'intelligenza della materia, un attentato al primato dei concetti e dei Dottori.

Insomma, una storia confusa e frammentaria al termine della quale giungerà una grande intuizione: dopo aver misurato l'alto e il basso sorge il dubbio che ciò che cerchiamo "fuori" e "in alto", è forse *dentro* e nel *profondo*. Vecchia intuizione dei Bâtîni. È la svolta di Böhme, del *philosophus teutonicus*, punto d'arrivo della seconda Sezione di questa seconda Parte.

Poiché però questa non è una storia della filosofia, e neppure delle eresie, ci sentiamo obbligati ad un ultimo chiarimento, a ricordare che cosa cerchiamo rovistando in questa confusione. Gli eventi sono infatti di per loro una massa intricata e polimorfa nei quali si può ravvisare un sol tipo di ordine: quello che si sforza di dar loro ogni ricercatore inseguendo le fila d'un'intuizione, cercando di dar forma a ciò che egli crede di aver intravisto. Senza violentare i fatti ma, evidentemente, assumendoli in ciò che essi mostrano di più o meno conforme al proposito. Col risultato che, magari, anche il progetto può subire modifiche in corso d'opera per adeguarsi ai materiali; sempre però entro quei limiti oltre i quali l'intuizione, azzerata dalla forza delle cose, diverrebbe un abbaglio.

Ciò che noi cerchiamo nelle vicende delle quali tratteremo è il protrarsi e il tramandarsi, in vesti rinnovate e mutevoli, comunque molteplici, di quel dissidio iniziale interno all'Occidente le cui origini abbiamo ritenuto scorgere nel conflitto tra messaggio testamentario e razionalismo classico; dissidio il cui primo episodio fu lo Gnosticismo, e il cui successivo evolvere abbiamo seguito con buona sicurezza in quelle che il Manselli ha definito eresie "del Male".

In termini più vicini al nostro odierno linguaggio, tale dissidio potrebbe tradursi nella constatazione della non razionalità del reale; e poiché *la fede nella razionalità della storia* (il bisticcio non è colpa nostra)

rappresenta il punto di partenza e d'approdo di quella costruzione ideologica che è l'Occidente, il rinvenire la presenza di un irrisolvibile dissidio all'interno di questa ideologia mostrerebbe l'evidenza di un "altro occidente", volto oscuro del primo.

Mostrerebbe poi altre cose interessanti. In primo luogo, che la storia non va da nessuna parte, una volta sottratta al cannocchiale puntato degli storicisti, considerato che non può risolvere la propria stessa problematicità, in quanto regno della forza, e non della Ragione. Mostrerebbe in secondo luogo che le radici della storia sono nel desiderio e nel dolore, dunque nella pluralità delle ragioni, sicché lo scontro delle forze non può mai terminare con la vittoria di una Ragione, come vorrebbe l'ideologia dell'Occidente: sarebbe la fine, la morte della storia stessa. Nessuna augustea benevolenza può portare il mondo a discutere amabilmente in quel linguaggio e in quella logica che sembrano tanto "ragionevoli" a chi vi è immerso, ma soltanto a lui. Fuor di metafora: questo "Occidente" non si esporta, e il tentativo di farlo non può che fallire danneggiandoci tutti.

Se però questo Occidente non è tutto l'occidente, ma ve n'è anche un altro (o più d'un altro: non possiamo esplorarli tutti) allora vorremmo sommessamente suggerire che il suo fallimento nel rendersi accettabile al pianeta, o anche soltanto a tutti gli occidentali, non sarebbe poi un danno così grave come ci vien prospettato intonando trenodie al funerale della Ragione.

Con animo sereno proseguiamo allora il nostro viaggio alla scoperta d'un occidente che ci attende su sentieri diversi da quelli dei suoi Razionalismi, dei quali ci preme soltanto additare la natura ideologica, perciò discutibile e soprattutto fungibile.

Capitolo secondo - Ordine celeste e disordini terreni

Con la metà del VII secolo, l'Iran entra completamente nell'orbita dell'Islam a seguito della conquista araba e della fine della dinastia Sassanide; da quel momento le sue vicende non possono essere lette fuori da questo contesto religioso. Questa premessa si pone per evitare di leggere, come fu fatto, la storia degli eventi che ivi si succedettero, come ribellione di uno spirito o di una cultura "iranica" in opposizione a quella arabo-islamica, opposizione che si esprimerebbe attraverso le ripetute agitazioni maturate all'interno della Shī'a.

Le premesse delle vicende delle quali ci occuperemo sono assai più intricate di questo vecchio schema semplicista, né si può dire che se ne sia venuti a capo se non per tracciare quegli ampi lineamenti che tuttavia forniscono, per quanto concerne il nostro studio, convergenti motivi d'interesse.

Le storie "gnostiche" delle quali ci occuperemo nel presente capitolo e altrove -eresie e rivolte shī'ite, teosofia, alchimia spirituale- s'innestano su una cultura che deve tener conto di almeno tre componenti. La prima di esse è costituita dal lungo sopravvivere, nell'Iran islamico, delle due tradizioni "gnostiche" costituite dal Mazdakismo e dal Manicheismo. La seconda è viceversa interna allo stesso Islam, ed è costituita dalla presenza in esso di elementi gnostici sin dalle origini, dei quali abbiamo accennato a suo tempo. L'estraneità dello Gnosticismo, anche nei suoi aspetti estremisti, al cuore stesso della religiosità islamica, non è che un *cliché* degli eresiologi musulmani del tutto paragonabile a quello degli eresiologi cristiani, che non può esser recepito ulteriormente. Del resto, anche sul piano della nazionalità, le rivolte iraniche tagliano trasversalmente tanto la popolazione locale, quanto gli occupanti arabi.¹ Questi due fattori, che convergono nel costruire i fondamenti stessi della cultura irano-islamica, rendono conto a loro volta di un terzo fattore: il permanere e il rinverdire della tradizione neoplatonica, da sempre presente, nel cui quadro si svilupperà l'originale costruzione del neoplatonismo arabo, destinato a larga diffusione in occidente dove eserciterà un permanente influsso.²

¹ Per questi temi rinviamo a B.S. Amoretti (= B. Scarcia Amoretti), *Sects and Heresies*, C.H.I. IV, 1975 e a S. Moscati, *Per una storia dell'antica Shī'a*, R.S.O. 30, 1955. Il Moscati, che adduce numerosi argomenti a favore di un'origine dell'eresia interna alla stessa dottrina dell'Islam, sottolinea la difficoltà di enucleare l'estremismo shī'ita dal complesso della Shī'a in generale, in base a sicure differenze d'origine (p. 254; p. 262 sgg.). Dopo aver tuttavia sottolineato anche gli argomenti che fanno risaltare la componente persiana della Shī'a religiosa (da distinguersi dall'iniziale fase puramente politica legata alla successione al vertice dell'Islam dopo la morte di Maometto) e dopo aver sottolineato la freddezza dei primi 'Alidi verso il movimento religioso stesso, il Moscati conclude tuttavia ricordando come alla base dell'Islam stesso sia quell'innegabile concorso di Giudeo-cristianesimo, Manicheismo e Zoroastrismo che compongono la religiosità mesopotamica (p. 266; su questo argomento rinviamo ai citati studi del Widengren, in particolare *Muhammad, the Apostle of God, etc.*, del 1955). Più complesso ed esteso agli aspetti sociologici il citato articolo dell'Amoretti, che già in apertura sottolinea (p. 482) come la religione iranica, prima dell'Islam, fosse costituita non soltanto dal Mazdeismo -la religione ufficiale dell'Impero- ma, in modo non trascurabile, da Manicheismo e Mazdakismo, cioè da una "Iranian Gnosis, which seems to consist in a synthesis of disparate, not strictly Iranian elements". Questo concorso di elementi ellenistici, neoplatonici e giudeo-cristiani, è tuttavia presente anche alla radice dell'Islam (cfr. ad esempio, l'articolo di G.G. Blum, *Christlich-orientalischer Mystik und Sufismus*, O.C.A. 221, 1983, che sottolinea l'importanza sia del Neoplatonismo che del monachesimo orientale nella nascita del Sufismo arabo, Sunnita) e perciò consente la "gemmazione" di un estremismo religioso dall'originaria matrice islamica, allorché il Corano venga visto come derivato da, e interpretato attraverso, la cultura "gnostica" ellenistico-cristiano-iranica (p. 488). Le rivolte iraniche shī'ite mostrano infatti connotazioni coraniche e proto-islamiche (*ivi*). Sotto un profilo più generale richiamiamo allora al riguardo quanto affermato dal Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Lagrasse, Verdier, 1989, pp. 16-18. Nel trattare dei caratteri originali ed evolutivi dell'alchimia araba, il cui sviluppo è strettamente connesso alla struttura del cosmo shī'ita, il Lory sottolinea il carattere stereotipo della contrapposizione tra arabi guerrieri incolti, e la cultura dei popoli conquistati. Egli ricorda infatti quanto poco si conosca sulla cultura araba del VI-VII secolo e in epoca omeyyade; di essa però son noti sia i rapporti stretti con Giudei e Giudeo-cristiani, sia i contatti con i maggiori centri della cultura mediorientale ermetista e neoplatonica. Al riguardo è necessario ipotizzare la presenza di una cultura esoterica di *élite* per giustificare la nascita di un testo complesso come il Corano. La gnosi shī'ita non può quindi esser vista senza connessioni con il Corano stesso, e con la cultura nella quale vide la luce il testo. Per quanto riguarda la capacità di tali movimenti ereticali nel fungere da catalizzatori di rivolte sociali, l'Amoretti ritiene inoltre di poter individuare due blocchi sociali dalle tendenze opposte: da una lato la grande aristocrazia terriera, padrona del paese in epoca sassanide, che sostiene l'ortodossia; dall'altro una "piccola borghesia" composta da piccoli proprietari dell'aristocrazia minore e dalle colonie di occupanti arabi, ai quali si devono aggiungere i commercianti, i cui interessi erano legati allo sviluppo delle economie locali, ed erano perciò in contrasto con ogni tendenza centralizzatrice. Da questa "piccola borghesia", che è dunque anche araba, nasce il sostegno ad un'elaborazione ideologica eretica, che diviene strumento di interessi localistici. A tale scopo essa può anche avvalersi del proprio appello demagogico nei confronti del più vasto strato sociale, quello della popolazione contadina, naturalmente legata a vecchie tradizioni iraniche, e poco penetrata dall'Islamismo dei conquistatori (pp. 487-491).

² Al pensiero neoplatonico si deve, nell'ambito della Shī'a, tanto la dottrina ismailita, quanto la nascita dell'alchimia spirituale, quanto, infine, lo sviluppo di una teosofia le cui possibili valenze eversive non furono sottovalutate dagli ortodossi. Il Browne, *Literary History of Persia*, vol. I, Cambridge, Un. Press, 1928, pp. 303-304, ha sottolineato al riguardo l'importanza dei cosiddetti Sabei di Harrân nel mantenimento della tradizione neoplatonica entro il mondo islamico; importanza sulla quale si sofferma anche il Nasr, *Philosophy and Cosmology*, C.H.I. IV, cit., p. 420, e il Widengren, *Die Mandäer*, Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen, H.O. 1, 2, 8, Leiden, E.J. Brill, 1961, p. 100. Questi "Sabei di Harrân" (da non confondersi con i veri Sabei, setta battista mesopotamica della quale abbiamo fatto cenno, possibili antenati degli odierni Mandeï) debbono il proprio nome ad una curiosa circostanza riportata nel *Fihrist*, p. 751, sgg. Si tratterebbe di una popolazione di religione essenzialmente pagana, platonico/ermetica (*ivi*, p. 746 sgg.; cfr. anche al Bīrūnī, cit., pp. 186-188 e p. 315, Shahrastānī, cit., II, 61 sgg.). Essi avrebbero assunto il nome di Sabei per sfuggire le persecuzioni riservate ai non appartenenti ad una religione "del Libro", e molti di loro, divenuti Musulmani, avrebbero conservato in segreto le proprie convinzioni. Il loro ruolo nella trasmissione della cultura neoplatonica, sovente invocato in generale, è controverso tuttavia nei casi concreti; dalle notizie sui loro culti astrologici e sull'importanza che aveva per loro la figura di Ermete Trismegisto e quella di Agathodaimon, come anche dai loro riti magico-teurgici, si è pensato ad una religiosità ermetista fondata su una teurgia analoga a quella espressa da Giamblico. Invisi all'Islam, scompaiono nel X secolo, ma si ritiene che prima di allora abbiano contribuito a configurare la dottrina ismailita dei "Fratelli della purezza" (cfr. *infra*). Ancorché ormai vetusta, la maggior raccolta di dati relativi a questa setta è ancora quella del Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, S. Petersburg, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1856, 2 voll.

Siamo dunque in presenza di una vicenda culturale che a nessun titolo possiamo scindere dalla nostra, nella quale ellenismo, religiosità irano-mesopotamica, Islamismo e occidente, si incontrano ripetutamente lungo un arco di tempo che va quantomeno dal IV sec. a.C. sino al XIII, costituendo così una tradizione destinata a protrarsi ben oltre nell'occidente stesso, e stabilendo quelle parentele che giustificano l'asserita (da noi) esistenza di un "altro occidente", esteso dallo Gnosticismo al Romanticismo.

Nel primo secolo successivo alla conquista islamica, l'Iran vede la nascita d'un sincretismo religioso fondato sulla fusione di tradizioni locali eterodosse, quali principalmente il Mazdakismo e il Manicheismo,³ con la religione del Corano. In questo sincretismo, un ruolo specifico è ricoperto dall'antico tema religioso iranico dell'ascensione celeste e del rapporto diretto dello spirito individuale con quello divino, che può fare dell'individuo un Apostolo partecipe della divinità, per l'analogia microcosmo/macrocosmo.⁴ Questo sincretismo religioso non è casuale, è un catalizzatore che consente di far coagulare gli elementi musulmani e quelli non musulmani attorno al grande problema delle autonomie locali e del rifiuto del centralismo.⁵ Come tale, esso entra nella vicenda della Shī'a trasformando l'aurorale movimento politico per proseguirlo come movimento religioso; e anche in questo caso, la feroce avversione dell'ortodossia sunnita per Manichei e Mazdakiti (come tali vengono identificati gli eretici) si fonde con le esigenze centralizzatrici del potere.⁶

Prima di occuparci delle dottrine e delle vicende di questa dissidenza religiosa, è tuttavia opportuno esaminare le strutture di pensiero che la sottendono rendendola possibile. Esse sono importanti perché appartengono ad una concezione della realtà fenomenica e della storia che sono essenzialmente neoplatonico/gnostiche, e conducono alla lettura di ciò che appare e "si dà", come trasparenza d'un ordine segreto, e perciò a una visione della storia come trasparenza d'una segreta ierostoria. Il loro carattere eversivo consiste dunque nell'utopia radicale che conduce il possessore di questa verità a tradurre la visione celeste in una pretesa storica, e perciò in una petizione per la trasformazione del mondo. Questa petizione, allorché si trasferisca dal campo sociale alla ricerca individuale, diviene la stessa che presiede alla concezione dell'alchimia come scienza e pratica spirituale; una pratica che consentirebbe all'individuo di trasformare il mondo trasformando se stesso conformemente ad un modello divino. Questa nuova alchimia si trasferisce poi dall'Islam all'occidente, ove nel frattempo, in modo indipendente ma da comuni radici antiche, sono andate maturando altre utopie. Si stabiliscono così dei rapporti che sono di grande interesse, sia per ciò che concerne generiche analogie, sia per ciò che concerne vere dipendenze; perché tanto in oriente quanto in occidente queste forme di pensiero hanno comuni lontane radici, e in entrambi i casi esse cozzano con l'impossibilità di calare un messaggio utopico entro strutture normative.

La visione neoplatonica del mondo come trasparenza d'altro, si concretizza nel mondo islamico nei due concetti di *bâtin* e di *zâhir*,⁷ dietro i quali si schierano da un lato gli esoteristi e i profeti, che leggono il testo per individuarvi significati nascosti (esattamente come gli Gnostici); dall'altro i custodi della sua literalità. I Bâtîni, cioè gli esoteristi per eccellenza, sono, per gli eresiologi islamici, i Manichei e i Mazdakiti dai quali si fa discendere la Shī'a estremista, i cui più celebri esponenti, gli Ismailiti, vengono nominati anche *tout court* come Bâtîni.

Il rapporto d'opposizione che percorre questa vicenda (come le altre da noi narrate) tra coloro che, sulla scorta del Weber, potremmo definire rispettivamente "profeti" e "sacerdoti",⁸ va tuttavia inteso come

³ L'elemento mazdakita nelle insurrezioni iraniche è riconosciuto dai cronisti sin dentro il IX secolo, con il movimento di Bâbak; è importante notare al riguardo il ruolo del Khurâsân -il rifugio dei Mazdakiti dopo la carneficina di Khosroe- nei movimenti ribelli: cfr. Amoretti, cit., p. 495; B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, Steiner, 1952, pp. 49-53. Quanto ai Manichei, detti *Zindiq*, termine che indica il miscredente, in particolare dualista, essi sono oggetto di persecuzione, si occultano sovente sotto un'apparente ortodossia, e costituiscono un'élite intellettuale: cfr. G. Vajda, *Les Zindiqs en pays d'Islam au debut de la période abbasside*, R.S.O. 17, 1938.

⁴ Per uno studio dell'argomento cfr. G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, cit. Il Widengren ha rintracciato questi temi gnostici ed ermetici nelle figure di numerosi capi delle rivolte shī'ite; un caso del tutto particolare è poi quello della rivolta di Bihâfarîd, che inizia precisamente con la rivelazione, da parte di costui, del proprio viaggio in cielo: cfr. Widengren, *Muhammad, etc.*, cit., pp. 80-85. Il Widengren (*ivi*, p. 41) vede nei Manichei di lingua araba il veicolo di questo tema gnostico, perché il Manicheismo è inteso da lui essenzialmente come ricettacolo di tradizionali temi mitici iranici e mesopotamici (cfr. *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, cit.). I citati testi del Widengren sono fondamentali per intendere le connessioni tra la Shī'a religiosa e questi antichi temi; connessioni possibili all'interno della dottrina islamica perché è questa stessa che, secondo lo studioso, è influenzata sin dall'inizio dai temi di cui sopra. La sostanziale differenza si porrebbe in una fissazione dell'ortodossia islamica con la figura di Maometto "sigillo dei profeti", cui si contrappone, nella Shī'a, il persistere del ciclo profetico di figure carismatiche, secondo l'antico modello elchasaita (cfr. *Muhammad, etc.*, cit., pp. 214-216). Questa matrice comune è alla base anche del continuo ripetersi, nella teosofia islamica, del tema del "gemello celeste" (che abbiamo notato nei catari). Su Bihâfarîd, ritenuto zoroastriano dai cronisti arabi, cfr. anche al Bîrûnî, cit., pp. 193-194.

⁵ Amoretti, cit., p. 495.

⁶ Cfr. ad es. Nizamulmulk, *Siyâsatnâme*, cit., pp. 284-286, che fa una premessa alla storia delle rivolte shī'ite, interpretate come eredità mazdakita, nella quale viene posto in evidenza il ruolo degli eretici come eversori dell'ordine costituito; essi sono per definizione nemici del sovrano e capo religioso, e dispiegano tutti i propri mezzi intellettuali e la propria doppiezza a supporto di questa inimicizia per l'ordine religioso e statale emanante dal centro.

⁷ I due termini stanno ad indicare rispettivamente ciò che è interiore, nascosto (*bâtin*) e ciò che è esteriore, manifesto (*zâhir*).

⁸ Cfr. M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 446. Nella logica del nostro studio, la distinzione tra profeti e sacerdoti così come analizzata dal Weber, è di importanza fondamentale, perché mette in luce il contrasto tra le spinte al rinnovamento che trovano espressione in personalità "ispirate" (il profeta parla direttamente con Dio, non con i sacerdoti) e il letteralismo testuale (o l'interpretazione "ortodossa") nel quale si esprime la conservazione impersonata dal clero. Come ogni rivoluzionario, il profeta non rinnega la dottrina, ma la rinnova tornando a reinterpretarla in nome di origini oscurate, cioè del suo "spirito". Il Weber, nel ricordare che un profeta raramente esce dal clero, sottolinea le condizioni di svantaggio nelle quali esso opera, perché, diversamente dal clero, non ha legittimazione sociale e deve autolegittimarsi.

espressione di quella concretezza storica che si esplica nello scontro ideologico. Sul piano puramente “logico” infatti, la “lettera” e lo “spirito” non sono affatto in opposizione:⁹ l’opposizione nasce dalle concrete circostanze per le quali, sotto lo scontro dottrinale, si cela (ma non tanto) uno spostamento dei confini tra le esigenze di individui e di gruppi e la normativa delle istituzioni, ovviamente impersonata dalla classe dirigente che a nome di essa giustifica il proprio ruolo.

Facciamo questa precisazione per ricordare che non sono le dottrine in sé ad interessarci, quanto le conseguenze che esse hanno mostrato di innescare sul piano sociale; o avrebbero potuto innescare, secondo i timori che portano alla repressione. Non si dimentichi infatti che più di una condanna -dottrinale e materiale- nei confronti delle dottrine non-conformiste e dei loro portatori giustiziati, non ha trovato giustificazione nel concreto comportamento di questi ultimi, ma nel timore delle possibili conseguenze delle loro dottrine.

La storia delle numerose sette shī‘ite (come gli Gnostici, gli Shī‘iti si frammentano in gruppi e gruppuscoli) è stata raccolta dal filosofo e teologo persiano an Nawbakhtī, vissuto tra il IX e il X secolo.¹⁰ Come noto il movimento, che fu all’inizio puramente politico, nacque attorno alla successione di Maometto come guida dell’Islam; gli Shī‘iti ritenevano che tale ruolo spettasse di diritto ad ‘Alī, che aveva sposato Fatima, la figlia del Profeta; e, dopo di lui, a uno dei loro figli.¹¹ Il movimento politico aveva però tutti i crismi per trasformarsi in religioso, come di fatto avvenne, perché investiva una vicenda strettamente connessa con il problema del carisma divino, e quindi con i temi religiosi ai quali abbiamo già più volte accennato. L’Imām infatti, è chiamato a difendere e a interpretare la Legge, e perciò la sua figura può essere oggetto di infinite speculazioni “gnostiche” per quanto concerne l’origine del suo carisma.¹²

Per capire come ciò sia possibile, e quale sia l’importanza del problema, occorre ricordare che, nel rigido monoteismo islamico, Maometto non rappresenta un’entità divina; egli è soltanto un uomo, ancorché divinamente ispirato, che salì al cielo -secondo la leggenda del *Libro della scala*- e al quale dal cielo venne comunicata la Legge, scritta nel Corano. Benché egli sia l’ultimo dei Profeti, dopo Mosè e Cristo (secondo la dizione: il Sigillo dei Profeti) è evidente che il problema dell’interpretazione di ciò che egli ha lasciato scritto nel Corano, pone l’esigenza di un contatto non meno stretto con il divino per quanto riguarda la figura dell’Imām, esigenza che viene affrontata mediante le ricordate speculazioni “gnostiche”. Infatti non v’è alcuna stringente ragione in base alla quale, prescindendo dal carattere definitivo della literalità del Corano, il rapporto diretto concesso ad un uomo non debba venir concesso anche ad altri; tanto più che di quella lettera ci si deve sforzare di comprender lo spirito -come già notava lo Gnostico Tolomeo- e ciò richiede una qualche forma di partecipazione al divino stesso.¹³ Quando però ci si ponga in concreto la domanda su come riconoscere l’Imām, il problema generale si sbriciola in teorie divergenti: si può infatti invocare la successione familiare da Maometto tramite i discendenti di Fatima,¹⁴ ma al tempo stesso una scelta tra uno o più discendenti tramite l’investitura da

Quest’analisi del Weber è per noi del massimo interesse, perché esula dallo stretto problema della dialettica religiosa, esprimendo quell’insopprimibile lotta tra visione soggettiva e tesi normative che troveremo laicizzata nell’antiaccademismo dei Romantici. Va da sé che il carisma del profeta, in tanto si propone e si manifesta, in quanto egli riesce ad esprimere esigenze di rinnovamento diffuse, e non semplicemente il proprio disadattamento; tuttavia anche quest’ultimo può divenire elemento di coagulo ideologico allorché il contrasto tra normativa ed esperienza sia tale (come avviene nelle ideologie decotte) da produrre il disadattamento come epidemia.

⁹ Ciò è quanto si impegna a dimostrare De Smet, *Au-delà de l'apparent: les notions de zāhir et de bātin dans l'ésotérisme musulman*, Scrinium Lovaniense, Louvain, 1961. Secondo la concezione neoplatonica in base alla quale è pensabile un *zāhir* e un *bātin* (cioè una manifestazione esteriore e sensibile di una realtà interiore intelligibile, onde il mondo fenomenico è epifania di una vicenda spirituale) l’uno e l’altro non sono in antitesi, e neppure possono esserlo. Il *bātin* può infatti esser letto soltanto nello *zāhir*, e perciò la visione del primo non può condurre al disprezzo del secondo, che lo simbolizza e che è indissolubile da esso. Prendendo a sostegno tesi indubbiamente moderate, il De Smet mette quindi in evidenza quanto sta a cuore alla sua tesi: l’Islamismo stesso non conduce necessariamente all’antinomismo; quest’ultimo è soltanto uno sbocco estremista. La stessa dottrina ismailita di una Resurrezione finale (*qiyāmat*) vista come ritorno dell’esteriore al proprio archetipo, è interpretabile come movimento di *epistrophé* che segue il *próodos* (p. 206) in analogia con la discesa, tramite Maometto, di uno *zāhir*, la cui interpretazione tramite l’Imām non è che una risalita al *bātin*. Il De Smet analizza tanto le posizioni degli Shī‘iti che quelle dei Sunniti per giungere a delineare la visione neoplatonica di una “struttura teofanica dell’essere” come lettura mistico/filosofica di un generale equilibrio, eliminando ciò che egli considera “estremismo”. Ciò non toglie che mistici neoplatonici come Sohrawardi furono giustiziati; che in occidente si condannasse formalmente (*post mortem*) la dottrina neoplatonica di Scoto Eriugena, nella quale si vide il prodromo del Libero Spirito, o quella di Gioacchino da Fiore, che non per propria volontà fu l’origine di moti eversivi; che, infine, già dall’antichità il potere imperiale non amasse i neoplatonici in generale (con l’eccezione di Plotino). Il problema di fondo è allora un altro: è che di fatto la tensione al ritorno nel divino messa in moto da queste strutture di pensiero opera in modo dirompente contro le “ingiustizie” e le oppressioni del più modesto e quotidiano “ordine” terreno. La lettura “plotiniana” che De Smet fa dell’intero fenomeno, non sembra perciò corrispondere alle concrete sue manifestazioni, necessariamente esorcizzate come “estremismo”; essa sembra piuttosto rispecchiare quella che fu la posizione “politica” dei Fatimidi.

¹⁰ Cfr. M.J. Mashkur, *An Nawbakhtī. Les sectes shī‘ites*, R.H.R. 153, 1958; 154, 1958; 155, 1959, che ne dà il testo in francese.

¹¹ Shī‘a significa letteralmente setta, fazione.

¹² Imām, guida, è il capo spirituale della comunità, custode e interprete della Legge che, ricordiamolo, è nell’Islam anche la legge della comunità e dello Stato. Per quanto concerne l’evoluzione “gnostica” e l’infinita speculazione dottrinale che investono la sua figura nella Shī‘a, cfr. M.A. Moezzi, *Le guide divin dans le Shī‘isme originel*, Lagrasse, Verdier, 1992.

¹³ Altro aspetto che occorre tener presente è la differenza che passa tra il Nuovo Testamento e il Corano: mentre i Vangeli sono scritti da testimoni della predicazione di Cristo, il Corano è un libro disceso dal cielo, nel senso che esso è dettato dall’alto a Maometto. Il problema della comprensione della Verità in esso contenuta passa dunque necessariamente attraverso un nuovo rapporto col divino.

¹⁴ L’importanza e il significato esoterico della figura di Fatima nella gnosi ismailita è stato studiato da H. Corbin, *Épiphany divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne*, E.J. 23, 1954, ristampato in inglese in *Man and Transformation*, ed. by J. Campbell, Princeton Un. Press, 1964 (qui cfr. pp. 116-118). Cfr. anche, dello stesso Corbin, *De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne*, XII Congr. Volta, cit., pp. 133-135; e di L. Massignon, *Der gnostische Kult der Fatima im schitischen Islam*, E.J. 1938, ristampato in *Opera minora*, T. I, Beirut, Dar el Maouf Libanon, 1963. Fatima diviene un’Eva celeste che simboleggia la Gnosi, cui si contrappone un’Eva terrestre che

parte dell'Imâm in vita, che per sua natura dovrebbe essere infallibile. Un Imâm può tuttavia morire senza discendenza, ovvero si può non esser d'accordo sull'esistenza di una legittima discendenza. In tal caso la divinità stessa della sua figura impedisce di accettarne la morte, e si ammette quindi che egli viva in uno stato di occultamento, di dove tornerà come Imâm Qâ'im, il Resurrettore,¹⁵ colui che proclamerà la Resurrezione, e con essa la fine della Legge.

Si comprende quindi facilmente quante sette si siano costituite nel tempo nell'ambito della Shî'a, al di là della sua più nota dicotomia in Settimiani (coloro che si richiamano al 7° Imâm) tra i quali i più celebri sono gli Ismailiti, e, tra loro, quelli di Alamût noti col nome di Assassini; e Duodecimani, per i quali l'ultimo Imâm è il 12°, più comunemente noti soltanto col nome di Sciiti, oggi la religione dominante in Iran. Noi non ci occuperemo di tutte queste sette, ma soltanto di quei gruppi che proclamarono ideologie rivoluzionarie in nome delle proprie architetture celesti.

Tra le prime sette che si formarono attorno al problema della successione di Maometto, nell'ambito della quale i partigiani del genere 'Alî presero il nome di Shî'iti, dando origine al movimento destinato poi a trasformarsi in mille fazioni, particolarmente interessante appare quella dei Khâridjiti,¹⁶ che non appartiene alla Shî'a stessa. Essi infatti abbandonarono l'esercito di 'Alî provocandone indirettamente la sconfitta, e rappresentano una terza scelta -dalle evidenti implicazioni democratiche- nei confronti di quella sunnita e di quella shî'ita, relativamente al problema della successione. Mentre gli Shî'iti considerano 'Alî come primo successore legittimo, e l'imamato prerogativa dei suoi discendenti maschi; e i Sunniti ritenevano che la guida dell'Islam dovesse affidarsi a un Califfo scelto entro la tribù di Maometto, i Qurayshiti;¹⁷ i Khâridjiti sostenevano un principio rivoluzionario: l'elezione dell'Imâm, ruolo aperto a chiunque senza distinzione di razza o discendenza. Ciò consentì loro di attirare entro le proprie file elementi provenienti da popoli di recente conquista; in particolare, a seguito delle ripetute sconfitte nelle ripetute sommosse mesopotamiche contro gli Omayyadi, essi finirono col volgersi sempre più verso la Persia.¹⁸ Essi combatterono quindi accanto agli Abbasidi quando, alla metà dell'VIII secolo, scoppiarono le rivolte che portarono alla fine della dinastia sunnita degli Omayyadi.

Gli aspetti interessanti del loro egualitarismo consistono nell'emergere di elementi dottrinali che ne fanno al tempo stesso un partito popolare e un'attrattiva per gli intellettuali,¹⁹ e si riassumono in un radicale spiritualismo che, se da un lato fa loro considerare come apostati tutti gli altri Musulmani, dall'altro li rende tolleranti verso le altre religioni espressioni di altri popoli, perché il divino, in base al presupposto adozionista della ripetitività del profetismo, può manifestarsi a diversi popoli con diversi Profeti.²⁰ Soltanto entro questo radicale spiritualismo può leggersi la loro radicale dottrina dell'Imamato, aperto a tutti ma anche revocabile, in entrambi i casi in nome di un giudizio popolare che deve ritenersi a sua volta anch'esso carismatico, assoluto, ma tale non per ragioni formali, essendo rivolto a valutare la purezza della coscienza dell'Imâm.

simboleggia la *Sharî'a*, la legge coranica nella sua literalità. Sulle complesse speculazioni relative alla figura di Fatima "madre di suo padre", attraverso la quale si trasmette l'Imamato sino all'ultimo Imâm, incarnazione divina per gli Shî'iti, che porrà fine alla Legge, cfr. l'articolo di L. Vecchia Vaglieri su E.I. vol. II, voce *Fatima*. Fatima è anche onorata al maschile (cfr. Shahrastânî, cit., pp. 202-203) e fa parte delle 5 realtà che simboleggiano il divino, secondo la gnosi dell'*Umm al kitâb*: Maometto, 'Alî, Fatima, e i loro figli Hasan e Hosaîn. Per l'analisi di tutto il problema rinviamo al citato articolo di Corbin (*Épiphanie, etc.*, cit.) che sottolinea i parallelismi con la cristologia ebionita (elchasaïta) e catara, e con la figura bogomilo/catara di Maria/angelo, ed inoltre i fondamentali temi del Docetismo e dell'Adozionismo. Per l'*Umm al kitâb*, cfr. il testo tradotto, annotato e introdotto da P. Filippini Ronconi (Napoli, Ist. Orientale, 1966) che mette in luce l'influenza manichea sulle speculazioni del testo.

¹⁵ L'ultimo di questi Imâm nascosti, il 12° Imâm degli Shî'iti Duodecimani, è Muhammad, presunto figlio dell'11° Imâm, morto nell'874. Nato nell'869, Muhammad, nascosto, avrebbe comunicato per circa settant'anni tramite suoi rappresentanti (occultazione minore) per poi scomparire del tutto (occultazione maggiore). Egli vive in Jâbarsâ, città di smeraldo sulla montagna cosmica della mitica "terra celeste" mazdea: cfr. an Nawbakhtî, cit., R.H.R. 155, p. 68. Su Jâbarsâ, cfr. H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano, Adelphi, 1966, *passim*. In Jâbarsâ l'individuo sopravvive come corpo sottile nella sua forma acquisita in terra. L'Imâm nascosto si può paragonare alle figure di Enoch ed Elia, rapiti in cielo, che torneranno nel giorno del Giudizio. L'ultimo Imâm è noto anche come al Mahdî, il "ben guidato". Nel corso della storia sono apparse molte figure di rivoluzionari che si sono proclamate sue incarnazioni. Il titolo di Mahdî fu attribuito più volte nell'ambito della tradizione shî'ita: con tale titolo troviamo, ad esempio, Muhammad b. al Hanafiyya (figlio di 'Alî ma non di Fatima, Imâm dei Kaysânyya) e suo figlio Abû Hâshim, Imâm degli Hâshimiti (cfr. an Nawbakhtî, R.H.R. 153, p. 204, p.205, p.209). Al Mahdî fu anche il nome di 'Ubayd Allâh, che diede inizio alla dinastia Fatimida; etc. Sulla complessità e importanza della figura del Mahdî, sulla sua evoluzione, sui personaggi che si sono dichiarati tali, cfr. W. Madelung, voce *al Mahdî*, E.I. vol. V. Vedi anche E. Kohlberg, voce *Radj'a*, ivi. vol. VII. La *Radj'a*, ritorno, resurrezione, è la fine dell'occultamento del Mahdî, il cui ritorno è evento escatologico che coincide con la fine del mondo, la distruzione degli infedeli e la vittoria della Shî'a.

¹⁶ an Nawbakhtî, R.H.R. 153, pp. 177-194; cfr. inoltre C. Levi della Vida, voce *Khâridjites*, E.I. vol. IV, con la sua Bibliografia; Spuler, cit., pp. 167-170; J. Wellhausen, *The Religio-political Factions in Early Islam*, Amsterdam/Oxford, North Holland Publishing Co., 1975, che contiene la traduzione del vecchio studio apparso sugli A.G.W.G nel 1901; R. Strothmann, *Schiiten und Charidschiten*, H.O. 1, 2, 8, cit.

¹⁷ Si noti la differenza tra Imâm e Califfo: mentre l'uno è guida spirituale e per conseguenza capo politico, e sulla sua figura divina s'impone la complessa speculazione "gnostica" degli Shî'iti; il Califfo è soltanto il capo politico della comunità islamica. Sulle caratteristiche carismatiche dell'Imâm, cfr. anche an Nawbakhtî, R.H.R. 153, pp. 195-197.

¹⁸ Spuler, cit., p. 168.

¹⁹ Levi della Vida, cit.; Wellhausen, cit., p. 20, coglie in essi tratti che li rendono simili agli Zeloti. Essi predicano la destituità e la decadenza dell'Imâm che abbia deviato dalla retta via. Un tratto inconfondibilmente antisacerdotale caratterizzava le loro moschee, prive di *minbar* (pulpito): cfr. Spuler, cit., p. 169 in nota.

²⁰ Il procedere della speculazione su questo argomento, sempre nell'ambito di quella ripetitività delle manifestazioni divine che non è estranea alla radice del Corano, porta in seguito a postulare la possibilità di nuovi Profeti e nuove religioni per altri popoli, p.e. per i Persiani. Cfr. Levi della Vida, cit.

I Khâridjiti puri non rappresentano un ramo della speculazione shî'ita, rispetto alla quale costituiscono un episodio anteriore, ma mostrano di avere in comune con essa, dalla quale sembrano infinitamente lontani, il radicalismo rivoluzionario di ogni spiritualismo. Una religiosità che guarda allo *spirito* assume infatti necessariamente toni profetico-millenaristici che la rendono eversiva dell'ordine legale; per questo ne abbiamo fatto cenno prima di passare agli antefatti puramente politici della Shî'a e ai suoi gruppi religiosi.

Gli elementi dottrinari in base alla cui parziale o totale presenza i commentatori musulmani hanno identificato la cosiddetta Shî'a estremista, circa i quali hanno insistito nel vedere influssi dottrinali estranei all'Islam, sono stati riassunti da Shahrastânî nella divinizzazione dell'uomo, nella teoria che Dio possa cambiare opinione (*badâ'*), nella teoria del ritorno dell'Imâm, e nella migrazione delle anime.²¹

La prima setta nella quale si deve perciò riconoscere una manifestazione di tale "estremismo" (che potremmo definire atteggiamento gnostico) è costituita dai Sabâ'iti. Il suo fondatore 'Abdallâh ibn Sabâ', yemenita, forse un Ebreo convertito, fu il primo a sostenere la divinità di 'Alî, nel quale si era sostanziato l'Imamato; per questa ragione era stato rimproverato dallo stesso 'Alî. Dopo la morte di questi, ibn Sabâ' proclamò che egli non era affatto morto, era semplicemente nascosto sulle nuvole e sarebbe tornato. La divinità presente nel 1° Imâm, 'Alî, trasmigra, secondo i Sabâ'iti, di Imâm in Imâm. Da questa setta, secondo Shahrastânî, discende tutta la Shî'a estremista.²²

Un'altra setta risalente al VII secolo appare importante nella formazione progressiva della Shî'a estremista, quella dei Kâmilîyya,²³ seguaci di Abû Kâmil, la cui dottrina viene posta da Shahrastânî in relazione con Zoroastriani, Mazdakiti, Brahmani, Sabei, e "filosofi", per sottolinearne la totale estraneità al Corano. Tra le tesi di Abû Kâmil che preludono al futuro Ismailismo, è da segnalare la concezione che l'Imamato sia una luce che trasmigra da persona a persona, manifestandosi sia come Imamato, sia, talvolta, come profetismo. Questa concezione si collega sia a quella della migrazione delle anime, sia a quella della presenza stessa di Dio nelle persone ispirate, attraverso le quali Egli parla in ogni luogo e in ogni lingua, mentre "si dà" come apparizione angelica. Si noti, al riguardo, l'affinità con lo spiritualismo e l'antisacerdotalismo Khâridjita, pur in un contesto nel quale la democrazia "diretta" è stabilita all'interno di una struttura teocratica, che vede nell'Imâm un capo spirituale da non mettersi in discussione.²⁴

La complessa vicenda delle dottrine e delle sommosse shî'ite inizia tuttavia più tardi, con il problema della successione dei figli di 'Alî all'Imamato. 'Alî ebbe due figli da Fatima, al Hasan e al Hosayn, e un terzo da un'altra moglie, Muhammad ibn al Hanafiyya, morti rispettivamente nel 667, nel 680 e nel 700. Mentre le due linee di Imamato divenute poi note come Settimiani e Duodecimani ritengono che Hasan e Hosayn siano stati il 2° e il 3° Imâm, seguiti da 'Alî figlio di Hosayn; un gruppo ritenne che il designato dal 1° Imâm, 'Alî, fosse stato Muhammad. Questo gruppo è noto col nome di Kaysâniti, dal soprannome del loro capo. La loro storia è estremamente complessa e ci porta nel cuore dei movimenti che partono dalla Persia nel periodo di ascesa della dinastia Abbaside, che essi sostennero, ma dalla quale furono mal ripagati. In Persia essi si fusero con altre correnti locali di discendenza mazdakita, e per un secolo circa diedero filo da torcere agli Abbasidi. Nelle loro successive trasformazioni ed evoluzioni confluirono in altri movimenti eversivi dell'Islam, dai quali emersero sia la dinastia Fatimida, sia, attraverso un processo di scissione, i famigerati Assassini di Alamût.

Anticipiamo questi accenni per fornire le direttrici generiche di un percorso tortuoso e accidentato, lungo il quale si potrebbe smarrire la bussola; ma anche per mettere in luce aspetti che non dovranno essere dimenticati nel corso dell'esposizione dottrinale. Sarà infatti opportuno notare sin d'ora, che tutte queste complesse costruzioni, allorché hanno la possibilità di operare concretamente sul piano politico e non muoiono nel chiuso d'una conventicola o sullo scrittoio d'un dotto, hanno sempre la direzione eversiva consustanziale ad ogni pensiero gnostico. Esse infatti si configurano, come abbiamo accennato, in difesa di interessi locali o particolari, contro il centralismo, che si struttura a sua volta entro l'ortodossia.

Questa loro configurazione non è tuttavia priva di ambiguità, e frammentarie ed ambigue sono le vicende che accompagnano i vari movimenti, contrariamente a quanto accade per i fenomeni che avevamo esaminato sinora. Generalizzando moltissimo, si può infatti affermare che tutte le emergenze che vanno dallo Gnosticismo al Catarismo, mostrano una certa linearità come manifestazioni del ripetuto tentativo di stabilire un diverso rapporto tra normativa ideologica e individuo, nell'ambito di organismi statali già chiaramente definiti: ciò vale anche, in senso più lato, quando, dai Pauliciani ai Catari, la dottrina diviene veicolo di istanze locali.

²¹ *Religionspartheien, etc.*, cit., p. 200. Per la dottrina della *badâ'*, (cambiamento) cfr. la relativa voce di I. Goldziher-A.S. Tritton, in E.I. vol. I. Sulla presenza di miti zoroastriani e induisti nella speculazione esoterica e nel mito dell'Imâm, nonché di una tradizione magica anch'essa estranea all'Islam, cfr. *Le guide divin, etc.*, cit. pp. 148-154 nel testo e nelle note. Sull'origine gnostica della migrazione delle anime nella Shî'a estremista, cfr. R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamische Hâresie*, I.U. 110, 1985, pp. 253-255. La migrazione ascendente e discendente nella contiguità neoplatonica delle manifestazioni del cosmo, realizza la separazione del Bene dal Male, dello Spirito dalla *hyle*.

²² An Nawbakhtî, 153, pp. 199-200, Shahrastânî, pp. 200-201. È appena il caso di ricordare che sino alla conquista musulmana, lo Yemen fu luogo d'influenza bizantina e copta, nel quale si fusero elementi culturali giudaici, cristiani e mesopotamici, questi ultimi per tradizionali rapporti con i Sassanidi. Va tuttavia segnalato che esistono dubbi su una data così antica delle dottrine dei Sabâ'iti e sul fatto che ibn Sabâ' fosse un Ebreo.

²³ Shahrastânî, pp. 201-202.

²⁴ La radicale differenza tra la democrazia dei Khâridjiti e la teocrazia delle sette shî'ite, è espressa in modo chiarissimo nel discorso del Khâridjita Abû Hamza contro gli Shî'iti nel 747, riportato da Wellhausen, cit., p. 154.

Le sette shî'ite, viceversa, fioriscono in una società nella quale manca un solido punto di riferimento politico nello Stato, sicché lo scontro tra localismo e centralismo è estremamente ambiguo, così come ambiguo resta il confine tra libera espressione religiosa e dogmatismo, democrazia e teocrazia.

L'assenza di tradizione statale e la conseguente sovrapposizione di comunità politica e comunità religiosa, identificano da un lato centralismo, dogmatismo e teocrazia; ma dall'altro fanno sì che ogni alternativa politico-dottrinale, quale che sia il suo punto di partenza (dissenso religioso, esigenze localistiche, movimento sociale) non possa che offrirsi come alternativa *globale*. Ogni alternativa dunque, se vincente, non può che configurare un nuovo dominio: gli Imâm, nel cui nome si lotta, sono emblematici di tale ambiguità, figure al tempo stesso rivoluzionarie e teocratiche.

Il ruolo divino dell'Imâm -in contrasto con l'anarchismo gnostico e il federalismo cataro in materia di Chiesa, ed in contrasto anche con la democrazia diretta, sia religiosa che politica, dei Khâridjiti, il cui Imâm è elettivo e revocabile- tende a fornire alle varie manifestazioni della Shî'a la logica di un centralismo alternativo. Infatti, in assenza di uno Stato indipendente dalla religione, la vittoria di una setta non può che portare quest'ultima ad impadronirsi del "centro"; al contrario, chi non si ponga nel nuovo "centro", non ha uno Stato nel cui ambito godere i frutti di una raggiunta affermazione.

Il comportamento degli Abbasidi e dei Fatimidi, una volta giunti al potere, nei confronti dei movimenti dottrinari che li avevano sostenuti, mostra chiaramente questa ambiguità. Per queste dottrine, la vittoria diviene una sconfitta: dovendo portare i loro Imâm al potere, il loro utopismo radicale diviene un impaccio alla razionalità politica nel cui ambito questi debbono agire.²⁵

Lo schiacciamento del potere politico sulla dottrina religiosa, azzerava la dialettica di storia e utopia, assegnando la realizzazione di quest'ultima a una teocrazia. Soltanto le estreme conseguenze della dottrina ismailita, con la proclamazione della Grande Resurrezione e la fugace realizzazione della divinità dell'uomo in terra proponendo l'Utopia come Assoluto, avrebbero potuto tentar di siglare il compimento d'un percorso dottrinale: ma il condizionale è d'obbligo, come si vedrà.

Per il resto, la storia della Shî'a e del suo anelito libertario, è anche una complicata storia di sette, agglutinata e dispersa attorno a puntuali eventi religioso-politici. Da questi eventi ci dobbiamo sforzare di trarre un filo conduttore sfrondando e generalizzando, senza dimenticare l'inestricabile relazione che esiste tra questa storia e la grande utopia, perché le innumerevoli sette che lottano per il proprio Imâm sognano tutte un futuro di libertà e di pienezza esistenziale *in terra*. Sognano tutte di essere guidate alla Grande Resurrezione, un evento che si va dissociando dal Giudizio finale, per divenire la realizzazione in terra dell'Utopia.²⁶

Ciò premesso, riprendiamo il filo dalla setta dei Kaysâniyya. Questa setta prende il nome da Kaysân, seguace di al Mukhtâr b. Abî 'Ubayd, che nel 685 s'impadronì di Kufa, in una rivolta nella quale si proclamò inviato di Muhammad ibn al Hanafîyya;²⁷ quest'ultimo, alla data della propria morte nel 700, fu poi proclamato Mahdî dai Kaysâniyya.

Costoro erano frequentemente detti anche Sabâ'iyya, una sovrapposizione che trova ragione sia nell'estremismo, sia nella presenza di elementi dottrinali giudaizzanti yemeniti;²⁸ quanto a Kaysân, egli si diceva in contatto con l'arcangelo Gabriele.²⁹

I Kaysâniti elaborarono i termini fondamentali della dottrina estremista, che discenderanno nelle moltissime sette da essi originate. I lineamenti di questa dottrina, che si vanno elaborando nel tempo sino all'Ismailismo, possono così compendiarsi: trasmigrazione delle anime, che persistono in un mondo puramente formale; ciclicità della storia attraverso il succedersi di eoni; divinità dell'Imâm che, come tale, è già sottratto alla Legge; interpretazione della Resurrezione non nei termini ortodossi, ma nelle forme terrene come detto sopra. Da queste teorie discende quella della *Radj'a*, cioè del ritorno del Mahdî, che si collega con la trasmigrazione. I Kaysâniyya elaborarono inoltre (necessariamente) la teoria della *Badâ'* (cambiamento d'opinione di Dio), per giustificare gli errori di previsione dell'Imâm, di per sé infallibile in quanto divino.³⁰

²⁵ Il problema è stato intuito da H. Corbin, che conformemente alla propria logica lo ha sviluppato in termini di *zâhir* e di *bâtin*: cfr. *Nâsir-i-Khusrau and Iranian Ismâilism*, C.H.I. IV, cit., pp. 524-525. Sulla continuità di fatto che si stabilisce nel Califato, per le ragioni esposte, al momento della rivoluzione abbaside, cfr. I. Bligh-Abramsky, *Evolution versus Revolution*, Der Islam 65, 1988: la continuità nella burocrazia e nell'esercito fu dovuta al fatto che gli Abbasidi non avevano alcuna ideologia dello Stato alternativa a quella dei loro predecessori (p. 243).

²⁶ Cfr. il citato discorso di Abû Hamza, in Wellhausen, p. 154. L'attesa shî'ita merita il sarcasmo della razionalità dei Khâridjiti (Mu'taziliti, cioè "razionalisti" nell'interpretare il Corano: *Mu'tazil* = che si stacca, si separa = scismatico) in tal veste cioè non-conformisti in materia d'infallibilità dell'Imâm, sottoposto a giudizio popolare. Come nota W.M. Watt, *Shî'ism under the Umayyads*, J.R.A.S. 1960, p. 159, mentre per gli Shî'iti era carismatico l'Imâm, per i Khâridjiti era carismatica la comunità. Tuttavia anche la Shî'a è movimento popolare, in quanto attesa millenarista, e su questo è bene insistere. Quando si parla del Qâ'im in contesto shî'ita, si parla infatti di un Resurrettore che instaura un regno di pienezza (e di superamento della Legge) *in questo mondo*. È significativo notare che il discorso anti-shî'ita dei Khâridjiti Abû Hamza avviene nel 747, cioè nel momento nel quale i Khâridjiti sono comunque dalla stessa parte degli Shî'iti Abbasidi, nel corso della rivolta del 747-748 che abbatte gli Omayyadi: le due ideologie non si avvicinano ma sono alleate come espressione popolare (cfr. Spuler, cit., p. 169; sugli eventi per i Khâridjiti, cfr. Wellhausen, pp. 85-88).

²⁷ Il quale si tenne tuttavia ben lontano dalla rivolta di al Mukhtâr; cfr. F. Buhl, voce *Muhammad ibn al Hanafîyya*, E.I. vol. VII.

²⁸ Cfr. W. Madelung, voce *Kaysâniyya*, E.I. vol. IV; ed inoltre vedi *supra* alla n. 22 circa la data d'origine dubbia dei Sabâ'iyya; cfr. inoltre an Nawbakhti, 153, p. 200 sgg.; sugli elementi giudaizzanti yemeniti, cfr. anche G.R. Hawting, voce *al Mukhtâr*, E.I. vol. VII.

²⁹ an Nawbakhti, loc. cit., p. 201.

³⁰ id., RH.R. 154, pp. 94-95. Sembra che la dottrina sia stata escogitata dallo stesso al Mukhtâr.

Per l'estrema complicazione delle discendenze dal primitivo movimento Kaysânita, è forse opportuno premettere un breve schema, prima di trattare le singole dottrine.

Una parte dei seguaci di al Mukhtâr, noti come Mukhtâriyya, sostenne che Kaysân fosse un soprannome dato ad al Mukhtâr da Muhammad ibn al Hanafiyya.³¹ Di al Mukhtâr, un ribelle che sembra aver oscillato tra vari 'Alîdi prima della rivolta del 685, si diceva che fosse visitato dagli arcangeli Michele e Gabriele; di lui è anche stato posto in luce il ruolo apocalittico, forse in vista di un arrivo del Mahdî, poiché egli si atteggiava a vendicatore della morte di al Hosayn, il terzo Imâm dopo 'Alî e al Hasan, e degli altri 'Alîdi assassinati. Con lui, nel nono decennio del VII secolo, inizia con sicurezza la dottrina del Ghulû.³²

Dai Kaysâniti discende una linea che an Nawbakhtî definisce "Kaysâniti puri"; secondo essi l'Imamato sarebbe passato da Muhammad ibn al Hanafiyya, al figlio Abû Hâshim; da questi al fratello 'Alî e da lui ai discendenti (al Hasan, 'Alî e al Hasan). Soltanto da questa linea può uscire il Qâ'im al Mahdî.³³

Mentre per il gruppo dei Karbîti il Mahdî restava Muhammad ibn al Hanafiyya del quale si negava la morte, e gli Hâshimiti si pronunciavano viceversa per l'Imamato del figlio di lui Abû Hâshim, che alla propria morte (717) veniva proclamato Mahdî; altri reclamavano per sé la missione divina, e predicavano l'antinomismo.³⁴ Tra questi Bayân, dopo la morte di Hâshim e la sua proclamazione a Mahdî, avanzò pretesa di esser profeta, e scrisse ad Abû Dja'far (Muhammad al Bâqir, 5° Imâm)³⁵ invitandolo ad accettare questo suo ruolo profetico; Abû Dja'far rispose costringendo il messaggero ad ingoiare il messaggio.³⁶

Successivamente alla morte di al Bâqir, i Bayâniyya (ex Hâshimiti, nemici di al Bâqir) unitamente ai Muğîriyya (seguaci di al Bâqir) scelsero di ribellarsi agli Abbasidi sostenendo il diritto all'Imamato della linea 'alîde di al Hasan, nelle persone di Muhammad e Ibrâhîm, figli di 'Abdallâh figlio di al Hasan, figlio a sua volta di al Hasan il 2° Imâm; questi furono però sconfitti e uccisi dall'abbaside al Mansûr nel 762. Bayân elaborò la dottrina della luce divina che passa di Imâm in Imâm; al Muğîra elaborò un'interpretazione del divino fondata sulla mistica delle lettere.³⁷

Il gruppo degli Hârithiti, anch'essi antinomisti, riconduceva l'Imamato al ribelle 'Abdallâh ben Mu'âwiyya, che discendeva da un fratello del 1° Imâm. L'Imamato gli sarebbe stato conferito dallo stesso Hâshim; la ribellione, iniziata nel 744, ebbe l'appoggio degli Zayditi, un gruppo che riconosceva il 5° Imâm non in al Bâqir, ma nel fratello Zayd.³⁸ Una parte di questi infatti, detta "Zayditi forti",³⁹ era pronta a seguire chiunque, nella discendenza di Fatima, avesse innalzato la bandiera della vera fede, pronto a combattere per essa. Perciò, dopo la morte di Zayd e Yaya seguirono 'Abdallâh ben Mu'âwiyya, il quale ebbe l'appoggio anche dei Khâridjiti sopravvissuti alla rivolta contro Marwân del 747. La setta di 'Abdallâh ben Mu'âwiyya credeva nella migrazione delle anime, riconoscendo i percorsi propri di ciascuno dai tempi di Noè e di Maometto; i suoi seguaci si chiamavano come i "Compagni del Profeta", perché si ritenevano portatori delle anime di quelli.⁴⁰

³¹ *ivi*, pp. 204-205

³² G.R. Hawting, cit. Sulla rivolta del 685-687, cfr. Wellhausen, cit., pp. 138-139. Sulla estrema variabilità del concetto di Ghulû, usato con diversi significati con obbiettivi e in contesti diversi, cfr. tuttavia W. Al Qadî, *The Development of Term Ghulât in Muslim Literature, with Special Reference to Kaysâniyya*, Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen 1974, A.A.W.G., *ivi*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

³³ an Nawbakhtî, loc. cit., pp. 209-210. I Kaysâniti "puri" non seguono quindi gli altri Hâshimiti, che diverranno sostenitori degli Abbasidi.

³⁴ *ivi*, pp. 205-209, e ancora, per le idee estremiste degli Hâshimiti, 154, p. 83. Per i Karbîti (o Karibiyya o Kurabiyya) cfr. *infra*.

³⁵ Ci riferiamo al 5° Imâm degli Ismailiti e degli Imamiti (altro nome dei Duodecimani) che è Abû Dja'far Muhammad, detto al Bâqir, figlio di 'Alî, 4° Imâm, figlio di al Hosayn, 3° Imâm. Al Bâqir muore in data imprecisata attorno al 735. Su di lui cfr. la relativa voce di E. Kohlberg, E.I. vol. VII.

³⁶ an Nawbakhtî, 153, pp. 212-213.

³⁷ Cfr. su E.I. le seguenti voci: *Bayân ben Sa'mân* (M.G.S. Hodgson, vol. I); *al Muğîriyya* (W. Madelung, vol. VII); *Ibrâhîm ben 'Abd Allâh* (L. Veccia Vaglieri, vol. III); *Muhammad ben 'Abd Allâh* (F. Buhl, vol. VII). Per i due figli di 'Alî, al Hasan e al Hosayn, cfr. le relative voci di L. Veccia Vaglieri in E.I. vol. III. Per i Muğîriyya, cfr. anche an Nawbakhtî, 154, pp. 92-93. Su di lui cfr. anche W.F. Tucker, *Rebels and Gnostics: al Muğîra ibn Sa'id and the Muğîriyya*, Arabica 22, 1975. Secondo il Tucker, al Muğîra fu forse seguace di al Bâqir, sicuramente di Muhammad ibn 'Abdallâh; fu uno gnostico terrorista versato nelle arti magiche, che aveva appreso da una donna ebrea. I suoi seguaci erano sia arabi che Mawâlî (cfr. *infra*, n. 57) probabilmente persiani (pp. 35-36) ma forse anche aramei. Il gruppo si riteneva composto di "Eletti" contrapposti ai "figli delle tenebre". Dopo la morte di Muhammad, i Muğîriyya ritennero che questi di fosse "occultato" sul Monte Hâgîr (così come M. ibn al Hanafiyya sul Monte Radwâ). Al Muğîra fu il primo partigiano dei discendenti di Hasan ibn 'Alî; per alcuni suoi seguaci fu Imâm egli stesso (p. 38). La sua concezione della divinità aveva affinità con quella dei Mandeî (p. 39) a quei tempi diffusi in Iraq; elementi manichei sembrano comunque presenti nella sua dottrina fortemente dualista sul piano antropologico (pp. 39-40). Ritenuto erroneamente un Sabâ'iyya, egli, con la sua setta, fu certamente rappresentante di spicco dell'ala rivoluzionaria della Shî'a, che sembra scegliere i *leaders* negli 'Alîdi allo scopo essenziale di dare un fondamento ideologico alle proprie rivoluzioni sociali.

³⁸ Per gli Hârithiti, cfr. an Nawbakhtî, 153, pp. 210-211; per gli Zayditi, cfr. Wellhausen, cit., p. 163 sgg. Zayd, ribelle contro gli Omayyadi, viene ucciso nel 740, e prima della rivolta di 'Abdallâh ben Mu'âwiyya viene ucciso anche suo figlio, Yaya, che ne aveva mantenuto viva la ribellione. Abû Muslim (cfr. *infra*) ne vendicò la morte. Lo stesso Abû Muslim fece viceversa soffocare 'Abdallâh ben Mu'âwiyya, che si era recato da lui per aiuto nel 747, dopo la sconfitta della propria rivolta. L'antinomismo hârithita si fonda sulla divinità dell'Imâm che, come tale, si sottrae alla Legge. Sugli Zayditi e sulle loro divisioni, cfr. anche an Nawbakhtî, 154, pp. 88-89. Sono questi gli anni delle violente rivolte che hanno per protagonista Abû Muslim, e che portano alla cacciata degli Omayyadi -mai accettati dalle infinite accezioni del settarismo islamico- ad opera degli Abbasidi, ed è evidente che la disparità di scelte di Abû Muslim nei confronti di 'Abdallâh ben Mu'âwiyya e degli Zayditi, alleati tra loro e, come lui, nemici degli Omayyadi, è da legarsi a valutazioni politiche relative alla rivolta abbaside da lui guidata, che dopo la fine degli Zayditi si appresta ad abbattere gli Omayyadi (749) e vede in 'Abdallâh soltanto un rivale.

³⁹ an Nawbakhtî, loc. cit., p. 89. Sugli Zayditi e sulle loro connessioni con altri gruppi rivoluzionari, cfr. W. Madelung, *Der Imam al Qâsim ibn Ibrâhîm und die Glaubenslehre der Zayditen*, Berlin, W. De Gruyter, 1965, pp. 44-86.

⁴⁰ an Nawbakhtî, loc. cit., pp. 70-71 e 153, p. 213. Sulla rivolta khâridjita del 740, cfr. Wellhausen, pp. 85-90; *ivi*, p. 165 per la rivolta del 747.

Un altro gruppo che, viceversa, riconosceva in al Bâqir il 5° Imâm, ritenne che alla sua morte l'Imamato dovesse passare ad un certo Abû Mansûr, cui sarebbe stato affidato da al Bâqir stesso. Abû Mansûr era un arabo analfabeta allevato dai Beduini, che sosteneva di esser salito in cielo e di aver avuto il mandato dalle mani stesse di Dio, col quale seguiva a comunicare tramite l'arcangelo Gabriele.⁴¹ Il paradiso, per i Mansûriyya era l'Imâm stesso; e l'inferno il suo nemico. L'esegesi interpretava i divieti della Legge con nomi di uomini da combattere, i comandamenti con quelli di cui esser amici; chi li identificava era libero da ogni obbligo, perché aveva compiuto la parola di Dio ed era già in paradiso. Essi credevano infine che Dio avesse creato prima Gesù, poi 'Alî. Come si può notare, questa setta, analogamente ad altre che vanno lentamente configurando la dottrina ismailita, pur nella sua rozzezza ha un obiettivo ben chiaro: la pienezza, dell'esistenza si realizza sulla terra, questo è il messaggio nascosto nella dottrina coranica, che la Gnosi rivela. Come molte altre sette estremiste essa si poneva, a tal fine, il diritto-dovere di sterminare con qualunque mezzo gli altri Musulmani, reputati infedeli. Di essi riferisce Shahrastânî che confluirono poi nei Khurramiyya (o Khurramdiniyya), la setta della quale ci occuperemo in dettaglio perché legata all'eredità mazdakita e protagonista delle rivolte persiane.

Altri Kaysâniti ed Hâshimiti seguirono il percorso che li portò a confluire nel partito abbaside e di lì a costituire l'ala estrema che poi si trasferì nei Khurramiyya nel corso dell'VIII secolo; dei Kaysâniti infatti non v'è più notizia nel secolo successivo. Essi confluirono nella setta dei Râwandîyya, che costituì una parte della Shî'a abbaside; su questa setta esistono notizie abbastanza confuse, in quanto i cronisti usano lo stesso nome per comprendere entità tra loro non comparabili.⁴²

Secondo i Râwandîyya, Abû Hâshim lasciò in testamento l'Imamato a Muhammad, figlio di 'Alî, figlio di 'Abdallâh, figlio di 'Abbâs, zio di Maometto; per la precisione lo lasciò ad 'Alî con l'incarico di trasmetterlo al figlio, ancora troppo giovane alla morte di Abû Hâshim. Ciò creava naturalmente dei contrasti con i seguaci di 'Abdallâh ben Mu'awiyya, che sostenevano una tesi analoga e contrapposta, ma alla fine un arbitrato condusse questi ultimi nelle file dei Râwandîyya. I seguaci di 'Abdallâh ben Mu'awiyya in quell'occasione si scissero: una parte rimase senza Imâm, altri ritennero che egli non fosse morto e che, nascosto tra le montagne di Isfahân, sarebbe tornato; altri ancora, entrati nell'orbita degli *zindîq*, fecero parte della Shî'a estremista.⁴³ Nell'ala estremista del movimento abbaside vi erano anche gli ex-Hâshimiti, che sostenevano l'onniscienza dell'Imâm.

Tra le dottrine della Shî'a estremista abbracciate dagli ex seguaci di 'Abdallâh ben Mu'awiyya, vi è quella della trasmigrazione delle anime e quella della loro preesistenza, una tendenza gnostica che si riflette nella negazione dei precetti della Legge; queste stesse dottrine e tendenze estremiste sono presenti nei Râwandîti.

Tra questi infatti, un gruppo affermava l'onniscienza e la divinità dell'Imâm; ed è significativo che lo stesso al Mansûr, il Califfo abbaside con il quale essi identificavano il loro Dio, li facesse arrestare:⁴⁴ la logica della gestione del potere viene qui a scontrarsi con sostenitori troppo pericolosamente esaltati, tanto più che questi vedevano in Abû Muslim il profeta di al Mansûr. Abû Muslim era stato il grande protagonista delle rivolte che avevano portato al potere gli Abbasidi, e proprio perciò dava ombra; al Mansûr lo convocò a corte e lo uccise a tradimento.

Una parte dei Râwandîyya, richiamandosi a lui, si trasformò nella setta degli Abûmuslimiyya, che an Nawbakhtî sovrappone ai Khurramiyya.⁴⁵ Lo stesso autore considera legato ai Râwandîyya e agli Abûmuslimiyya - e alla lontana ai Kaysânîyya - il gruppo dei Rizâmîti,⁴⁶ ai quali appartiene un altro grande

⁴¹ Su Abû Mansûr e i Mansûriyya, cfr. an Nawbakhtî, 154, pp. 69-70; Shahrastânî, pp. 205-206; W. Madelung, voce *Mansûriyya*, E.I. vol. VI.

⁴² Cfr. le voci *al Râwandîyya* di E. Kohlberg in E.I. vol. VIII e *Kaysânîyya*, cit. Cfr. anche le ripetute citazioni di an Nawbakhtî (che si sovrappongono in modo disomogeneo) in R.H.R. 153, pp. 210-214, e in 154, pp. 78-84.

⁴³ Per un quadro chiaro e generale di ciò che ha rappresentato la Shî'a estremista o Ghulû, cfr. la voce *Ghulât*, di M.G.S. Hodgson, in E.I. vol. II. Ne diamo i capisaldi perché essi sono indispensabili per capire il senso degli eventi e delle dottrine nel loro evolversi. Inizialmente il Ghulû è una tendenza speculativa entro la Shî'a politica, che a poco a poco fonda il patrimonio dottrinale cui attingeranno i movimenti più tardi, sempre più articolati nelle loro strutture ideologiche. Questa tendenza inizia già con 'Abdallâh ibn Sabâ' e con i Kaysâniti; essa tende a fare dell'Imâm una figura divina e un'autorità profetica, nel quale l'originaria scintilla divina discende per la via della successione profetica. L'avanzante spiritualismo porta poi i ghulât sulla via gnostica, dove il disprezzo della materia si traduce in un disprezzo della Legge, del resto interpretata tramite il *bâtin*, cioè esotericamente, sino al suo capovolgimento. L'influenza della cultura neoplatonica in molte speculazioni, come la preesistenza delle anime, appare più che verosimile. Sul piano sociale, il tema della profezia continua, implicita nello stesso Islam e diffusissima nel mondo irano-mesopotamico, si risolve nella speranza millenaristica di un capo carismatico, divinamente ispirato (quando non di origine divina) che guidi i fedeli verso un mondo di pienezza terrena (al Mahdî al Qâ'im). Il punto di snodo nello sviluppo del Ghulû si ha nel corso dell'VIII secolo, durante le ripetute rivolte contro gli Omayyadi: da questo momento la premessa dottrinale è cemento ideologico forte per l'azione politica che si esplica nelle continue ribellioni. La tradizione duodecimana considera ghulât tutti i sostenitori di Muhammad ibn al Hanafiyya e discendenti, raggruppati nel nome generico di Kaysânîyya, che divennero sostenitori degli Abbasidi nella lotta per il Califfo, ed in parte rimasero tali anche dopo il loro avvento (cfr. *infra*). Dai Kaysânîyya che evolvono in Abûmuslimiyya (cfr. *infra*) entra nel Ghulû la tradizione mazdakita della Persia zoroastriana; per questi Ghulât viene usato sovente il termine *Zindîq*, che indica il Manicheo e, più in generale, l'eretico dualista; l'ortodossia islamica, come quella cristiana, tende infatti a sottolineare l'*estraneità*, dell'eresia, sorta di infezione d'origine aliena. La tesi, naturalmente, non è condivisibile, e non è condivisa dagli studiosi. Non più tardi del IX secolo, periodo per il quale è sicura la presenza di una cultura neoplatonica nel mondo islamico, il metodo *bâtin* è diffuso, e le dottrine che si sviluppano entrano a far parte tanto dello shî'ismo duodecimano, quanto di quello ismailita, portando un forte accento sull'unità di Dio. Attorno ad esse fioriscono ancora movimenti apocalittici, che tuttavia cedono il passo ad una speculazione mistica astratta, mescolandosi col Sûfismo.

⁴⁴ an Nawbakhtî, 154, p. 84.

⁴⁵ *ivi*, p. 78.

⁴⁶ *ivi*, p. 79.

protagonista delle rivolte iraniche, al Muqanna'.⁴⁷ In effetti i Rizâmiyya vengono considerati, come gli Abûmuslimiyya, facenti parte dei Khurramiyya;⁴⁸ attraverso di essi i discendenti degli originari Kaysâniyya saldano la propria tradizione dottrina a quella delle rivolte persiane. Dei Khurramiyya avremo modo di parlare diffusamente tra poco; per ora, tenendo presente che siamo giunti alla metà dell'VIII secolo e all'inizio del Califato abbaside, vogliamo accennare ad un'altra setta estremista che nasce in quegli anni e che avrà, come i Khurramiyya, un seguito nel IX secolo entro gli sviluppi che conducono all'Ismailismo.

Ci riferiamo ai Khattâbiyya, seguaci di Abû l Khattâb, e alle loro varie suddivisioni.⁴⁹ Il movimento, che si sviluppò subito dopo la presa di potere abbaside, e poco prima di quello dei figli di 'Abdallâh, Muhammad e Ibrâhîm, sostenuto da Bayâniyya e Muğîriyya, tentò di coinvolgere la linea 'Alide di Abû 'Abdallâh Dja'far al Sâdiq, il 6° Imâm dei Duodecimani e degli Ismailiti, figlio di al Bâqir e morto nel 765. Questi però se ne tenne ben lontano già prima della vittoria abbaside, e maledisse Abû l Khattâb, sottolineando anche la bassa estrazione sua e dei suoi seguaci.⁵⁰ Il moto, che contava all'inizio poche decine di seguaci, fu represso attorno al 760.

I Khattâbiyya elaborarono ulteriori temi gnostici, che contribuirono a fondare alcuni aspetti della successiva dottrina ismailita.⁵¹ Abû l Khattâb, che si proclamava Profeta inviato da Dja'far al Sâdiq dal quale avrebbe appreso il nome segreto di Allâh -potentissimo strumento magico- sosteneva che negli Imâm abitava lo spirito divino; Dja'far stesso sarebbe stato Dio incarnato nelle apparenze di un uomo. Un gruppo di Khattâbiyya, noto come Mu'ammariyya, riteneva lo spirito divino trasmigrato da Abû l Khattâb al mercante di granaglie Mu'ammâr; sosteneva inoltre che paradiso e inferno fossero in questa terra, sotto forma di felicità e infelicità, e che per gli adepti non dovessero più valere gli obblighi della Legge.⁵² Il gruppo dei Bazîghiyya assegnava al tessitore Bazîgh il ruolo di successore di Abû l Khattâb; si ritenevano immortali, ritenevano cioè di poter salire al cielo nell'attimo della raggiunta perfezione; potevano inoltre vedere quotidianamente la propria morte a questo mondo.⁵³ Nell'ambito dei Khattâbiyya maturò inoltre l'importante dottrina esoterica della duplice manifestazione della divinità nel profeta parlante (*nâtiq*) portatore di una legge divina (il Profeta in senso stretto, Maometto) e nel profeta silenzioso (*sâmit*) l'Imâm, che di questa legge è l'interprete in senso esoterico.

An Nawbakhtî⁵⁴ afferma che i Khattâbiyya costituiscono gli Ismailiti propriamente detti, e che i Mubârakiti, sostenitori dell'Imamato di Muhammad ben Ismâ'il dopo la morte del padre, costituiscono i Qarmati, un gruppo ismailita radicale che si scisse nell'899, allorché prese corpo nell'Ismailismo la linea fatimida.⁵⁵ Le relative vicende non sono chiare, perché di Qarmati e Ismailiti si hanno notizie soltanto nel secolo successivo. Per questa ragione ne parleremo più in là; per ora intendiamo viceversa fare il punto sugli eventi e sulle dottrine che vanno dalla morte di 'Alî all'avvento degli Abbasidi.

Gli eventi e le dottrine che abbiamo sinteticamente elencato lungo l'arco di circa un secolo, si dispongono a sottolineare gli episodi di una lunga lotta, quella contro gli Omayyadi, che inizia come lotta di fazioni per divenire storia di sollevamenti popolari. Nel corso apparentemente frammentario e disordinato di questi eventi, emergono di fatto i lineamenti di un processo evolutivo che è al tempo stesso sociale e dottrinario, con interdipendenza dell'uno e dell'altro aspetto.⁵⁶

⁴⁷ Amoretti, cit., p. 499.

⁴⁸ Cfr. W. Madelung, voce *Khurramiyya*, E.I. vol. V.

⁴⁹ Cfr. Shahrastâni, cit., pp. 206-208; an Nawbakhtî, 154, pp. 73-78 e 148-150; B. Lewis, voce *Abû l Khattâb*, E.I. vol. I; W. Madelung, voce *Khattâbiyya*, ivi, vol. IV.

⁵⁰ In effetti, tanto Abû l Khattâb, quanto altri importanti capi-corrente del movimento (Bazîgh, Mu'ammâr ben Ahmar, al Mufaddal ben 'Umar al Dju'fî) avevano attività artigiane o mercantili; ma tutto il movimento della Shî'a, man mano che si fa religioso, assume carattere popolare.

⁵¹ W. Madelung, cit., sottolinea giustamente che i Khattâbiyya debbono considerarsi più un'ala estrema del movimento Imamita, che non predecessori dell'Ismailismo. In effetti le loro dottrine non sono caratterizzate dall'esoterismo della storia ciclica che è prerogativa dell'Ismailismo; tuttavia il rapporto Profeta/Imâm che essi elaborano, entra a far parte dell'Ismailismo. Inoltre, secondo quanto riferisce an Nawbakhtî, loc. cit. p. 150, una parte dei Khattâbiyya non seguì il 7° Imâm dei Duodecimani, Mûsâ al Kâzim figlio di al Sâdiq, ma suo fratello Ismâ'il, attribuendogli il ruolo di continuatore, nell'Imamato, di Abû l Khattâb. Quest'ultimo è anche presente nel testo, definito proto-ismailita, dell'*Umm al Kitâb*; ma su ciò, e sulla natura problematicamente proto-ismailita di quest'opera, cfr. la Nota introduttiva di P. Filippani Ronconi, cit., alle pp. XXII-XXV. Sulla differenza tra le concezioni imamite e ismailite, cfr. *infra*. Tra i temi gnostici elaborati da Abû l Khattâb ricordiamo la mistica delle lettere, nella quale egli ha un precedente in al Muğîra (cfr. Tucker, cit., p. 40).

⁵² Shahrastâni, p. 207; diversamente an Nawbakhtî, loc. cit. p. 74 attribuisce la libertà dai precetti ai Khattâbiyya in generale.

⁵³ Qui si coglie con immediatezza il tema centrale dell'alchimia spirituale, il raggiungimento della pietra. L'alchimia come scienza spirituale nasce infatti nella cultura ismailita.

⁵⁴ Loc. cit. p. 150.

⁵⁵ Cfr. W. Madelung, voce *Qarmati*, E.I. vol. IV. Nei Qarmati, radicali ed egualitaristi, sembra siano confluiti anche i Khurramiyya dopo le loro ripetute rivolte in Persia: cfr. Amoretti, cit., p. 503. I Mubârakiti furono coloro che, contrariamente ai Khattâbiyya, ritennero che l'Imamato fosse passato da Dja'far a Muhammad ben Ismâ'il (an Nawbakhtî, loc. cit., pp. 147-148; pp. 150-151).

⁵⁶ Il problema di questa interdipendenza è già stato posto in termini precisi dal Moscati, *Per una storia dell'antica Shî'a*, cit., al quale non possiamo che rifarci per queste note. Il Moscati prende spunto, per le proprie considerazioni, da un fenomeno che ci sembra abituale negli studi sulle eresie, e cioè la completa impermeabilità delle fonti e degli studi che affrontano il tema in ambito "storico", ovvero in ambito "religioso": i primi trascurano il significato ideologico delle dottrine, i secondi collocano queste ultime fuori della storia, in un loro mondo di astratte "idee". Sull'argomento cfr. anche, dello stesso Moscati, *Il testamento di Abû Hâšim*, R.S.O. 27, 1952. Il Moscati mette in rilievo gli aspetti politici del movimento abbaside, che raccoglie l'eredità della frazione meno estremista degli Hâshimiyya, al fine di mettere in essere un realistico movimento rivoluzionario, e che tuttavia non disdegna l'appoggio degli stessi estremisti. L'obiettivo è dunque il raggiungimento e la gestione del potere, come rivela l'ambigua presa di distanza dagli estremisti -con i quali gli Abbasidi avevano cooperato in un primo momento- seguita dal puntellamento dell'ortodossia una volta giunti al potere.

Il primo passaggio certo in direzione del movimento religioso, avviene con al Mukhtâr e i Kaysâniyya, ed in occasione della rivolta del 685 ha luogo la prima significativa partecipazione dei *mawâlî*, il cui ruolo si farà sempre più importante con il passar degli anni, sino alla decisiva rivoluzione abbaside guidata da Abû Muslim. I *mawâlî* erano costituiti dalle popolazioni convertite all'Islam, schiavi e non, i quali godevano teoricamente degli stessi diritti degli altri Musulmani.⁵⁷ In pratica la situazione era diversa, perché essi erano oggetto di disprezzo da parte dei guerrieri arabi, e i loro matrimoni con donne arabe erano fortemente contrastati, perpetuando una sorta di separazione di fatto sul piano della società civile. Nell'ambito di questa, essi accedevano tuttavia all'amministrazione, dove non tardarono a rivestire ruoli di rilievo anche perché, nella nuova società islamica, costituirono presto il ceto intellettuale più in vista. La grande maggioranza di essi faceva parte tuttavia della popolazione più umile: mercanti, artigiani, sino agli strati sociali più bassi di quei territori che erano già appartenuti all'Impero persiano o a quello bizantino. La loro religione, prima della conversione all'Islam, era stata quella cristiana o zoroastriana, con tutte le infinite varianti ereticali delle quali abbiamo fatto cenno, e che tuttora sopravvivevano nell'ambito dell'Islam, dove erano relativamente tollerate quando facevano capo alle "religioni del Libro"; molto meno se si trattava di "dualisti", Manichei in particolare. Questi gruppi non soltanto tendevano a portare dentro l'Islam le dottrine che gli eresiologi ritenevano estranee ad esso (tesi sulla quale l'opinione di molti studiosi, a cominciare dal Widengren, è del tutto discordante) e che dettero inizio alla Shî'a religiosa; ma certamente si erano convertiti in massa, al di là degli opportunisti, anche perché avevano visto nell'Islam l'inizio di una nuova società.

Nella società persiana, che strutturava sul Mazdeismo le proprie gerarchie di classe -lo abbiamo visto a proposito di Mazdak- e in quella bizantina, ove l'eresia si mescolava con identità locali combattute dal centro imperiale, circolavano da tempo visioni millenariste: queste visioni millenariste muovono anche le sommosse khâradjite e shî'ite sino a trionfare nelle bandiere nere, simbolo messianico, innalzate alla metà dell'VIII secolo da Abû Muslim. Non è casuale dunque, inizialmente, la dirompente vittoria ideologica, nonché militare, con la quale l'Islam polverizza in pochi anni due imperi; ma è anche ragionevole ritenere che popolazioni tanto ansiose di realizzare una nuova società, risultassero deluse e ribelli al formarsi del regime aristocratico degli Omayyadi.

La storia dei primi secoli dell'Islam, con l'avvento degli Abbasidi prima e dei Fatimidi poi, sino all'utopia finale dello Stato ismailita, sembra essere la storia di quelle forze eversive ed egualitariste scatenate dall'Islam stesso, e che tuttavia si rivoltano contro le sue strutture politiche. Queste ultime infatti, che ideologicamente dovrebbero conformarsi sull'utopia religiosa dalla quale sono nate, di fatto non possono che seguire le geometrie del potere, generando così la contraddizione. Se ci poniamo in quest'ottica, si può notare il parallelismo tra l'evoluzione della Shî'a in senso religioso, il ruolo crescente dei *mawâlî* in essa, e il suo farsi rivoluzionaria; sicché le dottrine che vi si elaborano con il ripresentarsi di temi "gnostici" ben noti, vanno intese in rapporto con l'intrinseca eversività in essi contenuta, e con la rispondenza di questa eversività alle attese messianiche dei seguaci.

Infatti soltanto progressivamente, a partire da al Mukhtâr e principalmente dalla morte di Muhammad ibn al Hanafiyya, si afferma la dottrina eminentemente messianica della *Rad'ja* o "ritorno",⁵⁸ assieme a quella della trasmigrazione delle anime. Con i Karbiyya appare anche un altro elemento che tende a fare della Shî'a un movimento legato a figure carismatiche: la negazione che l'Imamato fosse mai appartenuto, prima di Muhammad ibn al Hanafiyya, ai suoi fratellastri Hasan e Hosayn, discendenti da Fatima e perciò dal Profeta. Lo Spirito, se tale è, non può che soffiare dove vuole, prescindendo dalle gerarchie, e perciò si trasferisce per conferimento: sempre per conferimento esso può così passare, nel 717, da Abû Hâshim alla linea abbaside di Muhammad b. 'Alî b. 'Abdallâh b. 'Abbâs, lo zio del Profeta; e il figlio di Muhammad, Ibrâhîm, potrà condurre a termine la rivoluzione abbaside soltanto grazie ad Abû Muslim e ai suoi *mawâlî* di Persia.

Il Moscati ha fatto tuttavia rilevare che nel corso degli anni che vanno dal 700 alla rivolta abbaside, l'Imamato è stato più volte rivendicato non soltanto al di fuori degli 'Alidi, ma anche al di fuori delle famiglie in qualche modo legate a Maometto, come gli Abbasidi stessi; ed è nell'ambito di questi movimenti, anche effimeri e sovrapposti, che vanno maturando tutte le teorie estremiste, delle quali ricordiamo l'antinomismo, conseguente all'attesa di una "resurrezione" del tutto terrena, garantita dalla divinità dell'Imâm.⁵⁹

⁵⁷ Cfr. P. Crone, voce *Mawâlî*, E.I. vol. VI.

⁵⁸ Per i Karbiyya, cfr. W. Madelung, voce *Kuraybiyya*, E.I. vol V; an Nawbakhti, loc. cit.; W.M. Watt, cit., p. 161. La dottrina della *Rad'ja* sembra esser stata già formulata da 'Abdallâh ibn Sabâ', ma sulla data precoce di questa sua formulazione in un gruppo, i Sabâ'iyya, che si sovrappone ai Kaysâniyya, esistono dubbi; dubbi estesi anche alla figura politico-religiosa dello stesso leader. Il tema dottrinale relativo al "ritorno", che si lega a quello della trasmigrazione e che appare elemento fondante del Ghulû, appare comunque per la prima volta con certezza nel 700 con i Karbiyya.

⁵⁹ Per una storia, etc., cit., pp. 259-261. Questa fase prosegue per i primi anni del dominio abbaside con i Khattâbiyya. Poiché l'avvento degli Abbasidi non poteva realizzare l'era tanto attesa, i moti continuarono e gli stessi califfi -nonostante le ampie aperture sociali con le quali tagliarono l'erba sotto i piedi al movimento 'alide del 762, cui mancò infatti l'appoggio delle sette più impegnate in senso sociale che in senso dinastico, come gli Zayditi- dovettero stare ben attenti a liquidare i rischi di una "rivoluzione continua". Così non soltanto al Mansûr uccise Abû Muslim; il suo successore, al Mahdî si liberò ideologicamente del partito Hâshimita, sostenendo che l'Imamato degli Abbasidi non discendeva dai testamenti di Abû Hâshim, ma dal conferimento diretto operato da Maometto nei confronti dello zio 'Abbâs, con ciò eliminando anche alla radice i diritti degli 'Alidi.

Tutte queste dottrine formano, come si può notare, un corpo "gnostico" che funge da supporto alle attese millenariste; un'ideologia fondata nella religione, funzionale alla costituzione di una continuità utopica che si riconosce nel rapporto diretto col divino, calato e realizzato su questa terra grazie alla figura dell'Imâm.

Se allora ci riconduciamo a quanto detto inizialmente, e cioè che le ribellioni shi'ite della Persia non hanno connotazioni etniche, ma localistiche e sociali, e che esse investono non soltanto i *mawâlî* persiani, ma anche gli arabi in condizione piccolo-borghese; vediamo come il formarsi della Shi'a religiosa vada ricondotto all'interno dell'Islam in generale, ivi inclusa parte del suo elemento arabo, come conseguenza dello scontro sociale. Nel corso di questo scontro, le frazioni "rivoluzionarie" elaborano la propria identità entro schemi dottrinali passibili di sviluppare gli elementi "gnostici" presenti alla radice stessa dell'Islam, e che divengono meglio riconoscibili al momento del ritorno ai loro luoghi d'origine.

Il fatto che questi elementi dottrinali fossero dunque maggiormente enfatizzati nelle aree iranica e mesopotamica a contatto con le presenze mazdakite, manichee e neoplatoniche, rende conto del ruolo di attrazione che finì con l'esercitare il movimento khurramita, persiano, nei confronti della spinta rivoluzionaria e del successivo defluire di essa nei Qarmati e nell'Ismailismo.⁶⁰ Il legame tra queste eresie e il moto sociale rende conto, a sua volta, della persecuzione subito operata dagli Abbasidi contro gli *zindîq*, che costituivano un'élite intellettuale (a quel che sembra, in molte circostanze dissimulandosi entro l'Islam) ed anche del ruolo rapidamente riconosciuto all'ortodossia da parte di una dinastia che era stata portata al Califfato dagli eretici.⁶¹ L'avvento degli Abbasidi segna infatti la vittoria e la contemporanea sconfitta dell'utopia rivoluzionaria, subito costretta ad incanalarsi verso nuove sommosse e verso nuove sette. La vittoria, anche se in concreto cambiava la natura e l'ideologia dello Stato nei suoi rapporti con le componenti etniche e sociali dell'Islam, rimase ben lontana dal realizzare in terra le promesse celesti.

L'ordine celeste è infatti ben difficile a realizzarsi in terra, dove di solito tende a generare disordini; tuttavia, come ha notato il Moscati,⁶² soltanto le motivazioni religiose potevano muovere il substrato dei vinti convertiti, i quali, naturalmente, leggevano in quella religione ciò che di proprio vi riconoscevano. Ex Cristiani, ex Zoroastriani ed ex Giudei di dubbia ortodossia; e patenti eretici come Mazdakiti e Manichei (con residui culturali pagani ermetisti) non potevano che leggersi un egualitarismo fondato sulla divinità dell'uomo (fondamentale tema gnostico) e quindi il suo diritto all'autodeterminazione come individuo e/o come gruppo locale. Si trattava del solito motivo eversivo nei confronti delle classi dirigenti, da sempre sospinto dalle piccole borghesie artigiane e mercantili.

Naturalmente, una volta fondato sul tema del divino che scende in terra nella figura del profeta, questo motivo non può assumere i toni rivoluzionari dei Khâridjiti, perché si realizza nella comune obbedienza cieca alla guida dell'Imâm, entro la quale non è posto per le distinzioni sociali; ma non ne è molto lontana quando si pensi alla logica di un divino sempre questionabile nelle sue apparizioni, una volta svincolato dagli obblighi ereditari.⁶³

Di questo primo secolo della Shi'a abbiamo detto che le sue energie, per la prima volta suscitate da Mukhtâriyya, Kaysâniyya e Hâshimiyya, finirono col confluire nella rivolta abbaside guidata da Abû Muslim, che vista in un'ottica più limitatamente regionale rappresenta anche uno degli episodi delle rivolte persiane, destinate a proseguire poi sotto gli stessi Abbasidi. Esaminiamo dunque le vicende di questo filone della Shi'a, destinato a divenire il principale.

La prima delle sommosse iraniche prese corpo attorno alla figura profetica di Bihâfarid, tra il 746 e il 748.⁶⁴ Bihâfarid fu autore di un tentativo di sintesi tra religione zoroastriana e musulmana che spiacque ai seguaci dell'una e dell'altra. Egli si annunciò come profeta dichiarando di esser salito al cielo e di aver ricevuto la propria missione direttamente da Dio, che gli avrebbe fatto dono di una sottile camicia di seta verde dopo avergli mostrato il paradiso e l'inferno. Egli annunciava inoltre la fine dei tempi; vi sarebbe stata una lotta tra il Bene e il Male (incarnati da due personaggi) al termine della quale il Bene avrebbe trionfato inaugurando un'epoca di felicità in terra.

⁶⁰ Amoretti, cit., p. 503; la stessa, a p. 500 sottolinea l'analogo egualitarismo di Qarmati e Khurramiti. A p. 499, l'Amoretti segnala il costante accostamento operato dai cronisti tra eresia e posizione sociale subalterna; abbiamo notato lo stesso fenomeno, per lungo periodo, relativamente alle eresie dell'occidente medievale.

⁶¹ Cfr. G. Vajda, *Les zindîqs, etc.*, cit., p. 182 sgg.; B. Lewis, voce 'Abhâsides, E.I. vol. I; Spuler, cit., pp. 45-46. Per la continuità del potere Abbaside con quello Omayyade, cfr. inoltre *supra* alla n. 25. F. Gabrieli, *La zandaqa au Ier siècle abbaside*, L'élaboration de l'Islam, Coll. de Strasbourg 1959, Paris, P.U.F., 1961, sottolinea i rapporti tra la *zandaqa* e il Razionalismo presente in Persia sulla scorta della tradizione filosofica ellenistica. Come vedremo oltre, a proposito degli sviluppi neoplatonici dell'Ismailismo, l'esistenza di questa tradizione in Persia ha un ruolo rilevante. Sulla vicenda della *zandaqa* (origini, evoluzione, persecuzioni) a partire dalle infinite eresie esistenti nei territori conquistati dall'Islam, attraverso le influenze degli *zindîq* nella Shi'a, il ruolo dell'amministrazione, le conversioni più o meno convinte, gli sbocchi libertini e le persecuzioni, cfr. il lavoro di M. Chokr, *Zandaqa et zindîqs en Islam au second siècle de l'Hégire*, Damas, Inst. Français de Damas, 1993; in particolare, per un inquadramento del problema, le pp. 42-68.

⁶² Per una storia, etc., cit., p. 265.

⁶³ Una strada completamente diversa segue viceversa, dopo la vittoria degli Abbasidi, la Shi'a 'alide: sotto l'Imamato di Dja'far al Sâdiq, che si era tenuto lontano dal tentativo degli Hasanidi Ibrâhim e Muhammad b. 'Abdallâh del 762, le pretese 'alidi prendono aspetto religioso, attraverso la nascita del culto di Fatima come figura determinante nella trasmissione del divino, iniziativa cui non sembra estraneo il 6° Imâm.

⁶⁴ Su Bihâfarid cfr. al Birûnî, cit., pp. 193-194; Shahrastâni, cit., pp. 283-284; Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, cit., p. 25 sgg., p. 80 sgg.; Spuler, cit., p. 196; Amoretti, cit., pp. 489-490; p. 513.

L'Amoretti⁶⁵ ritiene di scorgere nella predicazione di Bihâfarîd (che scrisse in persiano, si interessò della manutenzione di ponti e strade e prescrisse una riduzione delle doti) un movimento contadino e locale analogo a quelli che si erano avuti sotto i Sassanidi (principale tra tutti quello di Mazdak). Egli sarebbe stato un *leader* degli strati più poveri. La repressione fu operata da Abû Muslim che mise a morte Bihâfarîd, e le istanze messe in moto da quest'ultimo passarono nel movimento del suo persecutore, il cui intervento può esser visto come un'operazione volta a coagulare sotto le proprie bandiere le forze che in Persia si opponevano al dominio Omayyade. Verosimilmente il tentativo di Bihâfarîd si inquadra infatti nella speranza di ridisegnare il potere locale al momento del crollo degli Omayyadi.

Abû Muslim era stato inviato nel Khorâsân nel 746 da Ibrâhîm, il figlio dell'abbaside Muhammad b. 'Alî, colui che aveva ricevuto l'Imamato da Abû Hâshim e che costituiva quindi il punto di riferimento delle forze rivoluzionarie Hâshimite.⁶⁶ Muhammad ebbe un ruolo preliminare in questa vicenda; fu lui che scelse di fare del Khorâsân il centro del movimento, in luogo di Kûfa;⁶⁷ ed è lui che nel 743, dopo il fallimento della rivolta Zaydita e la morte di Yaya, decide di porsi al comando del movimento che abbatteva gli Omayyadi. Morto nello stesso anno Muhammad e succedutogli Ibrâhîm, questi inviò nel Khorâsân Abû Muslim, un *mawlâ* adottato nella sua famiglia.

L'operazione condotta da questi negli anni che portano alla caduta degli Omayyadi, è descritta dallo Spuler come guidata da grande abilità politica nel coalizzare ad esclusivo vantaggio della causa abbaside le forze rivoluzionarie in quel momento scatenate dagli Zayditi, dagli 'Alîdi con 'Abdallâh b. Mu'âwiyya e dai Khâridjiti. Abbiamo già rilevato che egli uccise 'Abdallâh (come Bihâfarîd) mentre si conquistò gli Zayditi senza più *leader*; quanto ai Khâridjiti, li eliminò *manu militari*.⁶⁸ Lo Spuler insiste molto sulle scelte religiosamente moderate di Abû Muslim; tuttavia attorno alla sua figura e alla sua tragica fine, coagula il successivo movimento rivoluzionario e religiosamente "estremista" dei Khurramiti. Non per nulla la rivoluzione abbaside è una rivolta shî'ita, ed Abû Muslim, nel proclamarla, innalzò le bandiere nere assunte da questa famiglia: il nero è il colore del Mahdî (occulto come la luna nera) il cui avvento realizzerà in terra l'epoca della pienezza.⁶⁹

Nota perciò l'Amoretti,⁷⁰ che la rivoluzione di Abû Muslim, e la sua proditoria uccisione, rappresenta l'evento attorno al quale ruota un'intera storia di insurrezioni persiane; ella prosegue poi sottolineandone gli aspetti sociologici. In termini attuali si potrebbe parlare di un partito piccolo-borghese, composto tanto da persiani che da arabi, fatto di piccoli proprietari, mercanti e artigiani, i cui interessi erano contrari alla grande aristocrazia terriera, chiamata dagli Omayyadi a governare le regioni e a riscuotervi i tributi. L'abilità di Abû Muslim, *leader* politico e anche ideologico, fu di coniugare questo contrasto d'interessi con una propaganda demagogica che potesse render protagonisti i ceti inferiori, normalmente tagliati fuori dalla competizione politica.⁷¹

Come lo Spuler, l'Amoretti insiste tuttavia sulla natura politica dell'operazione di Abû Muslim, sottolineando il carattere meramente strumentale della sua demagogia, i suoi legami effettivi con gli interessi borghesi rivolti al raggiungimento del potere, e il tentativo finale degli aristocratici per salire sul carro dei vincitori. Le sommosse più apertamente religiose verranno dopo di lui; e tuttavia la commistione che si opera in quel momento tra Islam e tradizioni religiose locali, apre la via agli sviluppi ismailiti, anche perché la lotta che identifica il Califfo come nemico, non può che innalzare contro di lui quell'immagine divina dell'Imâm che si era andata elaborando nell'ambito della Shî'a.

La presenza di un partito religioso che si richiamava ad Abû Muslim negandone la morte, è subito evidente: a due mesi dall'assassinio inizia la sollevazione di Sunbâd, detto il Mago per la sua origine zoroastriana, forse uno dei generali di Abû Muslim.⁷²

Le forze raccolte da Sunbâd mostrano chiaramente quale fenomeno sincretistico avesse maturato nel frattempo: egli riunisce infatti le istanze di zoroastriani (i vecchi seguaci di Bihâfarîd) Mazdakiti, Khurramiti e

⁶⁵ Cit., p. 490.

⁶⁶ Su Abû Muslim cfr. Spuler, p. 40 sgg.; Amoretti, p. 490 sgg.; B. Lewis, cit. Di maggiore importanza la ricerca del Moscati, *Studi su Abû Muslim*, Rendiconti A.N.L. serie VIII, voll. 4-5, 1949 e 1950. Il Moscati legge la figura di Abû Muslim attraverso le ambiguità della politica abbaside, tra sfruttamento delle spinte rivoluzionarie e scelte moderate, con l'obiettivo preciso del potere. Abû Muslim fu un *leader* potente grazie alla sua capacità di raccogliere e compattare le diverse forze eversive della Shî'a, e di convogliarle nel movimento abbaside; per questo motivo, gli Abbasidi vittoriosi non potevano che essere interessati a sbarazzarsi di lui, e a porre nuovamente la Shî'a fuori della legalità. Nel ricostruire minuziosamente le vicende della sua proditoria uccisione ad opera degli Abbasidi, il Moscati ha sottolineato la linearità dell'azione di Abû Muslim, fedele alla dinastia; e, per contrario, gli obiettivi puramente di potere perseguiti dai nuovi Califfi. Sulla rivolta di Abû Muslim, cfr. at Tabarî (Zotenberg) cit., vol. IV, p. 323 sgg.; sulla sua morte, *ivi*, pp. 354-367; Maçoudi, *Les prairies d'or*, Texte et trad., par C. Barbier de Meynard, Paris, Imprimerie Nationale, vol. 6°, 1871, pp. 179-189.

⁶⁷ Il ruolo del paese montuoso del Khorâsân quale centro delle ribellioni e rifugio dei ribelli, rimonta ai tempi di Mazdak, ed è stato sottolineato dagli studiosi: cfr. Amoretti, p. 494.

⁶⁸ Spuler, cit., p. 43.

⁶⁹ Amoretti, cit., p. 513, la quale fa notare come il verde della camicia di Bihâfarîd sia, in quanto colore lunare, simbolicamente analogo al nero di Abû Muslim.

⁷⁰ *Ivi*, p. 490.

⁷¹ *Ivi*, p. 491.

⁷² Cfr. *Syâsatnâma*, cit., pp. 304-305; Amoretti, cit., pp. 494-498; Spuler, cit., pp. 49-50 e pp. 196-197.

Râfiditi,⁷³ nell'ambito di un movimento che ormai non ha però nulla a che fare con la vecchia religione, ma si presenta come forma di Shî'a estremista: tra i suoi propositi vi era la distruzione della Ka'ba.⁷⁴

La sconfitta e la morte di Sunbâd nel 756 non posero fine alle sommosse, che proseguirono con Ishâq e Ustâdsîs. Ishâq è un personaggio di origini non chiare, che sollevò il Khorâsân contro i poteri centrali, avendo anche l'appoggio del governatore locale;⁷⁵ attorno al proprio movimento coagulò tutti gli interessi locali. Egli proclamava che Abû Muslim non era morto, e che era un profeta inviato da Zoroastro.

Questa aperta presenza della religione zoroastriana, mostra le ormai strette connessioni tra Abû Muslim e i Khurramiyya.⁷⁶ Il colore della ribellione era il bianco, colore solare, elemento fondamentale della religione zoroastriana, che può alludere però anche alla figura del Mahdî.⁷⁷ La rivolta di Ustâdsîs ebbe luogo nel 765-768,⁷⁸ e coinvolse i superstiti seguaci di Bihâfarîd; sembra che attorno alla sua ideologia religiosa -Ustâdsîs si proclamava profeta e praticava, così si disse, l'antinomismo- si fosse costituito un esercito di 300.000 uomini.

A distanza di dieci anni, la ribellione ispirata ad Abû Muslim riprende con un nuovo profeta, detto al Muqanna', cioè colui che è velato, perché copriva il proprio volto con un velo verde o, secondo altri, con una maschera d'oro.⁷⁹

Al Muqanna' era stato un seguace di Abû Muslim; la rivolta scoppiò al grido di "Abû Muslim vive! prendiamo il potere!" lanciato dai Khurramiyya, che innalzarono bandiere rosse.⁸⁰ Suoi seguaci furono i Mubaiyyda, cioè i biancovestiti delle montagne, già seguaci di Sunbâd; a capo fu posto il figlio di Abû Muslim.

Secondo al Muqanna' lo spirito di Dio era migrato da Adamo, a Seth, a Noè, Abramo, Mosè, Cristo, Maometto, 'Alî, Muhammad ibn al Hanafiyya, Abû Muslim; ora, esso era in lui. Questa dottrina non è nuova, la seguiamo sin dagli Elchasaiti: è la dottrina del profetismo periodico e delle successive incarnazioni dello Spirito Santo; la linea che conduce da 'Alî a Muhammad ibn al Hanafiyya, ad Abû Muslim, fa ritenere che egli fosse un Rizâmiyya. Al Bîrûnî sostiene che egli reintrodusse la religione di Mazdak; della sua dottrina si sa che prevedeva la trasmigrazione delle anime e che garantiva la libertà dagli obblighi e dai divieti islamici. Indipendentemente dalle opinioni personali di al Muqanna', sembra evidente che la sua propaganda ideologica fosse rivolta ai Mubaiyyda, secondo la collaudata strategia di Abû Muslim di coagulare forze anche tra loro disperate, ma ostili al centralismo. I Mubaiyyda erano infatti portatori di dottrine genericamente mazdakite, e veicolo della diffusione manichea e nestoriana verso la Cina; elementi dualisti non mancavano nella dottrina Khurramita, che gli eresiologi arabi identificavano con una sopravvivenza del Mazdakismo.⁸¹ Questo elemento religioso mazdakita-manicheo fece dunque da cemento agli interessi locali di contadini, commercianti e artigiani, contro i grandi proprietari legati al potere centrale.⁸²

La durata della rivolta è incerta, ma è certo che essa fu viva per molti anni prima della repressione, aiutata in questo anche da una contemporanea rivolta Khâridjita.⁸³ La leggenda vuole che al Muqanna', sconfitto, si sia gettato nelle fiamme con le proprie mogli, sostenendo che quella era per lui la strada per salire al cielo, conformemente alla propria natura divina.⁸⁴

⁷³ Per i Râfiditi cfr. E. Kohlberg, voce *al Râfida*, E.I. vol. VIII; an Nawbakhtî, cit., 154, pp. 92-93; W.M. Watt, *The Râfidites, a Preliminary Study*, Oriens 16, 1963. Essi rappresentano una setta 'alide estremista dalle origini incerte, nella quale sono raccolte anche dottrine che ricordano apertamente allo Gnosticismo: l'Imâm e i suoi seguaci sarebbero tutti di natura divina. All'estremismo religioso sembra tuttavia corrispondere il quietismo politico; conformemente alla linea del 6° Imâm Dja'far al Sâdiq, essi si tengono lontani dai moti insurrezionali del 762. Gli anni che vanno dalla vittoria abbaside alla morte del 6° Imâm nel 765, sembrano marcare un punto di svolta e di rottura nel movimento shî'ita che, se ideologicamente si articola sulle scelte dottrinali, politicamente ruota attorno alla prosecuzione del moto insurrezionale. Sono questi gli anni nei quali si staccano una linea "quietista" protoimamita che formerà alla lunga la Shî'a duodecimana, ed una linea insurrezionale, seguita dai Khattâbiyya prima, dagli Ismailiti poi. Anche la vicenda della presunta revoca dell'Imamato ad Ismâ'il da parte del padre, che viene spiegata con l'indulgenza di Ismâ'il al vino (antinomismo) ha verosimilmente molto a che vedere con un'ipotetica scelta insurrezionale di quest'ultimo, contro la linea politicamente quietista ed esclusivamente religiosa del padre. Sempre su questo tema, cfr., dello stesso Watt, *The Political Attitude of the Mu'tazilah*, J.R.A.S. 1962, in particolare p. 47.

⁷⁴ Nizâmulmulk si dilunga sulla propaganda e la dottrina grazie alle quali Sunbâd avrebbe attuato l'unione di forze diverse, trasformando la Shî'a in una prosecuzione del Mazdakismo, e lo Zoroastrismo in un sentimento anti-arabo nell'ottica del nazionalismo persiano. La sua insistenza sembra avere un sottofondo ideologico, ricollegandosi a vicende fantastiche inserite nella storia di Mazdak (*Siyâsatnâma*, p. 293). Egli comunque afferma che, secondo Sunbâd, Abû Muslim non era morto, ma si era trasformato in una colomba bianca, e attendeva in una miniera in un luogo occulto, assieme al Mahdî e a Mazdak. È comunque ormai evidente il corpo dottrinale "gnostico" della Shî'a estremista, con il suo preciso obbiettivo antinomista, la distruzione della Ka'ba in nome del trionfo di una religiosità esoterica. La vicenda avrà un seguito con il furto della pietra nera da parte di Qarmati (cfr. *infra*).

⁷⁵ Su Ishâq cfr. *Fihrist*, pp. 823-824; Amoretti, pp. 496-497.

⁷⁶ Cfr. la sovrapposizione citata al riguardo in *Fihrist*, p. 824. I Khurramiyya sono considerati essere dei Mazdakiti.

⁷⁷ Amoretti, p. 513 sgg. Sunbâd aveva scelto, come orientamento della preghiera, il sole e non la Mecca.

⁷⁸ Spuler, p. 51 e p. 197; Amoretti, pp. 497-498.

⁷⁹ Su al Muqanna' cfr. Amoretti, p. 499 sgg.; Spuler, pp. 52-53 e pp. 198-199; *Siyâsatnâma*, pp. 324-325, al Bîrûnî, p. 194.

⁸⁰ *Siyâsatnâma*, loc. cit. Il rosso è colore di ribellione e rottura della tradizione (Amoretti, p. 514) quindi di aspirazione ad una nuova vita. I Khurramiyya erano detti Muhammarah, i rossi (*Fihrist*, p. 817).

⁸¹ Amoretti, cit., p. 503; W. Madelung, voce *Khurramiyya*, cit. Sui Mubaiyyda cfr. anche Shahrastânî, cit., p. 173, il quale attribuisce loro una religione alquanto schematica.

⁸² Amoretti, cit., p. 500.

⁸³ *ivi*, p. 498 e p. 501.

⁸⁴ Per una concisa e lineare narrazione di tutti gli eventi che vanno dalla sollevazione di Bihâfarîd a quella di al Muqanna', cfr. Browne, cit., vol. I, pp. 308-323. L'autore tratta tuttavia altrove (p. 243) la rivolta di Abû Muslim. Lo stesso per la più ampia trattazione di G.H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens au II^e et au III^e siècle de l'Hégire*, Paris, Les Presses modernes, 1938, pp. 111-186.

Ci sembra utile a questo punto, prima di parlare dell'epica rivolta di Bâbak, soffermarci un attimo sulla natura di questi Khurramiyya, che sono i grandi protagonisti della ribellione continua contro gli Abbasidi.⁸⁵

Il nome Khurramiyya è usato in modo vago ed equivoco, sicché è impossibile identificare con esso una ben precisa setta. In senso generale si indicano con esso i protagonisti delle sollevazioni iraniche sotto gli Abbasidi, di disparata estrazione ma convergenti in un movimento che prende corpo già in seno alla decisiva rivolta anti-Omayyade di Abû Muslim: a quest'ultimo si richiamano infatti le ribellioni che abbiamo ora segnalato.

Come già detto, l'abilità di questo capo storico consistette nel far convergere in una sola forza elementi sicuramente shî'iti con altri che rappresentano un'eredità dell'antico Mazdakismo; ed in effetti, con il nome Khurramiyya si allude abitualmente ad un generico Mazdakismo riformato, cioè adattato in qualche modo all'Islam. La sua caratteristica politica costante è l'avversione al centralismo; sotto questo profilo è comprensibile che lo si ritenga confluito più tardi tra le file dei Qarmati; in effetti i Khurramiyya aiutarono la propaganda ismailita.⁸⁶ Gli storici ed eresiologi musulmani li riconnettono *tout court* a Mazdak, facendone un corpo estraneo all'Islam. An Nadîm dice di loro che appartenevano agli strati sociali inferiori, e che erano per natura pacifici e ospitali. Sotto il loro nome erano inclusi i Muhammura e i Mubaiyyda, cioè i rosso e i biancovestiti.

Anche i Rizâmiyya sono ritenuti appartenere ai Khurramiyya, e con essi gli estremisti Hârithiyya, che parteggiavano per 'Abdallâh ben Mu'awiyya, e, in generale, tutte le sette iraniche.

Dal punto di vista religioso, storici ed eresiologi musulmani insistono sul loro antinomismo: non rispettano obblighi e divieti del Corano e praticano la comunità delle donne (o quantomeno la predicano: ma su questo ricordiamo quanto già detto circa l'analoga accusa rivolta ai Mazdakiti). La loro dottrina sembra permeata da influssi neoplatonici: credono nella preesistenza delle anime in un mondo di pure forme (dottrina che risale a Dja'far al Sâdiq) alla migrazione delle anime e alla resurrezione come ritorno in un altro corpo, che può costituire per le anime il paradiso o l'inferno.⁸⁷ È imputato loro anche un generico panteismo: Dio è una luce che trasmigra di corpo in corpo; esiste una continuità tra mondo animale, umano e angelico.⁸⁸ Consideravano sacro il vino e attendevano il Mahdî nella figura di un discendente di Fatima, la figlia di Abû Muslim. Con il Mahdî si sarebbe compiuta la loro vittoria in questo mondo, e questo Mahdî era forse Muhammad ibn al Hanafiyya.⁸⁹ Quanto all'origine del nome si danno tre versioni, nessuna delle quali sicuramente attendibile: secondo una di esse il loro nome deriverebbe da Khurrama, la moglie di Mazdak; secondo un'altra, esso starebbe a significare "quelli dall'allegria religione" (Khurramdîniyya); secondo la terza, deriverebbe dal villaggio di Khurram, dove avrebbe avuto origine la setta.

Dopo la fine di al Muqanna', i Khurramiyya si sollevarono ancora nel 796-797, a quel che sembra sotto un *leader* manicheo; ma la loro grande epopea fu costituita dalla rivolta di Bâbak, durata ben trent'anni, dall'807-808, all'837-838.⁹⁰

La nascita di Bâbak detto il Khurramita, contiene elementi leggendari carichi di simbolismo: sua madre sarebbe stata cieca da un occhio (come al Muqanna'); suo padre, uno straniero, forse un Nabateo, commerciante d'olio, morto successivamente nel corso d'una rapina. Il contesto è caratterizzato dall'uso del vino e da un amore illegale. Cresciuto, orfano, dalla madre vedova, viene notato da Jâvidân, uno dei capi Khurramiti, che lo conduce con sé. Morto Jâvidân per le ferite riportate in uno scontro, la moglie di lui, che era già l'amante di Bâbak, decide di sposarlo e di metterlo a capo del movimento, perché vede in lui il "restauratore del Mazdakismo".⁹¹ Il suo matrimonio sui segnali, sotto il profilo simbolico, per la singolare cerimonia che lo pose a capo d'un movimento che prevedeva l'uso del vino; essa si concluse con l'offerta d'un ciuffo di basilico da parte della moglie,⁹² ed in essa è possibile ravvisare un sincretismo al quale non sarebbe estraneo il Cristianesimo.⁹³ Secondo la leggenda, l'anima di Jâvidân sarebbe trasmigrata in Bâbak; lui stesso si proclamò incarnazione divina, conformemente alle dottrine dei Ghulât.

⁸⁵ Per i Khurramiyya, cfr. an Nawbakhti, 154, pp. 67-69 e pp. 77-78; *Siyâsatnâma*, p. 305; p. 325; pp. 329-330; Spuler, p. 200 sgg.; Amoretti, pp. 503-505; nonché la relativa voce in E.I. di Madelung. Una lunga trattazione in Sadighi, cit., pp. 187-228; Sadighi riporta tutte le notizie degli autori arabi, ma non raggiunge particolari conclusioni. Egli ritiene comunque i Khurramiyya discendenti dei Mazdakiti.

⁸⁶ Amoretti, pp. 503-504; Nizâmulmulk, cit., p. 330, li considera Bâtiniti, un termine con il quale si indicano anche gli Ismailiti; anche Mazdakiti e Manichei sono ritenuti Bâtiniti: cfr. M. Molé, *Le problème des sectes zoroastriennes*, cit., pp. 19-20.

⁸⁷ Abbiamo già trovato presso i Catari questa dottrina della trasmigrazione come punizione/premio. I Catari credevano che l'inferno fosse costituito dal restare in questo mondo, e così i Khurramiyya (cfr. an Nawbakhti, loc. cit., p. 68).

⁸⁸ *Ivi*, p. 78. La continuità dei regni è una dottrina che ritroveremo presso gli Ismailiti, in particolare i Fratelli della Purezza (cfr. *infra*).

⁸⁹ Madelung, cit.

⁹⁰ Le fonti relative alla vicenda di Bâbak, tra le quali principale Tabarî, sono state raccolte in traduzione francese da J. Laurent, *L'Arménie entre Bysance, etc.*, cit. Cfr. inoltre *Chronique de...etc. Tabarî* (versione persiana) cit., vol. IV, pp. 525-549, *Siyâsatnâma*, p. 325 sgg.; *Fihrist*, p. 818 sgg.; Amoretti, p. 505 sgg.; Spuler, p. 61 sgg.; p. 201 sgg.; Browne, p. 323-335.

⁹¹ *Fihrist*, p. 821. Uno dei generali di Bâbak si chiamava 'Alî ben Mazdak (*Siyâsatnâma*, p. 326). Secondo altre fonti, Bâbak era figlio d'un soldato di fortuna e d'una greca; ovvero era un discendente di Abû Muslim (Tabarî in Laurent, cit., p. 637; Browne, cit., p. 328).

⁹² *Fihrist*, loc. cit.

⁹³ Amoretti, p. 508, vede un sincretismo iranico-gnostico-cristiano; Laurent, p. 360, vede un'influenza nestoriana o giacobita ed ipotizza un'ascendenza buddista per la dottrina della trasmigrazione delle anime. Il piccolo aristocratico legato a Bâbak, e che lo tradì consegnandolo al generale abbaside al Afshîn, era un Cristiano (cfr. al Maqdisî in Laurent, cit., p. 373).

Benché le dottrine dei Khurramiyya prevedessero la tolleranza religiosa, la ferocia delle lotte di Bābak è rimasta leggendaria; i cronisti parlano di centinaia di migliaia di morti,⁹⁴ e tali cifre, se son vere, debbono attribuirsi alla durata e alla vastità della rivolta. L'Amoretti⁹⁵ ritiene che essa fu sostenuta da interessi piccolo-borghesi, soprattutto da piccoli proprietari che miravano ad un ricambio della classe dirigente -come, in seguito, le rivolte dei Qarmati- ciò che testimonierebbe a favore dell'ipotesi di un afflusso dei Khurramiti nelle file dei Qarmati stessi.

La rivolta fu sostenuta anche dai Kurdi⁹⁶ ed interessò l'Armenia; significativo constatare che, nel corso di essa, mentre gli eretici Pauliciani facevano il gioco degli Arabi, quelli Khurramiti erano alleati di Bisanzio.⁹⁷ La rivolta fu repressa soltanto nell'838 dopo lunghissime lotte, ed ebbe uno strascico nella ribellione del principe Māzyār nel Tabaristān (fu giustiziato nell'840) e nella condotta equivoca dello stesso Afshīn, il vincitore di Bābak, giustiziato nell'841.⁹⁸ Nizāmūlmulk segnala ancora agitazioni khurramite sino al 912, in Isfahān.⁹⁹

Sembra ora opportuno riassumere brevemente quanto si può dedurre dalle vicende esposte, concernenti le ribellioni persiane da Bihāfarīd a Bābak. Gli storici islamici hanno sempre avvertito uno stretto legame tra le ribellioni shī'ite e khurramite della Persia e la persistenza locale del Mazdakismo; tra le concezioni sociali di questo e lo sfondo sociale di quelle; tra le speculazioni neoplatonico/gnostiche e gli influssi manichei che sono parte del Mazdakismo e la logica dei Bātinī; hanno anche stabilito uno stretto rapporto tra questi vari aspetti religioso/sociali e l'ambiente persiano, tra eresia e ribellione. Essi hanno dunque ipotizzato una coerente consequenzialità tra gli sviluppi eversivi della Shī'a iranica e la persistenza del Mazdakismo.¹⁰⁰ Abbiamo già visto che in realtà l'estremismo shī'ita era maturato fuori di questo ambiente; tuttavia è innegabile che esso prenda in ambiente iranico quei particolari sviluppi che lo condurranno all'Ismailismo e alla piena maturazione di veri e propri sistemi gnostici, anche grazie alla diffusione di una cultura neoplatonica che, sul piano filosofico, si relizza proprio a Baghdad, con gli Abbasidi, a partire dal IX secolo; e che tuttavia va ben oltre lo stesso piano "filosofico".¹⁰¹

Nell'ambiente iranico, non vuol dire *a causa* di esso;¹⁰² ma di certo, gli elementi ereticali che prendono corpo sempre più nell'Islam sono gli stessi di origine irano-mesopotamica che sono nel codice genetico di questa religione. Quanto al ruolo dell'ideologia sociale mazdakita, gli storici islamici avevano di esso una conoscenza diretta, anche perché sembra che dei Mazdakiti fossero presenti nella stessa Mecca ai tempi di Maometto,¹⁰³ e l'argomento è troppo insistito per essere sottovalutato.

Un legame di un certo interesse tra il Mazdakismo e i Khurramiti, è costituito infine dal ruolo del femminile in questi movimenti, sia sul piano della presenza (reale o leggendaria) di donne nel movimento

⁹⁴ Browne, cit., p. 328. Sull'epopea della cattura di Bābak e sulla sua orrenda esecuzione, cfr. Tabarī in entrambe le versioni citate.

⁹⁵ Cit., p. 508.

⁹⁶ Laurent, cit., pp. 361-362; Spuler, p. 67.

⁹⁷ Ivi, pp. 377-381. È anche possibile che vi siano stati episodi bellici tra Pauliciani e Khurramiti.

⁹⁸ Cfr. Amoretti, pp. 506-507; Browne, pp. 330-336; Sadighi, pp. 287-305; Spuler, p. 65 sgg. Quest'ultimo accenna (p. 66-67) a possibili suoi sincretismi buddistico-zoroastriani. Ricordiamo che elementi di analogo sincretismo caratterizzano le dottrine dei Manichei; che di Manicheismo furono accusati i potenti Barmakidi (persiani di origine buddista convertiti all'Islam) saliti ad altissime cariche, e poi caduti in disgrazia, con gli Abbasidi. Sulle loro vicende cfr. al Tabarī (Zotenberg) cit., vol IV, pp. 455-469.

⁹⁹ *Siyāsatnāma*, p. 329.

¹⁰⁰ Cfr. H. Yarshater, *Mazdakism*, cit., pp. 1022-1024.

¹⁰¹ Amoretti, cit., pp. 516-517, ricorda un episodio relativo ad al Muqanna' (che fu accusato di pratiche magiche): egli avrebbe fatto sorgere la luna da un pozzo gettandovi dentro una fiala di mercurio. Questa è senz'ombra di dubbio una pratica alchemica, confrontabile alla nascita del sole mercuriale dal pozzo: cfr. il testo di Johannes Rhennanus, *Solis e puteo emergentis sive chemiotechnicorum libri tres*, in *Opera Chymiatrica*, Frankfurt, Eifrid, 1635, e l'illustrazione con il sole mercuriale che emerge dal pozzo "Fons benedictæ aquæ vivæ" acqua, cioè, mercuriale, sul frontespizio di Basilus Valentinus, *Tractatus chemicus-philosophicus de rebus naturalibus*, Frankfurt, Seyler, 1676. Il pozzo è un simbolo del microcosmo: cfr. J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Seghers, 1974, 9ª, vol. IV. Il pozzo sottolinea la morte/rinascita di Giuseppe; ha lo stesso ruolo in Sohrawardī, *Le récit de l'exile occidental*, in *L'archange empourpré*, trad. H. Corbin, Paris, Fayard, 1976, p. 274. Sembra perciò opportuno ricordare che gli anni della sommossa di al Muqanna' coincidono con quelli della nascita dell'alchimia araba in ambiente shī'ita; al riguardo va segnalato l'articolo di S.K. Kamaneh, *Arab-Islamic Alchemy. Three intertwined Stages*, Ambix, 29, 2, 1982, nel quale si ricordano i legami, già noti al tempo, tra Kaysāniyya, Khāridjīti e alchimia (pp. 80-81). Le sette rivoluzionarie usavano pratiche alchemiche che facevano parte della loro ideologia religiosa. Sui legami tra alchimia e attese messianiche, strutture neoplatoniche del divino e concezioni shī'ite; sull'importanza dei Sabei di Harrān; vedere anche L. Massignon, Appendice III a Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, cit. La discesa del divino nell'uomo e la ciclicità della storia, sono i termini principali di questo rapporto; i Sabei, con il loro culto di Hermes (cfr. al Birūnī, cit., p. 316) atteso come Mahdī (Massignon, cit., p. 385) e i Manichei, ne rappresenterebbero l'impulso dottrinale. H.J. Sheppard, *Gnosticism and Alchemy*, Ambix, 6, 2, 1957, invoca, come veicolo di trasmissione della cultura ellenistica alessandrina, oltre ai Sabei, anche i Nestoriani (p. 98) i quali sembrano essere presenti nel sincretismo operato in Persia dai Khurramiti, e lo sono tra i Khurramiti stessi di Bābak. Sui miracoli alchemici attribuiti ad al Muqanna', cfr. anche Sadighi, cit., che riporta lo stesso episodio citato dall'Amoretti (Sadighi, pp. 182-183) fornendo anche le fonti. A p. 167, Sadighi espone poi la leggenda secondo la quale al Muqanna' sarebbe scomparso immergendosi in una caldaia colma di mercurio (altri dicono: di rame o di pece: cfr. p. 184) Considerato il significato alchemico trasmutativo del mercurio, già attestato da Zosimo nel IV secolo (cfr. *Les alchimistes grecs*, T. IV, 1ère partie, *Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques*, texte ét. et trad. par M. Martens, Paris, Paris, Les Belles lettres, 1995, *passim*, e in particolare p. 21, p. 22, p. 167, pp. 181-182) si tratterebbe qui di una morte/rinascita tramite il ritorno all'Uno, tendente ad avvalorare la divinità di al Muqanna'. Questa sua divinità, espressa dall'inaccessibilità del volto, era da lui sottolineata con l'allusione del velo, o con l'artificio dello specchio sul viso che terrorizzava i fedeli (cfr. Sadighi, p. 183): l'Uno è infatti ineffabile.

¹⁰² Amoretti, p. 516, sostiene che l'origine dell'estremismo è nella leggenda dell'occultamento di Muhammad ibn al Hanafiyya; in concreto, negli Hāshimīyya e nei Kaysāniyya, che si diffondono in Persia nel corso delle rivolte contro gli Omayyadī.

¹⁰³ Cfr. C.E. Bosworth, *Iran and the Arabs before Islam*, cit., p. 600.

rivoluzionario; sia su quello del ruolo che ha in esso il rapporto tra i sessi; significativa è inoltre la presenza, sul piano simbolico, del "femminile", nell'immaginario delle rivoluzioni khurramite.¹⁰⁴

Certamente, per quel che si può capire e che abbiamo esposto del Mazdakismo, è difficile riconoscere la sua gnosi libertaria e progressista nel cupo settarismo che caratterizza le manifestazioni della Shī'a estremista, ove fu ideata la dottrina della *Isti'rad*, cioè della legittimità dell'uccisione indiscriminata dei nemici in quanto *infedeli*. È tuttavia innegabile sia la tensione della Shī'a estremista in direzione di un egualitarismo utopista, sia l'elaborazione delle sue dottrine nell'ambito della cultura "gnostica" (dalle molteplici origini ed espressioni) presente nelle aree di espansione dell'Islam e nella stessa radice di esso; sia, infine, gli sviluppi peculiari che essa incontra allorché si identifica con i movimenti khurramiti, indizio di contatti con culture e tradizioni diverse.¹⁰⁵

Complessivamente si può ritenere che gli anni intercorsi tra la morte di Maometto e il passaggio dall'VIII al IX secolo, vedano maturare nell'ambito dell'Islam un processo che dicotomizza la dottrina: da un lato forma un'ortodossia che tende a stabilizzare l'interpretazione attorno alla legalità del testo e della tradizione, attorno alla quale costruire la gestione del potere sociale; dall'altro un'interpretazione libera, che disaggrega il testo per reinterpretarlo nell'ambito delle culture proprie dell'area geografica nella quale si è diffuso. I termini di riferimento di queste ultime sono Ermetismo e Neoplatonismo; Gnosticismo nelle sue varie accezioni e Manicheismo; Mazdeismo, Zurvanismo e Mazdakismo; eresie giudaizzanti e, in generale, Cristianesimo dalle implicazioni adozioniste (Elchasaiti, Mandeï, Nestoriani, etc.). Questi termini di riferimento sono tanto più in grado di operare, in quanto in parte non estranei alla nascita dello stesso Islam.

Questa disaggregazione e reinterpretazione - che viene sentita come opera estranea al testo dall'ortodossia - tende a realizzare quanto di rivoluzionario è contenuto all'interno di tutte le religioni "del Libro" e delle loro "eresie": l'eguaglianza degli uomini nel loro diritto ad un'esistenza di pienezza in questo mondo. L'antica aspirazione millenarista, di lontana origine zoroastriana, parla attraverso le infinite sfumature con le quali il pulviscolo delle dottrine gnostiche ha affermato la divinità dell'uomo, e l'ha sostenuta con una logica per la quale la storia è manifestazione d'una ierostoria, è tutto s'articola nei tempi della discesa e del ritorno tra due mondi. Uno di questi è naturalmente malvagio per le più varie ragioni, sostanzialmente perché diverso da quello utopico, perfetto, ove ognuno (o i soli "giusti") è felice secondo il proprio divino diritto; il percorso del ritorno avviene allora attraverso la lotta per porre fine a questo mondo imperfetto, *contro* di esso, per far dell'esistenza "altro" da ciò che essa è. Nel corso di questo processo si costituiscono quindi le strutture entro le quali il pensiero gnostico/neoplatonico della tarda antichità prosegue il proprio percorso nella cultura islamica, trovandovi l'originale elaborazione con la quale tornerà in occidente.

Ci siamo dilungati a descrivere questi esordi, non soltanto per comprendere *come* il fenomeno avvenne, ma anche per avvertire ancora una volta la *storicità* di esso. L'elaborazione di questo pensiero antirazionalista, che potremmo definire altrettanto correttamente anticonformista, non avviene infatti sotto la campana di vetro che isola l'asettico mondo delle "idee": essa è il risultato di una lotta sociale, nel corso della quale assumono un più universale significato ideologie nate per giustificare pretese al potere. Attraverso questo pensiero anticonformista passa l'aspirazione ad un mondo utopico da parte di coloro che, a vario titolo, son destinati a posizioni subalterne, che perciò elaborano una propria "ragione" in contrasto con la Ragione manovrata da altri. Essi elaborano infatti, contro la Ragione normativa e perciò discriminante e gerarchica, l'utopia di un mondo conciliato grazie alla realizzazione, nell'individuo e nel mondo, del divino che essi recano in sé: l'utopia alchemica.

Essi elaborano anche altro però, per la complessità propria dell'uomo e della storia, onde una stessa struttura di pensiero può dar origine ad esiti diversi, ancorché legati ad una comune genesi. La realizzazione del divino nel mondo, cioè dell'uomo conciliato con se stesso e con la legge non scritta che spiritualisti ed esoteristi si sforzano di scorgere sotto il velo della letteralità, oscuramento della luce divina in questo mondo, passa anche attraverso una società che di quella letteralità non ha più bisogno, perché conscia della propria divinità. Il miracolo alchemico che spiritualizza la materia e materializza lo Spirito facendo dell'uomo la pietra filosofale che trasmuta il mondo, è lo stesso che si realizza nella società libera dagli obblighi e dai divieti perché costituita da uomini perfetti. La Grande Resurrezione (*Qiyāmat*) proclamata ad Alamūt, è l'esatto equivalente del compimento dell'Opera; soltanto in questa chiave spirituale e materiale (sociale) al tempo

¹⁰⁴ Amoretti, p. 508 e pp. 513-519. Per il problema della donna nella società sassanide e le rivendicazioni di Mazdak, cfr. *supra*. Gli eretici di tutti i tempi - non soltanto Mazdakiti e Khurramiti - dagli Gnostici ai Frankisti, sono sempre accusati di infrangere le norme del comportamento sessuale; in tutte le loro dottrine - dalla Sophia e dalle sacerdotesse degli Gnostici, al clero femminile dei Guglielmi, al Messia/donna dei Frankisti - il femminile ha un ruolo chiave. La cosa non stupisce, perché nella cultura del Razionalismo la *norma* è maschile, e, per conseguenza, il femminile è antinomico (e l'antinomia è femminile) sin dagli albori, allorché si eguagliano o, peggio, si invertano i piani. Abbiamo trattato il problema dell'*avvento del maschile* come connesso a quello del Razionalismo entro il mondo mediterraneo, ne *Il mito e l'uomo*, cit., *passim*. Il femminile ha un ruolo necessario nella concezione di una società "altra" rispetto a quella della normatività razionalista.

¹⁰⁵ Non è da sottovalutare al riguardo, l'etimologia di "allegria religione" (Khurramīj-Dīn) elaborata per i Khurramiti; né il ruolo e il comportamento della madre e della moglie di Bābak; né del singolare rito matrimoniale attestato; è anche da ricordare la sorprendente affermazione di Bābak (Tabarī, versione Zotenberg, vol. IV, p. 543) secondo la quale è bene che un uomo si stabilisca nella città della sua donna. Il sospetto di un'area di antica cultura matriarcale è più che giustificato, e ciò sarebbe in armonia con l'utopismo egualitarista.

stesso, senza possibilità di separare l'uno dall'altro risvolto, si può intendere l'uno e l'altro fenomeno: l'utopia sociale che si sviluppa nella favola alchemica e quella spirituale perseguita dall'antinomismo radicale.¹⁰⁶

Poiché ci sembra importante esaminare entrambi gli sviluppi, sia per mostrare le analogie sorprendenti tra eventi "orientali" ed eventi "occidentali", sia per mettere in evidenza che tali analogie sono frutto di comuni radici; sia, infine, per chiarire quanto più possibile il "codice genetico" dell'alchimia così come essa giunge in occidente dall'Islam; esporremo qui di seguito entrambe le vicende iniziando da quelle dell'Ismailismo, delle sue dottrine e dei suoi esiti. Inoltre, non potendosi mai tracciare una linea netta di demarcazione tra le varie emergenze di una stessa cultura, ci sentiamo obbligati ad accennare marginalmente anche al fenomeno del Sufismo -per il quale si è insistentemente parlato, tra l'altro, di possibili influssi cristiani- e ad alcuni raggiungimenti della teosofia islamica che possono essere significativi per l'analogia di conclusioni con altri dell'occidente, quasi a far rimarcare sommestamente, e per nascosti sentieri, l'ideologica artificiosità di certe distinzioni, quelle cioè tra "l'Occidente" e "l'Oriente", assai più problematiche una volta abbandonata l'ideologia egemone.

La vicenda ismailita si articola in tre momenti: la setta originaria, la scissione tra Qarmati e Fatimidi, e l'avventura nizârîta di Alamût.¹⁰⁷ La setta dei Qarmati, che ne costituisce l'ala radicale, sembra prendere origine dai Khattâbiyya, una delle sette shî'ite più estremiste;¹⁰⁸ quanto al movimento ismailita in generale, esso diede origine alla più importante tra le scissioni shî'ite, perché la linea di Imâm da essi considerata si ferma al 7° (shî'iti settimiani) che non coincide con il 7° Imâm dei Duodecimani.

Alla morte di Dja'far al Sâdiq infatti, essi riconobbero il di lui figlio Ismâ'il in luogo del fratello Mûsâ al Kâzim, con il quale si prosegue viceversa la linea duodecimana. L'origine della scelta risiede nel fatto che Dja'far aveva inizialmente destinato Ismâ'il come successore, ma lo aveva poi rinnegato per il suo amore per il vino (cfr. *supra*); ed è interessante notare che gli Ismailiti, Bâtiniti e antinomisti, ritenevano tale uso un alto insegnamento, un'interpretazione allegorica della Legge futura, che sarebbe stata rivolta a colpire gli errori dello Spirito, non ad imporre divieti materiali. In realtà, degli Ismailiti non si sa nulla per oltre un secolo dopo la morte di Dja'far, perché le prime notizie che se ne hanno risalgono alla predicazione di Hamdân Qarmat nell'877. A questo momento la setta appare però già costituita come setta segreta e iniziatica dal programma rivoluzionario, fondata sull'attesa del Mahdî e caratterizzata da grande espansione missionaria. Già nell'890, grazie alle disponibilità acquisite con i contributi obbligatori degli aderenti, essa è in grado di acquistare una fortezza da adibire alle missioni segrete.¹⁰⁹

Per quanto concerne la fase iniziale delle loro dottrine, che conobbero in breve lussureggianti sviluppi neoplatonici, possiamo far riferimento a quelle di Hamdân Qarmat e dei Qarmati di an Nawbakhtî. Essi attendevano il ritorno del Mahdî nella figura di Muhammad il figlio di Ismâ'il, considerato il 7° Imâm,¹¹⁰ che avrebbe proclamato il *bâtin*. Egli cioè avrebbe abolito la legge coranica nella sua literalità, per rivelare il suo significato segreto e quello delle religioni precedenti; da quel momento egli avrebbe regnato in un mondo di eterna giustizia. Naturalmente gli iniziati accedevano già parzialmente a questa verità nascosta, e ciò li dispensava dalla normativa. Alla base di questa dottrina vi era poi una misticadelle lettere di tipo cabalistico.

Interessante è la concezione ciclica della storia secondo gli Ismailiti. Essa è ritenuta la ripetizione di 7 ere ciascuna inaugurata da un Profeta razionale, parlante (*nâtîq*): nell'ordine, Adamo, Noè, Abramo, Mosè,

¹⁰⁶ Come vedremo, la società pacificata e tollerante sarà un preciso obbiettivo degli alchimisti rosicruciani alla vigilia della guerra dei trent'anni e l'ideale di armonia del mondo che gli alchimisti trasmettono al Romanticismo; per converso, la totale spiritualizzazione dell'esistenza è il preludio di tutti gli antinomismi radicali di ogni regione e di ogni epoca. La separazione dei due risvolti conduce al fraintendimento.

¹⁰⁷ Cfr. Browne, cit., pp. 391-415, W. Madelung, voci *Ismâ'îliyya e Qarmati*, E.I. vol IV; M. Canard, voci *Fâtîmides e Hamdân Qarmat*, ivi. voll. II e III; inoltre gli articoli dello stesso Madelung su *Der Islam: (24 Fâtîmiden und Bahrainqarmaten, 1959)* e *Das Imâmât in der frühen ismailitischen Lehre* (27, 1961); S.M. Stern, *The Early Ismâ'îli Missionaries in North West Persia and in Khurâsân and in Transoxiana*, B.S.O.A.S. 23, 1960; ed inoltre il grande studio di M.G.S. Hodgson, *The Order of Assassins*, 's Gravenhage, 1955; e, dello stesso, il più succinto, *The Ismâ'îli State*, C.H.I., vol. V, 1968. Sulle vicende della scissione, cfr. F. Daftari, *A Major Schism in the Early Ismâ'îli Movement*, S.I. 87, 1993. Per quanto riguarda l'avventura fatimida sino all'ascesa al trono del Cairo, cfr. H. Halm, *The Empire of the Mahdî. The Rise of the Fâtîmids*, H.O. 1. Abt., 26. Bd., Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1966; in particolare alle pp. 1-57 sono narrate le vicende iniziali degli Ismailiti sino alla divisione tra Fatimidi e Qarmati. Un articolo molto utile per non perdere l'orientamento nell'evoluzione dottrinale dell'Ismailismo è quello di S.M. Stern, *Ismâ'îlis and Qarmatians*, L'élaboration de l'Islam, cit. Vi sono quattro fasi di questa dottrina: quella originale, mantenuta dai Qarmati di Bahrain, che attende il Mahdî Muhammad ben Ismâ'il e non contempla ulteriori figure divine di Imâm; quella fatimida, che diverge su questo punto sostanziale; la successiva evoluzione neoplatonica del sistema all'inizio del X secolo, che riguarda gli uni e gli altri. In questi primi tre stadi, il movimento è totalmente islamico. Alla metà del X secolo, gli Ikhwân as Safâ' (Fratelli della Purezza, o Fratelli Sinceri: cfr. *infra*) sviluppano un sincretismo che farà evolvere l'eresia in una logica interreligiosa secondo la quale le varie religioni sono stadi verso la verità finale: in questa logica si traspare l'antico tema della ripetizione della profezia.

¹⁰⁸ an Nawbakhtî, 154, pp. 150-155. Stern, cit. pp. 100-101, nega tuttavia questo rapporto, sostenendo che essi erano separati dalla dottrina relativa alla divinità degli Imâm, sostenuta dai Khattâbiyya e negata dai Qarmati e dai primi Ismailiti.

¹⁰⁹ Lo Halm, cit., p. 5 sgg., risale alle leggendarie origini (per le quali cfr. anche Browne, cit.) che restano comunque confinate alla seconda metà del IX secolo; prima di allora, degli Ismailiti non v'è traccia. È interessante notare che il presunto fondatore, 'Abdallâh al Akbar (= senior) sarebbe stato, secondo un cronista posteriore, un Bardesanita, cioè un eretico dualista cristiano. L'antenato dei Fatimidi sarebbe stato 'Abdallâh ibn Sâlim ibn Sindân, il cui padre, secondo un altro cronista abbaside, sarebbe stato giustiziato come Manicheo (p. 8). L'ortodossia vede dunque negli Ismailiti una parentela con eresie non islamiche. Per quanto concerne la genealogia reclamata dai Fatimidi, cfr. ivi, pp. 155-159; Madelung, p. 6 sgg.

¹¹⁰ Cfr. *supra* n. 55: altra soluzione fu poi considerarlo 7° e non 8° dopo Ismâ'il, perché nella successiva dottrina ismailita il 1° Imâm 'Alî ha un ruolo diverso: è l'asās dell'era muhammadiana (cfr. *infra*) e non entra perciò nel computo. Sulle dottrine iniziali cfr. anche Stern, cit.

Gesù e Maometto. A ciascuno di essi si affianca un "silenzioso" (*sāmī*).¹¹¹ Mentre il primo espone lo *zāhir*, il secondo rivela il *bāṭin*, divenendo così il "fondamento" (*asās*) della dottrina. 'Alī ha questa figura nella religione musulmana. Ad ogni coppia di "parlante" e "silenzioso" seguono, in ogni religione, 7 Imām, l'ultimo dei quali è anche il *nāṭiq* della seguente. Il 7° *nāṭiq*, che sarà il 7° Imām dell'Islam, cioè Muhammad ben Ismā'il, è il Mahdī che abolirà il Corano e porterà questo mondo alla fine.

In base a questa concezione dunque, vi è nel mondo una verità divina nascosta che giunge alla luce progressivamente attraverso cicli alterni di sviluppo e di rottura; in ogni fase, e quindi in ogni religione del Libro, vi è verità, mai però definitiva; neppure quella coranica lo è. Siamo evidentemente nell'ambito di un pensiero antisacerdotale, volto alla ricerca di una verità spirituale, dalla quale nessuno può essere escluso in via di principio; e siamo anche in presenza di una tensione millenaristica in direzione della riunione col divino, cui già l'iniziato si avvicina e che egli è chiamato a realizzare *in terra*. In questo intervento nella storia/ierostoria trovano compimento le speranze suscitate dall'avvento dell'Islam.

Già nell'899 si apre tuttavia una frattura dalla quale si dipartono due percorsi diversi, ciascuno con una sua coerente evoluzione. La scissione nasce dalla rivendicazione a sé dell'imamato da parte di 'Ubayd Allāh al Mahdī, che sosteneva di discendere da Fatima, d'onde il nome della dinastia da lui fondata. Per quanto concerne le vicende politiche di questa dinastia, rinviando alla relativa letteratura,¹¹² qui ricordiamo soltanto che 'Ubayd Allāh raggiunse il potere in Nord Africa, dove gli Ismailiti erano diffusi e decisi alla rivolta; di lì la sua dinastia giunse ad insediarsi al Cairo nel 969, dando origine ai Fatimidi d'Egitto.

Non tutti accettarono però questa traslazione dell'Imamato sulla linea Fatimida; la scissione vide dunque emergere, sotto il nome di Qarmati, i continuatori della tradizionale dottrina. Essi furono scossi da sanguinose lotte interne di fazioni, ma nondimeno riuscirono ad espandere il proprio seguito in Siria, e giunsero ben presto a clamorosi successi, dopo aver riorganizzato le forze nel 2° decennio del X secolo. È questo il periodo nel quale l'imamologia ismailita si struttura entro una coerente cosmologia neoplatonica,¹¹³ fondata sulla totale inaccessibilità di Dio alla ragione umana.¹¹⁴ Secondo questa cosmologia, dal Dio ineffabile, tramite la sua volontà (*amr*) emerge il primo generato, l'Intelletto universale (*'aql al kull*) dal quale emana l'Anima universale (*nafs al kull*) che produce il mondo delle sfere celesti; il moto di queste produce le quattro qualità (umido, secco, caldo, freddo) dalla cui unione nascono i quattro elementi;¹¹⁵ da questi vengono piante, animali e uomo, caratterizzati da anima vegetativa, sensitiva e razionale. Da questo schema si svilupperanno gradualmente le dottrine gnostiche ismailite.

I Qarmati, che erano sostenuti da attese millenariste circa l'imminente fine del regno della legge coranica, agivano soprattutto per scorriere, ed erano attivi non soltanto in Siria, ma quasi ovunque, dalla Persia all'Iraq, dallo Yemen al Bahrain. Nel 930 compirono la loro più grande impresa: saccheggiarono la Mecca e ne riportarono via con loro la Pietra Nera, che restituirono soltanto dopo circa un ventennio. La Pietra Nera è infatti il fulcro delle manifestazioni *esteriori* della religione *legale*, esattamente ciò contro cui si battevano i Qarmati, i quali, già nell'899, erano riusciti a fondare un proprio Stato nel Bahrain. Qui essi poterono sviluppare una società conforme alla loro dottrina, a quel che sembra improntata ad una maggiore giustizia sociale. Dopo un breve periodo di lotte con i Fatimidi insediati al Cairo, essi raggiunsero un accordo con questi ultimi; tuttavia nel 1077 una serie di rivolte interne mise fine al loro Stato.¹¹⁶

¹¹¹ Questa è la dottrina di al Khattāb (cfr. *supra*).

¹¹² In particolare lo studio dello Halm, cit.

¹¹³ Per una esposizione e discussione di questa cosmologia, cfr. H. Corbin, *De la gnose antique, etc.*, cit. Il Corbin tiene principalmente a sottolineare il ripetersi, nell'Ismailismo, delle antiche strutture gnostiche; a suo avviso l'Ismailismo opera sulla rivelazione coranica esattamente come lo Gnosticismo operò su quella cristiana (ivi, pp. 107-108). L'esposizione del Corbin tende tuttavia a giustapporre piani diversi, astruendoli dal contesto storico, perché il suo obiettivo è mostrare che la Gnosi è una categoria eterna del pensiero umano, precedente qualsiasi religione. Non condividiamo questa scelta, perché il nostro obiettivo è viceversa quello di individuare il manifestarsi puntuale di fenomeni "gnostici" in corrispondenza di attese messe in moto dalle grandi utopie religiose, quelle cioè che propongono un contatto diretto dell'individuo con il divino. In questo senso, ed in un'ottica più generale, rinviando alle riflessioni contenute nell'Epilogo della ricerca di M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Bari, Laterza, 1988, ed in particolare alle pp. 938-942, allorché egli delinea la natura del movimento epocale, religioso e filosofico, che ha luogo tra il 600 e il 450 a.C., e le sue concrete ragioni storiche. La nascita, nell'area di nostro interesse, di Zoroastrismo, Giudaismo (e poi Cristianesimo e Islamismo) rappresenta una "onda lunga" nella vicenda dei rapporti tra individuo e potere; un movimento alterno fatto di continui riflussi e rigurgiti imposti dal realismo della politica, nel quale agisce tuttavia un motore utopico rivolto alla liberazione delle potenzialità umane, alla realizzazione di quanto di più interiore è nel patrimonio individuale. Questo processo culmina, per quanto concerne l'elaborazione dottrinale, nella scoperta della divinità, ancorché ottenebrata, di ogni individuo.

¹¹⁴ È lo schema del rapporto Uno/moltiplice così come si sviluppa tra Plotino e Proclo, e che ha in Damascio la sua massima razionalizzazione. Sul rapporto tra Ineffabile-Uno-moltiplice, cfr. S. Lilla, cit. Lo schema ismailita, per la sua natura religiosa, deve tuttavia conciliare lo schema razionalista con la religione rivelata di un Dio "persona" e Creatore, quale quello biblico, ciò che significa che tutto deve promanare da un suo atto di volontà.

¹¹⁵ Cioè, secondo la dottrina tradizionale, il fuoco (caldo-secco); l'aria (caldo-umido); l'acqua (freddo-umido); e la terra (freddo-secco). Per lo schema neoplatonico accennato, cfr. Halm, *The Empire of the Mahdī*, cit., pp. 295-296; esso fu introdotto dall'iraniano al Nakhshabī (al Nasafi in arabo).

¹¹⁶ Ricordiamo che, nella geografia del tempo, il toponimo Bahrain si estendeva anche alle coste asiatiche, non riguardava cioè soltanto le isole omonime. Le vicende di questi Qarmati che dalle loro posizioni minacciavano Basrah e i pellegrini diretti alla Mecca, sono ampiamente citate in Halm, cit., p. 250 sgg. La loro attività consisteva in continui attacchi alle carovane di pellegrini, costretti alla scorta militare, e alle città stesse: terribile il sacco di Basrah nel 923; nel 928 misero in pericolo la stessa Baghdad. Gli eventi militari furono seguiti da un episodio di radicale antinomismo, soprattutto sessuale, sotto la guida di un giovane zoroastriano proclamato Mahdī (pp. 257-260); il Dio incarnato proclamò il ritorno al paradiso in terra e alla legge di Adamo. Lo Halm propone al riguardo un parallelismo con il millenarismo antinomista degli Adamiti boemi, nonché raffronti con le note accuse sempre lanciate contro gli Gnostici. La vicenda, conclusa con l'uccisione del sedicente Mahdī, arrecò danno al

La struttura religiosa dei Qarmati si articolava territorialmente su 12 *hudjat* o “prove” di Dio, designati dall’Imām, ciascuno dei quali coadiuvato da 7 *dā’i* cui spettava la predicazione¹¹⁷ ed eventualmente la “chiamata” (*da’wa*) che, nella storia delle sette shī’ite segna l’inizio delle rivolte. Questi loro predicatori erano particolarmente attivi nelle regioni iraniche a sud del Caspio, dove si era quindi formata una zona d’espansione che giunse anche a convertire l’emiro, poi deposto dal figlio in un colpo di stato sunnita¹¹⁸ nel corso del quale trovò la morte anche al Nakhshabī.¹¹⁹

Suo continuatore fu Ya’qūb Sijistānī, una delle più importanti figure della teosofia ismailita; con lui, e con il primo Fatimida del Cairo, al Mu’izz, il Neoplatonismo entra ufficialmente nella dottrina ismailita, anche se esso non fu universalmente accettato e permase, in specie tra i più tradizionalisti Qarmati di Bahrain, la vecchia e più generica dottrina iniziale, priva di riferimenti cosmogonici. Da questo momento si può dire tuttavia che la teosofia iranica assume un ruolo determinante nella dottrina.

La dottrina di Sijistānī si fonda su un coerente schema gnostico/neoplatonico;¹²⁰ neoplatonico nelle sue strutture cosmologiche, e gnostico nei suoi sviluppi.

Il sistema che egli espone nel *Libro delle sorgenti* è, nelle linee guida, quello già segnalato di al Nasafī;¹²¹ tuttavia esso è ben più complesso nei suoi sviluppi, alcuni dei quali debbono essere sottolineati.

Sijistānī pone al vertice dell’emanazione un Dio inaccessibile, dal cui imperativo emanano il primo e il secondo essere, l’intelligenza e l’anima del mondo.¹²² All’interno del sistema emanatista egli sottolinea tuttavia il continuo dialogo nel quale l’emanante illumina l’emanato che a lui ritorna; così le anime individuali son parti dell’*anima mundi*, alla quale ritornano e grazie alla quale hanno la capacità della conoscenza mistica, intuitiva, e la capacità di creare forme;¹²³ ma l’anima non esiste senza intelligenza, l’intelligenza è perciò anche nelle singole anime, come si constata dall’operosità umana;¹²⁴ l’intelligenza fa esistere gli esseri, e così realizza l’imperativo che è “far essere”.¹²⁵ Essa poi si identifica con l’imperativo e si fa conoscenza pura quando questo è compreso come conoscenza.¹²⁶

L’*anima mundi* avvolge e contiene in sé l’universo,¹²⁷ ed è dal suo influsso che si generano, nell’ordine, minerali, vegetali e animali.¹²⁸ Il divino è dunque la trama che sottende il fenomenico; senza di esso, quest’ultimo non potrebbe sussistere.¹²⁹

Questa presenza del divino a substrato dell’essere, conduce Sijistānī a due conclusioni che vogliamo segnalare, perché le troveremo molto più tardi in altri contesti. La prima conclusione, che egli ricava dalla partecipazione di tutte le manifestazioni viventi (anche i minerali lo sono) all’*anima mundi*, è la possibilità che l’uomo possa trarre dal cibo un “elemento sottile”,¹³⁰ questo “cibo sottile”, come vedremo, ha un ruolo importante nella coerenza interna del sistema paracelsiano. La seconda, veramente “plotiniana”, che ritroveremo nel Rinascimento e nel Romanticismo, è che la bellezza della natura è percepibile all’anima in

prestigio della dirigenza qarmata, e si risolse in un ritorno all’osservanza della legge coranica. L’episodio tuttavia non è isolato: anche in ambiente fatimida, a Qairawān, si erano avute nel 3° decennio gravi manifestazioni pubbliche di antinomismo; ancora prima si erano verificate nello Yemen (Halm, pp. 247-250). In realtà i Qarmati si inserivano in una viva tendenza millenarista che attendeva il paradiso in terra con il ritorno del Mahdī al Qāim, ciò che rendeva sempre ambigui i loro rapporti con la dinastia Fatimida; cfr. S.M. Stern, *The Early Ismā’īlī Missionaries, etc.*, cit., pp. 68-69 e p. 75. Sulla storia dei Qarmati cfr. inoltre M.J. De Goeje, *Mémoires sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Leiden, E.J. Brill, 1886 (per gli episodi millenaristici connessi al ritorno del presunto Imām cfr. pp. 131-133). Sulla vicenda cfr. inoltre W. Madelung, *Fatimiden und Bahraïnqarmaten*, cit., p. 76 e *Das Imamāt, etc.*, cit., p. 107, il quale mette in luce il riscontro che le concezioni adamitiche espresse dai Qarmati, trovano nella lezione di al Nasafī, il *dā’i* persiano per il quale cfr. *infra*. Secondo quest’ultimo, Adamo non osservava alcuna legge, perché non ve n’era bisogno: il suo tempo viene descritto come un tempo di originaria innocenza. Al Birūnī, cit., p. 196, riporta la vicenda in un modo parziale e grottesco. Sul millenarismo qarmata e i suoi riscontri sociali, cfr. anche B. Lewis, *The Origins of Ismā’īlism*, Cambridge, W. Heffer and Sons, 1940, pp. 87-89. Il Lewis mette in evidenza le caratteristiche dello Stato qarmata di Bahrain (pp. 90-100) sottolineandone la politica socialmente orientata a favore dei più poveri, e il grande liberalismo religioso di una dottrina pensata precisamente per dare un senso di verità a tutte le religioni presenti (pp. 93-94). Per quanto riguarda infine la restituzione della Pietra Nera nel 951, cfr. Halm, cit., p. 383; e Madelung, *Fatimiden, etc.*, cit., p. 61.

¹¹⁷ an Nawbakhti, loc. cit., p. 153.

¹¹⁸ Sulla penetrazione qarmata in Iran, cfr. S.M. Stern, cit., che sottolinea la precocità dell’espansione ismailita in Persia, già attestata nel 2° decennio del X secolo, e il ruolo fondamentale di al Nakhshabī (ucciso nel 942, nell’ambito del citato colpo di stato) per la formazione del complesso sistema neoplatonico degli Ismailiti. Come vedremo, tutti gli ulteriori sviluppi da Sijistānī in poi, si articolano sempre attorno allo schema iniziale del *dā’i* persiano (*ivi*, p. 79).

¹¹⁹ Sul Neoplatonismo nel mondo islamico, cfr. *infra*. Qui ricordiamo che molte opere degli autori greci, tra i quali Plotino e Proclo (oltre a Platone) furono tradotte sotto gli Abbasidi, nella seconda metà dell’VIII secolo e nel corso del IX.

¹²⁰ Su Sijistānī cfr. il *Kitāb al Yanabī* o *Libro delle sorgenti*, tradotto da H. Corbin (*Le livre des sources*) in *Trilogie Ismaélienne*, Tehran, Dept. d’Imamologie - Paris, Maisonneuve, 1961; e *Le dévoilement des choses cachées (Khasf al Ma’yūb)* egualmente tradotto da H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1988.

¹²¹ Si consideri tuttavia che l’opera di al Nasafī è andata perduta, e del suo pensiero ci è stato trasmesso, per testimonianza, soltanto lo schema cosmologico.

¹²² *Trilogie*, p. 13 sgg.; *Le dévoilement*, p. 33 sgg.

¹²³ *Trilogie*, pp. 65-68. L’attività demiurgica è competenza dell’*anima mundi*: cfr. p. 120 sgg. e p. 123, n. 263.

¹²⁴ *Le dévoilement*, p. 54.

¹²⁵ *ivi*.

¹²⁶ *ivi*, p. 52.

¹²⁷ *Trilogie*, p. 69.

¹²⁸ *ivi*, p. 107. Questo è un tema che sorregge la concezione alchemica del mondo.

¹²⁹ *Le dévoilement*, pp. 87-88.

¹³⁰ *ivi*, p. 65.

quanto bellezza spirituale: nella natura traspare l'immagine del divino, grazie alla quale l'anima si ri-conosce.¹³¹

Il processo di ritorno all'Uno è marcato da una gnosi dischiusa dal ciclo profetico. Secondo Sijistānī, non può esistere un solo Profeta, ma una serie di profeti che, con le loro religioni, introducono progressivamente a questa conoscenza. Ogni religione è dunque portatrice di verità, ma di verità parziale e progressiva,¹³² che si esprime attraverso la legalità degli *zāhir*, indispensabili strumenti d'ordine per i popoli mentre i *bātin* sono accessibili soltanto agli iniziati.¹³³

Questo processo guida il ritorno alla figura esoterica dell'Adamo iniziale,¹³⁴ una figura analoga all'*Adam Qadmon* dei cabbalisti e all'*Anthropos* gnostico, ma più complessa e articolata, sulla quale dovremo tornare perché assume un ruolo importante nella vicenda della "Resurrezione" ismailita. Essa forma infatti con il Mahdī al Qā'im un ciclo di "ritorno alle origini" integralmente trasmesso all'alchimia, quindi all'alchimia occidentale e di lì allo spiritualismo e alla teosofia, con la figura di Cristo/pietra filosofale/nuovo Adamo che rigenera l'uomo e il mondo.

Il processo di resurrezione (*Qiyāmat*) al quale guardano gli Ismailiti, è, come usuale nella Shī'a estremista, un processo che avviene in terra, allorché l'anima giunge a contemplare l'Intelligenza.¹³⁵ È un radicale e miracoloso rinnovamento interiore che avviene come conquista individuale, ma soltanto grazie al Qā'im,¹³⁶ una sorta di stato sottile dell'anima, impossibile sinché essa è prigioniera del corpo; occorre dunque migrare in uno stato spirituale affinché la gnosi operi la trasformazione.¹³⁷

Dio, secondo Sijistānī, si può trovarlo soltanto in Dio; neppure l'Imām è una sua effusione.¹³⁸ Questo punto è fondamentale per comprendere la differenza tra le posizioni moderate e "razionali", e quelle estremiste. Singolarmente, in questo caso, le prime sono più dei Qarmati utopisti che non dei Fatimidi "politici", tesi a far riconoscere la divinità dell'Imām.

Quanto al paradiso, esso è conoscere l'ipseità delle cose grazie alla trasformazione interiore; l'inferno è non poterla conoscere; paradiso e inferno accadono perciò in terra, in una sorta di mondo utopico creato dall'umanità rinnovata,¹³⁹ la fine dei tempi sarà il raggiungimento della conoscenza pura, che va oltre le parole perché non può essere razionalizzata.¹⁴⁰ L'era dell'avvento del Mahdī al Qā'im sarà dunque un'era di pace e di giustizia in terra.¹⁴¹

A questa redenzione del Creato è dunque chiamato l'uomo: quando si affermerà il *bātin* di tutte le religioni (e non servirà più alcun *zāhir*) la Parola di Dio regnerà in terra: questo significa, allegoricamente, la discesa di Gesù (la Parola di Dio) dal cielo, il giorno della Resurrezione.¹⁴²

Il richiamo sincretistico alla verità racchiusa nel Cristianesimo va ancora oltre; il *bātin* di Matteo 25, 35-46, si impernia sul rapporto dell'*anima mundi* con le anime individuali e così interpreta il Vangelo: costruendo e purificando ciascuno la propria anima, gli uomini costruiscono e purificano l'*anima mundi*; l'uomo ha dunque un ruolo fondamentale nella redenzione del mondo.¹⁴³ Questo ci sembra, ancora una volta, Gnosticismo; ed ha una profonda valenza alchemica, nel senso djābiriano della cosiddetta "teoria delle bilance" (cfr. *infra*). In base a questa dottrina infatti, la connessione dell'*anima mundi* con le qualità (in diverse proporzioni) è all'origine dei corpi naturali; per conseguenza l'opera alchemica agisce al tempo stesso sulla natura e sull'anima, che è parte dell'*anima mundi*. Perfezionando l'anima si perfeziona il mondo, e viceversa.

È bene tener presente dunque, che nella gnosi di Sijistānī vi è un elemento di sostanziale differenza dallo Gnosticismo antico, un elemento che caratterizza tutto il pensiero alchemico e che marca la diversità tra le discendenze moderne del pensiero "gnostico" e lo Gnosticismo del II-III secolo: la materia non è più intrinsecamente malvagia. Il disagio esistenziale si esprime altrimenti: si esprime attraverso la nostalgia di una situazione iniziale dalla quale si è decaduti; attraverso i vincoli oppressivi della Legge, frutto di questa

¹³¹ *ivi*, pp. 84-85. Evidentemente non v'è collegamento diretto tra i fenomeni; ma il Romanticismo riceve molto, direttamente o indirettamente, dal Neoplatonismo, anche tramite Paracelso o Bruno; a sua volta l'alchimia, come si sviluppa a partire dal Medioevo e come giunge a Paracelso, ha il proprio antecedente nell'Ismailismo.

¹³² *ivi*, p. 107 sgg.

¹³³ *Trilogie*, p. 89. Si noti la preoccupazione dell'Ismailismo fatimida, che è un rivoluzione al potere, di conciliare *zāhir* e *bātin*, norma legalitaria che regge la società e spinta utopica, che dei Fatimidi è bandiera ideologica. Questa tendenza conciliatoria giustifica le asserzioni di De Smet, cit.

¹³⁴ *Le dévoilement*, p. 97. Questo Adamo possedeva in sé il sapere poi andato disperso tra i discendenti.

¹³⁵ *ivi*, pp. 117-118.

¹³⁶ *Trilogie*, pp. 107-108.

¹³⁷ *ivi*, pp. 108-109.

¹³⁸ *Le dévoilement*, p. 53. Sijistānī segue, su questo punto, la stessa opinione degli *ikhwān as Safā'*, che scrivono più o meno negli stessi anni, e il cui scopo sembra essere quello di trovare un punto d'incontro tra le varie correnti ismailite.

¹³⁹ *Trilogie*, p. 111.

¹⁴⁰ *ivi*, pp. 88-89. La stessa utopia troveremo nel XVIII secolo in Oetinger; il suo tempo messianico (*Die guldene Zeit*) sarà un tempo nel quale il rapporto diretto con la ipseità condurrà ad agire per sola magia.

¹⁴¹ *Le dévoilement*, p. 81; p. 115. Il Mahdi ucciderà Gog e Magog (cfr. *infra*, cap. 3°).

¹⁴² *ivi*, p. 114.

¹⁴³ *Trilogie*, pp. 112-113.

decadenza; attraverso l'ingiustizia di *questo* mondo e la chiamata dell'uomo a redimerlo: ma la redenzione avviene *nel* mondo, non fuggendo da esso, ed è, nella logica alchemica, anche redenzione *del* mondo.¹⁴⁴

Il sistema di Sijistânî esprime già in modo compiuto l'escatologia ismailita entro strutture neoplatoniche: ad un processo cosmogonico emanatista, nel quale ogni emanazione è in colloquio con l'emanante e l'emanato, corrisponde un ritorno dell'uomo alla condizione paradisiaca per l'intermediario del Mahdî al Qâ'im: tocca alla profezia infatti il compito di risvegliare le singole anime le quali (esse in quanto singole parti, non l'anima mundi nel suo complesso) si trovano a confondere l'apparente del mondo materiale con la sostanza divina che lo sottende e lo sostiene.

Sijistânî opera nell'ambito Fatimide, tuttavia inizialmente si mantiene fedele all'iniziale linea Qarmata: dopo Muhammad ben Ismâ'il vi sono soltanto dei "delegati" dell'Imâm; l'ultimo Imâm è soltanto lui, che tornerà per la Grande Resurrezione. Una linea che si potrebbe definire "razionale", influenzata dagli sviluppi della filosofia nel IX-X secolo (anche se egli proclamava, contrariamente al "filosofo" Rhazes, il ruolo centrale del Profeta).¹⁴⁵

Diversa era, naturalmente, la linea dei Fatimidi, che si proclamavano Imâm a pieno titolo per discendenza, cavalcando così l'ondata millenarista che tuttavia mal si conciliava con la razionalità politica del potere, e creava perciò problemi tanto politici, che ideologici e teorici; lo stesso Sijistânî dovette avvicinarsi alle esigenze fatimide.¹⁴⁶

Il problema, nella sua essenzialità, è stato così sintetizzato dal Corbin: può una fratellanza esoterica impadronirsi della storia? Tra le due istanze vi è infatti contraddizione, perché la coerenza dottrinale deve condurre in tal caso a porre fine alla storia, mentre la logica politica non può che far abbandonare la dottrina millenarista.¹⁴⁷ A questa contraddizione, che i Fatimidi al potere vissero come necessità di tenere a bada i movimenti chiliastici, e gli stessi seguaci troppo estremisti, si deve una certa fragilità dell'impianto, che conobbe ripetuti scismi religioso-politici, innescati anche da problemi di successione.

Questi scismi furono tre, in ordine cronologico, tra l'inizio dell'XI e l'inizio del XII secolo: lo scisma druso del 1019, quello nizârîta del 1094, e quello tayyibita del 1130. Accenniamo brevemente alle loro ragioni; poi ci dedicheremo essenzialmente al secondo, che maggiormente interessa la nostra indagine, poiché da esso viene l'avventura di Alamût (gli "Assassini") e la straordinaria, lucida follia della Grande Resurrezione.

Lo scisma druso nasce esattamente attorno alla figura divina dell'Imâm, precisamente quella di al Hâkim, che regnò dal 996 al 1021 e che sembrò disponibile ad accettare un culto divino. La sua divinità divenne oggetto della dottrina di al Darazî, un *dâ'î* ismailita. La sua dottrina esaltava il ruolo di 'Alî e dell'Imâm al di sopra di quello di Maometto e del Profeta; egli la rese pubblica nel 1017 (morì probabilmente nel 1019). Accanto a lui era Hamzâ' ben 'Alî, un artigiano di origine persiana, che prese la direzione del movimento tra un testamento e l'altro di al Hâkim, a volte contrario, a volte favorevole alla propria divinizzazione. Alla morte di quest'ultimo il movimento fu però perseguitato, e Hamzâ' dovette nascondersi; sembra visse sino al 1040 circa.¹⁴⁸

La dottrina di Hamzâ', che ricalcava schemi neoplatonici, differiva dall'Ismailismo nelle gerarchie: egli stesso era l'Imâm, e al Hâkim era l'incarnazione di Dio, figura superiore allo stesso 'Alî e a tutti i precedenti Imâm. Da essa nacque la religione dei Drusi, religione esoterica di un gruppo chiuso, stanziato sui monti della Siria.

¹⁴⁴ Ricordiamo tuttavia che abbiamo espresso a suo tempo qualche dubbio sullo Gnostico in fuga dal mondo, a causa delle fonti attraverso le quali ci è trasmessa l'informazione su di loro. È molto avventato trarre equazioni da un sistema dottrinale (astratto e "dotto") in direzione di comportamenti esistenziali e "politici". Non sempre il primo rispecchia la complessità dei secondi, né i secondi traducono il primo in modo univoco; tra l'uno e gli altri vi può anche essere una gamma di opzioni le cui ragioni sarebbero da ricercarsi nel sociale, ma su tutto questo l'informazione sullo Gnosticismo antico è troppo scarsa e tendenziosa. Questa stessa carenza potrebbe però anche suggerire una conclusione, *paradossale ma da non sottovalutarsi*: nonostante vecchi giudizi, forse il fenomeno gnostico era soltanto l'inizio di una presa di coscienza, non un episodio dell'antichità al tramonto. Sarebbe avventato giudicare lo Gnosticismo antico sulla scorta di eventi posteriori; vogliamo però sottolineare che le "differenze" sembrano sovente "varianti" di uno stesso fenomeno. Per quanto concerne poi l'aspetto alchemico, cfr. *Le dévoilement*, pp. 75-88. Il processo che si stabilisce tra l'anima e la natura consiste in questo: soltanto attraverso il rapporto con il sensibile l'anima può ri-conoscere il divino, e così facendo può esser d'aiuto alla natura, che aspira alla perfezione dell'Intelligenza della quale l'anima è partecipe. La natura infatti, rendendosi docile all'anima, si perfeziona. Questo è il principio dell'alchimia spirituale, per la quale l'anima, perfezionandosi, perfeziona la natura; e viceversa. Attraverso di esso si mette in moto il processo generale del ritorno, che è ritorno della natura all'anima e dell'anima all'Intelligenza, cioè ritorno generale entro l'ordine divino.

¹⁴⁵ Sulle controversie e gli sviluppi tra IX e X secolo, cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Milano, Adelphi, 1973, pp. 144-172. Le figure principali sono rappresentate da Abû Hâtîm al Râzî, Rhazes, al Kindî e Fârâbî, oltre, naturalmente, a Sijistânî e al suo maestro al Nasafî. Cfr. inoltre Halm, cit., p. 288 sgg., S.H. Nasr, *Philosophy and Cosmology*, C.H.I. IV, cit.; L. Gardet, *Philosophie et religion de l'Islam avant l'an 330 de l'hégire*, L'élaboration de l'Islam, cit.

¹⁴⁶ Halm, cit., p. 380.

¹⁴⁷ *Nâsir-i Khosrow*, etc., cit., p. 524. Sul pensiero e l'opera di Nâsir-i Khosrow, cfr. il saggio di H. Corbin in: Nâsir-i Khosrow, *Kitâb-e jamî' al al Hikmat-â'în - Le livre réunissant les deux sagesse*, etc., Tehran, Dept. d'Imamologie de l'Institut Franco-Iranien - Paris, Maisonneuve, 1953, pp. 52-144.

¹⁴⁸ Cfr. le voci *al Darazî* e *Durîz* di M.G.S. Hodgson, in E.I. vol. II; la voce *Hamza ben 'Alî ben Ahmad*, di W. Madelung, ivi, vol. III. Sulle attese millenaristiche al tempo di al Hâkim e sul suo comportamento tendente ad avvalorarle, cfr. J. van Ess, *Chilistische Erwartungen in die Versuchung der Göttlichkeit der Kalif al Hâkim*, A.H.A.W., 1977.

I Nizârîti si separarono nel 1094 per un problema di successione alla morte di al Mustansir.¹⁴⁹ Essi prendono il nome da Nizâr, il figlio di al Mustansir che sarebbe dovuto salire al trono del Cairo, cui fu preferito invece il fratello al Musta'li. La vicenda, per verità, non è così lineare: in realtà gli Ismailiti di Persia, sotto la guida di Hasan-i Sabbâh, conducevano già da tempo una politica autonoma, e già dal 1090 erano padroni della fortezza di Alamût, rimasta poi famosa nella storia; la vicenda di Nizâr sembra un ottimo pretesto per rendersi anche formalmente indipendenti. Su di loro torneremo tra breve in maggior dettaglio.

La terza scissione avvenne nel 1130, e riguardò gli Ismailiti dello Yemen, che furono detti Tayyibiti dal nome di Tayyib, presunto figlio dell'Imâm fatimida al Amir, morto nel 1130 per mano di un Nizârîta. Mancava la successione maschile, e il ruolo fu rivendicato da al Hâfiz, cugino del defunto, sulla base del precedente della successione dei due cugini, Maometto e 'Alî. Gli Ismailiti dello Yemen tuttavia, parlarono di un misterioso figlio al Tayyib, scomparso, e in suo nome si separarono dai Fatimidi.

Negli anni del declino fatimida, caratterizzati da una serie di Imâm impotenti e prigionieri dei vizîr a partire già dai tempi di al Mustansir, il motivo dinastico, combinandosi con la dottrina religiosa, offre dunque un ottimo pretesto per l'indipendenza delle periferie.¹⁵⁰

La disputa dottrinale che si sviluppa all'interno del movimento ismailita preso nel suo complesso, è tuttavia un lievito che produce uno straordinario fermento e provoca una crescita culturale del movimento stesso. Tra il X e il XII secolo, l'Ismaismo conosce una straordinaria fioritura intellettuale, nel corso della quale sono messe a punto complesse strutture cosmogoniche, per nulla astratte dalla concretezza dei problemi affrontati dall'Islam.¹⁵¹ Nell'ambito della concezione ciclica della storia, dello schema emanatista neoplatonico e del suo moto di ritorno, racchiuso nel tema della Grande Resurrezione, si delinea un progetto ecumenico che estende il sogno millenarista di un mondo di giustizia *in terra* a tutti i popoli e le religioni, figli di precedenti profezie, che vivono nell'ambito del mondo islamico: come nota B. Lewis riferendosi agli Ikhwân as Safâ', il messaggio è rivolto a "Mazdakiti, Manichei, Mandeî, Sabei, Shî'iti, Sunniti, Cristiani e Giudei di ogni genere".¹⁵² Nel corso delle brevi note che seguono ci riferiremo soltanto ad alcuni aspetti dottrinali e ad alcune figure che ci sembrano più significative per gli scopi del presente lavoro.

Abbiamo già esposto le linee principali dei sistemi di Nakhshabî (Nasafî) e di Sijistânî; da questi si sviluppano, in piena coerenza, quelli di al Kirmânî († 1021) e al Hâmîdî († 1162), il *dâ'î* tayyibita che abbiamo già menzionato. Con essi prende definitivamente corpo il complesso mito ismailita, gnostico e neoplatonico nelle sue forme e nella sua ispirazione.¹⁵³

La fondamentale evoluzione formale che si opera nel sistema emanatista consiste in una sua complicazione, perché, in luogo della duplice emanazione intelletto-anima, si introduce un sistema di dieci "intelletti", del quale comunque il secondo corrisponde all'*anima mundi*. Tale complicazione non è gratuita, ma ha lo scopo di introdurre due aspetti del tutto nuovi. Il primo consiste nella trasformazione del sistema in un vero e proprio sistema gnostico, con l'introduzione dei due fondamentali temi del "dramma in cielo" e dell'accecamento del demiurgo.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Per le loro vicende non possiamo che rinviare al fondamentale lavoro di M.G.S. Hodgson, *The Order of the Assassins*, cit. La storia della loro secessione è alle pp. 62-78.

¹⁵⁰ Sull'argomento cfr. anche S.M. Stern, *The Succession of the Fâtimid Imâm al Amir, etc. and the Rise of Tayyibî*, Oriens IV, 1951. Lo Stern adduce una documentazione che lascia ipotizzare la reale esistenza storica di al Tayyib, scomparso prematuramente. Egli ha inoltre mostrato come lo scisma risultasse più complesso: nello Yemen soltanto una parte degli Ismailiti era tayyibita, altri rimasero fedeli alla linea fatimida di al Hâfiz (p. 212). Ne conseguì una faida alla quale si devono le travagliate vicende di Ibrâhîm al Hâmîdî, uno dei principali teologi ismailiti, il quale, per causa delle proprie simpatie tayyibite, faticò moltissimo a raggiungere la posizione di *dâ'î* (p. 228).

¹⁵¹ Per quanto concerne l'esigenza di considerare ogni affermazione dottrinale come tentativo di rispondere ai problemi concreti della storia, non possiamo che aderire pienamente alla critica rivolta da G. Vajda al modo in cui H. Corbin ha inquadrato le dottrine shî'ite "religion prophétique permanente de l'humanité". (Cfr. la recensione ai primi due voll. di *En Islam iranien*. R.H.R. 182, 1972). Nell'occasione il Vajda ricorda che siamo in presenza di una storia carica di attese millenariste: nel dibattito religioso è coinvolta l'anima stessa del movimento che fece grande l'Islam, l'attesa di un'era di giustizia *in terra*.

¹⁵² Cit., pp. 93-94. Sono infatti da tenere in considerazione le numerose Chiese cristiane e tutte le sette più o meno "gnostiche", ebraiche o giudeo-cristiane, che sopravvivono, a quella data, nei territori assoggettati all'Islam. Per le brevi note che seguono ci siamo avvalsi inoltre dei seguenti studi: H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'iliyya*, A.D.M.G., 44, 1, Wiesbaden, Steiner, 1978, studio indispensabile per l'analisi delle complesse strutture del mito, in generale dei suoi sviluppi; R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, A.A.W.G. 28, 1943; H. Corbin, *Épiphany divine, etc.*, cit. (E.J. XX, consultato nella versione inglese, cit.); dello stesso, *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, E.J. XXIII, 1955 ristampato in *Temps cyclique et Gnose Ismaélienne*, Paris, P.U.F. 1982, da noi consultato; di Sayyid-nâ al Hosayn ibn 'Alî Mohammed ibn al Walîd, *Risâlat al Mabda' wa l-Ma'ad*, (Epistola dell'origine e della Resurrezione), trad. di H. Corbin, in *Trilogie ismaélite*, cit., p. 131 sgg. Quest'ultimo testo raccoglie, nella sua ultima evoluzione, il sistema tayyibita di al Hâmîdî (l'autore muore nel 1268). Abbiamo inoltre fatto riferimento a W. Madelung, *Das Imamat, etc.*, cit; dello stesso Madelung si può consultare il condensato dottrinale in E.I. vol. IV, voce *Ismâ'iliyya*.

¹⁵³ Lo Halm, cit., p. 90, rileva forti analogie con l'*Apocrifo di Giovanni*, la *Natura degli Arconti*, e il Trattato senza titolo del II Codice di Nag Hammadi; certamente il lettore che ha già affrontato le dottrine gnostiche riconoscerà facilmente la loro parentela con la cosmo/antropogonia ismailita. In particolare, la triplice figura di Adamo ricorderà la struttura dell'Adamo dell'*Apocrifo di Giovanni*. Il tema dell'accecamento del demiurgo è stato specificamente analizzato dallo Halm (ivi, pp. 75-90) che ne ha trovato gli estremi in tutte le diverse formulazioni ricevute dal mito ismailita.

¹⁵⁴ Il 1° intelletto è infatti creato direttamente da Dio attraverso il comando che conduce all'esistenza, ed è perfetto, nel senso che conosce il proprio Creatore e non commette atti di superbia. Da lui emana il 2° intelletto, che è perciò 1ª emanazione, e il 3°, che è 2ª emanazione. Il 2° intelletto è anch'esso coerente con l'ordine gerarchico: si rivolge al 1° intelletto, non direttamente a Dio. Si noti che il ruolo del 1° intelletto corrisponde al *Keter* della Qabbalah sul piano concettuale, nel senso che da lui origina direttamente il sistema emanativo, e che egli separa questo mondo formale, dal quale verrà quello materiale, dal buio ineffabile del Creatore, lo *'En Soph* della Qabbalah. Cogliamo l'occasione per segnalare che lo Halm esamina i vari sistemi gnostici dell'Ismaismo, per fornire uno schema teorico (cfr. p. 117) che tuttavia non deve essere

La nuova strutturazione che fu introdotta da al Kirmānī e successivamente rielaborata, vede figurare come 3° intelletto e 2ª emanazione l'Adamo Spirituale (*rūhānī*), il quale commette il noto peccato gnostico di Sophia e Lógos: ignora la 1ª emanazione che lo sovrasta, ciò che viene allegoricamente interpretato come ignoranza del *bātin*, del quale è portatrice la 1ª emanazione, equivalente all'*anima mundi* e paragonata al *wasī*.¹⁵⁵ Il 3° intelletto viene perciò retrocesso al livello di 10° e, conosciute le ragioni della propria colpa, si pente; il suo pentimento fa scendere in lui la linfa del 1° intelletto, grazie alla quale egli espelle da sé le tenebre, che altro non erano se non la presunzione di conoscere l'inconoscibile.¹⁵⁶ Assieme a lui era tuttavia decaduto un mondo di forme primordiali, che egli deve chiamare al pentimento per comando divino: tutto questo decadimento dall'ordine stabilito costituisce infatti un "ritardo" rispetto alla convocazione divina.¹⁵⁷ Le forme tuttavia si rifiutarono; furono perciò sommerse dalla loro stessa tenebra e per il terrore si compattarono tra loro, costituendo la *materia prima*.¹⁵⁸ La loro agitazione diede origine allo spazio; le loro differenze reciproche (tra impenitenti, esitanti e pentite: tre categorie che ricordano la triplicità antropologica gnostica) consentirono all'Adamo *rūhānī* di farsi demiurgo,¹⁵⁹ iniziando l'opera cosmogonica. Si noti che, in questa logica, la creazione diviene uno strumento indispensabile per avviare il processo di redenzione, onde Corbin sottolinea la vicinanza della gnosi ismailita a quella manichea: la creazione non è un evento malvagio, opera di un malvagio demiurgo, al contrario, avviene a fin di bene.¹⁶⁰

Messa in moto la terra, dalle sue parti più pure si innalzarono vapori, che ricaddero come pioggia fecondante negli alveoli della terra stessa, dando origine all'umanità,¹⁶¹ costituita dal 1° Adamo universale e da 27 suoi compagni.

Siamo dunque in presenza di una seconda figura di Adamo, il 1° Adamo universale (*Ādam al āwālī al kullī*) che tuttavia non è ancora l'Adamo nostro progenitore. Come l'Adamo spirituale era stato una manifestazione del mondo pleromatico, modello puramente celeste dell'uomo, in grado di produrre il mondo materiale a partire dal mondo delle forme in lui contenuto e dalla materia, opacità e densità generata dal peccato; così l'Adamo primo universale è soltanto il prototipo della condizione umana perfetta, che vive nell'ordine divino l'arco di un millennio di felicità, generato dalla congiunzione favorevole della Luna e di Saturno.¹⁶² Si inaugura così il ciclo detto dell'Epifania, perché l'ordine divino è compreso e praticato; ciclo che

interpretato in modo rigido: i sistemi gnostici, come noto, sono tutti analoghi concettualmente, ma mai esattamente sovrapponibili. Nell'Ismailismo in particolare, siamo in presenza di una mistica delle lettere, di *syzygie*, etc., che mal si prestano a precise corrispondenze, ma che possono essere grossolanamente riassunte nel seguente processo. All'inizio è il Creatore e la Sua volontà, espressa in vari modi: il comando (*amr*) che abbiamo già citato, ovvero la *syzygie irāda-mashī'ā* (termini che stanno entrambi a significare la volontà: cfr. Strothmann, cit., p. 269). Questa si esprime attraverso la parola *Kun!*, sia!, dalla quale emerge la sua sostanziazione, *Kūnī*, l'essente, e la predestinazione, *Qadar* (l'etone gnostico *heimarmēne*). Tra questi esiste una dialettica che li fa simili ad *'Aql* e *Nafs* (*Sābiq*, cioè precedente, e *Tā'il*, successivo, nella terminologia di Sijistānī). Il peccato di superbia avviene al livello di *Kūnī*, e coinvolge il mondo sottostante. Un'analogia con lo Gnosticismo si ha nell'assegnazione al femminile di *Kūnī*, responsabile del peccato di Sophia o di Lógos, e nella creazione di una complessa mistica di lettere entro la *syzygie Kūnī-Qadar*. Non entriamo in temi che esulano i nostri limitati interessi; segnaliamo tuttavia che *Qadar* può anche equivalere all'Adamo spirituale (Halm, p. 104) ciò che non è senza significato sotto il profilo della speculazione gnostica e dei suoi riflessi nella società civile.

¹⁵⁵ Il *Wasī* o esecutore, è altro nome dell'*Asās* (fondamento) cioè del *sāmī*, che accompagna il *Nātiq* (cfr. *supra*); in altre parole, "Alī come interprete della Legge dettata da Maometto (cfr. Halm, pp. 86-87). Per la narrazione del peccato e di ciò che ne segue, cfr. *Risālat*, cit., in *Trilogie ismaélienne*, cit., p. 151 sgg.

¹⁵⁶ *Ivi*, pp. 152-153; Corbin, *ivi*, p. 136; id., *De la Gnose antique etc.*, cit., p. 131

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 153. Si vede dunque bene il giudizio sulla situazione storica della società umana; essa è in "ritardo" rispetto al modello divino, e il suo compito è lavorare strenuamente per un ritorno a tale modello. La dialettica di storia e utopia, ha qui una lucida traduzione.

¹⁵⁸ Anche questo termine che ricorda l'alchimia, come i riferimenti alchemici di cui alla n. 144, assumerà un più chiaro significato e una più evidente collocazione allorché esporremo il sistema degli *ikhwān as Safā'*. Vi è infatti nell'Ismailismo una precisa continuità di emanazione e di ritorno tra Dio, intelletto, anima e materia, entro un processo creativo/redentivo. La materia prima, ad ogni buon conto, non è da confondersi con il corpo del mondo, o "materia seconda"; essa è il modello archetipico della materia, non la materia corporea. Abbiamo già chiarito questo concetto per spiegare l'antropogonia dell'*Apocrifo di Giovanni*, dove occorre distinguere tra sostanza illica e materia sensibile. Un cenno merita l'interessantissimo mito della *compattazione delle forme colpevoli nella materia prima*: è un modo ingegnoso per risolvere il problema che ritroveremo soprattutto in Avicebron e Giordano Bruno, il fatto cioè che la materia prima debba possedere già in sé il principio formale, non riceverlo dall'esterno. Su questa vicenda siamo all'inizio di un lungo percorso la cui importanza sottolineeremo a suo tempo.

¹⁵⁹ Il 10° intelletto corrisponde all'Intelletto agente; quanto ai primi 9, essi corrispondono al cielo superiore, a quello delle stelle fisse, e alle 7 sfere planetarie; Corbin, *Divine Epiphany*, cit., p. 104, ha messo in luce le loro corrispondenze con la gerarchia profetica, dal *Nātiq* agli assistenti dei *dā'ī*.

¹⁶⁰ *Trilogie*, pp. 136-137; il Corbin definisce il mondo fisico "*machinerie*" creata dall'Adamo spirituale per aiutare le forme decadute, scintille luminose da salvare dalle loro stesse tenebre.

¹⁶¹ Qui il motivo mitologico è antichissimo: la terra come utero che genera le specie e la pioggia come sperma, "acqua maschile" come il cabalistico *shamāim* = *shin* + *mim*, fuoco più acqua, che corrisponde all'elemento fecondante *Tiph'eret* nell'albero sefiroitico. Cfr. anche M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, cit., p. 26, nel testo e in nota.

¹⁶² Nelle dottrine ismailite, è rilevante la presenza dell'astrologia; il fenomeno, ancora più accentuato nelle Epistole dei Fratelli della Purezza, che costituiscono una vera enciclopedia delle scienze naturali, è stato attribuito all'influsso culturale esercitato dai Sabei di Harrān sulle eresie islamiche; essi hanno infatti un ruolo importante nella trasmissione della cultura ermetico-neoplatonica dall'oriente ellenistico all'Islam. Su di loro cfr. anche *infra*, Sezione II, cap. 3°, in relazione alla trasmissione di ermetismo, astrologia e magia, dalla Siria ellenistica e dal mondo iranomesopotamico a quello arabo, e di lì all'occidente nel XII-XIII secolo. Notizie su di loro in *Fihrist*, pp. 746-772; Shahrastānī, vol. II, p. 5 sgg.; al Birūnī, pp. 186-192; p. 314 sgg.; p. 329. Il racconto di un Nadīm relativo alla tolleranza mostrata verso questi pagani dal califfo al Ma'mūn, lascia pensare che il loro neoplatonismo sia stata la conseguenza della necessità di qualificarsi come monoteisti. Ad ogni modo, la loro fusione di Neoplatonismo e religione planetaria darà luogo ad importanti sviluppi; la loro influenza sarà forte nel mondo arabo, e, indirettamente, in quello occidentale, dove giunge mediata da testi come il *Picatrix*, perché consente di fondare una magia "dotto", dando uno statuto ontologico ad un antico patrimonio "folklorico". Per la raccolta delle notizie che li riguardano, ancora importante il vecchio testo di D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, cit.

tuttavia giunge ad un termine perché lentamente il peccato s'impadronisce dell'umanità che, nel frattempo, dopo la prima generazione "vegetale" nata dagli alveoli della terra, si era propagata per riproduzione sessuale.¹⁶³ Si rende quindi necessaria la figura di un profeta che dia all'umanità una legge fatta di obblighi e divieti: il primo legislatore è Adamo (finalmente il nostro progenitore) detto *Ādam al djuzī* (Adamo parziale, perché non è il prototipo dell'umanità) con il quale s'inaugura il nostro ciclo dell'occultamento.

Nel frattempo era accaduto che l'Adamo spirituale, esaurito il proprio compito, era risalito al proprio luogo celeste di 10° intelletto; questo suo posto era poi stato preso, alla sua morte, dall'Adamo primo universale, consentendo con ciò all'Adamo spirituale di divenire il 9° intelletto. Alla morte del primo profeta, l'Adamo parziale, un nuovo movimento ascensionale avvenne in cielo; sinché, al termine del ciclo dei 7 Profeti, l'Adamo spirituale giungerà ad occupare il posto di 2° intelletto, ed avrà fine il ciclo dell'occultamento. Qui ci fermiamo, perché è opportuno introdurre alcune considerazioni.

Iniziamo dallo schema degli intelletti sinora esposto: balza subito in evidenza un'apparente discrepanza. L'Adamo spirituale, già 3° intelletto, risale al posto di 2° intelletto: ciò ha una ragione, perché soltanto con il 2° intelletto si entra nella "cerchia santa", cioè nel paradiso, fermo restando che il 1° intelletto è inaccessibile e solitario, dato il suo ruolo di intermediario tra il Dio ineffabile e la realtà fenomenica.¹⁶⁴

In effetti, il mito *tayyibita* esposto nella citata *Risālat*, pone inizialmente due livelli: quello del 1° intelletto (= *'Aql* = *Sābiq*) e quello delle successive forme primordiali di luce, che poi, per la loro diversa capacità di adorare il 1° intelletto, si distribuiscono in 2° (= *Tālī* = *Nafs*) e 3° intelletto (l'Adamo spirituale); di qui la pretesa del 3° di porsi sullo stesso piano del 2°, e il successivo dramma.¹⁶⁵ Dunque il vero problema del 3° intelletto è risalire al 2°, col quale sembrava tutt'uno all'inizio, perché soltanto intelletto e *anima mundi* appartengono, secondo lo schema neoplatonico, alla cerchia divina; ed in effetti, come abbiamo già visto, nello schema di Sijistānī, il ruolo creatore di Adamo *rūhānī* è tenuto dall'*anima mundi* (*Tālī*, la seconda emanazione di *Amr*, il comando divino).¹⁶⁶

Questa evidente sovrapposizione di livelli, è dovuta verosimilmente alla sovrapposizione di sistemi che si ha nell'Ismailismo, come messo in luce dallo Halm.¹⁶⁷ Un primo schema è infatti costituito dalla triade *kun!* - *Kūnī* - *Qadar* (comando, essente, predestinazione) nel quale, per la mistica delle lettere e dei numeri,¹⁶⁸ *Kūnī* è femminile e *Qadar* è maschile: dunque, l'Adamo spirituale corrisponde a quest'ultimo. Un altro sistema, quello del neoplatonismo persiano, è costituito viceversa dalla triade *Amr* - *'Aql* (= *Sābiq*) - *Nafs* (= *Tālī*) dove *'Aql* è maschile e *Tālī* è femminile, essendo essi intelletto e anima, secondo lo schema neoplatonico. Qui l'equazione Adamo spirituale = *Tālī* (*Nafs*) è dunque impossibile: Adamo, pur essendo eguale a *Qadar*, il cui posto è preso da *Tālī* (*Nafs*) non può essere eguale a questa, e perciò Adamo e *Tālī* si sdoppiano (come è doppio il ruolo dell'*anima mundi* in Sijistānī) per poi tornare a sovrapporsi al compimento dei tempi¹⁶⁹ che è riunione del mondo materiale con quello spirituale grazie all'opera delle anime individuali, e perciò realizzazione dell'utopia. Spiritualizzare la materia e materializzare lo Spirito è infatti il miracolo alchemico, ciò che Novalis definirà la "romantizzazione" del mondo.¹⁷⁰

Non intendiamo andare oltre nell'esposizione di questi complicati sistemi (rinviando chi lo desidera alla relativa letteratura) perché ciò che ci premeva portare in luce era soltanto questa loro struttura generale: un Dio inaccessibile; una sua volontà creatrice del mondo spirituale delle forme; le due essenziali figure dell'intelletto e dell'anima che fanno del cosmo una struttura armonica e vivente, partecipe di un ordine razionale in grado di evolvere per attrazione verso un modello celeste; un compito dell'uomo nel realizzare questo programma che è redenzione di quanto di oscuro vi è nelle stesse origini; infine, il sogno di un mondo redento nel quale obblighi e divieti -lo *zāhir*- non avranno più ragione di esistere, perché l'umanità sarà partecipe del *bātin*, del significato interiore, dello "spirito" dell'intera costruzione.

¹⁶³ Le donne erano nate in un secondo momento, dal sovrappiù della linfa.

¹⁶⁴ *Trilogie*, p. 180.

¹⁶⁵ *ivi*, pp. 150-151.

¹⁶⁶ Si noti che l'*anima mundi* di Sijistānī ha un diverso ruolo, rispetto a quello dell'Adamo spirituale, nei confronti della genesi del mondo sensibile: essa è attratta in modo ambiguo tanto verso l'intelletto quanto verso la materia, ed è perciò l'intermediaria della risalita del mondo verso l'intelletto.

¹⁶⁷ Cit., pp. 110-118; la trattazione è complessa ma merita di essere dipanata nel confronto tra i vari schemi, con riferimento a tutta l'esposizione del testo. La sovrapposizione dei modelli nell'Ismailismo, e l'affermarsi progressivo di un sistema apertamente "gnostico" (in luogo di uno neoplatonico-ermetico come quello di Sijistānī) vale a dire basato sulla *colpa*, danno ragione della finale sovrapposizione di Adamo spirituale e 2° intelletto: è la stessa figura che si sdoppia e si riunisce.

¹⁶⁸ Halm, cit., p. 53 sgg.

¹⁶⁹ L'Adamo spirituale è il portatore del corpo del mondo, ed è emanato dallo *'Aql*, come la *Nafs* di Sijistānī: cfr. Strothmann, cit., p. 20, p. 23, p. 46 e p. 53. Questo corpo del mondo è formato da una materia "pura", cioè spirituale, sostanza ilica. Si ricordi poi che, come Adamo, anche *Nafs* (*Tālī*) ha il ruolo di demiurgo.

¹⁷⁰ Novalis, *Schriften*, hrsg. von P. Klukhohn und R. Samuel, Stuttgart, Kohlhammer, 2. Bd., 1965, p. 545, fr. 105: "Die Welt muß romantisiert werden, etc.". In un interessante articolo di J. Clam, *Zum Problem der Deutung der Emanation in islamischer Philosophie und Gnosis*, Z.D.M.G., Suppl. VIII, 24, deutscher Orientalistentag, Köln, 1988 (Ausgewählte Vorträge hrsg. von W. Diem und A. Falaturi, Stuttgart, Steiner, 1990) viene posto in evidenza che lo schema neoplatonico ismailita costituisce una metafisica immanente dello Spirito: la natura è avvolta nello spirito divino che defluisce in un progetto formativo, l'essente si fonda nello spirituale, e ciò viene pensato coerentemente a fondo, su posizioni che ricordano gli scritti di Schelling sulla libertà umana. Singolare è anche la somiglianza tra la demonologia della *Risālat* (*Trilogie*, cit., p. 191) e quella di Schelling delle *Stuttgarter Privatvorlesungen*.

La redenzione verrà dunque realizzata col 7° ciclo, quello del Qâ'im del quale abbiamo più volte detto, e rappresenterà un ritorno al mondo dell'Adamo primo universale, cioè ad una situazione che precede il 1° *zâhir*, quello dell'Adamo parziale. Sarà dunque un mondo senza alcuna legge, come pensavano gli "Adamiti" di Bahrain e tutti i millenaristi? Su questo punto le opinioni sono discordi; ed è interessante notare che la speculazione sui sistemi si sia ben resa conto delle conseguenze di essi. Come non ci stancheremo mai di sottolineare, i volteggiamenti metafisici degli Gnostici vengono usualmente compiuti tenendo gli occhi ben fissi sulla terra: la tensione alla libertà non impedisce ai teosofi di rendersi conto dell'intima connessione tra una qualunque società utopica e una pur minima normativa; ciò vale ancor più per l'Ismailismo che, tramite i Fatimidi, ha connessioni con il potere, nel senso che ha avuto modo di prender coscienza dei problemi che esso pone, che ad esso vengono posti dalla gestione della società.

Il problema, posto in termini metafisici e partendo dall'assunto che il Qâ'im riporterà i tempi del 1° Adamo, è dunque il seguente: aveva o no, il 1° Adamo, una Legge cui sottoporsi?

Abbiamo già visto che al Nasafi aveva risposto in termini negativi, che saranno ribaditi da Sijistânî; ma, tra i due, un altro *dâ'i* persiano, Abû Hâtîm al Râzî (un grande metafisico del quale non abbiamo parlato per brevità) sostenne l'opinione opposta.

Abû Hâtîm riteneva inverosimile che Adamo avesse potuto unificarsi all'ordine divino senza formulare quelle leggi che vengono usualmente dettate dai profeti; e poiché il Qâ'im non avrebbe portato alcuna legge, e l'uomo sembrava averne ancora bisogno, Abû Hâtîm ideò una parentesi nel ciclo: dopo l'occultamento di Muhammad ben Ismâ'il si era entrati in un intervallo (*fatrat*), nel corso del quale, occultato l'Imâm, erano palesi le sue "prove" (*hudjat*); il contrario sarebbe avvenuto con l'apparizione del Qâ'im. Il che significa: quando il *bâtin* è occulto, teniamoci saldi allo *zâhir*, alla Legge.¹⁷¹

Come ribadiscono altri testi, per gli uomini del tempo della Manifestazione valgono comunque le leggi "razionali" relative alla coppia, all'eredità, alla proprietà;¹⁷² si configura in esse una "legge naturale" come legge divina, senza precetti ma pienamente etica sotto il profilo sociale.¹⁷³

Qui c'è un altro punto sul quale riflettere: l'Ismailismo, nella sua *razionalità*, punta ad una società retta da una religione unica, retta da leggi naturali inscritte nella ragione come riflesso dell'ordine divino. Un mondo di rispetto e di purezza di cuore, che ignora non soltanto le divisioni religiose, ma le stesse singole religioni, perché di esse si scopre il significato sociale, d'onde diverse religioni sono predicate da diversi profeti in diverse società, secondo l'intrinseco bisogno. In una società nella quale gli uomini si sono intellettualmente e moralmente purificati, di queste religioni non v'è più bisogno: vale la legge divina *presente in tutti i cuori*.

È difficile definire "islamica" una simile visione: e tuttavia in un certo senso lo è, perché mantiene l'immagine di un "sigillo dei profeti", cioè dell'ultimo di un ciclo, salvo interpretare esotericamente questo messaggio ultimativo. *L'esoterismo di una religione, interpretato con rigorosa consequenzialità, è il suo azzeramento.*

Per quanto concerne la già segnalata equivalenza di *Qadar* e dell'Adamo spirituale, alcune ulteriori considerazioni mettono in luce che anche questo aspetto ha dei concreti risvolti per quanto concerne il problema del male, con riferimento all'esigenza ineliminabile di una legge, per limitata che sia.

Abbiamo già visto l'interpretazione data da Corbin alla "espulsione" del male dall'Adamo *rûhânî*, in base alla quale emergerebbe una concezione del male stesso come pretesa di conoscere l'inconoscibile; da questa pretesa si sarebbe originato Iblîs, che di essa diviene, di fatto, l'ipostasi. Ciò avvalorata l'immagine di un Adamo purificato dal male grazie al pentimento e all'istaurarsi di un vero e proprio dualismo ontologico; di qui la figura di uno stato utopico, remoto o futuro, di un'umanità senza legge che, come abbiamo notato, ha un ruolo concreto nelle vicende del millenarismo qarmata e, più in generale, della Shî'a estremista.

Lo Halm fa tuttavia notare¹⁷⁴ che la figura di Adamo è, a ben pensarci, alquanto controversa, e comunque controvertibile.¹⁷⁵ È infatti alquanto dubbio che egli possa costituire per tutti un'immagine della perfezione totalmente libera dal male, e non è forse senza un segreto significato il mito biblico-coranico del rifiuto degli angeli ribelli ad adorare l'uomo. Infatti, se si tien conto dell'identità dell'Adamo spirituale con *Qadar*, la predestinazione, creatura di un demiurgo peccatore, cioè di *Kûmî*,¹⁷⁶ allora il primo Adamo diviene anche il primo rappresentante in terra di un'inesorabile legge cosmica -la predestinazione, per l'appunto- che fa sospettare un'inquietante ragione per il rifiuto di Iblîs (Azazel, nella tradizione ebraica) di adorarlo. A nostro avviso queste considerazioni, aggiunte alle precedenti, sono di qualche interesse per ribadire il legame

¹⁷¹ Cfr. W. Madelung, *Das Imamât*, cit., p. 62; pp. 104-107.

¹⁷² Strothmann, cit., p. 21: significativa la "razionalità" della proprietà. La riproduzione, in un mondo di castità, sarebbe avvenuta con un unico accoppiamento annuale, sotto il segno dell'Ariete. Il mondo utopico, nonostante la sua utopicità, è comunque pensato *in terra*. Ciò che il Qâ'im elimina sono le preghiere, i digiuni, i pellegrinaggi. Siamo tuttavia in presenza di un'epoca di "cuccagna"; la terra porta i frutti senza lavoro, e non esistono malattie.

¹⁷³ Halm, cit., p. 119.

¹⁷⁴ Pp. 106-107.

¹⁷⁵ P. 106: "Wenn man darüber spekulieren will, so muß man bedenken, daß die Rolle Adams in der ismailitischen Literatur umstritten war: der einen galt er lediglich als der erste Nâtiq, der ein Gesetz gebracht hatte, der andere als Urbild des Qâ'ims, als Gottesdiener ohne Gesetz".

¹⁷⁶ Cfr. Halm, pp. 79-80: *Kûmî* pecca perché, creando da sé il mondo a partire da *Qadar*, e non potendo vedere l'ineffabile Dio, crede di esser lui il vero Creatore: dunque il suo è il classico peccato del demiurgo gnostico.

tra speculazione dottrina e situazione storica: dietro la speculazione metafisica v'è un progetto sociale che tiene conto delle aspirazioni (del desiderio) entro i limiti di una "realistica" antropologia.

Nella gnosi ismailita vi è un senso cosmico del destino umano; se la vicenda di Adamo è archetipica del vagabondaggio spirituale dell'uomo, ancor più significativa è la vicenda della linfa divina che discende nel mondo e ne risale, in un moto cosmico che coinvolge l'opera purificatrice delle potenze astrali¹⁷⁷ e che nella sua più pura essenza va a costituire la figura dell'Imām.¹⁷⁸ In questa circolazione continua tra cielo e terra, si configura quel moto ascensionale generalizzato di tutta la sostanza luminosa: così lo sforzo di ogni individuo, sommandosi, crea il corpo mistico destinato a risiedere ancora nella santa cerchia del paradiso,¹⁷⁹ al livello della 1ª emanazione.

La tensione gnostica al "ritorno" riceve dunque nell'Ismailismo una grandiosa formulazione cosmica, un respiro che ha il suo precedente soltanto nel Manicheismo: in esso si immagina un processo individuale/cosmico di purificazione, di trasmutazione alchemica, che vede al suo compimento un'umanità risorta in un corpo di Resurrezione, che vive in una città di luce.¹⁸⁰

Non ci stancheremo mai di sottolineare l'importanza di una simile utopia come elemento motore di una vicenda storica; storica perché avviene nella storia, ma non nel senso che ne sia storicisticamente determinata. La storia è un processo, e ha quindi una dinamica, soltanto perché in essa si stabilisce una "differenza di potenziale" (una dialettica) in grado di porla in moto: questa "differenza" è esattamente il balzo incolmabile che corre tra la data della storia e l'inafferrabilità del modello, differenza che lo storicismo annulla, uccidendo la storia con la sua pretesa di affermare l'identità. Il modello gnostico, nel tener viva la differenza, non è dunque *elucubrazione di visionari in fuga dal mondo*; al contrario, proprio col riferirsi all'utopia, cioè ad un mondo inubicabile, essa è potente riflessione sulla condizione storica dell'uomo, e strumento di azione nella storia. Esso è il più potente messaggio che proviene da quelle religioni di cui dicevamo, nate alcuni secoli prima dell'era volgare, e ne riemerge prepotente, come onda lunga della vicenda umana, oltre ogni "letteralizzazione" di esse, oltre ogni *zāhir*, come dicevano gli Shi'iti, oltre ogni pretesa dei *Literanten* e dei *Concionatores*, come Weigel definirà i cultori del formalismo, che si attestano alla "lettera" senza cercarne lo "spirito".

Lo Halm¹⁸¹ si è posto il problema dell'origine di un simile atteggiamento gnostico all'interno dell'Islam; ha ritenuto di dover escludere l'influsso del Manicheismo e di modelli gnostici o giudeocristiani; si è posto la domanda se per caso il nucleo originale di questa gnosi non sia da cogliere all'interno dell'Islam stesso,¹⁸² e ha ritenuto che tale modello sia da ritenersi genuinamente islamico,¹⁸³ almeno per quanto concerne i più antichi sistemi ismailiti. Quale che ne sia l'origine, egli conclude, esso esprime comunque una profonda esigenza ancora viva nelle antiche terre della Gnosi.¹⁸⁴ Viva anche altrove, secondo l'opinione di chi, come noi, non crede all'ideologica divisione di "Oriente" e "Occidente", e intende mostrare che quanto è maturato anche in oriente è comunque parte di quell'altro occidente che l'ideologia razionalista relega tra i fumi fantastici di esotiche droghe: Gnosticismo, alchimia, teosofia e quant'altro.

Uno degli aspetti che tuttavia rende difficili i collegamenti -secondo lo Halm- tra l'Ismailismo e la precedente Shi'a estremista, è dato dal fatto che nulla ci è noto di esso prima dell'ottavo decennio del IX secolo; un lungo intervallo lo separa dunque da quelle ultime manifestazioni estremiste quali i Rāwandīyya e i Khattābiyya. Questi ultimi son ritenuti tuttavia da an Nawbakhtī il nucleo fondante dell'Ismailismo, cosa che lo Halm nega;¹⁸⁵ secondo lui l'Ismailismo nasce su una serie di temi shi'iti, cui però deve aggiungersi il motivo esclusivamente gnostico dell'atto di superbia che innesca il dramma cosmico.¹⁸⁶

Ora, un fatto che certamente influisce sull'evoluzione della Shi'a, è l'affermarsi dell'influenza neoplatonica che abbiamo già rilevato, attraverso la diffusa dottrina, segnalata da an Nawbakhtī e propria di Dja'far al Sādiq, relativa alla creazione di un mondo formale che precede la creazione del nostro mondo sensibile. Questa dottrina era professata anche dai Khurramīyya, onde il Neoplatonismo si afferma in modo

¹⁷⁷ Sembra stringente e significativo sotto questo profilo, il rapporto stabilito dal Corbin con il Manicheismo: qui i suoi influssi sembrano evidenti, come anche quelli dei Sabai, in una sintesi che tuttavia converge nella figura tutta shi'ita dell'Imām.

¹⁷⁸ *Trilogie*, pp. 177-179. L'anima dei profeti viene dal mondo spirituale (Strothmann, cit., p. 40).

¹⁷⁹ *Trilogie*, p. 185. Soltanto dal contatto con il 1° intelletto (*Aql*) l'anima mundi riceve la conoscenza che le permette di realizzarsi (Strothmann, p. 41) secondo lo schema neoplatonico di scambio tra emanante e emanato (nell'emanazione e nel ritorno) che abbiamo visto in Sijistānī.

¹⁸⁰ Cfr. *Trilogie*, p. 193, e la nota di Corbin a p. 199; per una più ampia comprensione, e anche alla luce di successivi sviluppi teosofici, cfr. H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano, Adelphi, 1986, pp. 108-116. La natura di questo processo di costruzione di un corpo di Resurrezione, e di purificazione del mondo, è tale che essa si ritrova sorprendentemente simile in Paracelso, come abbiamo già messo in luce ne *L'utopia alchemica*, etc., cit.

¹⁸¹ cit., pp. 115-127.

¹⁸² *ivi*, p. 123.

¹⁸³ *ivi*, p. 126.

¹⁸⁴ *ivi*, p. 127.

¹⁸⁵ *ivi*, p. 165; non è su queste posizioni il Madelung, *Das Imamāt*, etc., che a p. 46 sgg. si tiene all'esposizione delle opinioni degli eresiologi, che indicano ascendenze nel Ghulū (Mubārakī e Khattābiyya); sembra piuttosto importante ricordare quale fu il ruolo del nodo Abū Dja'far Ismā'il nel distacco di un estremismo ormai irreconciliabile con le altre posizioni shi'ite; da questo distacco parte l'analisi del Madelung.

¹⁸⁶ Halm, cit., p. 165.

definitivo essenzialmente ad opera dei teosofi persiani. Questo fenomeno ha una propria indiscussa evidenza, che viene sottolineata dallo Halm nell'esaminare i rapporti tra Ismailismo e Neoplatonismo.¹⁸⁷

Il fatto emerge anche dall'analisi del Gardet,¹⁸⁸ che nel tracciare alcuni lineamenti dello sviluppo della Shî'a, segnala per l'appunto il sovrapporsi dapprima dell'influenza iranica e del Neoplatonismo, poi gli ulteriori sviluppi della filosofia neoplatonica attraverso al Kindî (796-872) e al Fârâbî (878-950), i due grandi pensatori che non soltanto influenzarono la filosofia successiva, ma, nel caso di al Kindî almeno, influiranno sugli esiti del neoplatonismo occidentale.¹⁸⁹

In entrambi questi autori il problema della profezia e dell'attività creatrice dell'immaginazione - facoltà della quale è portatrice l'anima- si pone negli stessi termini nei quali si porrà poi nei testi ismailiti già da noi esaminati, per i quali il ruolo demiurgico competeva all'*anima mundi* o al suo equivalente, l'Adamo spirituale. L'anima infatti è, in tutti questi schemi neoplatonici, portatrice delle forme, in conseguenza del suo promanare dall'intelletto; quanto al ruolo profetico, esso dipende da una discesa dall'alto della figura dell'Imâm, partecipe dell'ordine divino.¹⁹⁰ La concordanza è ovvia perché uguali sono le strutture del pensiero degli uni e degli altri: sono quelle del Neoplatonismo, nei modi in cui viene elaborandosi nel mondo islamico.

Come è stato sottolineato, la filosofia araba, essenzialmente neoplatonica,¹⁹¹ è fondata sul rapporto analogico macrocosmo/microcosmo; ed è una filosofia che è anche teologia, articolata su modelli celesti che debbono trovare la loro corrispondenza nel mondo in uno Stato ideale; di qui la forte implicazione dei filosofi, come al Fârâbî, nel problema sociale.¹⁹² Lo Anawâtî ha esaminato le vicende relative alla diffusione del

¹⁸⁷ *Ivi*, pp. 128-137; in particolare p. 135 per il ruolo fondamentale della scuola persiana.

¹⁸⁸ *Cit.*, pp. 49-57.

¹⁸⁹ Su al Kindî e al Fârâbî cfr. anche Corbin, *Storia della filosofia islamica*, cit. Al Kindî, secondo la D'Ancona Costa, *Al Kindî et l'auteur du Liber de Causis*, *Recherches sur le Liber de Causis*, cit., è molto verosimilmente l'autore di questo testo che tanto influirà sul Medioevo latino a partire dal XII secolo, epoca della sua traduzione. Secondo F. Hudry, *Le Liber XXIV philosophorum et le Liber de Causis selon les manuscrits*, A.H.D.L.M.A. 59, 1992, l'opera trae origine dal materiale prodotto nel circolo intellettuale di al Kindî ai tempi in cui vi si elaborava la *Teologia di Aristotele* (p. 66); la tradizione manoscritta, viene ricordato, la attribuisce a Fârâbî (p. 71). La Hudry ricorda anche che Alberto Magno lo attribuiva all'ebreo spagnolo Abraham ibn Daud (= Avendauth? sull'argomento cfr. p. 72, nel testo e in nota: l'identificazione è plausibile). L'autrice trae spunto dalle diverse tradizioni per avanzare suggestive argomentazioni circa la lontana origine del materiale che compone il testo, a suo avviso originato tra i Sabei di Harrân e, più alla lontana, nella conoscenza che il mondo arabo aveva dei testi neoplatonici dovuti all'arrivo di Prisciano alla corte di Khosrow. È noto che l'ambiente sabeo colto, nel IX secolo si era ormai trasferito a Baghdad; la presenza ivi di al Kindî avrebbe permesso la fusione della tradizione neoplatonica conservata dai Sabei con quella pseudo-dionisiana, evidente nel *Liber de Causis*. Quanto a Fârâbî, anch'egli fu ad Harrân, era inserito nella cultura persiana e siriana, ebbe come maestro un Nestoriano siriano che tenne poi scuola a Baghdad. Si spiegherebbe così il monoteismo creazionista del *Liber de Causis*, che non è apertamente cristiano, né ebraico, né musulmano. Esso fu dunque un potente strumento *monoteista*; di qui la sua importanza, sulla quale torneremo. Quanto a Fârâbî, ricordiamo che sul piano della costruzione teorica del Neoplatonismo, egli si segnala per un testo che in ciò è programmatico, la concordanza di Platone e Aristotele, *tópos* del Neoplatonismo (cfr. *Philosophisches Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt von Fr. Dietrich*, Leiden, Brill, 1892; una traduzione più recente in *Deux traités philosophiques*, Intr., trad. et notes par D. Mattet, Institut Français de Damas, *ivi*, 1989). Fârâbî porta la filosofia sulla strada di una vera e propria gnosi sapienziale. (cfr. Gardet, cit., p. 60).

¹⁹⁰ Su questo punto, cfr. *Trilogie*, cit., pp. 177-185. Per quanto concerne l'immaginazione creativa in al Kindî e in al Fârâbî, cfr. P. Zambelli, *L'immaginazione e il suo potere*, M.M. 17 (Orientalische Kultur im europäischen Mittelalter) hrsg. von A. Zimmermann, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1985. I termini nei quali si pone il problema nei due filosofi sono del tutto analoghi: le anime individuali possiedono l'immaginazione creativa in quanto parti dell'*anima mundi* emanata dall'intelletto. La Zambelli segnala anche l'inoltrarsi della dottrina in occidente sino all'ermetismo rinascimentale e a Paracelso, soprattutto tramite Avicenna. La dottrina della facoltà immaginativa dell'anima, è espressa in modo esemplare da al Kindî nel suo trattato *Sul sonno e le visioni* (cfr. al Kindî, *Cinq épîtres*, Éditions du C.N.R.S., Paris, 1976, p. 77 sgg.). La natura dell'anima vi appare delineata in termini neoplatonici: essa può conoscere sensitivamente nella veglia, per il suo legame con il corpo; ma nel sonno essa accede direttamente al mondo degli intelligibili. In tal caso, nel sogno, l'anima tenta di trasmettere il proprio messaggio al dormiente attraverso allusioni, metafore, simboli. Ciò significa che attraverso l'anima si realizza una forma di conoscenza superiore, perché resta aperto il problema su quali nessi esistano tra questa conoscenza intellettuale dell'anima, e la conoscenza divina *tout court* (cfr. al riguardo J. Jolivet, *L'intellect selon Kindî*, Leiden, E.J. Brill, 1971, che alle pp. 128-148 fa una disamina delle difficoltà che esso pone). Indubbiamente in al Kindî si configura una dottrina mistica della visione che, ricordiamo, ha un precedente negli *Oracoli Caldaici* (Fr. 1: "vi è un certo intelligibile che devi conoscere con il fiore dell'intelletto"). Proclo trasformerà quest'immagine nel "fiore dell'anima"; cfr. *The Chaldean Oracles*, Text, Transl. and Comm. by R. Mayercik, Leiden-N. York-Köbenhavn-Köln, E.J. Brill, 1989, p. 49 e p. 138). È in gioco qui l'origine divina dell'anima, la sua partecipazione al divino. Sulla presenza degli intelligibili nell'anima e sulla sua doppia forma di conoscenza dovuta al rapporto con il corpo materiale, cfr. la *Elementatio Theologica* di Proclo (Ed. Dodds) alle prop. 190-193-194-195-197; queste fanno parte della cosiddetta Sezione N del testo, relativa all'anima, che torna nel *Liber de Causis*, un testo al quale, chiunque ne sia l'autore, ha certamente contribuito il pensiero di al Kindî. Idee harrâniane sembrerebbero riflettersi (Hudry, cit., p. 80 in nota) in un altro testo di al Kindî, il *De Radiis* (cfr. lo studio e il testo ad opera di M.Th. D'Alverny-F. Hudry, *Al Kindî, De Radiis*, A.H.D.L.M.A. 41, 1974) un testo che si struttura attorno al tema neoplatonico della simpatia universale. Le sue tesi saranno riprese dagli Ikhwân as Safâ' (p. 133) in un contesto più gnostico. Anche qui i temi plotiniani e la teurgia di Giamblico e Proclo sono rifusi in un modello creazionista; questo spiega, torniamo a sottolinearlo, l'importanza che ebbe il Neoplatonismo arabo per il Cristianesimo (che al Kindî personalmente conosceva, ma anche al Fârâbî) cui fornì una versione creazionista pronta a collimare con la tradizione neoplatonica cristiana (ripresa degli studi origeniani) anche per la comune discendenza dai temi pseudo-dionisiani.

¹⁹¹ Cfr. R. Walzer, *Arabisches Übersetzungen aus dem griechischen*, M.M. 1 (Antike und Orient im Mittelalter), Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1962, p. 182.

¹⁹² *Ivi*, pp. 187-194. Anawati, *Théologie musulmane au Moyen Âge*, *ivi*, segnala l'importanza, per l'Islam, dei suoi iniziali contatti con Manicheismo e Mazdeismo; Nestoriani, Monofisiti e Apocriti cristiani; ed inoltre il ruolo delle lotte politiche come fonte di elaborazione dottrinale. La filosofia diviene perciò una sorta di teologia naturale "en règle celle d'Aristote, fortement teintée de néo-platonisme" (p. 205) nella quale la verità può leggersi simbolicamente in ogni momento, Legge, terra, popolo, religione (Walzer, cit., p. 189). Si vede bene la stretta connessione di questa filosofia -in particolare quella di al Fârâbî- con la logica stessa dell'Ismailismo, che resta impensabile fuori degli sviluppi dati dall'Islam al pensiero neoplatonico. Questa logica è anche quella del neoplatonismo di Avicenna, che tanto influirà in occidente. Avicenna stesso, nonostante il distacco dalle proprie origini familiari, è comunque di famiglia ismailita; Hodgson (cit., p. 14 in nota) sottolinea precisamente il caso del grande filosofo a proposito della tendenza ad identificarsi di Ismailismo e filosofia. L'uno è l'altra esprimono un atteggiamento che porta a formulare una metafisica tendente a riflettersi nello Stato ideale, tendenza ovvia, questa all'impegno e al riscontro sociale, per una religione universalista il cui obiettivo non può che essere la realizzazione in terra del modello celeste. Queste posizioni, come dicevamo, sono chiaramente espresse da al Fârâbî, che ne fece oggetto di uno specifico trattato (cfr. *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, Intr.,

Neoplatonismo nel mondo islamico, assai importanti per la comprensione degli sviluppi occidentali del Neoplatonismo stesso.¹⁹³ L'occidente infatti, nel XII secolo, è ancora dipendente dall'intermediario della tradizione latina per la conoscenza della filosofia e della scienza greca; ben altra è la presenza di questa cultura nel mondo arabo,¹⁹⁴ sicché essa sarà poi recepita in occidente, per l'opera dei traduttori, nelle forme sviluppatesi nell'Islam che sono, come vedremo, fondamentali per capire la natura dei successivi sviluppi.

Il Neoplatonismo è rappresentato nel mondo islamico soprattutto da due opere destinate ad avere ripercussioni dirette o indirette in occidente: il più volte citato *Liber de Causis*, rimaneggiamento della *Elementatio Theologica* di Proclo; e la cosiddetta *Teologia di Aristotele*, rimaneggiamento della IV *Enneade* di Plotino. L'Anawati, nell'articolo citato, riporta anche la traduzione di P. Kraus della cosiddetta *Epistola divina*, attribuita ad al-Fārābī, ma in realtà versione araba della V *Enneade*.

Facendo riferimento alle opinioni del Saffray¹⁹⁵ e del Pines¹⁹⁶ egli traccia perciò uno stemma della penetrazione di Plotino nell'Islam, ed un possibile percorso formativo del *Liber de Causis*,¹⁹⁷ i quali entrambi sembrerebbero prender corpo, partendo dal testo greco o da una possibile traduzione siriana, attorno al IX secolo.

Per quanto riguarda il modo nel quale gli originali greci vengono interpretati e rielaborati nell'Islam, l'Anawati riprende le osservazioni del Kraus relative alla *Teologia* e all'*Epistola divina*, circa la trasformazione in senso teologico del pensiero di Plotino; un fatto importante questo, perché, come vedremo anche per il *Liber de Causis*, la capacità del neoplatonismo islamico di influire in occidente, ha origine precisamente in questo adattamento della dottrina neoplatonica all'assunto biblico della creazione divina del mondo. Essenziale è, a tal fine, l'introduzione della volontà divina (lo *Amr* e il *Kun!* dei quali abbiamo già detto) ad intermediario tra l'ineffabilità dell'Uno -ora un Dio ineffabile- e la creazione, che avviene poi attraverso la doppia emanazione intelletto/anima proveniente non più dall'Uno, ma, per l'appunto, dalla "volontà" divina.¹⁹⁸

Ci sembra interessante, a tal fine, seguire in dettaglio lo schema del Cruz Hernandez,¹⁹⁹ perché aiuta a comprendere certi sviluppi partendo da problemi che erano impliciti nelle origini stesse del Neoplatonismo.

Il vero iniziatore del "Neoplatonismo" è, secondo il Cruz Hernandez, Filone,²⁰⁰ con il che si constata l'origine teologica di questo pensiero. In esso Dio è origine e ritorno; soluzione non nuova, che ha infatti

Trad., et Notes par T. Sabri, Paris, Vrin, 1990). Fārābī è imbevuto di cultura greca -il suo trattato risente in modo evidente della *Repubblica* di Platone- ma il pensiero greco è utilizzato nell'ambito di una diversa cultura, che è quella religioso-sociale dell'Islam. Posto lo scopo dell'esistenza umana nella dimensione religiosa, che assegna all'uomo di risalire al mondo intelligibile dell'Intelletto agente (il 10° intelletto) il ruolo della società è di consentire all'uomo tale elevazione; tutto rientra in un ordine divino e in un programma, e non a caso Fārābī tratta l'argomento entro una vera e propria cosmo-anthropologia, nella quale la città diviene un intermediario nel rapporto tra il vivente e la Causa prima. A fronte della città ideale, Fārābī mostra vari tipi di città che sono imperfetti perché ignorano la vera finalità dell'uomo; e non è certo un caso che egli torni sull'argomento in un trattato che s'intitola *Della religione* (cfr. Fārābī, *Deux traités philosophiques: L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote, et De la religion*, cit.) Sull'argomento vedi anche M. Cruz Hernandez, *Historia del pensamiento en el mundo islamico*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 2 voll., al vol. 1°, pp. 196-202. Nella dottrina islamica di Fārābī lo Stato deve aiutare l'individuo a sviluppare le proprie potenzialità, l'organizzazione del lavoro deve contribuire alla solidarietà sociale, la missione dei capi è educatrice nell'ambito di leggi che provengono da Dio. La giustizia che lo Stato deve far regnare, è razionalizzazione delle forze dello Stato stesso e dei singoli individui (ivi, p. 202); il capo di questo Stato ideale è un vero e proprio Imām (*Traité des opinions*, p. 109). Un aspetto estremamente interessante della logica entro la quale Fārābī inquadra il problema della società ideale, ci sembra esser costituito dai capp. XXIII-XXVII del Trattato, ove ritorna la dottrina di al Kindī sul sonno e le visioni (cfr. *supra* alla n. 190) ma inserita in un significato sociale: motore delle visioni è il desiderio, ma nell'uomo il desiderio, ad opera dell'Intelletto agente, diviene razionale e tale è nelle realizzazioni pratiche. Allorché la potenza immaginativa riceve, tramite gli intelligibili, la perfezione dell'ordine divino, l'uomo si muove verso la realizzazione terrena dell'utopia, che è felicità in terra e realizzazione del programma divino di salvezza. Sul carattere "pratico" del sapere anche in al Kindī, cfr. Cruz Hernandez, cit., vol. 1°, p. 171.

¹⁹³ *Le néoplatonisme dans la pensée musulmane. État actuel des recherches*, Atti del Conv. Int. "Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente", Roma, 1970, ivi, A.N.L. 1974. Sul più generale quadro delle traduzioni dal greco all'arabo, cfr. A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968.

¹⁹⁴ Cfr. Walzer, cit., pp. 179-180, che fornisce termini di paragone per valutare il ben diverso patrimonio di cultura greca disponibile nel mondo arabo.

¹⁹⁵ *L'état actuel des recherches sur le Liber de Causis comme source de la métaphysique au Moyen Âge*, M.M. 2 (Die Metaphysik im Mittelalter), Berlin-N. York, W. De Gruyter 1963.

¹⁹⁶ *La longue recension de la théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne*, R.E.I., 1954.

¹⁹⁷ P. 351 e p. 361 rispettivamente. Per il testo del *Liber de Causis*, cfr. O. Bardenheuer, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg im Brissgau, Herder, 1882, pp. 163-191.

¹⁹⁸ Su questo tema si sviluppa l'ipotesi del Pines, cit., il quale, sottolineando come questa interposizione della volontà tra l'Uno e l'essere, non possa aver origine pagana né cristiana, ritiene che essa rappresenti un'interpolazione originatasi in ambiente ismailita o pre-ismailita. È stato più volte ipotizzato -ed è ragionevole ritenere- che la concezione ismailita della volontà come origine della creazione e intermediario tra l'Uno e il molteplice, Dio e l'essere, sia stata determinante nella concezione del *Fons Vitae* di Ibn Gabirol; il Pines fa propria questa opinione che riteniamo di dover condividere. Considerazioni molto interessanti fa lo Zimmermann, *The Origins of the so called Theology of Aristotle*, Warburg Inst. Studies and Texts, 11, 1986, dallo stesso titolo. Secondo lo Zimmermann (pp. 129-132 e pp. 197-198) il testo, maturato nell'ambito del circolo di al Kindī, rappresenta l'origine del neoplatonismo ismailita; ad esso infatti si sarebbe riferito al Nasafi per strutturare la prima formulazione neoplatonica dell'originario mito ismailita. Il Fenton, *The Arabic and Hebrew Version of the Theology of Aristotle*, ivi, nel riprendere l'articolo del Pines sulla cosiddetta "versione lunga", avanza l'ipotesi che l'inserito ritenuto ismailita possa esser stato viceversa elaborato da un circolo filosofico ebraico (pp. 255-256). La *Teologia di Aristotele* giunse tardi in Europa: vi fu tradotta soltanto nel XVI secolo, tuttavia essa ebbe larga influenza. J. Kraye, *The pseudo-aristotelian Theology in Sixteenth and Seventeenth Century in Europe*, Pseudo-Aristotle in the Middle Ages, cit., ricorda l'entusiastica accoglienza del Kircher.

¹⁹⁹ *El neoplatonismo y la constitucion de la filosofia arabe. (Las razones de la critica de Averroes)*, Plotino e il Neoplatonismo, etc., cit.

²⁰⁰ "aparentemente pasa por ser un 'precedente'.....cuando realmente es su fundador", ivi, p. 328, corsivo suo. La stessa tesi era stata espressa dallo Allers, cit., che ricorda anche i precedenti nel pensiero orientale.

lontanissime origini: basti pensare alla cosmo-antropogonia zoroastriana e alla relativa escatologia, ai due stati e ai tre tempi che essa implica, al processo di ritorno che si realizza con la Resurrezione, un tema che, come abbiamo già segnalato, giunge al Giudaismo dalla religione zoroastriana.

Plotino sistematizzò con rigore questa dottrina, originariamente alessandrina, nella triade Uno-intelletto-anima; il ritorno dell'uomo all'Uno avviene attraverso un processo profondamente marcato dall'intellettualismo greco, che culmina nella sapienza. Il pensiero di Plotino ha una profonda ragion d'essere: il suo anticristianesimo.²⁰¹

A nostro avviso, l'operazione compiuta da Plotino ha davvero un significato anticristiano cosciente: ciò che egli intende disinnescare, trasferendo il rapporto Dio/uomo di un pensiero inizialmente religioso entro gli astratti schemi delle idee platoniche e di una metafisica dell'essere, cioè entro i termini del razionalismo greco, riteniamo sia esattamente il carattere personale e individuale del rapporto stesso. Un rapporto diretto d'amore tra l'individuo e Dio -il tema radicale delle religioni del Libro- è infatti una vera bomba sociale pronta ad esplodere ogniqualvolta l'individuo intenda stabilire il proprio rapporto con il "generale" in base a quello con lo "Assoluto",²⁰² che è come dire, in termini moderni, in base alla propria coscienza, ovvero con ciò che Dio stesso gli detta.

L'operazione compiuta da Plotino ha tuttavia un preciso fondamento nei problemi del pensiero classico. Platone aveva portato a termine la progressiva astrazione dell'essere presso i Greci -da Talete ad Anassimandro, sino alla formulazione parmenidea- trasferendo il problema della filosofia nella conoscenza del "vero essere" delle cose, della loro "essenza" nella quale le cose stesse *consistono* e senza la quale sarebbero un "non essere". Al mondo delle "idee" (un'ipostatizzazione dei concetti) compete, per Platone, la realtà della quale partecipano le cose: ma come avviene questa partecipazione? Lo schema neoplatonico -l'essere deriva dall'Uno- sembrò risolvere il problema fondando questa partecipazione nell'origine dall'Uno; esso però aveva una qualità particolare: in una teologia creazionista si prestava meravigliosamente a fornire lo schema razionale necessario alle religioni del Libro.²⁰³

Il Neoplatonismo fu perciò lo strumento della prima teologia cristiana, con Origene e con la Patristica greca (Gregorio di Nyssa, Massimo il Confessore); con Agostino, con ps.Dionigi e infine con Scoto Eriugena che si rifà a Gregorio, Massimo e ps.Dionigi. Essendosi il Neoplatonismo greco trasferito in Persia per i noti contatti dei quali abbiamo detto, esso fu anche la "prima pietra delle nuove filosofie",²⁰⁴ oltre alla Patristica greca, dipendono da lui il pensiero della diaspora ebraica e quello dell'Islam nascente. Esso fu il "pensiero filosofico vigente" al momento in cui sorse il pensiero islamico,²⁰⁵ sotto la forma di un sincretismo destinato ad interpretare esotericamente tutto ciò che restava inaccessibile all'esegesi letteralista. In questo ambito si realizzò l'adattamento della dottrina neoplatonica a risolvere i problemi -apparentemente ad essa estranei- della creazione del mondo fenomenico da parte di un Dio personale, che prende il posto dell'Uno.²⁰⁶

Questa, commenta il Cruz Hernandez, è una vera e propria vendetta della storia contro Plotino,²⁰⁷ è evidente tuttavia che la "vendetta" appare inevitabile, rappresentando il ritorno a quell'iniziale ragione religiosa (e non razionalista) che era insita nelle strutture stesse sin dai tempi di Zoroastro: divinità dell'uomo e indicazione del cammino di salvezza in un mondo che a tal fine fu creato. Il passaggio da una "filosofia" a una "teologia" fu tuttavia reso possibile anche dalla lettura che Musulmani, Giudei e Cristiani, potevano condurre sulla Metafisica di Aristotele, il quale riportò a concretezza il substrato platonico del mondo fenomenico definendolo "tò theon", il divino: ne può emergere infatti una lettura come quella della gnosi ismailita per la quale, come abbiamo già visto, il divino è la trama che sottende il molteplice, senza la quale quest'ultimo s'inabissa nel nulla ontologico.

Questa "intrusione" della "teologia" nella "filosofia" (platonica) che origina già dai tempi di Filone, sarà scorta poi da Averroè che la denuncia nel neoplatonico Avicenna, punto di partenza per invocare quel

²⁰¹ *Ivi*, p. 320. Secondo il Cruz Hernandez (p. 336) gli "Gnostici" contro i quali si scaglia Plotino sono in realtà i Cristiani.

²⁰² Usiamo qui i termini kierkegaardiani di *Timore e tremore*, cit., perché ci sembra l'occasione opportuna per introdurla. Il senso del testo kierkegaardiano (pp. 95-98) è questo: il comportamento etico -cioè nella società- dipende dal rapporto dell'individuo con Dio. Plotino, non dimentichiamolo, non soltanto è legato alla cultura classica; egli è anche ottimo amico dell'imperatore, e certe amicizie non indicano una tendenza a sottovalutare la normativa sociale.

²⁰³ Cruz Hernandez, cit., p. 334.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 330.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 331. La D'Ancona Costa, *Le fonti e la struttura del Liber de Causis*, Medioevo, 15, 1989, nel trattare il tipo di neoplatonismo trasmesso al XIII secolo occidentale dal *Liber de Causis* (forse più celebre in occidente che nell'Islam) parla di una "versione della metafisica neoplatonica" che "era già stata resa familiare dagli scritti pseudo-dionisiani" (p. 38). È appena il caso di ricordare che il XIII secolo segna, con Amaury de Bèze, il ritorno alla riflessione su Scoto Eriugena, che anch'egli dipende da ps.Dionigi. Tutto questo significa una nuova ondata ereticale, quella degli Amalriciani (cfr. *infra*, al cap. 5°) e la condanna delle tesi di Scoto, già visto con sospetto ai suoi tempi. Dall'origenismo a Scoto; dall'Ismailismo alla teosofia dei Sùfi, ad Avicenna; lungo tutto il percorso della Qabbalah, il Neoplatonismo crea, nelle religioni del Libro, un fermento ereticale ripetutamente condannato dalle "ortodossie".

²⁰⁶ Cfr. C. D'Ancona Costa, *La doctrine de la création "mediante intelligentia" dans le Liber de Causis et dans ses sources*, Recherches sur le Liber de Causis, Paris, Vrin, 1995; della stessa, *La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le moyen âge*, *ivi*. Nel *Liber de Causis* l'Uno diventa Dio, ed il pensiero di Proclo e Plotino è trasformato al fine di creare uno strumento in grado di accordare metafisica neoplatonica e teologia creazionista: questa trasformazione rivitalizza il Neoplatonismo nel pieno del XIII secolo cristiano.

²⁰⁷ Cit., p. 332.

doppio percorso per la religione e per la filosofia, che sarà noto come “doppia verità”,²⁰⁸ una scelta che può considerarsi il lontano precedente di quel moderno razionalismo destinato a risolversi nel vuoto della logica formale. Questi sviluppi non interessano il nostro studio; c’interessa viceversa accennare al fatto che nell’Islam stesso si sviluppò, in anticipo sull’occidente e sfortunatamente senza seguito, anche un pensiero “altro”, che batte in breccia ogni impostazione di tipo formalistico.

È infatti esistita nell’Islam una corrente di pensiero che, proprio per la natura intrinsecamente religiosa della “filosofia” islamica, ha rifiutato il formalismo della logica concettuale che caratterizza il Razionalismo. In modo esplicito vi vengono chiarite le stesse radici antropologiche del pensiero come attività umana: i neoplatonici Ikhwân as Safâ’, ad esempio, rifiutano quanto di non finalistico avvertono nel Razionalismo, perché lo scopo del pensiero può esser soltanto il dare un significato al nostro essere nel mondo, chiarire fini e valori, leggere il mondo fisico come icona.²⁰⁹

Questo atteggiamento ha la sua più recisa espressione nel pensiero di Ibn Taimiyya, che nel XIV secolo sottolinea in tre punti, con l’atteggiamento religioso e giuridico che caratterizza l’Islam, la sua critica alla logica concettuale come strumento insufficiente e dannoso. In primo luogo le figure della logica, nella loro rigidità e limitazione, sono del tutto insufficienti ad esaminare una realtà, nella quale la verità si dà sotto forma di concorso d’innumerabili indizi, i quali formano, tutti insieme, il convincimento. In secondo luogo – e qui si ripete in termini “laici” l’argomentazione degli Ikhwân as Safâ’ – la logica concettuale non è finalizzata ad uno scopo positivo, è semplicemente fine a se stessa, contrariamente al giudizio per analogia dei giuristi. In terzo luogo infine – e questo è senza dubbio l’argomento più forte nell’indicare un atteggiamento che rifiuta il formalismo a vantaggio di realtà esistenziali – il vero nodo di ogni ragionamento non è costituito dai suoi aspetti formali, ma dai suoi contenuti.²¹⁰

Qui ci sembra si sia toccato l’aspetto chiave di ciò che contraddistingue il millenario sforzo del pensiero religioso²¹¹ – che contempla il cielo per costruire una diversa *terra* – dall’esercizio “dialettico” della logica concettuale. Questo pensiero religioso ha come scopo finale l’agire positivamente in base ad una costruzione metafisica del mondo fisico, cioè di una cosmo/antropogonia che fondi il senso del darsi del mondo, e dell’uomo nel mondo. Nell’Islam nessuno sforzo è stato più grande, in tal direzione, della grande “Enciclopedia” costituita dalle *Epistole* degli Ikhwân as Safâ’; perciò è indispensabile tracciare ora i lineamenti del loro sistema, perché esso entra in contatto con tutti gli sviluppi precedenti e successivi della speculazione ismailita.

L’opera degli Ikhwân as Safâ’, che potrebbe risalire alla metà del X secolo, è stata oggetto di analisi da parte di numerosi studiosi – è infatti d’importanza fondamentale – ma in particolare, recentemente, da Y. Marquet che, oltre a numerosi saggi, le ha dedicato la vasta ricerca del proprio dottorato.²¹²

Il Bausani²¹³ ha messo in evidenza gli aspetti salienti dell’opera, costituita da 52 *Epistole* che spaziano sullo scibile dell’epoca, nel modo seguente. Il testo fu composto probabilmente in Mesopotamia nel X secolo, nel corso della decadenza abbaside. Il tema conduttore è l’identità di macro e microcosmo, e l’intonazione culturale è quella tipicamente ismailita, decisamente anticonformista nei confronti della cultura e del potere ufficiale. Gli autori tuttavia non s’identificano con alcuna precisa corrente; certe loro tendenze ascetiche, anche soltanto accennate, li avvicinano ai Sûfi; il peccato di Adamo (come abbiamo già precedentemente notato per l’Ismailismo) vi assume una coloritura manichea. La legge che domina sull’uomo si mostra con i toni tormentosi di un destino astrologico; sotto questo profilo sembrano forti le reminiscenze

²⁰⁸ Sulla “doppia verità”, che avrà un luogo nelle argomentazioni dei Libertini del XVI secolo, cfr. T. Gregory, *Discussioni sulla doppia verità*, Cultura e Scuola, 2, 1962; cfr. anche F. Lucchetta, *La cosiddetta “teoria della doppia verità”, etc.*, XIII Congr. Volta, cit. L’autrice mette in luce due aspetti che sono d’interesse per la nostra ricerca. Uno, ben noto, è l’importanza dell’averroismo e della “doppia verità” nella disputa antitrinitaria e anabattista di Padova; l’autrice estende tuttavia il concetto *latu sensu* anche al “teologo” Avicenna, per il quale esistono “due modi di acquisizione di una stessa verità” (p. 104; p. 115; cosa che, date le origini ismaelite di Avicenna, richiama i concetti di *zâhir* e di *bâtin* armonicamente intesi). L’altro punto, che può sembrare scontato ma che è per noi del massimo interesse, riguarda la presa di coscienza che si fa luce nel dibattito, quella di un irresolubile “conflitto storico” tra pensiero testamentario e pensiero greco (p. 100). Questo conflitto è alla base della nostra ricerca: è da esso che scaturisce la “eresia”, perché la “ortodossia” si struttura attorno alla pretesa d’ingabbiare il travolgente messaggio di libertà entro gli schemi del razionalismo classico. L’uomo che diviene sede del divino a titolo personale, ha sempre qualcosa da obbiettare all’ideologia normativa razionalista, nella quale si articola il dominio.

²⁰⁹ Cfr. A. Bausani, *Aspetti scientifici delle epistole dei “Fratelli della Purezza”*, Atti del Conv. sugli Ikhwân as Safâ’, Roma 1979, ivi, A.N.L. 1981, pp. 44-45. Il Bausani, facendo confronti con atteggiamenti della scienza contemporanea, sottolinea la modernità di questa posizione.

²¹⁰ Cfr. R. Brunschwig, *Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l’Islam: Ibn Hazm, al Ghazâlî, Ibn Taimiyya*, XIII Congr. Volta, cit. Il Brunschwig sottolinea che in queste osservazioni, destinate a restare purtroppo senza seguito, sono prefigurate le obiezioni che saranno mosse più tardi alla logica greca entro l’occidente cristiano. In effetti occorrerà giungere a Kierkegaard per ritrovare una critica analoga al formalismo della logica, allorché nei *Diapsalmata* (Enten-Eller, t. I, Milano, Adelphi, 1976, p. 91) egli paragona le verità “filosofiche” al cartello “qui si stira” esposto dal rigattiere: inutile portarvi gli abiti a stirare, là, semplicemente, si vende il cartello.

²¹¹ Millenario perché facciamo riferimento, come sempre, a quanto accennato alla n. 113: alla grande svolta del 500 a.C. (data convenzionale) come inizio di una presa di coscienza che si esprime nelle nuove religioni.

²¹² Y. Marquet, *La philosophie des Ikhwân al-Safâ’*, Thèse présentée devant l’Université de Paris IV, le 12 Juin 1971. Service des reproductions des thèses de l’Université de Lille III, 1973, Alger, Études et documents, 1973 (con gli stessi estremi editoriali, ma stampata a Lille, anastatica di dattiloscritto, esiste anche una versione che è mancante della III parte; ovviamente facciamo riferimento all’edizione di Algeri). Il contenuto dei testi delle *Epistole* tradotto in tedesco, è accessibile tramite l’opera in 9 volumi del Dieterici, *Die Philosophie der Araber*, i cui singoli titoli citiamo per esteso in Bibliografia.

²¹³ L’*enciclopedia* dei Fratelli della Purità. Riassunto con introduzione e breve commento dei 52 trattati o *Epistole* degli Ikhwân as Safâ’, Napoli, Ist. Un. Orientale, 1978, pp. 11-29.

sabee -forse vi furono contatti con i Sabei di Harrân- perché l'elemento ermetico e astrologico è diffuso in tutta la dottrina. Altri influssi dottrinali evidenti provengono da una forte presenza della cultura greca: pitagorica, aristotelica, platonica e neoplatonica. Interessante il fatto che essi ignorino l'esistenza di Plotino, il cui pensiero appare tuttavia determinante nel sistema: ciò è del tutto normale, visto che i testi di Plotino andavano, a quei tempi, sotto altri nomi. Tolomeo, Pitagora, Platone, influenzano le cognizioni astronomiche e astrologiche; Euclide e Nicomaco, quelle geometriche.

Tutto questo pensiero è plasmato entro un sistema monoteista e creazionista. Per usare un'espressione del Bausani, si tratta d'una cultura che organizza, digerisce e semplifica entro schemi ellenistici, un materiale immenso proveniente da tutto il Mediterraneo, ultima delle culture classiche e prima delle moderne, anche e soprattutto per i suoi aspetti democratici.²¹⁴ Punti fondamentali dell'Islamismo degli Ikhwân as Safâ' (un Islamismo ecumenico, come già notammo, per lo sforzo ismailita in generale di dare un senso positivo al concetto di "sigillo" della profezia nell'ambito della ciclicità) sono il creazionismo, l'esistenza degli angeli, il loro rapporto con i profeti, intermediari tra Dio e gli uomini, la resurrezione finale; quest'ultima non è concepibile senza resurrezione dei corpi. Questa fusione di filosofia e religione, che fa dei profeti le figure dei veri filosofi, è stata notata e sottolineata dal Bausani, che ha più volte ricordato il carattere finalistico del pensiero degli Ikhwân as Safâ': falsi filosofi sono coloro che studiano senza porsi il problema del significato di ciò che studiano.²¹⁵

Diamo ora una breve sintesi del pensiero degli Ikhwân as Safâ' partendo dalla citata monografia del Marquet, perché c'interessa mostrare il rispecchiarsi in esso della struttura tradizionale del cosmo ismailita così come -pur con le sue variazioni- si era venuta conformando negli altri neoplatonici del IX-X secolo, e come permarrà nella successiva scuola tayyibita. Non sembra infatti si possa formulare alcun dubbio sul fatto che i Fratelli della Purezza siano degli Ismailiti, come ha avuto occasione di ribadire il Marquet facendo il punto sulle tesi poco convincenti avanzate da altri.²¹⁶

Altrettanto evidenti sono i loro legami con le strutture neoplatoniche del pensiero di al Fârâbi, di al Kindi e di Sijistânî;²¹⁷ interessanti sono in particolare quelli con al Kindi, perché ricalcano in modo letterale²¹⁸ la dottrina del trattato sul sonno e le visioni sopra citata. Anche i legami con Sijistânî passano attraverso la struttura cosmogonica: la profezia tramite l'astrologia è possibile perché, nell'ordine generale del cosmo, tutti gli eventi sono determinati dal moto degli astri, la cui causa è l'anima mundi della quale sono parti le singole anime. La conoscenza delle relative leggi consente perciò la predizione.

Il sistema degli Ikhwân as Safâ' articola in una grande enciclopedia delle scienze tutto lo scibile,²¹⁹ ordinandolo secondo le gerarchie della logica neoplatonica;²²⁰ noi, naturalmente, non entreremo in questo dettaglio, e ci limiteremo a quei temi generali che interessano la nostra ricerca.

La Creazione è opera di Dio, dal quale promanano, per il Suo comando all'essere, l'intelletto e l'anima universali; da quest'ultima è originata la "materia prima"; Dio crea quindi dal nulla, mentre l'intelletto crea dagli archetipi.²²¹ La materia prima, come abbiamo più volte ricordato, è materia non corporea, sostanza illica; l'anima, imprimendole il moto, la fa lievitare nelle tre dimensioni, dando così origine alla "materia seconda".²²² Nasce dunque il corpo assoluto, il primo, il corpo del mondo, che ha le 4 cause aristoteliche: Dio

²¹⁴ Per gli Ikhwân as Safâ', il cui universo ha una struttura continua tipicamente alchemica, vi è continuità tra regno minerale, vegetale, animale ed umano, onde per loro ha senso parlare di una "redenzione" del regno animale. Sulla cosmologia degli Ikhwân as Safâ' cfr. anche S.H. Nasr, *An Introduction to the Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1964, pp. 51-95.

²¹⁵ Cit., p. 27; ma anche, dello stesso, *Aspetti scientifici delle Epistole dei Fratelli della Purezza*, Atti del Conv. sugli Ikhwân as Safâ', Roma 1978, ivi, A.N.I. 1981, pp. 44-45.

²¹⁶ Cfr. Y. Marquet, *Les épîtres des Ikhwân as Safâ', œuvre ismaélienne*, S.I. 61, 1985. Anche restando in posizione dubitativa circa la natura di questo Ismailismo (qarmata, secondo il Madelung; fatimida, secondo il Marquet) non sembra interessante l'ipotesi di un fantomatico proto-ismailismo avanzata da altri; men che mai accettabile -perché in stridente contrasto con il chiaro contenuto dottrinale delle Epistole- la pretesa del Netton che gli Ikhwân non fossero ismailiti (cfr. *Foreign Influences, etc.*, Atti del Conv. sugli Ikhwân as Safâ', cit.)

²¹⁷ Sui particolari passaggi dottrinali che mettono in luce i rapporti citati, cfr. Y. Marquet, *Révélation et vision véridique chez les Ikhwân al Safâ'*, R.E.I. 32, 1964 per quanto riguarda al Kindi; *La révélation par l'astrologie selon Abû Ya'kûb Sijistânî et les Ikhwân as Safâ'*, S.I. 80, 1994; *Imamat, Résurrection et Hiérarchie selon les Ikhwân as Safâ'*, R.E.I. 30, 1962, ove vengono riportati lunghi estratti del trattato sulla città ideale di al Fârâbi, dai quali risulta l'identità dell'ordine gerarchico -del resto tipicamente neoplatonico- invocato in entrambi i casi, in entrambi con le stesse preoccupazioni e finalità sociali in vista di un'elevazione dell'uomo -di ogni uomo.

²¹⁸ loc. cit., pp. 28-29.

²¹⁹ Cfr. Bausani, *Aspetti scientifici, etc.*, cit., ove sono ricordate le numerose osservazioni scientifiche contenute nelle Epistole.

²²⁰ La logica neoplatonica, che verte attorno allo studio dei rapporti tra l'Uno e il molteplice, ha la tendenza implicita a ordinare e gerarchizzare minuziosamente sin le più piccole manifestazioni. Essa tende quindi a trasferire in un "oggettivo" ordine cosmico ciò che è soltanto un ordine logico; sicché ad ogni neoplatonico che pretendeva di essere eccessivamente conseguente nella sua "invasione" della natura, si può applicare la medesima osservazione che, con *humour* britannico, il Dodds rivolse a Proclo: "I will only say that his fundamental weakness seems to me to lie in the assumption that the structure of the cosmos exactly reproduces the structure of Greek logic". (*The Elements of Theology*, cit., p. XXV). Il Marquet, *La philosophie, etc.*, cit., p. 22 parla, per gli Ikhwân as Safâ', di un neoplatonismo prossimo a quello di Plotino, che essi peraltro non conoscevano (se non, forse, attraverso i Cristiani; conoscevano però il Plotino della cosiddetta *Teologia di Aristotele*); dell'evidente influsso ermetico-astrologico per il quale è consuetudine invocare i Sabei di Harrân (pp. 22-23); di Gnosticismo, di neopitagorismo (p. 26) e di tradizione iranica (p. 27).

²²¹ I Fratelli della Purezza hanno un'interessante distinzione sui gradi della creazione che ha per oggetto il Corano (p. 60). Vi sono tre Corani: quello che esiste nella sapienza divina, eterno e increato; quello trasmesso tramite l'intelletto a Gabriele, creato dal nulla; quello trasmesso da Gabriele a Maometto e da Maometto agli uomini, creato non dal nulla, perché il suono delle parole ha origine dall'aria, e la traccia degli scritti ha origine dall'inchiostro. Riportiamo questa notizia perché troveremo poi, nel cabbalismo provenzale, un'curiosa analogia con la dottrina delle tre Torah.

²²² *Ivi*, p. 85.

ne è la causa efficiente; l'intelletto, quella formale; l'anima, quella finale; e la materia prima, quella materiale. L'anima è causa finale perché la materia prima è stata creata per lei: vale infatti quanto abbiamo già esposto a suo tempo sul dramma dell'Adamo *ruhānī* e sulle relative conseguenze.²²³

L'anima ha un ruolo fondamentale per la sua "platonica" duplicità, rivolta tanto verso l'alto -l'intelletto dal quale riceve le forme- quanto verso il basso, al mondo, al quale le comunica; e poiché la materia è ribelle, l'anima deve sforzarsi di perfezionarla. Quando le avrà trasmesso tutte le forme, allora anche l'anima avrà assolto il proprio compito: sarà perfetta e il mondo sarà distrutto.²²⁴ Qui ci sembra di poter rimarcare due cose: la prima è un atteggiamento che tende a risolversi nell'equilibrio di *zāhir* e di *bātin*, che è anche espresso chiaramente altrove,²²⁵ e che è essenziale all'ideologia fatimida; la seconda è che ci troviamo dinnanzi a quel processo di spiritualizzazione e perfezionamento della materia che è la struttura portante di tutta l'alchimia spirituale. Ha rilevato del resto il Marquet,²²⁶ la contemporaneità tra il periodo di composizione delle Epistole degli Ikhwān as Safā', e quello di formazione del *corpus* djābiriano; inoltre l'uno e l'altro complesso dottrinale non fanno che esprimere gli stessi concetti, l'uno con accento sull'alchimia, l'altro sulla filosofia. Tale accostamento dev'essere tuttavia limitato a quanto di fortemente comune può esistere all'interno di una cultura essenzialmente ermetica. Come avremo occasione di vedere più avanti, e come il Marquet non manca di notare,²²⁷ alla rigida teocrazia imamica degli Ikhwān as Safā', si contrappone la concezione djābiriana, *questa sì, squisitamente alchemica*, in base alla quale *ogni iniziato è potenzialmente in grado di divenire un Imām*; la cosa dipende da lui, non dal cielo.

L'anima compie dunque un'attività formatrice e creatrice che gli Ikhwān paragonano a quella dell'artigiano; per di più, ciò che è significativo notare, vale anche il paragone reciproco: l'opera creatrice dell'artigiano è assimilata a quella dell'anima, e persino a quella di Dio.²²⁸

Il mondo è tutto pervaso da innumerevoli "anime" (inclusenti angeli e demoni) che sono tutte parte dell'*anima mundi*; è questa infatti che sorregge il mondo, che gli dà realtà; senza la trama divina tutto precipiterebbe nel nulla; quando essa avrà terminato il proprio compito portando all'atto il mondo formale ricevuto dall'intelletto -onde l'anima è un intelletto "agito"-²²⁹ altro non le resterà che ricongiungersi con l'intelletto stesso.

Se, dunque, come abbiamo sottolineato più volte, nella gnosi ismailita *la resurrezione è lo scopo della creazione*,²³⁰ è interessante notare che questa resurrezione realizza di fatto, per il tramite dell'operare dell'anima nel mondo, quella famosa *syzygie* di anima e Spirito che c'insegue dai tempi di Taziano.²³¹ In altre parole, ciò che si salva e che salva, è un'anima che abbia intrapreso la via del ritorno verso l'origine, cosa che però è possibile soltanto compiendo una missione di riscatto (di perfezionamento) in quella tenebra che, pure, non è estranea al divino originale, anche se ne è lontana.

Questa può sembrare astratta metafisica, *ma non lo è*: qui si tocca con mano che la logica creazionista delle religioni del Libro assegna all'uomo un ruolo fondamentale di coadiutore e perfezionatore della positiva opera divina; uno schema che era già nella religione zoroastriana e che ha il proprio imprescindibile *ubi consistam* nel tema utopico della Resurrezione. *Risorgere* è il solo vero scopo dell'operare umano nel mondo: amabile futilità metafisica che, tradotta nei fatti, può comportare incalcolabili e dirompenti conseguenze socio-politiche.

Basti soltanto riflettere che la *syzygie* di anima e intelletto altro non è, tradotta in termini moderni, se non l'identificazione col Sé della quale parla Jung e che è sempre stata l'obiettivo dello Gnostico, il cui significato va però ben oltre la psicologia: è la divinizzazione dell'individuo che in tanto diventa "Dio", in quanto è, *ai suoi propri fini*, "onnisciente", conosce cioè *la propria verità esistenziale*; e "onnipotente": a questo punto non v'è forza che possa farlo deviare. In altre parole, egli realizza se stesso fuori da qualunque

²²³ *Ivi*, p. 205 sgg.

²²⁴ *Ivi*, p. 81.

²²⁵ *Ivi*, pp. 247-248. per gli Ikhwān as Safā' il sensibile svela il razionale, l'esterno è spia dell'interno; e in un sistema tutto basato sull'analogia tra macrocosmo e microcosmo, ciò significa che il microcosmo aiuta a comprendere il macrocosmo, come quest'ultimo e il mondo spirituale aiutano a comprendere le cose particolari del mondo inferiore.

²²⁶ *Quelles furent les relations entre "Jābir ibn Hayyān" et les Ikhwān as Safā'?*, S.I. 64, 1986, pp. 40-41.

²²⁷ *Ivi*, p. 48.

²²⁸ *La philosophie, etc.*, cit., p. 107. Questa valutazione dell'opera dell'artigiano rinvia ad un tema discusso e particolarmente caro al Massignon: la presenza e il ruolo fondamentale delle corporazioni artigiane all'interno dell'Ismailismo; un fatto non sorprendente se ci riferiamo a quanto già detto sulla sociologia della Shī'a. Del resto il mondo ismailita, in particolare attraverso l'alchimia geberiana, ha dato un ruolo predominante alla figura di Salmān Pāk (o Salmān Fārsī: "il puro" o "il Persiano", il primo discepolo persiano di Maometto) e Salmān è l'iniziatore per eccellenza, colui al quale si rifanno tutte le corporazioni dei mestieri. Cfr. L. Massignon, *Salmān Pāk et les premices spirituelles de l'Islam iranien*, Opera minora, T. I, Beirut, Dar al Maaref Liban, 1963, p. 462 sgg.

²²⁹ *La philosophie, etc.*, cit., p. 81.

²³⁰ Y. Marquet, *Imamat, Résurrection, etc.*, cit., p. 81. Si noti che il finalismo della creazione, tema fondamentale di tutta la gnosi ismailita, ha un preciso parallelo "filosofico" nel neoplatonismo di al Fārābī: l'intelletto agente, tramite le forme, scende nella materia affinché l'intelletto umano, nel processo cognitivo e astrattivo, possa impadronirsi di esse, divenendo così quanto più possibile vicino allo stesso Intelletto agente; in altre parole, percorrendo l'itinerario della propria perfezione. Cfr. Fārābī, *Epistola sull'intelletto*, Intr., Trad. e note a cura di F. Lucchetta, Padova, Antenore, 1974, p. 73 e p. 104.

²³¹ *'Aql*, che si traduce usualmente con "intelletto" equivale a *noûs*, che si traduce usualmente con Spirito.

normativa che, sollevato ormai il velo ideologico, gli appare nelle vesti spregevoli (demoniache e ontologicamente irreali) di "bastoni" e di "carote" senza più presa sullo spirito giunto all'autocoscienza.²³²

Il mondo degli Ikhwân as Safâ', visto nel complesso della sua struttura neoplatonica nella quale l'astrologia ha un ruolo essenziale, è un mondo di intime armonie e corrispondenze: abbiamo già segnalato il tema, a ciò correlato, della profezia astrologicamente fondata; abbiamo anche ricordato il parallelismo con un testo come il *De Radiis*. Anche il destino dell'uomo è astrologicamente condizionato²³³ entro un ordine che, dovendo ricollegare tutto il molteplice all'Uno, è anche gerarchia. Le singole anime discendono negli astri, poi nei 4 elementi dai quali si formano i minerali, poi i vegetali, poi gli animali, infine l'uomo.²³⁴ Questa totale animazione del cosmo non è soltanto la premessa della teurgia: è anche il pilastro neoplatonico sul quale poggia la concepibilità dell'opera alchemica. Come vedremo, quest'ultima tratta infatti esplicitamente dell'anima dei metalli, dell'anima vegetale, animale, etc.; l'operazione mistica e magica (per simpatia) della trasmutazione avviene soltanto in virtù di questa costruzione cosmica totalmente animata e percorsa da vincoli strutturali.

Le rilevanti connessioni del sistema degli Ikhwân con la concezione alchemica sono state poste in evidenza anche dalla Diwald,²³⁵ unitamente a quelli con il Sufismo, che passano attraverso l'autoconoscenza come fondamento della salvezza.²³⁶ Del resto, astrologia e alchimia appartengono alla stessa cultura, essendo l'una la via di un sapere "pratico" del mondo superiore, l'altra di quello inferiore, che sono legati dal rapporto di macro e microcosmo.²³⁷ La Diwald sottolinea inoltre fortemente che il legame tra Neoplatonismo e alchimia, a partire dall'alchimia bizantina che si prosegue in quella araba, era andato configurando questa "scienza" non già in un'arte della metallurgia, sebbene in una scienza spirituale strettamente affine alla mistica dei Sûfi.²³⁸

L'importanza dell'alchimia nel pensiero degli Ikhwân as Safâ' e i complessi nodi che legano l'una all'altro, si possono rilevare all'interno della stessa dottrina della resurrezione, che è l'obiettivo ultimo e primo di tutta la speculazione ismailita. La concezione di un universo tutto continuo e contiguo conduce ad ipotizzare una circolazione di forze all'interno delle manifestazioni dell'essere, per cui vi è continuità tra minerali, vegetali, animali, uomo e angeli. Così non è esclusa la possibilità remota di una "resurrezione degli animali",²³⁹ un'opera di elevazione tra i vari regni attraverso la nutrizione, è comunque in atto nella circolazione cosmica delle energie;²⁴⁰ e il punto più elevato dell'anima risorta, simbolizzato dall'Imâm, si colloca a immediato contatto con il livello più basso delle gerarchie angeliche.²⁴¹

Il fenomeno peculiare dell'Ismailismo, costituito dal mito della resurrezione, trova ampio spazio tra gli argomenti delle epistole degli Ikhwân as Safâ', e deve essere considerato con molta attenzione, perché la sua comprensione è essenziale per riportare entro termini storici concreti -sia pure di grande utopismo- l'evento di Alamût, che potrebbe apparire altrimenti il risultato di pura follia.²⁴²

L'uomo ricopre in terra un ruolo analogo a quello dell'intelletto e dell'anima nel macrocosmo; come anima egli agisce, e come intelletto manifesta tramite la parola: anch'egli è dunque creatore *ex nihilo*, ed è simbolizzato nella propria perfezione dall'Imâm. L'anima di quest'ultimo è dunque attirata nella posizione degli angeli, e così via, secondo il loro livello di perfezione, le anime umane, che costituiscono tra loro un'unica grande entità spirituale, un grande "corpo", e si aiutano reciprocamente a salire. Si configura dunque una vera *ecclesia*, una comunità che va a costituire la città spirituale, la cui natura ed esistenza stessa sono funzione di questa risalita delle anime, che sono là gerarchizzate in un unico insieme.

²³² Molto interessante è, a nostro avviso, il raffronto tra il dialogo dell'ortodosso con l'Ismailita incluso nelle Epistole degli Ikhwân as Safâ' e riportato dal Marquet (*Imamat, etc.*, cit., p. 99) e il dialogo di Weigel tra il *Concionator* e l'*Auditor* (*Dialogus de Christianismo, Sämtliche Schriften hrsg. von W.E. Peuckert und W. Zeller, Bd. 4, Stuttgart, Fromman, 1967*). In entrambi i casi e tramite gli stessi personaggi, si sottolinea la convinzione interiore come fonte di religiosità, e perciò di verità esistenziale; di contro, la normativa non appare semplicemente errata o ideologica: essa è ritenuta espressamente la negazione stessa della religione, proprio in quanto, in nome della lettera, ne tradisce lo spirito. Gli Ikhwân hanno una significativa espressione: soltanto gli occhi del cuore percepiscono la luce della ragione (*La philosophie, etc.*, cit., p. 99).

²³³ *Ivi*, p. 218.

²³⁴ *Ivi*, p. 103 sgg. L'anima universale si suddivide nelle anime delle specie, dei generi, degli individui; questo è il fondamento dell'angelologia ismailita per la quale la natura è un angelo (Bausani, *Aspetti scientifici, etc.*, cit., p. 39). Per l'esattezza vi sono poi 8 livelli gerarchici di anima: quelle degli elementi terra, acqua, aria, fuoco; quella minerale, vegetale, animale; infine v'è l'anima razionale. Su queste strutture cfr. l'intero cap. 5° della parte 1ª de *La philosophie, etc.*, cit. La natura vi viene rappresentata come un artigiano che ha per strumenti gli astri, e che fabbrica individui; le anime individuali si dispongono all'interno delle infinite possibili configurazioni astrali. Questa concezione ermetica troveremo immutata nel sistema di pensiero paracelsiano.

²³⁵ *Die Bedeutung des Kitâb Ihwân as Safâ' für das islamischen Denken*, Conv. sugli Ikhwân as Safâ', cit.

²³⁶ *Ivi*, p. 15. Come fu notato ripetutamente dal Corbin, e come ritengono comunemente anche altri autori, l'Ismailismo, dopo la tragedia di Alamût, poté infatti sopravvivere "spiritualmente" attraverso la tradizione sùfi, grazie alle forti affinità esistenti nonostante il Sufismo sia un'espressione del mondo sunnita, cioè della "ortodossia" islamica.

²³⁷ *Ivi*, pp. 17-18; cfr. anche *La philosophie, etc.*, cit., pp. 241-247. Il mondo inferiore, che è macrocosmo rispetto all'uomo, è microcosmo rispetto al mondo superiore. Si noti che il cosmo neoplatonico/ermetico conseguentemente sviluppato, non è che un fitto tessuto di perfette analogie.

²³⁸ Diwald, cit., pp. 18-19.

²³⁹ Bausani, *L'Enciclopedia, etc.*, cit., pp. 14-15; Marquet, *Imamat, etc.*, cit., pp. 74-75 in nota.

²⁴⁰ Marquet, *La Philosophie, etc.*, cit., p. 385. Questo processo, in base al quale l'elemento "spirituale" presente nei gradini inferiori del Creato, sale ai superiori e viene sublimato -similmente a ciò che ipotizzavano i Manichei- troverà un'ulteriore formulazione nel sistema gnostico-alchemico di Paracelso. Singolari ripetizioni avvengono entro una costante tradizione di pensiero, che vede tra le proprie manifestazioni la continuità della concezione alchemica.

²⁴¹ *Ivi*, p. 370.

²⁴² Per quanto segue, cfr. *ivi*, pp. 363-403.

Questa città utopica è un paradiso, ma un paradiso *terrestre* abitato da anime angelicate; tuttavia essa è anche specchio del paradiso celeste, è l'*anima umana universale*, le cui manifestazioni *incarnate* furono Adamo e gli altri Imān.

Questa città, che ricorda la città ideale di Fārābī e che rappresenta un progetto di ben più alta spiritualità rispetto al proprio lontano antecedente platonico noto agli Ikhwān, è il luogo ove gli uomini diventano un solo essere, tuttavia altamente differenziato al proprio interno: è il luogo ove i diversi contributi si sommano verso l'unico fine, luogo dell'appuntamento promesso che levita nei cieli della visione spirituale. Rispetto a quel mondo sognato, il vero inferno è questo mondo -singolare coincidenza con i Catari!- dove le anime debbono discendere.

Come abbiamo già notato però, ciò non significa dare un giudizio negativo sulla Creazione, che fu operata a fin di bene. Certo, il male esiste ed ha una propria oggettiva realtà e varie cause; ma anche ciò che in esso vi è di inevitabile non può contrastare la bontà intrinseca della Creazione; il mondo è per l'uomo una palestra obbligata, e, fatti bene i conti dei vantaggi e degli svantaggi, i primi sono senz'altro maggiori e confermano la bontà della decisione del Dio ineffabile.²⁴³ Questo atteggiamento complessivamente positivo verso il mondo, è molto importante per comprendere la posizione degli Ikhwān as Safā': da un lato esso li connette con l'utopismo alchemico, *che scorge un mondo perfettibile e lo sogna perfetto*; dall'altro mostra la loro evidente preoccupazione di porsi come gruppo dirigente, non eversivo. Una sorta di quadratura del cerchio nei confronti della realtà storica del problema del potere, che essi ritengono di poter esorcizzare *modellando il disordine terreno sull'ordine celeste*.

Se in tutto ciò risiedessero delle speranze concrete di redenzione del mondo attraverso una guida illuminata, non ci sentiamo di giudicare; certamente delle attese millenaristiche circolavano, e sono evidenti nel testo stesso delle epistole,²⁴⁴ che restano perciò di fatto potenzialmente eversive e furono bruciate, come i testi di Avicenna che ad esse si era accostato in giovane età.²⁴⁵

Le *Epistole* ebbero tuttavia una vasta eco; oltre ad Avicenna le conobbe Ibn Taimiyya; ebbero una forte influenza su Sohrawardī e Ibn 'Arabī nei termini di tendenze mistico-panteiste.²⁴⁶ Del rapporto con il Sufismo abbiamo detto; un'ultima cosa interessa ricordare: esse furono conosciute in Spagna, una terra che non fu immune dall'eresia.²⁴⁷ Questa vasta influenza non deve ritenersi irrilevante ai fini del rapporto tra la cultura islamica e successivi sviluppi dell'occidente. Anche se controversa, e per lo più negata, è l'influenza del pensiero di Ibn 'Arabī sull'occidente medievale; se dubbi notevoli si avanzano in generale sulla conoscenza occidentale del Sufismo; se, dunque, esponendo queste dottrine, come quelle di Sohrawardī, ci limiteremo a segnalare analogie, senza ipotizzare influssi sull'occidente; riteniamo tuttavia che la conoscenza delle *Epistole* in Spagna sia un episodio importante della nostra vicenda, perché da esse dipende il famoso *Picatrix* del quale diremo, che influenza il pensiero magico dell'occidente sino a tutto il Rinascimento.

Un ultimo cenno merita lo sfondo sociale che sembra delinarsi dietro la misteriosa confraternita degli Ikhwān as Safā', al quale il Marquet ha dedicato significativi capitoli.²⁴⁸ Le epistole sembrano rappresentare un'esposizione d'insieme della dottrina ismailita (fatimida) nella sua fondamentale formulazione.²⁴⁹ Esse fanno aperto riferimento all'importanza di un'opera di propaganda condotta con i metodi delle società segrete, tendenti ad insinuare ai margini del potere una rete d'informatori legati dai vincoli della "fraternità".²⁵⁰ Forte è l'insistenza, quindi, sulle qualità intellettuali che i possibili adepti debbono avere; ma altrettanto evidente, benché coperta da motivazioni ideologiche, è la scelta di individui malleabili ed ambiziosi al tempo stesso (di qui l'attenzione all'età e alla cultura) tipici rappresentanti di quel mondo "marginale" *sensu* Köhler, cioè persone giunte al limite delle proprie possibilità sociali, vicine ai centri di potere ma fuori da ogni

²⁴³ *Ivi*, pp. 275-281.

²⁴⁴ Vedi tutti i passaggi relativi alla fine del mondo preceduta da calamità e dall'apparizione di anti-califfi, anti-filosofi, etc. (tema dell'Anticristo); l'ingiustizia regnerà sovrana, si assisterà alla rivelazione di tutto il negativo; poi, con la Resurrezione, tutto finirà, il cielo si piegherà sulla terra, l'anima universale lascerà il corpo universale per tornare nell'intelletto universale, e il macrocosmo morirà. Tuttavia la ripetitività dei cicli lascia pensare che l'intero cosmo sarà progressivamente riassorbito nel divino (anche i condannati in prima istanza) secondo l'inevitabile logica neoplatonica dell'Apocatastasi. Allo studio di questa complessa e non chiara successione di eventi, il Marquet ha dedicato la 3ª Parte del proprio lavoro (pp. 407-587).

²⁴⁵ Diwald, cit., pp. 22-24.

²⁴⁶ *Ivi*, pp. 23-25.

²⁴⁷ Sull'eresia in Spagna, cfr. M.I. Fierro, *La heterodoxia en al Andalus durante el periodo Omeya*, Madrid, Inst. Hispano-arabe de cultura, 1987; della stessa, *Heresy in al Andalus (2nd/8th - 4th/10th Century)*, The Legacy of Muslim Spain ed. by S. Khadra Jayyusi, H.O., 1. Abt., 12. Bd., Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1992. L'eresia fondamentalmente presente in Spagna, legata all'elemento berbero, fu l'egualitarismo Khāridjita; vi furono anche moti abbasidi e manifestazioni shī'ite e imāmīte, con la proclamazione della preminenza di 'Alī su Maometto; tuttavia non furono di grande impatto. L'ismailismo vi giunse in epoca fatimida, ma anch'esso non diede luogo a vistose manifestazioni. Tuttavia, esiti non lontani da quelli sviluppatisi attraverso le dottrine facenti perno sull'Imamato, si verificarono attraverso la polemica sulla figura dei Santi (*awliyā'*, sing. *walī*) che appare non diversa da quella dei Profeti. Il fenomeno, che si manifestò nel X-XI secolo (non senza rapporti con la situazione politica) ruota attorno al noto problema della conoscenza mistica o soprarazionale di Dio (soprattutto nel sogno, un tema che abbiamo già visto sviluppato in al Kindī e al Fārābī) alla diffusione del Sufismo e alla tradizione Khāridjita. Sull'argomento cfr. M.I. Fierro, *The Polemic about the karāmāt al awliyā' and the Development of Sūfism in al Andalus (Fourth/Tenth - Fifth/Eleventh Centuries)*, B.S.O.A.S. 55, 1992. Il problema dei Santi e dei loro miracoli (= *karāmāt*) si pone all'inizio del X secolo entro il movimento degli Ikhwān: cfr. Marquet, *La philosophie*, etc., cit., p. 482 sgg.

²⁴⁸ Cfr. *supra*, n. 244.

²⁴⁹ *La philosophie*, etc., cit., p. 585. Ciò potrebbe l'ipotesi di retrodatare la composizione all'inizio del X secolo.

²⁵⁰ *Ivi*, pp. 513-531.

speranza di assumervi un ruolo determinante. Gli Ikhwân sembrano aver avuto al riguardo una più vasta visione sociale, pur nell'ambito della stessa logica; su un piano generale infatti, essi sembrano far chiaramente appello alla piccola borghesia dei mercanti e degli artigiani, i quali ultimi hanno un ruolo di tutto rispetto, come abbiamo già visto, nelle loro formulazioni dottrinali.

Il carattere religioso e messianico della loro dottrina sociale rende tuttavia inquietante il loro programma, perché, come abbiamo già rilevato, nell'Islam si verificò la tendenza a sovrapporre la comunità religiosa allo Stato, del quale non esisteva una precisa tradizione. Così, affermazioni come quella che non si può governare sui corpi senza governare sulle anime,²⁵¹ che sono coerenti con l'antropogonia ismailita, possono fondare sì, una resistenza spirituale al "malgoverno", ma fondano anche, e lo si vede bene nel progetto sociale, la dottrina di uno Stato che elimina il dissenso con un'occhiuta opera ideologica, degna delle peggiori dittature del XX secolo.²⁵² Nonostante la loro tolleranza, e la convinzione che ogni religione avesse il proprio ruolo nella storia, gli Ikhwân erano infatti certi che, alla fine, tutti si sarebbero convertiti all'Islam (al loro Islam).²⁵³ un misto dunque di Ragione fideistica e di Fede nella ragione, di eguaglianza gerarchizzata, di progressione astrologicamente inevitabile, e via via di tutti gli ossimori di cui è capace ogni pensiero che non sappia distinguere la dimensione utopica da quella politica. Ci sembra appena il caso di ribadire che questo "Islamismo esoterico" o "esoterismo islamico", è uno dei tanti possibili modi nei quali gli "gnosticismi" di tutti i tempi rivelano la propria subordinazione al Razionalismo, che è ideologia della *nullità dell'Altro*, della sua *riduzione al Medesimo*: alla *storia senza utopia* si contrappone l'*Utopia realizzata nella storia*. Non ci sembra casuale il fatto, osservato dal Marquet, che i neoplatonici Fratelli argomentassero usando sillogismi aristotelici.²⁵⁴

Abbiamo già sottolineato i rapporti degli Ikhwân as Safâ' con l'alchimia, e abbiamo più volte ripetuto che questa "scienza", così come si svilupperà in occidente a partire dalle prime traduzioni nel XII secolo, è strettamente dipendente dal quadro culturale che le diede forma nell'Ismailismo. Ci sembra ora giunto il momento di affrontare questo aspetto formativo della "moderna" alchimia,²⁵⁵ precisando che non è negli scopi di queste brevi note percorrerne la storia, per la quale rinviando alla relativa Bibliografia. Qui ci limitiamo ad affrontare i suoi rapporti genetici con l'Ismailismo; in altro capitolo più specificamente dedicato ad essa ne segnaleremo gli sviluppi in occidente, dove eserciterà un ruolo influente sino al Romanticismo; nell'ambito di questo secondo momento esamineremo la continuità tra alchimia araba e alchimia occidentale.

Il legame tra l'alchimia spirituale e l'Ismailismo fu affermato per la prima volta con vigore nel celebre testo del Kraus,²⁵⁶ ed è al centro di una notevole controversia, perciò non è unanimemente accettato.²⁵⁷ Ciò ch'è in gioco tuttavia, non è la dipendenza della "moderna" alchimia dall'elaborazione che essa subì nell'ambito delle dottrine islamiche; il problema riguarda la datazione dell'opera di Djâbir (i cui scritti non vanno confusi con quelli del latino Geber) e quindi la sua connessione temporale con l'Ismailismo. Infatti, mentre di quest'ultimo si hanno notizie soltanto a partire dalla fine del IX secolo, l'attività dell'enigmatico Djâbir, assegnata dal Kraus al IX-X secolo, potrebbe risalire all'VIII, come da tradizione che lo vuole intimo di Dja'far al Sâdiq, il 6° Imâm. Va da sé che anche in tal caso il problema resta aperto, perché l'Ismailismo stesso potrebbe aver inizio nell'VIII secolo, se è vero quel che segnala an Nawbakhtî, e cioè che il suo nucleo iniziale sarebbe stato costituito dai Mubârakiyya. Ciò che in ogni caso resta comunque indiscusso (ed è poi ciò che interessa la nostra vicenda) è il rapporto di gemmazione della moderna alchimia dal movimento shî'ita; e che il materiale da cui essa attinse fu

²⁵¹ *Ivi*, p. 378.

²⁵² Cfr. *passim* alle pp. 513-531. A p. 512 il Marquet fa notare come la "città spirituale" si identifichi con la confraternita e questa con un partito politico clandestino, il cui scopo è l'assunzione del potere; a questa segue poi il programma di educazione permanente della società. Una tale struttura ideologica, nota il Marquet nelle sue Conclusioni, è la forza e la debolezza dell'Ismailismo, che volle fare la felicità dell'uomo contro la sua volontà (p. 587).

²⁵³ *Ivi*, p. 447.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 529.

²⁵⁵ "Moderna" nel senso che si rifà direttamente alle concezioni sviluppate dagli Arabi a partire dall'alchimia bizantina, e non all'alchimia greca, che sembra aver avuto rapporti più o meno lontani con procedimenti metallurgici. Chiariamo ancora una volta che noi ci riferiamo alla cosiddetta "alchimia spirituale", che tuttavia non è *soltanto* spirituale, fondandosi su una concezione neoplatonico/ermetica del cosmo, e quindi sul rapporto simpatico di Spirito e materia.

²⁵⁶ P. Kraus, *Jâbir ibn Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Mém. présentées à l'Inst. d'Égypte, 2 voll.; tome XLIVème, 1943, tome XLVème, 1942. Le tesi che il Kraus sviluppa nella propria ricerca sono riassunte e chiarite a p. XLVIII sgg. del 1° vol.

²⁵⁷ La principale contestazione alle tesi del Kraus viene da F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 4, Leiden, E.J. Brill, 1971. Contro l'opinione del Sezgin (e a favore del Kraus) cfr. il duro articolo di M. Plessner, *Ġābir ibn Ḥayyān und die Zeit der Entstehung der arabischen Ġābir Schriften*, Z.M.D.G. 115, 1965 (le tesi del Sezgin erano state presentate dall'autore già nel 1961, al Congresso degli orientalisti tedeschi di Göttingen). Il Sezgin rifiutò di contestare il Plessner, ritenendolo inutile (op. cit., p. 183 in nota) ma il Plessner ritornò sull'argomento in *Ambix*, 19, 1972, p. 209, recensendo l'opera del Sezgin. Qui il Plessner mise in luce alcune macroscopiche arbitrarietà del Sezgin (che in effetti vanno al di là dello scientificamente lecito) unendolo alla sua polemica su Djâbir. Il Plessner ha comunque ignorato la bibliografia contraria alle tesi del Kraus, allorché si è trovato a rivedere la voce *Djâbir ibn Hayyân* nel vol. 2° della nuova edizione dell'E.I. (curata dal Kraus nella 1ª ed.; ora Kraus-Plessner). Una posizione analoga a quella del Sezgin, cui fa riferimento, è stata assunta da P. Lory, cit., il quale sembra anche interessato a quanto in esse gli consente di avvalorare le tesi "spiritualiste" di Corbin relative a Djâbir, espresse ne *Le "Livre du Glorieux" de Jâbir ibn Hayyân* (E.J. 18, 1950, ristampato in *Alchimie comme art hiératique*, Paris, L'Herne, 1986, dal quale citiamo *infra*). Sull'alchimia araba in generale, cfr. M. Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam*, H.O., Ergänzungband VI, Leiden, E.J. Brill, 1972, pp. 145-270; e, dello stesso, la voce *al Kīmīyâ*, E.I. vol. V. Ullmann, *Die Natur, etc.*, cit., p. 199, riferisce sulle diverse posizioni, e, esponendo quelle del Sezgin, inizia esplicitamente con: "Mit enem gewissen Dogmatismus vertritt er, etc." e conclude (p. 200) che non gli sembra che il Sezgin riesca a confutare le tesi del Kraus. Quale che sia il giudizio, resta comunque da osservare che anche il Kraus si basa, necessariamente, su molte ipotesi.

elaborato nel crogiolo della multiforme cultura dell'oriente bizantino, ellenistico, pagano, cristiano, giudaico, gnostico ed ermetico, cui abbiamo fatto più volte riferimento.²⁵⁸

La tesi del Kraus, che passò in rassegna criticamente e prese in dovuta considerazione tutta la tradizione che fa di Djâbir un contemporaneo ed un confidente del 6° Imâm, è fondata non tanto sui dati cronologici della tradizione,²⁵⁹ quanto, essenzialmente, sul contenuto dei testi. Essi infatti mostrano una conoscenza della cultura greca che, se risalisse ai tempi di Dja'far, anticiperebbe di circa un secolo quanto comunemente noto ed ammesso.²⁶⁰ Un particolare sul quale egli si sofferma, è costituito inoltre dalla citazione dei Qarmati in un testo di Djâbir;²⁶¹ un altro dall'idea alchemica di progresso che, come abbiamo già notato, è presente presso gli Ikhwân as Safâ'.²⁶²

L'appartenenza di Djâbir ad un'area ideologica non quietista, sembra emergere dalla successione degli Imâm da lui considerata, che vede Muhammad ibn al Hanafiyya -l'Imâm dei *ghulât* Kaysâniyya- inserito nella lista.²⁶³ Questo fatto ci sembra rilevante ai nostri fini, perché prescindendo dai problemi di datazione (per i quali la prudenza è d'obbligo, ed è forse sensato considerare un arco di tempo nel corso del quale si può essere stabilito il *corpus* sotto il nome di Djâbir²⁶⁴) ciò che ci preme rilevare è che l'alchimia spirituale si mostra, sin dall'inizio, connessa con ipotesi sociali di certo non conservatrici.²⁶⁵ La concezione dell'uomo come continuatore della Creazione -indipendentemente dall'ambiente nel quale potrà trovar espressione in tempi più tardi- non può maturare se non entro una logica eversiva, almeno potenzialmente.

Lo Holmyard,²⁶⁶ che ha dato un'ipotetica ma ragionata ricostruzione della vita di Djâbir, ha in effetti tentato di rinvenire un'adesione del padre di lui alla linea rivoluzionaria culminante con l'ascesa degli Abbasidi; la loro successiva "normalizzazione" avrebbe alla lunga deluso e anche danneggiato lo stesso Djâbir, legato ai Barmekidi perseguitati con l'accusa di eresia.²⁶⁷ In conclusione, nonostante le incertezze e le controversie sulla paternità delle opere (di Djâbir, non sue, ovvero in parte sue e in parte non sue) incertezze

²⁵⁸ A quanto già citato, possiamo aggiungere un testo generale sul composito quadro intellettuale e religioso presente entro l'Islam, attraverso il quale è assicurata la continuità tra il mondo bizantino e quello arabo: cfr. De Lacy O' Leary, *How Greek Science passed to the Arabs*, London, Routledge & Kegan Paul, 1951, 2°.

²⁵⁹ A pp. XLVII-XLVIII il Kraus arriva ad assumere in via d'ipotesi un'età di 35 anni di Djâbir alla morte di Dja'far: quel che conta è che, secondo lui, il *corpus* djâbiriano sarebbe comunque composto dopo la morte di Dja'far.

²⁶⁰ *Ivi*, p. XLVIII. Tuttavia, questo *tópos* del IX secolo quale inizio della conoscenza dei testi greci nel mondo arabo, non da tutti è considerato una certezza. Abbiamo già riportato in precedenza i dubbi del Lory sull'originale cultura araba; si aggiunga che alla metà dell'VIII secolo l'Islam copriva già da oltre cent'anni un'area ove non mancavano Sabei, Nestoriani e Monofisiti che proseguivano precedenti tradizioni culturali, non ultima tra le quali la più volte ricordata cultura neoplatonica, presente anche in Persia dopo la diaspora del 529. Si può escludere che gli Arabi, pur in assenza di traduzioni, conoscessero questa cultura?

²⁶¹ *Ivi*, p. XLIX. La citazione costituisce peraltro un *unicum* nel *corpus* djâbiriano, come nota il Sezgin a p. 208; il quale (p. 198) fa anche riferimento alla possibile continuità dei Qarmati dai Mubârakiyya, e alla loro sovrapposizione con il Khattâbiyya, citando al riguardo anche gli articoli del Madelung (*Das Imamât, etc.*, cit.) e (p. 208) dello Stern (*Ismâ'îlîs and Qarmatians*, cit.). Il Madelung tende chiaramente a sottolineare che, prima dell'875, dei Qarmati non si sa nulla; ma tende anche a far capire che "nulla" significa esattamente "nulla", in altre parole, non è lecito afferirne la loro non-esistenza (a nostro avviso sembrano infatti uscire alla luce già equipaggiati, come Minerva). Si potrebbe anche pensare che non sia il nome Qarmati a derivare da Qarmat, perché potrebbe darsi il contrario (cfr. E.I., voce *Karmati*, cit.). In effetti, lo ricordiamo per memoria, an Nawbakhtî (R.H.R. 154, 1958, pp. 147-150) è estremamente chiaro nell'indicare una continuità tra Mubârakiyya e Khattâbiyya, che si ribellarono alla politica di successione da Dja'far a Mûsâ al Kâzim (il 7° Imâm dei Duodecimani) e i Qarmati. Sono questi gli anni nei quali la Shî'a si divide tra una linea quietista, rappresentata dal ramo principale degli 'Alidi, ed una linea che intende mantenere una politica rivoluzionaria, ora anti-abbaside, che assume a *leader* la figura di Ismâ'îl, poi del figlio di lui Muhammad. La divergenza politica tra il 6° Imâm e il figlio premorto Ismâ'îl, nominato e poi destituito come 7° Imâm, sembra un'ipotesi molto verosimile, cui non contrasterebbe davvero la motivazione "ufficiale" circa l'uso del vino da parte di quest'ultimo. Il Sezgin, cit., p. 191, non mette infatti in dubbio (come il Lory) la linea "qarmata" dei testi di Djâbir; sposa piuttosto le tesi del Massignon, peraltro attualmente revocate in dubbio nelle loro certezze, di un qarmatismo che parte da Abû al Khattâb (cfr. pp. 192-193). Il Marquet, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes*, Paris, Maisonneuve et Larose 1988, p. 96, ritiene sospetta la citazione dei Qarmati nel testo di Djâbir; nota inoltre il tono anti-ismailita del passo, una verosimile interpolazione successiva. (Il passo appartiene al *Kutâb al Ikhagî*, tradotto da F. Rex, *Zur Theorie der Naturprozesse in früh-arabischen Wissenschaft*, Wiesbaden, Steiner, 1975; il passo stesso è a p. 116). Dopo una lunga analisi, il Marquet conclude (p. 133) che il tono religioso dei redattori del *corpus* djâbiriano è qarmata, e che egli ritiene di poterne collocare l'appartenenza nell'ambito dei Mubârakiyya, tesi che egli formula partendo dal testo di an Nawbakhtî.

²⁶² Kraus, cit., vol. 2°, pp. 125-126.

²⁶³ *Ivi*, vol. 1°, p. LII.

²⁶⁴ Sottolineiamo al riguardo la tesi di compromesso del Nasr, molto ragionevole ancorché anch'essa ipotetica, secondo la quale ci si troverebbe dinnanzi a due fatti: la figura storica di Djâbir amico di Dja'far -difficilmente dubitabile- vissuto *grossomodo* tra il 720 e l'815; e il *corpus* composto in parte da lui e in parte continuato, sotto il suo nome, da una "confraternita" ismailita. Cfr. Ullmann, cit., p. 199.

²⁶⁵ In effetti il Corbin, *Le "Livre du Glorieux"*, cit., p. 198, sottolinea come il testo presenti un aspetto "adozionista" di radicale democrazia shî'ita: ognuno, non soltanto i discendenti di 'Alî, può esser chiamato ad assumere il ruolo divino dell'Imâm, compiendo l'opera alchemica spirituale che conduce al manifestarsi dell'Imâm nell'adepto (*ivi*, p. 180). Per tale ragione egli ritiene di dover ricordare le tesi di Abû l Khattâb e delle sette da lui discese, gli stessi Qarmati secondo Massignon.

²⁶⁶ E.J. Holmyard, *Storia dell'alchimia*, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 68-75.

²⁶⁷ Una posizione diversa nell'interpretare l'inequivocabile riferimento di Corbin ad Abû l Khattâb, emerge dal Lory, cit., pp. 115-119, che respinge l'analisi dottrinale comparata per tornare alla storia personale di Djâbir, al quale non si attribuisce una precisa collocazione politica. Egli sarebbe dunque uno shî'ita di tipo "œcuménique" che integra nel suo sistema idee estremiste senza però essere un settario, come mostrerebbe il suo rapporto con Dja'far e un rapporto effettivamente ecumenico con i vari Imâm precedenti e contemporanei. Questa posizione ha la sua ragion d'essere ma, assumendola, ne emergerebbe un Djâbir "depoliticizzato". Quel che vogliamo dire, è che la sua alchimia non può esser vista fuori di una presa di posizione relativa ai movimenti in corso; lo stesso iterico elitismo dell'alchimia -che non manca in Djâbir- si inquadra bene con l'ipotesi di Lory (p. 118) che afferma: "On peut supposer que le Corpus Jâbirien était en fait destiné à des milieux sociaux "sémicultivés" où l'ultrachisme recrutait une bonne part de ses militants et ses cadres: artisans, maîtres d'œuvre, médecins et droguistes, petits aristocrates de province, etc.". Il quadro sociologico ci sembra perfetto, specialmente se si considera che l'alchimia è sempre stata una forma di cultura tanto elitaria nelle dichiarazioni, quanto emarginata di fatto, ciò che è tipico della cultura che oggi si direbbe piccolo-borghese.

che derivano dalla datazione del *corpus* stesso in base alle dottrine (VIII-IX secolo se le opere sono sue, tesi di Sezgin, Lory e Holmyard; IX-X secolo se non lo sono, tesi di Kraus difesa da Plessner e da Ullmann; VIII-X secolo se sono in parte sue e in parte apocrife, tesi di Nasr) il pensiero di Djâbir non può che essere collegato alle posizioni ideologiche della Shî'a estrema, qarmata o, più genericamente, legata a quelle correnti che sembrano aver generato l'Ismailismo (Khattâbiyya): in tal caso indipendentemente dal fatto che Djâ'far incarnasse personalmente uno spirito di mediazione tra le varie anime della Shî'a.

Esponiamo brevemente ora alcuni aspetti delle sue dottrine, così come si possono prendere dall'opera del Kraus al quale risale la dettagliata analisi del carattere radicalmente innovativo dell'alchimia di Djâbir rispetto a quella greca, con l'avvio di una "scienza" che ha come referente una cosmogonia neoplatonica. Secondo il Kraus, è precisamente questa premessa filosofica ciò che costituisce l'aspetto più originale dell'opera di Djâbir, tanto che la base stessa della trasmutazione vi è fondata su dei principi numerici, dottrina estranea ai Greci.²⁶⁸

La cosmologia djâbiriana si basa su una serie di ipostasi che ricordano, anche se non sono del tutto eguali, quelle che abbiamo segnalato riguardo alle cosmologie ismailite: la Causa Prima, che sottostà a Dio; l'intelletto, l'anima, la sostanza;²⁶⁹ da questa discendono le 4 nature (caldo, freddo, secco, umido) rispetto alle quali la "sostanza" è di fatto un "quinta natura" disposta a ricevere ogni forma, e dalla quale tutto deriva.

La sostanza, incorporea, diviene corporea ricevendo una forma; anche le 4 "nature" sono incorporee, ma divengono corporee unendosi alla quinta natura, cioè alla sostanza; al loro livello si realizza quindi il passaggio dall'incorporeo al corporeo.²⁷⁰ Ciò che dà forma alla sostanza è l'anima.²⁷¹ Il Kraus rintraccia le origini della dottrina delle 4 nature (in luogo dei 4 elementi) negli Stoici;²⁷² ma questa dottrina è resa in Djâbir più complessa dal fatto che egli ipostatizza anche le 4 nature; sia esse che la sostanza sono concepite quindi tanto come principi spirituali che come entità corporee.²⁷³ Ciò consente di stabilire la dottrina fondamentale di Djâbir, la cosiddetta "teoria delle balance", fondata sul fatto che i rapporti *fisici* con i quali le nature si compongono nei corpi, vengono ad essere lo specchio di rapporti *numerici*, fondati a loro volta su una speculazione esoterica di stampo pitagorico.²⁷⁴

La dottrina delle balance si applica ai tre regni presenti sulla terra: minerale, vegetale e animale, regolandone in base a leggi matematiche, o meglio, aritmologiche, i fenomeni di generazione, corruzione e trasmutazione. È questa evidentemente la base concettuale che consente di ipotizzare l'operazione alchemica che, fondata com'è in un'ontologia, diviene qualcosa di radicalmente diverso da ciò che era stata l'alchimia greca. La chiara consequenzialità logica della dottrina djâbiriana genera infatti due macroscopiche differenze messe in luce dal Kraus.

La prima consiste nel passaggio da una raccolta di scritti sedicenti "tecnici", contenenti ricette segrete dal simbolismo poco a poco dimenticato e distorto a mero verbalismo, ad una lucidità dottrinale grazie alla quale la pratica è una precisa conseguenza della teoria.²⁷⁵ La seconda consiste nel fatto che, mentre l'alchimia greca è costituita da un coacervo di ricette metallurgiche, l'alchimia djâbiriana riguarda, per la prima volta, anche il mondo organico.²⁷⁶ Ciò non significa che l'ispirazione dell'alchimia di Djâbir non sia ellenistica, e che non abbia precedenti nel mondo greco-bizantino; da Zosimo in poi (IV secolo) la pratica metallurgica passa in seconda linea, ed inizia un processo di sempre maggior interesse per le strutture filosofiche atte a sostenere l'intero sistema. In questo processo s'inserisce l'opera di Olimpiodoro (VI secolo), di "Christiano" e di Stefano (inizio VII secolo); in altre parole si ha un passaggio da quella che Kraus definisce alchimia d'ispirazione gnostico-ermetica, ad un'alchimia "neoplatonica", nel senso che essa è la conseguenza "pratica" di una cosmologia neoplatonica.²⁷⁷

²⁶⁸ Kraus, cit., vol. 2°, pp. VIII-IX

²⁶⁹ *ivi*, pp. 139-142.

²⁷⁰ *ivi*, pp. 152-155.

²⁷¹ *ivi*, p. 156.

²⁷² *ivi*, p. 168; però a p. 171 ritiene improbabile o impossibile un'influenza diretta.

²⁷³ *ivi*, pp. 172-176.

²⁷⁴ *ivi*, pp. 184-185.

²⁷⁵ *ivi*, p. 32.

²⁷⁶ *ivi*, p. 41; si tratta dell'evidente conseguenza della concezione neoplatonica della continuità del cosmo.

²⁷⁷ *ivi*, pp. 32-35. Il Kraus esamina anche (pp. 38-39, nel testo e in nota) il movimento di ritorno in base al quale l'alchimia così come fondata da Djâbir, cioè l'alchimia araba, ebbe una forte influenza su quella bizantina, con relative traduzioni in greco. Egli perciò invita ad una grande cautela nel valutare ipotetiche fonti bizantine di Djâbir; vi sono testi greco-bizantini tardi che sono, al contrario, testimonianza dell'influenza araba sull'alchimia bizantina. Il Kraus afferma inoltre (p. 40) che Olimpiodoro e Stefano sono del tutto sconosciuti a Djâbir; egli conosce però Zosimo. Per quanto concerne la duplice figura di Stefano, cfr. Sezgin, cit., pp. 107-110 (nella letteratura compaiono due Stefano, il cui ruolo non è chiaro, e che per Ruska sono la stessa persona): la questione del rapporto Stefano/Djâbir non è così decisa come vorrebbe il Kraus perché il Lory (cit., p. 54) ritiene che lo Stefano che compare in Djâbir sia l'alchimista bizantino. La vicenda di Stefano merita attenzione. Il Taylor tradusse e commentò i suoi lavori in un articolo, *The Alchemical Works of Stephanos of Alexandria. Translation and Commentary*, apparso su *Ambix* 1, 2, 1937 e 2, 1, 1938, rimasto incompiuto. Nel suo articolo egli non mostra grande considerazione per questo autore, precisamente per le ragioni che interessano noi: egli non praticò l'alchimia in laboratorio, ma espose la teoria, così come era ormai intesa nel VII secolo; egli fu ben noto agli Arabi, il suo stile è vicino a quello degli autori arabi, egli potrebbe costituire un "important link" tra l'alchimia greca e quella araba (*Ambix*, 1, 2, 1937, p. 119). Più recentemente, M. Papathanassiou, sempre su *Ambix*, 37, 3, 1990, ha però dato maggior attenzione alla cosmologia che sorregge l'alchimia di Stefano (*Stephanos of Alexandria: Pharmaceutical Notions and Cosmology in his Alchemical Work*). Stefano stabilisce innanzitutto la necessità di un sistema filosofico a fondamento della pratica (p. 125) e sottolinea l'unità del cosmo in vari modi: parlando di uno "spirito" dei metalli, della necessaria relazione tra alchimia e astrologia e, più in generale, della natura cosmica del processo alchemico, che abbraccia micro e macrocosmo; per questa ragione, sostiene la Papathanassiou, è da ritenere che il suo vero intento consista nella fondazione dell'alchimia come scienza universale, inserendola nella filosofia e portandola a condividere l'onnipotenza creativa di Dio (p. 128). Questo, come vedremo, è lo scopo finale dell'alchimia di Djâbir; come abbiamo già visto,

Sulle proprie basi teoriche Djâbir può quindi riprogettare l'alchimia in modo originale, attraverso la teoria dell'*elixir*, che si può preparare a partire tanto da sostanze minerali, quanto vegetali o animali. Il principio in base al quale è pensabile l'esistenza stessa dell'*elixir*, è il seguente. Ogni corpo è il risultato d'una composizione, in proporzioni determinate, costanti e conoscibili, delle 4 nature con la sostanza;²⁷⁸ ogni composto ha un "interno" che è l'opposto dello "esterno".²⁷⁹ Il perfetto equilibrio delle 4 nature si realizza soltanto nell'oro; gli altri metalli sono imperfetti ma possono essere condotti alla loro perfezione (creazione dell'oro) agendo sull'equilibrio delle nature. Questa operazione ha l'equivalente nella somministrazione di una medicina ad un corpo malato; l'*elixir* è il prodotto che riequilibra lo squilibrio delle nature; l'*elixir* universale è il supremo medicamento di tutti i metalli. Naturalmente, è necessario conoscere l'esatta composizione di tutti i corpi: a tal fine è rivolta la teoria delle bilance.²⁸⁰ Con l'*elixir* si introduce quindi una *natura che vince la natura*²⁸¹ squilibrata e nociva dei corpi: siamo cioè all'antichissimo concetto di medicina come operazione che riconduce nell'ambito di una "giustizia" turbata.²⁸² Siamo però anche dinnanzi ad un altro concetto davvero rivoluzionario, nel quale si racchiude uno dei significati più profondi dell'alchimia: la natura non è perfetta *ma è perfetibile*, e il segreto della sua perfezione è chiuso nella natura stessa; l'uomo, *grazie all'arte* (arte reale, sarà definita l'alchimia) può compiere questo perfezionamento, e perciò si pone come continuatore dell'opera di Dio. Qui si tocca con mano l'importanza di un sistema filosofico coerente quale sostegno della teorica alchemica: la pratica non è più un semplice ricettario più o meno magico, diviene conseguenza di un assunto generale e si propone di por mano alla trasformazione del mondo.

Djâbir va ancora oltre: la conoscenza del tempo e del luogo (ricordare il ruolo determinante degli astri) della quantità e della qualità delle nature necessarie, consente all'uomo di creare a partire dalle nature che *soltanto Dio crea*, sino al miracolo di generare l'uomo artificiale. Nasce il mito dell'*homunculus*, che farà sognare l'alchimia rinascimentale e troverà posto tra le dottrine paracelsiane.²⁸³

Quest'ipotesi djâbiriana può apparire talmente audace da far ipotizzare a Corbin la possibilità di un contesto puramente simbolico relativo alla rigenerazione dell'uomo.²⁸⁴ L'ipotesi ha una sua ragion d'essere ma non per questo le sue conseguenze sarebbero meno audaci; saremmo infatti in presenza d'una teoria della divinizzazione dell'uomo, quella cioè che percorre tutta l'alchimia occidentale, dove la pietra filosofale rigeneratrice dell'uomo è Cristo, nuovo Adamo che rinnova l'umanità intera, reintegrandola nell'originaria sua divinità. Molto verosimilmente, per l'impianto cosmologico dell'alchimia siamo dinnanzi all'uno e all'altro fenomeno: la continuità e contiguità del cosmo neoplatonico, e il ruolo dell'anima nella composizione delle nature, indicano infatti un processo contemporaneamente spirituale e materiale, dove un aspetto si riflette e si ripercuote nell'altro.

Come abbiamo visto infatti, la dottrina delle Bilance, fondata sull'aritmologia, è una teoria generale della struttura del cosmo,²⁸⁵ attraverso la quale si rivelano i ritmi stessi dell'anima;²⁸⁶ l'ipotesi di una creazione

il concetto dell'uomo come continuatore dell'opera divina della Creazione, è alla base della dottrina ismailita della resurrezione, ed è esplicito nelle epistole degli Ikhwân as Safâ'.

²⁷⁸ Ricordiamo quanto avevamo già notato con Sijistânî: le diverse proporzioni sono funzione delle diverse attrazioni provate dall'anima per ciascuna natura.

²⁷⁹ Kraus, cit., vol. 2°, p. 2. Questo principio sarà ribadito in ogni momento dall'alchimia occidentale, e sembra avere origini assai antiche; lo Stapleton, *The Antiquity of Alchemy*, Ambix, 5, 1-2, 1953, parla a proposito delle dottrine sabee di Harrân (p. 27): i minerali sono composti di due opposti, materia e spirito.

²⁸⁰ Lo Stapleton, cit., ha rintracciato l'origine dell'aritmologia djâbiriana, fondata sui rapporti 1:3:5:8 (origine che il Kraus aveva dichiarato di ignorare) nel quadrato magico del 9, noto ai Cinesi ed ai Sûfi, che forse derivano la propria conoscenza dai Cinesi. Ora, Djâbir è noto come Sûfi (sui suoi attributi cfr. Holmyard, cit.) e Dja'far, il 6° Imâm, è considerato uno dei primi Sûfi (Stapleton, pp. 1-18). Naturalmente Stapleton parla della figura storica di Djâbir, vissuto tra l'VIII e il IX secolo; quanto al suo *corpus* egli concorda con la datazione più tarda sostenuta dal Kraus, ritendolo frutto di rimaneggiamenti ismailiti. L'alchimia di Djâbir, come ci è giunta, è quindi il risultato della redazione tarda, ismailita, di un *corpus* djâbiriano autentico, precedente.

²⁸¹ Cfr. Kraus, vol. 2°, p. 7. L'*elixir* è anche il "veleno dei veleni" (cfr. Rex, cit., p. 115). La dottrina dei veleni nell'alchimia djâbiriana, è funzione della composizione dei corpi come risultato di una diversa attrazione dell'anima per le 4 nature, che intervengono in precise proporzioni; il veleno è ciò che distrugge questo equilibrio operando attraverso le proprie nature; la medicina ristabilisce l'equilibrio turbato sempre attraverso le nature (perciò un veleno può anche divenir medicina). L'*elixir*, come elemento equilibratore assoluto, è dunque il "veleno dei veleni". Per la dottrina dei veleni, cfr. A. Siggel, *Das Buch der Gifte der Gâbir ibn Hayyân*, Wiesbaden, Steiner, 1958, pp. 10-30.

²⁸² Cfr. Benveniste, cit., vol. 2°, pp. 370-383 relativamente ai concetti impliciti in *iudex* e **med*: entrambi ruotano attorno all'idea di "normalità", "regolarità", "equilibrio" che, se turbati, debbono esser ristabiliti. Lo *iudex* e il *meddex*, che "misurano" e "giudicano", riportano l'ordine nel disordine. In particolare cfr. p. 381 per il significato di *medeor*.

²⁸³ Kraus, cit., vol. 2°, p. 97 sgg. Possiamo porre la nascita di questa dottrina in Djâbir, benché essa sia molto più antica, perché è con lui che il tema viene sviluppato su basi "razionali". In precedenza l'*homunculus* appare nella "visione di Zosimo" (cfr. *Zosime de Panopolis*, cit. Mem. X-XII, pp. 34-47); nelle *ps. Clementine* (Hom. II, 26 e II, 32) si dà notizia della creazione di un uomo dall'aria e della capacità di animare le statue ad opera di Simon Mago. Kraus (p. 119 sgg.) segnala l'antichità del mito, e il radicamento nella tradizione islamica della nascita spontanea del primo uomo (lo abbiamo già visto nel mito degli Ikhwân as Safâ'). Per quanto concerne Djâbir, egli ritiene che gli antecedenti siano da ricercarsi in Porfirio e nella tradizione delle statue animate; tuttavia egli conclude (p. 134) affermando l'importanza del monoteismo del Libro come cardine attorno al quale la demonologia neoplatonica si trasforma in "scienza naturale". Troviamo qui ancora una volta il ruolo chiave della speculazione maturata nel mondo islamico e da esso trasmessa all'occidente: l'elaborazione del Neoplatonismo in un coerente sistema di pensiero fondato sul monoteismo creazionista della Bibbia. Da questa trasformazione prende impulso la stessa modernità, intesa come nuovo sentimento che l'uomo ha della propria collocazione nel cosmo.

²⁸⁴ Le *"Livres du Glorieux"*, cit., p. 151, ripreso dal Lory, cit., p. 141.

²⁸⁵ Kraus, vol. 2°, pp. 187-188; con riferimento allo stesso, pp. 136-137. La dottrina si rispecchia anche in una teoria del linguaggio (nella quale il *linguaggio è la cosa*) attraverso una mistica delle lettere che ha attratto l'attenzione: essa richiama infatti da vicino quella del *Sepher Yetzirah*, il primo testo cabalistico che lo Scholem assegna al II-III secolo (cfr. G.G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, che citiamo nella trad. francese, *Les origines de la Kabbale*, cit., p. 38). Cfr. Kraus, p. 267-268.

²⁸⁶ Cfr. Corbin, Le *"Livres du Glorieux"*, cit., pp. 179-180.

puramente spirituale di un nuovo uomo vi appare tanto più plausibile in quanto Djâbir parla forse della possibilità di creare dei Profeti.²⁸⁷

Il processo alchemico diverrebbe dunque quel processo di resurrezione e di ritorno generale all'Uno che, come abbiamo visto sopra con gli Ikhwân as Safâ', viene messo in moto dal 7° Imâm; con la radicale differenza che, come ha mostrato l'analisi del Corbin, per Djâbir questa via ad autoperfezionarsi sino al massimo livello è aperta a ciascun individuo.²⁸⁸ Il processo alchemico diviene dunque quello formativo dell'Imâm come individuazione dell'intelletto universale e mediatore tra l'Uno e il molteplice.²⁸⁹ È interessante sottolineare che questo processo altro non è che la nota *syzygie* di Taziano, ed è simbolizzato in tutta l'alchimia dall'unione di mercurio e zolfo, anima e Spirito.

La svolta concettuale che si verifica a partire da Djâbir rende necessario, quantomeno ai nostri fini e sia pur limitatamente ad essi, formulare alcune ipotesi sull'età e sull'ambiente nel quale questa svolta si verifica; e poiché nulla nasce dal nulla, ci sembra egualmente necessario tentar di comprendere su quale substrato si verifichi la svolta. In altre parole: esisteva già, prima di Djâbir, un'alchimia araba? se sì, in quali ambienti? Abbiamo già accennato sopra, parlando di al Muqanna', a quest'esistenza alla metà dell'VIII secolo in ambienti della Shî'a estremista. Riprendiamo l'argomento per delineare l'ipotesi evolutiva che ci sembra più plausibile.

L'età tarda degli scritti djâbiriani così come essi sono giunti, sembra un dato difficilmente contestabile, anche se è possibile conciliare questo fatto con le notizie storiche sull'alchimista Djâbir vissuto tra l'VIII e il IX secolo. Il Marquet²⁹⁰ parla di "autori djâbiriani" riferendosi agli anonimi redattori di un *corpus* che appare concettualmente molto vicino a quello degli Ikhwân as Safâ'; la composizione dei testi sembrerebbe avvenuta nella prima metà del X secolo; le tesi estremiste in essi contenute e una struttura neoplatonica meno rigorosa di quella dell'Ismailismo evoluto, lasciano pensare a quegli ambienti vicini ai Qarmati (e loro predecessori nel tempo a partire dai Khattâbiyya) che an Nawbakhtî designa come Mubârakiti. Sul piano concettuale tuttavia, l'insieme dei testi djâbiriani presenta un carattere non omogeneo; come nota giustamente M.Y. Haschemi,²⁹¹ il *Libro dei veleni* non presenta alcun accenno a temi religiosi, ciò che lascia maggiormente pensare a tradizioni alchemiche diverse e più antiche del IX-X secolo.

A questo riguardo occorre sottolineare che non soltanto vi sono numerose testimonianze del fatto che gli Arabi conoscevano e praticavano l'alchimia sin dall'VIII secolo,²⁹² ma, come avevamo già visto a proposito di al Muqanna', il fenomeno riguardava la Shî'a estremista dei Kaysâniyya e, a quel che sembra, anche i Khâridjiti.²⁹³ La dipendenza del *corpus* djâbiriano dal *Libro dei segreti della creazione*, falsamente attribuito a Balînâs (cioè a ps.Apollonio di Tyana) un testo non più tardo dell'inizio del IX secolo, è concordemente ammessa,²⁹⁴ ma questo testo contiene la famosa *Tabula Smaragdina*, cioè la "Bibbia" degli alchimisti occidentali, che è opera sicuramente araba,²⁹⁵ ed è un testo nel quale la dottrina alchemica ha già un proprio compiuto sviluppo, che rimanda necessariamente ad un periodo di formazione.²⁹⁶

²⁸⁷ Kraus, vol. 2°, p. 104.

²⁸⁸ Le "Livre du Glorieux", cit., p. 179; Lory, cit., p. 84. Queste sono tesi khattâbite e qarmate, con precedenti, fuori della Shî'a, nei Khâradjiti. L'estremismo di Djâbir ne sembra avvalorato.

²⁸⁹ Lory, cit., pp. 59-63, in particolare p. 62, ultimo capoverso. Ciò corrisponde alla natura del processo alchemico che è considerato il mesocosmo, cioè un intermediario tra macro e microcosmo attraverso il quale questi rendono operativa la loro identità. Scopo dell'arte, che è anche una filosofia, è di imitare l'opera creatrice di Dio (Kraus, vol. 2°, p. 99) guidare cioè i processi insiti nella natura dovuti all'opera dell'anima universale (ivi, p. 145) della quale è parte l'anima umana. L'uomo diviene così partecipe in prima persona, e in quanto tale, del progetto divino. Questo è il messaggio implicito nella concezione alchemica del mondo, i cui effetti potenzialmente dirompenti sul piano sociale saranno però rapidamente elusi dal mito della confraternita di eletti, destinato ad affermarsi e a durare, metamorfosandosi, anche in tempi moderni.

²⁹⁰ *La philosophie des alchimistes*, etc., cit.

²⁹¹ *The Beginning of Arab Alchemy*, cit., p. 159.

²⁹² Ivi, pp. 157-161; cfr. anche M. Grignaschi, *L'origine et les métamorphoses du "sirr al âsrâr" (Secretum secretorum)*, A.H.D.L.M.A. 43, 1976, p. 9, che rimanda gli inizi dell'alchimia araba all'VIII secolo.

²⁹³ cfr. supra, n. 101.

²⁹⁴ Ullmann, *Die Natur*, etc., cit., pp. 172-173; Stapleton, cit., p. 5; Kraus, vol. 2°, pp. 270-303; Marquet, *La philosophie des alchimistes*, etc., cit., p. 131.

²⁹⁵ Ullmann, cit., p. 171; il Plessner, *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina*, Der Islam, 16, 1927, data quest'opera all'VIII secolo.

²⁹⁶ Sembrano perciò ragionevoli le conclusioni di Haschemi, cit., p. 161. La tendenza ad abbassare la datazione, che risale al Ruska, resta sempre legata alla convinzione che nel mondo arabo mancassero le basi culturali per un simile sviluppo prima della massiccia traduzione di opere greche nel IX secolo. Per quanto riguarda il *Libro dei segreti della creazione* vi sono molte ragioni per ritenere che esso abbia origini anteriori al IX secolo: cfr. Kraus, vol. 2°, pp. 278-280; per Sezgin, cit., p. 79, in ambiente siriano. Il complesso problema delle origini del libro è trattato da U. Weisser, *Das Buch über das Geheimnis der Schöpfung von ps.Apollonius von Tyana*, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1980. La Weisser propende per un ipotetico autore del VI secolo, forse cristiano, che scrive in greco; il testo arabo potrebbe avere per intermediario, almeno in parte, una traduzione siriana; alla fonte del testo originario potrebbe essere un testo ermetico. Quale che sia la letteratura alle origini del testo, esso presenta tuttavia un carattere di novità che ne fa il testo base della nuova alchimia, allorché lega, in una concezione tutta animata, anche i minerali alle piante e agli animali. La sua cosmologia è assunta nell'enciclopedia degli Ikhwân as Safâ'; Djâbir vi attinge ripetutamente, facendo riferimento anche alla *Tabula Smaragdina*, che la Weisser ritiene estranea al testo originale. Lo Ullmann, cit. pp. 151-152, considera alla base dell'alchimia araba tutti quegli Apocrifi (tra i quali, per l'appunto, Bâlinas; l'opera del suo misterioso discepolo Artephius; il famoso testo della *Turba philosophorum*, etc.) di varia e incerta origine, la cui composizione oscilla tra l'VIII e il X secolo. Poiché i seguaci dell'alchimia araba appartenevano alle sette shî'ite, è comprensibile che, nella tradizione, le grandi figure della Shî'a come Dja'far as Sâdiq siano state identificate con i grandi iniziati dell'arte (ivi, p. 195).

In conclusione, si potrebbe ipoteticamente delineare il seguente schema. L'alchimia araba risale all'VIII secolo nell'ambito della Shî'a estremista e si riaggancia alla tradizione ellenistica sviluppatasi nell'oriente bizantino. Il *corpus* djâbiriano è una tappa di questo sviluppo, i cui albori possono anche esser legati alla figura di Djâbir nel passaggio tra l'VIII e il IX secolo; così come ci è giunto esso è il risultato di più tardi rimaneggiamenti che conducono dentro il X secolo. Il fenomeno alchemico, forse inizialmente Kaysânita è poi legato ai Khattâbîti e ai Mubârakîti, le sette dalle quali discendono i Qarmati alla cui imamologia il *corpus* è comunemente connesso. In quest'ambito religioso si verifica progressivamente la grande svolta che fa dell'alchimia araba qualcosa che è ormai radicalmente diversa dall'antica alchimia greca: in un'evoluzione di difficile ricostruzione che va da Zosimo e Stefano alla Shî'a, a Djâbir, all'Ismailismo, quello che era un complesso di ricette metallurgiche diviene parte integrante di una coerente dottrina neoplatonica, che postula la possibilità di operare sulla natura e sull'anima -i due fenomeni non possono essere disgiunti- conducendo l'uno e l'altra al proprio perfezionamento in vista di una reintegrazione dell'uomo e del cosmo nell'originario pleroma divino. Essa diviene in tal modo un elemento ideologico potenzialmente rivoluzionario, perché presuppone sia la fondamentale divinità dell'uomo, sia la possibilità per ciascun individuo di realizzare questa propria interiore realtà tramite l'impegno individuale nella ricerca di sé; sia, infine, il carattere di redenzione cosmica di tale autorealizzazione.

In tale nuova veste, l'alchimia verrà dagli Arabi trasmessa all'occidente, ove proseguirà il proprio percorso; ed è appena il caso di sottolineare che, come già riferimmo riguardo al Neoplatonismo in generale, l'operazione avvenuta nel mondo islamico consisté nella rielaborazione originale di una parte della cultura antica, in modo tale da riproporla come strumento ideologico per una cultura radicata nel monoteismo creazionista. Le strutture di pensiero nell'ambito delle quali sarà elaborata quella parte della cultura occidentale oggetto della nostra ricerca, quella cioè che non s'identifica con il Razionalismo egemone, hanno dunque stretti rapporti con una speculazione avvenuta nell'ambito dell'Islam. Qui, come in precedenza nello Gnosticismo e più tardi nelle eresie medievali d'oriente e d'occidente, viene elaborato in termini rivoluzionari il contenuto d'un messaggio che proclama la natura divina dell'uomo, che chiama ad operare alla fattuale realizzazione, *qui e ora*, di questa sua prerogativa.

Dopo quanto abbiamo esposto, e tenendo bene in mente il significato della Resurrezione così come ne abbiamo accennato a proposito degli Ikhwân as Safâ', è giunto ora il momento di ricordare l'avventura degli Ismailiti (Nizârîti) di Alamût, i famigerati Assassini -vittime di una storiografia avversa- coi quali tentò di concretizzarsi, *nella storia*, la dottrina sociale ismailita e il sogno della Resurrezione. Una vicenda conclusa dalla sconfitta e dal passaggio delle idee nella clandestinità.

Abbiamo già detto della secessione nizârîta dai Fatimidi, avvenuta alla fine dell'XI secolo, e della vasta diffusione del movimento ismailita in Persia già dai primi decenni del X secolo. Declinato ormai il califfato degli Abbasidi a una rispettabile facciata, la Persia faceva parte del dominio selgiukide quando Hasan-i Sabbâh s'impadronì della fortezza di Alamût, grazie anche alla larga disponibilità di danaro, nel 1090. Quattro anni dopo, nel nome di Nizâr, successore mancato al trono fatimida, egli formalizzava la scissione dal Cairo: da quel momento i Nizârîti di Alamût iniziano la propria *da'wa*, cioè costituiscono una propria indipendente gerarchia religiosa, che nel giro di pochi decenni diviene dominante anche in Siria.²⁹⁷ Nel frattempo erano iniziate le prime rivolte che videro i Nizârîti contendere il potere ai Selgiukidi (sunniti) e contemporaneamente occuparsi, sotto l'alacre direzione di Hasan-i Sabbâh, di rendere inespugnabile ed autosufficiente Alamût.

Lo Hodgson, al quale ci riferiamo per questi brevi cenni, ha diviso i 166 anni dell'avventura nizârîta in tre periodi.²⁹⁸ Un primo periodo (1090-1162) vede le rivolte ismailite e il rafforzamento dei domini contro i Selgiukidi sino ad un punto di stallo, oltre il quale lo sviluppo viene meno; in questo periodo sono signori di Alamût Hasan-i Sabbâh, Buzurg'ummîd e Muhammad ibn Buzurg'ummîd. Un secondo periodo, che è quello che maggiormente c'interessa, vede il figlio di Muhammad, Hasan II, proclamare la Grande Resurrezione l'8 Agosto 1164; assassinato nel 1166, gli succederà il prudente figlio Muhammad II che mantenne un atteggiamento ambiguo nei confronti della proclamata fine della Legge. Il terzo periodo, che va dal 1210 al 1256, è un periodo di grandi difficoltà; la Legge viene ripristinata, si tenta l'alleanza col califfato seguita da un isolamento aggressivo, ma, alla fine, nel 1256 Alamût cade nelle mani dei Mongoli (che due anni dopo entreranno a Baghdad) e l'avventura ismailita avrà fine. In questo terzo periodo i signori di Alamût sono, nell'ordine, Hasan III, Muhammad III e Khwushhâh, che regnerà soltanto un anno prima della caduta.

Hasan-i Sabbâh diede al movimento il ferreo contenuto etico che ne fece un autentico pericolo per ogni establishment nell'arco della sua durata, tanto da lasciare dietro di sé, alla sua caduta, l'eco d'una leggenda che ancora non s'è spenta. Egli fu al tempo stesso un grande e instancabile organizzatore, che dedicò tutte le proprie energie all'azione militare, politica e amministrativa; e un risoluto teorico nel disegnare la figura -e la necessità- dell'Imâm, quale guida autocratica di un movimento di eletti *a lui ciecamente fedeli*.

²⁹⁷ M.G.H. Hodgson, cit., pp. 69-72.

²⁹⁸ Cit., p. 42.

Quest'aspetto teorico merita di esser delineato,²⁹⁹ perché è essenziale per comprendere lo spirito che animò il movimento di Alamût.

L'argomento di Hasan-i Sabbâh fu il seguente. A proposito di Dio si possono dire due cose: si può conoscerlo direttamente fondandosi sulla ragione, ovvero tramite l'insegnamento di un maestro degno di fede. In base alla prima affermazione è tuttavia impossibile contestare ogni altra opinione, perché chi nega insegna, e perciò stabilisce che l'altro ha bisogno di un maestro. Quest'ambiguità è il risultato del fatto che Ragione e giudizio possono poco: quando si afferma qualcosa dunque, o ci si basa *soltanto* su se stessi o sull'insegnamento di qualcun altro.

Hasan prosegue poi così: se si ammette l'esigenza di un insegnamento, si deve seguire un maestro qualsiasi o soltanto quello degno di fede? Evidentemente, nel primo caso si deve poi accettare anche un insegnamento opposto al proprio; negandolo si cade nel secondo caso. Questa proposizione nega la coerenza dei Sunniti, che si basano sulla tradizione (*hadith*) nell'interpretare la Legge.

La terza proposizione era la seguente. Se è necessario un maestro autorevole, è necessario o no assicurarsi in primo luogo al suo riguardo? oppure si può accettarne uno qualsiasi senza che sia dimostrato il suo esser degno di fede? La seconda scelta è di fatto un ritorno alla prima: chi non può procedere per via senza un maestro, scelga prima il maestro, poi la via. Questa proposizione è rivolta contro l'imamologia shî'ita. Infatti, come prima si è visto che i pareri contrastanti della tradizione rendono tutti i "maestri" indegni di fede (altrimenti le loro opinioni sarebbero alla pari con quelle degli eretici); così ora vediamo che il punto debole della tradizione shî'ita consiste nell'impossibilità di dimostrare l'autorevolezza del loro Imâm.

La quarta proposizione di Hasan, quella che occorre seguire più attentamente, non scioglie il nodo, lo taglia; in ciò consiste la sua intelligenza religiosa, cioè la comprensione che il fenomeno religioso, se è tale, deve raggiungere ben altre profondità dell'opinionistico filosofare o del cieco obbedire.

Il circolo vizioso nel quale ci si trova avvolti è dunque il seguente: senza Imâm la ragione non conduce a nulla, *ma la ragione è necessaria per decidere chi è l'Imâm*; dobbiamo dunque *riconoscere il veritiero tramite la verità*. Da questo circolo vizioso Hasan esce sostituendo il concetto meramente speculativo di "verità" con quello esistenziale di "bisogno", ed in ciò consiste quell'intelligenza *religiosa* della quale dicevamo. *Il Veritiero è ciò di cui gli uomini hanno bisogno, e veritiero è colui che conosce questo bisogno*. Non crediamo sia necessario alcun commento per sottolineare la radicale traslazione di piano del concetto stesso di verità, in direzione della concretezza esistenziale.³⁰⁰

²⁹⁹ cfr. Sharastâni, cit. 1 Th, p. 225 sgg.: lo stesso testo tradotto anche in Hodgson, p. 235 sgg., commentato alle pp. 52-61. Il testo costituisce il manifesto della "nuova chiamata" (*da'wa djadida*) basata sull'insegnamento autorevole (*ta'lim*) che si contrappone alla *da'wa* fatimide o "antica chiamata" (*da'wa qadîma*)

³⁰⁰ Hodgson commenta giustamente (p. 56) che ai critici di Hasan sembrava che questi affermasse una tautologia: il mio Imâm è quello vero perché dice di esserlo. L'errore di una tale critica risiede tuttavia nella pregiudiziale razionalista del "dire": il vero Imâm non "dice" ma "mostra" di essere tale, nel momento in cui colma il "bisogno" facendosi punto di riferimento di esso, *luogo* di sua convergenza. L'Imâm come tale è un punto immateriale, pura teofania, *solo modo del divino di darsi nella storia*. Sottolinea Nâsiroddîn Tûsî (cfr. Jambet, cit., p. 81 in nota e p. 272) che la critica ismailita alla realtà storica (la stessa degli Gnostici, la stessa che troveremo nella Qabbalah) è che la storia è il luogo ove gli opposti si mescolano senza che possano esser riconoscibili; il paradiso è, viceversa, il luogo della distinzione. Ora, l'Imâm come teofania è colui che può additare questa distinzione, perché egli la porta in sé. La radice sociologica piccolo-borghese di tale tensione a distinguere ciò che appare indistinguibile nella storia è *una costante del pensiero dei marginali*, di coloro cioè che non hanno elaborato la matrice ideologica della Ragione egemone. I movimenti "gnostici", come abbiamo più volte sottolineato, restano subalterni al Razionalismo nel postulare la possibilità di liberarsi di questa matrice *nella storia*. Riguardo poi a Nâsiroddîn Tûsî, principale testimone dell'Ismailismo di Alamût, riteniamo doveroso fermarci a riflettere sul suo *Rawdat al taslîm* (Giardino della sottomissione, noto anche come *Tasawwûrât*, Immagini) recentemente tradotto da C. Jambet sotto il titolo *La convocazione d'Alamût*, Lagrasse, Verdier, 1996. La concezione dell'Imâm come epifania dell'Assoluto, che era maturata a lungo nelle dottrine della Shî'a estremista, va oltre la dottrina iniziale enunciata dal Moezzi, cit., p. 24 (l'Imâm è lo 'aql esteriore, lo 'aql è l'Imâm interiore); qui l'Imâm è l'epifania del Verbo supremo (p. 282; p. 293) e di un Reale (contrapposto all'apparenza del mondo) che si pone al di là dell'affermazione e della negazione (p. 282); per conseguenza, l'obbedienza cieca del fedele porta quest'ultimo a parlare, pensare, agire entro il mondo dell'Imperativo stesso (Introduzione, p. 81) cioè in quello di *amr* che precede lo stesso 'aql. (Nâsiroddîn ricalca lo schema cosmogonico ismailita, classico sin dai tempi di Sijistânî: *amr*, 'aql [al kull] nafs [al kull] [cfr. p. 129 sgg.] cioè Imperativo, intelletto universale, anima universale). Il concetto di Imâm che epifanizza il divino nell'umano, trasformando il legame di sottomissione alla Legge in un rapporto di libertà perché il fedele si vincola ad una religione *vivente*, è plausibile soltanto allorché il polo della città virtuosa immaginata da Hasan-i Sabbâh (Intr. p. 119; p. 60) è concepito entro una pluralità di epifanie che mostrino l'inesauribilità del divino nell'umano (*ivi*, p. 100). A nostro avviso assume invece valenza opposta in Nâsiroddîn, a causa della logica razionalista entro i cui schemi egli cala il progetto. La totale continuità e contiguità del reale che egli mutua dal neoplatonismo degli Ikhwân as Safâ' (p. 173 sgg.; pp. 201-202; p. 249; p. 271) si continua infatti in un'antropologia gerarchica (p. 185 sgg.) che fa del credente uno strumento a totale disposizione della volontà dell'Imâm (p. 294). Come abituale nell'eresia islamica, vediamo allora la radicale democrazia (Khâridjiti, Khattâbiti) ribaltarsi in teocrazia assoluta; in particolare, la differenza con l'originale dottrina Khattâbita proto-ismailita, è marcata nell'esoterismo della gerarchia delle ipostasi divine. Per Nâsiroddîn essa si rivela come successione 'Alî-Salmân-Maometto (p. 282) e non in quella "democratica" Khattâbita Salmân-'Alî-Maometto (cfr. H. Corbin, *Le "Livres du Glorieux"*, p. 169 sgg.). In altre parole, ferma restando la precedenza del *bâtin* e del *sâmî* -l'Imâm- sullo *zâhir* e sul *nâtîq* -il Profeta- per la Shî'a democratica la religione culminava nel perfetto discepolo, nell'individuo *che si fa maestro*; mentre l'esoterismo ismailita di Alamût prevede, nella formulazione di Nâsiroddîn Tûsî, l'eterna subordinazione del discepolo al maestro calato dall'alto, per l'ovvia ragione che questi è, a titolo divino, l'Assoluto incarnato. Quest'aspetto razionalista della dottrina, un razionalismo a volte anche ingenuo, va tenuto ben presente per circoscrivere nei dovuti limiti il mito di Alamût, dove la "libertà" si realizza nelle forme di una teocrazia assoluta. Segnaliamo infine -il fatto non ci sembra casuale- che anche per Nâsiroddîn il male non esiste (pp. 188-190) come egli vorrebbe dimostrare con un ragionamento a dir poco *naïf*. In altre parole: ancora una volta l'antinomismo della rivoluzione vittoriosa si ribalta in normativa, come inevitabile allorché *ci si attende che la libertà scenda dall'alto* e sia conseguibile con un atto di sottomissione, dimenticando che il fine ultimo della lezione esoterica è l'uccisione (simbolica) del maestro.

Dalla regione a sud del Caspio ove si trova Alamût, una regione che fu già al centro dello scisma zaydita e il punto di partenza della dinastia Bûyide³⁰¹ prese il via la guerriglia ismailita contro i Selgiukidi, fondata su incursioni che rendevano impervie le comunicazioni; su rivolte cittadine; sull'appoggio, entro le città, da parte di confratelli organizzati in società segreta; su ambigui comportamenti dei funzionari shî'iti al servizio del potere selgiukide, sunnita.³⁰² Essa ebbe esiti alterni, dapprima favorevoli, poi contrari, sinché si giunse ad una situazione di stallo, che vide gli Ismailiti saldamente insediati in Persia e in Siria entro le loro fortezze e nei territori d'influenza, ma non più in grado di espandersi; per queste vicende rinviando tuttavia al citato testo dello Hodgson.³⁰³ Benché gli Ismailiti non avessero avuto alcuna intenzione di creare un proprio Stato, l'evolvere degli eventi vide infatti il costituirsi di un loro dominio articolato in 4 zone (o più): una parte del Quhistân (pers.: Kuhistân) con molte città; la fortezza di Ghird Kûh (montagna rotonda) nella regione di Qum; Rûdbâr con Alamût, un tratto di territorio a sud del Caspio con molte fortezze e villaggi; la parte meridionale del Djabal Bahrâ in Siria, cioè la montagna prospiciente il Mediterraneo, una zona paragonabile a quella di Rûdbâr.³⁰⁴ In tutte queste zone, fuorché nel Quhistân, il loro dominio sembra caratterizzato da continuità territoriale.

Lo Hodgson sottolinea la natura strumentale del tradizionale orrore per gli Ismailiti, adducendola, almeno in parte, a motivi d'interessi costituiti; egli ricorda infatti che la tendenza bânita in generale fu sempre favorevole ai ceti medio-bassi, dei quali era espressione; significativo è al riguardo il legame stabilito dagli eresiologi con la discendenza di idee comuniste mazdakite. Lo Stato ismailita, governato centralmente da Alamût, sembra esser stato viceversa alquanto tranquillo al proprio interno; relativamente assai tranquillo, per i parametri del tempo, fu la logica della successione al vertice.³⁰⁵ Quanto allo straordinario episodio della Grande Resurrezione proclamata da Hasan II, lo Hodgson ritiene che tra le sue motivazioni vi potesse essere il tentativo di risollevare l'entusiasmo in una comunità le cui fortune ormai stagnavano in una continua guerriglia contro i Selgiukidi, dalle alterne sorti. Motivi egualmente politici, cioè il bisogno di alleanze per uno Stato in difficoltà, potrebbero aver indotto il nipote Hasan III a ristabilire la Legge.³⁰⁶

La proclamazione della Grande Resurrezione avvenne ai piedi di Alamût l'8 Agosto 1164 (17° giorno del Ramadan) con una cerimonia semplice e al tempo stesso solenne, della quale è rimasta la descrizione.³⁰⁷ Da un pulpito volto verso la Mecca, Hasan II abbandonò il tradizionale ruolo di *dâ'î* che competeva al signore di Alamût, per autoproclamarsi Califfo di nomina divina; cioè Imâm, nonostante non provenisse dalla discendenza 'Alide. Quest'atto tipico della Shî'a estremista fu seguito dagli enunciati relativi alla Fine dei Tempi: fu proclamata la fine della Legge, la resurrezione dei morti, e l'imminente fine del mondo. Il carattere rivoluzionario del gesto apparirà ancor più evidente quando si consideri che gli Ismailiti, nell'attesa della fine della Legge, erano tuttavia stretti osservanti di essa. La conclusione del suo annuncio fu perentoria: da quel momento la fine del mondo doveva considerarsi un fatto avvenuto; chi rispondeva all'appello era già risorto a vita immortale; coloro che non avevano inteso erano già condannati e sprofondati nella non-esistenza. Follia? no, quantomeno non nel senso volgare della parola: questa vicenda va esaminata e capita con l'attenzione che si deve a strutture di pensiero che certamente non sono quelle della logica razionalista.

In primo luogo è opportuno comprendere meglio in qual senso Hasan II possa aver parlato del proprio ruolo. La documentazione pervenutaci non è univoca, ed è inoltre necessario aggiungere che Hasan II fu studioso di filosofia e di mistica sùfi, e portò un atteggiamento critico nei confronti delle limitazioni della logica razionalista.³⁰⁸ È possibile quindi che egli abbia proclamato un imamato puramente spirituale, in quanto continuatore della linea nizârta e portatore di una verità interiore, non già che egli fosse l'Imâm in persona. È del resto singolare l'uso dell'attributo tutto terreno di "Califfo" in luogo di Imâm, un termine che egli *evitò*.

A parte ciò tuttavia, l'apparente enormità dell'evento annunciato deve trovare anch'essa una chiave di lettura. Il Resurrettore (Qâ'im), nella tradizione ismailita è figura più alta dello stesso Profeta, e realizza in sé la *syzygie* di anima e Spirito (*nafs* e *'aql*) universali; cioè il ritorno della prima nel secondo, che caratterizza la fine del mondo, allorché tutto ritorna nello stato divino iniziale. Sul piano pratico è la fine della Legge e del lavoro, l'era della felicità terrena, il millennio della tradizione biblica. Di questo Resurrettore, verosimilmente Hasan II

³⁰¹ I Bûyidi furono la dinastia che pose alla propria mercé il califfato abbaside tra la metà del X e la metà dell'XI secolo, prima dell'avvento dei Selgiukidi.

³⁰² Hodgson, p. 72 sgg.

³⁰³ Un cenno merita tuttavia la ben nota pratica dell'assassinio politico, che rese celebri gli Ismailiti di Alamût. Lo Hodgson (pp. 110-115) giunge a conclusioni molto meno fosche di quelle leggendarie: l'assassinio politico era infatti una pratica normale in ogni schieramento, ed era rivolta contro i singoli *leaders* (militari, religiosi o amministrativi) in grado di dar vigore al partito avverso. Esso fu quindi "normalmente" praticato nella fase di espansione; forse furono uccisi, nel caso degli Ismailiti, anche confratelli che, per tradimento o sventatezza, potevano rivelare i segreti della setta. Sembra però accertato che, nella successiva fase di sviluppo, gli Ismailiti, in particolare quelli di Siria, abbiano praticato l'omicidio a pagamento, mettendo a disposizione di terzi la propria collaudata organizzazione segreta, in grado di infiltrarsi ovunque. Per altre truci leggende, da riportarsi piuttosto nella logica della dedizione ad una causa, cfr. pp. 133-139.

³⁰⁴ Hodgson, p. 115. Il toponimo Rûdbâr indica una zona irrigua (*Rûd* = ruscello, fiume) e ciò ricorda i grandi lavori di sistemazione compiuti da Hasan-i Sabbâh per rendere Alamût una fortezza del tutto autosufficiente in caso di assedio.

³⁰⁵ *ivi*, pp. 115-139.

³⁰⁶ *ivi*, p. 120.

³⁰⁷ *ivi*, p. 148 sgg.

³⁰⁸ *ivi*, p. 153; cfr. la traduzione e il commento alle *Haft bâb-i Bâbâ Sayyid-nâ* (*Sette porte del Padre nostro Signore*) in Appendice al testo dello Hodgson; in particolare, per questa critica, le pp. 281-284. Il testo in oggetto risale ai tempi del figlio di Hasan II, Muhammad II, ed espone la dottrina della Resurrezione.

si proclamava rappresentante come Califfo; da lui veniva il secondo dei due squilli di tromba che annunciavano la resurrezione. Il primo, circa quarant'anni innanzi, sarebbe stato lanciato con gli annunci di Hasan-i Sabbâh, morto nel 1124.

In una logica spiritualista tuttavia, la fine dei tempi non poteva essere interpretata nel senso materiale col quale l'intendeva l'ortodossia sunnita: non dimentichiamo infatti che gli Ismailiti furono i Bâtîni per eccellenza, cioè coloro che di ogni affermazione del Corano andavano cercando il senso profondo e nascosto: se gli "squilli di tromba" non venivano intesi in senso letterale, neppure doveva esserlo la Resurrezione; o meglio, essa andava intesa in un senso più "vero", quello riguardante la vita spirituale. Se ricordiamo allora la cosmologia ismailita e la conseguente escatologia, la cui impronta "gnostica" si riverbera in un futuro divino e puramente spirituale, si può dunque ben pensare che il proclama di Hasan II riguardasse l'avvento in terra di una vita puramente spirituale, di un'umanità rigenerata in grado di realizzare, *qui e ora*, il paradiso. Ciò sarebbe stato possibile grazie alla verità del messaggio ismailita, che insegna la partecipazione interiore al divino, la resurrezione come rigenerazione e reintegrazione prima della morte fisica, evento che diviene, in questa logica, quasi irreale, come non reale è il mondo della materia disceso dall'errore di Adamo. Si tratta, per l'uomo, di *riscoprire la propria interiore originaria divinità*, l'identità con Dio predicata dai Sûfi; non comprendere equivale alla morte spirituale, cioè esser condannati d'allora in poi al nulla del mondo. Grande Resurrezione è guardare Dio *de facie ad faciem*. Messaggio folle quanto si vuole, dunque, ma di una divina, utopica follia, non demenziale, come potrebbe apparire a prima lettura.

Ma la Resurrezione così intesa, non è forse *l'equivalente della trasformazione alchemica*? Se così è, diviene importante non sottovalutare l'elaborazione ricevuta dal Neoplatonismo nell'Islam, con la creazione di strutture di pensiero che hanno avuto ampia diffusione anche in occidente, giungendo a far risuonare la loro eco ancora per secoli; con il che non si vuol dire che gli sviluppi occidentali partano da queste premesse, ma che di certo tra i due percorsi v'è molto di comune se si guarda alla dottrina della Restituzione, comune allo spiritualismo riformato e agli Anabattisti; ovvero a quel neoplatonismo potenzialmente o apertamente eretico e sovversivo che, dal XIII secolo sino alla teosofia di Böhme, batte e ribatte attorno al Dio ch'è nascosto nel profondo d'ogni uomo, che nessuna normativa può quindi coartare.

Su questo piano le conseguenze della Resurrezione sono radicali: l'avvento del *bâtin*, dell'occultato che diviene *zâhir*, mette fine alla dissimulazione (*taqiyya*) celata sotto la Legge: in paradiso non ci sono leggi, nulla più dev'essere dissimulato. Hasan invita a mangiare nel Ramadan: è la rottura, anche formale, con i Sunniti. Politicamente, è la dichiarazione d'indipendenza d'una comunità autonoma che s'opponesse all'Islam circostante; socialmente, è la fine delle gerarchie e delle distinzioni mondane di ogni genere. Un anno e mezzo dopo, Hasan fu assassinato dal cognato, appartenente alla potente dinastia locale dei Bûyidi.

Il figlio di Hasan II, Muhammad II., che gli succedette, sistematizzò la proclamazione paterna: secondo il suo insegnamento Hasan II fu vero Imâm e visione di Dio in terra per i credenti, cioè autentica teofania, come già dicemmo, perché l'Imâm, più che testimonianza di Dio, è *Suo darsi nel mondo*.

Quest'asserzione trova il proprio significato nel neoplatonismo "radicale" della dottrina maturata in Alamût. Come, infatti, una visione parziale delle cose constata la materialità delle cose stesse, ma una comprensione totale del cosmo vede in tutte le cose null'altro che lo spirito divino che le sottende e che in esse traspare; così l'Imâm può essere restrittivamente visto come un uomo in carne ed ossa, ma, alla luce della verità, egli appare come rivelazione divina. In questa straordinaria rappresentazione dunque, il mondo "reale" scompare dietro la realtà del mondo simbolico; il molteplice diviene *l'Uno manifesto* che addita l'Uno nascosto; il caleidoscopio del mondo è velo di Maja soltanto per chi non vuol vedere: lo Gnostico vi legge l'immobile eternità del divino.

In questo mondo di *verità* e di *realtà*, Resurrezione, compimento dell'opera alchemica, è *alzarsi un giorno e scoprirsi diversi*, altra cosa di ciò che fa di noi la Legge, della quale siamo oggetto: è scoprire Dio in noi nello specchio dell'Imâm, immagine teofanica proprio perché riflette il nostro volto. L'Imâm è dunque tale perché è la risposta al nostro bisogno, secondo il senso profondo delle proposizioni di Hasan-i Sabbâh; la Resurrezione perde le proprie originali connotazioni materiali, per identificarsi con l'acquisizione di un *livello di conoscenza mistico*.

In rapporto a tale livello, subentra allora nell'Ismailismo una tripartizione nuova, che ricalca pienamente l'antico schema gnostico: vi sono i nemici, immersi nella materialità della Legge; vi sono i fedeli Ismailiti che vanno oltre lo *zâhir*, raggiungendo una verità parziale; vi sono poi coloro che raggiungono la perfetta verità. In altre parole, oltre il *bâtin* vi è un "interiore dell'interiore".³⁰⁹ La resurrezione in terra, stabilisce dunque una vera corte divina attorno all'Imâm, nella quale ciascuno ricopre un ruolo simbolico eterno: ogni Imâm è sempre 'Alî, ogni perfetto credente è Salmân; la storia è, in ogni attimo, trasparenza d'una totalità e d'un ordine scritti altrove.³¹⁰

A questo livello evolutivo, la dottrina ismailita mostra sorprendenti analogie con quella gnostica, ma non si fermano qui le interessanti corrispondenze con il mondo della cristianità, considerato nei suoi risvolti ereticali. Vi è infatti nell'Ismailismo una tensione all'avvento di una nuova e finale età *in terra*, un'età dello

³⁰⁹ Hodgson, pp. 172-174.

³¹⁰ *ivi*, p. 175.

Spirito che richiama molto da vicino le aspettative dei moti gioachimiti con i quali si apre il XIII secolo d'occidente. L'umanità, o meglio, una parte di essa, attende la pienezza dei tempi, l'uscita da quella Legge fatta di obblighi e divieti che essa avverte come estranea e accidentale.³¹¹

Lo Hodgson ha sottolineato le affinità tra gli esiti dell'Ismailismo e quei presupposti di superamento della Legge, quella tendenza ad una più profonda spiritualità nella manifestazione religiosa, che sono all'origine del Cristianesimo. In effetti gli Ismailiti, sin dai tempi di al Kirmânî, avevano conoscenza delle Scritture, un fenomeno che riguarda anche lo scisma dei Drusi.³¹² Vi è tuttavia un fatto che colpisce: per dirla con le parole stesse dello Hodgson: "la proclamazione della libertà spirituale fu una direttiva dall'alto".³¹³ Si nota, in questo, un'astrattezza teorica, una certa mancanza di "spessore" nella stessa dottrina (un tratto frequente negli "gnosticismi" d'ogni tempo) che la rende, *anche politicamente*, un po' irrealistica.

La proclamazione della Resurrezione non ebbe infatti gran successo: rimase una vicenda poco nota ai suoi tempi, segno preciso della sua scarsa rilevanza politica. Più successo avranno certe idee nelle penne dei teosofi e dei mistici, come nota lo Hodgson.³¹⁴ Dopo un lungo periodo di relativa ambiguità, Alamût tornò alla legge islamica con Hasan III nel 1210; venne proclamato il *satr*, o nascondimento dell'Imâm, ciò che significava anche la soppressione di tutto ciò che il suo apparire rappresentava. Gli Ismailiti di Alamût accettarono, almeno formalmente, la legge sunnita: gli anni che seguono, non hanno tuttavia più alcun interesse per la nostra vicenda. Nel 1256 Alamût fu consegnata ai Mongoli; più tardi, le ultime fortezze di Ghird Kûh e Lamassar. Gli Ismailiti di Siria conservarono ancora una parvenza d'autonomia; quelli persiani ripresero Alamût nel 1275, per riprenderla l'anno successivo.³¹⁵

Negli anni che precedettero la caduta, i Nizârîti avevano tentato vari approcci con la Cristianità, principalmente con i Francesi,³¹⁶ per un fronte comune contro il pericolo mongolo; l'ecumenismo della loro religione -che si poneva come sintesi di tutte le religioni e nella quale Gesù aveva un ruolo rilevante- consentiva loro di costituire un ponte tra la Cristianità e l'Islam. I tentativi non ebbero successo; del resto la Cristianità, a quel tempo percorsa dal mito del Prete Gianni che sarebbe venuto dall'Asia a combattere gli infedeli, vedeva di buon occhio l'avanzata mongola contro l'Islam. È da ritenere infatti che la politica di Alamût marciasse, a quel momento, di comune accordo con quella del Califfo; e il grande nemico, nell'immaginario cristiano che vagheggiò per un buon secolo il misterioso alleato orientale, era l'Islam, non il Khan dei Mongoli.

Lo Hodgson fa rimarcare, al contrario, che la caduta dello Stato ismailita di Alamût, ha costituito una perdita secca per l'occidente, a causa del ruolo stabilmente acquisito dall'Ismailismo quale punto di raccordo tra la cultura islamica mediorientale e quella europea.³¹⁷ L'abisso che si crea progressivamente da quel momento, tra un'Europa che ha iniziato la propria corsa verso la modernità e l'inarrestabile declino del mondo mediorientale, ha spezzato un'antica unità culturale; le conseguenze di ciò, a nostro avviso, non sono del tutto positive neppure per l'occidente odierno: anche questo è il senso delle vicende che narriamo tentando d'identificare un "altro" occidente.

Lo Jambet ha dedicato al fenomeno nizârîta e all'Ismailismo in generale un testo così denso di considerazioni³¹⁸ da non consentire sintesi affrettate. Ci limitiamo soltanto a segnalare alcuni dei temi da lui letti nella dottrina della Resurrezione: l'impossibilità di costringere la verità entro i limiti di un sapere

³¹¹ L'estraneità della Legge, un tema che si presenta costantemente sin dagli albori dello Gnosticismo, è costantemente una spia dell'origine sociale dell'eresia, ma non va necessariamente intesa come indizio di ceti scarsamente socializzati. È opportuno considerare infatti che, sul piano religioso, divieti e obblighi sono connessi con una situazione decaduta dell'uomo, metafisicamente fondata nei vari miti, ma pur sempre estranea alle origini dell'uomo stesso. Se egli deve scontare un primo peccato, la situazione sua è accidentale e transitoria; se egli è creato collaboratore con Dio nell'eliminazione del Male, egli paga comunque per una vicenda che subisce: *in ogni caso la sua condizione storica è impropria*. Questa condizione di decadimento metafisicamente fondata, fonda a sua volta ideologicamente la necessità dell'intervento sociale, che si esplica tramite le costrizioni e la gerarchia; è questo l'ultimo anello, quello con il quale l'emarginazione si confronta, avvertendone l'estraneità a qualunque geometria cosmogonica fondata sulla dialettica di Uno e molteplice, onde quest'ultimo è la manifestazione del primo, e ciascuno deve trovare la Legge soltanto al proprio interno, come espressione spirituale. Quest'obiettivo utopico è talmente costante da presentarsi ovunque, anche fuori del contesto monoteista: abbiamo notato infatti (cfr. Il mito e l'uomo, cit., pp. 224-235) che il mito "plebeo" del Paese di Cuccagna mostra chiaramente di avere come obiettivo ultimo non già la grascia piovuta dal cielo; *questo è soltanto un mezzo per rendere improponibile qualsiasi gerarchia sociale*, vero obiettivo finale del mito stesso.

³¹² Hodgson, cit. pp. 175-178. Lo Hodgson fa riferimento all'articolo di P. Kraus, *Syrische und hebräische Zitate in den ismailitischen Schriften*, Der Islam 19, 1931. Egli sottolinea tuttavia anche la fondamentale differenza tra Ismailismo e Cristianesimo: nonostante le strette analogie tra l'imamologia del primo e la Cristologia di Giovanni, manca nell'Ismailismo di Alamût non soltanto il tema della Passione, ma anche -e vorremmo dire: soprattutto- quello dell'amore, che presiede alla Passione stessa; testimonianza, a sua volta, in termini laici, del distacco tra storia e utopia. L'Imâm infatti, è e resta un autocrate, e la liberazione dalla Legge che egli proclama ha la consequenzialità meccanica di una costruzione concettuale: ne manca il prezzo. Esisteva comunque una certa vicinanza degli Ismailiti al Cristianesimo, come mostrano le vicende del loro ramo siriano nei rapporti con i Crociati. L'accostamento, pur nelle lotte, fu così forte, da far ipotizzare anche una conversione, mandata in fumo dall'ostilità dei Templari. Questi ultimi sembrano aver costituito un modello per gli Ismailiti siriani: cfr. Hodgson, pp. 204-205.

³¹³ cfr. p. 178.

³¹⁴ *ivi*, p. 181. Tuttavia con essi la Resurrezione si snatura in faccenda privata, laddove essa era sempre stata concepita, in una dottrina *anche* politica e con precisi riferimenti sociali, come un evento cosmico. Cfr. Hodgson, p. 227; per L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1954, pp. 80-81: principale imputata è la scuola di Ibn 'Arabî. Massignon, parlando dell'evoluzione tarda di una dottrina che fu sociale, entro consorte mistiche, parla di "fumeries d'opium surnaturel".

³¹⁵ Per tutte queste vicende, cfr. Hodgson, pp. 217-276.

³¹⁶ *ivi*, p. 246 sgg; dello stesso, *The Ismâ'îlî State*, cit. p. 479.

³¹⁷ *The Order of Assassins*, cit., p. 33.

³¹⁸ cit.

codificato,³¹⁹ la scoperta della libertà creatrice dello Spirito come realizzazione *nel mondo* della realtà paradisiaca.³²⁰ È il caso di sottolineare al riguardo ciò che già notammo in precedenza per quanto riguarda la dottrina degli Ikhwân as Safâ': la lettura ismailita dell'Islam, proprio in quanto sovversiva, avviene in prospettiva del ristabilimento dell'Islam "autentico",³²¹ perché l'autenticità dell'Islam fu letta come suo porsi quale *ultima* delle religioni rivelate, religione che perciò rinviava ad un "oltre" *non detto*, e precisamente per ciò *incombente come l'ultimo squillo di tromba*.

In effetti l'Ismailismo è nostalgia di uno stato perfetto dell'uomo e tensione al suo recupero, secondo una logica gnostica e nell'ambito di una cosmogonia neoplatonica che sono strettamente legate alla cultura ellenistica mediorientale ereditata dal mondo musulmano;³²² un ruolo determinante nella loro trasmissione fu svolto dai Sabei di Harrân.³²³ In questa sua utopia del riscatto, che è riscatto dell'intero Creato, l'Ismailismo rielaborò in modo assolutamente originale l'antico sapere gnostico/ermetico del mondo alessandrino, per costituire, grazie a strutture cosmogoniche neoplatoniche, l'universo della nuova alchimia. Per tale via nascerà in occidente una cultura dalle segrete affinità con l'Ismailismo: ne vedremo di sorprendenti e non dovremo stupirci.³²⁴

Si conclude con l'Ismailismo una lunga vicenda dottrinale nata con i Khâridjiti e con la Shî'a, vicenda che ha radici e ragioni storiche con precisi riscontri sociali. Sino alla caduta di Alamût infatti, la storia della dissidenza religiosa nell'Islam non è soltanto astratta meditazione metafisica o mistica esaltata: è anche e principalmente il tentativo di creare una società diversa e più giusta, un'ipotesi di paradiso in terra. Se questo o altro (o questo ed altro) fosse il messaggio dell'Islam, non importa: così fu sentito da schiere di uomini nel corso di sei secoli.

In un suo *excursus* che giunge sino ai giorni nostri, la Scarcia Amoretti³²⁵ ne ha sottolineato la continuità non soltanto dottrinale, nella quale si legge il sempre rinnovato tentativo di costruire l'ideologia -necessariamente religiosa- di una società più duttile, più attenta alle esigenze individuali e locali, incarnate abitualmente dalla piccola proprietà, dai commercianti e dagli artigiani. In questa vicenda è difficile negare il ruolo peculiare rivestito dall'Iran, dalle rivolte Khurramite ad Alamût,³²⁶ e, come abbiamo anche visto, nella costruzione dottrinale; al riguardo è stata invocata la persistenza della dissidenza mazdakita, tradizione rivoluzionaria il cui ricordo torna sin nel XIX secolo come tentativo di comprendere il movimento religioso-sociale dei Bâbisti.

Con la caduta di Alamût tuttavia, la mistica religiosa è destinata a perdere il contatto con una realtà politica nella quale non ha più possibilità di agire; il pensiero ismailita s'incanala nella tradizione sûfi, mentre gli Ismailiti come comunità sopravviveranno senza più impatto nella storia.³²⁷

³¹⁹ *ivi*, p. 113.

³²⁰ *ivi*, p. 129.

³²¹ *ivi*, p. 223.

³²² Su questo argomento cfr. H.H. Schaeder, *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und die dichterische Gestaltung*, Z.M.D.G. 79, 1925, pp. 218-235, in particolare p. 225. Per il modo nel quale l'Islam ha ricevuto l'eredità del pensiero antico, Gnosticismo e filosofia ellenistica sono inscindibili. Conseguentemente entra nell'Islam la speculazione gnostica sull'uomo archetipale (Urmensch) unitamente al pensiero neoplatonico, e da questa irruzione di concetti originariamente estranei all'Islam (eine Vorstellung, die der islamische Theologie ebenso fremd ist wie den großen philosophischen Systemen) nasce la speculazione imamologica (p. 221). Il processo di teorizzazione dell'uomo "perfetto" -una figura che raccoglie tradizione gnostica, ellenistica e profetico/biblica- si compie con Ibn 'Arabî (pp. 241-242) il processo di formazione della speculazione imamologica sembra effettivamente il frutto dell'eredità citata dallo Schaeder; qualche perplessità ci sorge relativamente alla sua "estraneità" all'Islam originario, legato come sembra alla concezione elchasaita, e *comunque* giudeo-cristiana, del profetismo. L'articolo dello Schaeder, come mostra il richiamo ai "grandi sistemi filosofici" è datato entro una cultura razionalista che tende ad escludere da "filosofia" e "religione" il pensiero come esperienza dell'emarginazione e tensione utopica al riscatto. La tensione all'uomo "perfetto" diviene, nell'Ismailismo, un evento coerente con la tendenza di tutto il Creato alla propria perfezione, con il principio evolutivo che lo anima, e che non riguarda soltanto l'uomo; lo abbiamo visto con gli Ikhwân as Safâ' e lo constatiamo ancora nel mito nizârîta descritto da Nâsiroddîn Tûsî, cit., per una cui sintesi si può anche far riferimento a W. Ivanow, *An Ismailitic Work by Nasirûd-din Tusi*, J.R.A.S., 1931.

³²³ Su questo ruolo cfr. anche Y. Marquet, *Sabéens et Ikhwân as Safâ'*, S.I. 24-25, 1966. Il Marquet, dopo aver delineato i percorsi (ipotesi) che conducono gli Ikhwân alla conoscenza della religione segreta dei Sabei, ed aver sottolineato il loro atteggiamento istituzionalmente sincretista, nota che l'operazione fu agevole e macroscopica nei confronti dell'ermetismo sabeo, perché in esso gli Ikhwân inconsciamente ritrovavano il substrato culturale semita giunto ai Sabei attraverso il sincretismo babilonese (S.I. 25, p. 109). Per l'accoglimento della cultura babilonese in quella araba tramite l'ermetismo e l'alchimia, cfr. anche M. Plessner, *Hermes Trismegistus and Arab Science*, S.I. 2, 1954.

³²⁴ Il Marquet (loc. cit. in nota) sottolinea la straordinaria affinità tra Paracelso e i Rosa-Croce da un lato, gli Ikhwân as Safâ' dall'altro. Lo Halleux, *The Reception of Arabic Alchemy in the West*, Encyclopedia of Arab Science ed. by R. Rashed, London-N. York, Routledge, vol. 3°, 1996, dopo aver ricordato le parole di Ruska (*Übersetzung und Bearbeitung al Râzîs Buch Geheimnis der Geheimnisse*, Quellen und Schriften der Naturwissenschaften und Medizin, Bd. 4, Heft 3, Berlin, Springer, 1935, p. 1) relative alla discendenza dell'alchimia occidentale *da quella araba e non da quella greca*, conclude (p. 897) sottolineando la perfetta continuità che va da ps.Apollonio (Balînâs, che è a monte di Djâbir) a Paracelso. Questa continuità è così radicale, che già nel XVII secolo l'opera di Paracelso fu tradotta in arabo; ma il pensiero di Paracelso discende in Weigel, Böhme, e di lì al Romanticismo, con ciò assicurando il permanere in occidente di una cultura e di una tradizione antiche, assunte anche grazie alla mediazione araba. Detto più chiaro: questa cultura antica fu intesa *anche* attraverso gli schemi in cui fu riplasmata dalla cultura araba; come tale essa fa ora parte di un occidente inquietantemente "altro".

³²⁵ *Die historische Entwicklung der Sekten im Islam*, Sonderdruck aus Der Islam-Die Religionen der Menschheit, Bd. 25., 3, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1990.

³²⁶ *ivi*, p. 121; p. 123 sgg.

³²⁷ Sulla continuazione della speculazione ismailita all'interno del Sufismo sono concordi i vari Autori (cfr. Scarcia Amoretti, cit., p. 135; Hodgson, p. 276; Corbin tratta abitualmente l'argomento); sull'influenza di tale presenza in particolar modo in Persia, in un movimento essenzialmente mistico, cfr. Scarcia Amoretti, cit., p. 138 sgg.: il Sufismo alimenta attese messianiche. Lo stesso vale per i Bektâshi (*ivi*) appartenenti all'ordine dei Dervisci alla cui origine è il poeta e mistico Jalâl od Dîn Rûmî, molto vicino alle idee ismailite (Hodgson, p. 276). Come comunità gli Ismailiti sopravvivono oggi essenzialmente in India, nei Khoja, che costituiscono il nucleo della potente comunità

L'universo del Sufismo e i suoi aspetti teorici non interessano la nostra narrazione; diamo tuttavia qualche cenno sintetico, rinviando per il resto alla vasta bibliografia,³²⁸ perché il fenomeno in sé è troppo importante, anche sul piano delle maggiori emergenze teoriche, per poter essere ignorato.

Come abbiamo già accennato, è verosimile che i lontani albori del Sufismo nel VII secolo traggano origine dal contatto col monachesimo del Cristianesimo orientale;³²⁹ tuttavia, il Sufismo come tale, nella sua maturità, va collocato senza dubbio all'interno d'una specificità islamica. In tale ambito esso ricercò un fondamentale obiettivo: l'unione immediata dell'uomo con Dio, una pratica che tuttavia si rivelò col tempo passibile anche di sviluppi teorici entro schemi neoplatonici, col risultato di richiamare echi ismailiti. Del resto il Sufismo stesso, quietista nei fatti e accettato entro l'ortodossia grazie all'opera di Abû Hamîd al Ghazâlî detto "il testimone dell'Islam", può essere, almeno potenzialmente, eversivo a causa della radicale esclusione di ogni mediazione tra lo slancio del singolo e Dio stesso.

Tale fu quindi il giudizio in alcune circostanze, che videro la condanna a morte di alcuni grandi mistici da parte dell'autorità statale. Fu questo il caso di al Hallâj,³³⁰ atrocemente giustiziato per blasfemia nel 922. Al Hallâj aveva proclamato i paradossi della verità nella propria identificazione con Dio e nell'esaltazione della pura fede di Iblîs quale sola fonte della divina condanna:³³¹ affermazioni pericolose, perché mostravano l'interiore contraddittorietà di ogni dottrina positiva, tali perciò da farlo considerare, non a torto, un sovversivo. Egli fu ritenuto infatti un Qarmata, e la valutazione politica giocò un ruolo determinante nella feroce condanna. Prima di lui, altrettanto "folle" era stato Bistâmî († 875 o 878) nel proclamare la propria identità con Dio. Si noti che questa soluzione "mistica" rivela il sottofondo democratico (ogni uomo può assurgere al divino) che ha sempre attirato ai Sûfi le antipatie degli Shi'iti.³³² Tanto al Hallâj quanto Bistâmî provenivano da famiglie zoroastriane.

Nel Sufismo le scelte mistiche non possono essere disgiunte da una premessa razionale relativa alla constatazione dei limiti della ragione stessa, e perciò della non coincidenza di verità e legge positiva (in termini laici e occidentali di reale e razionale; in termini islamici di *haqîqah* e *sharî'a*) e alla possibilità di superare l'aporia soltanto attraverso la via mistica (*tarîqat*). Questo fondamento *razionale* della scelta mistica fa comprendere l'intrinseca permeabilità del Sufismo nei confronti del Neoplatonismo: è quanto si verifica nel sistema filosofico di Sohrawardî (1155-1191) fondatore della cosiddetta "filosofia orientale", il quale pagò con la vita tanta sapienza (e coerenza) dottrinale. Il suo sistema infatti può essere facilmente considerato una dottrina ismailita, e tale fu considerato da Saladino, che aveva da poco messo fine al potere fatimida in Egitto.³³³

commercialmente assai attiva, guidata dall'Aghâ Khân. Sulle vicende dei vari gruppi dopo la fine di Alamût, cfr. la citata voce *Ismâ'îliyya*, in E.I.

³²⁸ Una trattazione concisa ma molto chiara e sviluppata lungo un individuato percorso storico la si può trovare nell'articolo di A.J. Arberry, *Sufism*, H.O. 1. Abt., 2. Abschn., 8. Bd., cit. Dello stesso Arberry cfr. anche il noto *Sufism*, London, Allen & Unwin, 1960; e *The Doctrine of the Sûfis*, Transl. from the Arabic of Abû Bakr al Kalâbâdî, Cambridge, Un. Press, 1935. Cfr. inoltre H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, cit.; Browne, cit. Importante studio sulla mistica islamica è quello già citato di L. Massignon, *Sur les origines, etc.*, dove l'argomento è analizzato in un ampio quadro di premesse storico-culturali; per i Sûfi, cfr. p. 153 sgg. Per una bibliografia sui maggiori contributi, cfr. Corbin, cit.

³²⁹ G.G. Blum, cit. Si pone tuttavia anche la possibilità del reciproco. L'influenza del monachesimo cristiano sull'ascetismo musulmano è sostenuta anche da O. Livne-Kafri, *Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism*, J.S.A.I. 20, 1996.

³³⁰ Su al Hallâj cfr. il monumentale lavoro di L. Massignon. *La passion d'al Hallâj*, Paris, Gallimard, 1975, 4 voll.; dello stesso e di L. Gardet, per una più rapida consultazione, la voce *al-Hallâj*, E.I. vol. III.

³³¹ Iblîs, nel rifiutare di adorare Adamo secondo l'ordine divino, manifesta la propria adamantina adesione al monoteismo, che gl'impedisce di adorare chi non sia Dio.

³³² Cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, cit., p. 193 e pp. 198-200. Il Sûfi realizza un rapporto diretto di "amicizia" con Dio, senza mediazione dell'Imâm; avevamo sottolineato lo stesso tema a proposito della trasmutazione alchemica, che lascia intuire l'influsso dell'estremismo religioso. Tanto al Hallâj (Browne, cit., p. 430) quanto, prima di lui, Dhu l Nûn al Misrî († 861; cfr. Arberry, H.O. cit., pp. 452-453) erano ritenuti alchimisti. Sul carattere esoterico (*bâtin*) della *haqîqa* (verità) raggiunta in modo assoluto dai Sûfi tramite l'estasi; sul carattere gnostico della dottrina sûfi; sulla convinzione (prudentemente non esplicitata) di molti di loro, relativa alla propria identificazione con Dio; sulla loro dottrina del profetismo; sulla loro concezione della perfezione come pratica, onde anche coloro che, tra di essi, vengono eletti a "polo" (*qutb*) possono decadere dal proprio ruolo (come l'Imâm khâridjita) e, d'altro canto, sulla contrapposizione della loro verità a quella letterale, buona per la gente comune, cfr. l'ancora fondamentale lavoro di E. Blochet, *Études sur l'ésotérisme musulman*, Muséon 7-10, 1906-1909. Un'interessante riflessione sul rapporto tra Shi'a e Sufismo è opera di S.H. Nasr, *Le shî'isme et le soufisme*, Le shî'isme imâmite, Coll. de Starsbourg, 1968, Paris, P.U.F., 1970. Il Nasr sottolinea le strette convergenze tra i due esoterismi; tuttavia lascia un po' in ombra sia gli sviluppi dello Shi'ismo duodecimano (egli cita soprattutto la convergenza nel Sufismo dei superstiti Ismailiti, settimiani) sia la differenza, sopra segnalata, tra il *qutb* e l'Imâm shî'ita (che tende ad identificare). È tuttavia importante quanto egli sottolinea con vigore, cioè la comune radice nell'Islam delle origini: l'esoterismo, in altre parole, è parte costitutiva della dottrina originaria.

³³³ Nell'impossibilità di accennare in sintesi all'opera di Sohrawardî, rinviando a quanto il Corbin ha pubblicato al riguardo. Il suo pensiero, oltre a brevi cenni in *Storia della filosofia islamica* e in *Corpo spirituale e terra celeste*, cit., è ampiamente esposto in tutto il II vol. di *En Islam iranien*, cit. (*Sohrawardî et les platoniciens de Perse*). Esiste inoltre la traduzione di numerosi suoi testi in *L'archange empourpré*, Paris, Fayard, 1976; egualmente tradotto il trattato detto *Le livre de la sagesse orientale*, Lagrasse, Verdier, 1986, che contiene anche i commenti relativi di Qotboddîn Shîrâzî e di Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Sohrawardî legge la tensione sûfi all'unione con il divino entro strutture razionali; il suo cosmo è un'emanazione di luci gerarchicamente disposte, i cui aspetti oscuri (come, ad esempio, le limitazioni intrinseche alla stessa dipendenza gerarchica) formano un duplice schermo: quello della sfera delle stelle fisse, e, al di sotto, quello della materia. Quest'ultima dunque non è veramente esistente, se non nella sua capacità di riflettere le luci angeliche che le conferiscono le singole forme. Ogni uomo è il riflesso d'un angelo, che è il suo Spirito santo personale. Compito di ciascuno è il riconoscimento del proprio Sé nel proprio angelo, gemello celeste; cioè riconoscere il proprio stato di "esilio occidentale" (nel luogo dove la luce muore) e risvegliarsi alla luce dell'Oriente mistico. L'anima che ha riconosciuto il nulla tenebroso del mondo, e in sé l'ombra d'un'immagine luminosa che vive nel mondo delle forme, risorge a quel mondo, che è il suo mondo, come corpo sottile: l'operazione è tutta interiore. Questo mondo delle forme, intermedio tra quello della luce e la materia, è il luogo ove è reale tutto ciò che nel mondo è apparenza. Si nota, nel tema della *syzygie* con il doppio celeste, uno schema gnostico più volte incontrato, che fonda lo spostarsi *altrove* della verità dell'individuo. Ciò conferisce al pensiero di Sohrawardî un aspetto potenzialmente sovversivo analogo a quello dello Gnosticismo, sotto il duplice aspetto di ricerca di una via

Contemporaneo di Sohrawardî è Farîd od Dîn ‘Attâr, nato in anno imprecisato nella prima metà del XII secolo, e morto tra la fine del XII e i primi decenni del XIII secolo. Nel caso di ‘Attâr, come più tardi in quello di Rûmî, entrambi tra i massimi rappresentanti della poesia mistica, si nota in modo assolutamente evidente il grande nodo che si è venuto formando tra poesia e misticismo. ‘Attâr, come Sohrawardî, è strettamente legato alla mistica di Hallâj,³³⁴ la sua opera più famosa è il *Mantiq at Ta’ir*, tradotto in italiano come *Il Verbo degli uccelli*.³³⁵ In questa parabola si narra del viaggio mistico di trenta uccelli alla ricerca di Sîmurgh, il mitico uccello, una sorta di Fenice che vive sul monte Qâf,³³⁶ protagonista anche dei racconti di Sohrawardî.³³⁷ Il gioco di parole nel quale si muove la logica di ‘Attâr consiste nel fatto che *Sî Murgh* significa, in persiano, “trenta uccelli” (*Murgh=Ta’ir*); dunque è l’Uno nel quale il molteplice, costituito dai trenta uccelli sopravvissuti alle peripezie del viaggio, si specchia scorgendo il proprio volto, dopo aver annullato il proprio Io. In questo raggiungimento estatico della *propria verità* si racchiude dunque una concezione tutta esistenziale della verità stessa, che nega i valori normativi della logica concettuale.³³⁸ Gli uccelli sono protagonisti frequenti di questa mistica, per il loro simbolismo di anime.³³⁹

Il più celebre dei Sûfî resta comunque, per la sua opera di teorico, lo spagnolo Ibn ‘Arabî (1165-1240), dichiaratamente sunnita ma certamente influenzato anche da temi ismailiti nella sua onnivora erudizione. Abbiamo già riferito del giudizio negativo che diede di lui Massignon; al di là di ogni valutazione sembra innegabile tuttavia il carattere assolutamente individuale della perfezione da lui ricercata. Il suo cosmo è una costruzione neoplatonica tutta vivente, creata per la perfezione, per la realizzazione dell’uomo perfetto.³⁴⁰ Substrato del mondo fenomenico è l’intelletto universale che s’identifica, per Ibn ‘Arabî, con la “realtà mohammediana”, con lo spirito divino cioè, che fu soffiato in Adamo, da sempre esistito, manifestatosi parzialmente nei Profeti e completamente in Maometto loro sigillo; nella sua luce si epifanizza Allâh, e questa luce è anche lo scopo di tutta la vita spirituale tesa alla realizzazione dell’uomo perfetto.³⁴¹

Ibn ‘Arabî, nella sua dottrina secondo la quale santi e profeti erano manifestazioni parziali di questo spirito, mise se stesso in parallelo con Maometto: come questi fu il Sigillo dei Profeti, così egli era il Sigillo dei Santi, o meglio, dei Santi mohammediani, quale solo Santo “solare”, che brilla cioè di luce non riflessa, interprete della scienza sacra.³⁴²

Ibn ‘Arabî ha sviluppato apertamente, in questo senso, il concetto di alchimia spirituale: come tutti i metalli si riconducono all’archetipo perfetto (l’oro), così l’uomo. Trasmutazione dei metalli e dell’uomo si riflettono l’una nell’altra, l’uomo perfetto è l’oro filosofico,³⁴³ è il principio originario al quale l’uomo deve assimilarsi tramite l’opera alchemica.

strettamente personale al divino, e di negazione della realtà del mondo. In esso non vi è nulla delle implicazioni sociali presenti nell’Islamismo, ma vi è pur sempre il rifiuto di ogni verità o legge mediatrici della salvezza, unitamente al disinteresse per ciò che agisce nel mondo e mondanamente si esplica nelle forme del potere. Diversamente tuttavia dai Sûfî, Sohrawardî giunge a questo atteggiamento in conseguenza di una cosmogonia razionale di derivazione neoplatonica, come nel caso dell’Islamismo ma con l’*aggravante* della mancanza di una figura istituzionale come l’Imâm. Ciò fa sì che l’atteggiamento mistico debordi in scelta personale, facendosi ideologia disgregatrice; è “ragionevole” perciò che i Dottori della Legge -e Saladino- considerassero Sohrawardî un pericolo.

³³⁴ Cfr. S.H. Nasr, *Some Observations on the Place of ‘Attâr within the Sufi Tradition*, Coll. Int. su Farîdoddîn ‘Attâr, Roma 1977, ivi, A.N.L., 1978, p. 11; su ‘Attâr cfr. il vasto studio di H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden, E.J. Brill, 1978.

³³⁵ A cura di C. Saccone, Milano, S.E., 1986. In italiano è stato tradotto anche lo *Ilahî Nâmah* (*Poema celeste*) a cura di M.T. Granata, Milano, Rizzoli, 1990, una raccolta di racconti che ruotano attorno alla mistica sûfî. Ai Sûfî e al loro insegnamento, ‘Attâr dedicò un’opera dal titolo *Tadhkirat al Awliyâ* (*Memorie dei Santi*). Il problema della traduzione della parola *Mantiq* è analizzato dal Nasr, perché con essa s’intende una forma di “logica” che va oltre i limiti del concettuale, perché concerne l’Intelligibile come principio cosmogonico.

³³⁶ Per il tema originariamente avestico del Monte Qâf, rinviamo a H. Corbin, *Corpo spirituale, etc.*, cit.. Qâf è un “centro del mondo” dal quale scaturiscono le acque che alimentano la vita. Su Sîmurgh e Qâf, cfr. anche il commento di Corbin in *Trilogie ismaélienne*, cit., p. (123) sgg.

³³⁷ Cfr. *L’archange empourpré*, *passim*.

³³⁸ Nota il Saccone, cit., p. 233, che i razionalisti sono i destinatari della critica di ‘Attâr, il cui scopo è “destrutturare il pensiero razionale per sua natura dualizzante” (ivi, p. 236).

³³⁹ Tra i precedenti di ‘Attâr, vi è una *Risâlat at Ta’ir* di Avicenna (*Epistola degli uccelli*) e un *Dâstân-i Murghân* (*Storia degli uccelli*) di Ahmad Ghazâlî (fratello del più famoso mistico, già citato). Per il simbolismo dell’uccello, cfr. *Dictionnaire des symboles*, cit., vol. 3°. Cfr. anche H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg, 1979, pp. 180-220.

³⁴⁰ Cfr. H.H. Schaefer, cit. Sull’uomo perfetto nella mistica, cfr. R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, at the Un. Press, 1921, Reprint 1967, pp. 77-142. Su Ibn ‘Arabî esiste una vasta letteratura che esula dalla nostra ricerca. Il lavoro di H. Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabî*, Paris, Flammarion, 1958 e 1977, è considerato un classico; ma cfr. le osservazioni di M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabî*, Paris, Gallimard, 1986, p. 15: Corbin tende a fare di Ibn ‘Arabî uno shî’ita “clandestino”.

³⁴¹ Sull’argomento cfr. l’esegesi di Chodkiewicz, cit., pp. 88-92. La differenza tra le due manifestazioni dell’uomo consiste nel riferirsi della “realtà mohammediana” ad una situazione archetipica, e dell’uomo perfetto alla finalità dell’esistenza. Per una sintesi della dottrina d’Ibn ‘Arabî, cfr. Arberry, *Sufism*, 1950, cit., pp. 100-101; per approfondire il concetto di “realtà mohammediana” cfr. A. Jeffery, *Ibn al ‘Arabî’s Shajarat al Kawn*, S.I. 10-11, 1987-1988.

³⁴² Chodkiewicz, cit., pp. 145-179. Il santo determina, al proprio passaggio, un campo di forze benefiche permanente (p. 18); di qui il ruolo imperituro del loro “sigillo” nei confronti degli uomini (p. 178).

³⁴³ Cfr. Mohyiddîn Ibn ‘Arabî, *L’alchimie du bonheur parfait*, trad. et prés. par R. Ruspoli, Paris, Berg, 1981, p. 33 sgg. Il testo, che comprende la famosa “ascensione” (*Mi’râj*) che Asin Palacios volle mettere in rapporto con la *Divina Commedia*, è parte del monumentale *Libro delle conquiste spirituali della Mecca* (*Kitâb al Fotûhât al Makkîya*), per la cui traduzione parziale e riassunto cfr. Ibn ‘Arabî, *Les illuminations de la Mecque*, Textes choisis sous la direction de M. Chodkiewicz, Paris, Sindbad, 1988 (il testo raccoglie varie collaborazioni, parte in inglese). Una traduzione critica del *Mi’râj* è data da J. Morris, *The Spiritual Ascension: Ibn ‘Arabî and the Mi’râj*, J.A.O.S. 107-108, 1987-1988.

La trasformazione interiore dell'uomo, che fa di lui un santo, si compie grazie al viaggio iniziatico, all'Ascensione (*Mi'râj*) dalla quale il mistico pellegrino torna reintegrato nella verità, dopo essersi liberato, per dissoluzione (passaggio alchemico), della propria accidentale, storica esterioresità.³⁴⁴

Questo motivo del viaggio celeste, già presente nell'Islam col famoso *Libro della Scala*, che probabilmente influenzò Dante, lo conosciamo già da tempo, appartiene alla mitologia mesopotamica ed è stato analizzato dal Widengren. Qui assistiamo ad una sua ulteriore metamorfosi: divenuto il viaggio mistico del sùfi assume connotazioni alchemiche e, come tale, è destinato a strani percorsi verso la modernità. Esso diverrà infatti il viaggio del poeta romantico verso l'indicibile con Novalis, e lo troveremo teorizzato in linguaggio oracolare in un saggio di Heidegger sulla poesia di Stefan George.³⁴⁵ Esso diviene dunque parte costitutiva dell'estetica romantica, legata ad un'ontologia che deve non poco a Paracelso e a Böhme.³⁴⁶

Ciò conduce a riflettere sulla già segnalata coincidenza della grande poesia e della grande mistica nell'Islam, già sottolineata sin dal secolo scorso dal Nicholson.³⁴⁷ Siamo evidentemente in presenza, come avverrà poi in modo e su basi del tutto analoghe nel Romanticismo, di una vera e propria critica della conoscenza: il sapere, se non è il sapere saputo della logica concettuale, diviene alchemica creazione di nuova realtà attinta nel non-luogo delle forme, il mondo immaginale di tutti i mistici e poeti, che non è un rifugio per sognatori: è, al contrario, l'unico luogo dal quale proviene la linfa che circola nella storia, e alimenta il mondo rigenerandolo. È un luogo di battaglia, della battaglia per la vita, come sottolineava Arnheim a proposito della serietà dell'arte.³⁴⁸

Quest'intreccio forte di pensiero sùfi e poesia si riverbera nell'opera del più famoso dei poeti sùfi, Jalâl od Dîn Rûmî (1207-1273) autore del celebrato *Mathnawî* e di una non meno nota raccolta di mistiche, il *Dîwân-i Shams-i Tabrîz* o *Canzoniere*,³⁴⁹ e fondatore dell'ordine dei Dervisci Malâwî. Rûmî è stato considerato frequentemente come teosofo dipendente dal pensiero di Ibn 'Arabî, dimenticando che egli è portatore non tanto di un pensiero sistematico, quanto d'una visione poetica, attraverso la quale egli si esprime e comunica; ciò che di lui va recepito è dunque il genio poetico delle sue immagini.³⁵⁰

Altri ancora sono gli esiti poetici della mistica sùfi, come ad esempio il *Roseto del mistero* (*Golshan-e Râz*) di Shabestarî o l'opera di Sanâ'î,³⁵¹ ma tutto ciò esula dal nostro argomento; ci è stato sufficiente accennarne per dare una breve informazione sul mondo mistico nel quale sopravvisse, latente, qualcosa dell'Ismailismo.

Non si deve tuttavia ritenere che l'eredità rivoluzionaria di quest'ultimo fosse definitivamente scomparsa; essa tornò a farsi sentire ancora nel XIX secolo con la rivolta dei Bâbî, nella quale lo Hodgson, come abbiamo già riferito, vede una riemersione dell'Ismailismo. In effetti questa fu l'opinione dei contemporanei e dei primi studiosi, opinione suffragata dalle dottrine, delle quali diamo qui alcuni cenni. Queste dottrine non sono tuttavia ismailite in senso stretto, in quanto discendono dall'evoluzione del Sufismo in ambiente shî'ita persiano (ogni riferimento al Qâ'im deve intendersi come ritorno del 12° Imâm); esse comunque, nel ricalcare posizioni ismailite, mostrano che queste ultime rappresentano una conseguenzialità immanente nella Shî'a.

Il movimento Bâbî nasce con il 1844, allorché Mîrzâ 'Alî Muhammad -detto poi per l'appunto Bâb, cioè "porta" (della verità)- proclamò la propria missione divina e la manifestazione (*zuhûr*) dell'Imâm resurrettore;³⁵² ciò avveniva nel millenario dell'occultazione del 12° Imâm³⁵³ e corrispondeva alle attese

³⁴⁴ *Les illuminations*, cit., pp. 361-363; p. 584 n 53 ; p. 586, n. 68 ; cfr. inoltre p. 365 e pp. 63-65

³⁴⁵ M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio* ne *In cammino verso il linguaggio*, trad. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Milano, Mursia, 1979, pp. 127-171.

³⁴⁶ G.C. Benelli, *L'utopia alchemica, etc.*, cit.

³⁴⁷ Cfr. Schaefer, cit., p. 245 sgg., che cita per esteso il Nicholson alle pp. 249-250.

³⁴⁸ *Verso una psicologia dell'arte*, loc. cit. Il viaggio del poeta come viaggio iniziatico, comporta il rischio del non-ritorno, della morte psichica nella follia. Cfr. H. Corbin, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, trad. di F. Pregadio, Roma, Mediterranee, 1988, p.133; G.C. Benelli, *Arte, Memoria, Utopia*, cit., *passim*.

³⁴⁹ Cfr. The *Mathnawî* of Jalâlud-dîn Rûmî, ed. by R.A. Nicholson, Leiden, E.J. Brill, 1925 sgg., 8 voll.

³⁵⁰ Sul Sufismo come anima della poesia di Rûmî, cfr. S.H. Nasr, *Rûmî et la tradition Soufie*, Roma, A.N.L., 1975.

³⁵¹ Sul *Roseto del mistero*, cfr. l'esegesi di H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, cit.; l'opera è stata pubblicata e tradotta da Hammer-Purgstall (*Mahmud Shebîsterî's Rosenflor des Geheimnisses*, Pest und Leipzig, 1838); su Sanâ'î cfr. *Colloquio italo-iraniano sul poeta mistico Sanâ'î*, Roma, A.N.L., 1979

³⁵² Per queste note ci siamo basati sui seguenti riferimenti: A. Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, Leroux, 1900, 3^a (edito nel 1865) pp. 141-358; Kazem Beg (Mîrzâ), *Bâb et les Bâbîs, ou le soulèvement politique et religieux en Perse de 1845 à 1853*, cit. (ristampa dell'articolo apparso su J.A., 1866, 7, pp. 324-384 e 457-522; 8, pp. 196-252, 357-400 e 473-500); F.G. Browne, *The Bâbîs of Persia*, J.R.A.S., 1889; id. *Materials for the Study of Bâbî Religion*, Cambridge Un. Press, 1961 (ristampa della 1^a ed. del 1918); id. *Literary History of Persia*, cit., vol. 4^o, 1930; id., *Some Remarks on the Bâbîs Texts edited by Baron Victor Rosen*, J.R.A.S., 1892; *Personal Reminiscences of the Bâbî Insurrection at Zanjan in 1850 written in Persian by Âqâ 'Abdu'l Ahad-i-Zanjânî and translated into English by E.G. Browne*, J.R.A.S., 1897; *A Traveller's Narrative written to illustrate the Episode of the Bâb*, ed. persiana e trad. inglese di E.G. Browne, Cambridge, Un. Press, 1891, 2 voll.; Sheil (Lady), *Glimpses of Life and Manners in Persia*, London, Murray, 1856; A.L.M. Nicolas, *Seyyed 'Alî Mohammed dit le Bâb*, Paris, Dujarric & C.e, 1905; H. Roemer, *Die Bâbî-Behâ-i. Eine Studie zur Religionsgeschichte des Islams*, Potsdam, Verlag der Deutschen Orient-Mission, 1911 (un testo molto chiaro e sistematico sull'intera materia), A. Bausani, voci *Bâb*, *Bâbîs*, *Bahâ'îs*, E.I. vol. 1^o (cui rinviamo per ampliamenti bibliografici); dello stesso, *Il martirio del "Bâb" secondo la narrazione di Nabil Zarandî*, O.M., 30, 1950; id., *Un "gazal" di Qurratu l 'Ain*, ivi, 29, 1949; G. Scarcia, *I tratti "Neo-Bâbî" del Khomeinismo*, ivi, N.S. 1 (62), 1982. Il principale testo dottrinale del Bâb è stato tradotto dal Nicolas, *Le Beyan Persan*, Paris, Geuthner, 1911-1914, 4 voll.

³⁵³ Roemer, cit., p. 16.

messianiche che si erano andate diffondendo nell'ala estrema del Sufismo.³⁵⁴ In seguito la posizione del Bâb mutò: da annunciatore del Mahdî andò assumendo il ruolo di Mahdî egli stesso.³⁵⁵

La sua dottrina aveva tratti molto vicini a quelli dell'Ismailismo, in certi aspetti era del tutto eguale; Lady Sheil, nel riferire che essa ripercorreva il comunismo di Mazdak, la ritiene eguale a quella di Hasan-i Sabbâh.³⁵⁶ Anche se di fatto il Bâb ebbe un atteggiamento quietista; e se le accuse d'immoralità e di comunismo (le stesse già riversate contro Mazdak) vengono esclusivamente dal campo degli avversari;³⁵⁷ una dottrina come quella del Bâb era comunque potenzialmente sovversiva. Come tale essa fu avvertita dalla classe dirigente, e come tale fu vissuta negli anni tra il 1848 e il 1852, anni di rivolte e di stragi.

La vicinanza di questa dottrina con l'Ismailismo è stata comunemente notata, ma è sottolineata in particolare dal Roemer, che mette in luce anche quanto di neoplatonico vi è in essa, nonché i legami con la teosofia di Mollâ Sadrâ.³⁵⁸ Secondo il Roemer, la concezione bâbista del Profeta come manifestazione dell'Intelletto, e la concezione della Resurrezione, tipicamente ismailita, che attende il ritorno dell'anima nel divino e nega la resurrezione della carne, s'inquadrano in un emanatismo neoplatonico/gnostico che è esplicito nello stesso Sufismo, nella sua tensione al "ritorno".³⁵⁹

La dottrina bâbista del profetismo ripete esattamente le concezioni ismailite: ogni profeta è un invio del mondo divino ai popoli secondo una serie di cicli, ogni religione contiene una sua progressiva verità, destinata a culminare con il messaggio del Bâb-Mahdî; questo rappresenta dunque l'ultima e definitiva religione, nella quale tutte le altre convergono, essa segna quindi la fine della Legge coranica, della quale rappresenta il *bâtîn*.³⁶⁰ Siamo dunque in presenza, come nell'Ismailismo, di una "religione del Mahdî" ecumenica e tollerante nei confronti di tutte le religioni.³⁶¹

Tra gli aspetti della legge coranica che il Bâbismo intendeva superare, vi erano quelli riguardanti la condizione femminile: l'uso del velo, la poligamia, e la generale impossibilità di autodeterminazione della donna, e di suo sviluppo intellettuale e sociale.³⁶² Qui è interessante constatare ancora una volta la coincidenza

³⁵⁴ Una rapida panoramica in Scarcia Amoretti, *Die historische, etc.*, cit., pp. 138-145. Il culto del 12° Imâm fu caratteristico degli Ahl-i Haqq (abitanti della verità). Cfr. anche Nasr, *Le shî'isme et le soufisme*, cit., per quanto concerne la rinascita del Sufismo in Iran ad opera di Shî'iti indiani nel XVIII secolo.

³⁵⁵ Nicolas, cit., p. 218 e p. 223. L'opinione è attestata dai Bâbî stessi, e riportata da Gobineau e Browne, il quale, nella nota N a *A Traveller's Narrative*, cit. (vol. 2°, p. 290 sgg.) riporta due passi del Bayan che lo dimostrerebbero (cfr. p. 292). Su Bâb = porta della verità, cfr. ivi, p. 226.

³⁵⁶ *Glimpses of Life*, cit., p. 180. Il ricordo del Mazdakismo come termine di confronto era comune: cfr. Browne, *The Bâbîs of Persia*, p. 502. L'accusa della classe dirigente persiana era anche di nihilismo e comunismo, un tema che fu ripreso, lo ricordiamo, dal Nöldeke.

³⁵⁷ Ivi, p. 501; Roemer, p. 48. La sociologia del movimento, che si diffuse in tutti i ceti, anche tra gli intellettuali, oltreché nella piccola borghesia e nel popolo, è descritta in termini negativi in molti autori (Kazem Beg, Lady Sheil, Gobineau; non dal Browne e da Nicolas) che vi vedono soprattutto l'adesione di modesti agitatori frustrati. È da notare che tutti gli autori tendono a distinguere tra il quietismo che attribuiscono al Bâb -e che fu la scelta esplicita dei suoi successori, alla guida del movimento in esilio dopo la sconfitta- e i moti di folla, sistematicamente condannati. Nessuno ha potuto tuttavia ignorare l'eroismo e la fede dei ribelli che combatterono nel Mâzanderân e a Zanjân. Una descrizione molto viva e immediata dei fedeli presenti in Persia dopo la fine dei moti, è data dal Browne, *The Bâbîs of Persia*, cit. Il Browne, nell'accennare ai gruppi sociali più interessati al moto (pp. 503-504) sottolinea tre componenti: l'attesa millenaristica, implicita nell'Islam, di un mondo di giustizia (realizzato dal Mahdî per gli Shî'iti); il desiderio di modernizzazione, realizzabile grazie alla tolleranza bâbista che consentiva un avvicinamento all'occidente (il Roemer, p. 57, cita come ostacolo a ciò il bigottismo del clero shî'ita); il movimento sūfî, che da tempo era in agitazione in attesa del Mahdî, e le cui dottrine si fondavano sulla divinità dell'uomo e sulla realizzazione dell'uomo perfetto. Per ciò che concerne il problema della modernizzazione e delle riforme, la visione "moderata" antirivoluzionaria rappresentata da Kazem Beg, esprime fiducia nelle neocostituite (in Persia) logge massoniche. Il movimento Bâbista, con il successore Behâ e ancor più con suo figlio 'Abd al Bahâ', prese un'analogia coloritura nella propaganda all'estero. In tutti i citati storici del movimento, sopravvissuto nel quietismo dei Bahâ'î, è evidente un generico "illuminato" progressismo filoccidentale, che respinge le ragioni rivoluzionarie, attribuendole esclusivamente al fanatismo.

³⁵⁸ Roemer, p. 23. Mollâ Sadrâ è uno dei più importanti commentatori e proseguitori del pensiero di Sohrawardî, vissuto nel XVII secolo. Cfr. anche Bausani, voce Bâb, cit., che sottolinea l'importanza del "mondo immaginale" nel pensiero del Bâb.

³⁵⁹ Roemer, pp. 32-35. A proposito della Resurrezione come "ritorno" dell'anima e della conseguente negazione della resurrezione del corpo materiale, il Roemer ricorda (p. 50 in nota) che già nello Shaykismo esiste il precedente (sul quale si è intrattenuto a lungo il Corbin) della resurrezione in un corpo spirituale. Questo tema di lontana ascendenza paolina (Paolo e Giovanni fanno parte della spiritualità sūfî, cfr. p. 53) è, come noto, molto diffuso nell'eterodossia cristiana, e si inserirà molto bene nella logica alchemico/gnostica di Paracelso. Il Browne, *The Bâbîs of Persia*, pp. 890-891, ripercorre le tappe dell'influenza di Mollâ Sadrâ sul Bâb tramite lo Shaykismo, con particolare riferimento alla resurrezione in Hûrkaliyâ entro un corpo sottile; argomento sul quale cfr. Corbin, *Terra spirituale*, etc., cit., p. 108 sgg.

³⁶⁰ Roemer, pp. 42-45.

³⁶¹ Ivi, p. 53. È interessante notare che l'esoterismo persiano si pone storicamente quale punto d'incontro di Zoroastrismo, Giudaismo, Cristianesimo e Islamismo; religioni che non soltanto sono connesse storicamente l'un l'altra, ma che, tradizionalmente, s'incontrano in Siria, Mesopotamia e Iran, ove vengono rilette entro il sincretismo ellenista. In quest'area si assiste quindi al tentativo di costruzione di una religiosità nuova ed ecumenica, all'insegna di due principi: ciclicità della profezia e suo sigillo tramite il raggiungimento dello spirito racchiuso sotto il dettato. Ciò non toglie tuttavia che questo sincretismo si presenti egualmente come dogmatico: la tolleranza infatti -e questo vale espressamente per il Bâb- è limitata al rifiuto di ogni violenza. Per il resto, chi non è Bâbista è un infedele, in nome di una verità assoluta che si manifesta in modo progressivo e sempre più perfetto attraverso i vari profeti. Si deve dunque aderire all'ultimo Profeta, in questo caso il Bâb; questi tuttavia pensava di poter essere a sua volta superato in un lontano futuro: cfr. Browne, *The Bâbîs*, cit., pp. 913-915 e p. 924. Questo "conservatorismo" del Bâb, che scardina la Legge per fondare una nuova Legge (la sua) si lega all'intima contraddittorietà dell'antinomismo ismailita, diretto dall'alto, contraddittorietà che non sfugge al Roemer (pp. 48-49). Si noti lo stretto legame tra Bâbismo e Ismailismo nella concezione di un "progresso" della verità, inviata agli uomini tramite i profeti.

³⁶² Browne, *The Bâbîs*, cit., p. 499. Tra le altre importanti differenze con la pratica islamica vi sono: l'abolizione della circoncisione, l'uso di un calendario basato su 19 mesi di 19 giorni, con 5 giorni intercalari come nell'anno zoroastriano, l'abolizione del digiuno di Ramadan, sostituito da 19 giorni di digiuno prima del capodanno persiano. Nella mistica bâbista il 19 sembra derivare dalle speculazioni di Ibn 'Arabî; cfr. ivi, pp. 920-921; Roemer, pp. 25-29. La dottrina del Bâb contiene inoltre una mistica delle lettere analoga a quella cabalistica, che ha fatto avanzare raffronti con il cabbalismo degli Hurûfîti (setta del XIV secolo) per la quale cfr. A. Bausani, voce *Hurûfiyya*, E.I. vol. 3°; e Browne, *Some Notes on the Literature and Doctrines of the Hurûfî Sect*, J.R.A.S., 1898. Per i testi degli Hurûfîti, cfr. inoltre *Textes*

di eterodossia religiosa e questione femminile, un fenomeno già segnalato nello Gnosticismo e nel Catarismo e che ritroveremo nell'eresia del Libero Spirito. Vi furono donne che parteciparono al movimento bābista; di esse, una ebbe un ruolo di primo piano, la rivoluzionaria e poetessa Qurratu l 'Ayn, giustiziata nel 1852.³⁶³

Nonostante il quietismo personale del Bāb, la predicazione suscitò fermenti in tutti gli strati sociali, con veri moti insurrezionali nel Māzanderān e a Zanjan tra il 1848 e il 1850, terminati con atroci repressioni.³⁶⁴ Il Bāb stesso, per lungo tempo detenuto, fu giustiziato a Tabriz nel Luglio del 1850; l'esecuzione si dovette ripetere perché il Bāb uscì illeso dalla prima fucilazione.³⁶⁵

Un fallito attentato allo Shāh nel 1852, scatenò nuove persecuzioni; i superstiti conobbero l'esilio (Baghdad, Istanbul, Adrianopoli, Cipro, Acri) e le divisioni. Alla fine prevalse il gruppo che faceva capo ad Husayn 'Alī, autoproclamatosi nel 1866 *Bahā' Allāh*, cioè la manifestazione di Dio che era stata vaticinata dal Bāb.³⁶⁶

Da questa proclamazione discende l'attuale religione Bahā'ī, presente anche in occidente (soprattutto negli Stati Uniti), e che ha un proprio centro nel mausoleo del Bāb ad Haifa. Frutto della predicazione condotta da 'Abbās Efendī, figlio di Husayn 'Alī, presso molti gruppi religiosi e logge massoniche negli Stati Uniti e in Europa, essa costituisce un atteggiamento teosofico di tipica impronta ottocentesca, quietista, e non interessa questa nostra ricerca.³⁶⁷ Quanto al Bābismo, segnaliamo che i suoi tratti potrebbero ancora ravvisarsi nella rivoluzione Khomeinista;³⁶⁸ a quel ch'è dato di capire, principalmente nei termini di quella contraddizione già segnalata, intrinseca all'Ismailismo e in generale alla Shī'a estremista, quella cioè di una "liberazione" autoritaria.³⁶⁹

Abbiamo con ciò prolungato la nostra indagine oltre i limiti temporali indispensabili, quelli cioè necessari agli sviluppi di alcuni aspetti del pensiero islamico sino all'Ismailismo e alla nascita della "moderna" alchimia, e lo abbiamo fatto per completare in qualche modo un'esposizione che sarebbe stata altrimenti mutila,

Houroufīs, etc., edités par C. Huart, suivis d'une étude par le Dr. R. Tevfiq, E.J.W. Gibb Memorial, Leiden-London, E.J. Brill-Luzac, 1909. La dottrina hurūfita considera Maometto come sigillo della profezia ma, analogamente al Bābismo e all'Ismailismo, ritiene che alla profezia debba seguire un più alto stadio di sviluppo umano, quello della manifestazione del divino nell'uomo. Le dottrine hurūfite penetrarono anche nell'ordine dei Bektāshī (cfr. Bausani in E.I., cit.) cui fa riferimento la Scarcia Amoretti per quanto concerne il permanere di un clima d'attesa messianica nel Sufismo (cfr. supra, n. 327). Questa setta, diffusa in Albania è estremamente interessante sia per il suo sincretismo islamico-cristiano, sia per il ricordo della comunione gnostica con il pane e il formaggio degli Artotyriti; sia, soprattutto, per la sua partecipazione alla modernizzazione rivoluzionaria dell'Islam turco in questo secolo. Nei Bektāshī la donna non portava il velo, così come decise poi la Bābista Qurratu l 'Ayn: cfr. R. Tschudi, voce *Bektāshīyya*, E.I., vol. 1°. Sul sincretismo islamo-cristiano della Macedonia, cfr. le notizie fornite da Lady Montagu (cit., p. 17) relative alla setta degli Arnauti, tra i quali si reclutavano i Giannizzeri. Per quanto concerne infine la setta sopra citata degli Artotyriti ricordiamo che essa è segnalata asciuttamente da Filastrio (Filastri Episcopi Brixienensis, *Diversarum haereseon liber*, cura et studio F. Heylen, C.Ch.S.L. IX, Tournhout, Brepols, 1957) come 74ª eresia. Epifanio (*Pan.* 48, 14, 1 - 49) la mette in relazione con i Montanisti, relazione non del tutto certa (cfr. P. de Labriolle, voce *Artotyritae*, R.A.Ch., vol. 1°). L'uso della comunione col formaggio viene collegato alla visione di cui alla Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitae, 4, 8-10; il Van Beek, che ne ha curato l'edizione del 1938 in *Florilegium Patristicum* 43, ritiene non certo che le due martiri, immolate a Cartagine tra la fine del II e l'inizio del III secolo, fossero Montaniste. Le ultime segnalazioni di Artotyriti risalgono al VII secolo. Una serie di considerazioni di grande interesse sulle analogie tra Bābisti, Hurūfiti e Bektāshī è stata avanzata dal Roemer, pp. 178-185, sulla scorta dei testi di Browne e, soprattutto, dell'importante studio di G. Jacob, *Die Bektāshijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, A.K.B.A.W., 24. Bd., 3. Abt., 1909. Ciò che hanno in comune queste tre sette è il concetto di una religione progressiva per la successione dei profeti; il manifestarsi della santità nei 12 Imām; l'attualità della teofania nell'uomo che fa di esso il luogo del divino, la tendenza al martirio, l'atteggiamento ascetico accompagnato dal rifiuto degli atti esteriori del culto; dunque un ascetismo antinomista. L'antinomismo si manifesta in particolare anche nel rifiuto del ruolo consuetudinario della donna e nella dottrina egualitarista, che comportano una posizione favorevole ai programmi di riforma sociale. Accanto a questi aspetti, sono conservate altre tradizionali posizioni della shī'a estremista, come il carattere esoterico (gnostico) della conoscenza, e la conoscenza come salvezza (il paradiso è qui, ed è la conoscenza; l'inverso per l'inferno, che è una vita senza Gnosi). Torna inoltre il concetto della trasmutazione delle anime. L'aspetto più significativo che si può cogliere nelle tre sette, è tuttavia la radicata convinzione che nell'uomo perfetto, nel microcosmo, si manifesti il Lógos (Roemer, p. 181).

³⁶³ Su questa figura straordinaria per audacia rivoluzionaria nel rivendicare la parità e la dignità per la donna islamica, notevole poetessa e, a quanto si tramanda, bella e affascinante (il suo soprannome significa "refrigerio degli occhi"; il Bāb la nominò Tāhirah, cioè "la pura") cfr. Kazem Beg, p. 72 sgg; Nicolas, pp. 273-287; Gobineau, pp. 167-170 e pp. 180-184; Browne, *The Bābis*, pp. 522-523, p. 525, p. 887, p. 889, pp. 934-937 e pp. 991-992; id., *Literary History of Persia*, vol. IV, cit., p. 197; id., commento e note a *A Travellers Narrative*, vol. II, pp. 309-316 e inoltre pp. 203-204, pp. 207-208 e passim; Bausani, *Un Gazal, etc.*, cit. Originaria di Qazvin, altro suo nome era anche Zerin Tādj (corona d'oro) ed ebbe vari soprannomi, ma è conosciuta con i due sopra citati. Il Bausani (voce Bābis in E.I. cit.) cita in Bibliografia un'opera a lei dedicata da Martha Root, *Tāhirī, the Pure, Iran's Greatest Woman*, Karachi 1938, con il testo (persiano) di numerose sue poesie. Della sua morte si sa che fu un martirio eroicamente sopportato. Una versione più dettagliata (e molto partecipe) di questa morte in Nicolas, cit., pp. 446-452. Nicolas dà anche (p. 283) una descrizione molto vivace dell'episodio nel quale l'eroina rifiuta il velo islamico.

³⁶⁴ Le atrocità si trovano narrate in *Personal Reminiscences*, etc., cit.

³⁶⁵ Sulla vicenda esistono due versioni; una è quella universalmente riportata (il Bāb fuggì nell'edificio del corpo di guardia, mentre avrebbe potuto rifugiarsi tra la folla sbalordita ed eccitata dal "miracolo"; lì fu colpito da un ufficiale e poi ricondotto al plotone d'esecuzione); l'altra, pubblicata dal Bausani, *Il martirio del Bāb*, cit. Questa seconda narrazione, ritenuta dal Bausani più attendibile, elimina l'episodio drammatico nell'edificio del corpo di guardia. Si ha tuttavia l'impressione di trovarsi dinnanzi ad un racconto agiografico.

³⁶⁶ Per una cronologia riassuntiva, cfr. Browne, *The Bābis*, cit., pp. 521-526. L'ultimo martire della setta, perseguitata dal potere in Persia, risale al 1888 (ivi, pp. 998-999).

³⁶⁷ Cfr. Bausani, voce *Bahā'īs*, cit., al quale rinviando per la lunga trattazione dei vari aspetti e la Bibliografia. Molto più ampia e assai completa la trattazione ad opera di AA.VV. in E.I., vol. 3° (voce *Bahā'*, che occupa ben 36 pagine) cui si debbono aggiungere, ivi, le voci *Bahā' Allāh* (J.R.I. Cole) e *Azālī Babism* (D.M. Mac Eoin) nonché la voce *'Abd al Bahā'* (A. Bausani - D.M. Mac Eoin) nel vol. 1°. Si deve segnalare, in queste voci, un accento fortemente favorevole all'indirizzo dato alla setta dal Bahā' Allāh e dal figlio 'Abd al Bahā'. Sulla manipolazione della rivoluzione bābista ad opera dei Bahā'ī, cfr. però Browne nell'introduzione al *Kitāb-i Nuqatatu l Kāf*, Gibb Memorial XV, Leiden-London, E.J. Brill-Luzac, 1910, alle pp. XXXVI-XXXVII: esaltazione degli aspetti morali a scapito della metafisica e quietismo in luogo di rivolta antigovernativa. Si ricordi quindi quanto segnalato supra in n. 357 nel consultare la trattazione delle voci *Bāb* e *Babism* ad opera del Mac Eoin nello stesso vol. 3° della E.I.

³⁶⁸ Cfr. G. Scarcia, cit.

³⁶⁹ Cfr. Scarcia Amoretti, *Die historische, etc.*, cit., p. 156.

ma non soltanto per questo. Vediamo ora di chiudere ricapitolando il significato dell'indagine stessa, e le ragioni del suo prolungarsi apparentemente oltre il necessario.

L'evoluzione del pensiero islamico, l'abbiamo ripetuto in più occasioni, è essenziale per ricollegare l'antichità ad alcuni aspetti dell'occidente medievale; tanto più lo è in quanto da quest'ultimo derivano importanti emergenze dello "altro" occidentale, che corrono tra il XVI e il XVIII secolo, per poi trovare accoglienza nel Romanticismo.

Quest'evoluzione si condensa in due punti: la trasformazione del Neoplatonismo e la nascita dell'alchimia spirituale; i due fenomeni hanno uno stretto legame entro uno sviluppo unico anche se conducono a differenti emergenze.

Per quanto concerne il primo di essi, è nell'Islam che avviene il modellamento del Neoplatonismo sui presupposti creazionisti; un fenomeno analogo era intervenuto in occidente nel IX secolo ad opera di Scoto Eriugena, ma se questo pensiero conosce un nuovo interesse a partire dal XII-XIII secolo, ciò lo si deve anche al Neoplatonismo giunto dall'Islam con testi destinati ad incidere: il *Liber de causis* innanzitutto, e poi il *Liber XXIV philosophorum*; infine il *Fons vitae*, dell'ebreo Salomon Ibn Gabirol (Avicbron) che dipende strettamente dal neoplatonismo arabo con la sua dottrina della volontà divina quale origine del manifesto.

A questo Neoplatonismo e ai suoi sviluppi cosiddetti "popolari" è da ricondursi un complesso di eresie, a partire dagli Amalriciani del XIII secolo, che saranno definite del "Libero Spirito" e che penetreranno ben addentro al XVI secolo. L'attributo "popolari" pone un accento dispregiativo su un fenomeno che ha una sua ragion d'essere e che a noi interessa, nelle sue emergenze, come espressione d'un sentimento e di un'utopia, convinti come siamo che *l'ideologicità di ogni dottrina non conferisce ad alcuna espressione "dotta" alcun diritto ad una maggior "verità"*. Ogni dottrina va intesa per i bisogni che sottintende; quanto a questo neoplatonismo "popolare" esso prende sviluppo dalla stessa presenza del Dio biblico e del suo peculiare rapporto con l'uomo al centro della cosmogonia; ci sembra quindi presuntuoso liquidarlo con l'etichetta di "ingenuo panteismo".

Il problema che vi si pone, e che fu posto inizialmente nell'Islam ove trovò sviluppi politici nelle vicende dell'Ismailismo, è il seguente: se il mondo è opera divina che culmina con la creazione dell'uomo, la cui anima è soffio divino, allora il divino si legge nel Creato e si annida nel fondo dell'animo umano. Il mondo è dunque una scrittura simbolica, e la chiave di lettura è chiusa/aperta nell'anima: ciò che si dà allude all'Altro; tutto è teofania per chi sa "leggere". Le conseguenze di questo pensiero le si trovano nei mistici e nei teosofi dell'Islam e sono cantate a piena voce dai suoi poeti, e possono così riassumersi: se tutto da Dio si "squaderna" (per usare i termini danteschi) tutto allora in Dio si "inquaderna". *La storia umana diviene perciò una gnostica via del "ritorno" che destituisce di ogni significato cogente lo status quo, ed è un evento comprensibile soltanto come ierostoria*. In questa utopia della storia (il bisticcio non è casuale, è nella contraddittorietà del reale) è in gioco la divinità dell'uomo e il compito affidatogli di perfezionare una creazione che è separazione della luce dalle tenebre, cioè del Bene dal Male: antichissimo tema zoroastriano destinato a giungere, decantato, sino a Schelling;³⁷⁰ divinità dell'uomo che passa attraverso un rapporto *personale* con un Dio/persona. In questo rapporto è la radicale alterità della religione biblica rispetto alla filosofia, la quale ultima è la pretesa di continuare a pensare come i Greci, che insidia la sconvolgente novità testamentaria tentando di spersonalizzarlo ciò che è *rivoluzionario perché personale*. Non a caso, negli sviluppi che abbiamo esaminato, le strutture logiche derivate dalla filosofia sono impiegate all'interno di un pensiero religioso che rivendica implicitamente ed esplicitamente il proprio primato.

"Ritorno" è immagine densa di significati; vi è quello mistico del Sûfi, che anela all'unione con Dio, ma ve n'è anche un altro, che corre parallelo a quello: il ritorno ad un modello originario che, appartenendo al mondo divino, ha come corollario la perfezione. Abbiamo visto che il tema dell'uomo perfetto è un *Leitmotiv* della speculazione islamica; qui l'utopia (la stessa utopia, perché l'Utopia è una nelle sue molteplici manifestazioni) assume il compito rivoluzionario di negatrice della cogenza della storia attraverso l'antropogonia. Se l'uomo fu creato dalla terra, ma anche ad immagine di Dio, allora *l'uomo è un paradosso*, perché è capace di *andare oltre se stesso*, cioè *oltre la datità della propria storia*. Egli può creare un'altra storia, quella che verrà e che renderà visibile il Progetto.

Jambet,³⁷¹ nel descrivere la figura dell'Imâm ismailita come *specchio*, afferma: nello specchio non v'è nulla di ciò che vi si riflette, ma l'immagine crea una profondità illusoria; ora, il problema dell'imamologia ismailita è esattamente questo, che per l'ismailita *quella profondità è reale*. La contraddizione dell'Ismailismo fu esattamente questa, aver reificato l'immagine sempre fuggente dell'utopia, facendo così della libertà un annuncio disceso dall'alto. In questa contraddizione v'è molto -forse- delle "rivoluzioni tiranniche" dell'Islam; ma quelle "millenaristiche" dell'occidente animate da eguale fede, sono forse terminate diversamente? Qui si agita dunque un problema più generale, ed è quello dell'eterna subordinazione degli "gnosticismi" al Razionalismo: il *nómos* è sovvertito soltanto per ribaltarlo. L'Imâm come "progetto" è dunque "vero" sinché

³⁷⁰ Cfr. Strothmann, cit., p. 22; *Trilogie ismaélienne*, cit., p. 191 e n. 12, pp. 195-196; Marquet, *La philosophie des Ihwân as Safâ'*, cit., pp. 383-403.

³⁷¹ Cit., pp. 296-297.

resta irraggiungibile, ma diviene un inganno, come tutti i miraggi, una volta raggiunte le sue equivoche coordinate.

La ricerca dell'uomo perfetto non ha tuttavia soltanto questi malfidi approdi; ne ha anche altri che, nella loro tenace irraggiungibilità, hanno quantomeno un valore propedeutico. La perfettibilità dell'uomo, che altro non è se non l'aspetto emergente di una perfettibilità insita in tutto il creato a causa del movimento di ritorno, speculare a quello di emanazione, nel respiro del cosmo neoplatonico, implica la possibilità dell'operazione alchemica, che è un progresso sulla via del ritorno, giusta l'iniziale concezione religiosa del progresso.

L'alchimia, che assorbirà molta speculazione utopica dell'occidente tra il XIII e il XVII secolo (e ancora nel XVIII, ma ormai in posizione di retroguardia) è strettamente connessa con questo "progresso" verso un modello mitico dell'uomo che è al tempo stesso materiale e spirituale: se la speculazione islamica batte e ribatte su figure come al Khidr, Idrīs e Melchisedec,³⁷² che rappresentano miti di perfezione spirituale accompagnati all'immortalità, Paracelso immaginerà la produzione della Quintessenza quale strumento per il raggiungimento della "vita enochiana".³⁷³ L'alchimia è infatti spiritualizzazione del corpo e corporizzazione dello Spirito, superamento delle contraddizioni del mondo storico, delle sue imperfezioni tanto morali che materiali: è convinzione di poter agire sul mondo riportandolo al divino, accelerando il processo di "ritorno" così come era stato concepito da Sijistānī o dagli Ikwān as Safā',³⁷⁴ un processo che, nel cosmo tutto continuo e contiguo del Neoplatonismo, non può non coinvolgere anche la materia.

Gli Ismailiti videro il "progresso" come un fenomeno che si dispiegava nel tempo storico, per questa ragione pensarono di vivere in terra la Grande Resurrezione: non diversa sarà la concezione che i Gioachimiti avranno dell'Età dello Spirito Santo. Il Millenarismo, verrebbe istintivo parafrasare, è uguale per tutti: è iscritto ovunque nella nostra vicenda, sin dai tempi di Zoroastro. Dopo l'Ismailismo, ciò che esso possiede è un fondamento cosmogonico: per gratuite che possano sembrare certe strutture mitiche, esse non lo sono affatto. Il mito fonda in esse una petizione per la Giustizia che è -essa sì!- il vero aspetto "popolare" (in senso sociale) di questo pensiero, che non è "ingenuo"; se mai, è ideologico: esattamente come quello "colto" che rinvia all'immobilità della Ragione.

Questo per l'appunto volevamo mettere in evidenza narrando gli sviluppi di un pensiero destinato ad influire sull'alterità occidentale, della quale seguiamo gli eventi: parliamo di un pensiero che non è nato sul nulla, è nato sul contrasto sociale e sulle petizioni di chi non si trovava a suo agio nel mondo offerto dalla Storia. Esso vi è nato raccogliendo anche l'eredità gnostica, perché è legato ad un messaggio che non è compatibile con l'ideologica Ragione. Se il rifiuto del razionalismo classico è stato netto in questa vicenda, esso lo sarà altrettanto, ed esplicitamente, nell'alchimia occidentale e in tutti coloro che, in occidente, riprenderanno, come Postel, il tema -già incontrato in Taziano- della priorità della sapienza biblica rispetto al suo snaturamento nel pensiero "greco", identificato con il suo razionalismo.

Se, dunque, la nostra lunga digressione sull'Islam, ci è servita per mettere in luce i legami che con esso ha il pensiero occidentale, che è quel che c'interessa (con ciò non vogliamo parlare di dipendenza, soltanto mostrare dei sentieri che si toccano e s'incrociano, e che è arbitrario dividere); allora il nostro brevissimo *excursus* oltre i limiti temporali strettamente necessari, impone un'ulteriore giustificazione. Con esso abbiamo infatti voluto mostrare, per accenno, due cose.

La prima consiste nel constatare che certe strutture di pensiero, una volta distaccate dalle origini e iniziato a vivere di vita propria, seguono percorsi che, per diversi ed individuali che siano, sono sempre legati alle proprie premesse. Scopriremo con sorpresa in Paracelso dottrine non lontane da quelle che abbiamo appena terminato di esporre.

La seconda, collegata alla prima, consiste nel constatare in particolare che strutture di pensiero nate dal disagio, anche quando migrano nei quieti studioli dei filosofi, son sempre pronte a tornare eversive allorché le circostanze si prestino. Sohrawardī non era un rivoluzionario, ma fu giustiziato a titolo cautelativo; il Bāb, che nacque entro il movimento shaykhita, era un quietista, ma fu anch'egli giustiziato perché ceti sociali esasperati si sollevarono sperando nel Mahdī. Dallo studiolo, il pensiero era tornato in strada virulento come prima, al modo di certe spore batteriche rimaste per millenni quiescenti tra le bende d'una mummia regale.

³⁷² Sul Khidr, che è figura mitica di vita eterna in un non-luogo, simile a quella del mesopotamico Utnapishtin o ai biblici Enoch ed Elia, cfr. J.C. Wensink, voce *al Khadir*, E.I. vol. 4^o; il suo ingresso nel mito islamico è da ricondursi al romanzo di Alessandro di ps. Callisthene (cfr. Pseudo Callisthenes, ed. C. Muller, in *Arrianus. Fragmenta scriptorum rerum Alexandri. Pseudo Callisthenes*, Paris, Firmin Didot, 1887) e alla leggenda della fonte d'eterna giovinezza trovata all'estremo limite del mondo. Quanto a Melchisedec, anch'egli figura enigmatica e destinata a comparire più volte in veste profetica nel ciclo dello *Haft Bāb-i Bābā*, cfr. G. Vajda, *Melchisedec dans la mythologie ismaélienne*, J.A. 234, 1947. Melchisedec è il re-sacerdote di Salem che in *Gen.* 14, 18-21, benedice Abramo e ne riceve la decima. Paolo (*Ebrei*, 7, 15-19) con riferimento ai *Salmi*, sviluppa la tesi di un sacerdozio, precursore di quello di Cristo, istituito direttamente da Dio in vista di superare la Legge. Tanto Melchisedec quanto il Khidr rappresentano figure di "uomo perfetto". Quanto a Idrīs, altra figura enigmatica, con lui si ravvisa precisamente il cuoco di Alessandro: cfr. G. Vajda, voce *Idrīs*, E.I. vol. 3^o.

³⁷³ Cfr. *De vita longa*, in Theophrastus von Hohenheim gen. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Sudhoff, vol. 3^o, München, Oldenburg, 1930, pp. 249-292. La vita "enochiana" è quella di Enoch ed Elia, assunti in cielo con tutto il corpo, che torneranno il giorno del Giudizio: una vita eterna sospesa in un non-luogo.

³⁷⁴ Su questa concezione ismailita del "ritorno", cfr. anche M.S. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris, Imprimerie Nationale, 1874, p. 195, fr. VII.

Il fatto è che nulla è più rivoluzionario e, all'occorrenza, socialmente eversivo, della convinzione che l'uomo sia -almeno potenzialmente- *divino*, che possa cioè trovare le risposte in se stesso, non debba ripetere quelle istituite in nome dell'umana (troppo *umana*) Ragione normativa. In questo, "Occidente" e "Oriente" hanno un fondamento comune, uno scambio che viene sfortunatamente a finire con le crisi di Bisanzio e dell'Islam. Prende forma allora, lentamente, l'ideologia dell'Occidente (già preparata nella Grecia anti-persiana) cioè il percorso di un'ipotesi destinata a trionfare con il XVII-XIX secolo. L'altro occidente non per questo vien meno, come mostreremo non senza aver però sottolineato prima un fatto significativo: quando il Romanticismo riscoprirà tante cose che erano state sepolte -dal Medioevo col suo "folklore", a Paracelso, a Böhme- riscoprirà con ciò anche l'oriente: che tuttavia non è soltanto un luogo geografico.

Lo "Oriente" è infatti, nella storia dello "Occidente", *innanzitutto un luogo ideologico*; un luogo ove l'ideologia egemone ha relegato l'altro da sé, l'altro occidente che ha, sì, legami con l'oriente geografico, ma che non per questo è meno occidentale.

Capitolo terzo - “sulle nuvole del cielo uno simile a un figliol d’uomo” (Dan. 7, 13)

Rapidamente espulso dal quadro dell’ortodossia cristiana, e condannato da ogni interpretazione razionalista della storia come manifestazione dell’incapacità di comprendere e dominare gli eventi, un fenomeno costella la storia del nostro occidente e dev’esser ricordato: il Millenarismo.

Il Millenarismo non gode, al momento, di molta considerazione. Un secolo come il nostro, che aveva avuto in eredità dal precedente la certezza di rappresentare il traguardo della storia, l’olimpica serenità della dominante Ragione borghese, la convinzione del proprio destino colonizzatore/civilizzatore; è espressione d’una costruzione culturale/ideologica che non è in grado di comprendere l’emergenza di movimenti apocalittici ai propri confini, men che mai nel proprio stesso seno. Per conseguenza, forse mai come in questo secolo la cultura egemone è andata banalizzando o condannando le emergenze millenariste del passato e del presente, e con esse le aborrute strutture logiche degli “Gnostici”, che sono in qualche modo connesse, come abbiamo sottolineato, con il Millenarismo.¹

Abbiamo già avuto modo di occuparci del fenomeno in connessione con i primi secoli del Cristianesimo; guardato con sospetto dall’ortodossia, anche se professato da ortodossi al di sopra di ogni sospetto, il Millenarismo venne ufficialmente condannato nel V secolo; ma già un secolo prima, con la svolta costantiniana, esso era stato di fatto ripudiato. Che cosa mai doveva attendersi l’uomo, se il trionfo della Giustizia e della Verità era già stato *storicamente* realizzato là e allora?

In realtà, dietro il Millenarismo vi è una peculiare concezione della storia, non rettilinea e al tempo stesso progressiva. In questa concezione la storia rappresenta sì, un progresso, ma non verso un futuro infinitamente aperto, in grado di sacralizzare ogni presente, come avverrà con lo Storicismo: il progresso dei millenaristi è un progresso *sulla via del ritorno*, un abbandono perciò del presente, inteso come luogo della non-razionalità, luogo toccato -sfortunatamente- nel corso d’un moto circolare la cui prima fase costituisce un allontanamento dal modello utopico.

Il Millenarismo, nella sua struttura logica, rappresenta perciò l’utopismo per eccellenza: esiste un modello perfetto ubicato in un non-luogo e non-tempo fuori della storia, impresso come un codice genetico nei destini dell’umanità; da esso una storia mitica ci ha allontanati ma ad esso ritorneremo, per la logica che governa un sistema di pensiero chiuso nella perfezione del circolo.² Il Millenarismo tende dunque alla realizzazione dell’utopia e, come abbiamo già avuto occasione di notare, tende a realizzarla *nella* storia; esso dunque non aborre il mondo, ma *questo* mondo; implica la fine della storia nella realizzazione dell’utopia, ma non per questo aborre la storia: aborre *questa* storia, che intende ribaltare trasferendo in essa l’utopia *sic et simpliciter*. Esso sogna quindi una nuova/antica storia: per dirlo con le sue parole, sogna nuovi cieli, e, soprattutto, *una nuova terra*. Il Millenarismo è *rinnovamento del mondo*.

La sua vicenda è antica, e ci sembra utile tornare per un attimo alle sue origini. Nei capitoli che verranno infatti, conosceremo varie manifestazioni del millenarismo occidentale, dal Gioachimismo alle rivolte contadine, dal Taboritismo all’Anabattismo di Münster; manifestazioni apertamente rivoluzionarie perché tensioni ineludibili ad una nuova terra. Quanto radicato e importante sia il fenomeno, ci sembra superfluo dire: basti pensare all’influsso di Gioacchino nella visione hegeliana della storia e nello stesso concetto moderno di “progresso”; o ai tanti spiriti religiosi che sino alla fine del XVIII secolo, e oltre, hanno computato i giorni mancanti all’alba sospirata.

Anche questo va ricordato infatti: la fine del mondo non fu mai *un incubo*, nonostante i giorni infausti che avrebbero dovuto precederla; al contrario, fu sempre *un sogno e una speranza*, segnando la fine di *questo* mondo d’ingiustizia. Una speranza che è radicata nelle tre religioni del Libro e che costella le loro “eresie”: abbiamo visto quanto agisca nell’Islam l’attesa del Mahdî, e come il neoplatonismo ismailita si risolva in un’ontologia gnostica del ritorno; quanto al millenarismo ebraico, esso non è soltanto una vicenda del mondo antico, se, come vedremo, darà vistose manifestazioni nei movimenti Sabbatiano e Frankista del XVII e XVIII secolo.

L’origine del Millenarismo è molto antica, perché esso entra a far parte delle tre religioni partendo da una lontana genesi nella cosmogonia zoroastriana e nella relativa escatologia, che s’insinuerà nel Giudaismo

¹ Queste vicende culturali non rientrano nella nostra indagine; ci è occorso tuttavia incidentalmente di citare il noto testo del Cohn che, nonostante l’ampia documentazione, ci è sembrato rappresentare, più che una storia del Millenarismo occidentale, un documento sull’allergia del potere alle ragioni dell’altro. Ci siamo anche casualmente imbattuti in autori, come il Voegelin, nei quali le concezioni (opinabili) di grandi studiosi come lo Jonas, si metamorfosano in virulenti richiami all’ordine. Dietro lo sfondo c’è sempre la grande paura del Comunismo (fu il suo diffondersi in Europa a spingere già Nöldeke a studiare il Mazdakismo) il timore per la grande fragilità della democrazia in vaste aree (Fascismo, Nazismo) e, ultimamente, la crescente paura causata dall’Islam e dai movimenti a sfondo religioso che sembrano follia per la Ragione occidentale. L’Occidente ha intuito dunque assai presto, nonostante le sue continue “vittorie”, la propria posizione eccezionale, e quindi *l’esigenza di convertire il pianeta ai propri valori*. Si può anzi affermare che uno dei tratti ideologici caratteristici dell’Occidente è la sua *tensione alla conversione dell’Altro*; un’esigenza cui non sembra estranea quella dell’espansione *come unica chance per il suo sistema economico*.

² Abbiamo già avuto occasione di notare che una caratteristica del pensiero neoplatonico è costituita dal trasferire le proprie strutture logiche in strutture ontologiche e cosmologiche, quindi nelle strutture di una storia che diviene riflesso di una ierostoria.

e di lì nel Cristianesimo e nell'Islam.³ Appaiono infatti con Zoroastro alcuni fondamentali temi cosmogonici ed escatologici destinati a lunghissimo percorso: la storia articolata sui due stadi e sui tre tempi, della quale dicemmo; il concetto di una resurrezione *dei corpi*, intesa come ritorno ad un perfetto stato iniziale della creazione, che è *materiale*, onde si avrà il ritorno ad una perfetta felicità *terrena*; la profezia di un "salvatore" (*sôšyânt*) che giungerà alla fine dei tempi, la quale sarà a sua volta preceduta da tempi calamitosi.⁴ In questa logica, allorché i tempi calamitosi verranno davvero, per l'Impero persiano, con la conquista di Alessandro Magno, inizierà anche la tradizione profetica e oracolare che tanta parte avrà poi nel mondo antico e medievale: nel noto *Oracolo di Hystaspes* riecheggia infatti il nome del re Vištâsp, il mitico protettore di Zoroastro.⁵

L'apocalittica ebraica, l'attesa di Isaia per un nuovo cielo ed una nuova terra, nasce dunque dal contatto con il mondo persiano, che avvenne sotto Artaserse I,⁶ ed è un'attesa che, come sottolinea la Boyce, concerne la fine della storia, non del mondo, conformemente al mito zoroastriano positivamente rivolto al mondo materiale, atteggiamento che vien fatto proprio dal Giudaismo.⁷

Se questo è l'atteggiamento di fondo che le religioni del Libro ereditano dallo Zoroastrismo, cioè l'attesa di una vita più degna in un mondo liberato dal male e dall'ingiustizia, un'attenzione più particolare merita la tradizione degli Oracoli, che tanto influenzerà il Medioevo, ma le cui radici sono persiane anch'esse.

Nel lungo passaggio dedicato agli *Oracoli sibillini*, la Boyce⁸ ne ricostruisce così le vicende. La figura della Sibilla, originariamente greca, era conosciuta in Persia già in epoca Achemenide, tanto che esisteva una "Sibilla persiana"; ad un oracolo persiano ella attribuisce perciò un frammento degli stessi Oracoli giudaici,⁹ tale frammento sarebbe da connettersi con la tragedia della conquista macedone. In conseguenza di quest'evento e della perdita di speranza in una riscossa nazionale guidata da un sovrano, si origina infatti una tradizione oracolare persiana della quale è testimonianza il *Libro di Hystaspes*.¹⁰ Secondo la Boyce inoltre, la sibillistica persiana fu scritta in greco, veicolando così nella cultura ellenistica motivi dell'escatologia zoroastriana;¹¹ ad essa si aggiunse quella babilonese di età ellenistica, in lingua greca anch'essa, che introdusse il tema delle sette età del mondo, e quella giudaica. Da questo complesso emerge la tradizione giudaico-cristiana degli *Oracoli sibillini* la cui raccolta, a causa dell'interesse portatovi dall'Alto Medioevo cristiano, copre circa un millennio, dal II secolo a.C. al VII secolo. Accanto al concetto babilonese delle età del mondo, sono presenti in questa tradizione due elementi spiccatamente iranici: quello dei quattro regni e, soprattutto, quello del Millennio, che è il tema iniziale zoroastriano della venuta del salvatore Sôšyânt, a mille anni dalla predicazione di Zoroastro.¹² Conformemente all'apocalittica persiana nata dopo la conquista di Alessandro, è tuttavia presente nell'oracolistica l'elemento fondamentale del periodo di calamità che deve precedere il ristabilimento della felicità terrena ad opera di Ôhrmazd, motivo assente dallo Zoroastrismo.

La Boyce¹³ sottolinea l'importanza di Sardi, della Frigia, e più in generale dell'Asia Minore per la formazione dell'apocalitticismo giudaico, nonché il ruolo della società ellenistica quale crogiolo nel quale, entro la dominante matrice greca, si fusero le culture iranica e giudaica. Ella poi insiste molto¹⁴ e quest'insistenza non è mai eccessiva, perché concerne un punto di fondamentale importanza- nel sottolineare che tutto l'apocalitticismo giudaico-cristiano non è pensabile senza l'elemento spiccatamente zoroastriano che lo fonda, cioè il concetto di fine del tempo e di ritorno allo stato di perfezione iniziale. Questo punto è importante per comprendere il significato profondo delle attese millenaristiche di ogni tempo, fissato su quello zoroastriano iniziale; attese che riguardano il ristabilimento di una giustizia perduta *in questo mondo*, e non

³ Per i cenni che seguono ci riferiamo al testo della Boyce, cit., voll. II e III; quest'ultimo in buona parte dedicato alle influenze dello Zoroastrismo sulle altre religioni.

⁴ Boyce, cit., vol. I, pp. 229-246 e pp. 277-293. Quest'apparizione di tempi calamitosi non è tuttavia elemento originario del mito; esso sopravviene successivamente con l'apocalitticismo che nasce a seguito della sottomissione della Persia ad opera di Alessandro Magno.

⁵ *ivi*, p. 293.

⁶ Boyce, cit., vol. II, p. 188 sgg; in particolare pp. 193-194.

⁷ Boyce, cit., vol. III, p. 361 sgg; in particolare pp. 364-367.

⁸ *ivi*, pp. 371-402.

⁹ *ivi*, pp. 373-374 e p. 13 nel testo e in nota. Si tratta degli *Oracoli sibillini*, III, 388-395. L'origine persiana di questo frammento assunto in un testo ebraico, è controversa; tuttavia gli eventi profetizzati *ex post* sembrano chiaramente alludere alle conquiste di Alessandro. Per il testo degli *Oracoli*, cfr. *Sybillinische Weissagungen*, Urtext und Übersetzung hrsg. von A. Kurfess, Nördlingen, Beck, 1951.

¹⁰ Cfr. Boyce, cit., vol. III, pp. 375-378. Cfr. anche E. Benveniste, *Une apocalypse pahlevie: le Zâmâsp Nâmak*, R.H.R. 106, 1932. Nell'oracolo, chi parla è Zâmâsp, lo Jâmâspa dell'*Avesta*, ministro di Vištâsp e genero di Zoroastro, dal quale ha ricevuto il dono della profezia. Interrogato, risponde al re sulle calamità che soffriranno gli iranici ad opera dei non iranici; alla fine però Ôhrmazd invierà un salvatore divino. Per la discussione sul passaggio della profezia di Hystaspes in Lattanzio, con il possibile intermediario ebraico, cfr. la lunga discussione della Boyce alle pp. 377-380 nel testo e nelle note; per la genealogia generale dell'Apocalisse iranica, dalle origini a Lattanzio, cfr. Benveniste, pp. 373-380.

¹¹ C. Mossé, *Les rapports entre la Grèce et la Perse au IV^{ème} siècle avant Jésus-Christ*, La Persia e il mondo greco-romano, cit., sottolinea la formazione di una cultura che, nonostante l'obiettivo di ellenizzare la Persia, è caratterizzata dalla penetrazione della cultura persiana nell'ellenismo. In realtà i due mondi sono sempre stati a contatto nei secoli; non soltanto si è molto parlato di influenza iranica su Platone, ma quest'influenza appare evidente in quel grandissimo e singolare filosofo che fu Eraclito. Cfr. J. Duchesne Guillemin, *D'Anaximandre à Empédocle: contacts gréco-iraniens*. È nota la tesi di M. Eliade secondo il quale, nella loro invasione del mondo irano-babilonese, i Greci ritrovarono la loro stessa antica religiosità, d'onde la facilità del processo sincretista: cfr. *Storia delle idee e delle credenze religiose*, vol. II, Firenze, Sansoni, 1980, p. 210; e ancora p. 264 sgg. per l'apocalitticismo giudaico, che anch'egli fa discendere da quello iranico.

¹² Boyce, cit., pp. 385-387.

¹³ *ivi*, pp. 389-392.

¹⁴ *ivi*, p. 393 sgg.

altrove; attese che si fondano sull'affermazione della natura divina dell'uomo, e sul suo diritto ad un altro mondo, un'altra storia, un'altra esistenza, più piena e più degna. Quest'impronta non viene perduta neppure allorché, nel passaggio attraverso l'apocalitticismo giudaico, il concetto zoroastriano di "fine del tempo" si trasforma in quello di "fine del mondo";¹⁵ abbiamo infatti già notato a suo tempo che i primi Cristiani attendevano un'epoca di felicità in terra, attesa che venne in seguito espunta dall'ortodossia e che veniva considerata "giudaica"; ed un'attesa di felicità in terra circolava ancora tra i Catari.

Anche la figura del condottiero vittorioso che segnerà la sconfitta del male sembra forse risalire, secondo la Boyce, all'Avesta; essa assume poi connotazioni nazionali diverse nelle differenti tradizioni.¹⁶

Uno degli aspetti importanti rimarcati dalla Boyce, è finalmente costituito dal fatto che, nella religione zoroastriana, l'escatologia è strettamente dipendente dalla cosmogonia; onde il piano zoroastroiano iniziale prevedeva un recupero, entro il cosmo redento, dello stesso spirito del Male.¹⁷ Quest'ipotesi è sostituita, dal Giudaismo in poi, dal concetto della condanna al fuoco eterno per i malvagi; tuttavia essa è così inestricabilmente connessa con la logica creazionista, che tornerà nell'ambito del neoplatonismo cristiano; in particolare, c'interesserà ritrovarla in Scoto Eriugena. Nel ritorno alla perfezione iniziale, è infatti inevitabile che lo stesso Satana, in quanto creatura divina, venga riassorbito nella bontà del progetto originario, allorché questo verrà ristabilito.

Il Millenarismo nel suo complesso, ci sembra dunque debba essere valutato non soltanto in chiave negativa, come ingenua incapacità di comprendere e controllare gli eventi della storia, ma anche in chiave positiva, come petizione insopprimibile ad un'esistenza più degna. Lo stesso concetto della nequizia dei tempi quale segno certo del futuro avvento della felicità terrena, che la Boyce vede come elemento sopraggiunto nella struttura originaria, ha avuto probabilmente tanto successo perché esso sembra iscriversi nella psicologia di un pensiero antichissimo, quello che vede il cosmo come sistema circolare chiuso. Il principio psicologico cui Jung diede il nome di "enantiodromia",¹⁸ nasce infatti dalla logica stessa di un tale sistema: quanto più ci si scosta dalla "giustezza" del modello in direzione d'un estremo, tanto più vicino sarà il momento nel quale inizierà il moto di ritorno che ristabilirà l'equilibrio turbato. Grazie a questo moto, il cosmo viene ricondotto alla felice immobilità dell'epoca d'oro di Kronos, nella quale si esprime la perfezione dell'essere, che è, per l'appunto, "rotondo", come affermava Parmenide.¹⁹

Il Millenarismo, come disagio del presente e tensione al suo superamento nel futuro, è dunque un elemento della nostra cultura che va preso in seria considerazione e cui va conferita la massima dignità: Gioacchino da Fiore, tanto per fare un esempio, rappresenta, a nostro avviso, un'emergenza tra le più importanti e significative della nostra storia culturale; tanto più la rappresenta, in quanto è con lui che si apre una nuova concezione della storia, non più circolare ma rettilinea come fenomeno di dispiegamento progressivo. A questa concezione era tuttavia giunta, per altre vie, quella speculazione ismailita che guardava al succedersi delle religioni attendendo la piena rivelazione, la vera vita in terra.

Il millenarismo cristiano, che alla fine del II secolo aveva condotto all'esplosione montanista condannata dall'ortodossia, conobbe forti avversità all'interno di quest'ultima già da molto prima della definitiva condanna conciliare; ciò per le ragioni che abbiamo già esposto, relative alla politica della Chiesa, volta ad inserirsi di pieno diritto nell'ideologia dello Stato romano.²⁰ In questo periodo l'ala millenarista, tra i cui più illustri rappresentanti è non soltanto Ireneo, ma anche l'altro grande eresologo, Ippolito, va elaborando il computo degli anni mancanti al lieto evento.

Il concetto che guida il calcolo profetico, si fonda sulla *septimana mundi*, cioè su una durata di 7000 anni assegnata al mondo; il problema era dunque costituito dal datare l'anno corrente a partire dalla Creazione del mondo, operazione necessaria per giungere ad individuarne il momento della fine.²¹ Ciò dette origine a molte speculazioni, perché in periodi e situazioni diverse, si trovò opportuno calcolare o ricalcolare gli anni del mondo in modo diverso per fini diversi, che potevano consistere tanto nel tener viva la speranza di una prossima fine del mondo, quanto nell'allontanarla ovvero nel negarla. Ippolito ad esempio, poneva la data

¹⁵ *ivi*, p. 396.

¹⁶ *ivi*, pp. 397-398.

¹⁷ *ivi*, pp. 394-395.

¹⁸ Il meccanismo psicologico dell'enantiodromia, o del movimento in direzione opposta, è sovente chiamato in causa da Jung; particolarmente, sin dalla premessa, nei saggi sull'apocalitticismo e il profetismo, raccolti in *Aion* (vol. 9, *Il delle Opere complete*) Torino, Boringhieri, 1982.

¹⁹ Cfr. Parmenide, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1958, fr. B8, 43, p. 150; anche la verità è "rotonda": cfr. fr. B1, 29, p. 124. Sul concetto antico della circolarità di Ananke, cfr. A. Magris, *L'idea di destino*, cit., vol. 1°, pp. 161-243; G. Colli, *La sapienza greca*, vol. 1°, cit., *passim*. L'inevitabilità del rapporto azione/reazione (eguale e contraria) è mirabilmente espressa nel noto frammento di Anassimandro (cfr. G. Colli, op. cit. vol. 2°, 11 [A 1], p. 154).

²⁰ Cfr. O. Giordano, cit.; M. Simonetti, cit. È da notare che, tra i nemici del Millenarismo, vi fu il "colto" Origene; sull'argomento sembra infatti dividersi l'opinione dei Cristiani in rapporto all'estrazione socio-culturale; cfr. Simonetti, cit., p. 45. Prima della condanna infatti, esistono sia un Millenarismo eretico che uno ortodosso, che rappresenta istanze radicali nei confronti della società imperiale, pur mantenendosi entro i confini della Chiesa.

²¹ Sul tema della *septimana mundi*, che concettualmente si origina nel calcolo dell'escatologia zoroastriana e nella religione astrologica babilonese, e che trova ospitalità nel Cristianesimo grazie all'allegoria di *Salmi* 90, 4 (mille anni rappresentano un sol giorno per Dio), cfr. W. Witkowski, *The Idea of Septimana Mundi and the Millenarian Typology, etc.*, O.C.A. 236. Sulla diversificazione dei calcoli e sulla loro ragion politica, cfr. R. Landes, *Lest the Millennium be fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography, 100-800 C.E.*, *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. by W. Verbeke, D. Verelst and A. Wilkehuysen, M.L. Series I/Studia XV, Leuven, Un. Press, 1988.

dell'Incarnazione nel 5500, e perciò la fine del mondo nel 500 d.C.; dopo di che sarebbe seguito il noto millennio di felicità in terra; Eusebio, antimillennarista, ringiovanì il mondo di circa tre secoli, postponendone la fine ormai troppo vicina.²² Mentre rinviando al citato lavoro del Landes per quanto concerne la storia di queste datazioni, facciamo riferimento allo stesso ed a una dettagliata ricerca del Lerner per qualche rapido cenno sulle emergenze più significative dal V all'VIII secolo.²³ Queste due date sono significative, perché nelle due cronologie accennate, la fine del mondo avrebbe dovuto coincidere con il 500 o con l'800 d.C.

Il Millenarismo d'occidente sembra essere stato più significativo in Francia, ove esso poteva contare un illustre esponente in Martino di Tours;²⁴ in effetti abbiamo già potuto in precedenza notare, esponendo le emergenze ereticali combattute da Gregorio di Tours, che il Millenarismo rappresentò una corrente molto diffusa, a livello popolare, nella Francia del VI secolo. Per quanto concerne la matrice sociale di questo millenarismo, è tuttavia significativo notare che, mentre tutta la cultura ecclesiastica era ormai generalmente orientata in senso negativo, millenaristi rimasero il clero minuto e i convinti credenti di modesta estrazione, segnati dalle sofferenze dell'epoca.²⁵ Di questa realtà ci eravamo già resi conto riferendo delle eresie dell'Alto Medioevo.

La strategia della cultura ecclesiastica nel fronteggiare quest'atteggiamento popolare, si concentrò dapprima essenzialmente in una pratica che tendeva a dislocare nel futuro ciò che veniva proposto come imminente; la negazione dottrinale della prevedibilità dell'evento -peraltro dottrinalmente certo- in un mondo ove il mito del 7° millennio era universalmente recepito, appariva più difficile da perseguire.²⁶ Tanto per restare nella tradizione del millenarismo francese infatti, ancora nel 715 e, più tardi, nel 735, la datazione della fine del mondo nell'800 veniva data per sicura.²⁷

In uno schema lineare riassuntivo di grande interesse, il Landes ha raccolto tutte le previsioni computate; è significativo notare che, nel VII-VIII secolo, le previsioni di una fine del mondo nell'anno 800 sono numerose.²⁸ Tra queste ci sembra interessante ricordare quelle spagnole, che sono da ricollegarsi alla crisi adozionista di Toledo mossa da Elipando (Toledo era, a quei tempi, dominio arabo, e non è da escludere che si stesse operando un tentativo di adattamento alla teologia islamica) della quale abbiamo detto; e agli avventati calcoli di Beato di Liebana.²⁹ Questi tuttavia non poté far a meno di ricordare -per restare nell'ortodossia- quanto già stabilito nel secolo precedente da Isidoro: non è lecito né possibile calcolare la data di un evento noto soltanto a Dio stesso.³⁰

Una posizione analoga e altrettanto radicale era già stata presa nella stessa Spagna, nel VII secolo, da Giuliano, arcivescovo di Toledo. Partendo da assunzioni diverse (nascita di Cristo nel 5325) egli aveva concluso, scrivendo nel 686, che la data prevista era trascorsa, dunque la previsione sul 7° millennio si era già rivelata falsa.³¹

Il più grande nemico del Millenarismo fu tuttavia, nell'VIII secolo, Beda, che per i millenaristi usava toni sprezzanti sottolineandone la bassa cultura ed estrazione sociale. Egli sostenne l'imprevedibilità dell'evento, e su questa linea si mosse la cultura carolingia del IX secolo.³² Beda fu soprattutto contrario alla previsione d'una felicità terrena,³³ e questo lascia intendere quanto di sociale vi fosse dietro certe attese o la loro negazione. In effetti, come ha mostrato il Lerner, da Gerolamo in poi il computo della profezia di Daniele aveva comunque lasciato scoperto un brevissimo periodo (45 giorni) tra la sconfitta dell'Anticristo e il Giudizio finale: periodo che in qualche modo doveva rappresentare un sia pur breve intervallo di tranquillità in terra.³⁴ A questo Beda consentiva; ciò che egli essenzialmente non sopportava era dunque la "materialità" di questo stato paradisiaco atteso dall'umanità sofferente. Ad ogni buon conto egli tornò ad adottare la cronologia del testo masoretico -già usata da Gerolamo- che differisce fortemente da quella dei Settanta; il risultato fu che divenne comunque poco interessante calcolare una fine del mondo che traslocava verso l'alba del 3°

²² *ivi*, p. 149. Nota il Landes (p. 152) che anche il calcolo d'Ippolito doveva intendersi come tentativo di deludere le attese di una fine imminente, e le relative agitazioni.

²³ R.E. Lerner, *Refreshment of the Saints: the Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought*, Traditio XXXII, 1976. Per quanto precede il V secolo riteniamo sufficiente quanto già accennato; ricordiamo soltanto che, dopo la ridatazione dell'età del mondo effettuata da Eusebio (che scrive sull'onda della conversione di Costantino, e quindi della conseguente adesione della Chiesa al "mondo", culmine del lungo percorso dell'ortodossia) in seguito alla quale il mondo viene ringiovanito di tre secoli, tra i più grandi nemici del Millenarismo vi furono Gerolamo e Agostino.

²⁴ Landes, cit., p. 154 nel testo e in nota.

²⁵ *ivi*, p. 176.

²⁶ *ivi*, p. 183.

²⁷ *ivi*, pp. 169-170.

²⁸ *ivi*, pp. 210-211.

²⁹ *ivi*, pp. 192-194. Beato di Liebana riteneva che un corretto calcolo avrebbe dovuto, se mai fosse stato pensabile, spostare la fine del mondo dall'800 all'838; ciò scatenò panico, perché egli esprimeva l'ipotesi nell'824. Di ciò approfittò Elipando per muovere pesanti accuse: cfr. *Epistola Episcoporum Hispaniae ad Episcopos Galliae, Aquitaniae et Austriae*, M.P.L. 101, c. 1330. Come abbiamo ricordato riguardo la controversia adozionista, Elipando e Beato erano teologicamente avversari.

³⁰ *ivi*, p. 165.

³¹ *ivi*, p. 172.

³² *ivi*, pp. 174-186.

³³ Lerner, cit., pp. 104-105.

³⁴ *ivi*, p. 102 sgg. Il Lerner ha sottolineato che il persistere di questo spiraglio ha contribuito a mantenere sempre aperto, anche sul piano delle interpretazioni ecclesiastiche, un percorso utilizzato dalle attese chilistiche per fondare la propria "autorità" sulle Scritture.

millennio.³⁵ Questa cronologia, estesa all'area d'influenza carolingia, non fu tuttavia recepita altrove; abbiamo visto con quanta imminenza era attesa in Spagna la fine del mondo; altrettanto accadeva in Lombardia e nella Francia meridionale.³⁶

Quando l'VIII secolo finì, non finì tuttavia il Millenarismo; esso divenne semplicemente un fenomeno senza più addentellati nella cultura ecclesiastica, destinato a consumarsi entro le forme del profetismo popolare, entro l'emarginazione che attendeva il riscatto. Il punto cruciale del Millenarismo è infatti essenzialmente questo: un tentativo di sovvertire le istituzioni e ristrutturare la società. Come tale, anche se vi era stata una qualche manifestazione millenaristica nel pensiero escatologico della cultura "alta", esso fu di massima un fenomeno popolare, destinato a riproporsi sempre in nuove forme.

In tal senso è interessante il citato studio del Lerner, perché esso si propone di mostrare che il Gioachimismo, allorché si manifestò, non fu per nulla un evento nuovo; esso non fece che collocarsi all'interno di una tradizione che non si era certamente interrotta con lo scadere dell'VIII secolo. L'attesa della fine del mondo aveva bene di che alimentarsi: non era necessario infatti ricorrere alla profezia di Daniele per trovare un appiglio nelle Scritture, perché a tal scopo era più che sufficiente l'*Apocalissi* di Giovanni.

Benché qui il computo aritmetico degli anni fosse stato sostituito da altri, d'interpretazione più controvertibile, sui sette sigilli, il contrasto appare sempre legato allo stesso schema sociale: in questo caso la cultura "realista"³⁷ smonta la perentorietà dell'evento dislocando il testo sul piano allegorico. Questa stessa rielaborazione conduce al concetto di "refrigerio dei santi", creato per dare una spiegazione al breve periodo disponibile in terra tra la sconfitta dell'Anticristo e il Giudizio; questa visione restrittiva sarà poi respinta da Gioacchino, il quale potrebbe sembrare un radicale innovatore se non si tenesse conto che l'occidente era sempre stato percorso da profezie apocalittiche più direttamente ancorate alla tradizione antica.³⁸ Ci riferiamo con ciò alla tradizione apocalittica che discende dagli *Oracoli sibillini* cui abbiamo accennato; da questa tradizione e da altre, presenti in oriente e in occidente, emerge infatti un sincretismo apocalittico, una storia e una geografia della fine dei tempi, destinati a penetrare ben addentro nel mondo medievale.

In questo sincretismo apocalittico si notano elementi di svariata provenienza -il *Romanzo di Alessandro* di ps.Callisthene,³⁹ le leggende bibliche di Gog e Magog⁴⁰ e delle Dieci tribù disperse⁴¹, il tutto

³⁵ Landes, cit., p. 151 e p. 175. Prendendo a base di calcolo il testo masoretico, la data dell'Incarnazione retrocede al 3952.

³⁶ *ivi*, p. 186.

³⁷ Facciamo uso del termine impiegato dal Lobrichon, *L'ordre de ce temps et le desordre de la fin*, The Use and Abuse, cit., p. 229: "réalisme historique.....libéré de ses angoisses". Il Lobrichon, che espone queste vicende e al quale rinviamo, non sembra nutrire troppa simpatia per gli apocalittici. Il nostro punto di vista nel trattare questi argomenti, lo si sarà notato, ha un'angolatura diversa: non si tratta di affermare *olimpicamente* l'ingenuità o la marginalità culturale di utopisti e millenaristi, sin troppo ovvia; ciò che a noi preme è il fatto che certe manifestazioni sono la spia di esigenze reali. Esse premono per un cambiamento utopico che non può aver luogo, ma, pur nella sconfitta, conducono sempre a dei mutamenti, o, quantomeno, a delle prese di coscienza; esse sembrano inoltre ben comprensibili nella società carolingia e post-carolingia, che non furono, come abbiamo già visto, molto aperte alla cultura e alle esigenze popolari. Nella nostra indagine, interessa dunque poco o nulla il giudizio di merito sulla congruità delle attese: interessa soltanto la loro presenza nelle sue emergenze più cospicue. Il Lobrichon, dopo aver esaminato gli sviluppi sia moralistici che ereticali di un apocalitticismo fondato sul disprezzo di un mondo corrotto nella Francia meridionale nel X-XI secolo, vede questo apocalitticismo in crisi nei tempi d'espansione segnati dalle Crociate, salvo rinascere con Gioacchino. Come vedremo però, l'apocalitticismo gioachimita non è per nulla amodano: il millennio felice è atteso, come sempre, *in terra*.

³⁸ Sulla continuità della tradizione che giunge a Gioacchino, cfr. Lerner, cit., pp. 110-118.

³⁹ L'opera dello ps.Callisthene conobbe una vasta diffusione arricchendosi di molti elementi; essa ebbe varie versioni in Persia, in Siria, nel mondo ebraico, ed occupò un posto di rilievo nell'Islam. Alessandro, con il suo leggendario percorso, divenne il catalizzatore di ogni mito che, per una qualunque ragione, facesse riferimento a luoghi fantastici e irraggiungibili. Egli viene così a rappresentare l'uomo nella sua massima espressione, colui che osa giungere ai limiti dell'invalidabile (come il Regno delle Tenebre, la Città dei Beati, il Paradiso, la Fonte dell'Acqua di Vita) e in tale sua posizione di confine egli giunge anche a contatto con i popoli mostruosi, con l'indicibile che alita sul limitare del mondo ordinato della civiltà. Come tale egli diviene partecipe del mito apocalittico, perché la fine della storia sarà annunciata dallo scatenarsi delle forze che egli stesso imprigionò oltre i confini dell'ordine, seguendo un piano divino e con l'aiuto di Dio: anche Alessandro infatti diviene un paradigma incorporato entro la storia cosmica del monoteismo. Sulla leggenda di Alessandro e i suoi sviluppi storici, cfr.: *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, ed. by F.A.W. Budge, Cambridge, at the Un. Press, 1889; A. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, The Medieval Ac. of America, Cambridge, 1932; F. Pfister, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedanen und Christen*, D.A.W.B., Berlin, Akademie, 1936. Sulle numerose leggende, cfr. anche, dello stesso, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, B.K.Ph., Heft 61, 1976; sulla versione siriana anche C. Hunnius, *Das syrische Alexanderlied*, J.A. 8, 1887; sulla sua possibile origine persiana tardo-sassanide (d'onde fu tradotta in siriano), cfr. Th. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Denkschriften der K.A.W.W., 38, 1890. Sul suo ruolo nell'Iran, il paese che egli sottomise dando origine all'apocalittica e dove poi fu "adottato" come leggendario eroe nazionale, cfr. A. Abel, *La figure d'Alexandre en Iran*, La Persia e il mondo greco-romano, cit. Sulla "carriera" persiana di Alessandro, che da invasore diviene eroe nazionale, cfr. P.J. Chelkowsky, *Nizāmī Iskandarnāme*, Coll. sul poeta persiano Nizāmī e la leggenda di Alessandro, Roma, 1975, *ivi*, A.N.L., 1976. Il Chelkowsky parte dall'accoglienza che ebbe Alessandro nell'Islam come Re-profeta e agente divino (Il Regno Unico nel mondo, in oriente come in occidente, è il riflesso di una storia dell'uomo letta nella prospettiva cosmogonica del Sacro) da fonti del IX secolo. Nella leggenda islamica, ovviamente, Alessandro diviene un propagandista dell'Islam *ante litteram*. Sulla leggenda ebraica, cfr. M. Gaster, *An Old Hebrew Romance of Alexander*, J.R.A.S., 1897; ad essa la leggenda è debitrice degli episodi che la trasferiscono nell'apocalittica (Gog e Magog; Dieci tribù) e che arricchiscono la cosiddetta versione γ. Direttamente dall'apocalittica di ps.Methodio fu poi a sua volta influenzata la cosiddetta versione λ, per la quale cfr. *Leben und Taten des Alexanders von Makedonen*, hrsg. von H. Van Thiel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. Il problema generale del romanzo di Alessandro è stato riassunto da G. Cary, *The Medieval Alexander*, Cambridge, at the Un. Press 1956, Reprint 1967, al quale rinviamo per la storia del testo. Qui c'interessa sottolineare il sovrapporsi dei temi apocalittici al romanzo di Alessandro in quanto epopea verso l'ignoto oltremondano, elemento costitutivo delle vicende apocalittiche che conducono al testo dello ps.Methodio, il quale a sua volta influenza versioni più tarde del romanzo stesso. L'immaginario così come si è andato componendo, costituisce infatti un tutto compatto, perché il materiale eterogeneo si condensa attorno ad un nucleo concettuale riferibile ad una visione escatologica della storia, comune alle tre religioni del Libro. In questa concezione della storia Alessandro, che in Daniele e in Maccabei I appariva come figura negativa dell'Apocalitticismo, diviene strumento divino in conseguenza dell'eccellenza delle proprie imprese: con l'appoggio di Dio egli potrà chiudere le porte del Caucaso che sbarrano la strada ai popoli immondi, Gog e Magog, i quali torneranno però a spargere il terrore alla vigilia del Giudizio. In tal veste positiva egli

entro le strutture dell'apocalissi iranica- per dar luogo ad una letteratura i cui contorni si definiscono essenzialmente tra il IV e il VII secolo in tutta l'area dell'antichità mediterranea: Persia, Grecia, Siria, occidente latino, seguendo le convulsioni che vanno dalla crisi dell'Impero romano, alle invasioni degli Unni, alle guerre bizantino-persiane, al dilagare dell'Islam in oriente e in occidente. Quest'apocalittica ebbe espansione notevole nel mondo bizantino, di dove giunse ad investire l'occidente, ed è molto difficile distinguere, in essa, quanta parte spetti all'attesa dei popoli, e quanta parte sia semplicemente materiale ideologico diffuso a fini politici sfruttando tale attesa.⁴² Come ha notato il Mc Ginn nel riassumere la continuità dell'apocalitticismo antico e medievale,⁴³ questa visione della storia si realizza attraverso uno schema estremamente flessibile, ed adattabile ad ogni congiuntura. Così come la leggenda dell'ultimo imperatore, che prima della fine dei tempi stabilisce il primato della Cristianità, è pensabile soltanto dopo la conversione di Costantino (prima di allora Roma è Babilonia, la nemica di Dio) così le crisi religiose del Medioevo consentiranno di elaborare tanto la figura del Papa Anticristo, quanto quella del *Pastor angelicus*, che porterà la pace. La logica millenarista è quindi facilmente adattabile al più spregiudicato e vario uso

appare già all'inizio del VI secolo in Jacob di Sarugh (cfr. in Budge, cit., pp. 163-200). La fusione della sua leggenda con quella relativa a Gog e Magog (e con quella delle Dieci tribù) deriva, come detto, dalle fonti ebraiche (cfr. Cary, cit., p. 18). Nell'apocalitticismo ebraico l'opera di ps.Callisthene fu acquisita attraverso la versione siriana (Nöldeke, cit., p. 26) derivata a sua volta da quella persiana, ipotizzata dal Nöldeke, ove è presente l'eco delle invasioni unne, degli inizi del V secolo (ivi, *passim*) le stesse in conseguenza delle quali poté svilupparsi il moto mazdakita. La presenza di Alessandro nel leggendario ebraico parte tuttavia da molto lontano: come ha mostrato lo Pfister, *Alexander der Grosse*, cit., la trasformazione della sua figura come agente divino nell'escatologia del monoteismo biblico ha inizio nell'ambiente giudaico alessandrino. Egli conserva perciò lo stesso ruolo, con gli ovvi "traslochi", nelle altre religioni del Libro. Egli diviene quindi strumento della loro escatologia -che vede la storia come storia dell'intera umanità, entro un piano divino- e di tale indiscutibile ruolo è prova concreta il suo impero planetario. È quindi comprensibile che egli abbia successivamente assorbito nel Tardo Antico e nell'Alto Medioevo, tutto l'immaginario apocalittico, che di tale escatologia parla: di qui l'inserimento nel suo romanzo dei miti di Gog e Magog e delle Dieci tribù disperse, nonché del mito generale dell'Apocalissi stessa e degli *Oracoli sibillini*.

⁴⁰ Gog e Magog sono figure dell'immaginario apocalittico biblico. Il nome del solo Magog appare tra i figli di Jafet in *Gen.* 10, 2; i due nomi coniugati entrano nell'apocalittica con *Ezechiele* (38, 2; 39, 1 sgg.). Essi rappresentano i mitici avversari di Israele, che saranno sterminati dal Signore; il loro nome torna nell'*Apocalisse* di Giovanni (20, 8) come alleati e strumenti di Satana, quando il malvagio sarà liberato dopo il millennio di prigionia (Regno dei Giusti) e prima del Giudizio. Essi vivono in un luogo immaginario oltre i limiti del noto, e rappresentano una realtà incombente nelle grandi tragedie del Tardo Antico e dell'Alto Medioevo: sono gli Unni, gli Sciti, i Goti (cfr. R. Manselli, *I popoli immaginari: Gog e Magog*, Popoli e paesi nella cultura altomedievale, 29^a Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1981, ivi, 1983, tomo II). Con l'inizio del VII secolo essi furono identificati con gli Arabi, perché in ogni momento furono fatte corrispondere loro delle realtà concrete, pur all'interno di un cosmo simbolico. Posti fuori dal mondo ordinato della storia/ierostoria, essi alitano tuttavia ai suoi margini come mostruosità indicibile. Il loro ruolo escatologico è connesso con il Medioevo cristiano, nella cui apocalittica, eredità del Giudaismo, il Bene trionferà quando il Male sarà giunto alle sue estreme manifestazioni; è opportuno infatti ricordare che, mentre la concezione di un ordine minacciato dal chaos è un'eredità del mondo classico (l'Egitto, la Mesopotamia, la Grecia sentirono la propria civiltà contrapposta alla mostruosa indicibilità dell'*altro*) in una logica/escatologica monoteista, l'*altro* assume un ruolo subordinato ai piani di un Dio imperscrutabile. La fusione del tema apocalittico biblico con il *Romanzo di Alessandro* a partire dall'inizio del VI secolo, farà localizzare Gog e Magog oltre il Caucaso, e da questo momento essi divengono protagonisti dell'apocalittica bizantina, trasmettendosi di là all'occidente. A volte essi non sono nominati direttamente, come, ad esempio, nello ps.Ephrem, un documento risalente alla fine del VI o all'inizio del VII secolo; tuttavia a loro si allude sotto l'anonymato di popoli invasori caratterizzati come quintessenza della mostruosità, perché il loro ingresso nell'apocalittica marca la formazione d'uno schema che si ripete costantemente. Cfr. P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London, Un. of California Press, 1985 (pp. 142-147 per lo ps.Ephrem; pp. 185-192 per Gog e Magog). Il testo dello ps.Ephrem fu pubblicato da C.P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, etc., Christiania, Mallingschein, 1890, pp. 208-221 e 429-472; cfr. anche S. Ephrem, *Sermones*, III, hrsg. von E. Beck, C.S.C.O. 320-321, S.S. t. 138-139, Louvain, 1972. Sotto il nome di Ephrem viene tramandato un testo apocalittico siriano del VII secolo (cfr. S.S. 139, pp. IX-X e 79-94) che il Beck ritiene problematico collegare al testo latino edito dal Caspari: la trama è simile, ma nel testo siriano si menzionano gli altri popoli imprigionati da Alessandro.

⁴¹ La vicenda delle Dieci tribù disperse rappresenta un elemento del leggendario ebraico che trae origine dall'elaborazione midrashica e talmudica dei riferimenti biblici (*I Re*, 12, 25 sgg.; *II Re*, 17, 6 sgg.) relativi alla deportazione in Assiria di dieci tribù, o meglio, di nove di esse e di parte della decima, i cui membri rimasti in Israele costituirono i Samaritani. Esse sono le tribù di Ruben, Simon, Dan, Naftali, Gad, Ascher, Isachar, Sebulon, Ephraim e Manasse; dimorano al di là del mitico fiume Sambatyon, o in altri luoghi fantastici. Un'interpretazione meno sferzata dei testi, tenta d'identificare i luoghi della loro deportazione con la regione a sud del Caspio. Nell'apocalittica giudaica si attendeva il loro ritorno sotto la guida d'un Messia guerriero. Anche per i Cristiani, inizialmente, esse sarebbero tornate sotto la guida di Cristo, ma poiché la leggenda trattava di un Messia Ebreo, esse finirono assimilate alle schiere dell'Anticristo, cioè con Gog e Magog (per quest'analisi, cfr. Anderson, cit., pp. 58-63). Come questi ultimi, esse avrebbero dunque fatto irruzione un giorno, per devastare il mondo dell'ordine, secondo l'opinione inizialmente espressa da Orosio. L'attesa delle Dieci tribù come speranza, rimase sempre vivissima nel mondo ebraico; famoso è l'episodio del millantatore Eldad ha Dani, che nel IX secolo giunse a Qairouan sostenendo di appartenere alla tribù di Dan e narrando storie fantastiche che insospettirono i Rabbini ed entrarono più tardi nella leggenda del Prete Gianni. Cfr. D. Wasserstein, *Eldad ha-Dani and Priester John*, Priester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes, ed. by C.F. Beckingham and B. Hamilton, London, V.R., 1996. Più tardi si parlò di loro emissari giunti ad aiutare gli Ebrei della Diaspora in rapporto al movimento messianico di Shabbatai Zevi nel XVII secolo. Manasse ben Ismail sostenne, davanti al Parlamento inglese, la tesi che i discendenti delle Dieci tribù potessero esser rappresentati dagli Indios della Cordigliera; di essi si parla ancora in questo secolo a proposito dei Falasha etiopici e di una tribù yemenita. Cfr. B(ernhard) L(ey), voce *Stämme, Zehn*, in J.L., Bd. 5. Per l'elaborazione medievale in ambiente cristiano, e per la loro identificazione e sovrapposizione con Gog e Magog e con i Mongoli, cfr. Anderson, cit., pp. 63-86.

⁴² Il problema è stato discusso da G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie*, München, Fink, 1972, che pone ad esergo l'affermazione del Wellhausen secondo la quale nell'apocalittica di Daniele si pone il fondamento di una concezione storica destinata a far epoca, quella cioè, già da noi segnalata, della storia come storia globale dell'uomo in prospettiva escatologica. Egli si pone perciò il problema di chiarire se il più volte invocato fondamento giudaico-messianico del marxismo-leninismo sia giunto alla Russia per la mediazione di Bisanzio; la sua interessante trattazione giunge a conclusioni opposte, com'era prevedibile. Nella storia di Bisanzio, movimenti chilistici contadini come quelli europei sono impensabili; tuttavia l'elemento ideologico promosso dalla cultura egemone non sembra assente accanto alla diffusa utopia; tanto l'ideologia quanto l'utopia alludono comunque all'eternizzazione del presente. Il Regno Perfetto è infatti già raggiunto in Bisanzio, che tuttavia è aggredita dal Male che preme ai suoi confini; l'eternizzazione del presente traspare nelle ripetute emergenze "profetiche" entro una storia di successive delusioni.

⁴³ B. Mc Ginn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, N. York, Columbia Un. Press, 1979, pp. 1-36. Cfr. in particolare le pp. 35-36.

ideologico; come tale essa è espressione non soltanto di ceti emarginati o in crisi, ma anche, molto abitualmente, di intellettuali/ideologi.

La storia dell'apocalitticismo bizantino è stata tracciata da P.J. Alexander⁴⁴ nei suoi elementi costitutivi; ne diamo un breve cenno, perché essa culmina con l'elaborazione della nota *Apocalisse* di ps.Methodio, del VII secolo, tradotta in occidente nell'VIII, che eserciterà una lunga e determinante influenza sugli schemi dell'immaginario.⁴⁵

All'origine di tutta la tradizione sono, in oriente come in occidente, gli *Oracoli sibillini*. La loro fama nel mondo classico si addentra sin nell'VIII secolo; essi erano noti ad Eraclito e popolari a Roma; della loro versione pagana restano soltanto pochi frammenti, mentre i 14 libri a noi noti rappresentano un materiale di origine giudaico-cristiana.⁴⁶ Essi erano ben noti nel IV secolo a Lattanzio, che li cita ampiamente assieme al ricordato *Oracolo di Hystaspe*.⁴⁷

Alla fine del IV secolo apparve nell'Impero romano d'oriente un oracolo sibillino destinato a lunga vita.⁴⁸ In esso, nell'ambito di un Cristianesimo dai forti tratti sincretisti ereticali, venivano formulate una serie di profezie, in parte *ex evento*, in parte riconducibili, attraverso complessi eventi, al tema apocalittico dell'Anticristo e del Giudizio finale.⁴⁹ In particolare, l'oracolo si diffondeva sui tempi travagliati e calamitosi della fine; l'Anticristo avrebbe ucciso Enoch ed Elia tornati dal loro luogo misterioso, ma Cristo li avrebbe resuscitati per poi procedere al Giudizio finale. Attraverso passaggi ipoteticamente ricostruiti, questo testo sarebbe entrato nella tradizione occidentale, dove, con modifiche successive, dà origine al testo dell'XI secolo a noi noto.⁵⁰ In quest'oracolo la successione dei tempi apocalittici è così scandita: un re dei Greci e dei Romani, Costante, convertirà il mondo al Cristianesimo, per amore o per forza; negli anni del suo regno nascerà l'Anticristo; Gog e Magog irromperanno e saranno sconfitti da Costante, che poi, a Gerusalemme, consegnerà a Dio e a Cristo le insegne del proprio potere; si rivelerà l'Anticristo, torneranno Enoch ed Elia che saranno da lui uccisi e resuscitati da Dio; seguirà l'annientamento divino dell'Anticristo e il Giudizio finale.

Al VII secolo appartengono due testi, che abbiamo citato relativamente al tema di Gog e Magog; l'uno, un testo latino attribuito dal Caspari a uno ps.Ephrem o a Isidoro,⁵¹ l'altro, uno ps.Ephrem siriano.⁵² Nel primo, la successione è la seguente: irruzione di popoli da identificarsi con Gog e Magog, ma non nominati, e tempi calamitosi; apparizione dell'Anticristo; ritorno di Enoch ed Elia che annunciano la seconda Parusia; segue una lacuna del testo, la sconfitta dell'Anticristo e il Giudizio finale. Nel secondo, un sermone sulla fine dei tempi, si ha una diversa successione: dapprima si assiste alla vittoriosa espansione dell'Islam cui segue, dalle porte di Alessandro, l'invasione di Gog e Magog identificati con gli Unni; segue la restaurazione dell'Impero romano (= bizantino), il sorgere dell'Anticristo, il ritorno di Enoch ed Elia che ne smascherano l'impostura, la loro uccisione; intervengono Gabriele e Michele che li resuscitano e sconfiggono l'Anticristo; chiude il ciclo il Giudizio finale.

Al VII secolo, e più precisamente all'ottavo decennio,⁵³ risale anche uno dei più importanti documenti apocalittici, destinato ad esercitare grande influenza in oriente e in occidente: l'*Apocalissi* di ps.Methodio,⁵⁴ che sembra attingere a fonti comuni a quelle del sermone dello ps.Ephrem.⁵⁵

Ps.Methodio fa un lungo racconto della storia del mondo, a partire da Adamo sino all'espansione araba, nella quale la genealogia dell'ultimo imperatore è legata ad un'ascendenza etiopica di Alessandro

⁴⁴ *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, cit.

⁴⁵ Per la sua edizione critica, cfr. *Die Apokalypse des Ps-Methodius*, hrsg. von A. Lolos, B.K.Ph., Heft 83, 1976.

⁴⁶ Mc Ginn, cit., pp. 19-20. Per il testo cfr. Kurfess, cit. Per la *Sibylla Tiburtina*, giunta in una redazione dell'XI secolo, cfr. E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudo-Methodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*, Halle, Niemayer, 1898. Per l'originale greco del IV secolo della *Sibylla Tiburtina* e la ricostruzione ipotetica delle redazioni, cfr. P.J. Alexander, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, D.O. Studies, X, Washington 1967.

⁴⁷ L. Cæli Firmani Lactantii, *Opera omnia*, rec. S. Brandt-G. Laubmann, vol. 1°, C.S.E.L. 19, Praha-Wien, Tempsky; Leipzig, Freytag, 1890 (*Divinæ Institutiones*, passim).

⁴⁸ Per la storia dell'Oracolo, segnalato dal Mercati nel 1949, per l'analisi del testo e per l'ipotetica storia delle redazioni sino al testo latino della *Sibylla Tiburtina*, rinviamo a P.J. Alexander, *The Oracle of Baalbek*, cit.

⁴⁹ Sulla leggenda dell'Anticristo e degli Anticristi -figure introdotte da Giovanni- rinviamo alla fondamentale ricerca di W. Bousset, *Der Antichrist*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1895. Per quel che di nuovo si registra al riguardo nel testo greco, cfr. Alexander, cit., pp. 120-121, nel testo e in note.

⁵⁰ Per il testo latino cfr. Sackur, cit., pp. 177-187, al quale rinviamo per tutto ciò che eccede il nostro generico cenno.

⁵¹ Caspari, cit. Anche lo Alexander, *The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginning of Joachimism*, *Prophecy and Millenarianism*, Essays in Honour of M. Reeves ed. by A. Williams, Burnt Hills, Longman, 1980, p. 59, mantiene le due paternità alternative fornite dai manoscritti.

⁵² *Sermones*, III, cit.

⁵³ Alexander, *The Diffusion, etc.*, cit., p. 62.

⁵⁴ Sull'argomento, oltre al Lolos, cit., e all'Alexander, *The Byzantine Apocalyptic*, cit., *The Diffusion, etc.*, cit.; cfr., dello stesso, *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs*, ristampato in *Religious and Political History*, cit.; *The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin*, J.W.C.I. 41, 1978; G.J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo Methodius*, C.S.C.O. 540-541, S.S. 220-221, Louvain, Peeters, 1993; dello stesso, *Ps.-Methodius. A Concept of History in response to the Rise of Islam*, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, ed. by A. Cameron and L.I. Conrad, Princeton, Darwin Press, 1992; id., *Pseudo Methodius und die Legende von römischen Endkaiser*, M.L. Series I, Studia XIV, cit.

⁵⁵ Cfr. G.J. Reinink, *Die syrische Apokalypse*, cit., C.S.C.O. 541, p. XXXVIII in nota, e successivamente nelle note alla traduzione del testo ivi indicata.

Magno.⁵⁶ Il testo narra che l'ultimo imperatore sconfiggerà gli Arabi; seguirà un tempo di pace, gioia e prosperità senza pagamenti di tasse, caratterizzato dai piaceri della tavola -un Paese di Cuccagna- poi si apriranno le porte a suo tempo chiuse da Alessandro. Si rivelerà quindi l'Anticristo; il re dei Greci salirà allora il Golgotha ponendo il diadema sulla Croce; alzerà le mani e la Croce volerà al cielo. L'Anticristo entrerà in Gerusalemme, siederà nel Tempio e si pretenderà Dio; ma il Signore scenderà e lo cacerà nell'inferno. Seguirà il Giudizio finale.

Il testo dello ps.Methodio è di fondamentale importanza, perché da esso, e dagli adattamenti della sua ideologia, dipende l'apocalittica posteriore. La sua composizione è da mettersi in rapporto con la prima reazione all'invasione islamica dell'Impero bizantino, e con le iniziali speranze di una rapida rivincita;⁵⁷ ed è significativo sottolineare che anche la sua traduzione in latino, tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo, è in relazione con l'invasione araba della Spagna e il suo rapido successo.⁵⁸

Siamo dunque dinanzi ad un documento ideologico dalla precisa origine e dalla chiara funzionalità, che tuttavia raccoglie al tempo stesso una tradizione religiosa; i due aspetti sono così inestricabilmente connessi e di reciproco supporto, da far sì che l'*Apocalisse* dello ps.Methodio rappresentasse il fondamento di ogni successivo immaginario. Da essa derivano le innumerevoli *Visioni di Daniele* bizantine e occidentali,⁵⁹ e da una di queste, verosimilmente, la nota *Epistola di Adsona alla regina Gerberga*, datata alla metà del X secolo,⁶⁰ nella quale, naturalmente, l'ultimo imperatore è un re Franco. Qui gli intervalli di pace concessi all'umanità sono due: quello del ristabilimento dell'Impero romano (non però descritto nei termini di felicità terrena) e quello, imprecisato, dopo la sconfitta dell'Anticristo, analizzato nella sua genesi dal Lerner,⁶¹ al quale può convenire la generica definizione di "refrigerio dei Santi".

Vi è dunque una sovrapposizione del vecchio tema millenaristico "terreno" -peraltro non sviluppato- con la sua versione ridotta, "spiritualizzata"; e assistiamo al consolidarsi di uno schema apocalittico che, con le sue molte varianti, rappresenta un fenomeno di continuità teso sull'arco dei secoli che vanno dal IV al XII. Ciò si deve tener presente per comprendere quanto radicato sia, in una cultura tradizionale e diffusa, un fenomeno quale quello del Gioachimismo destinato a mantenere la propria effervescenza sino al XVI secolo e a raggiungere il XVII. Gioacchino, nonostante la propria peculiarità sulla quale ci soffermeremo, non rappresenta un'emergenza singolare; né si deve sottovalutare che i suoi schemi escatologici assumono pieno significato nell'apocalitticismo da essi suscitato sotto forma di movimenti sociali. Gli schemi di Gioacchino vanno valutati, a nostro avviso, in questo ambito, come espressione cioè d'un'attesa largamente diffusa⁶² da lunghissima data, e sono perciò legati ad una tradizione intellettuale, ma anche ad una logica escatologica, insite nel Cristianesimo.

I due elementi sono entrambi distinguibili, a nostro avviso, nella tradizione millenarista che corre dal IV al XII secolo. Da un lato è evidente l'elemento puramente ideologico, espressione puntuale dei vari intellettuali anonimi destinati a protrarsi oltre Gioacchino (per esempio in Dante); questi, con il mito dell'ultimo imperatore, guardano costantemente ad un passato fantastico con una tensione irrealistica, tipica dell'*intelligenza* emarginata, che rende strabico il loro utopismo.⁶³ Dall'altro è evidente la tensione ad un futuro migliore in questo mondo, retaggio di secoli d'attesa e di sofferenze e della speranza accesa dalle

⁵⁶ L'importanza dell'Etiopia, di religione cristiana (monofisita) risale al suo ruolo di ripetuto intervento nello Yemen nel corso del VI secolo (cfr. Alexander, *The Byzantine, etc.*, p. 29; id., *Byzantium, etc.*, p. 58). Per quanto concerne la storia del mondo dai tempi di Adamo, è stata rilevata la dipendenza dalla leggenda siriana *La caverna dei tesori* (Sackur, dopo di lui gli altri autori) per la quale cfr. l'edizione tradotta da Sun-Min-Ri (C.S.C.O. 486-487, S.S. 207-208, Louvain, Peeters, 1987). Il problema dell'appartenenza di ps.Methodio alla Chiesa Monofisita, negata dal primo studioso della questione (M. Kmosko, *Das Rätsel des Pseudomethodius*, Byzantion 6, 1931) è tuttavia aperto (Reinink, *Die syrische Apokalypse*, cit., C.S.C.O. 541, pp. VII-XI).

⁵⁷ Cfr. G.J. Reinink, *Ps.-Methodius: a Concept of History*, cit., pp. 185-187, ove si fa anche riferimento alla costruzione del Duomo della Rocca come suggestione per un Regno dell'Anticristo a Gerusalemme. Reinink argomenta che il testo, con il suo mito dell'ultimo imperatore, sia stato scritto per mantenere alta la fede in un ritorno e contenere le conversioni all'Islam. Questa ragionevole ipotesi viene da lui posta in antitesi con quella dello Alexander (cfr. G.J. Reinink, *Pseudo Methodius und die Legende, etc.*, cit., pp. 82-84; P.J. Alexander, *The Medieval Legend, etc.*, cit., p. 8) secondo il quale il tema della vittoria dell'ultimo imperatore seguita da un periodo di felicità prima della venuta dell'Anticristo, ricalca il tema giudaico del millennio terreno. Le due ipotesi non sembrano necessariamente alternative; il contrasto sorge soltanto allorché si dimentichi che il tempo finale è sempre stato inteso come felicità terrena e come Regno Unico che pone fine alle lotte: ciò è insito anche nell'ideologia cristiana e bizantina. Del millenarismo cristiano delle origini abbiamo già detto; per quanto concerne l'ideologia bizantina, cfr. A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, I.S.I.M.E., Nuovi Studi Storici 3, Roma, 1988. Il Pertusi ricorda l'importanza della conversione di Costantino per l'identificazione del "Regno di Dio" di Daniele, con quello bizantino (p. 152). Egli insiste molto (*passim*) sullo sguardo ideologico che impronta le visioni apocalittiche del presente, vera e propria "teologia della storia" (p. 2); ideologia che è tanto politica quanto religiosa (p. 154).

⁵⁸ Cfr. Sackur, cit. Lo ps.Methodio influenza anche la versione latina (tarda) della *Sibylla Tiburtina*, con l'inserimento del passaggio relativo alla consegna della corona a Dio sul Golgotha, assente nel testo originario greco del IV secolo.

⁵⁹ Cfr. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, cit., p. 60 sgg.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 105-109; Sackur, cit., p. 99 sgg.

⁶¹ *Refreshment of the Saints*, cit.

⁶² La conclamata questione di una "ortodossia" di Gioacchino da tener accuratamente distinta dal millenarismo militante dei Gioachimiti, ci sembra uno dei soliti tentativi di distinguere, con l'aiuto della "filosofia", il "pensiero" dalle situazioni storiche; o, se vogliamo, un "alto" e un "basso" del pensiero, quest'ultimo gratificato poi come "ingenuo" o "popolare": un problema che si è sempre posto per il Neoplatonismo. Quanto all'appartenenza di Gioacchino al proprio tempo, ci sembra significativa la puntualizzazione del Mc Ginn che, nell'edizione di un testo profetico gioachimita di controversa autenticità, sottolinea l'ossessione aprioristica di alcuni studiosi, relativamente alla "ortodossia" di Gioacchino (cfr. B. Mc Ginn, *Joachim and the Sibyl*, Cîteaux 34, 1973, p. 98).

⁶³ Ci scusino i dantisti, ma la grandezza di Dante non è certo nel suo mito imperiale; in quello vi è, se mai, una notevole carenza di comprensione del contingente, virtù peraltro non indispensabile a un poeta.

religioni del Libro. Questi due elementi corrono l'uno accanto all'altro allorché il mito prende, dopo ps.Methodio, la sua struttura definitiva: dal presente calamitoso ci salverà la ricostituzione dell'Impero Unico, che riunisce sotto l'ultimo imperatore tutta l'umanità (elemento ideologico inesistente nelle Scritture); vi sarà la pace (il millennio dell'incatenamento di Satana secondo l'*Apocalisse*) ma sorgerà l'Anticristo ad avviare la fine dei tempi; dopo la sua sconfitta vi sarà un nuovo, imprecisato periodo di pace (il "refrigerio dei Santi" elaborato a partire da Daniele e da Gerolamo, oggetto dello studio del Lerner) poi vi sarà il Giudizio.

È appena il caso di sottolineare che il millenarismo degli oracoli del quale ci siamo occupati, proprio in quanto intellettuale ed ideologico, *non mosse nessuno*; il poco millenarismo che ci è noto nell'Alto Medioevo, come quello testimoniato da Gregorio di Tours, è viceversa articolato sulle generiche attese escatologiche, senza particolari schemi. Le cose andranno diversamente a partire dal XIII secolo, e tenteremo di comprenderne a suo tempo le ragioni.

Il Mc Ginn⁶⁴ ha osservato che la sovrapposizione dei temi escatologici corrisponde a precisi eventi storici. Quando il millenarismo cristiano dei primi secoli sembrò perdere le proprie ragioni a causa della conversione di Costantino, precisamente allora nacque il mito di un imperatore che avrebbe dato un'epoca di pace terrena, mito che troviamo a partire dall'originale greco della *Sibylla Tiburtina* (IV secolo); quando l'Islam sembrò sommergere la Cristianità, avvenne la fusione del mito dell'ultimo imperatore con quello apocalittico di Gog e Magog (VII secolo); in ultimo, con la fine dell'XI secolo, l'Apocalitticismo si trovò a confrontarsi con quegli stessi fermenti religiosi che, contemporaneamente, costituivano l'*humus* per le eresie delle quali abbiamo parlato. Esso quindi ci sembra rappresentare una risposta diversa allo stesso problema -quello dell'incompatibilità tra vissuto e saputo, tra storia e utopia- e non è casuale se altra, ancorché diversa eresia, sorgerà da questo apocalitticismo. Ciò che viene sempre posto in discussione infatti, è l'accettabilità di *questo* mondo; onde la differenza che corre tra l'Apocalitticismo e le eresie delle quali ci siamo precedentemente occupati, consiste essenzialmente nel fatto che il primo fornisce una risposta nel quale il dualismo si determina nel momento escatologico, non in quello ontologico.

L'una e l'altra soluzione tuttavia, quella "gnostica" e quella apocalittica, sono entrambe possibilità inerenti nello stesso messaggio testamentario dal quale l'ortodossia tenta di espungerle, e sono, come abbiamo già visto, assai intricate tra loro, perché un messaggio utopico di libertà fondato sulla natura divina dell'uomo è intrinsecamente "millenarista" nel senso che fonda l'aspirazione ad un *altro e diverso mondo* (nuovi cieli e nuova terra); oltretutto intrinsecamente "gnostico" nel senso di alimentare la certezza che il *vero mondo*, non possa che essere un *altro*.⁶⁵ Nella logica di una religione di salvezza, la datità della storia *ha un fine e perciò anche una fine*; l'uno e l'altra non possono che segnare lo sbocco preordinato nell'altro da sé, nell'utopia. Soltanto così la storia diviene comprensibile; comprendere il *senso* degli eventi è possibile soltanto a patto di leggerli come ierofanie, simboli, epifanie d'una ierostoria. Almeno sinora, l'uomo non ha trovato altri modi per costruire una civiltà, cioè una società con un programma comune e comuni leggi; in tal senso le rivolte millenariste sono tutt'altro che antinomiche. *Esse vogliono distruggere l'ordine soltanto per costruirne un altro più "vero"*, garantito dalla visione profetica: ciò che lascia riflettere ancora una volta sulla subalternità di questo pensiero rispetto alla normatività razionalista.

Il Millenarismo tuttavia non è necessariamente rivolta, è in primo luogo attesa del compimento d'una promessa, che può risolversi in astratta ideologia o anche sfociare in rivolte, allorché sorga l'esigenza di accelerare il compimento di tempi che si avvertono maturi. Ancora una volta si deve però sottolineare che la promessa della quale si attende il compimento è tutta terrena, come mostra l'analisi dello Jeanmarie relativa ad un passaggio singolare degli *Oracoli sibillini*.⁶⁶

Secondo lo Jeanmarie, questo passaggio che sarebbe stato composto tra il 34 a.C. (data nella quale Cleopatra iniziò ad attribuirsi il ruolo di Iside) e la battaglia di Azio, si riferirebbe all'attesa di un ritorno dell'età dell'oro rappresentata da Iside, del tutto analoga al mito virgiliano del ritorno di un'età dell'oro di Saturno.⁶⁷ Questa età troverebbe concretizzazione nella comunità dei beni e nell'abbattimento dei confini di proprietà. Siamo dunque in presenza dell'attesa di un ritorno, cioè nell'ambito di una concezione astrologica che presuppone un tempo ciclico; naturalmente non è questo il tempo delle religioni monoteiste, ma le due concezioni sono più intricate di quanto non sembri. Basti pensare, ad esempio, a temi quali la ciclicità della profezia nell'Ismailismo, il ruolo determinante dell'astrologia negli Ikhwân as Safâ', la fine intesa come "ritorno" nelle religioni del Libro, per rendersi conto che ciò che determina davvero il loro moto temporale

⁶⁴ *Visions of the End*, cit., p. 41.

⁶⁵ In tal senso vogliamo segnalare la radicale critica che il Mc Ginn (cit., pp. 29-30) porta al noto e citato lavoro del Cohn, cioè alla sua incapacità di comprendere le radici antropologiche e storiche di un atteggiamento verso il mondo orientato al suo cambiamento. Il Cohn infatti, non riesce a vedere nel Millenarismo null'altro che eversione sociale, o tutt'al più, in un secondo momento, un generico e innocuo *wishful thinking* -rispettabile e patetico- presente accanto alla deprecata eversione che tanto egli disprezza. Quel che è peggio, tuttavia, è che il lavoro del Cohn diede la stura ad una sociologia superficiale e facilona (*ivi*) concettualmente analoga a quella deformata visione politica dello Gnosticismo cui abbiamo già accennato.

⁶⁶ Cfr. H. Jeanmarie, *Le règne de la femme des derniers jours et le rejeunissement du monde*, Annuaire I.P.H.O., t. IV (Melanges F. Cumont), Bruxelles 1936.

⁶⁷ Sull'età dell'oro di Virgilio, cfr. Johnson, cit., che ne mette in luce la grande diffusione nella cultura dell'epoca; anche qui vengono meno i limiti di proprietà, i commerci, il danaro; vi sono gli estremi della Cuccagna (la terra produce spontaneamente il cibo) ma anche quelli del comunismo agrario.

apparentemente rettilineo, in realtà circolare, è la fondamentale concezione dei due stati e dei tre tempi posta dall'escatologia zoroastriana. D'altronde, la profezia stessa è pensabile soltanto a patto di supporre che il futuro sia già scritto in qualche luogo, e ciò è possibile soltanto entro una struttura chiusa del cosmo, che coesiste accanto a quella aperta, nel grande mito biblico.

La capacità di suscitare speranze intrinseca ai temi apocalittici, si comprende entro queste strutture culturali, talmente radicate da manifestarsi come schemi irriflessi di risposta alle delusioni esistenziali; le apocalissi furono dunque uno strumento di propaganda molto noto, non soltanto nel mondo bizantino. Se l'*Apocalisse* di ps.Methodio fece scuola a Bisanzio, in occidente, e tra i Cristiani sotto dominazione araba,⁶⁸ anche l'Islam elaborò propri modelli del tutto analoghi, che però non rientrano nell'economia della nostra ricerca.

È tuttavia interessante ricordare il ruolo che ebbero ancora in questo immaginario i popoli dell'Asia rovesciati sul medio oriente e sull'Europa orientale nel corso del XIII secolo. Verso la fine del XII secolo si era infatti diffusa una leggenda, ispirata dalla lettera che un ignoto ma doto falsario indirizzò all'imperatore bizantino Manuele Comneno.⁶⁹ La lettera recuperava elementi dell'immaginario occidentale in una costruzione fantasmagorica, avvincente, spudorata e folle, dalla quale emergono tuttavia alcuni punti fermi che si legano all'apocalitticismo e al mito di Cuccagna, due elementi che sappiamo trovarsi sovente uniti.

Il regno di Prete Gianni è ricchissimo e potentissimo, ha tratti precisi del Paese di Cuccagna, e tuttavia è un regno bellicoso ma giusto, che tiene a bada popoli feroci. Esteso sull'Asia fantastica oltre il Caucaso, esso domina non soltanto Amazzoni e Brahmani e altri popoli ancora: esso ha al proprio servizio Gog e Magog e gli altri orrendi popoli selvaggi isolati da Alessandro Magno; è, insomma, il regno perfetto che fa un uso saggio anche del Male. Oltre a Gog e Magog, il regno include anche il misterioso fiume Sambatyon, che corre portando pietre verso un mare fatto di sabbia; al di là vivono le famose Dieci tribù.

La cosa più importante, è che Gianni e il suo popolo sono cristiani, e intendono giungere a Gerusalemme con uno sterminato esercito; perciò quando i Mongoli attaccarono e sconfissero i Selgiukidi di Persia (1219-1223) mentre l'esercito crociato era in Egitto (1221), speranze millenaristiche si accesero in occidente, tanto più che il Cristianesimo (nestoriano) era diffuso tra le truppe mongole e i loro capi. Tutto questo provocò un gran movimento di ambasciatori, e, come abbiamo già ricordato, il rifiuto di ogni accordo con l'Islam che proponeva alleanze difensive.⁷⁰ Quando poi i Mongoli attaccarono l'Europa (1241) mentre l'Islam riusciva a fermarli sotto i Mamelucchi per poi procedere ad eliminare ogni presenza cristiana in Terrasanta (1291) una nuova ondata di profezie si diffuse da una parte e dall'altra.⁷¹

Siamo giunti con ciò al termine del XIII secolo, una data con la quale finiscono i fasti dell'ideologia politica fondata sul mito escatologico d'una storia unica dell'umanità: il mito resta ancora vivo sino al XVI secolo, tuttavia soltanto tra i dotti e i visionari. Un nuovo mondo, un nuovo realismo politico sono ormai consolidati, resta però pur sempre lo spazio per la logica religiosa di gruppi ristretti, il più famoso dei quali sarà quello degli Anabattisti di Münster.⁷² Del resto, son queste soltanto le emergenze che c'interessano, non l'aspetto ideologico-politico del mito che qui abbiamo accennato; quel che c'interessava e che ci premeva porre in evidenza in tal modo, era però il lungo percorso, la continuità, la consolidata presenza nella cultura occidentale di questo mito, la cui capacità di muovere le azioni degli uomini è da ricercarsi nel suo radicamento al cuore stesso della cultura dell'occidente cristiano. La concezione della storia come storia della salvezza che

⁶⁸ Cfr. H.J.W. Drijvers, *The Gospel of the Twelve Apostles: a Syriac Apocalypse of the Early Islamic Period*, The Byzantine and Early Islamic Near East, etc., cit.. Scritto tra la fine del VII secolo e l'inizio dell'VIII, cioè subito dopo l'apparizione dell'*Apocalisse* di ps.Methodio, questo testo, strettamente influenzato dal tema danielico dei 4 regni, pone come ultimo regno quello dell'Islam, cui seguirà la vittoria d'un ideale imperatore bizantino, un Costantino redivivo. Esso sembra destinato a consolidare nella fede i Cristiani di Siria (monofisiti) sottomessi al dominio islamico. Stesso scopo sembra aver avuto l'*Apocalisse* di Bahira (cfr. A. Abel, *L'Apocalypse de Bahira*, Annuaire I.P.H.O., t. 3^e, 1935, vol. offert à J. Capaud) che risale all'inizio del IX secolo, periodo di grandi turbative tanto nel Califfato abbaside, scosso dall'insurrezione di Bābak, quanto a Bisanzio, alle prese con quella di Tommaso lo Slavo (cfr. A. Abel, *Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman*, S.I., 2, 1954). Qui compare la figura del Mahdi seguita da quella dell'ultimo imperatore romano. È interessante notare, sulla base della leggenda dei rapporti tra il monaco Bahira e Maometto, che l'Islam è avvertito come eresia del Cristianesimo.

⁶⁹ Sull'argomento cfr. C. Zaganelli, *Le lettere del Prete Gianni*, Forschungen im Mittelalter, Int. Kongr. der M.G.H., 1986, Teil V, Hannover, Hahn, 1988. Il testo latino della lettera, che conobbe poi numerose versioni e arricchimenti, fu stampato dallo Zanke nel 1879, ed è ora ristampato in *Priester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*, cit., insieme alla lettera che si ritiene fosse stata inviata al misterioso Prete Gianni da Alessandro III nel 1177 (sui motivi per dubitare che la lettera sia stata indirizzata a lui, cfr. C.F. Beckingham, *The Achievement of Priester John*, *Priester John*, etc., cit., p. 9 sgg.). La data della lettera al Comneno è incerta, e potrebbe anche situarsi tra il 1143 (salita al trono di Manuele) e il 1145 (accenno al Prete Gianni nella *Cronaca* di Ottone di Frisinga).

⁷⁰ Cfr. J. Richard, *The Relatio de Davide as a Source for Mongol History and the Legend of Priester John*; D. Morgan, *Priester John and the Mongols*, entrambi in *Priester John*, etc. cit.

⁷¹ Per le profezie cristiane, cfr. R.E. Lerner, *The Powers of Prophecy*, Berkeley-Los Angeles-London, Un. of California Press, 1983; per le profezie di un dominio islamico, cfr. A. Abel, *Changements politiques, etc.*, cit., p. 39 sgg. Il ricordo dei Mongoli resterà tuttavia nell'immaginario quando, con la fine evidente dell'unità islamica e le conquiste turche, i Turchi stessi prenderanno il posto di Gog e Magog. Sugli intricati rapporti in Terrasanta tra Cristiani, Mamelucchi e Mongoli; sull'influenza del mito del Prete Gianni nell'iniziale politica dell'occidente, sulla presenza del Cristianesimo o di simpatie cristiane tra i Mongoli (che poi si convertirono all'Islam) cfr. S. Runciman, *Storia delle Crociate*, Torino, Einaudi, 1966, vol. II, pp. 887-901; 934-981; 1013-1045. Ne emerge il quadro d'un occidente diviso e poco preparato.

⁷² Come nota lo Zaganelli, cit., p. 250, la lettera di Prete Gianni si presenta come utopia dell'unità politico-religiosa in contrapposizione alle lacerazioni dell'occidente; e in tanto può presentarsi in tal veste, in quanto l'utopia in sé è ancor viva, in contrapposizione ad una realtà avvertita come deludente rispetto al modello ideale. Centocinquanta anni dopo, alla fine del XIII secolo, l'utopia stessa si ritira perché troppo evidentemente impraticabile: anche se l'eco è destinata a sopravvivere a lungo, l'occidente ha ormai voltato pagina. Quanto al Prete Gianni, egli fu cercato ancora a lungo e "trovato" in Etiopia nel XVI secolo: cfr. Zaganelli, pp. 259-260; C.F. Beckingham, cit., pp. 19-22.

investe l'intera umanità, è infatti consustanziale all'escatologia delle religioni del Libro; vedremo come essa agirà, in risposta all'esperienza dell'emarginazione, allorché Gioacchino troverà una nuova formulazione per l'attesa millenarista, leggendo la storia come dispiegamento d'un moto triadico della ierostoria, epifania d'un Sacro che si dispiega *progressivamente* sino a rivelarsi *interamente*. Là s'iniziano a leggere le radici della modernità.

Capitolo quarto - L'esilio e il ritorno

I fenomeni ereticali, o, per esprimerci più correttamente, le manifestazioni della diversità che percorrono l'occidente tra l'inizio del XII secolo e la metà del XVI (senza peraltro estinguersi dopo tale data) hanno fondamento non soltanto nelle attese millenariste. Essi traggono infatti sostegno dottrinale dalla tradizione culturale che la tarda antichità trasmette al Medioevo, tradizione che si compendia in un generale Neoplatonismo dalle molteplici accezioni, alcune delle quali furono dette anche "popolari". Si noti tuttavia, che tanto la tradizione "neoplatonica" quanto quella millenarista, le cui vicende s'intrecciano in modo inestricabile nel dar vita alle singole emergenze, traggono origine dalla stessa concezione della storia e dei suoi "tempi", della quale dicemmo nel corso del precedente capitolo: quella cioè di un moto al tempo stesso circolare e progressivo, che si articola in un allontanamento dallo stato originario (utopico) e in un cammino, in atto, sulla via del ritorno. Si tratta cioè del vecchio tema mitico dei due stati e dei tre tempi, fondamentale struttura dell'utopia, dove, a ben vedere, gli stati sono di fatto tre; il primo e l'ultimo stato sono infatti soltanto apparentemente eguali, e la differenza tra essi consiste in questo: mentre il primo, stato utopico delle origini, contiene in sé le contraddizioni che porteranno alla sua fine, con la conseguente "caduta"; l'ultimo stato, dopo il "ritorno" alle origini, sarà eterno e perfetto. Nell'astratta alternanza di emanazione e ritorno che caratterizza il cosmo neoplatonico, irrompe il motivo religioso, gnostico, escatologico, che dà senso all'agire umano come progresso verso la salvezza. L'umanità non è prigioniera di una legge opaca, estranea all'uomo, astratto meccanismo illuminato ma non penetrato dalla luce algida della Ragione; nella visione escatologica la stessa Legge guida il suo percorso come una stella polare, e mostra in trasparenza la via della salvezza. Non si deve perciò pensare che in questa diversa accezione il pensiero "neoplatonico" si faccia "ingenuo" o "popolare"; a nostro avviso esso non fa che restare aderente alla sua iniziale ragion d'essere -religiosa e tendente a fondare la divinità dell'uomo e il suo diritto all'utopia- laddove le strutture elaborate da Plotino a Damascio non rappresentano che un suo utilizzo nell'ambito del razionalismo classico, nel tentativo di superarne antiche aporie. Lo abbiamo già detto e lo ripetiamo, sulla scorta dell'osservazione di Scholem: nelle religioni del Libro l'Uno non è neutro o neutrale (*Das Eine*) ma è un Dio persona dotato di una volontà, che agisce in direzione di un fine col quale l'uomo è solidale; ciò porta necessariamente a modificare il significato e il ruolo di strutture logiche apparentemente simili.

Con queste premesse sembra inevitabile che il Neoplatonismo medievale assuma quantomeno l'aspetto di un aperto panteismo, salvo sconfinare sovente in un autentico panteismo che ci sembra deviante definire "ingenuo" o "popolare"; evidente è infatti la matrice ideologica di queste scelte come di quelle opposte, tendenti le une a precipitare, le altre a contrastare, le emergenze utopiche che restano comunque nello sfondo. Ora, a noi sembra di poter affermare -ed in tal senso si muove il percorso che tentiamo di mettere in luce- che dietro le scelte più o meno "ingenuo" e/o "popolari" è molto evidente il perpetuarsi di quelle ragioni che emersero per la prima volta con lo Gnosticismo. Si tratta, a nostro avviso, di una riproposizione di letture del messaggio testamentario mai venute meno, letture che frammentano la coerenza della Ragione classica -ideologia del dominio- nella pluralità delle ragioni e della verità/testimonianza, pluralità che scaturisce dalla possibilità di un rapporto diretto e non mediato dell'individuo con Dio nell'ambito della coscienza. Ma la coscienza è figlia dell'esperienza, e l'anima individuale può rapportarsi a Dio soltanto entro un'identità sostanziale: per questa ragione tanto l'antinomismo panteista quanto l'estasi mistica, apparentemente così lontane, hanno affinità non tanto segrete, ed operano entrambe contro le costruzioni razionaliste, che tentano sempre di imbrigliare i rischi di disintegrazione sociale incombenti nelle spinte religiose. Con generalizzazione forzatamente grossolana, che tuttavia non vuol perder di vista significati più profondi, la storia delle eresie medievali è questa; ed in questa luce si vede la potente spinta al movimento che viene dal Medioevo. Il Medioevo costituisce infatti, come già notammo sulla scorta del Fossier, un'epoca di grande rinascita, tesa al superamento delle buie situazioni maturate nelle strutture tardo-imperiali.

Molteplici sono le ragioni per le quali la spinta religiosa al cambiamento si esplica nelle strutture di una generale logica "neoplatonica". In primo luogo è essenziale ricordare ancora una volta che il ritmo cosmico espresso dal Neoplatonismo nei termini classici di manenza-allontanamento-ritorno coincide con il ritmo cosmogonico nel quale si articola la storia/ierostoria letta come storia della salvezza; esso è, più precisamente, il ritmo dei due stati e dei tre tempi che abbiamo più volte ricordato.

In secondo luogo, il problema "filosofico" fondamentale del Neoplatonismo, cioè la lettura del rapporto tra l'Uno e il molteplice, tra il mondo delle forme (le platoniche "idee") e quello della realtà sensibile, coincide con il problema fondamentale di una visione creazionista che ha il proprio vertice in un Dio unico, qual'è quella delle religioni del Libro. Non appena la religione del Libro volle riflettere sul proprio mito fondamentale in termini "filosofici" utilizzando gli strumenti già a disposizione nel pensiero delle società nelle quali si era sviluppata, sembrò abbastanza scontato trovarla nel Neoplatonismo. Questo è valso certamente per l'Islam, sorto nel VII secolo; ma per il Cristianesimo e per l'Ebraismo l'implicazione sembra ancora maggiore.

Non si deve sottovalutare infatti che, se il pensiero neoplatonico nasce precisamente con l'Ebreo Filone, esso si sviluppa poi in quei tre primi secoli che vedono anche l'affermarsi del Cristianesimo nella società ellenistico-romana. In questo periodo il Cristianesimo si pone dunque i suoi primi problemi "filosofici"; neoplatonici risultano essere i suoi primi grandi pensatori, a cominciare da quell'Origene poi condannato per i pericolosi esiti delle sue dottrine. Del resto, senza entrare in argomenti che eccedono la limitatezza di queste riflessioni, una qualche influenza del Cristianesimo sugli sviluppi del Neoplatonismo in generale è ragionevolmente pensabile, anche soltanto ricordando la figura di Ammonio Sacca, maestro di Plotino e figlio di Cristiani, che inizia quel sincretismo platonico-aristotelico tanto caratteristico del futuro Neoplatonismo, del quale sarà elemento portante. Quest'ultimo si presenta infatti come una vasta ricapitolazione e conclusione del pensiero ellenistico, includendo anche tratti importanti dello Stoicismo, fusi in un'esperienza profondamente religiosa e mistica della vita e del cosmo.

Lo sviluppo della riflessione cristiana e quello del neoplatonismo "colto" appaiono così come sentieri diversi ma anche intrecciati; ed è significativa al riguardo -a nostro avviso- l'ostilità di Plotino verso gli "Gnostici" (forse cristiani?) e quella più chiaramente espressa dal suo allievo Porfirio. Tutto il Neoplatonismo, a partire da Filone, si concentrerà su un particolare problema elaborando strutture dalle quali attingeranno Gnostici e cabbalisti, Cristiani ed Ebrei: questo problema è la mediazione tra l'assoluta inaccessibilità del divino elaborata dalla metafisica aristotelica, e la presenza del divino nel mondo e nell'uomo che è cardine non soltanto del messaggio testamentario, ma anche di tutta la religiosità in genere che fermenta nel mondo ellenistico-romano dei primi tre secoli. Questo punto è fondamentale per comprendere il ruolo essenziale del Neoplatonismo quale veicolo di eresie che hanno il proprio centro nella divinità dell'uomo.

Al riguardo è necessario focalizzare la contrapposizione che si esprime attraverso la razionalizzazione neoplatonica dell'intuizione religiosa, e la successiva impostazione aristotelica che prenderà corpo a partire dal XIII secolo (e che ha il parallelo nell'Islam e nel Giudaismo con Averroè e Maimonide). Tra l'una e l'altra scelta corre infatti la differenza che v'è tra una Legge superiore e imperscrutabile, oggetto di una Rivelazione amministrata nella sua lettera, ed una legge ansiosamente scrutata nell'anima, nel mondo e nei suoi eventi; tra una vicenda conclusa e una in divenire; tra un uomo limitato ed uno cosciente del proprio ruolo centrale nel compimento di un progetto cosmico di redenzione; tra immobilità e trasformazione, accettazione del mondo e ansia di cambiamento, riferimento al *nómos* e dialogo diretto con Dio. Ancora una volta questa lotta si svolge sullo sfondo dei grandi cambiamenti sociali e delle sofferenze che investono il XIII e il XIV secolo, nel corso dei quali scompare definitivamente l'antica società e compaiono Stati nazionali e vittoriose borghesie cittadine. Con esse inizia la caccia alle streghe, nella quale si esorcizza l'inaccettabile diversità rurale sopravvissuta all'Alto Medioevo.

Così il XIII secolo, che vede la fine dell'ultima eresia dualista con la fine cruenta del fenomeno cataro, vede anche il nascere dei due movimenti che percorreranno la nuova Europa sino al XVI secolo e che, intrecciando dottrine e percorsi, daranno luogo a grandi moti sociali: il movimento del Libero Spirito e il Gioachimismo. Prima però di iniziare a parlarne nei prossimi capitoli, ci sembra opportuno concludere le nostre brevi note sul pensiero del XII secolo che, se si presenta come un grande secolo di cultura neoplatonica, non lo è soltanto per le ragioni remote ora esposte, ma anche per altre, più puntuali, che si racchiudono in due elementi di fondo: la tradizione di pensiero ereditata dai secoli precedenti, che è essenzialmente neoplatonica, e l'irruzione del pensiero maturato nell'Islam, neoplatonico anch'esso come abbiamo già visto.

Il Medioevo occidentale deve la propria cultura al Tardo Antico, e la cultura del Tardo Antico è neoplatonica. Uno dei filoni attraverso i quali essa si mantiene attiva nell'occidente latino, è costituita dagli autori la cui lettura e meditazione non venne mai meno, vale a dire, innanzitutto, Macrobio e Boezio, che scrivono in latino ma sono strettamente legati alla cultura greca.¹ Accanto a costoro, l'altro grande patrono del neoplatonismo cristiano medievale è Agostino,² mentre è nota la conoscenza del pensiero ermetico attraverso l'*Asclepius*, il cui ruolo nello sviluppo di concezioni panenteistiche e panteistiche nel XII secolo appare significativo.³

Esiste tuttavia un altro legame attraverso il quale il Medioevo occidentale fa capo, in questo caso direttamente, alla tradizione del neoplatonismo greco. Esso poggia sull'opera di Giovanni Scoto Eriugena che, alla metà del IX secolo, dedica le proprie energie allo studio, alla traduzione e al commento della patristica greca, ed introduce nell'occidente medievale il pensiero di ps.Dionigi, Gregorio Nisseno e Massimo il

¹ Cfr. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, B.E.F.A.R. 159, Paris, Boccard, 1948. Il Courcelle (p. 257 sgg.) ha mostrato gli stretti legami di Boezio con la scuola alessandrina di Ammonio (allievo di Proclo) e con Porfirio. Il suo testo ricostruisce gli eventi attraverso i quali la cultura greca poté essere tenuta in vita, grazie agli autori latini, in un occidente che aveva perduto la conoscenza del greco. Di Macrobio resta particolarmente importante il commento al *Somnium Scipionis* di Cicerone, che fornisce basi teoriche per giustificare un rapporto diretto dell'anima con Dio attraverso le visioni.

² Cfr. S. Gersh, *Platonism-Neoplatonism-Aristotelianism. A Twelfth Century Metaphysical System and its Sources*, Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, ed. by R.L. Benson and G. Constable, Cambridge, Harvard Un. Press, 1982, p. 512 sgg. Sugli esiti del Neoplatonismo tra il IV e il IX secolo, cfr., dello stesso, *From Jamblicus to Eriugena*, Leiden, E.J. Brill, 1978.

³ Cfr. P. Lucentini, *L'Asclepius ermetico nel secolo XII*, S.T.G.M.A. 35, 1992, il quale mette in luce l'importanza dell'*Asclepius* negli sviluppi del neoplatonismo cristiano del XII secolo; in particolare, del concetto di *anima mundi* e di quello di microcosmo, che proiettano l'uomo in direzione di una conoscenza illimitata e quindi della propria divinizzazione. Sui due concetti nella teologia del XII secolo, cfr. anche R. Allers, cit., pp. 358-361, nel testo e nelle note. Sulla presenza dell'*Asclepius* nella cultura neoplatonica del XII secolo, cfr. anche Gersh, *Platonism, etc.*, cit., pp. 525-528.

Confessore, anche grazie alla propria opera maggiore, il *Periphyseon* o *De divisione naturæ*.⁴ La sua opera, che fu vista con sospetto già da Nicolò I al momento della redazione, fu poi definitivamente ritenuta fonte d'errore agli inizi del XIII secolo, allorché fu evidente che da essa traeva origine il panteismo amalriciano. Su di essa è necessario soffermarsi, perché essa rappresentò un punto di riferimento allorché l'irruzione delle traduzioni arabe nel XII secolo rinnovò lo studio del Neoplatonismo in occidente, portando alla ribalta il pensiero dell'Eriugena. A questo punto si realizza quindi la convergenza di due tradizioni maturate indipendentemente da comuni origini: quella, per l'appunto, che vive in occidente grazie all'Eriugena, e quella araba. In questa cultura maturano le basi teoriche, gli strumenti che consentono di elaborare, nella contrapposizione ideologica, le eresie dei secoli successivi.

La struttura cosmogonico/escatologica del *De divisione naturæ* è articolata sul noto ritmo dei due stati (che ora sono più chiaramente tre, per la dichiarata differenza tra il primo e l'ultimo) e dei tre tempi.⁵

Il reale ha, secondo Scoto, quattro livelli. Il primo è quello divino: Dio è Natura che crea, ma che non è creata. In Dio sono tutte le cose, e tutto il reale procede da Lui come progressiva apparizione di ciò che era occulto in Lui; Egli dunque si rende manifesto secondo la processione delle forme che sono in Lui, e che si dispiegano a partire dal Verbo, primo creato, dal quale tutto procede.⁶ Questo secondo piano, quello delle cause primordiali, è quello della Natura creata che crea. Le cause primordiali, costituite nel Verbo da un solo individuo semplice, si moltiplicano all'infinito nei propri effetti, che si danno nello spazio e nel tempo; questo terzo piano, quello del molteplice che costituisce il nostro mondo sensibile, è il piano della Natura creata che non crea.⁷ Infine, poiché Dio è principio e fine di tutte le cose, tutto deve tornare in Lui dove resterà eternamente immutato. Questo è dunque il quarto piano della Natura, nel quale essa non è creata, perché è tornata nell'eternità di Dio di dove prese origine; e non è creante, perché ora cessa la differenziazione.⁸ Dio, che è il moto del Creato,⁹ è tornato immobile raccogliendo in Sé le proprie creature; Egli, principio di tutto, medio di tutto che soltanto in Lui sussiste ed è mosso, è anche fine di tutto, che in Lui trova la quiete.¹⁰

È dunque evidente, nonostante l'apparente circolarità del moto, la sostanziale differenza tra il primo e l'ultimo stato, sempre esistita nel tempo gnostico ma qui resa concretamente evidente dalla loro diversa definizione: increato che crea il primo, increato che non crea l'ultimo. Questa differenza ha una sua ragion d'essere: nel passaggio dal primo al quarto momento qualcosa di molto importante è accaduto, come in tutti i

⁴ In M.P.L. 122.

⁵ In realtà il primo e l'ultimo stato furono sempre diversi nei sistemi gnostici; soltanto non venne mai sottolineata la loro differenza dagli stessi Gnostici, benché essa fosse evidente nel mito: il primo stato è infatti destinato ad esser rotto dalla caduta, mentre l'ultimo è eterno e immutabile, dunque, nel primo stato il divino ha in sé qualcosa d'imperfetto.

⁶ D.D.N., II, 21, c. 560, A-B.

⁷ *ivi*, III, 1, c. 620 B e c. 624 B.

⁸ *ivi*, II, 2, cc. 526 C - 527 B.

⁹ *ivi*, I, 12, cc. 452 C - 453 B.

¹⁰ *ivi*, I, 11, cc. 451 D - 452 A. Il problema inquietante che si pone nel pensiero di Scoto, come sin dall'origine si pose per il neoplatonismo cristiano (e come si pone anche per l'Ismailismo) è quello dell'Apocatastasi, cioè del ritorno di *tutta* la Creazione nel divino, sollevando gravi difficoltà per ciò che concerne la punizione del Male. Su questo aspetto del pensiero di Scoto, che dà luogo a complessa argomentazioni nel 5° Libro del D.D.N., si può seguire l'analisi che ne fa il Dal Prà, *Scoto Eriugena*, Milano, Bocca, 1951, pp. 221-239, che ripercorre le tappe del ragionamento di Scoto. Ne emerge un'interpretazione che tende a mettere in luce una soluzione fortemente idealista: in una resurrezione meramente spirituale, anche l'inferno lo è. Esso diviene la constatazione della nullità ontologica del Male, consumata nella constatazione della sua inanità nei confronti del Bene: il malvagio, tornato anch'egli in Dio, soffrirà per la memoria che resta nella coscienza. In realtà, è difficile pensare il Male come un nulla ontologico, perché esso sembra iscritto come *mala voluntas* in Adamo, e dunque nello stesso Creato; Scoto però può compiere questo passo perché, nei momenti cruciali del suo ragionamento, il mondo sensibile e la storia sembrano assumere natura fantasmatica dinanzi alla sola "vera realtà", che è quella divina. Ciò però non è possibile per un Cristiano -poteva esserlo per un Greco- per il quale il divino si manifesta concretamente nella storia; è questo un punto nel quale si vede in modo chiaro l'incompatibilità tra il razionalismo classico e il messaggio testamentario, segnalata da T. Gregory, *Mediazione e incarnazione*, in Giovanni Scoto Eriugena, Firenze, Le Monnier, 1963, p. 29. È infatti impossibile tradurre nei termini di un dramma metafisico ciò che ha un nodo storico ineludibile nella storicità dell'Incarnazione; questa storicità è ben presente a Scoto, ma, come mostra Gregory, egli compie un percorso, appoggiato dalla patristica greca, che ne giustifica le conclusioni idealiste. L'argomento viene ripreso dal Gregory, in sequenza, in "Contemplatio theologica" e *storia sacra*, *ivi*, dal quale appaiono evidenti le oscillazioni di un pensiero, quello di Scoto, che non può essere interpretato in modo univoco. Se, da un lato, Gregory vede in lui il precursore d'un processo che si compie nella Scolastica come perdita della "dimensione storica ed escatologica della storia sacra, nel tessuto di una speculazione metafisica" (p. 76) dall'altro egli stesso nota (pp. 76-77) che il moto neoplatonico introduce nella *theoria* il divenire d'una storia che si sviluppa d'un processo escatologico, storia di "uno sviluppo irreversibile" (p. 77). In questa storia, l'Incarnazione "chiude l'epoca della legge ed apre quella della grazia" (*ivi*). Il Gregory ha sottolineato la logica attraverso la quale Scoto realizza il "difficile equilibrio tra neoplatonismo e cristianesimo" (p. 82), grazie al quale la *theoria* "trova nella contemplazione e nell'eterno il significato della temporalità e della storia" (*ivi*); e tuttavia è evidente, a nostro avviso, che lo spostamento della precedenza su uno dei termini può cambiare la prospettiva. Una vicenda celeste che si riflette nella storia terrena può, a pieno diritto di logica, spingere alla realizzazione dell'Utopia in terra, come pensavano i Gioachimiti; una svalutazione del mondo materiale rispetto alla trama spirituale che lo sottende e lo sorregge, può anche giustificare la logica del Libero Spirito. Il problema del ritorno in Dio del Creato e del moto escatologico della storia, centrale in Scoto, è stato ripreso dal Gregory in *L'escatologia di Giovanni Scoto*, Studi Medievali III serie, XVI, 2. Un importante articolo sulla natura del "ritorno" in Scoto, è quello di S. Gersh, *The Structure of Return in Eriugena's Periphyseon*, Begriff und Metapher, 7° Int. Eriugena Coll., 1990, A.H.A.W., 1990. Il Gersh ripercorre le tappe di questo ritorno così come descritte dall'Eriugena nel 5° Libro del D.D.N., sottolineando non soltanto l'unità finale dell'uomo con Dio, ma anche il fatto che l'uomo funge da mediatore per il ritorno di tutto il molteplice, cioè anche del mondo animale e vegetale. Ciò è dovuto alla totale continuità dei passaggi emanativi tramite la quale Scoto interpreta l'ontologia neoplatonica. L'eterno moto del ritorno, riconduce tutto in un Uno (Dio) dove neppure più sono spazio e tempo; così come la processione aveva manifestato tutto, incluso spazio e tempo, a partire da Lui. Questo ritorno del mondo animale e vegetale, che "salgono" progressivamente grazie alla risalita dell'uomo fu anche ipotizzato -evidentemente in modo indipendente, ma proprio per questo significativo- dagli Ikhwān as Safā'. Ricordiamo tuttavia quanto abbiamo già messo in luce: il primo e l'ultimo stato non sono identici per Scoto. Si noti inoltre che, se lo fossero, la storia non avrebbe senso: e questo non è cristiano.

sistemi "gnostici": è stato eliminato, o quantomeno è stato messo tra parentesi, il Male, che insegue l'uomo sin dalla Creazione.

A. Wohlman ha ricostruito il percorso di questa vicenda, sottolineandone alcuni aspetti essenziali.¹¹ Il peccato di Adamo, nella logica del sistema neoplatonico di Scoto, non è, né può essere, un fatto storico; lo è soltanto in apparenza, perché è il frutto di una volontà malvagia misteriosamente inscritta nell'uomo sin dalla Creazione. Realtà dunque atemporale, il peccato è ciò che dà inizio alla storia¹² secondo una logica origeniana; la storia diviene quindi storia del superamento di quest'imperfezione iniziale. La stessa natura sensibile, diviene il solo luogo dove l'uomo decaduto può operare.¹³

Scoto peraltro, come nota il Dal Prà, non è affatto chiaro sul passaggio dal mondo incorporeo a quello corporeo; quel ch'è certo, è che quest'ultimo non ha una realtà sostanziale;¹⁴ l'uomo corporeo non è quello fatto ad immagine di Dio, ma tale è quello spirituale che, se tale fosse rimasto, avrebbe avuto, fuori dell'accidentalità del sensibile oltre la quale va cercata la sostanzialità dell'intelligibile, la perfetta conoscenza di sé e di Dio.¹⁵ Ciò è possibile perché l'anima, in quanto divina, conosce, come Dio, la ragione delle cose anteriormente al loro darsi nel sensibile; l'esser creata ad immagine di Dio significa infatti che in essa è contenuto l'Universo intero; l'uomo è un microcosmo.¹⁶

Si è molto discusso sul panteismo di Scoto. Il Dal Prà¹⁷ ha affrontato l'argomento con equilibrio e pertinenza, per arrivare a conclusioni che ci sembra lascino intendere un diverso approccio. Il problema del panteismo personale dell'Eriugena appare infatti meno interessante del fatto che il suo pensiero si presti obbiettivamente ad essere interpretato in senso panteista o panenteista, come puntualmente accadde e non per rozzezza o ingenuità.

Nota il Dal Prà che in Scoto sono chiaramente presenti due modi di confrontarsi con il divino, conflittuali tra loro; e che di questa conflittualità Scoto è ben cosciente, sicché più volte egli si adopera a comporla, senza peraltro riuscirci. Da un lato egli recepisce l'infinita trascendenza di Dio che gli discende da ps.Dionigi, ove il Dio biblico prende il posto dell'Uno neoplatonico; dall'altro però, nell'ottica creazionista, egli non può nascondersi che tutto l'essere è soltanto in quanto è in Dio. Ne consegue - e il testo di Scoto ha chiarissime affermazioni al riguardo - che se tutto è in Dio, Dio è "tutto in tutte le cose".¹⁸ I due motivi conflittuali -trascendenza e immanenza di Dio- non riescono a comporsi; tuttavia la logica immanentista tende a prendere il sopravvento perché, nella logica creazionista del Libro, Dio è una realtà in atto.¹⁹ Quest'oscillazione del pensiero di Scoto tra poli opposti è innegabile, ma, come nota il Dal Prà, essa non è imputabile al pensatore irlandese: essa "giace nel profondo della stessa filosofia cristiana considerata nel suo

¹¹ *La matière et le péché de l'homme*, L'homme et son univers au Moyen Âge, cit., vol. I.

¹² *Ivi*, pp. 213-214. Sulla preesistenza della *mala voluntas* in Adamo, cfr. *D.D.N.* IV, 14, c. 808 B.

¹³ Wohlman, p. 215.

¹⁴ *Scoto Eriugena*, cit., pp. 187-188. Sull'argomento cfr. anche T. Gregory, *Dall'uno al molteplice*, Giovanni Scoto Eriugena, cit., pp. 19-23. Circa l'origine della materia informe, Scoto dice che essa fu creata da Dio perché così insegnano le Scritture: cfr. *D.D.N.* III, 5, cc. 636 D - 637 B.

¹⁵ Dal Prà, cit., pp. 203-204.

¹⁶ C. Steel, *La création de l'univers dans l'homme selon Jean Scot Érigène*, L'homme et son univers, vol. I, cit., pp. 205-208. Il passo di Scoto (*D.D.N.* IV, 7, c. 764 B) è chiarissimo al riguardo. Il Foussard, *Apparence et apparition. La notion de "phantasia" chez Jean Scot*, Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Coll. Int. du C.N.R.S., 1975, Paris, C.N.R.S., 1977, sottolinea che lo Spirito ritrova nel sensibile secondo lo schema neoplatonico, un'immagine mentale che egli porta in sé (p. 342); la verità si rivela dunque come *phantasia*, cioè come visione teofanica (pp. 345-347). Se l'uomo perde tuttavia questa percezione della trasparenza del divino, l'apparizione si trasforma in apparenza falsificante (p. 348). W. Beierwaltes, *Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena*, Ph.J. 73, 1965-66, nel mettere in luce i legami di Scoto con la teologia negativa di ps.Dionigi (e perciò l'importanza della sua opera per la teologia del XII secolo: cfr. p. 486 nel testo e in nota; p. 497 in nota) sottolinea anch'egli la teofania come luogo della conoscenza, per rilevare in ciò il carattere relativo e limitato di questa (p. 502). La deificazione dell'umanità è quindi soltanto una potenzialità che si realizza con la fine dei tempi (pp. 512-516). C'è, in Scoto, un'evidente continuità con il pensiero di Plotino: l'apparente è trasparenza del divino grazie alla quale l'anima si ri-conosce, perché conoscere è per lei ritrovare il mondo divino delle forme che è iscritto in lei dalle origini. Quest'aspetto del pensiero di Scoto è di grande interesse per gli sviluppi d'un'estetica del "bello naturale" della quale torneremo ad occuparci quando tratteremo del Romanticismo. Sul problema cfr. l'importante studio di W. Beierwaltes, *Negati affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, Ph.J. 83, 1976.

¹⁷ Cit., pp. 136-146; per una discussione sull'influenza di Scoto sul panteismo medievale, cfr., dello stesso, *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale*, Milano, Bocca, 1941, pp. 264-282. Sul panteismo di Scoto cfr. anche B. Bośniak, *Dialektik der Theophanie über den Begriff der Natur bei J.S. Eriugena*, La filosofia della natura nel Medioevo, Atti del III Congr. Int. di Fil. Medievale, 1964, Milano, Vita e Pensiero, 1966; sul rapporto tra l'anima umana e Dio, e sulle sue radici nella logica neoplatonica, cfr. S. Gersh, *Per se ipsum. The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and his Neoplatonic Predecessors*, Jean Scot Érigène, etc., cit.

¹⁸ Cfr. i passi del *D.D.N.* riportati dal Dal Prà: III, 10, c. 650 D e III, 17, c. 675 C. Si tratta di passi non estratti a caso: essi rappresentano significative conclusioni della logica di Scoto, conseguenti alla struttura stessa della sua cosmogonia.

¹⁹ Cfr. Dal Prà, cit., p. 141, e la serrata critica ivi sviluppata. Il Dal Prà vede nel Cristianesimo "l'assunzione pragmatico-mistica dell'esistenza di Dio come realtà infinita in atto" e il "presupposto immanentistico in quanto presupposto dell'attuale realtà di Dio e quindi della sua immanenza all'essere". A nostro avviso il problema non è soltanto cristiano: riguarda la religione del Libro in quanto fondata su un Dio-persona che crea l'essere traendolo dal nulla. A questo punto appare difficile sottrarsi alle conclusioni cui arriva anche la Qabbalah: il nulla non può essere altro che il Nulla divino (il *Deus absconditus*) che per un atto di volontà si rende manifesto nell'attualità dell'essere. Il problema può apparire accentratissimo nel Cristianesimo per l'esempio di un Dio che assume la natura umana, ma è, di fatto, a monte, ed è il problema posto da ogni forma di gnosi: l'essere è coinvolto in un progetto divino del quale è partecipe, quantomeno nella propria radice spirituale, divina; il mondo materiale può in tal caso costituire un'apparenza fantasmatica, eventualmente dal volto maligno, come nello Gnosticismo. Esso però può anche mostrare in trasparenza il volto stesso del divino, al quale consente di risalire tramite il ri-conoscimento delle origini ad opera dell'anima. Nello Gnosticismo, lo ricordiamo ancora una volta, su questo punto, non c'è una logica diversa, c'è soltanto una diversa esperienza.

insieme".²⁰ Non è quindi tanto importante accertare se Scoto fosse o meno partecipe dell'ortodossia: importante è viceversa sottolineare che nella sua opera vengono alla luce con crudezza contraddizioni non risolte.

Se ci è concessa un chiosa, vorremmo precisare che la contraddizione non nasce, a nostro avviso, da un generico "Cristianesimo"; essa nasce viceversa -e la controversia sullo Gnosticismo ne fu il primo segnale- dall'impossibilità di chiudere il messaggio testamentario entro le strutture della Ragione classica. Contrariamente a quest'ultima, che raggiunge il proprio delirio nelle fantasmagorie con le quali Damascio si affaccia alle soglie gelide di un impartecipe Ineffabile,²¹ il messaggio testamentario parla di un Dio creatore radicalmente implicato nell'essere, e che proprio per ciò fonda l'intangibile dignità dell'uomo. Per conseguenza il neoplatonismo cristiano, come quello ismailita e quello dei cabbalisti, non può collocare il Dio/Uno oltre il Dio da cui tutto comunque emana e perciò tutto ritorna: e per questo neoplatonismo non può esistere un Principio, per trascendente che sia, non implicato con l'essere. Siamo cioè in presenza di un pensiero religioso che fonda il senso dell'essere-nel-mondo dell'uomo; un pensiero quindi che presenta tutte le ambiguità di ogni mito ma che non per ciò è un "meno", al contrario, è un "oltre" rispetto alle aporie del Razionalismo.

Ora, la scelta tra l'una e l'altra alternativa (pensiero mitico/religioso e strutture razionaliste) non è una scelta tra "ingenuità" e "cultura", ma è una scelta ideologica: da un lato un pensiero che è *pensiero dell'esperienza umana*, asserzione di una verità che si fa, si testimonia, verità/testimonianza in perpetuo divenire e sfaccettata in infinite ragioni; dall'altro una Verità eterna e immutabile esterna all'uomo e, a conti fatti, inattingibile, neppure per teofania, "in ænigmatè"; e neppure in negativo: "Verità" di una Ragione irrazionale la cui istituzionalità non è concesso discutere. Da un lato si pone perciò la possibilità d'inseguire l'utopia lungo un cammino di erramenti, abbagli e miraggi che sono però costruzione umana di una nuova terra; dall'altro la sottomissione al sempre eguale. Non ci sembra necessario spender parole sulle radici sociali, esperienziali d'una scelta che è e resta totalmente ideologica, al di là di ogni rispettabile "onestà intellettuale". Ideologico è dunque il giudizio di "ingenuità" riservato al pensiero che non si adegua.

L'implicazione del Dio biblico con l'essere, che nei casi davvero "ingenui" può sconfinare nell'identificazione di Dio con l'essere, è dunque la radice ineliminabile delle interpretazioni panteiste e panenteiste fiorite nella religione del Libro, la cui effettiva formulazione deve ritenersi una spia di atteggiamenti contestatori, a vario titolo, dello *status quo*. È evidente che, con questa affermazione, ci riferiamo ai moti effettivamente ereticali, non ai sistemi filosofici, anche i più sospetti; ciò che ci premeva affermare è però che quei moti hanno una solida ragion d'essere ideologica nelle stesse radici dalle quali nasce l'albero dell'ortodossia. Come il tentativo di chiudere entro la Ragione classica ciò che la debordava, che era "altro", creò fuori del suo portone di bronzo il variopinto accampamento degli Gnostici; così l'interpretazione entro i sistemi della filosofia occidentale del rapporto tra il divino e l'umano implicito al mito biblico, libera fuori di essa implicazioni rivoluzionarie delle quali non ci si può disfare con le etichette "ingenuo" e "popolare". Queste rappresentano semplicemente la scrollata di spalle con la quale la cultura egemone evita sempre di fare i conti con la pluralità delle ragioni e con l'origine di tale pluralità nelle esperienze: in altre parole con l'ideologicità di ogni scelta, ad iniziare da quella che da secoli si avvale dell'etichetta "Occidente". Noi perciò non seguiremo questa logica nell'espore le vicende delle quali tratteremo nei prossimi capitoli; il motivo della divagazione qui introdotta è stato per l'appunto quello di mettere ancora una volta in chiaro la nostra prospettiva.

Del resto, l'importanza del mondo e della storia quale luogo di manifestazione del divino e del percorso escatologico che conduce alla divinizzazione dell'uomo, è assolutamente palmare: se così non fosse, Scoto sarebbe un filosofo pagano, non un cristiano. Nella logica neoplatonica tutto ciò assume un ruolo determinante come urgenza utopica ripetutamente espressa con linguaggio appassionatamente poetico;²² e se gli ossimori con i quali egli si esprime al massimo della concitazione (anche retorica) gli giungono da ps.Dionigi, la visione del mondo come luogo teofanico e di concreta realizzazione della terostoria salvifica, suona decisamente come invito alla trasformazione, cioè all'attualizzazione dell'utopia.²³ Non soltanto, per Scoto,

²⁰ Op. cit., p. 146.

²¹ Cfr. l'analisi che ne fa il Lilla, cit., in Helikon XXXI-XXXII (1991-1992) alle pp. 13-72. Per la sua opera fondamentale, il *Trattato dei primi principi*, cfr. Damascius, *Traité des premiers principes*, Texte établi par G. Westerink et trad. par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1986-1991, 3 voll.

²² La citazione dei passaggi lirici del testo sarebbe lunghissima; ricordiamo soltanto quello, celebre, dedicato alla metafisica della luce (che pervade d'innomerevoli immagini tutto il *D.D.N.*) con la quale l'opera si avvia a conclusione (V, 39, c. 1021 B) ripercorrendo i gradini del ritorno dell'uomo in Dio: Dio appare finalmente in tutto "quemadmodum in aere purissimum nil aliud aridet nisi sola lux". Cfr. le note di P. Dronke, *Theologia veluti qædam poetria: quelques observations sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot*, Jean Scot Érigène, etc., cit.

²³ Cfr. *D.D.N.* III, 20, c. 683, B-C: "Ac sic de nihilo facit omnia, de sua videlicet superessentialitate producit essentias, de supervitalitate vitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium, quæ sunt et quæ non sunt, affirmationes omnium, quæ sunt et quæ non sunt. Et hoc manifestissime docet omnium reditus in causam, ex qua processerunt, quando omnia revertentur in Deo, sicut aer in lucem, quando erit *Deus omnia in omnibus*; non quod etiam nunc non sit *Deus omnia in omnibus* etc.". La visione di questa immanente realtà è resa impossibile dal peccato, che ha precipitato l'uomo dalla perfetta sapienza all'ignoranza, illuminata soltanto dalla grazia divina; l'intelligenza è ora infirmata da passioni irrazionali eccitate dalla carne, etc. (ivi, C-D). L'uomo carnale non vede che il Dio invisibile esce da sé e crea se stesso in tutto (ivi, c. 684 B). Dunque Dio è un'eterna fonte di creazione, come nota il Gregory, *Dall'uno al molteplice*, cit., pp. 23-24; ma ciò che non comprende l'uomo carnale è compreso dall'uomo spirituale, col risultato di reintrodurre di soppiatto la dicotomia gnostica di illici e pneumatici. La cosa è notata dal Gregory, *"Contemplatio theologica"*, etc., cit., p. 70, che tuttavia tende a sottolineare le differenze.

Dio è concretamente presente nel mondo,²⁴ ma spetta all'uomo redimere il mondo facendone il luogo della trasparenza del divino, e ciò non può avvenire che *nella storia*, anche se, paradossalmente, attraverso un evento che segna l'uscita dalla storia. Sembra quindi presente nella trama l'utopia millenarista; e il fatto che Scoto l'abbia trasformata nella rutilante allegoria d'un percorso spirituale, non toglie ch'essa possa prestarsi a stimolare percorsi verso la Gerusalemme terrena.²⁵

Il pensiero di Scoto, rimasto nel sottofondo senza suscitare particolari echi, conobbe una fervorosa rivisitazione a partire dal XII secolo, che fu secolo neoplatonico per eccellenza anche a causa dell'arrivo in Europa, con l'opera dei traduttori, della cultura islamica. Prima di affrontare gli esiti di questo risveglio, dobbiamo però soffermarci un attimo sul grande neoplatonico ebreo dell'XI secolo, Salomon ibn Gabirol, nato a Cordova e conosciuto anche col nome di Avicbron, la cui opera ha grande rilevanza per le analogie e i legami che mostra tanto col neoplatonismo islamico che con quello cristiano occidentale. Se infatti Avicbron elaborò la propria dottrina nel solco d'una tradizione ebraica, nondimeno mutuò i propri strumenti culturali dal neoplatonismo islamico che conosceva molto bene; egli scrisse in arabo la propria opera principale, il *Fons vitae*, del quale è rimasta soltanto la traduzione latina, eseguita nel XII secolo dal Gundisalvo e dallo spagnolo Pietro, non meglio identificato.²⁶ Anche la tradizione del pensiero ebraico che precede Avicbron si era tuttavia sviluppata nell'ambito di quel neoplatonismo che le era stato congeniale sin dall'inizio con Filone.

Il Vajda²⁷ ha sottolineato la forte influenza della cultura araba sugli Ebrei già a partire dal VII secolo, influenza che avrebbe portato con sé anche elementi non islamici appartenenti alla cultura dei popoli conquistati.²⁸ Come gli arabi del resto, anche gli Ebrei si trovarono a sviluppare una teologia neoplatonica, essendo loro estraneo il concetto aristotelico di motore immobile che pensa se stesso, lasciando la natura in balia di leggi meccaniche;²⁹ come loro si trovarono a dover interpretare il mondo fisico quale risultato di una *volontà*, non già funzione di leggi causali.³⁰ Evidentemente le due religioni hanno in comune tra loro (e col Cristianesimo) la figura del Dio personale della Bibbia e la Sua volontà di creazione, un presupposto che abbiamo ripetutamente segnalato come peculiare alle accezioni del neoplatonismo medievale. Anche tra gli Ebrei si fece sentire inoltre il messianismo delle sette musulmane, nonché l'influenza del misticismo islamico e cristiano; anche fra loro vi furono fenomeni ereticali e di rifiuto delle gerarchie; anche tra loro si sviluppò un pensiero tendente a fare del mito religioso un fenomeno razionalizzabile.³¹ Come nota tuttavia il Vajda, il neoplatonismo ebraico -analogamente, aggiungiamo noi, a quello islamico e a quello cristiano- anche quando vuol avere sviluppi strettamente razionali non può mai giungere all'astratto Uno del neoplatonismo greco:³² e questo è un tratto che già conosciamo. Concludendo, vediamo sin d'ora che gli esiti cui esso va incontro sono paragonabili a quelli che abbiamo già conosciuto.

Il primo filosofo neoplatonico ebreo fu Isaac Israeli, vissuto circa cent'anni tra la metà del IX e la metà del X secolo, il quale viene riconosciuto come una delle fonti dell'amplissima dottrina di Avicbron.³³ Israeli adotta una teoria emanatista che ha antecedenti in un ipotetico trattato del cosiddetto "Neoplatonista di ibn Hasadây" la cui dottrina ha dato origine anche alla recensione lunga della *Teologia di Aristotele*; questo

²⁴ Cfr. S. Gersh, *Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino-Maximian Elements in Periphyseon*, A.H.A.W., 1980, 3, p. 61; l'onnipresenza non può manifestarsi fuori del Creato (p. 67).

²⁵ Il problema dell'implicazione di Dio col mondo come conseguenza dell'adozione della logica neoplatonica nelle tre religioni del Libro a partire dal IX secolo, è affrontato come fenomeno generale dallo Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., pp. 56-61. Egli focalizza l'origine di tale fenomeno simultaneo, che gli sembra sorprendente, nella recensione lunga della *Teologia di Aristotele*, e nota com'esso derivi da una difficoltà originaria, risalente allo stesso ps.Dionigi, nel porre Dio al di là dell'essere. Ne consegue lo sviluppo d'un pensiero destinato a culminare in Böhme (p. 61) che vede Dio estrarre il mondo dal proprio "nulla", trasformandosi da ineffabile in manifesto, con tutte le conseguenze che possono derivare da questa sua presenza nel molteplice; conseguenze che -aggiungiamo noi- si noteranno meglio a partire dal momento in cui, nel XVII secolo, l'interesse si sposterà dall'ineffabile al manifesto, con una traslazione che è all'origine della modernità. Ponendoci in una logica diversa da quella dello Scholem, dobbiamo avanzare alcune osservazioni. In primo luogo, come già detto, la cultura della tarda antichità è neoplatonica: logico dunque che il mito del Libro sia letto in queste strutture dalle tre religioni. In secondo luogo esistono, come già detto, connessioni "genetiche" tra Neoplatonismo e religiosità "orientale", per le quali rinviamo al citato studio di Allers, pp. 356-361, nel testo e nelle note. Le tre religioni dunque, altro non fanno se non sviluppare, entro una cultura della quale esse stesse fanno parte, un dettato che è impensabile ridurre ad una muta letteralità. La *Teologia di Aristotele*, nella sua versione lunga, fornisce in tal senso uno schema che risolve le difficoltà del creazionismo in modo particolarmente brillante, perché pone in primo piano il volontarismo della divinità biblica, ipostatizzando il *Lógos* quale termine necessario di passaggio tra l'ineffabile e il manifesto. La Qabbalah, i cui momenti di sviluppo si ritmano non a caso sulle epoche del Neoplatonismo, che è la logica del pensiero religioso, avrà sviluppi analoghi a quelli che conducono al pensiero di Böhme. La nostra opinione è quindi che la presenza del divino nel molteplice e l'elevazione del molteplice a luogo di lettura del divino, sia uno sviluppo inevitabile, anche se ciò conduce le teosofie (come nota il Bośniak, p. 271, per quella di Scoto) ad assumere il ruolo di un "materialismo mistico". Che poi da ciò possano derivare opzioni utopiste, millenariste, antinomiste, che fanno del molteplice il luogo del compimento, è problema di scelta di campo ideologica, non liquidabile con l'appellativo di "ingenuità", col quale la cultura egemone vela gli specchi che riflettono il volto segreto della sua "verità".

²⁶ Avencembrolis, *Fons vitae* ex arabico in latino translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino, B.G.Ph.M.A., Bd. 1, Hefte 2-4, Münster, Aschendorff, 1895.

²⁷ *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1947.

²⁸ *ivi*, pp. 21-27.

²⁹ *ivi*, p. 30.

³⁰ *ivi*, p. 31.

³¹ *ivi*, pp. 38-50.

³² *ivi*, p. 55.

³³ *ivi*, p. 66 sgg.; J. Schlanger, *La philosophie de Salomon ibn Gabirol*, Leiden, E.J. Brill, 1968, p. 60 e pp. 97-101.

schema emanatista, analogo a quelli ismailiti, è ripreso da Avicbron e conduce a sviluppi non dissimili da quelli di Scoto per quel che concerne la fondamentale "teologia della luce",³⁴ che avrà un lungo seguito.

Lo Schlanger ha dedicato un lungo studio al *Fons Vitæ*, nel quale ha ricostruito la formazione di Avicbron. Egli appare direttamente influenzato da opere del neoplatonismo islamico, delle quali alcune sono elaborazioni di parti delle *Enneadi*,³⁵ altre sono rielaborazioni come la *Teologia di Aristotele* e il *Liber de Causis*; a queste si aggiunge il "Neoplatonista di ibn Hasadây", che influenza Isaac Israeli a sua volta noto ad Avicbron. Ancora, si deve enumerare lo ps. Empedocle, vale a dire le dottrine neoplatoniche che in Sharastâni sono esibite come di Empedocle, e, per concludere ma non per ultime, le *Epistole* degli Ikhwân as Safâ', giunte in Spagna, e precisamente a Cordoba, nella prima metà dell'XI secolo.

Questa formazione culturale pone Avicbron all'interno della grande tradizione, che dalla tarda antichità si prosegue ininterrotta sino al XII secolo, la tradizione cioè del Neoplatonismo; e lo pone in particolare nel percorso lungo il quale le soluzioni maturate nel mondo islamico giungono in occidente. Di queste soluzioni si nutre la stessa cultura ebraica, vissuta in quell'ambito; anche perché il Neoplatonismo offre un coerente sistema di pensiero per giustificare il fenomeno della profezia, fondamentale supporto del testo biblico.³⁶

Un breve esame del pensiero di Avicbron sembra opportuno per individuare la sua interiore problematicità, e quindi il ruolo intrinseco del Neoplatonismo nel dar origine a sviluppi non-conformisti. In analogia alle implicazioni del pensiero "colto" di Scoto, che abbiamo ritenuto di scorgere in quegli sviluppi dei quali abbiamo criticato gli attributi "ingenuo" e "popolare" loro conferiti, anche nel pensiero di Avicbron ci sembra esistano fondate premesse per gli sviluppi della successiva Qabbalah del XII-XIII secolo. Il problema che si pone è infatti sempre lo stesso: in una logica creazionista il pensiero neoplatonico non può che oscillare in modo irrisolto tra dualismo e monismo, ponendo le premesse di soluzioni "gnostiche".

Al riguardo ci è sembrato utile e stimolante riflettere sul fondamento del sistema di Avicbron, procedendo contemporaneamente all'esame del testo e alla discussione delle considerazioni dello Schlanger. Il problema di fondo consiste nel rapporto che si pone tra Volontà divina, forma e materia nell'ambito sia della Creazione, sia della datità del molteplice.

Sostiene Avicbron che Dio ha creato, tramite la Volontà, tanto la forma quanto la materia, alle quali imprime il moto.³⁷ La Volontà dunque penetra e si diffonde in entrambe, legata come l'anima al corpo; il moto è una virtù infusa nella sostanza corporea come il Verbo lo è in quella spirituale, diffusa ovunque con una

³⁴ Per la ricostruzione dell'ipotetico testo del "Neoplatonista di ibn Hasadây" cfr. lo studio di F.M. Stern, *Ibn Hasadây's Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle*, Oriens 13-14, 1961. Lo schema è fondato sulla volontà divina quale causa della creazione *ex nihilo*, e delle successive emanazioni di Intelletto e Anima (lo Schlanger, cit., p. 69, nota tuttavia che la volontà di Avicbron è diversa dall'ipostasi del *Lógos* che caratterizza i testi ismailiti; opinione meno recisa esprime il Vajda, p. 83). Tanto il "Neoplatonista", quanto Israeli e Avicbron vedono dunque procedere, grazie alla volontà divina, le due sostanze che sono l'Intelletto e la *hyle*: l'Intelletto imprime le forme nella *hyle*, dando origine al molteplice. La teologia della luce nasce in Avicbron dalla visione del divino come una luce sempre immutabile nel proprio splendore, che attraversa intatta la materia; la maggiore o minor grossolanità della materia dipendente dalla maggiore o minore distanza dalla fonte, è responsabile della maggiore o minore perfezione dei corpi formati, indipendente dalla forma in sé, che ha ovunque un'identica perfezione, come la luce è sempre se stessa (per Avicbron cfr. *Fons Vitæ* IV, 14, pp. 242-245). Ora, questa teoria della luce che attraversa la *hyle* creata *ex nihilo*, è confrontabile con quella di Scoto: cfr. la sua visione del cosmo come ordinato passaggio dall'Uno al molteplice in *D.D.N.* III, 1-5, cc. 624 B - 637 A, dove la forma divina viene ad imprimeresi nella materia informi; e la sua definizione della presenza e bontà divina come luce che non è contaminabile in *D.D.N.* V, 31, cc. 942 B - 943 A. Anche se l'accento è diverso, in entrambi i casi la metafora luminosa sta a significare la totale presenza del divino in tutte le cose. Il Vajda, *Des quelques vestiges du néoplatonisme dans la kabbale archaïque*, Le néoplatonisme, Coll. Int. du C.N.R.S., Royaumont 1969, Paris, C.N.R.S., 1971, sottolinea le conseguenze panteiste di questa neoplatonica presenza del divino nel creato, e vede "convergences frappantes" tra la dottrina di Scoto e la Qabbalah del XII-XIII secolo; non sembra, viceversa, ravvisare analogie con Avicbron. Tanto in questi come in Scoto tuttavia, la presenza del divino nel Creato è ciò che conferisce a quest'ultimo l'intieriore divenire, la perpetua autocreazione che abbiamo più volte notato nei sistemi neoplatonici: cfr. T. Gregory, *Dall'uno al molteplice*, cit., p. 23, che segnala, per Scoto, un "inesauribile principio fontale"; e, a fronte, lo stesso Vajda, *Introduction*, etc., cit., p. 82, per Avicbron: la forma, prolungamento della volontà divina imprime energia dinamica alla materia. Le similitudini tra i due neoplatonici sono molteplici: anche per Scoto, come per Avicbron, la forma non è concepibile indipendentemente dalla materia, e viceversa; per entrambi poi, esiste un atto della volontà che crea tramite l'impressione della forma nella materia, che la riceve come può (cfr. quanto sintetizza Schlanger per Avicbron, p. 287); perciò ci sembra, anche per Avicbron, poco interessante il volerlo tener lontano dal panteismo, come fa Schlanger (pp. 285-286). Il problema non è la personale propensione: è il sistema neoplatonico che inevitabilmente si presta ad esser letto come presenza del divino nel terreno e come tensione del mondo ad uno stato di perfezione divina. In quest'ambito, le somiglianze tra neoplatonici delle tre religioni, legati al mito creazionista e all'impossibilità di risalire ad un Primo Principio estraneo all'essere, sono ben più significative delle differenze. Sulla metafisica di Avicbron, cfr. anche V. Cantorino, *Ibn Gabirol Metaphysic of Light*, S.I. 26, 1967.

³⁵ Cfr. p. 60.

³⁶ Cfr. C. Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive au Moyen Âge*, Leiden, E.J. Brill, 1969, p. 60 sgg. Il Neoplatonismo, che prende consistenza nel mondo ebraico a partire dal IX secolo, in particolare con Isaac Israeli, consente di giustificare la profezia come contatto immediato dell'anima con l'Intelletto, più precisamente tramite la figura dell'Intelletto agente, che produce, soprattutto nel sogno, le visioni soprannaturali, profetiche. La "vera realtà" è infatti quella spirituale che circola in tutto l'universo e che può essere attinta con determinate pratiche o in determinate circostanze; di questa realtà divina fa parte anche l'anima umana, che tende a leggere il reale oltre il velo opaco e fantasmatico della materia. La possibilità di conoscenza soprannaturale è un vecchio tema neoplatonico, come abbiamo più volte sottolineato ricordando gli *Oracoli caldaici*; ma il Neoplatonismo può fondare in modo sistematico tutti i fenomeni religiosi concernenti la profezia, la teurgia, la magia, richiamandosi alla circolazione continua di forze spirituali che fondano l'apparenza del molteplice e che, per l'analogia macrocosmo/microcosmo, stabiliscono un contatto diretto Dio/cosmo/individuo. Le teorie del neoplatonismo ebraico sulla profezia e sui sogni, sono debitrice di quelle islamiche di al Kindi e, soprattutto, di quelle di al Fârâbî (*Trattato sulle opinioni degli abitanti della città ideale*, cit.; cfr. Sirat, *loc. cit.*). Il problema del sogno veridico, che fu già di Macrobio, è trattato in modo particolare da al Kindi (cfr. *De somnio et visione*). Il testo di C. Sirat fornisce un'ampia bibliografia sull'argomento, che mostra gli stretti legami tra gli strumenti usati dalla cultura ebraica nel proprio specifico ambito, e le soluzioni elaborate dal neoplatonismo islamico.

³⁷ *F.V.*, II, 13, p. 47.

diversa energia non per una qualche sua *debilitazione*, ma per la diversa *resistenza* della materia.³⁸ Si nota qui un'evidente contraddizione, tra un possibile esito panenteista -anche la materia è emanazione divina, più opaca ma non per questo estranea- e una possibile via d'uscita dualista: la materia creata può opporsi alla volontà divina, non certo sminuendone la luce,³⁹ ma impedendo ad essa di trasparire. L'oscillazione panenteismo/dualismo -detto per inciso- ha per di più risvolti inquietanti in un pensiero religioso, perché il dualismo greco spirito/materia, trasferito in un sistema religioso, diviene dualismo ontologico bene/male, superabile, in una logica neoplatonica, soltanto con l'ipotesi della presenza del male stesso nel divino originario.⁴⁰

Nell'opera di Avicbron, che è certamente segnata dal desiderio di evitare il rischio panenteista, il tentativo di superare il dualismo spirito/materia che minerebbe le radici neoplatoniche del sistema, è risolto tramite una sorta di precedenza "logica" della materia sulla forma -una sorta di pre-eternità che ha precedenti nel sistema degli Ikhwân as Safâ'- fermo restando che esse sono simultanee emanazioni della Volontà divina, che non possono darsi, né umanamente immaginarsi, l'una senza l'altra,⁴¹ e che il passaggio dall'intelligibile al sensibile deve avvenire attraverso tre stadi della forma⁴² e due della materia; questi ultimi ripetono la materia prima e seconda degli Ikhwân as Safâ'.⁴³

Questa precedenza della *prima materia* e la distinzione tra materia prima e seconda, è un tratto del neoplatonismo arabo che riconduce alla dottrina dello ps.Empedocle citata da Shahrastâni,⁴⁴ dal quale può averle riprese Avicbron; è anche attestata in Spagna, nella prima metà dell'XI secolo (qualche tempo prima di Avicbron) nel trattato magico noto in occidente come *Picatrix*, ma in arabo intitolato *Ghayât al Hakîm, Lo scopo del saggio*, attribuito a uno ps.Madrîfî.⁴⁵ Un altro elemento della dottrina di Avicbron che sembra dipendere da quella degli Ikhwân as Safâ', è costituito infine dalla creazione del mondo sensibile attraverso le quattro nature o qualità (caldo, freddo, secco, umido).⁴⁶

Abbiamo voluto accennare ad alcuni aspetti del pensiero di Avicbron e ai suoi stretti legami con la cultura del neoplatonismo islamico, perché essi aiuteranno a comprendere l'esplosione della Qabbalah nel XII-

³⁸ *ivi*, V, 36-37, pp. 323-325. Si noti l'analogia prevedibile con Scoto, nel quale il divino costituisce il motore interno al sistema.

³⁹ Abbiamo visto sopra che alle pp. 242-245, Avicbron pone un rapporto del tutto eguale basato sulla diversa luminosità del divino nella diversità delle forme, dovuta alla grossolanità della materia; in *F.V.* V, 38, p. 326, egli completa le analogie utilizzando, per la diffusione della Volontà nel molteplice, uno schema fondato sulla diffusione della luce nell'aria. In altre parole, egli spiega la diversità del molteplice in rapporto all'univocità dell'Uno in base ad uno schema equivoco, oscillante tra *distanza* (dalla Fonte) e *opposizione* (del mezzo nel quale la Fonte si effonde).

⁴⁰ È appena il caso di ricordare ciò che nota Schlanger, cit., p. 107: in un sistema neoplatonico i principi logici diventano ontologici, cosa che vale anche per il Bene e il Male, come si vede dai sistemi gnostici. In un sistema neoplatonico tutto il reale è infatti continuo e contiguo: tutto ciò che appare e si dà è espressione di principi metastorici che agiscono nella storia, facendo di essa, al tempo stesso, ciò che è e anche trasparenza d'Altro. La trasformazione del dualismo spirito/materia in quello bene/male dipende dal fatto che la materia, creata da Dio, non può essere in sé un negativo: l'oscurità di questo mondo diviene allora, in Scoto, la *mala voluntas* che si oppone alla *bonitas* divina (*D.D.N.*, V, 31, c. 942 C-D). Avicbron non opera questo passaggio, sicché la materia può esercitare un ruolo negativo: di fatto, come nota Schlanger, più volte egli si attesta ad una *materia prima* contraddittoria, perché, nonostante la sua creazione ad opera di Dio, essa è di fatto coeterna a Dio come il *Tohû va Bohû* (il Chaos, l'informe) del quale parla il primo testo cabalistico, il *Sepher Yetzirah*, risalente probabilmente al II-III secolo (cfr. *Sefer Yetzirah (Il Libro della Creazione)*, Trad. dall'ebraico, Pref. e note di G. Toaff, Roma, Carucci, 1979, p. 11). La diversità del molteplice, che in un sistema neoplatonico dovrebbe essere ricondotta alla *distanza*, torna viceversa ad essere ascritta all'*opposizione* classica; ciò sempre per la stessa ragione, perché in una religione del Libro non sarebbe possibile astrarre l'Uno/Dio (Creatore, dotato di volontà) dall'essere, col risultato di cadere nel panenteismo o panenteismo, cosa che Avicbron intende evitare. Ma l'*opposizione* è la radice del dualismo gnostico (verso il quale evolverà la Qabbalah) cui si sfugge soltanto riconducendo, come farà Schelling sulla scorta di Böhme, il male a oscuro fondamento del divino stesso, chiarendo così la grandiosa prospettiva che da sempre è sottesa a tutte le gnosi: la storia è un processo di purificazione del divino al quale l'uomo è chiamato a cooperare, realizzando la *propria divinità*. Occorre sottolineare tuttavia che la soluzione di Schelling ha lontani antecedenti nella stessa Qabbalah, che a partire dal *Bahir* introduce il concetto di un "male" riconducibile alla "mano sinistra" di Dio, come già immaginarono le *ps.Clementine*.

⁴¹ Cfr. al riguardo i seguenti passaggi del *F.V.*: I, 13, p. 16,21-24; II, 13, p. 46, 14-22 e p. 47,6-13; II, 19, p. 59, 2-3; V, 4, p. 262, 18 e p. 263, 19; V, 5, p. 265, 22-23. Questo tratto è comune nel neoplatonismo islamico; oltre agli Ikhwân as Safâ', anche al Fârâbi e al Kindî considerano la pre-eternità della materia prima: cfr. M. Worms, *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt, etc.*, B.G.Ph.M.A., III, 4, Münster, Aschendorff, 1900. Più in particolare G. Vajda, *La philosophie et la théologie de Joseph ibn Çaddiq*, A.H.D.L.M.A. 17, 1949, mette in evidenza che la dottrina della pre-eternità della *materia prima* in Avicbron e l'inseparabilità di materia e forma nella sostanza corporea da lui affermata, hanno un precedente nella dottrina di al Fârâbi; esse si conservano poi nella dottrina di ibn Saddiq nel XII secolo: cfr. p. 107 nel testo e in nota 6. Nello stesso articolo, a p. 106, il Vajda mette in luce anche i legami di Avicbron con gli Ikhwân as Safâ' e con il contemporaneo, o di poco precedente, *Ghayât al Hakîm*, per il quale cfr. *infra*, n. 45.

⁴² *F.V.* IV, 20, pp. 255,15 - 256, 8.

⁴³ *ivi*, I, 9, 1-13, p. 12.

⁴⁴ Cfr. al riguardo Schlanger, p. 76 sgg.

⁴⁵ *ivi*, pp. 86-87; cfr. "*Picatrix*" *das Ziel des Weisen von pseudo-Madrîfî*, transl. by H. Ritter and M. Plessner, London, The Warburg Inst. - Un. of London, 1965. Per l'inquadramento di quest'opera nei suoi antecedenti, cfr. la *Einführung*, di H. Ritter e il successivo *Summary*, di M. Plessner, alle pp. XX-LXXV. La dipendenza dalle dottrine degli Ikhwân as Safâ' è marcata più volte nel testo, in specie per ciò che concerne le basi dottrinali neoplatoniche che fondano la possibilità della magia, legata alla dottrina astrologica; un tema diffuso, che fa parte anche della dottrina di al Kindî. Notiamo, per inciso, che anche Avicbron sviluppa, pur nell'ambito del monoteismo, una lunga teoria astrologica nel suo *Keter-Malkut* (cfr. *Corona regale*, Poema di Shelomoh ibn Gabirol, trad. di A. Belli, Torino, Bona, 1968). Il nome *Picatrix* al posto dello ps. Madrîfî, deriva dalla citazione, nel testo, di un certo Buqrâtîs o Bîqrâtîs, quale traduttore di un testo magico. Siamo complessivamente in un contesto che abbiamo già incontrato a proposito del neoplatonismo arabo, e che si è formato a partire dalla magia astrologica dei Sabei di Harrân; esso verrà poi assunto dal Medioevo occidentale, tramite le traduzioni, all'interno della propria cultura magica e alchemica: cfr. M.T. D'Alverno, *Survivance de la magie antique*, M.M. 1, cit. Per quanto concerne il rapporto tra il *Ghayât al Hakîm* e il *Fons vite*, Schlanger, p. 87, ha notato la coincidenza della dottrina in base alla quale il superiore (nell'emanazione) è materia per l'inferiore che, a sua volta, gli è forma (*F.V.* II, 1, p. 24, 5-10).

⁴⁶ Schlanger, cit., p. 315, nel testo e in nota.

XIII secolo sui due versanti dei Pirenei, fenomeno che s'inquadra in continuità con la rinascita del Neoplatonismo in occidente, avvenuta sulla scorta del pensiero islamico giunto dalla Spagna.⁴⁷ Questo fenomeno non può esser visto disgiuntamente dal ritorno d'interesse che si accende, nel Cristianesimo, per il pensiero dell'Eriugena, con i fenomeni ereticali che ne seguiranno.⁴⁸

Il fatto rilevante del XII secolo è dunque, come più volte detto, il ritorno d'interesse per il pensiero dell'Eriugena, che ha inizio con l'opera di Onorio di Autun.⁴⁹ Nell'esaminare le strutture del pensiero neoplatonico del XII secolo, la D'Alverny ha tratto alcune importanti conclusioni che trovano riscontro anche nell'iconografia, e che possono essere assunte per inquadrare il panorama. Esse possono così riassumersi: il XII secolo è fortemente influenzato dal pensiero dell'irlandese, mediato da Onorio; sull'Eriugena e su tutto il XII secolo domina il concetto di *anima mundi* come rappresentato da Platone nel *Timeo*;⁵⁰ ciò ha riscontro tanto nelle concezioni astrologiche, quanto nella visione di un cosmo tutto animato da un moto divino,⁵¹ dal quale discende - e questo soprattutto c'interessa - un'antropologia ottimista che vede l'uomo al centro d'un moto cosmico di ritorno nella perfezione divina.⁵²

Centrale nello sviluppo di questo Neoplatonismo fu la scuola di Chartres, rappresentata principalmente da Bernardo e Thierry di Chartres, Clarendon d'Arras, e Guglielmo di Conches. Attorno all'ipotetico panteismo di questa "scuola" si è molto discusso; essa comunque discende non soltanto dal ritorno scotista di Onorio di Autun, ma anche dall'arrivo del neoplatonismo arabo in Europa.⁵³ L'influenza di quest'ultimo fu determinante per un rinnovato atteggiamento culturale, il cui significato è stato molto sottolineato dal Gregory.⁵⁴ Egli nota che l'ingresso della tradizione islamica trasforma la visione simbolica della natura, che discende da ps.Dionigi e da Scoto, in altra del tutto nuova e razionale, che consente all'uomo

⁴⁷ Sull'argomento cfr. M. Idel, *La kabbale juive et le platonisme au Moyen Âge et à la Renaissance*, R.S.R. 1993, che costituisce, a nostro avviso, un'eccellente introduzione al cabbalismo di Narbona e Gerona (XII-XIII secolo) e ai suoi stretti legami con il Neoplatonismo sviluppatosi in Spagna, sia come fenomeno di continuità con una tradizione, sia come fenomeno d'opposizione all'aristotelismo di Maimonide.

⁴⁸ Per la comune temperie cui fanno capo i due fenomeni, cfr. G. Scholem, *Jüdische Mystik in West Europa im 12. und 13. Jahrhundert*, Judentum im Mittelalter, hrsg. von P. Wilpert, M.M. 4, Berlin, W. de Gruyter, 1966, pp. 51-53. Lo Scholem tuttavia pone la singolare teoria per la quale, mentre il cabbalismo sarebbe uno sviluppo estraneo rispetto al pensiero di Avicenna, esso sarebbe viceversa dipendente da quello di Scoto Eriugena. Già in precedenza (*La Gnosi*, etc., cit., pp. 295-296 in nota) avevamo notato la singolare tendenza dello Scholem ad espungere dalla cultura "ebraica" fenomeni di eterodossia, utilizzando raffronti molto soggettivi con il Cristianesimo; parimenti (ivi, p. 311 in nota) avevamo criticato la pretesa dello Jesi di stabilire steccati tra le due culture religiose, le quali non soltanto hanno radici comuni (e l'una è "eresia" dell'altra) ma hanno vissuto insieme per duemila anni, con gli interscambi che si possono immaginare. Quel che resta importante, a nostro avviso, è viceversa la contemporaneità dei due fenomeni (cabbalismo e panteismo) le comuni radici, e il comune avversario (l'aristotelismo): il XIII e il XIV secolo rappresentano un momento molto importante nel cambiamento della società europea.

⁴⁹ M.T. D'Alverny, *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, A.H.D.L.M.A. 20, 1953. Un articolo che tende a verificare i modi e i limiti di questo ritorno a Scoto nel XII secolo è quello di E. Janneau, *Le renouveau érigenien du XIIe siècle*, Eriugena redivivus, 5° Int. Eriugena Coll., 1987, A.H.A.W., 1987, il quale sottolinea che non sempre le dottrine dei neoplatonisti medievali vengono da una conoscenza di Scoto.

⁵⁰ D'Alverny, pp. 72-73 e pp. 80-81; cfr. anche i due testi da lei citati in nota, E. Gilson, *La cosmogonie de Bernard Silvestre*, A.H.D.L.M.A. 3, 1928; e J.M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris, Vrin - Ottawa, Inst. d'études médiévales, 1938. Il Gilson, p. 21, fa interessanti osservazioni contro l'usuale dicotomia tra tomismo ed eterodossia; egli sottolinea la fonte, nel *Timeo*, di una cosmogonia fondata sull'eternità della materia e su un *noûs* che dà la forma. Negli autori cristiani il *noûs* s'identifica con il Verbo, cioè con lo Spirito Santo (cfr. Allers, cit., p. 359; T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955, p. 133 sgg.). Resta però il problema risolto in modo alquanto artificioso da Avicenna: la preesistenza della *materia prima* è un *escamotage* necessario per evitare ai neoplatonici la trappola del panenteismo. Su tutto l'argomento dell'*anima mundi* nel XII secolo, cfr. Allers, pp. 345-362, oltre a Gregory, cit. Lo Allers (pp. 354-355 nel testo e nelle note) nel sottolineare il ruolo fondamentale del *Timeo*, ricorda tuttavia che la componente astrologica è assente nel tema dell'*anima mundi* sviluppato da Platone; egualmente posteriore è la concezione delle anime individuali come parti dell'*anima mundi*. Abbiamo visto infatti che questi temi neoplatonici trovano seguito e sviluppo nel neoplatonismo islamico; da lì essi giungono in occidente. Lo Allers sottolinea inoltre l'impossibilità di sviluppare il concetto di microcosmo a partire da un dualismo platonico anima/corpo (che è poi assunto, con le dovute differenze e la rivalutazione del corpo, dall'ortodossia cristiana) e che molti autori forse non si son resi conto di ciò nel parlare dell'uomo come microcosmo. Il problema in gioco è infatti quello dell'unità armonica del cosmo in Dio, che sarà ancora centrale da Cartesio a Leibniz. Evidentemente, quando si pone il tema del microcosmo in un cosmo tutto simpatetico creato per successive emanazioni (e quando si pongono le anime individuali come parti dell'*anima mundi*) si entra nell'ottica di un compatto e conseguenziale panenteismo, inevitabilmente eterodosso, simile a quello che abbiamo visto svilupparsi nell'Ismailismo; ricordiamo inoltre che l'*anima mundi* è lo Spirito Santo del quale l'anima umana viene ad essere partecipe. Questa identificazione compirà un lungo cammino anche in occidente, attraverso le eresie panteiste.

⁵¹ Cfr. D'Alverny, cit., pp. 54-55.

⁵² Ivi, pp. 51-52.

⁵³ Sulla Scuola di Chartres, cenni sintetici in T. Gregory, *Anima mundi*, cit., pp. 80-97; M. Dal Prà, *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale*, cit. pp. 264-270. Il Dal Prà mette in luce le implicazioni panteiste di questo pensiero, e l'analogia dei suoi esiti con quelli dei mistici: non sono necessarie affermazioni esplicitamente moniste per rilevare che il cardine del neoplatonismo di Chartres, come quello dei mistici, è costituito dall'unità dell'essere, di tutti gli esseri, con Dio. Il panteismo dei filosofi di Chartres è negato dal De Wulf, *Le panthéisme chartraine*, B.G.Ph.Th.M.A., Suppl.Bd. 3, Aus der Geisteswelt des Mittelalters, hrsg. von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster, Aschendorff, 1935. Sull'argomento cfr. anche l'articolo di N. Haring, *Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras*, A.H.D.L.M.A. 22, 1955, e i testi ivi editi. Le affermazioni di Thierry inclinano indubbiamente in senso panteista, indipendentemente dalla sua personale ortodossia; ancora una volta il problema non è questo, ma la visione generale che il XII secolo, tramite i suoi esponenti, ha del rapporto tra uomo, cosmo e Dio. J. Jolivet, *Philosophie au XIIe siècle latin: l'héritage arabe*, cit., ha fornito una sintesi molto chiara sul XII secolo. Egli ha sottolineato che lo sviluppo di un pensiero erigenista non avviene senza la contemporanea affermazione di un neoplatonismo di derivazione araba, che con esso s'interseca dando luogo ai peculiari esiti del XII secolo. A questi non è estraneo inoltre il sistema di Avicenna, la cui influenza si fa sentire attraverso le opere del suo traduttore, il Gundissalinus, nella seconda metà del secolo. Il Gundissalinus, tra l'altro, è influenzato anche dalle fonti stesse di Avicenna, la *Teologia di Aristotele* e gli *Ikhwân as Safâ'* (p. 436). Si verifica così una fusione tra il neoplatonismo cristiano (greco e latino) - raccolto anche direttamente da Boezio, oltreché da Scoto - e gli sviluppi del pensiero greco maturati nel mondo arabo, rispetto ai quali il neoplatonismo cristiano del XII secolo tende a porsi in continuità.

⁵⁴ T. Gregory, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della Fisica di Aristotele*, La filosofia della natura nel Medioevo, cit.

di indagarne le leggi. Tanto Thierry, quanto Clarembaldo o Guglielmo di Conches riprendono infatti la logica interna dei sistemi neoplatonici arabi, la cui cosmogonia si sviluppa a partire dalla volontà divina e dalla prima emanazione, l'Intelletto, per principi "naturali" in quanto dettati dallo svolgimento di un'intrinseca razionalità del sistema-cosmo. Questa razionalità divina inerente all'*anima mundi* identificata con lo Spirito Santo, rende razionalmente indagabili le leggi costanti del cosmo, a partire da quelle degli astri, ministri di Dio.⁵⁵ Dio, per Thierry, crea gli elementi: *il resto procede per le leggi loro interne*.⁵⁶

Ora, come nota il Gregory, una simile concezione del cosmo apre facilmente a quella sostanziale identità di Dio e mondo che costituirà il fondamento delle successive eresie,⁵⁷ ma se ciò avviene occorre guardare non soltanto alla logica "formale" di questo pensiero. Esso ha infatti anche una sua logica inespressa ma non per questo meno importante, al contrario: qui siamo in presenza di un uomo attivamente al centro di un mondo tutto da indagare, organizzare, godere in senso fisico ed estetico.⁵⁸ Siamo in presenza di un vero Rinascimento.

Se questo è possibile, lo si deve dunque all'arrivo di un pensiero che è quello stesso, lo abbiamo già visto, che aveva condotto altrove alla nascita della "moderna" alchimia spirituale. Quando il cosmo, immerso nella *ratio* divina che circola in esso e lo anima, si fa teatro di una fitta rete di vincoli e simpatie che legano tra loro i suoi elementi, allora un uomo "microcosmo" può intervenire magicamente in esso, comprendere e dominare il corso degli astri, asservire gli elementi e stabilire una "scienza" della natura.⁵⁹ Il XII secolo, come abbiamo già ricordato, vede infatti, nell'ambito della grande opera di traduzione intrapresa -sia di testi greci tramite i rapporti della Sicilia con Bisanzio, sia di testi arabi, soprattutto dalla Spagna- la traduzione dei testi alchemici arabi che incontrano subito grande diffusione.⁶⁰

Viene così acquisito un sapere genericamente neoplatonico che già nel mondo bizantino aveva dato frutti non sempre ortodossi, e che nel mondo islamico aveva preso un orientamento del tutto originale con la nascita dell'Ismailismo e dei sistemi filosofici ad esso collegati.⁶¹

Il carattere del tutto singolare di questa cultura fu già colto in modo esemplare dal Baeumker,⁶² che ne sottolineò l'inestricabile fusione delle sue componenti. Egli ravvisò infatti, accanto alla presenza di una tradizione cristiana occidentale con i suoi capisaldi in Agostino e Macrobio, oltretutto nella traduzione del *Timeo* ad opera di Calcidio, e in Scoto con il suo retroterra nella patristica greca; il ruolo fondamentale del peculiare neoplatonismo giunto attraverso gli arabi ed Avicbron, con la sua componente razionale ed aristotelica che accentuava l'interesse per una scienza della natura. Accanto a queste correnti, assume infine

⁵⁵ *ivi*, pp. 41-53. Si noti che Avicbron, attingendo alla cultura araba, aveva sviluppato la stessa dottrina degli astri nel *Keter Malkut*. Nel neoplatonismo del XII secolo è evidente l'elemento ermetico, giunto sia direttamente tramite l'*Asclepius*, sia indirettamente attraverso la cultura araba che tanto deve ai Sabei di Harrân. Sull'armonia e la razionalità portate al cosmo dall'*anima mundi*, cfr. E. Jeanneau, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, A.H.D.L.M.A. 24, 1957. La nozione d'*integumentum* sta a giustificare l'influenza delle cause seconde sui corpi terrestri; in particolare gli astri sono responsabili della distribuzione delle quattro qualità nei corpi (cfr. pp. 81-87). Questo ruolo degli astri, importante per il pensiero magico, si affermerà in occidente: lo troveremo ancora in Paracelso.

⁵⁶ *ivi*, p. 45.

⁵⁷ *ivi*, p. 47.

⁵⁸ *ivi*, p. 51.

⁵⁹ *ivi*, pp. 56-63.

⁶⁰ Per apprezzare l'entità dell'opera di traduzione di testi arabi nel XII secolo, cfr. G.H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Oxford, Un. Press. 1920, 2nd, pp. 3-19 e *passim* nel testo e nelle note. Lo Haskins tende a sottolineare il ruolo culturale autonomo della Spagna musulmana -al di là delle traduzioni- ed ebraica, nel sapere trasmesso all'occidente: cfr. pp. 6-8. M.T. D'Alverny, *Translations and Translators*, Renaissance etc., cit., sottolinea quanto già sopra segnalammo nel capitolo sul Catarismo, cioè che la Francia meridionale costituì il primo punto d'incontro tra i traduttori e gli studiosi occidentali. Fra i traduttori che ebbero un ruolo anche come autori di testi che introdussero la cultura del Neoplatonismo arabo, ricordiamo Petrus Alphonsi, sul quale torneremo a proposito di Gioacchino da Fiore; ed Ermanno di Carinzia, del quale abbiamo già accennato, che va ricordato per il suo *De Essentiis*, importante per quel concetto di razionalità interiore del cosmo così fondamentale nel neoplatonismo del XII secolo. Cfr. C.S.F. Burnett, Hermann of Carinthia, *De Essentiis*, A Critical Edition with Translation and Commentary by C. Burnett, Leiden-Köln, E.J. Brill, 1982. Il sapere di Ermanno è ermetico, astrologico; il suo neoplatonismo sottolinea la stretta continuità e contiguità di tutto il cosmo, tema che è alla radice anche della tradizione occidentale, con il Macrobio dei *Commentarii in somnium Scipionis*. La razionale presenza dell'*anima mundi* è elemento importante, lo ricordiamo, in tutte le tradizioni, quale premessa alla spiegazione "razionale" del fenomeno profetico e dei sogni premonitori; ma è anche garante della razionalità del Creato e delle sue leggi. Scrive Ermanno: "Omnia quidem in principio facta ex nichilo, sed non sine rationabilis ordinis lege" (*De Essentiis*, p. 98, 6-7); nell'introduzione al testo, il Burnett ha sottolineato (pp. 37-41) i rapporti di Ermanno con l'alchimia araba e con la cultura magico-ermetica del *De Radiis*.

⁶¹ Un ulteriore esempio delle intrinseche tendenze eterodosse di questo pensiero, lo si registra precisamente in Spagna, con il caso del "neoplatonico" ibn Masarra e dei suoi seguaci. Anche se, dopo il contributo di Stern (*Ibn Masarra Follower of "pseudo-Empedocles"* - *An Illusion*, Actas do quarto Congresso de Estudos árabes e islâmicos, Coimbra/Lisboa 1968, Leiden, E.J. Brill, 1971) è definitivamente tramontata l'ipotesi di Asin Palacios (*Aben Masarra y su escuela*, Madrid, Imprenta ibérica-E. Maestre, 1914) che riconduce direttamente ibn Masarra al Neoplatonismo, e ne fa il capostipite in Spagna e una fonte di Avicbron; alcuni fatti restano e vanno ricordati. Al riguardo cfr. Cruz Hernandez, *Historia del pensamiento en el mundo islâmico*, cit., vol. II, pp. 20-28: da un pensiero "neoplatonico" si sviluppa un'eterodossia di tipo antinomico-ismailita. Cfr. anche M.I. Fierro Bello, *La heterodoxia en al Andalus*, cit., pp. 132-140 e pp. 168-170. L'origine del pensiero di ibn Masarra sembra provenire da ambienti mu'taziliti (= coloro che si separano, scismatici), vale a dire da quelle correnti di pensiero islamiche che utilizzarono concezioni neoplatoniche per insistere fortemente sull'unità di Dio, in polemica con il dualismo manicheo. Esse costituiscono una forma di pensiero filosofico-teologico adeguata a risolvere razionalmente il problema cosmogonico a partire dall'Uno; le loro concezioni neoplatoniche sono le stesse che conducono al neoplatonismo ebraico e ad Avicbron (cfr. G. Vajda, *Introduction, etc.*, cit., p. 23 sgg.). Sui Mu'taziliti cfr. anche D. Gimaret, voce *Mu'tazila*, E.I. vol. VII.

⁶² *Der Platonismus im Mittelalter*, (1916) e *Mittelalterlicher und Renaissance Platonismus* (1917), entrambi in *Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker*, hrsg. von M. Grabmann, B.G.Th.Ph.M.A., Bd. XXV, Heft 1-2, 1927, Münster, Aschendorff, 1928.

una grande importanza la riscoperta diretta di Aristotele attraverso le traduzioni dall'arabo e dal greco, una riscoperta che si concentra sul ruolo del suo pensiero per la fondazione di una scienza della natura.⁶³

Ci sembra perciò utile trarre dai suoi testi alcune osservazioni che possono aiutare a comprendere quanto radicate siano in questa peculiare cultura le premesse che conducono alle eresie delle quali parleremo, che ne rappresentano l'altro volto nell'ambito del conflitto ideologico.

Il primo punto da rilevare è costituito dalle caratteristiche generali e dagli esiti diffusi di questo pensiero, dei quali abbiamo già notato l'analogia nelle tre religioni del Libro. Il Baeumker sottolinea al riguardo che siamo in presenza di un grande flusso che le attraversa, e che si manifesta in forme diverse ma analoghe tanto nel mondo cristiano quanto in quello islamico e nella Qabbalah ebraica.⁶⁴ Questo flusso rende estremamente complessa e originale una cultura fatta di molti strati tutti da scoprire,⁶⁵ e certamente autorizza a comprendere la sua dicotomia non come una scissione interiore, ma come due aspetti di una contrapposizione che si alimenta da una stessa fonte.

Da un lato vi sarà infatti una teologia che, come abbiamo già visto, conduce la battaglia contro i rinnovati rischi di eterodossia avvalendosi di strumenti razionali mutuati da Aristotele, ma pur sempre adattati ad una spiritualità di fondo essenzialmente neoplatonica,⁶⁶ dall'altro la tradizione neoplatonica, nelle sue forme consolidate, prosegue attraverso la metafisica della luce e le correnti mistiche. Di queste ultime, il Baeumker nota sia le analogie con il mondo bizantino, arabo ed ebraico; sia il ponte che esse costituiscono tra ps.Dionigi e Scoto, da una parte, Cusano e il Rinascimento dall'altra.⁶⁷ Il prolungarsi di questa disputa viene sintetizzato in modo radicale dal Baeumker, allorché il nucleo della disputa stessa viene da lui ricondotto al problema della conoscenza, se alla sua base vi sia un nucleo volontaristico ovvero intellettuale.⁶⁸ A nostro avviso, questa è una dicotomia che concerne tuttora la nostra cultura allorché, in forme mutate, essa conduce da un lato al razionalismo cartesiano e alle sue discendenze; dall'altro alla rivoluzione romantica e al post-romanticismo di questo secolo.

Il passaggio dal XII al XIII secolo è dunque contrassegnato da una lotta dottrinale, che non tanto è meccanicamente riconducibile ad una contrapposizione di neoplatonici e di aristotelici, quanto alla reazione contro i rischi che si delineano a seguito del diffondersi di quelle particolari strutture di pensiero fortemente influenzate dal neoplatonismo islamico; rischi che sono di ordine dottrinale -con l'inizio del XIII secolo si diffonde l'eresia del Libero Spirito, nella quale entrano tuttavia anche componenti millenariste-⁶⁹ e sociale

⁶³ Sull'importanza di Macrobio per il Medioevo, cfr. M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, B.G.Ph.M.A., XIII, 1, Münster, Aschendorff, 1916; per il suo influsso su Chartres, cfr. p. 125 sgg. Quanto all'influsso di Avicenna e del pensiero arabo, ricordiamo a titolo di pura notazione che la Thozellier ha riscontrato un preciso rapporto tra il pensiero di Avicenna, di al Kindi e del *Liber de Causis*, e quello di Giovanni di Lugio, autore del *Libro dei due principi*: cfr. *Le Livre des deux principes*, cit., pp. 48-51.

⁶⁴ *Der Platonismus, etc.*, p. 163; *Mittelalterlicher, etc.*, p. 182. Il Baeumker si riferisce esplicitamente agli esiti mistici ma, come abbiamo già visto e ancora vedremo, le premesse della mistica e dell'eresia non soltanto sono le stesse (unione diretta di anima e Dio) ma sovente la prima sconfina nella seconda. Queste premesse sono ciò che egli definisce una "mitologia della conoscenza" (la dottrina neoplatonica della reminiscenza del mondo delle forme nell'anima) che è ben lontana dal pensiero di Tommaso d'Aquino (*Mittelalterlicher, etc.*, p. 188). Sulla dottrina della conoscenza di quest'ultimo, cfr. J. Hirschberger, *Platonismus und Mittelalter*, Ph.J. 63, 1955, alle pp. 63-68. Osserva lo Hirschberger, che parte dal Baeumker e che sottolinea anch'egli quanto di platonico vi sia in Tommaso, che per quest'ultimo esiste sì, una verità eterna chiusa nello spirito umano e pronta a venire alla luce "wenn auch nicht im Urbild, sondern im Abbild". Ora, questa precisazione appare fondamentale contro l'emergere di eresie panteiste dal Neoplatonismo. Si tratta, come nota il Baeumker, *Der Platonismus, etc.*, p. 169, di elevare la fede a conoscenza -che è la tendenza spirituale del XII secolo- senza trasformarla in Gnosi.

⁶⁵ Hirschberger, cit., p. 72, che riprende e amplifica l'analisi del Baeumker.

⁶⁶ Cfr. la precedente n. 64 e Baeumker, *Mittelalterlicher, etc.*, cit., p. 191. Cfr. anche *Platonismus, etc.*, p. 171, dove il Baeumker parla dell'inizio di un'operazione di sintesi fra tradizione platonica e pensiero aristotelico.

⁶⁷ Ivi, pp. 176-177; *Mittelalterlicher, etc.*, cit., p. 192. La metafisica della luce è stata oggetto di uno studio dello stesso Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, B.G.Ph.M.A. III, 2, 1907, Münster, Aschendorff, 1908, nel quale questi sottolinea la lotta di Tommaso contro di essa (cfr. anche *Der Platonismus, etc.*, cit., p. 164). Una revisione critica delle vicende della metafisica della luce è offerta dai due articoli apparsi su S.G. XIII, 1960 (J. Koch, *Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters*; K. Goldammer, *Lichtsymbolik vom 15. bis 17. Jahrhundert*). Il Koch, dopo aver messo in evidenza l'equazione di luce e intelligibilità, sottolinea che il simbolismo domina il pensiero tra il IX e il XII secolo; di lì il simbolismo della luce giunge sino a Cusano (XV secolo). La sua origine va ricercata in ps.Dionigi (*De celesti hierarchia*) e in Scoto, ed essa ha un ruolo importante in Ildegarda di Bingen e Bernardo Silvestre (p. 661 b sgg.) ma anche in Roberto Grossatesta e Bonaventura, e, ancora, per il neoplatonismo ebraico di Isaac Israeli e Avicenna. Essa è fondamentale anche nella tradizione mistica, ed in tal senso lo è per Eckhart (nonostante fosse un domenicano cui era familiare l'opera di Tommaso); per Eckhart Dio è luce non in senso metaforico, ma reale (p. 667 a). Nicola Cusano, con il quale si chiude l'articolo di Koch, non è tuttavia l'ultimo di una tradizione; come nota nel susseguente articolo il Goldammer, la metafisica della luce è strettamente connessa alla filosofia della natura, e quindi a quella particolare speculazione religioso/naturalistica che fu l'alchimia (p. 670 b). Poiché la particolare cultura neoplatonica del IX-XII secolo viene rielaborata dal neoplatonismo del Rinascimento italiano, la metafisica della luce sopravvive nel pensiero magico-ermetico-alchemico, che da Ficino e Pico giunge ad Agrippa e Paracelso, per poi divenire un riferimento, con valenza etica, per lo spiritualismo riformato: Franck, Schwenckfeld e Weigel; di lì essa giunge a Böhme. Secondo Goldammer infatti, il simbolismo generale della luce (e del fuoco) ha origine nella tradizione mistica, neoplatonica-ermetica, alchemica e astrologica (p. 680 a).

⁶⁸ *Der Platonismus, etc.*, pp. 178-179.

⁶⁹ Per ragioni di continuità espositiva, tratteremo separatamente la dottrina di Gioacchino da Fiore (XII secolo) e le sue conseguenze sociali nel millenarismo che corre a partire dal XIII secolo; di fatto, Millenarismo e "panteismo popolare" s'intrecciano in modo molto stretto tra il XIII e il XVI secolo. Il problema che si pone con il Gioachimismo è quello di una storia intesa come dispiegamento del moto trinitario e realizzazione dell'epoca finale, quella dello Spirito, dopo quella della Legge o del Padre, e quella della Grazia o del Figlio; il problema che si pone con il "panteismo popolare" è, molto similmente, quello del ricongiungimento dell'uomo con Dio. Entrambi i temi sono compresenti, potenzialmente, in Scoto -la cui dottrina verrà infatti condannata nel XIII secolo- ma assumono importanza sotto il profilo sociale a partire dal XIII secolo per l'influsso del neoplatonismo arabo e dei suoi esiti panteisti. Nel nuovo atteggiamento deve tuttavia tenersi conto anche della diffusione della cultura alchemica, che postula un ruolo dell'uomo del tutto nuovo e inaudito: la sua possibilità di agire nel cosmo per *continuare e perfezionare*

(antinomismo). Siamo quindi dinanzi ad una vicenda anche politica, alla quale non sarebbe stata estranea la stessa ostilità all'Islam.⁷⁰

È tuttavia molto interessante la lettura della disputa teologica offerta dal Gregory, il quale si sofferma su ciò che vi è di profondamente diverso, già in principio, tra una teologia d'impronta aristotelica e una neoplatonica.⁷¹ Nota il Gregory che l'introduzione dell'aristotelismo aveva la logica conseguenza di porre fine ad una visione escatologica della storia, perché "la rivelazione viene sussunta negli schemi intemporalmente della teoria aristotelica della scienza"⁷² Quest'annullamento della prospettiva escatologica -che ha riscontro nella concezione di una natura retta da sue proprie leggi eterne e immutabili- pone in disparte "la prospettiva sociale di salvezza che investe la collettività dei credenti"⁷³ facendo della salvezza un problema individuale. L'aristotelismo giunse perciò anche a porsi in contrasto con l'ortodossia e a subire condanne; esso fu anche considerato un segno della fine dei tempi, per l'inaudita superbia in esso palese, quella di voler sovrapporre la filosofia alla teologia, la ragione umana al mistero divino.⁷⁴ Sul piano della storia, questo significava immobilizzare l'interventismo del Dio biblico perché, come notava Ruperto di Deutz: "Dixeruntque.....Deum per se et immediate nihil posse operari de novo, sed quidquid immediate potuit, fecit necessarie ab æterno".⁷⁵ La storia diviene dunque brutale datità nella quale non è posto per l'azione dell'utopia. Questo è *perdere il senso del messaggio testamentario*: ma è anche, a nostro avviso, con il riaffermato Razionalismo, la spia di un preciso atteggiamento ideologico in un contrasto sociale.

Ciò che si va affermando con l'aristotelismo è dunque una concezione opaca della storia, che ha riscontro in una teologia trasformata in "scienza", quella di Pietro Lombardo contro la quale si appunta la critica di Gioacchino, il quale legge nella storia il cammino della Redenzione, cioè legge il divino come storico dispiegarsi. Come nota il Gregory,⁷⁶ il successivo secolo XIV, sui cui eventi si deve riflettere, vede approfondirsi la dicotomia tra "filosofia" e fede: ove però la filosofia va posta tra le virgolette, a nostro avviso, per non correre il rischio di formulare inopportuni giudizi. Di fatto, non soltanto esistette una solida critica "filosofica" della "filosofia" sul versante della "fede";⁷⁷ ma la tradizione neoplatonica diede esiti molto prossimi a quelli eretici nell'ambito dei grandi mistici che seguirono a raccogliere l'eredità più utopica del messaggio testamentario, la tensione dell'uomo a realizzare la propria interiore divinità. Spicca su tutti la figura di "Meister" Eckhart, la cui influenza sul pensiero tedesco sarà destinata a durare a lungo nei secoli; direttamente o indirettamente la sua mistica influirà su molti dei protagonisti dei quali dovremo occuparci, mistici, teosofi e rivoluzionari.⁷⁸

La figura di Eckhart è importante perché mostra che gli esiti mistici della tradizione neoplatonica conducono a possibili emergenze panteiste, così come abbiamo visto accadere negli sviluppi "filosofici". In questo senso, anche per Eckhart, ci sembra meno interessante porsi il problema della sua possibile eresia,⁷⁹ quanto piuttosto quello degli esiti del suo misticismo. Sembra qui ripetersi la convergenza che notammo tra filosofia ismailita e mistica sūfī, dai cui accenti paradossali non è poi tanto distante quella di Eckhart. Di certo il pensiero di Eckhart fu, in quanto mistico, un pensiero ostile alla gerarchia;⁸⁰ questo ci interessa ricordarlo perché si pone a monte di un atteggiamento antigerarchico che tornerà con tutto lo spiritualismo riformato.

l'opera divina, *accelerandone i tempi*. In una storia che resta riflesso della ierostoria, l'uomo entra ora con un ruolo attivo per realizzare l'utopia con la propria opera cosciente: un fatto senza precedenti che nasce dall'innesto di un pensiero teosofico sulla *storicità dell'Incarnazione*, su un elemento salvifico che scandisce perciò la *progressività* del tempo cosmico.

⁷⁰ È quel che sostiene la D'Alverny, *Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII^e siècle*, A.H.D.L.M.A. 17, 1949. Nell'articolo l'autrice ricostruisce le vicende della lotta culturale attraverso le censure subite da un manoscritto ritenuto pericoloso, in quanto contenente testi neoplatonici di provenienza araba o ispirati al neoplatonismo islamico. Ricordiamo la cronologia degli eventi ismaeliti: nella seconda metà del XII secolo è proclamata la Grande Resurrezione; nella prima metà del XIII secolo vengono messi in atto infruttuosi tentativi di un'azione combinata con la Cristianità che, viceversa, vede di buon occhio la fine di Alamūt. Con gli ultimi decenni del XIII secolo termina la presenza cristiana in Medio Oriente, e con essa ogni rapporto con l'Islam che non sia di contrapposizione e di ostilità. Va rilevato che il pensiero islamico combattuto non è quello "ortodosso", bensì quello "eterodosso" che si era molto avvicinato al Cristianesimo, tuttavia nell'ambito di concezioni anti-istituzionali sul piano religioso e antinomiche sul piano sociale: un pensiero ampiamente osteggiato nello stesso Islam da parte del potere politico, e ormai a sua volta privo di potere. Per questa ragione proseguivano insistenti su ragioni di lotta sociale del tutto interne all'occidente.

⁷¹ Cfr. T. Gregory, *Escatologia e aristotelismo nella scolastica medievale*, 3° Conv. Storico Int. dell'Acc. Tudertina, L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo, Todi, 1960, ivi, 1962; dello stesso, cfr. *Filosofia e teologia nella crisi del XIII secolo*, Belfagor, XIX, 1, 1964.

⁷² *Escatologia*, cit., p. 267.

⁷³ *ivi*, p. 268.

⁷⁴ Cfr. anche *Filosofia e teologia*, cit.

⁷⁵ *Escatologia*, cit. p. 277.

⁷⁶ *Filosofia e teologia*, cit.

⁷⁷ Cfr. A.I. Celano, *Act of Intellect and Act of the Will: the Critical Reception of Aristotle's Ideal of Human Perfection in the 13th and Early 14th Century*, A.H.D.L.M.A. 57, 1990.

⁷⁸ Cfr. W. Zeller, *Eckhartiana V. Meister Eckhart und Valentin Weigel*, Z.K.G. 57, 1938.

⁷⁹ Sulla personale ortodossia o eresia di Eckhart, cfr. R.L. Oechslin, voce *Eckhart*, in D.S. vol. IV. La questione è annosa e non entra nella logica della nostra esposizione: ricordiamo che gli episodi della sua vita in rapporto alla sua disponibilità ad accettare il giudizio della Chiesa, mostrano un atteggiamento non eretico -del resto non si sottrasse mai al proprio dovere di uomo di Chiesa e fu vicino al Papato- mentre le sue dottrine furono condannate. Lo Jundt, *Histoire du Panthéisme populaire au Moyen Âge et au sizième siècle*, Strasbourg, Fischbach, 1875, lo considerò eretico inserendolo come figura particolare nel più vasto movimento del Libero Spirito; eretico lo considera il Dal Prà, *Scoto Eriugena e il Neoplatonismo medievale*, cit., pp. 283-297, il quale avanza sospetti su personali rapporti con gruppi di eretici. Il Dal Prà osserva inoltre giustamente (p. 271) che esiste una "naturale tendenza del misticismo verso il panteismo".

⁸⁰ Cfr. M.H. Lückert, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, S.T.GG.MA. 1, Leiden, E.J. Brill, 1950, pp. 43-45. La vicenda del profano che giunge alla verità divina irraggiungibile per il dotto ha un contenuto inequivocabilmente antisacerdotale, che tornerà eguale in Weigel. Dubbi

Infatti, rapportarsi direttamente a un Dio interiorizzato per fondare la *propria* verità, la *propria* ragione, significa rifiutare cogenza alla letteralità del *nómos*, come abbiamo più volte sottolineato; e per Eckhart, che pure è un domenicano, e ha ben presente la dottrina tomista, si deve sottolineare l'importanza che hanno due testi neoplatonici maturati in ambiente islamico, dei quali abbiamo già fatto menzione, il *Liber de Causis* e il *Libro dei 24 Maestri*.⁸¹ La lezione neoplatonica, così come espressa da ps.Dionigi, appare anzi determinante nel pensiero di Eckhart, come ha notato il Dal Prà, e l'ortodossia della fonte nulla toglie al fatto che, in un diverso contesto, una teologia così radicalmente negativa trovi naturale sbocco in una religiosità transistituzionale e antigerarchica.⁸²

Il Dio dei cuori chiuso nel profondo elude la normativa e interviene imprevedibilmente nella storia; ma poiché è l'uomo ad agire per lui, questo Dio imprevedibile si concretizza in un uomo che costruisce la propria storia sottraendola ad ogni determinismo.⁸³

Quali che siano le conclusioni sull'ortodossia di Eckhart, non c'è dubbio che le sue prediche in tedesco contengono espressioni tali da suonare apertamente come assimilabili al panteismo eversivo dei seguaci del Libero Spirito.⁸⁴ Mentre rinviando ai testi tedeschi di Eckhart e alle numerose citazioni estrattene da Jundt per suffragare la propria tesi, vogliamo soffermarci un attimo su un particolare di questa divinizzazione dell'uomo affermata da Eckhart, per mettere in luce un concetto che dovremo aver presente.

L'opera fondamentale del Padre, è generare il Figlio, e questo è un fenomeno che si ripete nell'interiorità dell'anima. Colui che si abbandona a Dio rinunciando al proprio io, vede dunque questa rinascita interiore che lo rende, nell'anima, Figlio di Dio; quest'uomo rinato recupera l'iniziale somiglianza con Dio nell'immagine. Il farsi uno con Dio è dunque un processo di "cristificazione", di adeguamento ad un progetto additato in Cristo, e di suo compimento.⁸⁵ Ora, quando verremo a parlare dell'alchimia occidentale, vedremo che lo scopo dell'opera spirituale dell'alchimista è precisamente questo: rinascere come Cristo/secondo Adamo, divenire altro rispetto alla condizione decaduta. Il processo è visibile con particolare chiarezza in Paracelso, il quale pone precisamente il problema dell'anima che, pur conservando la "immagine" ha perduto la "somiglianza" con Dio: ella tuttavia può riacquistarla tramite la *cæna domini*, ricostruendo così il corpo spirituale, col quale soltanto l'uomo può tornare nel divino. Il corpo viene così spiritualizzato e lo spirito corporizzato,⁸⁶ ciò che costituisce precisamente il fine dell'alchimia. Detto per inciso, questo processo di cristificazione è lo stesso che vedremo delineato da Müntzer, e che da lui scenderà nell'Anabattismo e nello spiritualismo riformato, e ciò sta ad indicare il peso che ha la mistica di Eckhart sulla cultura germanica, ma

sono stati avanzati sulla paternità del sermone la cui dottrina echeggia quella del Libero Spirito (p. 43 in nota); tuttavia è indubbio che le prediche di Eckhart furono sentite come fondamento di un atteggiamento antigerarchico (cfr. p. 46 sgg.). Steven Ozment, *Mysticism, Nominalism and Dissent, The Pursuit of Holiness in the Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. by C. Trinkaus with H.A. Oberman, Leiden, E.J. Brill, 1974 ha tuttavia fortemente sottolineato il carattere anti-istituzionale, anti-intellettualistico e transistituzionale del misticismo tedesco, con preciso riferimento a Eckhart. Questo carattere è costante e continuo, giungendo a Thomas Müntzer e all'Anabattismo di Münster; del resto, nello spiritualismo riformato di Weigel, avremo modo di ritrovare il carattere transistituzionale di una "religione del cuore". I mistici, come egli osserva, guardano ad un patto eterno che va oltre i patti delle religioni storiche (p. 91). Dissenso ed eterodossia sono intrecciati nei secoli che vanno dal XIII al XVI, e sono frutto di quella cultura neoplatonica che li caratterizza al di là degli sviluppi aristotelici, come ha notato il Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester, United Press, 1967, 2 voll., p. 308, che ha molto insistito sul ruolo di Eckhart.

⁸¹ Cfr. W. Beierwaltes, *Eckhart et le Livre des Causes. L'être comme premier-crée. La possibilité de penser et d'exprimer la Causa Prima*, R.S.R. 68, 1994, C. Bauckham, *Das pseudo-hermetische "Buch der vierundzwanzig Meister" (Liber XXIV philosophorum)*, B.G.Ph.M.A. 25, 1913. Beierwaltes fa notare che il panteismo, implicito nella 4ª proposizione del *Liber de Causis*, è tuttavia corretto dall'apertura della 19ª; in effetti Eckhart cita sovente il punto in questione, e cioè che la Causa Prima non si mescola (commiscere) con le cose create. Tuttavia le affermazioni di Eckhart nelle prediche in tedesco sembrano sovente debordare in senso panteista. Bauckham rileva a sua volta la frequente presenza della teologia negativa del *Libro dei 24 Maestri* nell'opera di Eckhart, che si richiama alla tradizione dionisiana: cfr. pp. 197-200; Oechslein, cit., c. 111. Quest'ultimo nota che la mistica di Eckhart ha precedenti nel *Mirouer des simples âmes* di Margherita Porete, coinvolta nel movimento del Libero Spirito e spedita al rogo nel 1310; per il testo della sua opera e per le sue vicende, cfr. R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965. La Guarnieri, p. 467, ipotizza con buone ragioni un interesse di Eckhart per queste vicende dottrinali.

⁸² Cfr. Dal Prà, cit., pp. 288-289. A questo si debbono aggiungere alcune considerazioni sulla cultura stessa sottintesa nei due testi, che certamente si presta a sviluppi non ortodossi. Ricordiamo al riguardo alcune notazioni della D'Ancona Costa e della Hudry negli studi che abbiamo già citato parlando del neoplatonismo islamico. In primo luogo il *Libro dei 24 Maestri* sembra maturato nell'ambiente harrâniano, ermetizzante; ispirato a ps.Dionigi, esprime una generica metafisica creazionista monoteista, assolutamente "trasversale" rispetto alle tre religioni del Libro (Hudry, cit., pp. 79-80). In secondo luogo, tanto esso quanto il *Liber de causis* rappresentano una soluzione *razionale* del monoteismo contro il Manicheismo e contro ogni dualismo (ivi, pp. 85-88) e, per conseguenza, sono capisaldi di quel neoplatonismo del XII secolo, delle cui conseguenze panteiste abbiamo detto. In terzo luogo infine, quest'incontro di una filosofia centrata sulla derivazione del molteplice dall'Uno con le teologie creazioniste, è un episodio singolare e fondamentale nella storia della metafisica (D'Ancona Costa, *La doctrine de la création "mediante intelligentia"*, cit., pp. 84-85) che trasforma la metafisica di Proclo facendo dell'Intelligenza (*noûs*, 'aql') il primo livello immediatamente successivo alla Causa Prima (D'Ancona Costa, *Le fonti e la struttura del Liber de causis*, cit., p. 14 nel testo e in nota) che s'identifica col "vero essere" come realtà eidetica (ivi, pp. 16-17). Di qui gli esiti panteisti che abbiamo segnalato. Sulla proposizione 4 del *Liber de causis* e sulle sue conseguenze, cfr. però anche Beierwaltes, cit. alla precedente nota.

⁸³ Il Dal Prà, cit., p. 291, afferma: "Per il monaco domenicano, come per il filosofo irlandese (*scil.*, Eckhart e Scoto) lo spirito umano è della stessa natura della divinità, perché gode della stessa indeterminatezza e della stessa *creatività* (corsivo nostro). C'è nell'anima umana un fondo, afferma Eckhart, in cui solo Dio può stare, e che addirittura si identifica con Dio; quel fondo è una liberazione dell'essere."

⁸⁴ Cfr. la raccolta del Pfeiffer: Meister Eckhart, hrsg. von F. Pfeiffer, III. unveränderte Auflage der Ausgabe von 1857, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914; ed inoltre i testi raccolti da Jundt, cit., pp. 231-280. Un'edizione critica recente è quella del Qumt, Meister Eckhart, *Predigten*, Stuttgart, Kohlhammer, voll. 1-3 (prediche 1-86) 1958-1978.

⁸⁵ Cfr. Pfeiffer, XL, p. 137, 8-19; LXIII, p. 198, 1 - 199, 3; Jundt, 9, p. 261.

⁸⁶ Cfr. *L'utopia alchemica, etc.*, cit., allo schema che illustra il sistema gnostico/alchemico paracelsiano.

anche a sottolineare le strette connessioni genetiche e strutturali che hanno molte espressioni della mistica, dell'eterodossia e del non-conformismo.

Troviamo dunque in Eckhart la stessa tensione della quale abbiamo più volte parlato, e che troveremo ancora a lungo nella nostra vicenda: la tensione a realizzare un progetto che la storia sembra smentire. La via di Eckhart è naturalmente quella del mistico, come per i Sufi: ma non tutti gli uomini sono dei mistici, e non tutti i mistici costituiscono un buon esempio per l'ordine. Per comprendere quanto pericolosamente vicino all'eversione possa collocarsi un misticismo radicale, quale quello di Eckhart, è forse opportuno richiamare alcune notazioni già fatte a conclusione del capitolo sui Catari, relative ai fenomeni che travagliarono la società europea tra il XIII e il XV secolo, con epicentro nel secolo di Eckhart.

Una sintesi delle tragedie del XIV secolo è stata fatta dal Lerner,⁸⁷ un autore che ha dedicato molti studi ai fenomeni ereticali-eversivi. Messi rapidamente in fila, i malanni del secolo vengono così elencati: crisi agraria e abbandono dei campi, aggravata da mutamenti climatici che vedono un rapido raffreddamento del clima;⁸⁸ crisi dell'Est europeo, per le invasioni turche e mongole, e crisi dei relativi commerci; dilagare delle guerre che portano distruzioni nei coltivi, causando la rovina dei coltivatori e della piccola nobiltà; tra queste, interminabile, la Guerra dei Cent'anni; epidemia di peste nel 1348, riapparsa in successive esplosioni nei decenni successivi, che falciava la popolazione. Queste tragedie si accompagnano a fenomeni di trasformazione economica dalle gravi ripercussioni sociali -inestricabilmente causa ed effetto delle tragedie stesse- e da lotte di classe, da spostamenti di popolazioni e da un'economia speculativa, che rafforza i forti e indebolisce i deboli. Lo stato di agitazione e rivolta, agricola e urbana, è diffusissimo ovunque; il XIV secolo è il secolo delle *jacqueries* e della nuova crisi della piccola nobiltà, che nella lotta di classe preme per un riconoscimento di *status* che la salvi dai rivolgimenti sociali innescati da rapidi arricchimenti e impoverimenti. La crisi sociale vede esplodere "naturalmente" anche i fenomeni di antisemitismo; ma il fatto più rilevante è costituito da profeti e predicatori che vagano nelle campagne eccitando torme di fedeli con visioni apocalittiche. A questa situazione contribuisce in modo determinante la crisi della Chiesa, divenuta una scandalosa organizzazione mondana nella cattività di Avignone, dove essa diviene al tempo stesso una macchina burocratica accentrata, intollerante ed avida, ma anche coinvolta nei piani del re di Francia. Quest'ultima vicenda ci consente di ricordare che tra il XIII e il XIV secolo avviene un fatto politico della più grande rilevanza per il futuro dell'Europa, fatto che è sotteso a molti dei fenomeni calamitosi sopra ricordati, cioè alle ripetute guerre e all'affermarsi di un nuovo ordine sociale più duro, con nuove ricchezze e nuove povertà, in una società che si verticalizza e distrugge antiche autonomie: è in atto il consolidamento degli Stati "nazionali", accentrati, cui fa riscontro la dissoluzione dell'Impero.

La descrizione di questi sviluppi si trova in forma ben altrimenti articolata, come abbiamo già ricordato, nel Duby,⁸⁹ da lui citiamo ancora qualche altra notizia. La dinamica economica delle campagne si esplicitò attraverso una divaricazione delle ricchezze nella classe rurale; vi fu un processo di arricchimento legato alla razionalizzazione della produzione, realizzato tramite l'imprenditorialità di un nuovo ceto di fittavoli, *ministeriales*, contadini intraprendenti cui venne affidata la messa a frutto delle terre padronali, e che divennero nuovi sfruttatori e nuovi ricchi; ciò ebbe forti conseguenze negative su quella parte della piccola nobiltà che non partecipava del fenomeno, perché la ricchezza prese inevitabilmente il posto dello *status*; d'altra parte, l'aumento dei commerci mise i contadini nelle mani di chi disponeva del denaro, e il commercio prosperò precisamente sfruttando la mobilità dei prezzi e della produzione.⁹⁰ Questo fenomeno si fa corposo con l'inizio del XIV secolo, allorché *ministeriales* e contadini arricchiti iniziano a costituire signorie, praticano l'usura, fanno istruire i figli e salgono di rango.⁹¹

Ciò comporta tuttavia un ulteriore impoverimento dei poveri e l'allargarsi del bracciantato nelle campagne, ricche ma sovrappopolate; al tempo stesso i suoli troppo sfruttati s'impoveriscono e iniziano carestie e penurie alimentari a partire dal XIV secolo; il salariato è il più colpito dalla crisi, e la mortalità aumenta; si sviluppa il fenomeno dell'emigrazione in città dei contadini espulsi, alla ricerca di un salario per sopravvivere.⁹² Questo fatto va tenuto presente allorché si considera il fenomeno della caccia alle streghe, che inizia con il XIII-XIV secolo, e che nel XIV secolo giunge ad una piena codificazione dottrinale; dietro di esso si staglia infatti l'odio e la paura che da sempre contraddistingue la cultura razionalista dell'alto clero e dei ceti egemoni, nei confronti della religiosità fondamentalmente pagana dei contadini, legata ai miti di fertilità le cui manifestazioni culturali/magiche vengono avvertite come culti demoniaci.⁹³

⁸⁷ R.E. Lerner, *The Age of Adversity. The Fourteenth Century*, Ithaca and London, Cornell Un. Press, 1968.

⁸⁸ Su questo particolare aspetto, tutt'altro che irrilevante, cfr. M. Pinna, *Il clima nell'alto Medioevo*, cit.: nel 1100-1300 la vite si coltiva sino a 53° N in Inghilterra e a 55° N a Tilsit; il raffreddamento inizia nel 1200, e il clima freddo prosegue sino al XIX secolo; a confronto con i dati climatologici sopra citati, si tenga presente che nel XVII secolo il Tamigi è abitualmente ghiacciato durante l'inverno.

⁸⁹ *L'economia rurale, etc.*, cit. pp. 401-550; cfr. *supra* alla n. 166 del Cap. 6°, Sez. II, Parte I.

⁹⁰ Duby, cit., pp. 422-435.

⁹¹ *Ivi*, pp. 436-438.

⁹² *Ivi*, pp. 439-453.

⁹³ Cfr. Runeberg, cit., il cui testo è un classico; cfr. la breve sintesi ne *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 220-246. Per il fenomeno della caccia alle streghe e per le sue basi dottrinali, riferimento fondamentale è lo Hansen, cit., cui si deve aggiungere, dello stesso, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, Georgi, 1901. Per una raccolta antologica di testi significativi sui vari aspetti del fenomeno, in particolare sulla lotta socioculturale tra città e campagna, cfr. *La stregoneria in Europa*, cit.

Su questo mondo agrario in espansione ma anche in difficoltà, si abbattano le devastanti guerre del XIV secolo, e, dal 1348, il flagello della peste, i cui effetti mortali vanno compresi alla luce della sua incidenza su una popolazione già indebolita per le crisi alimentari.⁹⁴ Nelle campagne lo spopolamento, unito all'esaurimento dei coltivi e alla razionalizzazione delle culture, provoca la diminuzione delle superfici coltivate -che, tra l'altro, debbono comunque risultare redditizie, anche in presenza dell'aumentato costo della manodopera, rarefatta per la peste; si accentua così la fuga verso le città, dove la borghesia inizia ad investire nelle campagne. Attorno alle città cresce quindi il coltivo, e nasce il paesaggio tramandato dalla pittura toscana.⁹⁵ Naturalmente, il rialzo dei salari manda ancor più in crisi la piccola nobiltà, già rovinata dalle guerre e dal fiscalismo regio in aumento; molti abbandonano la campagna, che viene ridisegnata, e conosce una contrazione dell'attività agricola tra XIV e XV secolo.⁹⁶

Qui è diffuso il saccheggio ad opera di bande di sedicenti pellegrini; abituale è lo stato di agitazione, in specie a partire dalla metà del XIV secolo, che è l'epoca dei predicatori erranti, eretici, egualitaristi, vicini alla mistica comunitaria degli artigiani; d'altro canto, il distacco tra ricchi e poveri non fa che aumentare.⁹⁷ I francescani si distinguono nell'arringare la folla, e, nello scandalo della corte avignonese, Giovanni XXII si scaglia contro di loro negando la povertà di Cristo.⁹⁸ La lotta religiosa assume gli aspetti della lotta tra umili e potenti; e tra i nuovi ricchi spiccano gli esattori fiscali, cresciuti con l'aumentata fiscalità regia. Questi agiscono come mercanti, e altrettanto fanno i cittadini benestanti; il bisogno di denaro per la crescente economia monetaria stimolata dal fiscalismo, spinge i contadini a vendere il prodotto in anticipo, e chi ha denaro interviene impadronendosi del raccolto.⁹⁹ Lo stesso sfruttamento dei contadini viene esercitato dai nobili che si sono trasferiti in città; vi fu un vero e proprio trasferimento di ricchezze, nel quale la campagna pagò per la costituzione di quei capitali che permisero le successive espansioni mercantili e finanziarie.¹⁰⁰

Nella coscienza degli umili il XIV secolo è dunque un tempo di sofferenza e disgrazie; né altra esperienza è possibile, a volte, sull'arco di un'intera vita, per le ragioni che abbiamo esposto. Questo aiuta a comprendere i fenomeni di millenarismo dei quali ci occuperemo in seguito; ma al di là di questi fenomeni collettivi, l'epoca pullula di forme di dissenso aperto o strisciante, che si esprimono a livello individuale o di piccoli gruppi, sette che non minacciano l'ordine pubblico scatenando la guerra nelle campagne, ma che non per questo sono meno eversive, centrate sull'antinomismo e il rifiuto delle gerarchie, l'esaltazione spiritualista o il rifugio nella magia. Quest'ultima ha un ruolo importante, tanto nel dissenso quanto nella paura della classe dirigente, che scatena la persecuzione: non dimentichiamo infatti che, accanto alla magia popolare originatasi nella cultura delle campagne, esiste una magia dotta, quella che impronta di sé le speculazioni di intellettuali influenzati dalla cultura araba. Tra questi era anche quel Giovanni XXII al quale si deve la fondazione teorica e l'ordinamento della dottrina, in base alla quale sarà possibile perseguitare, tramite l'Inquisizione, le forme di superstizione popolare elevate a rango di eresie.¹⁰¹

La svolta impressa da Giovanni XXII nella persecuzione della stregoneria, assume un significato ancora più pregnante se si considera che essa consente una repressione facile e anche di livello individuale; atteggiamento pratico necessario, in un secolo che è letteralmente costellato dal dissenso degli individui e delle sette; in esso pullulano dottrine eversive che non necessariamente si risolvono in culti alternativi: il tempo delle Chiese separate -Pauliciani, Bogomili, Catari- è infatti terminato.¹⁰² Non terminato, anzi crescente, è però il dissenso, che assume forme diverse, perché accanto al dissenso popolare vi è anche un dissenso colto, alimentato maggiormente dallo scandalo della Chiesa avignonese, e che diverrà incontrollabile dopo lo scoppio del grande scisma del 1378. I due fenomeni possono dunque interagire con incalcolabile pericolo -ciò che di fatto avvenne soprattutto nei secoli successivi- così come la mistica innescata dalla tradizione neoplatonica erigenista, poteva continuamente innescare devianze antigerarchiche, se non anche antinomiste.

⁹⁴ Duby, cit., pp. 453-457.

⁹⁵ Ivi, pp. 458-489; per il paesaggio toscano, cfr. E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari, Laterza U.L., 1987, 3ª, p. 136 sgg.; G. Romano, *Studi sul paesaggio*, Torino, Einaudi, 1991, p. 29 sgg.

⁹⁶ Duby, cit., pp. 489-505.

⁹⁷ Ivi, pp. 513-520, R. Fossier, *La grande épreuve*, cit., pp. 90-108. Il Fossier mette in luce la presenza di una resistenza occitana, quella stessa che si era espressa negli aspetti politici del Catarismo, represso definitivamente all'inizio del XIV secolo.

⁹⁸ Cfr. R. Fossier, *L'orage s'annonce*, Le Moyon Âge, cit., vol. III, pp. 39-54, ove si fa riferimento alla lotta sociale e si sottolinea la nascita di un "nuovo servaggio" dalle motivazioni economiche.

⁹⁹ Duby, cit., pp. 531-534; Fossier, *L'orage s'annonce*, pp. 32-37.

¹⁰⁰ Duby, cit., pp. 546-550.

¹⁰¹ Su questi sviluppi cfr. Hansen, *Zauberwahn*, cit., pp. 255-268; nota lo Hansen che all'inizio del XIV secolo l'opinione che la stregoneria fosse una forma di eresia era largamente diffusa tra gli inquisitori; tale opinione si era andata formando nel corso della persecuzione dei Catari. Per fondare le basi teoriche della persecuzione si stabilì il concetto secondo il quale la stregoneria passava attraverso l'adorazione di Satana, che risultava così assumere un ruolo analogo a quello del Dio malvagio. Cfr. anche *Quellen und Untersuchungen*, cit., pp. 55-63. Si noti che l'atteggiamento della Chiesa ha radici antiche: già i Bogomili la cui eresia era inizialmente diffusa tra i contadini bulgari, furono accusati di culti satanici. Con essi lo furono molti eretici in genere già da ps. Psello, *De Dæmonum operatione*, cit. Lo Hansen, *Zauberwahn*, pp. 277-297, sottolinea tuttavia che il XIV secolo rappresentò un vero punto di svolta sulla vicenda, e che la posizione persecutoria della Chiesa fu propria anche dello Stato. Per le evidenti paure sociali della classe dirigente, cfr. Delumeau, cit., e Romanello, cit.

¹⁰² La dettagliata ricerca dello Hansen mette in luce che la figura della strega emerse progressivamente, nella sua definizione pratica e dottrinale, nel corso dei decenni dei processi ai Catari. Al riguardo è significativo ricordare che tra i concetti fondamentali messi a punto alla fine del XIII secolo, vi fu quello del "volo" come indizio certo (il volo notturno verso il Sabba); ora, si ricorderà che una delle due Catari processate dal vescovo di Reims, si sottrasse alla giustizia volando dalla finestra; e che i carnefici del Bogomilo Basilio temevano precisamente la fuga in volo della loro vittima. Il volo caratterizza infine il primo eretico della storia, l'arcieretico Simon Mago.

Sotto questo riguardo è importante sottolineare la condanna inflitta da Giovanni XXII alla dottrina di Eckhart due anni dopo la sua morte, nonostante lo stesso Papato avesse in precedenza salvato il domenicano dai processi per eresia intentatigli; di fatto, prescindendo dal significato che le tesi potevano assumere nell'ambito complessivo del suo pensiero, esse si prestavano assai pericolosamente a combaciare con quelle sovversive del Libero Spirito.¹⁰³ Più in generale, l'aspetto pericoloso della situazione è costituito dalla possibilità che le eresie "colte" fungano da catalizzatori per le agitazioni popolari, come finì con l'accadere; senza queste interazioni infatti, le devianze "colte" restano rispettabili opinioni, e le sommosse restano senza prospettiva ideologica.

La presenza di questi due fenomeni distinti e separati è stata messa in luce tanto dal Grundmann quanto dal Leff.¹⁰⁴ Entrambi fanno riferimento ad Eckhart, ma soprattutto prendono in esame, il Leff in particolare, il caso da manuale della "eresia" di Wyclif, che cade anch'essa nel XIV secolo.¹⁰⁵

Wyclif non fu mai dichiarato eretico, né egli si separò mai dalla Chiesa, nonostante avesse sviluppato a titolo personale una serie di opinioni decisamente esplosive. Tra queste ne spiccano due, la prima delle quali destinata a un lungo cammino. Sosteneva infatti Wyclif, che l'unica autorità in materia di fede fosse costituita dai testi sacri, negando valore alla tradizione esegetica della Chiesa; tutto ciò, naturalmente, destituita di fondamento anche la pratica dei sacramenti esercitata dalla Chiesa, e si risolveva, in ultima istanza, nella negazione del ruolo gerarchico e della funzione di mediazione del corpo sacerdotale; il credente veniva infatti lasciato a tu per tu con i testi, e a testimoniare una fede che non aveva altra guida se non la luce interiore. Wyclif dava fondamento "filosofico" ad una posizione non certo nuova nelle eresie medievali, ma, quel che ci sembra più interessante, riscopriva senza volerlo la primitiva posizione gnostica di Tolomeo nella sua lettera a Flora: la negazione del principio di *autorità*, sostituito dal variegato mondo delle interpretazioni. Benché non terminasse i propri giorni da "eretico" egli stabiliva così il punto di partenza di successive ribellioni, da Hus in poi.

La seconda interessante opinione è costituita dallo stesso concetto di "autorità", ricondotto dall'ambito dottrinale a quello etico: essa poteva venir riconosciuta soltanto a persone di spiccata moralità. Un uomo in evidente stato di peccato non poteva averne; foss'anche stato il Papa, era giusto deporlo. In questa posizione è evidente il tracollo di credibilità del Papato avignonese e la gravità del Grande Scisma; è tuttavia forse il caso di notare che si ripropone curiosamente il nucleo democratico della dottrina khâridjita. Eventi casuali della storia, certamente; ma nel portare alle estreme conseguenze un pensiero già maturato con Occam e con Marsilio da Padova in polemica col Papato del XIV secolo, e nel ritrovare le coordinate di un sognato Cristianesimo delle origini, non ci sembra di eccedere se pensiamo a lontane conseguenze di quella religiosità "razionale"¹⁰⁶ che s'impone a partire dal XII secolo in conseguenza dell'arrivo del pensiero arabo.

Ora, come nota il Grundmann,¹⁰⁷ "il punto di partenza di ogni eresia è sempre.... nello sforzo di comprendere e possedere le ragioni originali e autentiche del Cristianesimo" e ciò conduce Wyclif ad ipotizzare una società di predestinati e di eguali che praticano in povertà la comunione dei beni; in questa società, la rivelazione portata dai testi sacri deve essere una realtà vivente e interiore, e perché ciò possa realizzarsi è necessario che tutti possano entrarvi in diretto contatto; di qui la necessità di tradurre i testi in lingua volgare, ciò che Wyclif fece per l'Inghilterra. Naturalmente, egli non ignorava la realtà della società storica; tuttavia egli vedeva in questa, nel *nómos*, la conseguenza inevitabile di una situazione decaduta, cui si contrapponeva la sua società radicalmente utopica di predestinati, fondata sulla legge di Dio che è altra da quella di Cesare, e che tale deve restare.

La realtà della società storica volle che le sue parole movessero all'azione un piccolo clero esasperato, e ne conseguisse l'insurrezione contadina e popolare del 1381, che mise sull'avviso la stessa Corona inglese, benevola con Wyclif perché in lotta con i privilegi del clero. Wyclif morì nel 1384 nel seno della Chiesa; i Lollardi furono definitivamente eliminati trent'anni dopo nel corso d'un'insurrezione. La

¹⁰³ Le 26 tesi condannate, più le 2 ritratte in anticipo da Eckhart (per tutta la vicenda rinviamo a Oechslein, cit.) si possono trovare anche nell'ottima silloge eckhartiana curata dal Faggin: Maestro Eckhart, *La nascita eterna*, ristampa aggiornata dell'ed. del 1953, Milano, Sansoni, 1974. Le due tesi ritratte sono: l'identità dell'anima con l'Intelletto increato -una tesi neoplatonica degna del Libero Spirito- e la tesi dionisiana che Dio è al di là di ogni definizione razionale, perciò anche *al di là del Bene e del Male*. Tra le altre 26 si notano: quelle relative alla "cristificazione" dell'uomo (dalla 20^a alla 22^a); la preminenza dell'atteggiamento interiore rispetto alle opere ai fini della salvezza, e la preminenza della disposizione interiore rispetto a qualunque atto, anche al peccato, che diviene indifferente (dalla 15^a alla 19^a); il definire la bontà come conformità al volere divino, anche nel peccare (14^a); la tesi che l'uomo coopera con Dio nella Creazione e che Dio non può fare a meno dell'uomo (13^a); la tesi che ogni atto, anche malvagio, è a gloria di Dio (4^a) e che Dio si può lodarlo anche bestemmiandolo (6^a); che a Dio non si deve chieder nulla (7^a); che si può rinunciare a tutto, anche alla santità (8^a); e, infine, che l'uomo può diventare Dio (10^a). Al di là della forzatura polemica implicita in una condanna, il misticismo di Eckhart poteva aprire la via a simili interpretazioni, ed è significativo notare, che dietro gli articoli citati si intravede un misticismo non meno pericoloso di quello dei Sùfi. La convergenza è funzione della coerenza negli sviluppi "estremisti" del Neoplatonismo. Di fronte ad una tale dottrina, era dunque difficile tracciare un confine tra mistica ed eresia, in un momento nel quale fiocavano condanne contro l'onnipotente Libero Spirito: cfr. Grundmann, *Ketzergeschichte*, cit., pp. G54-G55.

¹⁰⁴ H. Grundmann, *Hérésie savante et hérésie populaire au Moyen Âge*; G. Leff, *Hérésie savante et hérésie populaire dans le bas Moyen Âge*, entrambi in *Hérésies et sociétés*, cit.

¹⁰⁵ Il Leff ha dedicato a questa vicenda una lunga trattazione nella sua opera maggiore, *Heresy in the Later Middle Ages*, cit., alle pp. 494-605, alla quale rinviamo per un'esposizione dettagliata.

¹⁰⁶ Precisiamo ancora una volta la differenza che si deve porre tra razionalità e ragionevolezza da un lato, e Razionalismo dall'altro; in questa contrapposizione seguiamo il giudizio di Jung, che associa al Razionalismo l'irrazionalismo, come conseguenza dell'irrazionalità del primo. Ci sembra il caso di sottolineare che la razionalità, col suo più ampio compasso antropologico, porta alla luce della coscienza la pluralità delle ragioni; per conseguenza non può che sfociare in una religiosità personale che disgrega ogni razionalistica ideologia del dominio.

¹⁰⁷ *Hérésies savantes*, cit., p. 211.

predicazione di Wyclif giunse in Boemia dando origine alla rivolta hussita; Hus fu mandato al rogo nel 1415 a Costanza e subito dopo, a Costanza nel 1417, Wyclif fu proclamato eretico; le sue ossa furono poi dissepolti e gettate in un fiume.

Questa vicenda è esemplare del rapporto che corre tra il dissenso colto e quello popolare; innocuo ma potenzialmente pericoloso il primo, perché può fornire strumenti ideologici al secondo; concretamente pericoloso il secondo, che porta alla repressione e alla condanna anche del primo. Quel che non ci sentiamo di condividere è però l'ipotesi che nelle loro forme "popolari" -siano esse di ribellione aperta o di rifiuto della normativa- il significato delle speculazioni "dotte" sia vittima di *oversemplication* o fraintendimento. Non si può, a nostro avviso, stabilire un diaframma tra l'espressione di un pensiero e il modo in cui viene inteso: facciamo sin d'ora questa precisazione, perché nei prossimi capitoli ci troveremo ad esaminare il grande fenomeno del Gioachimismo, una vicenda importante per l'occidente. Essa mette infatti in luce l'irrinunciabile carica escatologica di un messaggio che alimenta tensioni utopiche, indirizzando paradossalmente la storia al superamento di se stessa, evento che è impossibile sognare o perseguire senza agire sulla storia stessa.

Neoplatonismo, panteismo "popolare" e millenarismo gioachimita, sono a nostro avviso conseguenze inevitabili di un pensiero che postula la divinità dell'uomo e la storicizzazione del divino, due concetti che sono inerenti al messaggio testamentario; inevitabili non tanto nei puntuali modi in cui possono darsi, quanto, essenzialmente, come revoca in dubbio della normativa e fede nella libera espressione di un divino fondamento che trascorre da progetto a realtà. Sotto questo aspetto, i due filoni dell'eresia medievale le cui lontane radici abbiamo tentato di delineare in questo e nel precedente capitolo, si rivelano molto intrecciati tra loro, e saranno trattati separatamente con un certo arbitrio soltanto per ragioni espositive.

Nel caso degli adepti del Libero Spirito, la radice dell'antinomismo è nell'identificazione dell'anima con l'Intelletto e con lo Spirito Santo che avvenne nel Neoplatonismo del XII secolo, legato a quello arabo e all'erigenismo, le cui ragioni intrinseche abbiamo accennato; il risultato è una tensione al "ritorno" nel divino (per via mistica o "gnostica") che pone l'uomo al riparo dalla storia, e perciò al di sopra del *nómos*, che è *conseguenza della storia*.

Nel caso del Gioachimismo, come vedremo, il *nómos* stesso viene a cadere perché il divino, realizzandosi nella storia, fa di tutta la storia una storia del ritorno: alla caduta segue la Legge, a questa la Grazia, e, infine, la ritrovata libertà dello Spirito. Le tappe "ideali" sono *storiche*, conformemente alla discesa del mito nella storia, che abbiamo visto essere un caposaldo della lotta contro lo Gnosticismo. Sottratto alla dimensione mitica, il ritorno diviene un evento della storia/ierostoria.

Cacciato, il tema mitico ritorna, perché nessun Razionalismo può uscire dalle proprie aporie quando tenta di circoscrivere un mito, cioè una ragione che va oltre i limiti del pensiero concettuale perché sgorga dalla complessità dell'umano, dal desiderio, dalla volontà: per questo, lo Spirito soffia dove *vuole*. Quindi, poiché il *nómos*, la Legge, è una necessità della storia, il ritorno della storia nel divino lo abolisce nel totale disvelamento.

Nell'un caso e nell'altro, a titolo individuale o collettivo, cade la cogenza storica del *nómos*. Nell'un caso e nell'altro, in chiave "gnostica" o millenarista, il mito fondamentale è quello del ritorno, che segna la *fine del tempo*: per sua negazione come nullità ontologica, o per suo progressivo consumarsi. Quanto all'uomo, la cui anima s'identifica con l'Intelletto, egli, fattosi alchimista, può operare ad accelerare il tempo dichiarandosi padrone della propria storia.

In tutti questi movimenti, una grandiosa tensione utopica percorre i secoli che vanno dal XII al XVII, alimentata da intellettuali che soltanto in questo, nell'utopismo, furono "ingenui"; ma se essi possono esser considerati minori e fuori dal gioco degli addetti ai lavori, perché diversi, portatori di altre ragioni che non quelle della cultura egemone; non per questo furono meno interpreti di *reali percorsi storici* dell'occidente, di un *altro* occidente, non meno reale di quello normativo e ideologico, con i suoi funzionari e i suoi "sacerdoti".

Questo "altro" occidente del quale tentiamo di testimoniare le vicende, ha però anche un'altra caratteristica che speriamo di aver posto in luce. Esso si è formato non soltanto attraverso ampi contatti con l'oriente bizantino, come abbiamo visto per i Catari; esso è anche così poco "occidentale" da esser debitore delle proprie premesse al crogiolo di culture realizzatosi nel Medio Oriente islamico, nel quale si conseguì, attraverso l'Ismailismo, la fusione dei sistemi neoplatonici con il mito creazionista. L'alchimia spirituale, e con essa la consapevolezza di poter operare nella storia, fu una delle sue conseguenze; ma un'altra conseguenza fu la decantazione e il ritorno alla luce, in nuove vesti, del nucleo irrinunciabile che le religioni del Libro, diffuse sin nel più lontano occidente geografico, debbono all'intuizione zoroastriana della storia: un esilio dal quale uscire lottando costantemente, mirando al *ritorno*, guidati da una luce lontana che è la luce della *nostra* casa.

Per questa interpretazione abbiamo ritenuto di considerare in precedenza sostanzialmente apparentati, nelle loro radici, i due fenomeni dello Gnosticismo e del Millenarismo; per le stesse ragioni ci sembrano frutto della stessa logica i diversi fenomeni che esporremo. Cercare la salvezza fuori dal mondo, o fuori da *questo* mondo, significa sempre e comunque rifiutare la cogenza della datità, ignorando a titolo personale le leggi di un mondo ontologicamente nullo o tentando di sostituirle con quelle di un *altro* mondo, da *costruire* in sua vece.

L'utopia diviene in ogni caso l'alternativa che muove la storia, secondo lo schema bipolare di un pensiero che *misura* la vita nella sua *immagine* dislocata, nella *theoria*.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., pp. 350-351: "Il Razionalismo.....di dove egli indica". Il passo vuol porre in evidenza il fondamento del Razionalismo nell'anestesia della vita, e la subalternità del pensiero utopico allorché anch'esso tenta di cristallizzare l'incircoscivibile desiderio nell'immagine dislocata, cioè sul piano "theorico".

Capitolo quinto - Libertinaggi spirituali

L'eresia detta del Libero Spirito costituisce essenzialmente un contenitore concettuale per indicare un brulichio di emergenze non collegate tra loro, ma tutte riconducibili alle medesime basi dottrinali. Non siamo in presenza di una setta, ma di gruppuscoli, o anche di individui, con una sorprendente comunità d'idee e di atteggiamenti, molto mobili, collegati tra loro non da organismi istituzionali, bensì da una fitta rete di conoscenze. La loro Chiesa era puramente ideale, un luogo dello Spirito del quale tutti si sentivano abitanti.¹ È il caso dunque di parlare, più che altro, di un "movimento", anche se esso fu abitualmente presente nelle istituzioni "conventuali" dei Begardi, perché tra questi ultimi trovò una migliore accoglienza. I due movimenti intrecciarono così bene i propri percorsi, da essere abitualmente identificati dai contemporanei. Altri intrecci si stabilirono tra l'utopia del Libero Spirito e quella gioachimita, rendendo difficile separare le due vicende, che ebbero in comune l'impaziente petizione per un mondo rinnovato. Suoi luoghi d'elezione furono le Fiandre e la Germania, la Francia meridionale, e, in Italia, l'Umbria, ma forse anche zone isolate del meridione.

Questo movimento rappresenta un fondamentale momento di trapasso tra il mondo medievale e la modernità. Esso affonda infatti le proprie radici nel neoplatonismo del XII secolo per inoltrarsi nel XVI; la sua data convenzionale d'inizio è costituita dal 1209, anno nel quale viene condannato al rogo il gruppo degli Amalriciani, così detti per esser seguaci della dottrina di Amaury da Bèze, da poco passato a miglior vita. All'inizio del XIII secolo scompare anche Gioacchino da Fiore, altra grande figura, espressione del XII secolo, le cui visioni millenariste si proiettano anch'esse, con le aspettative escatologiche suscitate, sino ai grandi moti del XVI secolo e oltre.

Se la discendenza del Gioachimismo si può seguire sino al Romanticismo, quella del Libero Spirito trapassa naturalmente nel Libertinismo del XVI-XVII secolo, dove avrà esiti diversi per la sua stessa ambiguità, che l'accompagna sin dalla nascita, tra estenuazione spirituale e libertinaggio: poli pericolosi agli occhi della normatività delle istituzioni, già identificati e condannati sin dai tempi di Clemente Alessandrino. Questa è però la visuale che ne hanno gli avversari, e come tale essa è troppo riduttiva, volta com'è a cogliere aspetti esteriori che revocano in dubbio la norma e perciò il fondamento stesso delle istituzioni. In realtà, dietro il Movimento del Libero Spirito vi è anche un atteggiamento critico, anch'esso trasmesso al più tardo Libertinismo, di individui che iniziano ad appropriarsi del diritto di pensare a titolo proprio.

Come ai tempi di Leotardo, si insiste a disprezzare come "laico ignorante" chi non conosce il latino; qui però siamo in presenza di persone che non soltanto sanno leggere, ma anche scrivere libri nella propria lingua.² Ormai le traduzioni in volgare dei testi sacri si sono diffuse, ed esistono intellettuali che intendono maneggiare la cultura del tempo avendo in vista obiettivi diversi da quelli delle istituzioni, come ovvio per chi si fa portavoce d'un'esperienza diversa, maturata in un diverso ruolo sociale. Da qui nascono le convinzioni destinate a maturare più tardi, in direzione della modernità, che conducono a pensare una religiosità deistituzionalizzata, trasversale, con la propria sede nel mistero dell'anima. Esse nascono dall'interazione di fenomeni diversi e distinti (quali il misticismo, che, dopo Eckhart, ha tonalità non diverse da quelle dei Sufi) con il più vasto accesso alla cultura. Tra gli adepti del Libero Spirito, le figure di intellettuali e di appartenenti a ceti non umili sono frequenti; al tempo stesso le idee penetrano nel vasto fenomeno del Beghinaggio, nel quale si possono riconoscere situazioni sociali e manifestazioni esteriori molto vicine a quelle del movimento Messaliano.³

Vediamo dunque all'opera, in questa cultura eversiva, più di una componente; ed è difficile stabilire quanto in essa rappresenti il rigurgito del passato, e quanto, viceversa, la tensione al futuro; più semplicemente, sembra forse opportuno riflettere che le due componenti appaiono sempre avvinte in tutti i movimenti potenzialmente rivoluzionari, nei quali il futuro utopico è sognato come restaurazione d'un passato altrettanto utopico. Che si tratti, se non di un movimento epocale, certamente di un fenomeno storico ben radicato e non di una semplice protesta o di una ventata di follia, lo dimostra la stessa complessità delle componenti sociali, degli atteggiamenti culturali e dei comportamenti concreti, tutti peraltro riconducibili ad un'unica cultura di fondo, a

¹ Cfr. R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, cit., pp. 395-398. Il termine "movimento" ci sembra il più adatto per designare un fenomeno che, pur non essendo istituzionalizzato, ebbe vasta e lunga diffusione.

² È il caso di Hans Becker, bruciato a Mainz nel 1458 assieme ai suoi libri; cfr. Guarnieri, cit., p. 454. Su Hans Becker cfr. R.E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London, The Un. of California Press, p. 177 sgg.

³ Quest'aspetto è stato colto e trattato dalla Guarnieri, molto attenta alle descrizioni di Eutimio Zigabeno e alla silloge del Kmosko. Certi fenomeni di masochismo ricordano le descrizioni del Vöðbus (*A History of Asceticism*, cit.) e la presentazione delle masse vagabonde e della loro promiscuità può sovrapporsi al quadro dei Messaliani e di altri gruppi fatto dalla Patlagean (*Pauvreté économique*, cit.). Singolare è, in entrambi i contesti, la costante pratica della promiscuità come via al raggiungimento dell'indifferenza verso il sesso. La Guarnieri ha esaminato i possibili rapporti con l'oriente bizantino, e quelli -peraltro improbabili- con il Sufismo, alle pp. 367-378, unitamente a quelli con la tradizione gnostica presente nel neoplatonismo del XII secolo. Interessante sembra, al di là dei ripetuti richiami alla setta dei Catacefaliti descritta da Michele Siro (Guarnieri, p. 377 in nota; p. 425 in nota) l'osservazione del contemporaneo inizio di fenomeni mistici nell'Ebraismo, con la Qabbalah di Narbona e Gerona. Nessuna correlazione sembra tuttavia esistere, se non quella della cultura neoplatonica comune alle tre religioni, in oriente e in occidente.

quel neoplatonismo del XII secolo del quale abbiamo tentato di mettere in luce le peculiarità, derivanti dalle traduzioni dall'arabo, che confluiscono in un approccio razionale al problema della Creazione e del rapporto Dio/uomo: e perciò anche del rapporto tra il divino e la storia. Per converso, ciò implica anche un diverso rapporto tra l'uomo e la religione: sul piano intellettuale si cerca un rapporto "naturale" con la religione, giusta la maggior importanza che va assumendo la natura come teatro dell'ordine divino.

"Naturale" è però anche quella religiosità pagana della quale son portatori i contadini, ora sradicati dalle campagne a partire dal XIII secolo, e sempre più dal XIV, formando un sottoproletariato in perenne movimento, al limite della sussistenza, senza ragionevoli speranze che non siano quelle del tutto irrazionali di un Millennio a portata di mano. Una religiosità, che agli occhi razionalisti dell'alto clero è sempre apparsa demoniaca: nel XIII secolo si comincia a prender sul serio il Sabba,⁴ un mito che è strettamente connesso a quelli del Paese di Cuccagna e del Mondo alla rovescia, come rovesciamento della normativa sociale. Si affacciano però lentamente al mondo della cultura anche costoro, quali nuovi protagonisti; e non si può dimenticare, anche se l'argomento esula dalla nostra ricerca, che dall'XI-XII secolo inizia la marcia inarrestabile del volgare come mezzo d'espressione letteraria.⁵ Affacciarsi al mondo della cultura intesa come espressione scritta, significa innanzitutto impadronirsi degli strumenti dell'epoca e usarli in un'ottica nuova e diversa. Se questo fenomeno diverrà sempre più importante a partire dal XVI secolo grazie all'avvento della stampa -e sempre più drastica sarà perciò la repressione- non si deve però dimenticare che esso precede, non segue, l'invenzione di Gutenberg, come fenomeno di fondo, questo sì di portata epocale, del quale il movimento del Libero Spirito costituisce un episodio.

Per queste ragioni, la natura del movimento stesso appare sfuggente, con manifestazioni diversissime che vanno dall'estasi di folli autopunizioni a un presumibile libertinaggio, all'espressione di una critica razionale; dalla protesta che destituisce d'ogni autorità un clero palesemente inattendibile, avvicinando laici e frati nella ricerca della pura spiritualità, all'eversione di chi non accetta più alcuna legge sociale. Si registra un distacco e una critica che va dalla *naïveté* di alcune dottrine che travestono la metafisica con abiti boccacceschi, agli alti esiti lirici di uno Jacopone da Todi -che la Guarnieri sospetta appartenesse al movimento- o di altri interpreti meno noti.⁶

Delle dottrine espresse dai protagonisti di questo movimento, un movimento d'opinione, diremmo oggi, sappiamo molto poco in via diretta; molto dai loro persecutori, che hanno insistito fortemente sull'antinomismo dei costumi, presentando il fenomeno soprattutto come una scuola di libertinaggio.⁷ È difficile sapere, per mancanza di riscontri oggettivi, quanto vi fosse di vero in queste accuse; certamente, doveva colpire molto gli inquisitori, il ruolo predominante delle donne nel movimento.⁸ Tale presenza assume connotati del tutto singolari nella piccola setta dei Guglielmiti (al cui riguardo ricordiamo che l'inversione dei ruoli da essa proposta troverà una replica, molto più tardi, in una setta libertina ebrea del XVIII secolo)⁹ e nel

⁴ Hansen, *Zauberwahn*, cit., p. 226.

⁵ Per l'argomento rinviamo ai classici lavori del Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, Torino, Boringhieri, 1981, in particolare p. 115 sgg.; e *Il Paese di Cuccagna*, ivi, 1980, in particolare p. 160 sgg. Cfr. anche Runeberg, cit., p. 15 sgg.

⁶ Guarnieri, cit., pp. 400-403. Le ragioni addotte sono convincenti, ma è certamente difficile che costituiscano una prova di reale appartenenza. Lo stesso dicasi per Dante, chiamato in causa dalla studiosa. Quel che tuttavia ci sembra di grande importanza, è che queste figure della cultura "alta" possano esser tentativamente ricondotte alla stessa cultura cui fa capo il movimento. Cfr. il testo della Guarnieri anche a p. 399, circa gli "pseudo" ipotizzati dalla critica, che stenta a riconoscere in figure della cultura "alta" le tendenze del Libero Spirito.

⁷ Tra gli studiosi contemporanei, G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester, Un. Press, 1972, 2 voll., sembra dare un certo credito alle accuse; cfr. ad esempio le pp. 387-388 e *passim*: nel descrivere i protagonisti egli usa ripetere le parole degli atti d'accusa; al contrario il Lerner, cit., sottolinea sin dall'inizio (p. 20 sgg.) che l'identificazione di eresia e dissolutezza è un *tópos* antico. In effetti, molti documenti d'accusa ripetono luoghi comuni che risalgono alla lotta contro lo Gnosticismo: orgia a luci spente, antropofagia, etc. In questi casi non si può che constatare un'assoluta impossibilità di giudizio. Sull'argomento eresia/libertinaggio, cfr. Goodich, *Sexual Deviation as Heresy in the XIII-XIV Centuries*, cit.

⁸ Cfr. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit. p. 312; p. 320 sgg.; Guarnieri, pp. 493-497; Leff, p. 387. Le donne hanno un ruolo sacerdotale, danno luogo a manifestazioni mistiche; le Beghine costituiscono il principale luogo d'espansione del Libero Spirito; osano discutere sui testi sacri tradotti in volgare! (Guarnieri, p. 453). I toni di scandalo assunti dall'ortodossia ricordano quelli di Tertulliano contro gli Gnostici: anche là sembra che la presenza femminile e il ruolo delle donne fosse ciò che più colpiva. Il Razionalismo, dai tempi del mito olimpico, è "maschile" come ogni normativa; è quindi abituale che ogni forma di dissenso tendente a rivalutare la pluralità delle ragioni, registri un consenso femminile. Si deve sottolineare che la stessa concezione di libertà dello Spirito, rappresenta la petizione per il diritto all'espressione da parte di settori della società cui tale diritto viene negato; è quindi evidente la ragione di tale massiccia presenza femminile.

⁹ Per i Guglielmiti cfr. Guarnieri, p. 365; M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, U. Press, 1969, pp. 248-250. I Guglielmiti veneravano una donna boema (si noti che la Boemia risulterà uno dei centri del Libero Spirito) presente a Milano nel 1271, e morta in odore di santità nel 1282; il suo corpo fu dissepolto e bruciato nel 1300, e con esso due donne, tra le quali Manfreda che dirigeva la setta, e un uomo. Gli adepti erano forse soltanto trenta, appartenenti alla società ricca e colta dell'ambiente visconteo. La nuova età del mondo era iniziata, secondo loro, nel 1262 (una data vicina al 1260 dei Gioachimiti); in Guglielma si sarebbe incarnato, in quell'anno, lo Spirito Santo. Da quel momento l'autorità del papa doveva ritenersi decaduta; nuovo papa sarebbe stata Manfreda con un seguito di cardinalesse; avrebbe convertito Ebrei e Musulmani (tema della fine del mondo) e avrebbe sostituito i 4 Vangeli con altri, scritti da 4 persone scelte dallo Spirito Santo. Ricchezza di dettagli sul gruppo Guglielmita di Milano, la sua ascesi, le stucchevoli e ripetitive accuse di orge, patentemente letterarie, l'*entourage* visconteo, la presenza del clero regolare: in F. Tocco, *Guglielma Boema e i Guglielmiti*, Mem. A.N.L., Serie 5, vol. VIII, 1901. Sulla diffusione del fenomeno cfr. *Annales Colmarenses maiores*, M.G.H. 17, Hannover, Hahn, 1861, p. 226: "In precedenti anno (*scil.*, 1300) venit de Anglia virgo decora valde pariterque facunda, dicens se Spiritum sanctum incarnatum in redemptionem mulierum; et baptizabit mulieres in nomine Patris, et Filii ac sui. Quae mortua, ducta fuit in Mediolanum et ibi cremata; cuius cineres frater Johannes de Wissentourc ordinis Fratrum Prædicatorum se vidisse pluribus referebat". La Reeves segue l'opinione del Tocco, che esaminò gli atti del processo, ritenendolo un episodio di Gioachimismo; la Guarnieri inserisce la vicenda nel Movimento del Libero Spirito. Nel XVIII secolo i Frankisti attenderanno il compimento dei tempi nella figura di un Messia/donna, la figlia di Jakob Frank.

caso della francese Prous Boneta, che si proclama portatrice dello Spirito Santo come Maria lo fu di Cristo; e nuova Eva, destinata a salvare il mondo.¹⁰

Sembra però limitativo considerare, nei modi della presenza femminile, soltanto quegli aspetti che si segnalano come mistica esaltata, comprensibile nel clima d'emarginazione che segnava la donna.¹¹ La nota dominante del moto del Libero Spirito, che costituisce la ragione per la quale esso deve esser tenuto ben distinto dal Gioachimismo, nonostante il sovrapporsi delle due tendenze in molti concreti episodi, è data infatti dal desiderio di capovolgere una situazione di fatto che non poteva conciliarsi col diritto individuale a costituire un proprio mondo d'idee. Nel Libero Spirito s'incontrano uomini e donne che intendono conoscere, giudicare, vivere, senza affidare ad altri il tracciato della normativa; non per caso gli adepti appartengono facilmente a ceti non incolti e non emarginati economicamente; se mai, emarginati ed estranei rispetto alla cultura egemone. Che poi queste idee anticonformiste trovino modo di svilupparsi con forza particolare nell'ambiente dei Begardi e delle Beghine (ove molte sono benestanti, e tuttavia socialmente emarginate in quanto donne, nubi o vedove) può star a significare la convergenza di molteplici forme di disagio sociale, tra le quali non ultima la condizione di classe. È significativo al riguardo sottolineare, come già altri hanno notato,¹² che le potenzialità esplosive del Libero Spirito si riveleranno soltanto più tardi, quando esso troverà sul proprio percorso le rivendicazioni dei ceti oppressi, particolarmente i contadini.

Prima che ciò avvenga, il Movimento del Libero Spirito non dà luogo ad eventi rivoluzionari; esso appare tuttavia eversivo nel suo radicarsi tra sbandati e mistici, Begardi e Beghine, due fenomeni con i quali esso viene sovente identificato e attraverso i quali esso viene altrettanto sovente perseguitato.

Il movimento dei Begardi o Beghini, ha origine nel XIII secolo, e attraversa l'intero XIV; prevalentemente conventuale l'istituzione femminile del Beghinaggio; vagabonde, con tratti sovente minacciosi, le truppe dei Begardi. Il fenomeno, che di per sé è del tutto indipendente dal Movimento del Libero Spirito, a partire dal XIV secolo viene di fatto identificato con quest'ultimo.¹³ Sembra del tutto sconsigliabile formulare un giudizio globale sull'intero movimento: se è certo che esso ebbe origine nell'impulso impaziente per una spiritualità che la Chiesa lasciava insoddisfatta -dopo i Domenicani e i Francescani non fu concessa la fondazione di nuovi ordini mendicanti- è altrettanto sicuro che presso Begardi e Beghine il Libero Spirito trovò terreno fertile per la propaganda: un fenomeno che tuttavia non risparmiò neppure gli Ordini stessi.¹⁴

Di certo vi era una concorrenza, da parte dei Begardi, che doveva attrarre su di loro l'odio degli Ordini e della Chiesa: essi infatti, astenendosi da ogni lavoro (ma ne avevano davvero l'opportunità? o non erano, come tutto lascia credere, torme di sradicati e di espulsi, generate dai processi economici che abbiamo ricordato?) vagabondavano chiedendo pane in nome di Dio. Ciò tornava naturalmente a scapito delle questue degli ordini mendicanti, il cui "mercato" veniva in parte drenato dai Begardi. Questi ultimi inoltre insistevano molto fortemente sul tema della povertà cristiana, in un secolo nel quale la Chiesa dava grande scandalo, ed era quindi particolarmente irritabile su questo argomento.

Più complesso e socialmente interessante il movimento femminile, perché esso prende origine non soltanto dalle condizioni generali alle quali si è soliti ricondurre il Beghinaggio (crisi di credibilità del papato e degli stessi ordini mendicanti, "desiderio di spiritualità", etc.). Esso è rappresentato sostanzialmente dalla costituzione spontanea di cellule di vita monastica, conventuale o vagabonda, non riconosciute dalla Chiesa; ma risale anche ai problemi specifici della condizione femminile.¹⁵ I secoli che partono dal XII sono caratterizzati infatti da una rimarchevole presenza della mistica femminile, che può esser considerata l'aspetto emergente di un intenso desiderio di partecipazione alla vita intellettuale, altrimenti negata. Abbiamo già osservato questo fenomeno anche attraverso il ruolo delle donne nell'eresia catara; ora constatiamo la forte presenza femminile in queste associazioni, conventuali o vaganti. Tra i gruppi conventuali le donne predominano, e si tratta prevalentemente di donne di buona estrazione sociale,¹⁶ che peraltro non hanno alcun

¹⁰ Reeves, cit., p. 248. Anche qui Gioachimismo e Libero Spirito sono inestricabili. L'episodio è del 1325; due secoli più tardi un'altra figura singolare, quella di Guillaume Postel, scoprirà una nuova Eva e porrà le date per la fine del mondo. Sulla figura di Prous Boneta, arsa nel 1328, cfr. R. Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza*, I.S.I.M.E. 31-34, 1959, pp. 239-249. Seguace di Pietro di Giovanni Olivi -che paragona ad Abele come S. Tommaso a Caino- Prous vive un'esaltante esperienza mistica. Giovanni XXII è da lei paragonato a Lucifero, con il nome, cataro, di Lucibel. Prous crede che con l'Olivi sia iniziata l'era dello Spirito. Il Manselli, cit., p. 248, paragona la sua esperienza a quella di Dolcino e di Guglielmina.

¹¹ Ad esempio Grundmann, cit., p. 330 sgg., riporta la diffusa abitudine delle Beghine di ritenersi carnalmente possedute da Cristo nel corso delle loro estasi.

¹² Lerner, cit., pp. 242-243.

¹³ *Ivi*, p. 49; sull'argomento, cfr. pp. 37-60.

¹⁴ Singolarmente contrastanti possono essere gli atteggiamenti degli autori riguardo al fenomeno: al Leff che sembra emettere giudizi certi sulla base delle sole accuse ecclesiastiche -non esenti dal suscitare perplessità per il loro carattere stereotipo- fa riscontro il Lerner che si adopera a smontare tutte le accuse su sola base congetturale, giustificata dalla mancanza di riscontri.

¹⁵ Sulla formazione di questi gruppi cfr. Grundmann, cit., p. 313 sgg.; dello stesso, *Ketzergeschichte, etc.*, cit., p. G47 sgg.; Verger, cit., p. 148 sgg. Il fenomeno della ricerca spirituale investe gli stessi ordini mendicanti; per una dettagliata analisi del Beghinaggio in Provenza e delle sue commissioni con gli spirituali francescani (perseguitati da Giovanni XXII che giunse, nel 1323, a negare la povertà cristiana e di Cristo) cfr. Manselli, cit.

¹⁶ Cfr. Lerner, cit., p. 230 sgg.; M. Erbstößer-E. Werner, *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums. Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln*, Berlin, Akademie, 1960, p. 131. Sembra di notare una divisione tra le donne di buona estrazione sociale, prevalentemente legate ai centri "conventuali", e le popolane, più facilmente presenti nei gruppi dediti al vagabondaggio. La cosa non stupisce, ma il problema di fondo, la diffusione del Libero Spirito tra i Begardi (Beghini è l'altro nome usato, come Lollardi, Papelardi, etc, esso non

modo di esplicitare la propria personalità nella società del tempo, allorché siano vedove o nubili; condizione frequente in un mondo che presentava un forte surplus femminile. L'unica forma di partecipazione che la società offriva loro, era costituita infatti dalla vita negli Ordini, tuttavia limitata dal citato divieto di fondarne di nuovi dopo i Francescani e i Domenicani. Le donne che desideravano partecipare alla vita intellettuale e sociale, e sviluppare una propria personalità, non avevano perciò altra via se non costituire queste associazioni di terziari, nelle quali si sviluppavano forme estreme di misticismo. Questo, come abbiamo già avuto modo di notare, costituisce il veicolo potenzialmente eversivo di un rapporto col divino che scavalca ogni gerarchia sacerdotale; qui giungiamo infatti ad estasi folli, nel corso delle quali molte Beghine si convincono d'aver rapporti carnali con Cristo stesso.¹⁷

Se per un verso è errato confondere il fenomeno del Beghinaggio con l'eresia del Libero Spirito,¹⁸ è tuttavia comprensibile l'identificazione che viene stabilita tra l'uno e l'altra a partire dal XIV secolo, più in particolare dal Concilio di Vienne del 1311-1312. Assumendo infatti come tratti fondamentali del Beghinaggio l'esaltazione mistica e l'ostilità verso il poco edificante clero regolare, appare evidente che esso costituisce un luogo d'elezione per il diffondersi del panteismo, che rappresenta la nota fondamentale del Libero Spirito.¹⁹

Il Concilio di Vienne è un vero e proprio punto di svolta in questa identificazione,²⁰ ma già poco prima, nel 1310, era stata bruciata a Parigi la Beghina Margherita Porete, il cui *Mirouer des simples âmes* conteneva passaggi di una mistica pericolosamente antinomista nel suo quietismo,²¹ che apparve agli inquisitori come un invito al libertinaggio.

Premesso dunque che nel trattare dell'eresia del Libero Spirito siamo in presenza di fenomeni assai diversi -spiritualismo, misticismo, libertinismo- sulla cui reale natura non sempre è possibile giudicare (a meno di non assumere per oro colato le accuse stereotipe e non sempre credibili degli inquisitori) diamo ora qualche cenno, relativo alle emergenze iscritte sotto questa etichetta. Ciò è lecito perché, al di là delle effettive singole tendenze, esiste nell'atteggiamento di tutti un denominatore comune: la libertà come prerogativa dello Spirito e un richiamo al rapporto diretto con il divino, che deriva dalla cultura neoplatonica del XII secolo. Gli adepti del Libero Spirito mettono infatti in opera una cultura che hanno in comune con i "dotti", non già una diversa cultura "popolare"; l'alterità delle loro affermazioni che suonano inaccettabili alla normatività, dipende soltanto dalla diversa prospettiva con la quale possono guardare al mondo e alla vita una piccola aristocrazia in crisi, una modesta borghesia estranea ai luoghi del potere, una femminilità discriminata, bande di sottoproletari sradicati; e persino degli aristocratici e dei benestanti che avvertono il peso di un ordine opprimente. In tutti fermentano i germi di una presa di coscienza, e il desiderio di costruire in proprio la società a venire.

È comune opinione che all'origine del Libero Spirito sia la dottrina degli Amalriciani, scoperti nel 1209 e mandati al rogo, così detti perché seguaci del defunto Amaury da Bene, la cui speculazione s'innestava direttamente sulla dottrina dell'Eriugena, conseguentemente condannata in gran fretta subito dopo, nel 1225.

La dottrina di Amaury, che muore attorno al 1204-1205, ci è nota essenzialmente attraverso un trattato coevo al processo tenutosi contro i suoi seguaci, che fu pubblicato dal Baeumker,²² e da frammenti di altri autori riportati in appendice nel proprio studio dalla Capelle.²³ Il Dal Prà²⁴ dà per certo che egli fosse sotto l'influsso della Scuola di Chartres, e condensa la sua dottrina in alcuni punti fondamentali di chiara derivazione erigenista: l'essere è coinvolto in un processo ciclico che ha termine col suo ritorno in seno a Dio; Dio è impensabile in sé, è pensabile soltanto attraverso la Creazione che promana da Lui. Le conseguenze rendono esplicito il panteismo che è già implicito in Scoto: tutto è uno, Dio è immanente in tutto, "ogni uomo può considerarsi una teofania, una manifestazione divina al pari dello stesso Cristo".²⁵

sottintende una distinzione di sesso, e tuttavia le donne vengono comunemente definite Beghine) riguarda tanto i gruppi vagabondi che i conventuali. Il Libero Spirito è un movimento culturale che investe settori diversi della società.

¹⁷ Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., p. 330.

¹⁸ Leff, cit., p. 405. Il Lerner, cit., p. 88, sottolinea la contraddittorietà che si crea tra una religiosità ossessiva e bigotta, quale quella proclamata dai Begardi e dalle Beghine, e le sfrenatezze sessuali delle quali sono incolpati come seguaci del Libero Spirito. Val la pena di ricordare che tale insolubile contraddizione è un *tópos* che risale alla lotta contro lo Gnosticismo. L'inquisitore Bernardo Gui, che ha scritto pagine dettate dall'odio contro i Beghini (come ha ricordato lo stesso Manselli, cit., pp. 176-178) risolve i dubbi con l'eterna accusa di doppiezza che si trascina sin dai tempi dello Gnosticismo: "sunt tamen astuti, callidi et versuti" (*Practica inquisitionis*, cit., p. 272).

¹⁹ Cfr. Leff, cit., p. 387 sgg. Si noti, che una delle conseguenze del panteismo è l'eguale dignità della donna nella celebrazione dei sacramenti, un fatto già deprecato da Tertulliano; cfr. Jundt, cit., p. 31.

²⁰ Guarnieri, cit., p. 414.

²¹ Cfr. l'edizione della Guarnieri, cit. L'amore dell'anima verso Dio vi assume quei toni fisici che sono frequenti nel misticismo, ma, soprattutto, vi si espone la dottrina dell'impeccabilità conseguente all'abbandono a Dio; cfr. p. 531, 33-38: l'anima vuole ciò che Dio vuole che voglia. Un'anima così immersa in Dio non si cura di desiderare né il bene, né il male (p. 559, 34-37); è un'anima assimilata a Dio (p. 51, 2-5). Per le conseguenze antinomiche che ne trassero gli inquisitori, cfr. Guarnieri, pp. 408-413; il Leff, p. 370, nota tuttavia che non vi era nulla di libertino nella mistica di Margherita. Lo stesso fraintendimento, verosimilmente dovuto alle crudezze del linguaggio mistico, interpretate nell'ostile disposizione d'animo dell'ortodossia, riguarda probabilmente la mistica Helwig Bloemardinne, morta nel 1336 e forse a capo di un gruppo di fedeli con addentellati nella nobiltà belga; cfr. Guarnieri, p. 438 e p. 404. Margherita Porete può considerarsi la prima Beghina condannata al rogo; cfr. Leff, p. 369.

²² C. Baeumker, *Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des XIII Jahrhunderts*, Paderborn, Schöningh, 1893.

²³ G.C. Capelle, *Autour du décret du 1210: III, Amaury da Bene. Étude sur son panthéisme formel*, Bibliothèque Tomiste XVI, Paris, Vrin, 1932.

²⁴ Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale, cit. p. 271 sgg.

²⁵ *ivi*, p. 274.

Quest'ultima conseguenza della dottrina amalriciana, merita di esser sottolineata così come è stata rappresentata con poche e chiare parole dal Dal Prà, perché è il vero nucleo dell'eterna contrapposizione ideologica e sociale che ritroviamo sempre sul nostro percorso: la divinità intrinseca dell'uomo, la positività intangibile dell'elemento divino in lui, il suo ineluttabile percorso entro un progetto che ha le sue ragioni al di sopra di ogni umana normativa.

Per quanto concerne la dipendenza di Amaury dal pensiero di Scoto, opposto è il parere della Capelle,²⁶ il cui studio è peraltro poco apprezzato dal Grundmann;²⁷ d'altra parte ci sembra difficile il tentativo di distinguere il pensiero personale di Amaury da quello dei suoi seguaci per mera congettura, posto che soltanto il pensiero degli Amalriciani ci è noto, per giunta soltanto attraverso la voce dei loro nemici. Sappiamo, ad esempio, che Amaury raccoglieva dalla patristica greca la dottrina che l'uomo iniziale fosse privo di sesso, e che l'origine del sesso fosse legata al peccato e alla caduta nelle tuniche di pelle; sembra però, a detta dei difensori dell'ortodossia, che tale dottrina venisse poi interpretata in modo alquanto rozzo: gli spirituali, avendo operato in sé la resurrezione, erano ormai al di sopra della separazione dei sessi, e potevano perciò praticare la promiscuità.²⁸

Nell'impossibilità di dar conto della veridicità di accuse unilaterali, che trovano peraltro, sullo stesso versante ortodosso, il loro esatto contrario,²⁹ ci limitiamo ad enumerare i capisaldi della dottrina amalriciana, così come ci sono stati trasmessi nel documento pubblicato dal Baeumker, omettendo però i commenti del compilatore. I capi dottrinali sono i seguenti: Dio è dovunque, perciò in ogni luogo; è eterno, perciò si manifesta nel tempo; tutte le cose sono nella Sua essenza; Dio opera tutto in tutte le creature, perciò non è ipotizzabile il peccato; l'inferno è l'ignoranza, il paradiso è la conoscenza della verità,³⁰ per conseguenza, chi raggiunge la verità (che è coscienza della propria realtà divina) si salva anche se non è cristiano,³¹ la penitenza è insensata per chi sa di ospitare in sé una scintilla divina (evidentemente neppure la confessione ha molto senso, per chi nega la realtà del peccato); la raggiunta conoscenza della propria realtà divina costituisce la vera resurrezione, che è atto interiore;³² perciò nessuno può raggiungere la salvezza se non ha compreso di essere un membro di Cristo; Dio è totalmente in tutte le cose: perciò ogni creatura -umana, animale, vegetale, minerale- è Dio; il Padre s'incarnò in Abramo, il Figlio in Cristo, lo Spirito Santo si è incarnato negli Spiritualisti;³³ il corpo di Dio è ovunque, perciò non ha senso adorarlo nel pane consacrato della comunione: lo si può infatti adorare in qualunque pezzo di pane. La logica antisacerdotale di quest'ultimo punto non ha bisogno di commento.³⁴

Della dottrina di Amaury si può pensare quel che si vuole; a noi sembra che l'ortodossia abbia avuto l'occhio attento allorché dubitò dell'Eriugena sin dal suo tempo, e ancor più allorché si affrettò a condannarne la dottrina subito dopo la scoperta degli Amalriciani. L'eresia che prenderà il nome di Libero Spirito, e che ricalca la dottrina amalriciana, non è districabile dal neoplatonismo del XII secolo, così vicino a Scoto e così condizionato dalle soluzioni venute dall'Islam e dalla Grecia, vale a dire dagli sviluppi di una religiosità "razionale" impostata sul problema dell'Uno e sul suo rapporto *creazionista* col molteplice. Non è districabile con le usuali formule della "ingenuità" e del "popolare" usate dalla cultura paludata: qui siamo in presenza di una cultura che è quella stessa che domina a quel tempo, i cui strumenti sono però utilizzati in modo ideologicamente diverso. La differenza tra la cultura egemone e quella emarginata degli intellettuali "minori" sta nel diverso fine: normativo o liberatorio.

I punti sopra elencati mostrano infatti chiaramente le attese di un'umanità che rivendica il proprio diritto a costruire in libertà la propria esistenza; quanto alle conseguenze "scandalose" delle dottrine, per quel che ne sappiamo esse sono tali soltanto alla luce della volontà normativa.

²⁶ cit., p. 68; p. 86.

²⁷ *Movimenti religiosi*, cit., p. 344, n. 1. La derivazione della dottrina di Amaury da Scoto e l'innesto in essa del millenarismo gioachimita, è affermata dalla D'Alverny, *Un fragments du procès des Amauriciens*, A.H.D.L.M.A. 18, 1950-1951, p. 329. La D'Alverny insiste tuttavia nel considerare Amaury un interprete rozzo del pensiero di Scoto. Un parere discorde è quello di P. Lucentini, *L'eresia di Amalrico*, Eriugena redivivus, cit.. Il Lucentini sostiene che l'attribuzione a Scoto della paternità è stata artificiosamente costruita nell'ambito della polemica antiplatonica dell'aristotelismo del XIII secolo; le accuse rivolte all'opera di Scoto sarebbero di fatto indipendenti dalla condanna di Amalrico, la cui eresia egli tende ad avvicinare a quella della successiva mistica begarda. Egli richiama al riguardo (pp. 181-182) proprio l'influenza delle traduzioni di Aristotele quale origine dell'eresia di Amalrico. L'ipotesi resta per ora tale; ricordiamo tuttavia la natura assai particolare del neoplatonismo del XII secolo, frutto del contatto con quello arabo, nel quale un ruolo importante per lo sviluppo di tendenze ereticali è dato dall'assunzione originaria di una filosofia della natura di provenienza aristotelica.

²⁸ Capelle, cit., pp. 40-41.

²⁹ Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., p. 315 e p. 354, n. 61: i Beghini sono figure emaciate ed estenuate di asceti. Dai tempi di Clemente Alessandrino sembra impossibile uscire da questa dicotomia.

³⁰ Singolare ritorno di una posizione ismailita: a eguali "logiche" corrispondono, a volte, eguali conclusioni.

³¹ Ancora una conclusione che ha precedenti nell'Ismailismo. Il trasversalismo religioso e il quietismo sono destinati a un lungo seguito nella spiritualità dell'occidente.

³² Anche questa proposizione ha un preciso precedente nell'Ismailismo.

³³ In questo tratto si può scorgere la contaminazione della concezione gioachimita della storia come progressivo dispiegamento del divino nella struttura trinitaria: il Neoplatonismo si fonde con il Millenarismo. Occorre tuttavia notare che tale sincretismo è del tutto naturale, se si ricorda che la concezione di questo storico dispiegamento in direzione del ritorno è presente anche in Scoto, e che la storicizzazione del divino in Cristo è l'elemento peculiare del Cristianesimo. Si ricorderà infatti che in tal senso si mosse la battaglia dei Padri della Chiesa contro la tendenza gnostica a dissolvere la storicità dell'evento "Cristo" nell'atemporalità del mito. La contaminazione gioachimita è notata dal Dal Prà, cit., p. 275.

³⁴ Per i punti sopra riportati (12 in tutto) cfr. Baeumker, cit., p. 20 sgg. A pp. 1-2 il Baeumker considera la dottrina di Amaury dipendente da Scoto e dalla Scuola di Chartres, dipendenza che viene minimizzata dalla Capelle (pp. 76-77); che la sua dottrina coincidesse sostanzialmente con quella imputata agli Amalriciani lo si deduce da testimonianza coeva, riprodotta da Capelle, cit., p. 99 (*Gesta Philippi Augusti*).

Il Verger³⁵ nota infatti che gli eresiarchi del Basso Medioevo sono uomini di alta cultura; la Guarnieri³⁶ e il Grundmann³⁷ rintracciano anche loro connessioni tra la cultura “dotta” e le eresie; e che si trattasse di persone colte, sacerdoti e teologi, lo mostra l’elenco dei 14 condannati del 1210, di cui 10 al rogo, cioè degli Amalriciani di Parigi, con i quali viene alla luce la vicenda del Libero Spirito.³⁸ La setta, o i gruppuscoli che a quelle dottrine si richiamavano, era però a quel momento già largamente diffusa in molti luoghi.³⁹

All’origine dell’eresia del Libero Spirito viene considerato inoltre anche il pensiero di David di Dinant, dottissimo contemporaneo di Amaury;⁴⁰ entrambe le dottrine furono condannate ai tempi dello scandalo, come anche entrambe dipendevano da Scoto.

Perduti i testi originali, possiamo dedurre da citazioni i lineamenti del pensiero di David, un panteismo che si articolava sul postulato di una sostanza universale manifesta come *materia prima* (*hýle*), fondamento primo e indivisibile dei corpi, e come Spirito (*noûs*), fondamento primo e indivisibile degli spiriti; Dio, intelligenza e materia sono un’identica cosa. In questa tesi è stata riconosciuta l’interpretazione di Aristotele data da Alessandro di Afrodisia, una delle fonti del neoplatonismo arabo.⁴¹

Il Movimento del Libero Spirito sembra aver avuto sin dall’inizio dei rapporti con il Beghinaggio; la partecipazione dell’elemento femminile è segnalata da una fonte, pubblicata nel *Recueil des Historiens de la Gaule et de la France* (T. XIX, p. 250 b) citata dalla Capelle.⁴² In essa si afferma che gli eretici si erano insinuati “nelle case delle vedove”, cioè in quel mondo desideroso di uscire dall’emarginazione sociale, che sembra avere un ruolo determinante nel sostegno a movimenti essenzialmente ostili alla normativa.

Tralasciando le accuse d’immoralità rivolte agli Amalriciani, circa le quali non sono disponibili concreti riscontri, e che stridono con la disponibilità degli eretici ad affrontare il rogo pur di non abiurare, un elenco sommario delle principali emergenze che costellano il XIII e il XIV secolo ci sembra sufficiente per dare un’idea della diffusione della protesta in questa sua fase strettamente legata al fenomeno del Beghinaggio.

Sin dall’inizio del XIII secolo, in Francia e in Germania sono segnalati e condannati movimenti spirituali fanatici, sedentari o vaganti, con alta partecipazione femminile, caratterizzati da un elevato ascetismo; le loro idee e il loro comportamento preoccupano le autorità.⁴³ La prima vera manifestazione ereticale identificata dottrinalmente risale al 1270, a Nördlingen, nel Ries svevo;⁴⁴ Alberto Magno compila la lista dei loro errori.⁴⁵

Dall’esame di questo elenco, fortemente ripetitivo, si evincono le stesse posizioni dottrinali degli Amalriciani, arricchite da tutta una serie di conseguenze “logiche”, che tali almeno debbono esser sembrate agli eretici o all’inquisitore. Il punto di partenza è sempre lo stesso: la divinità dell’anima umana e perciò la possibilità per ogni uomo di raggiungere il livello divino, facendosi eguale (e anche superiore) a Cristo, e superiore a Maria. Naturalmente tale possibilità è aperta anche alla donna. Per conseguenza non v’è alcun bisogno di adorare Cristo (men che mai i Santi); ovvero il sangue di un uomo perfetto può aver diritto ad essere onorato, come quello di Cristo. L’uomo che ha raggiunto la perfezione non può peccare, anche perché le sue azioni sono azioni compiute da Dio stesso; i figli di un uomo e di una donna perfetti, nascono senza peccato originale. Viene negato il purgatorio (quindi le orazioni per i defunti) e l’inferno; viene negata la Resurrezione di Cristo. Un dettaglio nuovo e interessante è costituito dalla negazione non soltanto della necessità della confessione, ma anche della necessità di prender consiglio dai “dotti” in materia di fede o d’altro.⁴⁶ Qui si tocca con mano la radice antisacerdotale, nel senso più lato, di un movimento che sembra richiamarsi al diritto all’autocoscienza. Altro aspetto interessante di questi eretici, che riconduce a temi antichi del dissenso, è costituito dalla presenza, accanto all’evidente “Adozionismo” (la divinizzazione è aperta a tutti gli uomini) di un dichiarato Docetismo: Cristo non soffrì la Passione perché fu uomo soltanto in apparenza.⁴⁷

Per il resto, i numerosissimi punti d’eresia rappresentano gran parte di quell’ampliamento “logico” del quale abbiamo detto: non esistendo il peccato, ed essendo le azioni degli uomini perfetti opera di Dio, è

³⁵ Cit., p. 142.

³⁶ Cit., p. 356 sgg.

³⁷ *Movimenti religiosi*, p. 315; p. 310.

³⁸ *ivi*, pp. 344-345, in n. 5.

³⁹ Jundt, cit., p. 30.

⁴⁰ Cfr. le 97 tesi di Alberto Magno, tesi n° 76 riportata in Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, vol. I, Leipzig, Dörffler und Franke, 1874, p. 467; addenda in Haupt, *Die Sekte vom freien Geiste und die Begharden*, Z.K.G. 7, 1885, p. 559; cfr. inoltre Grundmann, *Movimenti religiosi*, p. 334; Jundt, p. 16 sgg.; Dal Prà, cit., p. 277 sgg.

⁴¹ Jundt, p. 20, vede in David di Dinant l’influsso del neoplatonismo arabo filtrato attraverso il *Fons vitae* di Avicbron, per la sua dottrina della *materia prima* coeterna a Dio. La soluzione “razionale” del mito creazionista della creazione *ex nihilo* (la *materia prima*, non formata, cioè caotica è un “nulla”; perciò la creazione dal nulla è una creazione dalla *materia prima* coeterna a Dio) la troveremo ancora presso gli alchimisti; (la si trova in chiaro in Fludd, *Utriusque cosmi, etc.*, Oppenheim, de Bry, 1617, T. I, p. 24); essa corrisponde al mito cabalistico della creazione dal *tohû-vahohû*.

⁴² p. 111.

⁴³ Grundmann, *Movimenti religiosi*, pp. 315-320; Lerner, p. 13 sgg.

⁴⁴ Grundmann, p. 324 sgg.

⁴⁵ Cfr. Preger, cit.; Haupt, cit. I vari elenchi di errori imputati ai seguaci del Libero Spirito si trovano in Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Z.Th., München, Beck, 1890, pp. 384-421 e 702-705; gli elenchi ripetono sempre gli stessi temi.

⁴⁶ Preger, p. 463, punto 17.

⁴⁷ *ivi*, p. 466, punto 59.

lecito rubare, mentire, fornicare, e così via: si costituisce in tal modo il quadro dell'antinomismo militante che rappresenta l'eterna accusa gravata sui non-conformisti, dallo Gnosticismo in poi. Se, quindi, non ci si fa troppo coinvolgere dall'enfasi scandalizzata dei benpensanti dell'epoca (che a volte sembra ancora influenzare autori contemporanei) sembra ragionevole una forte cautela nel criminalizzare un movimento del quale è forse più utile cogliere l'aspetto liberatorio.⁴⁸

Per ciò che concerne il libertinaggio denunciato, è inoltre da segnalare che il Lerner ritiene vi siano buoni motivi per considerare gli eretici, al contrario, degli asceti;⁴⁹ nulla di strano però, stereotipi a parte, che la libertà sessuale sia uno dei segni dell'eresia in un mondo nel quale la normativa è molto restrittiva in materia,⁵⁰ onde libertà sessuale e libertà individuale di pensiero facilmente coincidono, quando si voglia esercitare il diritto alla coerenza tra realtà e dottrina. Sottolineiamo in questo un aspetto non trascurabile: la normativa accetta le discrepanze riferendole allo stato decaduto dell'uomo; l'antinomismo le rifiuta proprio perché rifiuta di considerare l'uomo, nella sua realtà, come una creatura dimidiata rispetto ad un modello. Si realizza per conseguenza una significativa inversione dei ruoli: la normativa può essere indulgente (se non è revocata in dubbio) mentre l'antinomismo si risolve nell'intransigenza: questa è una delle manifestazioni della subalternità della logica "gnostica" a quella razionalista, che avremo modo di osservare all'opera quando le dottrine del Libero Spirito, agendo su situazioni di conflitto sociale, riusciranno ad innescare movimenti rivoluzionari, o comunque ad inserirvisi.

Gli eretici del Ries si proclamavano seguaci del "Nuovo Spirito", una scelta che sottolinea l'influsso gioachimita frequentemente presente nei gruppi che inseguono l'utopia d'un'umanità rinnovata attraverso il manifestarsi terreno dello Spirito Santo.

Nel 1296 Bonifacio VIII condanna un gruppuscolo non meglio qualificato dalle idee apparentemente un po' "gnostiche", un po' "catere", e un po' libertine: sono antisacerdotali, praticano l'imposizione delle mani, pregano nudi in assemblea, ammettono le donne ad assolvere e a conferire lo Spirito Santo.⁵¹ Il costume adamitico che sembra contrassegnare molti seguaci del Libero Spirito, e che avrà un momento di gloria nel corso della rivoluzione hussita, appare qui per la prima volta.

Immediatamente successivo è il caso dei fratelli Giovanni e Alberto di Brünn (Praga) le cui confessioni, in particolare quella di Giovanni, getterebbero -se credibili- una luce sicura sulle pratiche dei Begardi aderenti al Libero Spirito.⁵² Secondo Giovanni, egli avrebbe consegnato alla comunità tutti i propri averi dopo aver abbandonato la moglie; avrebbe avuto la propria iniziazione a Colonia (uno dei maggiori centri dell'eresia) e, dopo venti anni di durissimo tirocinio ascetico, raggiunta la perfezione, avrebbe avuto il suo posto tra coloro cui tutto era lecito, incluso rubare, uccidere, stuprare, avere rapporti incestuosi, e quant'altro si può immaginare nei dettagli.

La Guarnieri⁵³ segnala vari casi in Italia nei primi anni del XIV secolo; segue, tra il 1306 e il 1310, il citato episodio di Margherita Porete; poi, nel 1317, emergono altri casi a Strasburgo.⁵⁴ I capi d'accusa contro gli eretici di Strasburgo sono simili a quelli elaborati per il caso di Nördlingen:⁵⁵ ogni uomo può essere eguale o superiore a Cristo perché tutto è Dio; non esiste l'inferno; è lecita ogni azione del Perfetto, etc. Comparire, a Strasburgo come a Nördlingen, anche un singolare corollario che lascia pensare ad un'inflazione spiritualista negli eretici: i Perfetti (*boni homines*) debbono evitare ogni lavoro manuale. Significativa la diffusa presenza di preti e monaci nel movimento di Strasburgo.

Un capitolo a sé è rappresentato dal vasto fenomeno del Beghinaggio in Provenza, esaminato a fondo dal Manselli.⁵⁶ La vicenda copre l'arco dei primi tre decenni del XIV secolo e si conclude con atti di vera e propria repressione: i roghi coronano un'operazione nella quale la religiosità concerne soltanto i condannati,

⁴⁸ Interessante l'ipotesi del Grundmann, p. 310, secondo il quale un possibile intento del pensiero amalriciano fu il superamento *dottrinale* dell'evidente incongruenza tra le norme religiose e la realtà della vita. Secondo questo stesso studioso tuttavia (p. 306) la speculazione filosofica avrebbe degenerato in un ambiente "privo di preparazione filosofica". Su questo punto, sulla tesi di un pensiero "popolare" e "ingenuo" sul quale quindi sorvolare, abbiamo ripetutamente espresso il nostro disaccordo: dietro ogni ideologia c'è una realtà fatta di aspirazioni, pretese, esigenze; nessuna ideologia è, in tal senso, "ingenua", come pure nessun pensiero "dotto" può sottrarsi alla propria ideologicità. Nel caso in oggetto abbiamo poi uno spiraglio significativo, sopra segnalato: il rifiuto di farsi consigliare da dotti filosofi e teologi. *Questa è una presa di coscienza.*

⁴⁹ Op. cit., p. 18.

⁵⁰ Lerner, cit., p. 20 sgg., dedica un capitolo all'argomento; cfr. anche Goodich, cit.

⁵¹ Guarnieri, cit., pp. 387-388; Lerner, cit., p. 79.

⁵² Guarnieri, cit., p. 389 sgg.; Lerner, cit., p. 106 sgg.; Leff, cit., molto diffusamente a p. 371 sgg.; il Leff riproduce in Appendice I anche il testo della confessione stessa. Testimonianze e accuse stereotipe lasciano intravedere una possibile costruzione sulla base dei *clichés* inquisitoriali. Il Lerner, sottolineando la frequenza di tali *clichés*, è decisamente dubbioso (tale è, del resto, il suo costante atteggiamento). Il Leff, p. 377, ritiene che le confessioni dei due fratelli siano le più illuminanti disponibili, a causa delle loro incertezze; in generale infatti, le confessioni degli eretici (lo ammette anche lui, nonostante la sua tendenza a prenderle per buone) sono evidenti stereotipi. Seguendo in dettaglio il racconto (che omettiamo) si nota tuttavia anche qui la ripetizione puntuale di articoli di accusa che risalgono a precedenti compilazioni; si direbbe quindi trattarsi di una costruzione.

⁵³ p. 404 sgg.

⁵⁴ Lerner, cit., p. 85 sgg.; Guarnieri, cit., p. 420 sgg.; Jundt, cit., p. 51 sgg.; Leff, cit., p. 337 sg.

⁵⁵ Lerner, alle pp. 89-90, mostra uno schema comparativo e ritiene che la spiegazione più verosimile sia da ricercarsi nell'uso di uno schema inquisitoriale dipendente da quello usato per gli eretici del Ries. D'altronde, alla data del 1317, la Chiesa aveva già fissato i capisaldi dell'eresia del Libero Spirito, nel Concilio di Vienne del 1311, che segna la presa d'atto ufficiale dell'esistenza del fenomeno e dei suoi legami con il movimento dei Begardi. Fissati in 8 punti nella Bolla di Clemente V *Ad nostrum* (riportati in Leff, cit., pp. 314-315) i capisaldi ereticali da indagare sono quelli già individuati nei 97 punti di Alberto Magno.

⁵⁶ *Spirituali e Beghini in Provenza*, cit.

mentre il Papato avignonese, nella persona di Giovanni XXII, conduce soltanto una spietata politica di potere. Qui non sono in gioco le deviazioni dottrinarie viste sinora, ma una violenta spaccatura all'interno dell'ordine francescano causata da un'ansia di religiosità e di ritorno alla povertà apostolica espressamente negata e vietata dal pontefice. La vicenda è complessa perché s'intreccia con il Gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi (morto nel 1298) e con le attese millenariste da lui suscitate; si attende una Chiesa della Terza Età, cioè dello Spirito Santo, mentre a Giovanni XXII viene attribuito il ruolo dell'Anticristo.⁵⁷ In linea con questo movimento e a sua difesa operò anche, con convinzioni millenariste, il famoso medico Arnaldo da Villanova (il cui nome resterà onorato tra gli alchimisti) medico personale di Pietro III d'Aragona.⁵⁸

Il Movimento ha quindi due ali: gli Spirituali, Francescani; ed i Beghini, accomunati dalla stessa esigenza di rinnovamento. Esse appaiono intersecarsi, e sembrano presenti anche infiltrazioni catare;⁵⁹ il tono del Movimento è dato da grande ascetismo, al quale è da attribuirsi l'esecrata (dalla Chiesa) pratica di giacere nudi accanto ad una donna nuda per vincere le tentazioni.⁶⁰ È comunque significativo constatare che la generale turbolenza dell'intera regione fa leva su una cultura che contrasta con le scelte normative in atto: negli stessi luoghi e negli stessi tempi nei quali si verificano gli eventi dei quali parliamo, si sviluppa nel mondo ebraico, a Narbona e a Gerona, la grande speculazione mistico-neoplatonica della Qabbalah. Gli inquisitori all'opera sono quelli che già conoscemmo con i Catari: Bernardo Gui e Jacques Fournier; il primo, nella sua *Practica inquisitionis* non soltanto testimonia l'odio del quale dicemmo, rilevato dal Manselli, ma dà un panorama di guerra che vede il fronte avverso composto di Catari, Valdesi, Spirituali, Beghini, Gioachimiti, il cui comun denominatore è costituito dall'esigenza di una nuova lettura del messaggio cristiano, per scoprirne i fermenti liberatori al di là della lezione ortodossa.

Al 1332 risale la vicenda delle Beghine di Schweidnitz, in Slesia: dal processo ad una di loro emergono notizie sui loro costumi.⁶¹ Varie case di Beghine, dislocate nelle varie città, risultano collegate tra loro e regolarmente visitate da una "superiora", certa Helwig, di Praga. La disciplina appare ferrea, povertà e durezza di costumi sono spinte all'estremo nella ricerca della perfezione spirituale. Come nella dottrina del Libero Spirito, l'uomo -in questo caso la donna- si considera consustanziale a Dio; sembra anche che le alte gerarchie di questa Beghine, giunte alla perfezione dopo lunghi anni di tormenti, si dedicassero a tutte le possibili sfrenatezze, per giunta anche in chiesa, grazie anche ai buoni consigli di qualche Begardo. Si disse che queste somme gerarchie vestissero abiti di gran prezzo sotto le coperture di cenci; ciò fa pensare all'esistenza di buone possibilità economiche.

Benestanti dovevano essere anche gli allegri conviviali scoperti a Colonia poco prima, nel 1325;⁶² a Colonia l'eresia era frequente ed era già stata illuminata da alcuni roghi. Questo gruppetto (una cinquantina, parte arrostita e parte annegata nel Reno dal solerte inquisitore) avevano elegantemente arredato un locale sotterraneo detto "Paradiso", dove i soci del club recuperavano la serenità adamitica tra banchetti, cerimonie e canti, per poi concludere la serata in fraterna promiscuità. Questa, naturalmente, è l'accusa, farcita di stereotipi; della realtà fattuale nulla si sa.

L'intero secolo XIV brilla di roghi individuali e collettivi sui quali non ci dilunghiamo, rinviando ai testi citati; segnaliamo soltanto alcuni altri episodi tra i più significativi.

Nel 1366, a Strasburgo, viene condannata al rogo una Beghina, Metza, che cinquant'anni prima era rientrata nell'ortodossia, ma che poi era tornata ai giovanili errori;⁶³ l'episodio coincide con una nuova ondata di persecuzioni contro le Beghine. Dieci anni prima, nel 1356 a Barcellona, emerge la figura di tal Gundisalvo, che si proclamava nato in cielo (nonostante genitori terreni) immortale, incarnazione dello Spirito Santo, destinato a convertire il mondo e a intercedere per i peccatori.⁶⁴ Lo straordinario di questo cristiano, è che egli ricalca alla lettera la figura del *Qā'im*!

Il 1372 vede la condanna a Parigi della setta dei Turlupins,⁶⁵ nome con il quale si designavano i seguaci del Libero Spirito. A capo ne era una donna; il cadavere del suo compagno, morto nel corso del processo, fu conservato sotto calce perché non scampasse il rogo.

Nel 1367 e nel 1381 si ottengono altre testimonianze dai casi di Giovanni Hartmann detto "il filatore" a Erfurt; e di Corrado Kannler, ad Eichstätt.⁶⁶ Hartmann racconta di propria spontanea volontà sostanzialmente le solite cose note in anticipo ai giudici; di sua dà largo spazio al sesso, e riferisce che alcuni credono che si farà del sesso anche nell'al di là. Nella sua confessione emerge peraltro un dato dottrinale non

⁵⁷ *ivi*, pp. 196-197. Gli eventi esaminati dal Manselli si trovano in Stephani Baluzii Tutelensis, *Miscellanea*, ed. J.D. Mansi, Lucca, 1761, p. 248

sgg.

⁵⁸ *ivi*, p. 55 sgg.

⁵⁹ *ivi*, pp. 221-222; cfr anche p. 243 per il nome Lucibel attribuito a Lucifero.

⁶⁰ *ivi*, p. 207. Questa pratica diffusa nel Libero Spirito, era usuale nei movimenti ascetici dell'oriente cristiano dei primi secoli; la troveremo tra gli Apostolici.

⁶¹ Lerner, cit., p. 112 sgg.; Guarnieri, p. 394 sgg.; Leff, p. 386 sgg.

⁶² Guarnieri, cit., pp. 428-429.

⁶³ Guarnieri, cit., pp. 451-452; Lerner, pp. 96-97; sull'ondata di repressione, cfr. anche Leff, p. 342 sgg.

⁶⁴ Leff, cit., p. 328.

⁶⁵ Guarnieri, cit., p. 457.

⁶⁶ Lerner, cit., pp. 134-145; Leff, pp. 377-382; Guarnieri, p. 452.

irrilevante, ancorché non nuovo: il trasversalismo religioso, questo costante elemento di tutte le forme di religiosità che tendono a dare una soluzione critica e razionale al problema della trascendenza.

La libera adesione allo Spirito, non il battesimo, è ciò che salva. Anche la castità dev'essere intesa in modo spirituale: essa si conserva nel cielo per le adepti, che non possono perderla per gl'irrilevanti esiti dei loro comportamenti terreni. Si noti, ancora una volta, questo tratto "gnostico" indubbiamente presente nella dottrina del Movimento: il disprezzo e l'indifferenza per tutto ciò ch'è terreno, e perciò per la normativa; da ciò l'alternativa tra il rifiuto del corpo e il suo uso del tutto libero, come già notava Clemente Alessandrino. Giovanni Hartmann fu interrogato in base ai punti previsti nella Bolla *Ad nostrum*, e certamente non ci si poteva attendere da lui se non la conferma degli otto punti stabiliti a Vienne. Quanto a Kannler, che si salvò dal rogo perché anche ai giudici apparve più paranoico che eretico, la sua confessione è interessante per la presenza di chiare attese gioachimite accanto alle solite dottrine: egli era un secondo Adamo inviato in terra per dare inizio alla Terza Età, quella dello Spirito Santo.

Il Movimento del Libero Spirito fu presente ovunque: nelle Fiandre⁶⁷ come in Spagna e in Italia;⁶⁸ in Germania, dov'era più diffuso, fu stroncato grazie a una dura repressione,⁶⁹ ma non per questo venne meno nel XV secolo.

Per quanto concerne questo secolo, l'episodio più rilevante è costituito dalla scoperta, a Bruxelles, della setta degli *Homines Intelligentiae*.⁷⁰ A capo di essa erano un certo Egidio Cantor "laicus illitteratus forte sexagenarius"⁷¹ e Guglielmo di Hindernissen. Egidio si proclamava il Salvatore, per il cui tramite i seguaci avrebbero visto Cristo; tale convinzione era maturata in lui allorché, camminando per la strada, fu ispirato dallo Spirito Santo. La dottrina negava il purgatorio e l'inferno: anche il diavolo si sarebbe salvato. I seguaci ignoravano la normativa etica, praticavano la promiscuità in una torre fuori le mura, e per loro il paradiso era quello;⁷² del resto, secondo loro, l'unica vera Vergine era la Sapienza. Quest'ultima speculazione è interessante, perché ricorda quella gnostico/cabbalistica ebraica su *Hokmah*, la sapienza divina. Quanto alla salvezza, se viene assicurata a Satana, non può certo esser negata a Giudei e pagani. A questo trasversalismo religioso si accompagna una decisa ispirazione gioachimite che, come abbiamo visto, è quasi sempre presente dai tempi di Amaury.⁷³ L'aspetto più intrigante di questo gruppo consiste nel fatto che Egidio conosceva e insegnava la tecnica usata da Adamo in paradiso per dilettere Eva; quale fosse non è dato sapere, ma gli studiosi hanno cercato di svelare l'enigma, e il Lerner avanza una gustosa ipotesi basata su precedenti agostiniani.⁷⁴

Come si può notare, la dottrina del Libero Spirito sembra costante nel tempo; così come viene presentata sembra comunque una vicenda maturata nell'ambito di persone di ceto non popolare; queste erano raggruppate preferibilmente nei Begardi, tra i quali la dottrina penetrava. Questa era di per sé "scandalosa" ma non certo rivoluzionaria, se non nella sua recisa affermazione di un diritto al "privato" inconcepibile per la Ragione normativa del tempo.⁷⁵ Essa ha due discendenze: una, sempre di ambiente intellettuale, che mira a scelte di vita privata anticonformista e comunque ad un libero esercizio della ragione critica, che darà luogo al fenomeno del Libertinismo nel XVI-XVII secolo; ed un'altra che, incrociandosi con il millenarismo dei contadini in lotta (e non soltanto dei contadini) darà origine a veri episodi insurrezionali. Di questo secondo percorso tratteremo in un successivo capitolo; qui però diamo qualche modestissimo cenno sul Libertinismo, perché è importante vedere come dal Libero Spirito sia disceso uno dei percorsi della modernità.⁷⁶ In effetti non ci proponiamo in alcun modo di affrontare un tema di tale vastità, che esula oltretutto dalla nostra ricerca; ci proponiamo viceversa di offrire quei cenni che ne mostrino il legame con il Libero Spirito, e, delineando le varie accezioni del fenomeno, segnalino la rotta lungo la quale intendiamo incamminarci.

Il termine "libertino" ha un significato spregiativo che entra nella polemica religiosa ad opera di Calvino nel 1544;⁷⁷ lo stesso Calvino scriveva subito dopo il suo trattato *Contre les Libertins*,⁷⁸ sul cui

⁶⁷ Guarnieri, p. 457.

⁶⁸ Vari casi in varie regioni d'Italia, segnalati dalla Guarnieri, *passim*.

⁶⁹ Guarnieri, cit., pp. 460-461. Secondo la studiosa, l'eresia, scomparsa in superficie, si mantiene per trasmigrare nello Spiritualismo riformato e nell'Anabattismo, e poi ancora nel Quietismo e in alcuni aspetti del Romanticismo tedesco: cfr. il suo saggio del 1948 sull'argomento, riportato in Appendice 8, p. 667 sgg. Questo percorso del Libero Spirito verso la modernità, rappresenta uno dei più affascinanti itinerari del non-conformismo, e coincide con quello che stiamo tentando di enucleare, prendendo l'avvio dalle più lontane radici gnostiche.

⁷⁰ Su questa setta e le loro dottrine, cfr. Stephanii Baluzii, *Miscellanea*, cit. in Mansi, T. II, pp. 288-297; vedi inoltre Guarnieri, cit., p. 465; Lerner, cit., pp. 157-163; Leff, cit., pp. 395-399.

⁷¹ Baluzii, cit., p. 289 b.

⁷² Si ricordi l'episodio di Colonia, 1325.

⁷³ Sui particolari della dottrina cfr. Baluzii, cit. pp. 289 b-290 a. La setta riteneva che dopo il tempo del Padre e quello del Figlio, fosse giunto quello dello Spirito Santo, detto anche il tempo di Elia, nel quale si sarebbero conciliate le Scritture.

⁷⁴ Cit., pp. 158-159 alla n. 84.

⁷⁵ Erbströsser, cit., p. 131, parlando del Beghinaggio fa già una distinzione tra conventuali (di vario ceto, piccoli borghesi e piccoli aristocratici) e vaganti (di estrazione plebea). Il Leff, cit., p. 320, distingue tre movimenti: il Beghinaggio propriamente detto, con le sue origini conventuali particolarmente nel Belgio e nell'Olanda, e le successive diramazioni; il Beghinaggio provenzale studiato dal Manselli, che è un fenomeno particolare intrecciato con gli Spirituali Francescani; e le dottrine del Libero Spirito, non necessariamente legate a Beghine e Begardi, nel cui ambito penetrano.

⁷⁶ Omettiamo perciò di proseguire con le notizie sui gruppi ereticali scoperti e perseguitati nel XV secolo; ricordiamo soltanto gli episodi italiani riferiti dalla Guarnieri, pp. 466-478, in particolare quelli maturati tra i frati tra i quali spicca l'episodio di Fabriano del 1449, per il ripetersi di accuse infamanti peraltro ricalcate sul cliché antichissimo degli Gnostici, già applicato dai Romani ai primi Cristiani. (cfr. Hubaux, cit.; Waltzing, cit.).

⁷⁷ Cfr. J.C. Margolin, *Libertins, libertinisme et "libertinage" au XVIe siècle*, Actes du Coll. Int. de Sommières, Paris, Vrin, 1974, p. 1 sgg.

contenuto dovremo intrattenerci. Per comprendere l'origine del fenomeno, le cui varie accezioni hanno in comune soprattutto gli eventi storici nei quali maturano, e con essi il nome (mentre ben poco si può dire abbiano in comune per ciò che concerne il tipo di cultura e l'atteggiamento tanto ideologico quanto esistenziale) occorre riflettere sulla gigantesca deflagrazione innestata dalla Riforma nel Cristianesimo. La fine dell'unità di quest'ultimo, l'esistenza di una pluralità di Cristianesimi, la fine dell'autorità pontificia su parte della comunità cristiana, rappresentano un evento epocale sul piano ideologico, e l'inizio di una sanguinosa catena di conflitti sul piano politico.

Questa situazione assolutamente nuova comporta una dislocazione nella collocazione del dissenso in rapporto al piano sociale e istituzionale. Da questo momento infatti non ha più senso parlare di "eresia", ma ci si può porre soltanto in due situazioni: accettare una delle tre interpretazioni del Cristianesimo che si pretendono tutte "ortodosse", ovvero trasportare il proprio dissenso su un piano che non può non collocarsi sul piano della libertà di pensiero. L'impatto di un tale atteggiamento è particolarmente sentito da Lutero e Calvino, che tendono a formare nuove ortodossie chiudendo rapidamente i cancelli del dissenso che essi stessi avevano spalancato, perché, evidentemente, le loro stesse Riforme si sarebbero rapidamente sbriciolate come Istituzioni; per conseguenza la persecuzione del dissenso diviene affare di Lutero e di Calvino, sia nei confronti di Müntzer e dei contadini, sia nei confronti degli Anabattisti.⁷⁹

Il problema delle rivolte popolari entra in questa vicenda anche perché, a partire dal grande scisma della fine del XIV secolo, le attese millenaristiche si erano moltiplicate⁸⁰ in un'Europa ove il fenomeno di centralizzazione dei poteri -tanto del re quanto del pontefice- era in continua accentuazione già dal XIV secolo,⁸¹ ed era destinato a proseguire sino al XVII.

Il Libertinismo nella sua accezione spirituale, cioè di rifiuto della normativa -sono questi i Libertini contro i quali si scaglia iracondo e sprezzante Calvino- è dunque un fenomeno che accompagna e segue la Riforma, attingendo però il proprio armamentario dottrinale dalle eresie che la precedettero. Naturalmente questo diffuso dissenso, non necessariamente assunse aspetti rivoluzionari; come abbiamo visto nel caso del Libero Spirito, esso può assumere le forme di riservate conventicole di benestanti, manifestando una certa continuità con associazioni come quella degli *Homines Intelligentie*.⁸²

Il primo gruppo che appare proseguire nel XVI secolo queste dottrine è quello dei Loisti, così detti dal nome del proprio leader Eloy Pruystink.⁸³ Pruystink fu arrestato per la prima volta nel 1526 assieme ad alcuni suoi seguaci, dopo che Lutero aveva scritto, nel 1525, ai Luterani di Anversa per metterli in guardia dalla setta, che egli conosceva bene. Lutero e Melantone avevano infatti avuto uno scontro dottrinale con Eloy a Wittemberg, e avevano capito le sue idee. Condannato come Luterano, riuscì a convincere gli inquisitori cattolici della recuperata ortodossia; arrestato di nuovo nel 1544 come discepolo di Joris (cfr. *infra*) ma subito riconosciuto come capo di una setta, fu condannato a morte con altri suoi seguaci. Mentre però nel 1526, Eloy, carpentiere *illitteratus*, era a capo di povera gente; egli ha ora tra i suoi discepoli borghesi benestanti, mercanti, artisti e professionisti.⁸⁴ Questo gruppo aveva rapporti con la Francia e con la corte di Navarra -Margherita, sorella di Francesco I, vi alimentava una spiritualità di stampo quietista- e appariva in contatto con noti libertini spirituali, come Quintin Thieffry e Antoine Pocquet.⁸⁵ Non è inverosimile perciò, che esso rappresentasse il ramo di Anversa di un complesso movimento internazionale.⁸⁶

Secondo Lutero, che ne aveva conoscenza diretta, la dottrina loista si sarebbe basata sui seguenti punti: ognuno possiede lo Spirito Santo, che altro non è se non l'Intelligenza; non esiste l'inferno e non v'è resurrezione della carne; ogni uomo possiede la fede sotto forma di fare al prossimo ciò che vorremmo fosse fatto a noi. In più, sappiamo di un accento marcionita della dottrina: nelle Scritture, la Legge è in contrasto con le promesse, e ciò si risolve con le parole di Paolo (*Rom. 7, 4*) che segnerebbero la fine della Legge con l'avvento di Cristo.⁸⁷

Il 1544 segna la data della "scomparsa" (fuga sotto falso nome) di David Joris, allora importante figura, contemporanea a quella di Pruystink.⁸⁸ Pittore su vetro a Delft, Joris si fece Anabattista nel 1535

⁷⁸ In: Calvini Ioannis, *Opera quæ supersunt*, vol. VII, ed. G. Baurn, E. Cunits, E. Reuss, Brunswick, Schwetsche, 1868, cc. 153-248.

⁷⁹ Cfr. R. Crahay, *Le non-conformisme religieux au XVIe siècle entre l'humanisme et les Eglises*, Les dissidents du XVIe siècle entre l'Humanisme et le catholicisme, Actes du Coll. de Strasbourg, 1982, publiés par M. Lienhard, Baden Baden, Koerner, 1983, pp. 15-16.

⁸⁰ J. Delumeau, *Pouvoir, peur et hérésie au début des temps modernes*, Modernité et non-conformisme en France à travers les âges, éd. par M. Yardeni, Leiden, E.J. Brill, 1983, p. 24.

⁸¹ *ivi*, pp. 23-24. Sul piano della lotta ideologica anche il Lerner (cit., p. 234) nota che a partire dal XIV secolo "the orthodox were becoming more conservative, and many idealists more radical".

⁸² Margolin, cit., p. 10. Lo Jundt, cit., tratta in continuità il fenomeno del Libero Spirito e quello del Libertinismo spirituale, che ritiene connessi tra loro (p. 120).

⁸³ Cfr. E.M. Braekmann, *Un cas de dissidence à Anvers: Eloy Pruystink*, Les dissidents du XVI siècle, etc., cit.; cfr. anche Guarnieri, cit., p. 486 sgg.

⁸⁴ Braekmann, cit., p. 195.

⁸⁵ *ivi*, pp. 195-196. Contro Quintin si scaglia Calvino nel 1545. Su Quintin, Pocquet (o Pocques) un prete, e Margherita di Navarra, cfr. anche Jundt, pp. 124-132; Guarnieri, p. 488 sgg.

⁸⁶ Braekmann, cit., p. 196. Al riguardo non vanno dimenticati i probabili rapporti con David Joris; quanto al problema della sua possibile appartenenza iniziale agli *Homines Intelligentie* (dei quali occorrerebbe immaginare una sopravvivenza nel XVI secolo) non vi è nulla che la confermi o la smentisca: è un'ipotesi, e tanto vale.

⁸⁷ Braekmann, pp. 197-198.

⁸⁸ Su di lui cfr. la lunga trattazione in Jundt, cit., pp. 164-197.

nutrendosi di visioni mistiche e sogni missionari. Ebbe presto autorità di profeta -si diceva ispirato da Dio- ma il suo gruppo fu scoperto nel 1538 e molti dei suoi seguaci furono giustiziati. Tentò allora di far riconoscere la propria autorità dagli Anabattisti, fidando nel discredito dell'ala radicale dopo la tragedia di Münster (Joris aveva sempre combattuto queste tendenze) ma non vi riuscì, come non riuscì a Strasburgo, dove si presentò come profeta.

Gli si contestavano almeno due elementi dottrinali indigeribili per la morale comune: la pubblica confessione dei peccati e la poligamia. Inoltre, secondo Joris, il matrimonio non era vincolante per i Perfetti, i quali giungevano alla perfezione grazie alla completa nudità e al rifiuto della vergogna. Joris proclamò a tutti e in tutti i modi le proprie convinzioni, anche a Lutero e Melantone, che le considerarono folli.

Nella sua dottrina vi era del Gioachimismo: dopo l'età del Padre e del Figlio attendeva infatti quella dello Spirito che parlava in lui, e che avrebbe creato una nuova terra. Visse di offerte dei fedeli, che sollecitava, sino al 1544; dopo il rogo di Pruystink scomparve, per giungere a Basilea sotto falso nome, e lì morì nel 1556. La cosa fu scoperta più tardi, e il suo corpo dissepolto e bruciato.

Alcuni tratti della sua dottrina, come appaiono nel suo *Libro delle meraviglie*,⁸⁹ sono di notevole interesse. Secondo Joris, Dio è un abisso senza inizio e senza fondo, che va cercato all'interno di ogni uomo; Egli perciò è nascosto, ma è obbligato a manifestarsi per giungere a concreta esistenza nelle proprie creature; l'opera del Padre si continua indefinitamente attraverso il Figlio, che fu inviato per rinnovare il mondo conciliando il perituro e l'eterno, il visibile e l'invisibile, la carne e lo Spirito, la letteralità e la sua sostanza (naturalmente è il primo termine che viene assorbito nel secondo). Joris predicava un quietistico abbandono alla volontà di Dio e il completo distacco dalle cose materiali. L'unione della donna con l'uomo era vista come ricomposizione di un'integrità perduta di terra e cielo, nella quale la donna (la terra) era stata creata per l'uomo (il cielo). Quanto alla Scrittura, essa copre l'insegnamento dello Spirito affinché possa esser trasmesso all'uomo; vi è stata un'educazione esteriore, ma ad essa deve seguire quella interiore; non è dunque la Scrittura o i sacramenti che ci conducono alla Verità: essa è scritta dentro di noi.

Se accettiamo la singolare dottrina sui sessi (che fonda la poligamia) possiamo notare che sono qui formulati una serie di punti dei quali ci troveremo a trattare in successivi sviluppi teosofici, in particolare con Böhme. Si sta realizzando qui l'importante passaggio dell'attenzione da un Dio "nell'alto" a un Dio "nel profondo", da un Dio nascosto e remoto a un Dio manifesto e presente nel molteplice. Questo passaggio, al quale ha concorso anche il misticismo dopo Eckhart, è un passaggio importante perché segna il percorso in direzione di una religiosità più moderna e non fideistica. Senza farne un merito particolare a David Joris, la cui figura non è certamente tra le più alte del nostro panorama, segnaliamo tuttavia nei suoi scritti la presenza di un processo in corso che, partendo da lontane intuizioni, inizia ad assumere contorni più chiari.

Il mascheramento nel quale egli trascorse gli ultimi anni della propria vita -borghese, benestante, osservante della pubblica morale civile e religiosa- c'introduce ad un fenomeno dell'epoca attorno al quale vi fu grande polemica: il Nicodemismo, cioè la maschera ipocrita con la quale i Libertini -spirituali e non- coprivano il proprio dissenso, con il giustificato scopo di evitarne le dure conseguenze.⁹⁰ Le istituzioni infatti, come nota la Deyon, reagirono contro il fenomeno della dissidenza, un fenomeno diffusissimo, intricato, rivelato da numerose emergenze delle quali stiamo citando soltanto le più rilevanti. Non soltanto le istituzioni, ma la stessa società reagì, perché "mal tollerava una minaccia di disintegrazione di un insieme coerente di credenze e di pratiche. I dissidenti divennero allora le sopravvivenze, i testimoni ormai insopportabili del periodo delle trasgressioni, delle audacie liberatorie."⁹¹ La reazione, come vedremo, prese corpo in un rinnovamento delle concezioni razionaliste contro le discendenze delle eresie medievali -ormai "spiazzate"- ma non soltanto contro di esse: nel "secolo di ferro", che va dalla seconda metà del XVI alla seconda metà del XVII secolo, l'idea di tolleranza non illumina davvero l'opera delle istituzioni. Un esempio importante di questa rinnovata intolleranza, fondata come sempre, sulla presunzione di una cultura egemone che bolla la diversità innanzitutto come rozzezza per poi dedurne la malvagità, è costituito dal citato libello di Calvino contro i Libertini.

Scritto nel 1545, dopo il rogo di Pruystink e la "scomparsa" di Joris, s'indirizza non più contro di essi, ma contro i principali protagonisti noti del movimento, Quintin, Pocques e Coppin.⁹² La prima cosa che colpisce nel testo è l'estrema violenza verbale, l'assolutismo che oscilla tra la più totale chiusura alla comprensione dell'altro e l'insulto reiterato e gratuito. Domina la scrittura, l'ideologia di una "cultura colta" che considera l'alterità idiozia e ignoranza, ritenendo proprio compito demolire con la "logica" ciò che,

⁸⁹ Tratto da Jundt, cit., pp. 183-195.

⁹⁰ Nicodemismo, da Nicodemo, personaggio del Vangelo che non osa rivelare la propria fede in Cristo, fu definito l'atteggiamento di coloro che mascheravano in pubblico le proprie reali convinzioni. Cattolici e Protestanti si accusavano reciprocamente di costituire la matrice culturale di tale atteggiamento; quali che fossero le loro ragioni al riguardo, feroci nemici ne furono Luterani e Calvinisti.

⁹¹ S. Deyon, *En manière de conclusion*, Les dissidents du XVI^e siècle, cit., p. 289.

⁹² Per notizie rapide sugli eventi, cfr. la bibliografia citata: la grafia dei nomi varia, come abbiamo già notato. Accanto a questi personaggi, cogliamo l'occasione per ricordare Henry Nicolas -o Hendrick Niklaes- di Münster, amico di David Joris, fondatore della setta dei *Familists*, o Nicolaiti. Diffusi in Olanda, assunsero il nome corrente di *Familists* allorché Nicolas passò in Inghilterra, dove essi sopravvissero a lungo. Praticavano l'amore e la fede in un sostanziale quietismo, alimentato anche dalla convinzione gioachimita delle tre età. Probabilmente confluirono nel movimento i superstiti dei Loisti: cfr. Jundt, cit., pp. 200-202, Guarnieri, cit., pp. 498-499. Su Hendrick Niklaes, cfr. la sua dottrina e le sue visioni in *Cronica. Ordo Sacerdotalis. Acta H.N. Three Texts on the Family of Love*, by A. Hamilton, Leiden-N. York-Köbenhavn-Köln, E.J. Brill, 1988.

viceversa, dovrebbe essere inteso come espressione di un'esperienza negativa della normativa imposta, e comunque come desiderio di determinare diversamente la propria personale esistenza.

Calvino esordisce accusando i Libertini di essere gli eredi di un corpo enciclopedico di eresie gnostiche: Valentiniani, Cerdoniti, Manichei, Marcioniti -anche nella versione di Apelle- Gnostici, Borboriti, Priscillianisti; su questi ultimi insiste nel corso della polemica. Si nota il tratto tipico dell'eresiologo che si rifà al passato invece di capire il presente; tuttavia è da ritenere che Calvino abbia intuito la reale continuità (di ragioni, aggiungiamo noi) che lega la dissidenza di tutti i tempi: una continuità che prende corpo nella valorizzazione ideologica degli aspetti liberatori del messaggio testamentario, *contro* la normatività egemone.

Che di normatività si tratti, lo si nota subito: dopo aver rozzamente stabilito che Quintin e compagni predicano per vivere agiatamente sulle spalle dei creduli,⁹³ Calvino viene al punto: il papa, pur con i suoi difetti, mette almeno una qualche distinzione tra il bene e il male!⁹⁴

Dopo aver messo in luce aspetti ipocriti del comportamento di Pocques e aver imitato il celebre quadretto di Tertulliano sugli Gnostici,⁹⁵ dopo aver anche accusato i Libertini di gabbare i gonzi con false ma altisonanti affermazioni, egli li accusa di strumentalizzare la frase di Paolo relativa alla "lettera" che uccide e allo spirito che vivifica (2 Cor. 3, 6) per poi passare alla confutazione della loro dottrina. Da questa esposizione non abbiamo, purtroppo, lumi maggiori rispetto ai punti dottrinali già citati; anche perché, qualunque dottrina abbiano realmente predicato i nostri eretici, ne veniamo a conoscenza soltanto tramite le sue supposte o reali conseguenze negative, e nella versione malevolente di un censore antagonista. Si ripropone, in altri termini, lo stesso legittimo dubbio che avanzammo nel trattare dello Gnosticismo. Anche qui, del resto, il pregiudizio evidente è sempre lo stesso: la doppiezza degli accusati.

Quel che però pesa maggiormente sull'argomentazione di Calvino, è la voluta ridicolizzazione sul piano "logico" di aspetti dottrinali citati fuori contesto, che ricorda la tecnica di Ireneo; nel caso specifico ci riferiamo al problema della divinità dell'anima umana, una tesi che forse può nascondere -e, a nostro avviso, nasconde e rivela- un ragionamento meno fragile di quello attribuito con sarcasmo a Quintin.⁹⁶

Dopo aver proseguito su questa linea e aver lanciato le solite accuse di promiscuità sessuale contro Libertini e Anabattisti, Calvino passa poi ad esaminare un testo che egli cita alla lettera, opera di Pocques.⁹⁷ La lettura di questo testo rivela le solite tendenze panteiste e quietiste; una certa ingenuità nell'interpretazione allegorica delle Scritture; l'attesa della Terza Età, quella di Elia, secondo lo schema gioachimita; un Cristianesimo fondato sull'amore, il perdono, l'astensione dal giudizio e l'esaltazione degli umili. Si può concordare o meno, aver gusti più o meno elitari, ma francamente sorprende l'iraconda argomentazione contraria di Calvino. Un certo punto si direbbe gli stia molto a cuore, quello normativo: la confusione "impudente" del bene col male.⁹⁸

Questo problema gli sta molto a cuore perché vi torna sopra nell'ultimo capitolo: *la punizione è una medicina spirituale*.⁹⁹ Il testo di Calvino si conclude come era iniziato: tra le ingiurie.

Quattordici secoli sono trascorsi dalla polemica contro gli Gnostici, ed è sorprendente constatare la costanza dell'atteggiamento e delle argomentazioni che, prescindendo dal genere di ortodossia in gioco, sembrano sempre appellarsi alla delegittimazione dell'avversario sul piano dell'incultura, della malafede e della disonestà. Ora, per quanto riguarda un tal genere di argomenti, vale la pena di sottolineare che il primo di essi appartiene alla logica di una qualunque ideologia egemone, mentre gli altri due, genericamente formulati senza approfondimento e senza argomentazione, appartengono al più banale armamentario politico che si appelli alla sbrigativa morale comune dei pregiudizi. Quale che sia dunque l'ipotesi che si voglia formulare sulla realtà del Libertinismo spirituale, sembra particolarmente incisivo il giudizio della Deyon sopra riportato; per questa ragione, non potendo considerare la reazione se non sul piano di una lotta ideologico-politica, ci siamo sforzati di cogliere in positivo la spinta liberatoria di questo Libertinismo spirituale, e di tutto il Movimento del Libero Spirito in generale.¹⁰⁰

Di questa spinta e di questo Libertinismo, è parte il movimento spagnolo degli *Alumbrados*, del quale furono protagonisti Ebrei di recente conversione.¹⁰¹ Il movimento, le cui dottrine sembrano caratterizzate dal quietismo e dall'antisacerdotalismo, è autentico anelito di libertà contro il centralismo tanto religioso quanto monarchico; esso è infatti implicato anche con la ribellione civile dei *comuneros*, in difesa delle autonomie locali. Questa difesa ha, naturalmente, anche ragioni economiche; è da notare che gli Ebrei convertiti che animavano il movimento degli *Alumbrados* appartenevano al medio ceto cittadino, colto e vicino agli ambienti

⁹³ *Contre les Libertins*, cit., c. 161.

⁹⁴ *ivi*, c. 162.

⁹⁵ *ivi*, cc. 164-165.

⁹⁶ Cfr. l'argomentazione contro Quintin di cui alla c. 180.

⁹⁷ *ivi*, c. 225 sgg.

⁹⁸ *ivi*, c. 232.

⁹⁹ *ivi*, c. 243.

¹⁰⁰ Cogliamo l'occasione per ricordare che secondo il Margolin sopra citato, il termine "Libertinismo" (contrariamente al "Libero" Spirito che allude alla libertà che regna nel mondo dello Spirito) non fu coniato sulla parola "libertà", ma su quella "liberto", ad indicare il disprezzo per l'inferiore che non può misurarsi con la cultura della classe dirigente.

¹⁰¹ Per un breve cenno sugli *Alumbrados*, cfr. A. Redondo, *Les premiers "illuminés" castillans et Luther, Aspects du Libertinisme*, cit.

spiritualisti, ma anche in contatto con le vie di commercio internazionali che provenivano dalla Francia e dai Paesi Bassi.

Queste vie di commercio sembrano aver costituito il tramite per la diffusione del movimento. I Marrani¹⁰² di Anversa fecero tradurre in spagnolo, ed inviarono agli *Alumbrados*, le opere di Lutero; "Luterani" essi sono infatti ritenuti dai poteri centrali, che identificano la dissidenza religiosa con la ribellione civile al centralismo. Particolare significativo della società spagnola, è tuttavia l'accompagnarsi di questa politica repressiva con l'ideologia della purezza di sangue, col risultato di emarginare i convertiti, il ceto più moderno. Ciò tradisce la crisi generale di una società di *hidalgos* in un momento nel quale la piccola nobiltà è in crisi in tutta l'Europa a seguito dell'aumentata divaricazione sociale, del rafforzamento dei poteri centrali, e dell'aumento della pressione fiscale.¹⁰³

Il Libertinismo in generale fu un fenomeno molto più ampio del solo Libertinismo spirituale; accanto a questo infatti, etichettate sotto lo stesso nome, esistono altre correnti libertine cui si deve far cenno per completezza d'informazione. Queste correnti non sono affatto meno importanti, anche se interessano soltanto marginalmente le nostre vicende.

La forma di Libertinismo che ebbe maggior impatto sulla cultura "colta" europea (quella, in altre parole, cui viene riconosciuta la paternità del moderno "Occidente") è il Libertinismo ateo e razionalista, destinato a culminare nelle analoghe espressioni dell'Illuminismo.¹⁰⁴ Questo nuovo atteggiamento, cresciuto sul disgusto per le stragi innescate dai conflitti religiosi, rappresenta una critica globale della religione stessa e, per conseguenza, non attacca e non mette in crisi il solo concetto di ortodossia, ma anche quello di eresia. Un tale Libertinismo assume perciò aspetti elitari, soprattutto nel momento in cui la religione decade a utile strumento di governo per le masse; a questi aspetti non può non conseguire un atteggiamento spiccatamente nicodemita. Quel che è interessante, è che in tale Razionalismo si delinea una lotta tra la luce (della Ragione) e le tenebre (dell'ignoranza) destinate a configurare di fatto un vero "Manicheismo".¹⁰⁵

Un esempio interessante dell'orientamento di queste correnti razionaliste, può rinvenirsi nella loro critica all'orrore della caccia alle streghe: l'operazione repressiva non viene letta come uno scontro sociale che addita nel diverso il demoniaco, e quindi come una persecuzione anche ideologica della religiosità magica rurale, refrattaria al Razionalismo egemone. Essa viene letta piuttosto come un atto di follia, come "sragione"; e se si denuncia la violenza, ciò accade perché la si considera una violenza inutile contro dei poveri idioti.¹⁰⁶ Dietro questa critica s'intravede il primo segnale del nuovo razionalismo borghese, la cui intelligentzia si autopropone come futura classe dirigente.¹⁰⁷

C'è infine un terzo aspetto, un terzo filone del Libertinismo accanto a quello spirituale e a quello razionalista, che è importante prendere in considerazione: lo ha messo in luce il Gregory nei suoi studi sul *Theophrastus redivivus*, e, più in generale, sugli aspetti eruditi del Libertinismo.¹⁰⁸

¹⁰² Marrani venivano detti in Spagna gli Ebrei e i Musulmani convertiti dopo le persecuzioni iniziate nel 1391; la parola ha un doppio senso dispregiativo perché deforma il termine *barrano* (spagnolo, dall'arabo *al barran*, immigrato recente) in *marrano* (spagnolo, dall'arabo *mahrān*, porco).

¹⁰³ Su questo fenomeno cfr. R. Fossier, *Le second souffle de l'Europe*, Le Moyen Âge, cit., vol. III, pp. 430-439.

¹⁰⁴ Come introduzione all'argomento, cfr. Tenenti, cit.; O. Pompeo Faracovi, *L'antropologia della religione nel Libertinismo francese del Seicento*, Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento, Atti del Conv. di Studi di Genova, 1980, Firenze, La Nuova Italia, 1981.

¹⁰⁵ Cfr. P. Cristofolini, *Discussione sui Preadamiti e temi manichei nella letteratura filosofica tra Seicento e Settecento*, ivi.

¹⁰⁶ Cfr. le argomentazioni riportate da Pompeo Faracovi, cit., p. 139; ma vedi anche Tenenti, cit., p. 12: la critica radicale dell'ortodossia ha destituito di senso l'eresia; dunque questa critica si muove ormai su un altro piano.

¹⁰⁷ Un interessante percorso della modernità che parte viceversa dall'opposizione a questo libertinismo elitario, è messo in luce dal Carabelli, *Libertinismo e Deismo in Inghilterra: alcune considerazioni di metodo*, Ricerche sulla letteratura libertina, cit. Il Carabelli sottolinea l'importanza dell'affermarsi in Inghilterra di un dibattito che vede schierate contro il Libertinismo tutte le forze intellettuali, le quali mirano all'affermazione di una religiosità razionale, naturale, fondata sull'autosufficienza della ragione e della morale. Quest'affermazione del Deismo ebbe un ruolo fondamentale nell'acquisire la cultura dei lavoratori inglesi al nascente liberismo, con l'introduzione della cultura del lavoro. Ciò fu possibile perché, svincolando la ragione e la morale dalla normativa di qualunque "ortodossia", si poté disinnescare il rischio di disgregazione sociale conseguente ad ogni posizione antirazionalista. In altre parole, l'uso della ragione e della morale "naturale" che regola la convivenza sociale, divengono categorie generali relative al comportamento di tutti gli uomini, a monte di ogni normativa espressa dalle "ortodossie" religiose o politiche. Questo processo di nascita della borghesia inglese destinata a realizzare la rivoluzione industriale, e la dialettica che esso stabilisce all'interno della società inglese con la cultura magico-religiosa ed ermetico-neoplatonica, già popolare, ora aristocratica, è oggetto di un altro studio del Carabelli, *Il selvaggio di casa. La cultura folklorica inglese tra '600 e '900*, Cultura popolare e cultura religiosa nel Seicento, Milano, Franco Angeli, 1983. Il testo è ricco di interessanti osservazioni (ad iniziare dalla "invenzione" del folklore e dalla sua musealizzazione) tra le quali ne cogliamo alcune che possono contribuire al nostro panorama. Innanzitutto l'ineliminabilità della religiosità, con i suoi aspetti non riducibili alla razionalità economica, che induce una parte della cultura al recupero della religiosità "popolare" (p. 112). Poi l'importanza del Neoplatonismo, dell'Ermetismo e della Teosofia del XVII secolo come antecedenti della cultura romantica e delle tendenze antiborghesi e anti-industriali. Ancora, la lotta del pensiero alchemico e della medicina "alternativa" (se già così possiamo definirla) contro la dittatura del Razionalismo scientifico; di contro a ciò la "democraticità" dello spiritualismo (un punto di vista che l'autore non sembra condividere) e i legami tra Leninismo e Gnosticismo (*passim*, ma principalmente nella lunga nota 34, pp. 92-93). Noi non condividiamo l'atteggiamento razionalista dell'autore nei suoi attacchi violenti contro certe scelte culturali; tuttavia troviamo interessanti i collegamenti da lui posti in evidenza. Condividiamo inoltre l'affermazione (p. 121) che l'Inghilterra industriale dell'Ottocento non poteva rappresentare un modello per il futuro del pianeta (il modello corrisponde infatti ad una specifica evoluzione culturale non esportabile); la stessa Inghilterra, del resto, appariva tutt'altro che unanime nell'identificarsi con tale modello, come non sfugge al Carabelli. La pluralità delle ragioni rende l'esportazione di ogni modello, a nostro avviso, un atto di dominio.

¹⁰⁸ T. Gregory, *Erudizione e ateismo nella cultura del Seicento. Il Theophrastus redivivus*, G.C.F.I., 1972, 2; id., *Il Libertinismo della prima metà del Seicento. Stato attuale degli studi e prospettive di ricerca*, Ricerche sulla letteratura libertina, etc., cit. Cfr. inoltre, ivi, G. Paganini, *La critica della civiltà nel Theophrastus redivivus*; G. Canziani, *La critica della civiltà nel Theophrastus redivivus* (il titolo si ripete), inoltre,

La critica libertina non sviluppò la propria razionalità soltanto nell'ottica razionalista della quale abbiamo accennato, ma anche nella stessa direzione lungo la quale si era già spinto il pensiero greco, vale a dire verso gli esiti relativisti già raggiunti dai Sofisti e dalla critica scettica. Nell'ambito di un processo che vede in atto una vera e propria "caduta del sacro",¹⁰⁹ ciò che cade assieme al Sacro è tutto il dogmatismo della Ragione razionalista;¹¹⁰ riaffiora perciò la critica dell'autorità dello Stato che fu già di Antifonte e di Trasimaco.¹¹¹ Questo Libertinismo, che è lecito definire "erudito", fa della propria erudizione, che è, in accordo con le grandi scoperte geografiche, erudizione naturalistica ed etnologica,¹¹² uno strumento che scardina la Ragione in nome della pluralità delle ragioni stesse. Questo naturalismo geografico ed etnologico¹¹³ con le sue conseguenze relativiste, e la capacità acquisita di guardare al pensiero antico con un'ottica del tutto diversa da quella usuale,¹¹⁴ fanno sì che sia possibile mettere in luce *la natura puramente ideologica della continuità, a suo tempo stabilita, tra pensiero classico e ortodossia cristiana*.¹¹⁵ Questa non è soltanto una critica dell'ortodossia: è anche una critica del fondamento etico dello Stato.¹¹⁶ L'ideologia razionalista del dominio, rivelandosi tale, mette in crisi il dominio stesso; comprendere allora il pericolo rappresentato per la conservazione da questo libertinismo erudito, significa anche comprendere il travolgente successo del nuovo Razionalismo, fondato da Cartesio su basi diverse da quello classico, ancora una volta corroso dall'inevitabile critica scettica.¹¹⁷

Il fenomeno del Libertinismo è dunque assai complesso, ricco di sfumature nei passaggi dall'una all'altra sua espressione, come ha notato il Tenenti¹¹⁸ che vede una sua possibile tripartizione lungo altre discriminanti.¹¹⁹ Egli ritiene infatti che esistano tre libertinismi: quello spirituale, del quale abbiamo detto, destinato a ripiegare nel Nicodemismo dopo la sconfitta dell'Anabattismo; un libertinismo filosofico elitista, che assume toni filosofici propugnando una religiosità, per l'appunto, "filosofica", e, naturalmente, elitaria; in terzo luogo un libertinismo scettico. Questa partizione del Tenenti si fonda, come si noterà, nel suddividere in due filoni la componente religiosa, distinta a sua volta da quella scettica; noi abbiamo scelto di suddividere in due filoni la componente non religiosa (uno razionalista pre-illuminista, l'altro scettico) distinguendola da quella spiritualista (religiosa) legata al Libero Spirito.

Il motivo della nostra diversa scelta si fonda nell'ottica stessa che guida la nostra ricerca: noi vediamo nell'elitismo della religiosità "filosofica" una tendenza a ricostituire la severità normativa da parte della cultura "colta" ed egemone che, col suo "culto della Ragione", ignora la molteplicità ideologica delle ragioni, e quindi *la propria stessa ideologicità*. Vediamo perciò in essa il prodromo di quei nuovi razionalismi, dei quali abbiamo ricordato il carattere "manicheo", destinati a culminare con il paradossale culto della Dea Ragione.

Al contrario, ogni forma di divinizzazione dell'uomo -di tutti gli uomini, non soltanto di qualche eletto- trascina con sé un'ansia di libertà fondata sulla pluralità delle ragioni, che, sul versante "filosofico", trova la propria corrispondenza nella scepsti. A nostro avviso, la verità/testimonianza -innegabilmente implicita nel messaggio cristiano- e il dubbio radicale al quale non può non approdare un uso non ideologico della razionalità, costituiscono momenti diversi ma concomitanti del rifiuto di ogni ideologia del dominio.

Per questa ragione ci è sembrato importante ricordare, accanto al Libertinismo spirituale, il Libertinismo erudito, in attesa di riprendere la nostra indagine sullo Spiritualismo riformato. In questi ambiti matura infatti, dopo la Riforma, il concetto di tolleranza. Ora però dovremo esaminare altre vicende che hanno la loro origine nella sospirata attesa di una nuova terra, perché l'attesa di un mondo nuovo è l'utopia testamentaria, è il motore che agisce attraverso tutto il Medioevo rendendo quell'epoca ancora attuale.

Theophrastus redivivus, ed. prima e critica a cura di G. Canziani e G. Paganini (con una lunga Introduzione degli stessi), Firenze, La Nuova Italia, 1981, 2 voll.

¹⁰⁹ T. Gregory, *Il Libertinismo, etc.*, cit., p. 23.

¹¹⁰ *ivi*, p. 12; p. 15.

¹¹¹ *ivi*, p. 17; questa critica ha radici antiche nel pensiero di alcuni Sofisti.

¹¹² *ivi*, pp. 30-31.

¹¹³ *ivi*, p. 22; p. 18; *Erudizione e ateismo*, cit. pp. 238-239.

¹¹⁴ *ivi*, p. 195; pp. 200-201.

¹¹⁵ *Il Libertinismo, etc.*, cit., p. 24. Si noti che la pretesa armonia tra pensiero classico e ortodossia cristiana fa parte degli aspetti accademici e normativi presenti nel Rinascimento. La critica di tale normatività costituisce l'aspetto tutto moderno della tensione che stravolge la forma nel Manierismo; questo, a sua volta, ha interessanti connessioni con l'alchimia.

¹¹⁶ *Il Libertinismo, etc.*, cit., p. 16: lo Stato viene privato del significato etico e del fondamento teologico. Le due condizioni sono evidentemente connesse, e ciò fa comprendere l'accortezza dell'operazione descritta *supra* in n. 107.

¹¹⁷ *Il Libertinismo, etc.*, cit., p. 20; *Erudizione e ateismo*, cit., p. 199 in n. 1. Il Gregory sottolinea il contrasto tra la cultura erudita e la "prospettiva cartesiana" che sino alla metà del secolo XX ha costituito la pregiudiziale di parte della cultura borghese (e di quella marxista) e che ancora s'annida dietro l'ideologia dello "Occidente". Sul carattere corrosivo della critica del *Theophrastus*, cfr. i due saggi citati, del Canziani e del Paganini.

¹¹⁸ Cit., p. 12.

¹¹⁹ *ivi*, pp. 11-13.

Capitolo sesto - Da Gioacchino al Gioachimismo

La vicenda culturale di Gioacchino da Fiore è una delle più singolari che sia dato incontrare, perché ci mostra un uomo i cui sogni ingenui puntavano ad obbiettivi irreali -ancor più che irrealizzabili- maturati su una comprensione visionaria della storia; obbiettivi, oltretutto, dall'apparenza innocua, accettabilissimi anche al vertice della gerarchia ecclesiastica sinché egli fu in vita.¹ Dopo, le cose cambiarono, non soltanto perché l'occhiuta ortodossia s'accorse dei rischi d'un pensiero che pretendeva di tornare a un Cristianesimo originario, a realizzare nella storia un Regno ancora tutto da farsi, invece di accontentarsi di quello realizzato già da sempre altrove, secondo le strutture d'una teologia aristotelica. Le cose cambiarono soprattutto perché il pensiero di Gioacchino, dapprima inteso come quello di un millenarista innocuo, fu assunto poi in modi imprevedibili, sicuramente problematici per il buon abate, se fosse stato in vita, a segnare l'ideologia di moti sociali che revocarono in dubbio l'ordine costituito.²

Il fatto è che il millenarismo di Gioacchino, come è stato notato da molti studiosi e come certamente fu intuito dalle generazioni a lui successive, a partire dalla metà del XIII secolo, è un millenarismo del tutto nuovo, nonostante il riproporsi in esso di temi abusati, quali la comparsa di un Anticristo (o meglio, secondo Gioacchino, di due Anticristi, uno dei quali "mistico", cioè infiltrato nel clero) o l'arrivo dei soliti Gog e Magog. La sconvolgente novità introdotta da Gioacchino nella sua visione dell'*Apocalisse*, è che il Millennio di pace terrena che ci attende prima del Giudizio finale, non è più, come in precedenza, "un millennio soprannaturale caduto dal cielo" ma "un nuovo stadio della storia" che spetta all'uomo costruire *nella* storia.³

La grande "eresia" di Gioacchino fu dunque il ritenere che lo stato del mondo, quale egli poteva constatarlo alla fine del XII secolo, non fosse destinato a restare l'ultimo e definitivo;⁴ in tal senso si esprime anche il Benz, secondo il quale non soltanto le idee gioachimite sono all'origine dei moderni movimenti riformatori e rivoluzionari,⁵ ma in Gioacchino stesso lo Spirito (Santo) è inteso come un principio dialettico creatore di nuovi ordini, e distruttore dei vecchi.⁶

Gioacchino da Fiore nacque nel quarto decennio del XII secolo, sembra da famiglia borghese;⁷ nel 1167 intraprese un viaggio in Terrasanta, e al ritorno si fece eremita, dapprima in Sicilia nelle vicinanze di un monastero greco, poi in Calabria; venne ordinato sacerdote, ma successivamente si fece monaco (Cistercense) su suggestione di un monaco greco. Ebbe varie esperienze nel mondo ecclesiastico e politico, poi, a Casamari all'inizio del nono decennio, ricevette le rivelazioni che ne fecero un profeta; incominciò a scrivere incoraggiato anche dal papa Lucio III. Si noti che Gioacchino fu sempre in linea con i pontefici; ebbe

¹ L'ortodossia di Gioacchino è un problema controverso dai maggiori studiosi, ma i suoi rapporti col Papato furono ottimi: cfr. H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg, Simon Verlag, 1950, pp. 64-84, il quale sottolinea soprattutto una certa estraneità dalla linea ufficiale assunta dalla Chiesa in teologia, che però non significa essere un eretico. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, at Clarendon Press, 1969, ha seguito le vicende delle condanne dottrinali del 1215 e del 1255 (pp. 28-36 e 59-70) le quali prendono tuttavia spunto da un testo (*De unitate seu essentia Trinitatis*) da alcuni ritenuto apocrifo, e da un testo del Segarelli noto come *Evangelium aeternum*, che tradisce il pensiero di Gioacchino. Secondo la Reeves, p. 131, non è possibile affermare che Gioacchino avesse idee eretiche relative ad un "terzo stato" che avrebbe abolito le gerarchie e le pratiche ecclesiastiche, inclusi i sacramenti; tesi confutata dal lavoro del Motu, *La manifestazione dello spirito secondo Gioacchino da Fiore*, trad. it. di R. Usseglio, Casale Monferrato, Moretti, 1983, che analizza il testo del *Tractatus super quatuor Evangelia*, l'ultimo scritto di Gioacchino, lasciato incompiuto alla morte. Questo testo mostra una radicalizzazione del pensiero dell'abate calabrese per ciò che concerne le caratteristiche del Terzo stato. Il *Tractatus* è stato edito da E. Buonaiuti nelle F.S.I., Roma, I.S.I., 1930. La dottrina di Gioacchino fu comunque confutata da Tommaso d'Aquino (cfr. E. Benz, *Joachim Studien III, Thomas von Aquin und Joachim de Fiore*, Z.K.G. 53, 1934). Per una ricapitolazione sulle diverse opinioni, cfr. B. Töpfer, *Il regno futuro della libertà*, trad. it. di S. Sorrentino, Genova, Marietti, 1992, p. 70 sgg.; il Töpfer conclude che, comunque, Gioacchino non fu un rivoluzionario (p. 107). Sul carattere apocrifo del *De unitate seu essentia Trinitatis*, cfr. G. Di Napoli, *Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo*, R.F.N.S. 71, 1979; la sua opinione non è però condivisa dai più. Apocrifo è viceversa ritenuto da sempre il *Liber contra Lombardum*, pubblicato a cura di C. Ottaviano, Roma, R.A.I. Studi e Documenti 3, 1934. Sui buoni rapporti di Gioacchino con il Papato, cfr. L. Tondelli-M. Reeves-B. Hirsch Reich, *Il Libro delle Figure dell'abate Gioacchino da Fiore*, Torino, S.E.I., 1953, 2 voll.; vol. I, pp. 123-130.

² Nota il Benz, *Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims*, Z.K.G. 50, 1931, p. 41, che la questione relativa al carattere rivoluzionario di Gioacchino su piano sociale, va compresa nell'ambito dello Spiritualismo del XIII secolo, portatore di idee comuniste derivate dal pensiero di Gioacchino, confortate dalle sue profezie; i sogni di Gioacchino furono cioè reinterpretati da uomini che si sentivano portatori del terzo e rivoluzionario stato.

³ Cfr. M. Reeves, *How Original was Joachim of Fiore's Theology of History?*, Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore, Atti del 1° Congr. Int. di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 1979, ivi, 1980, p. 40.

⁴ Cfr. R. Kestenberg Gladstein, *The Third Reich: a Fifteenth-Century Polemic against Joachimism and its Background*, J.W.C.I. 18, 1955, p. 255.

⁵ *Creator Spiritus. Die Geisteslehre des Joachim von Fiore*, E.J. 25, 1956, p. 306.

⁶ *ivi*, pp. 346-347.

⁷ Sulla sua origine si è anche ipotizzata una nascita contadina; il suo nome, e la conoscenza di alcuni aspetti della mistica ebraica fecero pensare anche ad un'origine ebraica. Su quest'ultimo argomento cfr. B. Hirsch Reich, *Joachim von Fiore und das Judentum*, Judentum im Mittelalter, hrsg. von P. Wilpert, M.M. 4, Berlin, W. de Gruyter, 1966. L'autrice lascia il problema aperto, pur ritenendo l'ipotesi infondata; ella tuttavia espone i legami tra Gioacchino e l'Ebraismo, che sono evidenti nella mistica del Tetragramma e dei tre cerchi (cfr. *Il Libro delle Figure*, cit., vol. II, contenente la riproduzione delle tavole) che ripetono un tema elaborato da Petrus Alphonsi, il convertito di Huesca già ricordato. La Hirsch Reich (p. 239) sottolinea che l'attesa del Millennio *nella* storia è essenzialmente ebraica (abbiamo visto però che essa è largamente attestata nei primi secoli del Cristianesimo).

l'appoggio successivo di Urbano III, e le sue idee, opposte alla teologia di Pietro Lombardo, sono le stesse del precedente pontefice Alessandro III;⁸ più tardi, sotto Clemente III, avrà nuovi appoggi e fonderà in Calabria il proprio ordine Florense. Seguitò ad avere i propri contatti con principi e sovrani, ma, alla morte di Clemente III, si trovò scoperto contro le ire dei Cistercensi che lo consideravano un transfuga. Divenuto confessore di Costanza d'Altavilla, il suo monastero ricevette varie donazioni imperiali. Morì nel 1202 mentre era al soglio, come successore di Clemente III, Innocenzo III, sotto il cui pontificato avrà luogo la condanna delle dottrine di Gioacchino, nel 1215.

L'elenco delle sue opere autentiche è il frutto di lunghe indagini, perché nel corso del Medioevo molte furono le opere comparse a suo nome, frutto di anonimi Gioachimiti, tuttavia del tutto prive dello spessore che caratterizza la riflessione di Gioacchino. Tra le opere che espongono la sua dottrina, sono da annoverare, oltre al *Tractatus* e al *Liber Figurarum* già citati,⁹ il *Liber Concordiæ*,¹⁰ la *Expositio in Apocalypsim*,¹¹ e lo *Psalterium decem cordarum*.¹² A queste opere essenziali si debbono aggiungere il *De vita Sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*,¹³ la *Præfatio super Apocalypsim*,¹⁴ lo *Enchiridion super Apocalypsim*,¹⁵ lo *Adversus Judæos*,¹⁶ e la *Expositio de prophetia ignota Romæ reperta*,¹⁷ tralasciamo altre opere minori per le quali rinviando alla bibliografia.¹⁸

A quanto sembra Gioacchino ebbe la prima visione relativa alla comprensione del senso segreto delle Scritture allorché si trovava in Terrasanta; ma le visioni che diedero l'avvio alla sua copiosa esegesi, che è un tentativo di decifrare il mistero, ebbero luogo a Casamari nel 1183.¹⁹ L'oggetto fondamentale della sua speculazione fu da allora la comprensione interiore del testo giovanneo dell'*Apocalisse*, da lui considerato il più importante dei testi canonici proprio perché l'ultimo di essi; perciò chiave per questa comprensione interiore, o *intelligentia spiritualis* del senso stesso dei testi, e quindi della storia.²⁰

È importante comprendere questo punto della mentalità di Gioacchino, che lo ricollega al Cristianesimo e ai precedenti dell'Ebraismo intertestamentario, cioè all'ansia d'interrogarsi sul *sensu* della storia, un senso che deve certamente esservi, perché la storia altro non è se non lo sviluppo di un preordinato piano divino; tale piano deve dunque potersi leggere con "intelligenza spirituale" nel "midollo" dei testi rivelati.²¹ In tal senso Gioacchino può essere considerato il più grande e conseguenziale dei pensatori apocalittici, sia per la sua erudizione specifica, sia per il suo spasmodico interesse a comprendere ed esporre l'ordine segreto che governa la storia.²² Si rivela qui l'importanza di Gioacchino nella formazione della cultura occidentale -Hegel stesso ne raccoglie a suo modo l'eredità- perché la concezione apocalittica della storia, cioè la possibilità di leggersi un ordine segreto, sembra una costituente essenziale dell'occidente stesso.

Questo punto nodale della ricerca di Gioacchino è inoltre della massima importanza come guida alla lettura dei suoi scritti, che non può prescindere dall'esame delle "sue" figure. Come abbiamo detto sopra, il *Liber Figurarum* non è opera sua; tuttavia esso costituisce una corretta e indispensabile delucidazione del suo pensiero, ed è opera di discepoli diretti. Il pensiero di Gioacchino è infatti essenzialmente simbolico, come hanno messo inequivocabilmente in luce la Reeves e la Hirsch Reich;²³ e il pensiero simbolico, con la sua duplicità, è, come il pensiero mitico, la sola via percorribile allorché ci s'interroghi sul *sensu* delle cose.²⁴ È

⁸ Secondo il Mansi, T. 22, c. 1081, il *De unitate* fu scritto su iniziativa dello stesso pontefice Alessandro III.

⁹ Più precisamente si deve ricordare che il *Liber Figurarum* non è opera di Gioacchino; tuttavia esso è ritenuto un'illustrazione delle sue idee ad opera di suoi diretti discepoli: cfr. M. Bloomfield, *Joachim of Flora: a Critical Survey of His Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence*, Traditio, 13, 1957. Esso è stato oggetto di ulteriore studio da parte di M. Reeves-B. Hirsch Reich, *The Figure of Joachim of Fiore*, Oxford, at Clarendon Press, 1972; le autrici lo considerano una simbolizzazione del pensiero di Gioacchino. Cfr. inoltre le pp. 40-43, dove vengono riesaminati diffusamente i rapporti tra Gioacchino e le simbologie di Petrus Alphonsi.

¹⁰ Joachim von Fiore, *Concordia novi ac veteris Testamenti*, Venedig 1519, unverändert Nachdruck, Frankfurt, Minerva, 1964.

¹¹ Joachim von Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, Venedig 1527, unverändert Nachdruck, Frankfurt, Minerva, 1964.

¹² Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum* (s.i. sul frontespizio, perché stampata di seguito alla *Expositio* nell'edizione veneziana del 1527, della quale è anastatica) Frankfurt, Minerva, 1965.

¹³ Edita in C. Baraut O.S.B., *Un tratado inédito de Joaquín de Fiore: De vita Sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*, A.S.T., 24, 1951.

¹⁴ Edita come *Enchiridion super Apocalypsim* (titolo erroneo) da J. Ch. Huck, *Joachim von Floris und die joachistische Literatur*, Freiburg im Brissgau, Herder, 1938, alle pp. 287-306.

¹⁵ Joachim von Fiore, *Enchiridion super Apocalypsim*, ed. with Notes and Intr. by E.K. Burger, P.I.M.S. Studies and Texts 78, Toronto 1986 (ed. italiana dello stesso testo critico: *Sull'Apocalisse*, trad. a fronte e note a cura di A. Tagliapietra, Milano, Feltrinelli U.E., 1994).

¹⁶ Gioacchino da Fiore, *Adversus Judæos*, a cura di A. Frugoni, F.S.I. pubblicate dall'I.S.I., Roma, 1957.

¹⁷ Edita in B. Mc Ginn, *Joachim and the Sibyll*, cit.

¹⁸ Si può trovare l'elenco completo e ragionato delle opere di Gioacchino nell'Introduzione all'ed. italiana dell'*Enchiridion*, cit.

¹⁹ Nei giorni di Pasqua e della Pentecoste: ne riferisce lo stesso Gioacchino; cfr. *Expositio*, p. 39 b-c, *Psalterium*, p. 227 b-c.

²⁰ Sull'*Apocalisse* come testo centrale per la speculazione di Gioacchino, cfr. B. Mc Ginn, *L'abate calabrese Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, trad. it. di P. ed E. Di Giulio, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 159 sgg. Gioacchino (*Concordia*, p. 39 d) dichiara al riguardo che il suo interesse non è per la "corteccia", ma per la *occulta medulla*.

²¹ L'argomento è sviluppato in Mc Ginn, cit., pp. 66-85 e 115-133.

²² *Ivi*, p. 123. Occorre però sempre ricordare che in un pensatore problematico come Gioacchino è assente quel *determinismo* nei confronti del presente e del futuro che caratterizza i pensatori di minor spessore; la sua *certezza* è quella globale della fede in un piano provvidenziale, non quella puntuale dell'elaborazione intellettuale, sostanzialmente paranoica, di rigide speculazioni. I calcoli pedissequi di Gioacchino, la sua sterminata ricerca di rapporti numerici e analogici, costituiscono il rovello di comprendere ciò che resta comunque -per lui come per tutti- un mistero: un mistero che dovrà prima o poi rivelarsi e risplendere.

²³ *The Figure, etc.*, cit., p. 208 sgg.

²⁴ Mc. Ginn, cit. p. 133. Il pensiero mitico (e poetico) come via per conferire senso all'ambiguità di ciò che si dà all'esperienza umana, di conferirla all'interessa di questa esistenza, nella quale coesistono gli opposti, è l'oggetto de *Il mito e l'uomo*, cit. S. Arieti ha dedicato la sua

dunque da ritenersi, in accordo con il parere di molti studiosi, che il suo apporto sia essenziale per chiarire il pensiero di Gioacchino, là dove i testi giustificano i dubbi.²⁵

Quest'esigenza di chiarezza è determinata dal bisogno di comprendere quali elementi del pensiero di Gioacchino -che non fu certo un rivoluzionario, e che sognava un'epoca finale dello Spirito dominata dalla vita monastica- consentirono non soltanto interpretazioni rivoluzionarie nell'ambito del Gioachimismo, ma soprattutto fecero sì che la concezione gioachimita della storia divenisse un vero e proprio fondamento della modernità.

Il Lerner ha dedicato due studi alla comprensione del rapporto continuità/innovazione che si stabilisce tra Gioacchino e la grande tradizione dell'apocalittica.²⁶ Dal punto di vista "formale" egli ha notato che, se da un lato il Gioacchino lettore dell'*Apocalisse* si appoggia all'interpretazione di Beda, che vede nell'apertura dei sette sigilli sette stadi della storia della Chiesa; dall'altro egli introduce una sostanziale differenza. Mentre Beda aveva interpretato le sventure conseguenti l'apertura del sesto sigillo come l'opera dell'Anticristo, e il seguente silenzio di circa mezz'ora (*Ap.* 8, 1) prima dell'apertura del settimo sigillo, come una breve pausa di ristoro prima del Giudizio finale; Gioacchino interpreta la realtà dell'anno sabbatico in base all'ultimo capitolo dell'*Apocalisse*; egli torna dunque all'attesa del millennio terreno che la Chiesa aveva abbandonato dai tempi di Agostino.²⁷

Gog e Magog rappresentano dunque per Gioacchino l'ultimo Anticristo, dopo sette re persecutori della Chiesa variamente identificati,²⁸ con un raddoppiamento della figura che ha precedenti nell'esegesi cristiana,²⁹ ma che qui assume un valore del tutto nuovo in funzione del peculiare pensiero di Gioacchino. Il nocciolo del problema è tutto nell'aspettativa del millennio terreno, secondo l'antico mito abbandonato, che è ben presente in *Ap.* 20, 4-10 attraverso la successione temporale: prima Resurrezione - Millennio - Satana slegato - Gog e Magog - sconfitta del Male - Giudizio finale (20, 11 sgg.). Per Agostino la prima Resurrezione è già avvenuta con la venuta di Cristo; ma per Gioacchino il Regno annunciato da Cristo non può essere già venuto: il tempo che egli sta vivendo non è certo il millennio dei Giusti sui quali non ha potestà la "seconda morte" cioè la condanna eterna (*Ap.* 20, 6) e non è certo quel tempo di beatitudine di *Ap.* 22, che deve essere il vero approdo della storia, così come l'ultimo capitolo dell'*Apocalisse* conclude il Nuovo Testamento.

Il punto è dunque questo: il Regno annunciato da Cristo è già venuto, oppure deve ancora venire? Se così è, il movimento della storia è un divenire in direzione della costruzione del Regno, che rappresenterà un nuovo e diverso stato del mondo e dell'uomo. Ma se la storia non è che un piano divino da leggersi "nel midollo", nel senso profondo e nascosto della Rivelazione, allora questa storia in divenire è un progressivo dispiegarsi del divino nella storia: è questa la rivelazione folgorante che Gioacchino riceve mentre vacilla nella comprensione, meditando sul mistero trinitario, nel giorno "in quo dona Sancti Spiriti super sanctos apostolos effusa sunt" (2, 9).³⁰

Si aprono qui i due problemi fondamentali concernenti la posizione di Gioacchino nei confronti dell'ortodossia e della Chiesa del XII-XIII secolo; un'ortodossia che, come abbiamo già visto, si va modellando sul pensiero di Aristotele (nonostante le condanne per le inaccettabili deviazioni che questo stesso pensiero comporta) e una Chiesa che sta divenendo un'efficiente macchina centralizzata. Un primo problema è costituito dalla sua polemica contro la concezione trinitaria di Pietro Lombardo, che diviene quella ufficialmente accettata, ciò che costerà a Gioacchino (o meglio, alla sua memoria) la condanna del 1215. Un secondo problema, strettamente connesso al primo e, come quello, vincolato alla sua concezione della storia, è quello relativo all'avvento di un ipotetico Terzo stato, epoca dello Spirito Santo e della libertà, i cui possibili risvolti terreni apparvero sin dall'inizio preoccupanti per le istituzioni; e forse stavano già dando esiti preoccupanti alla data del 1215.³¹

ricerca, *Creatività, la sintesi magica*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1979, a mostrare la natura simbolica di ogni pensiero creativo, anche scientifico, che si manifesti sotto forma d'immagine apparendo come sogno o come visione improvvisa, nella quale i concetti sono visualizzati. Le figure di Gioacchino erano note come "sue" (opinione che doveva avere un qualche fondamento nella conoscenza dei fatti) al momento del processo di Anagni sull'*Evangelium aeternum*, pubblicato da Gerardo da Borgo San Donnino unendo i testi della *Concordia*, della *Expositio*, e del *Psalterium*; la commissione scrive infatti: "idem habetur per inspectionem arborum et figurarum inde confectarum ab ipso Joachim" (H. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, A.L.K.G.M.A., 1, 1885, p.122). M. Bloomfield-M. Reeves, *The Penetration of Joachimism into Northern Europe*, *Speculum* 43, 1954, p. 786, hanno mostrato che almeno alcune tavole del *Liber Figurarum* erano note in Inghilterra nel 1213, cioè appena 11 anni dopo la morte dell'abate.

²⁵ Anche il Mottu, pur ritenendo che il *Liber Figurarum* appartenga più al Gioachimismo che a Gioacchino, del quale talvolta "stravolge" le "opinioni autentiche" (op. cit., p. 35) afferma tuttavia che il *Tractatus* (l'opera ultima e più radicale di Gioacchino) deve esser letto simultaneamente al *Liber Figurarum* (ivi). Favorevoli ad un rapporto autentico tra le figure e il pensiero di Gioacchino sono i citati Bloomfield, Reeves, Hirsch Reich, Mc Ginn; il Tondelli parte precisamente dal libro, da lui scoperto, per interpretare il pensiero di Gioacchino.

²⁶ *Refreshment of the Saints*, cit., *Antichrist and Antichrists in Joachim of Fiore*, *Speculum* 60, 1985.

²⁷ *Refreshment*, pp. 116-120; *Antichrist*, pp. 558-561.

²⁸ Tondelli-Reeves-Hirsch Reich, cit., pp. 72-76; Mc Ginn, cit., p. 127.

²⁹ Lerner, *Antichrist*, cit., p. 554 n. 3.

³⁰ *Psalterium*, p. 227 d.

³¹ Il Töpfer, cit., p. 132 e pp. 309-316, ricollega il movimento degli Amalriciani alla concezione del Terzo stato di Gioacchino. Bloomfield-Reeves, cit., pp. 782-783, ricordano la polemica di Guarniero di Rochefort (il probabile autore del *Tractatus contra Amaurianos*, cit., edito dal Baumker) contro gli Amalriciani, per sottolineare un fatto singolare: egli impiega a dimostrazione delle proprie tesi (riferibili al 1208-1210) una tecnica figurale, e fa un uso del Tetragramma, che hanno precedenti in Gioacchino; ciò fa pensare ad una polemica anche antigioachimita, e quindi ad una convinzione che le teorie di Gioacchino avessero a che vedere con l'eresia amalriciana. È un fatto che le connessioni, mai provate, appaiono ipotizzabili a prima vista a chiunque raffronti le due dottrine.

La visione trinitaria di Gioacchino ci sembra argomento da affrontare sin dall'inizio, perché a nostro avviso essa racchiude, al nucleo, l'incompatibilità culturale tra messaggio testamentario e razionalismo greco dalla quale ha preso le mosse la nostra ricerca.

La polemica di Gioacchino contro Pietro Lombardo che portò alla condanna del *De unitate* nel IV concilio Lateranense del 1215, a prescindere dai dubbi di alcuni sull'autenticità dell'opera perduta, è un fatto certo che risulta, senza che sia citato il nome di Pietro, anche altrove: nel *Liber Figurarum*,³² nel *De vita Sancti Benedicti*,³³ e nel *Psalterium*.³⁴ La posizione di Pietro Lombardo, ribadita dalla Chiesa, era che Dio fosse una certa "summa res" incomprensibile e ineffabile, che riassume le tre Persone e, al tempo stesso, si manifestava singolarmente come una qualunque di esse, ognuna delle quali di sostanza, essenza e natura divina.

A Gioacchino tutto ciò sembrava eresia enorme, che assommava in sé l'empietà di Sabellio e di Ario: il primo fece di Dio una sola persona, l'altro, ne fece tre³⁵ gerarchicamente ordinate. La figura trinitaria contro Pietro Lombardo è molto esplicita e giustifica in un certo senso l'accusa di Gioacchino, che Pietro Lombardo avesse trasformato la Trinità in quaternità.³⁶ La differenza che balza agli occhi immediatamente, è infatti che nella teologia trinitaria di Pietro, così come intesa da Gioacchino, il luogo di Dio Uno e Trino è rappresentato da uno spazio vuoto.

L'intuizione di Gioacchino è acuta, e per comprenderne la fondatezza è forse opportuno riandare alla polemica di Tommaso contro di lui,³⁷ tenendo presenti le osservazioni già riportate del Gregory³⁸ relative al profondo cambiamento di prospettive teologiche verificatosi con l'avvento dell'aristotelismo nel XII-XIII secolo.

Nella polemica di Tommaso infatti, una cosa si evince a prima lettura da molte sue argomentazioni: ogni divenire è impossibile,³⁹ quanto meno in questo mondo;⁴⁰ attendere un nuovo mondo, d'altronde, è follia⁴¹ perché la Legge, appartenendo in modo eguale alle tre Persone, è già venuta tutta intera con Cristo, perciò una legge dello Spirito Santo non è ipotizzabile.⁴²

A monte di tutto ciò v'è tuttavia un dissenso fondamentale che va radicato nell'incompatibilità tra il razionalismo della logica aristotelica e la concezione di una teo-cosmo-antropogonia in divenire che accompagni un divino che si manifesta nella storia, cioè nel tempo; idea che è ben presente nella tensione alla costruzione della Gerusalemme terrena, e che è implicita nell'Apocalitticismo: il quale ultimo è parte ineludibile dello stesso Cristianesimo, ereditata dall'Ebraismo.

Quest'incompatibilità è ben messa in luce nell'esposizione del Benz,⁴³ e molto lucidamente esposta e commentata dal Mottu,⁴⁴ cui facciamo riferimento.

"Tecnicamente" la disputa si svolge attorno a *1 Cor.*, 13, dove ai "millenaristici" vv. 9-10 che per Gioacchino annunciano la progressiva manifestazione del Regno nella storia, Tommaso contrappone il v. 13, il famoso "videmus nunc per speculum in ænigmatè" che sottolinea, per lui, non già uno stato transitorio, ma l'irrimediabile limitatezza della condizione umana. Mentre dunque lo schema trinitario di Gioacchino configura un'epoca del Padre, o della Legge, seguita da un'epoca del Figlio, o della Grazia, che annuncia la venuta del Regno, evento storico nella cui instaurazione si configura l'epoca dello Spirito Santo, epoca di pienezza e d'interiore comprensione spirituale di ciò che anche nel Nuovo Testamento è rimasto come messaggio affidato alla "lettera"; per Tommaso l'epoca del Regno è già venuta tutt'intera con la venuta di Cristo, e il percorso storico dell'umanità, già evolutosi attraverso la vecchia e la nuova Legge, può concludersi ormai soltanto altrove, fuori del mondo, in una "patria" che può darsi soltanto come *patria celeste*.

È straordinariamente singolare notare come le strutture del razionalismo greco, calate nel messaggio testamentario, costringano una religiosità, la cui sconvolgente innovazione fu il manifestarsi del divino come evento storico, calato nel tempo di una vicenda, a farsi atemporale (la legge non dev'essere realizzata nell'uomo, ma è vista come un fatto eterno, dato una volta per tutte) ricalcando la visione gnostica della gettatezza umana, e della miticità del modello. Qui siamo dinnanzi alla fissità delle "idee" -cardine di ogni Razionalismo- opposta all'utopismo di un divenire storico, nel quale la Legge si manifesta come tensione al

³² Tondelli-Reeves-Hirsch Reich, vol.I, pp. 60-62.

³³ In Baraut, cit., pp. 44-46 (20, 33-63).

³⁴ *passim*. Il *Psalterium* è interamente dedicato alla speculazione trinitaria.

³⁵ *ivi*, p. 229 d (la pagina è però numerata irregolarmente: cfr. n. 36, *infra*); *De vita Sancti Benedicti* 20, 40-42. Per la condanna della dottrina di Gioacchino nel IV concilio Lateranense, cfr. Mansi, T. XXII, cc. 981-986.

³⁶ *Liber Figurarum* vol. I, p. 61; vol. II, tav. XXVI, Fig. 1; *Psalterium*, p. 229 b (dalla numerazione della pagina; peraltro 228 d); *Expositio*, p. 34 b, dove la "quarta" figura è definita un idolo; *De vita Sancti Benedicti*, loc. cit.

³⁷ Cfr. E. Benz, *Joachim Studien III. Thomas von Aquin und Joachim de Fiore*, Z.K.G. 53, 1934.

³⁸ Cfr. i rinvii alle nn. 71-75 nel Capitolo quarto.

³⁹ Benz, cit., pp. 80-81.

⁴⁰ *ivi*, pp. 90-91.

⁴¹ *ivi*, p. 98.

⁴² *ivi*, p. 105.

⁴³ *ivi*, p. 59 sgg.

⁴⁴ Cit., p. 193 sgg.

compimento della legge stessa: modello utopico, dunque, ma non per questo estraneo alla storia; al contrario, dialetticamente ad essa legato nello stabilire la *differenza* dalla quale origina il *moto*.⁴⁵

Nota giustamente il Benz,⁴⁶ che dai due fronti la parola “Spirito” era intesa in modi opposti: per la Chiesa lo Spirito era ciò che si era “fissato” (eingefangen) nei dogmi, nell’ordinamento ecclesiastico, nel diritto canonico, nelle norme della vita religiosa; per gli spirituali lo Spirito era la tensione che conduce al loro compimento, alla perfezione, tutte le leggi e gli ordini di questo mondo, anche la Chiesa stessa; al compimento cioè della legge della libertà e delle speranze cristiane del Regno.

Nota il Mottu a proposito della battaglia di Gioacchino, che un Vangelo che si trasformi in Legge, ancorché nuova (come nella prospettiva di Tommaso) rappresenta di fatto una “giudaizzazione” del Cristianesimo;⁴⁷ una prospettiva del tutto opposta a quella di Gioacchino, il quale, nel suo *Adversus Judaeos*, non tanto si dedicava alle solite polemiche, quanto vedeva nella conversione degli Ebrei il passo fondamentale per la realizzazione delle attese escatologiche di una Terza età, quella dello Spirito.⁴⁸

Di fatto l’impostazione data da Gioacchino, fa sì che egli venga combattuto su due fronti, la cui convergenza, ancorché legata a motivazioni diverse e indipendenti, sembra difficile considerare casuale, per la sincronicità con la quale si manifesta in esse lo *Zeitgeist*. Da un lato egli è combattuto, sul piano dottrinale, da una teologia intellettualistica che non soltanto non sembra in grado di comprenderne una che si rifà al Cristianesimo iniziale e alle sue aspettative storiche: le è persino estranea nello spirito. Essa riflette non soltanto la “realistica” constatazione che la seconda Parusia non è giunta, e che il mondo è rimasto quello di sempre (questo lo avvertiva già Agostino e quella Chiesa che, nel V secolo, liquidava, anzi condannava il Millenarismo). Essa riflette anche il nuovo intellettualismo che ricompatta la cultura egemone attorno a un Dio che tende ad assomigliare ad una Causa prima, motore “quasi” immobile, intervenuto sì nella storia per salvare l’umanità e sempre sovrastante (altrimenti saremmo fuori del Cristianesimo) ma che, una volta date le coordinate “legali” necessarie allo scopo, attende questa umanità altrove, lasciandola ad affannarsi in una *irredimibile* valle di lacrime.⁴⁹ Qui vi è però anche la logica di un corpo chiamato ad amministrare, sia pure nel migliore dei modi possibili, una normativa legata ad un testo del quale il corpo stesso si è definitivamente costituito conservatore e interprete unico.

Questo ci apre all’altro fronte di ostilità: quella contro un mondo e un uomo protesi verso la realizzazione di una comprensione spirituale della Legge, che non *abolisce*, come si è voluto intendere,⁵⁰ né *supera* la legge del Vangelo, che resta l’ultima e definitiva;⁵¹ e tuttavia, poiché ne mette in atto il senso nascosto che la lettera oblitera, non può che mostrarsi rivoluzionario, sia nei confronti di un corpo che si ritiene custode ed interprete del testo stesso, sia, più in generale, *nei confronti di qualunque cultura che voglia porsi, ideologicamente, come egemone*. Uscito dai conventi per i quali era stato pensato dal pio abate, il Gioachimismo doveva necessariamente dar luogo ad una miscela esplosiva appena entrato in contatto con i problemi sociali; ma anche nella sua versione più mite e puramente religiosa, esso non poteva esser gradito ad un apparato ecclesiastico sempre più potente e a proprio agio in *questo* mondo.

⁴⁵ Asciutta e penetrante la notazione del Mottu, cit., p. 288: “senza l’attesa della venuta di questa (*scil.* della nuova Gerusalemme) il Verbo rimane astratto, senza oggetto, senza consistenza storica”; il che non significa mondanizzare completamente l’*Èschaton* (questo, notiamo noi, è soltanto il frutto della “cattiva secolarizzazione” hegel-marxiana) ma predire “un avvenire che non può arrivare e che, paradossalmente, *deve* arrivare” (Mottu, *ivi*, corsivi suoi). Come osserva lo stesso Mottu, p. 289, “l’apocalittica non è un hegelismo in potenza”.

⁴⁶ Cit., p. 116.

⁴⁷ Mottu, cit., p. 280. Si noti che proprio la polemica contro la fissità della legge alimenta la distinzione tra Cristianesimo primitivo e Giudaismo, ad esempio, in Giustino e Barnaba. Cfr. anche Mc Ginn, cit., p. 142.

⁴⁸ *Adversus Judaeos*, cit; cfr. l’Introduzione di A. Frugoni, pp. XXXV-XXXVII.

⁴⁹ V’è somiglianza, a nostro avviso, con lo schema temporale del mito gnostico già notato dal Puech nel suo saggio *La Gnosi e il tempo*, in *Sulle tracce della Gnosi*, cit., pp. 241-291. Quel che però più ci interessa è che questo Dio filosofico, neutro e lontano, fa comprendere l’intuizione di rappresentarlo con uno spazio vuoto nel *Liber Figurarum*. Ormai Egli non è altro che una “*quedam summa res*”

⁵⁰ Il problema di un possibile superamento della legge neotestamentaria nel “Terzo stato”, cioè nell’epoca dello Spirito Santo, ha visto annosi dibattiti, e, per una sintesi, rinviamo a M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., pp. 129-132. Certamente l’intelligenza spirituale, superando il sapere letterale, modifica l’esteriorità dei sacramenti e dei riti, ma non il loro significato; cfr. *Concordia*, V, 74, p. 103 b: “Nam, neque usus panis et carnis: neque potus vini et aque / neque unctio olei eterna est / est autem eternum quod designatur in ipsis. Si autem et ipse res et usus earum transitoria sunt. Id autem quod designatur in eis / sine fine mansurum.” Per questa ragione non v’è dubbio che il ruolo del clero, abolito o no che sia, passa in secondo piano nel Terzo stato, che è un “ordo monachorum”, di uomini cioè dediti alla contemplazione e alla comprensione del senso segreto della Legge. È questa la Chiesa di Giovanni destinata a succedere a quella di Pietro, che tuttavia non sembra sia del tutto abolita; più che altro muta se stessa: “sed commutatam in maiorem gloriam manebit stabilis in eternum” (*Concordia*, V, 65, p. 95 d). Questa Chiesa però non può avere poteri normativi nei confronti di uomini penetrati dallo Spirito Santo: l’intelletto spirituale è fuoco divino “per quem spiritualis homo indicat omnia et ipse a nemine indicatur” (*Concordia*, V, 74, p. 103 b). Di fatto, nella complessità dei riferimenti al Terzo stato, non tanto sembra che si vada incontro ad un’abolizione della Chiesa e dei sacramenti amministrati, quanto ad una radicale trasformazione interiore della prima unitamente all’umanità tutta, e, per conseguenza, ad un diverso modo di celebrare i sacramenti da parte di quest’umanità spiritualizzata. Questo ci sembra soprattutto caratterizzi il Terzo stato: la fine della normatività, risolto esteriore della fine della letteralità. Questo passaggio necessario, è visto da Gioacchino come passaggio dalla Chiesa temporale fondata da Pietro, a quella spirituale di Giovanni e del Paraclito: “Necesse est enim ut transeat significatum Petri et maneat significatum Johannis” (*Psalterium*, p. 265 a-b); è un passaggio dallo stato annunciato dal Battista a quello che sarà annunciato da Elia: “sicut enim Joannes baptista quo nemo fuit maior inter natos mulierum significat ordinem clericorum: ita Helias propheta ordinem monachorum” (*Concordia*, V, 74, p. 102 d). Elia è dunque il profeta di questo rinnovamento spirituale: “ita videat confirmatum donum Spiritus sancti in populo christiano, sicut futurum credimus in adventu Helie” (*Tractatus*, p. 86, 12-14); di questo passaggio ad un Terzo stato si può esser certi, così come si passò dal primo al secondo: “quia et tunc contradictum fuit filium Dei, et nunc contradicitur Spiritui sancto, cum dicitur non est hec doctrina a Deo, que est scripta in libris, sed a diabolo” (*Tractatus*, p. 89, 15-18).

⁵¹ *Expositio*, p. 13 c: “Hec enim causa est pro qua non tria testamenta: sed duo esse scribunt: quorum concordia manet integra”.

Contro le aspirazioni di Gioacchino, che ricalcano sogni di un Cristianesimo *in quel momento* sentito come arcaico, sono dunque di fatto uniti potere temporale e cultura accademica. Tommaso giudica Gioacchino teologo rozzo, l'aristotelica Parigi ne condanna la visione trinitaria: connubio né nuovo né ultimo in questo variegato mondo.⁵²

Di fatto non si può dire che Gioacchino fosse un eretico o un anticlericale: la sua vita lo dimostra. Egli faceva un'esegesi dei testi per mostrare che a due epoche di adesione letterale a due leggi, doveva necessariamente seguirne una fondata sulla comprensione interiore di entrambe, e della loro reciproca concordanza,⁵³ che questo avrebbe comportato, sul piano quotidiano, il passaggio da tempi faticosi a tempi di libertà spirituale;⁵⁴ che tutto ciò rappresentava il compimento della settima età della Chiesa,⁵⁵ non certo l'ottavo giorno, quello della Resurrezione. Perciò egli non trascinava il cielo in terra, come nelle cattive secolarizzazioni, ma si limitava ad indicare la costante presenza del divino nella storia. Il divino, dispiegando la propria triplicità, non poteva che condurre la storia nel porto della libertà dello Spirito.

Sui modi di quest'azione, Gioacchino era prudente: non emetteva profezie certe; di una cosa però era certo: il Terzo stato era sul punto d'iniziare, o forse era già iniziato;⁵⁶ era iniziata cioè l'epoca nella quale l'illuminazione spirituale avrebbe consentito la comprensione di quella verità che nella lettera del Nuovo Testamento era da sempre nascosta.⁵⁷ La logica di Gioacchino ricorda quella dei Bâtinî, e trova singolari accostamenti con alcune speculazioni cabbalistiche del XIII secolo, fondate sulla stessa logica: l'esistenza di una legge nascosta sotto la letteralità della Legge, la cui comprensione e il cui avvento al compimento di un tempo triadico segneranno la fine della normativa.⁵⁸

Come abbiamo già accennato, la fama di Gioacchino, che pur corse precocemente, fu quella di un profeta dell'apocalisse, e non si prestò molta attenzione alla natura esplosiva della dottrina del Terzo stato,⁵⁹ nonostante che, come ha notato la Reeves,⁶⁰ la dottrina trinitaria di Gioacchino, condannata nel 1215, fosse legata ad una precisa interpretazione della storia. La sua fama divenne tuttavia maggiore con la metà del XIII secolo e successivamente dilagò dando origine ad una vastissima letteratura apocrifa, particolarmente fiorente nel XIV secolo.⁶¹

Forte fu la sua influenza nell'ordine francescano, più precisamente negli Spirituali, che lottavano per un ritorno alla povertà della Chiesa degli esordi e contro il fasto della Chiesa di allora. Abbiamo già accennato, attraverso gli studi del Manselli, alle vicende degli Spirituali di Provenza e alla loro persecuzione da parte di Giovanni XXII. Qui ricordiamo Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298), provenzale (il suo nome era Olieu) massima figura del movimento e convinto Gioachimita.⁶²

L'aspetto interessante dell'apocalitticismo dell'Olivi, è costituito dall'identificazione della Chiesa con Babilonia -eco della lotta tra Spirituali e Papato- e, ancor di più, dal fatto che egli veda in San Francesco il

⁵² Significative le osservazioni sollecitate al Mottu dalla riflessione sulla cultura contemporanea e sull'attualità dell'apocalittica (p. 286 sgg.). Mottu parla di una *vergogna* (corsivo suo) della teologia degli inizi, e di una corsa alla de-mitologizzazione che si risolve in de-eschatologizzazione; sostiene l'inadeguatezza (rispetto al messaggio) di una tale religiosità, che viene di fatto pensata entro gli schemi del razionalismo moderno. Riferendosi a Gioacchino, ma anche, con tutta evidenza, al dibattito contemporaneo, egli sostiene che Cristo viene a *mostrare*, non ad instaurare il Regno; a mostrare ciò che *dovrà* accadere attraverso una lotta cui l'uomo partecipa, in un mondo nel quale "i giochi non sono fatti" (p. 290). Il testo del Mottu è del 1977; oggi, la nascita degli integralismi può piacere o non piacere, ma se essa è di certo una manifestazione di quel determinismo, frutto delle arroganti certezze di un pensiero mediocre, delle quali è costellata la storia dell'anarchismo, nondimeno è anche un segno evidente dell'inadeguatezza dell'ideologia che vede nello "Occidente" il culmine ineludibile della storia. L'apocalittica come attesa di una *nuova terra* è al fondamento delle religioni del Libro.

⁵³ "Ut enim litera testamenti prioris proprietate quadam similitudinis videtur pertinere ad Patrem. Litera testamenti novi pertinere ad Filium. Ita spiritalis intelligentia que procedit ex utraque ad spiritum sanctum". (*Expositio*, p. 5 b).

⁵⁴ "Vident completa esse tempora laboriosa in quibus Pater et Filius ostenderunt patientiam suam: adesse vere tempus libertatis, quod quadam mysteriali proprietate pertinet ad spiritum sanctum: qui est amor Patris et Filii (apostolo attestante) qui dicit Ubi spiritus domini ibi libertas" (*Expositio*, p. 152 c).

⁵⁵ "Quod vocari placuit tertium statum sive etiam septimam mundi ætatem designatam in septimo ille die de quo dicit scriptura" (*Expositio*, 209 d-210 a).

⁵⁶ *Expositio*, p. 57 d; in *Concordia* V, 20, p. 70 a-b, Gioacchino pone il proprio tempo o come inizio del Terzo stato, o come passaggio dal secondo al terzo; in effetti egli sente l'imminenza dei tempi, ma si guarda da certezze assolute. Nel *Liber Figurarum*, la rappresentazione grafica dà come data d'inizio del Terzo stato il famoso anno 1260 (cfr. Tondelli-Reeves-Hirsch Reich, vol. I, p. 152 sgg.). Il Manselli, *L'anno 1260 fu gioachimitico?*, Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario del suo inizio, Dep. di Storia Patria per l'Umbria, App. al Boll. n° 9, 1962, sottolinea le cautele di Gioacchino riguardo a quella data, la cui fissazione fu poi resa rigida dai seguaci, a partire precisamente dal *Liber Figurarum*; nella *Expositio*, 157 c-156 b (numerazione errata per 158 b) Gioacchino rinvia a qualche altro scritto per il significato del numero.

⁵⁷ *Concordia*, V, 73, p. 101 b.

⁵⁸ Cfr. *infra* al Cap. 2° della Sez. 2ª: ci riferiamo alle speculazioni di Isacco cieco sulle 3 *Torah*, e al Libro *Temunah*, per i quali cfr. Scholem, *Les origines*, cit.

⁵⁹ Bloomfield-Reeves, cit., p. 792.

⁶⁰ *The Influence of Prophecy*, cit., p. 31.

⁶¹ *ivi*, pp. 45-57 e 76-95.

⁶² Non ne fa un Gioachimita il Manselli, *La lectura super Apocalypsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'eschatologismo medievale*, I.S.I.M.E., Studi Storici, Fasc. 19/21, Roma, 1955, sulla cui interpretazione però è in disaccordo G. Barone, *L'œuvre eschatologique de Pierre Jean-Olieu et son influence. Un bilan historiographique*, C.F. 27, 1992. Reeves, cit., p. 190 sgg., in particolare p. 196 sgg., fa dell'Olivi un Gioachimita. Cfr. inoltre il Töpfer, cit., il cui testo è quasi interamente dedicato (pp. 129-382) al Gioachimismo del XIII-XIV secolo. Il Töpfer mette in luce il gioachimismo dell'Olivi, in aperto dissenso con il Manselli (p. 257).

precursore del Terzo stato; S. Francesco, come Cristo, risorgerà in aiuto agli Spirituali perseguitati dalla Chiesa.⁶³

Con l'Olivi, come con gli altri Spirituali a lui vicini, siamo tuttavia interni ad un travaglio che riguarda esclusivamente il rapporto della religiosità francescana con lo stato della Chiesa nel secolo, culminato con la repressione del 1318. In esso gli schemi di Gioacchino furono assunti dall'Olivi e dai suoi seguaci (che rimasero diffusi nell'Ordine anche dopo la repressione ma che furono soprattutto numerosi tra i Beghini) ai fini della polemica tra povertà evangelica e lusso della Chiesa, contro la quale veniva innalzata la figura di Francesco nuovo Cristo.⁶⁴

Pietro di Giovanni Olivi esercitò una forte influenza, al punto che la dottrina di Gioacchino fu conosciuta in Provenza praticamente nella versione che egli ne dette.⁶⁵ Qui, come in Catalogna, il Gioachimismo assunse aspetti che oscillavano tra una spiritualistica sete di rinnovamento, e l'uso ideologico delle strutture profetiche, imperniata su figure escatologiche di re e di papi, per il sostegno delle case regnanti di Francia e d'Aragona. Si segnalano, al riguardo, Arnaldo di Villanova, medico e probabilmente alchimista, e Jean de la Roquetaillade (Giovanni Rupescissa), alchimista.⁶⁶

Di Arnaldo (attorno al 1238-1312) abbiamo accennato sopra parlando dei Beghini di Provenza. La sua figura è alquanto discussa, e con essa un uso alquanto spregiudicato dell'allegoria dell'esegesi biblica per fini personali e politici;⁶⁷ politicamente fece affidamento in Federico III d'Aragona, re di Sicilia, sul quale fondò le proprie speranze. Il Manselli⁶⁸ ha studiato la struttura e i fondamenti del suo escatologismo -Arnaldo prevedeva l'avvento dell'Anticristo per la fine del XIV secolo- sottolineando come egli avvertisse l'importanza del conflitto interno alla Chiesa. Il suo gioachimismo si fondava su testi apocrifi: il *De semine scripturarum*, un testo-guida alla speculazione sulle lettere come base all'interpretazione segreta delle Scritture; e l'*Oraculum Cyrilli*, un testo destinato ad esercitare lontane influenze, perché portò il Gioachimismo in Boemia ai tempi della prigionia di Cola di Rienzo, grazie ai suoi sostenitori, i Fraticelli della Maiella.⁶⁹

Secondo il Manselli,⁷⁰ l'operazione condotta da Arnaldo fu mirata alla composizione di una crisi sentita al livello popolare, tentando di coinvolgere a questo fine le gerarchie; operazione comprensibile in un personaggio abituato a muoversi in trattative ad alto livello (ad esempio tra Angioini ed Aragonesi) ma che non sembra uscire dalla logica delle pie intenzioni del personaggio di modesti natali, asceso ad alte frequentazioni per la propria professione medica.⁷¹

La figura di Arnaldo s'inquadra nella larga diffusione del Gioachimismo sino in Catalogna e Aragona,⁷² dove l'ingresso delle dottrine è da ricercarsi in parte nel matrimonio di Pietro III con Costanza di Hohenstaufen, ultima discendente di Federico II; e nelle successive implicazioni politiche con la Sicilia e con il Ghibellinismo italiano.

D'idee gioachimite fu Filippo di Maiorca, protettore di Beghini ("incappucciati"). Molti gli apocrifi circolanti, che portarono ad una diffusione popolare di questo "Gioachimismo di corte"; molti furono i protagonisti di questo millenarismo, che tuttavia assunse le peculiari tinte locali dell'antisemitismo e della crociata anti-islamica.

L'altra figura di spicco che abbiamo citato, il Rupescissa (morto attorno al 1365) appartiene al mondo provenzale,⁷³ e fu anch'egli un appassionato lettore dell'*Oraculum Cyrilli*, al quale dedicò un commento⁷⁴ ove la profezia millenarista assume decisi toni propagandistici a favore dei re di Francia. Francescano, dotato di un carattere visionario, fu perseguitato dalle gerarchie inquisitoriali e, nonostante il benvolere dello stesso pontefice, trascorse gran parte della propria esistenza in carcere, minando la propria salute. Prevedeva l'arrivo dell'Anticristo attorno al 1365, e l'inizio di un millennio di felicità terrena attorno al 1415.

⁶³ Sugli errori imputati a Pietro di Giovanni Olivi, cfr. Stephani Baluzii, etc., cit., vol. II, pp. 258 a - 270 b; per questo particolare, p. 263, art. XXVIII. L'opinione era diffusa tra i Beghini di Provenza: cfr. *Practica Inquisitionis*, cit., p. 281. Tra i 60 errori elencati dal Baluze, relativi alla dottrina dell'Olivi, figurano, al n. II, pp. 258 b - 259 a, quello del superamento del secondo stato ad opera del terzo; al IX, p. 260, la convinzione che Francesco fosse il nuovo Cristo; al XXXI, p. 264 b, la similitudine dei 12 compagni di Francesco con i 12 Apostoli e i 12 Patriarchi; al L, pp. 268 b - 269 a, la dottrina dell'Anticristo mistico e della conseguente fine della sapienza della Chiesa, come finì quella dei Giudei e dei Greci; al LII, p. 269 a, il fatto che l'Anticristo mistico sarà un nuovo papa. Diffusamente trattata l'identificazione della Chiesa terrena con Babilonia.

⁶⁴ Cfr. Reeves, cit., pp. 196-197; e ancora, per il seguito tra i Beghini, a p. 203. Su questo cfr. anche la *Practica Inquisitionis*.

⁶⁵ Cfr. R. Rusconi, *À la recherche des traces authentiques de Joachim de Flore dans la France méridionale*, C.F. 27, cit., p. 70; il Gioachimismo divenne anche una sorta di "moda" colta nelle gerarchie ecclesiastiche, che erano ben conscie dell'inquietudine circolante: cfr. *ivi*, p. 72.

⁶⁶ Sulla complessa utilizzazione ideologica degli schemi gioachimiti a favore di case regnanti, che si protrasse sin dentro il XVI secolo, rinviamo all'esauriente trattazione della Reeves, cit., pp. 306-393. Ricordiamo soltanto il nome di due protagonisti dell'immaginario, il "terzo Federico" e il "secondo Carlo Magno". Non sembra tuttavia che la politica abbia mai preso troppo sul serio queste elucubrazioni.

⁶⁷ Cfr. F. Santi, *La vision de la fin des temps chez Arnald de Villeneuve. Contenu théologique et expérience mystique*, C.F. 27, cit.

⁶⁸ *La religiosità di Arnaldo di Villanova*, B.I.S.I.M.E. 63, 1951.

⁶⁹ Reeves, cit., p. 318. Il testo dell'oracolo, una lettera apocrifa di Cirillo con apocrifo commento di Gioacchino, è stato pubblicato dal Piur in K. Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation*, Bd. 2, 4, Berlin, Weidmann, 1912, pp. 221-343.

⁷⁰ Cit., p. 24.

⁷¹ Il Töpfer, cit., p. 287, mette in luce i sostanziali limiti dell'azione di Arnaldo.

⁷² Cfr. M. Aurell, *Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise. 1282-1412*, C.F. 27, cit.

⁷³ Sul Rupescissa, che ritroveremo trattando dell'alchimia, cfr. J. Bignami-Odier, *Jean de la Roquetaillade*, Paris, Imprimerie Nationale, 1981.

⁷⁴ Un breve riassunto *ivi*, pp. 113-120; uno più ampio nel precedente testo della stessa autrice, *Études sur Jean de la Roquetaillade*, Paris, Vrin, 1952, pp. 53-112.

Nelle sue Conclusioni al 27° Cahier de Fanjeaux,⁷⁵ il Vauchez, dopo aver osservato che Gioacchino aveva restituito al Cristianesimo la prospettiva escatologica che gli è propria dalle origini, pur sottolineando l'uso ideologico della profezia da parte francese e aragonese tra il 1250 e il 1430, ha tenuto a mettere in evidenza le sincere convinzioni del Rupescissa e, soprattutto, ha ricordato che il clima escatologico era vivo e reale per gli eventi del tempo, non già un relitto culturale attardato. Esso fu un tentativo di dare un senso ai grandi cambiamenti in atto che sconvolsero la società, e che abbiamo brevemente ricordato nel precedente capitolo.

Entriamo con ciò nel vivo del problema gioachimita, che a nostro avviso è da localizzare nei sostanziali eventi eretici cui diede luogo, culminanti con l'avventura di Dolcino, che marcarono un'intera epoca. L'espandersi della letteratura apocrifica gioachimita e l'incontro delle attese millenariste con i problemi sociali, aprono infatti un capitolo nuovo che giunge sino al secolo XVI.

Il primo e corposo segno del potenziale eversivo contenuto nelle dottrine di Gioacchino, fu dato dalla vicenda dell'*Evangelium æternum*, un caso clamoroso nato sull'interpretazione dell'opera di Gioacchino condotta da Gerardo da Borgo San Donnino, Francescano.⁷⁶ Gioachimita convinto, egli divenne improvvisamente celebre allorché nel 1254 sollevò scandalo a Parigi con il suo *Introduitorium ad Evangelium æternum*, un'edizione delle tre principali opere di Gioacchino da lui introdotte.⁷⁷ Nell'introduzione, le tre opere venivano definite come il "Vangelo eterno" che nel Terzo stato avrebbe preso il posto del Nuovo Testamento. Questo, oltre ad essere uno scandalo, era un autentico tradimento delle idee di Gioacchino, che non aveva mai pensato nulla di simile: per lui infatti, il "Vangelo eterno" altro non era che l'intelligenza spirituale del Vangelo di Cristo.⁷⁸ Ne risultò, per conseguenza, un vero e proprio processo ed una condanna, ad Anagni nel 1255.⁷⁹

A Parigi gli errori dottrinali sottolineati furono molti, ma tutti ruotavano, in ripetute varianti, attorno al fatto che gli scritti di Gioacchino avrebbero dovuto costituire un Vangelo dello Spirito (Santo) destinato a soppiantare quello di Cristo, e ad aprire, dal 1260, un'epoca del tutto nuova sul piano religioso, amministrata spiritualmente dai monaci ("illi qui nudis pedibus incedunt"); all'*ordo clericorum* sarebbe succeduto un *ordo parvulorum*.⁸⁰

Come nota il Benz,⁸¹ Gerardo, con la sua radicalizzazione, ha mostrato quanto di pericolosamente eretico si poteva dedurre da Gioacchino; non solo, ma nel vedere il momento presente come tempo del compimento delle profezie, egli ne traeva per la prima volta conseguenze rivoluzionarie.⁸² Nota il Töpfer⁸³ che la posizione di Gerardo era "intollerabile" per la Chiesa, perché la profezia, in luogo dell'alta spiritualizzazione assunta in Gioacchino, era divenuta materiale e puntuale.

La commissione di Anagni giudicò *errores e fatuitates* le speculazioni di Gioacchino⁸⁴ e il suo esaltare "nescio qualem ordinem venturum",⁸⁵ notò, nel modo in cui Gioacchino si rivolgeva ad un certo suo discepolo Giovanni nel *De articulis fidei*,⁸⁶ una certa tendenza a nascondersi "more hæreticorum, qui in conventiculis dogmatizant",⁸⁷ e, dopo aver riportato lunghi estratti delle opere dell'abate, concluse: "Hactenus verba Joachim" aggiungendo che le sue astrusità costituivano un campionario di stupidaggini.⁸⁸

Le visioni di Gioacchino intanto agitavano gli animi con l'approssimarsi del 1260; precisamente in questa data il Francescano Giovanni Segarelli da Parma fondava l'ordine dei Fratelli Apostolici, destinato ad una tragica storia di martirio dapprima col suo fondatore, poi con l'epopea di Dolcino.⁸⁹

⁷⁵ Cit., dedicato con il titolo *Fin du monde et signes des temps* al Gioachimismo in Provenza, Aragona e Catalogna.

⁷⁶ Sul precoce passaggio dell'eredità di Gioacchino dai Florensi ai Francescani, sulla data e sul luogo di composizione dell'apocrifico commento a Geremia -forse d'origine fiorentina, forse già francescano- cfr. Töpfer, cit., p. 133 sgg. Con Gerardo inizia comunque la svolta rivoluzionaria che matura, per l'appunto, in ambiente francescano.

⁷⁷ Cfr. E. Benz, *Joachim Studien II. Die Expertsätze der Pariser Professoren aus den Evangelium Æternum*, Z.K.G. 51, 1932.

⁷⁸ Cfr. Mottu, cit., pp. 129-130; Tondelli-Reeves-Hirsch Reich, vol. I, p. 156. Nel *Tractatus*, p. 86, 22 sgg., nel fare riferimento al Vangelo eterno di Ap. XIV, 6 (et vidi alterum Angelum volentem per medium coeli, habentem Evangelium æternum) lo identifica con lo *Evangelium Regni* e lo definisce "illud quod mandatum est nobis a Christo vel apostolis secundum fidem sacramentorum" aggiungendo peraltro che "quantum ad ipsa sacramenta transitorium est et temporale". Questo perché la lettera cederà allo spirito, la Chiesa di Pietro a quella di Giovanni; l'ordine spirituale vedrà "esse unum spiritum cum Deo suo et ambulare secundum doctrinam suam". In *Psalterium*, p. 260 a, Gioacchino dice egualmente: "...evangelium æternum...quod est...illud quod procedit de evangelio Christi. Litera enim occidit, spiritus autem vivificat".

⁷⁹ Cfr. H. Denifle, cit.

⁸⁰ Gioacchino fa ricorso più volte all'immagine dei fanciulli per sottolineare la semplicità, l'innocenza e la sincerità dello stato spirituale. Come nota il Mottu, p. 206, *il mondo non invecchia, ringiovanisce*: nei tre stati si passa dai *senes* ai *pueri*. Cfr. *Concordia*, V, 84, p. 112 b: "Primus senum, secundus iuvenum, tertius puerorum". Qui Gioacchino produce una lunga serie di analogie per indicare nella storia/ierostoria la presenza di un processo che conduce verso una gioiosa libertà.

⁸¹ *Die Expertsätze*, cit., p. 443.

⁸² *Ivi*, pp. 452-453.

⁸³ Cit., p. 151.

⁸⁴ Denifle, cit., p. 102.

⁸⁵ *Ivi*, p. 112.

⁸⁶ Una delle opere minori di Gioacchino: cfr. Gioacchino da Fiore, *De articulis fidei*, Opere minori a cura di E. Buonaiuti, F.S.I., Roma, I.S.I., 1936.

⁸⁷ Denifle, cit., p. 138.

⁸⁸ *Ivi*, p. 142.

⁸⁹ Osserva Kerstenberg-Gladstein, cit. p. 250 e p. 252, che soltanto con Segarelli e Dolcino il Terzo stato divenne un'utopia sociale; i Fratelli Apostolici, contrariamente agli Spirituali, rappresentano un gruppo che lotta, in quanto esercita il proprio diritto alla resistenza; il Gioachimismo puramente religioso dell'Oliveti, che fu distrutto dal concreto potere politico-ecclesiastico, poté così sopravvivere grazie all'accento sociale

Il movimento del Segarelli, un laico cui fu negata l'ammissione nell'ordine Franciscano, s'inquadra nel fenomeno che riguarda il tumultuoso sviluppo e la progressiva "normalizzazione" di questo ordine. L'ideale pauperistico ed egualitarista metteva in moto masse di diseredati nel corso del XII secolo; la stessa fondazione dell'ordine Franciscano dev'esser vista nel tentativo di convogliare il fenomeno sociale in direzioni non eversive. Tale finalità appariva tuttavia difficile a perseguirsi, perché lo stesso successo del Francescanesimo conduceva all'interno dell'Ordine una maggioranza laica, popolare, turbolenta, invisa all'ala più spiritualista dalla quale era divisa anche dal rifiuto dell'uso del latino.⁹⁰ Respingere questi elementi come "inassimilabili", se da un lato consentiva all'ordine Franciscano di non dissolversi in un incontrollabile anarchismo, dall'altro impediva precisamente quel ruolo di "acculturazione" che esso perseguiva attraverso l'obbedienza alla Chiesa. In realtà il movimento popolare era intrinsecamente pericoloso sul piano sociale, e in questa luce si comprende la decisione del concilio di Lione del 1274, in base alla quale si vietavano gli Ordini fondati successivamente al IV Lateranense del 1215, e non esplicitamente approvati. Dinnanzi alla resistenza degli Apostolici che rifiutarono di sciogliersi, nel 1294 si accesero i roghi; lo stesso Segarelli venne arso nel 1300.⁹¹

Alla setta vennero imputate numerose deviazioni.⁹² Secondo gli Apostolici la Chiesa romana con i suoi rappresentanti doveva considerarsi destituita dal proprio ruolo divino sin dai tempi di Silvestro, con l'eccezione di Celestino V; la sola Chiesa di Dio era formata dagli Apostolici stessi; sul piano sessuale essi sarebbero stati sostenitori della liceità del *petting* liberalizzato, e comunque -tratto comune a molti mistici di molte epoche- della santità del giacere nudi insieme senza rapporti sessuali; era lecito loro dissimulare, e non si dovevano pagar le decime.

La svolta decisiva nella storia dell'Ordine avvenne quando, dopo il rogo di Segarelli nel 1300, la guida fu assunta da Dolcino,⁹³ uomo risoluto ma non soltanto: sappiamo infatti che doveva possedere una certa cultura e una buona capacità di elaborazione ideologica. Di ciò è testimonianza, nella scomparsa dei suoi scritti, il riassunto di due delle sue lettere che ci è pervenuto nel *De secta illorum, etc.*, cit. Dolcino avrebbe inviato ai propri seguaci tre lettere, due delle quali, una del 1300 e una del 1303, vengono ivi riportate. Egli avrebbe anche scritto un libro, del quale non è più traccia.

Nella prima delle lettere tramandate si affermava lo scioglimento dall'obbedienza dalla Chiesa e l'obbligo dell'obbedienza alla comunità degli Apostolici; Dolcino è inviato da Dio per una nuova intelligenza delle Scritture; egli deve nascondersi a causa delle persecuzioni ecclesiastiche, ma quando i suoi nemici saranno sterminati -tra breve- egli e i suoi seguaci potranno predicare apertamente. Nell'opinione di Dolcino esistevano quattro stati della storia della Chiesa, non tre come per Gioacchino. Il primo andava sino all'avvento di Cristo; il secondo sino ai tempi di Costantino e di papa Silvestro, allorché la Chiesa iniziò a declinare dal proprio stato di perfezione a causa delle ricchezze, tuttavia utili per la conversione dei pagani nel corso del terzo stato, che qui inizia. Il declino rese tuttavia necessario un nuovo stile di vita, più austero, con San Benedetto; ma anche questo nuovo rigore declinò, e fu necessario l'intervento di San Francesco e San Domenico; ma poiché la decadenza morale non si arrestò, iniziò allora col Segarelli il quarto stato.

Qui non c'è soltanto un cambiamento formale rispetto allo schema di Gioacchino: vi è anche un cambiamento d'ottica, come ha notato Kerstenberg-Gladstein. Dolcino non ha in mente un Terzo stato futuro;

conferitogli dagli Apostolici. Di fatto il Gioachimismo sopravvisse anche alla loro sconfitta militare, grazie precisamente a questa svolta. Per una sintesi sulle vicende degli Apostolici, cfr. Töpfer, cit., pp. 321-358; il Töpfer tuttavia considera il Segarelli come uno zelante della povertà francescana, certamente esaltato ma per nulla bellicoso. Una narrazione più diffusa delle sue vicende si trova in R. Orioli, *Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico dolciniano dal 1260 al 1307*, I.S.I.M.E., Studi Storici 193-196, 1988, alle pp. 19-86. Il testo dell'Orioli è fondamentale per il movimento capeggiato da Dolcino a partire dal 1300. Le notizie su Segarelli sono fornite principalmente dal malevolo Salimbene de Adam, *Cronica*, Nuova ed. critica a cura di G. Scalia, Bari, Laterza, 1966, 2 voll., vol. I, pp. 368-427; vol. II, p. 819 e pp. 903-904.

⁹⁰ Töpfer, cit., pp. 321-322. Sottolineiamo che questo problema dell'uso del latino è tutt'altro che secondario; come abbiamo visto in molte circostanze, la sua ignoranza fa qualificare spregiativamente come "idioti illitterati" figure che tali non sono, e neppure sono di infima estrazione. Attorno alla lingua si combatte dunque una battaglia ideologica che va ben oltre gli aspetti superficiali della disputa: la battaglia verte sull'appartenenza (per nascita o per adesione) ad un'area culturale "alta" accademica ed egemone di funzionari dell'ordine; ovvero sul veicolare, tramite un linguaggio "diverso", una cultura "diversa", cioè strutture di pensiero -che non sono modelli astratti, ma espressione di esigenze- non compatibili col modello dominante. La lingua stessa contiene in sé una prospettiva sul mondo: questa "scoperta" romantica era ben chiara agli intransigenti utilizzatori del latino. Altrettanto chiara è al Salimbene la distinzione di classe che si stabilisce tra chi sa e chi non sa il latino; dopo aver sbeffeggiato perciò lo "idiota" Segarelli e i suoi seguaci (vol. I, p. 369, 21-22; p. 372, 15-19) egli riconnette molto chiaramente il loro livello culturale con l'assurdità della pretesa di predicare e di occuparsi di religione; questi "idioti", "stolti", "illetterati", "di oscura progenie" (così per il Segarelli) lasciano perciò il solo vero lavoro "ad quod sunt apti, scilicet ut sint custodes vaccarum et porcorum, et ut agriculturam exerceant". Il predicare "non pertinet ad eos": ci vuole "scienza" (p. 396, 4-13).

⁹¹ Nota l'Orioli, cit., p. 65 sgg., che il Segarelli fu lungamente protetto dal vescovo di Parma, Obizzo, anche dopo il concilio di Lione del 1274; soltanto nel 1286 si decise ad imprigionarlo, per scarcerarlo l'anno successivo. Le cose cambiarono con Bonifacio VIII, acerrimo avversario di tutte le forme di spiritualismo non ortodosso, e con la disgrazia dello stesso Obizzo, che dovette abbandonare Parma. Gli Atti del S. Ufficio di Bologna relativi agli Apostolici sono riportati, per gli aspetti essenziali della vicenda, in Appendice V nella *Historia Fratris Dulcini Heresiarche*, di Anonimo Sincrono, curata dal Segarizzi in R.I.S., T. IX, Parte V, Città di Castello, Lapi, 1907; cfr. anche la recente pubblicazione integrale degli *Acta Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*, a cura di L. Paolini e R. Orioli, F.S.I., Roma, 1982-1984, 3 voll. dei quali il 3° dedicato agli Indici. Per il movimento degli Apostolici e le dottrine di Dolcino, cfr. anche, nella *Practica Inquisitionis* il cap. "De secta illorum qui se dicunt esse de ordine Apostolorum, etc.", p. 327 sgg. A p. 328 dice il testo che Segarelli chiamò Apostoli i propri seguaci perché dovevano vivere "sub nullius obediencia nisi solus Dei". Portavano un mantello bianco e chiome lunghe.

⁹² *Practica Inquisitionis*, p. 336 sgg.; vedi anche gli Atti dei processi del S. Ufficio di Bologna.

⁹³ Su Dolcino, oltre al testo dell'Orioli cit., cfr. la *Historia, etc.*, cit., con la lunga Introduzione, le Note e le Appendici del Segarizzi; cfr. anche E. Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale all'inizio del Trecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1964.

egli guarda a un modo di vita⁹⁴ del passato -quello apostolico- e poiché non può riconoscere un legame tra questo e la realtà della Chiesa secolare, né può immaginare un mutamento di quest'ultima, deve necessariamente istituire quattro stati. Per la stessa ragione egli non riesce a immaginare un cambiamento che non passi per lo sterminio degli ecclesiastici.⁹⁵

Si noterà qui quanto sostanziale sia la virata: Gioacchino ha dei sogni, Dolcino ha la coscienza dei nemici che a questi sogni si oppongono. Per quanto ingenua, inaccettabile e arcaica sia la sua concezione nihilista, non si può ignorare che nel suo gioachimismo, la dottrina compie un salto: un mondo diverso e una nuova storia sono attesi per fondare una nuova società. La religiosità diviene tutt'uno con un modo di vivere diverso, ancorché soltanto fumosamente intuito.

Dolcino non si proponeva tuttavia come ribelle armato: secondo la vecchia consuetudine oracolare qui gestita a favore dell'imperatore, il distruttore della Chiesa sarebbe stato Federico III di Sicilia.⁹⁶ Egli avrebbe fatto nove re e avrebbe ucciso Bonifacio VIII e i cardinali; sarebbe succeduto un papa santo, che con Federico III e i nove re avrebbero regnato sino all'avvento dell'Anticristo. Dolcino usò molte citazioni scritturali a sostegno delle proprie tesi -così ci vien riferito- mostrando di non esser del tutto incolto; paragonò se stesso all'angelo di Tiatyra (*Ap.* 2, 18 sgg.) cui era data la verga di ferro e la stella mattutina.

La seconda lettera tramandata risale al 1303; in essa si parla anche della leggendaria Margherita, la bellissima e devota sua compagna che sopportò con fermezza il martirio.⁹⁷ Qui la forza degli eventi induce Dolcino a modificare la struttura -non la sostanza- della profezia. Ad un papa buono, verosimilmente Celestino V, seguono due papi malvagi (Bonifacio VIII e Benedetto XI) quindi un nuovo e definitivo papa buono. Allora gli Apostolici saranno liberi di operare e moltiplicarsi sino alla fine del mondo.⁹⁸ Gli eventi fatali avrebbero dovuto aver luogo tra il 1304 e il 1305.⁹⁹

Secondo la *Historia, etc.*, cit., p. 8, 35-36, lo stesso Dolcino avrebbe dovuto essere il quarto papa entro tre anni; egli e i suoi seguaci avrebbero predicato l'avvento dell'Anticristo; sarebbero stati rapiti in cielo come Enoch ed Elia; questi, a loro volta, discesi in terra, sarebbero stati uccisi dall'Anticristo, e, dopo che anche quest'ultimo fosse morto, Dolcino e i suoi sarebbero ridiscesi in terra per convertire tutti alla vera fede di Cristo.¹⁰⁰

Il Töpfer¹⁰¹ ha notato come, in tanta escatologia comunitaria, in tanta esaltazione dell'assoluta povertà degli Apostolici, mancasse in Dolcino ogni indicazione di nuovi assetti sociali, e ne trae conclusioni che collocano gli Apostolici sulla stessa linea dei Perfetti Manichei e Catari. Come questi infatti, la loro vita non poteva che essere assicurata dalle elemosine, e quindi doveva presupporre la presenza di un mondo produttivo che, in mancanza di altre indicazioni, sembrava destinato a non mutare. Queste notazioni ci sembrano interessanti, perché lasciano pensare ad una logica piccolo-borghese degli eretici, i quali, di fatto, si proponevano semplicemente come nuova classe ideologico-sacerdotale in luogo della precedente. Questo concorderebbe con quanto sappiamo dell'estrazione sociale degli eretici bolognesi, a quel che sembra provenienti dagli strati medi della popolazione urbana.¹⁰²

L'Orioli¹⁰³ ha notato che Dolcino non nomina mai Gioacchino e che probabilmente v'è discontinuità anche tra Dolcino e il Segarelli; il porsi del primo come continuatore del secondo è probabilmente un artificio usato per raccogliergli le sparse schiere.¹⁰⁴ Di fatto gli Apostolici erano stati lasciati allo sbando dal Segarelli, che non aveva saputo né voluto dirigerne l'azione verso un qualunque obiettivo concreto, e soltanto con Dolcino essi trovarono un capo carismatico.¹⁰⁵ Tuttavia, e in ciò è la singolarità della sua figura e della sua opera, non facile a comprendersi, anche per la mancanza di altre testimonianze che non siano quelle dei suoi mortali nemici, egli non fu né un avventuriero né un "politico", nonostante il coraggio e l'abilità mostrati nel momento della lotta. Dolcino fu verosimilmente un capo spirituale ed un utopista che però, a differenza del Segarelli, tentò veramente di fondare una Chiesa alternativa in qualche nuova Sion, senza altre idee politiche che non fossero la fiducia nel partito imperiale-ghibellino di Federico III di Sicilia. Come egli non aveva programmi di riforma sociale, così non si apprestava a lottare col suo minuscolo esercito; perseguitato si difese, attaccato lottò: ma sempre sulla difensiva e per la sopravvivenza. Perciò, nonostante ripetuti rapporti con i

⁹⁴ Kerstenberg-Gladstein, cit., pp. 250-251. Il "modo di vita" è molto importante nel successo popolare degli Apostolici che, dagli atti dei processi, risultano esser stati considerati "boni homines".

⁹⁵ *Practica Inquisitionis*, p. 333.

⁹⁶ *ivi*, loc. cit.

⁹⁷ Sulla fermezza di Margherita, nota come "la bella", e il suo rifiuto di salvarsi, cfr. *Historia, etc.*, cit., p. 12.

⁹⁸ *Practica Inquisitionis*, pp. 334-335.

⁹⁹ *ivi*, p. 336.

¹⁰⁰ *Historia, etc.*, cit., p. 8, 40-9, 5.

¹⁰¹ p. 341 sgg.

¹⁰² L. Paolini, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, I.S.I.M.E., Studi Storici 93-96, Roma, 1975, pp. 157-167. Il Paolini, che si è avvalso degli A.S.O. da lui studiati per il periodo 1261-1307 (cfr. *supra*, n. 89) riguardante processi a Catari, Apostolici e personaggi vari, ha rilevato una presenza prevalente di artigiani, mercanti, bottegai, gente di mestiere (il cosiddetto "popolo magro" di discreta condizione economica) con addentellati tra gli intellettuali.

¹⁰³ *Cit.*, pp. 45-46.

¹⁰⁴ Orioli, cit., p. 314.

¹⁰⁵ *ivi*, pp. 106-112. Il Salimbene, cit., vol. I, p. 376, 29-31; p. 393, 16-17, ha sottolineato l'incapacità organizzativa del Segarelli. L'Orioli, p. 83 in n. 174, osserva che il processo postumo a Guglielmo (cfr. *supra*) fu fatto verosimilmente per colpire i Visconti, avversari del Papato nella persona di Matteo, che era lontano cugino di Manfreda.

Visconti, con i quali partecipava del partito antipapale,¹⁰⁶ egli fu soltanto un religioso che aveva raccolto inizialmente il diffuso desiderio di vita apostolica, e dovette trasformarsi in Messia per mantenere vive le speranze.¹⁰⁷

Gli inizi della sua vicenda umana sono avvolti nel mistero; forse figlio di un Presbitero, egli fu verosimilmente appartenente ad una buona famiglia, ed avviato inizialmente ad una carriera religiosa.¹⁰⁸ Quel poco che sappiamo di lui prima della lettera del 1300, che segna la sua "nascita" alla storia, lascia intravedere che egli fosse entrato nell'Ordine da circa dieci anni; quanto al suo campo d'azione esso era stabilito nel Trentino, da dove inviò la lettera e dove era giunto per ragioni non chiare abbandonando il natio Piemonte.¹⁰⁹

Non appena scritta la prima lettera in occasione della morte del Segarelli, Dolcino lasciò il Trentino per Bologna, dove rimase nel 1300/1301 con l'evidente scopo di prendere contatto con gli Apostolici, rincuorarli ed organizzarli;¹¹⁰ di là tornò nel Trentino, da dove scrisse la lettera del 1303. In effetti, la lettura della sua prima lettera lascia ben intravedere il senso della sua azione, volto all'assunzione del comando per il bene stesso della setta: il gruppo dei fedeli che Gerardo aveva lasciato allo sbando senza direttive, viene costituito come nuova Chiesa, la sola in possesso dello Spirito Santo. Il messaggio vuol generare fiducia ed entusiasmo; poi, quando gli eventi non evolveranno come sperato, si passerà alla predicazione clandestina, e perciò alla prudenza e alla dissimulazione come forma di autodifesa, in attesa di tempi migliori che necessariamente sarebbero giunti.¹¹¹ Intanto però, della "nuova" comunione egli diveniva automaticamente il capo, assumendosi il compito che, per il rifiuto di Gerardo, nessuno aveva mai ricoperto, se non per il brevissimo periodo costituito dalla *leadership* di Guido Putagio, del quale l'esistenza rivelò una personalità e degli interessi poco compatibili con lo slancio degli Apostolici.¹¹²

Questi ultimi poi si configurano progressivamente, sotto la guida di Dolcino, non soltanto come un gruppo di propagandisti itineranti dotati di una propria tecnica di diffusione della dottrina, ma anche come personaggi molto discreti, che giungono nelle case dei fedeli soltanto al calar della sera, pronti a vivere al margine in quel contado che sembra il loro serbatoio di reclutamento, plasmato sulle strutture familiari.¹¹³ Quel che appare interessante, è l'alta presenza dell'elemento femminile messa in luce dai processi, e la parità tra uomini e donne nell'ambito della setta.¹¹⁴

La consistenza di quest'ultima è difficile da stabilire; Dolcino, nella sua seconda lettera del 1303, accenna a 4000 fedeli; una cifra forse gonfiata per dar coraggio agli Apostolici in un messaggio chiaramente dettato dalle circostanze, che ormai smentivano le rosee previsioni del 1300.¹¹⁵ Certo è, che nell'ultima fase della vicenda, Dolcino riuscì a trascinare in Piemonte oltre 1400 fedeli,¹¹⁶ con i quali tentò di fondare la sua nuova Sion prima dell'olocausto finale. Le ragioni che lo spinsero a lasciare il Trentino per il Piemonte e a radunarvi quanti più fedeli possibile, non sono chiare; l'Orioli¹¹⁷ ipotizza che questo esodo del 1304 potesse esser dettato dal tentativo di avvicinarsi ai Valdesi.

Qui, nel corso di tre drammatici anni, si consumarono le sorti degli Apostolici, contro i quali il Papato bandisce la Crociata; anni che trasformano un gruppo di uomini presumibilmente mite e certamente non desideroso di lotte, in un manipolo di eroi costretti a difendere ferocemente la sopravvivenza. A queste drammatiche circostanze, all'obbligo di trincerarsi sulle cime di rilievi inespugnabili senza cibo né soccorsi, al tragico inverno del 1306, si deve la fama di spietati saccheggiatori del contado guadagnata dagli Apostolici, sulle cui vicende abbiamo soltanto i resoconti dei persecutori.¹¹⁸

Di questo progressivo passaggio da comunità pacifica a banda di disperati, sono testimonianza gli eventi, che li vedono dapprima ben accolti dalla popolazione e da esponenti politici ghibellini (con la *longa manus* dei Visconti, che Dolcino contatta segretamente nel 1305) sicché pensarono di fondare la sospirata Gerusalemme nei pressi di Gattinara, a Castel S. Lorenzo nel Piano di Cordova. Di là furono però costretti a fuggire in Valsesia, dove furono protetti da un ricco possidente, Milano Sola, che li rifornì di viveri. Fuggiti

¹⁰⁶ Orioli, pp. 319-320; p. 225 sgg.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 315-316. Il Töpfer, p. 355, nota che, a differenza degli Hussiti, i Dolciniani non si proposero mai come inviati da Dio per sterminare i malvagi.

¹⁰⁸ Orioli, p. 95 sgg.; vedi anche Anagnine, cit., p. 1 sgg.; la Prefazione del Segarizzi, cit., p. VIII sgg., con le citazioni riportate in nota; *Historia*, etc., cit., p. 3.

¹⁰⁹ Töpfer, p. 331 nel testo e p. 368, n. 170; Orioli, pp. 87-88; *Historia*, etc., p. 9.

¹¹⁰ Orioli, cit., pp. 87-88; Anagnine, cit., p. 14.

¹¹¹ *Practica Inquisitionis*, cit.: quest'esigenza di rinsaldare le schiere degli Apostolici vi appare in termini molto chiari, tanto nella prima lettera quanto nella seconda.

¹¹² Cfr. Orioli, cit., pp. 55-56, nel testo e in nota, pp. 107-109; p. 250 e pp. 317-318. Guido, personaggio facoltoso, gaudente, dissoluto e ambizioso, dopo esser stato alla guida degli Apostolici nel 1274/1275, entrò subito a far parte dei Templari.

¹¹³ Orioli, pp. 131-186. Sorvoliamo del tutto sulle solite stucchevoli accuse d'immoralità, che appaiono chiaramente prefabbricate (cfr. pp. 137-138) e che rappresentano, come sempre, un *tópos* letterario. Le strutture del fenomeno si ricostruiscono seguendo il filo delle deposizioni presenti negli A.S.O., cit.

¹¹⁴ Orioli, pp. 187-204.

¹¹⁵ Di questa opinione è l'Orioli, cit., p. 123; in effetti tale è l'impressione che si ricava dagli oscuri equilibrismi del nuovo schema profetico, e dal ruolo ormai apertamente messianico che Dolcino si autoattribuisce, forse per estrema necessità.

¹¹⁶ *Historia*, etc., cit., p. 4, 43.

¹¹⁷ Cit., p. 216. Va osservato che nel 1303 iniziano i processi dell'Inquisizione a Trento, intesi alla distruzione degli Apostolici; di qui l'esigenza di trovare un nuovo rifugio.

¹¹⁸ Per la ricostruzione di questi eventi, rinviamo all'Orioli, cit., pp. 215-288; all'Anagnine, cit., p. 146-197; per un riassunto al Töpfer, cit., p. 348 sgg. Grande fu la pubblica esultanza di Clemente V allorché gli giunse la notizia dello sterminio.

ancora sotto la persecuzione in luoghi sempre più impervi, costretti al saccheggio per sopravvivere, divenuti perciò invisibili alla popolazione, si fortificarono in baracche e caverne sui monti, sinché, circondati, i più forti di loro si fecero protagonisti di un'incredibile fuga sui monti verso il Rubello, nel 1306. Qui, nuovamente assediati, furono sterminati dopo eroica difesa nel Marzo del 1307: 150 di loro furono fatti prigionieri, e se ne ignora la sorte; si sa soltanto del supplizio di Dolcino, di Margherita, e di altri quattro dei capi. Dolcino fu trattenuto tre mesi in carcere, e non esistono gli atti della sua condanna¹¹⁹ eseguita con un'efferatezza ignobile; sembra, secondo alcune versioni, che prima di lui fosse torturato e bruciata Margherita, e che egli fosse costretto ad assistere. La fermezza d'animo dei condannati fu totale.

La setta degli Apostolici scomparve, ma suoi superstiti sopravvissero occulti e ricercati; nel 1316 Bernardo Guy scrive al clero spagnolo per segnalare la presenza di dolciniani in fuga attraverso la Spagna; Roderigo vescovo di Compostella risponde in data 1315 (sic!)¹²⁰ di aver arrestato sei individui sospetti, circa l'interrogatorio dei quali chiede istruzioni.

Nel 1320-1322 si tiene in Galizia un processo ad un tal Pietro di Lugo,¹²¹ Apostolico, entrato nell'Ordine da vent'anni. Pietro, che secondo l'Orioli è attestato sulla sola dottrina di Gerardo, perché non fa cenno a quella di Dolcino,¹²² deciderà di abiurare; altrove, i roghi continueranno.¹²³

La vicenda storica alla luce del sole si conclude qui; non si conclude, viceversa, la storia del Gioachimismo, perché con Gioacchino si è per la prima volta tradotto in un chiaro schema ideologico quanto il Millenarismo aveva sempre confusamente sentito: l'epoca della perfezione non soltanto è *davanti* a noi, ma è *qui, sulla terra*,¹²⁴ essa è già nei tempi e spetta all'uomo realizzarla, giungendo alla comprensione interiore, spirituale, del Nuovo Testamento.

Se tutto questo era stato compreso in senso meramente spiritualista dallo stesso Gioacchino, dai Florensi e dai Francescani Spirituali; e se lo stesso Dolcino aveva esordito come organizzatore dell'utopia del tutto disarmato; ora, con gli eventi del Piemonte, per la prima volta gli eretici sono costretti ad impugnare le armi contro la "grande meretrice", contro Babilonia che appare loro nelle vesti della Chiesa romana. Dolcino è importante perché, con lucidità politica, gestisce questo passaggio; dopo di lui, dagli Hussiti in poi, non si attenderà più il soccorso del potere imperiale per dar luogo alla profezia: la schiera degli Eletti, armati per fondare il Millennio, sarà quella degli stessi eretici.¹²⁵ Gli eventi rivoluzionari che costellano il XV-XVI secolo, sono da considerarsi eventi "gioachimiti": in Boemia era noto l'oracolo pseudogioachimita di Cirillo; a Frankenhause e a Münster si tenta di realizzare il Millennio. Questa dipendenza dei moti rivoluzionari da Gioacchino fu notata già nel 1929 dal Mannheim.¹²⁶ Dal XIV secolo l'Europa vede una circolazione di scritti pseudogioachimiti che attesta tre cose: la fama dell'abate, le grandi attese, e la "strumentalizzazione" del pensiero di Gioacchino.

Se l'eresia del XIV secolo è la risposta all'angoscia esistenziale di gente che vuole "scegliere" la propria via alla salvezza,¹²⁷ essa rappresenta già sin d'allora l'imprevisto sviluppo d'un pensiero, quello di Gioacchino, che non era né eretico né rivoluzionario, ma che in tal senso fu più o meno coscientemente stravolto per l'incontro con le grandi correnti egualitariste che segnano la risposta del disagio sociale alle grandi trasformazioni in corso.

Dal punto di vista degli sviluppi d'un cosciente utopismo, il Basso Medioevo realizza con il Gioachimismo la prima assunzione di responsabilità, nel senso di operare alla trasformazione del mondo secondo un modello sperato; nel Basso Medioevo sono dunque da ricercarsi le radici stesse di una "modernità" che, da allora, ha conosciuto alterne vicende.¹²⁸

Gioacchino non soltanto ha fornito una chiave di lettura della storia che apre la via all'intellettualismo politico: egli ha anche indicato l'esigenza di non fermarsi alla *lettera* delle concezioni, ma di viverne lo *spirito* che ha dato loro nascita. In questo, certamente, la sua lezione è ancora valida per l'occidente odierno: come il Vangelo che si trasforma in Legge sprofonda in un nuovo Giudaismo,¹²⁹ così un percorso che si attesti in un punto d'arrivo bollando il diverso come "antistorico" e negando l'utopia, è la pericolosa pretesa di trasformare in "Verità" -o in manifestazione dell'Assoluto- ciò che non è altro se non la momentanea risultante di uno scontro di forze. Come tale esso è destinato a vedere prima o poi, pur se in vesti imprevedibili, il ritorno del rimosso.

¹¹⁹ Orioli, cit., p. 280.

¹²⁰ *Practica Inquisitionis*, cit., pp. 350-353. Nonostante l'assurdo delle date, la lettera del "1315" è una risposta a quella del "1316".

¹²¹ Cfr. Appendice VI al Segarizzi, cit., pp. 75-78.

¹²² Orioli, cit., p. 293.

¹²³ *ivi*, loc. cit.

¹²⁴ Mc Ginn, cit., p. 208; Mottu, cit., pp. 64-65.

¹²⁵ Cfr. Töpfer, cit., pp. 352-355.

¹²⁶ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Trad. di A. Santucci, Bologna, Il Mulino, 1957, p. 214.

¹²⁷ Orioli, cit., pp. 312-313.

¹²⁸ Cfr. F. Seibt, *Utopie im Mittelalters*, H.Z. 208, 1969. Queste alterne vicende di un *trend* tuttora in atto, costituirebbero, secondo le conclusioni del Fossier al vol. III di *Le Moyen Âge*, cit. (p. 507) il legame che unisce il nostro tempo al Medioevo, le cui attese, tradite già dal XVI secolo, sarebbero ancora vive e non ancora soffocate dal "progresso" del XX secolo.

¹²⁹ Mottu, cit., p. 280.

Con il Gioachimismo dunque, il Millenarismo, cioè l'altra componente che fluttua, assieme allo Gnosticismo, attorno all'Ortodossia come residuo inassimilabile del messaggio, si avvia a forme nuove. A forme nuove si avvierà, come vedremo, anche la gnosi.

L'uno e l'altra mantengono viva la risposta dell'esistenza alla Ragione normativa, all'ideologia del dominio.

Capitolo settimo - Lo Spirito Santo va alla guerra

Nel valutare la svolta assunta dai moti millenaristi a partire dal XV secolo, è bene evitare la sopravvalutazione nella quale si può incorrere osservando gli eventi bellici che ne caratterizzano gli esordi.

Certamente, l'episodio di Dolcino è un fatto nuovo destinato a dare l'esempio, ma non si deve dimenticare che i dolciniani combatterono -e con grande valore- soltanto perché costretti a difendere la propria sopravvivenza. Il XIV secolo, per il resto, trascorse costellato dal fenomeno del Libero Spirito e dei Begardi, del quale abbiamo già detto: un fenomeno che non ha nulla di bellicoso e che è destinato ad evolvere nelle scelte individuali del Libertinismo spirituale.

Eppure, proprio il Movimento del Libero Spirito offre argomento di riflessione sul problema centrale che già incontrammo esaminando la natura dello Gnosticismo, e che si è sempre riproposto, anche se su di esso non ci siamo mai soffermati a lungo in tutti gli eventi successivi. Questo problema, che è forse da considerarsi un falso problema (ci sia consentita l'ipotesi) frutto delle partizioni artificiali e/o accademiche preposte all'anatomia dei fenomeni, consiste nell'impossibilità di separare, *di fatto*, la logica gnostica e l'attesa millenarista.

Il classificare una dottrina come "gnostica" o come "millenarista" è certamente una decisione lecita in funzione degli sviluppi effettivi, che sono poi quelli concretamente resi possibili in rapporto ai ceti nei quali la dottrina si diffonde, al loro interesse o alla loro possibilità di incidere sugli assetti sociali, alle vie d'uscita praticabili. Di fatto però le due logiche sono sempre pronte a vicariarsi, perché entrambe fondate sulla convinzione che le leggi del mondo siano intrinsecamente malvage. Negarle per sfuggirle o per sovvertirle è scelta successiva -per inclinazione individuale o di gruppo, culturale o sociale, o per dettato delle possibilità- ma entrambe le soluzioni configurano lo stesso volto, quello dell'utopia. Come abbiamo visto a suo tempo, quest'utopia, quella cioè della superiore e intangibile dignità dell'individuo, in quanto tale, il suo diritto a fruire della propria natura divina malvagiamente soffocata nella storia, è quel che resta a margine di un messaggio di libertà dello Spirito rimodellato per farsi istituzione terrena duratura.

A quest'ambiguità non sfugge, come abbiamo visto, il Movimento del Libero Spirito sin dai suoi prodromi amalriciani. Al contrario, si può forse dire che in esso le due istanze giungano all'esplicita fusione dottrinale: da un lato la "gnostica" libertà dello Spirito, dall'altro l'attesa millenarista, gioachimita, di un'età dello Spirito (Santo) in terra, intesa come età nella quale lo Spirito (dell'uomo Perfetto, identificato con lo Spirito Santo) sarà finalmente "libero", cioè liberato dai lacci della storia, padrone di se stesso e di un mondo rinnovato.

Altrettanto utopico, e perciò potenzialmente altrettanto radicale, e ugualmente fondato sul rinnovato neoplatonismo del XII secolo, ancorché in forme più "dotte", e, in quanto dotte, in "ritardo" sui tempi,¹ è il realismo estremo di Wyclif che, come abbiamo notato, ebbe conseguenze rivoluzionarie. Secondo Wyclif ogni realtà terrena rappresentava lo specchio in terra di un modello eterno da sempre inscritto in Dio; in questo mondo degli archetipi c'era dunque tutto ciò che appare, quindi anche la Chiesa nel suo modello ideale. La Chiesa terrena, storica, quella che lui conosceva, era tuttavia, con ogni evidenza, ben diversa dall'archetipo: *dunque* non poteva essere la vera Chiesa. Il radicalismo di questa posizione ha evidentemente un presupposto metafisico: la certezza di un modello *utopico*. Una constatazione di questa portata non poteva però restare senza conseguenze in una mente logica come quella di Wyclif, e le conseguenze furono coerenti con il miraggio utopico.

La vera Chiesa si trasformò dunque in una comunità ideale di eletti predestinati, formanti un corpo unico al di là del tempo e dello spazio; per contrapposizione la Chiesa romana con le sue gerarchie sacerdotali diveniva Babilonia, la grande meretrice: e il papa, l'Anticristo. Alla vera Chiesa erano estranei i preti corrotti e le illegali gerarchie sacerdotali scelte dagli uomini e non da Dio, gerarchie i cui diritti a sciogliere e legare venivano così a decadere: una posizione questa, sempre serpeggiante nella fronda cristiana, che ebbe inizio con Donatisti e Circumcellioni nel momento stesso nel quale l'Istituzione divenne una potenza terrena.

Evidentemente, una Chiesa basata sulla predestinazione, sullo stato di Grazia dei suoi rappresentanti, veniva ad assumere contorni del tutto incerti e improponibili sul piano realistico, tali da mandare in briciole ogni possibile mondana istituzione, come fu detto chiaramente da Jean Gerson.² Una tale petizione è tuttavia significativa del dissidio interno tra divino e umano, utopia e storia, *per l'impossibilità di tradurre lo Spirito in Istituzione*, eterni poli della scissione razionalista.

¹ Usiamo per pura praticità d'espressione questo "giudizio" -per noi mero pregiudizio- di stampo storicista. Intendiamo con ciò notare che, alla fine del XIV secolo, l'orientamento assunto dalla cultura europea, conseguente all'affermarsi dell'aristotelismo nel XIII secolo, era essenzialmente nominalista. Il "realismo estremo" di Wyclif è dunque in controtendenza: e tuttavia così poco "in ritardo" da innescare moti rivoluzionari.

² Nel corso del concilio di Costanza, che mandò al rogo Hus e condannò *post mortem* Wyclif, cit. in Kaminsky (cfr. *infra*, in nota 4) p. 39.

Che cosa restava, di fronte a questa destituzione, a guidare i Cristiani? Una sola cosa restava: le Scritture, la cui lettura ogni Cristiano poteva e doveva affrontare da solo, e che costituivano l'unica autorità dottrinale. Restava inoltre, indefinibile ma certa in questo mondo, una Chiesa di Eletti.³

Queste dottrine, apprese dagli studenti Cechi che frequentavano Oxford, rappresentarono uno dei punti di partenza della rivoluzione hussita, ma non il solo.⁴ Ad esso si deve aggiungere la presenza di un diffuso millenarismo che ebbe modo di venir in luce nel corso della rivoluzione ma che, evidentemente, era già presente nel paese. Le vie attraverso le quali esso doveva essersi attestato, sono essenzialmente le stesse che sono presenti nella restante Europa: il movimento dei Begardi portatori del Libero Spirito, e il Gioachimismo diffuso dagli scritti pseudogioachimiti.

I rapporti tra la presenza di questi movimenti e gli eventi rivoluzionari, non sono tuttavia molto ben accertati; ad esempio non si sa con esattezza chi fossero i "Piccardi" che rappresentarono l'ala estremista del movimento Taborita; se fossero cioè i pochi fuggiaschi dalla Piccardia che giunsero in Boemia per scampare dalle persecuzioni in patria, oppure dei Begardi; ed in tal caso se fossero giunti a seguito dell'avvenuto sollevamento, o se rappresentassero un movimento significativo preesistente.⁵

Quanto al Gioachimismo, benché non si abbiano notizie significative al riguardo, esso doveva essere noto in Boemia per la prigionia trascorsa a Praga da Cola di Rienzo, strettamente legato ai Fraticelli della Maiella e all'*Oraculum Cyrilli*, un testo da loro falsamente attribuito a Gioacchino. Di questo testo, e di altre analoghe profezie d'ispirazione gioachimita, trattò a lungo Cola di Rienzo nel suo scambio epistolare con l'imperatore Carlo IV e con l'arcivescovo di Praga nel corso della prigionia stessa;⁶ la conoscenza del Gioachimismo da lui portata viene ritenuta fondamentale dal Molnár per lo sviluppo in Boemia di grandi attese gioachimitiche già prima della rivoluzione hussita, vale a dire dalla seconda metà del XIV secolo.⁷

Sembra dunque che il Gioachimismo fosse già da tempo una componente culturale diffusa nel paese, e perciò in grado di influenzare il comportamento di una parte dei rivoltosi nel corso degli eventi; meno sicura la presenza delle dottrine del Libero Spirito, anche se la frangia estrema che prese il nome di Adamiti, sterminata dagli stessi rivoluzionari, sembra professasse costumi che potrebbero ricondursi ad esse.

Stiamo tentando di enucleare questi due elementi -oltre all'originario impulso wyclifita- dal contesto degli eventi rivoluzionari perché, ai fini della nostra ricerca, sono questi i punti d'interesse, che cercheremo di esporre all'interno di una trama di eventi alla quale accenneremo per il minimo indispensabile. La rivoluzione hussita nel suo complesso, è infatti un evento storico a più componenti, tra le quali fanno spicco gli orientamenti nazionalisti sostenuti dalla nobiltà e dalla borghesia, che alla fine risulteranno vincenti.

³ Per una sintesi del pensiero di Wyclif, annotata con rinvio agli scritti, cfr. Leff, cit., pp. 500-558. Secondo la sua dottrina "donatista", chi era in evidente stato di peccato mortale non poteva esercitare alcun potere.

⁴ H. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley-Los Angeles, Un. of California Press, 1967, pp. 23-24. Il testo di Kaminsky è il lavoro di riferimento per una storia della rivoluzione hussita, al quale rinverremo nel testo. Ad esso può aggiungersi, per una storia dei soli eventi, il più conciso lavoro di J. Macek, *The Hussite Movement in Bohemia*, 2nd Enlarged Ed., Praga, Orbis, 1958; Reprint N. York, AMS Press.

⁵ Lerner, *The Heresy of the Free Spirit*, cit., p. 107 ritiene che in Boemia esistesse una vasta diffusione del Libero Spirito, altrimenti non sarebbero giustificabili i violenti fenomeni inquisitoriali verificatisi già prima della rivoluzione di Hus; i soli episodi ben noti sono però quello dei fratelli Giovanni e Alberto di Brunn e quello delle Beghine di Schweidnitz. Venendo a trattare della rivoluzione hussita egli conviene tuttavia che è impossibile provare l'esistenza di un movimento boemo del Libero Spirito prima della rivoluzione stessa (p. 121). Quanto ai "Piccardi", egli ritiene difficile provare la loro provenienza dalla Piccardia, e ritiene più verosimile una derivazione del nome da "Pikard", in tedesco meridionale equivalente a Begardo. Egli conclude affermando tuttavia che i "Piccardi" chilisti del movimento taborita non potevano appartenere al Libero Spirito, perché questo movimento non era violento, ed era interessato soltanto alla perfezione individuale (p. 123); inoltre esso non aveva aspirazioni comuniste (p. 238). Questa conclusione però appare fragile per quanto abbiamo sempre notato circa l'ambivalenza Gnosi/Apocalitticismo e per quanto abbiamo già visto nel caso di Dolcino; inoltre i Begardi attendevano, gioachimiticamente, un'età dello Spirito Santo. Il giudizio del Lerner appare inoltre condizionato da tutta la linea che percorre la sua ricerca, che si contrappone alle tesi "criminalizzanti" del Cohn, e che descrive i Begardi quasi come dei dissidenti calunniati. Kaminsky (cit., pp. 256-257) aderisce viceversa all'ipotesi che i "Piccardi" giunti a Praga nel 1418 dalla Francia settentrionale o dal Belgio fossero seguaci del Libero Spirito, e che fossero loro i portatori delle tesi radicali in materia religiosa, condannate dagli stessi Hussiti e affermatesi nell'estremismo taborita. Per quanto concerne queste tesi, condannate in 76 punti da Giovanni di Pribram, cfr. Döllinger, cit., pp. 691-700. Il Kaminsky ritiene tuttavia impossibile sapere se si tratti di uno sviluppo del Libero Spirito già presente in Boemia, ovvero se quelle dottrine fossero state portate dai "Piccardi" occidentali. Alla loro lettura, si mostra tuttavia una scarsa affinità con le dottrine "canoniche" del Libero Spirito, mentre violenta e radicale vi appare l'eversione millenarista, segnata da un antisacerdotalismo che annulla ogni traccia di Chiesa istituzionalizzata. Sul problema della provenienza e della natura dei "Piccardi" rinunciamo ad altre citazioni, perché il problema è assolutamente irrisolto: essi appaiono nel corso della rivoluzione, e i loro antenati sono puramente ipotetici.

⁶ Cfr. Burdach, cit., Bd. 2, 3; 2, 4; 2, 5; (*Briefwechsel des Cola di Rienzo*). Le lettere 49 e 58 dirette a Carlo IV, e la lettera 57 diretta all'arcivescovo, trattano di queste profezie; in particolare la lettera 49 si trattiene sull'*Oraculum Cyrilli*, per il quale vedi il contenuto in Bd. 2, 5, pp. 285-311 (il testo integrale edito e curato dal Piur è in Bd. 2, 4, pp. 221-343). Cola di Rienzo è in corrispondenza da Praga con un certo Frate Angelo o di Monte Sant'Angelo (cfr. la lettera 64, e anche il commento di Burdach alla lettera 49, Bd. 2, 5, p. 301 in nota) e sembra completamente legato ad un clima gioachimita, che ormai appare decisamente "dolciniano" (cfr. Bd. 2, 5, p. 297). I libri profetici erano diffusi a tutti i livelli; lo stesso Cola di Rienzo nota (lettera 58, Bd. 2, 3, p. 295, 280-284) che i testi di Merlino, Policarpo (ps.), Methodio (ps.), Gioacchino e Cirillo (ps.) si trovano, finemente e preziosamente rilegati, nelle biblioteche di molti prelati. Sembra inoltre (Bd. 2, 5, p. 298) che Cola di Rienzo abbia ricevuto in visione, presso Carlo IV, un testo del Rupescissa. La seconda metà del XIV secolo è notoriamente in attesa di eventi apocalittici. J. Schwarz, *Chiliasmus als christliche Utopie*, Bohemia Sacra, hrsg. von F. Seibt, Düsseldorf, Schwann, 1974, ritiene possibile l'influenza dei testi portati da Cola di Rienzo nei confronti delle attese chilistiche, ma non vede prove di un rapporto stretto.

⁷ A. Molnár, *L'évolution de la théologie hussite*, R.H.Ph.R. 43, 1963. L'autore sottolinea il gioachimismo di Milic (pp. 136-137) che ritiene giunto l'Anticristo nel 1365 e vuol edificare una nuova Gerusalemme nel 1372, nell'attesa di una nuova Chiesa mondata dalla corruzione. A suo avviso è inoltre nel giusto il de Vooght, *L'hérésie de Jan Hus*, B.R.H.E. 34, 1960, allorché considera la predicazione del Milic come un prodromo essenziale della rivoluzione hussita; per conseguenza è da ritenere che il Gioachimismo sia stato un elemento già presente, importante, in grado perciò di determinare atteggiamenti radicali nel corso della rivoluzione stessa. Lo stesso argomento, e i legami di Milic con Cola di Rienzo, in A. Molnár, *Der Hussitismus als christliche Reformationsbewegung*, Bohemia Sacra, cit., pp. 92-93.

Essa rappresenta dunque la prima rivoluzione religiosa in grado di giungere al successo stabilendo una nuova Chiesa a carattere nazionale; come tale essa è il prodrogmo di altre scissioni vincenti, come sarà nel secolo successivo la Riforma Luterana, poi quella Calvinista, e via via le altre.

Questi eventi, è bene chiarirlo sin d'ora, non possono interessare la nostra ricerca, che non rientra nella storia delle religioni, ma si limita a cercare nelle religioni -sintantoché non si giungerà alla società secolarizzata- la denuncia di quel contrasto tra razionalismo normativo e obbiettivi utopici, del quale abbiamo inteso identificare gli albori nello Gnosticismo. Sotto quest'angolazione riteniamo debba risultare evidente il motivo per il quale non c'interessiamo alle rivoluzioni destinate a salire sul trono e sull'altare lasciando irrisolto il problema che c'interessa davvero, quello di una cultura fondata sulla *normativa*. Abbiamo già dato l'esempio del rapporto di Calvino con i Libertini, ma questo è poca cosa se si pensa che i roghi furono accesi anche dal Cristianesimo riformato -per le streghe e per Serveto- che Anabattisti, Spiritualisti e dissidenti furono perseguitati da tutti; che la strage dei contadini tedeschi guidati dallo "eretico" Müntzer fu promossa da Luterani; che tanto Lutero quanto Calvino si schierarono contro la diversità in difesa della norma.⁸

La rivoluzione, nelle forme che prevalsero e che, di fatto, guidarono gli eventi, appartiene all'ordine di questi fenomeni: relevantissimi, certo, nella storia, ma che seguono un percorso diverso da quello che stiamo tentando d'individuare. Se tuttavia ne accenniamo la trama, ciò è motivato dall'indubbia presenza al suo interno di quei fermenti millenaristi, e forse del Libero Spirito, cui accennavamo sopra. Essa, come tutte le grandi rivoluzioni, assomiglia (ci scusiamo del paragone irriverente) a quelle bambole russe note come *matrioske*: c'è una rivoluzione generale al cui interno se ne trova un'altra "minore" i cui lineamenti seguono la prima, poi un'altra, e così via togliendo gli strati più esterni.⁹

Così, nella rivoluzione hussita si ha una rivoluzione aristocratica e borghese, una piccolo-borghese e una popolare; una di Praga e una delle campagne; un moto iniziato con toni nazionalisti che giungerà alla vittoria, e un'ala estrema, Piccarda, che il problema nazionalista non se lo pone affatto, eppure partecipa del movimento sinché non ne viene espulsa; una lotta per l'acquisizione dei beni ecclesiastici da non confondersi con le correnti egualitariste; un movimento religioso severamente riformatore, al cui interno ve n'è uno millenarista, al cui interno ve n'è uno radicalmente libertino. L'ala estrema, minoritaria, verrà annientata; non lo saranno le sue istanze, perché la loro storia non è destinata a finire. Non lo è non soltanto *di fatto* -vedremo che esistono legami ideologici tra gli eventi boemi e le agitazioni del XVI secolo- ma anche di principio, perché è irrisolvibile (per fortuna, altrimenti la storia si arresterebbe) il contrasto tra l'utopia e la storia, o, come direbbe uno spiritualista, tra lo Spirito e la sua libertà, e la lettera e le sue norme. Un contrasto che stiamo seguendo dai suoi albori, da quella che riteniamo la sua prima manifestazione.

Il punto di partenza della rivoluzione hussita fu lo scandaloso rogo di Hus, a Costanza, nel 1415. Hus era stato tra i tanti studenti cechi che si erano recati a studiare a Oxford alla fine del XIV secolo, e che avevano assorbito le idee di Wyclif. Hus non fu un gran teologo né un estremista,¹⁰ ma certamente aveva in mente il modello wyclifita di Chiesa ideale -pur senza condannare il papa al ruolo di Anticristo- allorché predicava contro la corruzione ecclesiastica e il diritto del potere temporale ad intervenire.¹¹ A questo modello ideale, e quindi a una polemica contro l'evoluzione del corpo sacerdotale, tendente al ristabilimento di una Chiesa primitiva, si deve far risalire la scelta hussita di somministrare anche ai laici la comunione sotto entrambe le specie (del pane e del vino) condannata dal concilio di Costanza.¹² Dopo la condanna di Hus in questo concilio, motivi ideali e dottrinali, oltre a motivi più terreni come l'interesse a ridistribuire lo scandaloso accumulo di ricchezze ecclesiastiche, condussero forze di diversa origine sociale a coagulare in Praga un movimento hussita, che includeva personalità religiose, nobili e borghesia nazionalista¹³ nella cosiddetta Lega Hussita.¹⁴ Il movimento, che da un punto di vista dottrinale si può definire wyclifita-hussita, fu tuttavia diffuso ovunque, anche nelle campagne, dove assunse toni diversi, legati alle attese contadine e destinati a sfociare in quella che

⁸ Sulla posizione problematica dell'intellettuale allorché una rivoluzione giunge al potere, cfr. Mannheim, cit., pp. 261-262, con esplicito riferimento a Müntzer.

⁹ Sulla coesistenza di diverse culture e diversi obbiettivi nella rivoluzione hussita, cfr. F. Seibt, *Die Hussitenzeit als Kulturepoche*, H.Z. 195, 1962. Egli distingue rivolte urbane contro la nobiltà, e chiliasmo contadino; l'importanza del momento socialrivoluzionario cristiano, della dialettica tra eresia e ortodossia, le spinte "irrazionaliste" e le tendenze "illuministe", le tendenze bibliche sovranazionali dei poveri e le mire nazionaliste della classe dirigente, che fece una *sua* rivoluzione, etc. In particolare l'articolo è polemico contro le "storie a tesi", che vedono nella rivoluzione hussita un momento di un percorso prefissato. Seibt ha specificato ancor più chiaramente la variegata sociologia rivoluzionaria in *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*, A.K.G., Beiheft 8, 1965; cfr. le conclusioni a pp. 185-186.

¹⁰ Cfr. de Vooght, cit., p. 85, e, dello stesso, *Hussiana*, B.R.H.E. 35, 1960, p. 6. Il de Vooght tende a minimizzare, se non quasi a negare, l'eresia, e ad esaltare la moderazione di Hus.

¹¹ Cfr. Kaminsky, cit., pp. 35-55 e la sua giustificata polemica con de Vooght. In effetti Hus, essenzialmente un moralista, fu un efficace predicatore contro la corruzione ecclesiastica e quindi, con le sue idee di una Chiesa *ideale* da realizzare, un nemico della Chiesa *reale* quale essa si presentava non soltanto, in generale, nel XIV secolo, ma più in particolare in Boemia. Sulla ricchezza e la corruzione di questa Chiesa, cfr. Macek, cit., p. 14 sgg. Sul distacco del paese dalla Chiesa causato da questo fenomeno, cfr. anche F. Šmahel, *The Hussite Critique of Clergy's Civil Dominion*, *Anticlericalism in Later Medieval and Early Modern Europe*, ed. by P.A. Dykema and H.A. Oberman, Leiden, E.J. Brill, 1993.

¹² Su questa connessione polemica, cfr. Kaminsky, p. 115; dall'uso di entrambe le specie viene il nome di Utraquisti ai sostenitori della consuetudine.

¹³ Un primo episodio di nazionalismo in ambito accademico si era verificato nel 1409 con la cacciata dei docenti tedeschi dall'Università di Praga. Costoro, seguaci del nominalismo, avevano elaborato i 45 articoli che condannavano il realismo estremo della dottrina di Wyclif: cfr. F. Seibt, *Johannes Hus und der Abzug der deutschen Studenten aus Prag, 1409*, A.K.G. 39, 1957, che sottolinea come lo sbocco nazionalista risalisse ad un movimento che andava oltre gli scopi di Hus. Macek, cit., p. 28, fa di Hus un nazionalista che provoca l'espulsione dei tedeschi.

¹⁴ Cfr. Kaminsky, p. 141 sgg. Sugli interessi materiali della nobiltà verso i beni ecclesiastici, cfr. p. 149 sgg.

fu l'ala radicale.¹⁵ Questo è infatti il momento nel quale marciano nella stessa direzione tutte quelle forze cui accennavamo sopra, destinate poi a differenti percorsi segnati già dalle lontane radici.¹⁶

I diversi interessi dei nobili, dei borghesi e del clero hussita; e le due diverse tendenze, quella moderata, che non desiderava uno scisma aperto, e quella radicale, riuscirono in qualche modo a convivere sinché la situazione non divenne tale da condurre allo scontro aperto con il Papato, nel 1418.¹⁷ Quando ciò avvenne gli eventi precipitarono: il 30 Giugno 1419 una folla composta dai ceti popolari di Praga, mossa dalla predicazione del clero minuto sotto la guida di Jan Želivský, operò la famosa defenestrazione dei maggiori, dal Municipio dove essi tenevano prigionieri alcuni Hussiti. Pochi giorni prima, un piccolo aristocratico in miseria, Mikuláš, aveva riunito 40.000 pellegrini dalla Boemia e dalla Moravia per dare il via alla fondazione della mitica nuova città di Tabor, su una collina della Boemia meridionale.¹⁸ Con quest'evento giunse alla sua aperta formulazione una prima radicale frattura che corre all'interno della rivoluzione hussita; da questo momento gli eventi che c'interessano muovono dalla corrente taborita. La fondazione di Tabor avviene infatti in un momento in cui i *leaders* hussiti di Praga, borghesi e aristocratici, fanno di tutto per frenare un movimento rivoluzionario che sta sfuggendo loro di mano, e che assume un volto millenarista negli artigiani e nei contadini che accorrono sulla collina.¹⁹

L'aspetto innovativo di questa fondazione -un fatto di per sé senza precedenti, se si eccettua il nebuloso e subito sradicato tentativo di Dolcino- non fu semplicemente nel chiliasmo che l'animava,²⁰ ma nel fatto che, per la prima volta, il programma non era una generica lotta contro il Male, ma una concreta lotta armata contro i *malvagi*,²¹ accompagnata dall'abolizione delle tasse e dalla messa in comune dei beni; una misura poi destinata a cadere con l'evoluzione della comunità.²² Per la prima volta, la comunità dei "Giusti" si erige a strumento di "giustizia".

Nella primavera del 1420 giunse a Tabor Jan Žižka, il generale cui è legata la fama delle armate taborite, che iniziarono la loro lotta contro la nobiltà boema,²³ dunque un'azione che non aveva rapporto con la natura del movimento hussita di Praga. Qui però la lotta degli artigiani contro l'*establishment* hussita moderato, iniziata nel 1419, aveva fatto precipitare la situazione; contro la città fu bandita una Crociata nel 1420, e in occasione di questi eventi si assisté ad una redistribuzione degli Hussiti di Praga in funzione dei propri contingenti interessi. I vincitori, in questa prima fase, furono gli uomini di Žižka giunti da ogni parte del paese, che sconfissero i Crociati guidati dal re Sigismondo. La loro ideologia millenarista fu tuttavia respinta dai maggiori di Praga, la città che essi avevano salvato.²⁴

Gli eventi che seguirono sino alla morte di Žižka nel 1424 non interessano, se non come cornice, la natura e gli scopi della nostra ricerca,²⁵ se non per l'episodio fondamentale del 1421: l'espulsione dell'ala radicale dei Taboriti, i cosiddetti Piccardi; ciò che ne seguì, e le dottrine di questi "estremisti".

C'è infatti da domandarsi, con il Werner,²⁶ se i Taboriti fossero davvero degli Hussiti; se tali cioè avrebbe mai potuto considerarli Hus, qualora fosse vissuto. I Taboriti costituirono un insieme di comunità (*Comunitates, Bruderschaften*) animate da aspirazioni egualitarie.²⁷ Era una società nella quale la *leadership*

¹⁵ *ivi*, p. 161 sgg.

¹⁶ Non sempre queste radici sono accertate: mentre è stato ampiamente ricostruito il percorso della rivolta cittadina, borghese e aristocratica, non molto chiari sono gli antecedenti che conducono all'Hussitismo chiliasta. Il Werner, *Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Želivský und den linken Taboriten*, S.D.A.W.B. 1967, ritiene che l'ala estrema piccarda e adamita fosse riconducibile alla più antica eresia del Libero Spirito (cfr. pp. 48-53: condivisibile la distinzione che egli pone allorché afferma, a p. 55, che l'ala hussita borghese anticipa, "in un certo qual modo", le rivoluzioni del XVII-XVIII secolo). Kalivoda-Kolesnik, *Das hussitische Denken im Licht seiner Quellen*, Berlin, Akademie, 1969, p. 62, sostengono che l'ala taborita radicale si ricollega alle eresie pre-hussite che definiscono (p. 65) "popolari", un termine che s'incontra sovente negli studiosi di eresie medievali, ma che va preso con cautela allorché, da un generico anticlericalismo e/o millenarismo, si passa a vere e proprie "eresie" o ad attese apocalittiche dottrinalmente fondate. Questo è il caso del Libero Spirito e del Gioachimismo, sulla cui preesistenza all'Hussitismo in Boemia si hanno notizie attendibili, ancorché non quantificabili sul piano dell'effettiva consistenza della loro presenza.

¹⁷ Kaminsky, cit., pp. 264-266.

¹⁸ Macek, cit., pp. 32-35.

¹⁹ Kaminsky, cit., pp. 326-329; Schwarz, cit., p. 210; Macek, p. 37: tutti sottolineano il conflitto d'interessi. L'ala taborita ha la composizione classica dei moti ai quali si assiste abitualmente a partire dal Medioevo: piccola borghesia artigiana, clero minuto, piccola aristocrazia indigente, oltre, naturalmente, ai contadini e al proletariato cittadino.

²⁰ Macek, cit., p. 37.

²¹ Werner, cit., p. 50.

²² Una rapida sintesi in J. Macek, *Villes et campagnes dans le Hussitisme*, Hérésies et sociétés, cit.

²³ Macek, *The Hussite Movement*, cit., pp. 39-41.

²⁴ *ivi*, pp. 42-50.

²⁵ Brevemente, da Macek, cit., pp. 51-63. La morte di Mikuláš alla vigilia di Natale del 1420, lascia l'elemento radicale privo di guida, e consente a Žižka di proclamarsi comandante in capo; all'interno della città di Tabor i radicali sono sconfitti e lasciano la città in cerca di nuovi orizzonti sotto la guida di Martin Húška; Žižka reprime la rivolta nel suo esercito, poi sconfigge l'elemento radicale di Tabor, poi i seguaci di Húška; lo stesso Húška viene giustiziato; si forma un'alleanza di città attorno alla Praga popolare guidata da Želivský ed una attorno alla Tabor di Žižka; è un momento di grande unità (1421) che porta a nuove sconfitte di Sigismondo; poi Želivský è assassinato dai borghesi di Praga (1422), Žižka fonda una nuova fratellanza lontano da Tabor, ritenuta troppo radicale, ma muore nel 1424, e la sua armata resta in rapporto di alleanza con la vecchia Tabor. In sintesi si assiste alla scissione tra elementi borghesi e aristocratici che hanno lucrato dalla rivoluzione e vogliono ristabilire l'ordine, e la base popolare animata dal miraggio di una nuova società.

²⁶ Cit., p. 48.

²⁷ Seibt, *Hussitica*, cit., pp. 161-163.

iniziale appartenne alla piccola nobiltà e al clero minuto, al cui interno maturarono, sotto il carisma dei “profeti” (dell'imminente Millennio) una pluralità di correnti, che è come dire una pluralità di “eresie”.²⁸ Una delle aspirazioni fondamentali, di fatto subito disattesa, era stata l'abolizione di ogni forma di tasse; la sua Chiesa tuttavia si mantenne povera, vivendo di elemosine.²⁹ Figura di assoluto spicco era quella del futuro martire Martin Húška, il cui estremismo religioso si risolverà in pacifismo e assenza di ambizioni mondane, tanto che fu lui ad ordinare vescovo della comunità, nel 1420, Nicola di Pelhřimov,³⁰ destinato a restare l'unico vescovo taborita.

In effetti, la diversità delle correnti presenti a Tabor invita a guardare anche all'estremismo con ottica non unilaterale: come sempre il radicalismo non porta necessariamente ad una particolare soluzione, perché esso può dar luogo tanto ad esiti violenti nei confronti dell'ordine sociale, quanto al più totale disinteresse per le sue vicende. Certamente era presente, nell'ideologia di Tabor, una corrente che ostentava il totale rifiuto dell'autorità dello Stato, di qualunque Stato, dello Stato in sé in quanto istituzione non cristiana.³¹ Nei confronti del movimento taborita considerato nel suo complesso, il gruppo che faceva capo a Chelcický costituiva quindi una setta interna; ed in effetti le fratture si stavano facendo evidenti.³²

Nel Settembre del 1420 le correnti dei millenaristi che, come Martin Húška, attendevano una terza età gioachimita nella quale gli uomini sarebbero cambiati e la Legge sarebbe venuta meno, avevano raggiunto una larga diffusione tra i Taboriti; in questo momento s'inizia a parlare di “Piccardi” e si apre una polemica antipiccarda. Questa improvvisa comparsa del fenomeno, il cui retroterra resta, come abbiamo ricordato sin dall'inizio, poco chiaro, ha indotto il Kaminsky a formulare un'ipotesi senza dubbio interessante: il movimento dei Piccardi, pur avendo radici nel Libero Spirito, non sarebbe una sua continuazione, ma una nuova emergenza “regressiva” di opposizione religiosa e “secolare”, conseguenza dei cambiamenti avvenuti in Tabor, che si andava trasformando inesorabilmente in una società *stabile*.³³

Tra il Dicembre del 1420 e il Gennaio del 1421, fu così consumata l'emarginazione e la persecuzione dell'ala chiliasta. Praga era in mano alla borghesia, incline alla trattativa con i cattolici, e Tabor, divenuta sostenitrice dell'ordine, non tollerava la presenza di non-conformisti; benché su posizioni opposte, Praga e Tabor desideravano in comune la fine della corrente radicale.³⁴

Gli errori che s'imputarono ai Piccardi,³⁵ partivano dalla loro convinzione dell'imminente fine del mondo e del loro diritto ad ergersi a giustizieri dei malvagi -erano tra l'altro convinti che Praga/Babilonia sarebbe stata distrutta e che soltanto le loro comunità di “Giusti” sarebbero sopravvissute- alla negazione della presenza reale di Cristo nell'Eucarestia. Per quanto concerne i sopravvissuti al Giudizio -che avrebbe visto la resurrezione dei Santi, Hus incluso- essi avrebbero avuto figli senza necessità di rapporto sessuale; le donne avrebbero partorito senza dolore e i nuovi nati sarebbero stati mondi dal peccato originale: non vi sarebbe stata più gerarchia sociale. Tra le riforme che essi propugnavano vi era l'abolizione del latino nella Messa, e dei digiuni; unico oggetto di fede sarebbe stata la Sacra Scrittura senza intermediazione alcuna. I preti avrebbero potuto scegliere i vescovi, questi consacrare i laici; le messe si sarebbero celebrate in luoghi qualunque, ma non avrebbero potuto celebrarle i preti in stato di peccato mortale.

Si assiste qui, secondo il Kaminsky,³⁶ ad un preciso tentativo di “ereticare” (singolare operazione, condotta da “eretici” Hussiti!) il movimento taborita; l'operazione rimase nell'aria perché, di fatto, Praga e i moderati di Tabor avevano ottime ragioni per collaborare nel compromesso, ed entrambe, benché antagoniste, a liberarsi dai radicali di Húška.³⁷ Così, nel breve giro di un mese, Húška si trovò a divenire un sovversivo e ad essere imprigionato,³⁸ riuscì tuttavia a farsi rilasciare, ma non cessò di operare come Piccardo.³⁹

²⁸ Kaminsky, cit., pp. 384-385.

²⁹ *ivi*, pp. 386-389.

³⁰ *ivi*, p. 400 e p. 385.

³¹ *ivi*, pp. 391-395. Il teorico del rifiuto dello Stato era Peter Chelcický, piccolo gentiluomo, sostenitore dell'esigenza di una riforma spirituale e pacifista, strettamente ancorato al messaggio neotestamentario; ma le violenze chiliaste non mancavano.

³² *ivi*, pp. 395-399; Kaminsky tuttavia, in polemica con Macek e Kalivoda, ritiene che, pur ricalcando tale frattura le distinzioni di censo, non vi siano prove che in essa, nella divisione cioè tra moderati e radicali, vi sia una cosciente opposizione di classe.

³³ *ivi*, pp. 399-405.

³⁴ *ivi*, pp. 407-421.

³⁵ Kalivoda-Kolesnik, pp. 396-410. Kaminsky, p. 407, sottolinea che dovesse trattarsi della dottrina di Húška, non esistendo ancora a quel momento con certezza una setta dei “Piccardi”.

³⁶ cit., pp. 415-416.

³⁷ *ivi*, pp. 417-418; Kalivoda-Kolesnik, p. 75. Seibt, *Hussitica*, cit., p. 180, sottolinea che, di fatto, l'utopia sociale dei chiliasti non riuscì ad esser centrale, e rimase soltanto un'alternativa.

³⁸ Il 29 Gennaio 1421: cfr. Kaminsky, cit., p. 420.

³⁹ *ivi*, p. 425. Húška sembra andasse anche oltre nella formulazione della dottrina, sostenendo che la Comunione potesse essere somministrata anche dai laici. Complessivamente sembra di notare nei Piccardi quattro diverse componenti dottrinali: un evidente ritorno allo stato primitivo della Chiesa, con l'abolizione della separazione tra laici e sacerdoti; una componente razionalista ingenua molto forte (cfr. Schwarz, cit., p. 215) dalla quale dipende la negazione della presenza reale del corpo di Cristo nel pane e nel vino; un'attesa gioachimita che assume sfumature diverse, dal giustizialismo armato al sogno di una società senza lotte e senza storia, alimentato da vecchi miti (procreazione asessuata, etc.); elementi del Libero Spirito, tra i quali la possibilità di eguagliarsi a Cristo (Kaminsky, pp. 422-423) o la nascita senza peccato originale dei figli dei “Giusti”. Le differenze tra i citati 76 articoli di Jan Přebor (Döllinger, cit., p. 691 sgg.) e i 72 articoli riportati in Kalivoda-Kolesnik, p. 303 sgg., indicano, secondo Kaminsky (cit., p. 421 in nota) quale sia la dottrina più propriamente specifica di Húška.

Nel frattempo però la vicenda si era ancor più radicalizzata in rapidissima sequenza, ciò che lascia ritenere si fosse deciso di giungere alla resa dei conti.

I Piccardi, venuti allo scoperto e accusati di costumi immorali nel corso delle loro riunioni segrete, furono espulsi da Tabor nel numero di alcune centinaia; stabilitisi non lontano, continuarono ad avere contatti con i loro simpatizzanti. Tuttavia, da questo momento, essi sono formalmente estranei alla rivoluzione hussita, dalla quale essi avevano atteso altro e la cui evoluzione in direzione di un nuovo *establishment* fatto di nobiltà e borghesia nazionaliste, non era certamente da loro condivisa; così come chi intendeva stabilire un nuovo potere, vedeva necessariamente in loro null'altro che pericolosi anarchici.

Il momento della decisione era giunto: nell'Aprile del 1421 Žižka li sterminò, mandandone al rogo le molte decine da lui catturati vivi. I fuggiaschi vagarono per le foreste, dove molti altri furono giustiziati; fuggirono ancora, stabilendosi su un'isola del fiume Nezarka, dove furono trucidati, tutti tranne uno, nello stesso Ottobre. Poco prima era stato nuovamente catturato Húska, torturato e giustiziato nell'Agosto; nonostante si fosse dissociato dal gruppo, era tuttavia ritenuto il loro capo.⁴⁰

Questi Piccardi sono passati alla storia con il nome di Adamiti, a causa dei costumi loro imputati; secondo le accuse, che facevano di loro dei folli, essi avrebbero vagato nudi nelle foreste per testimoniare il proprio ritorno all'innocenza iniziale: un'accusa poco credibile, per il periodo al quale si riferisce (Gennaio-Marzo 1421) nel pieno inverno dell'Europa continentale.⁴¹

Poco credibili, perché farcite di luoghi comuni, sono in generale le accuse che furono lanciate contro di loro; tuttavia è bene elencarle, perché vi si mostra una stretta parentela con quanto è sempre stato rimproverato ai seguaci del Libero Spirito.

Secondo i cosiddetti "Articoli Adamitici",⁴² il gruppo che viveva sull'isola fluviale non aveva libri (*scil.* dottrinari) perché sosteneva che la legge di Dio è scritta nei cuori. Del resto, essi consideravano la dottrina ufficiale un errore; non distinguevano i giorni festivi dagli altri; ritenevano che Dio e Satana non fossero nel cielo e nell'inferno, ma nel cuore di buoni e dei malvagi. Assumevano nomi evangelici o biblici, e dicevano Cristo loro fratello, non perfetto, perché morì: mentre lo Spirito Santo, dal quale deve venire il Figlio di Dio, non muore. Viene poi la parte relativa ai costumi sessuali, descritti così antinomici da lasciare qualche perplessità.⁴³ Ritenevano poi che fosse giunta la fine del mondo, e si ritenevano angeli inviati per la vendetta divina; di giorno lussuriosi, la notte uccidevano. Naturalmente, consideravano demoni i preti.

Anche se sono evidenti alcuni tratti da considerare caratteristici della setta nella sua specificità, la radicale spiritualizzazione e interiorizzazione della lettera del dettato, mostra il legame genetico degli Adamiti con l'eresia tardomedievale del Libero Spirito.⁴⁴ Sembra che lo stesso Húska, al quale gli Adamiti si ritenevano legati, paragonasse se stesso allo Spirito Santo.⁴⁵ La notizia, riferita dal suo nemico Jan Přebor, va tuttavia attentamente meditata in rapporto al suo concreto significato dottrinale: abbiamo visto infatti che il paragone tra i Perfetti e lo Spirito Santo è in vario modo fondato in molte eresie.

Kalivoda-Kolesnik parlano non a torto di campagna "demagogica" contro i Piccardi e gli Adamiti,⁴⁶ nei quali ultimi scorgono il più coerente sviluppo del razionalismo taborita/piccardo;⁴⁷ in tal senso essi tendono a separare gli Adamiti dai seguaci del Libero Spirito, perché nei primi è presente uno spirito rivoluzionario che li distingue dai secondi: essi si propongono infatti di costruire una nuova società con la violenza.⁴⁸ Il chiliasmo fatalista, cederebbe dunque il posto alla trasformazione della società.⁴⁹

In realtà, i dati modesti e contraddittori dei quali disponiamo, consentono di accettare queste affermazioni soltanto come ipotesi, suffragata dall'accusa, mossa loro, di autodefinirsi angeli vendicatori. Contrasta viceversa, a nostro avviso, con tanto presunto impegno sociale, l'altra accusa, secondo la quale essi vagavano nudi occupandosi essenzialmente di giochi erotici. Di fatto, *su questi Adamiti non si può dir molto*; anche le razzie da loro condotte nelle campagne possono essere attribuite, come quelle dei dolciniani, all'esigenza di sopravvivere in ambiente ostile.

Le cose andrebbero capite, qui come in altri casi, nella concretezza degli eventi, quando ciò fosse possibile; sfortunatamente la carenza di notizie conduce sovente a dedurre ipotetiche realtà da dottrine che, sin dal tempo degli Gnostici, abbiamo viste essere di per sé ambivalenti: fuga dal mondo e lotta contro il mondo sono alternative legate, a nostro avviso, più a circostanze puntuali che non a formule dottrinarie.

Di certo, alla comprensione degli eventi non hanno giovato molto le ideologie degli storici: abbiamo infatti potuto constatare, nel caso specifico, un'oscillazione tra le storie dei marxisti che cercano, in positivo o in

⁴⁰ Kaminsky, cit., p. 430.

⁴¹ Schwarz, cit., p. 220.

⁴² Kalivoda-Kolesnik, cit., pp. 327-329.

⁴³ Per una società secolarizzata i costumi sessuali degli "eretici" appaiono sovente meno antinomici di quel che si pretende dal cronista o dall'eresiologo del passato; per costoro viceversa, il comportamento sessuale costituiva uno dei fondamentali capi d'accusa, di qui la tendenza a calcare la mano, in modo tuttavia stereotipo, tale da lasciar perplesso. È difficile avvertire nelle accuse le prove di una concreta testimonianza; di certo è assolutamente inverosimile che gli Adamiti vagassero nudi nei boschi d'inverno.

⁴⁴ Werner, cit., p. 53.

⁴⁵ *ivi*, p. 51.

⁴⁶ Cit., p. 75.

⁴⁷ *ivi*, p. 78.

⁴⁸ *ivi*.

⁴⁹ *ivi*, p. 79.

negativo, il percorso che conduce alle lotte di classe del XX secolo; e le storie “Occidentali” che cercano a loro volta il percorso che conduce, con gli scismi vittoriosi (Hussiti, Luterani, Calvinisti e quant’altro) allo Stato borghese, laico e liberale, del XIX secolo. Questi ultimi privilegiano naturalmente i moderati Hussiti vittoriosi, e il loro “realismo”; i primi, viceversa, gli aspetti “popolari” della rivolta; *entrambi, quelli razionalisti*.

Piccardi e Adamiti restano così nell’ombra: utopisti, anarchici, estranei al gioco politico delle forze in campo perché portatori di pretese individuali; sicuramente estranei ad ogni ipotesi nazionalista, in quanto portatori di richieste che nulla avevano a che vedere con i valori del nazionalismo, al contrario, si richiamano a valori del tutto universali; scomodi per tutti perché alternativi alla morale corrente; appaiono per un attimo alla storia, come gli Gnostici, soltanto al momento in cui si decide di eliminarli. Prima del 1420, come abbiamo notato, di loro non si sa nulla.

Essi rappresentano dunque un fugace momento dell’utopia, venuto alla luce, come facilmente accade, allorché un ordine si esaurisce per dar luce a un nuovo ordine; non appena la frattura si ricompone essi tornano nel buio, né aiuta a conoscerli una ricerca storica sinora interessata ad altro, per la quale essi costituiscono un breve incidente di percorso.

Unica testimonianza indiretta, *e di parte avversa*, della loro dottrina, restano i già citati 76 articoli. Dal loro disorganico e ripetitivo assemblaggio si può ricavare, facendo ordine, quanto segue. Essi erano antitrinitari e negavano la divinità di Cristo;⁵⁰ negavano la presenza reale di Cristo nell’Eucarestia, alla quale attribuivano un valore puramente simbolico;⁵¹ sostenevano una serie di posizioni il cui significato globale era costituito da un ritorno alla Chiesa primitiva, con la negazione non soltanto delle gerarchie sacerdotali, ma anche degli sviluppi dottrinali, rituali e sacramentali intervenuti successivamente nei secoli;⁵² nei confronti dei sacerdoti indegni assumevano una posizione di tipo donatista.⁵³ Essi inoltre davano un’interpretazione radicalmente spiritualista della religione,⁵⁴ inscindibile, concettualmente, dalla loro attesa millenarista di un’epoca dello Spirito,⁵⁵ caratterizzata sia dalla vendetta sui malvagi,⁵⁶ sia da sogni utopici ed egualitaristi, con riflessi anarchici e rifiuto dei tributi.⁵⁷ Essi rigettavano infine qualunque scritto che non fossero gli scritti testamentari; diffidavano della cultura laica,⁵⁸ ed erano portatori di tabù alimentari nei confronti della carne e del sangue.⁵⁹

In conclusione, nulla di “scandaloso”, molto di utopico, e, soprattutto, estraneità totale agli interessi di un moto -quello hussita dopo il 1421- che si va definitivamente configurando come lotta di potere per il ricambio della classe dirigente. In questa sua veste il movimento hussita conobbe grandi successi militari in Europa, grazie alle milizie taborite, sino al 1434, sotto la guida di Procopio il Grande che era succeduto a Žižka. Con il 1437 torna il re Sigismondo e Tabor, sconfitta, vivrà di una vita modesta sino alla sua cancellazione nel 1452.⁶⁰ Come città indipendente dal movimento nazionalista e animata soltanto dallo spirito religioso, anelante ad una comunità cristiana guidata dal vescovo Nicola di Pelhřimov, essa era ormai un patetico relitto.⁶¹ Non scomparirà tuttavia dalla memoria l’eco di un movimento rivoluzionario che aveva scosso l’Europa, penetrando con le proprie armate ben dentro la Germania, e, con la propria ideologia, un po’ dovunque; soprattutto, ciò che restava era il sogno d’una nuova società destinato a dar luogo a nuovi esiti altrove, sino al quarto decennio del XVI secolo.

Siamo qui in presenza di una “continuità” *sui generis*, che non sempre è da intendersi come continuazione e propagazione di un movimento, quanto piuttosto come persistere di un’utopia pronta a farsi movimento non appena potesse esser convogliata entro strutture ideologiche. Ciò non toglie che esistano anche forme di continuità dottrinale vere e proprie, in grado di sopravvivere perché ristrette all’interno di piccole comunità chiuse ormai su se stesse, senza più forza di propagazione rivoluzionaria. Così, ad esempio, ideali della rivoluzione hussita -non quelli dei nazionalisti vittoriosi- sopravvissero nella comunità pacifista dei Fratelli Moravi (o Boemi) che ebbe in Ický il proprio ispiratore e in Luca di Praga il proprio teologo.⁶² I Fratelli, che perseguivano obiettivi sociali comunitari e sceglievano i propri sacerdoti a nulla affidandosi fuori delle Sacre Scritture, furono malvisti sempre dai riformatori vincenti -Hussiti e Luterani- perché ritenuti dei Piccardi.⁶³

⁵⁰ Döllinger, loc. cit., artt. 1-2. Viene spontaneo ricordare che, nel generale chiliasmo del momento e della situazione, gli Ebrei boemi videro nel movimento hussita il prodromo di una conversione dei Cristiani al Giudaismo, indizio dell’imminente fine del mondo: cfr. R. Gladstein, *Bohemian Jewry during the Hussite Period*, Prophecy and Millenarianism, cit.

⁵¹ Döllinger, artt. 3-8; artt. 14-16.

⁵² *ivi*, artt. 9-10; 17; 20; 63-75.

⁵³ *ivi*, artt. 11-13.

⁵⁴ *ivi*, artt. 18-19; 22-24; art. 51.

⁵⁵ *ivi*, artt. 25-26; 42-45; 48-50.

⁵⁶ *ivi*, artt. 27-41. Anche questo potrebbe essere interpretato come tratto veterotestamentario giudaizzante.

⁵⁷ *ivi*, artt. 46-47; 52-57.

⁵⁸ *ivi*, artt. 58-62.

⁵⁹ *ivi*, art. 76.

⁶⁰ Per una rapida sintesi, cfr. Macek, cit., p. 66 sgg.

⁶¹ Per le sue vicende, cfr. Kaminsky, cit., pp. 434-494. Molnár, *L’évolution, etc.*, cit. caratterizza le fasi della teologia taborita in tre momenti: quello iniziale, del 1419-1421, animato da attese escatologiche delle quali erano portatori i Piccardi, poi espulsi e sterminati; quello dei grandi successi militari tra il 1421 e il 1436, durante il quale i Taboriti vennero a trovarsi dapprima sull’ala “destra”, poi su quella “sinistra” degli eventi rivoluzionari; infine quello del declino, tra il 1436 e il 1452, nel corso del quale la lotta per la conservazione degli ideali iniziali divenne lotta di retroguardia, sino alla capitolazione militare dinnanzi al nuovo ordine consolidato.

⁶² Cfr. J. Macek, *Die böhmische und die deutsche radikale Reformation bis 1525*, Z.K.G. 85, 1974, pp. 14[158]-25[169].

⁶³ *ivi*, p. 20[164]; G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, The Westminster Press, 1962, p. 213.

In questa sopravvivenza di ideali egualitaristi in Boemia, il Macek vede le radici dell'inquietante fenomeno accaduto nel 1476 a Niklashausen.⁶⁴

Qui un pastore, noto anche come pifferaio, sembrò colto un giorno da una crisi mistica, e iniziò a predicare le proprie idee, sulla base di una presunta apparizione della Madonna e delle rivelazioni che ne avrebbe avuto.⁶⁵ In realtà sembra che egli fosse soltanto uno strumento nelle mani di abili mestatori, tra i quali il parroco; di piccoli nobili e di un misterioso eremita, ritenuto un Begardo alla macchia, che aveva vissuto in una caverna tra i monti e che proveniva dalla Boemia.⁶⁶

Böhm sosteneva che la Vergine gli aveva annunciato l'ira divina verso gli uomini, in particolare i preti; che l'imperatore e il papa erano malvagi; che il clero, troppo ricco, sarebbe stato sterminato; che in esso erano i veri eretici. Egli predicava inoltre il comunismo tradizionale contadino e rivendicava i tradizionali diritti comunitari su caccia e pesca, oltre all'abolizione dei tributi. Tutta la sua devozione era orientata verso il tradizionale culto della Vergine di Niklashausen, meta abituale di pellegrinaggio; riteneva tuttavia l'ingresso in chiesa non essenziale per l'ottenimento della grazia, un tema che ricorda la dottrina piccarda circa l'inutilità dei templi. Dopo alcuni mesi, il 6 Luglio 1476, Böhm sembrò annunciare una rivolta armata per il 13 Luglio. Di lui, gli abili mestatori spargevano la voce che operasse miracoli; ritenuto un santo, oggetto di culto superstizioso, egli era ormai in condizione di radunare decine di migliaia di devoti, segno evidente dell'ormai insostenibile situazione sociale della regione. Un autentico pericolo, dunque, si addensava per quel 13 Luglio.

La notte del 12, il vescovo di Würzburg, Rodolfo, fece catturare Böhm e lo fece tradurre nel castello; una folla di contadini ne chiese la liberazione, ma fu presa a cannonate e dispersa con 38 morti. Il 18 Hans Böhm fu giustiziato con due seguaci ritenuti pericolosi; uno dei caporioni si salvò regalando le proprie terre al vescovo. Questi fece spogliare la chiesa di Niklashausen delle ingenti ricchezze portate dai pellegrinaggi in quei mesi, e, per evitare ritorni di culto, la fece distruggere l'anno seguente.

Episodio breve e drammatico quello di Böhm, che viene abitualmente ricordato perché esso rappresenta una spia e un prodromo di ciò che sarebbe accaduto in Germania nei decenni successivi. Dal *Bundschuh* del 1513⁶⁷ alla grande insurrezione del 1525, che sembra sia costata ai contadini circa 100.000 morti, soprattutto a seguito delle rappresaglie aristocratiche sui villaggi, divampa la cosiddetta "guerra dei contadini", un episodio di lotta sociale che a noi interessa per l'ideologia religiosa posta a sostegno delle richieste popolari, per i suoi legami con quella taborita, per i suoi sviluppi che confluiscono nel bellicoso Anabattismo annientato nel 1535 a Münster.

C'interessa soprattutto perché nella vicenda ha un ruolo importante Thomas Müntzer, l'arcinemico di Lutero che ben vede i limiti nei quali si va rapidamente rinchiudendo la Riforma, e se ne pone al di fuori, sviluppando dal suo radicale spiritualismo tesi rivoluzionarie, a nostro avviso assai significative dei problemi rimasti aperti da sempre nel Cristianesimo. Certamente legati alla sua teologia sono non soltanto l'Anabattismo, ma anche gli esiti dello Spiritualismo riformato sino a Weigel; la radicalità della sua posizione è tale da portare in discussione -come speriamo di mettere in luce- la stessa natura della "verità" cristiana, *così come fu fondata da Ireneo*. Una messa in discussione così radicale da investire anche il problema della prassi cristiana, pur se la violenza della predicazione di Müntzer non può, per questo aspetto, esser considerata in astratto, ma deve esser ricondotta all'asprezza del conflitto in corso. Tuttavia, è precisamente quest'asprezza, con le dure prese di posizione di entrambe le parti, entrambe ideologicamente fondate sulla propria lettura della dottrina, ciò che mette a nudo la ferita mai rimarginata *dal tempo della fondazione dell'ortodossia contro gli Gnostici*, e l'ineliminabilità del Millenarismo sempre respinto, inutilmente, fuori del recinto ortodosso. Un

⁶⁴ Macek, cit. p. 25[169] sgg. La tesi, benché più volte avanzata, non è fondata e non è più generalmente seguita. Ciò non significa tuttavia negare i legami tra il movimento taborita e la grande rivolta contadina guidata da Thomas Müntzer, che guardava all'esperienza boema, e i successivi sviluppi dell'Anabattismo. Cfr. al riguardo Macek, p. 27[171] sgg. L'attrazione del modello boemo sull'Anabattismo, anche nelle rispettive versioni pacifiste, è sicura: cfr. Williams, cit., p. 218 sgg. per quanto riguarda i Fratelli Moravi e l'Anabattismo di Hubmaier, poi martire nel 1528. I Fratelli Moravi saranno espulsi nel 1620, dopo la sconfitta della Montagna Bianca; i loro resti verranno raccolti, nel XVIII secolo, nella fraternità teosofica pietista di Zinzendorf: cfr. K.R.H. Frick, cit., pp. 576-577. Quanto ad Hubmaier, egli ha però alle spalle un'esistenza non pacifica, che lo lega a Müntzer e alla rivolta contadina (cfr. *infra*).

⁶⁵ La documentazione su Hans Böhm o Böheim (nulla a che vedere con la Boemia) è stata riassunta in Barack, *Hans Böhm und die Wallfahrt nach Niklashausen im Jahre 1476*, Würzburg, Thein, 1858 (per le varianti sul nome cfr. p. 7 in nota 2). Le fonti essenziali per la vicenda sono tre: K. Stolle, *Memoriale thuringisch-erfurtische Chronik*, bearbeitet von R. Thiele, *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, 39. Bd., Hendel, 1900; L. Friess, *Historie der Bischöfe zu Würzburg*, in J.P. Ludewig, *Geschichtschreiben von dem Bischofthum Würzburg*, Frankfurt, 1713 (p. 373 sgg.), le notizie sui fatti di Niklashausen alle pp. 852-855) tradotto per l'essenziale in italiano in *Riforma protestante e rivoluzione sociale*, a cura di H. Eilert, Milano, Guerini, 1988; Trithemius, *Annales Hirsaugensis*, Tomo II, Monastero di S. Gallo, 1690; dello stesso, *Chronicon Spanheimense*, in *Opera Historica quotquot hactenus reperiri potuerunt*, vol. II, Frankfurt, Wechel, 1601. Il Barack ha raccolto in Appendice molti altri documenti necessari alla conoscenza della vicenda; tra questi anche la dottrina predicata da Böhm, raccolta da un anonimo, il cui testo si trova anche, tradotto in italiano, in *Riforma, etc.*, cit.

⁶⁶ Cfr. la documentazione raccolta da Barack (Beilagen 4 e 10, p. 56 e p. 64). vedi anche Trithemius, *Ann. Hirsaug.*, p. 486. Si noti che Trithemius è sempre arrogante e offensivo nei confronti di Böhm; così anche nel *Ch. Sp.*, p. 389. Anche quando il poveretto muore sul rogo, gli dà dell'idiota; Böhm intonò un suo canto, poi, quando fu raggiunto dalle fiamme, disse tre volte a bassa voce: "O Weh!".

⁶⁷ Il *Bundschuh* (lo scarpone con i lacci usato dai contadini) fu un'organizzazione contadina che tentò più volte l'insurrezione nei primi due decenni del XVI secolo, senza peraltro riuscirci per la scarsa organizzazione. Le sue richieste nascevano dall'esosità dei balzelli ecclesiastici ed aristocratici, in continuo aumento, e prevedevano anche un recupero dei diritti comuni su acque, boschi e selvaggina, sempre più avvocati a sé dagli aristocratici. Per notizie generali sulla situazione contadina, in via di peggioramento perché la crisi economica della piccola aristocrazia veniva affrontata con sempre maggiori imposizioni, cfr. *Riforma protestante, etc.*, cit. I testi sono preceduti da un'introduzione della Eilert.

Millenarismo che ora, nonostante gli incerti contorni dottrinali, ha assunto definitivamente l'aspetto di quello gioachimita: *tocca all'uomo la costruzione della nuova terra*.

Prima di occuparci di Müntzer dedichiamo tuttavia un brevissimo cenno agli eventi sul cui sfondo egli consuma il proprio breve percorso, perché la sua teologia non può certamente esser pensata fuori di essi.⁶⁸

Come abbiamo già accennato, l'incrudirsi delle pretese aristocratiche e clericali, aveva condotto i contadini a non poterne più sopportare il peso, e ad organizzare di conseguenza le proprie rivendicazioni. Queste erano fondate sui temi eterni del comunismo agrario, e sul mantenimento dei rapporti economici tradizionali, i quali venivano quotidianamente alterati dalla pretesa di sempre nuovi (presunti antichi) diritti da parte dei Signori. Complessivamente tuttavia, le richieste dei contadini non si presentavano come eversive dell'ordine esistente, cui non proponevano alternative ideologiche.

Le cose cambiarono sensibilmente con l'avvento della Riforma, che diede l'avvio ad un'inarrestabile frantumazione del panorama religioso, come inevitabile dal momento in cui veniva revocato in dubbio il principio autoritario di un'unica possibile lettura delle Scritture. Accade così un fatto di grande rilevanza: il messaggio testamentario, che informa di sé la cultura dei popoli europei, viene liberalizzato, cioè rimesso in circolo nell'ambito della dialettica sociale, come strumento culturale in grado di fornire le basi per l'elaborazione ideologica di tesi conflittuali. Il conflitto sociale compie dunque un salto di qualità, grazie al quale per la prima volta gli oppressi⁶⁹ possono rivendicare i propri diritti articolandoli sul fondamento stesso della cultura occidentale, cioè sul messaggio testamentario.

Verso la metà del terzo decennio viene dunque in primo piano, dietro i manifesti delle richieste contadine, l'opera ideologica di predicatori protestanti che, sulla scorta dell'impulso iniziale, hanno ormai differenziato il proprio pensiero dalla nuova ortodossia che Lutero si sforza di fondare e difendere, preoccupato com'è da un movimento fuori del suo controllo, e ormai chiaramente orientato al rinnovamento della società.⁷⁰

Il manifesto fondamentale delle richieste contadine, rispetto al quale esistono varianti che non ne mutano la sostanza,⁷¹ fu costituito dai cosiddetti "12 Articoli", un programma che si diffuse rapidamente in tutta la Germania e la cui stesura fu opera di persone teologicamente competenti, il predicatore Schappeler e il predicatore laico Lotzer.⁷² Le richieste contenute negli articoli, che esprimono un manifesto ideologico atto ad unificare le varie situazioni locali in ebollizione entro un unico moto, appaiono infatti tutte teologicamente fondate: ogni diritto reclamato ha il suo appoggio nelle Scritture.

La posizione politica degli estensori è molto moderata sin dal preambolo, ben lontana dal radicalismo religioso che sarà espresso da Müntzer. Il primo articolo tuttavia appare dirompente nella sua capacità di colpire il fondamento *ideologico* della gestione del potere, di cogliere cioè la simbiosi tra la lettura

⁶⁸ La letteratura sulla guerra dei contadini è vastissima, e rinviando quindi il lettore alla bibliografia relativa senza entrare in argomento. Ricordiamo soltanto che esiste una lunga tradizione di studi marxisti, che va dal famoso testo di Engels del 1850 (*Der Bauernkrieg*, in *Studienausgabe* Bd. 3, Hamburg, Rowolt, 1973) sino alle ricerche degli storici della D.D.R. Uno degli elementi principali della discussione è costituito dall'importanza avuta, per lo sviluppo degli eventi, dai rapporti economici tra i ceti, e dalla Riforma religiosa in atto: entrambi i fattori hanno sicuramente influito, ma il problema è evidentemente quello del loro peso relativo; anche perché vi è una certa ambiguità nell'ideologia contadina, che sembra ricalcare motivi arcaici ma che sarebbe riduttivo considerare un'utopia arretrata, irrimediabilmente votata alla sconfitta. Nonostante l'odio sanguinario di Lutero verso i contadini, il fondamento teologico della loro ideologia deve molto allo spirito stesso della Riforma. Per una lettura sintetica degli eventi, un testo di riferimento può essere costituito dal Blickle, *La riforma luterana e la guerra dei contadini*, tr. it. di C. Tommasi, Bologna, Il Mulino, 1983. Per una raccolta dei documenti originali, più ampia della piccola antologia in italiano già citata alla precedente nota, cfr. *Dokumente aus den deutschen Bauernkrieg*, hrsg. von W. Lenks, Leipzig, Reclam, 1983; soprattutto cfr. *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, hrsg. von G. Franz, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. Per un panorama dei problemi storiografici, cfr. T. Nipperdey, *Bauernkrieg, Reformation, Revolution, Utopie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

⁶⁹ Vorremmo sottolineare che la definizione di "oppressi" non ha alcuna connotazione retorica: è stato calcolato che il gravame dei tributi dovuti a vario titolo dai contadini, giungesse al 70% del loro prodotto lordo (Eilert, *Introduzione* cit., p. 18). Tale carico veniva oltretutto raggiunto tramite imposte la cui odiosità e pretestuosità rappresentava per tutti una quotidiana evidenza. Anche per queste ragioni, un elemento ideologico importante nello sviluppo dei moti, fu la diffusa convinzione di un avvicinarsi della fine del mondo, convinzione che era già appartenuta al movimento taborita.

⁷⁰ Nei progetti sociali che maturano nel corso della rivolta, e che sono ben radicati nella dialettica del contrasto socio-economico assumendo un respiro concretamente politico, è significativo notare che il "diritto divino" sul quale si erano fondati i reclami, diviene progressivamente il vero principio informatore della postulata nuova società: cfr. Blickle, cit., pp. 230-231. Contro tutto ciò si scaglia l'ira polemica e l'incitamento alla repressione di Lutero, il quale invoca la repressione dei moti perché non accetta una religiosità che esca dall'intimo della persona per agire nella società. Cfr. la presa di posizione di Lutero sui 12 Articoli e il suo sanguinario pamphlet contro i contadini in *Riforma protestante*, etc., cit., pp. 93-115 e 167-174. Più in generale, per la campagna di Lutero e dei suoi, ferocemente condotta contro il maggior teologo rivoluzionario, Thomas Müntzer, cfr. *Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer*, hrsg. von L. Fischer, Tübingen, Niemeyer, 1976.

⁷¹ Nonostante le circostanze locali abbiano portato alla redazione di vari documenti, la guerra contadina non fu la sommatoria dei moti locali, ma un fenomeno unitario e cosciente, un tentativo di trasformare la società sulla base di un'ideologia ben precisa, nata sulla scia della Riforma, volta alla creazione di un ordine ideale: cfr. le conclusioni di Blickle, cit., pp. 331-333. Per quanto concerne l'omogeneità dei documenti emessi dai "contadini", essa può essere facilmente verificata nelle raccolte di fonti citate *supra* in n. 68. Molti di questi documenti sono frutto di scambi, ripetizione di altri noti, etc.; è possibile che lo stesso intellettuale sia l'estensore di più di un documento: su raffronti di questo genere cfr. lo studio di G. Seebaß, *Artikelbrief, Bundesordnung und Verfassungsentwurf. Studien zu drei zentralen Dokumenten des südwestdeutschen Bauernkrieges*, A.H.A.W., 1988. Egli ricostruisce le probabili vicende dei due testi della guerra dei contadini (pp. 95-97 e pp. 87-89 in *Dokumente*, etc., cit.) e li raffronta con lo scritto trovato a casa di Hubmaier nel Dicembre 1525 (il *Verfassungsentwurf*) attribuendo a questi anche i primi due. Per lo *Artikelbrief* è stato fatto però da molti il nome di Müntzer. Una lunga discussione sui 12 Articoli, lo A.B. e il V.E., cfr. anche W. Elliger, *Thomas Müntzer Leben und Werk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, pp. 651-672. Elliger, come Blickle (cit. p. 266) attribuisce il V.E. a Müntzer. Per il testo, cfr. *Quellen*, etc., cit., p. 231 sgg. Si tratta di un "Progetto di Costituzione" che sembra molto nella logica di Müntzer, alternando mano tesa e minacce nei confronti dei Signori, che *dovrebbero* aderirvi.

⁷² Cfr. M. Brecht, *Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525*, Z.K.G. 85, 1974, 2 (*Deutscher Bauernkrieg 1525*, hrsg. von H.A. Oberman).

“ortodossa” del Cristianesimo e le forme del potere sociale, simbiosi che già era stata sottolineata dal Gerson, con ottica opposta (cfr. *supra* in n. 2).

Sostiene infatti il primo articolo che il diritto di scegliere e nominare il parroco appartiene alla comunità; che ad essa appartiene anche il diritto di destituirlo; che il parroco deve limitarsi a predicare le Scritture senza aggiungervi le interpretazioni romane di esse. Questo primo articolo ha un evidente richiamo taborita, e mostra subito il legame tra il movimento rivoluzionario e la “modernità” della Riforma.⁷³

Il secondo articolo trattava delle decime; il tono è moderato, ma viene rivendicato il diritto delle comunità ad assegnarne il frutto. Nel terzo articolo, sia pure con atteggiamento moderato e conciliante, si nega il diritto dei Signori di considerare i contadini una loro proprietà. Gli articoli 4 e 5 trattano dei diritti tradizionali sulla caccia, la pesca e l'uso dei boschi; quelli dal 6° all'11°, dell'esosità dei diritti sempre nuovi reclamati dai Signori; il 12° concludeva con un conciliante invito alla discussione, peraltro pericolosissimo nel principio stesso, perché poneva di fatto le due parti su un livello paritetico.⁷⁴

Ciò appare del tutto evidente nella vicenda di Memmingen, dove, avendo i contadini⁷⁵ presentato richieste ispirate ai 12 Articoli in forma peraltro ancor più umile, il consiglio comunale, nella sua risposta, respinse già come posizione di principio l'ipotesi di un piano paritetico di discussione.⁷⁶ Come ha notato il Brecht, che ha esaminato in dettaglio il fondamento teologico che alimenta l'ideologia sociale dei contadini, viene in evidenza un conflitto tra dettato evangelico e potere mondano, il quale ultimo può essere un obbiettivo soltanto per i senza-Dio.⁷⁷ In ciò gli estensori dei 12 Articoli mostrano di muoversi, benché in altra fase, sulla scia di Müntzer,⁷⁸ e si mostra evidente la connessione tra rivoluzione e Riforma.⁷⁹ Nel complesso dunque il movimento che fa capo agli estensori dei 12 Articoli, Lotzer e Schappeler, non fu, secondo il Brecht, tanto un movimento socialmente rivoluzionario, quanto una lotta fondata sul Vangelo.⁸⁰ Il primo aspetto deve dunque ritenersi legato al secondo: in questo v'è una differenza radicale tra il movimento di Memmingen e il pensiero di Müntzer.⁸¹ In effetti, come vedremo, il vero punto di svolta nel modo di pensare è costituito da quest'ultimo.

I concetti di libertà cristiana e di giustizia divina che si agitarono nel corso della Riforma, non vennero tuttavia intesi in modo astratto nel mondo contadino, ove la figura di Lutero sembra assumere più che altro il valore emblematico di un percorso da compiere.⁸² Lo Oberman⁸³ partendo dall'interpretazione erasmiana delle lotte contadine, insiste particolarmente sul fatto che obbiettivi della furia contadina furono rocche e castelli, cioè la nobiltà; il popolo mise assieme un esercito imponente e ordinato del quale non si può dire che fosse votato sin dall'inizio al disastro.⁸⁴ Ciò non significa tuttavia negare che fu proprio l'ideologia religiosa a sostenere e a garantire la forza e l'espansione della rivolta: significa soltanto che il concetto “fattore religioso” non deve essere inteso come oggi, quindi in modo anacronistico. Nella religiosità di quegli uomini la pretesa religiosa e quella sociale non erano in alcun modo separabili: la rivolta contadina è anche rivolta religiosa.⁸⁵

Nel parlare di questa religiosità Oberman usa due attributi: mistica e apocalittica. Certamente i due fenomeni furono presenti, e certamente mistica e apocalittica fu la religiosità di Thomas Müntzer, che mostra,

⁷³ Questo è uno dei punti più a lungo controversi, fondamentale per comprendere e collocare il movimento del 1525. Benché i contadini accampino vecchi diritti e sognino il comunismo agrario, la fondazione ideologica delle loro richieste non è pensabile fuori della cultura della Riforma e del ritorno al contatto diretto, personale ed intimo con le Scritture. Riteniamo al riguardo del tutto condivisibili le conclusioni del Blickle già citate, che vedono nella rivoluzione del 1525 un movimento consapevole diretto all'autorealizzazione dell'uomo, fondato su una “ideologia” del Vangelo che trasforma in “Diritto” il diritto divino. Il Van Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, überarbeitete Neuausgabe, Frankfurt, Fischer, 1987, pp. 23-58, ricostruisce la genesi del Bauernkrieg partendo dai moti contadini di Niklashausen e dal Bundschuh, per inserire in queste manifestazioni di disagio il ruolo determinante della Riforma. Questa infatti non deve esser pensata come una vicenda che riguardi il solo Lutero, ma come un evento collettivo, il cui scopo era di fondare la tanto attesa società cristiana. Tale scopo fu tradito dal conservatorismo sociale di Lutero, espresso dalla sua separazione dell'ordine mondano da quello spirituale, entrambi voluti da Dio. Anche Zwingli era un conservatore; al contrario, i contadini avvertivano la riforma religiosa come la legittimazione di un cambiamento sociale che abolisse in primo luogo la servitù della gleba. Il carattere sociale di questa rivolta passava tuttavia in secondo piano rispetto alla sua legittimazione religiosa; si trattava dunque di un sollevamento avvenuto all'interno di una logica ancora medievale, che liberava tuttavia elementi rivoluzionari. Questa volontà di cambiamento espressa entro un ordine religioso della società generò il chiliasmo. In termini più attuali potremmo parlare -astenedoci da ogni connotazione negativa data alla parola- di integralismo.

⁷⁴ Per la trad. it. dei 12 Articoli, cfr. *Riforma protestante, etc.*, cit., pp. 81-91.

⁷⁵ Sembra opportuno precisare che il riferimento ai “contadini” è del tutto generico e generale, eredità del concetto di “Bauernkrieg”; infatti del moto furono partecipi tutti coloro che non godevano di particolari diritti, contadini o cittadini che fossero; un ruolo preciso come forza attiva spettò ai minatori. È lecito dunque parlare, con maggiore approssimazione, di “rivoluzione dell'uomo comune”; sull'argomento cfr. Blickle, cit., pp. 193-230; Van Dülmen, cit., p. 44.

⁷⁶ Interessante notare che nella risposta si sottolinea la totale indifferenza della posizione sociale rispetto alla salvezza dell'anima; quest'ultima è una vicenda personale che non ha nulla a che vedere con la storia. In tal modo l'ortodossia si fa fondamento del potere ma, quel ch'è davvero singolare, per farlo deve richiamarsi alle radici stesse dell'atteggiamento gnostico. Questo è anche l'atteggiamento di Lutero che, in risposta ai 12 Articoli che gli furono inviati, esorta alla sottomissione al potere, anche malvagio, e pone l'autorità fuori della comunità. Essa, quale che sia, è necessaria e voluta da Dio, a causa della situazione decaduta dell'uomo nel mondo.

⁷⁷ Cfr. Brecht, cit., pp. 42[186]-43[187]. Chi ascolta il Vangelo vive in conformità di esso: *ivi*, p. 45[189].

⁷⁸ *Ivi*, p. 33[177].

⁷⁹ *Ivi*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 57[201].

⁸¹ *Ivi*, p. 58[202].

⁸² H.A. Oberman, *Tumultus rusticorum: Vom “Klosterkrieg” zum Fürstensieg*, Z.K.G. 85, 2, cit., pp. 162[306]-163[307].

⁸³ Cit., pp. 165[309]-167[311].

⁸⁴ *Ivi*, pp. 168[312]-169[313].

⁸⁵ *Ivi*, p. 171[315]-172[316].

pur nella novità delle formulazioni, tratti di continuità con l'ideologia taborita. Tuttavia non è necessario scomodare la mistica e l'Apocalittica per comprendere la radice religiosa dei moti sociali. La difficoltà nel comprendere tali legami dipende soltanto, a nostro avviso, dal contenuto semantico che le parole assumono in chi sia totalmente calato nella logica contemporanea, quella dell'Occidente borghese che ha fatto della religione una rispettabile opinione personale. In questa logica riesce difficile comprendere per quale ragione una scelta religiosa comporti una spinta al cambiamento sociale.

Questo fenomeno, che dà luogo a trattazioni insoddisfacenti della materia, è molto interessante ad osservarsi, come accade con una discreta frequenza, negli studi relativi agli argomenti affrontati nella nostra ricerca. Si può persino affermare che precisamente questo è uno dei più evidenti luoghi culturali, dai quali traspare l'ideologicità dello "Occidente": vi traspare perché la radice ideologica viene obliterata in un non-detto che, di fatto, è tutto ciò che sostiene il castello concettuale.

Il nostro "Occidente" è infatti il risultato di complesse vicende che vedono -tra gli esiti della Rivoluzione Francese e gli sviluppi egemonici della società industriale- l'eclisse dell'utopia e l'affermarsi di un Razionalismo generalizzato dai molteplici volti, che vanno da quello scientifico-tecnologico-economico che assicura l'incremento dei beni e l'espansione planetaria, a quello storicista, che sottolinea la razionalità, l'inevitabilità, la cogenza *erga omnes* (quindi, *s.l.*, la "bontà") degli esiti "occidentali". Ne consegue che tutta la logica dell'Occidente è retta da un'impalcatura invisibile, una *forma mentis* introiettata, una "cultura" in senso forte, antropologico, della parola, che rende impensabile il pensare (si scusi il bisticcio) fuori delle categorie della razionalità economica, weberiana. Ciò che è un prodotto storico, come tale ideologicamente limitato, vi appare quindi come una costante di fondo, un'invarianza ineliminabile, una *conditio sine qua non* dell'articolazione di qualunque pensiero sociale. Fanno eccezione innocua, e da lubrificante indispensabile per adattare la vita alla *theoria*, le "opinioni", tra le quali fu confinata, per l'appunto, la religione, detronizzata come "irrazionale" dopo i fasti delle sue guerre. La religione e le scelte ideologiche, economiche e sociali, vengono così separate in due sfere distinte, e tale separatezza appare del tutto ovvia a causa della totale introiezione del presupposto ideologico, tanto da essere applicata anche all'analisi di eventi che vengono in tal modo fraintesi.⁸⁶

È questo il caso della guerra dei contadini (manteniamo, per praticità, quest'antica ma non del tutto propria denominazione) un fenomeno nel quale una rinnovata lettura del messaggio testamentario fornisce gli strumenti per chiedere il cambiamento sociale. Qui, come in altre circostanze del passato, la religiosità è la struttura nella quale viene pensato il rapporto dell'uomo con se stesso e con il mondo, con la propria vita individuale e sociale e perciò anche con la società in sé e con le sue strutture; solo luogo nel quale è data all'individuo la possibilità di svilupparsi. Nell'eterna dialettica di libertà e di norma, individuo, società e Stato, la guerra dei contadini è uno dei luoghi storici nei quali massimamente si è sviluppata la discussione sul tema del Potere,⁸⁷ essa si è sviluppata soprattutto attraverso lo scontro tra Lutero e Müntzer, ed è di quest'ultimo che vogliamo far cenno ora, per quanto abbiamo già detto sull'importanza del suo pensiero.

Thomas Müntzer nasce nel 1490 e muore, torturato e giustiziato dopo la sconfitta di Frankenhäusen, nel 1525.⁸⁸ Il suo percorso teologico/politico inizia nel 1520 a Zwickau, una città sassone dai trascorsi hussiti, dove Hussiti tedeschi erano stati mandati al rogo e dove notevoli erano stati i contatti con i Taboriti boemi.⁸⁹ A quella data egli era già legato da un anno ai circoli luterani di Wittenberg, ove era stato attivo nel 1519 entrando in rapporto con tutti i maggiori esponenti; tuttavia, a questo intenso periodo di dispute ne era seguito un altro di ritiro e meditazione, tutto centrato sulla tradizione mistica tedesca.⁹⁰

A Zwickau, Müntzer si trovò a sostituire il predicatore Egran alla Marienkirche, ma non soltanto le sue idee si trovarono in contrasto con quelle conservatrici dell'altro; egli infatti entrò anche in contatto con il circolo di Nicolaus Storch, fabbricante di panni e membro impoverito della borghesia, che lo introdusse al radicalismo taborita, in particolare alla concezione che anche ai laici spettasse l'esercizio sacerdotale.⁹¹ Le sue prediche roventi, che si spostarono, al rientro di Egran dopo alcuni mesi, nella chiesa di Santa Caterina, lo portarono tuttavia ad urtarsi non soltanto con Egran, ma anche con il Consiglio cittadino che, in occasione

⁸⁶ È appena il caso di ricordare che tale separatezza di economia e religione si riflette, in questa emblematica vicenda, in due diverse tradizioni di storici, la cui diversità è acuita dal fatto che, ad impadronirsi dell'interpretazione socio-economica della guerra contadina, è stata la storiografia marxista con i suoi ponderosi contributi. A puro titolo di *memento* ricordiamo che essa si apre con l'ormai leggendario lavoro di F. Engels, *Le guerre dei contadini*, tr. it. di G. De Caria, Roma, Editori Riuniti, 1976. Ora, che il marxismo sia vincolato al razionalismo borghese del XIX secolo, non è affermazione nostra: essa è stata espressa in modo perentorio da M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di M. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1967, alle pp. 283-284 dell'ed. B.U.R. (3*, 1980) ove si dice tra l'altro: "Il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua: cioè fuori di lì cessa ovunque di respirare" (p. 283).

⁸⁷ Cfr. l'accento al riguardo nell'Introduzione della Eilert, a *Riforma protestante, etc.*, cit., pp. 32-33.

⁸⁸ Su Müntzer cfr. la voluminosa biografia di W. Elliger, cit., che si presenta utile principalmente per la sua ampiezza. Per l'edizione critica dei suoi scritti, cfr. Thomas Müntzer, *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, unter Mitarbeit von P. Kirm, hrsg. von G. Franz, Gütersloh, Mohn, 1968. Un'edizione parziale, divulgativa, in tedesco moderno, con un'utile Introduzione, è: Thomas Müntzer, *Schriften und Briefe*, eingeleitet und kommentiert von G. Wehr, Frankfurt, Fischer, 1973. In italiano, cfr. la piccola antologia con un'Introduzione critica: Thomas Müntzer, *Scritti politici*, Intr. versione e note a cura di E. Campi, Torino, Claudiana, 1972. Egualmente divulgativo, un ottimo approccio è costituito da *Thomas Müntzer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, dargestellt von G. Wehr, Hamburg, Rowolt, 1972.

⁸⁹ Macek, *Die böhmische, etc.*, cit., p. 27[171].

⁹⁰ *Scritti politici*, cit., Introduzione di E. Campi pp. 18-23; per le sue lettere cfr. Elliger, cit., pp. 66-73.

⁹¹ Elliger, cit., pp. 121-124. L'atteggiamento del gruppo era profetico-millennarista; Müntzer partecipò della dottrina che "Leyen müssen unser Prelatenn und Pfarrer werden, und Rechenschafft nehmen des Glaubens" (p. 123).

delle sollevazioni operaie del 1521, lo accusò di sobillazione e lo destituì; Müntzer non si difese e lasciò subito la città.⁹²

La sua destinazione successiva fu Praga, una scelta quanto mai significativa per il collegamento col moto hussita: ed infatti a questa tradizione storica egli fa appello, allorché lancia il suo famoso Manifesto,⁹³ nel quale diventa aperto proclama quella rivoluzionaria religiosità che egli aveva anticipato, e *contrario* e in chiave satirica, nelle cosiddette “tesi di Egran”.⁹⁴ Sotto questo profilo si può dire che i due documenti si comprendono meglio nel raffronto perché, illuminandosi, lasciano trasparire la critica radicale che la religiosità di Müntzer rivolge alla prassi del Cristianesimo, frutto di una lettura del messaggio di Cristo che egli intende ribaltare.

Müntzer ha una concezione del Cristianesimo sulla quale è indispensabile soffermarsi, non soltanto per l'influenza che eserciterà sul successivo Spiritualismo, non soltanto per gli esiti concretamente rivoluzionari che le sono consustanziali, ma perché ci riporta a monte di Ireneo, nel senso che rende evidente l'impossibilità di risolvere razionalisticamente il messaggio entro le strutture ideologiche di un'ortodossia, creata precisamente per eliminare le possibili conseguenze antinomiche del messaggio stesso.

La posizione di Müntzer non è semplicemente anticattolica, ma, partendo dagli stessi presupposti della Riforma, è anche radicalmente antiluterana, per il modo inconciliabilmente diverso che Müntzer ha di concepire la fede. Egli infatti, educato alla mistica, recupera il valore simbolico del messaggio, obliterato da secoli. Per lui non soltanto sono vuoti gli atti materiali del culto, cioè la prassi sacerdotale dei sacramenti e delle formule dispensatrici di salvezza, ma è vuota la fede intesa razionalisticamente come fede in un evento, in una figura, in una serie di scritti che testimoniano l'evento e la figura, *senza altra conseguenza che la fede stessa*. Per Müntzer la fede è un'esperienza tutta interiore, è l'introyezione della voce di Dio, è Cristo che nasce nell'uomo, è l'uomo che scorge in sé lo Spirito Santo: come tale, la sua manifestazione non è formale attestazione, ma *modo di essere*. Cristo recupera così la sua simbolicità di segnava della salvezza: più che fondatore del Cristianesimo quale religione positiva, con i suoi riti e i suoi articoli di fede, egli diventa un modello per l'umanità. In questo senso, Müntzer dichiara di non voler adorare un Dio muto, ma un Dio che parla.⁹⁵ In questo senso si comprende come la via della salvezza sia aperta anche a Turchi e Giudei, mentre l'Istituzione resta improvvisamente destituita di senso. Per lo Spiritualismo radicale -lo vedremo di nuovo in Weigel, lo abbiamo visto negli Ismailiti- la salvezza è una vicenda del tutto trasversale ad ogni istituzione.

Questa logica è perfettamente coerente con la richiesta “taborita” comune a tutti i manifesti dei contadini tedeschi, di voler scegliere -ed eventualmente destituire- il proprio parroco. Ciò che Müntzer rimprovera al clero così come esso è, è infatti di tenere il popolo nell'ignoranza con l'esempio di una fede che è falsa, perché è fede in una letteralità: perciò essi non possono dare *l'esempio*. Il risultato è che la buona gente comune⁹⁶ pur volendo agire il bene, non conosce la via; non sa come seguire ciò che lo Spirito Santo detta ai cuori.⁹⁷

È appena il caso di segnalare che qui si profilano in chiave teologica due caratteri che sono precipui della rivoluzione: la contrapposizione dell'uomo “comune” alle strutture ideologiche che fondano la gerarchia, e quindi anche alla “cultura” dei “dotti” (Müntzer è anche un feroce antiaccademico); e la fondazione extraculturale della “differenza”, individuata in una schiera di Eletti che tali sono per l'adesione alla chiamata dello Spirito. Questa distinzione spirituale è certamente interclassista in linea di principio, ma è evidente che, di fatto, gli Eletti sono in grado di venir fuori essenzialmente dagli “uomini comuni”, gli altri essendo accecati dalla loro vana dottrina.

Se Müntzer aveva sperato di trovar eco al proprio appello in Praga, ne fu certo deluso: per evitare il carcere dovette fuggire in circostanze non chiare.⁹⁸ Questo avveniva nel Dicembre 1521; dopo vari vagabondaggi egli tentò di fermarsi a Sooden, nell'Assia, nel Settembre 1522, ma ne fu impedito dai Signori locali; nel Marzo del 1523 riuscì finalmente ad ottenere un incarico di pastore ad Allstedt.⁹⁹

⁹² Elliger, cit., pp. 126-180. Müntzer prese posizione contro i ricchi borghesi, in quanto “non cristiani”: è significativo questo legame che egli pone tra la negazione dell'esempio esistenziale di Cristo, e la miscredenza. Quanto a lui fu accusato -accusa significativa- di essere Piccardo (p. 174).

⁹³ *Schriften* (Kritische Gesamtausgabe), cit., pp. 491-511. Del Manifesto esistono quattro versioni: una tedesca “breve”, una latina e una in ceco; ve n'è poi una tedesca più lunga, probabilmente non di mano di Müntzer, della quale la versione ceca è una traduzione.

⁹⁴ *Schriften*, cit., pp. 513-515. Il testo è discusso in Elliger, cit., pp. 132-166.

⁹⁵ “Thomas Müntzer wil keynen stümmen sunder eynen redenden Got anbethen”; *Schriften*, cit., p. 505.

⁹⁶ “du recht, arme erbemlich heuffelein”; *ivi*, p. 500, 3-4.

⁹⁷ “zcu schicken ader zcu fügen in die zceugnüß, die der heilige geist reth in oren hertz”; *ivi*, 500, 8-9.

⁹⁸ Elliger, cit., pp. 213-214.

⁹⁹ Su questo periodo, cfr. Elliger, pp. 214-249. Durante il lungo peregrinare, la volontà di Müntzer si rafforzò nelle proprie scelte: gli scacchi subiti e le critiche che lo investirono lo rafforzarono nelle proprie convinzioni, tra le quali la certezza di non poter tornare in buoni rapporti con Lutero (cfr. la sua lettera del 27 Marzo del 1522 a Melantone, in *Schriften*, cit., pp. 380-381). Molto interessante, per comprendere il circolo chiuso della sua logica, è una lettera ad ignoto del 14 Luglio 1522 (*ivi*, pp. 384-385). Quel che vi afferma Müntzer può esser così condensato: ciò che oppongo agli altri è la volontà di Dio alla quale mi conformo; gli Eletti parlano sicuramente con la voce del Verbo Vivente, che è scritta infallibilmente nel mio cuore; stanno giungendo tempi duri per gli empì (scribi, farisei, ipocriti). Il nodo della logica sembra essere quello dello Gnostico: la certezza della voce divina interiore, l'obbligo di uniformarsi, l'identificazione della propria azione con la volontà divina. Evidentemente un simile nodo è *tautologico*: ma esso deve esser compreso non sul piano *logico* (su tale piano sarebbe folle) bensì su quello esistenziale. Qui allora si può scorgere la radice dell'insanabile contrasto con il mondo, e dell'attesa millenarista, nell'impossibilità, per *l'uomo comune* portatore di un proprio desiderio e quindi di una propria ideologia, a sviluppare la propria individualità entro l'ideologia egemone, razionalista, astratta (specchio di una società irrigidita) che nega la possibilità del diverso. La diversità che non voglia arrendersi, può allora trasformarsi soltanto in certezza mistica, che tuttavia non è del tutto folle, perché vede lucidamente negli esponenti della cultura, nei “dotti”,

Qui la sua attività può finalmente esplicarsi con gran fervore non soltanto sul piano teorico. In una situazione territoriale difficile, chiuso in un lembo di territorio protestante incuneato in una regione cattolica, egli organizza una nuova liturgia¹⁰⁰ nella quale un punto fondamentale è la sostituzione del tedesco al latino come strumento indispensabile per l'educazione del "povero uomo comune" al quale il latino è estraneo, sicché la parola di Dio assume il valore superstizioso di un formulario magico.¹⁰¹

In questo periodo, fecondo di attività che lo assorbono, maturano tuttavia gli eventi che lo porteranno alla tragica fine del 1525.¹⁰² Al periodo di Allstedt appartengono i due scritti *Von dem gedichteten Glauben*, e *Protestation oder Erbietung*,¹⁰³ nei quali egli torna sulla propria dottrina. Il Cristianesimo è innanzitutto un'esperienza, è seguire la via stessa di Cristo;¹⁰⁴ è un'esperienza spirituale che la lettera inaridisce;¹⁰⁵ chi non muore con Cristo non può risorgere con lui;¹⁰⁶ coloro che danno un valore preponderante alla lettera sono dei senza-Dio;¹⁰⁷ non serve a nulla "divorare" la Bibbia.¹⁰⁸ Se così non fosse, non ci sarebbe differenza tra Cristiani, Giudei, Turchi e atei.¹⁰⁹

La sua predicazione ad Allstedt suscitò entusiasmo; troppo però, perché una "Lega" di suoi seguaci fedeli¹¹⁰ incendiò una cappella cattolica, e la responsabilità ricadde su di lui.¹¹¹ Questo accadeva nel Marzo del 1524; e poiché ormai forti erano le preoccupazioni circa la sua condotta, egli fu tenuto a giustificarsi con una delicata predica tenuta dinanzi ai magistrati sassoni nel castello di Allstedt; l'esito non fu convincente, ed egli dovette presentarsi a Weimar per discolarsi.

Il primo dei due testi, una predica sul secondo capitolo di Daniele, ha un titolo assai lungo, ma è meglio noto come *Fürstenpredigt*.¹¹² Il secondo capitolo del libro di Daniele è quello che narra del famoso sogno di Nabucadnetsar, interpretato da Daniele, che ne fu ampiamente ricompensato con cariche e donativi: un argomento tagliato su misura per il ruolo profetico che Müntzer si andava assegnando, nel quale un aspetto non secondario è rivestito dal rapporto tra il profeta e il re, rapporto al tempo stesso personale e funzionale, con una ben precisa connotazione ideologica. A questo riguardo, il Campi¹¹³ sostiene che Müntzer fece opera di realismo politico tentando di guadagnare i principi alla sua causa: ma, se è vero che quest'operazione di "adescamento" è assolutamente evidente nel testo, qualche dubbio ci resta se si trattasse davvero di "realismo politico", o, almeno, *soltanto* di questo. È infatti coincidenza del tutto singolare, che il romantico Novalis si trovi, tre secoli più tardi ad invocare un analogo ruolo per l'intellettuale ed un analogo rapporto con il potere, con una visione tutto sommato poco critica dell'effettivo peso dell'intellettuale nella società, e delle ragioni stesse della cultura. Visione tuttavia certamente connaturata a tutte le ideologie eversive portate da intellettuali piccolo-borghesi, la cui unica speranza di sopravvivenza è sempre legata a una simbiosi con un potere amato/odiato, che essi tentano vanamente di convertire alle *proprie* ragioni.

Nel sermone, Müntzer ribadisce comunque i temi fondamentali della propria critica. La Chiesa è stata "vergine" soltanto nel periodo apostolico;¹¹⁴ dunque è necessario eliminare le strutture liturgiche e teologiche istituzionali, e quant'altro è maturato in epoca successiva. Il Cristianesimo è un modo di essere che si contrappone frontalmente alla cultura classica, che si esprime nell'ideologia imperiale romana.¹¹⁵ A questa

null'altro che scribi, farisei ed ipocriti. Tali sono perché non sanno elaborare nulla in grado di recepire ciò che è *vivente* (e che Müntzer ritiene che sia la voce di Dio, del Dio *vivente*) nella diversità. Qui c'è anche un importante punto di passaggio dalla mistica verso la svolta che, passando per Weigel, sarà operata dalla teosofia di Böhme: l'affermazione dell'interiorità di Dio. L'urto con Lutero che predicava, nella fattispecie degli eventi in corso, la sottomissione al potere e la separatezza tra religiosità e atteggiamento sociale, rende perciò perfettamente condivisibile l'osservazione del Campi (cit., p. 28): Lutero liquida Müntzer "senza esaminare il nesso tra la propria posizione teologica e la struttura di potere cui andava legandosi".

¹⁰⁰ Cfr. *Schriften*, pp. 25-215.

¹⁰¹ cfr. le Prefazioni, *ivi*, pp. 161-165.

¹⁰² Elliger, cit., p. 373, sostiene che nel Luglio del 1523, Müntzer era lontano da quel turbine che lo travolgerà: lo mostra l'analisi del suo epistolario con Lutero e Carlstadt. Questo è senz'altro "vero" psicologicamente, ma, di fatto, Müntzer sta inesorabilmente preparando i futuri esiti, e non importa se ne sia cosciente, se si muova con ingenuità o se stia sbagliando dei calcoli politici. Nel 1523 egli infatti non fa che ripetere e predicare precisamente quella teologia tanto amata da chi lo segue, quanto pericolosa per le basi ideologiche di ogni potere costituito: "Dann, wer der geist Christen nit hat, der ist nit Gotis kinth, wie mag er dann umbs werk Gottis wissen, wilchs er nit erliden hat?" (*Schriften*, p. 209, 8-9). Dunque ancora e sempre il Cristianesimo non come non fondabile "dottrina" destinata alla mera astrazione, ma come concreta esperienza di vita guidata dall'adesione a Cristo-simbolo. Ma Cristo, come simbolo, addita il rifiuto del potere perché, anche riportando la sua esperienza *soltanto* nell'intimo (ammesso che ciò sia possibile nell'ottica di Müntzer) esso indica comunque il rifiuto di uno sviluppo esistenziale *eterodiretto*.

¹⁰³ *Schriften*, pp. 217-240.

¹⁰⁴ *ivi*, p. 218, 9-11.

¹⁰⁵ *ivi*, p. 220, 25-28.

¹⁰⁶ *ivi*, p. 222, 29 - 223, 1.

¹⁰⁷ *ivi*, p. 224, 18-19.

¹⁰⁸ *ivi*, p. 234, 2-3.

¹⁰⁹ *ivi*, pp. 221-233 *passim*.

¹¹⁰ Elliger, cit., p. 430 sgg. L'origine di questa "Lega" non è chiara, ma gli scopi erano apertamente anticlericali.

¹¹¹ *ivi*, p. 417 sgg. Dopo la sua cattura a Frankenhäusen, prima di essere giustiziato, Müntzer confessò di aver istigato gli animi contro quel luogo di culto cattolico: cfr. *Schriften*, p. 546, 11-16.

¹¹² Cfr., col titolo *Auslegung des anderen Unterschieds Danielis*, in *Schriften*, pp. 241-263.

¹¹³ Cit., p. 32.

¹¹⁴ *Schriften*, cit., p. 244, 1-2.

¹¹⁵ Notare la successione di tre argomenti: nulla è tenuto oggi a vile come lo "spirito" di Cristo (*ivi*, p. 244, 15-16) il quale nacque al tempo della peggior schiavitù, cioè sotto il regno di Ottaviano (*ivi*, 25-28), un miserabile sacco d'immondizia che volle asservire il mondo per squallidi fini, che ad altro non gli servi (*ivi*, 28-30). Cristo fu gettato in una stalla dagli "Schriftgelerten", come ancor oggi (*ivi*, p. 245, 2-4); dopo la morte dei discepoli ci si fa beffe dello spirito di Cristo, la sua voce è stata defraudata, e rifiutata la sapienza divina in un Dio trasformato in un elegante

cultura, che riecheggia in quella dei letterati, Müntzer contrappone la sapienza divina che si manifesta nella profezia, che non è venuta meno, come vorrebbe la Chiesa.¹¹⁶

Müntzer esplicita poi i fondamenti di quella che potremmo definire una “teoria della conoscenza” radicalmente antirazionalista, che mette ancora una volta a nudo l’inconciliabilità tra sapienza testamentaria e Razionalismo: *il giudizio non può giungere ad alcuna conclusione ben fondata sul proprio sapere, senza illuminazione divina*.¹¹⁷ Quando l’uomo, constatata la propria inanità, si sentirà impazzire, allora “seguono subito le doglie come in una partoriente”.¹¹⁸

Seguono altri attacchi contro il sapere della lettera, fondato su citazioni scritturali, traendo a motivo la limitatezza della ragione sopra constatata.¹¹⁹ Occorre viceversa cercare *nel cuore* la parola di Dio, che vi giunge creando stupore,¹²⁰ chi non è attento a recepirla non ha nulla da dire, avesse anche divorato centomila Bibbie;¹²¹ ma per essere attenti alla voce di Dio è necessario far tacere ogni desiderio terreno.¹²²

Stabilita dunque una logica ermeneutica, Müntzer prosegue ampliando il tema ai parallelismi, e certamente non perde l’occasione per ricordare i buoni rapporti di Giuseppe col Faraone, collegandoli *tout court* all’interpretazione del sogno senza dimenticare di definire -in un inciso- i rappresentanti della cultura ufficiale con epiteti ingiuriosi.¹²³

Non gli resta quindi che esortare i principi ad ascoltare un nuovo Daniele -che non sembra esser altri che lui stesso-¹²⁴ ed a seguire una linea ben diversa da quella indicata da Lutero. Se questi, dividendo il celeste dal terreno, vede nei principi i rappresentanti di un’autorità voluta da Dio per mantenere un po’ d’ordine in questo luogo decaduto di peccatori, Müntzer invita, al contrario, alla distruzione dei malvagi che, falsificando il messaggio di Cristo, son loro *a tenere gli uomini in una condizione non cristiana*.¹²⁵

In questo lungo passaggio del sermone, si percepisce con disarmante chiarezza la radicale inconciliabilità di datità storica e di utopia, *che tuttavia non possono prescindere l’una dall’altra*. In Lutero parla infatti una ragion politica conscia della limitatezza umana, che accetta il compromesso rinviando l’utopia all’Altrove; in Müntzer parla la follia visionaria di tutti gli Eletti di tutti i tempi, con i loro sanguinosi e sanguinari esiti. Tuttavia in Lutero parla anche la comoda acquiescenza allo *status quo*, che fa marcire la storia perché nega le ragioni della vita; e in Müntzer parla l’utopia, senza la quale la storia non si muove, e che, dal Gioachimismo in poi, è stata calata in terra, *e affidata alle mani non sempre pulite degli uomini*.

Segue una diatriba contro le immagini, che potrebbe interpretarsi come una giustificazione trasversale per l’incendio della cappella di Mallerbach; poi il sermone si conclude in rapido crescendo: la bontà falsa e ipocrita difende i senza-Dio con la scusa che Cristo non ha mai ucciso,¹²⁶ ma ormai, ai nemici di Dio “il cuore è caduto nelle brache”.¹²⁷

Con queste premesse non deve sorprendere se, subito dopo la predica, Müntzer fosse spedito a farsi esaminare a Weimar. Là egli consegnò uno scritto composto alla bisogna nelle mani della censura, e fu interrogato.¹²⁸

Seguiremo la versione più ampia di questo scritto, che naturalmente fu sequestrata dalla Polizia non appena uscì a stampa nell’Ottobre del 1524. Il testo è di grande importanza per la comprensione del pensiero di Müntzer, perché conferma e amplia quanto siamo andati sinora acquisendo.

L’appello d’apertura è indirizzato a controbattere lo scritto di Lutero noto come *Lettera ai principi di Sassonia riguardo allo spirito di rivolta*,¹²⁹ seguono i soliti attacchi contro il sapere letterale del quale viene

Signore tutto d’oro, da far baciare ai poveri contadini (*ivi*, 5-13). L’esperienza cristiana è dolorosa, per Müntzer, perché è percorrere la strada di Cristo.

¹¹⁶ *ivi*, p. 247, 11-28. Qui si torna ad un Cristianesimo molto antico, del quale abbiamo discusso con riferimento alle sette battiste Giudeo-cristiane (Parte I, Sez. I, cap. 2°): la profezia come fenomeno di rapporto diretto con il divino (con lo Spirito Santo, con la Sapienza) che si ripete. Abbiamo anche ricordato le evidenti ragioni politico-istituzionali a seguito delle quali la possibilità del ripetersi dello spirito profetico fu messa rapidamente al bando dall’ortodossia.

¹¹⁷ *Schriften*, p. 250, 15-16. Quest’affermazione merita di essere sottolineata, perché in un pensiero laicizzato, dove l’arte prende il posto della religione nella conoscenza, esprime le stesse strutture di pensiero tramite le quali Novalis fonda la teoria romantica dell’arte come superamento delle irrisolte aporie kantiane della *Critica del Giudizio*.

¹¹⁸ *ivi*, 17-21. Si noti l’acuta descrizione del fenomeno psicologico: su questa struttura si basa tanto il significato dell’apparizione dei simboli nella psicologia analitica junghiana, quanto la concezione della creatività -con riferimento a Von Domarus- dell’Arieti, cit.

¹¹⁹ *ivi*, pp. 250, 28 - 251, 2.

¹²⁰ *ivi*, p. 251, 8-11.

¹²¹ *ivi*, 16-19.

¹²² *ivi*, pp. 251, 21 - 252, 9.

¹²³ *ivi*, p. 254, 2-4.

¹²⁴ *ivi*, p. 257, 19-21.

¹²⁵ *ivi*, pp. 257, 25 - 259, 28.

¹²⁶ *ivi*, p. 262, 18-21.

¹²⁷ *ivi*, p. 263, 3; letterale: “das hertz in die bruch gefallen ist”.

¹²⁸ Esistono due testi pubblicati a fronte in *Schriften*, p. 267 sgg.; uno di essi è molto più ampio dell’altro, che è anche più prudente. Il primo è noto con il titolo abbreviato di *Außgetrückte emplössung* (*Esplicita messa a nudo, etc.*); il secondo come *Gezeugnis* (*Testimonianza, etc.*). Il problema non risolto relativamente ai due testi, è il seguente: se il primo fosse il testo di Müntzer e il secondo una versione “castigata” da lui consegnata; ovvero se il secondo fosse il più prudente testo col quale Müntzer sperava di uscire indenne dall’avventura, e il primo un testo da lui riportato al proprio autentico pensiero dopo aver perso comunque la partita. Il Franz (*Schriften*, pp. 265-266) ritiene il 2° scritto (*Gezeugnis*) consegnato da Müntzer alla censura a partire dal 1° (1° ipotesi); entrambi sarebbero perciò scritti tra il 13 Luglio (*Fürstenpredigt*) e il 1° Agosto (convocazione a Weimar). In ogni modo la sostanza delle cose non cambia: Müntzer tenta ancora una volta, maldestramente, di velare il proprio pensiero di fronte alle autorità.

messa a nudo la nascosta ideologia, quella della cultura come *hortus conclusus* per la classe dirigente.¹³⁰ Precisamente sulla base di questo disvelamento giunge allora, nello sviluppo dell'argomentazione, il punto focale della dottrina di Müntzer, che rende inscindibile in lui teologia e rivoluzione: l'esperienza diretta delle Scritture, non mediata dalla casta sacerdotale, metterebbe l'uomo sottomesso in condizione di comprendere l'ideologicità di una dottrina strumentale all'esercizio del potere; Lutero sta in realtà compiendo una semplice operazione di ricambio, sostituendo un vecchio potere con uno nuovo, non meno estraneo alle aspirazioni degli umili.¹³¹

Ci sembra, questo, uno dei passi più lucidi di Müntzer, dal quale traspare, sia pure nelle forme proprie del tempo, una straordinaria modernità. Egli appare, meglio, un vero punto di cerniera tra aspirazioni e petizioni che sono proprie dell'eresia medievale, e la loro riformulazione in una logica che è ormai post-luterana.

La rilettura del messaggio testamentario assume qui una straordinaria profondità, che va ancora oltre. Infatti, anche se in un'ottica laica e contemporanea gli approdi già esposti possono sembrare il più importante risultato, v'è, a nostro avviso, un livello ancora più profondo da esplorare, e Müntzer lo fa, mettendo a nudo il nucleo vero della contraddizione che percorre la storia occidentale nelle tormentate vicende del suo Cristianesimo.

Dice infatti Müntzer, ripetendo un concetto sempre sostenuto, ma espresso qui in modo da conferire ampio respiro alle prospettive che schiude: se un Cristiano afferma di aver appreso la fede da Dio stesso, non gli si crederà, qualora i suoi argomenti non concordino con gli scritti circa il modo in cui gli Eletti vengono ammaestrati da Dio.¹³²

Qui non siamo soltanto al punto segnalato,¹³³ cioè al ritorno al Cristianesimo delle origini, animato dallo spirito di profezia radicato nella dottrina di un possibile rapporto diretto, continuo e ripetuto, dello Spirito Santo con gli uomini da lui prescelti; qui si torna a monte della dottrina di Ireneo ed in contraddittorio con essa. Qui si va al cuore di quella svolta che il Roncaglia ha definito "platonizzazione" della cristologia (che non consentirebbe all'Occidente di comprendere l'Islam) e che noi abbiamo più volte definito sua traduzione nella logica del razionalismo classico, ad essa estranea e conflittuale. L'operazione compiuta con Ireneo, a nostro avviso, è dunque ben altro che una "platonizzazione", cioè dell'esteriore assunzione di schemi platonici e aristotelici nella teologia (quelli sottolineati dal Roncaglia quali responsabili della svolta). L'operazione di Ireneo fu il trasferimento di un'esperienza entro gli schemi di una logica ad essa del tutto estranea, quella, appunto, del razionalismo classico. *Cambia, con lui, il modo d'intendere*, segno di un'assimilazione voluta. Come tutti sanno però, due lingue tra loro estranee non sono mai perfettamente traducibili tra loro.

Il Cristianesimo come *esperienza* (con la mobile e contraddittoria intraducibilità di questa entro le strutture del Razionalismo) si oppone dunque alla propria trasformazione in normativa operata nell'unico modo in cui era stato possibile razionalizzare un mito, un'utopia: storicizzandolo cioè nella datità meramente documentale di un evento, cioè negli scritti, opera umana e perciò non cogente nella sua *letteralità*. Qui, per giunta, si vede bene e *in vivo* la ragione della battaglia dei primi eresilogi: in un mondo fondato sull'ideologia razionalista del dominio, il Cristianesimo come *esperienza*, come dialogo *individuale* con lo Spirito Santo, porta alla rivoluzione permanente. Come ben sappiamo, la storia conosce viceversa soltanto transeunti rivoluzioni destinate a sedersi sul trono e sull'altare, semplici ricambi di gruppi di potere, neppure totali: tuttavia non sempre inutili.

¹²⁹ Cfr. *Die lutherischen Pamphlete*, cit., p. 2 sgg. Nella lettera Lutero attacca il "Satana" che ha fatto il nido ad Allstedt, sottolineando le pericolose conseguenze civili della sua dottrina, a causa della violenza non cristiana che essa veicola. Egli ne sottolinea inoltre gli sviluppi anabattisti, in direzione di una totale destrutturazione degli aspetti liturgico-istituzionali della Chiesa. Lutero sviluppa la propria dottrina di una radicale distinzione del divino e dell'umano: l'uomo di chiesa abborre la violenza, ma il principe è qui per governare un mondo di peccatori, se necessario con la forza. Del resto, le Scritture insegnano che l'Anticristo dovrà essere eliminato con la violenza. Sottolineiamo ancora una volta l'ambiguità di questa dottrina: da un lato, l'accortezza politica e la coscienza della realtà umana fanno comprendere a Lutero che, nel mondo, presunti Eletti son destinati soltanto a scatenare tragedie; dall'altro, aborrendo cristianamente la violenza a titolo privato, egli incita il potere a toglier le castagne dal fuoco, chiudendo ipocritamente gli occhi sul tragico dilemma posto dall'indissolubilità politica, storica, di giustizia e violenza, che rende ingiusta la giustizia. Lutero, cosciente della natura utopica del concetto di giustizia, e cosciente anche della violenza insita in ogni utopia, crede di risolvere il problema *trasferendo l'utopia come realizzazione, nell'Altrove della patria celeste* e azzerandone la presenza *come tensione su questa terra*. La dottrina è tuttavia ambigua non perché interpreti l'etica cristiana come non-violenza e ne rifiuti l'interpretazione (müntzeriana) come imperativo a costruire la Gerusalemme terrena - queste sono interpretazioni "lecite" - ma perché, *cosciente dell'inevitabilità della violenza*, ne delega a terzi l'esercizio, dichiarandosi fuori dalla mischia. In questo, se ci è lecito esprimere un sommesso parere, la dottrina qui esposta da Lutero ci sembra ambigua nei confronti dello stesso messaggio testamentario: alla fin fine, l'etica di lavarsi le mani fu quella di Pilato! La posizione luterana si risolve così nella più totale subordinazione alla volontà politica dei principi; al di là degli attacchi personali contro Müntzer di Lutero, Melantone, Agricola (cfr. *Die lutherischen Pamphlete*, cit.) è molto istruttiva la lettura del giudizio di Melantone sui 12 Articoli (*Philipp Melancthon's Gutachten über die 12 Artikel*, in *Quellen*, etc., cit., pp. 179-188). Melantone rigetta sprezzantemente la posizione della "gente comune", caricando il proprio testo di scelte scritturali *ad hoc*, e predica la totale subordinazione al potere. L'aspetto più significativo del testo, è però il vero fondamento della sua argomentazione, che emerge più volte in modo esplicito: il popolo tedesco è ignorante al livello delle bestie, è arrogante, non ha alcun diritto di far sentire la propria voce. Leggendo le parole di questo "dotto umanista" si comprende ancor meglio il senso della violenta battaglia di Müntzer contro la cultura accademica.

¹³⁰ Cfr. *Schriften*, p. 270 A, 10-19.

¹³¹ *ivi*, pp. 275 A, 14 - 276 A, 6.

¹³² *ivi*, p. 277 A, 11-20.

¹³³ cfr. *supra*, n. 116.

Müntzer è viceversa un rivoluzionario puro, perché è un teologo che, dalla lezione mistica, ha trovato la via per spazzare i sedimenti e le concrezioni di una plurisecolare tradizione; è quel che si dice un *outsider* della cultura, in armonia con la sua modesta estrazione sociale.¹³⁴

Superato questo punto, a nostro avviso centrale, del libello, Müntzer prosegue quasi raccogliendo le conseguenze della propria logica, e ribadendo concetti già noti. La lezione divina, in quanto raggiungimento individuale interiore, può esser percepita nell'animo anche dai non Cristiani;¹³⁵ siamo dunque dinnanzi ad una salvezza come evento spirituale, che prescinde dalla dottrina, tema fondamentale dello Spiritualismo riformato che troverà il suo classico sviluppo in Weigel. Del resto, i nostri "dottori" non sono migliori né diversi, nella loro logica, dagli scribi: *anche quelli negavano Cristo soltanto perché non era previsto dalla loro Legge*.¹³⁶

Ciò che essi non prevedono certamente, è che l'uomo terreno, *carnale*, deve farsi Dio a seguito dell'incarnazione di Cristo, e, così divinizzato dal *rapporto diretto* con Dio, trasformarsi, e trasformare *in vita celeste la vita terrena*.¹³⁷ Un'affermazione di una simile radicalità, s'era udita soltanto nella Grande Resurrezione di Alamût.

Affinché si schiuda questa età dell'oro, occorre tuttavia abbattere i potenti,¹³⁸ contrariamente a quel che dice Lutero che si rende servo di due padroni.¹³⁹ Il mondo, e la cultura dei suoi "dotti", non credono che gli umili potranno aver ragione dei malvagi.¹⁴⁰

Un breve inciso appare quindi nell'esposizione: apparentemente casuale, ma a nostro avviso molto significativo. Nel parlare della cultura dei "dotti", egli la definisce una fede che mira ad una realtà fantasmatica (atopica, diciamo noi, in contrapposizione ad utopica) *come quella di Platone nella sua Repubblica*.¹⁴¹ A noi sembra che qui Müntzer non soltanto colga l'astrattezza della metafisica occidentale, ma la colga, coscientemente o meno, esattamente in una delle sue manifestazioni più irrealistiche e reazionarie al tempo stesso, in quell'ideologica *tirannia dei filosofi* che dovette sembrare eccessiva anche ai tiranni veri, i quali, notoriamente, possono esercitare la tirannia grazie soltanto ad un attento realismo e alla conoscenza dell'uomo.

In realtà, chi vive il Cristianesimo come esperienza, sa che l'Eletto può anche essere un peccatore, il quale però ha coscienza e tormento della propria condizione creaturale.¹⁴² Segue un rinnovato attacco al sapere saputo, e un richiamo alla responsabilità della verità/testimonianza: il popolo crede viceversa che la fede sia nei libri, e si rimette a preti e dottori.¹⁴³ Di nuovo egli afferma perciò, con millenarismo taborita, che i malvagi vanno scacciati,¹⁴⁴ e di nuovo, tornando sul rapporto tra fede e dottrina, sottolinea la "democraticità" del sapere religioso, che mai appartenne a uomini potenti o a tronfi saccenti.¹⁴⁵

Müntzer non manca poi di mettere in evidenza le implicazioni "donatiste" del Cristianesimo da lui predicato: i preti malvagi debbono esser rimossi, perché non possono insegnare ciò che essi stessi non hanno appreso: tutto ciò è evidente conseguenza del fatto che esser Cristiano non significa apprendere degli scritti, ma testimoniare un modo di essere,¹⁴⁶ nel quale potranno eccellere anche dei non-cristiani, che potranno sopraffare questa "Cristianità".¹⁴⁷ Qui Müntzer sviluppa una lunga digressione per ricordare che già dal passato vengono gli esempi di una "elezione" non determinata dalla nascita: Ebrei e Cristiani furono scelti da Dio, per le loro doti, in ogni popolo;¹⁴⁸ piuttosto che adeguarsi all'attuale letteralismo, lui stesso preferirebbe rivolgersi a pagani, Turchi e Giudei,¹⁴⁹ perché questa cultura di scribi è la stessa di quegli scribi che pensarono che Gesù non potesse essere il Cristo, essendo nato in Galilea contrariamente a ciò ch'era scritto.¹⁵⁰ Non solo: egli fu anche disprezzato perché di umile nascita.¹⁵¹

Torna qui dunque, a poche righe dalla conclusione, la connessione che Müntzer non perde mai di vista: il Cristianesimo è la religione degli umili, perciò chi è abile nel salire la scala sociale, o nel mantenersi in alto, colui certamente non è un Cristiano. Messaggio testamentario e ideologia del dominio sono, per Müntzer, conflittuali; qui viene da ricordare che si dovette attendere la svolta del III secolo perché un Clemente Alessandrino, precisamente in vista della mutata situazione, scrivesse un'opera dal titolo significativo, *Quis dives salvetur*. Sino a quel momento, i ricchi e i potenti avevano costituito la mandria dei cammelli alle prese

¹³⁴ Suo padre fu probabilmente un maestro-coniatore attestato come consigliere municipale; cfr. Elliger, cit., p. 11. Altre ipotesi lo vollero figlio di un cordaio (*ivi*, p. 10).

¹³⁵ *Schriften*, cit., p. 278 A, 31-36.

¹³⁶ *ivi*, p. 279 A, 28-36.

¹³⁷ *ivi*, p. 280 A, 22-32.

¹³⁸ *ivi*, pp. 282 A, 32 - 283 A, 2.

¹³⁹ *ivi*, p. 288 A, 13-35.

¹⁴⁰ *ivi*, p. 289 A, 19-24.

¹⁴¹ *ivi*, p. 290 A, 18-24; cfr. anche la nota del curatore.

¹⁴² *ivi*, p. 291 A, 4-12.

¹⁴³ *ivi*, p. 293 A, 18-22; p. 294 A, 17-20.

¹⁴⁴ *ivi*, p. 296 A, 21-27.

¹⁴⁵ *ivi*, p. 299 A, 23-30.

¹⁴⁶ *ivi*, p. 308 A, 1-4 e 28-30.

¹⁴⁷ *ivi*, p. 311 A, 12-16.

¹⁴⁸ *ivi*, pp. 311 A, 28 - 312 A, 5.

¹⁴⁹ *ivi*, p. 314 A, 3-10.

¹⁵⁰ *ivi*, p. 315 A, 15-21.

¹⁵¹ *ivi*, p. 316 A, 14-17.

con difficili transiti. Müntzer dunque, rappresenta un radicale ritorno al Cristianesimo originario, con tutti i suoi rischi.

La *Explicita messa a nudo* rappresenta dunque, a nostro avviso, il punto nodale del pensiero di Müntzer, che certamente evolve ancora nei pochi mesi di vita che gli saranno concessi, ma che qui raggiunge la massima ampiezza teorica. Dopo di essa, Müntzer scrisse la *Confutazione ben fondata*,¹⁵² forse iniziata ad Allstedt prima della sua fuga il 7 Agosto 1524, e terminata a Mühlhausen, una città ricca di fermenti rivoluzionari dove aveva trovato asilo, e da dove fu espulso il 27 Settembre.¹⁵³

Rispetto ai precedenti testi, la *Confutazione* aggiunge soltanto alcuni dettagli, tuttavia interessanti. Innanzitutto il comunismo contadino vi si affaccia con i termini espliciti delle usuali richieste: la pesca, la caccia, l'uso dei boschi sono un bene comune.¹⁵⁴ Müntzer sta infatti ormai lavorando attivamente all'interno dei fermenti insurrezionali, e la sua dottrina si esplicita anche nei termini delle comuni richieste.

In secondo luogo la denuncia della falsa rivoluzione luterana assume toni chiari: Lutero ha voluto semplicemente mettersi al posto del papa, e per restarvi si serve degli interessi dei principi;¹⁵⁵ questo fa sì che nulla cambi, se non in peggio.¹⁵⁶

Vi è infine, ripetuto dalla *Explicita messa a nudo* e molto netto, l'attacco contro il potere dei principi: una più chiara presa di coscienza, forse, rispetto ai tempi di Allstedt, quando aveva sperato di guadagnarli alla propria causa.¹⁵⁷ La conferma in chiusura: dopo l'interrogatorio di Weimar, egli aveva compreso l'irriducibile ostilità del potere.¹⁵⁸

Nel febbraio del 1525, Müntzer poté rientrare a Mühlhausen, dove contadini, piccoli borghesi e borghesi, guidati da Pfeiffer al quale Müntzer era legato, avevano preso il potere. Si trattava tuttavia di un incontro e di una mediazione d'interessi in direzione del rinnovamento, e dunque di un nuovo Consiglio cittadino non eccessivamente rivoluzionario.¹⁵⁹ A Müntzer la stabilità di Mühlhausen stava molto a cuore, perché vedeva nel nuovo Consiglio un primo passo per la liberazione dal potere dei principi,¹⁶⁰ e lavorava in tale direzione. Ad Aprile la sommossa dilagava; il 29 i principi in armi espugnano le città di Hersfeld e di Fulda; in quegli stessi giorni Müntzer guida i suoi rivoluzionari contro chiese e castelli.¹⁶¹

Il 26 o 27 Aprile Müntzer aveva scritto ai cittadini di Allstedt una lettera esaltata:¹⁶² tedeschi, francesi e italiani erano in rivolta, occorreva colpire, seguire Dio. Né gli sorsero dubbi, in quei convulsi giorni di Maggio che lo condussero da Mühlhausen, lasciata il 10, al campo di Frankenhäusen nel giorno della tragedia.¹⁶³ Quel giorno, il 15 Maggio, scrive tuttavia ai principi, prima della battaglia, una dichiarazione equivoca, segno evidente di ripensamento.¹⁶⁴ La risposta è quella di chi sa già di avere la vittoria in mano: i contadini abbandonino le loro false dottrine e consegnino Müntzer.¹⁶⁵

I contadini furono sterminati, la città subì un eccidio. Müntzer si nascose in un letto, fingendosi un malato, ma fu riconosciuto da un soldato e consegnato ai principi. Catturato, fu torturato e interrogato. Il 17 scrisse ai compagni di Mühlhausen invitandoli a deporre le armi per evitare il peggio.¹⁶⁶ Rimase una sua confessione.¹⁶⁷ Il 27 fu giustiziato.

¹⁵² *Hoch verursachte Schutzrede, etc., Schriften*, cit., p. 321 sgg. Si tratta di un opuscolo nel quale Müntzer reagisce alle accuse lanciategli da Lutero nella *Lettera ai principi di Sassonia*, cit., alla quale aveva fatto riferimento anche nella *Ausgedrückte Emplössung*.

¹⁵³ Da Mühlhausen Müntzer fuggì a Norimberga, il centro ricco di fermenti intellettuali, la città di Dürer e di Osiander; lì anche il clima era caldo, e Müntzer vi poté stampare tanto la *Explicita messa a nudo*, quanto la *Confutazione ben fondata*; dopo il sequestro delle copie dovette tuttavia fuggire, tornando esule. Cfr. Elliger, cit., pp. 568-593 e 627-674. Cenni rapidissimi ma sufficienti in Campi, cit., pp. 34-38. Ormai Müntzer lavora attivamente all'organizzazione della rivoluzione attesa.

¹⁵⁴ *Schriften*, cit., p. 329, 18-21.

¹⁵⁵ *ivi*, p. 333, 15-17.

¹⁵⁶ *ivi*, p. 334, 13-17.

¹⁵⁷ *ivi*, pp. 336, 25 - 337, 2.

¹⁵⁸ *ivi*, p. 358, 17-22.

¹⁵⁹ Elliger, cit., p. 675 sgg.

¹⁶⁰ *ivi*, p. 690.

¹⁶¹ Campi, cit., p. 42; Elliger, cit., pp. 708-709. In quest'ultima fase della sua attività Müntzer mette in atto le idee radicali progressivamente maturate. Nella sua confessione dopo la cattura confermerà queste idee, e pronuncerà la famosa frase "Omnia sunt communia" (*Schriften*, p. 548, 15).

¹⁶² *Schriften*, pp. 454-456.

¹⁶³ Elliger, pp. 720-721, sottolinea lo stato di esaltazione religiosa nella prima decade di Maggio. Müntzer ha una sicurezza profetica nella propria causa, mentre, al contrario, gli eventi volgono a favore dei principi. I giorni che precedono la battaglia sono caratterizzati da un intenso epistolario (*Schriften*, p. 458 sgg.). Scrive ai conti Alberto ed Ernesto di Mansfeld con toni visionari, firmandosi "Thomas Müntzer con la spada di Gedeone". Siamo al 13 Maggio.

¹⁶⁴ *ivi*, p. 472, 7-11; Elliger, pp. 773-774.

¹⁶⁵ Elliger, pp. 774-775; *Schriften*, pp. 472-473.

¹⁶⁶ *Schriften*, pp. 473-474. È necessario chiedere la grazia ai principi ed evitare tumulti. Lo spirito di vendetta e repressione che animava la nobiltà e il clero nei confronti dei contadini, brilla nei rapporti emessi subito dopo la vittoria di Frankenhäusen (cfr. *Quellen*, cit., pp. 523-528) ad iniziare da quello di Filippo d'Assia. Il massacro di inermi e la distruzione dei villaggi è descritto con l'orgogliosa soddisfazione di chi sente d'aver compiuto un'opera buona per la salvezza del mondo. Un buon esempio della restaurazione messa in atto - e destinata a spegnere per sempre lo spirito di sollevazione popolare che percorre tutto il Medioevo - lo si può leggere negli articoli repressivi emessi dalla Lega Sveva contro i contadini insorti della Foresta Nera (*Quellen*, pp. 578-579). Vi si trova un solo argomento ideologico: la totale sottomissione come fondamento della società; la repressione ebbe luogo a Luglio (*ivi*, pp. 579-582). Negli stessi giorni di Luglio fu domata la rivolta dell'Allgau (*ivi*, pp. 205-209) che era iniziata in Febbraio (*ivi*, pp. 135-140). I documenti mettono in luce la natura massiccia del sollevamento, diviso in molti movimenti regionali, tutti consistenti, e la durezza della repressione ovunque. Le sconfitte dei contadini erano iniziate ad Aprile (Leipheim, Wurzach: *ivi*, pp.

Fin qui la sua vicenda; resta da approfondire il significato della sua figura, che è stata oggetto di contrastanti interpretazioni, quasi sempre gravate da ipoteche ideologiche. Il Campi, nella sua Introduzione all'antologia più volte citata, ha riassunto le vicende della storiografia müntzeriana dalle origini,¹⁶⁸ cioè sin dai velenosi opuscoli di Lutero e Melantone.¹⁶⁹

Grande interesse fu riservato a Müntzer dalla storiografia marxista, che certamente ha avuto il merito di sottrarlo alle nebbie di una teologia vagante nei cieli, ma che restò comunque impigliata nei propri pregiudizi. Più variegato, ma generalmente insoddisfacente, il panorama occidentale, dove anche studi recenti tendono a ricacciare Müntzer tra i mistici medievali, e a scindere la stretta connessione tra teologia e visione sociale; un atteggiamento che ricorda, *mutatis mutandis*, l'approccio già discusso alle cosiddette "eresie spontanee" del Medioevo.

Insoddisfacente sembra, al riguardo, anche l'interpretazione del Goertz,¹⁷⁰ che fa di Müntzer un mistico rivolto al Medioevo, e giunge a negarne, nelle conclusioni finali, la modernità.¹⁷¹ La grande biografia dello Elliger, pur importante sul piano documentario, non sembra affermare nulla di decisivo per quanto riguarda l'interpretazione. A nostro avviso, due sono viceversa gli studi dai quali si possono trarre importanti elementi di riflessione.

Il primo di essi, è quello ormai "storico" del Nipperdey,¹⁷² il quale apre sottolineando il ruolo fondamentale di Müntzer: gli Spirituali come Sebastian Franck e Valentin Weigel e gli Anabattisti come Denck e Hubmaier, sviluppano il proprio pensiero sotto il suo influsso.¹⁷³ Su questa presenza già in Müntzer dei due filoni, che potrebbero sembrare contrastanti, egli insiste¹⁷⁴ precisando che, lungi dall'appartenere al Medioevo, Müntzer coglie pienamente il significato della Riforma di Lutero, e va oltre.¹⁷⁵ In questa sua capacità di andar oltre, e di trasformare il proprio Cristianesimo in azione sociale, un ruolo fondamentale ha il suo rapporto con la letteratura ps.gioachimita, dalla quale egli assume la dialettica di Legge e Vangelo.¹⁷⁶

Il Nipperdey insiste moltissimo sul Cristianesimo come "esperienza" nella dottrina di Müntzer, con riferimento diretto ai suoi scritti; sottolinea poi come questo contrasto irrisolto tra lo spirito e la Legge rappresenti una costante del nostro pensiero, tanto che gli argomenti della polemica di Müntzer contro i cultori della lettera, si possono raffrontare quelli della polemica di Kierkegaard contro Hegel.¹⁷⁷

Il solo luogo della verità è dunque nel cuore;¹⁷⁸ la fede è esperienza; "spirito" significa che Dio è comprensibile come realtà esistenziale;¹⁷⁹ di qui la "trasversalità" religiosa di Müntzer. La sua lotta contro Lutero è dunque la lotta dello spirito contro la lettera;¹⁸⁰ l'esperienza della Croce significa che per lui l'uomo deve divenire come Cristo, e rendere celeste la vita terrena;¹⁸¹ questo accade attraverso il tormento della

205-210). Il 16 Ottobre Jacob Fugger scrive che il moto è finito (prosegue in Austria e in Tirolo) e di ritenere che 50.000 contadini siano stati sterminati; se in qualche luogo le "masse" (Haufen) non sono state represses, "da sind si noch gut Cristen" (*Quellen*, pp. 592-593).

¹⁶⁷ *Schriften*, pp. 543-549.

¹⁶⁸ Cfr. pp. 47-69. Il testo del Campi, lo ricordiamo, è del 1972.

¹⁶⁹ I testi citati dal Campi si possono trovare in *Die lutherischen Pamphlete*, cit.

¹⁷⁰ H.J. Goertz, *Innere und äussere Ordnung der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden, E.J. Brill, 1967.

¹⁷¹ *ivi*, p. 149: "Er ist der Verwalter einer alten, nicht der Vorbote einer neuen Zeit". Il Goertz rende evanescente la figura di Müntzer in molti modi: ad esempio quando non vede il collegamento tra Müntzer e il Gioachimismo, sorvolando sugli sviluppi battaglieri di quest'ultimo e rinviando direttamente all'utopia tutta spirituale dell'abate (p. 148); quando riduce il legame tra ordine "interno" ed "esterno" alla mistica della Croce (p. 144); quando minimizza l'importanza dell'esperienza taborita come punto di riferimento concettuale per Müntzer (p. 25). Non molto più significativo, e sempre orientato alla mistica, il successivo articolo "*Lebendiges Wort*" und "*totes Ding*". *Zum Schriftverständnis Thomas Müntzers im Prager Manifest*, ARG. 67, 1976. Qui il Goertz sottolinea sì, anche altri aspetti di Müntzer, ma resta sempre insoddisfacente sul piano dell'interpretazione e della sintesi; mistico, anti-intellettuale, rivoluzionario, analista: il quadro non si fonde. Ancora nel 1989, con il suo articolo *Zu Thomas Müntzers Geistverständnis*, *Der Theologe Thomas Müntzer*, hrsg. von S. Bräuer und H. Junghans, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, il Goertz ha ripreso la tesi, in polemica col Nipperdey, di un'appartenenza culturale di Müntzer al Medioevo. Riteniamo tuttavia tale tesi non condivisibile, anche se è innegabile l'influsso della mistica germanica su di lui: il punto sta infatti negli argomenti sollevati dal Nipperdey, in particolare la polemica su letteralità e spirito, oltretutto negli ascendenti taboriti, che pongono inequivocabilmente Müntzer a valle di Lutero. Nello stesso anno il Goertz ha sviluppato in modo ampio le proprie tesi, con il suo studio su *Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär*, München, Beck, 1989.

¹⁷² T. Nipperdey, *Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer*, ARG. 54, 1963. La tesi di Nipperdey è sostanzialmente a fondamento dell'interpretazione di Van Dülmen, cit., sia per ciò che concerne la dipendenza di Müntzer dalla Riforma e dai suoi mancati sviluppi, sia per ciò che concerne il suo fondamentale influsso sull'Anabattismo.

¹⁷³ *ivi*, p. 145. Williams, cit., p. 44 sgg., ha sviluppato il legame storico tra Müntzer e il Bauernkrieg e il successivo Anabattismo; a monte di Müntzer pone il Gioachimismo (con la sua letteratura ps.gioachimita) e gli sviluppi taboriti. A noi sembra corretta questa sequenza, che è quella da noi seguita e che vede tre punti nodali (Gioachino; Gioachimismo/Taboritismo; Müntzer) nel passaggio dal millenarismo medievale, coi suoi calcoli e le sue esegesi, alla modernità; ci sembra corretta sia sul piano sociale (il Millennio diviene compito dell'uomo) che su quello spirituale (Dio nasce dentro l'uomo); né ci sembra che i due aspetti, benché convenga trattarne separatamente, possano considerarsi separati.

¹⁷⁴ *ivi*, p. 148.

¹⁷⁵ *ivi*, pp. 148-149.

¹⁷⁶ *ivi*, p. 150. Siamo dunque in presenza di quegli aspetti rivoluzionari del Cristianesimo come *esperienza spirituale* e non come "dottrina", che stiamo da sempre sottolineando come scontro tra messaggio testamentario e ideologia razionalista; aspetti che tormentano l'ortodossia sin dall'espulsione degli Gnostici.

¹⁷⁷ *ivi*, p. 152.

¹⁷⁸ *ivi*, p. 153. Qui si precorrono Weigel e Böhme.

¹⁷⁹ *ivi*, p. 154.

¹⁸⁰ *ivi*, p. 156. Per la "trasversalità" religiosa cfr. anche p. 164 e p. 170.

¹⁸¹ *ivi*, p. 161. Abbiamo già segnalato sopra questo passo di Müntzer, di radicale significato rivoluzionario, nel senso visionario della parola. Come gli Ismailiti egli sogna una "nuova terra" che è essa il "nuovo cielo".

coscienza.¹⁸² Perciò la realizzazione del Regno di Dio è sempre un *presente* che è compito dell'uomo realizzare;¹⁸³ idea questa, che discende inequivocabilmente dalla svolta gioachimita, e, in forme più astratte, da Gioacchino stesso, ciò che lo porta in contrasto con Lutero sul problema del "libero arbitrio".¹⁸⁴

La teologia di Müntzer è riassunta dal Nipperdey con una felice formula: "Ethos im Telos dieser Theologie ist die Verchristlichung der Welt";¹⁸⁵ una formula che ritroveremo nel Romanticismo, lontano ma diretto crede di un lungo percorso antirazionalista, con la formula di Novalis: romantizzazione del mondo.¹⁸⁶

Sulla terra si realizza dunque il Millennio, il Regno di Dio, *qui e ora*; la "cristificazione" è un evento rivoluzionario perché, se ora ci sono pochi Cristiani, *ciò è dovuto all'ordine sociale esistente*.¹⁸⁷ Questa cristificazione del mondo è dunque negata dai governanti: qui si salderebbero, secondo Nipperdey, la dottrina rivoluzionaria di Müntzer e la sua teologia.¹⁸⁸ Il rivoluzionario Müntzer non predica perciò la comunanza dei beni, ma una società di fratelli, un mondo di eguali.¹⁸⁹ Su questo punto ci sembra tuttavia che Nipperdey non abbia chiarito di quale eguaglianza si tratti, in assenza di comunismo dei beni; in effetti una simile "chiarezza" (sarebbe meglio dire, rigidità) teorica non si trova in Müntzer, il quale tuttavia su un punto è molto chiaro, come abbiamo visto: la miseria e l'oppressione non costituiscono la condizione ideale per poter divenire un buon Cristiano.

Nipperdey è tuttavia molto reciso nell'individuare le vie ipotizzate da Müntzer per il cambiamento: la prassi della violenza taborita.¹⁹⁰ Il legame di Müntzer con i Taboriti ci sembra, come abbiamo più volte detto, innegabile; innegabile è il fatto che, dopo il Gioachimismo, Dolcino e i Taboriti, il chiliasmo medievale, fatto d'attesa passiva e di complicazioni calendariali, sia alle spalle.

Portatore della violenza rivoluzionaria e di un moto di autoliberazione sarà il popolo; Nipperdey trova tuttavia contraddittorio il fatto che il popolo debba condurre la rivoluzione in nome e per conto degli Eletti.¹⁹¹ Questa rivoluzione segnerà la fine del mondo qui, sulla terra;¹⁹² in altre parole, la fine della storia come stato decaduto, e l'inizio della "vera" storia, quella eternamente perfetta. Chiliasmo e rivoluzione si saldano: la rivoluzione dei contadini è *il segno dell'imminente fine di questo mondo*.¹⁹³

Questa dunque l'interpretazione müntzeriana di Nipperdey, che segna un punto di svolta nella comprensione della vicenda. Più recente, altrettanto importante, è l'interpretazione offerta da M.G. Baylor.¹⁹⁴

Il Baylor, che scrive dopo la grande monografia di Elliger del 1975, constata la persistente incapacità degli storici delle religioni nel comprendere i legami, specialmente nel XVI secolo, tra *teologia e politica social-rivoluzionaria*.¹⁹⁵ Non si tratta neppure di constatare che Müntzer fu un teologo e un rivoluzionario, ma che fu entrambe le cose *in modo indissolubilmente connesso*.¹⁹⁶

Il Baylor parte dunque da un'attenta analisi degli scritti di Müntzer, per sottolineare le sue oscillazioni iniziali nei confronti della rivoluzione, che Müntzer non vuol né fomentare né ostacolare,

¹⁸² *ivi*, pp. 162-163. Questo concetto sempre ribadito da Müntzer, mostra che egli non indica la *divinità*, ma la *faticosa, possibile, utopica, divinizzazione* dell'uomo; in altre parole, la rivoluzione popolare che egli ha in mente, non è la promessa volgare del Paese di Cuccagna.

¹⁸³ *ivi*, p. 163.

¹⁸⁴ *ivi*, p. 166.

¹⁸⁵ *ivi*, p. 173.

¹⁸⁶ Novalis, *Schriften*, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, 2. Bd. Stuttgart, Kohlhammer, 1965, fr. 105, p. 545: "Die Welt muß romantisiert werden". L'analogia non è meramente casuale: vi sono stretti legami tra il Romanticismo e lo Spiritualismo tedeschi, mediati da Paracelso e da Böhme.

¹⁸⁷ Nipperdey, cit., pp. 173-174.

¹⁸⁸ *ivi*, p. 175. Un'attenta analisi dell'evoluzione della dottrina di Müntzer sulla natura e sul ruolo dei potenti, è condotta da F. Wolgast, *Die Obrigkeits- und Widerstandlehre Thomas Müntzers*, Der Theologe Thomas Müntzer, cit.; vengono messe in luce le interiori ragioni di uno sviluppo dottrinale che non dev'essere interpretato come banale antitesi contro Lutero, ma è frutto di una dottrina che matura con l'esperienza, e che va ricollegata, nei suoi esordi, alla Riforma di Lutero; in questo senso il citato articolo del Nipperdey è definito "d'avanguardia" (*bahnbrechende*: cfr. p. 196).

¹⁸⁹ Nipperdey, pp. 175-176.

¹⁹⁰ *ivi*, p. 176.

¹⁹¹ *ivi*, p. 178. Occorre comunque ricordare che tra gli Eletti si entra, per Müntzer, grazie alle proprie libere scelte; tuttavia tali libere scelte sono a suo avviso impossibili in un regime di disegualianza.

¹⁹² *ivi*, pp. 178-179.

¹⁹³ *ivi*, p. 179.

¹⁹⁴ M.G. Baylor, *Theology and Politics in the Thought of Thomas Müntzer: The Case of the Elect*, A.R.G. 79, 1988.

¹⁹⁵ *ivi*, p. 81, con preciso riferimento alla monumentale, documentata, ma non troppo brillante monografia dello Elliger.

¹⁹⁶ *ivi*, p. 82. Il Baylor fa riferimento all'articolo di Ozment, cit. Ozment riprende le vicende della mistica tedesca a partire da Eckhart e Tauler, per i quali la condizione iniziale dell'uomo è l'unità con Dio (p. 73) onde l'obiettivo della vita è tornare a tale unità (p. 76). L'operazione mistica, che cerca la salvezza al di là di ogni Istituzione, è dunque transistituzionale e anti-istituzionale nonché anti-intellettuale; come tale si presta agli scopi del dissenso, della riforma e della rivoluzione (p. 83). Certamente anti-istituzionale e anti-intellettuale è il misticismo tedesco a partire da Eckhart (p. 84) e il misticismo neoplatonico è la base di ogni dissenso e di ogni eresia del XIV-XV secolo (p. 86, con riferimento all'opera del Leff, cit.). La *Theologia deutsch* fu lettura basilare per i rivoluzionari del XVI secolo: Müntzer, Carlstadt e gli Anabattisti (p. 87); e ancora lo fu, assieme ad Eckhart e Tauler, per Spiritualisti riformati e non-conformisti, come Weigel, Franck e Schwenckfeld (pp. 88-89). Questi uomini furono, tra l'altro, considerati come Anabattisti (p. 89). Non possiamo che concordare col Baylor, e rinviare a quanto già detto sopra, che sosteniamo da sempre: nella nostra cultura sembra esservi o incapacità di comprendere le potenzialità rivoluzionarie delle religioni del Libro, o desiderio di staccare religione e società, facendo della prima un'innocua opinione da esaurire entro l'istituzione. Noi sosteniamo, del resto, che la fondazione delle ortodossie rappresenta essenzialmente l'esigenza politica di non far della religione una miccia perennemente accesa, una rivoluzione permanente. Questa vicenda è poco avvertita in Occidente (dove, infatti, non si comprende l'Islam) perché dopo le guerre di religione, la religione stessa è stata posta tra parentesi nello Stato liberale, mentre le esigenze rivoluzionarie da essa veicolate, si sono secolarizzate. Il Baylor appoggia inoltre la propria interpretazione su quella dello Williams, cit., che parla di "spiritualismo rivoluzionario" di Müntzer.

alternando giudizi razionali e atteggiamenti millenaristi. Baylor ritiene possibile un'evoluzione segnata dall'opportunismo, come noi stessi avevamo accennato. Ad ogni modo, secondo lui, è essenziale comprendere il concetto müntzeriano di Eletto.¹⁹⁷

Müntzer, in assonanza con gli umanisti del Rinascimento, aveva una concezione "trasversale" dell'Eletto, non necessariamente un Cristiano, ma, qui è la differenza, non si trattava né di esaltare l'aspetto morale dei pagani "illuminati" (un tema che il Rinascimento riprende dall'antica posizione di Giustino, cioè la concordanza tra la morale dei filosofi e il Decalogo) né di sognare l'Apocatastasi grazie alla conversione di tutti i non Cristiani nel giorno del Giudizio, secondo la tradizione medievale; per Müntzer l'Eletto è una figura "trasversale" perché esiste la possibilità di un colloquio diretto tra l'individuo e Dio.¹⁹⁸ Müntzer dunque, come tutti i mistici, non fonda nulla sulla "morale", che è viceversa fondamentale in tutte le ideologie normative. Né egli ha alcun interesse a temi ideologici abituali, quali le dottrine trinitarie e simili.¹⁹⁹

Vi è tuttavia un punto che, secondo il Baylor, deve considerarsi "cruciale" nella dottrina müntzeriana degli Eletti: egli identifica la matrice sociale di questi nel numero degli "uomini comuni",²⁰⁰ un tratto che, come abbiamo già notato, è tipico dell'impropriamente detto "Bauernkrieg", che è rivoluzione di "gente comune" (contadini, artigiani, operai, minatori, etc.) cioè di popolo e di piccola borghesia.

Quanto alla nozione di Cristianità, una radicale differenza separava Müntzer da Lutero: mentre quest'ultimo ne individuava la decadenza nell'avvento del potere papale, il primo poneva il declino con la fine dell'era apostolica,²⁰¹ allorché s'istituì una classe sacerdotale indipendente dalla comunità "laica". Per Müntzer, come per i Taboriti, il sacerdote è una figura eletta dalla comunità, e quindi lo può divenire qualsiasi "laico".

I due problemi si fondono nella realtà del potere fattualmente esistente e nella critica di esso: è qui che teologia e rivoluzione si fondono.

Se si tien presente che per Müntzer esiste un libero arbitrio nelle scelte che conducono l'uomo a far di sé un Eletto, è evidente che egli sogna un'umanità in grado di assumere l'autocoscienza della necessità di questa scelta: ma -e qui è l'aspetto più moderno della sua critica- l'umanità oppressa non è nelle condizioni materiali di sviluppare questa autocoscienza. Oppressa dai principi, e *ingannata* dai preti: questa è la situazione della povera gente. D'altronde i principi sono sicuramente malvagi, perché pensano al potere e al denaro, che non è ciò che ha insegnato Cristo: dunque gli Eletti non possono davvero trovarsi tra loro.²⁰²

Questa propugnata e attesa inversione della gerarchia sociale, è per Müntzer il segno della "fine del mondo", che però non è quella dell'apocalittica medievale -cui egli non prestò interesse- ma *un Regno di Dio in terra, realizzato tramite la rinascita dell'antica comunità cristiana*.²⁰³

A tal fine egli riteneva che le comunità locali dovessero autoamministrarsi sia sul piano politico che su quello religioso, persino liturgico. Egli sostenne quindi tanto la sovranità popolare quanto il controllo della comunità sui propri funzionari.²⁰⁴

Queste posizioni, secondo il Baylor, non sono suscettibili di esser criticate come utopiche in una logica marxista, perché, se la rivoluzione contadina terminò in un disastro militare, ciò non fu dovuto certamente alla teologia di Müntzer.²⁰⁵ Egli assolvè viceversa un ruolo molto importante in quella lotta: con la sua dottrina della sovranità popolare fornì le basi ideologiche per la rivolta stessa.²⁰⁶ Per questa ragione, Müntzer rappresenta l'emergenza più importante della rivoluzione, e per questa ragione il Bauernkrieg rappresenta uno dei punti nodali del nostro racconto, che tenta precisamente di identificare i luoghi nei quali l'utopia dell'autodeterminazione è entrata in conflitto con la dattità della normativa.

¹⁹⁷ Baylor, cit., pp. 83-85, nel testo e nelle note.

¹⁹⁸ *ivi*, p. 86.

¹⁹⁹ *ivi*, p. 87.

²⁰⁰ *ivi*, p. 88.

²⁰¹ *ivi*, p. 89.

²⁰² Riteniamo di poter correttamente "consolidare" in questo modo le osservazioni sparse del Baylor alle pp. 91-95 e a p. 98. Non dimentichiamo tuttavia che la radicale avversità ai principi matura in Müntzer soltanto dopo lo scacco di Allstedt, perciò l'identificazione degli Eletti *soltanto* con gli umili non è molto chiara: cfr. p. 95.

²⁰³ Baylor, cit., pp. 94-95.

²⁰⁴ *ivi*, pp. 98-99.

²⁰⁵ *ivi*, p. 101.

²⁰⁶ *ivi*. Alla stessa conclusione era giunto G. Brendler, *Zur Bedeutung bürgerlicher Radikalität für Ideologie und Aktion Thomas Müntzers, Rolle und Form der Volksbewegungen im bürgerlichen Revolutionzyklus*, hrsg. von M. Kossok, Berlin, Akademie, 1976, p. 13, righe da quintultima a terzultima. Il Brendler conduce un'indagine attenta degli interessi di classe, che pongono apertamente intellettuali e borghesi dalla parte di Lutero: il problema è quello di prendere il posto del clero cattolico sul piano economico e direttivo/ideologico/intellettuale, senza mutare i rapporti nella società. Concludendo questi brevi cenni sull'interpretazione di Müntzer, ci sia concesso segnalare, come esempio di lettura incredibile (nel senso dello sbalordimento che provoca) l'articolo di H. Junghans, *Der Theologe Thomas Müntzer. Die Bibel als Spiegel der Zeit*, A.R.G. 82, 1991, dove esistono affermazioni come questa: "daß für Müntzer die Philologie nicht das letzte Kriterium war". In altre parole, come spiega l'autore, Müntzer era un pessimo filologo, che strumentalizzava la Bibbia per estrarne citazioni di comodo per le proprie tesi. Ora, questo è anche vero, ma, nel 1991, è un argomento inadeguato per capire Müntzer, il quale, proprio contro i "filologi innanzitutto" ha sempre lottato per rivendicare una messa in pratica dello spirito del Vangelo, ciò che è possibile soltanto a patto di aver orecchie (interiori) per intendere (la voce dello Spirito). Se si scorre l'interminabile elenco di accuse che l'ideologia del potere ha lanciato contro gli eretici di tutti i tempi, si scopre inoltre che le osservazioni come quelle dello Junghans rappresentano una costante: gli eretici sono sempre ignoranti (laici, idioti, illetterati) che citano a sproposito perché ignorano l'abbecchi della filologia, a cominciare dai codici originali, etc. Qui ci si trova dunque dinnanzi ad una autentica incapacità culturale di capire, incapacità di natura ideologica, interiorizzata sino a oggettivarsi in ovvietà. Questa è precisamente la tecnica razionalista, che getta il diverso nel Nulla.

Ci sia concesso tuttavia soffermarci un solo attimo per sfiorare un problema di per sé immenso e irrisolto. Quando Baylor afferma (loc. cit.) che Müntzer non sognava il ritorno all'Eden, ma, più semplicemente, il ritorno alla comunità cristiana originaria, egli indica, senza peraltro approfondirlo, il luogo nel quale una rivoluzione, condotta in nome del diritto dell'individuo al *proprio* sviluppo, si scontra con gli aspetti normativi della propria realizzazione. È proprio vero che l'Eletto può nascere soltanto da una comunità che, pur non rifiutando i nobili, è essenzialmente quella dei contadini o della "gente comune"? Questa comunità non sarebbe essa stessa la fonte di normative che impediscono l'autorealizzazione dell'individuo? E allora, è *soltanto* moderno, o non anche rivolto al "Medioevo" (un Medioevo miticamente rivissuto) il pensiero di Müntzer?

Non sembra il caso che il Bauernkrieg sia stato uno dei grandi argomenti di studio del marxismo, una dottrina che ha riproposto queste contraddizioni drammatiche e che le ha vissute già sin dagli inizi, tra un impulso intellettuale messianico e un compimento di "gente comune", ancora immersa nei sogni della comunità medievale; culminato infine in una gestione di funzionari e "intellettuali" piccolo-borghesi.

Abbiamo introdotto questa fugace riflessione perché con Müntzer, più ancora che con i Taboriti, ci troviamo dinnanzi ad un'utopia che *avrebbe potuto* realizzarsi, ma che, in tal caso, possiamo ben sospettare *come* si sarebbe realizzata/tradita. L'impossibilità dell'Utopia a farsi storia, a calarsi in quella storia che, pure, si muove soltanto grazie a lei, sembra una contraddizione tanto più dolorosa in quanto del tutto insuperabile: è, forse, come andiamo da tempo sospettando, una contraddizione inestirpabile perché consustanziale al nostro pensiero razionalista. Una contraddizione che colpisce sino alla follia -o alla creazione artistica- essenzialmente l'intellettuale piccolo-borghese, il cui archetipo è quel Don Chisciotte del quale disse Foucault: "La sua avventura sarà la decifrazione del mondo: un percorso minuzioso per rilevare sull'intera superficie della terra le figure che mostrano che i libri dicono il vero"; e poi, lapidariamente: "Don Chisciotte legge il mondo per dimostrare i libri".²⁰⁷ Il dramma del pensiero razionalista è quello scoperto già da Gorgia (grande razionalista, come tutti i Sofisti) il quale, ben più conseguenziale dell'altro Sofista, Socrate, pose le basi per negare ogni normativa affermando la non corrispondenza della proposizione alla cosa.²⁰⁸

Chiudiamo qui, provvisoriamente, il capitolo aperto da Müntzer, sul quale però dovremo tornare subito, per occuparci di quell'Anabattismo che al suo pensiero è strettamente legato, e che tentò, per l'appunto, di realizzare in terra l'utopia con risultati tragici. Prima però vogliamo ricordare un testo frequentemente citato, che fu dedicato a Müntzer dal filosofo marxista Ernst Bloch.²⁰⁹ Vogliamo ricordarlo non tanto per la sua analisi critica -il testo è affascinante ma costruito su sprazzi letterari- quanto perché il Bloch vi individua e mette in risalto la lunga catena che giunge a Müntzer, quella che passa per mistici ed eretici, per millenaristi, Catari, Gioachimiti, Fratelli del Libero Spirito, Taboriti; una catena che si fonda sul concetto dell'Uomo assoluto e della scintilla divina presente in lui; una storia che risale ai primi giorni del Cristianesimo, a Giovanni, a Paolo,²¹⁰ e che noi abbiamo ritenuto iniziarsi, per l'appunto, con gli Gnostici, troppo a lungo avvolti nelle cortine fumogene dei preconcetti alimentati dagli eresiologi.

Questo percorso, che ha in Müntzer un punto nodale se si accetta, come noi riteniamo, che egli abbia recuperato non semplicemente il Cristianesimo pre-costantiniano della Chiesa primitiva, ma, più ancora, una concezione della "verità" cristiana antecedente quella fondata da Ireneo, prosegue dunque entro l'Anabattismo, un fenomeno assai variegato che affronteremo soltanto in minima parte, vale a dire soltanto per quegli aspetti che si pongono in diretta continuità con i postumi della guerra dei contadini e della predicazione dello stesso Müntzer.²¹¹

Questo Anabattismo militante, che passa attraverso le figure di Denck, Hut e Hubmaier e culmina con la tragedia di Münster, rappresenta l'ultima propaggine del Bauernkrieg;²¹² tra il 1525 e il 1535 si sviluppa perciò una vera e propria guerra civile, paragonabile, entro i suoi limiti, alla guerra dei Trent'anni.²¹³ Le due

²⁰⁷ *Le parole e le cose*, cit., p. 62.

²⁰⁸ *Peri toù mè óntos*, *Sofisti*, cit., vol. 2°, 91-93 e 131 sgg., p. 48 e p. 54.

²⁰⁹ E. Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, Ergänzte Ausgabe, 1969.

²¹⁰ *ivi*, pp. 182-229.

²¹¹ Lo Williams, cit., ha analizzato la complessità delle manifestazioni non-conformiste poste sotto il nome di "riforma radicale", un fenomeno che, come ha giustamente sottolineato, mira non già alla riforma della Chiesa, ma alla sua "restituzione" (p. 857), cioè al recupero dello "spirito" del Cristianesimo contro la sua dottrina letterale; in ciò egli lo ricollega giustamente al Gioachimismo (p. 859). All'interno dell'Anabattismo egli ritiene di scorgere almeno tre tendenze generali che interessano sette diversi gruppi a diversa ubicazione geografica (p. 853); essi sarebbero rispettivamente caratterizzati da atteggiamenti pacifisti, rivoluzionari o spiritualisti. La classificazione sembra per verità disomogenea per quanto riguarda il terzo gruppo, che lo stesso Williams deve poi disaggregare in vario modo (p. 855). In effetti, come abbiamo più volte rimarcato, lo spiritualismo, la mistica e ogni atteggiamento intrinsecamente antinomico, possono essere tanto rivoluzionari quanto pacifisti in rapporto a concrete situazioni, non per una loro particolare precostituzione. Tuttavia la distinzione tra pacifisti e rivoluzionari non è priva di significato nel caso specifico dell'Anabattismo, in quanto sembra legata ai precedenti dei fondatori dei vari gruppi. La Birnhöfer-Pippert, *Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre*, R.S.T. 96, Münster, Aschendorff, 1967, p. 156 e p. 162, ha puntualmente notato che l'Anabattismo rivoluzionario è legato ai gruppi fondati dai sopravvissuti del Bauernkrieg, influenzati da Müntzer. Ella mette in luce in generale la duplice valenza implicita nell'Anabattismo, oscillante tra "fuga dal mondo" e chiliasmo militante. Il legame diretto tra Müntzer e l'Anabattismo rivoluzionario è sottolineato anche da G. Seebaß, *Bauernkrieg und Täuferium in Franken*, Z.K.G. 85, 2, cit., p. 140[284], il quale ricorda che tale legame fu chiaro per Lutero, Melantone, e i contemporanei in generale. Il dubbio sulla validità del battesimo dei bambini, fu già di Carlstadt e Müntzer (*ivi*, p. 142[286]; Williams, cit., pp. 149-152; Birnhöfer-Pippert, cit., pp. 6-8).

²¹² Williams, cit., p. 83.

²¹³ *ivi*, p. 82. Il van Dülmen, cit., che ha impostato la propria ricerca precisamente come storia di una rivoluzione che dal Bauernkrieg si trasferisce a Münster, ha sottolineato che subito dopo la sconfitta di Frankenhausen inizia una fase di agitazione sociale diffusa (p. 134). La

date del XVI-XVII secolo segnano grosso modo il percorso di quel “secolo di ferro” di cupa “razionalizzazione” dell’Europa,²¹⁴ sul cui sfondo si dipana il filo rosso dell’altro occidente, quello degli spiritualisti e degli alchimisti, dei cabbalisti, dei Rosacroce, della teosofia barocca, che si oppone agli sviluppi della nuova Ragione, ragione dei nascenti Stati assoluti.

L’Anabattismo, come specifico movimento, nasce nel 1525 a Zurigo,²¹⁵ allorché, tra il 22 e il 29 Giugno, i primi 35 fedeli furono battezzati in Zollikon da un gruppo di Zwingliani espulsi per le proprie posizioni dottrinarie.²¹⁶ Hubmaier, che abbiamo già visto all’opera come ideologo nella guerra dei contadini, fu battezzato a Pasqua, ma le sue idee erano fermamente anabattiste da tempo;²¹⁷ egli, a sua volta, battezzò Denck nel Maggio del 1526, e questi Hut, il 26 dello stesso mese.²¹⁸ Denck, uomo di grande cultura detto anche il papa degli Anabattisti,²¹⁹ aveva predicato a Mühlhausen nella primavera del 1525 su invito di Müntzer, e ne era fuggito assieme a Pfeiffer;²²⁰ Hut, la figura più rivoluzionaria sul piano sociale, era stato anch’egli uno dei predicatori di Mühlhausen nell’autunno del 1524; era stato un ardente seguace di Müntzer, aveva alloggiato in casa sua²²¹ e aveva diffuso la sua *Ausgedrückte Emplöschung*.²²² Pilastro centrale dell’Anabattismo era il rifiuto del battesimo dei bambini (d’onde il nome) perché il battesimo stesso veniva inteso in senso spiritualistico come atto cosciente di identificazione con Cristo.²²³

Denck non fu una figura socialmente impegnata come Hut e Hubmaier: egli appartenne piuttosto al numero di coloro che da Thomas Müntzer ereditarono lo spiritualismo della sua mistica. Egli neppure conobbe il martirio, perché, deluso da ciò che apparve come atteggiamento settario nell’Anabattismo, concluse la propria esistenza con un parziale ritiro dalle proprie posizioni; del resto egli era approdato all’Anabattismo partendo da posizioni umaniste, e non poteva quindi identificarsi con gli aspetti socialmente rivoluzionari del movimento.²²⁴ Egli ebbe tuttavia un ruolo dottrinale non secondario, perché da Müntzer ereditò e sviluppò con coerenza l’atteggiamento spiritualista della mistica tedesca, e quindi quel processo d’interiorizzazione del divino che attraverso Weigel e Böhme rappresenta una pietra miliare della modernità.²²⁵

Denck affrontò il problema della natura interiore della parola divina, messaggio spirituale che nessuno scritto può racchiudere, luce invisibile che brilla nel cuore degli uomini, attraverso la dialettica di spirito e letteralità; tale dialettica è infatti costitutiva della religiosità di molti Anabattisti, della quale mostra l’ascendenza müntzeriana. Lo spirito non viene *contrapposto* alla letteralità, esso è infatti presente nella testimonianza scritta; ma non può essere inteso da coloro che non hanno fede. Il problema è dunque “avere

visione dell’Anabattismo come movimento in sé pacifico, è da lui ritenuta una falsificazione storica operata più tardi dai Mennoniti (pp. 155-156; in ciò egli concorda con il Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 293). La realtà di un movimento rivoluzionario si collega alla delusione per una Riforma nella quale la Chiesa riformata prese il posto di quella cattolica senza alcun cambiamento sociale e con un comportamento altrettanto autoritario (pp. 158-160). Il movimento fu regionale nelle sue manifestazioni, ma unico nell’atteggiamento, fu guidato dai seguaci di Müntzer -Hut e Denck- e fu altra cosa dall’Anabattismo di Zurigo, che non fu il solo Anabattismo manifestatosi (pp. 162-163). Gli Anabattisti non per caso furono espulsi da Strasburgo: ci si accorse infatti del pericolo rivoluzionario insito nella loro dottrina (p. 177; gli espulsi furono 2500).

²¹⁴ Per le vicende di questo secolo, e i processi che in esso hanno luogo, cfr. la citata opera del Kamen, ad esso intitolata. J. Delumeau, *La peur en occident*, cit., sceglie le pagine di una visita ad Augsburg di Montaigne nel 1580 per aprire il proprio testo, dedicato ai terrori della classe dirigente e alla sua repressione del “diverso”, rappresentato dalla folla degli emarginati espulsi dalle campagne “razionalizzate”, che assediano le città. Egli considera il XVI secolo un “tempo forte” di questo conflitto (p. 281 sgg.); il XVI secolo è un secolo di grandi attese escatologiche relative all’imminente fine del mondo; le profezie gioachimite vi si incontrano con grande frequenza (Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., *passim*); esse saranno coltivate dagli Anabattisti ma anche dagli Ebrei; Postel considera la cosa avvenuta nel 1547, con la propria “rinascita”. Il senso della fine si accompagna infatti, come usuale, con la nostalgia di un ritorno alla condizione prelapsaria, una disposizione che tocca anche i dotti (cfr. la breve sintesi del Delumeau, loc. cit.) Dal XVI al XVII secolo corre la grande caccia alle streghe; la diversità di ogni genere viene identificata con il Male assoluto, con l’opera di Satana ossessivamente avvertita da parte della classe dirigente come minaccia all’ordine (Delumeau, cit., p. 455 sgg. Sulla grande stagione di caccia alle streghe che caratterizza il XVI-XVII secolo, cfr. J.C. Baroja, *Les sorcières et leur monde*, trad. de l’espagnol par M.A. Sarraïlh, Paris, Gallimard, 1972, pp. 116-233). Gran parte di un’altra opera del Delumeau, *Le péché et la peur*, Paris, Fayard, 1983, che copre il XIII-XVIII secolo, è di fatto dedicata ai secoli XVI-XVII; temi fondamentali dell’alterità, come quello dell’incomprensibilità di un “mondo alla rovescia” vi sono ampiamente diffusi (cfr. p. 143 sgg.); la letteratura sviluppa i temi del paradosso e della follia, che fanno la gloria del *siglo de oro*. La “follia” soprattutto, inizia il proprio percorso minaccioso e perverso di alterità demonizzata, cessando di rappresentare, come in precedenza, la voce di Dio; cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, cit.

²¹⁵ Williams, cit., p. 848.

²¹⁶ *ivi*, pp. 120-123.

²¹⁷ *ivi*, pp. 134-136.

²¹⁸ *ivi*, p. 156.

²¹⁹ *ivi*, p. 149 sgg. I *Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, hrsg. von J. Beck, F.R.E., 2. Abt., XLIII. Bd., 1883, insistono molto sulla grande cultura dei primi Anabattisti, e sulla loro conoscenza del latino, del greco e dell’ebraico: vale a dire delle Scritture nei loro testi originali.

²²⁰ Williams, cit., p. 155.

²²¹ Birnhofer-Pippert, cit., p. 23.

²²² Seebaß, cit. pp. 151[295]-152[296].

²²³ Significativa al riguardo la lettera inviata nel Settembre 1524 dal gruppo degli imminenti Anabattisti (Gebel, Mantz e altri) a Thomas Müntzer, sullo specifico argomento del battesimo. Essi riconoscono in lui un fratello per la dottrina da lui espressa al riguardo in *Von dem gedichteten Glauben* e in *Protestation* (in *Schriften*, cit., pp. 219-240). Nella lettera (*ivi*, pp. 437-447) essi condividono lo spiritualismo di Müntzer, per il quale il battesimo è il risultato del doloroso processo interiore di cristificazione dell’uomo (*ivi*, p. 442). Müntzer vi è ripetutamente associato a Carlostadio, e tuttavia sembrano entrambi non aver assunto un chiaro atteggiamento anabattista (cfr. pp. 443, 38 - 444, 1). Sull’argomento si sofferma E. Kock, *Das Sakramentverständnis Thomas Müntzers*, Der Theologe Thomas Müntzer, cit. p. 141. Nelle sue conclusioni (pp. 145-146) egli ritiene frutto di un equivoco, e non di una precisa posizione teologica, la vicinanza di Müntzer con gli Anabattisti; resta perciò aperto il problema di come venne interpretata la sua dottrina. Sotto questo profilo, ci sembra di poter sommessamente affermare che la dottrina müntzeriana della cristificazione interiore dell’uomo come atto di libera scelta, non può che condurre all’Anabattismo.

²²⁴ Per le vicende di Denck, cfr. le rapide notizie di Williams, cit., pp. 149-162 e pp. 176-180.

²²⁵ Cfr. W. Wiswedel, *Zum Problem inneres und äußeres Wort bei den Täufern des 16. Jahrhunderts*, A.R.G. 46, 1955, p. 11 sgg.

orecchie per intendere”, ciò che è possibile a tutti perché in ciascuno è nascosta una scintilla divina, che tuttavia in molti cuori è oscurata; è dunque fondamentale l’atto di scelta che induce a ripercorrere l’esperienza di Cristo, per approdare ad un Cristianesimo vissuto, interiormente esperito e in grado di dar vita a ciò che, negli scritti, è soltanto “parola esteriore”, inutile sapienza mondana.²²⁶

A questa discendenza spiritualista della lezione di Müntzer, destinata ad un lungo seguito, si affianca quella più immediatamente rivoluzionaria, che intendeva realizzare in terra l’utopia del Regno di Dio, portando a radicale conseguenzialità le premesse mistiche; Hans Hut fu una delle figure di maggior spicco, che sviluppò una dottrina apocalittica; come Müntzer era interessato perciò ai sogni, veicolo di profezia; come Denck, e nello spirito di Müntzer, egli vedeva nel battesimo -quello “vero”, tutto interiore, fatto di sofferenza- il risultato di una vita di lotta che identificava il Cristiano con l’esperienza di Cristo.²²⁷

Significativo appare il millenarismo di Hut, di professione rilegatore e libraio, come espressione delle tendenze rivoluzionarie maturate nella guerra contadina, rimaste vive anche dopo la vittoria dei principi.²²⁸ Hut, come Müntzer considerava i potenti (clero e nobiltà) dei senza-Dio; e tuttavia i principi avevano annientato i contadini, cui Cristo aveva dunque negato l’atteso aiuto. Ciò non poteva essere senza motivo, e il motivo era da ricercarsi nel comportamento dei contadini, che avevano combattuto i potenti per ragioni non del tutto ideali. Si trattava quindi, ora, di determinare con più precisione la data dell’Apocalisse, annunciata ma non realizzata. Hut sapeva che i corpi giustiziati di Müntzer e Pfeiffer non erano stati sepolti: ne dedusse che essi dovevano essere i due Profeti di cui ad *Ap.*, 11, 8-9, e che perciò il Giudizio finale sarebbe giunto 3 anni e mezzo dopo la data dell’esecuzione stessa,²²⁹ salvo dubbi sul calcolo dei 5 mesi di cui ad *Ap.* 9, 5; la vendetta di Dio su clero e aristocrazia sarebbe perciò dovuta iniziare in un periodo compreso tra il Natale 1527 e la Pentecoste 1528.²³⁰ Nella logica del “Vangelo di tutte le creature”, che vede l’uomo, la natura e Dio solidali in un programma, che è programma di sofferenza e redenzione, Müntzer aveva dunque servito, con la propria morte, il programma stesso.²³¹

Hut proseguiva senza dubbio la spinta rivoluzionaria del Bauernkrieg e di Müntzer, con il suo odio per l’aristocrazia e il clero; questa ripresa rivoluzionaria era attesa dall’aristocrazia, e, del resto, tra i battezzati di Hut figurano i superstiti di coloro che avevano partecipato ai saccheggi sotto Müntzer.²³²

Nel corso del concilio anabattista tenutosi ad Augsburg nell’estate del 1527, Hut fu arrestato. Ci si rese subito conto di avere a che fare con uno dei *leaders* del movimento; perciò lo si interrogò con molta precisione e dopo aver assunto informazioni sul suo conto. In questa situazione egli tentò la fuga incendiando la propria cella, ma ne morì per intossicazione da fumo il 6 Dicembre.²³³

La sua dottrina escatologica era di fatto rivoluzionaria, e si articolava sui cosiddetti “Sette decreti della Scrittura” che egli aveva dibattuto con Hubmaier a Nicolsburg.²³⁴ Essi concernevano il patto di Dio con gli Eletti attraverso il triplice battesimo; il Regno di Dio riservato ai poveri in spirito, che implicava la comunità dei beni; la solidarietà tra i membri di questo Regno, che rendeva inutile il potere e i suoi organi; l’imminente fine del mondo; la convinzione che ai veri credenti sarebbero stati risparmiati i tormenti in tale circostanza;²³⁵ la fede nella Resurrezione e la punizione eterna dei malvagi.

Altra figura rivoluzionaria del primo Anabattismo, anche se meno radicale di Hut, fu quella di Hubmaier, del quale abbiamo già accennato in riferimento alla continuità geografica e storica del suo

²²⁶ *ivi*, *passim*. Denck notava inoltre che nelle Scritture esistevano numerose contraddizioni letterali, componibili soltanto attraverso la comprensione spirituale: cfr. Williams, cit., p. 158.

²²⁷ Williams, cit., pp. 163-164. Secondo Hut vi erano tre battesimi: nello spirito, come ritorno dell’uomo a Dio; con l’acqua, come segno esteriore del patto; col sangue, come cristificazione dell’uomo nella sofferenza: cfr. Birnhofer-Pippert, cit., p. 52. Il battesimo come cerimonia assumeva dunque il valore simbolico d’ingresso in una comunità d’eletti, ed aveva perciò una forte valenza sociale (*ivi*, p. 48). Un significato molto simile assumeva la comunione, riguardo la quale si negava la presenza reale di Cristo nel pane e nel vino (come già i Piccardi) in base ad una logica razionale; per conseguenza essa rappresentava, come il battesimo, un’identificazione con la sofferenza di Cristo, accessibile a chi apparteneva alla comunità degli Eletti (*ivi*, pp. 54-63).

²²⁸ Il Seebaß, cit., nell’esaminare il movimento anabattista in Franconia, nel quale dominarono le idee rivoluzionarie e il comunismo di Müntzer e di Hut (Cfr. anche Birnhofer-Pippert, cit., p. 159) ha sottolineato la continuità del movimento stesso con i luoghi e le ideologie del Bauernkrieg (cfr. pp. 142[286]-145[289]).

²²⁹ *ivi*, p. 147[291]. Lo stesso Müntzer, nella lettera scritta ai cittadini di Mühlhausen il 17 maggio 1525 dopo la sua cattura a Frankenhausen, aveva invitato a riflettere sui peccati propri (cfr. *Schriften*, cit., pp. 473-474). Per Hut, vedi anche Williams, cit., p. 164.

²³⁰ Seebaß, cit., p. 148[292].

²³¹ *ivi*, pp. 149[293]-150[294]; per il “Vangelo di tutte le creature”, cfr. Williams, p. 387 sg. e *passim*.

²³² Seebaß, cit., p. 153[297]-155[299].

²³³ G. Seebaß, *Der Prozeß gegen den Täuferführer. Hans Hut in Augsburg, 1527, Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, etc., W.F. 51, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992.

²³⁴ Williams, cit., p. 172 sgg.; da non confondere con i 7 o 8 “Articoli di Nicolsburg”, dal forte accento piccardo, che furono prodotti contro Hut, la cui origine è incerta. Cfr. *ivi*, p. 177; J.D. Weaver, *Hubmaier versus Hut in the Work of Christ*, A.R.G. 82, 1991. L’articolo di Weaver mostra la possibilità che implicazioni cristologiche e mariologiche spiccatamente adozioniste (Maria madre di Cristo ma non di Dio; Cristo, un profeta in cui parla la voce di Dio) siano logicamente deducibili dall’interpretazione della dottrina di Hut. Hut sosteneva, coerentemente con la dottrina di Müntzer, che l’unica via alla salvezza veniva dal ripercorrere le sofferenze di Cristo; da ciò si poteva dedurre che la sola sofferenza di Cristo non era stata sufficiente alla salvezza dell’umanità, e che essa dovesse essere perciò integrata dalle sofferenze cristiche degli Eletti; di qui le conseguenze adozioniste di cui sopra. Sembra comprensibile, per il percorso dottrinario che va dai Taboriti a Müntzer, la possibilità che il pensiero di Hut dia adito ad interpretazioni di tal genere: precisamente per questo esso è aperto a sbocchi rivoluzionari, contrariamente agli sbocchi quietisti delle dottrine che chiudono nel già-fatto di una storia conclusa, quel processo salvifico che Müntzer vide come testimonianza, e perciò come percorso additato per una storia da farsi.

²³⁵ Hut aveva indicato come rifugio per essi la città di Mühlhausen; cfr. Seebaß, *Bauernkrieg*, etc., cit., p. 148[292].

insediamento moravo, con le sopravvivenze del Taborismo. Interessante è la sua antropologia tricotomica, che ricorda vagamente la gnosi di Taziano negli aspetti puramente formali, ma non certo nella sostanza.

Secondo Hubmaier l'uomo è costituito da una triplice realtà: spirito, anima e corpo. Lo spirito, impeccabile secondo la tradizione neoplatonica,²³⁶ non partecipò del peccato, che fu colpa del corpo, simbolizzato da Eva; per conseguenza l'anima, simbolizzata da Adamo, perse la propria capacità di discernere il bene dal male.²³⁷ La salvezza viene dalla discesa di Cristo, che concede l'illuminazione da parte dello Spirito Santo, consentendo all'anima del credente di ritrovare la capacità di distinguere il bene dal male; è questa la "sufficienza" del sacrificio di Cristo, il nodo della sua disputa di Nicolsburg con Hut, nel Maggio del 1527.²³⁸

Tale nodo è importante perché consente d'intravedere le diverse anime dell'Anabattismo in rapporto con il problema radicale sollevato da Müntzer, il ritorno cioè ad un Cristianesimo delle origini non semplicemente sul banale piano moralistico, ma in rapporto al concetto di verità/testimonianza, di "stoltezza" del "sapere del mondo", e dell'intrinseca malvagità di quest'ultimo. Un ritorno che ci sembra configurare un vero e proprio ritorno al dibattito degli Gnostici.

Mentre l'implicito Adozionismo di Hut sembra indicare in Cristo il punto di svolta rivoluzionario per l'ingresso nella storia di un'inaudita concezione della verità, *intesa come processo da compiersi additato all'uomo*, e affidato alla sua costruzione della storia; nella tricotomia di Hubmaier e nella sua visione della "sufficienza" della discesa di Cristo per la salvezza, risuona l'intellettualismo dello Gnosticismo ellenizzante e il quietismo della sua "fuga dal mondo".²³⁹

Perfettamente conseguenziale è perciò che nell'Anabattismo si torni a dibattere il problema del rapporto del Cristiano con il potere; e se Müntzer e Hut lo risolvono negando che i potenti, laici o ecclesiastici, possano essere Cristiani; Hubmaier lo risolve viceversa -dopo il disastro del Bauernkrieg e nonostante l'ostilità all'esercizio del potere da parte degli Anabattisti in generale- assegnando un ruolo positivo al potere stesso, nella situazione decaduta dell'umanità.²⁴⁰

Nonostante questo suo atteggiamento moderato, Hubmaier fu giustiziato a Vienna nel 1528, perché al tempo della guerra contadina aveva partecipato al tentativo della città di Waldshut di secedere dall'Austria per unirsi alla Federazione Elvetica.²⁴¹ Nella comunità morava si affermò contemporaneamente una linea più vicina a Hut per ciò che concerneva il rapporto negativo con il potere;²⁴² fu quello il primo nucleo del futuro comunismo hutterita moravo.²⁴³

Il vero sviluppo dell'Anabattismo, e i postumi della guerra contadina, maturarono tuttavia altrove. La città imperiale di Strasburgo aveva costituito, negli anni attorno al 1530, uno straordinario punto d'incontro per spiritualisti (libertini e non) e rivoluzionari di tutte le tendenze, che vi poterono godere, nonostante la condanna dell'Anabattismo nel 1527, un relativo asilo.²⁴⁴ La tregua ebbe una durata limitata, perché la stessa città dovette star attenta alle ire che si attirava in tal modo, e dovette dar inizio a una politica persecutoria.²⁴⁵ Essa fu tuttavia la sede nella quale ebbe luogo il confronto tra le tendenze più precisamente anabattiste e quelle spiritualiste sviluppatesi dalla lezione di Müntzer, che avevano tuttavia in comune un elemento dottrinario, disceso loro dal Gioachimismo: l'avvento di Cristo avrebbe marcato la fine dell'epoca della Legge, e perciò

²³⁶ Cfr. J. Trouillard, *L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin*, R.H.R. 143, 1953. È stata avanzata l'ipotesi che tale dottrina sia giunta ad Hubmaier tramite Erasmo; cfr. Weaver, cit., p. 29 in nota.

²³⁷ Weaver, cit.; Williams, cit., p. 219 sgg.

²³⁸ Cfr. locc. cit.; in particolare Weaver per l'analisi del contrasto.

²³⁹ Con l'Anabattismo tornano d'attualità gli antichi temi gnostici; lo Williams, cit., pp. 315-318 e pp. 671-679, ha ritenuto di poter scorgere influssi diretti dei superstiti pauliciani su Hubmaier e su Serveto: ciò ricorda la singolare ipotesi inversa dello Scheidweiler (cfr. Parte I, sez. I, cap. 3°) di un influsso sociniano sui tardi Pauliciani; nella fattispecie, contatti tra Pauliciani e Hutteriti sembrano molto verosimili. Gli aspetti "gnostici" della dottrina di Serveto sono notevoli; la storia di molti Anabattisti s'intreccia infine con quella dei Libertini, nei quali sono rimasti vivi temi dottrinali gnostici. Un discorso a sé, per la sua statura, merita Paracelso e il suo sistema di pensiero, punto di raccordo tra varie istanze. Paracelso, ripetutamente citato da Williams, non fu formalmente "eretico", ma certamente raccolse ed elaborò le inquietudini del tempo. Singolare figura di "gnostico" fu, nell'Anabattismo, Nicolas Frey, un profugo del Bauernkrieg, il quale costituì, con la sorella del barone Pfersfelder, Elisabetta, una singolare coppia che ricordava Simon Mago ed Elena: lui era un nuovo Cristo, lei una nuova Maria; cfr. Williams, cit., pp. 287-288. La stessa vicenda fu ripercorsa, poco dopo, da Guillaume Postel con una donna padovana (cfr. *infra*, sez. II, cap. 2°).

²⁴⁰ Facciamo riferimento al suo trattato *Vom Schwert*, per il quale cfr. anche W. Mau, *Balthasar Hubmaier*, A.M.N.G., Heft 40, 1912, p. 41 sgg.

²⁴¹ Williams, cit., pp. 64-67; 134-137; 227-229.

²⁴² Sulla natura variegata e problematica del rapporto dell'Anabattismo (inteso come ritorno al Cristianesimo originario) con il potere, cfr. J.H. Yoder, *"Anabaptists and the Sword" revisited*, Z.K.G. 85, 2, cit.

²⁴³ Sul comunismo degli Hutteriti e le sue motivazioni teologiche, cfr. R. Friedmann, *The Christian Communism of the Hutterite Brethren*, A.R.G. 46, 1955; L. Müller, *Der Communismus der mährischen Widertäufer*, S.V.R.G. 142, Leipzig, Eger & Lievers, 1927; J. Loserth, *Der Communismus der mährischen Widertäufer im 16. und 17. Jahrhundert*, A.Oe.G. 81, 1894. Secondo Williams, *Popularized German Mysticism as a Factor in the Rise of Anabaptist Communism*, Glaube, Geist, Geschichte, Leiden, E.J. Brill, 1963, l'Anabattismo moravo e quello di Münster rappresentano la vera eredità comunista implicita nella mistica medievale tedesca della *Theologia deutsch*, trasmessa da Müntzer. Egli nota infatti che la teoria della salvezza in Müntzer e Hut è quella della cristificazione interiore dell'uomo già delineata dalla mistica medievale germanica; questa, d'altronde, con il solo forte accento sull'abbandono (*Gelassenheit*), con il distacco dal mondo, e quindi dalla proprietà, e con le sue radici stesse, eminentemente popolari, costituiva implicitamente una dottrina comunitaria dei beni (ricorda comunque quanto già esposto, per una critica dell'interpretazione di Müntzer in rapporto alla sola mistica medievale). Gli Hutteriti (o Fratelli Moravi), come anche gli Hussiti, dovettero abbandonare le loro terre dopo la battaglia della Montagna Bianca, nel corso della guerra dei Trent'anni che marca l'affermazione dello Stato Assoluto. La loro terra d'elezione diverrà, come per altri dissidenti, il Nord America.

²⁴⁴ Per una panoramica di questo composito universo e per le idee di "riforma radicale" che vi maturarono, in particolare tra il 1529 e il 1533, cfr. Williams, cit., pp. 234-298.

²⁴⁵ Cfr. anche K. Deppermann, *Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihren Verfolgung, Ketzerverfolgung*, etc., cit.

anche dell'identificazione di Chiesa e Stato, oltretutto l'inizio dell'abitazione di Dio *dentro* l'uomo.²⁴⁶ Una dottrina questa, che poteva dar origine tanto ad atteggiamenti antisemiti, quanto al più totale trasversalismo religioso: la religiosità, ricondotta allo "spirito" conosceva ormai soltanto il dialogo con un Dio interiorizzato, senza mediazioni legalistiche/sacerdotali. Ciò faceva quindi dell'esser Cristiano una qualità universale dell'uomo, aperta a tutti gli uomini ma anche nemica di tutte le Leggi. Universalismo ed antisemitismo non vi appaiono perciò così contraddittori come potrebbero sembrare; così come, per la fine della Legge, lo spiritualismo intenso ed ispirato non è necessariamente antitetico con il più radicale anarco-nihilismo.²⁴⁷

Abbiamo ritenuto necessario sottolineare la coesistenza di questi momenti apparentemente antitetici entro un fenomeno che è *religioso* e che non può essere misurato con il superficiale metro razionalista, perché ci è sembrato indispensabile al fine di comprendere la grande tragedia di Münster, che costituì una vicenda mistico-religiosa i cui riflessi sociali impliciti furono la tentata instaurazione dell'utopia radicale.²⁴⁸

Gli avvenimenti di Münster sono importanti perché costituiscono l'acme e il tramonto di un processo apocalittico che si autoconsuma: messo per la prima volta dinanzi alla possibilità di realizzare la nuova Gerusalemme, il Millenarismo addita l'alterità dell'Utopia. La geometria celeste, a contatto con la datità postlapsaria della storia, si metamorfosa in ingenua ideologia, che mostra la più totale subordinazione agli schemi logici del Razionalismo, usato peraltro senza le cautele degli addetti ai lavori. Prima di Münster, mai il Millenarismo ebbe la possibilità di trasformare una parte di mondo a specchio dei propri sogni; dopo Münster, dovette attendere il XX secolo per tentare ancora. Quanto al movimento anabattista, il contraccolpo fu tale che esso dovette far rotta immediata verso le brumose lontananze del quietismo.

Münster fu infatti una tragedia scandita giorno dopo giorno dalla conseguenzialità con la quale una profonda convinzione interiore, la certezza di poter restaurare il paradiso perduto, prese corpo nella logica politica degli Anabattisti. Resta tuttavia da chiedersi quanto delle loro decisioni dipendesse dalla logica interiore della dottrina, e quanto fosse viceversa imposto dalle circostanze, perché non è certamente accettabile una rappresentazione unilaterale come quella del Cohn, basata sulla trascrizione di passi scelti delle cronache di parte avversa.

Gli eventi di Münster si articolano infatti su due contingenze che non possono sottovalutarsi. La prima di esse fu il contrasto sociale sul quale s'impose la dialettica religiosa di Münster e la sua radicalizzazione a seguito della durezza con la quale il potere aristocratico e borghese, rappresentato non soltanto dal vescovo-principe von Waldeck, ma anche dai Luterani, tra i quali il sindaco della città von der Wieck, si opposero all'ondata di rinnovamento che animava la piccola borghesia e il popolo, guidati dal predicatore Bernhard Rothmann. È significativo che quest'ultimo, di modeste origini (era figlio di un fabbro) e inizialmente orientato in senso luterano, e perciò non socialmente eversivo, fosse costantemente sostenuto dalle ghilde nei contrasti che ebbe con l'autorità politica, mentre la sua dottrina andava evolvendo in senso radicale. Le stesse ghilde, del resto, avevano a suo tempo affrontato l'onere di pagare gli studi a questo brillante *outsider*.

La seconda circostanza particolare intervenne allorché la lotta si era ormai radicalizzata, e il vescovo e l'aristocrazia avevano messo in armi un esercito contro la città ribelle. Questa seconda circostanza fu l'arrivo in città dei predicatori Melchioriti olandesi, la cui dottrina, nel corso delle persecuzioni subite in Olanda, era divenuta estremista ed apocalittica; questi predicatori trovarono nella particolare situazione cui era giunta Münster il terreno ideale per la loro nuova Gerusalemme, divenendo immediatamente le guide di un processo destinato ad accelerarsi sino alla deflagrazione.

Se non si tengono presenti queste circostanze, e non si tiene conto dell'assoluta interdipendenza delle istanze sociali e di quelle religiose, si corre il rischio di scambiare queste ultime per mere opinioni; e poiché la lotta si era radicalizzata, e con essa le posizioni dottrinali, si rischia di scorgere nella tragedia di una lotta senza quartiere il riflesso di "opinioni" folli -ma, stranamente, in grado di trascinare una popolazione- come accadde al Cohn.²⁴⁹

²⁴⁶ *ivi*, *passim*.

²⁴⁷ Osserva tuttavia il Deppermann nel suo articolo, che diverso fu il comportamento delle autorità nel perseguire spiritualisti e Anabattisti rivoluzionari, i secondi con ben altra severità dei primi. Così, pure, si può notare come l'estrazione socio-culturale incida sui diversi atteggiamenti dottrinali; i diversi esiti personali appaiono perciò non indipendenti dai contesti sociali; cfr. in particolare p. 233.

²⁴⁸ Sulla scorta di questa tesi si muove lo studio di R. Klötzer, *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreform und Welterneuerung*, R.S.T. 131, Münster, Aschendorff, 1992 (cfr. pp. 6-7 e p. 18) che utilizziamo per la presente narrazione, essendovi attentamente riassunte le fonti. Queste sono costituite da cronache -del Gresbeck, del Kerksenbrock, e la cosiddetta Cronaca di Niesinck- e da documenti; al riguardo cfr.: *Berichte der Augenzeugen über das müsterische Wiedertäuferreich*, hrsg. von C.A. Cornelius, Münster, Theissing, 1853, che contiene il racconto del Gresbeck (ostile agli Anabattisti ma unico testimone oculare dei fatti), la Cronaca di Niesinck, e un'importante raccolta di documenti; Kerksenbrock, *Anabaptistic furors, etc., historica narratio*, hrsg. von H. Detmer, Die Geschichtquellen des Bistums Münster, voll. 5-6, Münster, Theissing, 1900, 1899. Il Kerksenbrock aveva soltanto 15 anni quando abbandonò Münster nel Febbraio 1534; egli ricostruisce la vicenda tramite testimonianze, e, soprattutto, una grande conoscenza delle fonti; cfr. l'Introduzione del Detmer, p. 289*. Come altre raccolte di documenti segnaliamo: *Das Täuferreich zu Münster. 1534-1535. Berichte und Dokumente*, hrsg. von R. Van Dülmen, München, d.t.v., 1974; *Ungedruckte Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer in Münster*, hrsg. von H. Detmer, Z.V.G.A. 51, 1893. Gli scritti di Rothmann sono stati pubblicati da R. Stupperich, *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster, Aschendorff, 1970.

²⁴⁹ Van Dülmen, cit., p. 212, parla di "grottesca deformazione" per quanto concerne l'opera del Cohn. Venendo ad argomenti più seri, segnaliamo la discussione che si ebbe attorno all'importanza relativa dei due fattori nella vicenda, la dottrina melchiorita e la conflittualità sociale in Münster. K. Deppermann, *Melchior Hoffman*, cit., ha sviluppato la tesi della sostanziale dipendenza degli eventi dalla predicazione di Hoffman e dei suoi seguaci, Matthijs e Beukelson. La sua biografia di Hoffman mette in luce i tratti della dottrina in modo esauriente e non molto lusinghiero. Hoffman fu un singolare estremista la cui convinzione era che si dovessero terminare i miscredenti prima dell'imminente Giudizio;

Il movimento melchiorita aveva avuto inizio ad Emden nel 1530 ad opera di Melchior Hoffman, pellicciaio, già Luterano ma poi venuto progressivamente su posizioni anabattiste, sino al battesimo del 1530 in quella Strasburgo da lui intravista come nuova Gerusalemme. Qui egli commise l'imprudenza di chiedere un edificio per il proprio culto; ottenne perciò un mandato d'arresto e fuggì a Emden. Di qui egli iniziò a diffondere il movimento ad Amsterdam, scatenando le persecuzioni e le condanne capitali del potere asburgico.²⁵⁰ Hoffman ritornò a Strasburgo rinviando l'attesa del Millennio (a Strasburgo finirà la propria vita in carcere, dopo la sua ultima visita nel 1533) ma il suo movimento si diffuse; tra i battezzati vi fu il fornaio Jan Matthijs, che s'oppose allo stesso Hoffman allorché questi tornò per l'ultima volta in Olanda, nel 1532, con propositi molto prudenti. Matthijs era un millenarista, convinto di essere inviato da Dio e di parlare in nome dello Spirito Santo; fece grande opera di proselitismo ribattezzando in pubblico, e nominò tra i propri "Apostoli" Jan Beukels, detto Giovanni di Leida, da lui stesso battezzato e destinato a guidare assieme a lui, e poi da solo sino al termine, l'avventura di Münster. Matthijs rappresentò, con il proprio seguito, l'ala estremista del movimento ormai sfuggito a Hoffman. L'ala moderata fu quella di Obbe Philips, dal quale discese l'ala quietista poi capeggiata da Menno Simons, che raccolse le fila del movimento dopo la fine di Münster. Obbe Philips era rimasto in costante contatto con Matthijs e Beukels durante la missione di costoro a Münster, e visse una grave crisi dopo la disfatta; è bene infatti non dimenticare che Münster aveva rappresentato un'utopia millenarista per tutto il movimento anabattista perseguitato da Cattolici e Luterani; e che perciò la sua fine, anche per le vicende tragiche che l'accompagnarono, decretò la perdita irrecuperabile delle speranze, e la svolta irreversibile in senso quietista. Münster era stata per gli Anabattisti la "nuova Gerusalemme" a partire dal 1534, dopo che l'apocalittica identificazione dell'utopia con Strasburgo era stata duramente smentita dall'arresto di Hoffman, che vi scontò la pena a vita.²⁵¹

Del resto, gli Anabattisti olandesi avevano subito e subivano dure persecuzioni in patria, dove l'esasperazione li aveva portati anche a clamorose (per i tempi) manifestazioni di non-conformismo;²⁵² nel loro scontro con il potere essi costituivano indubbiamente un evento inestricabilmente religioso-sociale, perché portatori di una cultura radicalmente estranea al potere stesso, apertamente avversa ad esso dopo Müntzer. Essi rappresentavano essenzialmente la piccola borghesia artigiana e mercantile, la stessa "gente comune" che aveva partecipato al cosiddetto Bauernkrieg,²⁵³ e nelle loro richieste di rinnovamento si muovevano risolutamente alla ricerca di un Cristianesimo apostolico -non diverso, nell'immaginario, da quel Cristianesimo rurale delle origini cui accennammo riguardo al Montanismo- un Cristianesimo fatto dunque di nostalgia dell'Assoluto, ben lontano dai compromessi col mondo decaduto. Essi erano perciò del tutto estranei al gioco politico che si svolgeva tra Cattolici e Luterani, questi ultimi ben rispettosi dei principi, e disposti a farsi strumento delle loro

che gli inviati di Dio sarebbero stati invulnerabili; e che nella seconda parusia il governo sarebbe stato assunto da una teocrazia. Queste convinzioni appaiono tra gli assediati di Münster sotto la predicazione dei Melchioriti. Tuttavia Hoffman attendeva la "rivoluzione dall'alto": era cioè convinto che non lui e i suoi seguaci avrebbero dovuto condurla, ma i principi che egli si sforzò sempre di persuadere. Nei confronti della rivoluzione di Münster il suo comportamento fu ambiguo: è vero che se ne dissociò, ma inizialmente sembrò disposto a benedirlo (p. 292). Deppermann inoltre vede in lui l'uomo volto essenzialmente al Medioevo, più che non un post-riformato (p. 212); ne ricorda il Gioachimismo (p. 217; cfr. *infra*, n. 319); ne sottolinea il radicalismo ideologico che egli ritiene direttamente responsabile dei fatti di Münster. In una lunga nota a p. 301 egli, in contrasto con l'Introduzione di Van Dülmen a *Das Täuferreich zu Münster*, cit., sostiene recisamente la pericolosità intrinseca delle dottrine di Hoffman, e l'assoluta subordinazione ad esse dei protagonisti della rivolta. Al contrario, la posizione del Van Dülmen -nella suddetta Introduzione come nel cit. *Reformation als Revolution*- ci sembra meno viscerale e più attenta ai fatti concreti; essa tenta di comprendere il fenomeno attraverso il rapporto tra le situazioni e le dottrine, mettendo in rilievo l'importanza di queste sul piano dell'indirizzo ideologico, senza ignorare però che furono gli eventi che le portarono all'affermazione. In particolare, sulla base della cronaca (cfr. *Reformation als Revolution*, pp. 235-258) egli ritiene di poter affermare che Münster è una conseguenza della Riforma incompiuta; che la conflittualità si era determinata prima dell'arrivo dei Melchioriti per i contrasti tra ghilde, vescovo e aristocrazia; che l'idea di Restituzione entrò a Münster e agì su Rothmann tramite i predicatori di Wassenberg (cfr. Williams, p. 348; pp. 360-362; p. 365; p. 399) prima dell'arrivo dei Melchioriti; che Rothmann e i predicatori di Wassenberg rappresentavano le ghilde, intervenute infatti a loro sostegno; che i Luterani moderati furono messi fuori gioco dagli eventi; che la rivoluzione fu sempre sotto la guida dei locali, anche dopo l'arrivo dei Melchioriti; che Giovanni di Leida non fece altro che portare ad estreme conseguenze gli sviluppi di una situazione che era maturata tutta sul luogo (dall'Introduzione a *Das Täuferreich*, cit.). D'altronde lo stesso Anabattismo rivoluzionario non può essere inteso senza riferimento a situazioni sociali; dopo la sconfitta, venute meno le speranze, sopravvisse soltanto come quietismo. Per le brevi note che seguono nel testo, cfr. comunque Williams, *The Radical Reformation*, cit., pp. 259-264 e pp. 355-360.

²⁵⁰ Sull'argomento cfr. C. Augustijn, *Die Ketzerpersecutionen in den Niederlanden von 1520 bis 1545*, Ketzerpersecution, etc. cit.

²⁵¹ Williams, *The Radical Reformation*, p. 84, è categorico nel legare la svolta alla sconfitta. Van Dülmen, *Reformation als Revolution*, p. 333, ha sottolineato che l'estraneità dell'Anabattismo a questo mondo è tale, da lasciare soltanto due alternative: la rivoluzione o la fuga dal mondo. Questa estraneità, unita al singolare trasversalismo delle sette estremiste, fa sì che gli Anabattisti attendano vendetta dai... Turchi (*ivi*, p. 196 e p. 333) che essi rifiutano di combattere (p. 189). Ciò che conta, è la fine di un ordine odioso.

²⁵² Oltre ad Augustijn, cit., cfr. anche C.A. Cornelius, *Niederländischer Widertäufer während der Belagerung Münsters. 1534-1535*, A.A.W.M. 11, 1869. Nel corso di questi anni la crisi fu acuta; molti olandesi, del resto, accorsero a Münster per partecipare all'evento liberatorio. Per i documenti relativi ai moti di Amsterdam, dove circolava la propaganda münsterita, cfr. *D.A.N. 1. Amsterdam 1531-1536*, edito da A.F. Mellink (Kerchistorische Bijdragen 12), Leiden, E.J. Brill, 1985, *passim* e nell'Introduzione. Già nel Marzo 1534 una massa di Anabattisti aveva tentato di raggiungere Münster con le navi, ma erano stati prontamente bloccati. Repressione feroce si ebbe anche a seguito dell'occupazione dell'Abbazia di Oldenkloster da parte di 300 Anabattisti rivoltosi, con donne e bambini: cfr. *D.A.N. 5. Friesland en Groningen (1530-1550)*, edito da A.F. Mellink (Kerchistorische Bijdragen 6, 1), Leiden, E.J. Brill, 1975, p. 29 sgg.; pp. 122-124. La crudeltà della repressione è un tratto costante, descritto con distacco da una cultura che vede i ribelli come alterità, non-umanità da sradicare.

²⁵³ Williams, cit., p. 83, è categorico nel ritenere la vicenda di Münster un'appendice del Bauernkrieg, anche sul piano della componente sociologica: sono accanto contadini e artigiani. Il peso di questi ultimi nell'elaborazione teorica, è, come abbiamo visto, determinante: il movimento è espressione della loro cultura, che è conflittuale ed emarginata rispetto all'ideologia del dominio dell'alta aristocrazia e dell'alto clero, una differenziazione che abbiamo osservato nel corso di tutto il Medioevo.

ambizioni economiche nello scisma. Come ha notato E. Wolgast,²⁵⁴ le rivoluzioni religiose del XVI secolo non toccarono le strutture del potere ad eccezione di quella di Münster, dove la rivoluzione sociale fu conseguenza necessaria della visione religiosa: un fatto che spiega da sé la ferocia della lotta che ne derivò.

Non entreremo qui nella narrazione dettagliata degli eventi, per i quali rinviando alla Bibliografia; tenderemo tuttavia di mettere in evidenza la logica, che non è quella di uno scoppio di follia, ma quella di uno scontro di culture irrisolto, che non sa trovare altra via che non sia l'annientamento della diversità.

In questa vicenda gli interessi della conservazione aprono il "secolo di ferro", costringendo i rinnovatori ad un impossibile scontro frontale, e poi al "ritiro dal mondo". Soltanto questa palese rinuncia ad intervenire nella società, che pure avrebbe dovuto costituire il luogo di verifica della loro visione religiosa, -la loro logica era quella di una teocrazia- consentì loro di proseguire una propria storia che giunge sino ai nostri giorni, ma che, da quel momento, esce necessariamente dal nostro racconto.

I prodromi dei fatti di Münster risalgono agli anni della guerra contadina, e sono da rintracciarsi nell'avversità delle ghilde e della borghesia nei confronti del clero, che costituiva un elemento di concorrenza privilegiato sui mercati. La lotta avvenne senza esclusione di colpi, e un facoltoso commerciante di tessuti, Bernhard Knipperdollinck, futuro protagonista della rivolta, dovette sborsare una cifra esorbitante per uscire dalle carceri del principe-vescovo.²⁵⁵

Il protagonista sul piano dottrinale fu Bernhard Rothmann, il predicatore che nel 1529 era stato sovvenzionato dalla ghilde per studiare a Wittemberg, e che nel 1531 era tornato pieno di zelo riformatore. A Münster già nel Venerdì Santo del 1531, poco prima del suo ritorno, una folla di suoi seguaci aveva spogliato la chiesa di S. Maurizio dei suoi ornamenti, in ostilità alle forme del culto cattolico.²⁵⁶

L'altro protagonista fu quel Bernhard Knipperdollinck che già nel 1527 era stato posto in carcere dal vescovo, in un periodo di grandi agitazioni; il popolo e le ghilde erano con lui, perciò era stato liberato dopo riscatto.²⁵⁷ Lo stato d'agitazione delle ghilde contro il vescovo era iniziato, a Münster, nel 1525, in concomitanza con il Bauernkrieg; allora anche il convento di Niesinck era stato assalito in un tentativo di saccheggio.²⁵⁸

Nonostante un atteggiamento moderato, Rothmann, con le proprie prediche, costituiva un punto di riferimento per la fede popolare, onde la predicazione gli fu ripetutamente proibita dalle autorità religiose.²⁵⁹ La sua posizione in materia di fede era accettabile entro una logica riformata, e non costituiva alcuna minaccia per l'ordine; tuttavia essa non poteva certamente essere accettata dal principe-vescovo. La sua predicazione fu più volte repressa, vi furono interventi e pressioni sulle autorità comunali; la vicenda andò avanti sino al Luglio 1532, allorché, con l'appoggio del popolo, il senato gli garantì il diritto alla predicazione e al sacerdozio.²⁶⁰ Non per questo ebbe fine la prova di forza con il principe-vescovo, deciso a stroncare ogni innovazione religiosa; Franz von Waldeck, che aveva assunto questa carica in primavera, portò la situazione allo scontro, nonostante il langravio Filippo d'Assia lo avesse invitato alla prudenza sin da Luglio.²⁶¹

Alla fine dell'anno si giunse tuttavia allo scontro: circa mille cittadini marciarono su Telgt, residenza del principe-vescovo in quel momento assente, e s'impadronirono di ostaggi, 18 tra patrizi e canonici. Von Waldeck rispose con la levata di truppe, ma la sua politica era costosa e non condivisa: Filippo intervenne ancora per mediare. Il 14 Febbraio fu stabilito un accordo sulla pace religiosa: la Chiesa riformata entrava di diritto in Münster; le ghilde si affermavano.²⁶²

La situazione si rivelò tuttavia instabile per due ragioni latenti che iniziarono immediatamente a far sentire il proprio peso. La prima di esse era costituita dall'asprezza raggiunta dal conflitto, per la tenace opposizione alla Riforma, condotta nella più totale intransigenza dal principe-vescovo. La provvisoria pace religiosa e la forzata tolleranza non rappresentarono l'inizio di una nuova fase di concordia cittadina, ma una semplice tregua imposta dalle circostanze nel conflitto tra un potere sulla difensiva ed una opposizione popolare

²⁵⁴ *Herrschaftsorganization und Herrschaftskrisis im Täuferreich von Münster, 1534/1535*, A.R.G. 67, 1976, p. 179. L'opposto atteggiamento sociale di Luterani e Anabattisti è perfettamente coerente con un opposto atteggiamento nei confronti del problema della salvezza. Müntzer e l'Anabattismo, prendendo a metro l'esperienza cristica come sentiero da ripercorrere, sognano il capovolgimento del mondo; il Luterano, affidando la propria salvezza alla sola fede e alla predestinazione, separa Chiesa e mondo, accettando e vivendo pienamente la legge di quest'ultimo (cfr. Williams, *German Mysticism*, cit., p. 294). Si ha qui un bell'esempio della differenza che corre tra razionalità e Razionalismo: in luogo di scrutare se stesso sotto l'assillo del dubbio, solo vero approdo della ragione, Lutero trasferisce questo dubbio, che è esistenziale, in un *dubbio metafisico extrarazionale*. La ragione razionalista organizza dunque *economicamente* il mondo, e chiude tra parentesi ciò che lo eccede.

²⁵⁵ Klötzer, cit., pp. 22-23.

²⁵⁶ *ivi*, p. 23.

²⁵⁷ *ivi*; cfr. Kerssenbrock, pp. 155-156.

²⁵⁸ Cfr. la Cronaca di Niesinck in *Berichte, etc.*, cit., p. 425. I tumulti furono causati dalla ghilde, l'assalto al convento fu una vicenda limitata a quattro individui, che ebbe luogo il 22 Maggio 1525. Il Kerssenbrock, pp. 127-128, riferisce anch'egli del tentato saccheggio; per quanto concerne l'istigazione dei tumulti accusa l'opera di piccoli intellettuali.

²⁵⁹ Sul suo ritorno nel 1531 e gli eventi successivi, cfr. Kerssenbrock, p. 160 sgg.; cfr. anche Gresbeck, p. 6.

²⁶⁰ Klötzer, cit., pp. 24-30; per i decisivi giorni dal 15 al 25 Luglio 1532, cfr. Kerssenbrock, pp. 220-223. La dottrina sostenuta da Rothmann nel Gennaio (cfr. Kerssenbrock, cit., pp. 176-189) era moderatamente luterana.

²⁶¹ Kerssenbrock, pp. 227-228. Sulla figura e sul ruolo di Filippo, vincitore a Frankenhausen, cfr. P. Wappler, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*, R.S.T. 13-14, Münster, Aschendorff, 1910. Filippo era molto tollerante in materia dottrinale, purché non si trattasse di dottrine che conducevano all'insubordinazione contro l'autorità.

²⁶² Klötzer, pp. 37-42. La trattazione di Kerssenbrock per il periodo Agosto 1532 - Marzo 1533, è alle pp. 229-402.

incoercibile e largamente maggioritaria. Sul piano politico poi, la tregua rappresentava non un reale compromesso, ma una vittoria di fatto dell'opposizione, destinata a suscitare rancori e speranze di rivincita nei perdenti, ad alimentare ulteriori ambizioni nei vincitori.

La seconda ragione era costituita dal fatto che la disputa religiosa era in questo caso strettamente connessa con una lotta sociale ancora tutta da risolvere, destinata quindi a proseguire articolando la conflittualità nella dottrina. Per conseguenza, le controversie erano destinate a potersi risolvere soltanto nello scontro, e la loro soluzione poteva avvenire soltanto con l'instaurazione di un nuovo ordine cittadino. Su questo punto, neppure il tollerante Filippo d'Assia era disponibile a trattare, come aveva già mostrato a Frankenhäusen, quando aveva chiaramente dichiarato ai contadini che l'unica via per evitare lo scontro passava per la consegna di Müntzer. Una religione che si mostrasse veicolo di una diversa visione sociale non l'avrebbe tollerata: il vero nemico è infatti sempre l'ideologo che dà corpo alle rivendicazioni.

Münster rappresentò, in un certo senso, una sorta di riproduzione *in vitro* del Bauernkrieg. La contesa s'innesta su una tensione sociale: prima quella delle ghilde contro il principe-vescovo, per gli impacci che l'economia del patrimonio ecclesiastico e signorile creava a mercanti e artigiani; poi quella dei popolari contro le disuguaglianze, in vista di una radicalizzazione democratica.²⁶³ Al tempo stesso la Riforma luterana dà il via a un ripensamento generale del Cristianesimo. Così come era già avvenuto nella guerra contadina, allorché Müntzer era andato oltre Lutero, giungendo a posizioni già pre-anabattiste destinate a sviluppi anabattisti con i superstiti Hut e Hubmaier, ugualmente in Münster si assiste al progressivo radicalizzarsi della dottrina di Rothmann, che parte da posizioni moderatamente luterane per giungere ad identificarsi con il radicalismo degli Anabattisti olandesi. Le tappe dello sviluppo sono determinate dal permanere del contrasto sociale, e dalla progressiva presa di coscienza rivoluzionaria in dialettica con la radicalizzazione ideologica del fenomeno religioso.

In questa direzione ci si muove tra la primavera e l'estate del 1533: mentre le chiese vengono spogliate degli ornamenti del culto e vengono distrutte le immagini già all'inizio di Aprile, e il Consiglio comunale mette al bando al confessione auricolare,²⁶⁴ alla metà dello stesso mese, Rothmann e il gruppo dei suoi predicatori iniziano a parlare contro il battesimo degli infanti.²⁶⁵ Il movimento anabattista crebbe nell'estate con l'appoggio popolare,²⁶⁶ tra i predicatori, particolarmente attivo fu Staprade.²⁶⁷ In Agosto il sindaco von der Wieck dovette promuovere una discussione sull'argomento, cui seguì il divieto di predicazione anabattista, e, in Settembre, il bando dei predicatori, che peraltro poterono restare.²⁶⁸

Nei primi giorni di Novembre il conflitto sembrò risolversi con l'espulsione di Rothmann e dei suoi da parte del sindaco luterano von der Wieck, ma l'attacco da parte dei Cattolici contro gli stessi Luterani fece immediatamente mutar partito a costoro, grazie anche all'intervento della ghilde. Il conflitto era ormai inevitabilmente radicalizzato, e la dottrina di Rothmann si ufficializzò in senso anabattista.²⁶⁹

Egli sostenne infatti non soltanto il rifiuto del battesimo agli infanti, ma anche lo spostamento della festività dalla Domenica al Sabato, l'assoluto rigore dei costumi, la signoria del marito sulla moglie, la non validità dei matrimoni non preceduti dal nuovo battesimo, il diritto di disobbedire ai magistrati, la proibizione di ogni rapporto con Cattolici e Luterani. Con costoro non si doveva neppure addivenire in giudizio; i matrimoni misti erano ovviamente vietati. Compare inoltre la dottrina cristologica anabattista: Cristo non prese

²⁶³ Cfr. Klötzer, cit., p. 16: la produzione conventuale fa concorrenza all'economia cittadina. Altro è il problema dei privilegi, che vanno dal regime fiscale favorevole al clero, ai mille diritti del potere signorile, argomento fondamentale di protesta nel Bauernkrieg. Il De Bakker, Bernhard Rothmann, *Civic Reformer in Anabaptist Münster*, The Dutch Dissenters, ed. by I.B. Horst, Leiden, E.J. Brill, 1986, ha giustamente sottolineato la componente locale cittadina, quale causa specifica degli eventi rivoluzionari; in tale ottica egli tende tuttavia a sottovalutare l'importanza dell'escatologia melchiorita nella radicalizzazione degli eventi. Egli ritiene che la dottrina melchiorita sia stata essenzialmente rielaborata da Rothmann nell'ambito della sua *Real-politik* (p. 113). A nostro avviso gli eventi di Münster e gli sviluppi dottrinali di Rothmann sono senz'altro da attribuirsi a Real-politik, ma lo stesso Giovanni di Leida si muove in quest'ottica (cfr. *infra*, nn. 294 e 295). D'altro canto, la palese ispirazione gioachimita-taborita della dottrina di Rothmann, ha un preciso precedente in quella di Hoffman (cfr. *infra*, n. 319); teologia anabattista e rivoluzione cittadina sono dunque sinergiche.

²⁶⁴ Kerssenbrock, p. 403.

²⁶⁵ Klötzer, pp. 46-49. Il potere effettivo è però ancora nelle mani delle autorità, che consentono comunque l'insediamento ufficiale di von Waldeck nel Duomo agli inizi di Maggio. Waldeck era entrato in carica nel Giugno del precedente anno in una situazione "calda", e la cerimonia era stata a lungo rinviata.

²⁶⁶ Klötzer, p. 57 e p. 202, coglie con esattezza il significato sociale dell'Anabattismo come ideologia per la costruzione d'una società completamente rinnovata, fondata sul significato annesso al battesimo e alla comunione (cfr. *supra* la dottrina di Hut). Per conseguenza l'Anabattismo veicola la spinta popolare, nella quale le donne ebbero un ruolo importante (Kerssenbrock, p. 427). I predicatori provenivano da Wassenberg, nel ducato di Clèves, dove avevano costituito un movimento contrario al battesimo degli infanti: cfr. Williams, pp. 360-361. Figura eminente era l'olandese Rol: cfr. *ivi*, pp. 347-349.

²⁶⁷ Kerssenbrock, p. 422.

²⁶⁸ Klötzer, p. 50. Kerssenbrock, p. 418, sottolinea il comportamento di Rothmann, caratterizzato da un andamento sempre più "sostenuto", quasi di autodivinizzazione, e da un'ostentata santimonia. Rothmann rimase a lungo molto ambiguo circa il proprio atteggiamento anabattista, giocando su una linea moderata con il Senato che non si fidava più di lui, e predicando in privato l'Anabattismo: cfr. Kerssenbrock, pp. 441-448.

²⁶⁹ Cfr. Klötzer, pp. 53-54 e p. 202; Williams, p. 367. Per la dottrina di Rothmann, cfr. Kerssenbrock, pp. 449-451, il quale sottolinea che essa fu appoggiata dai ceti umili; tuttavia egli sostiene che la santimonia di Rothmann fosse causa di attrazione anche per alcuni membri dei ceti superiori. Nell'Ottobre, anche le monache del convento della Beata Vergine (Überflückloster) entrarono in agitazione, e da allora non cessarono di contestare il proprio stato: cfr. Kerssenbrock, p. 436, p. 467, pp. 472-473.

il proprio corpo *da* Maria, ma *in* Maria. Qui l'Anabattismo ritrova singolarmente una dottrina catara segnalata dal Moneta.²⁷⁰

I mesi di Novembre e Dicembre trascorsero in forte tensione tra i Luterani che disponevano del Consiglio comunale e avevano fatto giungere dei predicatori, e gli Anabattisti, tra i quali Rothmann, che, dopo l'apostolato privato, forte dell'appoggio popolare iniziava a predicare anche in pubblico la propria dottrina.²⁷¹ A Gennaio del 1534 iniziò la resa dei conti: in due mesi si giunse alla spaccatura definitiva e alla guerra aperta.

Già all'inizio di Gennaio giunsero i primi predicatori olandesi, che prepararono la strada a Giovanni di Leida e iniziarono i battesimi in massa della popolazione, che aderì così al movimento, formalmente ancora illegale dopo il bando del Settembre 1533.²⁷² Il 23 Gennaio però, mentre in città si tentavano sempre difficili mediazioni, il principe-vescovo lanciò l'editto con il quale tutti i simpatizzanti del movimento divenivano penalmente perseguibili.²⁷³ Il 29 la città decise la sorveglianza notturna temendo attacchi; il 30 i partiti religiosi decisero per la reciproca tolleranza in vista del pericolo, patto rinnovato l'11 Febbraio. Il movimento non era più isolato, il problema non era più religioso, ma era quello di preparare una nuova classe dirigente espressione della volontà dei cittadini.²⁷⁴

Nei primi giorni di Febbraio l'ondata anabattista era andata crescendo: si assisteva al parto di una nuova collettività, e i dolori non mancavano. L'8 Febbraio, Knipperdollinck e Giovanni di Leida percorsero le strade eccitando alla penitenza e alla conversione; si scatenò un'ondata di conversioni; Kerssenbrock sottolinea che le famiglie ne furono distrutte.²⁷⁵ Il 10 si avvicinarono ingenti forze di contadini arruolati dal principe-vescovo, che premeva sull'aristocrazia affinché passasse all'azione; tuttavia, cittadini e Consiglio comunale, unendo le proprie forze, riuscirono a condurre gli uni e gli altri fuori delle mura. Il giorno successivo, lo scampato pericolo venne considerato opera dell'intervento divino, e si segnalano prodigi premonitori.²⁷⁶ Si rinnovò il patto del 30 Gennaio. Il 12 Febbraio, mentre la situazione era caotica e si viveva sotto l'incubo dell'attacco - e nell'esaltazione della nuova santa comunità nascente - Kerssenbrock lasciò la città descrivendo nelle minuzie il cambiamento in atto nei rapporti di forza.²⁷⁷

I giorni di febbraio furono decisivi: scomparve ogni possibilità di mediazione, la nobiltà abbandonò Münster con parte della cittadinanza e si preparò alla guerra; la città si proclamò "Nuova Gerusalemme", anche sotto l'eccitazione della "miracolosa" salvezza del 10 Febbraio; si aprirono le porte agli Anabattisti (o aspiranti tali) delle città vicine. Il concetto di nuova Gerusalemme era tipicamente melchiorita, ed era destinato ad attrarre i fratelli olandesi, le cui vicende si stavano mettendo male. Giunse Matthijs, che radicalizzò ulteriormente il movimento.²⁷⁸

Il crollo finale venne nell'ultima settimana di Febbraio: il 21-22 iniziò l'attacco al convento di Niesinck, saccheggiato il 25; il 28 le monache furono espulse. Il 24 e il 25 vi fu il saccheggio delle chiese; S. Maurizio fu distrutta; il 24 Knipperdollinck e Kibbenbrock, altro estremista, vennero eletti borgomastri, e il rinnovato Consiglio comunale passò in mano agli Anabattisti; il 26 Knipperdollinck concesse ai non Anabattisti di abbandonare la città: contro di loro era stata chiesta la pena di morte da Matthijs. L'esodo drammatico (Kerssenbrock s'ingegna a dar prova letteraria) avvenne tra il 26 e il 27.²⁷⁹ Gli oppositori rimasti furono brutalmente eliminati.²⁸⁰ Kerssenbrock descrive con orrore il rivolgimento sociale: i servi son diventati padroni! Il 28 inizia l'assedio della città; il 1° Marzo Knipperdollinck e Kibbenbrock danno le prime disposizioni della difesa.²⁸¹ Il 6 Marzo si verifica la prima scaramuccia, mentre si procede nella direzione del comunismo integrale per quanto riguarda i beni.²⁸²

²⁷⁰ Moneta (Ricchini), p. 247 "in ea, non de ea materialiter carnem assumpsit". A p. 234: la carne di Cristo non si è formata *de matre*, ma *ex matre*. Posizione dei Catari "de Bulgaria", p. 60: "credunt...carnem ex ea sumpsisset". La cristologia anabattista recupera il tema del corpo celeste di Cristo e raggiunge risultati sorprendentemente "gnostici", ciò che lascia aperto il problema di influssi maturati da letture o persino diretti: Williams ha pensato ai Pauliciani. Cfr. *passim*, e, in particolare, p. 246; p. 269; pp. 311-312; p. 317; pp. 326-327; pp. 329-331; p. 336.

²⁷¹ Klötzer, pp. 54-56.

²⁷² *ivi*, pp. 56-57. Un ruolo importante nelle trattative tra le parti sociali e i partiti religiosi, fu svolto dalle ex-monache del convento della Beata Vergine. La data d'arrivo di Giovanni di Leida è il 13 Febbraio: cfr. in Kerssenbrock, p. 478, la nota di Detmer. Matthijs giungerà soltanto alla metà di Febbraio; cfr. Klötzer p. 72 alla n. 265. Si reputa che all'arrivo di Giovanni di Leida furono battezzate circa 1400 persone in pochi giorni: cfr. Klötzer, p. 60 alla n. 225.

²⁷³ Kerssenbrock, p. 474.

²⁷⁴ Klötzer, pp. 57-63. Se si seguono nel dettaglio le convulse ripetute trattative e i tentativi di mediazione dentro la città, e le si raffrontano con l'atteggiamento del principe-vescovo, si deve concordare con l'impostazione del Klötzer. In effetti, il partito anabattista è soltanto l'ala radicale del fenomeno, ma in tutti è presente la coscienza della difesa degli interessi cittadini contro le pretese del principe-vescovo; significativo il comportamento delle ghilde. Al contrario, gli interessi della nobiltà erano naturalmente legati a quelli di Waldeck, tuttavia la nobiltà non era molto bellicosa contro il movimento. Per non esser stato deciso nel domarlo, von der Wieck, pur essendo luterano, fu arrestato dal vescovo quando lasciò la città: non per motivi religiosi, ovviamente, ma per sedizione a causa della sua politica di mediazione, e non di repressione. Cfr. Kerssenbrock, pp. 512-515.

²⁷⁵ Cfr. p. 484; anche Gresbeck, p. 4. Se uno dei coniugi non veniva ribattezzato, il matrimonio diveniva automaticamente nullo; tutti i rapporti familiari con i non ribattezzati dovevano esser troncati. Sugli eventi di Febbraio, cfr. anche H. Detmer, *Ungedruckte Quellen*, cit.

²⁷⁶ Klötzer, pp. 65-67.

²⁷⁷ Kerssenbrock, pp. 502-503.

²⁷⁸ Klötzer, pp. 67-72. Anche il borgomastro Judefeld giudicò la situazione irrimediabilmente compromessa, e se ne andò: cfr. Kerssenbrock, p. 517.

²⁷⁹ Kerssenbrock, pp. 519-538; Gresbeck, pp. 17-19. Se ne andarono 2000 cittadini: cfr. Van Dülmen, *Reformation als Revolution*, p. 275.

²⁸⁰ Gresbeck, pp. 28-32; Kerssenbrock, pp. 539-540 e p. 559.

²⁸¹ Kerssenbrock, pp. 543-549.

²⁸² Kerssenbrock, pp. 554-561; Gresbeck, p. 32.

L'analisi di questa prima confusa fase degli eventi, qui soltanto scheletricamente riportati, consente già una qualche riflessione sulla natura del conflitto, e sulla tragica sequenzialità che s'era andata innescando. Le componenti ideologiche, religioso-politiche che erano in campo, possono così schematizzarsi. In primo luogo lo scenario: la Riforma luterana; gli sviluppi ulteriori dell'elaborazione religiosa nell'ambito del conflitto sociale in atto da decenni, i risultati ideologici di questi sviluppi nel corso degli anni '20, ed in particolare la dottrina e l'opera di Müntzer; la sollevazione dell' "uomo comune" e il conflitto armato; il sorgere, il diffondersi e il differenziarsi, in pluralità di tendenze locali, dell'Anabattismo. L'Anabattismo è un movimento di "gente comune" predicato da intellettuali vaganti, che interferisce con le situazioni di conflitto locali, dando corpo ideologico alle rivendicazioni.²⁸³

In secondo luogo la situazione locale; questa non è, in partenza, molto differenziata, nel senso che le rivendicazioni della cittadinanza e della sua piccola borghesia artigiana e mercantile nei confronti dei privilegi ecclesiastici e aristocratici, non sono diverse da quelle generali. Qui però la città è retta da un principe-vescovo i cui interessi sono chiamati direttamente in causa; questo principe-vescovo diviene una figura particolarmente autoritaria allorché si insedia nel ruolo Franz von Waldeck. Sul fronte opposto si trovano due figure egualmente decise: il mercante di tessuti Knipperdollinck che, come abbiamo visto, è un ribelle "della prim'ora", e Rothmann, intellettuale ambizioso e capace ma dalle modeste origini, che poteva crescere culturalmente e socialmente soltanto contrapponendosi a quell'istituzione ecclesiastica nell'ambito della quale soltanto possedeva un ruolo. Quando Rothmann tornò a Münster nella seconda metà del 1531 e iniziò una predicazione ufficializzata in senso protestante già all'inizio del 1532, fu il Consiglio comunale a sorreggerlo contro la repressione vescovile, perché la borghesia cittadina era orientata, per i propri interessi, contro le vecchie forme di potere.

La dura opposizione del principe-vescovo ad ogni cambiamento -scontata, perché il cambiamento nella città avrebbe sancito la sua perdita di ruolo in tutti i sensi- fecero sì che potere autoritario e reazionario, e ideologia radicale quale supporto alle rivendicazioni cittadine, crescessero di pari passo alimentandosi reciprocamente. In queste vicende, gli interessi dei rappresentanti cittadini non erano a favore di una radicalizzazione; Consiglio comunale e borgomastri, essenzialmente orientati in senso luterano, tenteranno sino all'ultimo la mediazione, inimicandosi tutti i contendenti. Essi però non poterono che seguire, anche riluttanti, l'evoluzione ideologica di Rothmann e dei suoi predicatori, perché un potere intransigente si può combatterlo soltanto con un ampio fronte d'opposizione, e questo venne ideologicamente messo in moto soltanto con la predicazione anabattista, che mirava alla fondazione d'una società totalmente rinnovata *perché fondata su un nuovo patto*: la comunità degli Eletti che si crea e si verifica nella teologia del battesimo e della comunione.

Soltanto questa predicazione poté inserire nella lotta quei ceti popolari che borghesia e piccola borghesia potevano soltanto accettare o respingere: la separazione di Eletti e senza-Dio del 26-27 Febbraio 1534 aveva precisamente questa logica, e l'inizio delle ostilità il 28 non poteva essere che il preludio all'immediata organizzazione della città assediata nell'ideologia del comunismo radicale. Gli eventi assunsero un corso che tolse spazio alle alternative: da quel momento tutto fu governato da una logica inesorabile. Di questa logica si fecero portatori gli olandesi Jan Matthijs e Giovanni di Leida, che assunsero la guida della città; a loro ascrive il Gresbeck tutti i malanni, ma in realtà essi non fecero che operare secondo una logica di guerra, tentando di dare uno sbocco vittorioso ad un moto che essi reputarono, giustamente, il solo in grado di assumere la guida della frammentata rivoluzione anabattista, ormai in crisi anche nell'epicentro olandese, e di concentrare le forze in un mutuo appoggio.²⁸⁴

²⁸³ Il Deppermann, cit., ha sottolineato l'aspetto sociale nel differenziare Spiritualismo riformato e Anabattismo, i quali entrambi raccolgono e rielaborano gli sviluppi post-luterani della Riforma, così come si erano manifestati già in Müntzer. Mentre gli Spiritualisti rappresentano un gruppo di intellettuali d'estrazione sociale superiore, portatori d'un'elaborazione ideologica meno "ingenua", l'Anabattismo è un movimento di "gente comune" nel quale l'elaborazione ideologica aderisce a rivendicazioni locali e generali; di qui la sua pericolosità per la classe dirigente e la durezza della repressione. Per quanto concerne i legami tra l'Anabattismo e la piccola borghesia, con particolare riferimento alla situazione olandese, dove matura il movimento melchiorita che parteciperà all'insurrezione di Münster, cfr. L.G. Jansma, *The Rise of the Anabaptist Movement and Societal Changes in the Netherlands*, The Dutch Dissenters, cit. Lo Jansma ha sottolineato che gli anni dell'ascesa del movimento melchiorita furono contrassegnati da notevoli spostamenti sociali, tra i quali la disoccupazione nelle campagne e il conseguente inurbamento, ma nega che si verificasse una crisi economica; nega perciò che la diffusione dell'apocalitticismo melchiorita sia da connettersi, come pensano altri autori, ad una depressione economica. Egli tuttavia ammette che fenomeni di crisi si siano verificati in determinate circostanze. Ciò che viceversa gli sembra documentabile, è il legame tra Anabattismo e piccola borghesia, ceto in crisi a causa di concentrazioni capitaliste e del crescente dislivello economico, con relativa perdita d'indipendenza di artigiani e lavoratori qualificati. Egli segnala il fenomeno nelle attività marittime, del commercio marittimo e dell'artigianato. Le sue conclusioni tendono tuttavia a non utilizzare i fenomeni da lui stesso messi in luce. L'aspetto economico della crisi sociale è viceversa sottolineato da H. Isaak, *The Struggle for an Evangelical Town*, ivi, che fornisce cifre drammatiche sulla disoccupazione, l'inflazione (100-150% tra il 1520 e il 1540 per il costo del pane) e la diminuzione dei salari (-20% nello stesso periodo). A ciò corrisponde un aumento nel numero dei poveri, che raggiungono il 20-40% della popolazione, con una punta del 60% a Leida. Anche qui le conclusioni lasciano tuttavia perplessi: la stragrande maggioranza degli Anabattisti sarebbe stata pacifica, nonostante egli stesso segnali che il movimento Sacramentario, molti dei cui membri divennero Anabattisti, vedeva nell'attacco alla Chiesa un attacco al mondo politico e all'ordine sociale vigente (p. 76). In Olanda circolava un libello anonimo, che invocava il dirottamento dei capitali investiti per decorare le chiese verso opere d'istruzione del popolo e dello stesso clero. La ricchezza veniva condannata, e si sognava una comunità evangelica fondata sull'utopia anarchica: in un mondo di buoni Cristiani il potere non sarebbe stato necessario (pp. 69-70). La discussione sulla sociologia dell'Anabattismo e sull'importanza della situazione economica, è tuttavia ancora aperta.

²⁸⁴ Nelle poche settimane nelle quali Matthijs (morto in battaglia il 5 Aprile 1534) gestì l'insurrezione, furono attivati i rapporti con l'Olanda, dove la crisi economica aveva creato situazioni di grave turbolenza nei ceti popolari, e gli sforzi insurrezionali anabattisti erano repressi duramente. La presenza di una rivoluzione vittoriosa a Münster, poteva perciò convogliare sulla città forze rivoluzionarie a difesa del caposaldo; d'altronde il governo della città -dove si provvide subito alla requisizione dei beni- dava agli Anabattisti di Münster la possibilità d'invviare

Quanto a Matthijs, il 5 Aprile improvvisamente morì in una scaramuccia che si era volontariamente procurato uscendo dalle mura per ispirazione divina.²⁸⁵ Giovanni di Leida assunse il controllo della città organizzandola in teocrazia: le diede un Consiglio di 12 Anziani -quale si conveniva ad una nuova Gerusalemme- che subito emanarono un editto per regolare la vita su basi religiose; Stato e Chiesa divenivano tutt'uno.²⁸⁶

Questa svolta avveniva già l'8 Aprile; il 9 Knipperdollinck proclamava il capovolgimento dell'ordine sociale tradizionale.²⁸⁷ Il carattere teocratico del nuovo Stato si fondava su una realtà lucidamente percepita sin dall'inizio: le prove che attendevano i cittadini, ormai di fatto condannati a morte, potevano essere sopportate soltanto a patto dell'assoluta fede nella missione ricevuta: a guardia delle porte vengono poste truppe scelte, quotidianamente seguite e addottrinate dagli Anziani.²⁸⁸ Si coniano monete di bronzo con l'acronimo D(as) W(ort) W(ard) F(leisch)²⁸⁹ e s'invisano insieme ad opuscoli dottrinali verso le altre città; continua infatti, e continuerà sino all'ultimo, il tentativo di inserire la rivoluzione come momento di punta di un più vasto movimento.

Nel mese di Maggio, gli assediati respinsero i tentativi d'assalto delle truppe del vescovo;²⁹⁰ nel frattempo maturò una decisione senza precedenti. La città aveva un pesante problema di equilibrio interno che non si poteva risolvere: a causa degli uomini uccisi o fuggiti, esisteva all'interno delle mura una notevole disparità tra popolazione maschile e femminile; moltissimi erano le nubili e le vedove. Nella logica di restaurazione veterotestamentaria che dominava, si cominciò a parlare di instaurazione della poligamia. Il 23 Luglio essa fu stabilita per volontà di Giovanni di Leida; ciò provocò un pericoloso tentativo controrivoluzionario il 30 Luglio. Il tentativo fallì e la repressione fu completa;²⁹¹ tutti si uniformarono alla volontà di Giovanni, il quale ebbe 15 o 16 mogli.²⁹² Il suo prestigio fu al culmine quando, in una cruenta battaglia tra il 28 e il 31 di Agosto, i cittadini, con il concorso delle donne, respinsero un durissimo attacco delle truppe del vescovo, infliggendo loro gravi perdite.²⁹³ La salvezza della città nella lotta impari con le truppe regolari era segno evidente di protezione divina.

La situazione della città rimaneva però obiettivamente grave, ed era necessaria la più ferrea unità. La lucidità politica di Giovanni non perse l'occasione; sulla spinta agitatoria messa in atto dal profeta emergente Johann Dusentscheur, nei primi giorni di Settembre egli si fece proclamare re del suo nuovo Israele.²⁹⁴

Nonostante la vittoria tuttavia, la difficile situazione interna cominciava a farsi sentire: il 12 Ottobre Knipperdollinck tentò il colpo di Stato; il tentativo fallì ma Giovanni concesse un politico perdono, e in pochi giorni reinserì nel suo ruolo il vecchio compagno, del quale non poteva evidentemente fare a meno.²⁹⁵

soccorsi economici ai fratelli olandesi. In effetti gli olandesi giunsero a Münster, dove costituirono la metà degli uomini combattenti e un terzo delle donne (De Bakker, cit., p. 111) ma per la grande maggioranza furono bloccati in patria dalla repressione asburgica; i tentativi insurrezionali in Olanda furono repressi (cfr. *supra*, n. 252). Anche Colonia si mosse sulla scia di Münster nel 1534-1535. La politica di fare di Münster il centro d'una più vasta insurrezione, l'unica di respiro che potesse salvare la città, fu perseguita sempre, sino agli ultimi giorni; essa poteva esser condotta soltanto a patto di poter resistere a lungo all'assedio, e questo spiega il totalitario dominio ideologico nei confronti della cittadinanza, attuato da Giovanni di Leida sino alla fine, propiziata dalla tragica penuria che aprì la via al tradimento. Cfr. Klötzer, *passim*; Cornelius, cit.; H.H.Th. Stiasny, *Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichstadt Köln, 1529 bis 1618*, R.S.T. 88, Münster, Aschendorff, 1962, pp. 7-19.

²⁸⁵ Gresbeck, pp. 38-40; Kerssenbrock, pp. 568-570.

²⁸⁶ Gresbeck, pp. 35-36; Kerssenbrock, p. 574 sgg. Per l'editto, cfr. Kerssenbrock, pp. 577-586: si instaura il patriarcato, e le colpe religiose sono punite a norma di legge.

²⁸⁷ Kerssenbrock, p. 571.

²⁸⁸ Klötzer, p. 91; cfr. inoltre le sue considerazioni generali da p. 85 a p. 92.

²⁸⁹ Gresbeck, pp. 48-49; Klötzer, p. 81 in n. 297, formula un generico dubbio sull'interpretazione dell'acronimo.

²⁹⁰ Kerssenbrock, pp. 591-594.

²⁹¹ Kerssenbrock, pp. 618-621; Gresbeck, pp. 59-73. Il De Bakker, cit., sottolinea che il rapporto donne/uomini in Münster era di 3 a 1 (4800 contro 1600: cfr. p. 111); l'instaurazione della poligamia non fu dunque un atto così folle come si potrebbe pensare: fu dettata da precise ragioni.

²⁹² Gresbeck, p. 157 (15 mogli); Kerssenbrock, pp. 657-659 (16 mogli, tra le quali una bambina brutalmente violentata).

²⁹³ Kerssenbrock, pp. 673-680; Gresbeck, pp. 80-82. Le truppe del vescovo sembra avessero 3000 morti: cfr. *Utopia 1534/1535, etc.*, hrsg. von K.H. Kirchhoff, durchgesehene Auflage, Münster, Aschendorff, 1981, p. 8.

²⁹⁴ Gresbeck, p. 82 sgg. E. Wolgast, cit., p. 189, sottolinea tuttavia l'aspetto puramente rituale di questo titolo, come espressione del ruolo di Giovanni entro la "Israele" costituita a Münster; in tutti i rapporti con l'esterno egli si definisce infatti soltanto "reggente" della città. Il Kerssenbrock, p. 651 sgg., non perde occasione per scandalizzarsi del lusso ostentato da quel momento; a nostro avviso tuttavia, i comportamenti che seguono sino alla caduta della città, non debbono necessariamente interpretarsi alla luce di una ridicola megalomania o di una follia sanguinaria. Con la città stretta in un assedio mortale, con aiuti che non giungono e con speranze deluse nonostante l'intenso movimento diplomatico teso a creare una forza d'urto anabattista, Giovanni di Leida ha un solo modo per mantenere l'unità ferrea necessaria a temporeggiare: la sacralizzazione della propria persona, la spietata repressione di ogni dissenso, e la teatralizzazione dell'evento per mantenere l'esaltazione mistica. Noi riteniamo cioè che un giudizio sul suo operato debba essere formulato in chiave *politica*, non in chiave morale, come avviene nei documenti degli avversari. Klötzer, pp. 104-105, vede nella proclamazione del Regno il passaggio dal momento rivoluzionario a quello apocalittico, che fa parte della visione melchiorita alla quale fa capo Giovanni; la nuova Israele diviene quindi una sorta di "avanguardia sociale" con un compito divino da assolvere. Anche questa svolta sembra assumere tuttavia una coloritura politica: se la rivoluzione è già fallita in partenza come tale -la città non può scappare all'assedio del vescovo, conta pochi uomini adatti alle armi contro un forte esercito professionale- la proclamazione del Regno mette in moto il programma ideologico più generale: non ci sembra un caso la coniazione di monete d'oro inviate all'esterno, contenenti motti ideologici; né casuale la creazione d'una gerarchia di corte e di governo (Klötzer, pp. 106-109) che ha il compito evidente di accentrare le funzioni di controllo della vita cittadina. Sempre nel senso politico di un compattamento della popolazione deve essere inteso il totale egualitarismo predicato e messo in atto dal Dusentscheur, che da questo momento assume il ruolo del profeta lasciato vacante da Giovanni: di questa opinione è il Klötzer, p. 110.

²⁹⁵ Kerssenbrock, pp. 690-691. Il Kerssenbrock adduce a motivo della sedizione l'invidia del borghese per l'ascesa d'un uomo umile, dalla cultura approssimativa; queste ci sembrano peraltro elucubrazioni degne dell'autore, partecipe dell'ideologia della classe dirigente. Forse le

Il giorno dopo Giovanni sentì il bisogno di rilanciare la propria immagine nei confronti della cittadinanza, e organizzò un evento teatrale -obiettivamente farsesco- sulla piazza della Cattedrale, culminato con una comunione nella quale lo stesso re e la sua "prima moglie" la regina Divara, servirono il pane e il vino. Dalla messa in scena allestita, una cosa soltanto traspare evidente: nella città era rimasta una sola speranza, l'aiuto esterno tenacemente ricercato e mai giunto, a causa anche della pronta repressione dei moti in Olanda e in Germania.²⁹⁶

Un primo piano al riguardo era già pronto: lo stesso 13 Ottobre uscirono dalla città 27 emissari disposti per lo scopo,²⁹⁷ tra questi vi era un traditore, Heinrich Graess, le cui informazioni consentirono la repressione dei moti olandesi del Gennaio-Febbraio 1535.²⁹⁸ Egli riuscì anche ad ingannare i concittadini al ritorno, illudendoli sull'imminente arrivo di truppe olandesi. Piani d'azione furono intrapresi in prospettiva, ma si cominciò a sospettare l'inganno. Nuovi inviati uscirono alla fine di Novembre, muniti anche di danaro per l'acquisto di cibo; e ancora, alla vigilia di Natale. In quest'occasione Erich Graess, avendo compreso che non poteva continuare il proprio gioco, trovò un sotterfugio per varcare anch'egli la porta e non più tornare.²⁹⁹

Con la speranza di sopravvivere sino al sospirato soccorso, la fame intanto si faceva sentire; con l'inizio del 1535 si uccisero i cavalli e s'iniziò a coltivare gli spazi interni.³⁰⁰ Nei primi due mesi del 1535 vennero ferocemente repressi i movimenti anabattisti in Olanda; tra la fine di Marzo e i primi di Aprile circa 300 tra uomini e donne s'impadronirono del vecchio convento (Oldenkloster) presso Bolsward in Frisia; il 7 Aprile furono sterminati dalle truppe asburgiche.³⁰¹

Ormai il prestigio di Giovanni è però al declino: i primi mesi del 1535 lo vedono impegnato in tentativi patetici di recuperare il controllo di una città sfiduciata e inebetita dalla fame,³⁰² mentre si seguita ad attendere l'aiuto divino che non verrà: il tradimento di Graess ha dato i suoi frutti. Ad Aprile la fame ha stremato la popolazione: ad alcune centinaia di donne, vecchi e bambini che chiedono di farla finita, viene concesso di uscire dalla città. Tenuti a distanza dai soldati del vescovo, si trascineranno carponi attorno alle mura, strappando l'erba coi denti sino alle convulsioni della morte.³⁰³

A questo punto, con il tradimento in agguato, Giovanni decise di adottare misure particolari. Già dall'inizio dell'anno vigevano leggi speciali; in più si affidarono le porte della città a 12 "duchi", con un occhiuto regolamento volto ad impedire le congiure; ad essi furono promesse precise ricompense dopo l'immane vittoria.³⁰⁴ Sempre più duro e intollerante dovette necessariamente farsi il dominio: il 12 Giugno, Giovanni di Leida uccise e calpestò in pubblico una delle proprie mogli, perché voleva andarsene dalla città.³⁰⁵

La fine venne il 24/25 Giugno, ancora per il tradimento di due uomini che qualche settimana prima erano fuggiti, e avevano chiesto la grazia in cambio del piano architettato in base alle loro conoscenze; uno di essi era Gresbeck. Le truppe del vescovo, grazie a loro, poterono così conquistare una porta e dilagare di notte in città, mentre le guardie chiudevano la porta alle loro spalle.

Iniziò la carneficina.³⁰⁶ La sorte di Rothmann non è chiara; per la cronaca si fece uccidere in battaglia, ma vi sono indizi che forse fuggì; Kibbenbrock venne ucciso; Knipperdollinck venne catturato due giorni dopo; Giovanni di Leida il giorno stesso, in un nascondiglio segreto che fu indicato agli assediati da un bambino.³⁰⁷

I due catturati furono portati in berlina attraverso la Germania per alcuni mesi, e finalmente giustiziati con ripugnante atrocità assieme a Bernd Kretching, il sostituto di Rothmann, il 22 Gennaio 1536: il forbito cronista che menò scandalo sui misfatti degli Anabattisti, non trovò nulla di scandaloso nel supplizio,

preoccupazioni di Knipperdollinck erano altre; certamente con l'autunno inizia la lenta agonia di Münster. Secondo Klötzer, p. 117, Knipperdollinck riteneva errata la scelta di universalizzare la rivoluzione; certamente la logica del mercante anticlericale e quella del predicatore Melchiorita dovevano differire sul senso della rivoluzione, nata cittadina e divenuta apocalittica. Se la ragione dell'attrito fu questa, occorre attribuire a Giovanni, al di là della farsa del Regno, una maggiore, benché disperata, lucidità politica.

²⁹⁶ Sulla vicenda della comunione, cfr. Kerssenbrock, p. 697 sgg.; Gresbeck, p. 103 sgg.

²⁹⁷ Gresbeck, p. 111 sgg.

²⁹⁸ Klötzer, p. 123; Cornelius, cit.; cfr anche n. 252, *supra*.

²⁹⁹ Klötzer, p. 121 sgg.; Williams, p. 379. Graess fuggì nel Gennaio 1535.

³⁰⁰ Klötzer, p. 126.

³⁰¹ *ivi*, pp. 131-133; Kerssenbrock, p. 794.

³⁰² Kerssenbrock, p. 798 sgg., esercita la retorica del proprio latino umanistico per descrivere la dimensione della tragedia, tra un *horresco referens* e l'altro: si parla di corpi umani conservati in salamoia come cannibaliche scorte, di gente che muore per strada, di folle attesa del miracolo che trasformerà i sassi in pane. In effetti i viveri non giungono più, perché il blocco della città operato dal vescovo con opere di sterco attorno alle mura, si è fatto totale.

³⁰³ Kerssenbrock, pp. 805-810. Con lo stesso stile tronfio e posticcio, il piccolo umanista si libra in alate descrizioni, pensando forse ad un posto nel Parnaso. Ben altrimenti dignitoso il Gresbeck, pp. 188-192, dinnanzi all'immensità della tragedia. Il permesso concesso da Giovanni appare ancora dettato da un calcolo razionale: compattare chi resta, liberarsi da bocche inutili, dividere ancora una volta i fedelissimi dai dubbiosi.

³⁰⁴ Kerssenbrock, pp. 772-773; Klötzer, pp. 126-129.

³⁰⁵ Kerssenbrock, pp. 824-825.

³⁰⁶ Klötzer, p. 136; Gresbeck dà il resoconto a p. 194 sgg.

³⁰⁷ Kerssenbrock, pp. 842-853. Sulla cattura di Giovanni cfr. *ivi*, p. 843; Gresbeck, p. 208. I due resoconti non coincidono; secondo il Gresbeck, Giovanni fu catturato alla porta di S. Egidio dopo aver combattuto alla fortificazione mobile allestita sulla piazza del mercato. Il suo racconto sembra più attendibile. Per quanto concerne la sorte di Rothmann, che Kerssenbrock, p. 842, considera morto nella battaglia, Jan Batenburg, nella sua confessione del Febbraio 1538 (cfr. *infra*) lo considera forse nel numero di coloro che riuscirono a fuggire con Heinrich Kretching; questa sua diversa sorte è quella accettata da Klötzer, p. 137, e da Van Dülmen, *Reformation als Revolution*, cit., p. 327. Cfr anche Cornelius, cit., p. 108.

tranne il cattivo odore.³⁰⁸ Non intendiamo con ciò polemizzare con i morti, ma sottolineare ancora una volta la difficoltà di valutare fatti riferiti da una sola delle parti in causa, come ci sta accadendo abitualmente sin dal tempo degli Gnostici.³⁰⁹

Di una qualche affinità con gli Gnostici si può persino parlare, a proposito dell'Anabattismo. Abbiamo già sopra segnalato di sfuggita il ritorno del tema del corpo celeste di Cristo come di una costante nell'Anabattismo; questo tema valentiniano assume anche tratti dottrinali che abbiamo visto ricalcare la dottrina dei Catari "di Bulgaria", strettamente imparentati con i Bogomili. La cosa non deve sorprendere più di tanto: senza ricorrere alle ipotesi avanzate, di possibili influssi balcanici o di letture degli eresiologi, si può ritenere che questa dottrina rappresenti un'*intrinseca necessità* nata dalla stessa revisione dottrinale impostata da Müntzer, e, dopo di lui, sviluppata con gli Anabattisti da un lato, con lo Spiritualismo riformato dall'altro.

Il punto di partenza sta nella concezione del battesimo come identificazione con Cristo, fenomeno di trasformazione interiore grazie al quale l'uomo realizza nella propria interiorità un duplice passaggio: muore in lui l'uomo carnale decaduto, e risorge in lui Cristo, il nuovo Adamo. Si realizza, in altre parole, la trasmutazione alchemica della quale parliamo nella speculazione islamica, qui sotto forma di "cristificazione" dell'uomo. Il Cristo/pietra filosofale è un *Leitmotiv* dell'alchimia cristiana.

Si tratta di un'identificazione nella trasmutazione che è possibile soltanto partendo da un presupposto: che il Cristo sia di *un'altra carne*, abbia cioè un corpo spirituale che trae con sé dal cielo, che non acquista cioè da Maria, come dicevano i Catari. La trasmutazione necessaria è messa in moto dalla fede: qui la dottrina anabattista, come quella di Müntzer, si imposta su quella luterana, oltrepassandola.³¹⁰

Questa dottrina, analoga a quella degli Spiritualisti riformati come Schwenckfeld e Weigel, sarà espressa da questi in modo molto preciso, anche perché lo Spiritualismo riformato potrà avvalersi della grande lezione di Paracelso, nel quale, per l'appunto, Cristo è di un'altra carne (come Maria); è un nuovo Adamo, e consente la trasmutazione alchemica dell'uomo interiore. Tratteremo meglio l'argomento a suo tempo: tuttavia ci è sembrato questo il luogo per introdurlo, perché esso è una realtà dell'Anabattismo.

La dottrina anabattista della comunione, in Rothmann come in Hut, è coerente con gli assunti relativi al battesimo: corpo e sangue di Cristo divengono nutrimento spirituale dei credenti, del loro corpo spirituale, come preciserà Paracelso,³¹¹ in virtù della loro fede. *La parola si fa carne e abita dentro noi*, come specificavano le monete di Münster.³¹²

Questa dottrina, se letta in modo consequenziale -e Rothmann lo fece- è decisamente gnostica: la comunione è efficace per chi è già unito spiritualmente a Cristo, e il battesimo non è che un battesimo dei *già credenti*; fu questo infatti il vero battesimo, quello impartito dagli Apostoli, che è insensato impartire agli infanti.³¹³ Ne consegue una *somiglianza* con il noto circuito chiuso degli Gnostici: soltanto chi è *già* un uomo spirituale, può recepire il nutrimento spirituale. Anche se non si ripropone, né lo si potrebbe,³¹⁴ la partizione antropogonica degli Gnostici, si stabilisce tuttavia una distinzione antropologica che rende automaticamente i non Anabattisti dei senza-Dio, spiritualmente incompetenti. La sostituzione della Chiesa dei sacerdoti con una chiesa laica, obiettivo dell'Anabattismo, è la sostituzione di una Chiesa di funzionari con una Chiesa di *Eletti*. L'ascendenza taborita-müntzeriana è evidente.

Forte è anche il rapporto con il pensiero alchemico, come abbiamo già accennato, rapporto che sarà poi palese e documentato negli Spiritualisti: del resto, come vedemmo a suo tempo, alchimia spirituale e Gnosticismo hanno comuni radici. La cristificazione dell'uomo è infatti la rinascita dell'anima postlapsaria tramite l'unione con il corpo spirituale di Cristo, un corpo che viene dallo Spirito Santo e che è la parola di Dio fatta carne, carne celeste, naturalmente, e non di Adamo.³¹⁵ Quest'identificazione che ha un esplicito contenuto adozionista³¹⁶ -non per nulla si cercava una Chiesa di Eletti- implica la nascita del credente *in un corpo glorificato che è corpo di Resurrezione*, come diranno Schwenckfeld e Weigel, una dottrina che non soltanto appare già in Djâbir e che fonda tutta l'alchimia spirituale, ma che nell'Anabattismo ha un'eco ulteriore molto interessante. Il Cristo degli Anabattisti è infatti il prototipo del Cristiano che con esso s'identifica ripercorrendo il processo di Resurrezione; perciò esattamente come nell'alchimia, attraverso questo processo si realizza la Restituzione della Creazione alla perfezione del progetto, e in ciò *l'uomo prosegue e completa l'opera divina*.

³⁰⁸ Kerssenbrock, pp. 860-875.

³⁰⁹ È tuttavia lecito polemizzare con i contemporanei, e ribadire l'inutile tendenziosità di testi come quelli del Cohn.

³¹⁰ Questi temi sono costituenti della dottrina di Rothmann, nel suo svilupparsi oltre Lutero (cfr. *Schriften*, cit.) e sono messi in luce dal Klötzer, pp. 126-132. Il battesimo è, per Rothmann, un "passaggio del Mar Rosso", definizione agostiniana che fu particolarmente cara a Gnostici e alchimisti: cfr. Jung, *Mysterium coniunctionis*, VI, 5, c; nell'edizione di Princeton da noi consultata, p. 199 sgg.

³¹¹ Cfr. *infra*, Sez. II, cap. 4°.

³¹² Cfr. la tav. iniziale in Klötzer, e p. 93 nel suo testo.

³¹³ *Ivi*, p. 145; Rothmann, *Schriften*, p. 134.

³¹⁴ Klötzer, p. 146; Rothmann, *Schriften*, p. 136. Di fatto, l'identificazione con la dottrina gnostica non è così deterministica: ricordiamo che, per Müntzer (e lo stesso vale per Paracelso) l'adesione a Cristo è frutto di una libera scelta. La dottrina gnostica era più deterministica per il mito che la sorreggeva; scomparso il mito, in una cultura ormai interamente cristiana, è evidente che "chi ha orecchie per intendere", anche se *si pone* su un piano antropologicamente diverso, non può essere diverso *antropologicamente*; non può esserlo, soprattutto, sul piano *antropogonico*. Un atto di scelta è ciò che interviene: l'Eletto si autoelege, *si fa* uno con Cristo. È evidente la struttura mistica del processo, giusta gli antecedenti nella mistica tedesca del XIV secolo.

³¹⁵ Si noti un ritorno alla cristologia primitiva: la figura di Cristo s'incrocia con quella dello Spirito Santo.

³¹⁶ Si ricordi l'Adozionismo di tutte le dottrine giudaizzanti fondate sulla ripetitività della discesa dello Spirito Santo.

La trasformazione interiore trasforma il mondo: a questo scopo lavora l'alchimista, e la certezza di lavorare all'imminente completamento dell'opera è precisamente la fede apocalittica che sostiene la dottrina di Münster e di Rothmann negli anni della tragedia³¹⁷ e che viene sino all'ultimo propagandata fuori dalle mura.

Nella dottrina che dà della fede, Rothmann va oltre Lutero, perché, se l'uomo cristificato opera necessariamente il bene, è *evidente* (per pura connessione logica: si noti il razionalismo ingenuo che vuol chiudere il circolo) che il credente, l'Eletto, si riconosce dalle opere: contrariamente alla dottrina di Lutero non v'è buona fede senza buone opere, e la prima si riconosce dalle seconde. Nella circolarità di questo pensiero, entra dunque una dottrina espressa in tempi lontani dal Cristianesimo popolare delle origini, e precisamente da Giacomo, nel quale tuttavia assumeva una valenza antignostica.³¹⁸

Questa è apparentemente una contraddizione che non è tuttavia tale, perché ormai i confronti con lo Gnosticismo, maturato in un panorama dottrinale che includeva miti scomparsi con l'affermarsi del Cristianesimo, non possono essere spinti troppo oltre; vi è tuttavia un raffronto strutturale che merita di essere condotto.

Nell'Anabattismo, disceso dalla dottrina di Müntzer, confluiscono due filoni. Uno è quello gioachimita-taborita, che chiede l'intervento attivo dell'uomo nella storia, con opere "materiali", affinché un gruppo di Eletti possa realizzare la Gerusalemme terrena. "Nuovo Israele" significa che in Münster c'è un nuovo "popolo eletto" da Dio a realizzare il piano di "restituzione" necessario dopo la caduta di Adamo.³¹⁹

L'altro è quello della mistica tedesca dell'unione dell'uomo con Dio, che abbiamo visto formarsi nel XIV secolo sulla scia di quel particolare neoplatonismo disceso dall'arrivo dei testi arabi. Da quel pensiero e da quell'arrivo, fa il suo ingresso in occidente l'alchimia, che ripeterà temi dell'alchimia spirituale islamica così come il misticismo ripete temi dei Sûfi. Una struttura di pensiero non nasce dal nulla, ha un'origine storica, ma, una volta nata, *inizia a condurre una sua vita indipendente* e si ripresenta, con le varianti del caso, ogniqualvolta essa si presti a superare delle aporie. Qui, le aporie son sempre le stesse, quelle nate dalla razionalizzazione del messaggio testamentario, con la sua trasformazione da fluttuante annuncio di libertà nella fine della Legge e nell'avvento dello Spirito, in *nuova normativa*; ma anche i due filoni segnalati ricalcano le

³¹⁷ Rothmann lavora infatti al suo *Traktat von der Restitution* (*Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre*, negli *Schriften*, cit., p. 208 sgg.) nell'Ottobre del 1534; al Dicembre risale il *Bericht von der Wrake* (ivi, p. 284 sgg.); il trattato *Von Verborgenheit*, etc. (cfr. *infra*, n. 319) lo tiene occupato sino al Febbraio 1535; l'ultimo testo, (*Von irdischer*, etc., cfr. *infra*, n. 319) resterà incompiuto alla caduta della città. L'analisi degli sviluppi progressivi degli scritti in direzione estremista, è stata condotta dallo Stupperich nell'Introduzione agli *Schriften*. Secondo Stupperich, la svolta in senso anabattista avviene nell'Ottobre-Novembre del 1533, col trattato *Bekenntnisse von beyden Sacramenten* (p. 138 sgg.); in effetti Rothmann era essenzialmente uno spiritualista che in Strasburgo aveva recepito l'influenza di Schwenckfeld e di Franck; l'analogia con l'Anabattismo veniva dalla dottrina della trasformazione interiore dell'uomo, e quindi della "restituzione" sua e dell'intera umanità. Vicino alla *Devotio moderna* dei predicatori di Wassenberg, egli passa decisamente nel campo degli Anabattisti nel momento in cui decide di farsi battezzare (un atto che non era viceversa rilevante per gli Spiritualisti). Da questo momento anche la sua dottrina si estremizza, perché l'evolvere degli eventi lo consegna alla sorte comune con Giovanni di Leida. Stupperich sottolinea fortemente questo suo essenziale provenire dalla file degli Spiritualisti, e l'importanza di Schwenckfeld e Franck, non minore di quella di Hoffman, per la sua formazione. Per Rothmann, la storia sacra è realizzazione della promessa divina attraverso la discesa di Cristo, la cui figura viene letta attraverso un singolare "monofisismo", peraltro diffuso tra Spiritualisti e Anabattisti. Cristo non avrebbe infatti assunto nulla dalla natura e dal corpo di Maria, in ciò ripetendo l'antico tema gnostico e cataro (Stupperich avanza l'ipotesi di influssi della mistica neoplatonica, e persino di testi gnostici); l'uomo, seguendo il suo esempio, avrebbe dovuto trasformarsi interiormente con un processo di morte/ rinascita che avrebbe fatto di lui un nuovo Cristo. La riforma, secondo Rothmann, aveva iniziato ma non compiuto l'opera di rinnovamento, sottovalutando il significato delle *azioni* nella cristificazione dell'uomo. Fortemente interessato all'Antico Testamento per i suoi accenti sociali ed etici, Rothmann vedeva nella nuova Legge che avrebbe dovuto regnare, null'altro che il ritorno al primitivo ideale di vita cristiano, che era un ideale comunitario. Egli attendeva un nuovo ordine sociale, ed era certo del suo avvento perché leggeva nel suo tempo i segni della crisi del regno dell'ingiustizia; questa convinzione, che egli condivideva con molti suoi contemporanei a cominciare da Paracelso, conferiva ai suoi scritti la forza spirituale che era loro riconosciuta anche da suoi nemici dottrinali, come Melantone e Bucer. Ci siamo dilungati su questa lettura dello Stupperich per due motivi. In primo luogo per sottolineare che l'estremizzazione della dottrina di Rothmann, come quella dell'azione dei cittadini di Münster, è stato un fenomeno progressivo, conseguenza di eventi che lo consegnarono alla difesa dottrinale di una rivolta disperata. In secondo luogo per mostrare, tramite l'evoluzione di un esponente di spicco, quanto vicine e vicarianti fossero le posizioni degli Spiritualisti e degli Anabattisti, tra i quali forse la vera discriminante, come abbiamo già notato, era quella di ceto che conduceva a comportamenti sociali diversi. Potremmo aggiungere che si tratta di un chiaro esempio di quanto avevamo notato, e cioè che entrambe le linee di sviluppo discendono da Müntzer: sono vicine perché hanno un'origine comune, divergono perché tra loro è diverso l'accento sociale.

³¹⁸ Giacomo, 2, 18.

³¹⁹ Cfr. Klötzer, pp. 163-164. Questo aspetto teorico è esposto nel trattato *Van verborgenheit der schrift des rijches Christi unde van dem dage des Heren*, che nel Marzo 1535 viene inviato a Filippo d'Assia (p. 164, in nota) Sul piano apocalittico si realizza la vendetta divina che pone termine alla storia; nel suo *Bericht von der Rache*, di poco precedente, egli aveva teorizzato, chiedendo aiuto agli Anabattisti esterni, la distruzione totale dei principi senza-Dio (ma questo lo attende anche Paracelso, che però non è un rivoluzionario o un sobillatore). È interessante notare che Rothmann giunge anche ad un calcolo "gioachimita" (fondato su Daniele) per stabilire la data nel 1535 come data della vendetta. Parallelamente alla radicalizzazione della teologia impostagli dagli eventi, egli sviluppa tuttavia un tentativo di convincimento della nobiltà (come già fece inutilmente Müntzer: tuttavia il ripetersi dell'oscillazione è significativo) con l'invio dei propri testi; il successivo scritto, incompiuto alla caduta di Münster e mai stampato, dal titolo *Von irdischer und zeitlicher Gewalt* (cfr. *Schriften*, p. 373) era dedicato a Filippo d'Assia. Per quanto concerne lo sviluppo gioachimita-taborita della dottrina di Rothmann, è tuttavia interessante notare che una visione gioachimita della storia nella quale la terza età "dello Spirito Santo" viene fatta iniziare precisamente con Hus, era già stata formulata da Hoffman; essa faceva quindi parte dell'Anabattismo di Matthijs e di Giovanni di Leida. Cfr. A. Klaasen, *Eschatological Themes in Early Dutch Anabaptism*, *The Dutch Dissenters*, cit.; W.O. Packull, *Reinterpretation of Melchior Hoffman's Exposition against the Background of Spiritualist Franciscan Eschatology with Special Reference to Peter John Olivi*, ivi: vi è continuità tra Gioachimismo e Anabattismo, e del resto abbiamo già notato continuità nel rapporto di Müntzer con il Taborismo. Lo Horst, *Introduction a The Dutch Dissenters*, cit., p. 5, ha sottolineato che l'escatologia in sé -Hoffman è espressione fortissima di atteggiamento escatologico- non è soltanto "a doctrine of faith, but also an ideological framework of dissent". Per questa ragione egli ritiene che essa debba avere un ruolo centrale nello studio degli inizi della modernità in Europa.

due opzioni, che son sempre quelle che vedemmo all'inizio: quella apocalittica che vuole la Gerusalemme terrena, e quella "gnostica" che si rifugia nella spiritualità.

Entrambe son presenti nell'Anabattismo sino alla tragedia di Münster, che consuma la prima; l'opzione gnostico/alchemica, contemporaneamente elaborata da Paracelso, unita alla dottrina di Muntzer porterà a nuovi sviluppi nello Spiritualismo riformato. Gettarsi nel mondo con l'azione -come già avrebbe forse voluto, se avesse potuto, il comunismo carpocraziano- o ritirarsi a coltivare il proprio "spirito", è -a nostro avviso- conseguenza di concrete situazioni storiche e/o individuali, e insistiamo nel ritenere che le due scelte siano due alternative conseguenti ad una stessa premessa, che percorre l'occidente dal tempo degli Gnostici: l'uomo è una realtà divina che ha diritto a manifestarsi come tale. L'esplicito Adozionismo della dottrina anabattista sta a significare questo, contro la normativa sacerdotale. Avrebbe potuto esplodere in anarchia: si sviluppò in nuova e più ferrea dittatura per la logica degli eventi, nella quale ebbe un ruolo essenziale e indiscutibile il muro opposto dagli interessi costituiti del clero e del patriziato. Fu probabilmente questo muro a far evolvere la dottrina di Rothmann, con l'implicita follia di ogni perfetta consequenzialità logica e con l'apporto determinante dei Melchioriti, verso la costituzione dell'edificio dottrinale che sostenne un'avventura senza sbocchi. Se Lutero aveva trasformato il dubbio esistenziale in dubbio metafisico, giustificando la propria complicità con il "brutto/ poter che ascoso a comun danno impera", a Münster ogni dubbio fu abbandonato: *si Deus pro nobis, quis contra nos?*³²⁰

Con la caduta di Münster il sogno della nuova Gerusalemme e della rivoluzione non venne meno: è già significativo notare che, nonostante in Münster si fosse instaurata la poligamia suscitando forti reazioni tra le donne, e nonostante Rothmann avesse teorizzato la sottomissione della donna all'uomo, al momento della "restaurazione dell'ordine" ben 3500 donne abbiano rifiutato di abiurare.³²¹

Dalla strage si salvò Heinrich Kretzing, che con circa 300 uomini era riuscito ad asserragliarsi in quel 25 Giugno, e poi a fuggire.³²² Egli era stato cancelliere di Giovanni di Leida al momento della proclamazione del Regno, e sopravvisse a lungo, ma non più come radicale.³²³ La linea insurrezionale fu viceversa mantenuta in Olanda da Jan van Batenburg; catturato nel 1537, fu giustiziato nel 1538.³²⁴ Il suo fu un vero e proprio terrorismo organizzato, una scelta fondata sull'uso di una struttura mobile e segreta. Il programma apocalittico fu rinviato, in attesa di acquisire i mezzi per realizzarlo, che avrebbero dovuto essere assicurati con il brigantaggio.³²⁵ Non mancò tuttavia il tentativo di appropriarsi anche di una città, peraltro fallito e conclusosi con la patetica proclamazione del "re di Poeldijk".³²⁶

Il proseguimento dell'Anabattismo fu affidato al visionarismo di Joris, delle cui vicende, sino alla morte a Basilea, abbiamo accennato parlando dei Libertini; e, successivamente, a Menno Simons, col quale tramonta il mito del regno degli Eletti e inizia, attorno al 1540, lo sviluppo del movimento come Quietismo.

Il Klötzer ha definito questa svolta la scelta di utilizzare la subcultura come tentativo di realizzare, individualmente o in gruppuscoli, ciò che era fallito come rivoluzione.³²⁷ Noi vorremmo aggiungere che in questa scelta non c'è, contrariamente a quel che parrebbe, la logica dell'autocritica, di chi riconosce l'incongruità tra fine ricercato e mezzi impiegati, errati prima ancora che insufficienti; perché la Gerusalemme terrena può e deve essere un obbiettivo utopico, ma diventa tragedia se si tenta di calarla tal quale *entro una storia che non può contenerla*.

Qui c'è piuttosto *la logica della sconfitta*, come vorremmo ci sia concesso suggerire con una modesta riflessione. Se la lotta per calare l'utopia in terra si rivela un tragico errore, le alternative autocritiche sono essenzialmente due. Si può modificare l'obbiettivo con la coscienza che l'utopia è soltanto una visione-guida, un ideale che ammette compromessi politici realisti per i quali di volta in volta lottare in vista di parziali raggiungimenti (la via che fu bruciata a Münster dall'intransigenza reazionaria del vescovo). Si può viceversa modificare il ruolo dell'utopia, ammettendo che essa è un sogno irrealizzabile perché la storia non va verso alcun compimento, e tuttavia mantenerla viva come modello al quale uniformare il comportamento, senza che ciò giustifichi una lotta destinata a restar vana, peggio, a cadere nella trappola di una storia *che non ha più senso*. La scelta adottata fu viceversa una terza: seguire a credere nel sicuro compimento della storia, e, nel frattempo, restar tranquilli senza praticare la rivoluzione per accelerare quel compimento, confortando tuttavia le certezze entro la sottocultura del gruppo. Questa, lo ripetiamo, è la logica della sconfitta, che consente al gruppo di sopravvivere, come infatti è sopravvissuto, ma che rende il seguito delle sue vicende per nulla interessante: la nostra storia prosegue altrove. Gli eventi del 1525-1535 furono d'altronde di una tale radicalità, da far comprendere che si era in presenza d'una svolta: con la repressione avviata, e con la durezza del secolo che seguirà, contadini e "gente comune" impararono a non scendere in campo. Dovettero attendere la Rivoluzione Francese per provare ancora; da questo momento è però scontato che lo sviluppo del pensiero non-

³²⁰ Rom., 8, 31. La citazione precedente: Leopardi, *A se stesso*.

³²¹ Klötzer, p. 137. Il De Bakker, cit., p. 115, ha sottolineato l'importanza delle donne nel sostegno al regime: ciò lascia riflettere.

³²² Wolgast, cit., p. 201.

³²³ Klötzer, p. 106; Wolgast, *loc. cit.*

³²⁴ Cfr. G.K. Waite, *From Apocalyptic Crusaders to Anabaptist Terrorists: Anabaptist Radicalism after Münster, 1535-1544*, A.R.G. 80, 1989. Sulla sua confessione cfr. D.A.N. 1, cit., p. 144 sgg.

³²⁵ Waite, p. 182 e pp. 190-191.

³²⁶ *ivi*, p. 177; Klötzer, p. 193.

³²⁷ Klötzer, p. 192.

conformista dovrà scegliere altri percorsi: quelli dello Spiritualismo, dell'alchimia e della teosofia; della "eccentricità", quindi, rispetto alla cultura egemone, di singoli individui, alcuni dei quali, più esposti, pagheranno duramente di persona; altri, più prudenti "scivoleranno" tra le pieghe di una bizzarria tollerata. La storia degli eventi accantona gli uni e gli altri; i dubbi restano tuttavia nell'aria.

SEZIONE SECONDA - L'ALTO, IL BASSO, IL PROFONDO

Capitolo primo - La svolta

Nella Prima Parte del nostro percorso abbiamo narrato vicende che iniziano nel mondo antico e che, attraverso una serie di connessioni, non sempre chiare nei termini di un preciso rapporto diretto, ma certe sul piano di una continuità culturale, si addentrano sin nel XIII secolo. Non che, dopo di allora, vengano meno: le eresie dualiste dei Balcani sopravvivono sino al XVIII secolo, ma come relitti fossili che soltanto il caso -o il "fiuto" del paleontologo- riportano alla luce. Il XIII secolo rappresenta comunque in occidente l'inizio di un processo di accentramento economico e politico, che non lascia più spazio d'autonomia per una cultura "mediterranea": il Catarismo, con i suoi miti dualisti, è l'ultimo anello d'una tradizione armeno-balcanica che ha lontane radici nel mondo romano-bizantino, e che ha viaggiato sulla rotta delle Crociate. Quel che resta delle "eresie del Male", è l'incubo della classe dirigente verso la diversità contadina letta come culto del Male: i processi alle streghe, destinati a durare sino a tutto il XVII secolo, s'innestano direttamente sulla persecuzione dei Catari.

Nella prima Sezione della seconda Parte abbiamo poi seguito le vicende di altre eredità del mondo antico, che penetrano nel Medioevo giungendo sino al XVI secolo: quella del neoplatonismo "popolare", del Millenarismo, e dei loro possibili incontri. Anche qui si giunge ad un punto fermo: la repressione delle rivolte "contadine" e dell'Anabattismo combattente, mette fine all'incontro medievale tra rivolta sociale e dissenso religioso, in conseguenza del quale la prima trova la propria strutturazione ideologica nel secondo. Ciò che è venuto meno, con la repressione, è la sinergia dei due fenomeni: il nuovo potere è troppo forte perché il dissenso culturale -ancora religioso- trovi uno spazio di rivolta sociale da organizzare. Quando la rivolta sarà di nuovo possibile, il pensiero, ormai secolarizzato, non si esprime più nell'eresia: la singolare vicenda nata col Gioachimismo di Dolcino e del Libero Spirito, si chiude a Münster.

Non per questo però viene meno la continuità di un pensiero "diverso": lo stesso Gioachimismo, con le sue visioni e i suoi calcoli, se non solleva più le masse, agita pur sempre i sogni dei dotti, trasferendosi poco a poco dal computo biblico -se ne fa ancora nel XVIII secolo!- alle certezze storiciste: Hegel fu indubbiamente un genio allorché trasformò un sogno eversivo in una garanzia d'ordine.

Il Gioachimismo non fu l'unica eredità medievale che proseguì il proprio cammino sin dentro la modernità. Prendiamo il caso dell'alchimia. Ne abbiamo parlato più volte, ed abbiamo seguito i suoi primi passi come alchimia spirituale nel mondo islamico; ora viene il momento di riprendere il discorso trasferendolo all'occidente. Scopriremo una cosa interessante: il rapporto di questo pensiero alchemico con le ideologie rivoluzionarie del XVI secolo e con il successivo Spiritualismo riformato. È un fatto di non poco interesse che la catena degli spiritualisti e dei teosofi discenda da un Paracelso le cui convinzioni non sembrano troppo lontane da quelle di Müntzer, che fu sospetto di eresia, e non fu alieno da tentazioni millenariste. Il suo sistema gnostico-alchemico rappresenta un punto focale nel quale convergono molte tradizioni, incluso il "folklore", e dal quale s'irraggia una cultura che sarà determinante nel dar corpo al Romanticismo.

Abbiamo ricordato la "contemporaneità" di Paracelso e di Müntzer non per caso: è significativo trovare in Paracelso, entro un sistema architettonicamente strutturato, la dottrina del corpo spirituale diffusa nell'Anabattismo; ed è significativo che entrambi -Paracelso e Müntzer- siano protagonisti di una svolta consumata recuperando un tema caro allo Gnosticismo, il ridestarsi di una "scintilla divina" nascosta dentro l'uomo, come avvio del processo di salvezza.

Questo recupero ha una conseguenza interessante nella disputa ideologica, che può anche essere considerata come un'eredità della mistica, ma che non necessariamente lo è, perché deriva comunque da un rigoroso sviluppo dell'assunto. Questa conseguenza è il rifiuto del sapere accademico, categoricamente affermato da Müntzer ma che sarà *Leitmotiv* anche di spiritualisti, teosofi e alchimisti. Se infatti il vero "sapere" è nell'intimo dell'uomo, il sapere libresco non può essere che orpello; orpello pericoloso, come affermerà l'antigreco Postel, e con lui anche gli alchimisti, perché frutto di quella cultura classica che è deformazione e falsificazione dell'originario sapere biblico: il pensiero corre subito a Taziano. L'attacco di Giordano Bruno agli aristotelici, che è anche un attacco condotto in nome dell'irripetibilità individuale della verità (una verità interiore non può in alcun modo conciliarsi con il concetto classico di Verità) non ha radici nella mistica, ma nell'Ermetismo: eppure conduce nello stesso luogo.

Ad esser presa di mira è la Verità *una e sovrastante*; Ermetismo, alchimia, astrologia, non rappresentano soltanto una battaglia di retroguardia contro l'avanzare del sapere scientifico, ma anche una battaglia d'avanguardia per fare dell'uomo un essere divinamente capace di creare la *propria* storia, non l'oggetto passivo di *leggi esterne*. La simpatia universale che percorre il cosmo neoplatonico magico-ermetico, implica la possibilità d'intervenire negli eventi; il concetto di trasmutazione alchemica implica la non accettazione dello *status quo* e l'impegno a perfezionare la natura secondo un progetto *umano e divino* al tempo stesso. Il sapere degli alchimisti rosicruciani è un sapere illuminato -o "illuministico", secondo l'interpretazione della Yates¹ al momento della guerra dei Trent'anni.

¹ F. Yates, *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, Trad. di M. Rovero, Torino, Einaudi, 1976.

Un'ideologia del dominio non più credibile dev'esser rifondata: lo fa Cartesio, che fonda un nuovo Razionalismo su basi diverse da quello classico, ma che con quello ha necessariamente una cosa in comune: l'immutabilità delle idee. Senza questa garanzia non si sarebbe potuto fondare lo sviluppo scientifico, quello della scienza classica. Per far questo però Cartesio deve compiere almeno due operazioni: metter Dio fuori del cosmo da Lui stesso creato, il quale deve ora poter operare indisturbato, al riparo dai rischi dell'interventismo divino; e far dell'uomo un oggetto in balia delle leggi di questo cosmo. L'uomo che pretendesse di cambiare il mondo farebbe meglio a cambiar le proprie idee: tutto è ormai retto da leggi matematiche, da un ordine così "divino", che Dio stesso dovrà rispettarlo. Anche l'osservatore scientifico non può far altro che *misurare un moto* che gli è *esterno*. Il sapere torna ad essere accademico, e non fa posto ai non addetti ai lavori.

Il nuovo Razionalismo, con il proprio assunto di una necessaria corrispondenza tra le leggi del pensiero e quelle della natura, indipendenti tra loro ma egualmente strutturate in forma logico-matematica, si lega agli sviluppi della scienza classica: nel XVIII secolo ormai gli ultimi alchimisti non son più degli spiritualisti, ma gli sconfitti vagheggiatori di una "scienza" alternativa. L'alchimia infatti aveva sempre mantenuto l'antico assunto in base al quale la trasformazione interiore avrebbe dovuto riflettersi, per vincolo di simpatia, in una trasformazione del mondo: un po' come pretendevano gli Anabattisti di Münster. Come filosofia della natura, essa costituiva perciò non soltanto una forma di pensiero "religioso", ma anche, al tempo stesso, una sorta di pseudoscienza, inoperante perché priva di approccio analitico ai fenomeni; venuto meno il suo fondamento cosmologico/antropologico per la svolta razionalista che accompagna i fenomeni di accentramento, restava in evidenza, improponibile, soltanto il suo secondo aspetto.

Il XVIII secolo sembra perciò segnare la fine di ogni ragionevole obiezione al trionfo della Ragione: eppure pochi periodi come l'Illuminismo videro il pullulare di dottrine, gruppi e gruppuscoli cosiddetti "esoterici". Di questo volto oscuro e irrazionale del Razionalismo non ci occuperemo granché, perché ci è difficile ritenerlo molto fecondo. Ci occuperemo piuttosto degli sviluppi teosofici dello Spiritualismo, perché da essi il Romanticismo trarrà strumenti per combattere la propria battaglia in nome di una verità agita e testimoniata attraverso il *fare* poetico. Il poeta prende il posto del profeta annunciando una verità utopica che va oltre il sapere del mondo; una verità che pretende l'uscita dal sapere come dominio, per riformulare il rapporto di io e mondo sulla base di un comune sentimento. Di questo *sentimento della natura* che è il nocciolo del pensiero romantico, il Romanticismo è debitore all'alchimia.

Per questa ragione, e perché non ci sembra che il pensiero romantico abbia perduto d'attualità, dedicheremo questa seconda parte a tutti quei filoni di pensiero che, a partire dal XVI secolo, scendono a costituire l'*humus* culturale antirazionalista dal quale il Romanticismo attinge a piene mani. Per necessità d'esposizione correremo come sempre percorsi paralleli, ricordando però sin d'ora che questi percorsi non sono *indipendenti*; al contrario, s'intrecciano continuamente. Essi partono dall'arrivo del pensiero islamico in Europa, ma non soltanto.

Con il XII-XIV secolo infatti, contemporaneamente all'arrivo del pensiero islamico e nel pieno fiorire del Catarismo, negli stessi luoghi, ai due lati dei Pirenei, riprende vigore e si sviluppa in modo originale una scienza antica, antica esattamente quanto lo Gnosticismo: la Qabbalah. La Qabbalah è un fenomeno che attraversa tutti i secoli e accompagna tutte le speculazioni delle quali ci andremo occupando; essa darà luogo a singolari forme di eresia millenaristica e gnostica nei secoli XVII-XVIII. Merita di esser conosciuta per questo, ma non soltanto per questo: ci sono almeno altri due motivi.

Il primo di essi è costituito dal livello stesso di un pensiero che esamina i grandi problemi del Bene e del Male, dell'Uno e del molteplice, attraverso architetture "gnostiche" costruite sul Dio della Bibbia, letta nelle sue parole attraverso la mistica delle lettere; in questa ricerca i cabbalisti giungono a formulazioni altissime, nelle quali si possono intravedere sviluppi di grande attualità.

Il secondo di essi è costituito dall'altissimo prestigio di cui godette la speculazione ebraica presso tutti coloro che contestavano il Razionalismo classico: "maghi", alchimisti, e teosofi. La ragione di questo prestigio è nella radice stessa della contestazione, che ripete l'obiezione già sollevata da Taziano: il sapere biblico è più antico -e più vicino alla sapienza originaria- del pensiero greco; dunque la speculazione ebraica è più profonda e più vicina a quella verità che i Greci occultano con le loro "sofisticherie". Dietro questa disputa vi è l'altra, che inseguiamo da sempre: l'incompatibilità tra il concetto testamentario di verità e la Verità del pensiero classico, tra la testimonianza, l'*Erlebnis*, e l'ideologia del dominio.

Pensatori come Postel, Böhme, Oetinger, lo stesso Schelling, non sono comprensibili senza un rapporto stretto con la Qabbalah; la primogenitura del pensiero ebraico è alla base del mito etrusco di Annio, di quello celto-germanico di Postel, entrambi rivolti ad attestare l'originalità nazionale delle *culture*, contro il cosmopolitismo della *cultura* classica. Nasce la Cabbala cristiana, che rappresenta una disciplina a sé nella cultura anticonformista del XVI-XVIII secolo.² Anche il neoplatonismo di Cambridge, che è in rapporto con il Romanticismo per più vie, è stato visto in rapporto con la Qabbalah.³ Se alchimisti, maghi e teosofi conoscono la Qabbalah, sul mago Bruno come sull'alchimista Paracelso sembra gravare l'ombra di Avicbron, una delle

² Sulla Cabbala cristiana, cfr. F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, nouvelle éd. mise à jour et augmentée, Milano, Archè, 1985.

³ Cfr. W.A. Schulze, *Der Einfluß der Kabbala auf die Cambridger Platoniker Cudworth and More*, Judaica 23, 1967.

vie di trasmissione del neoplatonismo islamico in occidente, in questo caso per la mediazione ebraica: tappe di quella singolare vicenda etichettata *poi* come “panteismo popolare” o neoplatonismo popolare, ma anche chiari segni dell’inestricabile intreccio di culture che rende poco verosimile l’edificio ideologico del nostro “Occidente”, o meglio, che ne rivela la funzione di dominio sulla nostra stessa diversità.

La peculiarità della speculazione ebraica, e la forte autoreferenzialità degli sviluppi della Qabbalah, impongono comunque di dedicare a questo fenomeno un capitolo a sé: il primo a seguire di questa Seconda Sezione, nella quale dovremo riprendere varie fila che discendono dal XII-XIII secolo, per condurle a quegli approdi ove il Romanticismo andrà a rifornirsi degli strumenti per riaprire un contenzioso ancora aperto. Un contenzioso la cui posta sono il significato e i contenuti di questo occidente, non riducibili all’ideologico “Occidente” della sua cultura egemone e alla sua pretesa cogenza.

Capitolo secondo - Un lungo viaggio dalla Provenza a Parigi

Il lungo viaggio della Qabbalah -almeno per le vicende che interessano il nostro racconto- inizia in Provenza nel XII-XIII secolo, esattamente nei luoghi e nei tempi del Catarismo. La coincidenza è singolare, e ha dato origine ad ipotesi sull'influenza di quest'ultimo sugli sviluppi di quella. Di ciò non v'è prova, ma certamente v'è qualche interessante suggestione,¹ che porta lo stesso Scholem a non escludere l'eventualità.² Quel ch'è certo è che, nonostante la lunga tradizione di commenti al primo testo cabbalistico, il *Sepher Yetzirah*, e nonostante l'analisi filologica condotta dallo Scholem sul primo testo cabbalistico provenzale, il *Bahir*,³ che mette in evidenza il suo costituirsi su un materiale più antico, di provenienza orientale, la distanza tra i due testi è radicale, e mostra la brusca svolta avuta dalla Qabbalah in Provenza, una svolta che è una vera e propria seconda nascita su nuove basi. Di qui essa inizia un percorso che, prescindendo dalla peculiare problematica ebraica che vi si sviluppa, ha analogie con gli sviluppi della cultura occidentale, in una trama di reciproci influssi. In questa ottica noi intendiamo comprenderla, ma per l'assoluta originalità della terminologia e dei concetti, dobbiamo dedicare la quasi totalità dell'esposizione al chiarimento di questi e alla loro evoluzione. Vale tuttavia, nella nostra opinione che qui ribadiamo, quanto abbiamo già detto *passim* nel Cap. 4° della precedente Sezione, nel testo e nelle note, circa l'innestarsi della Qabbalah medievale all'interno della lunga vicenda neoplatonica che ha fondamento nella speculazione islamica, e che è destinata a protrarsi sino al XVII secolo, e oltre, se si pensa alla conclusione che troverà in Schelling.⁴

Il problema della collocazione della Qabbalah entro una storia -eventualmente una "tipologia"- del pensiero, è sempre stato avvertito essenziale sin dall'inizio degli studi nel secolo scorso,⁵ a causa dei suoi ambivalenti legami tanto con una tradizione religiosa tutta interna all'Ebraismo, quanto con la speculazione neoplatonica. Scholem, una delle massime autorità, giunse alla conclusione che la Qabbalah non può essere compresa all'interno di una "storia della filosofia", ma può esserlo soltanto nell'ambito della "storia delle religioni".⁶

La visione di Scholem è tuttavia ben più complessa e articolata di quanto può apparire da questa lapidaria affermazione, ed è importante al riguardo il primo dei saggi da lui pubblicati nella citata raccolta *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, originariamente un contributo portato alle riunioni di Ascona.⁷ Qui egli mette in chiara evidenza gli stretti rapporti tra la Qabbalah provenzale e la metafisica della volontà di Avicbron, una metafisica che discende dalla "recensione lunga" della *Teologia di Aristotele*, e che ha un chiaro riscontro nello sviluppo del sistema cabbalistico delle *Sephirôt*.⁸ Questo sistema infatti, s'impone, a partire dal cabbalismo provenzale, come successione gerarchica (ciò che potrebbe farlo confondere con un sistema emanatista) a partire da una prima *Sephirah*⁹ che coincide con la volontà divina, precisamente come nel citato schema della *Teologia di Aristotele*. Questa stessa volontà deve però a sua volta esser riferita ad un

¹ Shulamit Shahar ha sviluppato il tema della possibile influenza reciproca tra Catarismo e Qabbalah provenzale (cfr. *Le Catharisme et le début de la Cabale*, A.E.S.C. 29, 1974; *Ecrits cathares et commentaires d'Abraham Abulafia sur le "Livre de la création": images et idées communes*, Juifs et Judaïsme en Languedoc, cit.) mettendo in evidenza alcune significative similitudini tra miti catari e miti del *Bahir* e del cabbalismo linguadociano. Queste similitudini lasciano indubbiamente supporre reciproche conoscenze e contatti; tuttavia è evidente la diversità delle culture sottese (usiamo la parola in senso forte, di rapporto col mondo) allorché ci si sofferma sul valore del mondo materiale e del sesso. Nel *Bahir* non v'è disprezzo del mondo, e il male è visto non come alterità ontologica, ma come "mano sinistra" di Dio, esattamente come nelle *ps.Clementine*; Satana è ancora una sorta di "pubblico ministero" contro l'uomo, e in qualche modo svolge un ruolo per conto di Dio, come nel *Giohbe*. Sarà tuttavia interessante constatare come questa dualità bene/male andrà evolvendo, entro la Qabbalah, in un vero dualismo gnostico Bene/Male, che si afferma nel XVI-XVII secolo, verosimilmente anche per l'accumularsi delle sofferenze degli Ebrei. Parimenti, con l'accentuarsi della spasmodica attesa del Messia, si svilupperà il rapporto negativo col mondo e l'ansia del ritorno all'origine, che è la stessa dei Catari e di tutta la logica gnostica. L'accostamento di Catari e Giudei nella polemica degli eresiologi, segnalato dal Manselli (cfr. *La polémique contre les Juifs dans la polémique antihérétique*, Juifs et Judaïsme, etc., cit.) appare comunque un fatto non originale, costituendo sin dal tempo di Giustino il "doppio fronte" che demarca l'ortodossia.

² *Les origines de la Kabbale*, cit., p. 25. Tutte le nostre citazioni da questo testo, sono tratte dall'edizione francese.

³ *ivi*, pp. 59-211. Le citazioni dirette del *Bahir* nel nostro testo sono tratte da *Le Bahir. Le livre de la clarté*, trad. de l'hébreu et de l'araméen par J. Gottfarstein, Lagrasse, Verdier, 1983; i paragrafi hanno pertanto numerazione diversa da quelli citati dallo Scholem nel suo testo.

⁴ Per quanto concerne i rapporti tra Qabbalah e neoplatonismo "creazionista" rinviando ai concetti già sviluppati sull'Eriugena e su Avicbron nel Cap. 4°. Sez. I, Parte II, e alle relative nn. 6-48; in particolare, tra queste, alle nn. 25, 34, 40, 48.

⁵ Scholem, *Les origines*, cit., pp. 11-20.

⁶ *ivi*, p. 20.

⁷ *Il Dio biblico e il Dio di Plotino nella cabbala antica*, loc. cit., pp. 3-37.

⁸ *Sephirôt* (sing.: *Sephirah*) sono le "categorie" nelle quali si manifesta il Dio inaccessibile nella Qabbalah; non sono emanazioni nel senso stretto, o eoni, perché tutte interne a Dio stesso; sono attributi divini (per i quali può valere tutta l'ambiguità della collocazione degli attributi, già affrontata nel pensiero ebraico da Sa'adia sulla scorta del Mu'tazilismo islamico: cfr. Vajda, *Introduction*, etc., cit., p. 23 sgg; p. 55 sgg.). Derivato dal verbo "contare", il loro significato non è tuttavia "numero" ma piuttosto "principio dell'universo" o "grado di creazione": cfr. Scholem, *Les origines*, p. 35. Il Vajda, *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif*, II, 1954-1962, R.H.R. 164-165, 1963-1964, definisce le *Sephirôt*: "attributi ipostatizzati dell'azione di Dio" (cfr. R.H.R. 164, p. 51).

⁹ Il problema della prima *Sephirah* è la più vexata *questio* di tutto il cabbalismo, costituendo il problematico *trait d'union* tra occulto e manifesto. Su di esso cfr. *infra*; qui segnaliamo soltanto l'ovvietà di tale difficoltà e indeterminazione, che caratterizza strutturalmente ogni forma di razionalizzazione neoplatonica del rapporto Dio/mondo.

“nascosto” insondabile, che non appare ancora espresso chiaramente nel *Bahîr*, ma che diviene rovello ineliminabile nello sviluppo del cabbalismo provenzale immediatamente seguente.¹⁰

Questo nostro avvio d'argomentazione è forse un po' troppo brusco per chi affronta il problema per la prima volta, ma ci è sembrato necessario al fine di dare alla Qabbalah una collocazione alla cui luce proseguire poi, per esporne i raggiungimenti. Si tratta infatti di stabilire quali rapporti esistano tra questa “scienza” e le categorie di pensiero che s'intendono abitualmente sotto le etichette “mito”, “religione” e “filosofia”; se vi siano legami tra Qabbalah e Gnosticismo; che cosa intervenga a determinare il corso continuo che la Qabbalah assume a partire dalla Provenza del XII-XIII secolo, in *discontinuità* con gli esordi del *Sepher Yetzirah*; quale *continuità* di fondo esista al tempo stesso tra i due momenti. Crediamo che questi punti siano importanti per inquadrare la vicenda ed interpretarne gli sviluppi.

La nostra visione del fenomeno ci porta ad affermare, in modo molto sintetico, che la Qabbalah rappresenta la risposta di una fede religiosa costante, quella ebraica, ai problemi esistenziali -sempre simili e sempre diversi- nell'ambito degli strumenti di pensiero accessibili.

Da questa affermazione generica discendono alcune considerazioni. Innanzitutto ci sembra che la Qabbalah sia da considerarsi un fenomeno del tutto interno all'Ebraismo, anche se conquistò la Cristianità dando origine alla cabbala cristiana. Soltanto nel suo alveo originario essa raggiunge infatti le profondità speculative che le consentiranno di influire sul pensiero occidentale.

In secondo luogo, come risposta religiosa, e non filosofica, la Qabbalah vuol essere una risposta alla concretezza dell'esperienza umana; lo strumento “filosofico” viene perciò di fatto utilizzato non come fine a se stesso, ma come elemento costruttivo d'una teosofia. Qui ci rendiamo conto che il termine “filosofia” può sembrare assunto in senso del tutto improprio, ma la colpa non è nostra, quanto dell'autoreferenzialità usualmente attribuita al termine; laddove il pensiero non conosce compartimenti stagni, né luoghi privilegiati.

Come teosofia, la Qabbalah specula quindi sul problema cosmogonico e antropogonico, ovviamente a partire dal *Genesi*; quanto al problema teogonico, che non può certo porsi quando si resta nella fedeltà al dettato biblico, vedremo che esso resta latente ed inquietante nel sottofondo.

La teosofia della Qabbalah ha però una caratteristica del tutto singolare che dev'essere subito segnalata: il suo radicale antropomorfismo e il suo esprimersi attraverso parabole, metafore ed allegorie; non già quindi attraverso passaggi logico-concettuali, che tuttavia non devono considerarsi assenti. Il fondamento “filosofico” emerge infatti come presenza “oscura” dalla struttura stessa del pensiero in cui si pensa la Qabbalah. L'antropomorfismo della Qabbalah è a sua volta da collegarsi a due fattori: l'elemento religioso tradizionalista,¹¹ e l'esigenza dello sbocco mitico, che agiscono in sinergia.

La speculazione ebraica sul dettato biblico e sul mito del *Genesi* in esso contenuto, non può infatti prescindere dalla sterminata esegesi talmudica sul testo, cioè da quell'insieme di leggende e di interpretazioni

¹⁰ Lo Scholem, *Concetti, etc.*, cit., pp. 23-24, sottrae a questo sviluppo il *Bahîr*, nel quale, secondo lui, la sfera più alta è rappresentata dal pensiero (*Ennoia, Noûs*) divino, che aristotelicamente pensa sé stesso. Al contrario il Vajda, *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif*, 1947-1953, R.H.R. 147, 1955, p.64, sostiene che nel *Bahîr* gli attributi divini, “esangui sul registro filosofico”, ritrovano il loro “dinamismo”. Si può ritenere che tale lettura sia da collegarsi al concetto espresso dallo stesso Vajda, *Introduction, etc.*, cit., p. 30, circa l'inconcepibilità del Dio aristotelico per il Corano; un'inconcepibilità che però vale anche per Ebrei e Cristiani, che hanno tutti lo stesso Dio, quello interventista della Bibbia. Il nucleo della posizione dello Scholem -che è indubbiamente suffragata dal testo, ed è espressa nel suo schema riportato anche alle pp. 168-169 della citata edizione Gottfarstein del *Bahîr*- è forse da ricercarsi nella sua scelta di porre il *Bahîr* in relazione con antico materiale “gnostico” giudaico -al quale attribuisce la “novità” di questo Dio e il suo essere “fonte di movimento” (*Les origines*, p. 77)- e di non porlo in relazione con la speculazione filosofica ebraica neoplatonica. Vorremmo tuttavia sottolineare che “movimento” e volontà sono legati tra loro, e che, pur non essendo nel *Bahîr* esplicitamente espresso lo schema sefirotico che prenderà corpo subito dopo, questo è tuttavia contenuto nella parabola del re che spacca la roccia per farne scaturire la fonte (*Hokmah*, la 2ª *Sephirah*) di acque vive (divine) che alimenta la radice dell'albero del mondo a venire (*Binah*, 3ª *Sephirah*): cfr. *Bahîr*, 23; *Les origines*, p. 149. *Hokmah* è la sapienza divina che, dunque, sgorga dal buio di una fessura della roccia aperta dal re; *Binah* è l'Intelligenza che da essa è nutrita; lo schema ci sembra ripetere la successione *amr- 'aql* anche se in una logica e in un contesto diversi, antropomorfizzati, com'è nella natura della Qabbalah. È certamente vero che nel *Bahîr* la *Sephirah* che appare al primo posto (*Keter* *Elyôn*, Corona suprema: cfr. *Bahîr*, 128; 141) è paragonabile all'Aleph, origine di tutte le lettere, a sua volta ricondotto al “Santuario” e al “Pensiero divino” (cfr. B. 70); però ci sembra difficile vedere in quest'ultimo l'aristotelico pensiero che pensa se stesso. Lo Scholem ha sviluppato la propria posizione in *Les origines*, pp. 137-139, affermando l'estraneità del *Bahîr* al neoplatonismo ebraico e ad Avicenna, precisamente su questi passaggi, che lo conducono a collocare il materiale del testo nell'ambito della pura meditazione mistica d'impronta gnostica che fa capo all'*Ennoia*. Ci sembra viceversa suggestivo il raffronto con la parabola del re che fende la roccia con la densissima Appendice di C. Mopsik al 2º vol. dello *Zohar* (Lagrasse, Verdier, 1984) dedicata ai concetti di *Keter* e di *'En Soph* (quest'ultimo non appare ancora nel *Bahîr*). *Keter* è considerato come il Nulla che, fessurato dal desiderante *'En Soph* -interpretato come il senza-fine-, scacco del pensiero che vuol pensare la totalità- si esistenzializza divenendo punto luminoso dal quale origina la processione. Anche se la nota del Mopsik si riferisce al sistema sefirotico dello *Zohar*, la sua critica è rivolta ad un modo troppo tradizionale di considerare la mitologia cabbalistica come frutto di influenze gnostiche, sovente invocate, mai dimostrate. La Qabbalah (o, almeno, lo *Zohar*) diviene così per Mopsik un approccio gnoseologico alla divinità della Bibbia, articolato entro la lingua del Neoplatonismo. Si ripropone qui perciò l'eterno problema del Neoplatonismo: il rapporto tra *'En Soph* e *Keter* è il rapporto enigmatico che vi è tra il Dio inaccessibile e la Sua volontà: *Keter* è l'origine della processione, mentre *'En Soph*, al quale *Keter* è legato, non può farne parte, pena cadere nel panenteismo; non a caso uno dei massimi problemi che la Qabbalah tenta di risolvere è quello della creazione *ex nihilo*. Poiché non possiamo qui riassumere i fiumi d'inchiostro versati su *Keter* e *'En Soph*, rinviando, oltre che alla citata Appendice del Mopsik, a: G. Scholem, *Les origines*, cit., pp. 380-396 e pp. 455-468; dello stesso, *La Cabala*, trad. di R. Rambelli, Roma, Mediterranee, 1982, pp. 94-100 e pp. 148-155. Desideriamo soltanto aggiungere un'importante notazione: lo *'En Soph* come *nascondimento* (dunque qualcosa di diverso dal *Deus absconditus*, come nota Mopsik, cit., p. 521) è il precedente diretto dello *Ungrund* di Böhme.

¹¹ Ricordiamo che Qabbalah significa “tradizione”.

esoteriche del testo, sovente interconnesse, che vanno sotto i nomi di *Mishnah*, *Midrash* e *Aggadah*,¹² facenti parte di una pratica analoga a quella, già incontrata, del *bâtin*, che si fonda anche sulla mistica delle lettere. Di qui l'inserimento di metafore, allegorie e parabole in luogo di concetti non altrimenti esprimibili. L'esito mitologico delle costruzioni che ne conseguono è comunque anche un'esigenza che si pone a monte degli esiti stessi: il pensiero mitico è infatti originato dal bisogno di trovare una soluzione a problemi esistenziali che non possono rispecchiare la propria interiore contraddittorietà nei concetti.¹³

La presenza della speculazione esoterica all'interno della Qabbalah, dà luogo, in quest'ultima, ad un rigoglioso sviluppo della mistica delle lettere,¹⁴ una pratica che avevamo già notato nel Valentiniano Marco, ma che non per questo sta a certificare un legame con lo Gnosticismo. Le lettere hanno valore di *forme* nella tradizione ebraica: tramite le lettere, Dio crea il mondo nel *Sepher Yetzirah*.

In questa creazione tramite le molteplici combinazioni delle lettere, si delinea già da questo primo testo la fondamentale struttura "platonica" della speculazione cabbalistica sulla creazione: siamo infatti in presenza di un mondo *formale* che s'imprime nella materia caotica generando il cosmo. Ne consegue un altro aspetto della Qabbalah, che appare già dal suo primo testo: la speculazione analogica su macrocosmo e microcosmo, che appare già nel *Sepher Yetzirah*.

Ne consegue che la Qabbalah, come tutte le "scienze" neoplatoniche fondate su rapporti d'analogia, rientra nella visione magica del mondo e dà origine a imponenti speculazioni teurgiche, delle quali non ci occupiamo, come non ci occupammo della teurgia dei neoplatonisti greci.

Abbiamo rilevato che la Qabbalah vuol fornire una risposta a concreti problemi esistenziali; certamente il più radicale di essi è sempre stato quello del Bene e del Male. Qui si affronta un problema delicato, conseguente alla convinzione di Scholem di un'influenza gnostica sulla Qabbalah, quantomeno nel senso che questa si presenterebbe sin dall'inizio come una risposta ebraica alle dottrine dello Gnosticismo.

Ora, è indubbiamente vero che gli esiti finali della Qabbalah saranno esiti gnostici, ma ciò non significa che questa dottrina porti l'impronta dello Gnosticismo sin dal *Bahîr*, come vorrebbe lo Scholem, forse con eccessiva sicurezza. Il bene e il male, tanto nel *Sepher Yetzirah* quanto nel *Bahîr*, ove ripetono un'immagine delle *ps.Clementine*, appaiono essere degli opposti che trovano la propria insondabile composizione nel mistero di Dio: come tali essi non configurano affatto una dottrina dello Gnosticismo.¹⁵ Il *Bahîr* infatti, pur adombrando la dualità del mondo, considera tale dualità la manifestazione di ciò che è uno in Dio; né va oltre. Il problema si presenterà in seguito, allorché questa dualità sarà essa stessa percepita come Male, esattamente come nello Gnosticismo. Ciò implica però a monte un'esperienza negativa del mondo, che è esattamente quanto avverrà nei secoli successivi col crescere delle sofferenze del popolo ebraico. Lo sviluppo *logico*, s'impone dunque come risposta storica ad una *concreta esperienza*, conformemente a quanto avevamo già notato altrove: le strutture ontologiche e cosmogoniche dei sistemi gnostici sono genericamente riconducibili a quelle neoplatoniche, ma ne costituiscono una particolare accezione.

Ciò che le diversifica è essenzialmente l'esperienza, e su questa innanzitutto nasce il pensiero gnostico, che deve dar ragione della presenza del Male come datità. È evidente quindi che dovendo rispondere, come ogni forma di religiosità, ad un problema esistenziale dell'uomo, la Qabbalah, nel contesto storico medievale caratterizzato dal Neoplatonismo, non avrebbe mai potuto optare per la soluzione tutta "filosofica" di quel Neoplatonismo "colto" che pretese di eliminare il Male come nullità ontologica. L'esperienza della *realtà* del male può far sì che esso sia riconducibile soltanto alla soluzione del *Giobbe* o a quella dello Gnosticismo.

Affermare che la riflessione della Qabbalah non può essere astratta dal contesto storico nel quale essa avviene, significa però anche affermare che non è lecito immaginare che i cabbalisti abbiano "pensato" fuori dagli strumenti che il pensiero offriva loro. A noi sembra di ravvisare continuità di cultura (nel senso forte e profondo della parola) e, al tempo stesso diversità di strumenti di pensiero (in altre parole: continuità nella trasformazione) nel salto che si verifica tra il *Sepher Yetzirah* e il *Bahîr* con quel che seguirà; esso ci sembra comprensibile dagli sviluppi della filosofia ebraica a partire dal Mu'tazilismo nel IX-XI secolo. Si pensano gli stessi problemi specificamente ebraici, ma li si pensa entro strutture diverse perché nei secoli intercorsi c'è stato lo sviluppo del neoplatonismo arabo del quale ha tenuto conto il successivo neoplatonismo ebraico.

¹² La *Mishnah* è la *Torah* o Legge orale, vale a dire tutte le norme d'interpretazione emesse nel risolvere i problemi quotidiani, non affrontati espressamente dalla Legge (*Torah*) scritta, attraverso una lettura analogica o allegorica di quest'ultima; *Midrash* è il complesso della tradizione che include anche leggende, e forma interpretazioni esoteriche della Legge; l'interpretazione estensiva di quest'ultima è l'*Aggadah*. Cfr. G. Scholem, *Le messianisme juif*, trad. B. Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 131 e pp. 402-404.

¹³ Il significato che abbiamo sempre attribuito al pensiero mitico è quello di una "narrazione" che esplora lo spazio oltre i limiti del pensiero concettuale, per dare un *senso* al nostro essere nel mondo.

¹⁴ Le tre speculazioni cabbalistiche sulle lettere sono la *Gematria*, il *Notarikon*, e la *Temurah*. Secondo la prima, una parola equivale ad un'altra se il loro valore numerico totale è uguale (le lettere dell'alfabeto ebraico, come quelle del greco, hanno un valore numerico); ciò consente di aprire imprevedibili "profondità" di significato in ogni frase. Per il *Notarikon* una parola può essere scomposta in tante parole aventi ciascuna per iniziale le singole consonanti della parola di partenza, che viene quindi considerata come un acrostico. La *Temurah* consiste infine nella sostituzione delle lettere in base ad un codice prestabilito: ad esempio, la prima dell'alfabeto con l'ultima, la seconda con la penultima, e così via. La parola allude quindi ad un'altra, come nella *Gematria*. Facciamo notare che ciò è possibile perché la scrittura ebraica si compone di gruppi di consonanti variamente vocalizzati.

¹⁵ Preferiamo quest'espressione ridondante al più ovvio "gnostica", perché "gnostica" come attributo, può creare confusione tra ciò che fa capo alla generica Gnosi, e ciò che si riferisce specificamente allo Gnosticismo.

La filosofia e la teosofia -la Qabbalah è anche una teosofia, cioè un tentativo di indagare sul divino- erano state a lungo vicine in quel periodo;¹⁶ e quando la Qabbalah intraprenderà il proprio percorso in Provenza, il rapporto ambivalente di “cabbalisti” e “filosofi” si manterrà vivo a lungo nell’ambito delle comuni strutture di pensiero neoplatoniche, pur tra le critiche e le difficoltà di comprensione che sorgono nel confronto di sistemi concettuali e sistemi esoterici.¹⁷

Questo rapporto è una costante: filosofia ebraica e Qabbalah divergeranno quando la filosofia si farà aristotelica, ma torneranno a convergere quando il Neoplatonismo tornerà a dominare la scena filosofica europea con il Rinascimento, sino all’inizio del XVII secolo; grazie alla nuova lettura “filosofica” della Qabbalah operata in tale congiuntura, la Qabbalah stessa penetrerà nella cultura europea.¹⁸ Ne potremo seguire l’influenza sino a Schelling.

Nell’ambiente ebraico essa darà luogo tuttavia ad un’evoluzione che non può essere considerata né casuale né aberrante, né, tantomeno, estranea alla logica. Volgendo a soluzioni decisamente gnostiche sotto l’influsso delle sofferenze degli Ebrei, la Qabbalah giungerà infatti a sbocchi eversivi ed antinomici nel XVII e nel XVIII secolo, analogamente a quanto accade ad ogni forma di pensiero “gnostico” quando le circostanze lo impongono e lo consentono. Questo è il percorso che ci proponiamo di seguire, partendo dagli esordi.

Il primo testo cabbalistico fu, come abbiamo detto, il *Sepher Yetzirah*, che risale alla tarda antichità; lo Scholem lo colloca tentativamente tra il II e il III secolo. C’è da precisare tuttavia, che su tale datazione sembra influire la scelta dello Scholem stesso, che ritiene il testo una risposta del monoteismo ebraico allo Gnosticismo valentiniano.¹⁹ Altri autori optano per datazioni leggermente più tarde.²⁰ La singolare struttura delle *Sephîrôt* ha indotto comunque a ritenere che l’ignoto autore abbia voluto giudaizzare, entro la tradizionale struttura della *Merkaba*,²¹ materiale di origine non giudaica, verosimilmente ellenistico.²²

Subito ad apertura di testo, il *Sepher Yetzirah* si pone il problema della creazione, che viene proposto secondo due direttrici: secondo le 10 *Sephîrôt*, e secondo le 22 lettere dell’alfabeto. La perplessità introdotta da questa doppia teoria, è risolta in modo convincente dallo Scholem²³ proponendo di considerare la creazione secondo le *Sephîrôt* una creazione “ideale”, quella secondo le lettere una creazione “reale”. Questa spiegazione è convincente perché si pone in concordanza con lo schema neoplatonico; tanto più che le *Sephîrôt* non essendo emanazioni, ma attributi, vengono a configurare il mondo formale contenuto in Dio stesso.

Qui perciò si noterebbe subito la presenza di uno schema neoplatonico, estraneo alla tradizione ebraica, che l’autore s’ingegna di ricondurre in quest’ultima.

Le 10 *Sephîrôt* sono, nell’ordine: lo Spirito del Dio vivente; l’aria dallo Spirito; l’acqua dall’aria; il fuoco dall’acqua; seguono le 6 direzioni dello spazio sigillate dalle permutazioni delle 3 lettere che costituiscono il divino Tetragramma (Y, H, W).²⁴ Secondo un rigido monoteismo dunque, Dio sigilla il cosmo in tutte le direzioni con il proprio nome, concetto chiaramente espresso sin dall’inizio,²⁵ ove l’infinità è ricondotta a Dio: e anche il Bene e il Male. Ancora sul Bene e sul Male -quelli “reali”, creati dalle lettere- torna il testo: entrambi sono creati da Dio, con le stesse lettere, *ayn, nun, e gimel* (‘oneg e nega’).²⁶ Per ciò che noi andremo esponendo, questo è un punto della massima importanza: il problema dell’esperienza del male -quello

¹⁶ Cfr. Vajda, *Introduction, etc.*, cit., *passim*: i maggiori filosofi ebrei del X-XI secolo sono anche commentatori del *Sepher Yetzirah*; tentano di comprendere il testo cabbalistico entro schemi “razionali”, e contemporaneamente costruiscono una “filosofia” che traduce in termini razionali il problema del passaggio dall’occulto al manifesto, della creazione, del bene e del male, posti dalla tradizione ebraica.

¹⁷ Cfr. i numerosi studi di G. Vajda, tra i quali ricordiamo: *Un chapitre de l’histoire du conflit entre la kabbale et la philosophie*, A.H.D.L.M.A. 23, 1956, che esordisce esplicitamente ricordando la continuità e la natura di questo rapporto entro un comune atteggiamento neoplatonico; *La philosophie et la théologie de Joseph ibn Çaddiq*, ivi, 17, 1949, ove si mette in luce il rapporto di questo commentatore del *Sepher Yetzirah*, vissuto in Spagna nel periodo di formazione del *Bahir*, con il pensiero di Avicbron e degli Ikhwan as Safa; *Recherches sur la synthèse philosophico-kabbalistique de Samuel ibn Motot*, ivi, 27, 1960, ove si esamina l’eclettismo tra Qabbalah e filosofia giudeo-araba che caratterizza questo filosofo, anche lui un commentatore del *Sepher Yetzirah*, vissuto nel XIV secolo; *Recherches sur la philosophie de la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, Paris-La Haye, Mouton, 1962, centrato su un ampio studio di ibn Waqâr, filosofo-cabbalista del XIV secolo. In questo testo segnaliamo particolarmente le pp. 170-198: lo sforzo di ibn Waqâr nel mettere in parallelo strutture filosofiche e strutture cabbalistiche, mostra l’identità dei problemi ai quali si tenta di dar soluzione per via concettuale o per via esoterica. Cfr. anche *Recherches sur, etc.*, cit. R.H.R. 147, 1955, pp. 79-81; ivi, 164, 1963, pp. 191-196.

¹⁸ Così conclude M. Idel il proprio articolo, *La kabbale juive et le platonisme au Moyen Âge et à la Renaissance*, R.S.R. 67, 1993, il cui contenuto abbiamo tentato sopra di condensare. Tra le molte affermazioni interessanti dell’Idel, segnaliamo la sua convinzione che la teologia negativa della Qabbalah sia debitrice della speculazione ismailita (p. 115) opinione che condividiamo e che abbiamo già espresso. Gli schemi sefiritici e le molte elucubrazioni sulle prime *Sephîrôt* e su *En Soph*, ripercorrono e ritrovano regolarmente lo schema della *Teologia di Aristotele*. Aggiungiamo che tanto il Vajda, *De quelques vestiges du néoplatonisme dans la Kabbale archaïque et la mystique juive franco-germanique*, Le néoplatonisme, Coll. Int. du C.N.R.S., Royaumont 1969, Paris, C.N.R.S., 1971, p. 335; quanto lo Scholem, *Concetti, etc.*, cit, p. 12 in nota; identificano l’influenza di Scoto Eriugena sulla Qabbalah provenzale: le *Sephîrôt* sarebbero intese come equivalenti della *causae primordiales* del D.D.N.

¹⁹ *Les origines*, cit., p. 38.

²⁰ Cfr. l’Introduzione di Toaff al testo, cit., pp. 17-21.

²¹ Cioè del “carro”, con riferimento alla visione di Ezechiele (Ez., 1) che diede origine ad una lunga tradizione speculativa nel Giudaismo.

²² *Les origines*, p. 34; *Sefer Yezira*, cit., p. 37 in n. 14. Sull’origine della dottrina del *Bahir* cfr. però *infra*, alla n. 234, in chiusura.

²³ *Les origines*, p. 37.

²⁴ S.Y., I, 9-13.

²⁵ *ivi*, I, 5.

²⁶ *ivi*, II, 4.

esperito, non quello metafisico- è ricondotto ad una struttura rigidamente monoteista, che vede l'origine di tutto in Dio soltanto.²⁷

Dall'aria primordiale, Dio creò le 22 lettere,²⁸ delle quali 3 sono le "madri", *alef*, *mem*, e *shin*, cioè, ancora, l'aria, l'acqua e il fuoco; dove l'aria, mediatrice tra l'acqua e il fuoco, è anche "lingua" (parola) mediatrice tra assoluzione e condanna; è il "petto", che media il fuoco della testa e l'acqua del ventre.²⁹

Qui è già delineato un elemento portante di tutta la futura Qabbalah: la Grazia (*Hesed*, 4^a *Sephîrah*) che mitiga il Rigore (*Gebûrah*, 5^a *Sephîrah*) e la loro mediazione verso il basso (che è come dire: verso il manifesto) operata dalla 6^a *Sephîrah*, *Tiph'eret*, costituita di *shin* e *mem*,³⁰ e destinata ad importanti sviluppi.

Dall'aria che procede dallo spirito e che è la Parola, Dio forgiò le 22 lettere dell'alfabeto ebraico, che rappresentano nel *Sepher Yetzirah* il principio formale della creazione del mondo.³¹ La creazione avviene, in concreto, attraverso le tre lettere "madri", citate; le sette lettere "doppie"³² -che danno origine a sette coppie di opposti- e le dieci lettere semplici; infine, attraverso le 231 combinazioni delle 22 lettere a due a due. Qui, gli aspetti di fondamentale interesse sono tre: la creazione per mezzo della Parola; l'esistenza di un universo formale dal quale origina la materia formata; l'architettura complessiva che configura l'uomo come un universo, e stabilisce il rapporto macrocosmo/microcosmo.³³

Resta ora da esaminare un punto fondamentale: a partire da che cosa, avviene la creazione? Il *Sepher Yetzirah* recita: dal *Tohû wa-Bohû*; e una chiosa aggiunge: *Tohû* è la linea verde che circonda il mondo, *Bohû* sono le pietre precipitate nell'abisso dal quale sgorgano le acque.³⁴ Il raffronto con il chaos e la *materia prima* (quella che per Avicbron precede la forma; il chaos o forse *chasma*, fessura, dei Greci) viene immediato: ma come si pone in tal caso la creazione *ex nihilo*? Da questo esordio i cabbalisti percorreranno una lunga strada: dapprima *Tohû* e *Bohû* saranno identificati come *materia prima* e forma, poi, separando il Dio manifesto da quello inaccessibile della teologia negativa, faranno di quest'ultimo il "Nulla", e introdurranno lo straordinario mito per il quale Dio crea il mondo da se stesso, contraendosi.³⁵

Per ora però contentiamoci di restare al *Sepher Yetzirah*: le prime tre *Sephîrôt* irrompono con violenza nel chaos, lo "scavano" e lo costringono ad assumere le tre dimensioni. Soltanto allora si costituisce il 4° elemento, la terra, che riporta la dottrina degli elementi a concordanza con quella greca. Quanto al fuoco, esso va a costituire il Trono di Gloria, con tutte le creature che lo circondano (cfr. *Ezechiele*); le restanti 6 *Sephîrôt* sono, come detto, le 6 direzioni dello spazio, che recano a suggello le lettere del sacro Tetragramma.

Rispetto ad una tale architettura, il *Bahîr* rappresenta al tempo stesso una continuazione e uno *hiatus*; una continuazione perché i problemi affrontati sono gli stessi, e la stessa è la cultura entro la quale

²⁷ Il riferimento alla concreta esperienza è evidente non soltanto nello schema che tratta della creazione "reale" dalle lettere: Toaff traduce infatti 'oneg e nega' con "piacere" e "piaga". La versione di S. Savini (Lanciano, Carabba, 1938) riporta in n. 1 a p. 59 il commento di Sa'adia, il quale sottolinea, attraverso l'inversione delle lettere, l'inscindibilità di bene e male, che hanno la stessa natura: cambia soltanto l'ordine delle lettere, che è come dire la "prospettiva".

²⁸ S.Y., I, 10.

²⁹ *ivi*, II, 1; III, 1-8.

³⁰ Perciò detta *Shamaim* (cfr. *Bahîr*, 153), acqua di fuoco, pioggia fecondante (la pioggia è acqua maschile in *Enoch*, LIV, 8: cfr. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, vol. 1°, p. 538, Torino, U.T.E.T., 1981). Altri nomi usati dai cabbalisti per *Gebûrah*, sono *Dîn* e *Pahad*; per *Hesed*, *Gedûlah*. Il concetto di acqua maschile trova il suo fondamento nel significato fecondante della pioggia nei paesi aridi: sotto di lei, la terra s'apre per essere fecondata. Cfr. P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden, E.J. Brill, 1958, p. 18 sgg., principalmente p. 32; l'elemento maschile vi appare come *Tzedeq*, giustizia, associata al concetto della presenza di Dio tra gli uomini (p. 113). Questi due aspetti sono connotati a *Tiph'eret* che tempera il rigore (cioè l'applicazione precisa della Legge) con la misericordia, la grazia, che tiene conto dell'inadeguatezza dell'uomo al modello divino della Legge, e che assumerà il significato di Dio manifesto. Al suo livello giunse soltanto Mosè, che vi ricevette la Legge.

³¹ S.Y., II, 10. Qui si tocca un punto fondamentale della speculazione: dar nome è anche creare, un dono che Dio diede all'uomo nel *Genesi* (2, 19-20). La lingua fu un dono di Dio ad Adamo; era questa la lingua divina primordiale, quella con la quale fu costituito il mondo e che andò perduta con la caduta, la mescolanza coi Gentili, la necessità di assumere le vocali; la lingua divina, soltanto consonantica, fu quella nella quale fu costituita la Legge orale; cfr. Vajda, *Un chapitre etc.*, cit., pp. 50-56 e Appendice I, in particolare la traduzione del frammento cabbalistico alle pp. 130-132. Secondo il testo, la lingua divina passò da Adamo a Seth; essa formava la "tradizione" (Qabbalah) che giunse a Noè, e non andò distrutta con la crisi di Babele (soltanto il linguaggio essoterico ne andò affetto); perciò giunse ad Abramo, per antica leggenda autore del *Sepher Yetzirah*, come infatti riporta il *colophon* (cfr. S.Y., ed. cit., p. 101). Da Abramo, via Isacco, Giacobbe e le 12 Tribù, la lingua divina giunse a Mosè: in tal modo egli poté comprendere la rivelazione del Sinai. Il problema della lingua di Adamo è rimasto vivo a lungo: fu uno dei miti di Böhme; secondo Swedenborg, che se ne fece un vero e proprio problema, essa fu portata in cielo da Enoch per poi trasmetterla ai posteri, ed è ora parlata soltanto dagli angeli e da alcuni popoli della "Grande Tartaria" (*sic!*) da identificarsi forse con il Tibet o con la Mongolia esterna: cfr. H. Corbin, *Herméneutique spirituelle comparée (I, Swedenborg - II, Gnose Ismaélienne)* E.J. 33, 1964 (1965), p. 87.

³² Così dette perché possono avere una doppia pronuncia.

³³ Rinviamo al testo chi volesse studiare i rapporti di analogia; il Toaff semplifica la vita del lettore con apposite tabelle.

³⁴ S.Y. I, 11; nella trad. di G. Toaff, p. 43. La *Vulgata* traduce: *inanis et vacua* (*Genesi*, 1, 2).

³⁵ Cfr. Vajda, *Recherches, etc.*, cit., R.H.R. 164, 1953, pp. 53-55. Per il mito della contrazione o *tzimtzum*, cfr. *infra*. sul *Tohû* e *Bohû* come *materia prima* e forma, peraltro inseparabili come anima e corpo, che vanno ad identificarsi con *Hokmah* e *Binah*, "madre" e "padre" (dove si nota sia la precedenza ontologica della *materia prima*, sia un *ex nihilo* che diviene "da se stesso") cfr. Scholem, *Les origines*, pp. 452-453 nel testo e soprattutto in n. 135. La dottrina è già sviluppata nel *Bahîr* (cfr. 2, 11, 12, 135, 163, 167): il *Tohû* vi appare come qualcosa di inconcepibile per l'uomo, il *Bohû* come principio del reale (cfr. B. 2); successivamente (cfr. B. 11-12) essi vengono identificati con il "male" e con la "pace"; il *Tohû* s'identifica perciò con il Nord e con la sinistra (cfr. B. 163) con Satana e con le forze che non possono in alcun modo essere orientate (cfr. B. 167). Questo sviluppo della dottrina rappresenta il solito tentativo di superare il dilemma che si presenta rispetto al problema della creazione: o deve preesistere una *materia prima*, o questa è un attributo/emanazione divina (ricordiamo che il problema degli attributi si era già presentato a Sa'adia) e si ha una creazione da se stesso, con il rischio del panenteismo; oppure si ricorre all'*escamotage* di considerare ontologicamente "Nulla" ciò che non ha alcuna forma, e quindi alcuna possibilità di esser concepito. Questa *materia prima* diviene allora un *Mysterium Magnum* in rapporto con Dio, così come lo concepirà Paracelso.

debbono trovare una soluzione; tuttavia sono completamente mutati gli strumenti utilizzati, perché tra il *Sepher Yetzirah* e il *Bahir* si è interposto lo sviluppo del neoplatonismo islamico e giudaico.

Abbiamo ricordato l'analisi filologica del testo condotta da Scholem, che ritiene di aver messo in luce la presenza di più strati di materiale di provenienza orientale, antica, rielaborati in successive fasi nel corso del XII secolo, in ambiente provenzale. Vediamo ora più da vicino il testo in sé, che mostra una tematica essenzialmente simile a quella del *Sepher Yetzirah*, salvo articolare un nuovo schema di *Sephîrôt* ormai quasi del tutto eguale a quello classico, con l'eccezione della sostanziale indeterminazione della prima *Sephîrah*. Questo sistema verrà completato immediatamente dopo in Provenza, ed inizierà allora l'interminabile discussione sulla prima *Sephîrah*; il passaggio dal primo al secondo schema, del quale il *Bahir* rappresenta una tappa, mostra chiaramente che il cabbalismo è ora un fenomeno mitico-religioso che si muove nell'ambito del neoplatonismo giudaico, così come esso si è andato configurando nei secoli immediatamente precedenti, a partire dalla *Teologia di Aristotele*. In altre parole esso costituisce la risposta religiosa (necessariamente mitica) a problemi posti dalla speculazione filosofica sul Dio-creatore, e sui suoi rapporti con il creato.

Nella precedente nota 10, abbiamo già delineato i rapporti tra le prime tre *Sephîrôt* nel *Bahir*, *Keter*, *Hokmah* e *Binah*, sottolineandone il significato e la forte indeterminatezza che circonda la prima di esse, per esattezza soltanto accennata nel testo. A queste tre *Sephîrôt* ne seguono altre due, *Hesed* e *Gebûrah* (designate anche, questa come *Din* o *Pahad*,³⁶ quella poi come *Gedûlah*) che sono in rapporto con la destra e la sinistra, con le due mani di Dio, quella del Bene e quella del Male; entrambi attributi con i quali Dio opera nel mondo. Il Rigore o Terrore, è anche *Tohû*, cioè il Male; e se si considera attentamente tutto il testo, è precisamente quel male che può venire da Satana inteso come accusatore dell'uomo; nella concretezza, una "giustizia" meramente legalistica, senza misericordia, che condanna gli errori senza tener conto dei moventi e delle circostanze.

Il suo temperarsi tramite *Hesed* o *Gedûlah* (cioè la Grazia divina) introduce un'interessante polarizzazione nella quale la *syzygie* fuoco-acqua diviene anche maschile-femminile. Il *Bahir* mette infatti a confronto³⁷ una giustizia detta "*tsedeq tsedeq*", che terrorizza i giusti, con una *tsedeq* identica al proprio femminile *tsedeqah*, dove il principio del Rigore si riveste di "pace" (*Shalom*, il principio nel quale *Bahir* 11-12 identifica *Bohû*) alla quale soltanto si può legare la Verità (*'Emet*). Questa "vera" giustizia, s'identifica a sua volta con la *Shekinah*,³⁸ l'ultima delle *Sephîrôt*, la presenza divina, la gloria di Dio nel mondo, la Sposa.³⁹

Siamo dunque dinanzi ad un fatto insolito e chiaramente mitico per il Giudaismo: la comparsa del femminile nel mondo divino. Sia o non sia tale motivo attribuibile ad un'influenza gnostica, è evidente che in un pensiero che tende ad antropomorfizzare i concetti, esso è indispensabile per stabilire la dialettica degli opposti che caratterizza il pensiero mitico come tentativo di superamento delle aporie del pensiero concettuale.

Riassumendo. Dio crea il mondo dalla duplicità materia/forma, le quali entrambe fanno capo a Lui, ed agisce tramite la corrispondente duplicità rigore/misericordia, dalla quale discende la "vera giustizia, "pace" e "verità" (*Shalom*-*'Emet*).

Il risultato di questa sintesi, l'acqua di fuoco (la pioggia, il cielo) cioè l'elemento fecondante, prende così forma nel *Bahir* con il nome di *Shama'im*, erroneamente indicato come 7^a *Sephîrah*; in realtà è la 6^a.⁴⁰ Esso è l'oriente, l'elemento fecondante, la colonna vertebrale che unisce la testa al membro virile, indice preciso dei suoi due attributi. Esso è infatti il maschile che feconda la *Shekinah* inferiore, la sposa, la comunità d'Israele; è in rapporto diretto con *Keter*; è il "centro" che riassume le 7 *Sephîrôt* inferiori; col tempo diverrà perciò il Dio manifesto, il Dio con il quale è in rapporto Israele, Colui che si rivela a Mosè.

Dopo *Shama'im*, che non ha ancora assunto il nome di *Tiph'eret* (Bellezza) con il quale è meglio noto, le ulteriori 4 *Sephîrôt* non sono ancora così precisamente delineate come lo saranno rapidamente dopo il *Bahir*; tuttavia esse sono già chiare, nel senso che forniscono già la struttura e il significato dell'albero sefirotico così come esso verrà consolidandosi.

In simmetria con *Hesed*, *Gebûrah* e *Shama'im*, che rappresentano mano destra (Grazia), mano sinistra (Rigore) e colonna vertebrale, elemento fecondante (su un diverso piano: verità, pace), abbiamo ora: piede destro e piede sinistro; luogo della circoncisione o dell'Alleanza; femminile.⁴¹ Il luogo della circoncisione o del Patto assumerà in seguito il nome di *Yesôd*, fondamento; esso realizza la *syzygie* con la *Shekinah*, che è anche l'unione del Dio d'Israele col suo popolo. Quanto ai due "piedi", essi rappresentano semplicemente la ripetizione inferiore di *Hesed* e *Gebûrah*, gli attributi divini di destra e di sinistra; nel *Bahir*

³⁶ *Din* è una giustizia severa, *Pahad* è il terrore. *Gebûrah*, il fuoco non mitigato dall'acqua, è una giustizia molto legalistica, senza misericordia.

³⁷ B., 75.

³⁸ *ivi*. Il paragrafo comunque va letto non soltanto in rapporto al precedente 74 e ai ctt. 11-12, ma in generale a tutti quelli -numerosi- che trattano di Bene, Male, Rigore, etc., e relative *Sephîrôt*.

³⁹ Scholem, *Les origines*, p. 106, vi scorge la ripetizione del tema gnostico della *Sophia* inferiore (*Achamot*): somiglianza molto vaga a nostro avviso, per il diversissimo ruolo delle due figure nei due miti. Lo Scholem ritiene viceversa importante il ripetersi del motivo della doppia *Sophia* (nel mito gnostico *hè ano Sophia*; in quello cabbalistico *Hokmah*). Scholem, *ivi*, p. 177 sgg.; p. 197 sgg.; ha lungamente trattato la vicenda della comparsa di questa *Sephîrah* come femminile, e come doppio terreno, rispetto al maschile *Kavod*, prima *Sephîrah*, primo creato o *Lôgos* in Sa'adia. Tale era inizialmente il concetto di *Shekinah*, e questo mostra il cambiamento di logica che si ha nella Qabbalah, rispetto alla precedente speculazione filosofico-religiosa. Tale cambiamento tuttavia, non deve far pensare necessariamente a influenze gnostiche (dallo Gnosticismo): la "Gnosi", come mito-teosofia ha strutture sue proprie universali, legate allo sforzo di comprensione "razionale" (destinato a sfociare nel mito) del mistero della Creazione e del rapporto Dio/mondo. Per le due *Shekinah* nel *Bahir*, cfr. B. 171.

⁴⁰ B. 153-156.

⁴¹ *ivi*, 168.

essi prendono il nome comune di *Netsah-Netsahîm* (Trionfo-Trionfi); in seguito saranno considerati precedere *Yesôd*, avranno valore di testicoli,⁴² e differenzieranno il nome in *Netsah* e *Hôd* (Maestà). Essi rappresentano il "limite superiore" della *Shekinah*, e non avranno alcun particolare ruolo nelle speculazioni cabbalistiche, se non quello di *pendants* simmetrici della 4^a e 5^a *Sephîrah*; peraltro, da loro scenderebbe la visione profetica.⁴³ Il testo del *Bahir* li paragona agli *Ophanîm*, cioè alle ruote del carro, che scendono sino in terra.⁴⁴

Complessivamente dunque, e riepilogando, il testo del *Bahir* può essere decifrato come segue. Attraverso un rapporto non troppo chiaro con il Dio inaccessibile, la volontà divina alimenta la saggezza, che a sua volta alimenta l'intelligenza; questi primi tre attributi costituiscono un gruppo a sé, che rappresenta la parte più alta, "intellettuale", dell'edificio divino. La divinità si manifesta poi negli altri suoi 7 attributi condensati nel loro "centro" *Shamaîm*, che equilibra in sé rigore e grazia e, attraverso il "luogo del Patto" forma la *syzygie* con la *Shekinah*, la gloria di Dio nel mondo, simboleggiata nella storia dal popolo d'Israele.⁴⁵

Traducendo tutto ciò in termini più vicini ad un linguaggio concettuale, potremmo delineare un processo di questo genere: dall'Uno inconoscibile, per passaggi non chiari, emerge un cosmo che è unità di opposti -forma/materia, bene/male- il cui equilibrio è la manifestazione divina, Verità, che feconda la Presenza nel mondo come il maschio unito alla femmina.

Questo schema non cambierà più; andrà soltanto chiarendosi, completandosi, arricchendosi, complicandosi: ma resterà sempre il luogo sul quale s'innesteranno tutte le speculazioni e gli sviluppi che la logica interna e gli eventi esterni suggeriranno; in questo sviluppo la guida sarà fornita dalle strutture del pensiero neoplatonico, che plasmeranno dall'interno la Qabbalah "speculativa".⁴⁶

Più precisamente, tra i tanti argomenti che saranno affrontati e variamente risolti dai cabbalisti, due in particolare meritano attenzione perché per loro tramite verrà in evidenza la forza eversiva (in senso "gnostico") di questo pensiero: il problema della creazione e quello del male nel mondo, a loro volta strettamente collegati a quello del rapporto *deus absconditus*/Dio manifesto, e a quello della circolazione delle forze divine nel mondo. Il progressivo spostamento dell'attenzione verso il Dio manifesto è, in particolare, un fatto di notevole rilevanza, perché mette il pensiero cabbalistico in stretto rapporto con analoghi sviluppi della teosofia occidentale, incamminati lungo un percorso che è quello della modernità.

Noi non riteniamo infatti che la Qabbalah possa esser considerata un pensiero chiuso in sé, che raggiunge col tempo un livello "definitivo" di complessità e di coerenza, e che possa quindi essere analizzato come costruzione compiuta a partire da questo suo stato "finale". Considerare queste strutture indipendentemente dalle circostanze dalle quali sono emerse, significa a nostro avviso separare le risposte dai problemi, il pensiero dal tempo in cui è stato pensato; in altre parole, creare un'altra Minerva che esce vestita di tutto punto dalla testa di Zeus: un po' come l'ortodossia della quale abbiamo tanto parlato. Significa oltretutto togliergli la concretezza di un pensiero che vuol esser risposta a problemi esistenziali. A nostro parere, concordemente a quanto abbiamo sempre ritenuto, è questa la ragione per la quale la Qabbalah antropomorfizza i concetti; non è un pensiero ingenuo, è un pensiero che, nella peculiarità di una fede religiosa, avverte l'insufficienza del pensiero concettuale dei "filosofi" nel dar risposte ai problemi dell'esistenza -in particolare al problema del male- e a quelli concettualmente "incomprensibili" della fede.

Per questa ragione la Qabbalah non può esser pensata senza rapporto con una qualche forma di "filosofia", e, di fatto, i cabbalisti pensano entro le strutture di pensiero del loro tempo; considerata la stagione nella quale la Qabbalah si sviluppa, ciò significa che essa rappresenta una delle tante varianti del pensiero neoplatonico.⁴⁷

⁴² Scholem, *Les origines*, p. 174.

⁴³ Scholem, *La Cabala*, cit., p. 116.

⁴⁴ B. 169.

⁴⁵ Ricordiamo che le *Sephîrôt* sono l'architettura degli attributi divini, non separati da Dio, che però si riflettono analogicamente nelle strutture del cosmo.

⁴⁶ "Speculativa" viene detta in contrapposizione agli sviluppi teurgici dei quali, come detto, non ci occupiamo.

⁴⁷ Il nostro modo d'inquadrare e di comprendere il fenomeno merita una qualche precisazione, se non altro terminologica. Nel suo fondamentale capitolo sulla mistica ebraica, che apre *Les grands courants de la mystique juive* (trad. di M.M. Davy, Paris, Payot, 1977) lo Scholem mette a punto almeno due importanti concetti che c'interessa sottolineare. Il primo di essi concerne i rapporti tra mito, religione e mistica. Secondo lo Scholem (pp. 19-20) carattere fondamentale della religione è il suo distruggere l'armonia uomo/universo/Dio che caratterizza il mito, armonia che egli considera "immaginaria" e che ritiene frutto -secondo una sua concezione razionalista e superata del mito- di una forma di conoscenza (quella "mitica") primitiva e confusa. La mistica, secondo Scholem, si sforzerebbe di recuperare l'unità perduta a seguito del "cataclisma religioso", peraltro su una base nuova, perché l'unità che essa ricerca non può più ignorare la dualità abissale aperta dalla religione tra uomo e Dio. Tradotto in altri termini, ciò significa che la mistica pone a proprio oggetto il problema della trascendenza come un "impensabile concettualmente", che tuttavia deve in qualche modo esser "pensato" (non concettualmente) nel suo rapporto -incomprensibile ma certo- con l'immanenza. Questa conclusione ci può trovare d'accordo, fermo restando che ne *Il mito e l'uomo* abbiamo cercato di mostrare l'inaccettabilità della concezione razionalista del mito, indicando in questo il tentativo di superare le aporie del pensiero concettuale, e perciò una forma di pensiero perenne, non già "primitiva" o "confusa". Lo stesso Scholem (p. 20) deve infatti ammettere che "sino a un certo punto" (si noti l'*escamotage*) la mistica rappresenta una rinascita del pensiero mitico. Per noi, tale è la Qabbalah, e, del resto, vorremmo sapere che cos'altro è il *Genesi* se non un mito nel senso stretto che la parola deve avere: cioè un racconto grazie al quale si afferma una verità che non può essere dimostrata sul piano concettuale, perché, come ogni verità che vuol fondare il significato dell'esistenza, deborda i limiti del concettualizzabile. Con ciò ci riconnettiamo alla seconda osservazione dello Scholem che intendevamo sottolineare: la "concretezza" della mistica che fa da riscontro paradossale alla "mistica" (intesa in senso negativo di irrazionalità fideistica) del Razionalismo (p. 36). In questo lo Scholem vede il limite di ogni pensiero "filosofico" e vede nella Qabbalah una forma di pensiero più penetrante (*ivi*). Il nostro inquadramento della Qabbalah deve quindi essere così inteso: un pensiero in rapporto con quello filosofico del quale avverte i limiti, che tenta di superare elaborando strutture mitiche.

I rapporti tra il Neoplatonismo e la prima Qabbalah provenzale che si sviluppa a cavallo tra il XII e il XIII secolo, sono stati messi in luce dallo Scholem nel suo fondamentale studio sulle origini della Qabbalah e sui suoi primi passi;⁴⁸ i temi che si vanno delineando sin dall'inizio pongono in primo piano l'unione degli opposti: è presente il mito dell'androginia originaria in rapporto alla necessaria inscindibilità di rigore e misericordia nella manifestazione divina.⁴⁹

Prescindendo però dalle specifiche soluzioni *cabbalistiche*, la cultura entro la quale si muovono gli autori è quella giudeo-araba, e notevole è l'influenza di Sa'adia.⁵⁰ Lo Scholem esamina anche la possibilità di un rapporto con i Catari, argomento al quale avremmo da aggiungere ben poco a quanto già detto in n. 1 *supra*, se non fosse per un argomento di non trascurabile importanza: nel *Bahîr* è presente una dottrina della migrazione delle anime,⁵¹ che ha fatto pensare ad un rapporto con i Catari: tuttavia, come nota lo Scholem,⁵² le due dottrine sono strutturalmente troppo diverse per far pensare ad un tale rapporto.

La dottrina cabbalistica della metemempsicosi o *Gilgûl* ha origini antiche, in ambiente karaita.⁵³ In essa la trasmigrazione veniva considerata una prova della misericordia divina per consentire ai malvagi di riscattarsi; in particolare dava adito a questa interpretazione il primo discorso di Elihu a Giobbe.⁵⁴ Vi è perciò un particolare *escatologico* che rende la dottrina del *Bahîr* paragonabile a quella catara: quando le anime si saranno esaurite nei corpi, cioè quando esse saranno tutte redente (perché a tornare nel corpo per la prova ulteriore sono soltanto le anime dei malvagi), allora verrà il Messia figlio di David. Analogamente, per i Catari il momento della redenzione di tutte le anime avrebbe coinciso con la fine di *questo* mondo e con l'avvento del Millennio.

La Qabbalah considera però tutte le anime come contenute inizialmente in quella di Adamo, una dottrina che avrà imprevisti ma coerenti sviluppi in tempi calamitosi;⁵⁵ non siamo quindi in presenza di scambi dottrinali tra cabbalisti e Catari, anche se certamente siamo in presenza di una comune *tensione escatologica*; ed è significativo, a nostro avviso, quanto segnala lo Scholem, cioè che nella Francia e nella Germania del XII-XIII secolo sono frequenti le figure di "profeti".⁵⁶

La prima figura di grande rilievo nel cabbalismo provenzale del XIII secolo è costituita da Isacco detto il cieco, vissuto all'incirca tra il 1165 e il 1235.⁵⁷ Con lui prende corpo organicamente il sistema delle *Sephîrôt*, ancora non fissato nel *Bahîr*, entro una struttura solidamente neoplatonica che lascia intravedere un lungo lavoro di esegesi del testo, compiuto da una prima generazione di cabbalisti.⁵⁸ Compagno nuovi nomi: 'Emet/Shama'im assume il nome definitivo di *Tiph'eret*; *Gedûlah* (grandezza) prende il posto di *Hesed* (benevolenza); *Hôd* prende posto accanto a *Netsah*.

La conseguenza più importante di una speculazione evidentemente influenzata dal Neoplatonismo, è tuttavia la comparsa di 'En Soph. Secondo Scholem, che vede più precisamente un'influenza di Sa'adia, il termine sta a significare in Isacco l'assoluta impossibilità di conoscenza del divino,⁵⁹ e non una qualche suprema entità nascosta come il *Deus absconditus*.⁶⁰ A questo riguardo egli sottolinea che l'influenza del

⁴⁸ Come recita giustamente il titolo originale, "*Die Ursprung und Anfänge*" e non "*Les origines*" o "*Le origini*" come è stato poi tradotto. La differenza non ci sembra trascurabile, perché l'accento viene posto così dai traduttori esclusivamente sul "fondamento" e non anche sugli sviluppi storici.

⁴⁹ *Les origines*, pp. 231-233. Cfr. inoltre Dietrich, *Der Urmensch als Androgyne*, cit., pp. 318-325. L'androginia che si manifesta nelle due *Sephîrôt Hokmah* (padre) e *Binah* (madre) è una qualità interna a Dio stesso, che come YHWH è rigore, come Elohim è misericordia (*Les origines*, p. 233). Di più: nello stesso Tetragramma esiste un'androginia leggibile dalle lettere: Y è padre, H è madre, W la linea mediana che è la verità (Dietrich, p. 322; *Les origines*, p. 236 in nota). La duplicità sessuale è alla radice di tutta la Qabbalah come antropomorfizzazione del problema degli opposti, al punto di entrare anche nella dialettica del Nulla (*Keter*) che diviene "fonte" attraverso il contatto con 'En Soph, o meglio, con la "fiamma oscura" che ne scaturisce. L'En Soph desiderante rende fecondo il Nulla in un rapporto nel quale i sessi sembrano intercambiabili, ed entrambe le entità appaiono bisessuate (cfr. Mopsik, cit., pp. 540-550). In termini di *syzygie* si pone anche il rapporto tra *Tiph'eret* e *Malkût* (la *Shekinah*). Un pensiero antropomorfo non può esprimere altrimenti la duplicità come fondamento del reale (in opposizione al principio d'identità e non contraddizione che è a fondamento del carattere discriminatorio e normativo del pensiero concettuale); in questo la Qabbalah ricalca lo Gnosticismo, ma ciò non riconduce necessariamente ad un rapporto diretto: siamo in presenza di strutture intrinseche al pensiero mitico.

⁵⁰ *Les origines*, p. 243 e p. 238.

⁵¹ Particolarmente in B. 184 e 195.

⁵² p. 252.

⁵³ Cfr. Vajda, *Introduction*, etc., cit., p. 38. Il Karaismo fu un movimento "eretico" perché rifiutava tutta l'esegesi rabbinica (la *Torah* orale), per rifarsi al solo testo scritto della *Torah*, col risultato paradossale di doversi dedicare di nuovo all'esegesi.

⁵⁴ *Giobbe*, 33, 24 sgg. Sul *Gilgûl* cfr. Scholem, *La cabala*, cit., pp. 345-351.

⁵⁵ La concezione cabbalistica di un Adamo archetipale (*Adam Qadmon*) che contiene in sé tutte le anime, si lega a quella dell'*Adam Qadmon* come mondo che precede tutti i mondi, primo creato dopo il "ritiro" (*Tzimtzum*) di Dio, e in diretto rapporto con lo 'En Soph, prima emanazione in alcuni contesti (cfr. *La cabala*, pp. 141-142 e p. 124; *Les origines*, p. 357; *Liqqutê Amarim - Tanya*, Parte IV, Tomo 1° (Introduzione di J.I. Schochet alla trad. della *Iggheret ha-Qodesh*, Milano, Mercaz L'Inyonei Chinuch, 1974, pp. 52-53). Essa ha un preciso precedente nei concetti di 'aql al kull, intelletto universale, e nafs al kull, anima universale, che abbiamo visto nel neoplatonismo islamico, quali contenitori dei singoli intelletti e delle singole anime. All'origine della specifica figura, vi è però il concetto neoplatonico filoniano di *macrânthropos*. La figura dell'*Adam Qadmon* non è esplicitamente sviluppata nel *Bahîr*; tuttavia essa vi è implicitamente sottintesa e anche accennata in B. 184; il suo nome appare per la prima volta nel cabbalismo provenzale (cfr. *Les origines*, p. 357).

⁵⁶ *Les origines*, p. 254.

⁵⁷ *ivi*, p. 269.

⁵⁸ *ivi*, pp. 276-278.

⁵⁹ *ivi*, pp. 282-283.

⁶⁰ *ivi*, p. 284.

Neoplatonismo non è tanto forte in Isacco, quanto nel suo allievo Azriel di Gerona, che fece del sistema sefirotico di Isacco quel che gli definisce un "catechismo neoplatonico".⁶¹

Lo Scholem sottolinea anche l'appartenenza alla sfera intellettuale di ciò che Isacco pone a monte dell'essere (la cui manifestazione inizia con *Hokmah*) e l'assenza della Volontà all'origine dell'essere stesso. Tanto lui quanto i suoi allievi sembrano comunque avvertire forti difficoltà -rivelate dall'irrisolta discussione sulla prima *Sephîrah*- nel trovare uno schema razionalmente accettabile per descrivere il passaggio tra ciò che è al di là dell'essere, e l'essere stesso. Tutto ciò non meraviglia perché, come abbiamo più volte ricordato, si tratta di risolvere il problema più irrisolvibile del Neoplatonismo.

Nella Qabbalah poi, a questo problema si aggiunge l'ammonimento insuperabile del *Sepher Yetzirah*: le *Sephîrôt* debbono essere dieci e non nove, dieci e non undici,⁶² ciò che pone dei limiti stretti alla possibilità di sdoppiare o di accorpare entità che, come tutte le emanazioni, si confondono facilmente con ciò che segue e con ciò che precede. Perciò è una soluzione molto razionale quella che vede *'En Soph* fuori del sistema sefirotico, *Keter* distinto da *Hokmah* (sapienza divina, inizio dell'essere) e *Keter* come "primo emanato".⁶³

Naturalmente, come ogni neoplatonismo che fa capo a un Dio creatore, anche per i cabbalisti si pone il problema di aggirare lo scoglio del panenteismo; perciò non sono gli attributi divini ad agire direttamente nella Creazione: essi agiscono all'interno del divino stesso nelle *Sephîrôt*, e queste a loro volta agiscono nel mondo tramite gli attributi che da loro stesse emanano. Qui si determinano due piani apparentemente ripetitivi, ma di fatto con una differenza sostanziale: al livello inferiore gli attributi non possono più comporsi nell'unità divina, e quindi gli opposti tali sono e restano.

Questa dottrina rappresenta uno strumento concettuale fondamentale per sviluppare al tempo stesso l'unità di Bene e Male in Dio, ma anche la realtà di un male inesorabilmente malvagio in questo mondo: è questo il male che discende dalla *Sephîrah* "di sinistra", da *Gebûrah*. L'esistenza parallela di due mondi opposti, condurrà poi col tempo ad espressioni radicalmente gnostiche, che daranno origine ai moti antinomisti del XVII-XVIII secolo.

Nella dottrina di Isacco il cieco esiste tuttavia anche un altro risvolto potenzialmente esplosivo: la concezione della triplice *Torah*, che si fonda sulla concezione sostanzialmente neoplatonica della preesistenza della legge in Dio, a monte della Creazione.⁶⁴ V'era, secondo Isacco, la Legge primordiale, che conteneva tutte le possibili leggi; da essa derivarono la *Torah* scritta e quella orale, la prima come un fuoco bianco, la seconda come un fuoco nero. La Legge primordiale era in *Hesed* (nella mano destra), quella scritta in *Tiph'eret*, e conteneva quella orale che era in *Gebûrah*; questo fuoco nero s'impresse in quello bianco come le lettere sulla pergamena, ma poiché la scrittura è fatta di sole consonanti, la Legge orale appare soltanto in forma potenziale. Ciò significa che la Legge scritta, irraggiungibile, può essere compresa soltanto attraverso quella orale -cioè attraverso l'esegesi- che però è tutta da discutere.

Su questa dottrina così "razionale" (il manifesto come allusione ad un modello formale, che a sua volta non è che una delle infinite modalità potenziali dell'insondabile, uno degli infiniti mondi formali possibili) la mistica può agire in qualunque momento come detonatore; e certamente la tentazione mistica può esser forte in un mondo che esperisce il male assoluto,⁶⁵ ed è animato dalla tensione escatologica del "ritorno". Quanto più l'emanazione "di sinistra" si farà evidente nella storia, tanto più crescerà la tensione escatologica, tanto più l'esegesi fomenterà attese messianiche e si tenderà a realizzare l'Assoluto in forme antinomiche. Ora, una tensione mistica a risalire i gradini del mondo formale, esisteva già ben delineata in Isacco e nei suoi contemporanei,⁶⁶ e questa possibilità era pensabile a partire dalla stessa concezione neoplatonica della visione profetica, lungamente dibattuta nel mondo giudaico e in quello islamico.

In conclusione, nel mondo provenzale, in particolare con Isacco, la dottrina del *Bahîr* viene consolidata ad esplicitare un modello che contiene già in sé possibilità di ulteriori evoluzioni in senso eversivo, come puntualmente accadrà quando se ne verificheranno le condizioni.

La Qabbalah provenzale risente anche dell'influenza di Avicenna in almeno due punti: la rivalutazione della materia, e la comparsa della volontà come prima espressione divina; essa fende l'etere primordiale, "identità indifferenziata", e da esso sgorga *Keter*, il Nulla dal quale la Parola ha creato l'essere (*Hokmah*).⁶⁷

I due maggiori discepoli di Isacco furono Ezra ben Salomon e Azriel, entrambi di Gerona, fondatori della scuola cabbalistica di questa cittadina catalana in stretti rapporti con il narbonese. Essi sono noti con i nomi di Ezra da Gerona e Azriel da Gerona; entrambi debbono le proprie strutture al Maestro.⁶⁸

⁶¹ *ivi*, pp. 283-284.

⁶² *S.Y.*, I, 4.

⁶³ *Les origines*, pp. 292-293.

⁶⁴ Secondo il *Bereshit Rabbâ*, Dio avrebbe creato il mondo guardando la *Torah*: cfr. *Bereshit Rabbâ*, Intr., versione e note di A. Ravenna, Torino, U.T.E.T., 1978, p. 31 sgg.; in particolare p. 31 e p. 35. Per Isacco cfr. *Les origines*, pp. 303-305.

⁶⁵ Sul rigoroso dualismo di Bene e Male in Isacco, conseguenza della citata dottrina delle *Sephîrôt*, cfr. *Les origines*, pp. 306-316.

⁶⁶ *ivi*, pp. 322-323.

⁶⁷ *ivi*, pp. 327-375, in particolare pp. 352-355 e 360-362.

⁶⁸ Ezra scrive probabilmente nel 3° decennio del XIII secolo; tanto lui che il più giovane Azriel sono probabilmente morti tra la fine del 4° e la metà del 5° decennio: cfr. *Les origines*, cit., p. 396 e p. 419.

Azriel tuttavia, come ha ripetutamente sottolineato lo Scholem,⁶⁹ fu fortemente interessato alla filosofia neoplatonica, e in questa logica volle “razionalizzare” lo schema delle *Sephîrôt*, dandogli la struttura di un vero e proprio sistema. Egli giunse a formulazioni confrontabili con quelle di Scoto Eriugena, di Isacco Israeli o degli Ismailiti per quanto concerne la creazione dal nulla, che diviene il Nulla divino, substrato della trasformazione del mondo in divenire. Il rigore rappresentava la forza che avvia la trasformazione delle cose, la misericordia il fluire d’acqua viva che consente alla materia di muoversi persistendo in se stessa. Il mondo dunque si muove per il contatto permanente del reale con il Nulla divino.⁷⁰ Nella Qabbalah di Gerona, ed in particolare in Azriel, le due *Sephîrôt Hokmah* e *Binah* assumono decisamente il ruolo del *Tohû* e del *Bohû*, materia (*hyle*) e forma in senso platonico, padre e madre.

Sempre più chiaramente prende dunque corpo la successione *'En Soph-Keter-Hokmah-Binah*, ove il primo termine è la realtà nascosta oltre il pensiero, il secondo, *Keter*, è la Volontà, il *Fons vitæ*, prima *Sephîrah* distinguibile sul piano logico, ma di fatto tutt’uno con *'En Soph*, strumento attraverso il quale l’Insondabile agisce nel mondo.⁷¹

Questa “volontà creatrice”, *Keter*, è dunque un Nulla che nasce da un’Insondabile; Azriel lo definisce Luce dell’Emanatore, e le due *Sephîrôt* che lo seguono, Luce dell’emanazione e Luce dell’emanato.⁷² È evidente lo sforzo della logica neoplatonica, che resta sempre fondata sulla *Teologia di Aristotele*, per risolvere il rapporto di *creazione* tra una realtà incommensurabile con il creato, e un creato che da essa dipende e ne è sorretto. Nello schema cabbalistico infatti, il divino, tramite il *Fons vitæ* che tutto continuamente rinnova nel corso di una creazione perennemente in atto, è la struttura stessa che sostiene il mondo; se il *Fons vitæ* si arrestasse, tutto ritornerebbe nel chaos.⁷³ Il mondo è dunque totalmente immerso, *strutturato* nel divino.

È tuttavia da notare che da questa concezione neoplatonica si apre la via che già dal XIV secolo porta a distinguere il misterioso *'En Soph* dal Dio della religione ebraica, identificato con l’unità dinamica delle dieci *Sephîrôt*.⁷⁴ In effetti il sistema sefirotico contiene in sé, com’è facile osservare, l’intero processo creativo come azione senza fine: dal Nulla della Volontà, la creazione avviene attraverso materia e forma; nel creato, il divino agisce tramite gli opposti, ora distinti (rigore e misericordia, duplicati da *Netsah* e *Hôd*) e si rivela nella loro composizione, *Tiph’eret*, elemento che feconda, attraverso il proprio “organo”, *Yesôd*, il “Regno”, la “presenza divina” (*Malkût* o *Shekinah*) operando una *syzygie* di maschile e femminile. Si realizza così un circolo perfettamente chiuso, al cui processo discendente deve far riscontro un moto d’ascesa, di ritorno cioè, dal molteplice all’Uno. In questo moto d’ascesa emerge il ruolo dell’uomo, la cui anima ha origine divina e può elevarsi a Dio tramite la meditazione mistica (*kawwana*), che gli consente l’unione mistica (*debequt*).⁷⁵

La circolarità del processo, che è un processo di redenzione cosmica, è l’argomento del commento di Ezra al *Cantico dei cantici* (cit.) dove per l’appunto il “bacio” della bella Shulamita rappresenta l’adesione mistica dell’anima a Dio, il cui effetto, come ora quello attivato con la scrupolosa osservanza della Legge, è di unificare le *Sephîrôt* facendo ascendere la *Shekinah* al livello di *Hokmah*, il “giardino irrigato” al livello della “riserva d’acqua” (la Sapienza divina) che irriga.⁷⁶

Se ora ricordiamo la dottrina del *Bahîr* sulla migrazione delle anime e sulla venuta del Messia, vediamo dunque che il comportamento dei figli d’Israele è ciò che consente la fine dei tempi, con la reintegrazione del creato nella sua origine. A questa visione millenarista fondata sulla perfetta osservanza della Legge, ne subentrerà una ben diversa quando i tempi si faranno ancor più dolorosi, mettendo così in evidenza un processo evolutivo nel quale strutture di pensiero costanti approdano a conclusioni diverse in circostanze diverse.

Restando in tema di Millenarismo, concludiamo ora questi cenni sulla Qabbalah del XII-XIII secolo, ricordando che lo Scholem ha ravvisato una qualche analogia tra alcuni suoi sviluppi, e la dottrina delle tre età del mondo formulata da Gioacchino da Fiore. In particolare, egli espone la dottrina del Libro *Temuna*, che immagina una ripetitività di cicli creativi divini; in altre parole, il nostro mondo non sarebbe il primo creato. Esso sarebbe stato preceduto da un “Eone della Grazia”, sotto il segno di questa *Sephîrah*, nel quale la Legge non avrebbe contenuto divieti, contrariamente a quel che accade nel nostro eone, creato sotto il segno del rigore. Ora il Male trionfa e son necessari i divieti, che distruggerebbero il mondo se esso non fosse in qualche

⁶⁹ *ivi*, p. 394 sgg.

⁷⁰ *ivi*, pp. 444-446. Sugli ipotetici rapporti di Azriel con il pensiero dell’Eriugena, cfr. G. Sed Rajna, *L’influence de Jean Scot sur la doctrine du kabbaliste Azriel de Gérone*, Coll. Int. du C.N.R.S. “Jean Scot Érigène, etc.”, cit.

⁷¹ *Les origines*, pp. 454-458.

⁷² *ivi*, p. 460.

⁷³ cfr. G. Vajda, *Le commentaire d’Ezra de Gérone sur le cantique des cantiques*, Paris, Aubier Montaigne, 1969, p. 199. Per quanto concerne il sistema emanativo della *Teologia di Aristotele*, esso sarà difficilmente sopravvalutato nella sua influenza; il Mopsik, nella sua Introduzione a Moïse de Léon, *Le sicle du Sanctuaire*, Lagrasse, Verdier, 1996, pp. 54-55 ha sottolineato, tra le tante analogie esistenti tra Qabbalah e Ismailismo, la presenza di un identico schema creazionista fondato sulla Volontà divina, che è lo schema della *Teologia di Aristotele*.

⁷⁴ *Les origines*, pp. 466-467.

⁷⁵ Per la Qabbalah, l’uomo possiede più anime; la più elevata di esse, *neshamah*, ha origine divina, provenendo da *Binah* tramite *Yesôd*. Essa può farsi corrispondere allo “Spirito”; sotto di lei è *rûah*, anima razionale, e sotto ancora *nefesh*, anima vegetativa. Cfr. *La cabala*, cit., pp. 158-159; *Les origines*, pp. 480-481. Il *Bahîr*, 53, cita ben cinque livelli di anime, una partizione sovente adottata dagli esoteristi. La provenienza dell’anima da *Binah* non è comunemente accettata; alternative sono *Tiph’eret* e *Hokmah*: cfr. Vajda, *Le commentaire, etc.*, cit., p. 437; p. 439 in n. 65; p. 450 in n. 72.

⁷⁶ Cfr. *Le commentaire, etc.*, cit., p. 47; p. 56; p. 257, pp. 263-264 in n. 46; pp. 403-404; pp. 406-407 in n. 18.

modo mantenuto dalla grazia, penetrativi con le anime di alcuni giusti, come Enoch, Abramo e Mosè, che provengono dall'eone precedente. Per ritornare alla situazione iniziale è ora necessario il rispetto di questa Legge; così, nel suo 6° millennio -quello appena iniziato con il nostro XIII secolo nel conteggio ebraico degli anni- le anime torneranno all'origine, e lentamente questo mondo scomparirà.⁷⁷

Il clima d'attesa messianica è evidente; ed è interessante osservare che il raffronto implicito ed esplicito tra mondo ideale perfetto ed esperienza dell'imperfezione (eterno tema gnostico) si ripercuote anche nella mistica delle lettere. Secondo il Libro *Temuna*, la Legge di questo eone è difettosa rispetto alla *Torah* primordiale che reggeva l'eone della grazia: una lettera dell'alfabeto originario potrebbe esser diventata invisibile, e potrebbe tornar visibile nell'eone che seguirà il nostro (evidentemente pensato come un *ritorno*, secondo la tripartizione gnostica del tempo). I divieti attuali potrebbero essere il risultato della mancanza di questa ipotetica lettera; la *Torah* eterna, che non li contiene, potrebbe risultare del tutto diversa, mentre quella attuale rivestirebbe un valore del tutto relativo: l'attesa del tempo messianico sembra gravida di tensioni antinomiche.⁷⁸

Il vero punto di svolta nella dottrina cabbalistica si verifica tuttavia in Castiglia verso la fine del XIII secolo,⁷⁹ allorché Mosè di Leon compilò il suo *Zohar* o *Libro dello splendore*, giustamente il più celebre dei testi cabbalistici.⁸⁰ L'importanza di quest'opera, che si presenta come un commento al *Pentateuco* e ad altri libri minori, non è tanto, per quel che ci concerne, nella sua mole, quanto nella messa a punto definitiva del sistema sefirotico, con una logica complessa e sottile che rende canonico il testo. Questa logica, improntata al più rigido rispetto dell'unità divina, sviluppa il rapporto tra Uno e molteplice, ineffabile e manifesto, bene e male -e tra tutti gli opposti in generale- lungo una linea di pensiero che si può definire neoplatonico-gnostica, articolata nella figura classica della *syzygie*.

Nello *Zohar* la logica gnostica non appare sotto la forma abusata del dualismo, al quale essa vien ricondotta nelle classificazioni più banalmente accademiche; di fatto, essa non è neppure esplicitata, rimanendovi sotto forma di struttura cosmogonica/cosmologica, predisposta però a manifestare esiti apertamente gnostici non appena essa venga letta sotto il peso dell'*esperienza* del male. Lo *Zohar*, pur rifiutando apertamente il dualismo e risolvendo il problema degli opposti entro uno schema dialettico fluente in un moto circolare, è infatti articolato sulla fondamentale tripartizione temporale gnostica, che condiziona la cosmogonia e l'antropogonia; ciò che implica anche una teogonia, perché il fenomeno del "perfezionamento" di Dio, che la Qabbalah renderà esplicito più tardi, pur non essendovi ancora esplicitato, è di fatto sottinteso nel divenire che si fa ritorno. Per conseguenza, in esso si espone e si analizza un divenire che nasce come passaggio dall'Uno al molteplice e che pone quest'ultimo, cioè il mondo della storia, come momento instabile, essendo esso destinato a realizzare nuovamente l'Uno. La vita diviene di fatto una nostalgia del paradiso; sarà sufficiente un'esperienza negativa di essa perché la situazione storica, cioè la distinzione degli opposti, venga avvertita come il Male in assoluto, contrapposto al Bene rappresentato dalla fine di questa *insopportabile* tensione. Ad una storia che si realizza ponendo fine a se stessa, fa seguito allora una storia dalla quale fuggire affrettandone la fine. *Questa è la logica profonda dello Gnosticismo*, ben al di là delle particolari soluzioni fondate sul dio malvagio: è una logica che vede *nella storia* l'espressione della malvagità, e si sforza di darne una ragione.

Wolfson ha attentamente analizzato la presenza di una logica dialettica non dualista all'interno dello *Zohar*, con riferimento agli opposti destra/sinistra, luce/tenebre e al loro fondamentale referente, l'opposto bene/male.⁸¹ Egli ha sottolineato i passi dai quali si evince un ideale di comportamento umano basato non già sulla separazione del bene dal male, la cui *storica* realtà come opposti è esplicitamente espressa dallo *Zohar*, bensì sulla reintegrazione del demonico all'interno del divino, nel quale esso era contenuto *ab initio*.⁸² Sotto questo profilo diviene significativa la "colpa" di Giobbe, consistente nell'aver sempre accuratamente distinto il bene dal male, invece d'imparare a conoscerli entrambi dando *a ciascuno di essi* il dovuto.⁸³

"Separare", significa sostenere l'indipendenza del male, perciò anche accrescerlo, perché esso è, per definizione, separatezza; occorre viceversa agire in modo da ricondurlo alla sua origine *divina*.⁸⁴ Non riunirlo

⁷⁷ *Les origines*, pp. 491-494.

⁷⁸ *ivi*, pp. 494-498.

⁷⁹ Sugli sviluppi della Qabbalah in Castiglia, sotto l'influenza della scuola di Gerona nel XIII secolo, cfr. Scholem, *La cabala*, cit., pp. 59-67.

⁸⁰ Sullo *Zohar* (autore, contenuti, etc.) cfr. *ivi*, pp. 215-243, che è opportuno consultare per familiarizzare con la complessa struttura dell'opera; cfr. inoltre *Les grandes courantes*, etc., cit., pp. 172-260.

⁸¹ E.R. Wolfson, *Light through Darkness: the Ideal of Human Perfection in the Zohar*, H.Th.R. 81, 1988.

⁸² *ivi*, p. 76; p. 77 in n. 12.

⁸³ *ivi*, p. 87. Questa concezione in base alla quale anche al male, come parte integrante del creato, si debba un riconoscimento, è di grande interesse, perché ricorda tanto i miti bogomili, per i quali entrambi i "fratelli", Cristo e Satana, partecipano della creazione; quanto gli "Euchiti" di Psello (probabilmente i Bogomili) che ritenevano si dovesse onorare in parte anche Satana, in quanto signore di questo mondo. In questo mito influisce però probabilmente anche la tradizione "folklorica" di onorare i demoni, in quanto signori delle forze che operano nel mondo, e quindi potenziali portatori di benessere (cfr. *supra*, Parte I, Sez. II, cap. 4°).

⁸⁴ Wolfson, cit., p. 88. Lo *Zohar*, I, 49a, porta l'esempio della creazione dell'uomo, che in tanto è completa, in quanto egli è formato sia nella destra che nella sinistra. Questa sua propensione al male, è ricondotta al bene grazie alla metafora sessuale: se il Bene è unità, come il Male è separatezza, si deve però considerare che l'unità di maschile e femminile, che è un bene, si realizza soltanto quando nel maschio si risveglia la propensione al male. Lo *Zohar*, I, 109b (*Sitré Torah*) immagina l'origine del male come il risultato di un eccessivo flusso divino: come accade nella fusione dell'oro si generano allora delle scorie (*Qelipôt*) a partire dalle *Sephirôt*; queste "scorie" formano un "albero delle impurità" risultato ambiguo di un eccesso di bene; esso allora dovrà essere ricollocato fuori dell'impurità tramite *Gebûrah* prima, *Hesed* poi. L'uomo deve

significa renderlo autonomo, frammentando una unità che è divina. In effetti, la presenza del male nel divino è un'ipotesi antica (cfr. le *ps. Clementine*) con radici ancora più lontane e profonde, e lascia intendere ciò che soltanto col tempo diverrà assolutamente esplicito: la cosmogonia, l'antropogonia, e la sofferenza umana nella storia, non sono che un riflesso della teogonia intesa come processo catartico. L'uomo soffre per purificare Dio: perciò egli è creatura divina, che gli stessi angeli debbono adorare, perché egli soltanto può collaborare con Dio sul piano cosmico.⁸⁵

Con il rispetto rigoroso della Legge, l'uomo opera infatti la riunificazione delle *Sephirôt* -come avevamo accennato citando il commento di Ezra al *Cantico dei cantici*- atto fondamentale per realizzare il terzo tempo del processo teogonico/gnostico, che anticamente era espletato nella pratica del sacrificio.

Per l'ordine del mondo -l'ordine è il Bene, il chaos è il Male, il primo fu creato da Dio intervenendo sul secondo- è indispensabile che il divino scenda ad irrigare il mondo, la Presenza, tramite i canali delle *Sephirôt*; ma, nella logica del circuito chiuso, è altrettanto indispensabile che questo flusso che scende diramandosi, risalga riunificato verso la propria stessa fonte unitaria.⁸⁶ Se un tempo Dio fece l'uomo, si può paradossalmente affermare che ora l'uomo fa Dio;⁸⁷ la creazione diviene così un fatto permanente, un flusso di forze che sostiene la struttura del cosmo e che, qualora s'interrompesse, provocherebbe il suo ritorno nel chaos.

Per comprendere meglio la logica dello *Zohar*, ci sembra infine opportuno dare almeno un cenno alla logica interiore del sistema sefirotico, ricordando di nuovo quanto già detto, cioè che le *Sephirôt* non rappresentano un sistema emanativo. Detto questo, è molto meno facile definire in termini univoci che cosa esse siano, perché i testi maggiori, primo tra tutti lo *Zohar*, evitano tale definizione, che resta l'ardua incombenza del commentatore, a partire da ciò che di esse si racconta. Esse sono infatti veri e propri "personaggi" di una ierofania, a causa della radicale antropomorfizzazione che i concetti subiscono nella Qabbalah.

Un riassunto del problema è stato incluso dal Mopsik nella propria *Introduzione* al 2° volume dello *Zohar*.⁸⁸ Le *Sephirôt* potrebbero definirsi come "modi" della vita interiore di Dio, e, al tempo stesso, una Sua autolimitazione della propria incommensurabilità, grazie alla quale Egli può manifestarsi. Le *Sephirôt* dovrebbero quindi essere della stessa sostanza della divinità -come tali esse sono infatti intese nello *Zohar*- ma ciò non toglie che esse siano intese al tempo stesso, da molti cabbalisti, anche come "ricettacoli" del divino: esse sembrano essere entrambe le cose. Ciò che tuttavia è massimamente importante sottolineare, è che esse non soltanto non sono fissate concettualmente, ma *non possono esserlo*, perché rappresentano delle *entità viventi*.⁸⁹ La Qabbalah è un sapere religioso incircoscribibile negli schemi riduttivi del sapere concettuale; soprattutto, è il sapere di una religione che si fa antropomorfo in funzione di un rigido monoteismo, e di un Dio che dialoga con l'uomo senza l'intermediario dell'idolo; l'immaginazione si riflette perciò direttamente in Lui ed Egli si fa immagine, unità di segni ciascuno dei quali rinvia ad una *Sephirah* come la firma al firmatario.⁹⁰

Le dieci *Sephirôt* si dividono in due gruppi: le prime tre e le altre sette. Della prima di esse, *Keter*, e dei suoi rapporti con 'En Soph (essa è "l'aria che lo circonda") abbiamo già detto; essa è totalmente inaccessibile e non è emanata, perché è il volto stesso di 'En Soph rivolto in direzione della manifestazione, sua sorgente perenne. Da *Keter*, la volontà, esce *Hokmah*, e da lei inizia la processione.⁹¹ *Hokmah* è la saggezza divina o superiore, dalla quale si espande, come un fiume che fluisca da un bacino insondabile, il nutrimento spirituale che giunge sino al mondo. *Binah*, il discernimento ma anche il Dio vivente,⁹² è l'inizio del disvelamento. *Binah* è anche il mondo superiore (ricordiamo che è la forma -"madre"- contenuta nella materia -"padre"- rappresentata da *Hokmah*) e il "mondo a venire": cioè il punto di partenza e d'arrivo della creazione, il luogo utopico del ritorno. Essa, come Dio vivente, ha un suo rapporto con *Tiph'eret*, e, tramite lui, con la

dunque avere esperienza del male per poter aspirare alla santità. Questa discesa nelle tenebre come premessa alla purificazione, *un tema squisitamente alchemico che troviamo qui all'interno del maggior testo cabbalistico*, è esposto nello *Zohar* tramite l'allegoria della discesa in Egitto di Abramo, che è necessaria affinché egli conosca il male e operi in direzione della santità: cfr. *Zohar* I, 81b; 83a. Un esempio dell'utilità del male, si trova in I, 104b: se Dio avesse tolto dal mondo il pagano Terah, non ci sarebbe stato Abramo. Per una traduzione critica dello *Zohar* (del solo *Zohar* I, cioè del commento al *Genesi*) cfr. *Le Zohar*, Tomi I-IV nell'ed. cit. (1981-1996).

⁸⁵ La caduta di Adamo danneggia la Presenza (*Shekinah*) e il danno si ripercuote sino a *Keter*; ora, l'uomo distaccato dalla Legge, riporta tutto al *Tohû* e *Bohû*; l'uomo che vi si consacra è, al contrario, colui grazie al quale può sussistere il mondo (*Zohar*, I, 134b). Come si vede, l'uomo è indispensabile al piano divino; del resto, quando egli fu creato, lo fu con la terra presa sul luogo del Tempio, cioè nel centro del mondo, luogo del perfetto equilibrio (I, 130b).

⁸⁶ Cfr. *Zohar* I, 164b; 172b; 235a; 274b-275a.

⁸⁷ Non è osservazione nuova il constatare che il "Dio del Libro" è tale in un doppio significato del genitivo: è Colui del quale si parla nel Libro che a Lui deve la propria origine, ma è anche Colui che deve la propria esistenza al Libro che parla di Lui. Questo fa capire il fortissimo legame tra Israele e il proprio Dio, reciproca creazione l'uno dell'altro.

⁸⁸ Ed. cit., p. 23 sgg.

⁸⁹ *ivi*, p. 24.

⁹⁰ *ivi*, pp. 26-27.

⁹¹ Si ricordi tuttavia che qui la processione non rappresenta un fenomeno di allontanamento, e perciò di degrado, come nel Neoplatonismo: si tratta viceversa di un fenomeno che potremmo definire di progressivo dispiegamento di modalità che sono tutte unitariamente in Dio, o meglio, sono modalità dello stesso unico Dio (cfr. *Zohar* I, 157b [*Sitrê Torah*]). Si confronti con il problema degli attributi divini in Sa'adia.

⁹² Ricordiamo che innumerevoli sono gli appellativi delle *Sephirôt*, per i quali rinviamo al Glossario del vol. IV della citata edizione dello *Zohar* (peraltro parziale); essi sono tutti significativi di importanti processi logici/analogici, e noi ci limitiamo ad usare quelli più comunemente noti o in uso.

Shekinah (queste ultime due definite come la “voce” che anima la “parola”).⁹³ *Tiph'eret* e *Malkût* o *Shekinah* (sinonimi della 10^a *Sephîrâh*) hanno un rapporto di *syzygie* come maschio e femmina, pioggia che feconda il giardino: il loro tramite è *Yesôd*, il fondamento, che è il luogo della circoncisione.⁹⁴

Notiamo, per inciso, che a questo rapporto di *Binah* con la *Shekinah* se ne affianca uno sull'asse diretto *Keter-Shekinah*, mediato, sulla stessa linea centrale, da *Tiph'eret* e *Yesôd*;⁹⁵ ed uno sul fianco destro che vede la saggezza superiore riversarsi nella saggezza inferiore, la *Shekinah*.

Hesed (bontà, generosità) e *Gebûrah* (rigore) braccio destro e sinistro di Dio, completano, con la triade iniziale e con l'asse verticale, la struttura portante della logica sefirotica; i “tre colori” nei quali appare la decisione di Dio di manifestarsi, sono il bianco (*Hesed*) il rosso (*Gebûrah*) e il verde o giallo (*Tiph'eret*).⁹⁶ La manifestazione attraverso la quale Dio feconda la propria presenza nel mondo è l'equilibrio di generosità e rigore.

Le 10 *Sephîrôt* rappresentano dunque il processo creativo suddiviso in due livelli. Il primo livello è singolarmente letto nelle parole iniziali del *Genesis*: al principio/creò/Elohim. *Keter* è infatti il principio inattingibile, *Hokmah* è “creò”, il punto appena percettibile al di sopra del quale è l'ignoto, punto che si origina dal volgersi del Nulla verso la creazione; da questo punto scaturisce dunque la creazione e a “creò” segue “Elohim”: divenuto complemento oggetto, il Dio vivente è il primo prodotto della creazione. Dunque una realtà ineffabile volle trarre da Sé il Dio vivente, *Binah*. Soltanto da questo momento la creazione si volge al manifesto, nella specie delle altre 7 *Sephîrôt*.⁹⁷ *Hokmah*, la sapienza divina, è come un punto (una Y) che nel momento in cui si dischiude per illuminare, illumina il mondo che verrà, racchiuso in lei, *Binah*.⁹⁸ Volendo ancora rivelarsi, da essa sorgono “il fuoco”, “l'acqua” e “il soffio”: *Gebûrah*, *Hesed* e *Tiph'eret*.⁹⁹ Si noti il riproporsi della triade del *Sepher Yetzirah*: *shin*, *mem*, e la loro mediazione che è *aleph*. Il passo che stiamo citando è infatti esplicito: *Tiph'eret* era un “mormorio” chiuso all'interno della triade superiore, quella che esprime il Dio vivente, ed ora diviene “udibile” e diviene “ciò che appare”: esso è dunque il Dio manifesto, che esprime in sé le 7 *Sephîrôt* inferiori.

La posizione di *Tiph'eret* nell'albero sefirotico è infatti molto particolare: se esso può apparire, ad una logica emanatista che non è quella delle *Sephîrôt*, il risultato della *syzygie* di rigore e grazia, e quindi un gradino ulteriore; esso è in realtà, come equilibrio tra le due già presente nel divino inattingibile della triade superiore, qualcosa di più dei due opposti: è l'aspetto manifesto di ciò che è nascosto nell'Inaccessibile.¹⁰⁰ Il mondo superiore ha un'immagine speculare nel mondo inferiore. *Binah*, *Tiph'eret* e l'unione *Yesôd/Shekinah* sono tre momenti del circuito chiuso del divino.¹⁰¹ L'Inaccessibile, il manifesto, il realizzato nella presenza.

Hesed e *Gebûrah* sono quindi obbligate a riunirsi, perché ciò che conta, nel processo della ierostoria, è l'unione delle *Sephîrôt*, che hanno un riscontro nelle figure dei Patriarchi: Abramo è *Hesed*; Isacco è

⁹³ *Zohar*, I, 97b-98a. Sull'argomento si è soffermato C. Mopsik, *Pensée, Voix et Parole dans le Zohar*, R.H.R. 213, 1996. Lo schema zoharico dell'emanazione diviene il seguente: *Keter* è il pensiero e lo Y; *Binah* la voce inaudibile e il primo H; *Tiph'eret* è la voce audibile e la W; *Malkût* è la parola e il secondo H. La creazione diviene così il processo attraverso il quale il pensiero prende corpo nella parola tramite la voce; il raddoppiamento della voce (inaudibile/audibile) ricalca lo schema usuale secondo il quale c'è un momento “inferiore” del processo che ripete quello “superiore” al quale si connette in continuità. Il Mopsik collega questo schema ad una possibile influenza di Scoto Eriugena su alcuni concetti della Qabbalah (cfr. *supra* alle nn. 18 e 70). Secondo il Mopsik, Mosè di Leon è influenzato dall'ardita affermazione di Scoto Eriugena, secondo il quale Dio non sarebbe esistito prima della creazione; concetto che appare abbastanza esplicitamente in un'altra opera di Mosè di Leon, *Le sicle du Sanctuaire*, Lagrasse, Verdier, 1996, alle pp. 101-102 (cfr. art. cit. pp. 393-395), dove un riferimento al *Pirqê* di Rabbi Eliezer viene intercalato con un inciso di Mosè di Leon: “la Sua esistenza -benedetto Egli sia- non era costituita prima di ciò” (*scil.* della creazione, o meglio, del suo primo stadio, la distinzione delle *Sephîrôt*).

⁹⁴ *Tiph'eret*, come ricordiamo, è anche *Shamaim*, acqua superiore maschile, pioggia, cielo; è anche il re, polo maschile della divinità manifesta, che si unisce a *Malkût-Shekinah*, “campo coltivato” (*Zohar*, I, 122a). *Yesôd* è “il giusto”, è il luogo della circoncisione, il Patto con Dio; per questo nella *syzygie* l'elemento femminile, *Shekinah*, non è passivo, ma aspira a *Yesôd*; prima che Abramo fosse circonciso non si poteva quindi operare la riunione delle 10 *Sephîrôt* (le 9 che convergono su *Yesôd* e *Shekinah*); presso Abramo era perciò la sola *Shekinah* (*Zohar* I, 97b-99a). *Yesôd* è detto anche “il tutto” e da lui sgorgano le anime dei giusti: cfr. *Zohar* I, 100a (*Sitrê Torah*), ma anche “lo sposo” perché maschile.

⁹⁵ Le *Sephîrôt* sono immaginate con una disposizione spaziale, che non è priva di significato: al centro *Keter*, sotto di lei in linea retta *Tiph'eret*, *Yesôd*, *Shekinah* (= *Fons vitae*, insondabile; cielo, pioggia, Dio manifesto; luogo dell'Alleanza, maschile come *Tiph'eret*; giardino, presenza di Dio nel mondo, femminile). Da *Keter* scendono, a destra, *Hokmah*, e, a sinistra, *Binah*; da *Hokmah*, scende, sul fianco destro, *Hesed* e da questa *Netsah*; da *Binah*, su quello sinistro, *Gebûrah* e poi *Hôd*. *Hesed* e *Gebûrah* fanno *syzygie* in *Tiph'eret*, *Netsah* (durata) e *Hôd* (trionfo) -peraltro secondari- fanno *syzygie* in *Yesôd*.

⁹⁶ *Zohar* I, 97a-b (*Sitrê Torah*).

⁹⁷ *ivi*, I, 31b (*Tossefta*); I, 15a-16a.

⁹⁸ *ivi*, I, 141b.

⁹⁹ *ivi*.

¹⁰⁰ *Tiph'eret* è “l'albero che s'innalza tra le montagne”, cioè tra *Hokmah* e *Binah* (*Zohar* I, 172a); la manifestazione di *Hesed* e *Gebûrah* trova significato soltanto nella manifestazione di *Tiph'eret* che è colui che scende a fecondare la *Shekinah*. Di lui si può dire che è un “figlio” ontologicamente precedente la *syzygie* della quale è sintesi. D'altronde il “cielo” (*Tiph'eret*) viene separato dalla terra (*Malkût*) prima che la luce (*Hesed*) sia separata dalle tenebre (*Gebûrah*).

¹⁰¹ *Zohar* I, 34a (*Tossefta*). Il circuito è chiuso perché esiste nella *Shekinah* un moto ascensionale verso *Yesôd* (*ivi*, 35a) e perché l'unione di questi è l'unione di tutto il divino, un ritorno cioè all'indiviso iniziale, operato dei giusti (*Zohar* I, 194b). Il circuito che parte da *Keter* e vi ritorna tramite la preghiera e il sacrificio, è esposto in *Zohar* I, 65a attraverso le parole di Rabbi Simeone (ben Yohai) che accennano esplicitamente ai livelli del divino, dall'Incommensurabile a *Binah*, a *Tiph'eret*, alla realizzazione nel sacrificio; le braccia levate in alto nella preghiera sono *Hesed* e *Gebûrah*: quando Mosè levava le braccia in alto, egli influenzava *Tiph'eret*, cioè Israele, che era così vittoriosa (*Z. I*, 24b).

Gebûrah; Giacobbe è *Tiph'eret* e Giuseppe è *Yesôd*, il segno dell'Alleanza; quanto all'Alleanza, essa è Rachele.¹⁰²

Ricapitolando questi rapidi cenni, la dialettica dell'unità delle *Sephîrôt* in Dio e del dispiegarsi di Dio in esse, può essere espressa attraverso due direttrici spaziali: alto→basso, da (*Keter*→*Hokmah*+*Binah*) = *Binah* a *Tiph'eret*→(*Yesôd*)→*Shekinah*; e destra→sinistra, da *Hesed* a *Gebûrah*. I quattro elementi fondamentali, *Tiph'eret/Shekinah* e *Hesed/Gebûrah*, formano due *syzygie* legate in un quaternio,¹⁰³ identificato con i quattro punti cardinali: Nord=*Tiph'eret*; Sud=*Shekinah*; Est=*Hesed*; Ovest=*Gebûrah*,¹⁰⁴ il 3°, il 4° e il 1° sono onorati nelle preghiere del mattino, del pomeriggio e della sera, i 3 momenti del giorno che corrispondono fisicamente al significato e al colore delle 3 *Sephîrôt*.¹⁰⁵

All'interno di questa logica, fondata sul principio del doppio movimento distinzione/ritorno all'Uno, che marca il ritmo della creazione e del ritorno al Creatore come realizzazione di un "mondo a venire",¹⁰⁶ mondo utopico e perfetto, formalizzazione della progettualità divina, si svolge la ierostoria di un tempo gnostico, in un'infinita *syzygie* del divino e del terreno,¹⁰⁷ del maschile e del femminile, della luce e delle tenebre, del Bene e del Male. Questa *syzygie* dovrebbe essere infinita non soltanto in senso "spaziale", perché terminata nei casi e nelle sovrapposizioni, ma anche perché sembra non poter avere un termine temporale a causa della circolarità del movimento tra l'alto e il basso. Le forze in gioco assicurano l'equilibrio instabile e senza fine tipico del quaternio, perché creano tensioni il cui centro dinamico è un Nulla.

Tuttavia non è precisamente così, perché vi sono anche chiari elementi che indicano la concreta realtà di una fine, ancorché relativamente lontana, della condizione storica; e se si tiene presente che gli anni nei quali viene scritto lo *Zohar* sono i primi del sesto millennio ebraico, ci si rende conto che la pressione dell'attesa millenarista, non certo assente nel testo, può esser più forte di quanto non si potrebbe arguire dalla dottrina del testo stesso. Ciò significa che il delicato sistema di equilibri può rapidamente risolversi in una dottrina essenzialmente millenarista, in una forza improvvisamente orientata al compimento dei tempi attraverso la realizzazione dell'antinomia. Questo aspetto, del resto noto, del Millenarismo, deve infatti esser tenuto sempre presente: se la storia è *nómos*, la fine della storia potrà esser realizzata soltanto nell'antinomia.

Un termine temporale al moto dialettico compariva già nel *Bahîr*, grazie alla dottrina della trasmigrazione e dell'esaurimento delle anime; questa dottrina si ripete diffusamente anche nello *Zohar*, e deve considerarsi ormai un pilastro della Qabbalah.

Il millennio iniziato, è dunque quello nel corso del quale, o verso la fine del quale, si realizzerà la fine della storia tra sconvolgimenti terrestri e celesti (guerre, prodigi metereologici) che vedranno lo sterminio di Cristiani e Musulmani, con gran divertimento di YHWH; la distruzione di Roma e l'apparizione del Messia. Verrà allora il 7° millennio, quello del Sabato, popolato soltanto dai giusti e da anime nuove, generate dall'unione di Dio con la *Shekinah*.¹⁰⁸

L'esigenza di giungere ad una fine del mondo "dialettico", è, come sempre, connessa al fatto che esso ha un fine: come abbiamo già notato, questo si condensa essenzialmente nello spinoso problema di riassorbire il Male nel Bene; quale che sia al riguardo la peculiarità di un pensiero fondato su un rigido monoteismo, quale quello ebraico, ci sembra fuor di dubbio che ci si trovi in presenza del tratto fondante dello Gnosticismo: la sensibilità alla realtà *esistenziale* del male.

Questo problema, trattato nel citato articolo del Wolfson, lascia pensare alla possibile esistenza di un processo di purificazione del divino, originariamente caratterizzato dalla presenza *anche* del male, che viene però progressivamente espulso: l'ipotesi è infatti considerata dallo stesso Wolfson,¹⁰⁹ il quale ritiene che il male abbia un ruolo positivo nell'ermeneutica dello *Zohar*.

In quanto già esposto, abbiamo prodotto anche noi qualche modesto riferimento a sostegno di questa opinione; tuttavia ciò non toglie che si resti, a nostro avviso, entro uno schema squisitamente gnostico.

¹⁰² Z. I, 32a (*Tossefta*); e anche: I, 97b (*Sitrê Torah*); I, 118b, I, 140b; I, 180a. Tanto Abramo quanto Isacco non avevano altro scopo se non unire l'acqua (*Hesed*) al fuoco (*Gebûrah*): cfr. I, 118a-b, cioè realizzare la perfezione (I, 12a). Quanto al rapporto di Rachele con Giuseppe (*Shekinah* e *Yesôd*) che mal si presta a ricalcare l'unione coniugale -se presa alla lettera- è evidente che siamo in un mondo ove tutto è simbolico, anche il maschile e il femminile; del resto, il "primo sposo" della *Shekinah* è Giacobbe (I, 21b); il suo secondo sposo fu Mosè, per il tramite delle ossa di Giuseppe (*ivi*). Inoltre, anche Rebecca è la *Shekinah* (I, 140b) come lo è Sara (*ivi*); le *Sephîrôt* assumono il volto di personaggi diversi nelle diverse allegorie, ma non cambia il loro significato. Tutte queste tre *Sephîrôt* hanno rapporto con la *Shekinah*; esse sono anche identificate con i tre angeli che apparvero ad Abramo (Z. I, 97a-b [*Sitrê Torah*]; 104a). L'unione effettiva con la *Shekinah* presuppone tuttavia la circoncisione (*Yesôd*): soltanto dopo di essa Abramo ha Isacco da Sara (*Gen.* 17, 9 sgg.).

¹⁰³ Per il concetto di quaternio o quaternità (*Quaternity*, *Qvartiert*), cfr. C.G. Jung, che ne fa larghissimo uso per definire la struttura e la dinamica del Sé, un concetto molto simile a quello della struttura sefirotica del divino. Il quaternio crea l'equilibrio centrico a partire dall'equilibrio degli opposti, e si collega, in Jung, alla rappresentazione che l'inconscio darebbe di sé nel Mandala. Cfr. *Aion*, Torino, Boringhieri, 1982, cap. XIV; nell'edizione di Princeton da noi consultata, p. 222 sgg.

¹⁰⁴ Z. I, 235a-b.

¹⁰⁵ *ivi*, 132b-133a (*Midrach ha-Neelam*).

¹⁰⁶ Si tenga presente che non è possibile risalire oltre *Binah*, perché oltre la sua soglia si cade nell'ineffabile e nell'incommensurabile (*Hokmah* è un punto luminoso; *Keter* il volto dell'*Ungrund* rivolto, come volontà, verso la creazione).

¹⁰⁷ Per meglio dire: dell'archetipo del terreno; *Shekinah* è al di sopra dello stesso mondo angelico, cioè di tutto il creato. Abbiamo già affrontato questa distinzione, questo sdoppiamento tra la realtà terrena e il suo archetipo preesistente in cielo: si tratta di una struttura fondamentale del Neoplatonismo.

¹⁰⁸ Z. I, 116b-117b; 119a.

¹⁰⁹ Cit., pp. 80-82, nel testo e nelle note; in n. 28, p. 81, è riportata l'opinione di M. Idel, che inclina a quest'ipotesi.

Un tale schema, come noto, considera la storia come il luogo di commistione indebita del Bene e del Male, che dovranno essere divisi -con la distruzione del Male- per poter tornare al paradiso iniziale; percorso in realtà non circolare ma spiraliforme, perché il Plèroma iniziale è la sorgente stessa di quel Male del quale intende purgarsi. Il “ritorno” diviene così in realtà il raggiungimento di un traguardo, che sta *oltre* il punto di partenza.

Nello *Zohar* anche, però, la storia è il luogo del Male, conformemente alla visione millenarista; poco conta perciò, a nostro avviso, che qui il Male sia costituito non dalla *confusione*, ma dalla *separazione* del bene e del male, che non debbono venire *separati*, ma *riuniti*.

Quanto al rapporto tra stato iniziale e stato finale, anche qui una differenza c'è: il Millennio dei giusti è infatti ben altra cosa dagli sviluppi babelici dei primordi.

Non si può quindi escludere il processo di catarsi del divino quale origine del male; tanto più che non v'è dubbio che, per lo *Zohar*, il mondo fu creato dal fuoco di *Gebûrah*, e che questo fatto ebbe un rapporto preciso con la diffusione della malvagità sulla terra.¹¹⁰ Abbiamo del resto già notato che, nella Qabbalah di Gerona, era maturata l'idea di un mondo -quello storico, esperito dalla presente umanità- creato dal rigore; e che questo mondo era considerato tutt'altro che positivo, anzi, l'utopia era quella del ritorno ad una Legge senza divieti, quale fu data all'inizio, ciò che sarebbe avvenuto, per l'appunto, con il millennio appena iniziato. In altre parole: col ritorno ad un mondo creato dalla grazia, non dal rigore. Lo *Zohar*, nel sostenere che l'amore perfetto nasce dall'unione degli opposti, registra tuttavia che la nascita del rigore fu dovuta al nascondimento della luce iniziale, operato affinché l'uomo imparasse ad amare Dio anche nella malasorte;¹¹¹ quest'uomo di cui si parla è però un uomo in qualche modo dimidiato dalla propria condizione quale essa è *nella storia*; egli è infatti un uomo che, a seguito della caduta di Adamo, ha perduto la rassomiglianza con Dio.¹¹²

Nel commentare la dottrina dello *Zohar*, lo Scholem¹¹³ ha messo in luce alcuni aspetti che riteniamo importante ricordare e sottolineare. In primo luogo egli rimarca un fatto che emerge dalla lettura del testo e che, come vedremo, è destinato a grandi sviluppi; egli afferma infatti che il Nulla mistico non interessa affatto l'autore, e che, viceversa, le tappe inferiori della manifestazione di Dio formano l'oggetto di una contemplazione umana continua; il mistico può al massimo giungere ad un'effimera contemplazione del Dio vivente (*Binah*).¹¹⁴ Non siamo ancora all'interesse esclusivo per il Dio manifesto che prenderà posto più tardi, ma certamente siamo su quella strada.

In secondo luogo lo Scholem identifica in senso gnostico gli stadi della ierostoria: nello stato paradisiaco iniziale l'uomo era in rapporto diretto con Dio, ed era un essere spirituale; il corpo è soltanto conseguenza del peccato.¹¹⁵ La storia è dunque una situazione di decadimento dalla quale occorre uscire, per tornare al beato stato iniziale.

C'è infine, nello *Zohar*, un grande interesse centrato sul problema del Male.¹¹⁶ Abbiamo già esposto (cfr. *supra*, n. 84) il mito dell'albero delle impurità, formatosi a partire dalle “scorie” o *Qelipôt*; questo mito

¹¹⁰ In primo luogo occorre sottolineare che per lo *Zohar* esiste un rapporto di affinità segreta tra *Gebûrah* e *Malkût* (I, 135b) come ne esiste uno tra *Binah* e *Gebûrah* (la creazione con il fuoco) che apre la linea “di sinistra”. Ora, se è vero che la “sinistra” era contenuta nella “destra” (I, 31a) -affermazione che sostiene l'argomentazione di Wolfson- è anche vero che la luce (=destra, =*Hesed*) resterà nascosta nelle tenebre (=sinistra, =*Gebûrah*) sino all'avvento del Millennio (I, 32a); ed è anche vero che questo mondo creato dal rigore (I, 31a; *Midrach ha-Neelam* 5d) qualche guaio l'ha avuto sin dall'inizio. Esso era infatti divenuto un mondo di malvagi, usciti precisamente da questo fuoco, che dovette essere punito e corretto con l'acqua del Diluvio (*Midrach ha-Neelam* 4d). Questa, ci si perdoni, è una singolare dialettica che assomiglia molto ad uno scontro frontale di eserciti nemici.

¹¹¹ Z. I, 12a.

¹¹² Z. I, 60b-61a; *Ruth*, 89b. Il commentario al *Libro di Ruth* è uno dei testi dello *Zohar*; cfr. la sua trad. critica ad opera di C. Mopsik: *Le Zohar. Le Livre de Ruth*, Lagrasse, Verdier, 1987. Un interessante raffronto con il tema della perdita della rassomiglianza, che deve esser riconquistata, lo si trova nel sistema gnostico/alchemico paracelsiano. Per ciò che concerne l'esaltazione della sofferenza come prova, è stato invocato l'influsso cristiano, in particolare francescano: cfr. I, 180b-181a e le nn. 60-62 di C. Mopsik (Z. Tomo III, pp. 73-74).

¹¹³ *Les grands courants*, cit., pp. 221-260.

¹¹⁴ *ivi*, p. 237.

¹¹⁵ *ivi*, p. 247. Per l'antropologia dello *Zohar*, cfr. anche il *Midrach ha-Neelam* su *Ruth*, cit., 78c. In questo passaggio si trova sviluppata la dottrina antropologica connessa ai 4 mondi della creazione (cfr. *infra*): quello di *Azilût*, o dell'emanazione; di *Beriah*, la creazione; di *Yetsirah*, la formazione; e di *Asiyah*, la fabbricazione, ai quali corrispondono le 4 anime dell'uomo (*ivi*, 78c; 82c: *nefesh*, *rûah*, *neshama*, e *neshama* della *neshama*, legate a *Malkût*, *Tiph'eret*, *Binah* e *Hokmah*). Lo schema dei 4 mondi, una complicazione “neoplatonica” per risolvere l'irrisolvibile passaggio tra Dio e il mondo, è già implicito nello *Zohar*, ma si svilupperà come dottrina organica ed esplicita soltanto a partire dal secolo successivo (cfr. Scholem, *La cabala*, cit., p. 124). Quanto al legame delle 4 anime con i 4 mondi, esso appare chiaramente formulato e ritenuto elemento dottrinale fondamentale della Qabbalah, nell'opera di Moise Cordovero, *La douce lumière*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 134, nel XVI secolo. Poiché nell'ambito di un tale schema la caduta dei protoplasti nelle “tuniche di pelle” (cfr. *Ruth*, 78c) avverrebbe al termine di una vicenda celeste nel “mondo della fabbricazione” -che non è il mondo materiale, ma il suo archetipo (cfr. *Les grands courants*, p. 290) nel quale è lecito parlare di “materia” soltanto come “sostanza”- le somiglianze con le strutture gnostiche dell'*Apocrifo di Giovanni* sono significative. La logica gnostica diviene esplicita nel senso che si assiste così ad una storia che è un riflesso di una ierostoria. Sul problema della caduta è tuttavia impossibile estrarre una soddisfacente dottrina organica dallo *Zohar*, perché il testo, come nota lo Scholem (*Les grands courants*, p. 248) è estremamente reticente sull'argomento. Non è da escludere (è una nostra supposizione) che la reticenza abbia un qualche rapporto con i rischi inaccettabilmente (per un “ortodosso”) gnostici del sistema, una volta sviluppato a fondo. Sempre in tema di antropologia, segnaliamo infine che nello *Zohar* appare anche, non sviluppata e più che altro adombrata, la figura dello *Adam Qadmon* o primordiale (cfr. *Les grands courants*, p. 465, n. 31) destinata ad avere un ruolo centrale nell'escatologia della Qabbalah più tarda.

¹¹⁶ *Les grands courants*, p. 252. Per lo *Zohar* (I, 17a) la sinistra è il segreto nel quale nasce la contraddizione; questa si risveglia al risveglio di quella, e ne scatena il fuoco della Gheenna.

diverrà fondamentale nel cabbalismo posteriore, sempre più ossessionato dal problema del Male che già nello *Zohar* ha una realtà in sé, non è il frutto della caduta di Adamo, ma fa parte dell'esistenza di Dio.¹¹⁷

Un ultimo cenno merita la dottrina della trasmigrazione delle anime, espressa già dal *Bahir* e destinata ad ulteriori sviluppi. Lo Scholem segnala¹¹⁸ che essa costituisce, nello *Zohar*, un'eccezione relativa a coloro che non generarono; una sua visione generale (il peccatore ha diritto a tre prove) legata a questo particolare peccato è espressa nel *Midrach ha-Neelam* sul *Ruth*.¹¹⁹ Anche questa dottrina è destinata ad evolvere in un sistema di pensiero che andrà assumendo connotati apertamente gnostici.

Nel corso del XIV e XV secolo la Qabbalah proseguì uno sviluppo, in Spagna e altrove, ormai condizionato dalla dottrina zoharica che ne rappresenta una tappa fondamentale. Tutto ciò che vien detto è sostanzialmente una riflessione sullo *Zohar*; ciò non toglie, naturalmente, la possibilità di ulteriori nuovi esiti. Vi fu anche un interesse da parte dei filosofi ebrei, che abbiamo anticipato ricordando le speculazioni di Ibn Waqâr e di Ibn Motot nel XIV secolo, studiate dal Vajda; nel XIV secolo poi, molti cabbalisti si erano trasferiti in Italia, dove avevano trovato un clima congeniale nella rinascita del Platonismo.

Il punto di svolta in questa riflessione fu determinato non già dal dibattito delle opinioni, ma da una tragedia storica: l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna nel 1492, dopo un secolo di persecuzioni. Cambia infatti radicalmente la prospettiva d'un popolo che aveva sperato di poter vivere la propria particolare esistenza ancorché nell'esilio; cambia perciò anche la prospettiva nella quale operano i cabbalisti.

La Qabbalah, al di là di certi aspetti presenti già nel *Bahir* (la meditazione sul male, la migrazione delle anime come processo di purificazione che conduce alla fine della storia) non si era mai ripiegata su temi apocalittici, né si era posta apertamente il problema di accelerare la storia stessa; come nota lo Scholem, ci si attendeva non già la fine del mondo, quanto piuttosto il suo *inizio*, l'inizio cioè del progetto divino centrato sul millennio sabbatico.¹²⁰

Da questa riflessione, che cercava attraverso l'armonia dell'agire umano un ritorno alla bellezza del progetto iniziale, si passa perciò ad una tensione mirata ad accelerare la catastrofe del mondo: se infatti *questo* mondo è irrimediabilmente malvagio, esso non potrà essere trasformato in quello nuovo *a venire*. Da esso quindi occorre fuggire, perché la salvezza è *altrove*.

L'opinione corrente, guidata ancora da quel pilastro degli studi sulla Qabbalah che fu lo Scholem, ritiene perciò che la Qabbalah abbia subito una rapida trasformazione in senso gnostico; e che qui ci si trovi in presenza di un vero e proprio "Gnosticismo" lo pensiamo anche noi, e lo abbiamo già notato più volte. Vorremmo però fare delle precisazioni sulla scorta di quanto abbiamo argomentato sullo Gnosticismo, per evitare di muoverci nell'ambito dei luoghi comuni ad esso relativi.

Abbiamo infatti notato più volte che la logica gnostica non è necessariamente legata al dualismo (esiste uno Gnosticismo giudaizzante che non è certamente dualista, e, d'altronde, ogni dualismo rinvia sempre al monismo, anche quello esseno, perché alla fine trionfa sempre il Bene) né è caratterizzata esclusivamente dalla "fuga dal mondo" -Carpocraziani, Mazdakiti, Pauliciani, Shî'iti, Ismailiti, sono "Gnostici" che combattono per cambiare *questo* mondo, dal quale sono tutt'altro che in fuga. Gli stessi Catari sono dei combattenti e degli organizzatori sociali. D'altronde, come abbiamo visto, lo Gnosticismo è strettamente connesso al Millenarismo e le differenze tra Millenarismo e Apocalitticismo sono soltanto differenze d'accento.

Il nucleo vero dello Gnosticismo, che è un pensiero *utopico*, è nel rifiuto di *questo* mondo, che, *così come si è dato nella storia, lede la dignità divina dell'uomo*. Rivoluzione e anacoresi sono soltanto scelte contingenti su questa via, scelte dettate dalle condizioni storiche che autorizzano o destituiscono le speranze di cambiamento: entrambe sono però egualmente eversive, la seconda, forse, anche più della prima, nel suo voltare le spalle ad ogni forma di società. Non vogliamo con ciò configurare un nuovo *Idealtipe* dello Gnostico facendone un progressista: d'altronde l'attributo specifico e proprio appartiene di diritto soltanto a quei gruppi così "battezzati" da Ireneo. Vogliamo soltanto identificare con esso, magari virgolettato, quel poco o quel tanto di continuità che scorgiamo tra le ideologie marginali dell'occidente, e quel fenomeno iniziale originato dal cozzo tra messaggio testamentario e razionalismo classico.

Neppure deve stupire il fatto che una certa continuità si trovi all'interno della speculazione ebraica. L'influsso "cristiano" che alcuni ritengono di scorgere nello *Zohar* è forse molto più sottile dei singoli punti rilevati; va forse al di là dell'analogia, denunciata con scandalo dallo Scholem, tra Sabbatianismo, Cristianesimo, e.....Socialismo.¹²¹ Se i platonici cristiani del Rinascimento si entusiasmarono per la Qabbalah ebraica, e ritennero di avervi scoperto i "segreti" della "verità cristiana", qualche sottile ragione dovrà pur esservi. Questa ragione, che è la ragione utopica d'un mondo diverso, si oblitera se si spezza in due il messaggio testamentario, *che non è soltanto la Legge, ma anche il desiderio di uscirne*; questa frattura la si è

¹¹⁷ *Les grands courants*, pp. 254-255. Abbiamo tradotto in corsivo espressioni letterali di Scholem.

¹¹⁸ *ivi*, p. 259 e n. 135.

¹¹⁹ Cfr. 89b.

¹²⁰ *Les grands courants*, pp. 261-262.

¹²¹ G. Scholem, *Sabbatai Tsevi. Le Messie mystique. 1626-1676.*, Lagrasse, Verdier, 1983, pp. 771-772.

creata costruendo due “ortodossie” e dimenticando che la testimonianza di Cristo è quella di un Ebreo, diretta agli Ebrei:¹²² né si può storicamente comprenderla altrimenti.

Sono queste dunque le ragioni per le quali la Qabbalah, sia che sogni il perfezionamento del mondo e l’armonia ristabilita nel millennio sabbatico, sia che fugga il mondo adoperandosi per porvi fine, appartiene di diritto ad una storia che si può vaghissimamente immaginare come “Storia dello Gnosticismo”, ma che, per esser più corretti, si può forse pensare come storia di movimenti in sé distinti, la cui prima emergenza fu lo Gnosticismo; fermo restando che anche questo è tale soltanto come categoria accademica, perché abbiamo visto quanta diversità vi raggruppi Ireneo, tutta però generata come pulviscolo cosmico dall’impatto del meteorite testamentario col pianeta del Razionalismo; per dirla in modo generale tra l’utopia di cui il primo è portatore, e il *nómos*, la Legge, che sorregge le Istituzioni, tanto sociali che religiose. Questo è un problema che va al di là delle eresie cristiane -lo abbiamo visto e lo vediamo ancora- ma che certamente si manifesta in modo macroscopico allorché il Cristianesimo s’inserisce nella società imperiale romana.

Ciò premesso, premesso cioè che la Qabbalah ha sin dal *Bahîr*, e massimamente con lo *Zohar*, strutture di pensiero che è lecito definire “gnostiche”, vediamo ora come questo “Gnosticismo” emerga alla luce dell’evidenza sotto la pressione di eventi esterni, sino a determinare movimenti religiosi antinomisti.

Come abbiamo già detto, l’espulsione dalla Spagna venne avvertita come l’inizio dei giorni dell’Apocalissi; l’esilio, avvertito come una realtà infernale, diveniva la storia cui si doveva porre fine. Tre sono le grandi figure che segnano questo passaggio attraverso una meditazione sullo *Zohar* che giunge ad invertirne le prospettive a partire dalle sue stesse strutture: Mosè Cordovero, Isacco Luria, e Hayyim Vital. Tutti convergono, assieme a molti altri, nel nuovo grande centro di studi cabbalistici che irradia la propria scienza sul XVI-XVII secolo: Safed, in Palestina. Per circostanze storiche del tutto particolari, questa cittadina si era trovata a conoscere uno straordinario sviluppo economico e demografico per alcuni decenni del XVI secolo;¹²³ là erano perciò convenuti a migliaia gli Ebrei da ogni parte d’Europa, in particolare dalla Spagna, e sotto il tollerante governo turco fecero della città anche un centro di studi, ed il principale punto d’irradiazione della Qabbalah.

Mosè Cordovero redasse un grande commento dello *Zohar* (*’Or Yaqar*, o *Luce preziosa*) e sviluppò la propria dottrina particolare sulle sezioni *Ra’aya Mehemma* e *Tiqquneh ha-Zohar*.¹²⁴ In quest’ultima sezione la dottrina zoharica compie alcuni interessanti sviluppi che rappresentano un episodio di evoluzione “gnostica”. Innanzitutto viene maggiormente esplicitato il rapporto tra *’En Soph* e *Keter*, facendo più chiaramente del secondo il volto esterno del primo; viene poi sviluppata più organicamente la dottrina emanatista dei 4 mondi (Emanazione, Creazione, Formazione, Fabbricazione); il peccato di Adamo si configura come un evento accaduto al livello delle prime due *Sephîrôt*, cioè nel divino stesso, causando il distacco e la trascendenza di Dio.¹²⁵ Tutto tornerà come nelle origini soltanto quando il mondo sarà stato redento.¹²⁶

L’opera nella quale Cordovero espose sistematicamente il proprio pensiero, fu il *Pardès Rimmonim*, mentre il citato *’Or Ne’erab*, scritto in difesa della Qabbalah, offre un condensato propedeutico ad uso dei principianti. Esso tuttavia contiene le chiavi essenziali della dottrina di Cordovero, molto rigorosa nella propria

¹²² P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, Torino, S.E.I., 1976, *passim*. Le conclusioni del Sacchi su Cristo fanno riferimento ad un Ebreo che parlava ad altri Ebrei nella società giudaica del tempo, con le sue contraddizioni sociali e dottrinarie. In questo ambito si debbono intendere le sue critiche al modo d’intendere la Legge, critiche che hanno aspetti rivoluzionari ma che non nascono dal nulla (“la teologia cristiana non è nata nel vuoto”; p. 155). Il Sacchi conclude perciò (p. 289): “Per essere capito, il messaggio cristiano deve essere prima di tutto trascurato” cioè riferito alla cultura ebraica del tempo, col suo variegato mondo di eterodossie.

¹²³ Cfr. l’Introduzione di S. Oriel a M. Cordovero (Rabbi), *La douce lumière*, cit.

¹²⁴ *La cabala*, cit., p. 403; per il contenuto delle sezioni cfr. *ivi* p. 66.

¹²⁵ *ivi*, p. 124; p. 98; p. 167. Il distacco dalla trascendenza a seguito della caduta entro il divino è esposto in uno straordinario mito nel *Tiqquneh ha-Zohar*, 22a sgg. (cfr. *Le Zohar*, ed. cit., T. I, p. 127 sgg.) Vi si confrontano il “direttore dei lavori” (che è il “Padre”, *Hokmah*, o anche “l’impronunciabile” che è *Hokmah* nel suo contatto con *Keter*; cfr. *La douce lumière*, cit., p. 154) e lo “architetto” (*Binah*, la prima H). *Binah* (la forma, la Madre) al momento di arrivare alla differenziazione degli individui vuol fare l’uomo “a nostra somiglianza secondo la nostra forma”. *Hokmah*, la sapienza divina, l’avverte che sbaglierà, e *Binah/Elohim* decide di farlo secondo la sua forma, dissociandosi dal Padre. Ora, nella logica neoplatonica si deve già pensare a due Adami: quello del Padre in *Azilûl*, e quello della Madre in *Beriah* (corrispondenti a Y e alla prima H). Il primo era sia maschio che femmina, come si addice all’archetipo che fa parte dell’Uno -ed è perciò il prodotto della Causa delle Cause (*Keter*, che opera attraverso *Hokmah*, da non confondersi con *’En Soph*, “la Causa che è al di là di tutte le Cause”, perché questo, essendo “al di là” non può associarsi a nulla che sia sotto di lui, dunque resta estraneo alla processione). Il primo Adamo era fatto di sola luce; il secondo, viceversa, è costituito di luce e tenebre; per questa ragione fallirà. La “somiglianza” si riferisce alla luce; la “forma” (=immagine) che è *Binah*, si riferisce alle tenebre (concetto del peccato originale come perdita della “somiglianza”, perdita della veste luminosa e acquisizione della “tunica di pelle”). La perdita della somiglianza e della luce, è la perdita dell’aspetto trascendente (*Hokmah*, il Padre, che non partecipa della creazione di questo “Adamo di *Beriah*”). Si vedono qui configurarsi le linee “di sinistra” e “di destra” che conducono alla *Shekinah*: in *Binah* sono già state create “le tenebre”; la forma, *Binah*, è la tenebra, il femminile, il rigore, la prima H che si specchia in *Shekinah*, seconda H; la luce, il Padre, è *Hokmah*, sapienza superiore che si specchia in *Shekinah*, (Presenza) come come sapienza inferiore. La creazione delle tenebre che portano al peccato è qui peraltro giustificata in modo allottro a tutta questa logica, in nome dell’esigenza di creare meriti e demeriti. Accanto alle due “mani”, destra e sinistra, di Dio, che giungono alla Presenza (cfr. *ps.Clementine*) vi è però una “mano di YHWH” che segue la “colonna centrale” discendente da *Keter* (via *Tiph’eret* e *Yesôd*) ed è questa che salva l’uomo. Si comprende quindi l’importanza di ricollegare la seconda H alla W (cfr. *infra*, n. 136). Questa colonna dispiega lo Y (che è *Keter*, ma anche il “punto” *Hokmah* nel suo contatto con *Keter*: i cabbalisti sono costretti ad oscillare su quest’aspetto) seguito dalla H che è *Binah* (perciò YH rappresenta la trascendenza, la tema delle *Sephîrôt* superiori; per la trasformazione delle due lettere in vera “colonna centrale” tramite l’*escamotage* di Cordovero cfr. *infra*) e, successivamente, W (*Tiph’eret*, il Dio manifesto caratterizzato dalla compassione, equilibrio di grazia e rigore, destra e sinistra) seguita dalla seconda H, la *Shekinah*. Il *Tiqquneh ha-Zohar*, 22b, parla al riguardo di “mano tesa a coloro che fanno ritorno”.

¹²⁶ *La cabala*, p. 170.

conseguenzialità, nella quale si nota un acuirsi della tensione escatologica, posta in primo piano come problema esistenziale.

I principi dottrinali sono quelli dello *Zohar*, nuovamente meditati ed elaborati. Alla base del processo creazionista s'insedia ormai in tutta chiarezza la struttura dei 4 mondi, ciascuno dei quali articolato nelle 10 *Sephirôt*, che si ripetono con egual funzione a livelli diversi.¹²⁷ Nel primo mondo, o mondo dell'Emanazione, le 10 *Sephirôt* sono pervase dalla luce di 'En Soph che "iniziò con un'emanazione sottile", corrispondente, per l'appunto, alle *Sephirôt* che erano nascoste in lui.¹²⁸ La luce di queste *Sephirôt* si espande poi nelle 10 *Sephirôt* del mondo della Creazione; e così via, sino al mondo della Fabbricazione.¹²⁹ Questo è il mondo di *Nefesh* - dunque ancora il mondo formale - il livello più basso dell'anima, che però può risalire, come avevamo già notato, sino al mondo dell'Emanazione, grazie alla pratica della santità.¹³⁰ Oltre non si va: non siamo ancora, infatti, al desiderio gnostico di porre fine al creato, che si manifesterà nella Qabbalah di Luria.¹³¹

Ciò che si realizza nella Qabbalah di Cordovero, è comunque una "risalita" da *Malkût* sino a *Binah*¹³² - in accordo con la dottrina zoharica - che può essere tuttavia la *Binah* del mondo dell'Emanazione, vale a dire la "forma primordiale", punto di discriminare tra mondo ineffabile e mondo storico, Dio vivente e inizio dell'esistenza, luogo ove il mondo storico può adeguarsi al suo modello archetipale.¹³³

Occorre qui segnalare l'importante sviluppo che assume il problema della forma nel pensiero di Cordovero. La sua concatenazione dialettica delle *Sephirôt* (cfr. *supra*, n. 128) lo conduce a vedere in *Binah* la radice non soltanto del rigore (*Dîn*) ma di tutti i rigori, anche di quello contenuto in *Hesed*: cioè il principio formale in quanto principio limitante presente da *Binah* in poi è l'origine del rigore; il mondo in tanto può darsi in quanto si fonda nel rigore.¹³⁴

Questo passaggio consente di comprendere il ruolo di *Da'at* (cfr. *supra*, n. 128) che non è semplicemente formale. *Da'at*, che proviene dal "risveglio" di *Keter*, deve operare la mediazione tra *Hokmah* e *Binah*, per stabilire la linea diretta *Keter-Tiph'eret* (che è anche *Rahamin*, compassione) perché *Keter* è *Hesed* e *Rahamin* puri, senza *Dîn*; perciò *Da'at*, che è la modalità nella quale *Tiph'eret* si eleva a *Keter* "passando" tra *Hokmah* e *Binah*, diviene la sorgente della compassione (*Rahamin*).¹³⁵

Qui si legge molto bene una significativa concezione ontologica: l'Incommensurabile e la sua insondabile Volontà racchiudono l'intrinseca positività di ogni annullamento degli opposti, e la stessa positività permane nella *materia prima* indifferenziata, che è la totalità della sapienza divina (*Hokmah*); soltanto al momento di voler formare il creato, questa positività fa emergere la propria negatività occulta, sotto l'aspetto della forma, il limite indispensabile ma doloroso, perché separazione degli opposti, rottura del Plèroma uroborico. Da questo atto di rigore nasce il mondo, il cui dolore non è che il riflesso della ferita primordiale. La rottura dell'unità mitica, l'irruzione del *lógos* che porta alla luce gli opposti, è il peccato originale della storia, dal quale l'utopia sogna la redenzione. Questo tema esiste anche nel mito greco; in quello cabalistico però, significativo di un'area culturale diversa, esso appare invertito nei "sessi": la totalità è maschile, e con essa la materia, la compassione, la misericordia; femminile è viceversa il rigore, il *lógos*, il limite imposto dalla forma. Femminile è anche l'ultimo anello sefirotico, la Presenza (*Shekînah*, *Malkût*) che

¹²⁷ *La douce lumière* cit., p. 196.

¹²⁸ *ivi*, p. 157. Le *Sephirôt* sono anche tutte nascoste in *Keter* (p. 193) ed 'En Soph è dissimulato in *Keter* (p. 189). La dottrina esoterica di Cordovero è molto complessa, nel tentativo di affrontare le aporie dell'emanatismo teista, fondato cioè su un Dio creatore distinto dalla propria creazione, evitando di cadere nel panenteismo. Lo sforzo fondamentale di Cordovero, nelle distinzioni che egli tenta di operare tra 'En Soph e *Keter*, è quello, impossibile, di dare struttura razionale ad un mito (cfr. Scholem, *La cabala*, pp. 119-120). Per tale ragione ogni *Sephirah* è vista in 6 aspetti diversi, in rapporto con l'emanante, con se stessa e con l'emanato; ciò consente la concatenazione dialettica nell'Uno, ma lascia aperto lo spinoso problema del rapporto di *Keter* con 'En Soph, la cui decisione di creare è un mistero insondabile e che, privo di attributi, deve in qualche modo essere separato da *Keter*, la sua Volontà (*ivi*, pp. 97-98). Cordovero tenta perciò di esprimere questo concetto: il processo creazionista è un "risveglio" degli aspetti superiori (inclusi in 'En Soph) della Volontà, entro la Volontà/*Keter*. Le *Sephirôt* appaiono a loro volta incluse in *Keter* per quanto concerne il loro aspetto volontaristico, e in *Hokmah* per il loro aspetto intellettuale (*La douce lumière*, pp. 57-58, n. 50). Il passaggio dal Dio incommensurabile al Dio vivente (Elohim/*Binah*) a partire dal quale inizia la manifestazione (le 6 *Sephirôt* sino a *Yesôd*, sintetizzate in *Tiph'eret*, Dio manifesto) pone a Cordovero il problema di fondare razionalmente la distinzione tra le 3 *Sephirôt* superiori e le 7 inferiori (6, più *Malkût*). Egli tenta di risolverlo con la dottrina dei 3 splendori o *tsahtsahôt* inclusi in 'En Soph, che divengono "radici" delle 3 *Sephirôt* superiori, la cosiddetta "trinità cabalistica", che colpì profondamente i cabalisti cristiani (la dottrina delle "radici" risale al XIII secolo: cfr. *Les origines*, p. 369 sgg; *Hokmah* e *Binah*, come materia e forma, sono "radici supreme" nascoste nell'idea divina primordiale: cfr. *ivi*, p. 139). Queste radici debbono però essere anche in *Keter* (*La cabala*, p. 119; *La douce lumière*, p. 189, n. 263). Da esse vengono *Keter*, *Hokmah* e *Binah*. Lo sforzo sistematico di Cordovero va ancora oltre, rielaborando altri concetti cabalistici precedenti. A tal fine egli inserisce tra *Hokmah* e *Binah* la figura di *Da'at*, la conoscenza, che già compariva nel *Bahir* e che non viene inserita come *Sephirah*, ma come intermediario di *Hokmah* e *Binah* in rapporto con *Keter*, consentendo così di esplicitare una linea "centrale" lungo il percorso segnato da *Keter* (*Da'at*)→*Tiph'eret*→(*Yesôd*)→*Malkût*, accanto alle due note linee "di destra" e "di sinistra". Il passaggio dall'occulto al manifesto trova così un parallelo geometrico: se *Hokmah* è il punto, *Da'at* è la linea e *Binah* la superficie; la manifestazione inizia poi con la corporeità volumetrica delle 6 direzioni dello spazio (cfr. *Sepher Yetzirah*) vale a dire da *Tiph'eret*. Questi pochi cenni aiutano a comprendere il significato dello sforzo di Cordovero: razionalizzare il mito.

¹²⁹ *La douce lumière*, pp. 196-197.

¹³⁰ *ivi*, p. 134.

¹³¹ *La cabala*, cit., p. 97.

¹³² *La douce lumière*, p. 114.

¹³³ *ivi*, p. 160; p. 172.

¹³⁴ *ivi*, pp. 182-183. Anche questo ha un precedente nello *Zohar* (cfr. *supra*, n. 126) dove la forma è l'oscurità, il femminile di *Binah*, prima H, che si lega perciò a *Malkût*, seconda H. Oscurità e femminile sono identificati al rigore nello *Zohar*.

¹³⁵ *ivi*, p. 181 in nota; il tema è sviluppato nel *Pardès Rimmonim*.

aspira a ricongiungersi con l'efflusso maschile di *Tiph'eret-Yesôd* (disceso dal *Fons vitae, Keter*) per ricostruire l'unità primordiale, e con ciò risalire al "passato ontologico" che diviene "futuro cosmico".

Cordovero non vuole ancora la fine del mondo storico, e vede ancora, come lo *Zohar*, l'opera del cabbalista come riunione degli opposti. Essa è opera essenziale di redenzione dalla caduta, al cui fine è indispensabile la conoscenza del significato esoterico della *Torah*; guai a coloro che lo condannano e si attengono alle sue prescrizioni letterali! essi allungano l'esilio, disseccano la Presenza che non è più irrigata dall'efflusso vitale, riconducono la creazione al *Tohû* e *Bohû*.¹³⁶ Il cabbalista è colui che mette ordine in questo chaos.

Tuttavia si percepisce già la presenza di una svolta gnostica nel sistema. Come abbiamo visto sopra, la creazione porta in sé un vero e proprio "peccato originale": sarà sufficiente che l'esperienza esistenziale sia avvertita come insopportabile, per avvertire anche il bisogno di uscire al più presto da una condizione storica avvertita come irridimibile: dal millennio in terra si passa alla fuga dal mondo.

Quest'evoluzione finale della Qabbalah prende corpo nel rutilante mito di Isacco Lauria, che ci è noto soltanto attraverso gli scritti del suo discepolo Hayyim Vital,¹³⁷ e dal quale dipendono strettamente gli sviluppi antinomici delle "eresie" sabbatiana e frankista.

Con Luria, la Qabbalah si può dire in posizione diametralmente opposta a ciò che essa è con Cordovero: se questi aveva tentato la sistematizzazione "razionale" del magma zoharico, Luria si abbandona totalmente alla creazione mitica. Avendo posto al centro della propria meditazione il problema del male, egli non può che fabbricare un incredibile mito gnostico dalle tinte accese; la straordinaria parentela con lo Gnosticismo -si potrebbe parlare di un vero e proprio *revival*- non è però dovuta ad influssi esterni. Come nota giustamente lo Scholem, le analogie dei risultati sono il frutto di analoghe strutture di pensiero.¹³⁸

I capisaldi del suo mito sono cinque: la dottrina dello *Tzimtzum* o contrazione, come atto iniziale del processo creativo; quella della "rottura dei vasi" o *Shevirah ha-Kelim* dalla quale origina il mondo delle "scorie" o *Qelipôt*; qui egli sviluppa la concezione, già presente nello *Zohar*, di due mondi paralleli, uno dei quali malvagio; quella della riparazione del guasto prodotto o *Tiqqun*, un concetto analogo a quello teosofico di reintegrazione; quella dello *Adam Qadmon*, o primordiale, primo atto della creazione, dal quale derivano tutte le anime degli uomini; quella del *Gilgûl* e dell'*Ibbur*, i due modi attraverso queste anime subiscono continue reincarnazioni.

La dottrina dello *Tzimtzum* può porsi come un tentativo di rispondere al quesito: se lo *'En Soph* è senza fine, come poteva esservi spazio per la creazione? Egli dovette necessariamente contrarsi all'interno di se stesso per lasciar posto ad un Nulla dal quale operare la creazione stessa. La domanda è ingenua, e non risolve il problema della creazione dal nulla: in realtà questa dottrina è però funzionale agli eventi che seguono, e che mostrano il vero problema centrale: l'origine del male. La dottrina dello *Tzimtzum* ha poi anche un'altra ragion d'essere: quella di evitare lo sviluppo di un sistema emanatista in direzione panenteista, e di conservare perciò la visione teista del *Genesi*.

La contrazione di Dio in se stesso non fu tuttavia senza conseguenze; essa fu infatti un atto di autolimitazione, di negazione, e quindi di giudizio; il limite che in tal modo Dio s'impose fu anche un atto di

¹³⁶ *ivi*, pp. 49-50 e p. 53. Essi impediscono l'unione di YH e WH, il cui significato è il seguente. Y, il punto, è *Hokmah*; la H iniziale è *Binah* (entrambe sono inscindibili da *Keter*); la W è *Tiph'eret* (le 6 *Sephirôt* successive) e la H finale è *Malkût*, che ha un legame privilegiato con *Binah*, come mondo storico e mondo ideale (cfr. p. 202). Questa è dottrina zoharica, i cui sviluppi appaiono ora nella loro logica. Israele è consacrata a YHWH, e sarà felice in questo mondo e nel futuro (le due H) perché grazie al Patto (*Yesôd*, la circoncisione) può operare il ricongiungimento di WH (cfr. pp. 114-116; cfr. anche pp. 45-50 e *Tiqquneh ha-Zohar* 24a) e, per conseguenza, dell'intero Tetragramma. Dopo il peccato di Adamo infatti, la H inferiore -la Presenza- si era staccata da YHW (cfr. *La cabala*, p. 167); questo mito è espresso dallo *Zohar* con l'affermazione che nel mondo della Fabbricazione i protoplasti avevano assunto le tuniche di pelle. Ciò sta infatti implicitamente a significare il distacco del mondo storico da quello ideale, distacco che avviene, come abbiamo già notato, in una ierostoria anticipatrice della storia. Considerato il significato delle due prime lettere (YH) il peccato originale appare anche come un distacco dell'immanente dal trascendente -come nel mito gnostico- e il "ritorno" -come nel mito gnostico- è un ritorno nel trascendente. Si comprende bene l'ambiguità che circonda questi temi nei testi cabbalistici, che tuttavia indicano chiaramente questo "dramma in cielo" con formazione della "sostanza illica" (le "tuniche di pelle") nel mondo di *Asiyah* o della Fabbricazione, che corrisponde alla H inferiore, staccata, a causa del peccato, dagli altri tre mondi (*Azilût*, *Beriah*, *Yetsirah*, ovvero Emanazione, Creazione, Formazione) corrispondenti a YHW. Come si può notare, l'inserimento della realtà del male entro una logica neoplatonica, fabbrica miti gnostici. Il neoplatonismo "colto" può essere costruito soltanto negando la realtà ontologica del Male, un problema che infatti stava molto a cuore a Plotino, e che sta a cuore a tutte le ideologie egemoni.

¹³⁷ Isacco Luria (1534-1572) muore giovanissimo (due anni dopo Cordovero, 1522-1570) senza lasciare opere scritte. Le sue idee furono note in modo parziale in Europa attraverso Israel Sarug e Hayyim Vital. (1543-1620) che le raccolse in 5 volumi (*Shemoneh Shearim, Le otto porte*). Egli tuttavia non volle pubblicarli, e la loro diffusione avvenne soltanto dopo la sua morte. Uno di questi cinque volumi, il *Trattato della rivoluzione delle anime*, fu tradotto in latino da Knorr von Rosenroth nella sua *Kabbala denudata* (Tomo II, vol. II, Frankfurt, Zetzner, 1684) insieme ad altri frammenti cabbalistici (dallo *Zohar*, etc.) e ad un apparato esplicativo (*Loci communes*) che introdussero ad una vasta conoscenza della materia anche i non conoscitori dell'ebraico. (Il testo del von Rosenroth consiste complessivamente di due tomi, ciascuno di due volumi; il primo tomo edito a Sulzbach, Lichtentaler, 1677). Della versione del Rosenroth esiste poi una vecchia traduzione francese, ora riveduta, corretta ed annotata da F. Secret (Hayyim Vital, *Traité des Révolutions des Âmes [Sepher ha-Gilgulim] d'après Isaac Luria*, Milano, Archè, 1987) alla quale facciamo riferimento. La Qabbalah di Luria conobbe grande diffusione in Polonia dopo la tragica data del 1648; su di essa, importante la trattazione dello Scholem, *Les grands courants*, pp. 261-304; *La cabala*, pp. 133-148 e *passim*.

¹³⁸ *Les grands courants*, p. 277. Si tratta di un'osservazione che, anche in altre circostanze, abbiamo più volte formulato in questo testo, e che già formulammo in precedenza ne *La Gnosi*, etc., cit.: in tutte le emergenze che andiamo esponendo, le sistematiche ripetizioni di temi sono dovute soltanto in parte a reciproche influenze. Per il resto esse sono da attribuirsi all'uso di strutture di pensiero analoghe, assunte per superare il sempre-eguale del pensiero normativo.

rigore, come aveva osservato Cordovero a proposito della forma. La contrazione divina ha dunque l'effetto di isolare *Din*, come primo atto sul quale fondare la creazione.

Il vuoto lasciato dalla contrazione non era però un Nulla; era una mescolanza caotica nella quale era rimasta un po' della luce divina. Si noti qui la stretta analogia con i miti gnostici e il ritorno del chaos alla base della creazione; per di più, in questo chaos era rimasto anche un po' di quel rigore che aveva presieduto alla contrazione. Si noti ancora la logica gnostica del mito: il male (il rigore) è ineliminabilmente alla base della creazione, e l'intollerabile mescolanza dev'esser corretta. Qui già s'intravede la radicale differenza tra la visione di Luria e quella della precedente Qabbalah: il problema non è più unificare il Male nel Bene, ma dividerli; la situazione storica non è caratterizzata dalla loro separatezza, ma dalla loro commistione. Questa visione l'abbiamo già incontrata nel passato: è quella disperata di chi avverte la presenza del Male con tanta forza, da poter assumere nei suoi confronti soltanto il rapporto d'estraneità e di fuga, e da sognare sogni apocalittici. In queste *situazioni esistenziali* non c'è più spazio per le sintesi dialettiche di chi scopre la presenza di un qualche bene, di una qualche positività anche dentro il male.

Il residuo di luce rimasto nel chaos è detto *Reshimu*: anche qui le premesse vengono "tradite", perché una creazione a partire da un chaos ove c'è del divino, abbandona il teismo per ricadere nel panteismo. *'En Soph* decise dunque d'inviare un raggio di luce per porre ordine in questo chaos; forse per eliminare *Din*, forse per mitigarlo. L'emissione luminosa aveva due aspetti: circolare, per l'omogeneità del Nulla circondante il luogo nel quale *'En Soph* s'era ritirato; e rettilineo, come un raggio. L'emissione rettilinea disegnò la figura di *Adam Qadmon*, un quinto "mondo" che Luria pone al primo posto, facendogli precedere il mondo dell'Emanazione. L'antropomorfismo del mito è sfrenato: anche l'Adamo primordiale si articola nelle 10 *Sephîrôt*, la luce da lui emanata dà corpo ad un mondo formale (lettere, nomi, la *Torah*).

Il piano divino prevedeva la creazione di esseri e forme finite; per questo nel Nulla erano stati predisposti, per emanazione, dei "vasi"¹³⁹ in grado di raccogliere la luce emanata, luce delle *Sephîrôt* che fuorusciva da occhi, orecchie, bocca e naso dell'*Adam Qadmon*.

Questa luce era tuttavia troppo intensa, e traboccò dai vasi delle tre *Sephîrôt* superiori, investendo quelle inferiori che non resistettero, sembra per un difetto di fabbricazione (c'è dunque il sospetto che l'opera divina non sia poi così perfetta). I 6 vasi successivi si ruppero, e quello di *Malkût* s'incrinò. I frammenti, le *Qelipôt*, precipitarono trascinando con loro parte della luce divina, e costituirono la profondità dell'abisso nel quale domina il Male.

Qui il confronto con i sistemi gnostici si fa davvero significativo: non semplicemente per ragioni strutturali, ma soprattutto per le conseguenze che se ne debbono trarre sul piano logico: è evidente infatti che l'origine del Male è nella difettosità del piano divino, e che tutto il processo cosmo/antropogonico è un *processo teogonico di catarsi*.¹⁴⁰

Questo processo, che rappresenta un fenomeno di reintegrazione nell'ordine originario,¹⁴¹ prende il nome di *Tiqqun*, ed è un processo cosmico che passa attraverso due fasi. Nella prima fase, un nuovo fascio di luce divina esce dalla fronte dell'*Adam Qadmon*, per riordinare la luce sparpagliatasi dopo la rottura dei vasi¹⁴² in nuove configurazioni. Il compito di terminare l'opera fu affidato all'uomo creato come *Anthropos*, che con la propria santità avrebbe consentito il ricongiungimento del basso e dell'alto. Per conseguenza il mondo della Fabbricazione (*Asiyah*) che era precipitato pericolosamente vicino alle *Qelipôt*, si sarebbe liberato dalla vicinanza al Male. Ahimè! Adamo sbagliò, separando ciò ch'era unito (invece di unire il separato) e il mondo di *Asiyah* con le sue 10 *Sephîrôt* piombò nel mondo delle scorie (che formavano il cosiddetto "anti-Adamo di Belial") dando origine al mondo della nostra esperienza, quello storico.¹⁴³ L'analogia con il mito gnostico non poteva essere più stringente: tra l'altro, siamo in presenza di due mondi paralleli e antitetici.

¹³⁹ *Les grands courants*, p. 283; J.I. Schochet, nella sua Introduzione alla IV parte del *Tanyà*, cit., p. 62, definisce viceversa i "vasi" come un prodotto specifico della contrazione. In effetti il processo creativo si realizza nel succedersi alternato di contrazioni ed emanazioni.

¹⁴⁰ Siamo ben al di là di quanto si poteva già intuire dallo *Zohar*, col suo mito dell'albero del Male (cfr. *supra*, n. 84); tuttavia siamo pur sempre nell'ambito dello sviluppo sempre più "gnostico" della logica che vi era presente. Ad esempio, la "rottura dei vasi" ha un precedente nel mito dei 7 re di Edom (*Gen. 37, 21* sgg.) che regnarono e morirono, e che discesero da Esaù: nello *Zohar* (I, 135a; 177a-b) essi rappresentano il mondo dell'impurità, la "altra parte" (*sitra ahra*) che dunque ha una sua vita propria. Il regno delle scorie corrisponde infatti ai 7 re (*Traité des révolutions des âmes*, cit., p. 27). Lo Schochet (cit., pp. 64-68) nella sua esposizione del mito include tra le *Sephîrôt* anche *Da'at*, primo "vaso" rotto: in tal modo si spiega la resistenza di *Malkût*, perché il *Genesi* parla di 8 re di Edom; di 7 dice che morirono, dell'ottavo non dice nulla. Prescindendo comunque da tutte le sue infinite *technicalities*, non c'è dubbio che il processo è catartico; il processo di purificazione descritto in *Zohar*, I, 109b (*Sitrê Torah*) e relative note nell'ed. cit. (T. II, p. 115) viene ora raccomandato all'uomo (Schochet, pp. 84-87). La spiegazione "teleologica" alternativa che ne risulta (*La cabala*, p. 144; Schochet, p. 84) già presente in Cordovero, cioè che il male è necessario per mettere alla prova l'uomo, può trovar fondamento soltanto nell'obiettivo di mantenere l'ortodossia religiosa, ma di certo non ha alcun fondamento "logico" nel mito stesso: di fatto, Dio produce il Male *dalla propria imprevidenza*, ed è l'uomo che deve rimediarsi soffrendo. Come in ogni speculazione gnostica, qui c'è un evidente parallelo sociale, se si considera l'equazione Dio = Padre = potere sociale. Se il triplice soggetto è perfetto, non si comprendono gli esiti della sua azione; se è manchevole, e va aiutato a perfezionarsi, non si vede perché l'uomo (il figlio, il suddito) debba accettarne *tout court* il dettato, acquistando meriti in base ai parametri della sua Legge. Se, infine, la Legge è la *sola* via al perfezionamento dell'opera, allora anche l'uomo *ha natura divina*, perché è evidente che *Dio ha bisogno di lui*. La constatazione del Male come realtà, innesta un circolo vizioso della logica che conduce necessariamente ad esiti antinomisti.

¹⁴¹ La catastrofe provocò, tra l'altro, una caduta di rango dei mondi emanati, rispetto al posto loro assegnato (*La cabala*, p. 143); questa caduta è "quantificata" nello schema inserito a p. 143 del *Traité de révolutions des âmes*, cit.

¹⁴² Di qui in poi sorvoliamo sulle infinite complicazioni di dettaglio, non necessarie ai nostri fini.

¹⁴³ Sullo stato delle cose al momento dell'errore di Adamo, e sul lavoro d'innalzamento che avrebbe dovuto compiere in rapporto alla caduta dei mondi, cfr. *Traité, etc.*, cit., p. 154: ricondurre le 6 *Sephîrôt* inferiori del mondo di *Asiyah* al livello delle attuali 6 superiori di *Yetsirah*. Dopo

Spetta dunque ora alle anime degli uomini, tutte discese da quella dell'Adamo primordiale,¹⁴⁴ liberare se stesse, scintille divine, dalle scorie; questo deve avvenire a tutti i 5 livelli dell'anima.¹⁴⁵ Il processo è dunque estremamente laborioso,¹⁴⁶ ed è qui che s'innesta, con significato del tutto nuovo, la metensomatosi: essa realizza, come per i Catari, l'inferno in terra, attraverso il quale l'anima di Adamo, frammentata nelle anime dell'umanità, compie il proprio lungo ciclo di purificazione, che può richiedere ripetuti soggiorni in questo mondo malvagio. La metensomatosi, tra l'altro, diviene il *passepourtout* in grado di spiegare perché mai il giusto debba soffrire, perché mai regni l'ingiustizia.¹⁴⁷

La trasmigrazione, come nota lo Scholem,¹⁴⁸ e con essa le interrelazioni delle anime,¹⁴⁹ diviene la vera storia del mondo, una storia lunghissima per liberarsi dal male, una storia che dev'essere abbreviata. Ciò che viene ad assumere ora la massima evidenza, è dunque una dottrina che era già apparsa nel *Bahîr*, quella secondo la quale, allorché tutte le anime saranno tornate alla propria origine dopo essersi purificate in ripetuti cicli di presenza terrena, soltanto allora apparirà il Messia.¹⁵⁰

La differenza sostanziale è tuttavia nell'accento posto sull'escatologia; ciò che nel *Bahîr* era una dottrina, qui è una spasmodica attesa apocalittica; come nota lo Scholem,¹⁵¹ il sistema lurianico funzionava sul postulato che il ciclo della Reintegrazione (*Tiqqun*) fosse giunto alla fase finale. Lo Scholem ha anche notato il meccanicismo della dottrina, che toglie significato alla venuta del Messia, evento automatico al termine di un processo nel quale si racchiude il compito d'Israele.¹⁵²

In effetti Luria era convinto di trovarsi vicino al termine del processo di Reintegrazione. Si sarebbe dovuti essere nel momento nel quale il processo aveva raggiunto le anime uscite dai "piedi di Adamo";¹⁵³ precisamente alle più malvage di esse, quelle dei "talloni". Si era dunque proprio alla fine, nel momento in cui le tremende difficoltà del compito avrebbero trovato riscontro in un acuirsi delle sofferenze; in questi tempi calamitosi sarebbe però giunto il Messia figlio di David.¹⁵⁴ L'epoca del Messia sarebbe dunque stata segnata da tempi calamitosi.¹⁵⁵

Questa concezione apocalittica della contemporaneità del sommo Male e del sommo Bene, trova un riscontro di grande rilievo, per i futuri sviluppi antinomici, nella dottrina dell'assegnazione delle anime: tanto più un'anima è santa, tanto più essa sarà sommersa nelle più malvage scorie. Questo accade per il tentativo di Samael di impedirne la missione, ma è anche un trucco di Dio, che dà via libera a Samael perché sa che in tal modo il Bene otterrà un gran risultato, essendo comunque destinato a vincere, cosa che Samael non sa. Ciò spiega la ragione per la quale gli uomini più santi commettono i peccati più orrendi; anzi, dalla misura dei loro peccati si può comprendere quella della loro santità.¹⁵⁶

V'è poi un'altra dottrina lurianica che dev'esser ricordata, e che ha precisi precedenti nello *Zohar*: quella del "giusto sofferente" che qui si riverbera nel Messia figlio di Giuseppe, destinato a precedere quello figlio di David.¹⁵⁷ Anche questa dottrina, che porta all'identificazione del "figlio di Giuseppe" con Luria -un

l'errore di Adamo, le 4 *Sephîrôt* inferiori di *Yetsirah*, e le 10 di *Asiyah* coincidono nelle scorze (*Traité*, p. 155). Adamo di Belial è la figurazione del Male, e s'identifica con Samael, l'accusatore dell'uomo (*ivi*, p. 33); dopo la Reintegrazione, il mondo delle scorie finirà nel nulla; il Messia abolirà il Male. La morte è infatti una conseguenza del peccato che costringe le anime a continui ritorni per purificarsi in questo mondo; dopo la Reintegrazione non avrà più motivo d'essere (*ivi*, p. 239). Si noti il parallelismo tanto con i Catari, quanto con alcune sette shî'ite: *l'inferno è questo mondo*.

¹⁴⁴ L'*Adam Qadmon* conteneva già in sé tutte le anime degli uomini a venire.

¹⁴⁵ Luria adotta la dottrina delle 5 anime (*Traité*, etc., cit., pp. 29-30) perché egli può così farle corrispondere ai 5 livelli nei quali fu riorganizzata la luce dopo la rottura dei vasi; dall'alto: l'Indigente (*Keter*), il Padre (*Hokmah*); la Madre (*Binah*), il Privato d'indulgenza (le 6 *Sephîrôt* successive); la Femmina del Privato d'indulgenza (*Malkût*); cfr. *ivi*, p. 130.

¹⁴⁶ Si noti che la caduta di Adamo, che trascina il mondo formale di *Asiyah* nella materia, e dunque mescola il Bene col Male (*Traité*, p. 46) è un evento mitico nel senso pieno della parola: esso fonda il peccato dell'uomo, nel senso che ogniquale volta un uomo pecca, si ripete il fenomeno della caduta. Come nel mito, storia e ierostoria si riflettono l'una nell'altra; la ierostoria precede la storia ontologicamente, più che non temporalmente. Per la lunghezza del processo di purificazione, cfr. *Traité*, p. 46: esso consiste nel separare il Male dal Bene (*ivi*, p. 49).

¹⁴⁷ Rinviamo ai testi per i particolari risvolti della dottrina: rileviamo però che, ancora una volta, il male si configura come per i Verdi del Circo di Bisanzio, nei termini concreti dell'incomprensibile malastore. Questo punto d'arrivo è il vero punto di partenza; il "Male" ontologico non è che il riflesso mitico della vita, e, in quanto mito, fonda l'esperienza.

¹⁴⁸ *Les grands courants*, p. 301.

¹⁴⁹ Oltre alla rotazione (*Gilgûl*) le anime possono conoscere anche il fenomeno detto "embrionato" (*Ibbur*) consistente nell'insediarsi di più anime nello stesso uomo; ne consegue una casistica metafisica di parentele complicata quasi quanto i casi della vita da giustificare, per la quale rinviamo volentieri al *Traité*, etc., cit. La vicenda è ulteriormente complicata dal fatto che esistono due tipi di anime: le scintille cadute tra le scorie, e quelle che erano rimaste in Adamo, e che ora giungono come "anime nuove"; cfr. *Traité*, pp. 125-140 e pp. 385-386. Queste anime hanno maggiori probabilità di risalire; esse costituiscono l'Adamo ridotto di dimensioni dopo il peccato.

¹⁵⁰ *Traité*, p. 37; p. 374. Il Messia verrà però al momento della liberazione delle ultime scintille (*ivi*, p. 137; p. 384).

¹⁵¹ *Sabbataï Tsevi*, cit., p. 63.

¹⁵² *ivi*, p. 66.

¹⁵³ Per i "piedi di Adamo", cfr. *Traité*, p. 147, e il citato schema a p. 143; per lo stadio cui era giunto il processo alla fine del XVI secolo, cfr. *ivi*, p. 36.

¹⁵⁴ *ivi*, pp. 35-39; pp. 243-244; p. 246.

¹⁵⁵ *ivi*, p. 58; il tema è tuttavia comune nella letteratura apocalittica. A quel momento sarebbero uscite dalle scorze le ultime anime (p. 384); il Messia sarebbe stato portatore dell'anima di grado più elevato (p. 162) cioè avrebbe rappresentato il ritorno del "primo Adamo" (pp. 23-24) nella logica di un processo che è, per l'appunto, Reintegrazione.

¹⁵⁶ *ivi*, p. 35, p. 39; pp. 42-44. Sul piano antropologico siamo in presenza di una finissima interpretazione. Per le concezioni apocalittiche di Luria sopra esposte, un rapido riassunto si può trovare anche in Scholem, *Sabbataï Tsevi*, cit., pp. 71-78.

¹⁵⁷ Sull'argomento cfr. Scholem, *Sabbataï Tsevi*, pp. 67-71. I "Messia figli di Giuseppe" fiorirono poi un po' dovunque nel corso del movimento sabbatiano, che convogliò esasperate attese escatologiche; al riguardo cfr. *ivi*, *passim*. Lo spunto per questa figura, presa dallo *Zohar*, è *Isaia*, 53.

uomo afflitto dalla malattia nel corso della propria breve esistenza- costituisce un tassello nel clima di montante attesa per il Messia figlio di David.

L'insegnamento di Luria, conosciuto attraverso la predicazione dei suoi discepoli, divenne largamente diffuso soltanto dopo la morte di Hayyim Vital nel 1620, allorché fu possibile pubblicare i suoi scritti. Alla metà del secolo esso si era ormai diffuso in tutta l'Europa, nel corso degli anni tremendi della Guerra dei Trent'anni, i cui orrori colpirono duramente anche le comunità ebraiche. L'apocalitticismo e la riflessione centrata sul problema del male,¹⁵⁸ costituirono le ragioni della sua attrattiva nei confronti di un popolo che non aveva più altro scampo alle proprie sofferenze; la particolare situazione spiega il fenomeno che s'impose su questo cabbalismo, l'eresia sabbatiana e il suo seguito frankista. Straordinario successo conobbe in Polonia la Qabbalah luriana, che impronta di sé il XVII e il XVIII secolo.¹⁵⁹

Sabbatai Tsevi, l'uomo che coagulò le attese apocalittiche, nacque a Smirne nel 1626. Lo Scholem, che gli ha dedicato una ponderosa biografia, ne ha indagato aspetti familiari e personali che certamente interessano il biografo, ma che possono essere sorvolati in queste righe. Non è infatti molto importante conoscere le sue eventuali tendenze maniacali (lo Scholem ipotizza una psicosi maniaco-depressiva) quando ci si deve confrontare con il successo dilagante che ebbero le sue "stranezze", e con i risvolti sociali del movimento da esse scatenato. Evidentemente, la vita emotiva e intellettuale di una non trascurabile parte della Diaspora, era ormai in attesa precisamente di *quelle* manifestazioni, che dovevano essere il segnale inequivocabile dell'avvento dell'inaudito, del compimento dei tempi. *Non c'è Apocalisse senza distruzione della norma.*

Gli anni della sua gioventù non sono particolarmente interessanti; sappiamo tuttavia che egli era già ritenuto un folle allorché, nel 1648, anno della Redenzione secondo lo *Zohar*, giunsero le notizie dei massacri avvenuti in Polonia; Sabbatai ne ebbe una tremenda impressione, seguita da una visione mistica che generò in lui la convinzione d'essere il Messia.¹⁶⁰

Da quel momento il suo comportamento, già stravagante, iniziò a divenire apertamente antinomico; in data incerta, da situarsi tra il 1651 e il 1654, egli fu perciò espulso dalla comunità di Smirne.

Viaggiò allora per la Grecia procurandosi molti amici, ma anche ponendosi apertamente contro la Legge con manifestazioni eclatanti, sicché, nuovamente espulso, trascorse nove mesi a Istanbul nel 1658. Qui egli benedì "colui che permette ciò ch'è proibito";¹⁶¹ ma tutta la sua condotta era da tempo improntata a violazione sistematica della Legge, secondo una logica che deve considerarsi coerente con la pretesa messianica; già da tempo egli andava meditando una propria identificazione con *Tiph'eret*, al quale indirizzava il proprio culto come "vero Dio".¹⁶² Di nuovo espulso, tornò a Smirne sino al 1662, da dove partì per Gerusalemme, creandosi nuove amicizie lungo il percorso, a Rodi e al Cairo.

Inviato al Cairo come incaricato della comunità di Gerusalemme, venne a conoscere una giovane Ebreia, Sarah, orfana dei massacri di Schmielnicki, che aveva vagato come persona di servizio in Italia e poi al Cairo, accompagnata dalla fama di pessimi costumi. Oltretutto, era considerata una povera pazza, perché convinta di essere la sposa designata del Messia; forse fu questa diceria ad interessare il Messia Sabbatai; forse la possibilità di realizzare il ruolo di Osea (*Osea*, I, 2); il matrimonio avvenne nella primavera del 1664.¹⁶³

L'anno successivo, nel 1665, Sabbatai iniziò la folgorante avventura della propria missione: tormentato dalle proprie tentazioni antinomiche, decise di recarsi a Gaza, ove viveva un uomo, Nathan, del quale si diceva che sapesse rivelare ad ognuno il segreto per la Reintegrazione della propria anima; dall'incontro era destinato a nascere il movimento sabbatiano.

Nathan aveva poco più di vent'anni, ma era già noto e stimato, e conosceva la Qabbalah di Luria. Agli inizi del 1665, egli ebbe una visione nel corso della quale gli fu rivelato che Sabbatai era il Messia, e che

¹⁵⁸ È significativo ricordare che Hayyim Vital si dedicò per almeno due anni agli studi alchemici (*La cabala*, cit., p. 445) un fatto alquanto inusuale per un ortodosso, del quale dovette fare ammenda. Ciò sembra tuttavia accordarsi molto bene con la natura di una dottrina che intravede la via della salvezza attraverso lo sprofondamento nel Male e nella materia, di dove si debbono estrarre le scintille divine; il moto alchemico è infatti segnato dal momento iniziale del *descensus* e della *putrefactio*, indispensabile discesa all'interno della materia e della morte che precede il successivo moto ascensionale di spiritualizzazione.

¹⁵⁹ *Sabbatai Tsevi*, cit., pp. 89-105. La Qabbalah luriana si espande in Polonia a partire dall'inizio del XVII secolo, mescolandosi con quella di Cordovero; da essa prende spunto un'ossessiva meditazione sul Male e sugli aspetti satanici del mondo, che caratterizza gli sviluppi polacchi. Cfr. G. Scholem, *Le mouvement sabbataïste en Pologne*, R.H.R. 143-144, 1953-1954; in particolare, 143, pp. 30-44. I massacri operati dai cosacchi di Schmielnicki (cfr. S.M. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Time until the Present Day*, Philadelphia, The Jewish Publ. Soc. of America, vol. 1°, 1916, p. 144 sgg.) furono visti come l'inizio delle convulsioni messianiche; per quei tempi era infatti atteso il Messia e anche la fine della dominazione turca in Palestina. Lo Scholem, *Sabbatai Tsevi*, p. 105 sgg., abbozza alcune riflessioni sulla contemporaneità dei fermenti apocalittici nel mondo ebraico e nel Cristianesimo nel corso del XVI-XVII secolo, sottolineando come anche nel mondo cristiano l'aspettativa si concentrasse su una "nuova terra", secondo l'ottica "giudaizzante" del primo Cristianesimo. La contemporaneità di fenomeni tra loro non collegabili non è frutto di un metafisico *Zeitgeist*: la realtà è che il "secolo di ferro" è uno dei più atroci della storia europea, e lo è per tutti: è il secolo degli Stati Assoluti, della caccia alle streghe, della fine dei sogni della cultura "ermetica", soprattutto della repressione della secolare spinta alla libertà dei ceti subalterni, che si era coagulata attorno ai moti religiosi scatenati dalla Riforma; è il secolo del nuovo Razionalismo, che fa dell'uomo l'oggetto di leggi a lui estranee, è il secolo del classicismo regolato dalle corti. Al suo centro è la Guerra dei Trent'anni, che s'apre con la sconfitta delle forze più illuminate in Boemia e con l'eliminazione della Chiesa Hussita: si ricordi, in proposito, con quanto interesse gli Ebrei boemi avevano guardato a questo fenomeno.

¹⁶⁰ *Sabbatai Tsevi*, cit., pp. 148-150.

¹⁶¹ *ivi*, p. 171.

¹⁶² *ivi*, p. 156.

¹⁶³ *ivi*, pp. 199-203.

Israele avrebbe dovuto seguirlo, senza pretendere da lui alcun segno miracoloso. Il momento della fine era giunto, e non sarebbe stato ritardato da alcun peccato. Questa rivelazione fu trasmessa da Nathan a Sabbatai, che veniva da lui per consiglio nella primavera del 1665; il 31 Maggio, Sabbatai si proclamò Messia, con l'avallo di Nathan.¹⁶⁴

Il successo fu immediato e straordinario. Un documento pseudepigrafico attribuito ad un Maestro del XIII secolo, ma probabile opera di Nathan, annunciava il Messia nella figura di un uomo calunniato per il suo antinomismo, dovuto in realtà alla sua esigenza di calarsi tra le scorie per combattere le forze del Male.¹⁶⁵ Nathan stesso consigliava l'antinomismo agli Ebrei di Gerusalemme.¹⁶⁶

La dottrina iniziale di Nathan a supporto dell'azione di Sabbatai, merita di essere ricordata, anche se non sembra fosse largamente diffusa; al contrario, doveva rappresentare una sorta di "manifesto" di fondazione ideologica del movimento, destinato ad una cerchia ristretta.¹⁶⁷ Evitando i dettagli, ne condensiamo il senso per trarne argomento di riflessione.

Nathan si appoggia alla Qabbalah luriana, che conosce nelle sue diverse lezioni, mettendo in mostra la conseguenzialità di un suo sviluppo antinomico. La fondamentale conseguenza che si può trarre da quella dottrina, e che rappresenta la base di fatto sulla quale può poggiare uno sviluppo quantomeno eterodosso, è che il processo creativo immaginato da Luria costituisce di fatto un vero e proprio processo catartico, grazie al quale Dio si libera d'un Male *che è originariamente in Lui*. Questa conseguenza non è sorprendente né nuova: postulare l'esistenza del Male come realtà accanto a un Dio creatore onnipotente, riporta inevitabilmente la radice del Male assoluto nel Bene assoluto: questo è uno sviluppo logico conseguenziale, al quale non si può sfuggire.

Nathan risolve dunque quest'esigenza ipotizzando l'esistenza, accanto alla luce che contiene il pensiero, di una luce senza pensiero; quanto al Male assoluto, esso formerebbe, accanto al nostro mondo della mescolanza, un vero e proprio antimondo.¹⁶⁸ In questo abisso si troverebbe da sempre l'anima del Messia, che non viene dall'Adamo primordiale, ma dalla luce divina, dal Dio d'Israele (le 6 *Sephirôt* incluse in *Tiph'eret*, il "Privo d'indulgenza" di Luria). Di lì egli lotta per liberarsi dalle scorie,¹⁶⁹ e non v'è nulla di strano, poiché egli proviene da *Tiph'eret*, che la sua anima vi torni dissolvendosi in esso dopo essersi purificata. Quest'opera è l'opera di redenzione finale; Israele può infatti redimere soltanto il mondo della mescolanza, mentre quello del Male assoluto può essere redento soltanto dal Messia. Quanto alla Legge -e qui Nathan riprende l'ipotesi del Libro *Temunah*- anch'essa era caduta nelle scorie divenendo quella nota, carica di divieti; ma quando essa tornerà al primitivo stato spirituale, tutte le norme "pratiche" e "materiali" perderanno ogni valore.

Lo scenario che qui si apre non ci sembra nuovo e sorprendente; lo abbiamo già incontrato negli sviluppi della logica del *bâtin*, ed è un tema eterno: ogni Legge materiale non è che la cristallizzazione dello spirito che a quella Legge ha condotto. Penetrare lo spirito di una Legge, significa dunque scoprire in essa le ragioni stesse della sua destituzione, allorché quello spirito potrà pienamente realizzarsi. Per il resto, la dottrina di Nathan sviluppa gli elementi essenziali che consentiranno d'interpretare come evento straordinario, ma non riprovevole o demenziale, l'antinomismo e le pretese messianiche di Sabbatai Tsevi. *La fine del mondo non può che manifestarsi con eventi e dottrine che contraddicono la logica del mondo*, la Legge, il *nómos*. Il nucleo vero di tutta la vicenda non è nella follia o nella nequizie di questo o quel personaggio; non è nella "leggerezza" o nella "complicità" con le quali parte di un popolo abbandona le consuetudini religiose per seguire l'eresia: è nel fatto che le condizioni di vita di molti erano tali che altro non restava loro se non sperare -sino a volerla credere possibile e attuale- nella fine del mondo storico; un'ipotesi che, del resto, *faceva parte della stessa fede*. Il fenomeno sabbatiano è un esempio lampante di dottrina gnostica che si realizza in moto millenarista coinvolgendo le masse, secondo una vicarianza che andiamo da tempo osservando; quando non vi saranno più le condizioni per i moti, la dottrina tornerà nella logica dei gruppuscoli esoterici.

Attorno a Sabbatai iniziarono a svilupparsi entusiasmi: scomunicato a Gerusalemme, egli iniziò tuttavia un lungo viaggio tra le comunità. Lettere e voci lo precedevano, mentre l'eccitazione cresceva ed iniziava a contagiare anche gli studiosi e i rabbini. A Dicembre la comunità di Smirne, ove egli si era recato, era in uno stato d'agitazione febbrile. Notizie degli eventi giunsero in Europa, e vi si diffusero ovunque tra Ottobre e Dicembre.

Nel suo viaggio, Sabbatai aveva toccato già Aleppo, dove aveva suscitato grandi speranze; nel frattempo Nathan diffondeva da Gaza la novella della Redenzione e la propria dottrina cabbalistica; a Hebron e Safed i seguaci erano già numerosi; lo si cominciò a considerare "Re d'Israele" in luogo del sultano.¹⁷⁰ Nathan, a sua volta, inviò ad Ottobre una lettera alle comunità di Smirne, di Costantinopoli, di Germania, d'Italia e dello Yemen. In essa annunciava la propria Qabbalah, dichiarando superata quella di Luria a causa di

¹⁶⁴ *ivi*, p. 230.

¹⁶⁵ *ivi*, p. 231 sgg.

¹⁶⁶ *ivi*, p. 243.

¹⁶⁷ *ivi*, pp. 298-323.

¹⁶⁸ In questo modo egli sviluppa il precedente zoharico del cosiddetto "altro lato".

¹⁶⁹ Anche per questo c'è un precedente nella dottrina di Luria, allorché egli accenna (*Traité*, p. 43) alle anime di Abramo e di David che provengono da quel mondo.

¹⁷⁰ *Sabbatai Tsevi*, p. 266.

cambiamenti metafisici intervenuti nel corso del processo di redenzione; sul piano concreto poi, Sabbatai avrebbe ottenuto la sottomissione mansueta del sultano e dei Cristiani (tranne i Tedeschi) e si sarebbe recato al mitico fiume Sambatyon, dove avrebbe sposato la figlia di Mosè resuscitato. Nathan richiama dunque in vita il mito delle Dieci tribù, ma la cosa non stupì nessuno: il clima era ormai apocalittico. Altre cose ancora affermava, sul piano dottrinale, una di notevole interesse: Sabbatai avrebbe redento la propria *Qelipah*, identificata con Cristo. La cosa era davvero enorme per un Ebreo, ma fu accettata e ciò non deve meravigliare.¹⁷¹ Precisamente l'enormità della cosa è il segno della fine dei tempi; essa corrisponde inoltre alla dottrina lurianica della coincidenza di estremo male ed estremo bene; quanto, infine, alla redenzione di Cristo, se il male viene da Dio, esso fa inesorabilmente parte dell'essere: esso potrà e dovrà quindi essere redento nel corso del processo teogonico/catartico, perché non può in alcun modo divenire "nulla".

Nessuna meraviglia dunque per quel che accadde a Smirne nel Dicembre, allorché Sabbatai si esibì in spettacolari *performances* antinomiste, scomunicando i rabbini che gli si opponevano; la folla minacciosa si schierò dalla sua parte, e uno dei rabbini preferì persino cambiar partito. La maggioranza era col Messia, e i suoi nemici passavano per miscredenti.¹⁷²

Il 30 Dicembre, il "re d'Israele" s'imbarcò per Istanbul con la propria "corte"; la comunità vi era già in fermento, e alzava la testa contro i Turchi; questo preoccupava il sultano che, per nulla intenzionato a cedere il proprio Regno a Sabbatai, lo fece arrestare nel Mar di Marmara e sbarcare in catene. Un breve tumulto e una rapida repressione di polizia presero il posto dell'ubriacatura generale che aveva preceduto il suo arrivo; Sabbatai rifiutò di essere riscattato dalla comunità.¹⁷³ In Aprile fu trasferito nella fortezza di Gallipoli.

Nel frattempo il movimento sabbatiano aveva raccolto gran numero di proseliti anche in Europa, dove si attendevano con impazienza le notizie provenienti dalla Terrasanta e dal Medio Oriente; il movimento affascinò in modo particolare quegli utopisti che a vario titolo attendevano la fine dei tempi, i discendenti degli espulsi dalla Spagna, sparsi un po' dovunque, e i Marrani, molto presenti nella comunità di Amsterdam.¹⁷⁴ L'esaltazione mistica si esplicò anche in manifestazioni penitenziali dolorose e persino pericolose, come giacere nudi sulla neve; alcuni ricchi sposarono orfanelle povere, altri attiravano in famiglia giovani studiosi della *Torah*. Giungevano voci sul ritorno delle Dieci tribù, su un esercito giudeo pronto alla guerra con gli occidentali, sulla miracolosa ricostruzione del Tempio. Circolavano notizie sulla conquista della Mecca ad opera delle Dieci tribù, e dettagliate descrizioni dell'esercito del Messia. Anche quando Sabbatai fu arrestato, circolò la voce che fosse evaso e stesse resuscitando i morti. C'era molta agitazione, le autorità dovettero intervenire per impedire partenze di massa, ed aiutare gli ortodossi a mantenere il controllo delle comunità, dove tra l'altro si verificarono casi di minacce ai ricchi; i capi delle comunità temettero che l'agitazione potesse spingere gli Ebrei ad atteggiamenti tali da scatenare la vendetta dei Cristiani, e comunque di essere screditati da un fenomeno sul quale i Cristiani ridevano, organizzando burle (come suonare di notte le trombe...del Giudizio!). In Germania, città come Francoforte divennero centri sabbatiani.

Un caso a sé rappresentò Amsterdam, dove la prospera comunità ebraica godeva di grande libertà e possedeva un elevato livello intellettuale, grazie all'apporto massiccio di Marrani spagnoli e portoghesi. In questo clima aperto e vivace, anche gli strati culturalmente ed economicamente eminenti della comunità mostrarono interesse per l'eresia.

Particolarmente significativo l'interesse di Spinoza, anch'egli Marrano, e quello dei millenaristi cristiani, che dall'Anabattismo olandese ereditavano un'indiscutibile tradizione. Nel caso di Spinoza inoltre, si possono notare connessioni del fenomeno sabbatiano con altri processi che interessavano l'Europa, nei quali la cultura dei Marrani trovava una propria collocazione. Ci riferiamo al processo di secolarizzazione, che ha una propria traiettoria attraverso il Libertinismo, tanto spirituale che razionalista; e il Deismo, correnti alle quali i Marrani diedero un significativo apporto. In un articolo relativo all'influenza di Francesco van den Enden sul pensiero di Spinoza, che fu suo allievo, il Bedjai¹⁷⁵ ha messo in luce il confluire in Spinoza di una cultura ermetico-alchemica e di una tradizione anabattista, che avevano trovato espressione nell'utopia della repubblica popolare (da fondare in America) e nelle sue connessioni con la Francia, in una risoluta opposizione allo Stato assoluto, impersonato dal *Roi Soleil*, l'odiato e lugubre Luigi XIV; in altre parole, in una cultura libertina, al tempo stesso razionalista e spiritualista.

Il marrano Spinoza, era del resto partecipe di quella cultura ebraica di Amsterdam che ben conosceva il Libertinismo spirituale;¹⁷⁶ i suoi rappresentanti furono infatti il rabbino Joseph Salomon Del Medigo, Uriel da

¹⁷¹ Per la lettera di Nathan, cfr. *ivi*, pp. 271-291. Scholem insiste molto (p. 286) su "influenze cristiane" nel pensiero di Nathan, e ciò si deve ricondurre, a nostro avviso, alla sua tendenza continua di paragonare Sabbatianesimo e Cristianesimo (cfr. *supra*, nn. 121 e 122) come estremo limite dell'eresia.

¹⁷² *Sabbatai Tsevi*, pp. 389-399.

¹⁷³ Nei giorni dell'attesa, l'agitazione era divenuta così alta da provocare l'arresto dei commerci in città, come testimoniarono osservatori europei. Occorre ricordare che il 1666 era stato indicato da Nathan come anno dell'Apocalisse (Scholem vede anche qui una "contaminazione" cristiana; l'anno non ha riscontro nella tradizione ebraica, ma 666 è il numero della "Bestia" nella tradizione cristiana).

¹⁷⁴ Marrano è parola spagnola dall'arabo *mahrān*, porco; fa assonanza con *barrano*, anch'esso dall'arabo (*al barran* = immigrato recente). Con gioco di parole spregiativo, furono perciò detti *Marranos* i Musulmani e gli Ebrei convertiti con la forza a seguito della *Reconquista*. I Marrani spagnoli e portoghesi rimasero segretamente fedeli alla propria religione, e parteciparono del movimento degli *Alumbrados*. Sulla loro storia, cfr. C. Roth, *A History of the Marranos*, Philadelphia, The Jewish Publ. Soc. of America, 1932.

¹⁷⁵ M. Bedjai, *Franciscus van den Enden maître spirituel de Spinoza*, R.H.R. 207, 1990.

¹⁷⁶ Cfr. I.S. Revah, *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam*, R.H.R. 154, 1958.

Costa e Juan de Prado; contrariamente a quest'ultimo, che ritrattò per non essere espulso dalla comunità, Spinoza accettò l'espulsione nel 1656. Ciò non gli impedì di seguitare ad avere amici e protettori tra i liberi pensatori d'Olanda, in particolare presso il gruppo interreligioso dei Collegianti. Sono questi i decenni nei quali prende sempre più corpo, nell'Europa occidentale, un pensiero deista con una visione tutta interiore e non confessionale, della religiosità.

Ora, Spinoza fu in corrispondenza con Oldenburg, Segretario della Royal Society, precisamente in relazione alle notizie sul movimento sabbatiano, ed è certo che il giudizio di Oldenburg sul movimento era positivo.¹⁷⁷ Ciò è molto significativo, se si riflette sulla cultura della Royal Society e dei suoi membri, a cominciare da quel Newton che fu aperto ad influenze paracelsiane e böhmiene, per la quale rinviando alla classica ricerca della Yates:¹⁷⁸ una cultura illuminista ermetico-alchemico-cabbalistico-rosicruciana, legata anche al libero pensiero dei Familists e della nascente Massoneria. In questa cultura la Qabbalah luriana era penetrata ampiamente, e vi trovò più ampi sviluppi grazie all'opera di Knorr von Rosenroth.

Questo interesse e questo rapporto sono significativi, a nostro avviso, del profondo messaggio libertario che veniva intravisto, dalla miglior cultura europea, nel fenomeno sabbatiano. La vicenda non fu casuale né momentanea; pur nella sua specificità il movimento sabbatiano e poi frankista, fu la via attraverso la quale l'intellighentzia ebraica si congiunse e fruttificò nella cultura europea nel Secolo dei Lumi, deista e perciò indifferente alle scelte religiose, ma molto sensibile alle doti intellettuali degli individui.¹⁷⁹

Altri importanti centri sabbatiani furono Praga e Vienna; ma certamente il luogo di maggior diffusione dell'evento fu la Polonia, che assieme alla Germania rappresentò l'epicentro del fenomeno. Per questa ragione diremo della Polonia più avanti, dopo aver ripreso il filo della narrazione sospeso con l'arresto di Sabbatai Tsevi.

Nella prigione di Gallipoli egli viveva praticamente libero perché, grazie alla tolleranza e alla corruzione, la corresponsione di una somma consentiva ad una corte di stretti fedeli di vivere con lui una vita normale, e ai pellegrini di venire in visita: fu fissata al riguardo persino una tariffa. Le visite erano così numerose, da fare la fortuna dei traghettatori. I rapporti degli stretti collaboratori erano entusiasti, e l'estate del 1666 trascorse in un clima di grande eccitazione. Vi furono anche migliaia di presenze in occasione delle grandi ricorrenze religiose; il Messia intanto proseguiva nel proprio comportamento antinomico, e giunse ad abolire il digiuno nel giorno commemorativo della distruzione del Tempio, trasformato in festività del suo genetliaco (sembra fosse nato proprio in quel giorno, il 9 di Av del calendario ebraico). Nel Settembre del 1666 Sabbatai, esortato dal sultano e dal suo medico, un Ebreo convertito, abbracciò l'Islam: assunse il titolo di Efendi, ebbe una pensione dal sultano, e trascinò con sé moltissimi seguaci.

In effetti il sultano lo aveva fatto condurre innanzi a sé e lo aveva minacciato di morte; atteggiamento comprensibile per la preoccupazione generata dal tumulto apocalittico dei suoi fedeli, che seguiva a crescere e che mostrava chiari segni di preparare una rivolta violenta. L'ortodossia ebraica tentò di minimizzare in tutti i modi l'evento; l'unico che non perse animo e inventiva fu Nathan.

La sua dottrina gli consentiva di configurare nell'atto la via per redimere la luce sommersa nella parte più profonda delle scorze, inaccessibile ad Israele e concentrata tra gli infedeli. Da quel momento tuttavia, il movimento subì un colpo definitivo; benché moltissimi rimanessero i fedeli pronti ad accettare le interpretazioni esoteriche di Nathan o di Cardozo -un Marrano divenuto uno dei massimi esponenti del movimento sabbatiano- il fenomeno perse rapidamente il carattere di massa per divenire la vicenda di una setta.¹⁸⁰

Sabbatai visse ad Andrinopoli, con brevi viaggi ad Istanbul; ebbe manifestazioni antinomiche stravaganti e, a quel che sembra, comportamenti libertini. I suoi ultimi anni tuttavia non c'interessano; morì a Dulcigno nel 1676. Neppure c'interessano le fantasie dottrinali che continuamente giustificavano qualcosa: il nucleo della sua dottrina resta quello già esposto, e da esso si sviluppa l'antinomismo. C'interessano, viceversa, gli sviluppi che il movimento ebbe in Polonia e nei Balcani.¹⁸¹

La Qabbalah di Cordovero e di Luria aveva conosciuto un grande successo in Polonia sin dall'inizio del XVII secolo, dando luogo a sviluppi originali destinati a seguire un proprio percorso sino a tutto il XVIII-XIX secolo; essa apparve sin dall'inizio fortemente interessata alla speculazione sul Male.

Questa presenza del satanico che gettava la propria ombra sul mondo,¹⁸² spingeva ad attendere una redenzione per il 1648, l'anno degli atroci massacri. Quando giunse la notizia dell'avvento del Messia, la conseguenza fu naturalmente uno scoppio d'entusiasmo; iniziarono le pratiche penitenziali che provocarono anche delle morti per eccesso di zelo, e molti Ebrei assunsero un atteggiamento di sfida che non soltanto

¹⁷⁷ Sabbatai Tsevi, cit., pp. 526-527.

¹⁷⁸ L'illuminismo dei Rosa-Croce, trad. di M. Rovero, Torino, Einaudi, 1976; in particolare cfr. pp. 202-259.

¹⁷⁹ Un esempio paradigmatico della fusione culturale in una società "ragionevole", libera cioè, non normativa, è quello di Mosè Mendelssohn, emerso al centro dell'attenzione germanica ed europea per le proprie doti intellettuali. Con lui emergeva anche un ambiente intellettuale ebraico che fu al cuore della società dell'epoca, segnata dall'indifferenza religiosa. La figlia di Mendelssohn, Dorothea, sposò Schlegel; il nipote Félix, battezzato, fu il famoso musicista. Cfr. C. Roth, *Histoire du peuple juif*, Paris, Éd. de la Terre retrouvée, 1948, p. 364.

¹⁸⁰ Sabbatai Tsevi, cit., pp. 585-664.

¹⁸¹ Sull'argomento cfr. G. Scholem, *Le mouvement sabbataïste en Pologne*, cit.; dello stesso, *Les grands courants*, p. 317 sgg.; *La cabala*, p. 288 sgg.; *Le messianisme juif*, pp. 139-217 e p. 225 sgg.

¹⁸² *Le mouvement*, etc., cit., R.H.R. 143, p. 36.

preoccupò le comunità, ma provocò anche un'ordinanza di Casimiro che vietava le manifestazioni turbolente.¹⁸³

Furono inviati anche emissari a Gallipoli, dov'era rinchiuso Sabbatai, e la forza del movimento sabbatiano non fu intaccata dalla notizia dell'apostasia. I Sabbatiani furono tuttavia perseguitati dopo il 1670, ma la loro diffusione rimase egualmente come fenomeno dissimulato, la cui presenza si poteva intuire dalle ambiguità di alcuni testi.¹⁸⁴ Una dottrina diffusa era quella relativa alla nuova rivelazione della *Torah*, che avrebbe annullato quella esistente con una nuova disposizione delle lettere (un tema antico); con la fine del secolo apparve anche la dottrina del libertinaggio come compimento dell'opera pia.¹⁸⁵

In quegli anni riapparve la nota dottrina della Legge puramente spirituale (cioè senza obblighi materiali) e si diffuse il profetismo. Il movimento viveva una vita di setta segreta con emissari sempre in viaggio; all'inizio del XVIII secolo i Sabbatiani erano almeno 15.000 tra Polonia e Germania; Berlino, Francoforte, Mannheim, ne pullulavano, esisteva uno stretto collegamento tra Polonia, Boemia, Germania, Austria, Italia. Nel 1700, circa 120 persone si misero in viaggio verso Francoforte per annunciare l'imminente Redenzione; si svilupparono gruppi il cui ascetismo era espressamente antinomista.¹⁸⁶

Un episodio destinato ad avere un grande seguito fu il contatto che il radicale Hayyim Mal'ak, che aveva appartenuto all'ala estremista, stabilì con la setta dei Dunmeh (rinneati, convertiti), i quali rappresentavano l'essenza del lascito sabbatiano nei Balcani.¹⁸⁷

La loro origine risale al 1666, quando Sabbatai si convertì all'Islam e convinse circa 100 famiglie a seguirlo; essi conducevano l'esistenza doppia tipica dei Marrani, Musulmani all'esterno, Ebrei in privato. Altre 2-300 famiglie di Salonico li seguirono in un momento d'esaltazione mistica, nel 1683.¹⁸⁸ In effetti, nell'area balcanica pullulavano le sette eretiche islamiche che simulavano l'ortodossia.¹⁸⁹

Dopo l'incontro con essi, Hayyim Mal'ak iniziò una vasta azione di propaganda in Podolia e in Galizia, fondata sul mistero di una nuova Legge che imponeva di fare il proibito, mantenendo però sempre il doppio volto dei libertini nei confronti del mondo. Nel XVIII secolo, molti Sabbatiani provenienti dalla Polonia andarono così a raggiungere i Dunmeh.¹⁹⁰

Hayyim, che profetizzò anche il ritorno di Sabbatai Tsevi nel 1706, nel quarantennale cioè dell'apostasia, trovò molti seguaci nelle regioni che avevano subito i massacri di Schmielnicki; per questa ragione Scholem pensa a contaminazioni con la setta ucraina, gnostica ed antinomista, dei Chlisty. Egli nota similitudini tra le due sette, costituite dalla danza estatica (che era anche dei Dervisci), dalla presenza delle donne tra gli officianti della liturgia, e dal libertinaggio sessuale.¹⁹¹ In questo movimento sabbatiano occorre tuttavia sottolineare l'alto livello spirituale e l'aspirazione a por fine alla normativa,¹⁹² una caratteristica che sarà altrettanto e ancor più spiccata nel successivo movimento frankista del XVIII-XIX secolo, e che individua l'ambiente dal quale maturerà la grande intelligenza rivoluzionaria a cavallo tra il XIX e il XX secolo.

Hayyim Mal'ak morì nel 1718; il suo successore, Isacco Kardiner, fu uno dei maestri di Jacob Frank; dalla setta, oltre al fondatore del Frankismo, uscirono molti altri avventurieri che fecero fortuna alla metà del XVIII secolo. Quanto ai Dunmeh balcanici, che dopo numerosi scismi erano rimasti i più fedeli all'originale dottrina sabbatiana, essi si costituirono nel gruppo dei Karakash, che fu attivo nella rivoluzione dei Giovani Turchi.¹⁹³ Vediamo quindi come andò evolvendo il movimento nel corso del XVIII secolo.

Dopo la conversione in massa di Salonico, vi furono due scismi; il primo avvenne tra i fedeli del fondatore, Jacob Querido, fratello della seconda moglie di Sabbatai, e i suoi avversari; la seconda all'interno di questi ultimi, nel 1700. Il ramo radicale di essi, appoggiato da Baruchya Russo, adottò una dottrina del *lógos* chiara e coerente, perfettamente in linea con i lontanissimi antecedenti elchasaiti delle eresie giudaizzanti e con quella imamita delle sette musulmane vicine ai Sabbatiani sin dai tempi della conversione di Sabbatai Tsevi. Essi cioè sostennero l'incarnazione di Dio nel Messia; nel 1716 Baruchya si dichiarò infatti incarnazione di Dio.¹⁹⁴ Il suo gruppo prese successivamente il nome di Karakash; tutti i gruppi sabbatiani mantennero tuttavia, nonostante gli scismi, accordi comuni di vertice, e sembra avessero una consistenza di 5.000-15.000 adepti a cavallo tra il XIX e il XX secolo.

¹⁸³ *Ivi*, pp. 47-48.

¹⁸⁴ *Ivi*, pp. 64-65.

¹⁸⁵ *Ivi*, pp. 60-63.

¹⁸⁶ *Ivi*, pp. 63-90, *passim*.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 209 sgg.

¹⁸⁸ *Le messianisme juif*, pp. 226-228.

¹⁸⁹ Lo Scholem cita ripetutamente i Bektāshi (*ivi*, p. 230; *Le mouvement, etc.*, 1953, p. 212) nei quali è nota la presenza di elementi d'esoterismo ebraico (cfr. Jacob, cit., pp. 46-48: il numero 32 e i 4 mondi). I Bektāshi hanno però rapporti anche col Cristianesimo tramite i Nusayriti (cfr. Appendice), e gli Hurūfīti dei quali abbiamo già detto, entrambi messi in rapporto anche con i Bābisti (cfr. Parte II, Sez. II, cap. 2°). Essi rappresentano uno dei tanti fenomeni di esoterismo e sincretismo fondati sull'antico concetto della ripetitività della profezia, elemento giudaizzante conservatosi nella cultura gnostica giudeo-cristiana e in quella islamica. In effetti i Balcani sono un crogiolo di religioni e di sette - sopravvissute in parte sino al nostro secolo - ove questi fenomeni di trasversalismo e di "incontri sotterranei" sono assai comuni.

¹⁹⁰ *Le mouvement, etc.*, 1953, pp. 211-213; *Le messianisme juif*, p. 229.

¹⁹¹ *Le mouvement, etc.*, 1953, pp. 215-217.

¹⁹² *Ivi*, pp. 218-219.

¹⁹³ *Le messianisme juif*, p. 239. Scholem (*ivi*, p. 247) ha notizie in base alle quali affermare che, nonostante la generale dissoluzione della setta entro la società turca dopo la rivoluzione, i Dunmeh esistono ancora come gruppo segreto, presente anche in Israele.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 232.

La dottrina sabbatiana giunse con loro ad una definitiva elaborazione, e di essa ci sembra poter enucleare tre elementi fondamentali nei quali si racchiude, nei modi specifici di un movimento cabbalistico, il significato essenziale di tutte le eresie che andiamo esplorando: la divinità dell'uomo; il rifiuto della normativa in quanto costruzione malvagia o comunque transeunte che offende questa divinità; la ricerca dello "spirito" vivente entro ogni cristallizzazione legalitaria; questi tre elementi esprimono nei termini della dottrina l'affermazione del diritto all'autorealizzazione dell'individuo.

Il primo di questi elementi emerge dal radicale spostamento dell'attenzione dall'uno all'altro aspetto del divino. Attraverso una lunga evoluzione, la Qabbalah zoharica e lurianica viene reinterpretata nel Sabbatianismo in una nuova visione della divinità, basata su tre livelli: la Prima Causa, *'En Soph*, che diviene sempre più un *deus otiosus* privo d'interesse per il creato, al quale l'uomo è altrettanto disinteressato; il Santo Antico, *Keter*, la sua Volontà, detta anche Anima del Vivente, che è un aspetto nascosto del Dio d'Israele al quale soltanto si rivolge l'interesse del credente; il suo aspetto manifesto è poi *Tiph'eret*, che opera la creazione per mostrare che lui, la *Shekinah*, *Keter* ed *'En Soph* sono tutt'uno. *Tiph'eret* è elemento maschile, e riflette le prime tre lettere del Tetragramma. La quarta, la seconda H, è la *Shekinah* (*Malkût*) che procede anch'essa da *Keter*, ed è della natura del rigore. Essa è l'aspetto femminile della divinità, ed è imprigionata nelle scorie. L'opera del Messia, che si aggancia alla *Shekinah*, consiste appunto nel ricomporre il Tetragramma, cioè nel riportare la *Shekinah* a *Tiph'eret*, dopo averla liberata dalle scorie.¹⁹⁵ Singolare analogia con il Cristianesimo, si ha qui una terna divina maschile bilanciata da un elemento femminile.¹⁹⁶

Già con Sabbatai avevamo visto che il Messia *deve* per conseguenza risalire a *Tiph'eret* dopo aver compiuto l'opera; ora, con i Karakash, giungiamo allo sviluppo logico della premessa: il Messia è l'incarnazione di *Tiph'eret*: questo costituisce il primo elemento che volevamo mettere in luce, la possibilità che l'uomo si faccia Dio.

Il secondo e terzo elemento sono coerenti con questo sviluppo, e nascono dall'accettazione della teoria (come sappiamo, antica) delle due *Torah*: quella della creazione, e quella primordiale cui si deve tornare, detta *Torah* spirituale, che l'esoterista cerca di dedurre dalla precedente, e nella quale i divieti non hanno senso. Coerentemente, i Karakash pongono accanto a questa dottrina quella dell'impeccabilità dello Spirito; di qui le conseguenze antinomiche e le accuse di orge sessuali, che sembrerebbero avere una qualche credibilità.¹⁹⁷

Gli sviluppi più interessanti del movimento sabbatiano prendono corpo tuttavia in un'altra setta, uscita anch'essa dal corpo dei Dunmeh ma destinata a manifestazioni più cospicue, anche sul piano dottrinale. Ci riferiamo al gruppo dei Frankisti, cui abbiamo più volte accennato.

Per comprendere la conseguenzialità logica dei principi che animano non soltanto di fatto, ma anche ideologicamente, il Frankismo, occorre riflettere sulla radicale trasformazione che aveva subito il concetto di Redenzione nell'ambito della Qabbalah lurianica. Sino a quel momento la Redenzione era stata intesa come evento storico consistente nella liberazione del popolo d'Israele dal giogo degli Stati in cui esso era disperso, evento che non soltanto tardava a giungere, ma del quale, nel XVI-XVII secolo, era lecito disperare. Questa contraddizione poteva avere soltanto due spiegazioni: o Israele era in errore con la propria fede, oppure il mondo era irrimediabilmente malvagio. La prima soluzione avrebbe condotto all'apostasia; la seconda doveva far riformulare il concetto non più come evento storico, ma come evento cosmico, come fine del mondo. Questa fu precisamente la grande svolta compiuta con la Qabbalah di Luria, svolta in base alla quale dev'esser compresa la logica interna sia del nihilismo sabbatiano, sia degli sviluppi che andremo descrivendo, che puntano in direzione anarco-rivoluzionaria, per sfociare nella secolarizzazione. Siamo in presenza, sotto quest'aspetto, di un esempio da manuale per quanto concerne le origini religiose di strumenti concettuali commerciati nel mondo laico e secolarizzato.¹⁹⁸

Un aspetto che merita di essere sottolineato nell'apocalitticismo frankista, è la notevole analogia esistente tra alcuni suoi esiti e quelli dell'Ismailismo, ciò che ci conferma nella nostra convinzione che il fenomeno di Alamût rappresenti l'archetipo dell'estrema conseguenzialità cui si può giungere partendo da determinate premesse. Non è da credere infatti che i Frankisti fossero in attesa di una *materiale* fine del mondo: lo erano così poco, che il loro principale scopo fu l'ascesa sociale e il successo mondano, un'attività nella quale raggiunsero eccellenti risultati. Il concetto frankista -ma, già prima, dei Sabbatiani estremisti- di Redenzione, coincide sostanzialmente con quello di Resurrezione maturato ad Alamût: il mondo esterno può sembrare

¹⁹⁵ Cfr. *Sabbatai Tsevi*, cit., p. 840; p. 846; pp. 880-887.

¹⁹⁶ Ricordiamo questo tema sviluppato da Jung in *Risposta a Giobbe*, cit. Questa nostra osservazione non deve tuttavia crear confusione con quella che fu definita "trinità sabbatiana" (*Sabbatai Tsevi*, p. 887) formata da *Keter*, *Tiph'eret* e *Shekinah*, due elementi maschili e uno femminile, che avrà un ruolo di rilievo nel Frankismo (cfr. *infra*).

¹⁹⁷ *Le messianisme juif*, pp. 242-245. È interessante constatare che i Dunmeh ripercorrono aspetti dottrinali dell'Ismailismo e del Libero Spirito, cioè la sperimentazione del mondo "altro", dell'Utopia, dello "Spirito", quale "vera" dimensione dell'uomo, e suo traguardo. Si comprende anche così l'amichevole rapporto sotterraneo che si può stabilire tra eretici delle tre religioni. Un altro particolare rilevante che avvicina i Dunmeh a molti altri gruppi ereticali, a cominciare dagli Gnostici ricordati da Tertulliano, è il ruolo paritetico della donna nelle pratiche di culto.

¹⁹⁸ Ci siamo avvalsi, per le note che seguono, di tre testi dello Scholem già citati: *Le messianisme juif*, pp. 148-217; *La cabala*, pp. 288-309; *Le mouvement, etc.* in R.H.R. 1954. Le notizie che egli fornisce sono a volte ripetute, ma più sovente complementari, nel delineare il quadro. Dei tre articoli, quello apparso su R.H.R. 1954, si distingue tuttavia per una minor maturità di riflessione: il movimento frankista viene ben poco analizzato per quanto concerne la sua comprensione, e gli eventi accertati e riferiti sembrano essenzialmente fonte di un vero diluvio d'improperi, tendente a demonizzare il movimento, ma soprattutto il suo fondatore. Come nel caso di Sabbatai Tsevi, una *personalità malata* viene posta all'origine di un evento che si vuol esorcizzare. Non così gli altri due testi, decisamente più interessanti.

sempre il medesimo, ma in realtà esso viene radicalmente rinnovato dal rinnovamento interiore dell'iniziato, che si scopre *a guardar le cose con occhi nuovi e vergini*.¹⁹⁹ Detto in termini più laici, la "fine del mondo", che è fine del mondo storico, coincide con l'uccisione nell'animo dell'iniziato di tutto l'imprinting (religioso, morale, culturale, di giudizi e pregiudizi, di schemi mentali, etc.) che la storia ha lasciato in lui. *Il mondo della storia muore nell'interiorità dell'iniziato: questa è la vera fine del mondo*. Questa è però anche la logica anarco-nihilista.²⁰⁰

Frank fu probabilmente d'origine sabbatiana, perché sembra che Sabbatiano fosse già il padre; di certo Sabbatiano fu uno dei suoi maestri (cfr. *supra*); egli fu comunque in contatto con i seguaci di Baruchya nel 1753 e nel 1755 a Salonicco. Abbandonati i prosperi commerci che aveva stabilito in Bucarest, egli si proclamò incarnazione di *Tiph'eret* nel 1756, ed iniziò la propria attività di settario.

Ci sembra opportuno, prima di procedere, chiarire i termini della dottrina frankista, strettamente legata a quella sabbatiana estremista dei Karakash, perché nella sua chiara consequenzialità essa consente di comprendere meglio il significato degli eventi.

Innanzitutto i Frankisti basavano il proprio antinomismo sulla dottrina delle due *Torah*: quando sarà finito il mondo della storia, la *Torah* spirituale non avrà più divieti; tuttavia, perché possa stabilirsi il suo regno, è necessario distruggere la *Torah* della Creazione. L'antinomismo viene dunque messo in pratica come liturgia, con uno scopo ben preciso: favorire l'avvento della *Torah* spirituale.²⁰¹ Per questa ragione era necessario calarsi nel "Regno di Edom", cioè seguire la "via di Esaù" (un concetto che ha origine nello *Zohar*); Frank sarebbe stato, in tal senso, "l'ultimo Giacobbe", orientato sulla via opposta a quella del Giacobbe biblico per guidare il popolo dei propri fedeli su quella via.²⁰²

La sua autorità veniva dal suo essere l'incarnazione di *Tiph'eret*, secondo uno sviluppo del concetto di "trinità sabbatiana" che merita di essere esposto. Come già detto (cfr. *supra*, n. 196) la "trinità sabbatiana" era fondata su *Keter*, *Tiph'eret* e *Shekinah*; dal divino, era in un certo senso scomparso l'incommensurabile *'En Soph*, non in quanto negato (*Keter* era un suo aspetto) ma perché divenuto una sorta di *deus otiosus* per il quale non si poteva avere alcun interesse. Abbiamo anche notato che questo è un aspetto assai "moderno" del Sabbatanesimo.

Ciascuna delle figure della trinità avrebbe dovuto avere, secondo Frank, una propria incarnazione: Sabbatai Tsevi era stato l'inviato e l'incarnazione di *Keter*, il "Dio buono"; Frank si era già proclamato incarnazione del "Grande Fratello", *Tiph'eret*, che, ricordiamolo, è tradizionalmente il Dio manifesto; i tempi si sarebbero compiuti quando si fosse incarnata la *Shekinah*, la "Vergine", che, essendo figura femminile, si sarebbe incarnata in un Messia-donna. La mente corre subito ai Guglielmiti per tanta novità; né si può ignorare che tutta l'eresia gnostica è caratterizzata dal ruolo del femminile, segno evidente del bisogno di uscire dalla normatività razionalista e di affermare l'unità degli opposti.

Quelli esposti erano i cosiddetti "tre nodi della fede", e vanno tenuti nella massima considerazione perché precisamente in questa figura di un Redentore-donna si esprime il fondamentale concetto *bâtin* di uno "spirito" della Legge realizzabile soltanto con il rovesciamento di quest'ultima; un concetto molto profondo che spiega l'ispirazione coerentemente sovversiva della setta. Si diceva anche che il terzo Messia sarebbe stato Eva/Rachele (nomi non casuali) la figlia di Frank, che per un certo periodo fu larvamente presentata come una figlia illegittima dei Romanov, affidata in custodia a Frank.²⁰³ Un Messia...Cristiano rappresentava un'idea niente male, se si ricorda la *syzygie* Cristo/Sabbatai; ancor più interessante era poi nella logica della politica filorusa dei Frankisti.²⁰⁴

Il rapporto del Frankismo con la religione ha tutta l'ambiguità che può derivargli da un periodo storico di transizione; a questo riguardo la documentazione prodotta dallo Scholem mostra che il gruppo e il suo leader avevano una percezione molto vivida degli eventi politico-sociali e dei mutamenti culturali del secolo nel quale, entrati in crisi gli Stati Assoluti che avevano dato la peggior prova di sé nel secolo precedente, anche le strutture religiose istituzionali si sbriciolano in un pulviscolo di gruppi, legittimi o clandestini. La

¹⁹⁹ *Le messianisme juif*, p. 155.

²⁰⁰ Lo Scholem tuttavia, come nel caso dei Dunmeh, insiste molto per sottolineare che, nonostante la loro empietà, i Frankisti rimasero sempre rigidamente Giudei: anche quella parte di loro che seguì Frank nella conversione al Cattolicesimo, uno stratagemma esplicitamente pensato ai fini del successo mondano, pose come condizione il diritto all'endogamia; infatti la Chiesa non fu mai tratta in inganno circa le loro vere intenzioni, ma la vicenda realizzò reciproche convenienze. L'aspetto religioso fu sistemato con un'ambigua dichiarazione di fede dei Frankisti, che poteva contenere una certa "cristianizzazione" del loro Ebraismo (*La cabala*, p. 292). Sicuramente v'era però un aspetto della tradizione ebraica che essi rifiutavano, e che diede luogo ad una pubblica disputa nel 1757: i Frankisti rifiutavano il Talmud nel nome della Qabbalah (*ivi*, p. 293). Qui però si delinea, dietro la disputa religiosa, un problema tutto interno alla comunità giudaica: il successo del movimento sabbatiano è congiunto ad una sfiducia ormai diffusa verso il Giudaismo tradizionale, rabbinico, nella Diaspora. Esso aveva infatti fallito nel restituire agli Ebrei dignitose condizioni di vita, aveva soltanto gestito la sopportazione. Sotto quest'aspetto il movimento frankista fa parte a pieno titolo dell'entusiastico moto di risveglio che percorre la generazione dei Lumi, un moto di riappropriazione della storia.

²⁰¹ *Le messianisme juif*, pp. 180-181.

²⁰² *ivi*, pp. 204-206; *La cabala*, p. 295.

²⁰³ *ivi*, p. 304; *Le messianisme juif*, pp. 195-199.

²⁰⁴ Frank aveva accolto la dottrina del rapporto Cristo/Sabbatai, e ne aveva anche fatto la base ideologica per giustificare la conversione al Cristianesimo della sua setta (cfr. R.H.R. 1954, p. 57). In realtà si può ritenere che gli interessi "mondani" a tale conversione, fossero rilevanti; e questo non per fare della "dietrologia", ma per la stessa dottrina di Frank circa il rapporto che la setta doveva avere con le religioni, e l'uso che doveva farne (cfr. *infra*). Va aggiunto che soltanto una parte della setta lo seguì nella conversione: accanto ai "Cristiani" rimasero infatti un gran numero di Frankisti Ebrei.

secolarizzazione si manifesta allora attraverso la polverizzazione delle grandi dottrine -sotto l'impatto dei Lumi e della diffusione di Deismo e Teismo- in gruppi ideologici con chiari fini secolari, rappresentati da miriadi di associazioni esoteriche più o meno segrete, che tagliano trasversalmente la società giungendo sino alle corti. In esse s'incontrano la voglia di presenza e di partecipazione dei borghesi e degli intellettuali, sempre più protagonisti e in forte ascesa, con i fermenti di un'aristocrazia che in generale non perdonava agli Stati Assoluti il ridimensionamento subito, ed in certi casi si sforzava di guardar lontano, oltre la crisi dei vecchi assetti.²⁰⁵

Secondo Frank, tutte le religioni e i loro grandi rappresentanti, avevano cercato la via che conduce al "vero Dio", senza trovarla; le varie religioni non erano altro se non fasi successive attraverso le quali il credente doveva passare per poi abbandonarle, in quanto false, ed approdare alla "vera" religione, che è segreta.²⁰⁶ Non sapremmo definire questa dottrina se non come uno stupefacente *revival* ismailita, non sappiamo se suggerito da qualche contatto con sette segrete islamiche; più verosimilmente sviluppo obbligato di una logica che parte da lontane, analoghe premesse.

Il luogo della vita, la meta cui tendono i Frankisti, è oltre la Legge, perché la Legge è *di per sé morte*,²⁰⁷ quella morte che sarà abolita dall'avvento del 3° Messia, che inaugurerà il regno della libertà.²⁰⁸

Frank fu ancor più chiaro sull'argomento, affermando che tutti i comandanti che affrontano una guerra non debbono avere alcuna religione; la libertà si può conquistarla soltanto con le proprie forze.²⁰⁹ Un'affermazione testuale come questa, rende indiscutibile una prospettiva laica, ammodernamento della prima intuizione gioachimita. Sul piano della comunità ebraica è ancor più evidente il giudizio irrevocabilmente negativo, sia sulla gestione rabbinica, sia sui sogni messianici nei quali il Messia scende dall'alto: qui è necessario *sentirsi* Messia, e comportarsi *nel mondo* di conseguenza, senza rifuggire dai mezzi del mondo, cioè dall'uso della forza come alternativa all'inganno.

Con toni alquanto drammatici e moralistici, lo Scholem descrive l'antinomismo e il *descensus* alchemico messo in opera nella liturgia frankista come via al riscatto: sembra però di comprendere che lo scopo di Frank consistesse nel liberare i suoi confratelli dal retaggio della passata normativa, per indirizzarli all'azione puramente *politica*; il suo obiettivo era infatti la liberazione dell'uomo.²¹⁰

In questa luce non deve sorprendere che Frank si adoperasse per dare al proprio gruppo anche una struttura e un addestramento militare, come si conviene ad un gruppo di *combattenti* per la propria causa,²¹¹ dotandoli persino di uniformi; egli poi, sul piano della doppiezza, imponeva un'assoluta irreprensibilità esteriore, e la perfetta assimilazione della normativa della società circostante, per poter meglio operare di fatto ai fini esclusivi del gruppo.²¹²

La sua lucida determinazione era tale che, facendo uso di una parabola, arrivò a formulare in modo preciso la dottrina dell'avanguardia rivoluzionaria coperta, che s'insinua nel corpo sociale per distruggere l'organizzazione esistente.²¹³ Frank era anche molto attento agli eventi, come mostra la sua politica filorussa nel disfaccimento dello Stato polacco; fu, anzi, protagonista, riuscendo ad inserire il movimento nel gioco politico con l'invio di ambascierie presso lo zar, e con l'attivazione di contatti con i Dunmeh in vista di un'eventuale cooperazione con la Russia in un conflitto con la Turchia. Gli era dunque chiaro, nel panorama europeo, quali dei tradizionali protagonisti del secolo precedente fossero ormai in crisi.²¹⁴ Furono i Russi a liberarlo, nel 1773, dalla prigione di Czeszochowa, dov'era stato inviato dalle autorità polacche nel 1760, dopo l'arresto seguito alla scoperta delle vicende segrete del gruppo.²¹⁵

Da quel momento inizia un'ulteriore tappa della sua ascesa. Fissò la propria corte a Brno (Brünn), presso la cugina Dobruschka, sino al 1786; nel frattempo, nel 1775, riuscì a farsi ricevere a Vienna dall'imperatrice e dal futuro imperatore Giuseppe II.²¹⁶ In un mondo d'intrighi internazionali, la sua setta, con le sue misteriose ramificazioni e contatti, costituiva uno strumento appetibile per una corte europea. Dopo il

²⁰⁵ Un'idea dei fermenti non troppo sotterranei del XVIII secolo, dei personaggi della politica e della cultura che vi furono coinvolti, e della complicatissima rete d'interrelazioni del pullulante esoterismo, la si può ricavare dal lunghissimo 3° capitolo (pp. 201-614) del citato testo del Frick, *Die Erleuchteten*, una vera miniera per una lettura meno "ufficiale" del secolo stesso. Le dottrine di questi gruppi, vere e proprie varianti di "Gnosticismo", non vanno lette nella chiave della logica concettuale, come fecero gli eresiologi con gli Gnostici o gli scienziati con l'alchimia, altrimenti si ricade inevitabilmente nell'abusato quadro dell'aberrazione mentale, e non si comprende la presenza in tali gruppi di personaggi socialmente e culturalmente non disprezzabili, quando non anche eminenti.

²⁰⁶ *La cabala*, p. 294.

²⁰⁷ *ivi*, p. 295.

²⁰⁸ *Le messianisme juif*, pp. 204-205.

²⁰⁹ *Le mouvement, etc.*, 1954, p. 62.

²¹⁰ *ivi*, pp. 63-64. L'antinomismo può anche essere politicamente ingenuo e non pagante, quando venisse scoperto nella violazione di fondamentali leggi della convivenza; è però deludente la ripetitività con la quale Scholem, come i vecchi eresiologi, grida allo scandalo per i soliti eterni problemi di normativa sessuale.

²¹¹ *La cabala*, p. 303.

²¹² *Le mouvement, etc.*, 1954, p. 66.

²¹³ *ivi*, p. 70.

²¹⁴ *ivi*, p. 73; *La cabala*, pp. 303-304.

²¹⁵ *Le mouvement, etc.*, 1954, p. 73; *La cabala*, p. 303. Qui lo Scholem ipotizza che l'idea d'interpretare la *Shekinah* come la "Vergine", sia balenata a Frank in quel soggiorno, prendendo spunto dal locale culto della Madonna nera. L'ipotesi ci sembra irrilevante e, forse, allotria; irrilevante perché lo schema frankiano ha comunque una sua logica interna; allotria perché Scholem ama tener lontano dall'Ebraismo ciò che a lui sembra scandalosamente inconciliabile.

²¹⁶ *La cabala*, p. 303.

1786 fissò infine la propria corte a Offenbach, ove morì nel 1791. Certamente ricevette sempre cospicui finanziamenti, ma la loro origine è rimasta ignota.²¹⁷

Frank fu certamente un rivoluzionario, e tale fu l'attesa della setta, la direzione nella quale essa operava. Egli fu convinto della crisi della classe dirigente europea in molti Stati, e attendeva una rivoluzione generale, a seguito della quale egli vaticinava la conquista di una nuova terra per il popolo ebraico: attesa e operazione tutta politica, legata non più di tanto alle formulazioni dottrinali esoteriche, tuttavia non del tutto disgiunta da esse.²¹⁸

Ingaggiati intellettualmente nel combattere il potere costituito dei regimi europei, i Frankisti videro nella Rivoluzione Francese la realizzazione delle proprie attese; Jacob Frank vi scorgeva un segno divino, ed era convinto che una rivoluzione generalizzata avrebbe travolto molti Stati,²¹⁹ dimostrandosi ancora una volta attento e realista "nonostante" l'apparente "follia" della sua dottrina. La Rivoluzione Francese costituì un vero laboratorio per i Frankisti, che nel suo ambito si adoprarono per la fine delle ideologie socio-religiose *ancient régime*.²²⁰

Molto interessante appare la sociologia del Frankismo. Lo Scholem, dopo aver insistito inizialmente su una base deculturata di bassa estrazione, grazie alla quale giustificare ciò che gli appariva rozzezza e credulità,²²¹ ha tacitamente modificato il tiro, constatando quantomeno la cospicua presenza, se non la decisa prevalenza, dell'elemento colto e intellettuale.²²²

A costoro Frank prometteva un'ascesa sociale²²³ che effettivamente ottennero, grazie alla spregiudicatezza appresa e, verosimilmente, ai vincoli settari; molti raggiunsero posizioni di ricchezza con attività imprenditoriali, ma salirono anche i gradini della società in campo militare, burocratico, intellettuale; ebbero rapporti stretti con l'alta borghesia e ottennero persino patenti di nobiltà.²²⁴ In un'epoca di profondi rivolgimenti, c'era bisogno di menti aperte, illuminate, spregiudicate: essi lo furono, e ne furono ripagati.

La corte di Offenbach decadde rapidamente dopo la morte di Frank nel 1791, perché il rapido evolvere della società rendeva sempre meno plausibile un ascendente dottrinario maturato in epoca non lontana, eppure in tempi e luoghi ormai separati da un abisso. I figli di Frank morirono in miseria; la figlia, Eva, lo sperato 3° Messia, tenne come poté la corte, oberata di debiti, e morì nel 1816.²²⁵

L'insegnamento rimase tuttavia ben vivo, e continuò a dare i suoi frutti entro un processo di rapida secolarizzazione. Scholem ha ricondotto al Frankismo rilevanti episodi della cultura praghese; l'emigrazione di Ebrei boemi e moravi negli Stati Uniti ha stabilito laggiù una continuità. Dei discendenti del gruppo, forse ancora detentori di una propria identità, si sa poco o nulla, perché nel XIX secolo fu condotta dalle famiglie una sistematica campagna di occultamento dei documenti. Alcuni di loro contrassero matrimoni con i Cattolici: di origine frankista era il poeta polacco Adam Mickiewicz, come anche molti patrioti polacchi. Molti Frankisti, apertamente laicizzati, divennero seguaci del circolo di Mendelssohn.²²⁶

Lo Scholem ha anche pubblicato un "testamento" -un po' autobiografia, un po' "professione di fede"- redatto a New York nel 1864 da un discendente di Frankisti, morto poi nel 1881. La fede che vi si può apprendere, è la stessa che ritroviamo sistematicamente dall'inizio della nostra vicenda: l'uomo, creatura divina, si libererà dal decadimento subito in questo mondo, e tornerà innocente e libero, perché *libero dalla logica del "peccato"*.²²⁷

Nel chiudere questo capitolo, può risultare interessante accennare brevemente la storia di uno dei protagonisti del movimento, venuto agli onori della notorietà soprattutto per gli studi che gli ha dedicato lo Scholem, raccolti poi in un volumetto che ne riassume le vicende.²²⁸

Mosè Dobruschka, figlio della citata cugina di Frank, percorse strade tipiche degli avventurieri intellettuali che pullulano nella seconda metà del XVIII secolo. Nato nel 1753 a Brno, si convertì al Cristianesimo nel 1775 unitamente a tre suoi fratelli; un altro fratello e una sorella si erano convertiti l'anno precedente, un altro fratello già nel 1769, altre tre sorelle si convertirono nel 1791. Assunse il cognome Von

²¹⁷ *ivi*, p. 304.

²¹⁸ *Le messianisme juif*, pp. 192-193; *La cabala*, p. 304.

²¹⁹ *Le messianisme juif*, p. 215 e p. 211; *La cabala*, p. 304; *Le mouvement, etc.*, 1954, p. 75.

²²⁰ *Le messianisme juif*, pp. 210-211. In un articolo molto violento contro il Frankismo (*La métamorphose du messianisme hérétique des sabbatiens en nihilisme religieux au 18^e siècle, Hérésies et sociétés*, cit.) lo Scholem deve constatare la convergenza culturale (psicologica, secondo lui) dei Frankisti con l'Illuminismo rivoluzionario francese e tedesco: cfr. p. 388.

²²¹ *Le mouvement, etc.*, 1954, p. 49; *La cabala*, p. 301.

²²² *ivi*: "D'altra parte...etc." si corregge l'ottica precedente sottolineando la presenza di "moltissimi" Frankisti provenienti da ceti agiati o ricchi. Ugual dicotomia in *Le messianisme*, p. 308. L'impressione generale è che si tratti d'individui spregiudicati, decisi ad approfittare delle possibilità individuali di ascesa offerte dal secolo; una tale componente può appartenere ad ogni ceto, ma, evidentemente, è più rappresentativa dei ceti medio-alti che "conoscono il mondo".

²²³ *Le mouvement, etc.*, 1954, p. 52.

²²⁴ *La cabala*, pp. 304-309.

²²⁵ *ivi*, p. 306.

²²⁶ *ivi*, pp. 307-309; *Le messianisme juif*, pp. 216-217.

²²⁷ *ivi*, pp. 251-265.

²²⁸ *Du Frankisme au Jacobinisme. La vie de Moses Dobruska, alias Franz Thomas von Schönfeld, alias Junius Frey*, Paris, Gallimard-Seuil, 1981.

Schönfeld da una famiglia dell'aristocrazia illuminata di Praga, verosimilmente in qualche modo implicata in queste conversioni.²²⁹

A Vienna fu introdotto presso i circoli razionalisti che sostenevano la politica di Giuseppe II; già prima del 1780 era Massone, e in una data imprecisata tra il 1781 e il 1783 entrò a far parte dell'Ordine dei "Fratelli Asiatici", uscito nel 1776 da quello degli "Illuminati", fondato nel 1772.²³⁰ Qui egli ebbe un ruolo nell'introdurre la dottrina sabbatiana, perché l'Ordine era orientato verso un esoterismo cabbalista, e la conoscenza dell'ebraico gli consentiva la traduzione di testi inaccessibili agli altri membri dell'Ordine. Come Massone egli dovette compiere varie attività segrete, come tutti gli avventurieri che costellavano quel mondo; certamente nel 1790 era ricco, nonostante il libertinaggio sessuale lo avesse portato più volte a gravi situazioni debitorie. Nel 1785 fu espulso con una ricca "buonuscita", ma nel 1788 fu fortemente voluto a dirigere il rifornimento delle armate imperiali in guerra contro i Turchi; questo episodio è valutato dallo Scholem come una delle possibili origini della misteriosa ricchezza.²³¹

Nel 1791, preso da improvviso entusiasmo per la Rivoluzione Francese, si mise in viaggio per Parigi rinunciando, così sembrerebbe, ad un enorme credito vantato presso Leopoldo I. Giunto a Strasburgo, entrò nel 1792 nell'Ordine degli Illuminati, il cui orientamento progressista e razionalista non era inconciliabile con quello dei Fratelli Asiatici.²³²

La vicenda è di per sé poco chiara; certamente egli rimase sempre in contatto con entrambi gli Ordini, e, naturalmente, coi Frankisti d'Austria, di Germania e di Cecoslovacchia. Non è assolutamente possibile chiarire se egli fu davvero un rivoluzionario, o un agente segreto; di certo a Parigi usava somme ragguardevoli di danaro per sovvenzionare privatamente e pubblicamente i Giacobini, dei quali era entrato a far parte con il nome di Junius Frey. Per di più conduceva una vita dispendiosa; trascorreva tuttavia periodi di penuria, nel corso dei quali attendeva arrivi di danaro.²³³

Entrato nel giro dei Giacobini, si dava contegno di rivoluzionario estremista, e fu autore di un libro di "filosofia sociale"; raggiò Chabot facendogli sposare la sorella con la promessa di una dote sontuosa. Chabot fu però coinvolto nello scandalo della speculazione sulla Compagnia delle Indie, e con lui i fratelli Von Schönfeld (Jacob, Emmanuel e Leopoldina, la moglie di Chabot). Alla fine del 1793 arrivarono le prime denunce; fu arrestato con il fratello, associato con Chabot al processo contro Danton, e il 5 Aprile 1794 furono tutti giustiziati.

Chiudiamo qui il racconto di un lungo viaggio, quello della Qabbalah dalla Provenza a Parigi; un viaggio che ancora una volta fa tappa in oriente per tornare in occidente. Non c'interessa molto sapere dove e come esso proseguiva come tale, perché il mondo è cambiato e perché, sul piano dottrinale, la Qabbalah raggiunge con il Frankismo un livello di consequenzialità terminale, oltre il quale si può soltanto tornare indietro a rimuginare antiche speculazioni. Come schema ontologico, esso è ormai uno dei tanti elementi che contribuiscono a formare il pensiero dell'occidente; ne vedremo infatti il risultato più nitido nella filosofia di Schelling, erede di una speculazione occidentale che, partendo dalle sorprendenti affinità di Böhme con la Qabbalah -e al *philosophus teutonicus* il Romanticismo deve molto- si avvicina, con Oetinger che funge da *trait d'union*, alla Qabbalah di Luria e, più in generale, zoharica.²³⁴

²²⁹ *ivi*, pp. 17-18.

²³⁰ Sulle dottrine, le attività, i membri, le dispute di questi Ordini, cfr. Frick, cit., pp. 454-499. Frick riporta anche larghi passaggi di uno studio di Scholem su Hirschfeld, che ebbe una lunga frequentazione con Dobruschka/Von Schönfeld.

²³¹ *Du Frankisme, etc.*, cit., p. 27 sgg.; p. 78.

²³² Questa è infatti la caratteristica fondamentale del Deismo settecentesco: il razionalismo conduce al misticismo. L'epoca dei Lumi è caratterizzata dalla coesistenza di questi poli, soltanto apparentemente contraddittori.

²³³ *Du Frankisme, etc.*, cit., pp. 44-45; pp. 67-70; pp. 77-78.

²³⁴ Non possiamo tuttavia licenziare queste brevi note, condotte prevalentemente sulla scorta dello Scholem, senza accennare alla serrata critica mossa a quest'ultimo dall'Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven and London, Yale Un. Press, 1988. Idel critica precisamente l'impostazione degli studi di Scholem, e fornisce una lettura diversa del fenomeno. Poiché egli avanza molte valide ragioni a sostegno della propria tesi, ci sembra opportuno offrire una rapidissima sintesi, motivando al tempo stesso le ragioni che ci hanno indotto a non attenerci comunque alla sua lettura. Ciò che noi siamo andati esponendo, rappresenta infatti soltanto un aspetto del fenomeno, la cosiddetta "Qabbalah teosofica", cioè gli aspetti razionali, ancorché non "filosofici" della dottrina. In realtà la Qabbalah, come giustamente sostiene Idel, fu un fenomeno molto più complesso, nel quale l'aspetto teosofico non fu necessariamente quello prevalente; tuttavia il carisma dello Scholem e della scuola da lui fondata, hanno fatto sì che i suoi nessi mitici e i suoi risvolti mistici e teurgici fossero sottovalutati, al punto che lo stesso *corpus* dei manoscritti pubblicati e delle figure messe a fuoco rappresentano lo specchio degli interessi dello Scholem, più che non la realtà del fenomeno nel suo complesso (cfr. i capp. II, pp. 17-34, e IX-X, pp. 200-271, che contengono il nucleo della critica di Idel). Più in dettaglio, oltre alla critica generale suddetta, Idel rimprovera a Scholem alcune assunzioni non dimostrate e alcune distorsioni del fenomeno, che investono direttamente anche quanto da noi accettato ed esposto; viene infatti posta sotto accusa la data del 1492 come punto di svolta nella speculazione cabbalistica, e viene negato il rilievo del fenomeno sabbatiano-frankista nella storia della Qabbalah. Oltre a ciò, Idel mette in dubbio il rapporto tra la Qabbalah di Luria e il Sabbatianismo (anche se deve ammettere che Nathan di Gaza, che dà a Sabbatai Tsevi le basi dottrinali dell'investitura, è un seguace di Luria: cfr. p. 259) tra il Sabbatianismo e il Frankismo, e, infine, tra questi due fenomeni e la secolarizzazione dell'esoterismo entro l'Illuminismo del XVIII secolo (pp. 264-267). Tralasciando di discutere quest'ultima sequenza (Sabbatianismo → Frankismo → secolarizzazione) che ci sembra sia stata sufficientemente dimostrata dallo Scholem, cui rinviamo, c'interessa discutere le altre critiche, perché doveroso a sostegno di quanto abbiamo inteso accettare dallo Scholem. Per quanto concerne l'espulsione del 1492 come punto di svolta, Idel nota giustamente due "fatti": si tratta di una mera ipotesi non suffragata da documenti, e, in particolare, Luria non sembra esservi minimamente interessato (p. 265). D'altro canto lo stesso Idel nota (pp. 234-235) che Hayyim Vital è "nourished by eschatological drives, hopes and aspirations"; e che considerava i propri tempi "as immediatly preceeding and in some cases preparing the eschaton". Ora, come riteniamo di aver chiarito nel testo, un simile atteggiamento costituisce un radicale cambiamento rispetto a quello, positivo verso il mondo, che traspare dallo *Zohar*: e questo cambiamento non può essere senza una ragione storica. Storica, certamente, e non "personale": altrimenti non si comprenderebbe il successo di questa Qabbalah tra XVI e XVII secolo; né si comprenderebbe il fenomeno sabbatiano che Idel ritiene (giustamente) *altra cosa* rispetto alla Qabbalah

Non possiamo tuttavia congedarci da questa vicenda senza una breve riflessione. La Qabbalah -come l'alchimia, come i miti del dissenso religioso- può apparire all'odierno occidentale secolarizzato come un reperto fossile, un oggetto degno sì, dello studio degli specialisti, ma per quel tanto di curiosità che è alla radice di ogni spirito di ricerca, non per una qualche sua attualità. Si potrebbe obiettare che anche i fossili fanno parte del nostro passato, e che quindi qualcosa di loro deve pur continuare a vivere, sotto nuove forme, nel nostro presente. Sotto questo profilo crediamo che nessuna affermazione sia mai stata più sciocca e fuorviante di quella fatta circolare nella cultura dei decenni trascorsi -abbiamo in mente in particolare alcuni filosofeggianti storici dell'arte- secondo la quale la modernità rappresenterebbe una cesura nei confronti dell'antico, un evento irreversibile retto da parametri radicalmente nuovi, che rendono improponibile il raffronto con il passato, a sua volta circoscritto ad oggetto museale. Lo stesso concetto di museo, nella sua mortuarietà, faceva parte di questa concezione da entomologi della cultura.

Certamente le cose oggi non stanno in questi termini estremi, l'oggetto non viene imbalsamato, è vivente, viene interrogato e parla: ma di che cosa? Del passato, naturalmente, che viene ricostruito e riportato in vita con l'attenzione dell'archeologo, evitando, se possibile, di "contaminarlo", con riferimenti estranei alla "cultura dell'epoca". Giusta opera scientifica: ma se questo fosse stato il nostro obiettivo, non avremmo mai iniziato a narrare la nostra vicenda di un "altro" occidentale.

Il nostro obiettivo è altro: sono gli aspetti *diacronici* della cultura. Quali che siano le ragioni sociali, epocali e biografiche che danno origine ad una dottrina -nel cui ambito soltanto una dottrina *dovrebbe* essere compresa, ammesso e non concesso che lo storico possa eliminare la *propria prospettiva*- una dottrina, una volta nata, rotola e rimbalza lungo la china del tempo. Nel suo percorso si rifrange come in una galleria di specchi -specchi del tempo e del luogo- che rinviano la sua immagine in mille altre sempre più deformate e nuove; il suo corpo agglutina a sé nella corsa tutti quei detriti che in qualche modo rispondano ad una reciproca forza d'attrazione; la sua massa si sbriciola in mille schegge che a loro volta trovano sul percorso altri detriti con i quali costruire una nuova massa d'urto. In questo modo il passato giunge a noi ed opera come *parte attiva* del presente, attraverso una chimica che potremmo definire delle "affinità elettive".

L'immagine letteraria non vuol però trasferire il problema nella metafisica: ciò che vogliamo affermare è che ogniqualvolta ci si trovi a costruire un'interpretazione razionale dell'esperienza, cioè un'ideologia, i materiali da costruzione vengono raccolti nella gigantesca slavina del passato sulla quale andiamo errando, ed ognuno raccoglie le pietre che più fanno al suo caso, ricomponendo in nuove costruzioni il detrito di quelle passate: a volte assumendone interi blocchi ben riconoscibili. Ciò che poteva apparire morto detrito prende nuova vita in nuove costruzioni, che sono "vitali" perché dettate dall'urgenza e dall'attualità dell'esistere e dell'esperire, ma che lo sono anche per la vita trascorsa *che torna a fluire in loro attraverso la "logica" delle strutture incorporate*. Per questa ragione abbiamo affermato l'origine *religiosa* di dottrine apparentemente laiche e secolari, per comprendere le quali ci sembra opportuno guardare indietro: potremmo forse avere delle sorprese da questa *prospettiva*, scoprendo magari l'*equivoca trasparenza dell'ovvio*.

Introduciamo ora queste riflessioni, a conclusione del capitolo sulla Qabbalah che nella sua specificità ha suggerito una trattazione autonoma prolungata sull'arco di sette secoli, perché proprio qui si tocca con mano come una dottrina mistica, anche folle agli occhi del XIX secolo, possa via via divenire la piattaforma per il moto ascensionale di avventurieri, ma non soltanto; anche di lucidi esponenti di una nuova società laica di intellettuali e di imprenditori.

Se non bastasse, si scopre anche come la meditazione sugli attributi divini e sulla creazione *ex nihilo* possa trasformarsi lentamente nella moderna dottrina di avanguardie rivoluzionarie.

Queste apparenti stranezze sono sempre state ben chiare a storici attenti come Scholem, le cui rabbiose filippiche contro Sabbatiani e Frankisti non possono esser lette soltanto come biasimo "postumo" di un "ortodosso" verso "eretici" del passato: vanno lette anche come preoccupazione di chi, appartenendo alla cultura dell'occidente borghese, *vede bene i nessi tra gli antinomismi del passato e del presente*, e li teme.

luriana (ancorché su di essa sistematizzato tramite Nathan) ma che ha *in comune* con essa la *disperata tensione escatologica* della quale è testimonianza e sulla quale fa presa. Inoltre, gran parte del seguito sabbatiano in Europa fu costituito da Marrani. A questo punto, pur restando l'interpretazione dello Scholem una *mera ipotesi*, essa, per quanto debole, è *meno debole della sua negazione*, che non ha neppure il conforto "platonico" della verosimiglianza. Di fatto, Idel tende a dare una presentazione meramente "antropologica" e del tutto destoricizzata del fenomeno cabbalista: presentazione senza dubbio ben motivata nella sua "antropologia", che vede in primo piano l'aspetto mistico *dell'unione con Dio* (che Scholem negò a torto, anche, a nostro avviso, per motivi ideologici: cfr. p. 24), ma che, in quanto destoricizzata, non poteva interessare la nostra indagine. Anche l'aspetto teurgico è giustamente messo in evidenza da Idel, un aspetto ben presente ai contemporanei, tanto che fu assunto nell'Ermetismo rinascimentale (Pico, Agrippa) come quello più evidente della Qabbalah (pp. 260-264). A prescindere però dal fatto che il vero grande influsso della Qabbalah sul pensiero europeo (Böhme, Oetinger, Schelling) avverrà attraverso i suoi risvolti teosofici (p. 264) quelli cioè privilegiati dallo Scholem, ciò che a noi interessa della Qabbalah sono i suoi aspetti storicizzabili: la sua nascita in Provenza nel XII secolo, i suoi rapporti col Neoplatonismo attraverso i secoli, le sue esasperazioni escatologiche nel XVI-XVII secolo, i movimenti antinomisti che si svilupparono dal suo seno; le ragioni di tutto ciò con i loro puntuali riferimenti sociali, geografici, cronologici. La messa in atto di una qualche teurgia.....matrimoniale (p. 224) è argomento che può interessare altro tipo d'indagine, non la nostra. Dove, viceversa, ci sembra che la critica di Idel a Scholem apporti nuovi elementi di comprensione *storica*, è nella sua critica alla farraginosa teoria dello Scholem sull'origine del *Bahîr* (pp. 30-34) laddove egli afferma che lo Scholem ha tentato -per motivi che, a nostro avviso, dipendono da suoi preconcetti ideologici e dottrinali- di tener distinti dal Giudaismo i temi neoplatonico/gnostici che sono alla radice della Qabbalah; Idel non tenta affatto la separazione di quelli da questa, al contrario, vi vede a giusta ragione *una precisa continuità*, anche alla luce dei moderni raggiungimenti nella conoscenza dello Gnosticismo.

Così, anche lo Jonas vide i legami tra lo Gnosticismo e le sovversioni del XX secolo; a nostro avviso tuttavia, non colse bene la natura dello Gnosticismo stesso, quando lo pose all'origine *anche* del Nazismo.

Bene o male, tutti gli Gnostici di tutti i tempi sono stati individui che hanno rincorso l'utopia d'un mondo più vivibile, magari cercandolo altrove: tutto desideravano fuorché l'incubo di quell'ordine obitoriale che invase i sonni d'una società già di massa. Al contrario, Tertulliano ce li ricorda come bizzosi polemisti, pronti a fondare ciascuno una propria dottrina: se mai era lui, che invocava l'ordine. E l'ordine, si sa, ha regnato più volte: ma a Varsavia.

Per questa stessa ragione, l'equivoca trasparenza dell'ovvio non riguarda soltanto le "ideologie"; riguarda anche l'*ideologicità* di una certa sbandierata dottrina odierna, che predica *la fine delle ideologie*; dottrina non a caso approvata dall'asettica "scientificità" accademica. La quiete del mondo (più acquiescenza che pace) sfortunatamente costa anch'essa qualche vittima, ma è necessaria alla globalizzazione dei commerci e all'incremento del P.I.L., *il solo vero valore occulto di una cultura che ha apparentemente demolito i valori*.

Stabilire un valore, sia pure occulto, significa però evocare il fantasma del suo contrario: il medesimo è soltanto violenza all'altro. I nodi tornano perciò sempre al pettine, almeno in questa cultura "occidentale" che, grazie anche a Dio -*al Dio della Bibbia*- conosce la lotta tra l'utopia e la storia, fondata sulla presenza dell'Altro come creazione continua, e quindi libertà assoluta e irriducibile.²³⁵

²³⁵ Il Mopsik, nella citata Introduzione a Moïse de Léon, *Le sicle du sanctuaire*, p. 63, ha sottolineato che il continuo divenire del Dio della Bibbia, letto dal cabbalista come continua autocreazione di Dio, rende di fatto l'escatologia la vera ragione dell'ontogenesi. Questo processo interiore del divino troverà la propria collocazione nella filosofia occidentale grazie all'opera di Schelling, ma costituisce in tutto e per tutto un contributo del pensiero testamentario che azzera la metafisica dell'Occidente, nata con il razionalismo greco. Sulla radicalità di questa inconciliabilità ha dovuto più recentemente insistere il Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995, che si rifà per l'appunto al pensiero di Schelling. Il Pareyson (p. 35; pp. 119-120) torna al nocciolo dell'irriducibilità del pensiero biblico a quello greco, individuandolo giustamente nella traduzione dei Settanta di *Esodo* 3, 14. Mentre il Dio della Bibbia afferma la propria irriducibilità al medesimo in quanto volontà autocreatrice in divenire (Pareyson rende il senso delle Sue parole con "Io sono chi mi pare, chi voglio essere; io voglio essere quello che sono") i Settanta, nella loro logica razionalista, lo riducono nell'ambito del dominio, cioè del medesimo, traducendo "Io sono Colui che è". In questa logica si può soltanto essere dominatori/dominati, cioè si è fuori della libertà. Insistiamo ancora una volta su questo punto che fonda la ragione stessa di tutta la nostra argomentazione e la nostra ricerca: il Razionalismo è *ideologia del dominio*. Sulla spia che si accende in questa traduzione dei Settanta, cfr. anche il nostro "conte philosophique" in *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 40-41. Lo *Zohar* III 65a-b (trad. Simon and Sperling, vol. V, pp. 56-57) mette in luce il processo autocreazione di Dio al quale fa riferimento il Mopsik, anticipando con poche parole lo svolgimento appassionato di Pareyson a p. 37: il Dio della Bibbia è perciò la libertà e la scelta originaria, matrice oscura, Nulla abissale che decide di venire all'esistenza manifestandosi nel Creato.

Capitolo terzo - Il calderone magico e il pot-pourri degli opposti

Questo capitolo, più ancora del precedente sulla Qabbalah ebraica, potrebbe apparire eccentrico rispetto al filone d'indagine che ci ha guidato dall'eresia gnostica a quella anabattista. Pure, esso ci è sembrato indispensabile per rendere meno sommario lo sfondo sul quale si muove quel passaggio dall'antico al moderno che fa perno non soltanto su Thomas Müntzer, ma anche su Paracelso, Weigel e Böhme. Di questi ultimi avremo occasione di trattare in modo specifico, e altrettanto specificamente tratteremo dell'alchimia spirituale, della quale abbiamo cercato d'intendere le premesse nell'ambito delle eresie islamiche, che fondono esoterismo e ribellione. L'alchimia spirituale è particolarmente importante perché, come abbiamo più volte sottolineato, costituisce una filosofia della natura che troveremo ancor viva nel Romanticismo, e i cui contenuti, opposti alla logica razionalista, sono ancora ben lungi dall'aver esaurito la propria spinta.

Il pensiero alchemico non può essere inteso se non come partecipe di un fenomeno culturale ben più ampio, includente quantomeno due discipline parallele che con esso formano il quadro del cosiddetto "Ermetismo": l'astrologia e la magia. Insieme a queste ultime, esso dipende infatti da una precisa cosmologia, che costituisce la sola premessa entro la quale le tre discipline sono pensabili.¹

Il fenomeno che va sotto il nome di "Ermetismo rinascimentale" non rappresenta un fatto del tutto nuovo, né può ritenersi semplicemente legato alla famosa traduzione ficiniana del *Pimandro*.² Esso ha viceversa rapporti stretti con l'afflusso del pensiero arabo iniziato con le traduzioni del XII secolo,³ ed a quest'ultimo deve le proprie strutture logiche, i cui più significativi antecedenti sono nell'Ismailismo, ed in particolare nel sistema degli Ikhwân as Safâ', e, a monte, nella dottrina di Sijistânî, di al Kindî e dei Sabei di Harrân; un pensiero con il quale il Rinascimento è in contatto per la stretta dipendenza della sua magia da testi come il *Picatrix*, il *De radiis* di al Kindî, il *De secretis naturæ* (*Sirr al Khaliqa*) dello ps. Apollonio di Tyana, il *De ymaginibus*, dello harrâniano Thâbit ibn Qurra, il *Secretum secretorum*, e numerosi altri.⁴

Questo rapporto di continuità con il XII secolo e di debito verso la speculazione islamica, è importante per comprendere meglio il significato di un pensiero che si è voluto porre in relazione con lo sviluppo della scienza in occidente:⁵ una relazione per verità formulabile soltanto in termini molto generali,

¹ Cfr. ad esempio P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 300-301. Per le stesse ragioni, queste tre discipline, oltre ad essere correlate tra loro, lo sono, sempre nell'ambito di uno stesso sistema di pensiero, con la fisiognomia (ivi, p. 301) e, aggiungiamo noi, con il più generale argomento della *signatura rerum* (per la quale cfr. M.L. Bianchi, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma, Ateneo, 1987, che introduce l'argomento a partire dai suoi antecedenti ellenistici). La vicenda corre in parallelo con le fortune del Neoplatonismo sino a tempi recenti; il tema ritorna con la dottrina romantica di Carus (*Symbolik der menschlichen Gestalt*, Hildesheim, Olms, 1962) e con quella caratteriologica e grafologica del post-romantico Klages: argomenti che tratteremo nell'ambito del Romanticismo. La fisiognomia come "scienza" ellenistica e, prima ancora, mesopotamica, cioè come scienza che si sviluppa entro la stessa cultura dalla quale nascono astrologia e magia, è largamente presente anche nel mondo arabo. Anche se non riteniamo di dover approfondire un argomento che non riguarda direttamente la nostra ricerca, segnaliamo che la fisiognomia, come la *signatura rerum*, forma con astrologia e magia un *corpus* compatto di discipline, globalmente dipendenti dal fondamento cosmologico assunto, che si esprime, tanto nell'ellenismo quanto nel tardo Medioevo, attraverso quella cultura erroneamente considerata come "neoplatonismo popolare". La definizione è erronea perché questo pensiero ha antecedenti che precedono di gran lunga la sistematizzazione "neoplatonica" (colta) che Plotino operò nell'ambito della tradizione classica (cfr. Zambelli, cit., pp. 315-317). Le ragioni della compattezza di questo *corpus* e della loro comune matrice "neoplatonica" sono evidenti allorché si consideri che esse rappresentano il tentativo di orientarsi e di operare nel mondo, rintracciandovi, nelle strutture e nelle forme in cui esso si dà, nei suoi "segni", l'impronta fenomenica, e perciò anche la trasparenza, di una legge divina universale. La trascendenza viene dunque tentativamente letta nell'immanente, e ordinata secondo la "logica" tassonomica della forma. Tutto il cosmo è dunque avvolto in una rete di vincoli; le sue conformazioni e le sue disposizioni sono tutti significanti di un unico significato; il molteplice si ordina alludendo all'Uno. Questa antichissima concezione del cosmo, che ha origini irano-mesopotamiche, penetra nel mondo ellenistico con le conquiste di Alessandro; magia e astrologia entreranno perciò a far parte del mondo greco-romano prima, del mondo islamico poi: su questo percorso cfr. Ullmann, cit., p. 272.

² Mercurii Trismegisti, *Liber de potestate et sapientia Dei*, che comprende il C.H. I-XIV. La sua *Editio princeps* (Treviso, van der Ley, 1471) è stata ristampata in anastatica nel 1984 a cura del Lessico Intellettuale Europeo del C.N.R.

³ Sulla continuità del Neoplatonismo dal XII al XVII secolo, cfr. il classico lavoro di R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, The Warburg Inst., 1939; Reprint, including *New Prefaces and Supplement to* —, N.York-London-Nendeln, Kraus, 1982. Nella sua pionieristica ricerca il Klibansky mise in luce la stretta dipendenza del Rinascimento e di Ficino dalle correnti tradizionali, sempre riamate vive, del Platonismo, che giunge al Rinascimento dalla cultura latina, e, tramite le traduzioni, da quella araba e da quella bizantina. Cfr. inoltre P. Zambelli, *Teorie su astrologia, magia e alchimia (1348-1586) nelle interpretazioni recenti*, Rinascimento, 27, 1987, dove a p. 96 si accenna alla continuità tra XII e XIV secolo; D. Pingree, *The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe*, La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo europeo, Roma, A.N.L., 1984, ivi, 1987.

⁴ Cfr. Pingree, cit. Per i testi del *Picatrix*, del *De radiis* e del *De secretis*, cfr. le edizioni cit. Per Thâbit ibn Qurra, cfr. F.J. Carmody, *The Astronomical Work of Thâbit ibn Qurra*, Berkeley and Los Angeles, California Un. Press, 1960; il *De ymaginibus*, un trattato relativo alla magia dei talismani, è alle pp. 167-197. Per il *Secretum secretorum* (*Sirr al asrâr*) cfr. l'ed. di F. Steel in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. V, Oxford, at the Clarendon Press, 1920. Lo Steel vi ha pubblicato sia il testo latino che la traduzione di quello arabo.

⁵ Fu questa l'impostazione della famosa ricerca del Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, N. York, The Mc Millan Co.-Columbia Un. Press, 1923-1958, 8 voll. Tale impostazione appare ormai decisamente superata (cfr. Zambelli, *L'ambigua natura, etc.*, cit., pp. 262-327) ed è dubbio che la scienza dell'età classica, basata sulla parcellizzazione del fenomeno e sulla sua astrazione in modello verificabile, potesse nascere sulla dottrina neoplatonica delle simpatie: essa è figlia, più che altro, del rinnovato Razionalismo. Tuttavia resta questo contributo dell'ermetismo rinascimentale come visione generale dell'uomo/mago in grado di assoggettare il cosmo ai propri fini tramite la conoscenza delle sue leggi; è interessante allora notare che nella magia rinascimentale la componente razionalista è fortissima, perché la magia "naturale" poggia tutta sulla presunzione di leggi deterministiche che condizionano gli eventi naturali, e si esplica come "ideologia del dominio" nei confronti della natura. In tal senso, la magia "naturale" si pone all'opposto della religiosità, e non è sorprendente che essa sia stata vista con sospetto dalle

perché, nel puntuale, è certamente condivisibile l'opinione della Zambelli, secondo la quale l'Ermetismo rinascimentale non creò alcun sistema di conoscenze, ma fu, tutto sommato, una religione alternativa,⁶ in rapporto con l'eresia, il Millenarismo e la stregoneria.⁷ Sotto quest'ultimo profilo è poi significativo notare che la magia del Rinascimento altro non fa che raccogliere la tradizione popolare dell'occidente, già messa in rapporto con l'eresia e condannata da Martino di Braga e Burcardo.⁸ La differenza fondamentale consiste però nel fatto che ora la magia, da popolare si fa "dotto", grazie al corpo dottrinale postole a sostegno. Nelle mani dei "dotti", essa tenderà perciò di mostrare la propria conciliabilità con l'ortodossia, tentativo velleitario e destinato al fallimento, essendo questo pensiero irrimediabilmente "eretico" rispetto ad ogni logica istituzionale.

In questo tentativo di conciliare l'inconciliabile si può dire consista, più in generale, il breve splendore del Rinascimento, troppo "dotto" per essere rivoluzionario; in questo suo fiorire esso contribuì però a veicolare nella cultura "dotto", grazie al mito del Mago, la concezione eretica di un uomo signore e padrone non soltanto del proprio destino, ma anche del mondo: questa è una trasformazione squisitamente razionalista che contribuirà a far nascere quei frutti che andranno maturando altrove, nel nuovo razionalismo scientifico.⁹

Negli sviluppi che andremo brevemente esponendo, si noterà perciò la coesistenza inestricabile di atteggiamenti radicalmente opposti, perché la magia "dotto" è un tentativo fallimentare di stabilire l'ideologia del dominio attraverso un pensiero nato per pensare l'opposto; una contraddizione forte, che forse potrebbe dar luogo a qualche riflessione sulla sociologia di quei "dotti".

Questa contraddittorietà interiore del fenomeno magico rinascimentale è messa in luce dallo Webster.¹⁰ Nell'Introduzione alla propria ricerca rivolta a sottolineare i legami che intercorrono tra la "magia" di Paracelso e la "scienza" di Newton, egli ha sottolineato non soltanto la continuità della cultura neoplatonica nel XVI-XVII secolo, ma anche alcuni aspetti di questa cultura che sono molto vicini al sostrato "gnostico" dei fenomeni ereticali che abbiamo sinora esaminato. Egli segnala tratti quali il legame con i presocratici, la ricerca di una condizione prelapsaria, e il mito di una sapienza originaria, essenzialmente magica, che corre da Adamo a Mosè,¹¹ quest'ultimo aspetto ci aiuta a comprendere figure come quella di Postel, il "cabbalista cristiano" che riprende il mito taziano della cultura ebraica come originaria rispetto a quella greca. Quanto a Newton, egli conosceva le opere tanto di Paracelso che di alchimisti paracelsiani.¹²

Lasciando da parte il problema dello sviluppo della scienza moderna, che non può certamente interessare la nostra ricerca, vogliamo ora esaminare più da vicino le concezioni sviluppate nell'ermetismo rinascimentale, a partire dall'arrivo in occidente del pensiero arabo. Lasciamo a parte le vicende dell'alchimia, perché di esse e di Paracelso vogliamo trattare più diffusamente nel capitolo che seguirà; precisiamo tuttavia sin d'ora che tale separazione è soltanto un artificio, peraltro necessario all'architettura della nostra ricerca. Riteniamo infatti che la logica alchemica rappresenti un precedente privilegiato per più recenti sviluppi dei quali ci occuperemo, e precisamente per il pensiero romantico,¹³ tuttavia le sue strette connessioni con astrologia e magia, quali si ritrovano nel sistema di pensiero paracelsiano, non ci consentono di sorvolare su queste ultime. La comprensione di tale pensiero è d'altronde a nostro avviso imprescindibile per illuminare la via che conduce al Romanticismo tramite lo Spiritualismo riformato, la teosofia di Böhme, e la sua prosecuzione nel XVIII-XIX secolo; una via nella quale entra in modo rilevante anche l'assorbimento della Qabbalah ebraica nel mondo occidentale.

Affronteremo l'argomento suddividendolo in tre parti: la dottrina magico-astrologica nell'Islam; la sua recezione in occidente; i suoi sviluppi nell'ermetismo rinascimentale, ove si fonde con la diffusione della Qabbalah, che vi viene recepita essenzialmente nei risvolti "operativi" magico-teurgici.

religioni del Libro: la natura vi diviene infatti epifania di un divino meccanizzato, tutto prevedibile, umano-troppo-umano. Il problema della natura come espressione del sacro, baluardo contro la *hybris* del soggetto, è ancor oggi attuale, come mostra la polemica di Adorno sugli sviluppi post-hegeliani dell'arte (cfr. *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 171-172); per questa ragione riteniamo di dovervi tornare a suo tempo. Per ora ci limitiamo a sottolineare (cfr. *ambigua* (per usare la definizione della Zambelli) sia la magia: in essa la cosmogonia neoplatonica, che ha ispirato le utopie eretiche intese a salvaguardare l'intangibile sacralità dell'individuo, si capovolge in razionalistica ideologia del dominio.

⁶ Zambelli, cit., pp. 286-287.

⁷ *ivi*, p. 325. La Zambelli individua l'ambiguità della magia in questo suo rapporto innegabile con l'eresia e l'atteggiamento gnostico in generale, ma anche col Razionalismo, e, indirettamente con la scienza; indirettamente, perché da essa non si sviluppò alcun sistema di conoscenza scientifica.

⁸ Cfr. Ricordiamo la connessione tra eresia e magia popolare nei Priscillianisti condannati a Braga nel 563; anche Agobardo, custode dell'ortodossia, si trovò a condannare le forme di magia popolare. La D'Alverny, *Survivances de la magie antique*, cit., ha rilevato che questo mondo magico faceva ancora parte della cultura occidentale al momento dell'arrivo della magia araba.

⁹ La complessità del fenomeno, che esula dalla nostra ricerca, merita di essere sottolineata con l'ironico dubbio del Garin (*Divagazioni ermetiche*. R.C.S.F. 31, 1976, p. 463, circa i "dogmi della sua (*scilicet*: della scienza) verginità e immacolata concezione". Concezioni ermetiche e teosofiche hanno in effetti un ruolo non secondario nella cultura dei Padri Fondatori della scienza classica.

¹⁰ C. Webster, *Magia e scienza da Paracelso a Newton*, Tr. it. a cura di P. Corsi, Bologna, Il Mulino, 1984.

¹¹ *ivi*, p. 13; si tratta di un mito che, assieme a quello inseparabile della "lingua di Adamo" è destinato ad addentrarsi sin nel XVIII secolo.

¹² *ivi*, p. 23; F. Yates, *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, cit., pp. 236-238. Newton fu anche decisamente influenzato dalla teosofia di Böhme, ancorché in modo indiretto: cfr. E. Benz, *Theologie der Elektrizität*, A.W.L.M., 1970, 12, p. 73. Webster, pp. 24-25, segnala i legami della cultura alchemica e teosofica con quella della Royal Society; circa gli interessi di Oldenburg per il Sabbatianoismo abbiamo riferito. Sui legami della Royal Society con la cultura rosicruciana, cfr. Yates, p. 215 sgg., e, ancora, p. 228 sgg.; essi riguardano uno dei fondatori, il grande esoterista Elias Ashmole. Webster, p. 28, conclude affermando la complessità della cultura che è all'origine della nascita della scienza moderna, e l'impossibilità di separare le concezioni "ermetiche" da quelle meccanicistiche.

¹³ Argomento succintamente esposto ne *L'utopia alchemica*, etc., cit.

Il mondo arabo pre-islamico ha posseduto una tradizione di credenze popolari nei demoni, in grado di fondare le premesse per una magia cerimoniale, e comunque tale da corrispondere alla concezione di un cosmo tutto animato senza sostanziali soluzioni di continuità tra l'umano e il divino; in particolare, il quadro di questo mondo "intermedio" non era sostanzialmente dissimile da quello delle credenze popolari dell'occidente.¹⁴

Uno degli aspetti che colpiscono in questa somiglianza, è costituito dalla "antropologia" -se così si può dire- dei Djinn, i demoni, che trova un preciso riscontro nelle creature del "folklore" descritte nel *De Nymphis* di Paracelso.¹⁵ Sono entità invisibili che non hanno carne né sangue, e tuttavia sono terrene e possono anche apparire in forma umana, eventualmente di bella fanciulla, per trarre in inganno i viaggiatori. Come gli uomini essi mangiano, bevono, si sposano, procreano; non abitano soltanto nel deserto ma, come Ninfe e Melusine, anche nei luoghi ricchi di acque; come le Melusine possono sposarsi con gli uomini e con essi generare; si racconta di illustri famiglie che, come i "melusiniani" Lussignano, discendono da queste unioni "miste". Una delle loro forme preferite per apparire, oltre a quella umana, è il serpente (altra analogia con le Melusine: il serpente rappresenta tradizionalmente il femminile e la sapienza ctonia). Questi Djinn possono anche essere, come i nostri spettri, anime di morti, e possono trasmigrare in animali. Essi sono moralmente indifferenti.¹⁶

Maghi e streghe, queste ultime in numero prevalente, hanno rapporti con gli spiriti, con la differenza però che i maghi li asserviscono, le streghe sono al loro servizio.¹⁷ Lo Chelod ha tentato di mettere in luce il cambiamento portato da Maometto, con il suo rigido monoteismo, in questo demonico radicato nelle tradizioni arabe. Secondo la sua analisi, mondo demonico e mondo angelico costituivano una continuità prima dell'Islam; i Djinn erano potenze ctonie in grado tuttavia di "salire" e carpire segreti celesti.¹⁸ Certamente essi erano comunque una fonte di sapienza, in quanto depositari della tradizionale sapienza ctonia,¹⁹ la stessa presente in tutte le mitologie, dalla sumera (Enki) alla greca (Hekate); la loro natura anche aerea era però mostrata dal loro rapporto con gli uccelli.²⁰

Con l'avvento dell'Islam, che porta con sé concezioni manichee e giudeo-cristiane, i due poli dell'alto e del basso, del bene e del male, si separano;²¹ per conseguenza i Djinn sono confinati nel mondo ctonio. Maometto ne fece una società del tutto simile a quella umana, con buoni e malvagi, amici e nemici di Allah; tuttavia li destinò alla dannazione eterna in qualità di creature nate dal fuoco.²²

Il sostrato della magia popolare araba era molto sviluppato nella cultura "folklorica" degli Arabi del sud (Yemeniti) che avevano antichi legami con il mondo irano-mesopotamico, e con esso costituivano un'area culturalmente omogenea; ma il mondo delle figure demoniche era comune anche alle popolazioni nomadi, e compare nei resti della loro poesia. Queste popolazioni avevano comunque una mitologia estremamente povera; si può dire che i Djinn costituivano il loro "sacro".²³

Questo sostrato era talmente radicato che sopravvisse, contrariamente alle antiche divinità e alle loro manifestazioni iconiche cancellate dall'Islam, così come anche il "folklore" europeo era sopravvissuto alla cristianizzazione. Esso fu, come abbiamo appena notato, persino codificato nel Corano; soprattutto ne uscì rafforzato dalle conquiste che portarono l'Islam ad inglobare, partendo dall'Arabia, tutta quell'area irano-mesopotamica che rappresentava la tradizionale culla della cultura magica e astrologica.

Esisteva dunque, come in Europa, un mondo del meraviglioso profondamente radicato, nei cui confronti l'atteggiamento della nuova religione monoteista fu meno ostile che in Europa, sia perché esso costituiva un elemento fondamentale nella letteratura, e nel mondo arabo l'istruzione era considerata un fatto

¹⁴ Per una panoramica di queste antiche credenze, cfr. J. Chelod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, Reiner, 1897; G. Van Vloten, *Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern*, W.Z.K.M., 7-8, 1893-1894; T. Fahad, *La divination arabe*, Leiden, E.J. Brill, 1966; AA.VV., *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, Éditions J.A., 1978.

¹⁵ *De Nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et de cæteris spiritibus*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Sudhoff, München/Berlin, Barth/Oldenbourg, 1922-1933, vol. XIV.

¹⁶ Per questi cenni, cfr. Wellhausen, cit.; Chelod, cit., p. 70 sgg. Wellhausen, pp. 185-186, ritiene che gli Arabi pre-islamici abbiano mutuato dagli Ebrei la credenza che i Djinn possano essere spettri di defunti reincarnati. L'argomento è trattato più diffusamente alle pp. 156-157. Le anime dei morti, come Djinn, s'incarnano in uccelli, soprattutto nelle civette; la differenza tra i due fenomeni spettrali è molto vaga. Wellhausen dà una descrizione del Djinn molto simile a quella del *Geist* paracelsiano: ha una sua vita accanto all'uomo ma indipendente da lui; è il suo demone (latino: *genius*; persiano: *farvar*; egiziano: *ka*) un "doppio", uno "spirito vitale" che può circolare e avere una vita propria in forma umana separata dal corpo. Djinn è un nome collettivo, un plurale (Chelod, pp. 70-71); vedi l'analogo di *Luca*, 8, 30, dove il demone dell'indemoniato di Gerasa dice di chiamarsi "legioni".

¹⁷ Wellhausen, cit., p. 159. A p. 160 l'autore riferisce particolari che sono analoghi alle credenze occidentali: la strega, gettata in acqua, galleggia; in alcune operazioni magiche è previsto il sacrificio di un gallo nero.

¹⁸ Chelod, cit. pp. 77-80.

¹⁹ Van Vloten, cit., 1893, p. 183 sgg. Il Djinn è in grado di entrare in rapporto con l'uomo, del quale rappresentava in antico una sorta di angelo custode; esso dà la conoscenza/autoconoscenza (pp. 184-185). Esso dà la conoscenza dell'indovino (Wellhausen, p. 133) da non confondersi con il profeta, la cui sapienza viene dall'alto in conseguenza di uno stato estatico (cfr. Fahad, cit., p. 46; più in esteso, p. 63 sgg.).

²⁰ Wellhausen, p. 152; p. 185.

²¹ Chelod, cit., p. 81.

²² *ivi*, pp. 82-84.

²³ Fahad, *passim*. Il Fahad sottolinea il legame di questa mitologia con la poesia, e l'odio del Corano -l'Islam è religione nata in ambiente cittadino- per la poesia: il poeta è ispirato non da un Djinn, ma da un vero e proprio demone, *Shaitân* (Satana): cfr. p. 73.

dilettevole; sia perché esso era stato, almeno in parte, codificato, anche se in termini negativi; sia, infine, per il ruolo fondamentale che la cultura persiana, legata al meraviglioso, assume rapidamente nell'Islam.²⁴

Quel che accade è un fenomeno molto interessante, dovuto alla particolare cultura dell'area irano-mesopotamica: il meraviglioso, che certamente era inaccettabile, per il suo aspetto "popolare", alla cultura "alta", viene da quest'ultima razionalizzato; ciò fu possibile perché la cultura irano-mesopotamica, che aveva come sbocco naturale precisamente la magia, per ragioni dovute ad antichi legami venne rapidamente assimilata dagli Arabi.²⁵ Il Rodinson parla di "destregonizzazione" (desensorcellement) della magia popolare e del meraviglioso, nella teologia "razionale" dei dotti.²⁶

In altre parole questa cultura, genericamente definita "ermetica", di fatto magica ed astrologica (i due termini sono inseparabili) che era, come abbiamo già detto, di origine mesopotamica,²⁷ acquisita dal mondo ellenistico-romano, e poi combattuta dal Cristianesimo in occidente, nell'Iran sassanide continuò viceversa a fiorire nel VI-VII secolo, affermandosi immediatamente nel mondo arabo subito dopo la conquista, nella seconda metà del VII secolo.²⁸

Il Pingree, cit., ha riconosciuto nell'astronomia e nell'astrologia araba disparate influenze provenienti sia dalle regioni conquistate -India, Iran e Siria- sia dalla vicina Bisanzio; un complesso di nozioni che furono assimilate entro il IX secolo. Tutte queste correnti rappresentavano sviluppi differenti della più antica astronomia ellenistica, ciascuno avendo elaborato dalla comune fonte differenti parametri, ciò che impose al mondo arabo un'accurata rielaborazione per venire a capo delle contraddizioni. L'interesse dell'operazione va considerato anche alla luce di problemi che non riguardano tanto la conoscenza teorica dei moti celesti, quanto l'applicazione pratica di queste conoscenze a fini astrologici. L'astrologia era infatti importantissima presso i Sassanidi, e persiani furono ancora i grandi astrologi dell'VIII-IX secolo.²⁹

Accanto all'astrologia, dalla quale è inseparabile, grande importanza ebbe nell'Islam la magia, della quale lo Ullmann sottolinea il carattere teurgico.³⁰ Questa magia era per l'appunto costituita dall'antica magia popolare, assorbita nell'interno della cultura "alta" come scienza segreta, distinta in magia "bianca" e "nera".³¹ Essa rappresentava tuttavia non già una scienza come le altre, ma stava a monte di tutte le scienze come vera e propria visione del mondo,³² con le proprie radici nell'ermetismo ellenistico-orientale.³³ Questa visione del mondo che viene veicolata nella cultura islamica in modo determinante dai Sabei di Harrân, non può essere tenuta separata dalla più generale cultura neoplatonica.³⁴

Ci sembra quindi opportuno delineare brevemente la logica di alcuni dei principali trattati arabi che sono a monte dell'ermetismo occidentale, per avvalorare quanto affermato, e soprattutto comprendere quale tipo di cultura venga per loro tramite recepita nel Rinascimento.

Iniziamo dal più famoso di essi, il *Picatrix*, testo dell'XI secolo fatto tradurre da Alfonso il Saggio.³⁵ La dottrina magica del testo poggia su due fondamenti. Il primo è costituito da una cosmologia neoplatonica, nella quale il molteplice promana dall'Uno, disponendosi in un'ordinata gerarchia di livelli in perfetta continuità tra loro, sicché tutto è a contatto con tutto all'interno d'un flusso che, partendo dall'Uno, pervade ogni aspetto del molteplice. Il secondo fondamento è costituito dal ruolo determinante dei pianeti nel conformare e distribuire le forze provenienti dall'Uno, cosicché l'astrologia diviene la scienza indispensabile per la conoscenza degli aspetti segreti dell'universo, e per operare sui componenti di quest'ultimo.

Per conseguenza, alla base della concezione magica detta "magia naturale" -quella cioè che consente di compiere operazioni basandosi sulla semplice conoscenza delle leggi della natura- si deve osservare la convergenza di tre componenti.

²⁴ Cfr. il testo di AA.VV. (Atti di un Colloquio dell'Association pour l'avancement des études islamiques) *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, Éd. J.A., 1978, alle pp. 117-227 (rapporti Fahad e Rodinson, e relative discussioni).

²⁵ *ivi*, pp. 175-180 e pp. 200-202: Fahad, pp. 9-17.

²⁶ *L'étrange, etc.*, cit., p. 177.

²⁷ Cfr. Grignaschi, *L'hérmetisme mésopotamien*, cit.

²⁸ Sezgin, G.A.S. VII, pp. 7-8. Sui legami tra astrologia e Gnosticismo e sulla lotta della Chiesa, cfr. H.G. Gundel, *Astrologumena*, S.A. Beihefte 6, 1966, p. 318 sgg. Secondo il Pingree, *The Greek Influence on Early Mathematical Astronomy*, J.A.O.S. 93, 1973, p. 36, il primo testo astronomico arabo, nato dalla conoscenza dell'astronomia persiana e indiana, risale al 735; nella seconda metà del VII secolo si faceva tuttavia già uso di testi persiani. Il contributo persiano originale all'astrologia sarebbe tuttavia limitato al solo tema della drammatica congiunzione Giove-Saturno e al suo ciclo di 960 anni; l'astrologia che trasmette la Persia sassanide è essenzialmente quella indiana: cfr. D. Pingree, *Astronomy and Astrology in India and Iran*, Isis, 54, 1963.

²⁹ Ullmann, cit., p. 296.

³⁰ *ivi*, p. 359.

³¹ *ivi*, pp. 359-360.

³² *ivi*, p. 363.

³³ *ivi*, pp. 370-373; Plessner, *Hermes Trismegistus and Arab Science*, cit.

³⁴ Tanto Ullmann che Plessner mettono giustamente in luce il carattere di "rivelazione" che contraddistingue i testi ermetici da quelli neoplatonici; tuttavia, la struttura del cosmo sottintesa dall'Ermetismo è quella stessa sulla quale si articola la filosofia neoplatonica; i retaggi dell'uno e dell'altra perciò non si contraddicono, ma si sovrappongono nell'originale sviluppo che si realizza in quella particolare cultura islamica ora in esame. L'ermetico *Libro dei segreti della creazione*, dello ps. Apollonio di Tyana (Balinās) e il "neoplatonico" *Picatrix*, due testi che influiscono profondamente sull'ermetismo rinascimentale e sulle sue dottrine magiche, fanno entrambi riferimento ad analoghe strutture del cosmo, anche se il primo è a monte, il secondo è a valle, degli sviluppi delle cosmologie ismailite e del sistema degli Ikhwān as Safā'.

³⁵ Sul *Picatrix* (titolo originale *Ghāyat al hakim*, "Lo scopo del sapiente") cfr. *Picatrix. Das Ziel des Weisen*, cit.; V. Perrone Compagni, *Picatrix latinus*, Medioevo 1, 1975; D. Pingree, *Some of the Sources of the Ghāyat al hakim*, J.W.C.I. 43, 1988; dello stesso, *The Diffusion of Arabic Magical Texts*, cit.; dello stesso, l'Edizione critica di *Picatrix. The Latin Version*, London, Warburg Inst., Studies 39, 1986.

La prima di esse è una metafisica neoplatonica, che fa del cosmo una realtà tutta animata da una stessa energia -l'anima universale- che si articola nel caleidoscopio delle forme, trasparenza di un'unica legge, lettere e segni di un segreto alfabeto, significanti nei quali si dipana la rivelazione di un testo: *il mondo è un libro* il cui significato si "dà" soltanto al saggio, il quale va oltre l'apparenza perché conosce le leggi interiori, la struttura logica del divino manifesto. L'apparente ha dunque una sua realtà soltanto nel suo ruolo di apparenza d'Altro.

La seconda componente che viene necessitata da questa metafisica, è l'atteggiamento del *bâtînî*: c'è una sola conoscenza reale, effettiva; essa è una conoscenza segreta, è conoscenza del nascosto che tale non è per il saggio. La possibilità dell'operazione magica è dunque imparentata con la Gnosi.

La terza componente, è tuttavia la vera *conditio sine qua non* per giungere all'operazione magica: la fisica di questo cosmo neoplatonico è una fisica aristotelica.

Una volta creata la *machina mundi* tramite l'imperativo che emana l'intelletto universale (l'anima universale, la *hyle* -materia prima, "semplice", non corporea- le sfere celesti, la materia seconda -"composta", corporea- gli elementi, i minerali, i vegetali, gli animali e l'uomo -microcosmo che ripete un modello perfetto universale)³⁶ il Dio creatore si astiene dal disturbare l'ingranaggio che cammina da sé con proprie leggi deterministiche, anche per quanto concerne le energie "spirituali" che animano i corpi celesti. Nella magia è bene rilevarlo subito, si assiste ad una concezione *materialista* dello Spirito, profondamente irreligiosa per una religione testamentaria: lo Spirito può infatti esservi "usato" secondo leggi alle quali non può sottrarsi. Questa "energia", nel caso delle sfere celesti, s'identifica poi in vere divinità astrali, secondo il modello mesopotamico, trasformando così l'azione magica in azione teurgica: diviene dunque importante l'atteggiamento della *volontà* del mago affinché, tramite un rapporto di simpatia, tali forze possano operare nel senso voluto.³⁷

Una simile accezione del Neoplatonismo, in senso magico-teurgico, non è nuova: la troviamo in Giamblico e Proclo ed è comune nel pensiero arabo; sotto questo profilo il *Picatrix* non è opera originale, rinviando, oltretutto in modo aperto agli Ikhwân as Safâ', anche a ciò che sta a monte della loro enciclopedia, cioè ad al Fârâbî e ad al Kindî.³⁸ Soprattutto essenziale è però la tradizione astrologica harrâniana, che fu determinante per l'opera degli Ikhwân as Safâ', e che ha un posto di rilievo all'interno del *Picatrix*.³⁹ Grazie

³⁶ La cosmologia del *Picatrix* è mutuata dal sistema degli Ikhwân as Safâ', come non mancano di rilevare Ritter (*Picatrix*, ed. cit., p. XXIV), Plessner (*ivi*, pp. LX-LXII), Pingree, *Some of the Sources*, etc., cit. Sulle opinioni del Pingree è tuttavia opportuno dare qualche cenno, perché esse riconsiderano l'intera materia alla luce di più recenti ricerche. Il testo dello ps.Majritî è opera di un autore che, alla metà dell'XI secolo, dispone, in Spagna, di tutto ciò che è stato scritto sino alla fine del X secolo nel mondo islamico. Secondo il Pingree, il suo neoplatonismo sembra alquanto strumentale, come tentativo di persuadere gli avversari religiosi della magia che questa si avvale di forze divine circolanti nel creato, e non di demoni; laddove ciò che viene veicolato nel testo, in particolare nella dottrina dei talismani, appartiene al tradizionale armamentario di una magia che operava precisamente tramite i demoni. Quest'osservazione è interessante, perché l'ermetismo rinascimentale, con il suo concetto di magia naturale, si muove nella stessa ambiguità. Con riferimento al problema delle fonti, il Pingree ritiene possibile che un simile problema si fosse presentato nel IX secolo agli Harrâniani, nella nota discussione con il califfo Abbaside al Ma'mûn, allorché dovettero giustificare le proprie pratiche entro una religione monoteista. La dottrina neoplatonica del *Picatrix* è derivata, secondo il Pingree, dal tardo *corpus djâbiriano*, risalente alla metà del X secolo, anche se egli ammette che i paralleli più stretti si hanno con l'enciclopedia degli Ikhwân as Safâ'; essa ha comunque lo scopo suddetto, cioè quello di presentare la magia tradizionale in forma "purificata". Quanto alla scienza dei talismani, che vi occupa un posto rilevante, essa non sembra trovare precedenti nel neoplatonismo greco e nelle sue dottrine relative alla vivificazione delle statue; essa può trovare origine soltanto all'interno del mondo arabo del IX secolo, con le dottrine harrâniane; quanto al primo trattato certo relativo all'azione dei raggi stellari, esso è il *De radiis* di al Kindî. Tutta la parte astrologica di questa dottrina, sarebbe poi di lontana origine indiana: il culto harrâniano degli astri avrebbe infatti questa origine. Nell'ambito dell'astrologia abbaside infatti, le tradizioni indiana, greca e siriana -quest'ultima già influenzata da quella indiana- sarebbero state rielaborate in epoca ancora pre-islamica, e trasmesse in questa loro nuova elaborazione al mondo arabo. Nel complesso quindi, le fonti sarebbero costituite da testi arabi relativi all'ermetismo, l'astrologia, l'alchimia, la magia, e in generale alle dottrine harrâniane e ismailite. La Perrone Compagni (cit., pp. 272-273) riprendendo tesi del Corbin, ha fatto delle osservazioni che porrebbero il problema dell'uomo universale in analogia con l'angelo della specie, così come presentato dalla dottrina di Sohrawardî; ed è noto che il Corbin tende a riportare ciò che tratta, alla teosofia iranica. Ora, anche se non c'è dubbio che la dottrina abbia lontani precedenti iranici, occorre tenere ben presente che essa ha assunto le proprie originali espressioni anche in altri ambiti. In particolare, per quanto riguarda il neoplatonismo islamico, ci sembra opportuno il rinvio a Schaefer, *Die islamische Lehre*, etc., cit., p. 218 sgg., e alle sue importanti osservazioni, che si ripetono pagina dopo pagina, circa la dimensione cosmica che vi assume questa figura. Nel *Picatrix*, I, 6, p. 40 sgg., l'uomo universale è, come nel sistema degli Ikhwân as Safâ', un'emanazione dell'anima universale, la cui impronta è neoplatonicamente presente nell'uomo individuale, che deve adeguarsi a questo modello se vuol essere davvero un microcosmo; ciò ha un ruolo fondamentale nella realizzazione dell'operazione magica. Sull'Adamo celeste come terzo elemento dopo intelletto e anima, in accordo generale con la dottrina ismailita; sul suo significato di anima archetipa dell'Imâm; sul suo peccato "gnostico"; sul suo ruolo di archetipo a monte dell'anima umana, etc., cfr. Marquet, *La philosophie*, etc., cit., Parte II, cap. 1°.

³⁷ L'anima razionale deve entrare in armonia con l'anima mundi: cfr. *Picatrix*, p. 15.

³⁸ Sui rapporti con al Fârâbî (che si riferiscono alla sua utopia della città ideale, ed in particolare alla dottrina sulla natura dei sogni ivi sviluppata) e con al Kindî, cfr. gli studi citati. Altri precedenti riconosciuti sono Djâbir (per la dottrina dei talismani) e lo ps.Empedocle di Shahrastâni (cit., vol. II, pp. 90-98). In generale il *Picatrix* rientra nella filosofia della natura araba, che secondo il Ritter (*Picatrix*, p. XXIV) è legata alla stretta connessione di astrologia e Neoplatonismo, già realizzata nei *Papyri magici* greci come "filosofia della natura neoplatonica". Sull'argomento dell'astrologia nei *Papyri magici*, cfr. H.G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, M.B.P.A.R. 53, 1968. I papiri non fanno capo all'astrologia "dotta" e contengono principalmente oroscopi sul futuro, sulla salute, etc. (p. 68 nel testo e in n. 15). Le Moire sono frequentemente invocate in aiuto (p. 72); compaiono citazioni attribuite ad autori leggendari (Mosè, Zoroastro, Ostane, etc.) tra i quali anche Ermete Trismegisto (pp. 75-76). Il cosmo cui essi fanno riferimento è tutto popolato di dei, demoni, angeli, e altre potenze, tutte però dipendenti da Dio; il Gundel ravvisa perciò la dipendenza di questa cultura da cosmogonie tarde (p. 81).

³⁹ Per la dipendenza del pensiero degli Ikhwân as Safâ' dagli Harrâniani, cfr. lo studio di I. Marquet, *Sabéens et Ikhwân al Safâ'*, cit. Questi ultimi conoscevano molto bene le dottrine degli Harrâniani, che essi ritenevano Greci, ma che in realtà mettevano in atto un sincretismo di astrologia babilonese, ermetismo alessandrino, esoterismo ebraico. Da questo sincretismo harrâniano dipende in modo stretto il pensiero degli Ikhwân as Safâ', che ne rappresenta un prolungamento (*ivi*, S.I. 24, p. 62 sgg.) tuttavia entro una struttura neoplatonica che pone al vertice l'Uno, indispensabile per mantenere il monoteismo creazionista islamico. Gli Ikhwân as Safâ' si pongono infatti, come avevamo notato a suo tempo, in quei fondamentali sviluppi operati dall'Islam, che rielabora il Neoplatonismo e vi assimila sincretisticamente altre correnti di pensiero antico nella

alla presenza dell'astrologia harrâniana, il *Picatrix* veicola all'interno della magia rinascimentale l'antica dottrina babilonese sopravvissuta attraverso il sincretismo ellenistico.⁴⁰

Il culto sabeo dei pianeti ha dunque una specifica trattazione nel *Picatrix*,⁴¹ perché la conoscenza e l'uso delle forze planetarie, che ripartiscono sugli eventi terreni e sugli individui l'emanazione dell'anima universale,⁴² è indispensabile per la confezione dei talismani, cardine della magia del *Picatrix*.

L'azione del talismano, che può essere contemporaneamente omeopatica e allopatica,⁴³ è funzione del rapporto che si stabilisce tra la cosa, l'essere o l'evento da influenzare, e l'immagine incisa su una particolare pietra o metallo in un particolare momento, quello cioè nel quale il pianeta o la costellazione connessi con la figura e con la cosa (con l'essere o con l'evento) si trova in un particolare "aspetto" (p.e. all'ascendente); quanto alla pietra o metallo, anch'essi debbono esser scelti in rapporto ai loro legami con la cosa, l'essere o l'evento; l'azione del talismano può essere sia costante, sia legata a particolari "aspetti" del cielo.⁴⁴ In altre parole, il talismano è un oggetto e una forma in grado di condensare determinati influssi astrali e di ritrasmetterli -sempre in particolari circostanze- su cose, esseri ed eventi dipendenti da quegli influssi, agendo in senso favorevole o sfavorevole ad essi. Nel corso della sua confezione, è tuttavia essenziale pronunciare particolari scongiuri: essi andranno a costituire per il talismano ciò che per un corpo è lo Spirito, senza il quale tanto il corpo che il talismano non hanno vita; lo scongiuro è ciò che mette in moto le forze pneumatiche che penetrano tutto il cosmo.⁴⁵

Questo fatto dà a che pensare circa il mito rinascimentale della cosiddetta "magia naturale" intesa come conoscenza di presunte leggi naturali, in base alle quali il mago potrebbe operare in modo religiosamente neutro, coniugando così, con un'unione fantastica e a dir poco contro natura, ermetismo e ortodossia.⁴⁶ In effetti la magia sembra avere poche possibilità di realizzarsi senza un culto, che agli occhi dell'ortodossia appare demonico-stregonesco, e quindi vera e propria eresia; essa infatti, presupponendo un cosmo animato, presuppone anche entità spirituali -dèi, demoni, o comunque si voglia chiamarli- che presiedono agli astri e ad altre manifestazioni della natura. Di qui lo stabilirsi necessario di un rapporto di culto verso di essi, al fine di

logica del monoteismo creazionista. Nel particolare caso del culto degli astri, gli antichi dèi divengono forze angeliche che danno loro il moto (*ivi*, p. 65); inoltre gli Ikhwân as Safâ', pur riprendendo le concezioni astrologiche dei Sabei, ne rifiutano le implicazioni magiche. In ciò risulta evidente quanto già sopra accennato, l'incompatibilità di religiosità testamentaria e magia, per la profonda irreligiosità di quest'ultima, in quanto ipotesi di uso strumentale di forze spirituali a fini materiali. Per gli Ikhwân as Safâ' (*ivi*, pp. 76-77) l'astrologia è al servizio di tecniche di purificazione dell'anima, che consentono a questa di risalire al mondo spirituale. Il *Picatrix* viceversa si rifà direttamente all'uso magico dell'astrologia, e il suo successo nel mondo rinascimentale può esser visto come una delle spie del cambiamento in atto nell'occidente: l'instaurarsi di una logica del dominio nei confronti della natura, preludio ed accompagnamento dell'espansione geografica e dello sviluppo scientifico. Quando si fa riferimento all'ermetismo rinascimentale, appare difficile considerare questa "gnosi" una contaminazione con l'antichità: le vecchie dottrine gnostico-ermetiche tornano d'attualità non semplicemente come fondamento della divinità dell'individuo liberato dalla normativa sacerdotale, ma anche come utensileria (inefficace) in vista della signoria sulla natura.

⁴⁰ Cfr. Marquet, cit., S.I. 25, pp. 88-89. Il Marquet sottolinea come babilonesi due capisaldi della concezione magica: il rapporto macrocosmo/microcosmo e l'idea della simpatia universale; a p. 90 ritiene dunque gli Harrâniani portatori di una cultura babilonese a causa del ruolo determinante che ha per loro la magia; tale cultura sarebbe giunta loro dopo aver subito un processo di iranizzazione sotto gli Achemenidi e si sarebbe fusa col sincretismo ellenistico (*ivi*, p. 92, p. 96); lo stesso ermetismo sarebbe stato una componente di questo sincretismo ed Hermes sarebbe divenuto un personaggio inserito entro una mitologia, babilonese al proprio fondo, e comunque babilonese per quanto riguarda gli aspetti astrologici e magici (*ivi*, pp. 104-105). Per conseguenza gli scritti astrologici d'ispirazione ermetica che non hanno prototipo greco, potrebbero rappresentare un prodotto originale degli Harrâniani, che propagandavano la rispettabilità della propria dottrina nell'Islam abbaside; Thâbit ibn Qurra sarebbe stato una figura preminente in quest'ambito. Gli Ikhwân as Safâ' ricevono e trasmettono il sincretismo ellenistico degli Harrâniani entro la dottrina ismailita (Marquet si domanda se persino il disconoscimento di Ismâ'il non possa aver avuto origine in un interesse per questa dottrina "pagana") un evento ben comprensibile se si considera che essi sviluppano alle estreme conseguenze la concezione islamica secondo la quale l'Islam non è che il culmine, il "sigillo" di una serie ciclica di rivelazioni religiose. (pp. 106-109). Molto interessante infine l'ipotesi assai concreta che egli formula a p. 100 in nota: l'origine harrâniana del sincretismo sul quale si sviluppa l'alchimia spirituale trasmessa dagli Arabi all'occidente, è la ragione per la quale esistono stupefacenti analogie tra la dottrina di Paracelso (rapidamente tradotta nel mondo islamico) e il sistema degli Ikhwân as Safâ'. Sugli stretti rapporti delle immagini planetarie tanto arabe che occidentali con le antiche figurazioni babilonesi, cfr. F. Saxl, *Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und im Okzident*, Der Islam, 3, 1912; e le osservazioni di J. Ruska, *Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern*, S.H.A.W., 10, 3, 1919. Cfr. però *supra* in n. 36 le affermazioni di Pingree sulla mediazione indiana nella trasmissione della cultura astrologica alla Siria e agli Harrâniani.

⁴¹ Cfr. le pp. 206-240.

⁴² Nella scala delle emanazioni che abbiamo ricordato, le sfere planetarie, dalle quali inizia il moto, si collocano tra i tre livelli dell'intelletto universale, dell'anima universale e della *hyle*, e quelli della materia, degli elementi, dei minerali e dei viventi (cfr. pp. 51-54 e pp. 297-308). Sull'argomento cfr. anche l'introduzione di Ritter, pp. XXV-XXVII in particolare, e XXIII-XXVIII più in generale, che fa riferimento anche a Proclo e ai *Papyri magici* greci. Secondo il Ritter, siamo in presenza di quella "volkstümliche Anschauung nämlich, daß das Ähnliche auf das Ähnliche wirke" che, in una più ampia visione magico-astrologica, si collega "mit derjenigen Form des griechischen Denkens, die man als neoplatonisch bezeichnet" (p. XXIII). Attraverso i pianeti si realizza la parcellizzazione dell'anima universale negli individui (p. XXVI); questa è una variante astrologica della dottrina di Sijistânî, secondo la quale le anime individuali sono parte di quella universale: condizione indispensabile per la fondazione di una dottrina dell'azione magica, perché stabilisce l'assoluta continuità, entro un unico pneuma, della catena delle forze che agiscono nel cosmo come totalità e come individualità (cfr. anche pp. XXX-XXXIII; p. XXXVI). La dottrina del flusso dell'anima universale verso le anime individuali per mezzo dei pianeti, è presente anche negli Ikhwân as Safâ', la cui opera è infatti considerata dal Marquet nell'ambito dell'Ismailismo fatimida, il cui massimo rappresentante fu per l'appunto Sijistânî (cfr. *supra*, Sez. I, cap. 2°, n. 216).

⁴³ *Picatrix*, pp. XLI-XLII.

⁴⁴ *ivi*, p. XL sgg.; p. 14 sgg.; p. 54 sgg.; p. 91 sgg., e *passim*. Un ruolo particolare per il momento adatto alla fabbricazione, è assunto dalla posizione della luna; nel complesso però si sviluppa tutta intera la tradizionale dottrina astrologica. Ad esempio, per danneggiare o favorire, è importante che il talismano sia confezionato allorché l'oroscopo di ciò su cui si deve influire, presenti configurazioni sfavorevoli o favorevoli; per ottenere specifici effetti esso deve trovarsi in configurazioni dominate da specifici influssi planetari; etc.

⁴⁵ *ivi*, p. 36 sgg.

⁴⁶ Si può anche sospettare che a tale *atopia* non fosse estranea la condizione dei "dotti" rinascimentali, al tempo stesso portatori di nuove istanze e fortemente individualisti, ma subordinati, per la propria stessa possibilità di esistere come intellettuali, alla benevolenza del potere istituzionale.

ottenere l'effetto desiderato; culto che era proprio dei Sabei di Harrân.⁴⁷ Per conseguenza, la magia naturale non potrà che implicare, di fatto, una magia "cerimoniale", come avverrà nel caso di Agrippa, nel III Libro del suo *De occulta philosophia*.⁴⁸

Altro testo che esercitò un'influenza rilevante sull'ermetismo rinascimentale fu il *De Radiis*, di al Kindi.⁴⁹ Esso è un trattato di dimensioni più modeste, il cui filo conduttore è costituito dalla dottrina della simpatia universale, esposta in modo che vorrebbe presentarsi come razionale. In realtà la dottrina, sotto il profilo della razionalità, lascia alquanto perplessi; ciò che essa mostra è viceversa un atteggiamento decisamente determinista, sia nelle strutture del cosmo proposte, sia nello schematismo tramite il quale se ne deduce la possibilità di far leva su di esse per un rapporto di dominio (magico) nei confronti del mondo.

Secondo il *De Radiis*, i corpi celesti emettono raggi che agiscono sulle cose; e poiché diversi sono i corpi celesti, diversi i raggi e diversa l'azione, ciò spiega la molteplicità delle cose del mondo.⁵⁰ Anche il mondo elementale, essendo forgiato dagli astri, emette raggi, tuttavia di un'efficacia minore;⁵¹ ne consegue che tutto il cosmo è interconnesso da una fittissima rete di scambi fluidi, sicché tutto può agire su tutto. Questo meccanismo -è il caso di definirlo tale- funziona in modo rigorosamente deterministico;⁵² sicché, chi conoscesse la logica degli ingranaggi, potrebbe saper tutto di tutto, inclusi il passato e il futuro;⁵³ saprebbe ciò ch'è possibile e ciò che è impossibile, eliminando timori e speranze inutili.⁵⁴

Di questo rigido meccanismo fanno parte anche le parole, che, in quanto suoni articolati da una logica, possono realizzare azioni efficaci inducendo mutamenti nelle cose;⁵⁵ possono anche provocare la fuga degli scorpioni; l'importante è pronunciarle con la dovuta solennità.⁵⁶ Qui dunque il *De Radiis*, sia pure per una via diversa da quella del *Picatrix*, sviluppa la dottrina del valore magico degli scongiuri. L'analogia tuttavia non si ferma qui (del resto la magia e i suoi fondamenti sono sempre monotonamente eguali a se stessi); nel trattatello viene infatti sviluppata anche la dottrina dei talismani -come nel *Picatrix* e nello specifico *De ymaginibus* di Thâbit ibn Qurra-⁵⁷ qui intesa nel *De Radiis* come virtù, insita in determinati segni, di operare tramite i raggi emessi dai pianeti.⁵⁸

Tornando al tema degli scongiuri, il carattere meccanicistico della teurgia del *De Radiis* è patente persino nel significato conferito alle preghiere rivolte a Dio: esse servono a ottenere il bene e a evitare il male grazie ad un effetto automatico (se tutto è detto nel dovuto modo) che non muove di certo l'immobile e astratto dio filosofico che si adombra, ma muove le cose inserendosi nell'ordine delle loro immutabili leggi fissate *ab initio*.⁵⁹

Un tratto singolare del testo è poi costituito dalla dottrina dei sacrifici, anch'essa fondata sul fantastico determinismo meccanicistico della sua dottrina: l'uccisione e il sacrificio di un animale, cioè di un costituente dell'armonia universale delle irradiazioni, provoca un'alterazione di queste ultime, e perciò un mutamento nelle cose, che avviene se il sacrificante sa indirizzare l'operazione con la giusta intenzione. Il successo dell'operazione è legato a questo meccanismo, non all'intervento dei demoni: il meccanicismo è dunque totale.⁶⁰

A coronamento di questo determinismo immaginario, il trattato chiude con un cenno al problema astrologico: la giusta configurazione astrale deve infatti esser tenuta presente al momento di iniziare l'opera, se si vuole che questa vada a buon fine.⁶¹

Alla teoria qui esposta è forse da connettersi la pratica contenuta nelle tre epistole che sono state attribuite, con estrema cautela e non pochi dubbi, allo stesso al Kindi.⁶² Le tre epistole, che mettono in opera l'usuale armamentario magico, sono dedicate a tre diversi aspetti presenti anche nel *Picatrix*.

La prima, richiamandosi ai sapienti greci antichi e a Thâbit ibn Qurra, considera i pianeti come "individui spirituali, razionali, dotati d'intelligenza" che governano il mondo per conto di Dio;⁶³ subito dopo,

⁴⁷ Cfr. Marquet, cit. S.I. 24, p. 36 sgg.; *Picatrix*, pp. 206-241.

⁴⁸ Cfr. Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden, E.J. Brill, 1992; P. Zambelli, *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, Rinascimento 8, 1968; della stessa, ne *L'ambigua natura della magia*, cit., *passim* ma in particolare il cap. dedicato alla magia naturale, alle pp. 121-152.

⁴⁹ M.T. D'Alverny - F. Hudry, *Al Kindi. De Radiis*, cit.

⁵⁰ *ivi*, pp. 220-222.

⁵¹ *ivi*, p. 224.

⁵² Come si vede, il Dio orologiaio di Cartesio ha antecedenti dubbi, e forse un po' torbidi.

⁵³ *De Radiis*, p. 223; pp. 226-227; cfr anche l'Introduzione a p. 142.

⁵⁴ *ivi*, pp. 227-228.

⁵⁵ *ivi*, p. 233 sgg.

⁵⁶ *ivi*, pp. 241-242.

⁵⁷ Cfr. F.J. Carmody, cit. Il testo del nostro trattato è alle pp. 180-194. Esso fu tradotto da Giovanni di Siviglia; il grosso del *corpus* di Thâbit (frutto di una collaborazione con Qusta ben Lûqâ, con Ishâq ben Hunayn e con al Kindi) fu tradotto nel 1170 da Gerardo da Cremona (*ivi*, p. 20).

⁵⁸ *De Radiis*, pp. 250-254.

⁵⁹ *ivi*, pp. 246-247.

⁶⁰ *ivi*, pp. 254-257.

⁶¹ *ivi*, pp. 258-259.

⁶² Cfr. Vecchia Vaglieri - Celentano, cit. I dubbi più seri concernono l'uso di termini anacronistici per la presunta epoca del manoscritto; quelli sulla povertà dei contenuti sono viceversa bilanciati dal fatto che siamo nel campo di una magia analoga a quella del *Picatrix* (D'Alverny-Hudry, cit., p. 214) e che la pratica è sorretta da una struttura astrologica e da una serie di riferimenti che ben si adattano ad al Kindi (*ivi*). Il Pingree, *Some of the Sources, etc.*, cit., p. 5 in n. 28, ritiene sicuramente apocrifi i tre trattati, a causa di alcuni riferimenti presenti nel testo.

⁶³ Vecchia Vaglieri - Celentano, p. 537.

sviluppa la dottrina dei talismani. A questa si aggiunge, nella seconda, la dottrina degli sconjuri necessari ad ottenere dai pianeti i “servizi” richiesti (è il caso di usare questo termine, visto il meccanicismo dell’operazione, legata all’esattezza cerimoniale). La terza è dedicata all’evocazione degli spiriti, e qui la tradizionale magia popolare sembra irrompere senza freno nella cornice dotta.

Altro testo arabo di grande rilevanza per il Medioevo occidentale fu il *Sirr al Khaliqat* (*De secretis naturæ*) dello ps. Apollonio, tradotto da Ugo di Santallana nella prima metà del XII secolo.⁶⁴ La sua dottrina parte da un Dio creatore, per sviluppare una concezione materialista e determinista del creato; scopo dell’opera è infatti svelare i segreti della creazione per insegnare all’uomo come imitarne l’opera.⁶⁵ Dio creò tramite la Parola, dapprima il movimento, che comporta calore, e perciò lo spirito di Adamo; il suo corpo fu creato dopo che Dio, grazie al calore, ebbe creato ciò che era necessario al suo sostentamento; il movimento e il calore comportarono di conseguenza la nascita della quiete e del freddo come loro contrari.⁶⁶ Si noti questo primo aspetto della creazione: essa comporta l’individuazione degli opposti, ma non si dice che essi coesistevano in Dio. Essi dunque emergono come contrapposizione di Essere e Nulla, innescata dall’irruzione dell’Essere che conferisce realtà al Nulla per contrapposizione. Senza gli opposti non c’è il mondo, e dunque le cose del mondo si contrappongono al Creatore per essere composte, mutevoli, limitate dal tempo, soggette ad invecchiamento, materiali.⁶⁷

Il problema della materialità non è direttamente esplicitato dal testo, ma lo è indirettamente grazie alla tradizionale dottrina delle qualità (caldo/freddo/secco/umido) collegate a movimento/quiete; dalle qualità si passa quindi agli elementi, e da questi alla materia composta.⁶⁸ L’impianto non ha dunque nulla di originale; da esso si sviluppa in seguito una meccanicistica scienza della natura.

Le sfere planetarie ad esempio, si formano da una nebbia sollevata dal contrasto caldo-secco/freddo-umido, che si mescola all’aria in modo sempre più sottile man mano che la parte più leggera sale ai confini del cosmo; i pianeti sono materia luminosa dovuta all’azione del caldo sulla sostanza aerea delle sfere.⁶⁹

Le intelligenze (angeli) dei pianeti e degli elementi, che sono poi le prime creature, sono pensate materialisticamente:⁷⁰ come abbiamo già notato infatti, il determinismo della magia naturale è connesso ad una concezione materialistica dello Spirito.

Tralasciando i dettagli relativi ai regni minerale, vegetale, animale, va comunque notato che il creato costituisce, per lo ps. Apollonio, un insieme indivisibile dove tutto è legato a tutto, anche l’uomo, il quale entra così in un *continuum* che investe non soltanto animali, vegetali e minerali, ma anche angeli e demoni.⁷¹

L’uomo ha tuttavia una particolarità che lo rende unico, *anche se non lo distingue* dal resto del creato: la sua anima è razionale, a causa del perfetto dosaggio raggiunto in essa dagli elementi.⁷² Questa perfezione lo rende simile a tutto, e in grado di entrare in contatto con tutto, anche *con luoghi lontani*; egli è dunque un microcosmo.⁷³

Quanto alle infinite diversità del creato, esse vengono meccanicamente ricondotte alla diversa mescolanza degli elementi;⁷⁴ il testo prosegue sempre su questo tono e si conclude con la *Tabula Smaragdina*, un testo assolutamente enigmatico, destinato ad una lunga vicenda esegetica e letteraria nell’alchimia spirituale,⁷⁵ ma probabilmente estraneo al testo originale del *De secretis*.⁷⁶

Oltre a questi testi che abbiamo brevemente presentato, tanti altri ne furono tradotti e si diffusero in occidente, soprattutto negli anni a cavallo fra il XIII e il XIV secolo. Essi portavano con sé la “scienza” di ogni sorta di operazioni magiche, conoscendo uno straordinario successo;⁷⁷ portavano tuttavia anche quell’eclettica

⁶⁴ Il *De secretis* espone una teoria della natura che influenzò direttamente il *De essentiis* di Ermanno di Carinzia (D’Alverny, *Translations and Translators*, cit., p. 450); soprattutto contiene la famosa *Tabula Smaragdina*, caposaldo dell’alchimia, della quale ci occuperemo in quel luogo. Nei capitoli sui metalli, il *De secretis* sviluppa la dottrina alchemica del mercurio e dello zolfo in termini assolutamente “fisici”; il testo, molto antico (VI secolo per la Weissner, V per il Sezgin) non ha ancora nulla a che vedere con l’alchimia spirituale, sviluppatasi poi nell’Islamismo.

⁶⁵ Libro I, 1. 1. 4.

⁶⁶ Libro II, 3 - 4. 1.

⁶⁷ Libro I, 2. 2. 5-6; 2. 2. 9.

⁶⁸ Libro IV, 11. 1-2; Libro II, 16. 1-3; ma vedi anche 19. 1-9.

⁶⁹ Libro II, 6 - 7. 1; vedi anche Libro III, 1. 2.

⁷⁰ Libro II, 15. 1-24; anche Libro III, 1. 2: i pianeti sono le anime delle sfere.

⁷¹ Libro V, 3. 2-4.

⁷² Libro VI, 2. 3.

⁷³ Libro VI, 2. 6; 4. 1-2.

⁷⁴ Libro VI, 10. 1-3.

⁷⁵ Cfr. J. Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, Winter, 1926.

⁷⁶ Cfr. il commento di U. Weissner alle pp. 44-47 dell’introduzione, e anche *ivi*, pp. 71-72.

⁷⁷ D. Pingree, *The Diffusion, etc.*, cit., p. 72 sgg. La prima generazione di traduttori lavorò già subito a tradurre testi di astronomia/astrologia; predominava infatti l’interesse per le scienze, ma tra queste furono tradotte anche le “scienze” dell’occulto. Una menzione particolare va fatta per il *Secretum secretorum* (cit. *supra* in n. 4) un testo che fu molto letto, innanzitutto come trattato politico. Esso infatti è costituito da una serie di ammonimenti che uno ps. Aristotele invia ad un Alessandro Magno ormai trasformato in campione del monoteismo ermetico, e quindi recepito nel mondo irano-islamico, secondo quelle trasformazioni della sua leggenda delle quali abbiamo accennato in Sez. I, Cap. 3°. Il testo ha una storia estremamente complessa, risultante dalla fusione di numerosi antecedenti; le vicende sono state ricostruite dal Grignaschi al quale rinviamo (*“La Siyasātu-l-āmmiyya” et l’influence iranienne sur la pensée politique islamique*, A.I. 3, vol. III, 1975; *L’origine et les métamorphoses du “Sirr-al-asrār”*, A.H.D.L.M.A. 43, 1976; [qui vedi la tabella a p. 87]; *La diffusion di “Secretum secretorum” (Sirr-al-asrār) dans l’Europe occidentale*, *ivi*, 47, 1980). La sua rilevanza sotto il profilo del pensiero magico, che entra nel testo da varie fonti, tra le quali segnaliamo l’enciclopedia degli Ikhwān as Safā’, la si deve al fatto che la dottrina politica, che occupa la più gran parte del testo, è inquadrata in un sistema cosmologico, e si avvale di una conoscenza dell’uomo il cui fondamento è la fisiognomia. La cosmogonia è quella usuale:

commistione di una “scienza della natura” aristotelica inglobata entro un cosmo neoplatonico, che ci sembra determinante per comprendere l’ambiguità della magia (riteniamo canonica la definizione della Zambelli). Ambiguità che, lo ripetiamo, viene da noi letta in due diverse manifestazioni: la prima consistente nella pretesa di una magia “naturale” che non può che risolversi in una magia cerimoniale; la seconda nell’aspirazione al dominio “scientifico” dell’uomo sul cosmo attraverso leggi deterministiche, che però si accompagna ad una “gnosi” che è eredità di antiche eresie, e parente stretta di quelle nuove. Per quanto concerne quest’ultimo aspetto basti pensare ai rapporti tra Marsilio Ficino e Paracelso prima, tra questi, Weigel e Böhme poi; senza contare gli approdi finali del cosmo neoplatonico-magico rinascimentale in Giordano Bruno.

La ragione del successo dei testi arabi è stata attribuita dalla D’Alverny al fatto che essi facevano riferimento ad un patrimonio di credenze comune a quello ereditato in occidente dall’Alto Medioevo, vivissimo nelle pratiche del XII-XIII secolo.⁷⁸ Ciò che accadde tuttavia progressivamente nel periodo che va dal XII al XVI secolo,⁷⁹ ma in modo più imponente nella seconda metà di questo periodo,⁸⁰ fu l’ingresso del pensiero magico nel dibattito culturale di vertice, al punto di conquistarsi un posto nello stesso insegnamento universitario.⁸¹

In effetti il grande cambiamento culturale avvenne nel passaggio tra la prima e la seconda parte di questo periodo, un passaggio che ha il proprio perno nei primi decenni del XV secolo, e nell’arrivo dei dotti bizantini che guidano alla riscoperta del Platonismo; sarà poi, nella seconda metà del secolo, l’opera di Marsilio Ficino a riportare il neoplatonismo medievale alle lontane fonti: dopo il *Pimandro* egli traduce infatti Platone, Plotino ed altro, come un’opera di Sinesio, il *De insomnis*, che è destinato a pesare sulla concezione della magia dello stesso Ficino.⁸²

L’importanza fondamentale dell’arrivo dei testi greci nel cambiamento della cultura, non dev’essere vista in contrasto con quella *continuità* del Platonismo (= Neoplatonismo: cfr. Hirschgauer, cit., in Parte I, Sez. II, Cap. 6°, n. 40) segnalata dal Klibansky. Il nodo della questione è sempre nella particolare natura “aristotelica” del neoplatonismo del XIII secolo cui fanno capo i testi della magia araba, cioè nel meccanicismo delle “leggi naturali” che muove e combina l’inerte mondo dei 4 elementi. Questa è la sola premessa che consente una magia autenticamente “naturale” (in grado cioè di non divenire eresia); se però prevale l’ossatura neoplatonica del cosmo formato da questi elementi, allora una miriade di forze spirituali entra in campo a trasformare la magia in magia cerimoniale, e quindi in una vicenda sicuramente ereticale. *Le due possibilità coesistono in modo assolutamente ambiguo*, al punto che *ciascuna di esse è ambigua a sua volta*.

Nella magia naturale si legge infatti l’ipotesi di una scienza indipendente dalla teologia, il cui reale sviluppo è tuttavia reso impossibile dallo stesso fondamento neoplatonico che rinvia la fisica alla metafisica, la magia naturale a quella cerimoniale, la cui eventuale efficacia può fondarsi soltanto su una demonologia profondamente ereticale, non tanto per il presupposto demonico, quanto perché abbassa il divino al meccanico, al materiale, ipotizzando la manipolazione fisica dello Spirito.⁸³ *L’unità e la convertibilità neoplatonica di*

Dio→imperativo→intelletto universale→anima universale→*hyle*→le sfere; agli astri è affidato il compito della creazione tramite la mediazione degli influssi; essi quindi determinano le forme delle cose. Per comprendere i segreti del cosmo, è necessario conoscere i moti dei pianeti; l’astrologia è perciò indispensabile per prendere decisioni politiche. La magia, fondata sul tema usuale degli influssi, passa attraverso l’opera di talismani: anche il *Secretum secretorum* veicola una concezione materialistica dell’operazione magica.

⁷⁸ *Survivance de la magie antique*, cit., p. 156. La D’Alverny fa anche riferimento alla lontana origine greca delle dottrine dei trattati, ma, per quel che abbiamo già visto, ci sembrano più significative le comuni prassi e credenze alle quali abbiamo accennato anche noi brevemente in apertura di capitolo. Quanto alla “dottrina” intesa nel senso di un sistema strutturato di pensiero, ci sembra viceversa che esso rappresenti il vero “fatto nuovo” (nonostante le antiche origini) determinante per il passaggio della magia occidentale da pratica popolare cresciuta su antiche credenze, a fenomeno “dotto”.

⁷⁹ Zambelli, *Teorie, etc.*, cit., p. 97. La datazione del periodo va dall’arrivo dei testi arabi, dei quali abbiamo già visto l’influenza sul particolare neoplatonismo del XII-XIII secolo, a Bruno e a Campanella (cioè agli inizi del XVII secolo) dopo di che la speculazione relativa perde di originalità e di attualità.

⁸⁰ Il XVI secolo e l’inizio del XVII rappresentano il momento di maggior sviluppo del pensiero magico/neoplatonico, e non soltanto: come nota giustamente la Zambelli, fu anche il periodo di maggior splendore dell’alchimia (*Teorie, etc.*, cit., p. 109): sono questi gli anni che vanno da Paracelso ai Rosacroce. Sono però anche gli anni di Müntzer e di Münster, dell’Anabattismo; gli anni dello Spiritualismo riformato (Franck, Weigel) che conducono alla teosofia di Böhme e all’integrazione della Qabbalah nella cultura dell’occidente. Anni nei quali dunque, ermetismo, alchimia, spiritualismo, eresia, teosofia, stabiliscono, entro le tensioni della società europea costituita negli Stati Assoluti, le prime fondamenta di una possibile modernità.

⁸¹ Zambelli, cit., p. 102. Per riprendere le parole del Garin in un suo vecchio testo (*Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1954, p. 25): “La magia che mirabilmente congiunge fare e sapere...ecco la nuova filosofia”.

⁸² Cfr. la penetrante lettura ficiniana condotta su Sinesio da parte del Garin, in *Phantasia e Imaginatio fra Ficino e Pomponazzi*, Phantasiaimaginatio, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Atti del V Coll. Int. del L.E.I., Roma, 1986, ivi, Atheneo, 1988. Per il trattato sui sogni di Sinesio, cfr. Sinesio di Cirene, *Opere*, a cura di A. Garzya, Torino, U.T.E.T., 1989. Garin ha sempre puntualizzato l’importanza fondamentale del Platonismo, giunto in Europa con l’arrivo dei dotti bizantini a Firenze nel 1439, per il cambiamento della cultura che avvenne grazie all’opera di Marsilio Ficino: cfr. *Il ritorno di Platone*, Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, I.N.S.R. Studi e Testi XV, Firenze Olschki, 1986.

⁸³ Per converso, lo Spirito si manifesta con modificazioni del mondo fisico nei sogni e nelle visioni. T. Gregory, *I sogni e gli astri*, I sogni nel Medioevo, Seminario Int., Roma, 1983, ivi, Atheneo, 1985, ha perciò sottolineato che il naturalismo aristotelico arabo toccava il proprio limite estremo riducendo il sacro a fenomeno fisico (p. 141). Il carattere “fisico” delle irradiazioni del *De Radiis* (che abbiamo già notato) consente infatti di comprendere in senso materialista anche la dottrina dei sogni di al Kindi: le forme celesti operano un condizionamento sensibile dell’uomo. Naturalmente, ciò che appare può anche costituire un inganno: cfr. la classificazione araba dei sogni in A. Bausani, *I sogni nell’Islam*, ivi, pp. 25-36; in questo il Medioevo occidentale eredita la distinzione islamica tra visioni autentiche e visioni di origine demonica (cfr. *supra*, in n. 19). Gregory, cit., pp. 147-148, sottolinea la linea di distinzione operata in tal senso da Alberto Magno e da Bacone. T. Fahad, *L’oniromancia orientale et ses répercussions sur l’oniromancie de l’occident médiéval*, XIII Congr. Volta, cit., ha sottolineato l’influenza dell’oniromancia araba e orientale, su quella del Medioevo occidentale.

questi due piani, che è esigenza ontologica, non consente però una “scienza della natura” meccanicista e teologicamente neutra, quale sarà la scienza che si svilupperà poi. Il dominio della natura può infatti esercitarsi soltanto attraverso il dualismo razionalista di Spirito e materia così come sarà rinnovato da Cartesio: un mondo d’idee platonicamente immutabili rette dall’esattezza matematica di un ordine divino che però costituisce anche l’ossatura di una materia che non è più, quindi, caotica ed estranea, ma che diviene tale da consentire il reciproco rinvio di modello teorico e verifica sperimentale. Non più il fenomeno, ma il suo modello teorico diviene il vero oggetto della scienza e dell’esperimento: quanto all’assoluta perfezione di Dio, essa è assunta come indispensabile garante dell’ineluttabilità del meccanismo, in grado di funzionare da solo sotto gli occhi compiaciuti del lontano e immobile orologiaio. È appena il caso di sottolineare qual’è il carburante che si brucia per far funzionare la macchina di questa scienza: è la libertà e la divinità dell’uomo, il suo diritto all’utopia, a fare la storia. Anche la storia infatti, diverrà un meccanismo non governabile – è retto da leggi proprie – che usa l’uomo così come gli uomini usano il mondo.

Dunque, per tornare alla magia, anche se al nucleo della concezione magica vi è quella figura squisitamente ermetica che è l’uomo “signore del mondo” che fonda la possibilità della scienza, non certo da essa si sviluppa però la scienza classica: è molto attendibile al riguardo l’opinione della Zambelli, che la magia abbia molto più a che vedere con l’eresia che non con la scienza; anche perché l’uomo della scienza classica che sta per nascere è un signore apparente, in realtà un infelice anello nella catena del dominio, che può comprarsi il mondo ma non la propria libertà.⁸⁴

Abbiamo detto dunque che un importante cambiamento ha luogo tra il XII e il XV secolo per quanto riguarda il fondamento della magia, che da operazione materiale tende a divenire spirituale allorché, con Ficino, il determinismo e il materialismo della dottrina aristotelica della natura, inglobati nel neoplatonismo arabo, cederanno il posto al rinnovato Platonismo. Questo passaggio è stato seguito in modo analitico da M. Kintzinger in un suo studio dedicato specificamente all’evoluzione della dottrina degli elementi che, come abbiamo già visto, costituiva il fondamento della dottrina meccanicista dei testi arabi,⁸⁵ evoluzione che mette in evidenza, grazie al rapporto con le concezioni politiche osservato dal Kintzinger, quanto il problema della concezione fisica e metafisica del cosmo sia connesso con quello della libertà dell’uomo.

Nota il Kintzinger, che per gli autori del XII-XIV secolo⁸⁶ gli elementi sono partecipi passivi di un ordine meccanico, conseguenza di proprietà loro inerenti, e, come tali, sono soggetti a forze fisiche; pur essendo costituenti del vivente, essi appartengono quindi ad un diverso ordine, inferiore a quello del vivente stesso. La situazione si ribalta con Ficino, con la sua teoria dell’amore che lega e pervade tutto il creato nelle sue fibre. Gli elementi divengono allora anch’essi viventi, mossi dalla legge della vita che spinge all’autoconservazione e alla moltiplicazione; il loro movimento è retto da uno *scopo* e da una *volontà*, non più da leggi meccanicamente impresses *ab initio*. Essi si attraggono e si respingono secondo le leggi della vita, elevata a principio materiale e indipendente che anima il cosmo sin nei più nascosti recessi.⁸⁷

I significati degli influssi astrali, della magia e della profezia, si articolano coerentemente, in Ficino, in modo del tutto diverso dal meccanicismo dei trattati arabi: qui non è più invocata l’ipotesi teurgica degli scongiuri, che *costringono* gli spiriti delle cose ad operare nel senso voluto, ma è avanzata la dottrina di una *capacità umana* di generare l’evento tramite l’immaginazione, che agisce nel pneuma che invade il cosmo.

La logica del sogno veridico, come quella dell’azione magica, si basa dunque sulla seguente struttura.⁸⁸ Corpo e intelletto da soli non si attraggono; tra loro è necessaria la mediazione di un terzo elemento, affine ad entrambi;⁸⁹ questo elemento è lo *spiritus*, che è un corpo sottilissimo, *quasi un non-corpo*.⁹⁰ Lo *spiritus* è ovunque, tra l’anima e il corpo dell’uomo, come tra l’anima e il corpo del mondo: questo fluido universale è ciò che mette tutto in contatto con tutto e che consente a ciascuno di noi di entrare in contatto con l’anima mundi.⁹¹ Questo *spiritus* è ciò che consente ai viventi di vivere e generare: *anche agli elementi*, che fa

⁸⁴ Cfr. le lucide parole di Garin in *Medioevo e Rinascimento*, cit., pp. 158-159.

⁸⁵ M. Kintzinger, *Norma elementorum. Studien zur naturphilosophischen und politischen Ordnungsdenken des ausgehenden Mittelalters*, S.A. Beihefte 34, Stuttgart, Steiner, 1994.

⁸⁶ L’autore esamina le dottrine di Guglielmo di Conches, Thierry di Chartres, Alberto Magno e Raimondo di Sabinde.

⁸⁷ Kintzinger su Ficino, pp. 61-66. Vedi anche la bella pagina di Garin, *Medioevo e Rinascimento*, p. 154. Per la dottrina dell’amore cfr.: M. Ficino, *Le commentaire sur le Banquet de Platon*, Texte du manuscrit autographe présenté et traduit par R. Marcel, Paris, Belles Lettres, 1956; M. Ficino, *El libro dell’amore*, a cura di S. Niccoli, I.N.S.R., Studi e Testi XVI, Firenze, Olschki, 1987.

⁸⁸ Per l’argomento cfr. Sinesio, cit.; Garin, *Phantasia e Imagination*, cit.; anche la rapida ma essenziale sintesi di Klibansky-Panofsky-Saxl *Saturno e la melanconia*, trad. di R. Federici, Torino, Einaudi, 1983, p. 249 sgg., è d’aiuto; qui in particolare vedi poi la n. 54, p. 252, nella quale è sintetizzato in poche righe l’essenziale del rapporto Ficino/Paracelso (mediato da Agrippa) come rapporto di modernità in reazione all’ormai invecchiata dottrina araba medievale. Questa reazione è, di fatto, un ritorno al Neoplatonismo originario, senza più il fardello della dottrina aristotelica della natura. La dottrina di Ficino è esposta nel *De vita triplici*, più in particolare nella sua terza parte, *De vita celitus comparanda* (cfr. *De vita triplici*, Venezia, C. Arrivabene, 1518, p. XLVIII sgg.). Sulla magia in Ficino e sulla sua eredità, cfr. D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, The Warburg Inst. - Un. of London, Studies 22, 1958, in particolare p. 53 sgg.; anche lo Walker sottolinea l’importanza dell’arrivo a Firenze dei dotti bizantini.

⁸⁹ *De vita, etc.*, cit., p. L, r.

⁹⁰ *ivi*, LV, r. È l’antico concetto di “corpo sottile”; tradizionalmente infatti, tutto (tranne Dio) ha un “corpo” (corpo spirituale, corpo psichico) ancorché immateriale (cfr. *supra*, Parte I, Sez. I, Cap. 2°, n. 42).

⁹¹ “Inter animam mundi & corpus eius est spiritus eius, in cuius virtute sunt quatuor elementa (corsivo nostro): nos vero per spiritum nostrum hunc possumus haurire” (p. LIII, v); “inest ubique spiritus, sicut inter animam et corpus in nobis” (*ivi*). Cfr. Garin, Introduzione a *Spiritus*, IV Coll. Int. del L.I.E. a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, 1983, *ivi*, Atheneo, 1984, p. 9.

muovere di un moto perpetuo come se vivessero.⁹² Questo *spiritus* è una realtà vitale assolutamente positiva; trasparente, caldo, umido, vivifico,⁹³ è di natura solare e gioviale; in esso sono le stelle e le forze demoniche; con esso il nostro spirito, che gli è conforme, entra in contatto tramite i raggi stellari, dopo essersi opportunamente purificato ed aver suscitato tali raggi.⁹⁴ Si noti la differenza, sottile ma sostanziale, che si viene a stabilire con il meccanicismo del *De Radiis*:⁹⁵ la mediazione dello *spiritus*, che è elemento *vitale*, impone un *atteggiamento* per stabilire un rapporto, non una recezione o un'azione entrambe meccanicamente disponibili. La dottrina di Ficino, implicando una *disposizione* dell'uomo ad operare, che nasce da una *volontà* di rapporto con il cosmo, è, nonostante la sottile materialità dello *spiritus*, una dottrina "spiritualista" e non materialisticamente meccanicista.

Anche la dottrina dei talismani, che si sviluppa, come sempre, da quella dei raggi stellari che penetrano la terra, e perciò necessariamente anche le pietre e i metalli sui quali sono impresse le immagini,⁹⁶ viene mediata dallo *spiritus*: qui però è difficile sfuggire al meccanicismo implicito nel concetto stesso di talismano.

In effetti il meccanicismo è sempre presente, anche in Ficino allorché egli invoca la "naturale" azione magica delle sostanze usate dai medici, le quali agiscono veicolando forze astrali,⁹⁷ ovvero di canti, suoni, esposizioni agli influssi astrali, e simili; sotto questo profilo non si può dire che egli si possa sottrarre alla fondamentale ambiguità della sua "scienza"; al contrario, essa è proprio in lui molto evidente.

Accanto al tradizionale meccanicismo della "magia naturale", prende però corpo con lui quella "magia spirituale" che è ben altra cosa; essa si fonda, come abbiamo notato, sul *De insomnis* di Sinesio, ed è radicalmente diversa dalla teurgia e dagli incantesimi, che pur fanno parte della magia "naturale". Per meglio comprendere tale diversità esaminiamo brevemente la dottrina di Sinesio, che tanto influì su Ficino.

Punto di partenza per Sinesio è un cosmo dove tutto è imparentato con tutto, e quindi ogni avvenimento si riflette negli altri; il cosmo stesso è un unico essere vivente, e tutto ciò che appare è come le lettere di un libro che occorre apprendere a leggere, perché questo libro è scritto in lingue diverse, e v'è chi sa leggere più o meno bene. Si può leggere il futuro negli astri, nelle viscere, negli uccelli: ma se gli uccelli avessero la necessaria sapienza, potrebbero a loro volta leggerlo in noi.⁹⁸

La sapienza è comprensione di questi legami,⁹⁹ ma non è un fatto intellettuale: se l'intelletto possiede le immagini dell'essere, soltanto l'anima possiede quelle del divenire.¹⁰⁰ Questo punto ci sembra molto importante: la conoscenza perde il suo carattere razionalista di dominio, per divenire un adeguamento simpatetico alla totalità: è il vecchio concetto greco della *métis* posseduta da Odisseo, ma non certo dal presuntuoso Prometeo, che rappresenta, in questa logica, l'errore alternativo di quello del fratello Epimeteo, ognuno a suo modo estraneo alla "centralità" della sapienza.

Portatrice di questo sapere immediato e non razionale, è, nel mondo greco, Hekate, la divinità ctonia, notturna, che dà ai suoi protetti la giusta ispirazione: conforme a questa logica è dunque il trattatello di Sinesio, il quale per l'appunto si riferisce alle immagini del sogno e afferma il primato di un apprendere passivo, abbandonando al grembo del sonno e dell'anima cosmica che in esso parla; apprendimento che viene contrapposto all'istruzione razionalista e attiva che si riceve nell'apprendimento diurno.¹⁰¹

La vera conoscenza è dunque un luogo -quello dell'anima- che si pone al limite tra il concettuale e l'irrazionale, rappresentato, secondo la tradizione greca, dalla materia; in quel luogo la conoscenza si realizza come contatto del divino (l'intelletto) con il corporeo, ciò che presuppone uno "pneuma" intermediario.¹⁰² Questo è ciò che Sinesio chiama *phantastikón pnéuma*, o anche *pneumatiké psyché*, corrispondente allo *spiritus* di Ficino. Nel suo permeare intimamente ogni particella del cosmo, questo pneuma si costituisce quale veicolo naturale (*idion óchema*) per l'anima; di essa percepisce gli atteggiamenti, e da essa è mosso per simpatia. Sottolineiamo questo importante passaggio, perché qui si postula una capacità spirituale d'influenzare il cosmo con la disposizione del proprio animo,¹⁰³ cioè di esercitare la magia spirituale di Ficino. Anche qui si pone come condizione la purezza del proprio spirito, la sua purificazione grazie a puri costumi.

⁹² pp. LIV, v - LV, r. Cfr. le osservazioni del Kintzinger sopra riportate nel testo.

⁹³ *ivi*, p. LV, v.

⁹⁴ *ivi*.

⁹⁵ L'influenza del *De Radiis* e del *Picatrix* su Ficino, è del tutto aperta.

⁹⁶ *De vita, etc.*, p. LXXVII, r.

⁹⁷ Figlio di un medico, la magia di Ficino, come quella di Paracelso, è fondamentalmente "medica": le prime due parti del *De vita triplici* s'intitolano infatti *De vita sana* e *De vita longa*.

⁹⁸ *De insomnis*, cit., p. 556. Il Garin, *Phantasia e imaginatio*, cit., pp. 7-8, sottolinea molto opportunamente questa trasformazione del cosmo in un libro nel quale le immagini sono parole e segni, ripresa da Ficino nella propria dottrina: questa metafora rende infatti chiara la ragione per la quale la Qabbalah ebraica, a partire dal Rinascimento, entrò in modo trionfale nella cultura occidentale, alla cui formazione contribuì in modo determinante nei secoli successivi.

⁹⁹ *ivi*.

¹⁰⁰ *ivi*, p. 560.

¹⁰¹ *ivi*, p. 562. Ci sembra interessante sottolineare che Sinesio è fortemente influenzato dagli *Oracoli caldaici*, cui fa frequente riferimento; e che gli *Oracoli caldaici* vedono in Hekate precisamente l'*anima mundi* (cfr. fr. 50-54, *Des Places*).

¹⁰² *De insomnis*, cit., p. 566: "In breve infatti questo (*scil.*: il pneuma) è intermediario tra il dicibile e l'indicibile, il corporeo e l'incorporeo, ed (è) comune confine ad entrambi".

¹⁰³ *ivi*, Il corpo, al contrario (dice il testo) opporrebbe resistenza; ma questa resistenza deve intendersi soltanto in principio, per la reciproca estraneità con l'anima. Il passo, infatti, non si ferma lì, ma prosegue considerando che questo pneuma ha il preciso scopo di mediare tra psichico e

La natura ha diffuso ovunque questa “sostanza fantastica” (*phantastiké ousia*) sino al mero vivente, privo d’intelletto, per il quale non può esser veicolo d’un’anima divina; in tal caso, facendo uso delle facoltà di cui dispone, costituisce il *lógos* di questo mero vivente, che quindi “pensa” e agisce in dipendenza di tale pneuma. Ora, questo è un particolare molto importante per la prassi magica, perché questo vivente che agisce meccanicamente su impulso del pneuma, altro non è che il mondo demonico.¹⁰⁴

L’azione di questo pneuma è importantissima anche per l’uomo. L’uomo infatti non è in grado di conoscere se non per immagini, a meno che, per un attimo ineffabile, non sia in grado di conseguire l’apprensione della forma immateriale; la vita così come ci si propone, infatti, è vita della fantasia, o della mente che si serve della fantasia.¹⁰⁵ Di qui l’importanza di mantenere puro il pneuma in noi con opportune pratiche di vita, perché ciò consente di ricevere, nel sonno e nella veglia, un’immagine nitida dell’essere.¹⁰⁶

Non c’è dubbio che la concezione del sapere sia, in Sinesio, una concezione religiosa, che tende a svalutare il sapere mondano, razionale, degli studi, accessibile a pochi, nei confronti di una vera sapienza, quella che concerne il senso profondo delle cose, *accessibile a tutti* in principio, e, in concreto, a coloro che conducono vita pura: a loro giunge una sapienza ben più vera di quella ottenibile con mezzi costosi e che invadono la nostra esistenza.¹⁰⁷ Oltretutto, la sapienza che viene dai sogni e dalle visioni ha un valore pratico, come attesta per esperienza personale lo stesso Sinesio.¹⁰⁸

Ora, questo sapere visionario, essendo anche un sapere del passato e del futuro, deve trovare giustificazione in una sincronicità immanente degli eventi, quale per l’appunto si può verificare soltanto nel pneuma fantastico. Dice infatti Sinesio, che le cose che sono nel presente, nel passato e nel futuro -anche il futuro è una modalità dell’esistente- emettono immagini e si riflettono ovunque in quanto tali. Se infatti ciascun sensibile è forma unita alla materia, e constatiamo il defluire della materia che è nel composto, il ragionamento conclude che anche ciò che è della natura dell’immagine è portato a defluire, sicché il divenire spingerà via ciò ch’è proprio dell’essere in entrambe le sue componenti.¹⁰⁹ Di queste immagini fuggenti il pneuma fantastico è specchio luminosissimo, anche se poi questi fantasmi viaggianti nel tempo subiscono alterazioni, e vanno interpretati con cautela.¹¹⁰

V’è però qualcosa di più. Il pneuma non può essere oggetto di una scienza deterministica come i corpi materiali: esso ha infatti comportamenti diversi e perciò imprevedibili, tanti per quante sono le anime che agiscono sul pneuma rendendolo più o meno puro, e quindi in condizione di riflettere le immagini in modo diverso, come diverso è il riflesso dell’acqua limpida da quella torbida, di quella agitata da quella stagnante.¹¹¹

Questa osservazione, che non a caso Sinesio rivolge contro la trattatistica volgare, è di fondamentale importanza per comprendere l’abisso che separa le dottrine meccanicistiche sull’azione dei raggi e sulla magia naturale, da una magia spirituale, che non ha come punto di partenza una legge deterministica, ma *l’irripetibile diversità di ogni vita*. La vita: ecco ciò che nessuna legge può comprimere, e nessuna metafisica. La vita si oppone all’ideologia del dominio con la sua imprevedibilità, col suo rinnovarsi, con la legge interiore che la spinge ad autoconservarsi e a propagarsi in forme sempre nuove. La spiritualità di questa vita è precisamente ciò che si rivela nel sogno: nessuna legge di Adrastea può vincolare l’utopia di chi sogna.¹¹²

Crediamo si possa ben comprendere per quale ragione, al centro di ognuna delle nostre eresie, abbiamo trovato lo Spirito,¹¹³ del quale ci sembra interessante segnalare l’evoluzione a partire dal XII secolo,

corporeo (segue cioè con la frase tradotta nella precedente nota 102). Se ne deduce quindi che il mondo materiale subisce l’influsso dell’immaginazione da parte dell’anima per il tramite del pneuma.

¹⁰⁴ *ivi*, pp. 566-568. L’essere di molti demoni, aggiunge Sinesio, è di mere immagini che prendono corpo nel divenire delle cose: dunque i demoni non sono altro che la rappresentazione, in un corpo sottile, di forze psichiche.

¹⁰⁵ *ivi*, p. 568. Una considerazione interessante emerge poi dal testo di Sinesio (p. 574): questo pneuma, ipotizzato come puro intermediario tra le due realtà fondamentali, l’anima e il corpo, diviene a sua volta il componente fondamentale e onnicomprensivo del cosmo: un’evoluzione insita nella concezione del cosmo come organismo vivente tutto interconnesso, che è peculiare del Neoplatonismo. Ciò che muove, circola, connette, unisce l’alto e il basso, è il vero protagonista della vita cosmica: il cosmo è totalmente immerso in questo spirito vitale, e totalmente penetrato da esso.

¹⁰⁶ *ivi*, p. 578.

¹⁰⁷ *ivi*, pp. 582-584.

¹⁰⁸ *ivi*, p. 590.

¹⁰⁹ *ivi*, p. 592; traduzione nostra.

¹¹⁰ *ivi*, pp. 592-594.

¹¹¹ *ivi*, pp. 596-598.

¹¹² *ivi*, p. 602.

¹¹³ G. Filoramo, *Spiritus e derivati nella tradizione eresologica di lingua latina sullo Gnosticismo*, Spiritus, cit., ha sottolineato che lo Spirito rappresenta il cardine attorno al quale ruota tutta l’eresia gnostica. Lo Gnostico è tale perché fonda la propria natura su un legame forte, anche d’identificazione, con lo Spirito. Filoramo (p. 111) parla infatti dello Spirito come del fondamento ontologico dell’essere dello Gnostico. Questo però, come abbiamo visto sinora, è un dato relativamente costante di tutte le eresie, da quelle neo-gnostiche a quelle del Libero Spirito: quand’anche l’identificazione non sia a fondamento, essa è comunque l’obiettivo, la conseguenza e la prova dello stato “perfetto”. Lo stesso vale per il processo di “cristificazione” che abbiamo visto in Müntzer e negli Anabattisti, e che è anche l’obiettivo dell’alchimia spirituale. Abbiamo infatti notato che Cristo e il Lógos tardano a differenziarsi, e si sovrappongono nella cristologia arcaica; abbiamo anche visto più volte comparire la figura del Cristo/angelo, dagli Elchasaiti ai Novaziani ai Catari; Filoramo ricorda (p.109) che l’angelo dei Barbelognostici emette la coppia Cristo/Spirito Santo, e che Tertulliano segnala nei Valentiniani la derivazione angelica dello “Spiritus Christi”; per la cristologia angelica in generale, egli rinvia poi al Barbel, cit. Tutto ciò riguarda dunque il ripetersi di aspetti dottrinali lungo un’estensione temporale, storica e geografica che non può far pensare ad una documentabile “tradizione”: il problema è dunque altrove. A noi sembra che il reiterato riferimento allo Spirito (termine che, laicizzato, “desustanzializzato” e con la s minuscola, è ancora elemento costituente d’infiniti dibattiti occidentali) sia inevitabile in una cultura indebitata col messaggio testamentario, dove lo “spirito” è ciò che contrasta e si oppone alla “lettera”, e quest’ultima è il

così come è stata puntualizzata dalla Hamesse.¹¹⁴ La studiosa sottolinea infatti che lo Spirito tende a trasformarsi progressivamente da un'iniziale dimensione fisico-biologica, ad una... "spirituale" non molto dissimile da quella dell'anima; intermedio tra questa e il corpo, è lui l'elemento motore del cosmo.

Giunti comunque alla magia spirituale di Ficino, con il suo recupero della dottrina di Sinesio, e quindi ad una concezione non meccanicistica, ma vitalistica, dell'azione dell'anima sull'universo, è evidente che siamo in presenza di un autentico ribaltamento del ruolo dell'uomo, che non interviene più a manipolare il cosmo sfruttando leggi delle quali egli stesso è oggetto passivo, ma ricreando il cosmo a propria immagine, a immagine di un divino che gli è tutto interiore, e che però fascia e penetra tutto il cosmo. Per questa ragione, l'azione che l'uomo può esercitare sul cosmo vincola quest'ultimo alla sua volontà. *La concezione deterministica della storia cede quindi il passo ad una dimensione progettuale*, le cui implicazioni ereticali non sono certo minori di quelle insite nell'antica magia popolare, o in quella "dotta" espressa dai testi arabi.

In questa magia spirituale c'è tutto il senso utopico di un'operazione fuggente, il tentativo di rileggere il pensiero classico attraverso la spiritualità testamentaria:¹¹⁵ un'armonia presto smentita dagli eventi.

Abbiamo ricordato sopra l'importanza del pensiero di Ficino per lo sviluppo di quello paracelsiano; vorremmo ancora segnalare un fatto non irrilevante, cioè che, se Paracelso è un medico che ritiene possibile fondare la medicina soltanto su una solida dottrina filosofica, Marsilio è figlio di un medico e ha forti interessi per la medicina. Avviene così che dalle concrete osservazioni di due medici, emerge una concezione fisio-psichica del cosmo: anima e corpo, non più separati, interagiscono.¹¹⁶ Questa è la constatazione principale; la dottrina del pneuma di Sinesio fornisce il necessario supporto dottrinale.¹¹⁷

La concezione fisio-psichica che prende corpo nella speculazione ficiniana ha un risvolto anche nell'astrologia, nella quale il cosmo deterministico delle leggi astrali si ribalta in campo d'azione dell'uomo grazie alla dottrina delle "elezioni",¹¹⁸ non nuova in sé,¹¹⁹ ma certamente carica di più determinante significato nell'ambito del pensiero di Ficino. In base a questa dottrina, il tema astrologico natale, benché influente, non ha cogenza meccanica, deterministica: la conoscenza delle forze astrali, e il rapporto che con esse può stabilire l'individuo, consente infatti a quest'ultimo di scegliere gli astri con i quali mettersi in rapporto, ovvero di sfruttare a proprio vantaggio gli influssi provenienti dal tema natale. Come afferma il Garin, "è il sapiente che domina gli astri"; e ciò nell'ambito "di una visione vitale e dinamica del tutto, in cui non è la forma a condizionare la scelta, ma il fondamento vitale può, esso, scegliere la forma, 'sedurla'".¹²⁰

Se questa è una vera rivoluzione introdotta da Ficino grazie alla riscoperta del pensiero greco, non si deve tuttavia pensare che egli riesca effettivamente a trarsi fuori dalle ambiguità implicite nel concetto stesso di magia.

Ciò è stato messo in luce ed affermato dalla Zambelli, che nota come la magia di Ficino si risolva di fatto nella magia cerimoniale,¹²¹ citando al riguardo quei *carmina* e quelle *incantationes* dei quali abbiamo già accennato. In effetti, la concezione dello *spiritus* che pervade il cosmo e che in ogni suo costituente media tra anima e corpo, se da un lato propone la possibilità di un'azione dell'anima sul cosmo per mediazione dello

patrimonio dell'ideologia razionalista, cioè della cultura egemone. È perciò comprensibile la tendenza della cultura emarginata a collegare le proprie ragioni a questo misterioso pneuma (lo Spirito in maiuscola) che, vitale e onnipervadente, rende vitale e reale una ragione che vuol esser la ragione vera e sostanziale (lo spirito in minuscola) delle cose, contrapposta ad una "lettera" avvertita come corruzione del messaggio entro le argomentazioni ideologiche della Ragione egemone. In conclusione ci sembra che lo spirito sia da sempre il grimaldello attraverso il quale, in una cultura della Ragione e non della pluralità delle ragioni, la ragione emarginata tende ad ergersi nel luogo della Ragione; il passaggio dello spirito da sostanza pneumatica ad argomento dialettico ci sembra legato ai mutamenti storici, non a cambiamenti di ruolo, che resta caratterizzato essenzialmente dall'ineffabilità, così come ineffabile è la ragione "altra" quando si voglia giustificarla entro la Ragione.

¹¹⁴ J. Hamesse, *Spiritus chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles*, Spiritus, cit.

¹¹⁵ In questo non ci sembra affatto casuale la comparsa in scena di Sinesio.

¹¹⁶ Una dottrina che avrà molta importanza nella coerenza del sistema paracelsiano, e che trova origine in Ficino, è quella della nutrizione, che è trasformazione del cibo nella sostanza stessa del corpo, ma anche dello spirito, di chi l'assume (*De vita celitus comparanda*, cit., XIII). Di ciò tratteremo più diffusamente in Paracelso; qui ci sembra interessante ricordare quanto avevamo notato nella Parte I, Sez. II, Cap. 6°, dedicato al Catarismo, circa il rapporto tra medicina e alterità: nel crogiolo della Francia meridionale catara, i medici sono Musulmani, Giudei, Catari; i medici sono ricercati o tollerati dai potenti, ma sono sempre in odore di zolfo. Il celebre e conteso Arnaldo di Villanova è alchimista, ed è pericolosamente vicino agli eretici. Tutto ciò è sicuramente in rapporto con la particolare natura della medicina del tempo, che non è lontana dalla magia, e che si fonda su un'ontologia (non c'è medicina senza fondamento filosofico) "neoplatonica", che non traccia demarcazioni nette tra fisico e psichico, materiale e spirituale. È perciò ragionevole pensare che il carattere "eretico" del pensiero medico sia indissolubilmente inscritto in una "scienza" che è anche "arte", perché legata all'osservazione del fenomeno in toto, cioè del malato nella sua singolarità. In essa appare dubbia l'efficacia della tendenza razionalista a dicotomizzare e a formulare modelli, che si affermerà con la scienza classica ma che, nella medicina, porterebbe ad un'astrazione della "malattia" dal malato (una scelta non sempre vincente) qualora si procedesse alla parcellizzazione del fenomeno. Un'attitudine non-conformista di pensiero è però facilmente connessa, sul piano religioso, con un atteggiamento diffidente nei confronti di qualunque ortodossia. Ci sembra dunque debba rimarcarsi il carattere "di frontiera" della medicina, per apprezzarne il secolare rapporto con il non-conformismo.

¹¹⁷ Benché non sia di nostra competenza il dominio della fisica, ci sembra che la rivoluzione ficiniana-paracelsiana sia paragonabile a quella portata, nella concezione del cosmo e non soltanto del cosmo, dal principio d'indeterminazione di Heisenberg, che, assieme ad altri sviluppi precedenti e successivi, segna il superamento della fisica classica, meccanicistica, fondata anche sul principio del cosiddetto "osservatore esterno" (immobile). A nostro avviso vi era un notevole pregiudizio ideologico dietro questa figura: il pregiudizio della Ragione socratica.

¹¹⁸ Cfr. E. Garin, *Le "elezioni" e il problema dell'astrologia*, Umanesimo ed esoterismo, V Conv. Int. di studi umanistici, Oberhofen, 1960; Padova, CEDAM, 1960; Klibansky-Panofsky-Saxl, cit., pp. 254-257, dove la dottrina (che ha fondamento sempre nel *De vita, etc.*, cit.) è illustrata attraverso un caso concreto: il tormentato rapporto personale di Ficino con Saturno, all'ascendente del suo tema natale.

¹¹⁹ Garin, cit., p. 32 sgg.

¹²⁰ *Ivi*, p. 36.

¹²¹ *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 46; cfr. poi ancora, più in chiaro nella sua logica, p. 133.

spiritus, pone, dall'altro, il problema della *risposta* a tale azione. Se essa è *certa*, la magia cessa di essere spirituale per tornare "naturale", e quindi meccanicistica, come tale costituendo, per giunta, un tentativo *fallimentare* di fondare il dominio sulla natura partendo dalle premesse ontologiche del Neoplatonismo (non si può infatti fondare una scienza quando ogni operazione è un'operazione *sull'intero cosmo*). Se, viceversa, essa deve suscitare l'accordo con l'azione di altri individuali "spiriti" del cosmo, che reggono i corpi e ne determinano i moti, allora quei *carmina* e quelle *incantationes* divengono atti teurgici, e la magia si fa "cerimoniale". Questo è, per l'appunto, quanto sottolinea la Zambelli: il passo tra magia spirituale e cerimoniale è impercettibile e obbligato. L'obbligatorietà di questo passaggio, aggiungiamo noi, è *nella natura stessa della magia, che è arte dell'ottenere un risultato certo*, e che dunque contiene in sé una *tensione al dominio* -del tutto irreligiosa- che può risolversi soltanto in una "scienza" chimerica, ovvero in una "concreta" teurgia.

Sotto questo profilo essa è di sicuro strettamente imparentata con l'eresia, come notava la Zambelli (cit.) che ricorda anche l'opinione di Platone al riguardo, citando un'attenta analisi del Viano.¹²² Non per nulla, la posizione del mago ipotizzato da Ficino è quella di colui che usa l'arte per perfezionare la natura; una dottrina che è quella stessa degli alchimisti, che pone l'uomo a continuatore dell'opera di Dio, dio egli stesso.¹²³

In effetti il mago si porrà, nel Rinascimento, non già come un "protoscienziato", ma piuttosto come un vero e proprio sacerdote alternativo;¹²⁴ infatti l'astrologia, che è a fondamento della costruzione, non è una scienza, ma un'umanizzazione del cosmo,¹²⁵ e la magia, che ne dipende, è di fatto una religione alternativa.¹²⁶ Nonostante il Neoplatonismo tenda dunque a creare il presupposto per una magia spirituale, stante il significato che esso dà allo *spiritus* inteso come forza che anima il cosmo,¹²⁷ di fatto la magia tende comunque a risolversi in magia cerimoniale, in teurgia.¹²⁸

Allo stesso modo, cioè essenzialmente come teurgia, viene intesa in campo magico la Qabbalah, il cui ingresso trionfale nella cultura del Rinascimento viene fatto iniziare con Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) e con le sue famose 900 tesi, che avrebbero dovuto discutersi a Roma nel 1487. La Qabbalah fu anche intesa come scienza delle lettere, destinata a seguire altre vicende che qui non c'interessano; certamente il suo uso rimase ambiguo a lungo -un'ambiguità notata dallo Scholem già in Pico-¹²⁹ per il modo del tutto

¹²² C.A. Viano, *Rhetorica, magia e natura in Platone*, R.F. 56, 1965. Il Viano mette in luce che la condanna di Platone associa magia e retorica come arti che agiscono sull'anima, soggiogandola, in base ad un ordine *naturale* indipendente dall'ordine *morale*. L'avversario contro il quale si scaglia Platone è l'inquietante Gorgia dell'*Encomio di Elena* (ivi, p. 435); tanto più inquietante, aggiungiamo noi, perché lo stesso Gorgia, nel *Peri tou mè ontos* aveva affermato la non riducibilità del reale al razionale, ciò che lasciava per l'appunto il campo aperto a forme di conoscenza e di rapporto intellettuale non soggette alla logica concettuale, e quindi ad un rapporto, sia intersoggettivo sia con il cosmo, "naturalmente" libero. La preoccupazione di Platone, come nota il Viano, è squisitamente politica, ed è tale a tutto campo, anche quando il suo problema è quello morale. La rivolta del desiderio contro la Ragione (p. 443) è il proporsi dei bisogni; il rifiuto di una scelta normativa tra "vita buona" e "vita cattiva" che mette in dubbio l'unicità della Ragione (p. 438); il naturalismo come "*Weltanschauung* della democrazia" (p. 447); sono questi i veri obbiettivi della condanna platonica "Il contesto politico ha invece per Platone una struttura: esso prevede ruoli, divisioni in classi, specificazioni di compiti" (p. 448). Sotto questo profilo la magia, fatto ereticale, continua l'aspirazione alla libertà che corre lungo tutto il Medioevo nella storia dei nostri eretici; e tuttavia la prosegue con la stessa ambiguità che abbiamo notato in modo preminente tra gli Ismailiti di Alamût e gli Anabattisti di Münster, vale a dire con una latente contraddizione pronta a trasformarsi in logica del dominio. Questa contraddizione è la spia della subalternità di queste forme culturali all'egemonia di una struttura razionalista del pensiero. La logica del dominio insita in magia e retorica è infatti ben identificata da Platone (p. 431) che intuisce in esse la via aperta alla signoria del più forte, conseguenza di un ordine culturale e politico non più legati al piano divino (pp. 425-426), che, come tale, è per Platone garanzia di giustizia e verità: *ma, al contrario, aperti e disponibili a chiunque*. Non a caso, in materia di religione, Platone ipotizza pene severissime contro i sacerdoti "non ufficiali" (p. 426; la lettura integrale del passo platonico mostra che, sotto accusa, è la *libera esegesi in materia religiosa*). Come sempre, è in gioco lo scontro tra la "Verità Una" (metafisica) e la pluralità delle ragioni esistenziali; la prima è certamente una garanzia, come sostiene Platone, che può dimenticare la realtà di *prodotto umano* e quindi l'*ideologicità*, soltanto grazie all'assunzione, sottaciuta, della Ragione unica socratica. Con ciò egli può quindi dimenticare anche un particolare non irrilevante, cioè che essa è *garanzia sì, ma dello status quo*. Anche dietro la magia dunque, v'è una contesa politico-sociale.

¹²³ cfr. il passo da *El libro dell'amore*, riportato in Zambelli, cit., p. 45.

¹²⁴ *ivi*, p. 135; p. 277.

¹²⁵ *ivi*, p. 268, citato da P. Rossi.

¹²⁶ *ivi*, p. 286.

¹²⁷ *ivi*, p. 283.

¹²⁸ *ivi*, p. 234. Del resto, nel *Pimandro* è implicita una teurgia non diversa da quella di Porfirio, Giamblico e Proclo (*ivi*, pp. 280-281) ed è molto difficile distinguere, di fatto, un inno da uno scongiuro (*ivi*, p. 258). Tritemio credeva nei demoni e nella magia cerimoniale (*ivi*, p. 275; p. 148) e raccomandava ad Agrippa la teurgia (*ivi*, p. 261). In questa cultura neoplatonico/ermetica appare anche difficile distinguere la magia naturale da quella cerimoniale, come abbiamo già notato (*ivi*, p. 251); del resto la magia naturale diventa presto poco credibile, grazie precisamente agli avanzamenti scientifici e tecnologici della seconda metà del XVI secolo (*ivi*, p. 141). Gianfrancesco Pico, che tenta di ricondurre la magia nell'ambito "naturale", torna a volgersi ad al Kindi (*ivi*, p. 230) come l'aristotelico Pomponazzi col suo determinismo (*ivi*, p. 143; p. 205). Prima di loro, Giovanni Pico, che considerava gli astri come esseri personali ed emotivi (*ivi*, p. 267) aveva distinto la magia in naturale e spirituale, ma di fatto era caduto in quella cerimoniale, introducendo la Qabbalah, intesa come teurgia fondata sulla parola (*ivi*, pp. 270-271). La magia naturale, dice la Zambelli, è un'utopia (*ivi*): nel nostro linguaggio preferiamo dire un'*atopia*, per sottolineare quanto di tentativo ideologico è da leggersi, a nostro avviso, alla radice di un compromesso operato da intellettuali inquieti, ma incapaci di pensarsi fuori dell'ordine culturale dominante. Anche la figura del sacerdote alternativo, giustamente evocata dalla Zambelli (cfr. *supra*, n. 124) per quanto concerne la magia cerimoniale, solleva qualche dubbio al riguardo: sacerdote infatti, lo si è soltanto entro un corpo gerarchico che custodisce un ordine la cui natura trascende i singoli componenti del corpo; altrimenti si è profeta, nei termini della sacrosanta distinzione del Weber. La debolezza del mago rinascimentale, che vuol rendere "dotto" e accettabile una sulfurea tradizione popolare alternativa all'ordine ecclesiastico, per rendersene sacerdote in posizione privilegiata ma non antitetica a quell'ordine, ci sembra costituzionale.

¹²⁹ G. Scholem, *Considérations sur l'histoire des débuts de la kabbale chrétienne*, Kabbalistes chrétiens, Paris, Albin Michel, 1979, p. 21. L'ambiguità risiede, per lo Scholem, nel deliberato uso sincretistico della Qabbalah da parte di Pico. Un esempio di quest'uso spensierato, che

esteriore e meccanicistico con il quale fu recepita nel Cristianesimo, fuori cioè, e persino *contro*, le ragioni stesse del suo darsi entro la specificità della religione ebraica. Come abbiamo già ricordato, soltanto a partire dal XVII secolo, con Böhme implicitamente, e poi esplicitamente con Rosenroth, e ancor più con Oetinger nel secolo successivo, essa diverrà costituente *vitale* della religiosità e della cultura europea.

In effetti, come notano lo Scholem e il Secret (citt.) la Qabbalah era entrata nella cultura cristiana già dal XIII-XIV secolo¹³⁰ a partire dalla Catalogna; discepolo di uno dei primi volgarizzatori, Raimondo Martino, era stato Arnaldo da Villanova.¹³¹ Il grande entusiasmo -e il grande abbaglio- era nato perché si riteneva che dalla Qabbalah fosse evidente il preannuncio e la rivelazione di Cristo e della Trinità; un'opinione singolare che divenne un *Leitmotiv* nel Rinascimento.

Tuttavia non è da sottovalutare che a questa opinione risale il primo apporto del cabbalismo al Cristianesimo alla fine del XII secolo, del quale abbiamo già trattato e che anche il Secret ricorda:¹³² i tre cerchi con il Tetragramma elaborati dal famoso Giudeo convertito Petrus Alphonsi, che divengono elemento importantissimo a sostegno ed esplicazione della dottrina di Gioacchino da Fiore.

Pico dunque introduce formalmente la Qabbalah nel contesto della magia, contribuendo ulteriormente all'ambiguità di quest'ultima. Pico parte da una critica dell'astrologia, che rappresenta di fatto una critica alla magia naturale, della quale la prima è struttura portante.¹³³ Nei confronti di Ficino inoltre, egli muove un rimprovero che si ritorce contro le basi della magia spirituale: il concetto di Amore come vincolo universale che pervade e muove tutta la natura, è un concetto vago e per nulla chiaro;¹³⁴ in effetti egli si schiera inizialmente con gli aristotelici contro i neoplatonici, riguardo al problema della trascendenza di Dio (identificato con l'Uno) rispetto all'essere.

Pico sosteneva che l'argomento era stato egualmente risolto, e con maggior chiarezza, da Aristotele; con ciò mostrando di non esser disposto a rinunciare al "patrimonio concettuale dell'aristotelismo".¹³⁵ Questo aristotelismo di Pico, trova un singolare riscontro nella posizione da lui assunta nei confronti dell'astrologia: ciò che gli preme infatti, è soprattutto confutare la natura demonica degli astri, e con ciò -da buon razionalista- la possibilità di forze *malefiche*; per il resto egli consente proprio agli aspetti deterministici dell'astrologia, accetta cioè la dottrina delle geniture,¹³⁶ con ciò tornando su posizioni analoghe a quelle di al Kindi.

La Zambelli ha giustamente notato la contraddittorietà tra queste posizioni e la magia cabbalistica invocata da Pico, perché quest'ultima dovrebbe veicolare un'opposta alternativa;¹³⁷ tuttavia in quest'apparente opposizione emerge anche una sostanziale coerenza, che abbiamo già segnalato e che ha radice precisamente nel determinismo: la Qabbalah è intesa infatti da Pico come una teurgia, cioè magia cerimoniale.¹³⁸ Si ripete dunque il percorso già da sempre implicito nel concetto di magia, che evolve forzatamente da naturale a cerimoniale entro la logica determinista; ciò avviene tanto più facilmente perché, eliminati per scarsa concettualizzabilità i vincoli amorosi, viene meno la magia spirituale. La critica avrà anche un suo fondamento, ma, mentre non trasforma certamente la magia in una scienza o in una protoscienza, le fa compiere un passo indietro sul piano spirituale, e, ci sia consentito dirlo, culturale.

La magia di Pico è dunque una magia della parola fondata sulla Qabbalah, considerata il più potente strumento operativo,¹³⁹ e ciò per un motivo sul quale riflettere: essa parla in ebraico,¹⁴⁰ cioè con la lingua stessa di Dio.¹⁴¹ Qui siamo di fronte ad una logica che non ci saremmo attesi sulla base del collaudato schema: Rinascimento = ritorno al classicismo.

Anche se Pico arriverà poi, nella polemica antiastrologica, a confutare il concetto di un sapere adamitico originario, e conferirà alla razionalità greca la palma nella confutazione dell'astrologia,¹⁴² resta il fatto che la Qabbalah rappresentò per lui una conoscenza rivelata, iniziatica, che lo affascinò come metodo per

rende certo cabbalismo un argomento estraneo alla nostra storia, lo si può trovare in una "conclusione" di Pico riportata da F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Nouvelle éd. mise à jour et augmentée, Milano, Archè, 1985, p. 33: "Ciò che i cabbalisti chiamano Hokhmah è senza dubbio ciò che Orfeo chiama Pallade, Zoroastro l'intelligenza paterna, Mercurio il figlio di Dio, Pitagora la saggezza, e Parmenide la sfera intelligibile". Un simile esercizio di mero volteggiamento verbale ci sembra destinato a restare senza contenuto. Quanto alla Qabbalah intesa come scienza delle lettere, e come tale innestata sul percorso della combinatoria lulliana, anche questa vicenda ha inizio con l'interpretazione di Pico, che accosta la Qabbalah alla dottrina lulliana: cfr. P. Zambelli, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 15-17.

¹³⁰ Scholem, cit., pp. 26-27. Egli nota tuttavia che in precedenza la cultura cabbalistica era stata appannaggio di Giudei convertiti.

¹³¹ Secret, cit., pp. 11-13.

¹³² *Ivi*, pp. 8-9.

¹³³ Zambelli, *L'apprendista, etc.*, cit., pp. 14-15.

¹³⁴ *Ivi*, p. 20.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 22-23.

¹³⁶ *Ivi*, p. 41.

¹³⁷ *Ivi*, p. 39.

¹³⁸ *Ivi*, p. 40.

¹³⁹ *Ivi*, p. 35.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 40.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 46. Su questo argomento, Pico giunge anche ad affermazioni che lasciano riflettere sui compromessi di questa cultura e sul carattere suo, che abbiamo definito "atopico": *Cristo opera miracoli grazie alla Qabbalah, le parole dei Dottori della Chiesa e quelle del Vangelo sono magia*, la religione cristiana assume coloritura iniziatica (*ivi*, pp. 43-44). Pico, tra l'altro, dopo le tesi del 1487 e una breve prigionia, badò bene di evitare grossi rischi, e scrisse l'*Apologia*, nella quale si esibì nei succitati funambolismi.

¹⁴² *L'apprendista, etc.*, pp. 49-51

leggere nei testi sacri un discorso segreto che andasse oltre la lettera.¹⁴³ metodo noto anche agli Gnostici e ai Bâtînî. Tornando dunque a quell'ebraico inteso come lingua originaria e divina, ci sembra evidente la spia di un discorso al tempo stesso anticlassicista e politico, che va circolando sotto l'apparente olimpicità dello stereotipo rinascimentale caro al secolo XIX: quello antigreco, che fonda nuove ideologie nazionali con Annio da Viterbo, e soprattutto con Postel; e che, in alchimia, difende la scelta spiritualista con il paracelsiano e antigreco Gerhard Dorn.

Un discorso cioè antinormativo, che altri, non Pico, avranno la forza di condurre. Un discorso che riprende quello antichissimo di Taziano, una lotta liberatrice contro l'ideologica normatività di ogni classicismo.¹⁴⁴

In questo senso riteniamo siano da accogliere le generali e illuminanti osservazioni del Garin sul Rinascimento come apertura ad un cosmo accessibile all'iniziativa creatrice dell'uomo, in contrapposizione all'immobile ordine che egli scorge nel Medioevo,¹⁴⁵ fermo restando che il Medioevo cui fa riferimento il Garin non è certo quello dei nostri eretici, che proprio in tal direzione combattono, e coi quali la magia rinascimentale ha una qualche parentela, pur nei limiti, che abbiamo già sottolineato, relativi alla posizione equivoca dei vari intellettuali.

Questi limiti toccano pienamente anche la figura di Agrippa di Nettesheim (1486-1535) come ha notato più volte la Zambelli.¹⁴⁶ Con Agrippa, la magia "dotta" riceve una sistematizzazione che include la teurgia della Qabbalah, pervenutagli attraverso Pico e Reuchlin,¹⁴⁷ ed è destinata ad influire su Paracelso.¹⁴⁸ La struttura del cosmo magico di Agrippa ha infatti quella conseguenzialità sistemica che troverà in Paracelso, e nel suo sistema gnostico/alchemico, la più completa formulazione dottrinale.

Questa struttura è una classica struttura neoplatonico-magica che si fonda sulle note rappresentazioni dell'*anima mundi*, dello *spiritus* o *pneuma*, e della fondamentale mediazione delle sfere celesti e degli astri nella distribuzione degli influssi.¹⁴⁹

Nell'*anima mundi* il mondo delle forme, che è uno in Dio, assume la molteplicità; dall'*anima mundi* discendono nel mondo in primo luogo le sfere celesti, dalle quali poi dipendono tutte le virtù e le proprietà delle specie, qui sottoposte naturalmente a tutti gli accidenti della materia nelle singole manifestazioni; l'individuo nella sua singolarità è comunque, a monte degli accidenti, il risultato della particolare disposizione degli astri-mediatori al momento della generazione. Accanto alla dottrina dell'*anima mundi*, Agrippa pone quella dello *spiritus* così come era stata esposta dal Ficino nel suo ritorno a Sinesio: l'anima ha bisogno dell'elemento mediatore dello Spirito per trasmettere il moto ai corpi. Vi è dunque uno *spiritus mundi*, v'è uno *spiritus* nell'uomo, e ve n'è non soltanto in animali, vegetali e minerali, ma anche negli astri: "sic virtus animæ mundi per quintam essentiam dilatatur per omnia".¹⁵⁰

Agrippa sviluppa dunque, tramite la dottrina dello *spiritus*, ciò che avevamo già rilevato in Ficino: una demonologia, e con essa una magia cerimoniale.¹⁵¹ Nella concezione di Agrippa, le idee dunque s'imprimono nelle cose di questo mondo, non soltanto per opera dell'*anima mundi* e dello *spiritus mundi*, ma anche di intelligenze e demoni, tramite la mediazione del quadro astrale; esse vi si imprimono nella forma di

¹⁴³ *ivi*, pp. 57-58.

¹⁴⁴ La Zambelli (*ivi*, p. 205) ha rilevato la presenza e l'importanza della cultura islamica ed ebraica nel Rinascimento, e dissente da una visione eurocentrica di quest'ultimo, inteso come mera "rinascita della cultura classica". A ciò si aggiunga quanto ella aveva già rilevato in precedenza (*L'ambigua natura della magia*, cit., p. 131) e cioè la presenza della cultura "popolare" nella magia dotta del Rinascimento, sempre in antitesi col concetto di ritorno alla classicità; riguardo a queste osservazioni non ci resta che ricordare il citato concetto di *Antirinascimento*. Per quanto riguarda poi il problema dei reali rapporti del mondo greco con l'astrologia e con l'Ermetismo, ricordiamo la constatazione del Garin (*Lo zodiaco della vita*, Bari, Laterza, U.L., 1976, p. XIII) cioè che "non facile è vedere dove finisce Atene e dove comincia Alessandria". Nel testo (p. 29; p. 110) Garin ritiene comunque al centro della polemica astrologica il problema posto dalle scienze della natura: una scienza non si crea senza leggi deterministiche, ma queste negano la libera attività creatrice dell'uomo. Questo è un problema insolubile nella logica razionalista: lo si comprenderà bene allorché, nel XVIII secolo, il problema dell'arte resterà imprigionato nelle aporie della *Critica del Giudizio*.

¹⁴⁵ *Medioevo e Rinascimento*, cit., pp. 157-159, che racchiudono un momento centrale di questa sua tesi. Per le diverse valutazioni sulla magia rinascimentale e l'importanza dell'impostazione data dal Garin, cfr., G. Vasoli, *Introduzione a Nuova scienza nella civiltà umanistica* (una raccolta di scritti vari) Bologna, Il Mulino, 1976.

¹⁴⁶ *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, Rinascimento, 8, 1968, p. 173, ove si mette in luce la sua ricerca di impieghi presso i centri del potere; *Magical and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, J.W.C.I 39, 1976, p. 87: "Agrippa did not take refuge in Strasbourg.....also because he had the education not of a theologian, but of an humanist, he perhaps hesitated, like Erasmus, in the face of a choice which was still of a confessional nature" Agrippa cerca sempre la protezione dei potenti, ma alla fine, ritenuto non affidabile, la perde, e finisce male i propri giorni. Su Agrippa cfr. anche lo studio del Nauert, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, Un. of Illinois Print, 1965.

¹⁴⁷ P. Zambelli, *Cornelio Agrippa, etc.*, cit., pp. 190-191; cfr. inoltre l'Introduzione di V. Perrone Compagni a Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden, E.J. Brill, 1992, p. 2. La Perrone Compagni, p. 4, ricorda tra gli antecedenti di Agrippa anche Pico e Ficino. Sull'influenza di Reuchlin, del quale, per motivi espositivi, trattiamo *infra* nel capitolo, vedi anche le pp. 16-20 della Perrone Compagni.

¹⁴⁸ Avremo occasione di notare temi di Paracelso presenti in Agrippa, che, con Ficino, ne costituisce indubbiamente un precedente culturale, anche se non è certo che Paracelso abbia letto i due autori.

¹⁴⁹ Una rapida ma esauriente descrizione del cosmo di Agrippa in W.F. Müller-Jahnke, *Zur Geister-und Dämonenlehre des Agrippa*, S.B.P.F. 26, 1988.

¹⁵⁰ *De occulta philosophia*, I, XI-XIV.

¹⁵¹ Müller-Jahnke, cit., p. 18: contrariamente a Ficino, Agrippa non evita di distinguere per nome queste forme intermedie, tuttavia le intende, come lui, quali forme dello *spiritus*.

“virtù”.¹⁵² Queste “virtù” possono essere elementari o occulte; le prime sono legate alle qualità degli elementi; le seconde caratterizzano le “proprietà” delle cose, e sono portate ad effetto tramite quei “semi razionali” che in esse discendono dall’*anima mundi* attraverso la griglia demonica della configurazione astrale.¹⁵³

Vi sono dunque nelle cose qualità occulte ai sensi, non dipendenti dagli elementi,¹⁵⁴ che è indispensabile conoscere per operare magicamente; tutto il cosmo è infatti legato in continuità, le cose terrestri alle celesti, la materia all’*anima mundi*, attraverso una serie di raggi e d’influssi -come in al Kindi- in base ai quali si giustifica la possibilità di una magia naturale,¹⁵⁵ che però è anche cerimoniale. “Tradunt magi per inferiore, superioribus conformia, posse opportunis cœli influxibus cœlestia cœlestes dæmones, quatenus stellarum pedisequos, nobis conciliari et insinuari”¹⁵⁶ Nota la Perrone Compagni che la magia naturale tende così sempre più a configurarsi come lo stadio iniziale di un’attività teurgica, dal cui “colossale potenziale” Ficino si era tenuto prudentemente alla larga.¹⁵⁷ Non così Agrippa, il quale intende andare sino in fondo nell’espplorare la possibilità della magia, e che perciò, nell’intervallo tra la prima e la seconda e definitiva stesura dell’opera, fa proprio tutto il sapere dell’epoca; Ficino, con la sua equivoca magia spirituale; Tritemio, la cui *Steganographia* è una demonologia; Pico e Reuchlin, con la loro magia fondata sulla Qabbalah e sul valore magico dei nomi. Ne nasce un sistema compatto che si lascia definitivamente alle spalle la magia medievale, secondo quelle che erano state le intenzioni di Reuchlin, e la sua concezione dell’unica via percorribile per poter operare.¹⁵⁸

Agrippa articola quindi i tre libri del suo trattato in modo da fornire una visione esaustiva sui fondamenti teorici della magia, percorrendo le tappe di una magia naturale/spirituale; di una magia operata attraverso i nomi, che si traduce in teurgia cabbalistica; e di una magia cerimoniale.

Prima di procedere sembra perciò utile esporre brevemente l’aspetto che aveva assunto, dopo Pico, il cabbalismo cristiano, grazie all’opera di Reuchlin la cui influenza su Agrippa è determinante tramite il *De verbo mirifico*.¹⁵⁹

L’importanza di quest’opera negli sviluppi della magia, come ha ben rilevato lo Zika, è legata al fatto che la Qabbalah vi è intesa essenzialmente in senso teurgico. Anche se il “nome mirabile” grazie al quale si operano prodigi è un’improbabile e inedita grafia del nome ebraico di Gesù, e se fine non ultimo dell’opera è mostrare, secondo una tradizione a quel tempo consolidata, che nella Qabbalah si nasconde di fatto la profezia del Cristianesimo, il fine principale della speculazione di Reuchlin è -secondo Zika- smontare i presupposti di una possibile magia naturale, per sostituirla con la sola vera magia in grado di poter operare prodigi, quella che si opera tramite Gesù e la Croce.

Il lavoro di Reuchlin va dunque inteso nel contesto del dibattito sulla magia, e va messo in rapporto agli stretti contatti dell’autore con il neoplatonismo fiorentino.¹⁶⁰ In esso si pongono alcuni principi, conseguenziali l’un l’altro, significativi di un orientamento culturale che c’interessa da vicino. La scienza infallibile è inaccessibile al sapere umano; essa appartiene soltanto a Dio; Reuchlin aggiunge che essa fu tramandata nella Qabbalah. La conoscenza dunque trascende la logica e può essere perseguita soltanto in quel rapporto diretto col divino nel quale l’uomo, facendosi divino come Dio si fece umano, può operare sulla natura tramite i poteri che così acquisisce e rende effettivi pronunciando un nome. Grande è il potere della parola; esso fu dapprima della lingua ebraica; Mosè fu il primo a possederne la scienza, che fu poi trasmessa ai Fenici e via via agli altri; questa scienza è però ormai perduta quando si giunge ai Greci, le cui parole sono inefficaci come la loro cultura instabile, fatta di vuota filosofia. Anche la magia naturale del *Picatrix* è inefficace: senza l’ebraico non si opera.

L’obiettivo di Reuchlin è evidente: mentre critica il sapere razionalista della cultura classica, cui prepone il sapere come sapere religioso e con esso il primato dell’ebraico; contemporaneamente considera il sapere non come sapere “teorico”, ma come sapere che opera. Si tratta qui di due conseguenze di una stessa premessa, ma si tratta anche d’intervenire direttamente nel dibattito magico, sottolineando che la magia esiste, ma soltanto come conseguenza della fede, non già come processo deterministico. La magia dunque può essere

¹⁵² *ivi*, p. 19.

¹⁵³ *ivi*; *De occulta philosophia*, loc. cit. Cfr. in particolare I, XIII, p. 111, 15-24: “Provenit itaque forma et virtus primus ab ideis, deinde ab intelligentiis præidentibus et regentibus; postea a cœlorum aspectibus disponentibus, porro ab elementorum dispositis complexionibus correspondentibus cœlorum influxibus; habentur igitur operationes eiusmodi in rebus istis inferioribus per expressas formas, in cœli autem per virtutes disponentes, in intelligentiis per rationes mediantes, in Archetypo per ideas et formas exemplares, quas omnes in cuiusque rei effectus et virtutes executione convenire necesse est.”

¹⁵⁴ *ivi*, I, XV.

¹⁵⁵ *ivi*, I, XXXVI.

¹⁵⁶ *ivi*, I, XXXVIII.

¹⁵⁷ *Introduzione*, cit., p. 27.

¹⁵⁸ *ivi*, p. 32 sgg.

¹⁵⁹ Iohannis Reuchlin Phorcensis, *Liber de verbo mirifico*; vedine anche l’esauriente compendio nello studio significativo di C. Zika, *Reuchlin's De verbo mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century*, J.W.C.I. 39, 1976.

¹⁶⁰ *ivi*, p. 107. Il testo è del 1494 (Basel, Amerbach; il testo da noi consultato è quello di Tübingen, T.A. Badensis, 1513) e negli anni precedenti egli fu in Italia, dove ebbe contatti diretti con Ficino e Pico, la cui opera conosceva molto bene, come anche la controversia seguitane. Nell’altra sua opera della quale tiene conto Agrippa, *De arte cabbalistica Libri tres, nam demo accurate revisi*, Haganoe, Secerinus, 1530, il Reuchlin afferma esplicitamente (f. LXV r) di aver recepito da Pico, le cui 900 tesi egli conosce, la dottrina secondo la quale la massima efficacia nelle invocazioni magiche è possibile soltanto facendo uso della lingua ebraica (vedi anche Zika, cit., pp. 124-125 nel testo, e nelle note 63-64). Sulla continuità di rapporto che lega Pico a Reuchlin e questi ad Agrippa, cfr. Zika, cit., p. 138.

soltanto teurgia, ma occorre far attenzione: come aveva sottolineato Pico, essa può essere anche una magia cerimoniale, rivolta ai demoni; questa però dev'essere condannata perché pericolosa: perché è impossibile dominare le forze così scatenate e far uso soltanto dei demoni buoni.

La vera magia si può dunque esercitare soltanto tramite le preghiere, facendo uso della parola mirabile, alla cui rivelazione Reuchlin sembra far precedere una preparazione rituale; come da tradizione infatti, le parole sono efficaci soltanto se pronunciate in un'appropriata disposizione d'animo; esse sono efficaci infatti in quanto *voce di Dio*. Qui il punto fondamentale è questo: Dio parlò in ebraico, la vera scienza è lì; ecco perché il sapere greco è vano, perché vana è la loro lingua, lontana da quella di Dio. Questa dottrina sicuramente antiumanista avrà una lunga storia e imprevisti esiti nel corso del XVI secolo; certamente essa non è nuova, perché ha, come sappiamo, antecedenti gnostici; quel ch'è più interessante, essa non nasconde, nonostante la scrupolosa ortodossia di chi la formula, un'evidente ipotesi ereticale, quella di un uomo che, sia pure per decisione divina, è in grado di operare sulla terra come un altro Dio. V'è di più: in ogni dottrina teurgica v'è sempre quel determinismo che è geneticamente inscindibile dalla stessa ipotesi magica.

Infine: qual'era la parola mirabile? Rivelata soltanto a Mosè, essa era il Sacro Tetragramma impronunciabile: Basta però inserire una *Shin* tra il primo *He* e la *Waw*, e la parola diviene pronunciabile: è YHSUH (l'inedita grafia del cabbalismo cristiano per Gesù) cioè la Parola fatta carne! Gesù è dunque la vera pietra filosofale che opera miracoli (con il concorso della Croce): questa dunque è la dottrina del *De verbo mirifico*.¹⁶¹

Ciò premesso torniamo ad Agrippa e al suo trattato, che si avventura nella demonologia già dal suo primo Libro; infatti, dopo l'affermazione che abbiamo citato *supra*, egli entra nel vivo con una descrizione del mondo demonico che a noi sembra molto interessante,¹⁶² e che egli amplierà, diffondendosi nei particolari nel Libro III.¹⁶³ Questa descrizione è interessante perché riprende esplicitamente la lezione di Psello,¹⁶⁴ e perché raccoglie entro una dotta tassonomica l'eredità "folklorica", trasmettendola tal quale a Paracelso, che ne farà uso per il suo *De Nymphis*, portando la dottrina alla sua completa articolazione.¹⁶⁵

Agrippa prosegue poi esponendo pratiche magiche varie di antica tradizione, entro una logica sistemica: le cose terrene utilizzate debbono essere congruenti a quelle celesti utilizzate, perché la materia riflette un ordine celeste; così, se si vuol attrarre il sole, si debbono usare cose solari, per esempio nelle fumigazioni; e così via.¹⁶⁶ Quanto al riconoscimento delle cose sotto l'influsso di un astro, esso è legato, come nella logica della *signatura rerum*, a tratti esteriori: colori, odori, etc. Per esempio, l'oro è solare, l'argento è lunare;¹⁶⁷ ancora più semplicistica è la dottrina che segue: i leoni stanno sotto il segno del Leone, i pesci sotto quello dei Pesci, e così via.¹⁶⁸ In questa logica, è del tutto ovvio che s'inserisca nel testo una dottrina della fisiognomica,¹⁶⁹ cui fa seguito una trattatistica delle predizioni a partire dai segni naturali (volo d'uccelli, fulmini, etc.). A questa magia "naturale", se ne mescola una fondata sulla dottrina del pneuma, inteso però più nei suoi aspetti materiali, che come fondamento di una magia spirituale. Così, nella dottrina delle fascinazioni -un tema che sarà importante per Bruno- il vincolo che si stabilisce tra fascinante e fascinato è dovuto ad un'azione materiale che ricorda i raggi di al Kindi.¹⁷⁰

Alla mantica segue la dottrina delle passioni, nella quale Agrippa fa riferimento all'esperienza medica per postulare una psicosomatica, in grado d'inglobare come "verità", vecchie leggende come quella di

¹⁶¹ YHSUH, il Tetragramma pronunciabile, è il Figlio incarnato ed è la parola mirabile: cfr. f. LVI v. Nel foglio precedente (LV v) il Reuchlin conduce una polemica contro l'usuale trascrizione del nome con IHS; per la dottrina della necessità di inserire la *Shin*, cfr. f. LIII r. Cfr. comunque in generale f. XLIX v sgg.

¹⁶² *De occulta philosophia*, ed. cit., p. 157, 16-21.

¹⁶³ *ivi*, pp. 447-462.

¹⁶⁴ *De demonum operatione*, cit. In realtà il testo è uno pseudepigrapho bizantino di età non posteriore alla fine del XIII secolo: cfr. P. Gautier, cit. Agrippa nomina esplicitamente Psello nel riportare la dottrina.

¹⁶⁵ Esporteremo ancora questa tassonomica nella formulazione finale che ne dà Paracelso; qui ne segnaliamo il fondamento, che si trova nello ps. Psello e che ha origine nella dottrina degli elementi, grazie alla quale si stabilisce un ordine "dotto" entro un coacervo di credenze popolari che risalgono a tempi remoti, e che hanno diffusione universale. I demoni sono corporei, maschi e femmine, si nutrono a loro modo e procreano. La loro esistenza è legata agli elementi: sono ignei, aerei, acquatici e terrestri. Vi sono poi i demoni sotterranei, lucifugi, che odiano l'uomo. La cosa non sorprende: anche gli angeli hanno un corpo, che però è spirituale. I demoni dello ps. Psello sono in grado di parlare varie lingue e di apparire all'uomo; possono mutar forme, penetrare ogni corpo, apparire in molteplici aspetti. In Agrippa la dottrina di Psello si è sviluppata in un modo tuttavia più precisamente aderente alla tradizione "folklorica", con grande coloritura di particolari: non soltanto i loro generi si dividono nei 4 elementi, ma essi hanno 4 re; sono poi silvestri, montani, campestri, domestici; rispondono alle tradizionali figure di Fauni, Pani, Ninfe, Nereidi, Amadriadi, Muse, Chariti, Genii, Lemuri, etc. Si noti dunque, che Agrippa costituisce un vero anello nell'evoluzione che va da ps. Psello a Paracelso. Questi demoni degli elementi costituiscono tuttavia per Agrippa soltanto una terza categoria nell'ordine gerarchico di un mondo che è tutto popolato di demoni: il primo ordine è costituito dai demoni sovraelementi, "quasi sfere intellettuali"; il secondo dai demoni "mondani" che governano gli astri. Il terzo ordine che abbiamo descritto, è considerato "amministratore delle cose inferiori", cioè del mondo degli elementi (p. 445, 18 sgg.). Vi sono poi i demoni malvagissimi (secondo Porfirio) che vivono dentro la terra o in prossimità del suolo (p. 449, 25).

¹⁶⁶ p. 150, 8-13; p. 153, 7-17; p. 165, 19.

¹⁶⁷ *ivi*, pp. 131-135.

¹⁶⁸ *ivi*, p. 140.

¹⁶⁹ *ivi*, p. 185.

¹⁷⁰ *ivi*, pp. 180, 29 - 181, 7: "Fascinatio est ligatio, quæ ex spiritu fascinantis per oculos fascinati ad cor ipsius ingressa pervenit; fascinationis autem instrumentum spiritus est, scilicet vapor quidam purus, lucidus, subtilis, a cordis calore ex puriori sanguine generatus. Hic similes sibi radios per oculos semper emittit; radii isti emissi vaporem spiritalem secum ferunt, vapore ille sanguinem, sicut apparet in lippis ac rubentibus oculis, cuius radius usque ad obvios spectantis oculos emissus vaporem una secum corrupti sanguinis trahit, cuius contagione cogit spectantis oculos morbo simili laborare", etc., con ulteriori precisazioni e dettagli.

Cyppo che, entusiasmato da una lotta di tori, ne subisce una tale impressione ch  di notte gli spuntano le corna.¹⁷¹

Grande dunque   la forza della mente, che pu  muovere anche le stelle; importante   quindi immaginare e credere "vehementer", come sanno i medici, per i quali tale forza positiva dell'animo supera quella della stessa medicina.¹⁷² Quanto alla dottrina dell'anima che muove le stelle, Agrippa si riferisce ai "philosophi, maxime Arabes"; in realt  ripete la magia spirituale del *De vita*, III, di Ficino;¹⁷³ infatti per lui l'animo umano ha in s  la capacit  di ottenere dalle cose ci  che vuole, e pu  legare l'alto e il basso.¹⁷⁴

Qui, negli ultimi capitoli del primo libro, su questa magia "spirituale" s'innesta dunque la magia delle parole e degli incantesimi che ci riconduce a Pico e a Reuchlin; se infatti c'  una forza dell'anima che pu  agire, per la stessa ragione ve ne dev'essere una delle parole, perch  la ragione   precisamente ci  che distingue l'uomo dagli animali, e ragione e parola sono una sola cosa, come dimostra il greco *lógos*; la voce   infatti duplice, interiore ed esteriore.¹⁷⁵ Ci  premesso, con un realismo un po' audace, Agrippa conclude: "Hinc dicunt Magi propria rerum nomina esse quosdam rerum radios ubique semper présentes rerumque vim servantes".¹⁷⁶

La dottrina degli incantesimi non ha nulla di particolarmente originale, se non per il fatto che precisamente in essa s'innesta la magia cabbalistica sulla base delle tesi di Pico riprese da Reuchlin, e da Agrippa fedelmente ripetute: la lingua indispensabile per invocazioni e incantesimi   l'ebraico,¹⁷⁷ con questa perentoria affermazione si conclude il primo libro.

Il secondo libro tratta a lungo della magia dei numeri, sulla quale sorvoliamo, che ha fondamento nell'armonia che regola tutto il cosmo e che si rispecchia ovunque, anche nella geometria del corpo umano; quest'armonia che   anche quella pitagorica delle sfere, spiace ai demoni, che son nemici del cielo, onde la musica li scaccia.¹⁷⁸ Dopo aver presentato la magia secondo la stucchevole forma di spozalizio di ci  ch'  in alto e ci  ch'  in basso,¹⁷⁹ Agrippa si muove dunque a svelare i segreti celesti e l'arte dei talismani (la magia   sempre noiosamente eguale a se stessa) perch  l'astrologia   indispensabile alla divinazione. La concezione astrologica di Agrippa   per  demonica: "Habet mundus, habent c eli, habent stell e, habent elementa animam habent etiam spiritum....qui mediante anima sua adest corpori".¹⁸⁰ Il cielo vive, come mostra il suo moto, e queste anime sono razionali, perch  stabiliscono tra loro un ordine eterno e non casuale.¹⁸¹ Le anime celesti hanno un nome, tramite il quale possono essere invocate¹⁸² e l'invocazione   efficace perch  "Verba autem hominum res qu dam sunt naturales",¹⁸³ le parole sono dunque "cose" e, nel cosmo neoplatonico di Agrippa "qu libet pars mundi agit in aliam et una qu que est apta moveri ab alia".¹⁸⁴ Cos  si chiude il secondo libro, dedicato essenzialmente agli aspetti matematici della magia. Il terzo libro porta ora l'arte al suo culmine naturale: la magia cerimoniale nella quale il ruolo chiave   giocato dalla Qabbalah.

La terza parte si apre con una premessa religiosa: la religione   indispensabile come pratica della purezza che si riflette nell'anima e nel corpo, purezza necessaria al buon risultato dell'operazione; la religione stessa ha inoltre aspetti segreti che non debbono essere divulgati.¹⁸⁵ Su quest'ultimo punto   appena il caso di far rimarcare il totale fraintendimento della religione -di quella cristiana, almeno- in una logica magica. Poich  tutto dipende da Dio, prosegue il testo, e anche da altri d i che per  sono sottomessi e ricevono da lui la facolt  di operare,   dunque indispensabile conoscere bene Dio.¹⁸⁶

Si apre a questo punto l'esposizione della Qabbalah, come scienza degli attributi divini: Agrippa elenca le 10 *Sephîrôt* e ne traduce l'equivalente attributo divino;¹⁸⁷ ma certamente non sembra averne quella visione precisa che ne ha Reuchlin.¹⁸⁸ Ci  che per lui   importante   la conservazione dei vecchi nomi, perch 

¹⁷¹ I, LXIV, p. 223, 13-18.

¹⁷² I, LXVI, p. 228, 13-18.

¹⁷³ Agrippa, I, LXVII, p. 229.

¹⁷⁴ I, LXVIII, p. 230, 14-19.

¹⁷⁵ I, LXIX.

¹⁷⁶ I, LXX, p. 233, 6-7.

¹⁷⁷ I, LXXIV.

¹⁷⁸ II, XXVIII, p. 341, 9-13.

¹⁷⁹ II, XXIX.

¹⁸⁰ II, LXVI, p. 384, 13-16.

¹⁸¹ II, LXVI-LXVII, pp. 385-386.

¹⁸² II, LXVIII.

¹⁸³ II, LXX, p. 394, 18-19.

¹⁸⁴ p. 395, 11-12.

¹⁸⁵ p. 403, 10 sgg.

¹⁸⁶ p. 415, 8-22.

¹⁸⁷ pp. 425, 5 - 427, 20.

¹⁸⁸ *De arte cabbalistica*, f. LXIX r: Reuchlin ha molto chiara, ad esempio, l'importante distinzione tra *'En Soph* e *Keter*, con la quale inizia il conto della *Sephîrôt*. Neppure Reuchlin tuttavia entra nel difficile tema speculativo posto dalla Qabbalah con il passaggio tra *'En Soph* e *Keter*, e tra *Keter* e *Hokmah*. Per quanto concerne la capacit  di Agrippa di comprendere il significato della Qabbalah,   bene tenere presente quanto nota la Perrone Compagni, cit., p. 41: "i prestiti dal cabbalismo e dalla letteratura ebraica sono in generale quasi sempre di seconda mano. Agrippa, la cui conoscenza dell'ebraico era limitata ai rudimenti del linguaggio, aveva raccolto le sue citazioni con la sua abituale puntigliosa pazienza da traduzioni latine o dai testi dei cabbalisti cristiani" etc. Quest'aspetto del rapporto di Agrippa con la cultura ebraica non c'interessa tanto in s  (certamente a quei tempi non esistevano le traduzioni e le edizioni odierne, e l'unico contatto solido era la conoscenza della lingua e dei manoscritti) quanto perch  aiuta a mettere a fuoco la comprensione meccanicisticamente teurgica che egli ha della Qabbalah, una comprensione cui certo non   estraneo il suo stretto rapporto con il *De verbo mirifico* (ivi, p. 2; p. 30) un'opera che sembra ben comprensibile nell'ottica magica

in loro v'è una forza occulta conferita loro da Dio;¹⁸⁹ l'ebraico è infatti la lingua di Dio, è la lingua prebabilonica, è la lingua usata dagli angeli;¹⁹⁰ per questa ragione tutti gli spiriti astrali hanno nome ebraico nell'opera di Agrippa, il nome stesso che dette loro Adamo personalmente.¹⁹¹

Qui non si deve pensare, con ironica blasfemia che sarebbe fuorviante perché tutta moderna, che l'uso dell'ebraico è indispensabile per farsi capire da un Dio Padre che non parla altre lingue: qui, è bene chiarirlo ancora una volta, il problema vero è il *meccanicismo libresco* (ci si passi l'invenzione) della magia "dotta". L'ebraico è "magico" perché corrisponde a un sapere segreto che in esso materialmente risiede perché impresso da Dio; la Qabbalah è una rivelazione fatta all'uomo da Dio stesso per trasmettergli la Sua stessa scienza,¹⁹² e la scienza è tale soltanto in quanto operativa: *una filosofia in grado di operare materialmente, ecco che cosa cercava Reuchlin*.¹⁹³ L'ebraico quindi non è lingua colloquiale, ma strumento agente.

Si coglie in questo passaggio uno dei tanti punti nodali di quell'ambiguità della magia ch'è davvero profonda, perché in essa convivono tendenze antitetiche destinate a riprendere ciascuna il proprio cammino, l'una nello Spiritualismo, l'altra nel determinismo della scienza classica. Avevamo riportato *supra* (cfr. n. 146) il giudizio della Zambelli, secondo la quale Agrippa era da considerarsi un umanista. Questo suo giudizio trova sviluppo più ampiamente altrove,¹⁹⁴ in contraddittorio con altre interpretazioni che fanno di lui un antiumanista e un antirazionalista. Ora, se da un lato è indubbio che la vita e le aspirazioni di Agrippa rientrano nella norma degli intellettuali rinascimentali, e se ciò che abbiamo notato sinora nella sua magia/teurgia è il meccanicismo tipico degli atteggiamenti razionalisti, scopriamo tuttavia in questa vicenda dell'ebraico anche la contemporanea presenza, almeno *in nuce*, dell'opposto.

In quel primato del sapere come sapere testamentario, ebraico (non greco, filosofico) si nasconde -ma non troppo- l'antica polemica che sale dai tempi di Taziano, che è polemica *anticlassica e antirazionalistica*; in questo senso, o si considera *l'ambiguità intrinseca di un Rinascimento che è al tempo stesso Antirinascimento, per l'improponibilità di un matrimonio tra messaggio testamentario e razionalismo classico*,¹⁹⁵ oppure si deve tener presente in Agrippa un punto di passaggio non secondario nella vicenda che conduce all'antirazionalismo di Postel o di Bruno. Agrippa porta in sé tutta la contraddittorietà della magia, che va compresa nella sua stessa ragione istituzionale, senza complicarsi la vita con la contraddittorietà delle parole, ancorandosi alle usuali definizioni (ottocentesche) di "Umanesimo" e "Rinascimento" e a ciò che esse evocano nel mito, rinnovato con la nascita della borghesia, del "classicismo". Si vede allora come la magia, contrariamente al mito e all'arte, che tentano la conciliazione degli opposti in U-topia,¹⁹⁶ sia di per sé un calderone nel quale gli opposti ribollono uno accanto all'altro restando irrimediabilmente tali: un *pot-pourri*, dal quale ciascuno può estrarre ciò che gli aggrada. Da un lato, sviluppandone l'aspetto razionalistico e la tensione al dominio, si può imboccare la strada di una pseudoscienza; dall'altro, sviluppandone le implicazioni spiritualiste, quella dell'eresia. Ciò è quanto nota Müller-Jahnke¹⁹⁷ a conclusione d'un suo articolo, a proposito della magia di Agrippa. Se la strada del determinismo naturalistico, aristotelico, dipendente dagli astri -quella che sarà seguita dal Pomponazzi- non conduce davvero alla scienza, tutt'al più alla coscienza che l'uomo può dominare la natura (e a ciò si giungerà per altre vie); l'altra strada, quella che Agrippa indica come conseguenza della sua concezione della Qabbalah, conduce sicuramente all'eresia. In uno degli ultimi capitoli del suo testo infatti, dopo aver sviluppato la dottrina dell'uomo come microcosmo,¹⁹⁸ e quella della triplicità delle facoltà umane, paragonata alla Trinità,¹⁹⁹ egli si addentra in una dottrina della triplicità dell'anima umana, la cui parte più nobile è direttamente illuminata da Dio.²⁰⁰

In questa sezione, nella quale egli vuol fondare un ultimo aspetto della magia, la capacità divinatoria, egli giunge ad affermare dunque che l'autoconoscenza non è soltanto conoscenza del tutto (= macrocosmo) ma anche conoscenza di Dio. L'anima, egli aveva affermato, "est lux quædam divina ad imaginem verbi, causæ causarum, primi exemplaris creata, substantia Dei sigilloque figurata" e così via;²⁰¹ e la conclusione che ne deriva non può che essere una: chi giunge a conoscere se stesso conosce Dio, che è il nucleo nascosto, il "Sé" dell'uomo.²⁰² Quest'affermazione era stata già degli Gnostici; tradotta in termini di operazione magica sul cosmo significa però una cosa del tutto nuova, e cioè che l'uomo può esercitare sul

affermata dallo Zica. Qui, insomma, ciò che interessa è il possesso di nomi/suoni che, per la virtù loro conferita inizialmente da Dio, producono sicuri risultati.

¹⁸⁹ *De occulta philosophia*, pp. 430-431.

¹⁹⁰ *ivi*, III, XXIII, pp. 467-468.

¹⁹¹ *ivi*, III, XXIV, pp. 468-471.

¹⁹² *De arte cabbalistica*, f. VIII r.

¹⁹³ Perrone Compagni, cit., p. 20.

¹⁹⁴ *Cornelio Agrippa nelle fonti, etc.*, cit., pp. 171-174.

¹⁹⁵ Sul piano dell'arte il Rinascimento è certamente una vicenda in bilico, i cui stessi protagonisti virano immediatamente verso il Manierismo per l'impossibilità di prolungare l'attimo atemporale dell'utopica coesistenza degli opposti; ciò che perdurerà sarà soltanto epigonismo.

¹⁹⁶ Sulla conciliazione degli opposti in U-topia operata dall'arte, cfr. *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 166-172.

¹⁹⁷ *Von Ficino zu Agrippa. Der Magia Begriff des Renaissance-Humanismus im Überblick*, *Epochen der Naturmystik*, hrsg. von A. Faivre-R. Ch. Zimmermann, Berlin, Schmidt, 1979, pp. 50-51.

¹⁹⁸ *De occulta philosophia*, p. 507, 18.

¹⁹⁹ *ivi*, p. 510, 2-10.

²⁰⁰ *ivi*, III, XLIII

²⁰¹ *ivi*, p. 514, 2 sgg.

²⁰² "Quicumque igitur seipse cognoverit, cognoscet in seipso omnia, cognoscet in primis Deum" cit. in Müller-Jahnke, cit., p. 20.

cosmo stesso l'onnipotenza divina.²⁰³ Torna qui alla mente un'osservazione che era stata avanzata dal Leff a proposito del Libero Spirito: non siamo in presenza di un innalzamento dell'uomo al divino, ma di un abbassamento del divino all'umano: nel caso della magia però, entro un progetto d'onnipotenza.

Benché l'argomento esuli dalla nostra ricerca, val quindi la pena di accennare brevemente al fenomeno d'attrazione esercitato a lungo sul sapere magico-cabbalistico dal progetto lulliano, che avrebbe dovuto costruire l'edificio di un sapere universale ed assoluto, razionalisticamente inteso sino al parossismo.

La cosiddetta Arte lulliana era essenzialmente una logica,²⁰⁴ che attraverso l'uso di lettere e figure presumeva d'ingabbiare il cosmo in una geometria tale che ogni sua manifestazione, celeste o terrena, ogni principio, ogni qualità, anche il mondo etico e intellettuale, vi trovasse una propria stabile collocazione. Tutto veniva posto in relazione con tutto, ribaltando per analogia sui diversi piani dell'essere percorsi tassonomici ordinati secondo successioni alfabetiche. La logica lulliana presuppone quindi due fondamentali assunti, destinati a restare per secoli alla radice del non-detto dell'Occidente. Innanzitutto l'esistenza di un ordine cosmico prestabilito, rigido ed assoluto, che si riflette in ogni fenomeno, onde deve esistere una legge generale che tutto regola, razionalmente raggiungibile, il cui possesso rappresenta il possesso della Verità, e la cui comprensione consente di dar ragione di tutto in rapporto a tutto. In secondo luogo, coincidendo quest'ordine con l'ordine della ragione umana, le strutture del cosmo debbono coincidere pienamente con quelle del discorso.²⁰⁵ Ne consegue che l'Arte lulliana propone la decifrazione del mondo, inteso come scrittura della quale occorre conoscere l'alfabeto.²⁰⁶

La radice culturale di Lullo (1232-1315/16) è un neoplatonismo letto attraverso le lenti della cultura araba: egli conosceva e scriveva l'arabo e fu influenzato dalla scuola di Chartres.²⁰⁷ Si tratta, lo ricordiamo, di quel particolare sviluppo nel quale il Neoplatonismo fornisce la struttura ontologica ad un cosmo che tuttavia, una volta costituito, non tanto vive nell'alito divino, quanto di sue proprie meccanicistiche leggi, secondo la concezione aristotelica della natura; leggi peraltro divine, che, neoplatonicamente, si riflettono ovunque. Abbiamo notato in questo pensiero le radici del panenteismo e della magia "dotta": ora possiamo osservarne altri sviluppi, più precisamente quelli del razionalismo in esso implicito, secondo la coesistenza irrisolta di tendenze opposte che abbiamo visto caratterizzare la magia. Il Lullismo infatti, che ha fondamento astrologico come la magia "dotta", nel suo lungo percorso attira a sé anche il cabbalismo, assunto non già nei suoi aspetti teosofici dagli sbocchi ereticali, o in quelli teurgici, ma come strumento "logico" per il fallimentare progetto di una pretesa "scienza universale".

La base della dottrina di Lullo è, conformemente ai suoi ascendenti culturali, intesa in modo meccanicistico,²⁰⁸ infatti il suo grande successo nel Rinascimento è da attribuirsi al fatto che, grazie alla sua combinatoria, essa potrà essere ripresa e utilizzata "nella prospettiva di una scienza o magia naturale, che pretende di porsi come enciclopedica".²⁰⁹ In questo ambito, essa sarà identificata con la Qabbalah,²¹⁰ sulla

²⁰³ Müller-Jahnke, *Von Ficino, etc.*, cit., p. 50: "Konsequent durchgedacht, stellt diese Theorie reine Häresie dar: die Allmacht Gottes wird zwar letztlich nicht negiert, aber der Allmacht des Menschen gleichgestellt"; e ancora: "Nicht mystische Vereinigung mit Gott, sondern rationales Erkennen Gottes, aufgrund menschlichen Vermögens kennzeichnet die Philosophie des Nettesheimes". Un tratto che segnala il sottofondo razionalistico della magia di Agrippa, è costituito dalla natura puramente accidentale del Male nel cosmo: gli influssi astrali sono in sé soltanto positivi (*De occulta philosophia*, III, XXXIX); e poiché gli astri sono mediatori tra l'*anima mundi* e il mondo materiale, ciò significa che il Male è assente dal mondo sovraceleste, dalla realtà incorruttibile ed eterea, ed appartiene soltanto all'imperfezione del mondo materiale, soggetto a trasformazione e corruzione. A fronte di tanta superficialità e banalità, il pensiero si volge alla profondità della speculazione gnostica.

²⁰⁴ Cfr. F. Yates, *The Art of Ramon Lull*, J.W.C.I., 17, 1954, p. 117. Si tratta tuttavia di una logica assolutamente singolare, dovuta alla particolare cultura di Lullo (cfr. *infra*) perché mescola processi logici e metafisici (*ivi*, p. 157).

²⁰⁵ P. Rossi, *Le origini della Pansofia*, Umanesimo ed esoterismo, cit., p. 212. Il Rossi fa riferimento al Comenio, che, a partire dalle basi lulliane, sviluppa il proprio concetto di Pansofia. Questa pretesa ricorda quella ironicamente attribuita da Dodds a Proclo (*The Elements of Theology*, cit. p. XXV): "I will only say that his fundamental weakness seems to me to lie in the assumption that the structure of the cosmos exactly reproduces the structure of Greek thought". Tutti i sistemi razionalisti, prosegue Dodds, sono soggetti a questa critica; ma in Proclo si assiste alla *reductio ad absurdum* di tale vizio d'origine. Ebbene: nel Lullismo e nella Pansofia si va, se possibile, anche oltre.

²⁰⁶ Rossi, cit., p. 199.

²⁰⁷ P. Zambelli, *Intorno a possibili fonti di Lullo, etc.*, Atti del III Congr. Int. di Fil. del Medioevo, 1964, Milano, Vita e Pensiero, 1986, p. 587; M. Battlori, *Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova ed i loro rapporti con la filosofia e con le scienze orientali del secolo XIII*, Oriente e Occidente nel Medioevo, cit., p. 149, che fa riferimento alla cultura studiata dalla D'Alverny in A.H.D.L.M.A. 20, 1953, cit. In tal senso egli afferma (p. 148) che la filosofia e la teologia di Lullo sono in ritardo di più d'un secolo rispetto ai suoi contemporanei. La Yates, *Ramon Lull and John Scotus Eriugena*, J.W.C.I. 23, 1960, p. 12, ha rintracciato tre fonti nel pensiero di Lullo: la cultura araba, quella cabbalistica (riconosciuta anche dal Battlori, cit. p. 146 e p. 148, sulla base di numerose ricerche, tra le quali si deve segnalare l'opera del Platzeck, *Raimund Lull*, Düsseldorf, Schwann, 2 voll., 1962-1964, il più accreditato studioso di Lullo) e quella cristiana, per la quale ella scorge, a monte, l'opera di Scoto Eriugena. In effetti l'analisi della Yates (pp. 22-29) sembra avere buon fondamento. Tuttavia, come sottolinea la stessa Yates (p. 31) tra Scoto e Lullo intercorre l'abisso: la mistica e l'apocalittica di Scoto, il suo percorso di redenzione entro il divino ("tremendous conception" come nota la Yates) diviene lo strumento di un percorso ascendente-discendente "to be used" -il verbo è straordinariamente appropriato a questa logica del dominio- per convincere chi non crede. Singolarmente però la Yates non nota un'analoga distanza culturale tra la Qabbalah -almeno nei suoi aspetti teosofici- e il Lullismo, che della Qabbalah riprende esclusivamente l'algebra dell'alfabeto (come la magia "dotta" ne riprende la teurgia) tanto da considerare (pp. 33-34) cabbalismo e Lullismo come fenomeni simili e paralleli.

²⁰⁸ F. Yates, *The Art of Ramon Lull*, cit., p. 127 e p. 135.

²⁰⁹ P. Zambelli, *Intorno a possibili, etc.*, cit., p. 589.

²¹⁰ *ivi*, p. 590; ma vedi l'ampio studio della stessa Zambelli dedicato al *De auditu cabbalistico* (ne *L'apprendista stregone, etc.*, cit., pp. 55-172) il cui autore ella identifica col medico Pietro Mainardi (1456-circa 1530). Il testo, uno dei numerosi pseudopigrafi lulliani (ricordiamo i testi alchemici, celebri e tutti falsamente attribuiti) matura nell'ambito averroistico: tale è la cultura del Mainardi, il cui curriculum accademico si srotola tra Ferrara, Venezia e Padova. Ciò non sembra sorprendente, perché la logica interna iniziale del sistema lulliano si presta perfettamente ad essere intesa come strumento di un sapere razionalista; ed è egualmente significativa di un preciso retroterra l'identificazione che viene ancor oggi avvertita tra il pensiero di Lullo e la logica dell'Occidente (Zambelli, *Intorno, etc.* p. 592, ripreso da Platzeck) Interessante quindi pensare

scorta dell'accostamento subito operato dallo stesso Pico,²¹¹ assieme ad essa svilupperà i presupposti razionalistici della magia naturale nel lungo viaggio della Pansofia, o Scienza Universale. Una scienza che, l'abbiamo già notato, si rivela una pseudoscienza proprio per la sua pretesa universalità, frutto del connubio antico tra naturalismo aristotelico e ontologia neoplatonica.²¹²

Al riguardo è da ricordare la dura critica di Cartesio²¹³ che, come sottolinea il Rossi nella sua esposizione, non è rivolta alla logica lulliana in sé, alla quale il nuovo razionalismo non è estraneo né particolarmente ostile, ma ai risultati cui si giunge allorché il Lullismo si combina con la magia.²¹⁴ Questo fatto è singolare ed è indicativo dell'intreccio contraddittorio dal quale emergerà la scienza classica, perché, se una cosa il Lullismo ha in comune con la magia, questa è proprio lo schema ontologico neoplatonico, tant'è vero che sembrerà del tutto ovvia al XVI secolo l'esistenza di un *corpus* alchemico lulliano, in realtà pseudolulliano.²¹⁵

Non ci saremmo tuttavia intrattenuti su questo argomento *apparentemente* estraneo alla nostra ricerca, se non per due buone ragioni. La prima di queste consiste nella possibilità di sottolineare almeno un fraintendimento che viene ad operarsi nella contraddittorietà di questa cultura, fraintendimento progressivo, non casuale, indicativo del riaffermarsi, ora in veste scientifica, del Razionalismo.

Questo fraintendimento riguarda l'evoluzione che subisce l'assimilazione del cabbalismo entro la ricerca di un sapere e di un linguaggio universale, due aspetti questi, "sapere" e "linguaggio", che non possono essere scissi.

Il Rossi²¹⁶ narra la storia di un mito che si sviluppa tra il XVI e il XVIII secolo: la costruzione di un linguaggio universale che coincide, ovviamente, con un sapere universale. Si tratterebbe di un linguaggio capace di aderire immediatamente alle cose, così come era stato pensato dal cabbalismo il linguaggio di Adamo. Questo linguaggio, secondo Bacone, avrebbe dovuto essere *costruito*; l'idea attecchisce e culmina, nella seconda metà del XVII secolo, con la propensione di Wilkins alla costruzione d'una lingua *artificiale*; è il trionfo d'una logica matematica che vuol risolvere tutti i discorsi in enunciati. Ora, il sogno d'una lingua comune che affratella, il sogno inseguito dai teosofi alla ricerca d'una lingua prebabelica, della lingua di Adamo, era il sogno di una lingua *originaria e perduta*, alla quale risalire esotericamente secondo i cabbalisti, per rigenerazione interiore dell'uomo secondo i teosofi cristiani: in ogni caso si trattava di un'utopica *reintegrazione* entro un perduto stato edenico.

Qui no. Qui si tratta di costruire una lingua partendo da un'astrazione razionalista: quella che esistano concetti *obbiettivamente universali* da rendere comunicabili *eliminando la diversità* dei linguaggi. A nessuno viene in mente che la diversità di linguaggi e concetti sia il veicolo di una *diversità di esperienze*. Come sempre, la pluralità delle ragioni viene cancellata in nome della Ragione. La lingua artificiale avrebbe facilitato la diffusione delle *idee* tra i popoli: ma quali *idee*? forse quelle dell'Occidente? C'è da immaginarlo facilmente, tanto più che, secondo Wilkins, Adamo avrebbe inventato....l'alfabeto! Non avrebbe dunque *parlato* quell'ineffabile lingua delle origini lungamente sognata, ma *inventato l'espressione grafica di una logica*, quella dell'Occidente. Cartesio mostrò molto buon senso: apprezzava il progetto, ma ne vedeva la scarsa proponibilità, a fronte della *diversità degli uomini*.²¹⁷

Ma poi, domandiamoci: *perché* questo grandioso progetto durato secoli, e radicalmente impresso nella logica dell'Occidente sin dai tempi di Lullo? Lullo cercava la chiave di una logica universale perché così avrebbe potuto mostrare a Musulmani e Giudei la Verità Assoluta contenuta nel Cristianesimo, e convincerli facilmente alla conversione *sulla base della Ragione*; Comenio cercava nella scienza universale la stessa Verità Assoluta per convertire gli Indios del Nuovo Mondo.²¹⁸ Qui però il Cristianesimo non sembra sia da chiamare in causa: qui c'è un rilancio, un nuovo sviluppo destinato a raggiungere i nostri giorni, della logica razionalista. La metafisica dell'Occidente, l'ideologia stessa con cui esso s'immedesima, è tutta qui: *la convinzione di avere la missione storica* di ridurre l'Altro al Medesimo, al Medesimo della normativa

che, secondo l'ipotesi riportata in M. Pereira, *The Alchemical Corpus attributed to Raymond Lull*, London, The Warburg Inst. Surveys and Texts, 18, 1989, p. 4, gli pseudopigraphi alchemici, che fanno parte del retroterra paracelsiano (*ivi*, p. 59) possano esser nati nell'ambiente dei Begardi di Valencia, cioè nell'ambito dell'eresia "neoplatonica". Ancora una volta viene sottolineata l'ambiguità di una cultura che continuamente si apre a soluzioni opposte. Sull'assimilazione della Qabbalah entro il Lullismo, cfr. anche Rossi, cit., p. 207 a proposito dell'Alsted.

²¹¹ *L'apprendista stregone*, cit., p. 57 e p. 60.

²¹² Sull'argomento cfr. P. Rossi, cit; dello stesso, *Clavis universalis. Arti della logica e della memoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1983. Diverso significato assume il termine in W.E. Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte des weißen und schwarzen Magie*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin, Schmidt, 1956, che è una storia di magia, alchimia, e teosofia, da Agrippa a Paracelso, Weigel e Böhme.

²¹³ In Rossi, *Le origini, etc.*, cit, p. 202; *Clavis, etc.*, cit., pp. 162-164.

²¹⁴ *ivi*, p. 164; per tutta la discussione sulle opinioni di Cartesio, cfr. le pp. sgg.

²¹⁵ Vedi al riguardo quanto nota il Rossi, *Clavis*, p. 81: la possibilità di fondare una scienza universale fa parte della concezione magica della realtà, intesa come unità vivente. Ci sembra opportuno precisare ancora una volta, che non si tratta però di un'unità di vita spirituale; l'ontologia neoplatonica si apre alla magia naturale soltanto allorché si pensi la natura scissa da Dio, retta aristotelicamente da leggi deterministe.

²¹⁶ *Clavis*, pp. 221-257, alle quali facciamo riferimento per queste righe.

²¹⁷ *ivi*, pp. 256-257.

²¹⁸ F. Yates, *Ramon Lull and John Scotus Eriugena*, cit., p. 31; Rossi, *Le origini etc.*, cit., p. 214.

occidentale, allo “spirito rigoroso della logica occidentale”, tanto per usare le citate parole di Platzeck su Lullo.²¹⁹

Ben altrimenti interessante è il pensiero di Guillaume Postel (1518-1581) il quale esprime anch'egli la convinzione di una verità cristiana da *dimostrare*, ragionando, a Musulmani e Giudei; il suo “razionalismo” è tuttavia soltanto uno degli aspetti di un pensiero assai complesso, ricco di antinomie che si debbono accettare così come sono, vale a dire come espressione di quell'ambiguità che è nota fondamentale del pensiero del Rinascimento. Come osservava uno dei suoi maggiori biografi, il Bouwsma,²²⁰ Postel è una figura centrale per gli studiosi (che gli hanno dedicato una letteratura vastissima, soltanto sfiorata nel nostro contesto) non per la modesta influenza che egli ebbe, ma perché egli riassume in sé le molteplici tendenze e contraddizioni della cultura del XVI secolo.²²¹ Si può dire che in lui coesistono, in una singolare simbiosi che è quella del secolo, due possibilità di sviluppo rivolte contemporaneamente verso il passato e verso il futuro; una coesistenza che abbiamo notato già più volte e che contraddistingue la logica del Millenarismo. Postel sente infatti fortemente la spinta al rinnovamento che percorre la sua epoca, e come tale egli è vicino a movimenti eversivi del momento, come l'Anabattismo e il Libertinismo spirituale, del quale recuperò anche gli antecedenti culturali

²¹⁹ Nel testo di Platzeck, cit., I, p. 328. Il mito della lingua universale conosce tuttavia anche altri sviluppi nel periodo, in particolare nel corso del XVII secolo che mostra, a partire da Knorr von Rosenroth, un'altra capacità di comprendere il messaggio *teosofico* (il solo del quale ci siamo occupati) della Qabbalah. Una figura assolutamente particolare è quella di Böhme, che qui tuttavia ci limitiamo semplicemente a ricordare, perché a lui dedicheremo poi un capitolo. Susanne Edel ha esaminato il problema in un suo articolo, *Métaphysique des idées et mystique des lettres: Leibniz, Böhme et la kabbale prophétique*, R.H.R. 213, 1996 (che qui utilizziamo prevalentemente per Leibniz, che rappresenta un po' il punto d'arrivo della vicenda). La Edel sottolinea che il problema della lingua di Adamo, fu inteso da entrambi nella sua valenza teologica, anche in rapporto alle guerre religiose del tempo: non dimentichiamo che il problema fu sentito da Böhme, come dai Rosacroce, nell'ambito della Guerra dei Trent'anni. Il problema era dunque, come nella Qabbalah, non già *costruire* una lingua (una logica) universale, ma *tornare a comprendere* la parola di Dio. Tralasciamo per il momento il non trascurabile particolare che entrambi trovano le maggiori tracce di questa lingua adamica nel...tedesco, anche perché la cosa assume un significato diverso per i due: la chiarezza filosofica per Leibniz -ben altrimenti razionalista di Böhme- e la polemica contro il latino dei dotti in quest'ultimo, che si collega alla critica di Weigel. Per Böhme, sulla linea dello Spiritualismo riformato, il ritorno alla lingua originale coincide tuttavia con un episodio religioso: la rigenerazione dell'uomo che si “cristifica” come nuovo Adamo; Leibniz viceversa, muovendosi fuori da questo misticismo in termini più “laici”, ipotizza una ricostruzione almeno parziale, attraverso la ricerca linguistica delle tracce sopravvissute. Si noti che questa scelta è lontana le mille miglia dall'idea di una costruzione artificiale innestata sulla logica “occidentale”. Leibniz tenta di coniugare teologia e filosofia in una lingua universale costruita sì, ma in funzione di *un progetto originario perduto*, e, comunque, *ricostruita* tramite la linguistica. In Böhme la dottrina prenderà una piega particolare, che esamineremo più in dettaglio e che è destinata a influire sul Romanticismo: nasce il mito di una lingua “naturale” inerente alle cose e connessa alla *signatura rerum*; Leibniz sviluppa viceversa le proprie considerazioni in coerenza con il divenire della storia; ciò non toglie tuttavia che anche per lui la riflessione prenda spunto da una corretta comprensione della Qabbalah, che egli acquisisce attraverso il rapporto d'amicizia con Knorr von Rosenroth: la sostanziale differenza tra lui e la linea Lullo-Comenio, è il riferimento che egli pone, come Böhme, tra le parole e le cose -cioè che è nella logica cabalistica- e non tra le parole e i concetti. La Edel (p. 460) trova quindi un notevole accostamento tra la dottrina di Abraham Abulafia e l'*Ars combinatoria* di Leibniz. Di entrambi e di Böhme si può dire che “l'essenza del mondo e la sua articolazione verbale sono inseparabili dall'articolazione del Verbo creatore” (p. 461). Per Leibniz e per Böhme dunque, la lingua di Adamo ha il senso che le danno i cabalisti fondandola sulla dottrina dell'Adam Qadmon: Adamo dà il nome alle cose non in base ad una logica astratta, ma conformemente alla legge divina che presiede alla loro stessa creazione. Sui rapporti di Leibniz con Knorr von Rosenroth, cfr. A.P. Coudert, *Leibniz et Christian Knorr von Rosenroth: une amitié méconnue*, R.H.R. 213, 1996. Certamente, anche in questo caso, si presenta evidente l'equivoco cristiano: Leibniz abbraccia la convinzione di von Rosenroth che nella Qabbalah sia nascosta la rivelazione del Cristianesimo; però occorre tener presente che quest'ultimo, Pietista, proveniente dalla Slesia ove la sua famiglia era stata travolta dalla Guerra dei Trent'anni, trova nella Qabbalah in quanto *prisca theologia*, un fondamento per la sognata unità religiosa. Soprattutto egli condivide con la Qabbalah luriana (ricordiamo che egli tradusse, oltre lo *Zohar*, anche Hayyim Vital) il concetto di *Tiqqun*, la reintegrazione nello stato originario attraverso la purificazione delle anime. Il Coudert, che ha specificamente studiato i rapporti tra Leibniz e la Qabbalah, ha mostrato che numerosi assunti cabalistici entrano nel pensiero di Leibniz a partire da von Rosenroth; al riguardo egli sottolinea -come, del resto, aveva notato da gran tempo il Garin- lo stretto intreccio della cultura magica con la nascita del pensiero scientifico: non nel senso del Thorndike, ma sottolineando la profonda ambiguità del pensiero dal quale la scienza stessa si sviluppa. Von Rosenroth ebbe notevole influsso nel movimento pietista (cfr. E. Benz, *La Kabbale chrétienne en Allemagne du XVIIe au XVIIIe siècle*, Kabbalistes chrétiens, cit., pp. 103-109) e fu in corrispondenza con Oldenburg e, tra i membri della Royal Society, con Henry Moore, il “neoplatonico di Cambridge”. Questa scuola ebbe infatti stretti rapporti con la Qabbalah, come ha mostrato W.H. Schulze, *Der Einfluss der Kabbala auf die cambridger platoniker Cudworth und Moore*, cit. Lo Schulze esamina i contatti tra Böhme, Rosenroth, Leibniz, Moore e Cudworth; questi ultimi due furono decisi avversari della concezione meccanicistica della natura. In tal senso si può dire che nel neoplatonismo di Cambridge riaffiori la tripartizione che Ficino mutuò da Sinesio: tra lo Spirito (anima) e la materia s'interpone uno spirito vitale intermedio (*Spiritus vitalis* di Moore; *Natura plastica* di Cudworth, che si richiama all'*Archeus* paracelsiano). Il Cudworth in particolare, ha sviluppato la propria dottrina in *The True Intellectual System of the Universe*, che abbiamo consultato nella versione latina annotata dal Mosheim (*Systema intellectuale huius universi, etc.*, Jena, Vedova Meyer, 1733). Il testo -una terrificante alluvione di parole che trascina mulinando detriti di concetti vecchi e nuovi- esprime l'inconciliabilità del Dio della Bibbia con il meccanicismo della natura di Cartesio. Tra i due -l'*Archetipo* divino e l'*Antitypo* materiale- s'inserisce come *Ectypo* la Natura Genitrice, superiore all'arte umana, che è materiale (*Antitypo*) in quanto agisce meccanicamente sull'esteriorità delle cose, con alterazione dell'ambiente (“nec sine nulla molestia & strepitu”). La natura non opera con questa razionalità astratta, ma con una ragione concreta, corporea; dunque neppure con l'arte divina (*Archetipo*) ma con un'arte “ectypica”. L'istinto degli animali, ad esempio, è un *vestigio della sapienza divina*. L'azione della natura non è cosciente e premeditata come quella umana, ma magico-simpatica; il corrispondente platonico di questa Natura Genitrice è l'anima vegetativa. Essa è causa dell'ordine intelligibile delle cose, che si pone a mezza via tra la sapienza divina e l'arte umana; essa vive di una “certa immagine” della divina sapienza, e quindi non è “maestra”, ma “ministra”. L'intelligenza che vi scorgiamo è dunque un'imitazione di Dio (la Natura Genitrice viene paragonata al mimo) perché in realtà essa opera inconsciamente. Questa dottrina, che può sembrare arcaica, contiene spunti destinati a tornare in epoca più recente, soprattutto per ciò che concerne il rapporto tra la natura e il divino: la natura come luogo ove leggere la traccia del divino è un tratto fondamentale del Romanticismo.

²²⁰ W.J. Bouwsma, *Concordia mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1957. Altra importante e più recente biografia è opera di M.L. Kuntz, *Guillaume Postel, Prophet of the Restitution of All Things*, The Hague-Boston-London, M. Nijhoff, 1981.

²²¹ Bouwsma, cit., pp. 293-294. Una terza biografia, più antica, è quella del Weill, recentemente riedita in francese da F. Secret, *Vie et caractère de Guillaume Postel*, Milano, Archè, 1987.

nel Libero Spirito.²²² Al tempo stesso egli vede questo rinnovamento come ritorno ad un'armonia originaria, secondo il fondamentale schema millenarista: non per nulla egli è considerato un vero e proprio Gioachimita, e fu attento lettore dell'apocalittica.²²³ Ne consegue una metafisica della storia postlapsaria fondata su una dottrina delle 4 età: una prima età, da Adamo a Noè, sarebbe stata caratterizzata da una "religione naturale", tramandata oralmente; una seconda età, da Mosè a Cristo, fu caratterizzata dalla Legge scritta, che Mosè ricevette direttamente da Dio; una terza età, caratterizzata dalla Legge evangelica -l'epoca della Grazia di Gioacchino- va da Cristo sino alla metà circa del XVI secolo, allorché inizia la quarta e ultima età, quella della Restituzione, che segna il ritorno all'unità e alla concordia delle origini.²²⁴

Questo passaggio dello schema, da tre a quattro fasi,²²⁵ a parte le propensioni generali di Postel, mette in luce una caratteristica importante della sua riflessione: il ruolo, nella storia della salvezza, di uno stato "naturale", nel corso del quale il peccato, ignoto nello stato iniziale edenico, viene conosciuto *attraverso la coscienza, senza legge scritta e ritualismi*.²²⁶ Lo "stato di natura" è fondamentale per la logica di un Cristiano del XVI secolo: la scoperta dell'America e dei suoi popoli pone il problema di una sorta di religiosità "naturale" di fondo, comune a tutti gli uomini di tutte le religioni, relitto di una perduta unità aurorale del genere umano. A questa unità Postel è particolarmente legato: profondamente agostiniano per formazione culturale,²²⁷ egli concepisce infatti la formazione dei popoli, delle lingue e delle religioni, come ramificazioni di

²²² L'argomento è stato sviluppato in particolare dal Rotondò, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 117-159, che riporta in Appendice, alle pp. 473-490, anche due scritti inediti del Postel (gli inediti postelliani sono molti; egli pubblicò molto, ma ciò fu soltanto una parte del tantissimo che scrisse). Postel ebbe contatti epistolari con lo spiritualista riformato Schwenckfeld, ed ebbe rapporti in Basilea con i Davidisti di Joris (cfr. p. 125). Come spiritualista, i suoi rapporti con le nuove "ortodossie" luterana e calvinista furono pessimi; in particolare egli difese Serveto contro Calvino (cfr. anche Kuntz, cit., pp. 110-112; Bouwsma, cit., p. 23). Il suo rapporto con il Libero Spirito è sottolineato dal Bouwsma (p. 153) per quanto concerne il ruolo del femminile nel percorso della salvezza; il Simoncelli, *La lingua di Adamo. Guillaume Postel tra accademici e fuorusciti fiorentini*, Firenze, Olschki, 1984, parla di un progetto di recupero del Begardismo (p. 153), e in quest'ambito inquadra il rapporto con il circolo di Joris (pp. 153-154); cita al riguardo (p. 154) l'ammirazione di Postel per Jacopone da Todi, che probabilmente fece parte del Libero Spirito. Per Postel la lingua di Jacopone, l'umbrò, è un fondamentale vestigio dell'antica lingua, perché, secondo la sua storia del genere umano, gli Umbri furono, subito dopo i Galli, il popolo originariamente post-diluviano della stirpe di Jafet. Nella dottrina di Postel vi sono accenti che riecheggiano l'Anabattismo radicale: nel mondo "restituito" non vi sarà proprietà privata (cfr. G. Postel, *Le siècle doré*, in *Les tres-merveilleuses victoires des femmes du Nouveau Monde suivies de la Doctrine du siècle doré*, Torino, Gay, 1869, p. 92). La convergenza è stata notata dal Bouwsma (pp. 275-276) e ritenuta consonante ad un'epoca nella quale, dalla Spagna degli *Alumbrados* agli Anabattisti del nord Europa, pullula una cultura di contestatori (p. 171). Il Rotondò (p. 148) ritiene tuttavia che le convergenze, frutto di analoghe premesse spiritualiste, non debbano far postulare incautamente contatti di Postel con gli Anabattisti. Di certo egli ebbe rapporti con un esponente del Libertinismo spirituale, l'editore Plantin (Bouwsma, pp. 27-28).

²²³ Cfr. Bouwsma, cit., p. 35 sgg.

²²⁴ Cfr. G. Postel, *Interprétation di candélabre de Moïse* (edizione quadrilingue) Intr. et notes par F. Secret, Nieukoop, De Graaf, 1966, p. 377 (testo francese) e pp. 401-404.

²²⁵ Il 4 è un numero di perfezione che regge tutta l'architettura del cosmo di Postel, assieme al suo triplo, il 12: cfr. Bouwsma, p. 107 e p. 291. Vedi anche *Interprétation, etc.*, cit., p. 405: ci sono nel mondo 4 ordini; 4 sono le lettere del Tetragramma; 4 i fiumi del paradiso; 4 le monarchie universali (assiro-babilonense, medo-persiana, greca, romana); etc.

²²⁶ *Interprétation, etc.*, cit., p. 403: "Car la raison monstre que pour cognoistre le péché, il nous failloit tous passer pour la loy de nature, le cognoissant en conscience sans loy escripte ou cérémonies qui obligassent les bons à son observations, et depuis retourne tout l'esprit à celui qui le donne, nous avions besoin de cognoistre et confesser par force de lois divines, ou humaines que, cognoissant le bien, nous suivions le mal. Et au tiers lieu, failloit que par la sang du Rédempteur cogneu entre les Chrestiens et caché en tout homme qui fait bien et garde justice feust le fondement de la Rédemption, là où l'âme est réparée, jusques à ce que, au quart lieu, nous tous renassions du corps comme de l'âme restitués par Elie, lequel en son présent esprit estant venu restituera toutes les choses par Satan destruites". Si notino alcuni punti di questo periodo. Vi si afferma in primo luogo l'esigenza di uno sviluppo della riflessione razionale nella coscienza di tutta l'umanità, fondata nella sua comune origine e decadimento, e fondante l'effettiva unità di fondo del genere umano; subito dopo però è necessario che sia rivelata (da Mosè) la reale coincidenza della Ragione con la Legge divina che è normativa e coincide con le leggi umane della società; una coincidenza che appare ovvia in Postel, e sulla quale dovremo ritornare. In un terzo momento diviene allora necessaria la venuta di Cristo e la sua morte, perché la coscienza della nostra origine divina fosse risvegliata, preparandoci spiritualmente alla Redenzione, che verrà allorché saremo "restituiti", nel corpo e nell'anima come Elia, all'originario stato edenico. Di questa rivelazione è portatore Postel sotto il nome di "Pandocheo" che così conclude il testo (p. 412): "Car ce qui a esté caché dedans toute la nature humaine et par trois jours de nature, Loy et Grâce, quant à l'entendement ensevely et mort à ceste heure sera avec la vertu de l'éternelle loy par Pandochee resuscité et ainsi sera la nef au port où elle tend". Postel viene a rivelare un'unità nascosta che occorre realizzare per recuperare lo stato primitivo, essere "restituiti"; egli stesso si considerava già tale (cfr. *infra*) e si firmava anche "Renatus" o "Restitutus" (oltreché "Rorispergius", dispensatore della rugiada della nuova aurora). Postel è Gioachimita, la sua tensione al futuro è radicale, e si rifà all'antico Millenarismo; cfr. *De orbis Terræ Concordia*, Basel, Oporinus, 1544, p. 124: la felicità è in un futuro senza più generazione e corruzione; ma se il passato fu un'eternità senza materia, il futuro sarà il godimento di una materia resa perfetta, che, a somiglianza dell'Arte che tende al raggiungimento della quiete, vivrà in eterna quiete. La struttura del ragionamento è teosofico/alchemica; come afferma la Kuntz, cit., p. 168, Postel riteneva di aver trovato nello *Zohar* la chiave per la comprensione dell'alchimia. Qui c'è però un elemento del tutto nuovo nello schema delle fasi della storia umana: lo "stato di natura", problema che si pone all'occidente con la scoperta dell'America e la conoscenza della religione e dell'arte dei popoli ivi trovati, e ritenuti "primitivi" (il concetto di "primitivo" è destinato ad abbandonare l'etnologia soltanto in questo secolo, quando si comprenderà che non di un minore, ma di un diverso sviluppo si tratta; ma per l'ideologia dell'Occidente il diverso è sempre stato necessariamente un "meno" o un "prima", per l'impossibilità strutturale di pensare il diverso entro tale logica).

²²⁷ L'importanza di Agostino per Postel è stata sottolineata dal Bouwsma, che nell'esaminare gli antecedenti culturali elenca Agostino, i Francescani e Lullo come i tre più importanti (cfr. pp. 64-97). A partire dal neoplatonismo di Postel, che ha scarsa simpatia per Aristotele, pur sovente citato, il Bouwsma afferma l'esistenza di un rapporto nel quale Postel ha convergenze e divergenze da Agostino, entrambe significative. Postel riprende il concetto agostiniano di pace del mondo come rapporto di conformità con l'ordine progettato da Dio, ordine che è universale in quanto presiede all'atto stesso della Creazione, dal quale tutto il creato discende. Questo concetto, espresso nel *De civitate Dei*, presiede alla struttura stessa del testo, che si fonda sulla concezione della storia come storia unica e collettiva dell'intero genere umano, che tutto insieme risponde ad un solo progetto e deve concorrere ad un solo obbiettivo. Per conseguenza, le istituzioni umane hanno senso soltanto in rapporto all'ordine divino: non c'è dubbio che Postel abbia interpretato Agostino in questo senso. Per ciò che concerne l'influsso dei Francescani (pp. 69-78) il Bouwsma fa riferimento ancora al concetto di pace come conseguenza di una scelta spirituale -la tensione verso la pace è fondamentale in Francesco- ma anche al problema dell'indispensabile riforma della Chiesa, quale premessa all'esercizio della missione spirituale, riforma nella quale il cardine era costituito dalla rinuncia alla ricchezza. Il mito di un Francesco "secondo Cristo" introdusse tuttavia nell'Ordine una forte

“errori” da un puro ceppo originario: il suo obbiettivo è dunque ora ricostruire, grazie *anche* alla Ragione, l'unità iniziale che deve articolarsi su tre piani: quello interiore dell'uomo, quello degli uomini tra loro, e quello degli uomini con Dio.²²⁸

tensione escatologica, ed è appena il caso di ricordare la diffusione che vi ebbe il Gioachimismo (cfr. in generale M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., pp. 175-241). Qui si viene al punto che riguarda Postel: il normanno fu un Gioachimita, su questo punto il Bouwsma insiste più volte (pp. 56-57; p. 236; p. 267; pp. 273-277) e, del resto, Postel cita abitualmente testi millenaristi gioachimiti: cfr. p.e. G. Postel, *Le trésor des prophéties de l'Univers*, Intr. et notes par F. Secret, La Haye, Nijhoff, 1969, p. 236 sgg. Tra queste profezie ricordiamo quelle di Rupešcissa, uno dei vessilliferi della profezia del secondo Carlomagno, il re francese che avrebbe dato inizio al Millennio, analogamente a quel che predica Postel (la Kuntz però, in *Guillaume Postel and the Universal Monarchy*, Actes du Coll. G. Postel, Avranches, 1981, p. 233, n. 2, esprime dubbi sulla dipendenza dell'escatologia di Postel da Gioacchino, ritenendola derivata da fonti ebraiche: cfr. *ivi*, p. 234). Anche altri testi gioachimiti, come il *Mirabilis Liber*, fanno parte tuttavia del bagaglio postelliano (cfr. l'introduzione di F. Secret a *Le trésor, etc.*, cit., p. 14); è importante ricordare al riguardo che Postel si convinse di essere il Papa angelico: cfr. Kuntz, *Guillaume Postel*, cit., p. 168 e p. 173. Postel conosceva ps. Methodio e frequenti sono nei suoi testi i riferimenti agli *Oracoli sibillini*. Come nota il Bouwsma che cita la Prefazione a *De magistratibus atheniensium Liber*, Basel, Oporinus, 1543, Postel era inoltre fortemente imbevuto del concetto gioachimita di Progresso; ugualmente F. Secret nell'introduzione a *Interprétation du Candelabre, etc.*, cit., p. 17. Per quanto concerne il terzo fondamento posto alla base del pensiero di Postel, Lullo, il Bouwsma ricorda il progetto lulliano di una scienza in grado di convertire Giudei e Musulmani sulla base della Ragione, che coinciderebbe con quello di Postel; lo stesso Bouwsma tuttavia constata che Postel ne fa scarsa menzione, e in tono generalmente negativo (p. 79). A nostro avviso, tra i due progetti v'è una sostanziale differenza: mentre Lullo parte da una Ragione concettuale, astratta, Postel fonda il proprio progetto su una razionalità che egli vede limpida nella teosofia del *Bahir* e dello *Zohar*. Siamo quindi in presenza di due mondi inconciliabili, senza contare l'intrinseca diversità di un progetto che si fonda sulla *storicità* della ragione, così come essa si rivela nella religione di natura, la vera base comune a tutti gli uomini che ne consente il dialogo. A ben vedere questa ragione è universale perché sorge dinanzi alle fondamentali esperienze della vita, universali anch'esse anche se, nella dottrina di Postel, tale ragione è intesa come barlume della situazione divina iniziale. Postel vede barlumi di Cristianesimo negli Indios del Messico -sospetto che era stato avanzato dai primi Missionari- e considera l'oriente come il luogo nel quale la religione di natura, e con essa cultura e civiltà, raggiunse livelli più elevati rispetto all'occidente; in ciò egli rispecchia i dubbi dello studioso rispetto al tradizionale eurocentrismo: cfr. Bouwsma, pp. 209-213. I Brahmani hanno infatti la stessa civiltà originaria degli Umbri e dei Galli: cfr. *De Etruscae regionis, etc.*, Firenze, Torrentino, 1541, p. 81. La ragione universale è comunque il risultato di un comune stato dell'uomo, non una scienza come in Lullo. Le differenze, come le sovrapposizioni, sono sottili ed equivocate, ma a nostro avviso si riflettono molto bene in un diverso orientamento della ricerca; basti pensare al rapporto con la Qabbalah, che nel Lullismo è una combinatoria, in Postel un'autentica teosofia.

²²⁸ Bouwsma, p. 111; p. 277. I concetti di Restituzione e di Concordia sono il fondamento del millenarismo di Postel, nel quale il Gioachimismo è fuso con la logica cabalistica (zoharica) del suo pensiero, e, verosimilmente, con le forti influenze ismailite maturate nel corso dei suoi viaggi in oriente, dove, nella sua ricerca di testi rari, entrò in contatto con varie sette islamiche: Postel infatti fu un vero orientista, e conosceva l'ebraico e l'arabo (sui suoi viaggi e sulle sue esperienze cfr. le biografie del Bouwsma e della Kuntz, cit.). Il piano dell'unità interiore è quello che determina gli altri due, ed è costituito dal recupero dello stato interiore prelapsario grazie alla *syzygie* di intelletto e ragione, detti anche *animus* o *mens* il primo, *anima* o *spiritus* la seconda (Bouwsma, pp. 114-115). Il processo è ben descritto in *Les tres merveilleses victoires des femmes*, cit., perché esso rappresenta una riunione di maschile e femminile, secondo la straordinaria esperienza/rivelazione vissuta da Postel a Venezia nel 1547. La vicenda è descritta in dettaglio da tutti i biografi di Postel (Kuntz, cit. pp. 74-106; Bouwsma e Weill, cit., *passim*). A Venezia, Postel conobbe una pia donna, Giovanna, che da gran tempo viveva santamente al servizio dei poveri presso l'Ospedaletto, e che lo volle come confessore. Ella gli rivelò che nel 1540 era sceso in lei Gesù Cristo, del quale era quindi divenuta la sposa; ella aveva anche ricevuto ordine di rivelare a Postel, suo figlio spirituale, che Dio affidava a lui la riunione del genere umano e il suo ritorno allo stato prelapsario. Alcuni anni più tardi, Postel ebbe una tremenda crisi, dal Natale del 1551 all'Epifania del 1552, nel corso della quale percepì il corpo spirituale di Giovanna (morta nel corso del suo secondo viaggio in oriente, nel 1549-1550) avvolgerlo interamente, coprendolo d'un matello candido e di uno scarlatto, *anima* e *animus*, onde egli fu “restituito” nella sua essenza inferiore e in quella superiore. Questo fenomeno egli lo definì “immutazione”, ed era lo stesso subito da Giovanna con la discesa di Cristo del 1540 (per l'immutazione subita cfr. il racconto dello stesso Postel in F. Secret *L'émithologie de Guillaume Postel*, Umanesimo ed esoterismo, cit., p. 428 sgg.). Postel identificò Giovanna con la *Shekinah* e con la fidanzata di Cristo, ma anche con il Papa angelico femminile, il Messia donna (una singolare analogia con i Guglielmi) che apriva l'era della Restituzione; lui stesso, dopo l'immutazione, si considerò Papa angelico, Elia redivivo (si noti che Postel mutuava dallo *Zohar* la dottrina del triplice passaggio delle anime in terra, formulata nel commento al *Libro di Ruth*, che gli ben conosceva; egli si considerava perciò il terzo Elia, il secondo essendo stato Giovanni Battista: cfr. *Les tres merveilleses, etc.*, cit., pp. 54-55 e pp. 58-59; cfr. anche p. 63 sgg; in un manoscritto precedente tuttavia, il secondo Elia, come “Elia” è la stessa Giovanna: cfr. Kuntz, p. 91). Siamo in presenza di un concetto di Restituzione come *syzygie*, nel quale si fondono l'elemento giudeo-cristiano con quello alchemico e cabalistico, perché la riunione concerne anche il maschile e il femminile, la *Shekinah* con il flusso *Keter-Tiph'eret-Yesod*; la Kuntz, p. 106, evoca le nozze chimiche di *Sol* e *Luna*. Quest'esperienza di riunione interiore e recupero di una situazione perduta con il peccato, allorché si perdettero l'armonia di *anima* e *animus*, ragione e intelletto, trova ampia descrizione e spiegazione in *Les tres merveilleses, etc.*, cit., pp. 8-20 e pp. 33-41. La restituzione, già iniziata nella parte superiore dell'uomo con la venuta di Cristo, deve compiersi anche in quella inferiore; il maschile e il femminile (Cristo/Giovanna-*Shekinah*) così riuniti, sono la riunione di Intelletto agente e passibile, o “possibile” (universale) del quale partecipano gli individui. Soltanto grazie alla nuova Eva si potrà quindi godere dell'immortalità nel corpo spirituale; Padre e Madre, forma e materia, sono le due vesti spirituali d'immortalità, delle quali la seconda avvolge la prima. *L'anima* avvolgerà quindi l'*animus* come questi lo Spirito, questo la Mente, e la Mente, Dio (p. 39); e poiché Mente e Spirito sono la matrice di *animus* e *anima*, cioè corrispondono a intelletto universale e anima universale (noi siamo Spirito dello Spirito di Dio, Mente della Sua Mente: cfr. *Interprétation, etc.*, cit. p. 355) siamo qui in presenza di un sistema neoplatonico e di un concetto di Restituzione che sembrano molto vicini ai sistemi ismailiti e al concetto di Grande Resurrezione. Il Bouwsma ha attentamente sottolineato (p. 47; p. 157) questa vicinanza con il misticismo e il neoplatonismo arabi, con al Kindi e al Fārābī, con l'Ismailismo; ha ritenuto di scorgere nel ruolo autoassegnatosi dal Postel, quello dell'Imām: non per nulla egli si pone come secondo Messia, Messia inferiore subordinato al primo, come la moglie al marito, il corpo all'anima (p. 163) e questa simmetria di un “alto” rispecchiato nel “basso”, cioè in terra, nel corpo d'un uomo, è la stessa che contraddistingue la figura dell'Imām secondo lo schema ismailita; Postel, del resto, considerava, come Lullo, i Musulmani come i più vicini al Cristianesimo (pp. 204-205). Il raggiungimento della concordia interiore tramite la Restituzione, è il precedente ontologico della Restituzione dell'intero Creato. In primo luogo infatti, il concetto di Restituzione consiste in un recupero del corpo celeste (cfr. *De originibus, etc.*, Basel, Oporinus, 1533, p. 135) che avviene attraverso la Restituzione dei 4 elementi, i quali dunque tornano al loro stato archetipo, secondo lo schema del neoplatonismo ismailita che resta in eredità all'alchimia. *Anima*, *animus*, *Spiritus* e *Mens*, le 4 entità riunificate nella Restituzione, sono infatti terra, acqua, aria e fuoco: cfr. *Les tres merveilleses, etc.*, cit., p. 16. In secondo luogo, Postel pensava ad una concordia del genere umano che fosse al tempo stesso religiosa e politica, nel senso che un'umanità “restituita” dovesse necessariamente vivere in concordia tra sé e con Dio, la Legge divina essendo null'altro che armonia. La dottrina è esplicita ne *Le siècle doré*, cit.: l'uomo perfetto somiglia al Padre (p. 93), vive senza tirannie e disordini (p. 96), tanto più che non desidera la proprietà privata e ha tutto in comune (p. 92; p. 95). Il principio della sovranità di questo mondo è quello stesso emanato da Dio (cfr. Kuntz, *Guillaume Postel and the Universal Monarchy*, cit., p. 250) e in questo mondo non v'è bisogno di leggi emanate dal papa (ivi, p. 253). La visione sociale di Postel è in questo molto conseguente: egli vede perfettamente il nesso tra *normativa etica* e *gestione del potere*: al riguardo, F. Secret, *Un cheval de Troie dans l'église de Christ: la kabbale chrétienne*, Aspects du Libertinisme, cit., ha raccolto alcuni passi illuminanti. Nel mondo “restituito” ciascuno si autoregolerà e il concetto di peccato sarà sovvertito; uno Stato “madre comune”

La ricerca di questa unità iniziale lo conduce ad una singolare ricostruzione della storia universale del genere umano, fondata sul racconto biblico e sul mito cabbalistico della lingua prebabelica, la lingua di Adamo. Lo schema agostiniano del *De civitate Dei* si sviluppa in lui tra Bibbia, testimonianze classiche, etimologie fantastiche fondate sull'ebraico -la lingua originaria- e assunzione di testi apocrifi, in direzione d'un programma politico-culturale di assoluta attualità, tant'è vero che ebbe grande influenza sui contemporanei. In esso, la tendenza al superamento di una cultura ormai insoddisfacente, in direzione della modernità, si fondeva con il senso di crisi del mondo perdurante ormai sin dal XIII secolo²²⁹ con esiti contraddittori che portavano alla ricerca di un mitico e perduto stato edenico delle origini. Lungo questo percorso, il teocratico Postel si trovò per un certo periodo nel campo dei rivoluzionari, ma non per un equivoco: era insita nella sua logica la possibilità dell'ambivalenza. Vediamo dunque schematicamente qual'è la storia dell'umanità ricostruita da Postel, alla quale è necessario premettere un piccolo inciso: il suo uso entusiastico del materiale apocrifo coniato da Annio da Viterbo.²³⁰

La vicenda del mito etrusco è stata narrata dal Cipriani, cit., cui rinviamo; qui ci limitiamo a ricordarne i lineamenti. Nato con la *Cronica* di Giovanni Villani, il mito etrusco costituisce lo sfondo ideologico di una contrapposizione al mito romano-imperiale sul quale si erano sempre fondate le pretese di papi e imperatori in direzione di una qualche forma di ordine mondiale accentrato. Attorno ad esso si era aggregata la mitologia d'una Firenze sillana, repubblicana, armoniosamente fusa con la tradizione colta e religiosa degli Etruschi; dunque un'ideologia d'indipendenza comunale e repubblicana che però era andata trasformandosi in quella medicea, tesa alla fondazione d'uno Stato toscano. In questa costruzione intervenne in modo determinante il falsario Gianni Nanni, noto come Annio da Viterbo, che con i falsi frammenti di Beroso e Manethone costruì lo schema fondamentale del mito: gli Etruschi sono più antichi e più religiosi dei Romani perché discendono direttamente da Noè, giunto in Etruria dopo il Diluvio. Si noti il duplice spostamento d'asse che questa posizione comporta: sul piano politico si destituisce la pretesa del primato imperiale centralizzatore, e sul piano culturale si torna a rivendicare il primato della cultura ebraica, biblica, su quella classica. Le etimologie si costruiscono su parole ebraiche (Giano è il nome dato in Italia a Noè, da *Iain*, voce aramaica che significa: vino) e gli Etruschi sono per l'appunto i discendenti degli antichi Ebrei.

Intervenire nella questione il dotto cardinale Egidio da Viterbo (1469-1532) che sottolineò i rapporti tra Noè e gli Etruschi, aggiungendo particolari come l'analogia tra i 12 Lucumoni e i 12 Apostoli, per sottolineare il carattere sacro del potere tra gli Etruschi, governati dai sacerdoti. Più tardi, nel 1545, il Giambullari, ne *Il Gello*, riprendeva la questione, attualissima, rifacendosi alla contemporanea opera del Gelli, oltretutto ad Annio e a Egidio.²³¹ Egli portava a sostegno dello ps.Beroso un frammento di Atheneo, sin allora sconosciuto, nel quale si parlava di Giano navigatore in Italia, della sua opera civilizzatrice, e del suo approdo a Roma.²³² Si confermava perciò che i Toscani, discendenti dagli Etruschi e perciò da Noè, avevano una civiltà più antica e più alta dei Romani e dei Greci, come era già stato attestato da Annio e da Egidio sulla scorta di ps.Beroso.

Il falso di Annio aveva però fatto proseliti anche in Francia, dove Le Maire de Belges ne fece uso già nel 1509 per fondare il mito del primato celtico. Facendo uso di una complessa storia universale, assolutamente fantastica, egli si proponeva lo scopo di demolire il primato della cultura classica: egli tracciava infatti i lineamenti di una storia nella quale si esaltavano unitamente, sia Troia in rapporto ai Greci, sia la Francia e la Germania in rapporto a Italia e Roma; si attribuiva a Roma un ruolo del tutto marginale, nessun ruolo positivo alla Grecia; si considerava l'Italia come una terra che aveva subito l'invasione dei maledetti discendenti di

stabilirà altre leggi (*ivi*, p. 153). Il peccato sarà ucciso insieme alla Legge (p. 154) perché le leggi civili hanno come garante Dio, e chi non obbedisce al principe, disobbedisce a Dio (*ivi*; cfr. anche l'*Apologia* del Postel, in Premessa alla sua traduzione del *Bahir*, pubblicata parzialmente dal Rotondo, cit., in *Appendice I*). Come nota nel suo articolo il Secret, le convergenze con il Libertinismo spirituale e con l'Anabattismo, sono forti. La sua concezione della fede come fatto spirituale, lo lascia indifferente alle forme del culto (cfr. Bouwsma, pp. 235-237) conformemente al comportamento tenuto dai Gesuiti nei confronti degli abitanti del Nuovo Mondo; qui si nota la convizione del Postel, di una comune origine della ragione umana nell'Intelletto divino, e quindi l'importanza che assume per lui il Nuovo Mondo, la cui scoperta viene sostanzialmente a coincidere con l'inizio del processo di Restituzione. L'opera di diffusione di questa novella, e di unificazione del mondo, spetterà al re di Francia, ed è significativo che, secondo Postel, la "ragionevolezza" della Legge divina dovrà essere così evidente, che chiunque vi si opporrà dovrà essere ucciso come una bestia che viva contro la ragione (*Les tres merveilleuses, etc.*, cit., pp. 84-86). Qui si può pensare ad una possibile influenza sh'ita, perché siamo improvvisamente dinanzi ad una concezione teocratica della salvezza: di nuovo Legge di Dio e legge del sovrano coincidono in una figura carismatica che assomma entrambi i piani. È notevole osservare che, nonostante il millenarismo di Postel abbia fondamento religioso, chi ne scapita è proprio la figura sacerdotale, interamente riassorbita dal carisma divino del sovrano, che agisce in nome di Dio e di una collettività di uomini "restituiti", che non giustifica più una distinzione tra sacerdoti e laici (Bouwsma, pp. 279-280).

²²⁹ Bouwsma, pp. 263-264. Abbiamo rilevato più volte questa continuità della crisi, e il fatto che la spinta verso il superamento prende corpo in una tensione diretta al ripristino d'un passato utopico.

²³⁰ Sull'argomento, oltre al Simoncelli, cit., cfr. anche G. Cipriani, *Il mito etrusco nel Rinascimento fiorentino*, Firenze, Olschki, 1980; C.G. Dubois, *Celtes et Gaulois au XVI^e siècle. Le développement littéraire d'un mythe rationaliste*, Paris, Vrin, 1972; ancora, di G. Cipriani, l'*Introduzione* a G. Postel, *De Etruriæ regionis*, Testo, Intr., note e commento a cura di G. Cipriani, Roma, C.N.R., 1986. È interessante al riguardo quanto nota il Secret nell'introduzione a *Le trésor, etc.*, cit., p. 27: in un suo scritto giovanile del 1538 il Postel aveva respinto come non autorevoli i frammenti di ps.Beroso e ps.Manethone conati da Annio che, a partire dal *De Etruriæ regionis* del 1551 (Firenze, Torrentino) divengono un caposaldo della sua dottrina, e vengono riutilizzati in moltissimi dei suoi testi; la "genealogia" dell'umanità da lui coniatà compare infatti un po' ovunque a sostegno delle sue dottrine -il cui scopo vero è soltanto escatologico (Bouwsma, p. 281)- o anche soltanto come inciso.

²³¹ Su questo cfr. anche Simoncelli, cit.

²³² Il frammento è riprodotto dal Cipriani nell'*Introduzione* al *De Etruriæ regionis* da lui curato, a p. 17, n.24.

Cam, usurpatori del diritto di Gomer figlio di Jafet, e dei suoi discendenti europei; come usurpatori furono i Greci contro Troia e come lo furono i Mongoli, il cui Khan deriva il proprio nome da Cam, in Asia.²³³

Lo scopo di Le Maire de Belges, conformemente ad un'esigenza molto sentita, era quello di liberarsi dell'arroganza dell'umanesimo classicista e del primato greco-latino-italiano, avvertito come vessatorio delle culture nazionali, e, sul piano politico, fondatore del primato imperiale e papale;²³⁴ contro questa concezione del dominio, egli tendeva a proporre un'armonia delle nazioni in funzione anti-turca.²³⁵

A queste aspirazioni non era certamente estraneo Postel, che da un lato pensava ad un ruolo gioachimita per il re di Francia, dall'altro si muoveva nella logica di una storia unica dell'umanità da ricondursi alla Bibbia, il cui fine era il ritorno all'originaria armonia del piano divino. Conoscitore della Qabbalah, egli aveva ben presente il mito della lingua di Adamo, perduta a seguito dell'impresa di Babele.²³⁶

Postel era stato a Roma dal 1544 al 1547, allorché aveva tentato di divenire Gesuita, ma era stato estromesso dall'Ordine per la sua mente eccessivamente fertile. Qui aveva conosciuto il Widmanstetter, discepolo di Egidio da Viterbo, e aveva potuto documentarsi sull'opera di quest'ultimo; quanto a quella di Annio, essa era stata edita in Francia sin dal 1512.²³⁷ Postel era comunque ben conosciuto ed apprezzato in Italia, ed era perciò comprensibile che a lui si rivolgesse il Giambullari nel 1549, per veder sostenute le proprie tesi; a tal scopo gl'inviò quindi la primizia del frammento di Atheneo da lui scoperto.²³⁸

La grande opera dell'entusiasta Postel non si fece attendere;²³⁹ avvalendosi di ps.Beroso e ps.Manethone (un tempo respinti) e facendosi forte di Atheneo, egli concepì quindi la propria fantastica dottrina che da questo momento, assieme alla "restituzione" del 1547, e, più tardi, all'immutazione del 1552, diviene l'argomento eternamente ripetuto, con leggeri spostamenti d'accento, nella sua debordante produzione letteraria.²⁴⁰

Brevemente riassunta, tralasciando tutte le vicende non strettamente pertinenti al nocciolo della questione, la "storia" di Postel si articola nel modo seguente. Da Noè, che dall'Armenia approda in Italia, la triplice discendenza vede assegnarsi il mondo: a Jafet tocca l'Europa, a Sem l'Asia, a Cam l'Africa. Jafet fu detto anche Attalo (da cui gli Itali) e Atlante: di qui l'Atlantide mitica di Platone, dietro la quale compare, importantissima per Postel, l'America.

I primi uomini furono detti Galli, da *Gal*; il primogenito di Jafet (per Postel la legge salica e il diritto di primogenitura sono fondamentali) fu Gomer, da cui i Gumbri o Umbri, primo popolo d'Italia; e i Cymri o Cimbri, detti anche Gemrani o Germani (secondo altra versione, i Tedeschi sono gli Ashkenaziti, da Ashkenaz, primogenito di Gomer). Galli e Germani sono dunque fratelli, ma i Galli sono preminenti come elemento spirituale; i Germani sono l'elemento carnale, e molte volte furono ingiustamente nemici dei Galli. I Galli, con

²³³ Per i dettagli, cfr. Dubois, cit., pp. 23-39.

²³⁴ *ivi*, pp. 20-21.

²³⁵ *ivi*, pp. 38-39.

²³⁶ Il mito della lingua originaria e della sua perdita, è trattato in dettaglio dal Simoncelli, cit.; fuori dall'ambiente cabbalistico tuttavia, in particolare nell'ambiente fiorentino ove aveva un illustre rappresentante nell'Alighieri, la perdita di questa lingua era considerata soprattutto come un fenomeno di degenerazione progressiva (il Simoncelli sottolinea il rapporto di questa concezione con l'aristotelismo). Inoltre, l'importanza della lingua di Adamo nella Qabbalah, va oltre quella di una lingua unica originaria; essa non costituisce infatti soltanto un mito linguistico, ma il mito di una lingua ove i nomi aderiscono alle cose, "sono" le cose. Siamo perciò in presenza di un realismo estremo, come l'abbiamo già incontrato in quell'accezione del Neoplatonismo che fonda la magia cerimoniale.

²³⁷ La tesi che Postel conoscesse l'opera di Egidio è stata avanzata dal Secret, ed è generalmente condivisa perché del tutto ragionevole. Widmanstetter, discepolo di Egidio e conoscitore diretto della Qabbalah, accentuò l'interesse di Postel per l'argomento, che quest'ultimo aveva conosciuto nel corso del suo primo viaggio in oriente nel 1536. Cfr. F. Secret, *Le Zohar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris-La Haye, Mouton, 1964; id., *Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, cit., pp. 121-123; p. 173; id., *Guillaume Postel et le Pantopaeon*, R.H.R. 165, 1964, pp. 204-205.

²³⁸ Simoncelli, p. 53 sgg.; Cipriani, *Introduzione* cit., loc. cit. e p. 18.

²³⁹ I contatti tra Giambullari e Postel risalgono al periodo nel quale quest'ultimo era ormai a Venezia (dove rimase dal 1547 al 1549, quando partì per il suo secondo viaggio in oriente, del 1549-1550). Il testo di Postel, il *De Etruria regionis*, etc., cit., fu stampato a Firenze dal Torrentino nel 1551. I lineamenti di questa "storia universale" sono già presenti in precedenti opere, come, ad esempio, il *Candelabri typici*, etc. *interpretatio*, stampato a Venezia nel 1548, e sono quelli che abbiamo già visto in altri autori: venuta di Noè in Italia, primogenitura di Jafet e poi di Gomer, antichità degli Umbri/Gumbri o Gomeriti e dei Galli, da *Gal*, parola ebraica per i flutti del Diluvio, etc. Qui però la dottrina è sviluppata pienamente con dettagli fondati sulle etimologie fantastiche che traggono origine da un nucleo di lontana ascendenza (Giuseppe Flavio per il rapporto di Gomer con Italia, Francia e Germania) inserito in una logica storica tutta agostiniana.

²⁴⁰ Nei testi da noi consultati e riportati in Bibliografia, posteriori al *De Etruria regionis*, si ritrova praticamente ovunque, in forma diffusa o condensata. I testi che maggiormente sviluppano l'argomento della primogenitura franco-germanica (e, in Italia, umbro-etrusca) unitamente a quello della filiazione delle lingue dall'ebraico, sono il *De Faenicum litteris*, Parigi, apud Martinum Iuvenem, 1552; il *De Originibus seu de varia, etc. incognita aut inconsiderata historia*, etc., cit.; il *Cosmographicae disciplinae compendium*, *ivi*, 1561. Quanto alle oscillazioni, esse sembrano legate al bisogno e alla speranza di protettori; il primo testo, dedicato a Cosimo I dei Medici, è decisamente anti-imperiale (Postel pensa principalmente sempre al ruolo del re di Francia come capo naturale della coalizione che convertirà il mondo unificandolo); ma nel *Cosmographicae disciplinae compendium*, dedicato a Ferdinando I d'Austria, la posizione di Postel è evidentemente diversa. In *De ce qui est premier pour reformer le monde*, del 1566 (pubblicato in Dubois, cit.) Postel giunge poi persino a posizioni filospagnole (cfr. pp. 170-171 nel testo; n. 109, p. 173) perché in quel periodo egli sta lavorando ad un'opera promossa dal re di Spagna Filippo II. A Postel, come a tutti i suoi contemporanei umanisti, interessa essenzialmente la propria visione che, per il resto, spera di veder promossa da un protettore la cui figura è soggetta a variare con le situazioni. Tra i testi da noi consultati, ricordiamo inoltre la presenza sostanziale dell'argomento in *Le trésor des prophéties de l'Univers*, cit., testo del 1566 nel quale la trattazione è molto diffusa; in *Les tres merveilleses*, etc., cit; nel *De universitate Liber* (Parigi, 1552, che abbiamo consultato nella 2ª ed. del 1563, *ivi*, apud Martinum Iuvenem, e nella 3ª di Leiden, J. Maire, 1635); in *De ce qui est premier pour reformer le monde*. Per una bibliografia completa su Postel, cfr. Bouwsma e Kuntz, cit.; la bibliografia dei manoscritti in particolare è stata curata dal Secret, *Bibliographie des manuscrits de Guillaume Postel*, Genève, Droz, 1970. Il Secret è autore di un gran numero di studi su Postel.

i loro Druidi che conservano le tracce della primitiva sapienza noachica, sono il più religioso dei popoli. A loro, per diritto di primogenitura, spetta il diritto all'impero del mondo; i discendenti di Sem furono però quelli che conservarono l'originale lingua ebraica, dalla quale vennero l'arameo e l'arabo.

L'ebraico, la lingua sacra di Noè, era la sola lingua di verità; aveva però una "lingua esterna" che era quella samaritana, dalla quale discesero la fenicia, la gallica, la latina e la greca; entrambe le lingue, ebraico e samaritano, erano state ispirate da Dio ad Adamo. Dunque in Gallia, per la logica della discendenza, si scrisse molto prima che in Grecia; i Galli, primogeniti del mondo, sono anche i principi dei filosofi: la vera sapienza infatti, non è quella mondana, ma quella religiosa.

La Toscana si chiamò Etruria da Assyria-Aturia-Eturia; là, Noè, che prevedeva i 12 Apostoli, istituì i 12 Lucumoni e tramandò il sapere della Qabbalah. Dall'etrusco derivò il latino; la civiltà e la religione etrusca è quindi più antica e più grande di quella romana. Quanto all'Atlantide, i cui abitanti sono un relitto dei primi uomini approdativi, essa potrebbe esser rivendicata dai Francesi, che vi sono approdati dopo gli Spagnoli; il diritto di costoro risale però alla loro discendenza da Tubal, 5° figlio di Jafet, e dunque con minori diritti rispetto a Gomer.

Si noti qui un particolare: nella divisione delle storie giapetiche e semite, si può scorgere la distinzione tra potere politico e potere religioso.²⁴¹ Quanto ai Camesiti, le loro vicende sono importanti per sottolineare la posizione radicalmente anticlassica di Postel.

La stirpe maledetta, diffusasi tra l'Africa e l'Europa, è infatti progenitrice degli Egiziani e dei Greci, ed è responsabile dell'odioso Impero romano. Cam, che s'identifica con Chrono e Saturno, tornò in Italia a chieder perdono a Noè; questi gli consentì di vivere nascosto sotto il nome di Saturno. Nascosto, in ebraico si dice *lat*, d'onde Latini; Cam voleva impadronirsi dell'Italia, e ne resta il ricordo nel nome della città di Camerino. L'impresa più efferata fu però la fondazione della città di Saturnia, dalla quale partì la ribellione del tiranno Romolo; in seguito, i Romani "comesiti", con l'aiuto di Satana e dei Greci, pervennero alla fondazione dell'Impero, dopo aver cacciato dall'Italia Galli e Cimbri.

I Greci furono responsabili della corruzione dell'antica religione, grazie alle loro favole e al loro vano sapere: ad esempio, la favola di Deucalione e Pirra non è che un ricordo alterato del Diluvio; Idea, madre degli Dei, non è che Vesta, la moglie di Noè; Platone non fa che derivare il proprio sapere da quello ben più alto di Mosè; non soltanto la lingua greca è un lontano derivato di quella originaria ebraica, ma la stessa scrittura, portata in Grecia da Cadmo, era praticata ben prima dai Galli, i cui sacerdoti, i Druidi, conoscevano l'antica sapienza religiosa che l'intervento di Satana -eterno alleato dei comesiti greci e romani- corrompe con l'introduzione dei sacrifici umani.

Quel che soprattutto fu operato dai Greci, fu la corruzione della storia, che essi interpretarono a partire dalle loro etimologie, in luogo delle vere etimologie, che dovrebbero costruirsi sulla lingua ebraica, avendo così la chiave della "vera" storia: una storia di verità, che dall'ebraico *emeth*, verità, dovrebbe dar luogo alla scienza dell'emithologia, non dell'etimologia, secondo la corruzione greca della parola.²⁴²

L'obbiettivo cui punta Postel con la sua fantastica storia universale è dunque molto preciso: affermare in modo congiunto e inscindibile la superiorità della religione sulla filosofia; dell'ebraico -e delle lingue ritenute ad esso più vicine- sul greco; di una Chiesa conciliare sul Papato; delle nazioni sull'Impero; di Francesi e Tedeschi sugli Italiani e gli Spagnoli; della cultura antirinascimentale e anticlassica sul classicismo umanista.²⁴³ In questo senso il Postel dev'essere considerato, insieme ad Annio e agli altri che in quei decenni fondavano il mito etrusco, fondatore del mito celtico, destinato ad un lungo seguito. Il Dubois²⁴⁴ ha raccolto le testimonianze di questo mito, che si può anche definire celto-germanico per il ruolo parallelo delle due nazioni, sottolineando come in esso il "vieux Gaulois" assuma, sul piano dell'antiumanesimo, lo stesso ruolo del contemporaneo "buon selvaggio" nato dalla scoperta dell'America. Sul piano culturale infatti, la ricerca di

²⁴¹ Questa è l'opinione del Bouwsma, pp. 181-183, dal quale dissente la Kuntz, *Guillaume Postel and the Universal Monarchy*, cit. p. 245 in n. 67, che ricorda la struttura teocratica del pensiero di Postel. In effetti, entrambi gli autori colgono aspetti reali del pensiero di Postel, che sono contraddittori per la sua intrinseca contraddittorietà, essendo esso libertario e teocratico al tempo stesso, come quello ismailita. Ciò che Postel nega, anche rivendicando il primato del Concilio sul papa e sognando un Papa angelico che non ha leggi, è il primato universale del Papato unito a quello dell'Impero, grazie a quell'interdipendenza Chiesa/Stato che egli intuisce fondata sulla normativa etico-sociale. Attenzione però: questa accade in un mondo non "restituito". Quando la verità esteriore sarà sostituita da quella interiore raggiunta nella "Restituzione", l'uomo risorto non avrà motivo di esistere se non in uno Stato universale "materno" e portatore di una verità assoluta, quella annunciata da Postel/profeta/Papa angelico. Libertario nella situazione contingente, in nome di una verità opacizzata nella.....*Shari'a* (ci si perdoni l'ardito accostamento) Postel non può che essere *naïvement* teocratico in un mondo restituito alla Verità assoluta della quale egli è profeta; una verità che egli misticamente legge nell'Assoluto dietro il velo falsificante della storia, opera condizionata nei fatti e nella conoscenza dalla "*græca fabulositas*", cioè dalla cultura classica, schermo ideologico del dominio. Il progetto ideologico di Postel è strettamente dipendente da un'ontologia che richiama il neoplatonismo islamico, quindi l'Ismailismo e le altre eresie islamiche da lui conosciute, ma anche il cosmo alchemico (Postel conosceva l'alchimia) così come lo analizzeremo in Paracelso, che da quel neoplatonismo discende.

²⁴² Cfr. F. Secret, *L'émithologie de Guillaume Postel*, cit. Così il latino *veritas* dovrebbe dirsi *berritas*, dal radicale ebraico per "pozzo", perché la verità si estrae dal pozzo, cioè dalla terra: cfr. pp. 404-405 nel testo e in n. 93.

²⁴³ Per quanto espresso *supra* in n. 241, ci sembra tuttavia parziale vedere in Postel un rivoluzionario alla stregua dei repubblicani fiorentini, che pure sono in contatto con lui, come sembra propenso a credere il Simoncelli, cit., p. 115 sgg. È indubbiamente vero che Postel ha sempre condannato i 4 Regni, da quello di Nembrotte a quello di Cesare, come fondati sull'empietà; ma è anche vero che *egli ne sogna un altro*, ancorché "restituito". Per una comprensione più approfondita dell'utopia politica di Postel e dei suoi vistosi limiti come ideologia "libertaria", cfr. C.G. Dubois, *Une utopie politique de la Renaissance française*, *L'information littéraire*, 20, 2, 1968.

²⁴⁴ *Celtes et Gauloises, etc.*, cit., pp. 84-101, ma anche pp. 45-54.

Postel s'inserisce, alimentandolo, nel filone anticlassicista e antiumanista che in Francia si oppone alla Pléiade.²⁴⁵

Un effetto analogo si registrò anche in Italia, dove naturalmente l'atteggiamento anticlassico e antirazionalista fu ospitato nell'ambito del mito etrusco, ma con precisi riferimenti alla "storia universale" di Postel, che, come abbiamo visto, si affianca ad Annio nell'esaltazione del primato etrusco. Particolarmente interessanti sono gli influssi diretti che la sagace ricerca del Bredekamp²⁴⁶ ha rintracciato nello straordinario progetto dell'anticlassico, antirazionalista, antispagnolo, antipapale e anti-imperiale, Vicino Orsini; nel suo "Sacro Boscho" di Bomarzo, un capolavoro assoluto del Manierismo.

Vicino non è perfettamente in linea con Postel: nel suo progetto rientra infatti anche la glorificazione dell'Ermetismo, e quindi anche della linea egittizzante e pagana che include Ermete Trismegisto, Osiride, e Pan (Vicino era un seguace di Epicuro). Tuttavia egli fonda il proprio microcosmo artistico sugli elementi stessi del mito di Annio e di Postel: il primato etrusco, la figura di Giano/Noè; e su due figurazioni che sono tipicamente postelliane. La prima di esse è la maschera azteca che dominava, accanto all'originario laghetto (un ricordo di Tenochtilan?) in una zona non lontana e, sul percorso ideato, immediatamente precedente le false vestigia etrusche. La seconda è costituita dal gruppo scultoreo dell'elefante che abbatte il legionario romano; l'elefante è simbolo dell'India, luogo non lontano dal paradiso terrestre, ove meglio si è conservato il ricordo della religione primigenia -ricordiamo il concetto di religione naturale che riguarda anche gli Amerindi- non adulterata, come in Roma, dall'odiata *græca fabulositas*.²⁴⁷

Sul piano artistico tuttavia, si può ben comprendere l'affinità tra la cultura manierista della prima generazione, religiosamente tormentata e perciò estranea all'olimpicità classicista, e il pensiero di Postel: in entrambi i casi si rifiuta un'armonia che appare tutta esteriore, per inseguire un ordine segreto delle cose. Sembra infatti ormai acquisito che lo sviluppo del primo Manierismo -Rosso, Pontormo, Beccafumi, Parmigianino- sia da collegarsi a dominanti interessi religiosi, nell'ambito di una religiosità che pone al centro l'uomo con la sua "gettatezza" e la sua tensione al "ritorno", una vicenda che passa più per Gerusalemme che per Atene, ricca di accenti esoterici ed alchemici, influenzata dalla Riforma e da Dürer, che indusse persino sospetti di Luteranesimo su uno dei suoi maggiori protagonisti, il saturnino Pontormo.²⁴⁸ Alchimista fu il Parmigianino, la cui morte precoce diede adito a sospetti sugli esperimenti che egli andava compiendo; l'alchimia si rivelò, nell'analisi del Fumaroli, un nemico della restaurazione classicista all'inizio del XVII secolo: vedi al riguardo quanto egli sottolinea sul significato allegorico di Atalanta nella pittura di Guido Reni e nelle illustrazioni dell'*Atalanta fugiens* di Michael Maier.²⁴⁹ Come abbiamo avuto occasione di ricordare, anche Postel è vicino all'alchimia, una disciplina che egli conosce, che fonde con la Qabbalah, e che ha presente nella struttura stessa del suo pensiero, il cui obiettivo è l'armonia degli opposti, riassunti nella dualità maschile/femminile.

Quest'ultimo aspetto del suo pensiero, come abbiamo ricordato, si risolve nel mito del Messia/donna impersonato dalla veneziana Giovanna, e nell'incredibile vicenda dell'immutazione a partire dalla quale Postel tenne i conti dell'avvento del Millennio.²⁵⁰

Ora, la vicenda da lui gridata ai quattro venti, gli costò un processo per eresia al termine del quale, nel 1555, gli fu risparmiata la vita grazie alla diplomazia degli inquisitori che lo dichiararono folle (*amens*);

²⁴⁵ *ivi*, p. 41.

²⁴⁶ H. Bredekamp - W. Janzer, *Vicino Orsini e il Sacro Boscho di Bomarzo. Un principe artista ed anarchico*, Trad. di F. Pignatti, Roma, Edizioni dell'Elefante, 1989.

²⁴⁷ *cf. ibi*, p. 113, pp. 129-132; p. 153, e le relative note; la carta alle pp. 392-393 e, *passim*, gli episodi della vita politica dell'Orsini antispagnolo. *Cfr.* inoltre il Bouwsma, *cit.*, p. 209, le cui affermazioni sono richiamate all'attenzione dal Bredekamp. L'arte del Nuovo Mondo, sciaguratamente distrutta dalla rozzezza dei conquistadores, sollevò notevole interesse tra gli intellettuali italiani, perché fu subito evidente alla cultura il suo altissimo livello, anche se essa veniva da popoli che la visione eurocentrica del classicismo e del Razionalismo poteva considerare soltanto "primitivi". Il ruolo della scoperta non deve essere sottovalutato, per i grandi interrogativi che pose agli intellettuali europei: vi fu uno stimolo a ripensare le radici stesse dell'eurocentrismo, e il loro valore normativo.

²⁴⁸ *Cfr.* il recente Catalogo della Mostra *Pontormo. Disegni degli Uffizi*, di G. Falciani, Firenze, Olschki, 1996; l'autore insegue le fortune e le sfortune dell'artista che, nonostante l'amicizia dei Medici e l'alta considerazione di Michelangelo, ebbe problemi per il sospetto d'eresia che lo circondava. La presenza di questa controcultura alla radice del primo Manierismo è messa in luce anche da A. Pinelli, *La bella maniera*, Torino, Einaudi, 1993, che sottolinea l'opposto atteggiamento del successivo e minore Manierismo cortigiano. Vedi anche i vari saggi nel Catalogo *L'officina del Manierismo*, Venezia, Marsilio, 1996, ove si pongono ad *incipit* della temperie Savonarola e la Prima Repubblica (1494-1512) oltre ai noti influssi germanici.

²⁴⁹ M. Fumaroli, *La scuola del silenzio. Il senso delle immagini nel XVII secolo*, trad. di M. Botto, Milano, Adelphi, 1995, p. 259 sgg., in particolare pp. 282-286. L'*Atalanta fugiens* di Michael Maier, splendidamente illustrata con 52 incisioni di Matthaeus Merian il vecchio, uscì ad Oppenheim per De Bry nel 1617; un facsimile è stato edito nel 1964 da Bärenreiter, Kassel-Basel. Maier fu un Rosicruciano, vale a dire un difensore della cultura della tolleranza, così come essa era fiorita alla vigilia della follia della Guerra dei Trent'anni, che per prima cosa spazzò via quel mondo, vissuto tra la Corte del Palatinato e quella di Praga. A questa cultura si oppone ora, in arte, il nuovo classicismo, che torna a rivolgersi ad Aristotele. Sull'antiaristotelismo dell'estetica manierista, *cf.* C. Vasoli, *Estetica e letteratura fra Quattrocento e Cinquecento*, in M. Dufrenne - D. Formaggio, *Trattato di estetica*, vol. I, Milano, Mondadori, 1981, p. 155 e pp. 160-164.

²⁵⁰ Secondo Postel trascorsero 1656 anni dalla Creazione al Diluvio ("un tempo" di Daniele); 828 anni dal Diluvio alla rivelazione del Sinai ("mezzo tempo") e "due tempi" di 1547 anni ciascuno, il primo dal Sinai alla Crocefissione (che avviene dunque nel 4031) e l'altro dalla nascita di Cristo all'incontro di Postel con Giovanna, nel 1547 a Venezia; l'inizio della nuova umanità data da questa sua Restituzione, che avviene giustappunto alla metà del 6° giorno (del 6° millennio) cioè in coincidenza col momento in cui il *Genesi* fissa la creazione di Adamo. A questa data egli nasce dunque come Adamo restituito. Secondo il calcolo tradizionale di Ireneo, se ne potrebbe dedurre l'avvento dell'Anticristo e la sua sconfitta nel 2000 circa, e dopo di allora il Millennio di felicità terrena; soprattutto occorre notare che Postel si sente già *dentro* un processo iniziato; a lui non sembra di profetare, ma di constatare un'evidente realtà.

come tale egli fu poi ritenuto da molti, anche perché i suoi scritti, più che ereticali, apparivano ai suoi giudici essenzialmente incomprensibili. Come nota il Bouwsma,²⁵¹ egli però non può esser considerato un folle: se quello fu il giudizio, ciò fu dovuto più che altro all'incapacità dei suoi contemporanei di comprendere il suo pensiero.

La struttura del pensiero di Postel era infatti quella del pensiero cabbalista, e altrettanto importanti si direbbero in esso le influenze mutate dall'eterodossia islamica. Ciò che egli diceva era quindi letteralmente inaudito in occidente, tanto più che, come nota il Bouwsma, egli era "quite lacking in any real critical sense";²⁵² era privo di senso delle proporzioni e della prospettiva. Se ci è consentito di ripetere il concetto con parole più adeguate al senso della nostra ricerca, egli era semplicemente un utopista radicale, del calibro di quelli che, nell'Islam, avevano annunciato la Grande Resurrezione. Si può anche definire "folle" una tale persona, se lo si vuole, nell'ambito della nostra cultura: qui si tratta comunque di un "folle" la cui "follia" altro non è che una rigida consequenzialità. Il rigido -e perciò ingenuo- razionalismo con il quale egli collega e accorda tutto con tutto, è il tratto esteriore più evidente del suo procedere: una struttura di pensiero che ormai siamo usi frequentare, quella del pensiero emarginato. La sua logica è quella neoplatonica del ritorno all'Uno, dal quale discende la Babele storica del molteplice; il suo Uno è perciò giustamente altrove rispetto all'unità imposta dalla violenza del dominio, dal papa e dall'imperatore, eredi politici e ideologici dei grandi imperi della storia, a partire da quello assiro.

Il suo Uno è intelletto che non può non coincidere con la ragione, e che perciò s'imporrà con la forza dell'evidenza; magari con la forza *tout court* se qualche malvagio insisterà a negare l'evidenza che il profeta Postel legge con assoluta chiarezza nella storia, grazie al *bâtin* emithologico. Perciò la concordia non potrà che essere totale: concordia degli uomini tra loro e con Dio come conseguenza della concordia dell'uomo con se stesso, cioè di Spirito e materia (tema alchemico); di intelletto e ragione; di maschile e femminile (altro tema alchemico). Tutto corrisponde a tutto, e perciò *nulla diventa più ovvio* del rinascere di Postel da una *syzygie* Cristo/Giovanna, come nuovo Adamo rivestito dal corpo spirituale della nuova Eva. Ciò che per gli altri era incomprensibile e folle, a lui sembrò del tutto evidente, consequenziale, necessitato. Postel fu definito "cloaca di tutte le eresie": eppure, nel 1555, lasciò Vienna e l'imperatore per correre spontaneamente a Venezia, al processo, per difendere le proprie tesi che riteneva perfettamente ortodosse.

D'altronde l'assunzione di un corpo spirituale, il fenomeno che Postel definì la propria immutazione e in base al quale si definiva "restitutus" e nuovo Elia -Elia ed Enoch erano stati resi celesti *con i loro corpi*- era argomento di un dibattito ampiamente ricorrente nello Spiritualismo riformato -a cominciare dalla dottrina di Schwenckfeld- ma anche in alchimia. Postel si mise infatti in contatto con Schwenckfeld, difese Serveto -altro esponente della dottrina che il corpo di Cristo fosse un corpo spirituale- e conosceva bene l'alchimia. Questa dottrina, che ha una risonanza "gnostica", nasce dall'alchimia spirituale come superamento del dualismo di spirito e materia; scopo dell'opera è infatti la spiritualizzazione della materia e perciò l'assunzione del "corpo glorioso", che nel mondo occidentale diviene "cristificazione" dell'adepto.

L'argomento è stato esaminato dalla Kuntz,²⁵³ e si può notare come la dottrina di Postel di un nutrimento spirituale del corpo (spirituale e non: spirito e materia non sono affatto separati) attraverso un cibo (la comunione) al tempo stesso spirituale e materiale, ricalchi essenzialmente la dottrina di Paracelso così come l'abbiamo già messa in luce.²⁵⁴

Convinto di aver compiuto l'opera, e cioè di essersi "cristificato", rappresentando quindi il primo episodio della generale Restituzione, Postel non trovò nulla di strano in quello che definì il "miracolo" di Laon: nel 1566 egli guarì un'ossessa, liberandola dal demonio con l'ostensione dell'Ostia. Nella sua reclusione al Monastero di S. Martin des Champs, dove egli fu custodito dal 1564 alla morte, nel 1581, egli aveva avuto infatti una qualche libertà di movimento; questo "miracolo", compiuto in uno dei suoi spostamenti, rappresentò per lui l'inizio dell'attesa "quarta età", quella preannunciata dalla sua immutazione.

In attesa di questa imminente età, egli sembra anche aver operato per costituire una setta;²⁵⁵ quanto alla sua millenaristica fede nell'avvento prossimo di tale età, non si deve dimenticare che egli si definiva mago e astrologo,²⁵⁶ esperto cioè in due scienze abitualmente diffuse e praticate in quel secolo, non disgiunte dall'alchimia.²⁵⁷ Come astrologo, egli attendeva la grande congiunzione di Saturno e Giove, con la quale il 9° decennio del secolo avrebbe visto straordinari cambiamenti: un'attesa comune ai suoi giorni, che non rende Postel un eccentrico.²⁵⁸

²⁵¹ cit., pp. 165-171.

²⁵² *ivi*, p. 167.

²⁵³ *Guillaume Postel*, cit., p. 143 sgg., e più specificamente nell'Appendice II (pp. 238-244) dal titolo "Postel on the highest Grade of Nourishment".

²⁵⁴ Cfr. *L'utopia alchemica, etc.*, cit; nel presente testo cfr. al cap. successivo. Sulla dottrina di Schwenckfeld, che esporremo nel cap. 4°, *infra*, cfr. A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes*, Paris, Colin, 1955, p. 15 sgg.

²⁵⁵ Kuntz, cit., pp. 165-167.

²⁵⁶ *ivi*, pp. 168-171.

²⁵⁷ Il mago è, per Postel, colui che scopre l'oro puro, cioè che compie l'operazione alchemica: cfr. *ivi*, p. 170.

²⁵⁸ *ivi*, p. 166. Sull'importanza di questa congiunzione, e sull'affollarsi di profezie sulla fine del mondo nel XVI secolo, centrate sul 9° decennio -discussione che coinvolse anche Tycho Brahe- cfr. M. Aston, *The Fiery Trigon Conjunction. An Elizabethan Astrological Prediction*, Isis 61, 1970. Altre previsioni astrologiche catastrofiche erano già state messe in rapporto, precedentemente, con il Bauernkrieg; nel secolo successivo Osiander rinnovò la previsione gioachimita, calcolando i 1260 anni a partire dal 412 (saccheggio di Roma ad opera di Alarico) e aggiungendovi,

Quanto alla setta, essa sembra forse costituire un precedente del fenomeno rosicruciano;²⁵⁹ rapporti mediati tra Postel e i Rosicruciani non sono improbabili, e lo stesso Postel presenta qualche analogia con John Dee, la cui influenza sui Rosicruciani è stata fondatamente sostenuta.²⁶⁰

Un ultimo cenno merita la definizione, data dallo stesso Postel, del futuro assetto politico-sociale universale da lui sognato, che la Kuntz così estrae da un manoscritto: “Democrazia senza Ochlocrazia, Aristocrazia senza Oligarchia, e Monarchia senza Tirannia”.²⁶¹ Questo carosello di ossimori ha la sua ragion d’essere del tutto ovvia se ci si pone sul piano di Postel: esso è il risultato dell’*armonia degli opposti* che è il vero e proprio risultato del trasferimento dell’utopia in terra, pretesa storicizzazione d’un evento metastorico che segna l’inizio e la fine d’una ierostoria circolare, neoplatonico/gnostica. Manca tuttavia un fondamentale ossimoro, che resta nel non-detto ma che regge tutta la costruzione: *teocrazia e liberazione dell’individuo*, l’impossibile binomio che fonda la Grande Resurrezione ismailita, nella quale scompare la Legge con i suoi obblighi e divieti, e ciascuno è radicalmente libero di esprimere...la propria totale appartenenza all’Assoluto. Questo *adýnaton* non è che la conseguenza d’un utopismo radicale che perde di vista la prospettività della storia: l’altro vi si appiattisce nel medesimo, rivelando ancora una volta la subalternità del pensiero utopico al Razionalismo: l’Utopia (con la maiuscola) ne è l’altra faccia.²⁶²

Ancora una volta la concezione magica del cosmo,²⁶³ che fondamentalmente è la concezione di un uomo in grado di operare secondo la propria natura divina, direttamente nella divinità del cosmo *senza l’attrito dell’alterità*, senza l’attrito della materia e perciò *della contingenza e del desiderio altrui, senza l’attrito della storia*, rivela la propria costituzionale ambiguità. Sotto questo profilo il pensiero di Postel non deve definirsi contraddittorio perché incoerente, ma perché *troppo coerente*, esattamente come ogni teocrazia, come ogni pretesa di trasferire l’Assoluto in terra: *come ogni dire che ignori l’ideologicità del proprio detto*. L’utopia vera (con la minuscola) è per sua natura condannata ad essere ineffabile, in quanto mutevole fantasma del desiderio che traluce soltanto nel non-detto.

D’altro canto si deve osservare che la dottrina dell’unità iniziale e finale del genere umano, oltretutto da presupposti metafisici e religiosi, gli era confermata dalle sue personali osservazioni di coltissimo viaggiatore. Nelle sue peregrinazioni d’oriente, egli venne a contatto non soltanto con le molte sette shī’ite, ma anche con sette apertamente sincretiste, criptocristiane e criptogiudaiche, che pullulavano in quel crogiolo irano-mesopotamico-ellenistico-bizantino incorporato dall’Islam e in esso ribollente per il lievito della profezia continua; è abbastanza normale quindi che quel mondo gli apparisse come testimonianza di un’antica unità, tale da coinvolgere anche Magi e Brahmani. Postel scopre, sotto l’Islam, l’eresia giudaico-cristiana;²⁶⁴ scopre la reciproca permeabilità delle dottrine, e dedica quindi, sulla base di una *convinzione storica* (non di un’astratta Ragione) le proprie energie ad elaborare piani di confutazione e di convincimento dei Musulmani.²⁶⁵

Queste energie si alimentavano dall’insoddisfazione per il presente ed erano tese al futuro: “Infinitum est præteritum respectu instantis, quoque nunquam uti licet. Præsens in potestate esse videtur: sed

dal 1672 al 1688, 16 anni di lotta con l’Anticristo: cfr. A. Osiander, *Coniuncturæ de ultimis temporibus ac de fine mundi ex sacris libris*, Nurnberg, I. Petreius, 1654. Sull’origine del mito astrologico della congiunzione Saturno-Giove, cfr. *supra* alla n. 28. Le profezie sulla fine del mondo nel XVI-XVII secolo occupano parte del testo generale della Reeves, *The Influence of Prophecy, etc.*, cit.

²⁵⁹ Kuntz, p. 173 sgg.

²⁶⁰ Cfr. la ricerca su John Dee e i Rosacroce della Yates, *L’illuminismo dei Rosa-croce*, cit. John Dee fu l’autore della *Monas Hieroglyphica*, Antwerpen, Guilelmus Silvius Typog. regius, 1564, opera nella quale egli elabora una dottrina dei segni in rapporto a concetti alchemici, astrologici, teosofici. La tendenza a condensare un sapere non concettuale in segni, ha largo spazio in Postel (Kuntz, cit. pp. 175-176) e la si ritrova, con analogie grafiche, nei Rosacroce. Va detto comunque che, a parte la specificità della trattazione di Dee, il quale cerca un simbolo in grado di esprimere al tempo stesso la dottrina del cosmo e quella del 1° e 2° Adamo (rispettivamente mortale e immortale, in quanto “cristificato”) cioè l’obiettivo stesso dell’alchimia spirituale; tutta l’alchimia elabora da sempre simboli in grado di racchiudere il segreto della natura, dell’elemento, o del processo significato, e i suoi rapporti con altri elementi e/o processi. Il segno riportato dalla Kuntz a p. 176, in n. 552, raccoglie il triplice simbolo proposto da Dee (p. 23, r) per esprimere il duplice Adamo e la rinascita nel sacrificio di Cristo; esso racchiude l’alfa; il simbolo della terra; la croce, sacrificio di Cristo e quadruplicata simmetrica degli elementi; e l’omega dell’immortalità, che, capovolto, indica anche il fuoco, cioè lo Spirito: Corpo/Spirito, mortalità/immortalità, e Cristo al centro, rappresentano i riferimenti dell’opera.

²⁶¹ Kuntz, cit., p. 171.

²⁶² Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., p. 351.

²⁶³ Parlare di Postel nell’ambito della concezione magica del cosmo, ha senso non semplicemente per il fatto che egli si definiva un mago, e pregiava magia, alchimia, astrologia e Qabbalah. Il carattere “magico” del suo pensiero, è implicito nella struttura stessa del suo cosmo, quella del neoplatonismo medievale di ascendenza araba, che fonda ontologicamente la possibilità della magia. La divinizzazione dell’uomo, è in sé la massima operazione magica, quella dalla quale le altre discendono: vedremo ancora nel XVIII secolo un grande alchimista e cabbalista, Oetinger, sognare un’età dell’oro, analoga al quarto stato di Postel, nella quale un uomo divinizzato in un mondo tutto “restituito” opera per via di “magia”. In alchimia, il conseguimento dell’oro alchemico (la “cristificazione” dell’adepto) è il passo fondamentale grazie al quale il “restituito” “restituisce” l’intero cosmo: esattamente ciò che pensava Postel/Elia. L’aspetto “gnostico” di questo pensiero è evidente nell’identificazione del Sé con il divino, con l’*anima mundi*: trovare in sé la chiave per risolvere le contraddizioni del mondo è *psicologia gnostica*. Postel elogiava apertamente la magia, e con essa la sapienza delle religioni orientali, meno lontane dall’originario sapere adamico, perché la sua concezione del sapere era quella di una scienza di ciò che è occulto ma costituisce l’ordine segreto di ciò che appare: cfr. ad esempio, *Le trésor des prophéties de l’Univers*, cit., pp. 188-196.

²⁶⁴ Cfr. *Descriptio Alchaimæ Urbis*, cit: Maometto è un semiprofeta di padre arabo e madre ebrea, semigiudeo e semicristiano, che raccoglie i semicristiani eretici d’Arabia e i semigiudei Samaritani. Postel coglie molto bene il carattere sincretista dell’Islam (cfr. p. 186; p. 187 nn. 1-2).

²⁶⁵ Cfr. ad esempio il ponderoso *De orbis terræ concordia*, cit.: il Libro II è dedicato alla confutazione, il Libro IV alla conversione; naturalmente Postel non dimentica di elogiare i Magi (p. 343) e di accusare di falso i Greci (pp. 278-279) Questa presa di posizione stabilisce, come già in Taziano, la rottura con la tradizione classica, in nome della “rivelazione orientale”; questo conflitto è il conflitto dei due saperi che percorre l’occidente e che non può essere eluso.

revera nil possumus in eo agere, quin praeferiret. In futuro sola felicitas est”.²⁶⁶ Nel futuro essere e intelletto, vita e intelletto, sarebbero stati infatti tutt’uno;²⁶⁷ e se questo suo futuro appariva come una teocrazia, Postel non era però un isolato: questa era stata già, nel quarto decennio del secolo, la prospettiva degli Anabattisti, e la convinzione comune che fosse giunto il momento della “Restituzione”, del ritorno cioè *alla società cristiana come progetto originario per l’Uomo*, per un uomo restituito alla propria divinità.

Quest’utopia era fondata integralmente sul mito del *Genesi*, sull’interpretazione “gnostica” della figura di Cristo portatore di un corpo spirituale, sul presupposto alchemico della “cristificazione” o della spiritualizzazione della materia, sulla lettura della storia come trasparenza d’una ierostoria entro lo schema testamentario. L’insieme di tali fattori è costitutivo d’una cultura dalle antiche radici, fondata essenzialmente sulla lettura del messaggio testamentario in chiave eterodossa, dove l’eterodossia consiste essenzialmente nel rifiuto di trasformare una “verità” esistenziale in una Verità oggettivata: in altre parole della sua conformazione entro gli schemi del razionalismo classico.

Non per nulla siamo in presenza di un pensiero che, sul piano della cultura, si esprime in termini antigréci, dà risultati anticlassicisti, si configura come antiaccademismo, ed è perciò, all’occasione, antiaristotelico, soprattutto in quanto antinormativo; un pensiero avvertito come pericoloso da una società fondata sulla normativa. Questo pensiero rappresenta una componente utopica ed eversiva della storia europea tra il XII e il XVII secolo; ci sembra di poter affermare che ciò non è senza rapporto con i grandi fenomeni di “razionalizzazione” intervenuti nella società europea in quel periodo, culminati con gli Stati assoluti del XVII secolo e con le loro tragedie. La storia di quei secoli è infatti storia di una progressiva emarginazione e condanna della diversità, e di eliminazione di radicate strutture in nome di altre sempre più astratte e “razionalmente” funzionali all’accentramento del dominio. Essa è dunque una storia che appare in contrasto sempre più stridente con i principi stessi sui quali la società affermava di fondarsi, che quindi vengono rivendicati in modo integrale, senza compromessi. Che ciò dia luogo a movimenti sociali o a percorsi individuali eccentrici, è cosa che dipende da vicende personali e da congiunture storiche e sociali: l’episodio del Bauernkrieg e quello di Münster hanno la loro specificità ma non sono diversi, come manifestazione del dissenso, da successive forme di separatismo religioso o dai ricorrenti calcoli millenaristi di intellettuali isolati, che tentano più o meno ingenuamente, come Postel, di portare dalla propria parte gli esponenti del potere.

Un altro percorso individuale in controtendenza, diverso da quello di Postel ma come quello ancorato a presupposti rinascimentali e prerinascimentali che vanno facendosi sempre più inattuali nell’era delle grandi razionalizzazioni, è quello di Giordano Bruno.²⁶⁸ Sotto questo profilo il Nolano potrebbe già definirsi un grande attardato; eppure la sua denuncia ossessiva dell’aristotelismo mostra la vitalità del pensiero rinascimentale nell’aprirsi a nuove soluzioni, che assumono in lui anche i toni dell’inaudito per la loro audacia, e ne fanno, per altri aspetti, un moderno.

Rinunciando sin d’ora ad una trattazione organica del suo pensiero, troppo impegnativa per poter esser chiusa in brevi note, vogliamo toccare in modo puramente rapsodico alcuni aspetti a nostro avviso importanti per mettere in luce la forte tensione libertaria, del resto pagata con il rogo. Ci sembra questo infatti il punto essenziale da sottolineare, e con esso la modernità degli esiti, più che non le componenti “magiche” destinate di per sé ad esser ripetitive di altri precedenti.

Un primo aspetto che colpisce, è il rapporto che Bruno pone tra la materia e la forma.²⁶⁹ La sua dottrina non è nuova: ha precedenti antichi in Avicenna e David di Dinant, che egli stesso cita espressamente;²⁷⁰ tuttavia assume un’importanza del tutto nuova nel contesto nel quale essa si cala.

²⁶⁶ *ivi*, p. 124.

²⁶⁷ *ivi*, p. 259.

²⁶⁸ Un testo generale che costituisce un’ottima guida al pensiero di Giordano Bruno, è quello di M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Bari, Laterza, 1990 (U.L. 1992). Un testo molto interessante, ma da recepirsi con una buona dose di cautela, è quello assai noto della Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, *ivi*, 1981, 2°. La Yates sopravvaluta, a nostro avviso, gli aspetti della cultura magica in Bruno, a scapito di altri molto più interessanti, quasi finalizzando il proprio testo a far di Bruno l’antecedente della Massoneria e dei Rosicruciani. In tal senso ella insiste molto sul suo “ermetismo” come premessa alla tolleranza, perseguita, in quei decenni tragici, dalle due confraternite; a nostro avviso tuttavia, le premesse allo sviluppo del pluralismo a partire dal pensiero di Bruno, si trovano nella sua concezione multicentrica del cosmo, che con l’Ermetismo non ha nulla a che vedere. Sempre della Yates, cfr. gli altri saggi raccolti in *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Intr. di E. Garin, Bari, Laterza, 1988; e, ancora, *L’arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1972, alle pp. 183-213 e 225-296. In ogni caso la ricerca della Yates mira a connettere Bruno con John Dee, e attraverso questa connessione stabilire il rapporto con gli sviluppi rosicruciani. Sull’antiaccademismo di Bruno, cfr. anche M. Ciliberto, *Asini e pedanti*, Rinascimento 24, 1984; sulla sua modernità, M. Stadler, *Unendliche Schöpfung als Genesis von Bewußtsein*, Ph.J. 93, 1986; sulla cosmologia, un elemento fondamentale del suo pensiero, A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1978; D. Fraccari, *L’impostazione antimatematica del problema della natura nella “Cena delle ceneri” di G. Bruno*, R.C.S.F. 5, 1950. Importante è poi, a nostro avviso, l’estetica di Bruno (o, in termini stretti, il rifiuto di essa) per comprendere l’ardente spinta verso la liberazione dell’individuo che ne caratterizza il pensiero tutto; importante anche perché Bruno, per certi aspetti, è un pre-romantico. Sull’argomento cfr. F. Puglisi, *Dell’estetica di Giordano Bruno*, Sophia 21, 1953; A. Mariani, *La negazione bruniana dell’estetica*, Rinascimento 23, 1983. Per le opere di Giordano Bruno, abbiamo consultato: *Opere italiane*, con note di G. Gentile, Bari, Laterza, 1907-1908, 2 voll.; *Opera latine conscripta*, curantibus F. Tocco et H. Vitelli, Napoli/Firenze, Morano/Le Monnier, 1879-1891, 3 voll. in 8 tomi; ed inoltre: *Spaccio de la bestia trionfante*, Intr. e commento di M. Ciliberto, Milano, Rizzoli, B.U.R., 1994 2°; *Candelajo*, Intr. e note di I. Guerrini Angrisani, *ivi*, 1994 3°; *De la causa principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Milano, Mursia, 1985; *Le ombre delle idee*, a cura di A. Caiazzo, present. di C. Sini, Milano, Spirali, 1988; *De Magia. De Vinculis in genere*, a cura di A. Biondi, Pordenone, Biblioteca dell’Immagine, 1986.

²⁶⁹ Cfr. *De la causa, principio e uno*, Dialogo IV; nell’ed. cit., p. 171 sgg.

Secondo Bruno, la materia non è pensabile come cosa distinta dalla forma, anzi, è essa stessa produttrice di forme, che di fatto produce secondo lo schema epicureo/lucreziano al quale Bruno si richiama apertamente anche in altre sue opere²⁷¹ e che egli rintraccia in *Gen.* I, 24.²⁷²

La terra, che partorisce continua novità di esseri nell'ininterrotto coito col sole,²⁷³ è madre, è espressione di quel femminile che Bruno rivaluta sottolineando lo stretto rapporto tra disprezzo della materia e disprezzo della donna e del femminile.²⁷⁴ Contro questo dualismo che ha origine nella cultura greca e nulla ha a che vedere con il Cristianesimo, Bruno rivendica una natura che ha in sé il principio formale come riflesso di Dio nelle cose;²⁷⁵ la molteplicità delle forme che si dà nella materia sensibile è infatti specchio di un molteplice ideale che, per esser tale, deve possedere, oltre alla differenza formale, anche un sostrato comune, dunque una materia intelligibile.²⁷⁶ La differenza tra le due materie consiste nel fatto che quest'ultima possiede in sé simultaneamente ("ne l'istante de l'eternità") tutto quel che può essere, mentre la natura sensibile assume il proprio poter essere nella successione del tempo, dunque nel suo continuo mutamento.²⁷⁷ Come nota il Ciliberto,²⁷⁸ dalla finitezza nasce il moto, e perciò la libertà è propria del finito, dell'imperfezione; da questa nasce infatti la possibilità progettuale e autoprogettuale dell'uomo.

Si assiste dunque, in Bruno, ad una vigorosa rivalutazione della concretezza fisica dell'esistere, dell'operare, del rinnovamento della vita e del mondo, contro l'astrazione razionalista verso un centro immutabile, impersonata dal detestato Aristotele; questa rivalutazione trova espressione coerente nel modello bruniano del cosmo -nel quale si sviluppa quello copernicano oltre Copernico- e nella relativa concezione dell'infinito.

I due concetti, quello della struttura policentrica di un cosmo infinito e quello di un infinito che non coincide con la sua accezione scientifico-razionale,²⁷⁹ appaiono intimamente correlati, e ci sembra perciò opportuno esporli congiuntamente.

Bruno sviluppa il modello di un universo infinito nel suo dialogo *De l'infinito, universo e mondi*; ma per comprender meglio la stretta connessione tra l'infinità dell'universo bruniano e l'infinità di Dio, è forse opportuno premettere quanto si afferma nel 2° dialogo del *De la causa, etc.*²⁸⁰ Bruno si rifà al modello del cosmo neoplatonico che abbiamo visto penetrare nel Cristianesimo del XII secolo a partire dall'Islam, quello cioè nel quale l'Uno assume i connotati della Mente o dell'Intelletto divino, dal quale promana l'Intelletto universale, che è "l'intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale dell'anima del mondo".²⁸¹ Da lui discendono i "semi" o forme degli esseri corporei; esso è dunque immanente alla materia, alla quale dà "forma", dà "la figura da dentro".²⁸² Bruno esprime dunque una concezione dinamica, vivente, della forma come *tensione interiore* (non come *limite*) quale la ritroveremo poi nel Romanticismo, nello Schelling della

²⁷⁰ *ivi*, p. 181 e p. 208. Per Avicbron, i passi da prendere in considerazione son il *F.V.*, I, 8, p. 10, 20-22 e I, 9, p. 12, 5-7. La dottrina di David di Dinant è nota soltanto attraverso Tommaso d'Aquino; cfr. *supra*, Sez. I Cap. 5°, nel testo e in n. 4; ricordiamo che secondo Jundt, cit., pp. 19-20, David sarebbe stato influenzato precisamente da Avicbron. In effetti il pensiero dell'uno e dell'altro sembrano connessi, ed entrambi debbono farsi risalire alla cultura del neoplatonismo arabo.

²⁷¹ Ad esempio nel *De immenso et innumerabilibus* (*Op. Lat.* I, 1; I, 2). Cfr. inoltre *De la causa, etc.*, cit., p. 131: "Gli Epicurei, i quali quel che non è corpo dicono esser nulla, per conseguenza vogliono la materia sola esser la sostanza delle cose; ed anco quella essere di natura divina, come disse un certo Arabo chiamato Avicbron".

²⁷² *De la causa, etc.*, pp. 201-202.

²⁷³ *De numero*, *Op. lat.*, I, 2, p. 179.

²⁷⁴ *De la causa, etc.*, p. 175 sgg.

²⁷⁵ *ivi*, p. 184 e p. 208; cfr. anche *Spaccio, etc.*, ed. cit., p. 264: "Conoscevano que' savi (*scil.*: gli Egiziani) dio essere nelle cose e la divinità latente nella natura"; *De vinculis*, ed. cit., pp. 196-200, ove è ribadita la divinità della materia, unitamente al richiamo ad Avicbron e a David di Dinant.

²⁷⁶ *ivi*, pp. 185-186. Il concetto è ripreso da Plotino ed è interessante notare che per questa via Bruno recupera il concetto paleocristiano di una "corporeità" spirituale del mondo angelico (p. 184; cfr. *supra*, Parte I, Sez. I, Cap. 2°, n. 42). Si stabilisce in tal modo una scala continua dell'essere; in tutta la natura esiste vita, sensi, mente; non soltanto negli animali (Bruno combatte il concetto di "istinto" usato dagli scioocchi: cfr. *De immenso*, p. 160) ma anche nelle piante e nelle pietre (*ivi*, p. 158). Si noti che questa scala continua sulla quale si fonda la concezione magica del mondo, è la stessa che avevamo visto configurarsi nel neoplatonismo degli Ikhwân as Safâ; evidentemente non v'è alcun rapporto diretto (Bruno però conosceva Agrippa e il *Picatrix*) ma precisamente questo è un indizio di quanto profondamente abbiano inciso in occidente le costruzioni intellettuali maturate nel mondo islamico sulla base dei comuni antecedenti delle due culture. Il rapporto si manifesta ancor più stretto quando si consideri l'altro fondamento sul quale poggia, in Bruno, la possibilità dell'operazione magica, espresso nelle *Theses de magia* (*Op. lat.*, III, p. 463 e p. 466) puntualmente rilevato dal Biondi (cfr. Introduzione a *De Magia, etc.*, cit., p. XV) e recepito dal Ciliberto (*Giordano Bruno*, cit., p. 245): la continuità delle anime individuali con l'*anima mundi*, che avevamo già rilevato in Sijistâni e che troviamo puntualmente espressa in *De triplici minimo et mensura*, *Op. lat.* I, 3, p. 150: l'anima individuale esce ed entra da e nell'*anima mundi*, costituendo l'individuo e lasciandolo alla morte; ciò apre la via al concetto di metempsychosis, per il quale cfr. anche *Spaccio*, p. 108. Sulla permanenza dell'elemento spirituale al mutamento del corporeo, cfr. anche *La Cena delle Ceneri*, op. it. I, p. 78. Cfr. inoltre, per quanto concerne la magia, *Spaccio*, p. 266 sgg.: la magia costituiva la religione presso gli Egizi, quando non si era ancora spezzata la continuità Dio-uomo-natura ad opera del Razionalismo; questa scissione è introdotta nel Cristianesimo non soltanto dall'aristotelismo, ma dalla svalutazione luterana delle opere a vantaggio della sola fede (cfr. Ciliberto, *Giordano Bruno*, p. 147 sgg.; Introduzione a *Spaccio*, p. 38 sgg.). La comunicazione tra umano e divino avviene infatti sul piano concretamente accessibile della natura/specchio di Dio, e quindi dell'operare umano: coerentemente, Bruno ha tessuto l'elogio delle mani (*Giordano Bruno*, p. 163).

²⁷⁷ *De la causa, etc.*, cit. pp. 195-196; cfr. anche pp. 154-163.

²⁷⁸ *Giordano Bruno*, cit., pp. 112-113.

²⁷⁹ Cfr. Fraccari, cit., pp. 181-182.

²⁸⁰ Cit., p. 94 sgg.

²⁸¹ *ivi*, p. 94.

²⁸² *ivi*, pp. 95-96.

Rede.²⁸³ Tanto l'intelletto universale, quanto l'*anima mundi* permeano dunque il cosmo; e poiché essi sono emanazioni divine, anche il cosmo/entità vivente, vive di una vita divina.

Ora, questo cosmo essendo l'atto di un agente infinito, Dio, non può che essere a sua volta infinito,²⁸⁴ e questa infinità è composta da infiniti soli attorno ai quali ruotano infinite terre,²⁸⁵ ben al di là del visibile.²⁸⁶ Si noti il peso che assume in Bruno la teoria copernicana: lungi dal ricostruire un sistema centrico a partire dal sole, egli intuisce in essa il punto d'appoggio per ricostruire un rapporto col divino inteso come motore intimo di tutte le cose, non più astratto centro immobile, ma vivente e incarnato, com'è della tradizione cristiana.²⁸⁷ Di qui l'infinita molteplicità dei "centri", cui consegue sia la perdita di un "alto" e di un "basso", sia la rivalutazione del "minimo", componente la base della costruzione cosmica e sede puntuale del divino.²⁸⁸ Nel moto incessante della materia che costituisce sempre nuovi "centri", perdono significato anche il "grave" e il "leggero", e quindi la distribuzione "naturale" degli elementi, connaturata all'ideologia dello *status quo*.²⁸⁹

Bruno è dunque un pensatore molto conseguente, il cui pensiero si presenta al tempo stesso estremamente mobile e molto "compatto", nel senso che egli è pronto a trarre le conseguenze di alcuni assunti estendendoli con assoluta coerenza a molteplici esiti. Il suo "sapere" è un modo di rapportarsi al mondo e alla vita; esso è dunque un sapere essenzialmente "religioso". Come ha notato il Ciliberto, la religione come fondamento della civiltà è un perno della riflessione di Bruno;²⁹⁰ è perfettamente conseguenziale perciò che egli consideri "sterile...oziosa...inutile, nociva" una "filosofia che non incida nel vivere degli uomini."²⁹¹

Uno degli aspetti più interessanti del pensiero bruniano, che è assolutamente attuale, come notava già nel 1950 il Fraccari,²⁹² è la sua impostazione antimatematica, cioè antirazionalista, contraria a quell'astrazione dal fenomeno che caratterizzò lo sviluppo della scienza classica.²⁹³ Così, la sua concezione del moto non è geometrica, ma fisica,²⁹⁴ perché il moto è il risultato di un processo di continua trasformazione del vivente, frutto, a sua volta, della sua finitezza;²⁹⁵ ne consegue che l'infinito bruniano non ha nulla a che vedere con l'astratto *ápeiron* geometrico dei Greci, ma presenta delle analogie con il cabbalistico *'En Soph*. In lui infatti, l'universo infinito non è che un riflesso dell'infinità di Dio, e quest'ultimo coincide con la vita;²⁹⁶ per conseguenza il vero infinito è il moto inarrestabile impartito al cosmo dal *Fons Vitae* (si ricordi la predilezione per Avicenna) non quello geometrico, scientifico/razionalista.²⁹⁷

Esso sfugge quindi alla Ragione, esattamente come lo *'En Soph*, che della Ragione rappresenta lo scacco secondo la citata lezione del Mopsik; dice infatti Bruno: "non è cosa naturale né conveniente, che l'infinito sia compreso.....ma è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione, il quale non ha ragion di moto fisico, ma di certo moto metafisico";²⁹⁸ natura e Ragione dunque non coincidono, anche se è inevitabile che noi tendiamo a razionalizzare l'immagine del mondo a nostro uso e consumo.²⁹⁹

Con queste premesse era scontato che Bruno rifiutasse il sapere grammaticale dei pedanti,³⁰⁰ così egli scrive: "uno che non sa né di greco, né di arabico, e forse né di latino, come il Paracelso, può aver meglio conosciuta la natura dei medicamenti e medicina che Galeno, Avicenna e tutti che si fanno udire con lingua romana. Le filosofie e le leggi non vanno in perdizione per penuria d'interpreti di paroli, ma di que' che approfondano ne' sentimenti".³⁰¹ A parte l'ammirazione -significativa- per Paracelso, che egli manifesta anche altrove³⁰² e al quale lo uniscono comuni antecedenti culturali (Ficino, Agrippa) l'antiaccademismo assume aspetti del tutto inediti, ma perfettamente conseguenziali, allorché egli soggiunge subito dopo: "è proverbio

²⁸³ Per la cui trad. it., cfr. G.W.F. Schelling, *Le arti figurative e la natura*, a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, Palermo, *Æsthetica*, 1989.

²⁸⁴ *De l'infinito, etc.*, Op. it. I, p. 292 sgg.

²⁸⁵ *ivi*, p. 314; p. 332.

²⁸⁶ *De immenso*, pp. 69-76.

²⁸⁷ *Ingegno*, cit., pp. 54-61.

²⁸⁸ *Spaccio*, ed. cit., p. 151. Su alto e basso, grave e leggero come termini relativi, cfr. *De l'infinito, etc.*, p. 307 sgg.; *La cena delle Ceneri*, pp. 109-110; sulla relatività del centro che dà luce, cfr. *De l'infinito*, p. 341.

²⁸⁹ Su questo argomento, già introdotto, rinviamo al Kintzinger, cit.

²⁹⁰ *Giordano Bruno*, p. 132. Cfr. *De l'infinito*, Op. it. I, p. 295: "gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno faurito la religione".

²⁹¹ *ivi*, p. 121. È singolare notare che questa è esattamente la posizione espressa, a suo tempo, dagli Ikhwan as Safa'.

²⁹² Cit. Il Fraccari nota con molta intelligenza, che il nostro modo di pensare è ancora tolemaico-aristotelico (pp. 183-184); ciò con particolare riferimento al concetto di infinito.

²⁹³ Cfr. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, cit. Cfr. anche *Giordano Bruno*, cit., p. 227: per Ciliberto, Bruno, ripensato dopo la rivoluzione scientifica, può aprire la strada a un nuovo concetto di scienza che superi i concetti di scienza e Ragione maturati nel corso dei secoli recenti, impostati sull'astrazione razionalista.

²⁹⁴ *De immenso*, Op. lat. I, 2, p. 214.

²⁹⁵ *Giordano Bruno*, cit., pp. 112-113.

²⁹⁶ Ciliberto, *Giordano Bruno*, p. 107, sottolinea questa forte connessione del pensiero di Bruno.

²⁹⁷ Fraccari, p. 182; a nostro avviso "razionali" (nel testo) sta per "razionalisti", nell'accezione da noi usata. Infinito e Ragione seguono dunque vie diverse (*ivi*, p. 180).

²⁹⁸ *De gli eroici furori*, Op. it., II, p. 353. Bruno aveva conoscenze cabbalistiche desunte da Agrippa e Reuchlin, ma non vi è ragione per vedervi un influsso diretto. La convergenza nasce dalla vita divina del cosmo, che costituisce il sostrato tanto della Qabbalah, che del pensiero di Bruno.

²⁹⁹ Fraccari, p. 182.

³⁰⁰ Non è necessario perciò avanzare pure ipotesi, come fa la Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., p. 289, per ricollegare l'antiaccademismo di Bruno ad una sua possibile lettura, in traduzione, del XVI trattato ermetico; la sua predilezione per l'ermetismo egizio ci sembra conseguenza, più che non causa, del suo pensiero.

³⁰¹ *De la causa*, p. 127.

³⁰² Nella *Oratio valedictoria*, Op. lat., I, 1, dove però potrebbe esser ritenuta un omaggio all'uditio.

comune che quei che sono fuor del gioco, ne intendono più che quei che vi son dentro";³⁰³ dove il proverbio è usato in senso ironico e paradossale: "fuor del gioco", cioè dal contesto filosofico, non è il Nolano, l'*outsider* che "ne intende più"; ma precisamente quei dotti pedanti d'accademia che si credono autorizzati a trattare una filosofia della quale non intendono il significato; essi credono di "intenderne più" mentre ne comprendono soltanto le parole.³⁰⁴

La critica bruniana del pedante è strettamente connessa ad un aspetto del suo pensiero che riteniamo della massima importanza, sia di per sé che come luogo privilegiato dell'anticonformismo. Ci riferiamo all'estetica (o, se vogliamo, al rifiuto di ciò che s'intende per estetica in senso stretto) luogo celebrato della ricerca su Bruno, riguardo al quale vogliamo porre due precisi segnava.

Il primo di essi è costituito da un referente che Bruno non cita, ma che proprio nel suo secolo era stato stampato per la prima volta a Basilea, e, subito dopo, a Venezia: alludiamo al trattato *Del sublime* di ps.Longino.³⁰⁵ Qui non importa ipotizzare connessioni, ma constatare analogie: perché lo ps.Longino è un autore non lontano dalla cultura dell'ebreo Filone, e le sue posizioni sono quindi concepibili nell'ambito di un rapporto con la cultura testamentaria; ripercorrerle significa quindi muovere dagli stessi lontani presupposti antirazionalisti e anticlassicisti; in altre parole, porre il pensiero di Bruno nell'ambito di una cultura che in occidente è essenzialmente testamentaria.

Il secondo segnava è costituito dagli esiti moderni del pensiero di Bruno, che troveremo nel Romanticismo. Bruno si colloca dunque all'interno di un percorso che è quello del rifiuto del razionalismo classico, una linea che muove dal messaggio testamentario per giungere al Romanticismo e alle discendenze di quest'ultimo nel nostro secolo.

L'estetica bruniana si sviluppa essenzialmente, ma non esclusivamente, in *De gli eroici furori*, e si fonda su due presupposti: il rifiuto della normativa e il rapporto convergente, cioè d'identità funzionale, tra arte (poesia, musica, pittura) e filosofia;³⁰⁶ del resto, il sapere è strettamente legato al vedere, secondo l'antica posizione neoplatonica che vede la mente risalire al Bello ideale per il tramite del Bello sensibile.³⁰⁷ Il Bello è neoplatonicamente in rapporto col Vero, e questo rapporto lo si vede in chiaro allorché si ponga a confronto la concezione bruniana dell'universo, con quella della bellezza.³⁰⁸

Caratteri fondamentali del cosmo di Bruno sono, come abbiamo visto, la sua infinità/inesauribilità e la sua struttura policentrica, che stabilisce una *concordia discors*;³⁰⁹ così, per lui, armonia e bellezza si trovano soltanto ove concorre la diversità.³¹⁰ Il Bello è però legato anche all'infinito; questo ci sembra forse l'aspetto

³⁰³ *De la causa*, p. 128.

³⁰⁴ L'argomento, che rappresenta il luogo più significativo e più attuale -sempre attuale- del pensiero bruniano, è stato affrontato in particolare dal Ciliberto in *Asini e pedanti*, cit., che ne ha messo in luce i percorsi e i nessi. La critica della pedanteria assume in primo luogo le forme di una rivolta *etica*, contro una concezione oziosa della vita che porta il Bruno a combattere la propria battaglia su due fronti. Da un lato c'è Manfurio, il pedante del *Candelaio*, che "rappresenta un ceto sociale ormai senza potere, oggetto di risa e di scherno" (p. 85); un personaggio da commedia che rappresenta la satira delle concezioni pseudoculturali di ceti in crisi, non più in grado d'incidere sulla realtà. Dall'altro c'è però un'altra e ben più pericolosa "asinità", quella luterana che predica la salvezza "*sola fide*" e perciò, implicitamente, "rifiuta la conoscenza, esalta l'ozio, l'asinità e l'ignoranza, disintegrando, in un sol colpo, i fondamenti della scienza, della religione, della società" (p. 84). Questa seconda categoria è ben altrimenti pericolosa della prima, di per sé inoffensiva perché priva di credito sociale; è aggressiva, esaltata, soprattutto ipocrita in nome di una "giustizia" che, nell'assenza del merito, viene viceversa distrutta. Contro queste forme di asineria e pedanteria il Bruno invoca una cultura che sia presenza attiva dell'individuo, in grado di operare nella società secondo le proprie capacità, con il consenso che gli viene dai propri meriti. Abbiamo già visto qual è la politica sociale di Lutero; ci sembra quindi che Bruno esprima, in questa lotta bifronte, la crisi epocale dell'intellettuale indipendente di modesta estrazione, dinanzi al progressivo irrigidirsi dei blocchi ideologici di potere nella seconda metà del XVI secolo, i cui contraccolpi sulla cultura sembrano evidenti. In questo senso la Riforma non risolve, *ma è dentro* la crisi della cultura europea: un'intuizione la cui portata si può vedere meglio ora, a grande distanza di tempo. L'analisi del Ciliberto, strutturata sul percorso storico del pensiero di Bruno, vede nella riflessione sulla religiosità come fondamento del rapporto con la società e con la natura, un momento finale del suo sviluppo; tuttavia questo approccio ci sembra scontato per la concezione stessa che Bruno ha della cultura, come pensiero in grado di operare in direzione del mutamento. Quanto poi al rapporto conflittuale di Bruno con l'*asinità* cristiana, o meglio, Paolina (il motivo della "santa ignoranza") che è alla radice dell'*asinità* luterana, rapporto che costituisce il nucleo dell'indagine del Ciliberto (onde il pedante cattolico e l'asino luterano avrebbero strette connessioni) esso deve comunque essere inteso in un quadro che pone lo stesso Bruno entro la cultura cristiana. Ci riferiamo precisamente a quella rivalutazione della materia che è lascio inequivocabilmente testamentario, mutuato, per il Ciliberto, da Agostino (p. 119); a questo ci sembra però sia da affiancarsi sia la concezione "operativa" della cultura -che appartiene alle religioni del Libro- sia, soprattutto, quella tensione allo "spirito" contro la "lettera" che è il motivo conduttore di tutto il dissenso cristiano, che stiamo esaminando dall'inizio della nostra ricerca: un dissenso che non è pensabile, almeno in occidente, senza le tre religioni.

³⁰⁵ *Editio princeps* è quella del Robertelli, Basilea 1554, cui segue a distanza d'un anno quella di Paolo Manuzio, Venezia 1555; il testo è edito ancora a Ginevra, da Portus, nel 1569. Per un'edizione critica si può consultare il *Libellus de sublimitate Dionysio Longino fere adscriptus*, ed. P.A. Russell, Oxford Un. Press, 1968. Le ipotesi relative all'autore del trattato convergono su una cultura ellenistica giudaizzante del I secolo.

³⁰⁶ Cfr. *Explicatio triginta sigillorum*, *Op. lat.*, II, 2, p. 133; *De imaginum, signorum, et idearum compositione*, *ivi*, II, 3, p. 198.

³⁰⁷ *De gli eroici furori*, p. 355 sgg.; cfr. anche *Spaccio*, pp. 190-191. L'obiettivo di Bruno è senza dubbio l'intelligibile, ma il veicolo per giungervi è comunque il sensibile.

³⁰⁸ Il rapporto tra estetica e cosmologia in Bruno è stato sottolineato dal Puglisi, cit.; il Mariani, cit., ha sottolineato il rapporto tra arte e verità.

³⁰⁹ Sulla *concordia discors* o *discordia concors* come tema rinascimentale, in particolare pichiano e ficiniano, cfr. E. Wind, *Misteri pagani del Rinascimento*, trad. di P. Bertolucci, Milano, Adelphi, 1971, *passim*; in particolare, per il rapporto degli *Eroici furori* con la relativa dottrina, cfr. pp. 241-242. Nel testo sono trattati più volte i rapporti di Bruno con l'estetica rinascimentale a monte, romantica a valle. L'archetipo è quello di Armonia, figlia dei due opposti Marte e Venere.

³¹⁰ "Non è armonia e concordia dove è unità, dove un essere vuol assorbire tutto l'essere; ma dove è ordine e analogia di cose diverse; dove ogni cosa serve la sua natura". I corsivi sono nostri, e li abbiamo introdotti per mettere in evidenza l'aspetto che ci sembra fondamentale in questo pensiero: l'intangibile sacralità delle individuali manifestazioni della natura, che non possono essere coartate a fini eterodiretti. L'odio per le regole in Bruno non è un fatto esteriormente "estetico" (la sua metafora del poeta usignolo nel *Cantus Circaeus*, *Op. lat.*, II, 1, p. 206 è diretta contro l'*art pour l'art*) ma in primissimo luogo *etico*, come adesione alla pluralità delle ragioni e alla verità/testimonianza come autorealizzazione, esplicazione dell'irripetibile "divinità" di ogni individuo. Cfr. anche *Spaccio*, p. 91: "Sofia. Talché, se ne li corpi, materia ed

più rilevante, che colloca Bruno in ambito “longiniano” e pre-romantico, e che è stato ripetutamente sottolineato dal Puglisi.³¹¹ Di questo avevamo già accennato sopra, con riguardo al concetto bruniano di infinito, un concetto che egli esprime per l'appunto nel dialogo di Cicada e Tansillo, lo stesso nel quale sviluppa il celebre tema dell'Atteone. Il tema è per l'appunto quello della *inesauribilità* del reale, che diviene inesauribilità della ricerca e impossibilità del conchiuso; il cuore “corre dove non può arrivare, si stende dove non può giungere, e vuol abbracciare quel che non può comprendere; e con ciò....mai sempre più e più va accendendosi verso l'infinito”.³¹² L'animo è dunque spronato verso l'oltre perché l'intelletto “nell'apprensione d'ogni certa e definita forma, giudica che v'è sempre qualcosa di più grande, tendendo verso l'irraggiungibile assoluto”.³¹³

Da questa tensione all'assoluto nasce la metafora di Atteone, sulla quale si è scritto molto.³¹⁴ Atteone, nel testo bruniano,³¹⁵ è il cacciatore dell'Assoluto, cioè colui che vuol contemplare la divina Bellezza (Diana) come via per giungere alla divina Sapienza. Mosso dalla propria volontà a questa “caccia”, Atteone è colui che persegue l'obbiettivo secondo ragione, cioè fuori di sé; ma una volta raggiuntolo, la comprensione intellettuale del divino Intelletto, è possibile soltanto a patto di scoprire Quello non più fuori, ma *dentro* se stesso; la sua diviene quindi un'adesione nella quale egli è rapito, sicché da cacciatore si trasforma in caccia, e *muore al mondo dell'apparenza*. La conoscenza è dunque morte iniziatica “che da' Cabalisti è chiamata morte di bacio, figurata nella Cantica di Salomone”.³¹⁶

L'estetica di Bruno è dunque un'estetica manierista nel suo rifiuto del conchiuso, e al tempo stesso pre-romantica perché è un'estetica del Sublime. Come rifiuto del conchiuso essa infatti si rivolge contro le regole, perché la vita dello Spirito è per l'appunto l'incircoscribibile infinito che non può essere sottoposto all'esteriore normatività. Così, come un'estetica della vita si oppone ad un'estetica delle regole, un'estetica dell'*infinito* si contrappone ad un'estetica del conchiuso. In altre parole, per Bruno il referente dell'arte è la vita con la sua incircoscribibilità, col suo sempre-nuovo, con uno Spirito che soffia dove vuole; per gli aristotelici dell'incombente Classicismo, il referente son norme *prefissate, esteriori*, frutto dell'*astrazione, teorie*: cioè frutti di una distaccata contemplazione dell'*osservatore esterno*. L'arte viene così *sottratta all'artista*, secondo l'occhiuta ideologia del potere, del critico/teologo sovrimposto, della *censura*. L'aristotelismo non combatte l'arte, anzi l'apprezza moltissimo, ma *la usa come strumento*, eterodiretto, del potere ideologico.³¹⁷ Ecco quindi nascere la famosa affermazione degli *Eroici furori*: “la poesia non nasce da le regole, se non per leggerissimo accidente; ma le regole derivano da le poesie; e però tanti son geni e specie di vere regole, quanti son geni e speci di veri poeti”.³¹⁸ Hanno dunque torto i pedanti, che giudicano il prodotto artistico a partire da regole esteriori, derivate per processo si astrazione dalle opere di precedenti artisti, che sarebbero normative soltanto per chi volesse imitarli, non già per far opera originale; per assurdo, se così fosse,

ente non fusse la mutazione, varietà e vicissitudine, nulla sarebbe conveniente, nulla di buono, niente dilettevole”; questo fondamento cosmologico è ciò che Bruno riflette nell'estetica.

³¹¹ Cit., p. 39: “avverte la difficoltà inerente al concetto di una perfezione intesa come determinazione o finitezza”; p. 40: “La bellezza, per il Bruno, riposa su caratteri che sono completamente opposti a quelli nei quali l'aveva fatta consistere Aristotele. Essa non è più compiuta determinazione, misura, ordine, armonia, ma assoluta indeterminazione, dismisura, infinità”; p. 41: “Circoscivere, chiudere nel cerchio delle regole la poesia, che dev'essere invece espressione della bellezza come infinità, significa offendere, distruggere l'arte”.

³¹² *Eroici furori*, p. 352.

³¹³ *Ivi*. Sul concetto di “oltre” nell'estetica neoplatonica (Dante) e romantica (Leopardi), cfr. G. Lombardo, *Memoria e oltraggio. Contributo all'estetica della transattività*, *Æsthetica* pre-print, 12, 1986.

³¹⁴ Ad esempio, Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, trad. di M.L. Gatti, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 360-368; F. Rella, *L'enigma della bellezza*, Milano, Feltrinelli, 1991, pp. 77-79; Stadler, cit.; Puglisi, cit; ma l'argomento è divenuto, in generale, un *tópos*.

³¹⁵ *Eroici furori*, p. 347 sgg.

³¹⁶ *Ivi*, p. 351. Bruno conosceva la Qabbalah, e, come abbiamo già notato riguardo al suo concetto di infinito, non *apeiron*, ma analogo a *En Soph*, ne comprendeva la logica; precisamente dal concetto di “morte di bacio” infatti, Bruno introduce subito dopo la sua visione dell'infinito (pp. 352-353) come inesauribilità del divino; quindi come infinita tensione di chi, avvertendo *dentro di sé* la presenza del divino Intelletto, è spinto e cacciato *fuori di sé* nella divina Bellezza, in un tormento inesauribile che si placa soltanto con la “morte di bacio”, nell'annullamento entro il divino Intelletto. Questo movimento dello spirito ha un importante precedente: il sistema ismailita di Sijistānī, a dimostrazione della nostra ripetuta osservazione, secondo la quale una volta partiti da strutture di pensiero analoghe, si giunge a conclusioni analoghe (tra Sijistānī e Bruno non v'è infatti rapporto diretto). La struttura della conoscenza di Bruno torna ancora nel nostro secolo, nel post-romantico Rilke, con il suo famoso “Wer sich als Quelle ergißt, den erkennt die Erkennung” (*Die Sonette an Orpheus*, II, 12) che, significativamente, appare in un sonetto che inizia “Wolle die Wandlung”, ed è un elogio della trasmutazione contro la fissità: lo stesso pensiero di Bruno. Sul concetto di “morte di bacio” derivato dall'interpretazione cabalistica del *Cantico dei Cantici* (“mi baci egli dei baci della sua bocca”) nella quale i due amanti sono l'anima e l'Intelletto divino, e sulla sua diffusione nel Rinascimento italiano, cfr. il saggio del Calvesi, *La morte di bacio*, Storia dell'arte 7-8, 1970. La “morte di bacio” si realizza nell'eclisse causata dalla congiunzione di Sole e Luna, Intelletto e anima (dove la terra rappresenta il corpo). L'eclisse di Sole nella congiunzione, significa dunque l'immersione dell'anima nel divino e la morte del corpo; questa eclissi può verificarsi, ovviamente, soltanto in luna nuova, cioè “nera”, come “nera” è la bella Shulamita del *Cantico dei Cantici*. Atteone è dunque vittima dell'oggetto stesso della sua caccia: egli *guarda* senza rendersi conto che, di fatto, è *guardato* dall'oggetto che lo attira in sé, e gli ri-vela, in trasparenza, il Bello intelligibile, in un gioco mortale di miraggi. Atteone vuole quindi “che quella specie, che gli è stata parturita dal vedere, non venga ad attenuarsi, smarrirsi e perdersi. Vuol dunque sempre oltre e oltre vedere”. (*Eroici furori*, p. 357). La tensione infinita verso il Bello intellettuale precipita Atteone nel gorgo dell'Altro, inaccessibile: l'oggetto lo guarda con lo sguardo di Medusa. Chi vive in U-topia è morto al mondo, come i cavalieri delle leggende melusiniane (cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 247-296); come tale egli è il folle per eccellenza, che “finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale, cieco e fantastico” (*Eroici furori*, p. 350); ma che il mondo chiama insano “perché soprasape”: “insani son chiamati quelli che non sanno secondo l'ordinario, o che tendono più in basso per aver men senso, o che tendono più in alto, per aver più intelletto” (*ivi*, p. 354, corsivi nostri).

³¹⁷ Una sottile analisi del passaggio dal Manierismo al Classicismo, incentrata sul Marino, il Poussin, e sul papa/poeta Urbano VIII, si può trovare in Fumaroli, cit., pp. 136-202.

³¹⁸ *Eroici furori*, pp. 310-311.

i critici potrebbero trasformarsi in poeti, mentre “non son altro che vermi.....nati solamente per rodere, insporcare e stercorar gli altrui studi e fatiche”.³¹⁹

Bruno rifiuta dunque l'estetica nel senso usuale della parola, cioè come scienza in grado di definire il Bello; egli avverte in modo chiaro il dilemma che si porrà al nascente nuovo Razionalismo, che non a caso rinnova, ai propri albori, la normativa classicista, ma che nel breve volgere d'un secolo *non saprà più come affrontare il ruolo dell'arte in rapporto alla conoscenza*: la storia avvizzita di una tale “scienza” estetica da Baumgarten a Kant -con rifritture sino al nostro secolo- è lì a testimoniarlo.

L'argomento dev'essere affrontato, sia pure in breve, per appurare se questo rifiuto non rischi di risolversi in una negazione dell'arte stessa nella sua autonomia, e ci sembra che il citato studio del Mariani offra l'opportunità d'una riflessione chiarificatrice.

Il Mariani parte dal rapporto di Bruno con la magia per sottolineare il carattere strumentale assegnato dal Nolano al fare artistico; nella sua concezione del sapere come sapere in grado di operare (una concezione non soltanto magica, questa, ma anche religiosa in senso più ampio) egli vede nel verso e nell'immagine dei meri strumenti atti a trasmettere la verità intellettuale. La stessa musica non ha autonomo valore estetico, ne ha soltanto uno estatico, catartico.³²⁰ Per conseguenza l'arte corre il rischio di risolversi in magia, perché le tesi espresse da Bruno nel *De vinculis* “mettono in crisi la possibilità stessa di una teoria dell'espressione artistica”.³²¹ Questa forma d'espressione contiene comunque vari livelli; anche il raglio d'un asino vi rientra, per quel che gli compete; ma il livello è dato soltanto dal *grado di verità* contenuto nell'espressione. Questo è il punto nodale per il giudizio critico, non le dolcezze vuote del poeta-usignolo, ma la pienezza di contenuto di canti apparentemente barbari, che tali appaiono però soltanto a chi non è in grado di intenderne precisamente quel contenuto; la poesia (l'arte) è infatti il luogo al quale affidare la trasmissione dei più alti concetti.³²² In essa si compie l'atto noetico che, come abbiamo già notato, unisce il divino all'umano.

Sulla base di queste premesse Bruno, nemico delle regole, finisce di fatto in una concezione elitaria del sapere.³²³ Il luogo essenziale dell'analisi del Mariani parte allora da questa constatazione, per dar luogo ad alcune affermazioni, sulle quali sembra ci si debba soffermare. A suo avviso, un malinteso graverebbe sulla recezione romantica degli *Eroici furori* come negazione delle regole poetiche, perché la conoscenza delle tecniche, ancorché insufficiente a dar valore artistico all'opera, è comunque premessa indispensabile. Saremmo quindi “agli antipodi dell'ideale romantico del poeta ispirato per dono ineffabile”.³²⁴ Bruno negherebbe l'interesse verso nuove dizioni personali di temi già esauriti nell'ambito letterario; a lui non importa la persona dell'autore ma il contenuto delle opere, la loro “verità”: qui cade il non sapiente che, non avendo nulla d'importante da dire, è soltanto un “cantafavole”.³²⁵

Non esiste dunque la “bella espressione” ma soltanto “l'adeguata espressione del vero”, con la quale si compie l'*ascensus* al divino.³²⁶ Con perfetta simmetria rispetto al movimento neoplatonico che vede nel Bello l'immagine sensibile del Vero, Bruno trova il Bello là dove il verso (*l'immagine, il suono*) si adegua a perfetto veicolo del Vero. Oltre, v'è soltanto il silenzio mistico.

Questa, che abbiamo posto in corsivo, ci sembra l'essenza della “estetica” bruniana (che, in senso stretto, è negazione dell'estetica stessa); un'essenza che ci sembra in linea con la visione “longiniana” da noi ravvisata in Bruno, e che l'analisi del Mariani porta ordinatamente in luce. Quanto alle conclusioni che se ne possono trarre, ognuno può giudicarne come vuole;³²⁷ a noi sembra non irrilevante esporre qualche considerazione conclusiva.

Capire Bruno non è facile, perché come ha notato Stadler,³²⁸ la sua testimonianza andrebbe ripensata tenendo conto del fatto che la modernità dei contenuti non disponeva del lessico moderno per esprimersi; in altre parole, il suo pensiero può esser deformato da un linguaggio consolidatosi in rapporto a una cultura che egli supera. Ciò premesso, il problema del rapporto da lui asserito tra sapere, verità e poesia (arte), dev'essere pensato come pretesa di far filosofia usando il mezzo artistico, subordinando questo a quella, ciò che significherebbe far cattiva poesia e pessima filosofia? o non, piuttosto, come intuizione che soltanto l'arte, con

³¹⁹ *ivi*.

³²⁰ Mariani, cit., pp. 303-312, in sintesi.

³²¹ *ivi*, p. 313. Il carattere “magico” dell'opera d'arte è una possibilità concreta della concezione neoplatonica di Bruno. Tra l'Uno (la Mente) e il molteplice (le immagini) la facoltà della Ragione opera la mediazione; come gli Dei, inaccessibili, si manifestano in forma animale e tornano poi nella propria sede, così tra Mente e immagini circola il processo di *descensus/ascensus* mediato dalla Ragione. Il poeta, il furioso eroico, è colui che percorre con le proprie immagini la via ascendente; l'atto noetico che lo unisce al divino è opera “magica” realizzata unificando le immagini nella memoria e transcendendole.

³²² *ivi*, pp. 313-315.

³²³ *ivi*, pp. 316-319.

³²⁴ *ivi*, p. 322.

³²⁵ *ivi*.

³²⁶ *ivi*, p. 325.

³²⁷ Il Mariani, p. 325, conclude che Bruno non avanza, contro il pedante, una diversa e superiore poetica, ma rifiuta la categoria stessa della letterarietà, e cita al riguardo uno studio del Barberi Squarotti nel quale si afferma che Bruno svuota la letteratura di tutto ciò che le è specifico, la *nega* (corsivo del Mariani) nel suo esser letteratura. Il Mariani spiega in sequenza la propria affermazione estendendola dal piano della letteratura a quello della matematica e della fisica; ciò che Bruno negherebbe, in generale, è l'*autoreferenzialità* delle singole discipline; una negazione di rigore, aggiungiamo noi, in una visione come quella bruniana che è, in senso del tutto lato ma non meno cogente, essenzialmente religiosa.

³²⁸ Cit., p. 60.

il riferimento all'interezza dell'esperienza umana, può veicolare un "vero" di per sé ineffabile, che è *oltre* la stessa poesia, ciò che significa *incircoscribibile* nella logica chiusa del concetto, onde vero "filosofo" è soltanto il "vero" poeta? la "filosofia" non sarà -forse- una degenerazione pedante e razionalistica del sapiente, *che sin dagli albori omerici fu poeta, fu sapiente perché poeta*, poeta "vero", *che fa le proprie regole*, non adotta quelle altrui?

Questa seconda alternativa, che a nostro avviso si fa luce all'interno di un pensiero forse non interpretabile in modo del tutto univoco,³²⁹ è importante perché veicola un diverso concetto di verità, in direzione della pluralità delle ragioni: *perché plurale è un sapere poetico che fonda di volta in volta le proprie regole*.

Vi è dunque *un'autonomia dell'arte che non significa autoreferenzialità*: autonomo è il poeta (rispetto a regole eterodirette) ma il suo sapere non può essere un sapere "letterario", perché la forma autonoma è espressione di un contenuto (il vero, con la minuscola, se le ragioni son plurali) che non è arabesco mutuato dall'evoluzione formale, cresciuto su altre forme (qui ci sovviene la pittura nata sulla "fatta pittura", condannata da Leonardo). La negazione della letteratura, sottolineata dal Mariani, è dunque negazione dell'*art pour l'art*, di un Bello che sia "canto d'usignolo", privo di riferimento alla verità esistenziale del contenuto. A nostro avviso, *la novità di Bruno può essere intesa soltanto a patto di ribaltare il concetto di verità*. Proiettare il divino dentro l'uomo, come fa il neoplatonico Bruno, significa infatti trasformare il tradizionale concetto razionalista di verità (= adeguamento della proposizione alla cosa) in verità *esistenziale*: ecco dov'è la pluralità delle ragioni, ecco *l'autonomia ineludibile* del poeta/sapiente, ecco però anche l'obbligo, per l'arte, di farsi espressione di una verità *non riducibile a concetti*, ma soltanto *testimoniabile*. Ecco dunque un'autonomia reale che non può esser vuota autoreferenzialità, un'arte che, come dirà in questo secolo l'Arnheim, cit., è un potente strumento di *lotta nella vita*. L'arte non può esser giudicata col metro dell'estetica, perché va letta nel contesto del fare umano, in chiave dunque antropologica.

In questo modo ci rendiamo conto di avere eccessivamente modernizzato il pensiero di Bruno, ma abbiamo cercato di coglierne una possibile anticipazione della modernità. Come notava lo Stadler,³³⁰ la metafora di Atteone rappresenta infatti un'autoriflessione della ragione sul proprio fondamento, una metafisica dello spirito; e certamente, in questa metafora, il divino è riportato all'interno dell'uomo, dov'era latente e dove torna a manifestarsi a compimento di una lunga e "furiosa" caccia³³¹ *che è caccia di se stessi*.

L'ultima (per il momento) propaggine della cultura "rinascimentale",³³² è costituita da Tommaso Campanella, il grande sopravvissuto, uscito dall'interminabile carcere in un mondo ormai cambiato. La Yates ne ha trattato in rapporto al suo Giordano Bruno nella risaputa chiave "ermetica", a nostro avviso del tutto limitativa;³³³ molto interessante ci è sembrato viceversa l'ampio studio della Bock,³³⁴ che pone in primo piano le posizioni ideologico-politiche del Campanella -per le quali egli pagò un prezzo tremendo- e vi collega le strutture metafisico-religiose quale fondamento.

Dopo aver premesso un'ampia sintesi degli studi sulla storia del Vicereame nel XVI-XVII secolo, la Bock esamina il pensiero di Campanella sotto tre aspetti: il suo rapporto con i problemi della società meridionale in cui viveva; la sua critica del presente e il suo progetto per un nuovo ordine sociale; il significato storico e politico delle sue idee magiche, messianiche, e profetico-astrologiche.³³⁵

Per quanto concerne il primo punto, dopo aver sottolineato i rapporti tra l'impegno civile di Campanella e le sue scelte religiose -la sua contrarietà alla dottrina luterana è centrata sulla corruzione del tessuto civile e l'accondiscendenza alla tirannia che ne derivano,³³⁶ il suo anticlericalismo nasce dalla tirannia

³²⁹ Intendiamo con ciò affermare che non mancano ragioni per interpretarlo anche in modo più riduttivo, come fa il Mariani, su questo punto, cruciale per l'estetica.

³³⁰ Cit., pp. 58-59.

³³¹ Rileggendo due temi segnalati dal Mariani, fanno parte della "caccia" a nostro avviso, anche il conseguimento delle conoscenze tecniche necessarie ad esprimere la propria verità, e l'obbligo di non ripercorrere il già-detto, che sarebbe tradire questa verità, per sua natura individuale. La propria verità non può trovarsi fuori di sé; ma se i mezzi per esprimerla sono anch'essi personali, essi non possono essere elaborati adeguatamente senza una conoscenza dello *status of the art*. L'arte è dunque una grandissima fatica, o una caccia furiosa e mortale per il cacciatore.

³³² Ci sembra opportuno porre l'attributo tra le virgolette, perché, come abbiamo già sottolineato, il Rinascimento contiene in sé l'antitesi antirinascimentale, destinata a rivelarsi rapidamente nel Manierismo. Noi usiamo l'attributo nel senso ampio che gli viene abitualmente conferito (per esempio dal Garin) ma vorremmo evitare confusione con altri usi del termine, come nella storia dell'arte, dove viene sovente contrapposto al Manierismo. Il Rinascimento infatti non è soltanto culto della classicità e pretesa di trasferirla in un mondo ormai cristiano: è anche coscienza dell'antitesi esistente tra i due mondi; in altre parole, "Rinascimento" non è soltanto *La scuola di Atene*, è anche Pontormo, è anche l'apocalittica e gigantesca risposta di Grünewald a Isenheim; è scoperta dei valori dell'arte pre-colombiana; è ampliamento del panorama europeo a popoli e culture che con la classicità non hanno nulla a che vedere.

³³³ *Giordano Bruno*, etc., cit., pp. 389-428.

³³⁴ G. Bock, *Thomas Campanella. Politisches Interesse und philosophische Spekulation*, B.D.H.I.R. 46, Tübingen, Niemeyer, 1974. Per queste rapidissime note marginali su Campanella, abbiamo consultato anche: S. Femiano, *La metafisica di Tommaso Campanella*, Milano, Marzorati, 1968; E. Garin, *Da Campanella a Vico*, Atti del Conv. Int. sul tema "Campanella e Vico", Roma, 1968, ivi, A.N.L., 1969; G. Di Napoli, *Il pensiero filosofico e religioso di Tommaso Campanella*, ivi; G. Bruni Rocca, *L'utopia del Campanella e gli archetipi della società politica*, ivi. Per le opere di Campanella, cfr. T. Campanella, *Tutte le opere*, a cura di L. Firpo, Milano, Mondadori, 1954; la prima edizione della *Città del Sole* è del 1904, Intr. e commento di E. Solmi, s.i.l.; cfr. inoltre gli *Inediti theologicorum libri XXX*, nella Ed. Naz. dei Classici del Pensiero Italiano, Milano, Bocca, 1955.

³³⁵ Bock, cit., p. 75

³³⁶ *ivi*, pp. 86-88.

esercitata dall'alto clero-³³⁷ la Bock ne mette in luce le scelte sociali. Campanella si schiera sempre contro lo sfruttamento dei contadini e di tutti i ceti *produttivi* in generale, popolari e piccolo-borghesi, contro l'economia di sfruttamento dei ceti mercantili e finanziari che provocava la rovina di questo tessuto;³³⁸ egli dunque non era affatto un sognatore, ma aveva una visione concreta e precisa della situazione.³³⁹

Relativamente al secondo punto, la Bock premette alcune considerazioni generali: il programma di Campanella era egualitarista,³⁴⁰ e il suo rapporto col Cristianesimo ne *La città del sole* privilegia la figura di Cristo non nella sua divinità, ma come uomo, in quanto legislatore;³⁴¹ quanto al suo interesse per una filosofia della natura, esso è da connettersi al concetto di *mutamento* che vi regna: Campanella scrutava infatti ansiosamente la possibilità di un cambiamento nelle strutture e nella logica della società nella quale viveva.³⁴²

In direzione quindi di una sommossa, egli usava il proprio ascendente di mago/astrologo e profeta, quale strumento in grado di operare nell'ambiente contadino.³⁴³ A proposito della fallita rivolta del 1599, è significativo ricordare che non furono del tutto infondati i sospetti di una tentata convergenza turco-papale contro l'*establishment* del Vicereame; del resto il popolo si era volto concretamente più di una volta verso l'Islam (fughe, conversioni) e si sapeva che avrebbe appoggiato i Turchi in caso di sbarco. Quanto a Campanella, egli aveva molto chiaro il gioco ortodossia/eresia come disputa sulla natura e la logica del potere, e gli era nota la situazione interna dell'Islam; egli sognava infatti una rivolta generalizzata degli eretici della Cristianità come di quelli dell'Islam, perché in entrambi i casi le sette avevano in comune la lotta contro il potere.³⁴⁴

Politicamente parlando quindi, egli venne ad assumere negli anni posizioni diverse in rapporto a quelle che gli apparvero differenti opportunità in congiunture diverse; gli scopi restavano tuttavia sempre gli stessi. Alla metà degli anni '90 egli vagheggiava un'unione italiana anti-aristocratica ed egualitarista sotto la guida del Papa, mantenendo un atteggiamento equivoco circa la presenza spagnola. Nella rivoluzione del 1599 propugnava una rivolta di classe agraria e piccolo-borghese con l'eventuale appoggio della nobiltà minuta; aveva in mente l'abolizione della proprietà privata, l'indipendenza del Sud, poi dell'Italia, seguita dalla fratellanza dei popoli; pensava ad una repubblica fondata sulla religione liberata dalle supersizioni. A partire dal 1600 pensò ad una monarchia assoluta antifeudale, mentre l'abolizione della proprietà privata prendeva gli aspetti di una lotta all'accumulazione privata dei capitali, in favore di un'accumulazione di Stato da investire nel progresso delle attività economiche produttive. Dopo il 1628 pensò ad una lega delle forze italiane in funzione antispagnola, per un ristabilimento dell'indipendenza nazionale; sarebbe seguita la fratellanza dei popoli, l'unione mondiale, e la trasformazione sociale finale sotto la sovranità papale universale.³⁴⁵

Come si nota, la democrazia di Campanella è di fatto una teocrazia: in nome della libertà e dell'eguaglianza, essa realizza il totalitarismo, com'è inevitabile per il fondamento religioso del potere politico da lui pensato, specchio terreno di un Assoluto celeste che s'incarna automaticamente nella repubblica degli uomini restaurati, vera comunità prelapsaria.³⁴⁶ Campanella credeva nel peccato originale, antica metafora della condizione umana, ma credeva anche nella possibilità della Ragione di raggiungere la Verità assoluta, e di adeguarvisi come atto di libertà.³⁴⁷

Il terzo e ultimo punto trattato dalla Bock ci è sembrato il più interessante, perché mostra i legami tra pensiero religioso e problema sociale. La Bock sottolinea sin dall'inizio³⁴⁸ il legame che si forma in Campanella -dapprima avversario dell'astrologia- tra l'adozione della dottrina astrologica e il suo utilizzo per avvalorare il concetto di "progresso"; il mutamento continuo della natura, che si rispecchia nel moto degli astri, non è un moto circolare che preveda il ritorno all'inizio, ma è direzionato ed è quindi un "progresso".³⁴⁹

L'aspetto più interessante della critica di Campanella al moto circolare, è la critica al suo determinismo; contro l'aristotelismo, egli nega l'eterna regolarità del moto celeste e delle sue leggi, e ciò,

³³⁷ *ivi*, p. 94.

³³⁸ *ivi*, pp. 106-107.

³³⁹ *ivi*, p. 115.

³⁴⁰ *ivi*, p. 127.

³⁴¹ *ivi*, p. 129. Anche il matrimonio e la famiglia hanno un valore essenzialmente economico e demografico al servizio della società (p. 167); la religione è vista come una forza magica in grado di unire gli animi (p. 185).

³⁴² *ivi*, pp. 136-138.

³⁴³ *ivi*, p. 144.

³⁴⁴ *ivi*, pp. 147-152. Campanella era anche disposto ad accettare la concezione sociale islamica, sulla quale però non si faceva illusioni: l'abolizione del privilegio di nascita non serviva a difendere dalla tirannia, al contrario! (p. 175).

³⁴⁵ *ivi*, p. 228.

³⁴⁶ Sulla società e sull'utopia de *La città del sole*, cfr. Bruni Rocca, cit. L'autore rileva il Gioachimismo del calabrese Campanella (p. 187), il carattere millenaristico della sua utopia e la presenza di elementi simbolici propri di questa tradizione. La società de *La città del sole* è antinomica (p. 209) è una democrazia totalitaria (p. 205) analogamente a quel che abbiamo osservato nell'estremismo islamico, ove egualmente la società era fondata sulla perfetta adesione al divino da parte di uomini redenti. Come nota l'autore (p. 205) "l'immaginazione politica non è illimitata; vi sono delle costanti nelle rappresentazioni del potere e della società".

³⁴⁷ Cfr. Bruni Rocca, cit., pp. 195-200. In particolare egli nota (p. 199) la coincidenza di questo razionalismo con quello che informa il concetto di Pansofia; egli quindi si avvale dell'impostazione della Yates (p. 193) diretta ad enucleare gli aspetti magici del pensiero di Campanella, che per molti versi discenderebbe dal filone razionalista lulliano.

³⁴⁸ p. 229 sgg.

³⁴⁹ Cfr. in particolare p. 251.

sostiene la Bock, non come in Bruno per considerazioni metafisiche generali, ma per una precisa visione politica: il presente è sempre un attimo irripetibile che in ogni istante deve essere nuovamente indagato.³⁵⁰

Sono interessanti al riguardo le osservazioni del Di Napoli, il quale, dopo aver rilevato che Campanella considera essenzialmente anticristiano il naturalismo di Aristotele e di Machiavelli, per i quali l'esaltazione della religione fa da schermo ideologico alla Ragione di Stato,³⁵¹ rileva che il cosmo di Campanella "non è una macchina definita per sempre nei suoi movimenti, ma è un organismo".³⁵² Come ogni organismo dunque, esso vive e respira la vita divina che è in lui; non a caso, contro l'aristotelismo, Campanella si richiamava al platonismo dei Padri;³⁵³ rifiutava l'astrattezza dell'universale aristotelico che non consente una presa sulla realtà,³⁵⁴ e soprattutto imputava alla scienza l'incapacità di affrontare il *significato* della realtà fisica, che andava cercato nella trascendenza: di qui l'esigenza di una metafisica indipendente dalla scienza.³⁵⁵ La religione è dunque un "valore connaturale all'uomo",³⁵⁶ è perciò comprensibile che essa fondi, per Campanella, la trama entro la quale si disegna il suo progetto per l'uomo *nel* mondo, che è come dire il suo progetto sociale.

Questo progetto, come abbiamo visto sopra, è un progetto di cambiamento per la società e per l'uomo, che in tanto è possibile in quanto non esiste un determinismo delle leggi naturali: dunque l'uomo, *naturalmente* malvagio, può cambiare se stesso e la società.³⁵⁷ I riflessi di questa concezione sull'escatologia e sulla cristologia di Campanella sono molto interessanti, perché, se sul piano escatologico egli recupera la lezione "concreta" dei Padri, da Papia a Ireneo; sul piano cristologico egli tende ad assumere, e ne fu sospettato, posizioni pericolosamente propagandistiche, che fonde con un sostanziale recupero della dottrina di Gioacchino da Fiore. Secondo Campanella infatti, la prima discesa di Cristo rappresentò soltanto l'inizio del processo di salvezza dell'uomo, e un secondo stadio nel suo processo di liberazione spirituale e materiale. Il primo fu rappresentato dalla liberazione degli Ebrei dalla servitù in Egitto, e l'ultimo (il terzo) sarà quello pieno, da realizzarsi nella futura Chiesa spirituale. Cristo, incarnandosi, ha soltanto *introdotto* il processo di salvezza, che l'uomo deve percorrere sinché Cristo tornerà *misticamente*, comparando *in spirito* nel cuore dell'umanità rinnovata: *che si è rinnovata*.³⁵⁸

Il progetto di quest'umanità rinnovata in una Chiesa spirituale, prevede, lo ricordiamo, una monarchia universale guidata spiritualmente dal papa, e la conversione di tutti gli infedeli tramite la Ragione. Se vi aggiungiamo che Cristo, quando risorgerà *nell'uomo*, risorgerà come legislatore pronto ad usare la spada contro i malvagi, e che in quel giorno la legge sociale sarà un comunismo universale,³⁵⁹ ci rendiamo conto che l'utopia religioso-politico-sociale di Campanella è straordinariamente simile a quella di Postel, ciò che non manca di rilevare la Bock, la quale sottolinea che entrambi facevano riferimento all'*indiamiento* dell'uomo.³⁶⁰ Questa pretesa, ci permettiamo di ricordarlo, la stiamo seguendo dai tempi dello Gnosticismo.

Assistiamo dunque ad un'escatologia che è ipotesi di un processo terreno in grado di condurre a un regno della Ragione e della libertà, nella quale l'attività *politica* dell'uomo è decisiva. La pulsione al cambiamento di uno *status quo* invivibile, fortissima al tempo di Campanella e da lui personalmente esperita, illuse lo stesso Campanella di poter accelerare con la propria opera la fine dei Tempi, e di poter scorgere l'alba di un nuovo Regno.³⁶¹ Ci sembra scontata l'annoiata sufficienza con la quale Cartesio, aborrendone l'opera, parlava di lui; eppure, come segnala Garin,³⁶² il libertino Cyrano de Bergerac, considerava del tutto normale un abbraccio tra i due,³⁶³ perché in effetti, precisamente nell'ambito del Libertinismo erudito, avvenne l'incontro tra razionalità, scetticismo, e attenzione al dato esistenziale, contro la Ragione astratta, cioè, come dice Garin a proposito di Cyrano e del *Theophrastus redivivus*, "fra tradizione rinascimentale italiana e scienza e filosofia moderni".³⁶⁴ Bruno e Campanella compresero il significato delle scoperte dei fisici, al di là degli aspetti puramente "tecnici" che non rientravano nella loro competenza, più degli stessi Cartesio e Galileo: mentre i

³⁵⁰ *ivi*, pp. 254-256.

³⁵¹ Di Napoli, cit., p. 126. Si noti che su questo punto, tanto il Bruno quanto il Campanella colgono in pieno il contrasto tra messaggio testamentario e Razionalismo, come contrasto tra libertà e determinismo della condizione umana, tensione al progresso e ideologia dello *status quo*. Il problema si ripropone anche per il razionalismo cartesiano (per Cartesio l'uomo, non potendo cambiare il mondo, può soltanto adeguarvisi) per lo scientismo (determinismo delle leggi della fisica classica) e per l'odierno razionalismo economico, che ha trasformato il mito del progresso in moto costante, uniforme e unidirezionato, cioè nella stasi fattuale sotto il profilo politico, sociale ed ideologico. Contro tutte queste discendenze del razionalismo classico, il messaggio testamentario ha viceversa sempre veicolato -ce lo ricordano essenzialmente le "eresie"- la spinta del desiderio in direzione del cambiamento.

³⁵² *ivi*, p. 141.

³⁵³ Femiano, cit., pp. 104-107.

³⁵⁴ Di Napoli, p. 140.

³⁵⁵ Femiano, p. 139 sgg.

³⁵⁶ Di Napoli, p. 147.

³⁵⁷ Bock, pp. 267-268.

³⁵⁸ *ivi*, pp. 271-283.

³⁵⁹ *ivi*, p. 285.

³⁶⁰ *ivi*, pp. 283-285.

³⁶¹ *ivi*, pp. 287-300.

³⁶² *Da Campanella a Vico*, cit.

³⁶³ Cyrano de Bergerac, *Œuvres complètes*, Paris, Belin, 1977, p. 506.

³⁶⁴ Garin, cit., p. 16.

primi pensavano “nuove ontologie e nuove antropologie” e affrontavano in modo nuovo i problemi sociali e religiosi, i secondi, portati su questo terreno, diedero risposte banali o insoddisfacenti.³⁶⁵

A queste osservazioni vorremmo aggiungere qualcosa nella stessa direzione. Con Bruno e con la sua cosmologia si apre un capitolo nuovo, anche perché la compattezza del suo pensiero trasferisce le strutture cosmologiche nell'ontologia e le riflette ovunque, nell'arte come nella metafisica dello Spirito. Con Bruno cessa la distinzione di *alto* e *basso*, perché il divino è all'interno delle cose, che costituiscono ciascuna un *centro*; in questo senso Dio, metaforicamente sempre pensato nell'*Alto*, si trasferisce nel *profondo*.

In questa rivoluzione dei riferimenti spaziali, nella loro *relativizzazione*, si condensa il significato della ricerca operata da alchimisti, spiritualisti e teosofi, dalla quale dipende la modernità: *se l'alto e il basso si equivalgono, e se l'Alto si trasferisce nel profondo, non può che esservi pluralità di ragioni*. Con la loro ricerca, rivolta ad indagare le vie della spiritualizzazione della materia e della materializzazione dello Spirito, alchimisti, spiritualisti e teosofi si pongono su una strada destinata a condurre più lontano del nuovo dualismo cartesiano e dello scientismo agli albori. Nel cosmo tutto animato di Bruno, la materia è matrice di forme e non mera estensione, facile oggetto del dominio; il pensiero perciò non nasce come astrazione dalla vita.

Cartesio, al contrario, trae la propria certezza di “essere” dal pensare, inteso come astrazione dal pensato; avrebbe potuto trarre la certezza di “esserci” dall'evidenza di aver fame, ma, verosimilmente, per lui aver fame diveniva realtà soltanto attraverso il pensare di aver fame. Per questo Cartesio, contrariamente a Bruno e a Campanella, riesce ad essere assolutamente conformista nella vita, in politica e in rapporto alla società: il conformismo è il risultato di un pensiero razionalisticamente inteso come “*theoria*”, contemplazione della cosa da parte dell'osservatore “esterno” e “immobile”, che, come nella fisica classica, si fa da parte, e fa di un'astratta Ragione, contemplante dal luogo extraterritoriale, il parametro di un moto che non lo coinvolge né coinvolge la Ragione. Il sistema di Cartesio, come l'antico razionalismo che egli vuol rimodernare, si fonda sull'*unicità della Ragione* e sull'adeguamento della proposizione alla cosa. La vita è fuggita lontano, giustamente, perché in questo mondo gelido di orologi che *debbono funzionare*, la vita sarebbe un intralcio: proprio come le incrostazioni delle consuetudini erano divenute un intralcio alla recente *razionalizzazione* produttiva.

Questa è storia risaputa: certamente però un Campanella che rivendicava l'irregolarità dei moti a causa della presenza di Dio nella natura, non poteva che apparire pateticamente arretrato a chi aveva convinto persino Dio a far da orologiaio. Il libertino Cyrano tuttavia, benché cultore della ragione (di quella ragionevole però) aveva capito una cosa che a un Libertino doveva esser cara: Campanella *parlava di libertà*, nonostante la tirannide teocratica della *Città del sole*, allorché poneva Dio *dentro l'uomo e dentro il moto*. Cartesio, che si rassegnava ad esser padrone soltanto di pensieri astratti, s'inchinava viceversa ad una Ragione/Ragion di Stato: è qui il suo scontro, quello del nuovo Razionalismo, col messaggio testamentario.

Pensare, in una logica religiosa, è *testimoniare agendo*.

³⁶⁵ *ivi*, p. 15.

Capitolo quarto - L'alto e il basso

"Quod est superius est sicut quod est inferius": così recitava, al secondo capoverso, il commento di Hortulanus alla *Tabula Smaragdina*, la Bibbia degli alchimisti.¹ Detto più chiaramente, nello stesso commento la Pietra filosofale si compone di un elemento corporeo e di uno spirituale, di un "basso" e di un "alto", i quali tuttavia sono due manifestazioni soltanto apparentemente diverse della stessa realtà. "Tutto è uno", recitava infatti un altro celebre *tópos* alchemico,² dal quale traspare evidente la necessità di un fondamento metafisico/ontologico come premessa alla stessa ipotizzabilità dell'alchimia.

Questa premessa è in evidente antitesi con il fondamento normativo del Razionalismo e con le sue strutture discorsive (principi d'identità, di non contraddizione e di terzo escluso) e indica subito che le vicende dell'alchimia spirituale sono strettamente legate al pensiero emarginato e alle sue tensioni eversive, in occidente come in oriente. Prima però di addentrarci in questo nuovo capitolo della nostra ricerca, ci sembra opportuno stabilire dei segnavia, senza i quali correremmo il rischio di perderci nell'infinita latitudine di una "scienza" il cui incerto alveo ha un preciso riscontro nella nebulosità delle origini; incertezza e nebulosità dalla quale si può uscire soltanto ammettendo la pluralità delle sorgenti, e un notevole intrico dei percorsi, diversi tra loro ma intorbidati da numerosi contatti. Per chiudere con la metafora idrica si può dire che siamo in presenza di acque diverse i cui deflussi è abitualmente difficile -quando non impossibile- isolare.

L'alchimia che andremo esaminando è infatti un corpo dottrinale con un suo specifico linguaggio, le cui valenze vanno dal simbolico all'allusivo, al meramente e volutamente criptico, caratterizzato dal fatto che il linguaggio stesso è il solo elemento unificante, in un certo senso perciò costitutivo del corpo stesso. Sotto questo linguaggio comune si nascondono -a volte con una chiara rete di rinvii metaforici, a volte con oscurità e incongruenze che generano incertezza, a volte con intenti verosimilmente mistificatori- intenti e obbiettivi diversi che non è facile decrittare. Nell'alchimia confluiscono infatti antiche ricette metallurgiche o relative a pratiche artigianali e ad attività tintorie, in gran parte sfigurate e rese poco comprensibili; altrettanto antiche ricette di fantastici filtri d'immortalità; una "scienza" neoplatonica relativa alla perfettibilità dei metalli, come caso particolare della perfettibilità del cosmo; il suo equivalente spirituale relativo alla divinizzazione dell'uomo (congiunto o disgiunto dal perfezionamento dei metalli); infine molta concreta ciarlataneria spicciola e, col tempo, pseudocultura a buon mercato e tentativi perdenti di una scienza alternativa.

Noi non ci occuperemo di questa fase tarda, e neppure di metallurgia e di artigianato. Dopo qualche rapidissimo cenno introduttivo, indispensabile per far comprendere la complessità dei temi confluiti sotto lo stesso linguaggio, e la conseguente aleatorietà dei punti di riferimento, ci occuperemo soltanto dell'alchimia spirituale e dei suoi sviluppi culminanti nel XVI-XVII secolo con Paracelso e con la sua vasta influenza. Intendiamo con ciò riferirci alla costruzione di un'ontologia che studieremo in particolare con Paracelso, ove raggiunge la propria compiuta formulazione.³

Abbiamo detto che, a nostro avviso, la difficoltà di dare un senso univoco e riferimenti costanti ai testi alchemici, non è senza rapporto con la nebulosità delle origini. Anche se i maggiori studiosi hanno potuto

¹ Ruska, *Tabula Smaragdina*, cit., p. 182. Sull'enigmatico documento, forse di origine araba ma forse relativo ad una più antica tradizione, cfr. Weisser, cit., pp. 44-46. Il commento di Hortulanus possiede già, a nostro avviso, una chiara valenza ideologica, un particolare che viene sottolineato da D. Merkur, *The Study of Spiritual Alchemy: Mysticism, Gold making, and Esoteric Hermeneutics*, Ambix, 37, 1, 1990, p. 36. Il testo originale presente in Balinás, affermava infatti (Ruska, cit., p. 178): "Superiora de inferioribus, inferiora de superioribus", che è tutt'altra cosa, e sta semplicemente ad indicare che la parte area deriva da quella liquida o solida (sul fondo del recipiente) per riscaldamento, e viceversa per raffreddamento. In effetti il commento si riferisce a una diversa e più diffusa versione della *Tabula Smaragdina* (cfr. Holmijard, cit., p. 102) ed è comunque di età decisamente tarda: il misterioso Hortulanus, per il quale si pretendeva una datazione altissima, è infatti verosimilmente un autore del XIV secolo (cfr. Thorndike, cit., vol. 3°, pp. 176-190). Secondo il Merkur, l'interpretazione correntemente data alla frase di Hortulanus -quella sottolineata da Holmijard, pp. 103-104, di una corrispondenza tra mondo celeste e terreno- è frutto di un posteriore malinteso: Hortulanus non intendeva dire nulla di diverso dalla realtà fisica allusa nel testo originale, e si sarebbe soltanto espresso in modo equivoco. Quale che sia l'ipotesi che si voglia accettare, resta comunque evidente un fatto: un'osservazione di laboratorio diviene coi secoli un postulato metafisico, essendo stata assimilata entro un sistema di pensiero di differente origine.

² H.J. Sheppard, *The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: a Study in Origins*, Ambix, 10, 2, 1962, pp. 84-85; id., *The Origins of Gnostic-Alchemical Relationship*, Scientia, 56, 1962, p. 148; la formula è di origine stoica, ma riflette una concezione antichissima del cosmo; ci sembra quindi azzardato definire un preciso percorso attraverso il quale possa esser giunta nell'alchimia. Essa è comunque presente nella *Chrysopoia* di Cleopatra, una figura leggendaria dell'antica alchimia ellenistico-egiziana, citata dai più antichi alchimisti greci e arabi e risalente almeno al IV secolo, perché a questa data è già citata da Zosimo: cfr. Sezgin, cit., p. 70; Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, etc., cit., pp. 180-181; Halleux, *Les textes alchimiques*, cit., p. 61; F.S. Taylor, *The Origins of Greek Alchemy*, Ambix, 1, 1, 1937, p. 36 e pp. 43-44. La *Chrysopoia* è costituita soltanto da illustrazioni; la frase *en tò pán* appare al centro dell'uroboros. L'alchimia di "Cleopatra" ha già un significato spirituale: l'operazione sui metalli, il loro perfezionamento in oro, si riflette contemporaneamente in una rigenerazione interiore dell'adepto: cfr. Taylor, p. 44 e p. 47.

³ Nella quasi totalità degli autori tale costruzione è abitualmente sottintesa e non sviluppata come modello teorico: di qui anche la loro limitatezza. In Paracelso che, al contrario, subordina esplicitamente la possibilità di una pratica medica alla costruzione di un solido sistema speculativo -un'ontologia- gli aspetti teorici sono sviluppati al punto di costituire un esplicito riferimento "filosofico" per la pratica. L'alchimia, nei suoi sviluppi, tende infatti a distinguere i due ambiti -la "teorica" e la "pratica"- prendendo atto che la seconda non può avere fondamento e guida senza la prima; ciò rappresenta un fatto evolutivo rispetto ai primordiali ricettari artigianali. W. Ganzmüller, *Alchemie und Religion im Mittelalter*, D.A.G.M.A. 5, 1942, p. 345, afferma che il genio di Paracelso diede nuova profondità al concetto di alchimia.

delineare con relativa chiarezza un percorso che va dai ricettari ellenistico-alessandrini all'alchimia spirituale, con forti valenze politiche della Shī'a e dell'Ismailismo, passando attraverso una decisiva elaborazione bizantina nel IV-VIII secolo (il percorso cioè cui abbiamo già accennato nel Cap. 2°, Sez. I, Parte II del nostro testo) questo non è che un asse portante, a monte del quale le cose non sono del tutto chiare.

Il nodo che ci sembra fondamentale è la complessità culturale di quel mondo mediorientale, irano-mesopotamico, ellenistico, giudaico, bizantino; e la molteplicità degli apporti in esso convogliati e rifusi, sul quale si distenderà dal VII secolo l'espansione islamica, che giunge a diretto contatto con l'India e con la Cina. Queste ultime, a loro volta, avevano sempre avuto tradizionali rapporti con il medio oriente, attraverso l'Iran e la Mesopotamia. Sotto questo profilo sembra ragionevole l'invito del Sezgin a prendere in considerazione l'ultimo secolo preislamico come momento di coagulo di un pensiero, in particolare quello alchemico, che nel mondo islamico appare già conformato nell'VIII secolo.⁴

Lo Stapleton⁵ ha ritenuto di identificare motivi mesopotamici ed iranici diffusi in Egitto e rielaborati nella cultura neoplatonica, quale nucleo antico dell'alchimia, che tuttavia riceve dal mondo islamico il contributo dell'alchimia cinese;⁶ da questa fusione nascerebbe l'alchimia araba. Il contributo dell'alchimia cinese giunta agli Arabi, è certo; nata probabilmente attorno al III sec. a.C., la speculazione cinese era centrata attorno alla fabbricazione dell'*elixir*, in grado di conferire l'immortalità.⁷ Ne consegue che il volto nuovo dell'alchimia araba rispetto a quella greco-alessandrina, è costituito dalla sua strutturazione in tre livelli, che sarà trasmessa a quella occidentale: in essa si distinguono infatti, essenzialmente giustapposti per successiva acquisizione, uno stadio "tecnologico", uno stadio spirituale, ed uno iatrochimico.⁸

I nomi di riferimento citati dalla più alta antichità, cioè da Zosimo, che rappresenta il punto di svolta in direzione dell'alchimia spirituale, testimoniano della diversità delle tradizioni confluenti nella nuova costruzione: dai Sabei di Harrân, con il loro retroterra mesopotamico, all'Iran, al Giudaismo, e, naturalmente, alla tradizione ermetica, cioè ellenistico-alessandrina.⁹ Hermes è considerato il fondatore dell'alchimia, ma accanto a lui figurano i persiani Ostane e Amâsp, Balinâs e il suo discepolo Artephius, lo harrâniano Agathodaimon, il monaco cristiano Mariano o Morieno, Maria (l'egiziana o l'ebrea), Cleopatra, e così via.¹⁰

⁴ Sezgin, cit., p. 27. La critica che il Sezgin rivolge a Ruska è la stessa rivoltagli dall'Holmjdard (pp. 65-66) e valorizza (pp. 23-24) le ricerche di Hachmi (cit.) e Grignaschi, sugli albori della cultura araba. Abbiamo infatti già notato in Parte II, Sez. I, Cap. 2°, che gli inizi dell'alchimia araba sono da riferirsi all'VIII secolo nell'ambito della Shī'a estremista; che non v'è ragione di legare gli inizi dell'influenza ellenistica alle traduzioni del IX secolo; che quasi nulla sappiamo di tale influenza e di quella irano-mesopotamica -tramite lo Yemen e la Giordania- sul mondo arabo pre-islamico (osservazioni del Lory, cit.). La tendenza del Ruska ad abbassare la datazione dell'inizio dell'alchimia islamica, e a negare l'autenticità delle tradizioni raccolte dagli storici islamici -tendenza prolungatasi nel Plessner e nello Ullmann- si riflette, a nostro avviso, in un certo irrigidimento del problema delle origini lungo il solo asse che va dall'ellenismo alessandrino, a Bisanzio e all'Islam. Viceversa, la valorizzazione dell'intera area mediorientale come crogiolo di disparati apporti per la formazione -tra il IV e l'VIII secolo- di una cultura non necessariamente fondata sulla tradizione dei testi greci, consente sia di comprendere la complessa diversità di motivi veicolati dal linguaggio alchemico, sia di restituire alle proprie origini ideologiche nella Shī'a la costituzione dell'alchimia spirituale.

⁵ *The Antiquity of Alchemy*, cit., pp. 38-39.

⁶ *ivi*, pp. 15-22. Secondo lo Sheppard, *The Origins of the Gnostic-Alchemical Relationship*, cit., p. 146, il nucleo più antico sarebbe mesopotamico; sui limiti di questa ipotesi cfr. Halleux, cit., p. 59; W. Ganzenmüller, *Die Alchemie im Mittelalter*, Verlag des Bonifacius-Druckerei, 1938, p. 33.

⁷ Non è possibile stabilire con esattezza la data d'inizio dell'alchimia cinese, che tuttavia potrebbe porsi nel III sec. a.C.: cfr. H.J. Sheppard, *Alchemy: Origin or Origins?*, Ambix, 17, 2, 1970, pp. 74-76. Possibili riferimenti più antichi, in Cina e in India (*ivi*, pp. 72-74) non sembrano molto chiari. Lo scopo degli alchimisti cinesi era inizialmente "materiale": la produzione di un *elixir* in grado di conferire una *terrena* immortalità; secondo il Dubs, *The Origin of Alchemy*, Ambix, 9, 1, 1961, la parola stessa (contrariamente all'etimologia diffusa: arabo *al iksir* dal greco *xēros*) è di lontana origine cinese (p. 35); egualmente cinese sarebbe l'origine della stessa parola alchimia ("il succo dell'oro", p. 34) contrariamente alle altre etimologie proposte (per le quali cfr. Halleux, pp. 45-47). Questa ricerca si sarebbe trasformata in ricerca spirituale con l'avvento del Taoismo (cfr. R.K. Payne, *Sex and Gestation, the Union of Opposites in European and Chinese Alchemy*, Ambix, 36, 2, 1989, p. 70). In tal senso, secondo il Payne, vi è una certa analogia tra l'evoluzione dell'alchimia cinese e quella dell'alchimia occidentale. Anche l'alchimia cinese si configura come unione degli opposti, *yin* e *yang*, corrispondenti al femminile e al maschile, luna e sole dell'alchimia occidentale; più precisamente l'avvento di questa dottrina dualista, che sembra importata dalla Mesopotamia, marcherebbe l'inizio della speculazione alchemica in Cina (cfr. T.L. Davis, *The Dualistic Cosmogony of Huai-nan-tzu and its Relations to the Background of Chinese and European Alchemy*, Isis, 70, 1936). Anche se l'obiettivo dell'alchimia cinese appare dunque diverso dalla trasformazione in oro dei metalli o dalla divinizzazione dell'adepto, essa appare perfettamente integrabile in quanto perfettamente analoga nello schema logico: la ricerca dell'immortalità appare anch'essa esser ricerca di uno stato di perfezione della natura. L'alchimia sottintende quindi un sistema di pensiero basato sulla contrapposizione dell'imperfetto al perfetto (terreno e divino) e sulla riconducibilità del primo al secondo attraverso l'armonizzazione degli opposti, antitetici nel primo, armonicamente fusi, nel secondo, in una superiore unità. La figura del *Rebis*, ermafrodito, diverrà col tempo il simbolo del compimento dell'opera.

⁸ S.K. Hamarneh, *Arab-Islamic Alchemy. Three Intertwined Stages*, Ambix, 29, 2, 1982; H.J. Sheppard, *European Alchemy in the Context of a Universal Definition*, Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte, W.F. 32, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986. Hamarneh recepisce la tradizione degli storici arabi circa l'inizio dell'alchimia nell'VIII secolo; in particolare fa riferimento alla testimonianza di Mas'ūdī per collegare la pratica alla Shī'a estremista dei Kayṣānīti e Khāridjīti. Particolarmente interessanti sono poi i dettagli da lui riportati (p. 80 e p. 84) relativi ad uno scambio di reciproche influenze tra Paracelso e il mondo islamico: al di là di ogni valutazione essi stanno a sottolineare quanto abbiamo già anticipato, cioè le strette analogie tra il sistema gnostico/alchemico paracelsiano e l'ontologia ismailita, che fonda la possibilità dell'alchimia spirituale.

⁹ Su queste leggendarie premesse cfr. Sezgin, cit., p. 30 sgg.; Ullmann, cit. p. 151 sgg.; Anawati, *Arabic Alchemy*, cit., pp. 854-863; sugli autori raccolti da an Nadīm, cit., cfr. l'articolo di J.W. Fück, *The Arabic Literature on Alchemy According to an Nadīm, etc.*, Ambix 4, 1951, che dà la traduzione del testo e il relativo commento. Benché non identificabili in concreto, i leggendari fondatori dell'alchimia sono delle figure letterariamente ben precise, che lasciano intuire una tradizione diffusa e accettata, dotata quindi di un'effettiva autorità.

¹⁰ Sulla figura di Maria, la giudea alessandrina cui risale il famoso metodo di cottura alchemica detta "bagno Maria", figura forse menzionata da Epifanio, cfr. R. Patai, *Maria the Jewess. Founding Mother of Alchemy*, Ambix, 29, 3, 1982. Su Ostane, figura antica che avrebbe mediato il sapere dalla Persia all'Egitto, cfr. Sezgin, cit., p. 51. Ostane è nominato come mago, in connessione con Zoroastro, da Apuleio, in *Apologia*, XC e XXVII (cfr. L. Apuleio, *L'Apologia*, a cura di G. Augello, Torino, U.T.E.T., 1984, p. 358 e p. 126) e da Sinesio in *A*

Questi nomi, assieme a quelli dei filosofi greci (Socrate, Platone, Aristotele, Democrito, e molti altri) sono destinati a far parte del tradizionale apparato delle “autorità” alchemiche lungo tutto il percorso dell'alchimia occidentale, che, naturalmente, coopta anche i nomi dei più famosi alchimisti arabi: la storia dell'alchimia è essenzialmente una storia di pseudepigrifi.

La sua costituzione in senso “moderno”, il passaggio cioè dalle formule di laboratorio più o meno criptiche, ma certamente tali,¹¹ a scienza spirituale d'ispirazione ermetica, avviene, come abbiamo già ricordato, attorno al III-IV secolo con Zosimo.¹² Da Zosimo all'alchimia araba, il passaggio avverrebbe, come già dicemmo, attraverso gli alchimisti bizantini del VI-VIII secolo, nei quali diviene essenziale il modello mistico-neoplatonico.¹³

È interessante notare che la tradizione islamica vuole che uno di questi, Stefano, sia stato il maestro del mitico monaco Mariano che, a sua volta, introdusse l'alchimia nell'Islam insegnandola all'Omayyade Khālid ben Yazīd. La notizia era stata demolita dal Ruska, che riteneva il testo di Mariano un falso d'età più tarda, e non viene presa in considerazione dagli autori che a lui ancora si rifanno; tuttavia sembra mostrare qualche buon fondamento, nel senso che può celare una qualche forma di verità, e comunque indica un inizio dell'alchimia araba con l'VIII secolo, ipotesi oggi ritenuta la più attendibile rispetto alla datazione bassa del Ruska.¹⁴ Essa indica inoltre la coscienza di una continuità del fenomeno, nella sua progressiva evoluzione in quel mondo mediorientale che ha per l'appunto costituito il crogiolo nel quale si è formata l'alchimia destinata ad esser trasmessa all'occidente.

Prima di lasciare queste righe introduttive che si ricollegano a quanto avevamo anticipato in Sez. I, cap. 2°, ci soffermiamo perciò ancora per un attimo sulle caratteristiche assunte dall'alchimia nel mondo islamico, perché esse risulteranno, in un certo senso, definitive. Come vedremo soltanto per brevissimi cenni,¹⁵

Dioscoro, opera alchemica di dubbia attribuzione, riportata in Appendice a *Opere*, cit., p. 802. Djāmāsh al Hākīm (per Ullmann, p. 183, il leggendario ministro di Hystaspe, da noi cit. in Parte I, Sez. II, Cap. 3°) è forse figura del III sec. vissuta sotto il Sassanide Ardashir: cfr. Sezgin, p. 59. Agathodaimon è la nota divinità saabea. Cleopatra è la nota regina d'Egitto (Cleopatra VII, figlia di Tolomeo XI) rimasta leggendaria nella memoria; ci sembra significativo che si tratti di una figura di antagonista del dominio romano. Su di lei cfr. M. Ullmann, *Kleopatra in einen arabischen alchemistischen Disputation*, W.Z.K.M 64, 1972. Lo Ullmann dà anche la traduzione d'un testo arabo di probabile origine greca, nel quale la leggendaria regina è un pretesto per rivelare numerosi nomi segreti della Pietra filosofale. Sul ruolo persiano negli sviluppi primordiali dell'alchimia si è soffermato il Ganzenmüller, cit., pp. 31-32, sottolineando il ruolo delle grandi città sulla via delle Indie, ma anche quello dei Nestoriani per la trasmissione della cultura ellenistica; ai Nestoriani fa riferimento anche Sheppard, *Gnosticism and Alchemy*, Ambix, 6, 2, 1957, p. 98. Il carattere già da sempre vicino all'eterodossia di questa disciplina, troverebbe conferma in un suo possibile bando da parte di Diocleziano, in connessione con la lotta contro i Manichei: cfr. R. Reitzenstein, *Zur Geschichte der Alchemie und des Mystizismus*, N.K.G.W.G. 1919, p. 22. Sheppard, cit., pp. 93-94, insiste sui legami tra l'alchimia e lo Gnosticismo della scuola valentiniana, anche per la convergenza alessandrina. Secondo Lippmann, *Die Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, Springer, 1919, p. 11, Maria “la copta” è identificabile con la Maria dei testi gnostici. Su Maria e l'alchimia, cfr. anche Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, etc., cit., p. 186. Per una raccolta dei testi alchemici greci, si può ancora consultare lo storico lavoro del Berthelot, *Collection des alchimistes grecs*, Paris, Steinheil, 1887-1888, 3 voll.

¹¹ Ricordiamo al riguardo i papiri di Leyda e di Stoccolma e i frammenti di ricette, che costituiscono il Tomo I di *Les alchimistes grecs*, Texte établis et traduits par R. Halleux, Paris, Les Belles Lettres, 1981; in particolare segnaliamo la lunga “Notice” introduttiva. In essi è testimoniata tanto la tradizione dell'imitazione del prodotto naturale (l'oro, l'argento, etc.) che è il caposaldo dell'antica concezione della tecnica, quanto, nella loro formulazione, l'inizio di una speculazione “filosofica” mistico-magica sui processi di laboratorio. Il mondo delle ricette artigianali tramandate per lo più oralmente e in gergo criptico per generazioni, subisce dunque un dislocamento sociologico, divenendo materia per la speculazione dotta di stampo ermetico (cfr. anche Halleux, cit., p. 63).

¹² Nell'ambito dell'Ermetismo viene infatti considerato l'inizio dell'alchimia da parte di Festugière: cfr. *La révélation*, etc., cit., vol. I, pp. 217-282, che tratta del passaggio di cui alla precedente nota, definitivo con Zosimo; cfr., dello stesso, *Hermétisme et mystique païenne*, cit., pp. 205-248. Su questa fase di passaggio cfr. anche F.S. Taylor, cit., molto chiaro e sintetico.

¹³ I nomi relativi a questo passaggio sono quelli di Olimpiodoro (forse il filosofo del VI secolo) di Christiano (VI secolo?) di Stefano, contemporaneo dell'imperatore Eraclio (VII secolo) e dei “4 autori” Heliodoro, Theophrasto, Hierotheo e Archelao, da identificarsi verosimilmente con il solo Heliodoro, molto vicino a Stefano come contenuti, e probabilmente “nome d'arte” di un autore dell'inizio dell'VIII secolo. Sull'argomento cfr. Reitzenstein, *Zur Geschichte*, etc., cit.; dello stesso, *Alchemistischen Lehrschriften und Märchen bei der Arabern*, che sta in G. Goldschmidt, *Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis casselani*, Giessen, Töpelmann, 1923; del Goldschmidt, oltre al precedente, cfr. *Heliodors Gedicht von der Alchemie*, Festgabe E.O. Lippmann hrsg. von J. Ruska, Berlin, Springer, 1927; *Ein Beitrag zur Ursprungsgeschichte der Alchemie*, Cahiers de Fronteaux, 1947; *Von der Polarität in der antiken Alchemie*, Antaios, 7, 2, 1965. Mentre il Reitzenstein insiste molto sul contributo orientale in questa fase, il Goldschmidt mette in luce la stretta dipendenza di Stefano ed “Heliodoro” da fonti testamentarie, da Apocrifi, e dalla cultura neoplatonica in generale, in particolare dalla mistica neoplatonica di ps.Dionigi. Cfr. anche Halleux, cit., pp. 62-64, il quale ha una pessima opinione di Stefano (“non è che un retore”, p. 64). Su questo autore ricordiamo gli articoli di F.S. Taylor e di M. Papathanassiou, cit., che ne apprezzano il contributo alla creazione di un sistema di pensiero alchemico. Su Heliodoro, cfr. anche C.A. Browne, *Rhetorical and religious Aspects of Greek Alchemy*, Ambix 2, 3-4, 1946: 3, 1-2, 1948.

¹⁴ Sull'antichità dell'alchimia araba, che potrebbe davvero retrodatarsi all'VIII secolo con Khālid ben Yazīd e con Djābir, contemporaneo di Dja'far al Sādiq, cfr. l'articolo di T. Fahad, *Ġa'far as Sādiq et la tradition scientifique arabe*, Le Shī'isme Imāmīte, cit.. L'abbassamento delle datazioni operato dal Ruska e ancora seguito (per Djābir) dal Kraus (vedi anche Plessner e Ullmann) sembra un'ipotesi oggi meno sicura. Nel Cap. 2°, Sez. I, Parte II, abbiamo riportato gli estremi della discussione; vari autori tendono a rivalutare la correttezza della tradizione storica; tra questi anche Corbin, nella discussione alla relazione Fahad (p. 142); quest'ultimo ha tra l'altro messo in dubbio il *tópos* delle traduzioni dal greco che inizierebbero soltanto nel IX secolo, sottolineando (pp. 138-139) sia la testimonianza di an Nadīm (che le retrodata all'VIII secolo, precisamente per impulso di Khālid) sia, tutto sommato, l'ininfluenza specifica della cosa, come avevamo già accennato ad loc. cit. in modo più generale. Sulla datazione alta rinviando comunque ad Hamarneh e ad Hashmi, cit. La revisione dei manoscritti, che avevano subito alterazioni nel passaggio alle edizioni a stampa, ha indotto L. Stavenhagen, *The Original Text of the Latin Morienus*, Ambix, 17, 1, 1970, a rivedere il giudizio sul personaggio, che sembra acquisire un'attendibile storicità nel contesto temporale attribuitogli all'interno della tradizione araba. Di Ruska cfr. *Arabische Alchemisten I. Chālid ibn Jazīd ibn Mu'āwija*, Heidelberg, Winter, 1924, seguito ancora dall'Ullmann, cit., p. 191 sgg. Il problema di Marianus/Morienus, il primo alchimista tradotto dall'arabo nel 1144 da Roberto di Ketton, è che la sua opera è rimasta soltanto nella traduzione latina, che tuttavia mostra di provenire da un testo arabo.

¹⁵ La storia dell'alchimia, anche soltanto di quella occidentale, è un campo d'indagine estremamente complesso arduo e specialistico, che non può essere affrontato nella nostra ottica; né c'interessa andare oltre i doverosi cenni, sottolineandone peraltro gli aspetti che ci appaiono significativi per la nostra vicenda. Ciò che ci preme portare alla luce ed esporre con una certa ampiezza, sono essenzialmente le strutture di

anche in occidente l'alchimia ha una sua storia e una sua evoluzione, tuttavia queste avvengono entro i parametri istituzionali definitivamente costituitisi all'interno dell'Islam. In altre parole, nel mondo arabo ha preso definitivamente corpo un sistema di pensiero con tutte le sue possibilità e i suoi limiti, al cui interno soltanto è ormai ipotizzabile qualsiasi variante: la storia dell'alchimia occidentale non è quindi altro se non l'esplorazione più o meno esaustiva, in chiave cristiana, delle possibilità offerte da quella islamica.

Molto interessanti ci sembrano, ai nostri fini, le considerazioni dell'Abel,¹⁶ il quale parte da un'affermazione che tocca il punto fondamentale da premettere ad ogni discussione sull'alchimia spirituale: in essa la filosofia, in particolare l'etica, e le intenzioni politiche, si mescolano alle dottrine cosmogoniche e "scientifiche", emanazioniste e magico-ermetiche, nella miscela caratteristica dell'Ismailismo. In particolare egli sottolinea la dipendenza tanto della fisica quanto dell'etica, dalla cosmogonia: una dipendenza che abbiamo notato più volte e che non cesseremo di notare in tutte le forme di pensiero "neoplatoniche", ove l'ontologia è l'elemento determinante di tutto il sistema.

Consequenza logica (e non ingenua, come si usava giudicare) della struttura emanazionista di un cosmo ove tutto è a contatto con tutto, è il processo di continua trasformazione, simbolizzato in alchimia dall'uroboros. Questa trasformazione infinita -che abbiamo appena riscontrato nel pensiero di Bruno- conduce tuttavia ad un obiettivo che in Djâbir, come negli Ikhwân as Safâ', è costituito dal ritorno nell'Uno. La "scienza" ha allora per obiettivo la restituzione dell'anima a se stessa,¹⁷ e quindi nulla è più lontano, nell'alchimia di Djâbir, di una "fabbricazione dell'oro" intesa come desiderio di lucro.¹⁸ Il mito della trasmutazione dei metalli, che è presente come altro aspetto dell'alchimia araba,¹⁹ appare dunque il risultato della giustapposizione di dottrine neoplatoniche ad antiche ricette relative all'imitazione e alla tintura, che si pone a metafora o a processo speculare/parallelo del processo di trasformazione dell'uomo; la trasmutazione in oro altro non è che il raggiungimento dello stato perfetto, prelapsario. Questo fenomeno non è però relativo al solo individuo, esso produce un effetto di moltiplicazione che coinvolge il cosmo e l'intera umanità in funzione di realizzare "l'uomo grandissimo", cioè un intero organismo perfetto. La connessione con le ideologie estremiste sembra chiara.²⁰

Questi lineamenti ideologici li abbiamo già notati negli Ikhwân as Safâ', e lo Abel non manca di sottolineare le convergenze.²¹ Si tratta di un processo di liberazione totale dell'umanità dell'uomo, caratteristico dell'Ismailismo, ripetuto nel Sufismo dell'estremista al Hallâdj ed espresso sin dall'inizio dall'alchimista Maria.²²

L'alchimia araba trasmette dunque all'occidente una cosmologia nella quale l'universo è "una catena ininterrotta di interdipendenze" dalle sfere ai minerali,²³ e con essa non possono non trasmettersi -o quanto meno riprodursi o comunque ritrovare il proprio ambiente ideologico "naturale"- anche le conseguenze etiche, le tensioni utopiche, le potenzialità eversive.

Su un piano più strettamente "scientifico" questa visione di un cosmo tutto continuo e in stretto rapporto con le sfere celesti, comporta nell'Islam e comporterà in occidente lo sviluppo di una iatrochimica astrologica che tende a convergere con l'antica dottrina della *signatura rerum*; le affinità, le segrete corrispondenze astrali che stringono tra loro sostanze e individui, sono infatti indagabili attraverso le affinità formali. Quest'aspetto sarà particolarmente sviluppato da Paracelso, in concomitanza con il definitivo affermarsi degli aspetti speculativi dell'alchimia sotto l'influenza dell'ermetismo rinascimentale: abbiamo già segnalato l'importanza di Ficino come premessa al pensiero di Paracelso. Ci sembra utile segnalare, al riguardo, che in questo stesso periodo (XV-XVI secolo) si sviluppa la figurazione alchemica quale tentativo di esprimere verità mistiche.²⁴ Lo Abel sottolinea al riguardo, sia il ruolo di Ildegarda di Bingen, ricordato anche dalla Obrist; sia la grande fioritura di pensiero che percorre l'occidente tra il XIV e il XVI secolo, con la riscoperta di motivi "gnostici" e "orientali" in quello che fu definito il "panteismo popolare".²⁵

Con Paracelso dunque, l'alchimia occidentale tornerà a riscoprire pienamente le posizioni dell'alchimia araba, come abbiamo più volte ricordato e come sottolinea lo stesso Abel a conclusione della propria ricerca; contemporaneamente la concezione della malattia, abbandonata la dottrina degli umori, viene

pensiero dell'alchimia spirituale, che andremo rintracciando nei vari testi, e il cui culmine è rappresentato dal sistema paracelsiano. Infatti, come vedremo, queste strutture hanno un ruolo determinante in successive emergenze che giungono ben più in là nel tempo, mentre l'alchimia come pratica, ricordo annebbiato e sovente indecifrabile d'un passato empirico, può evolvere soltanto come pseudo-scienza o come statuto dubitabile d'una scienza alternativa, perdente. Per quanto riguarda la storia dell'alchimia, rinviamo perciò ai testi citati di Holmjàrd e di Halleux; molto meno al Thorndike, utile senz'altro per l'eccezionale lavoro di documentazione, inserito tuttavia in una cultura di fondo positivista che porta a fraintendere. Segnaliamo piuttosto, per il periodo che va sino al XV secolo, l'importante ricerca della Obrist, alla quale ci appoggeremo per alcuni aspetti cruciali [*Les débuts de l'imagerie alchimique (XIVe-XVe siècles)* Paris, le Sycomore, 1982].

¹⁶ De l'alchimie arabe à l'alchimie occidentale, cit.

¹⁷ *Ivi*, pp. 254-255.

¹⁸ *Ivi*, p. 265.

¹⁹ *Ivi*, p. 264.

²⁰ *Ivi*, pp. 266-267.

²¹ *Ivi*, pp. 268-269.

²² *Ivi*, p. 270.

²³ *Ivi*, pp. 270-271.

²⁴ Cfr. Obrist, cit.; tratteremo specificamente *infra* quest'importante sviluppo, dietro il quale s'intravedono i rapporti tra l'alchimia e il più generale fenomeno del non-conformismo.

²⁵ Abel, cit., p. 279 in n. 20.

intuita come squilibrio nel rapporto tra gli elementi. Questo approccio pre-scientifico rappresenta, secondo Abel, l'ultimo contributo dell'alchimia allo sviluppo del pensiero, prima di ridursi a mera "curiosità" e "gioco letterario".²⁶

L'arrivo dell'alchimia in occidente alla metà del XII secolo, avviato dalla prima traduzione di Roberto di Ketton (o di Chester) nel 1144, fu impetuoso: le traduzioni si succedettero rapidamente, numerose.²⁷ Uno degli aspetti più singolari di queste traduzioni, è costituito dalla difficoltà di comprendere il significato di molte parole del linguaggio alchemico; di qui il perpetuarsi, nei testi occidentali, di parole prive di senso, che divengono oggetto di complicate interpretazioni allegoriche.²⁸ Il fenomeno è tanto più intricato, in quanto già gli Arabi facevano uso di gran quantità di "nomi di copertura", parole con le quali si alludeva in codice a sostanze o fenomeni noti ai soli iniziati;²⁹ una pratica che discende da quella più antica dei segreti artigianali, in ragione dei quali le ricette venivano compilate in modo tale da esser comprensibili ai soli addetti ai lavori, e che certamente era stata resa più intricata dalle numerose parole straniere giunte nel corpo dell'alchimia araba.

L'alchimia araba si presentava inoltre duplice, perché tale essa era stata per le sue stesse origini: accanto all'alchimia come scienza spirituale dagli antecedenti eversivi c'era anche un'alchimia -quella di Rāzī- che si poneva come tentativo di scienza sperimentale.³⁰ Tale duplicità fu recepita in Europa e teorizzata in modo chiaro già da Bacone,³¹ ma non deve essere interpretata come antitesi. L'argomento è stato trattato in termini molto equilibrati dalla Carusi.³² Secondo l'autrice, un discorso pienamente attendibile sulla realtà storica dell'alchimia, è ancora di là da venire, non soltanto per l'obiettiva scarsità di documenti sui primordi, ma anche per le centinaia di manoscritti non ancora esaminati. Ciò premesso, si può rilevare, grazie al contributo di numerosi studiosi (quelli stessi già da noi citati) che l'alchimia giunta all'occidente nasce già con un'impronta duplice: è una dottrina religiosa e filosofica che specula su ricette tecnico-artigianali delle più svariate provenienze (quelle che abbiamo citato). L'Islam diede impulso all'alchimia perché il processo di continua trasformazione degli esseri e delle cose è profondamente radicato nel Corano;³³ in particolare l'alchimia si sviluppò nell'esoterismo della Shī'a; vi fu un dibattito tra i suoi sostenitori (tra i quali al-Fārābī) e coloro che negavano la possibilità della trasmutazione dei metalli (al-Kindī e Avicenna). Tra i primi tuttavia, nonostante i divergenti sviluppi "spirituali" e "pratici" (Djābir e Rāzī) non vi fu divergenza dottrinale: tanto la trasmutazione dell'adepto quanto quella dei metalli, trovano giustificazione nel medesimo apparato dottrinale.

Questa comune radice di alchimia pratica e religiosa è vigorosamente sostenuta anche da Halleux, che recepisce l'analoga valutazione del Ganzenmüller, respingendo la loro distinzione sostenuta dalla Crisciani.³⁴

Diverso e molto interessante è l'approccio all'alchimia occidentale condotto dalla Obrist,³⁵ secondo la quale la realtà dell'alchimia non viene colta né da coloro che ne sottolineano il carattere pseudoscientifico, né da coloro che ne esaltano quello esoterico: la "razionalità" dell'alchimia va infatti cercata soltanto all'interno di precise situazioni storiche.³⁶

²⁶ *Ivi*, pp. 282-283.

²⁷ Holmjdard, cit., p. 111 sgg; R. Halleux, *The Reception of Arabic Alchemy in the West*, Enc. of the Hist. of Arabic Science, cit.

²⁸ Halleux, p. 843.

²⁹ Ullmann, cit., pp. 150-151. Per i nomi di copertura usati dagli Arabi, cfr. A. Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur*, D.A.W.B., Inst. für Orientalforschung 5, Berlin, Akademie, 1951.

³⁰ In questo senso l'alchimia medica -ricerca dell'*elixir*- si può assimilare a quella che tentava di operare sui metalli per la fabbricazione dell'oro.

³¹ Cfr. Halleux, *Les textes alchimiques*, p. 43, che riporta le parole di Bacone in *Opus tertium*: l'alchimia speculativa studia la generazione delle cose dagli elementi, quella operativa insegna la produzione di prodotti artificiali migliori di quelli naturali. L'alchimia "speculativa" quindi non coincide alla lettera con quella spirituale, ma questa non può che essere una conseguenza di quella, se si ricorda che la divinizzazione dell'adepto è concettualmente sorretta dall'ontologia e dalla cosmogonia "neoplatoniche" che giustificano la possibilità della trasmutazione in generale.

³² P. Carusi, *Teoria e sperimentazione nell'alchimia medievale nel passaggio da oriente a occidente*, Conv. Int. La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo europeo, Roma, 1984, *ivi*, A.N.L., 1987.

³³ *Ivi*, p. 362.

³⁴ Halleux, cit., p. 82. In un altro studio della Crisciani, (*La "quaestio de alchimia" fra Duecento e Trecento*, Medioevo, 2, 1976) nel quale era stato molto sottolineato l'aspetto tecnico-pratico della prima alchimia occidentale, l'autrice aveva sostenuto (p. 162) che l'alchimia latina conobbe il proprio apogeo tra il XIV e il XV secolo. Ora, nella successione delle fasi storiche dell'alchimia occidentale, il XV secolo è il momento nel quale la "pratica" cede rapidamente il posto all'alchimia spirituale, con la quale prende corpo il momento a nostro avviso più significativo dell'alchimia occidentale: ci sembra quindi che l'opinione della Crisciani tenda a sottovalutare l'importanza dell'alchimia spirituale rispetto a quella "pratica", anche perché la prima viene considerata in rapporto di successione temporale rispetto alla seconda, che marcherebbe il citato apogeo. A noi sembra che l'alchimia spirituale non soltanto sia l'unico possibile esito di una disciplina che sul piano scientifico fu una pseudoscienza, legata alla sovrapposizione di schemi accademici su un'autentica pratica artigianale (le citazioni "tecniche" degli alchimisti sono assolutamente banali); ma che essa costituisca anche il solo contributo non caduco, dal momento in cui assume un preciso ruolo nel dibattito ideologico-culturale del XVI-XVII secolo (per inciso: il momento di reale e documentato apogeo in termini di diffusione). A partire dalle premesse gioachimite già abbracciate nel XV secolo, l'alchimia spirituale costituisce infatti non soltanto una delle manifestazioni dell'ermetismo rinascimentale, ma rappresenta una vera e propria controcultura nei confronti del rinnovato classicismo e del nuovo razionalismo che accompagnano la politica degli Stati Assoluti nel "secolo di ferro". Sull'accento posto dalla Crisciani sugli aspetti pratici dell'alchimia intesa come "scienza naturale", cfr. ancora Halleux, cit. p. 134. Del resto, anche autori del XIII-XIV secolo, come Arnaldo da Villanova e Giovanni Rupescissa, sono vicini al Gioachimismo, ed in tal senso viene letto il loro interessamento all'alchimia: cfr. Halleux, cit., p. 141; W.H.L. Ogrinc, *Western Society and Alchemy from 1200 to 1500*, *Journal of Medieval History* 6, 1980, p. 107 e p. 116.

³⁵ B. Obrist, *Die Alchemie im mittelalterlichen Gesellschaft*, W.F. 32, cit.

³⁶ *Ivi*, p. 36. La Obrist ha potuto dare importanti contributi con il suo approccio, che riteniamo ampiamente condivisibile. Ciò che ci sembra viceversa meno condivisibile, è il suo attacco frontale -tanto frontale da non distinguere neppure bene le posizioni del "nemico"- contro l'interpretazione junghiana, che ha certamente vistosi limiti, ma anche molti meriti, e non può essere liquidata con lo sprezzante giudizio di "unwissenschaftliche Literatur". Se mai, andrebbe ricordata l'importanza della sua "scienza dell'anima" postromantica, nel denunciare le vistose

La Obrist suddivide gli sviluppi dell'alchimia in due grandi periodi: il 1200-1300 e il periodo successivo. Nel primo periodo essa appare connessa con la metallurgia: trasmutazione significa distillazione, uso di sostanze chimiche; gli alchimisti sono, in altre parole, degli specialisti.³⁷ Lo sviluppo della fondazione teorica della prassi appare alla Obrist un episodio che inizia con l'avanzare del XIII secolo e che si completa con il XIV, un periodo nel corso del quale si costituisce, si discute e si rivela sperimentalmente smentita, la dottrina della trasmutazione dei metalli attraverso la loro riduzione a *materia prima*.³⁸

A questo punto però, con il XIV secolo, l'industria mineraria europea entra in crisi; l'alchimia, che da un punto di vista della fondazione della dottrina della trasmutazione dei metalli, è giunta ad un punto morto, si avvia ad un nuovo percorso: il grande bisogno di danaro di una classe dirigente impegnata in continue guerre, apre la via all'opera dei falsari. La bolla di Giovanni XXII del 1317 condanna infatti l'alchimia non già come eresia, ma come pratica della falsificazione della moneta.³⁹

Nella successiva parte del suo articolo (pp. 53-59) la Obrist tenta di enucleare le ragioni della definitiva affermazione dell'alchimia come dottrina spirituale nel corso del XV-XVI secolo; qui tuttavia non ci sentiamo assolutamente di seguirla nell'analisi, allorché afferma che la fondazione della trasmutazione nella metafisica ha origine nell'impossibilità di sviluppare un modello puramente naturalistico per la trasmutazione stessa. In realtà l'ibrido di un determinismo naturalistico innestato su un'ontologia neoplatonica è una caratteristica generale -lo abbiamo già visto- del singolare "neoplatonismo" che giunge all'occidente dal mondo arabo nel XII secolo. Quegli sviluppi dottrinali che la Obrist imputa alla difficoltà di giustificare l'alchimia entro l'imperante modello aristotelico delle università, sono in realtà una *premessa ideologica* (religioso/eversiva) dell'alchimia stessa. Dire perciò che "l'alchimia spirituale ha una funzione ideologica",⁴⁰ è quindi corretto a patto di ricordare che questa sua funzione è nella stessa fondazione della dottrina già sin dai tempi della Shī'a. L'alchimia va letta nella storia, come giustamente sostiene la Obrist, ma la sua storia inizia in tempi lontani, e nella storia di quei tempi acquisisce un codice genetico necessariamente destinato a riaffiorare. Di fatto l'alchimia, come la magia, è una "scienza" estremamente equivoca ed ambivalente, che porta nelle proprie stesse strutture la possibilità di interpretazioni opposte; come la magia (e l'astrologia) essa si presta a sviluppi razionalisti (destinati a fallire la conferma sperimentale: dunque è una pseudoscienza) contraddicendo la propria fondazione nell'ontologia neoplatonica. Anche nell'alchimia infatti, s'immagina un processo di trasformazione regolato da cause "naturali" -cioè da *leggi deterministiche*- che agiscono in un cosmo la cui giustificazione è nell'ontologia neoplatonica; comprensibile quindi che, a seguito del fallimento sperimentale (come sostiene la Obrist) *ma ben di più per ragioni di coerenza interna, e più ancora nell'ambito del generale mutamento culturale portato da Umanesimo e Rinascimento*, l'alchimia tenda a diventare sempre meno "scienza naturale" e sempre più arte divina. In un *Neoplatonismo pienamente recuperato per ragioni che eccedono la semplice evoluzione interna dell'alchimia*, il mondo diviene il luogo di manifestazione di forze divine: sono queste dunque che l'alchimista deve sollecitare, per la stessa complicità dell'uomo con il divino. L'alchimia si fa dunque religione -recuperando le premesse poste nella Shī'a- ma religione eretica, secondo una logica che ormai conosciamo.

Diviene allora interessante l'analisi della logica alchemica, molto puntuale, condotta da Antoine Faivre.⁴¹ Il primo punto che egli sottolinea è il rifiuto della logica concettuale che guida il Razionalismo: sono

aporie del razionalismo scientifico, e nel recuperare il valore e il significato del pensiero mitico; senza la sua ricerca erudita e onnivora sulla fenomenologia delle manifestazioni psichiche, non si potrebbe fondare, ad esempio, la stessa opera del Kerényi.

³⁷ *ivi*, pp. 40-42.

³⁸ *ivi*, pp. 43-48.

³⁹ *ivi*, pp. 48-52. In realtà i falsari rappresentano già una delle componenti dell'alchimia araba (Ullmann, p. 150; Abel, discussione della relazione Anawati in "Oriente e Occidente nel Medioevo. Filosofia e scienze", cit., p. 345) e in Italia l'accusa era già stata avanzata nel corso del XIII secolo (Ogrinc, cit., pp. 105-106). Di quest'ultima vicenda la Obrist (p. 52 in n. 93) dà una giustificazione un po' sbrigativa e meccanicistica, per non aver tenuto conto dell'effettiva coesistenza di diverse realtà. In effetti i falsari, almeno nelle accuse che si sollevano, sembrano una costante della pratica alchemica, e non c'è nulla di singolare in questa loro costante presenza. Anche l'Ogrinc nota tuttavia un cambiamento d'atteggiamento e di pratica nel corso del XIV secolo; l'alchimia si "popolarizza" e si "laicizza" (compaiono i trattati in volgare, si diffonde la pratica) mentre aumenta la diffidenza. Ogrinc sottolinea al riguardo non soltanto i timori d'inflazione provocati dal presunto "oro" alchemico, ma anche la progressiva identificazione dell'alchimista con un sovversivo (p. 125).

⁴⁰ Obrist, cit. p. 56. Segnaliamo che anche lo Halleux, *L'alchimiste et l'essayeur*, W.F. 32, cit., avanza l'ipotesi, che non ci sentiamo di condividere, secondo la quale l'alchimia spirituale sarebbe stata il ripiegamento di una ricerca che aveva fallito la verifica sperimentale (p. 291). L'ipotesi in sé ha un'origine più lontana, essendo stata avanzata nel contesto di un'ampia disamina dal Ganzennmüller, *Alchimie und Religion*, D.A.G.M.A. 5, 1942, pp. 343-345. Il Ganzennmüller aveva passato in rassegna molte ipotesi sulla natura dell'alchimia (dottrina gnostica, scienza naturale, tradizione ermetica, eresia, etc.) sottolineando quanto di attendibile e di inattendibile vi fosse sostenuto. Venendo all'alchimia medievale, aveva sottolineato la natura "concreta" del pensiero medievale in materia di analogie, onde l'analogia tra la creazione dell'oro e quella dell'uomo perfetto veniva vissuta in modo reale: l'alchimia era un'attività religiosa, ma il linguaggio chimico non costituiva una mera copertura. Perseguire uno scopo, era di fatto perseguire anche l'altro; il fallimento della sperimentazione in laboratorio avrebbe perciò operato una scissione all'interno dell'alchimia: da un lato, per alcuni, essa sarebbe divenuta un'operazione meramente religiosa sotto metafora chimica; dall'altro, altri avrebbero perseguito una ormai evidente pseudoscienza. Come si vede, il Ganzennmüller ha un'opinione complessa e articolata sul fenomeno che differenzia l'alchimia del XV-XVII secolo da quella del XII-XIV, e non dà giudizi troppo facili o frettolosi. Ora, ciò che noi intendiamo soprattutto sottolineare, è che questa "svolta" è possibile perché implicita nella "carta costituzionale" dell'alchimia, che è manifestazione di un pensiero precisamente localizzabile nell'area dell'eterodossia "gnostica". L'alchimia "pratica" è infatti pensabile soltanto sulla base di un'ontologia e di una cosmogonia che conducono/ricondono a quella "spirituale", nel senso che di tali strutture, che la fondano, la prima è debitrice ad un pensiero più generale che si esprime pienamente soltanto nella seconda.

⁴¹ *Alchimie occidentale et logique aristotélicienne*, R.H.R. 181, 1972. L'articolo è citato con apprezzamento anche dallo Halleux (cit., p. 134) il quale tuttavia insiste sul fatto che l'analisi del Faivre si fonda su testi del XVI secolo, e perciò non può valere per l'alchimia del XIII secolo

abbandonati i suoi principi fondamentali, vale a dire quello d'identità, di non contraddizione e del terzo escluso. Altro caposaldo di questa logica è il modo in cui viene pensata la materia: i 4 elementi sono modalità assunte dalla *materia prima* in un processo dinamico; come abbiamo già visto nei sistemi neoplatonici ismailiti vi è quindi un processo discendente/ascendente tra questa e quelli, che costituisce la premessa indispensabile al concetto di trasmutazione.

I principi costitutivi della materia "corporea" sono a loro volta non i 4 elementi stessi -nella loro accezione "corporea"- ma tre altri: Zolfo, Mercurio e Sale. Questi tre principi rappresentano, rispettivamente, lo spirito, l'anima, e la loro *syzygie*; il Sale rappresenta però anche il luogo dove questa avviene, cioè il corpo.

Si noti l'originalità di questa costruzione. Qui ci si pone nell'ambito della tradizionale tripartizione dell'uomo, e si pone la *syzygie* come operazione indispensabile al compimento dell'opera; al tempo stesso però quest'opera non può compiersi se non nel corpo; il corpo così divinizzato diviene la Pietra filosofale.⁴² Si esprime con ciò il fondamentale postulato alchemico: non può darsi il corpo senza lo Spirito, lo Spirito senza il corpo. In altre parole: ciò ch'è in alto è come ciò ch'è in basso, in analogia con il processo fisico sul quale da sempre hanno speculato gli alchimisti allorché, sotto l'azione del calore, liquidi e solidi assumono lo stato di vapori per poi tornare a condensare nei recipienti.

Il sale s'identificherà dunque con Cristo, cioè con la Pietra filosofale, con l'opera perfettamente realizzata nella quale anima e Spirito formano la *syzygie* fissata nel corpo. La "cristificazione" dell'uomo -di se stesso- diviene in occidente lo scopo fondamentale dell'adepto.

Quanto al processo necessario per giungere al compimento dell'opera, esso si articolerà sulla ripetizione dei due momenti della dissoluzione e della coagulazione (*solve et coagula*): si dissolvono i tre principi e si opera una nuova fissazione di anima/spirito (mercurio/zolfo). Ciò significa morte (*putrefactio*) del corpo e ricerca di un nuovo corpo che non è più *quello "corporeo"*, ma un corpo *spirituale*. La vicinanza con certe dottrine anabattiste ci sembra interessante; Faivre tuttavia preferisce sottolineare il più generale fenomeno della morte/rinascita iniziatica.⁴³

Vi è poi un aspetto importante dell'opera che Faivre sottolinea, e sul quale ci sembra opportuno riflettere. L'opera *non è mai compiuta*, ma è in perpetuo divenire. In altre parole, in essa si esprime un principio dialettico che, contrariamente a quanto avviene nella dialettica hegeliana, *esclude la possibilità della sintesi*, quella possibilità grazie alla quale lo Storicismo pretese di portare l'Assoluto in terra e di trapiantare il futuro: due capisaldi dell'ideologia dell'Occidente, anche nella sua versione marxista.

Al contrario, la dialettica alchemica è *infinitamente aperta come la vita*; nella sua più coerente versione neoplatonica, liberata dai determinismi delle "leggi naturali", l'alchimia mostra un cosmo perfettamente analogo a quello ermetico descritto dal Garin, anch'esso infinitamente aperto e percorso da segrete simpatie; un organismo vivente nella cui vita si manifesta la vita del divino, eternamente aperto al nuovo, mai rinchiudibile nella tautologica circolarità del sapere concettuale.

Il processo di redenzione della materia e di se stesso (l'uno si specchia nell'altro) intrapreso dall'alchimista occidentale, diviene allora un percorso nella redenzione generale del cosmo da restituire allo stato prelapsario; una vera e propria eterodossia religiosa, a proposito della quale vien fatto di pensare al principio fondamentale della costituzione dei corpi formulato da Djâbir: all'interno essi hanno natura opposta rispetto a quella che rivelano all'esterno.⁴⁴ La mente non può che correre ai concetti di *bâin* e di *zâhir*, e alla discussione sulla loro contrapposizione/armonia, che percorre la speculazione ismailita; soprattutto deve riflettere sulle strutture metafisico/ontologiche di un pensiero che immagina una realtà nascosta contrapposta a quella evidente.

Il Faivre sottolinea l'intrinseca eterodossia religiosa dell'alchimia con queste parole: "On comprend que les philosophes influencés par l'alchimie présentent de la divinité une image assez différente de celle de l'Église romaine; celle-ci, pétri d'esprit latin et de logique aristotélicienne, en présente une image qui se veut identité par excellence, unité dans laquelle disparaissent toute multiplicité, toute diversité".⁴⁵ Ciò premesso il suo pensiero va agli sviluppi della teosofia di Böhme, fondati sulla concezione di un Dio in divenire (aggiungiamo: che si rivela nella natura al cui interno è racchiuso); osservazione quanto mai pertinente ma sulla quale soprassediamo, perché di Böhme ci occuperemo in un altro capitolo.⁴⁶

Ciò che vogliamo sottolineare, con riferimento alle impeccabili osservazioni del Faivre, è che in questa concezione *assai avanzata* dell'alchimia, è presente tutto lo sviluppo del pensiero rinascimentale, ivi

senza i dovuti aggiustamenti. Al riguardo possiamo soltanto aggiungere che tra l'alchimia del XIII secolo e quella del XVI, intercorre la stessa differenza -dal punto di vista dell'impalcatura di pensiero che le sostiene- che abbiamo notato tra la magia del XIII secolo e quella del XVI. In altre parole, nei tre secoli interposti muta l'atteggiamento della cultura con l'intervento determinante dell'ermetismo e del neoplatonismo così come affermatosi nel XV-XVI secolo con le traduzioni dal greco; ne consegue che l'aristotelismo, così importante nel XIII-XIV secolo con il suo determinismo, e così singolarmente impostato sull'ontologia neoplatonica, cede il posto ad un più autentico neoplatonismo con la sua concezione spirituale del cosmo quale trasparenza del divino, e suo campo d'azione. In questa nuova cultura divengono perfettamente pertinenti le osservazioni del Faivre, come nota giustamente lo Halleux.

⁴² Questo processo si trova ampiamente descritto da Jung in *Mysterium Coniunctionis*, Torino, Boringhieri, 1989.

⁴³ Loc. cit., p. 107.

⁴⁴ Cfr. A. Siggel, *Das Buch der Gift des Gâbir Ibn Hayyân*, cit., p. 3.

⁴⁵ Loc. cit.

⁴⁶ Dopo il riferimento a Böhme, Faivre prosegue e conclude incanalando la discussione verso forme di esoterismo (Pernety, Martin, Willermoz) delle quali egli tratta abitualmente, ma che non interessano la nostra indagine.

inclusi gli sviluppi del cabbalismo; il processo alchemico descritto dal Faivre, con la sua dialettica eternamente aperta che rende necessaria l'eterna ripetizione di un'opera mai conclusa, riconduce infatti ai concetti più profondi della Qabbalah: all'inesauribilità di *'En Soph*, all'interminabilità della dialettica degli opposti. Questa irrisolvibilità della tensione e la conseguente eternità del moto, che abbiamo osservato già in Bruno, parla, in termini religiosi, di un tempo messianico il cui raggiungimento non è un evento puntuale, ma uno stato che prende corpo nell'inseguimento. Parla cioè di un'utopia che torna al suo giusto posto: in un non luogo da dove essa muove la storia. Siamo dunque ad un livello molto avanzato, e certamente un pensiero come quello analizzato dal Faivre non è retrodatabile rispetto alla sua collocazione naturale, il XVI secolo.

Come abbiamo già accennato, dobbiamo quindi ricordare sempre che l'alchimia occidentale incontra una propria evoluzione; sebbene non sia nostro obbiettivo trattarne, ci sembra anche opportuno offrirne qualche cenno, per consentire al lettore una collocazione dei testi e degli autori il cui nome maggiormente ricorre, ma soprattutto perché sono interessanti i percorsi socio-politici di questa disciplina.

Ci sembra utile, al riguardo, segnalare il conciso *excursus* posto dalla Crisciani ad introduzione del testo di Petrus Bonus,⁴⁷ perché, unitamente alle più generali ricerche citate,⁴⁸ consente di riflettere su un percorso del quale ci interessano gli sbocchi.

Il XII e il XIII secolo sono caratterizzati essenzialmente dal flusso delle traduzioni dall'arabo,⁴⁹ ma già con il XIII secolo inizia un'alchimia propriamente occidentale: appaiono le prime opere di compilazione, nelle quali un ruolo preminente e anche di vero e proprio iniziatore, spetta al Domenicano Vincenzo di Beauvais con il suo *Speculum naturae*;⁵⁰ accanto a lui si colloca Michele Scoto († 1235) al quale sono attribuiti tre trattati; uno di essi, lo *Ars alchemiae*, con una certa sicurezza.⁵¹

⁴⁷ Pietro Bono da Ferrara, *Preziosa Margarita Novella*, Ed. dal volgarizzamento. Intr. e note a cura di C. Crisciani, Firenze, La Nuova Italia, 1976. Della Crisciani, cfr. anche *The Conception of Alchemy as expressed in the Pretiosa Margarita Novella of Petrus Bonus of Ferrara*, Ambix, 20, 3, 1973.

⁴⁸ Thorndike, Holmijard, Halleux.

⁴⁹ Tra i testi tradotti, oltre a quello di Morienus (testo critico. L. Stavenhagen, *A Testament of Alchemy being the Revelation of Morienus to Khalid ibn Yazid*, Hanover, New Hampshire, 1974) e alla *Tabula Smaragdina*, che abbiamo già citato, alcuni meritano di essere ricordati. Tra i testi di Djābir fu forse tradotto il *Libro dei LXX* (Holmijard, p. 75 e p. 116); furono tradotti testi di Avicenna (o pseudepigrafi come il *Liber Abuali* e *Ad Hasem regem Epistula*, del quale esiste l'originale arabo: cfr. H.E. Stapleton - R.F. Azo - M. Hidāyat Husain - G. Lewis, *Two Alchemical Treatises attributed to Avicenna*, Ambix, 10, 2, 1962); di Rāzī (attribuito: in realtà pseudepigrafo, cfr. Halleux pp. 69-70) fu tradotto il *Libro degli Allumi e dei Sali* (cfr. J. Ruska, *Das Buch der Alaune und Salze*, Berlin, Verlag Chemie G.M.B.H., 1935) che appare riutilizzato da Vincenzo di Beauvais nei suoi *Speculum naturale* e *Speculum doctrinale*, e riassunto nel *De mineralibus liber* di Garlandus. Ancora di Rāzī (autentico) fu tradotto il *Secretum secretorum* (da non confondersi con quello pseudoaristotelico già citato) per il quale cfr. J. Ruska, *Übersetzung und Bearbeitung al-Rāzīs Buch Geheimnis der Geheimnisse*, Q.S.G.N.W.M., Bd. 3, Heft 4, Berlin, Springer, 1935 (storia delle traduzioni latine); dello stesso, *Al-Rāzīs Buch Geheimnis der Geheimnisse*, ivi, Bd. 6, 1937 (traduzione del testo arabo). Sul testo di Rāzī cfr. anche H.E. Stapleton - R.F. Azo, *Chemistry in 'Iraq and Persia in the Tenth Century A.D.*, M.A.S.B., VIII, 6, 1927 (a pp. 394-395 si può trovare, tra l'altro, una "messa in chiaro" delle funzioni e dei significati di spiriti, anime e corpi nell'alchimia di laboratorio di Rāzī). Sulla sua alchimia cfr. anche Partington e Heym cit. in Bibliografia. Fu inoltre tradotto Zosimo, che divenne il latino "Rosinus" (la r e la z si possono confondere traducendo dall'arabo); fu tradotta Maria (*Practica Mariæ Prophetissæ sororis Moysi*); il misterioso Artephius (discepolo di Balinās), Mahrīris (*Tractatus Micreris*), il cui nome deriva forse da quello di Mitridate Eupatore (cfr. Sezgin, p. 105). Sulle traduzioni in generale Halleux, pp. 64-72, dà nel testo e nelle note sufficienti informazioni; ricordiamo inoltre il più generale testo dello Haskins, cit.; qui ci limitiamo a segnalare alcuni titoli di maggior interesse. Di Djābir fu tradotto, sotto il nome di Geber, il *Kitāb al Rahmat (Liber Misericordiae)* unico testo del corpus geberiano che non appartiene al "Geber latino" (cfr. *infra*). Sul testo cfr. E. Darmstädter, *Liber Misericordiae Geber*, S.A. 17, 4, 1925; il suo linguaggio descrive ipotetici fenomeni fisici che sembrano chiaramente alludere ad un'alchimia spirituale. Di Ibn Umāil fu tradotto il *Libro dell'acqua d'argento e della terra stellata*, sotto i titoli *Epistula solis ad lunam crescentem* e *Tabula chemica Senioris Zaidi filius Hamuel*. Questo testo del X secolo ripete numerosi passaggi della *Turba philosophorum*: cfr. M.A. Turāb 'Alī - H.E. Stapleton - M. Hidāyat Husain, *Three Arabic Treatises on Alchemy by Muhammed bin Umāil (10th Century A.D.)*, M.A.S.B. XII, 1, 1933. Ugualmente tradotta fu la *Turba philosophorum*, un testo sulla cui origine e datazione vi è una lunga querelle, per la quale rinviando a Sezgin, cit., pp. 60-65; su di esso però cfr. la ricerca di Plessner (edita postuma) *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie. Studien zum Text und Inhalt der Turba Philosophorum*, Wiesbaden, Steiner, 1975; e U. Rudolph, *Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der Turba Philosophorum*, Oriens 32, 1990 (che, tra l'altro, riassume di nuovo la questione, aggiornandola). Il testo arabo fa parlare un gran numero di filosofi greci, e Plessner ritiene di rinvenirvi tracce di un'autentica dossografia relativa ai presocratici, e la via attraverso la quale l'alchimia greca penetrò nel mondo arabo; il testo arabo è però perduto, salvo i passi recuperati da Stapleton, cit.; ne è rimasta soltanto la traduzione latina e ciò rende difficile il giudizio. Il Rudolph ha messo fine all'ipotesi di Plessner, mostrando che la vera fonte della "filosofia presocratica" contenuta nel testo, sono le *Refutationes* di Ippolito; egli ha inoltre avanzato l'ipotesi che il testo arabo fosse più ampio della traduzione latina. Sezgin, accogliendo l'ipotesi di Ruska, ritiene che il testo arabo rappresenti una traduzione dal greco (pp. 63-64); l'analisi comparata con gli altri autori indicherebbe una data di composizione del testo greco da collocarsi nel IV secolo, tra gli scritti di ps.Democrito (Bolo di Mende) e quelli di Zosimo. Già altri autori avevano comunque sottolineato la natura religiosa e monoteista dello scritto, che quindi verrebbe confermata dallo studio del Rudolph. Segnaliamo infine che la stagione delle traduzioni ha termine con il XIII secolo; al 1301 appartengono infatti le ultime traduzioni, relative a ps.Platone: cfr. Thorndike, vol. 3°, p. 47; Crisciani, *Introduzione a Pietro Bono*, cit., p. X. Entrambi si rifanno alla data stabilita sull'esame dei manoscritti da Waley Singer (*Alchemical Texts bearing the Name of Plato*, Ambix 2, 3-4, 1946, p. 124) per il *Liber Platonis de tredecim clavibus (Liber quatorum)*.

⁵⁰ Cfr. Holmijard, pp. 121-122; Thorndike, vol. 2°, pp. 475-476; qui l'alchimia, secondo la linea di Rāzī, è intesa come scienza della natura. Anche il Francese inglese Bartolomeo si era interessato all'alchimia sotto la stessa angolatura: cfr. Holmijard, pp. 119-121; Thorndike, vol. 2°, pp. 401-435. Entrambi operarono nella prima metà del XIII secolo.

⁵¹ Michele Scoto operò alla corte di Federico II, a stretto contatto con la cultura araba ed ebraica. Traduttore, diede con lo *Ars alchemiae* una *practica*: cfr. M. Haskins, *The "Alchemy" ascribed to Michael Scot*, Isis, 10, 2, 1928, che sospende il giudizio sulla paternità (p. 359). Il trattato è anche attribuito a Frate Elia, il discusso successore di Francesco alla guida dell'Ordine e capo dei "conventuali" nella lotta contro gli "spirituali". Per la sua vita arrogante e dispendiosa, passò in odore di alchimista: cfr. p. 354. Su di lui e sull'accusa di alchimia che gli fu rivolta dallo Spirituale Clarenco, cfr. E. Lempp, *Frère Elie de Cortone*, Paris, Fischbacher, 1901, pp. 121-123. Per il testo cfr. S. Harrison Thompson, *The Texts of Michael Scot's Alchemie*, Osiris, 5, 1938; il testo è alle pp. 532-557. Cfr. inoltre Halleux, cit., pp. 100-101; Thorndike, vol. 2°, pp. 307-337; D. Waley Singer, *Michael Scot and Alchemy*, Isis, 13, 1, 1929, che riporta una sua definizione dell'alchimia rimasta famosa: *Buffo gradiens per terram et aquila volans per aerem est magisterium*. Col rospo e l'aquila si allude al fisso e al volatile.

Le due figure che dominano il XIII secolo sono il Domenicano Alberto Magno e il Francescano Ruggero Bacone; all'alchimia s'interessò anche Tommaso d'Aquino, al quale fu attribuito un testo famoso, oggetto di studi junghiani, l'*Aurora consurgens*.⁵² Bacone (1219-1292) fu una figura eccentrica dalla vita difficile, a causa delle proprie idee; molte le opere che gli sono attribuite, ed è verosimile che in parte siano sue. Come Francescano fu uno Spirituale, ed è con lui che l'alchimia occidentale ha i primi contatti con il millenarismo gioachimita;⁵³ con lui si stabilisce l'esistenza di un'alchimia speculativa accanto alla pratica, e un rapporto di continuità tra essa, la filosofia e la medicina.⁵⁴

Con il passaggio tra il XIII e il XIV secolo i contatti tra alchimia e Gioachimismo si fanno più evidenti: le due principali figure di alchimisti sono infatti Arnaldo di Villanova e Giovanni Rupescissa, che abbiamo già incontrato come Gioachimiti. Il *corpus* di Villanova è vastissimo, ma è ritenuto prevalentemente pseudopigrafo; non tutto però, e, quel che anche interessa, le opere sembrano comunque risalire al tempo della sua vita.⁵⁵ Come tali esse resterebbero pur sempre testimonianza dell'alchimia del suo tempo, come lo è il grande *corpus* ps. lulliano che non ha nulla a che vedere con Lullo, ma che è stato composto, dopo la sua morte, prevalentemente nel XIV secolo.⁵⁶ Arnaldo, o chi per lui, è il primo a introdurre l'analogia tra Cristo e la Pietra filosofale, che sarà ripresa da Giovanni Rupescissa.⁵⁷

Quest'ultimo rappresenta un punto di svolta importante nella storia dell'alchimia occidentale, perché è lui a sviluppare pienamente per primo -in occidente- la dottrina della Quintessenza, che avrà un ruolo centrale nella successiva alchimia.⁵⁸ Per Aristotele il 5° elemento (l'etere) era il costituente dei corpi celesti; il Neoplatonismo ne aveva fatto il veicolo dell'anima, corpo dei demoni e degli angeli.⁵⁹ Gli alchimisti, mantenendo la dottrina del pneuma o *spiritus*, quale materia sottile, immaginarono che esso si potesse estrarre dai corpi per distillazione.⁶⁰

⁵² Per l'analisi del *corpus* di Alberto Magno -in gran parte respinto- e di Tommaso -apocrifo- cfr. Halleux, cit., pp. 102-105, e la relativa bibliografia cit. a p. 22. Alberto Magno conosceva l'alchimia ma la confutava. Quanto a Tommaso, una parte dell'*Aurora consurgens* è stata edita e commentata dalla junghiana M.L. Von Franz, N. York-London, Pantheon Books, 1966, sotto il profilo della psicologia analitica. Il suo accostamento alla figura di Tommaso morente non ha trovato consenso. D. Golze, J. Telle, H.J. Vermeer, hanno pubblicato uno pseudopigrafo del XIV secolo sotto il titolo *Der alchemistische Traktat "Von der Multiplikation" von pseudo-Thomas von Aquin*, S.A., Heft 19, Wiesbaden, Steiner, 1977. Su Alberto Magno cfr. gli articoli del Kibre in Bibliografia, e Thorndike, vol. 2°, pp. 517-592.

⁵³ Crisciani, *Introduzione* a Pietro Bono, cit., p. XI; su Bacone cfr. Holmijard, pp. 127-131; Thorndike, vol. 2°, pp. 616-691. Sul piano scientifico, Bacone fu un visionario senza confronti, in grado di credere fermamente nella futura capacità dell'uomo di conoscere le leggi della natura, e di farne uso per creare un mondo tecnologico. Nelle sue visioni non è particolarmente rilevante l'aspetto "scientifico" (che si può dire assente) quanto la capacità di affermare i bisogni dell'uomo e il suo diritto e la capacità, con l'arte, di soddisfarli tecnologicamente: egli sogna apparecchi che un giorno saranno realizzati sotto forma di aeroplani, navi a motore, automobili, macchine per il sollevamento dei pesi, etc. Questo rifiuto dello *status quo* e pretesa di un mondo a misura d'uomo, s'inquadrano nella logica del Millenarismo così come abbiamo tentato di delinearla: rifiuto di questo mondo in nome d'un altro, nel quale bisogni e desideri saranno realizzati. Sui rapporti che si stabiliscono tra il millenarismo gioachimita degli Spirituali francescani e l'alchimia, in particolare attraverso la figura di Arnaldo, cfr. E. Benz, *Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts nach neuen Quellen*, Z.K.G. 52, 1933, in particolare alle pp. 100-108. Benz, dopo aver sottolineato la concezione della medicina come rinnovamento dell'uomo, mostra le strette analogie che si formano all'interno del pensiero alchemico di Arnaldo (che influirà potentemente su Paracelso) tra rinnovamento dell'uomo e della società, alchimia dei metalli e medica. Quest'alchimia non ha soltanto valenza medica e mistica, ma anche sociale.

⁵⁴ Holmijard, p. 130. Un estratto pubblicato da A.G. Little, cit., Fase. IX, 1928, alle pp. 181-186, sostiene a p. 184 che la natura, con l'aiuto dell'arte, può dar luogo ad un corpo immortale, operazione che egli paragona alla produzione dell'oro. Abbiamo perciò l'equazione Oro=Perfezione=Immortalità; il raggiungimento dell'oro alchemico si raffronta dunque alla reintegrazione nello stato prelapsario. Sulla particolare religiosità degli alchimisti e di Bacone, cfr. Crisciani, cit., p. XV: siamo in presenza di una religiosità spirituale e perciò "trasversale", aperta a Giudei e Musulmani, che viene vista con gran sospetto dai Domenicani, difensori dell'ortodossia. La Crisciani sottolinea questo passaggio da un interesse iniziale per la novità "scientifica" che coinvolge i Domenicani, interessati a ricollocare nel Cristianesimo la "scienza" proveniente dall'Islam, alla condanna, da parte loro, di una disciplina che iniziano a comprendere come eterodossia, perché tale si rivela nel momento in cui è fatta propria dagli spiritualisti. Il mutamento di posizione avviene tra gli ultimi decenni del XIII secolo e i primi del XIV (cfr. pp. XIII-XVI). Secondo la Crisciani (p. XVIII) l'obiettivo della condanna ecclesiastica, che nella Bolla di Giovanni XXII appare una condanna dei falsari -l'alchimista e il falsario confondono le proprie strade sin dagli albori- è il delinearsi di un impianto religioso autonomo ed eretico; come "scienza", al contrario, l'alchimia poteva ben subordinarsi alla Chiesa. La Crisciani aveva già trattato l'argomento in *La "questio de alchimia"*, etc., cit., con riferimento anche alle ricerche di Thorndike, vol. 3°, p. 39 sgg., e di Ganzenmüller (*Die alchemie im Mittelalter*, cit.). Un altro Francescano, Paolo di Taranto, che scrive verso la fine del XIII secolo, è stato identificato come il Geber latino (lo ps.Djābir, cfr. *supra*, in n. 49); su quest'ultimo cfr. E. Darmstädter, *Die Alchemie des Geber*, Berlin, Springer, 1922; sulla sua identificazione con Paolo di Taranto, cfr. W. Newman, *New Light on the Identity of "Geber"*, S.A. 69, 1985; dello stesso, *Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages*, Isis, 80, 1989.

⁵⁵ Cfr. Halleux, pp. 105-107, che lascia aperta la questione rispetto alla severa decimazione del *corpus* operata da Thorndike, 3°, pp. 52-84; 2°, pp. 841-861. Su Arnaldo cfr. anche Holmijard, pp. 132-136.

⁵⁶ Sul *corpus* ps.lulliano cfr. Thorndike, 4°, pp. 3-64 e M. Pereira, *Alchemical Corpus attributed to Lull*, cit. Quest'ultima sottolinea che, nonostante sia pseudopigrafo, il *corpus* non costituisce un'operazione mistificante; esso, al contrario, è una componente importante della cultura alchemica medievale e rinascimentale, con rinvii all'opera (autentica) di Rupescissa, dal quale riprende la dottrina della Quintessenza. Assieme a Rupescissa e al *corpus* villanoviano, ps.Lullo rappresenta un importante precedente per l'alchimia paracelsiana; esso è strettamente connesso con la contemporanea cultura della Francia meridionale e della Catalogna, riguardo le quali la Pereira ricorda (p. 4) i Begardi di Valencia e gli Spirituali.

⁵⁷ B. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, cit., pp. 61-62.

⁵⁸ Cfr. Halleux, *Les ouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa*, cit., dal quale citiamo da p. 252 sgg.

⁵⁹ Ricordiamo la dottrina del pneuma da noi citata dal *De insomnis* di Sinesio nel precedente capitolo.

⁶⁰ Kraus, cit., vol. 2°, p. 153, segnala che Djābir chiama anche "quinta natura" o "polvere dispersa" quella "sostanza" di cui dicemmo al Cap. 2°, Sez. I, quella cioè che si addiziona alle 4 nature per dare origine ai singoli corpi. Dunque esiste sin dall'inizio nell'alchimia una dottrina della Quintessenza quale "sostanza" universale e al tempo stesso specifica di ogni corpo. Essa "riempie gli interstizi" tra le nature, dirigendosi verso una di esse, guidata dal desiderio dell'anima (p. 159). Questa dottrina si troverà espressa in Paracelso: la Quintessenza non è nessuno dei 4 elementi, ma è unita a uno di essi; la Quintessenza dell'oro, ad esempio, è il fuoco. Cfr. *L'utopia alchemica*, etc., cit., nel testo e in n. 10. La

Per Rupescissa la Quintessenza è il cielo incorruttibile, ed è creata da Dio per le necessità del corpo corruttibile; si può estrarre dalla natura per l'artificio umano, in particolare dal vino che ha una grossa Quintessenza; essa è detta anche cielo umano perché, come la Quintessenza in cielo mantiene i 4 elementi, così l'acqua ardente (ottenuta dalla distillazione del vino) preserva il corpo oltre il suo ultimo termine; tuttavia, pur essendo incorruttibile rispetto ai 4 elementi, non lo è in assoluto come il cielo, altrimenti si potrebbe pensare di raggiungere per suo tramite la vita eterna.⁶¹ Il tema è trattato anche nel *De aqua vitae* di Arnaldo, che il Thorndike considera un falso, e Halleux un precedente.⁶²

La dottrina della Quintessenza di Rupescissa merita un'attenta riflessione. In primo luogo essa è ben inserita all'interno di una precisa struttura di pensiero: essa infatti ricalca la dottrina di Djâbir, e quindi, come quella, manifesta un preciso retroterra cosmogonico. In secondo luogo essa è ben attenta ad evitare le conseguenze ereticali più grossolane, vale a dire ad ipotizzare la divinizzazione dell'uomo carnale. Lo pneuma neoplatonico e la Quintessenza alchemica che ne deriva, sono *corpi*, ancorché *sottili*; la Quintessenza riconduce quindi non alla dottrina del corpo spirituale, ma a quella del corpo sottile o *astrale*, che sarà sviluppata in modo organico da Paracelso. Questi usa anche il termine *spiritus vitae* per indicarvi lo spirito vitale che anima in generale il vivente, e non per nulla la Quintessenza si presenta sin dall'inizio come il risultato di una distillazione. Anche per quanto concerne i livelli della corporeità, Arnaldo anticipa in un certo qual modo Paracelso: questi parla di tre corpi, materiale, astrale e spirituale, dei quali soltanto l'ultimo immortale; e Arnaldo pensa a due livelli della materia, uno relativo al mondo elementale, l'altro alla Quintessenza.⁶³

Quel che ci interessa segnalare, per ora, è che con la dottrina di Rupescissa, che avrà molto seguito e che torna nel contemporaneo *corpus ps.* lulliano, testimoniando una sistematizzazione dell'alchimia peculiare del XIV secolo, ci si trova dinanzi a qualcosa che va *oltre* le semplici *practicae* del XIII secolo; qui s'inizia a ritrovare il fondamento metafisico che sostiene *ab initio* l'impalcatura "sperimentale" dell'alchimia/scienza della natura. Ci sembra inoltre non irrilevante il fatto che tale riscoperta avvenga in ambiente gioachimita, e ci sorge il sospetto che certe reticenze degli alchimisti, allorché sostengono di non volersi spingere oltre, non siano soltanto artificio retorico, ma possano nascondere, in alcuni casi, concreti timori di esporre dottrine censurabili per il chiaro retroterra ereticale: certo è che qui l'elemento religioso inizia a venire in primo piano. Una notazione analoga si può fare per l'inglese John Danstin, vissuto nella prima metà del XIV secolo: l'alchimista vi appare come figura religiosa che coopera con Dio nella creazione, proseguendone l'opera.⁶⁴ Alla metà del XIV secolo è da ascrivere anche il commento alla *Tabula Smaragdina* di John Garland, nel quale ci è sembrato di rilevare un già evidente processo d'ideologizzazione (cfr. *supra*, in nota 1).

Certamente, con il XIV secolo il problema dell'alchimia si pone all'attenzione nel dibattito socio-culturale: è ormai evidente che essa non può più considerarsi un evento "scientificamente neutrale", una tecnica di laboratorio ad eventuale uso delle istituzioni, priva di una propria valenza ideologica. Sembra inoltre che fosse entrata in circolazione una certa quantità di oro falso,⁶⁵ e ciò poteva porre dei problemi d'ordine; si richiedeva quindi un'attenta considerazione della materia. Il riesame dell'intera questione fu dunque condotto dal ferrarese Petrus Bonus, che conclude il suo *Pretiosa margarita novella* a Pola, nel 1330,⁶⁶ dov'era medico del Comune.⁶⁷

Considerato a giusta ragione dal Thorndike "an exceedingly prolix work",⁶⁸ il suo trattato è stato valorizzato dalla Crisciani, che tuttavia non ne nasconde il carattere pedantemente accademico, del resto rilevato anche da altri.⁶⁹ In effetti la prolissità del Bonus non fornisce grandi idee; fornisce però, come sottolinea la Crisciani, molta informazione sullo stato della "questione", e la possibilità di esaminare tale stato con una certa trasparenza.

dottrina è espressa nel *Neun Bücher Archidoxis*; Halleux ricorda che essa è già in Grossatesta (B.G.Ph.M.A. IX, 1912, pp. 35-36). La Quintessenza è altra cosa rispetto alla Pietra filosofale per Paracelso, nella cui dottrina la Pietra filosofale è uno dei 4 Arcani (cfr. *infra*).

⁶¹ Johann de Rupescissa, *De consideratione Quintae Essentiae*, in *Alchemiae quam vocant artisque metallicae doctrina*, Basel, Perna, 1572, 2 voll.; vol. 2°, pp. 366-380. Paracelso, nel *De vita longa*, dove affronta il problema della "vita enochidiana" (cfr. *infra*) ritiene che la Quintessenza possa allungare la vita in modo straordinario.

⁶² Thorndike, 3°, p. 68; Halleux, *Les ouvrages, etc.*, p. 253.

⁶³ Halleux considera la Quintessenza di Rupescissa "un synonyme d'elixir et de lapis philosophorum". Paracelso, che è molto attento all'ontologia, conformemente ai tre livelli del suo schema, distingue con cura la Quintessenza dalla Pietra, che è per lui principio *immateriale*, uno dei 4 Arcani; del resto, se la Pietra è Cristo, essa non può che porsi su un livello divino, quindi incompatibile con il livello comunque materiale della Quintessenza e del pneuma. Questo è un punto sul quale non tutti hanno l'attenzione dottrinale di Paracelso; molti alchimisti minori ed orecchianti sono frequentemente dei pasticcioni.

⁶⁴ Cfr. W. Theisen, *John Danstin: the Alchemist as co-Creator*, Ambix, 38, 2, 1991. Su Danstin, cfr. Thorndike 3°, pp. 85-102.

⁶⁵ Cfr. Holmjaard, p. 164, che collega il fenomeno al Decretale di Giovanni XXII, nel quale, in effetti, si condannano gli alchimisti in quanto *falsari* (cfr. Halleux, pp. 125-126). Sottolineiamo ancora una volta, riprendendo la già citata affermazione di Abel (XIII Conv. Volta, p. 345) che tre livelli sono sempre coesistiti nell'alchimia, sin da quella araba: quello artigianale della falsificazione o imitazione (originario); quello della metafora religiosa che allude ad un pensiero gnostico/neoplatonico ("iniziativo", frutto di un riutilizzo delle osservazioni di laboratorio per la costruzione della metafora e del suo linguaggio); quello dell'illusione pseudoscientifica, che a nostro avviso è frutto dell'interpretazione razionalistica della metafora religiosa, con la quale comunque s'intreccia in modo anche inestricabile, perché poggia sulla stessa ontologia neoplatonica.

⁶⁶ Su Pietro Bono, oltre alla citata edizione del testo in volgare ad opera della Crisciani, cfr., della stessa, *The Conception of Alchemy as expressed in the Pretiosa Margarita Novella of Petrus Bonus of Ferrara*, Ambix, 20, 3, 1973; Thorndike 3°, pp. 147-162.

⁶⁷ Crisciani, *Introduzione* cit., p. XLIV.

⁶⁸ Thorndike, 3°, p. 152.

⁶⁹ Cfr. Crisciani, *The Conception of Alchemy, etc.*, cit., pp. 165-167; *Là "questio de Alchimia, etc."*, cit., pp. 144-154.

Se ne ricava il quadro di un'evoluzione quale sopra accennavamo, perché Bono appare ormai conscio non soltanto dell'importanza dell'aspetto religioso, *ma anche dell'impossibilità di pensare il compimento dell'opera in sua assenza*.⁷⁰ La stessa Crisciani, nell'inquadrare la riflessione di Bono nell'ambito del suo tempo, sottolinea il legame che si era venuto formando tra alchimia e eterodossia,⁷¹ un legame che sposta rapidamente il campo d'operazione degli alchimisti non soltanto fuori degli Ordini, ma al servizio dei principi, in funzione di supporto ideologico. L'alchimia si costituisce dunque come campo di speculazione indipendente dalle correnti filosofiche ufficiali -legate all'ortodossia- disponibile a nuove ed eterodosse scelte ideologico-culturali.⁷²

Secondo la Obrist,⁷³ l'importanza data da Pietro Bono all'aspetto religioso, va considerata nell'ambito di una necessità di rifondare l'alchimia all'inizio del XIV secolo, dopo che era apparso evidente il fallimento delle operazioni di laboratorio; riprendendo la metafora araldiana della Passione di Cristo come archetipo del processo alchemico, Pietro tende a trasportare nella visione un "sapere" che non è razionalmente contenibile nel concetto.⁷⁴ Ora, se il rapporto figura/concetto assunto dalla Obrist, è non soltanto valido, ma anche una valida chiave per comprendere l'inizio della figurazione alchemica, troppo sbrigativa ci sembra l'assunzione di una progressiva spiritualizzazione dell'alchimia a seguito dei fallimenti sperimentali.

La tesi della Obrist, che sembra avere lontane radici in Ganzenmüller (cit. in n. 40), merita di essere brevemente esposta nelle sue premesse, perché consente di affrontare problemi che ci sembrano centrali per la nostra esposizione. Il suo punto di partenza è costituito essenzialmente da un attacco frontale all'interpretazione junghiana, che ha una sua precisa funzione. Di questa viene confutata non soltanto l'interpretazione metastorica, argomento che avrebbe una sua precisa validità, ancorché non totalizzante: vari aspetti dovrebbero discutersi, ma anche i presupposti culturali ai quali l'interpretazione stessa si riaggancia. Secondo la Obrist -con la quale si deve in linea di massima concordare- Jung legge tutta l'alchimia attraverso l'interpretazione del dotto paracelsiano Gerard Dorn,⁷⁵ e quindi, di fatto, attraverso Paracelso, collocandosi all'interno di un filone culturale che va da Eckhart a Silesio, cioè nella tradizione del Protestantismo germanico dell'età barocca.⁷⁶ Jung, afferma la Obrist, "proietta il mito protestante della ricerca solitaria, interiore e immediata del credente, sull'alchimista del Medioevo: questo è un pre-riformatore solitario, e tutta l'alchimia (è) un'impresa opposta ai dogmi della Chiesa. L'alchimista diviene così un eretico".⁷⁷ Ciò non sarebbe dimostrabile.

Da questo momento la tesi si sviluppa sino alle conseguenze dalle quali siamo partiti, puntualizzata da molte giuste osservazioni, come il fatto che l'alchimia subisce l'attrazione della magia "naturale" a partire dal XV secolo.⁷⁸ Ora, a noi sembra che l'ipotesi di una "conversione" dell'alchimia medievale da scienza naturale a mistica eterodossa a seguito del fallimento sperimentale (ipotesi che ci lascia dubbiosi) trovi la propria premessa metodologica precisamente nel rifiuto di tralasciare l'alchimia con gli occhi dello spiritualista riformato; ciò che si riconnette anche ad un'altra ipotesi che ci aveva lasciato dubbiosi, quella di un'acme dell'alchimia nel XIV-XV secolo, cui avrebbe fatto seguito una sua decadenza (cfr. *supra* in n. 34). Quest'impostazione appare troppo legata all'indimostrata (e abbandonata) relazione tra alchimia e scienza, intesa nel senso moderno della parola, della quale l'alchimia avrebbe rappresentato un primo vagito. Noi riteniamo viceversa che il vero punto d'arrivo e la massima espressione dell'alchimia, siano costituiti dall'alchimia spirituale del XVI-XVII secolo, e riteniamo *non casuali, ma significativi, i suoi rapporti con lo spiritualismo riformato*.

Le tesi della Obrist, per quel che concerne la ragione delle mutate tendenze dell'alchimia nel XIV-XV secolo, ci sembrano infatti meno sostenibili di altre che si potrebbero avanzare, fermo restando che quel mutamento di tendenza esiste, e che l'alchimia del XVI-XVII secolo è ben diversa da quella del XIII-XIV, con il XV secolo a far da cerniera, come aveva già visto il Ganzenmüller.⁷⁹

In primo luogo, abbiamo appena accennato che l'alchimia tende ad assumere, a partire dal XIV secolo, e dopo che ne era stato vietato l'esercizio agli Ordini, una valenza ideologica alternativa, al servizio dei principi; sembra però poco probabile che si possa finanziare ed utilizzare una cultura "oggettivamente" smentita. L'argomento della mancata convalida sperimentale non costituisce, del resto, una novità: non soltanto la "convalida sperimentale" *ovviamente* non vi fu mai, ma già dai tempi di al Kindī era stata affermata

⁷⁰ *The Conception of Alchemy*, p. 171.

⁷¹ *Ivi*, p. 177. È appena il caso di ricordare quanto abbiamo esposto nei due capitoli relativi al Libero Spirito e al Gioachinismo, per quanto concerne le vicende del XIV secolo.

⁷² *Ivi*, p. 179. Sui rapporti tra alchimia e potere politico nel XIV secolo, cfr. anche Halleux, pp. 121-127.

⁷³ *Les débuts, etc.*, cit., p. 60.

⁷⁴ *Ivi*, pp. 61-63.

⁷⁵ *Ivi*, p. 18.

⁷⁶ *Ivi*, p. 19; per Eckhart cfr. p. 18. Quanto a noi, ricordiamo che di Eckhart segnalammo la singolare convergenza con il pensiero dei Sūfi: e Djābir era considerato un Sūfi. Lo Spiritualismo e l'alchimia sono strade convergenti.

⁷⁷ *Ivi*, p. 19. Fu il Ganzenmüller a sottolineare l'improponibilità dell'equazione alchimista medievale = eretico.

⁷⁸ Obrist, cit., p. 43. L'attrazione è inevitabile per due ragioni: una ragione è costituita dall'ontologia sulla quale poggia l'alchimia, l'altra dall'indubbio fascino culturale del neoplatonismo ermetico dell'Umanesimo, che, come abbiamo notato nel precedente capitolo, fornisce le basi dottrinali per giustificare la più "rozza" magia del XIII-XIV secolo.

⁷⁹ *Alchimie und Religion*, pp. 338-341. Il punto di svolta, sul quale tutti concordano, è costituito dal *Libro della Santa Trinità*, che risale all'epoca del Concilio di Costanza.

l'impossibilità che avesse luogo; se poi la storia dell'alchimia è costellata da imbrogli e creduloni, ciò fa parte di vicende note e denunciate sin dagli albori, che tuttavia non avevano mai indotto alcun ripensamento nei sostenitori dell'arte. D'altra parte, non si può retrodatare al XIV secolo una mentalità scientifica di tipo moderno; l'alchimia perciò non poteva essere oggetto di una *cogente* smentita "scientifica" -né lo fu- e i due "partiti" (detrattori e sostenitori) potevano soltanto lottare ad armi pari sul piano di contrapposte dottrine, restando ai detrattori peraltro l'arma fondamentale del semplice buonsenso, che era sempre esistito a render dubbia la reale trasmutabilità dei metalli. Ciò che si può affermare è quindi soltanto che la cultura accademica, universitaria, non accolse mai l'alchimia,⁸⁰ ma questo era ben da attendersi già per semplice schieramento ideologico, e comunque avvenne sin da sempre.

In effetti, a noi sembra che la dottrina alchemica, per il suo stesso statuto ontologico, rientri necessariamente nell'ambito più generale delle operazioni magiche, regolate dall'azione degli astri⁸¹ o da quella teurgica: essa ha quindi soltanto due possibilità teoriche di verificarsi realmente, per magia o per aiuto divino; conseguentemente, vista con lo sguardo dell'ordine costituito, qualora non sia truffa può esser soltanto eresia, per l'equiparazione stabilita, a partire dal XIV secolo, tra "alterazione delle leggi fisiche" (*scil.*: "aristoteliche") intervento di forze malvage, ed eresia.⁸² Come vera e propria diavoleria, l'alchimia fu infatti considerata dalla Chiesa nel corso del XVI-XVII secolo.⁸³

La vera ritirata dell'alchimia si avrà infatti con la fine del XVII secolo, allorché gli sviluppi della scienza classica e il Razionalismo che la sorregge, ne faranno una patetica sopravvivenza, peraltro destinata a far da *placebo* nella cultura marginale per tutto il XVIII secolo; ma ancora una volta la sua sconfitta non sarà determinata tanto dall'incapacità di mantenere le promesse (la produzione dell'oro) quanto dal mutamento culturale che tende a rendere risibile l'utopia. L'alchimia infatti, in tutta la sua storia, non aveva mai prodotto l'oro: eppure aveva attratto intelligenze non mediocri, anche eccezionali come Paracelso. Se ciò non accade più, lo si deve, a nostro avviso, non semplicemente agli sviluppi della scienza, quanto, assai di più, al diverso orientamento culturale del quale lo sviluppo della scienza è piuttosto una conseguenza; e per capire questo mutamento si dovrebbero prendere in considerazione eventi politici, sociali, economici, che debordano i nostri limitati interessi.⁸⁴

Nel XVI-XVII secolo le cose stanno diversamente. Come ha ricordato lo Scherer producendo significativi dati numerici,⁸⁵ questo periodo costituisce il momento di massima espansione della cultura alchemica: l'introduzione della stampa conduce a ripetute edizioni dei vecchi manoscritti, cui si aggiunge una vasta produzione di nuove opere, le cui caratteristiche differiscono radicalmente da quelle delle opere del XIII-XIV secolo. Singolare è il percorso dei testi editi, che lascia intendere il mutamento del pubblico.

Già il Ganzenmüller aveva ritenuto di dover segnalare l'importanza del *Libro della Santa Trinità* come punto di svolta: esso infatti viene scritto in tedesco, contrariamente alla precedente letteratura in latino.⁸⁶ Il diffondersi dell'interesse per l'alchimia presso i ceti medi (professionisti, artigiani, mercanti, clero minore) porta a produrre le nuove opere del XVI-XVII secolo prevalentemente in volgare, o a tradurre in volgare opere latine; tuttavia l'interesse di un pubblico colto per le grandi operazioni editoriali a circuito internazionale, porta

⁸⁰ Cfr. W. Newman, *Technology and Alchemical Debate*, cit., p. 425.

⁸¹ Cfr. C. Burnett, *The Astrologer's Essay of the Alchemist: Early References to Alchemy in Arabic and Latin Texts*, *Ambix*, 39, 3, 1992.

⁸² Cfr. quanto detto al Cap. 6° della Parte I, Sez. II, relativamente all'inizio della grande caccia alle streghe dopo la fine del Catarismo, allorché la "superstizione" della magia popolare viene ri-rubricata come "eresia".

⁸³ Cfr. l'Introduzione di R. Scherer (Hrsg.) a *Alchimie. Die Jungfrau im blauen Gewande*, Teilheim, Teilheimer Verlag, 1988, p. 13; M. Baldwin, *Alchemy and the Society of Jesus in the Seventeenth Century: Strange Bedfellows?*, *Ambix* 40, 2, 1993: il punto era la liceità di un'operazione ritenuta diabolicamente possibile alla quale i Gesuiti portavano molto interesse.

⁸⁴ Si consideri, al riguardo, quanto esposto ed analizzato nel 3° vol. di Braudel, *Civiltà materiale, economia, capitalismo*, cit., e, più in generale, l'enorme espansione geografica ed economica dell'Europa a partire dal XVII secolo; l'affermazione dell'Inghilterra e la sua Rivoluzione del 1688, con la contemporanea crisi della logica politica del Re Sole e del mercantilismo colbertiano; lo spostamento degli interessi oltre Oceano; il grande coinvolgimento di risorse umane e il continuo bisogno di sviluppo tecnologico che tutto ciò comporta. L'Europa che si affaccia al XVIII secolo è completamente cambiata rispetto a quella che aveva affrontato il XVII; la tecnologia e la scienza iniziano ad affermarsi come attività autonome, apparentemente sottratte all'ipoteca ideologica. In realtà quest'ultima esiste, ma inizia ad essere così ovvia -contrariamente alla vecchia e controversa ideologia su base religiosa- da divenire poco a poco sottaciuta, facendosi comun denominatore della nuova società: è il nuovo razionalismo d'origine cartesiana che sancisce l'universale e scontata manipolazione della *res extensa*, secondo le strutture d'una Ragione materialista. La logica alchemica con la sua ontologia non hanno più retroterra sociale, perché una nuova unanimità -entusiasta o sottomessa- si è creata attorno alla forza incontestabile dello sviluppo. Sul retroterra della "neutralità della scienza" alla fine del XVII secolo, cfr. anche Scherer, cit., p. 19. Quanto poi, infine, al presunto "fallimento sperimentale", val la pena di ricordare che R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, cit. in n. 17 a Hoheisel (cfr. *infra*, in n. 90) ha rilevato il carattere già da sempre "fantastico" delle ricette alchemiche. Nel vol. 1° della sua opera (Leiden, Brill, 1955), a p. 135, scrive egli infatti in modo perentorio: "It is still widely believed that the Papyrus Leidensis X and the Papyrus Holmiensis are such technological handbooks, though in a rather mutilated form. However both Pfister (15) and Reinking (16) whose excellent book was unfortunately never carried beyond the proof-stage, have proved that these two papyri can never have represented real textbooks or collections of recipes for dyers and metallurgists, as in this form the recipes can not yield any practical results". Il corsivo è nostro; i numeri tra parentesi si riferiscono alla Bibliografia citata dal Forbes.

⁸⁵ Cit., p. 17. Tra il 1600 e il 1620 si contano circa 150 nuove opere a stampa ogni anno; la Guerra dei Trent'anni segna un'interruzione, ma poi la produzione risale sino al 1680. Basandosi su una media di 500-800 copie per ogni edizione, ciò rappresenta una produzione annua di 75.000-120.000 volumi, circa 2 milioni in quei soli vent'anni: una cifra che si commenta da sola.

⁸⁶ *Die Alchemie im Mittelalter*, cit., pp. 37-38; la cosa è sottolineata di nuovo ad apertura del successivo studio *Das Buch der Heiligen Dreifaltigkeit*, A.K.G. 29, 1939. Il XV secolo segna l'inizio di una diffusione in un pubblico più vasto: cfr. Scherer, cit., p. 13.

anche al fenomeno inverso, alla traduzione in latino (lingua internazionale delle classi colte) dei testi in volgare.⁸⁷

L'alchimia era dunque tutt'altro che in discredito; al contrario, era in piena fioritura, in precisa connessione con il grande fenomeno della dissidenza religiosa che va dal XIV al XVII secolo, e che ha il suo acme nella Riforma, radicale e non. La scienza della natura era allora altra cosa da quella odierna, intendiamo dire "altra cosa" come *contenuti e finalità*; essa non era infatti conoscenza di leggi da verificare per fini interni alla scienza stessa o allo sviluppo tecnologico: essa era conoscenza dell'ordine divino nascosto nel Creato, era quindi strettamente legata alla religiosità.⁸⁸ Al momento in cui questa si rivelò, nell'alchimia, una religiosità "eretica" in quanto non riconducibile alla concezione della natura propria del razionalismo della Chiesa, l'alchimia rimase tuttavia ben viva nel mondo protestante, luterano e calvinista.⁸⁹

In questo senso essa sembra strettamente connessa con la religiosità riformata, e soprattutto con lo Spiritualismo riformato, proprio in quanto la riflessione sulla natura diviene il ponte per un rapporto mistico tra l'adepto e Dio. Accade così che, bandita dal Cattolicesimo, l'alchimia trovi il suo sviluppo nell'ambito della Riforma, dove la sua ragion d'essere è innanzitutto religiosa;⁹⁰ e che in tale veste essa subisca al tempo stesso la condanna dei Gesuiti.⁹¹

Il suo parallelismo con le varie forme di dissidenza dei secoli XIV-XVII può essere tuttavia rilevato anche da un altro aspetto, dalla sua tendenza a rompere la barriera dei limiti umani, ponendo l'arte al di sopra della natura, in grado di render perfetto ciò che la Creazione ha lasciato imperfetto. Abbiamo già notato, al riguardo, che l'alchimia sembra implicata nella stessa concezione che conduce all'estetica manierista, quella cioè nella quale l'arte non imita più la natura, ma quest'ultima si fa imitatrice dell'arte, com'è proclamato apertamente dal Tasso. Sul piano esistenziale, questo porre l'uomo come ultimo creatore implica qualcosa di molto importante, che sembra connesso con la tradizione millenarista e con il Paese di Cuccagna, oltretutto col futuro mito tecnologico: la creazione di un mondo *totalmente umano*, dove si spezza il rigido determinismo delle leggi fisiche, storiche e sociali. L'oro è l'*elixir* sono la stessa cosa,⁹² nel senso che rappresentano lo stesso mito di perfezione, e che il secondo si può ricavare dal primo come *oro potabile*.⁹³ In ciò l'alchimia manifesta un'intima contraddittorietà: immagina un uomo *oltre* la datità naturale, un Prometeo manipolatore, sulla base di una concezione che postula la perfetta armonia Dio/natura/uomo.⁹⁴ Questa contraddizione si risolve però se si pensa, in una logica gnostica o millenaristica, ad una realtà archetipa dell'uomo che va oltre l'uomo immerso nella storia: allora l'acquisizione di una vita eterna nel perfetto benessere rappresenta il recupero della condizione prelapsaria. Elemento religioso, iatrochimico e chimico, si saldano nel non-luogo dell'utopia, e la contraddizione si sposta, come sempre, in un'utopia che si vorrebbe realizzare in terra. Sembra che l'occidente viva di questa contraddizione, latente in molte sue ideologie, anche odierne: *immaginare di realizzare, nell'ambito della storia, la fuga dalla storia*.

Al riguardo l'alchimia rappresenta un sistema di pensiero coerente con il proprio fondamento ontologico: la fuga diviene rifiuto di confronto col molteplice, letto soltanto a partire dal richiamo all'Uno: la

⁸⁷ Scherer, p. 18.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 11-12. La produzione dell'oro resta semplicemente un *parergon* accanto al fondamentale lavoro, costituito dal perfezionamento dell'adepto (*ivi*, p. 47).

⁸⁹ *Ivi*, pp. 48-50.

⁹⁰ Cfr. J.W. Montgomery, *Cross, Constellation and Crucible: Lutheran Astrology and Alchemy in the Age of the Reformation*, Ambix, 11, 2, 1963, p. 73. Il linguaggio dell'alchimia diviene il tedesco (*ivi*, p. 78) ed esprime un misticismo estraneo alle confessioni, ma di radice luterana. Lutero stesso sottolinea che l'opera alchemica è una chiara e sottile allegoria della Passione (p. 79); suo figlio, Paolo, fu alchimista (*ivi*) applicando, come medico, la terapia dell'oro potabile. Il luterano Libavio difendeva l'omnipresenza di Dio nell'ambito dei fenomeni naturali, criticando così l'autoreferenzialità della scienza (*ivi*, pp. 79-80). L'*Amphitheatrum sapientie* di Khunrath (Hanover, Guilelmus Antonius, 1609, le cui splendide 8 tavole iniziali illustrano questa concezione meglio di qualunque testo) testimonia la "teocentricità della filosofia alchemica" (*ivi*, p. 81). Michael Maier, che testimonia un misticismo roscruciano, nei suoi *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Frankfurt, Antonius Hunnius, 1607; anastatica, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1972, connota la dottrina luterana della presenza reale con il perfezionamento del mondo operato tramite la Pietra filosofale (*ivi*, p. 82). Vogliamo ricordare, al riguardo, che la dottrina del Cristo/Pietra filosofale, iniziata con Arnaldo e Rupescissa, è molto più di una metafora, perché in essa è in sintesi la concezione della scienza naturale come atto religioso, sopra citata; cfr. al riguardo K. Hoheisel, *Christus und der philosophische Stein. Alchemie als über- und nichtchristlicher Heilsweg*, W.F. 32, cit., il quale sottolinea l'aspetto essenzialmente gnostico di tale religiosità. L'autore ricorda che l'ambiguità scienza/religione esiste sin dall'opera di Djābir (e di Zosimo) e ne insegue le manifestazioni attraverso gli alchimisti occidentali. Nell'alchimia occidentale egli ritrova così elementi simbolici che riconducono a radici gnostico-neoplatoniche (p. 83). Senza dubbio questi riferimenti sono più che leciti se si tratta di paragonare strutture logiche o di rifarsi agli aspetti aurorali dell'alchimia nel IV-VIII secolo, nel medio oriente bizantino ed islamico. Per quanto concerne però gli esiti moderni, non si vede quali siano i rapporti storici: qui il Cristo/Lapis ci sembra in ben più stretto rapporto con quanto abbiamo notato circa la cristificazione dell'Eletto in Müntzer e nel susseguente Spiritualismo riformato; prima di ciò, con le attese gioachimitiche e con la mistica dei Begardi. La crescente evidenza religiosa dell'alchimia tra il XIV e il XVII secolo ci sembra in stretto rapporto culturale con i contemporanei fenomeni di dissidenza; così infatti essa viene letta dai Gesuiti: una rigenerazione spirituale che pretende di aver luogo fuori dai sacramenti e dai dogmi della Chiesa, e che pretende di dare una lettura propria di incarnazione, nascita, passione, morte e resurrezione (Baldwin, cit., p. 60).

⁹¹ Cfr. Baldwin, cit. Due grandi nemici dell'alchimia, Cartesio e Mersenne, furono allievi dei Gesuiti; tuttavia non soltanto alcuni Gesuiti si dedicarono all'alchimia, ma, a quel che sembra, non senza il silenzio/assenso della Compagnia (p. 45; p. 49).

⁹² Scherer, p. 15.

⁹³ L'oro potabile si ricava generalmente da una lamina d'oro immersa nella Quintessenza di vino (acquavite): cfr. Halleux, *Les ouvrages, etc.*, cit., p. 255; viene poi somministrato al malato. La Quintessenza, di uso medico e non, si estrae da varie sostanze (*ivi, passim*); l'oro potabile definisce anche altri prodotti di uso medico: cfr. G. Testi, *Dizionario di alchimia antiquaria*, Roma, Mediterranee, 1950, p. 46 e pp. 132-134. Una revisione generale dell'argomento sin dalla più alta antichità in E. Darmstaedter, *Per la storia dell'Aurum potabile*, Archeion 5, 1924.

⁹⁴ Scherer, p. 41.

“sperimentazione” alchemica non è che il tentativo di “comprovare” una metafisica, tentativo impossibile ma del quale si deve prender coscienza se si vuol comprendere l’inscindibile unità dei tre piani, chimico, iatrochimico e religioso, cioè la religiosità della scienza naturale dalla quale siamo partiti. Tutto ciò rientra nel più vasto piano della magia naturale, a sua volta ancorato a quel particolare neoplatonismo del XII secolo già sopra descritto.⁹⁵ la cosmogonia si sviluppa dalla Volontà divina e dalla sua prima emanazione, l’Intelletto, per principi “naturali”, dettati dallo svolgimento dell’intrinseca razionalità del cosmo, inerente all’*anima mundi*; questo svolgimento è regolato dagli astri “ministri di Dio”, e per questa ragione l’uomo può indagare razionalmente le leggi della natura, specchio della razionalità divina al pari della ragione umana.

Il sistema logico/ontologico dell’alchimia occidentale è dunque questo, lo stesso del neoplatonismo del XII secolo, e lo è sin dagli inizi; la sua evoluzione in senso “spirituale” nel XVI-XVII secolo non è discordante con l’evoluzione contemporanea di tutta la cultura neoplatonica, ed è uno svolgimento al tempo stesso storico e “logico” in direzione del recupero di più lontane fondamenta neoplatoniche, analogo a quello che conduce alla magia spirituale di Ficino.⁹⁶ Il laboratorio si trasforma così in oratorio,⁹⁷ ma se l’alchimia occidentale ha una svolta progressiva a partire dal XIV secolo, il “fallimento sperimentale” non ha in ciò alcuna rilevanza: qui non siamo in presenza di una fantomatica critica scientifica *ante litteram*.⁹⁸ Un’osservazione come quella di Berthelot,⁹⁹ che vede una “maggior razionalità” del Geber latino rispetto al vero Djābir, ha in sé tutto il deviante pregiudizio autodefinitorio dello “Occidente”, che riguarda la propria storia attraverso il razionalismo ottocentesco. Se mai, ciò che conduce l’alchimia a dottrine oggi improponibili, è l’applicazione di una logica razionalista su un’ontologia neoplatonica, che fu evento proprio degli Arabi e del Medioevo occidentale, ove diede origine ad un “misticismo materialista”,¹⁰⁰ in questo senso la sua evoluzione spiritualista è un affinamento e un coronamento dei suoi principi.

Se mai, è precisamente l’affermarsi di un nuovo Razionalismo, quello scientifico, che diviene egemone con la fine del XVII secolo, ciò che conduce l’alchimia a una patente scissione tra pseudo-scienza di retroguardia, presto scomparsa, ed esiti *persistenti ma palesemente irrazionalisti* che prosperano nell’occultismo del XVIII-XX secolo,¹⁰¹ mostrando ancora una volta, se ve ne fosse bisogno, che esiste un solo Irrazionalismo, e che esso è il volto oscuro del Razionalismo, al quale deve ricondursi come tentativo di trattare razionalisticamente ciò che il Razionalismo è costretto ad espungere e a sorvolare.

Tornando all’argomento che più ci sta a cuore, quello della collocazione dell’alchimia nella cultura occidentale del XII-XVII secolo, collocazione a partire dalla quale debbono essere intese, a nostro avviso, le sue espressioni, vogliamo sottolineare che essa costituisce una delle manifestazioni del non-conformismo, al quale è connessa, è geneticamente legata, e del quale condivide le evoluzioni. In tal senso è perfettamente comprensibile che, terminata la breve illusione di poterne fare un uso “pratico”, *non appena la Chiesa iniziò a veder più chiaro nei suoi statuti*, l’alchimia entrasse a far parte dell’eresia.

Per quel che ne abbiamo potuto comprendere, nell’alchimia occidentale confluiscono vari sviluppi già esaminati in altri capitoli; più precisamente, essi possono essere così riassunti. Un primo filone è costituito dall’eredità del neoplatonismo arabo attraverso quello occidentale del XII secolo, lo stesso che dà luogo anche al movimento del Libero Spirito e dei Begardi, e al Libertinismo spirituale; questo filone ha un rapporto del tutto naturale con una disciplina, l’alchimia, che si costituisce nell’ambito della Shī’a estremista e dell’Ismailismo. Un secondo filone, è quello che dal Millenarismo e dal Gioachimismo giunge alla Riforma, ed in particolare, a partire da Müntzer, sviluppa nello Spiritualismo riformato e nell’Anabattismo la *Leitmotiv* della cristificazione dell’individuo. Questi filoni hanno punti di convergenza reciproca già notati, ad esempio

⁹⁵ Cfr. Cap. 4°, Sez. I di questa II Parte. Il ritorno all’Uno è evidente anche nella iatrochimica che cerca la “*panacea*”, la medicina universale; dietro questo sogno di una condizione prelapsaria c’è l’antico concetto, già molte volte da noi citato con riferimento al Benveniste, incluso nella radice **med*.

⁹⁶ Merkur, cit., p. 37, mette in sequenza di sviluppo logico la dottrina iniziale della Quintessenza e il recupero, ad opera di Ficino, della dottrina del pneuma di Sinesio; Paracelso è stato ritenuto sotto l’influenza di Ficino per gli stretti rapporti tra il suo sistema e la dottrina ficiniana. La fondazione dell’alchimia nell’ontologia del neoplatonismo del XII secolo -e perciò un’analogia tra i suoi sviluppi e quelli, già visti, della magia tra il XII e il XVI secolo- è ben colta dal Peuckert, *Pansophie*, già ad apertura di libro (p. 2). Egli ricorda inoltre il ritorno, in Bernardo Silvestre, del concetto di *Cathena aurea Homeri*, espresso da Macrobio (legame ininterrotto di tutto il cosmo in Dio) concetto che è ripetutamente invocato dagli alchimisti sino al XVIII secolo.

⁹⁷ J.W. Montgomery, cit., p. 86.

⁹⁸ Rinviamo a quanto segnalato dal Forbes (cfr. *supra*, n. 84) potremmo soltanto aggiungere che tutti coloro che, al suo esordio in occidente, intesero, sulla scorta di Rāzī, l’alchimia come una chimica, hanno soltanto frainteso.

⁹⁹ Riportata da Newman in *New Light, etc.*, cit., p. 78.

¹⁰⁰ Sui legami dell’alchimia con la mistica, sulle sue connessioni con la cultura contemporanea (Ficino, Agrippa, l’Ermetismo, Postel, Bruno) su quelli con la Qabbalah e con il movimento generale del XVI-XVII secolo tardo-gioachimita, verso una rigenerazione dell’uomo e del mondo, cfr., oltre a Baldwin, cit., i due significativi articoli di N.L. Braun, *Alchemy and Melancholy in Medieval and Renaissance Thought: a Query into the Mystical Basis of their Relationship*, *Ambix* 32, 3, 1985; e di F. Secret, *Palingenesis, Alchemy and Metempsychosis in Renaissance Medicine*, ivi, 26, 2, 1979.

¹⁰¹ Scherer, p. 28; p. 20; Frick, cit., p. 69. Il testo del Frick, che si riferisce quasi totalmente all’esoterismo del XVIII secolo, è un’eccellente guida per seguire tali sviluppi. Segnaliamo, tra l’altro, che il Frick produce a p. 87 un utilissimo “stemma” dell’alchimia (del quale non condividiamo tuttavia la separazione del percorso “pratico” e “speculativo”, perché riteniamo che il secondo s’innesti sul primo nella tarda antichità, dando origine a ciò che più propriamente s’intende per “alchimia”). Tale stemma mette in luce l’importanza, generalmente trascurata, delle cosmologie arcaiche persistenti nel mondo mediorientale, oltre alle analogie con lo Sciamanismo. Quest’ultimo argomento è trattato con ampiezza da P. Duval, *La pensée alchimique et le conte du Graal*, Paris, Champion, 1979, pp. 97-151; trattasi di un testo del quale non ci sentiamo tuttavia di condividere l’impostazione esoterica. Cfr. comunque le obiezioni di Halleux, cit., pp. 144-145, e in n. 161, p. 145.

tra Anabattismo e Libertinismo spirituale, quindi non vanno intesi in modo rigido, ma come *facies* culturale nella quale si colloca anche l'alchimia. Essa fa parte di quel generale movimento di rinnovamento, "restituzione", "reintegrazione" dell'uomo, che percorre i secoli dal XII al XVII, che non viene certo soddisfatto attraverso la Riforma, e che prosegue nella Riforma radicale. Successivamente, l'alchimia occidentale prende le definitive distanze dai propri esordi andando oltre quella araba ed entrando a far parte degli stessi sviluppi che dalla magia naturale conducono a quella spirituale, interagendo anche con altri filoni "neoplatonici", come il cabbalismo cristiano e l'Ermetismo. Con tutti questi fenomeni culturali essa ha in comune l'antiaristotelismo, la concezione di una natura in perpetua trasformazione, e l'avversione per il sapere libresco, che si compendia nell'avversione per il razionalismo classico. Questa convinzione è ripetutamente espressa come scelta del sapere biblico contro quello greco,¹⁰² e come rifiuto del sapere libresco con gli stessi toni di un Weigel; più ancora ci vien da ricordare, per motivi di primogenitura, quel Taziano che si definiva "theodidatta", esprimendo con ciò la scelta di un sapere nuovo/antico, che si rivolge al cuore dell'individuo contro ogni normativa, avvertita come estranea.¹⁰³

La ricerca di un sapere che superi il sapere razionalista, è stata focalizzata dalla Obrist come causa di un fenomeno innovativo del XIV secolo -il momento centrale nella svolta dell'alchimia occidentale- costituito dalla comparsa delle illustrazioni alchemiche. Le prime di esse compaiono su un manoscritto risalente forse agli anni '80 del XIV secolo, il *Libro dei segreti di Madama Alchimia*, riproduzione di un *Liber secretorum alchimie* di Constantinus, forse del XIII secolo.¹⁰⁴ L'analisi del testo è interessante, perché vi si delinea il carattere religioso dell'alchimia, in quanto scienza che si occupa di fenomeni chimici che superano le possibilità dell'umana ragione; ciò potrebbe far pensare ad uno scritto mistico, che rinunci a trattare l'argomento nell'ambito della scienza della natura. L'analisi della Obrist è viceversa più sottile.

Secondo l'autrice qui non siamo in presenza di una subordinazione della scienza alla teologia: al contrario, siamo sulla strada dello scetticismo rinascimentale, quello che conduce a Paracelso. L'obiettivo vero della critica di Constantinus è infatti "squalificare l'edificio scolastico che, in mancanza di fondamento, diviene allora una sofistica. Fare una breccia nella catena ininterrotta dei sillogismi: tale potrebbe essere la funzione di un richiamo all'illustrazione e alla conoscenza intuitiva. Da questo punto di vista nulla potrebbe rompere meglio con le abitudini dei professionisti della logica, dell'irruzione di immagini che non duplicano il testo, ma lo sostituiscono nei momenti essenziali".¹⁰⁵ Il pensiero corre spontaneo al XIII secolo, al *Liber figuræ* che raccoglie il pensiero di Gioacchino da Fiore, e prima ancora allo stesso Gioacchino e alla sua esigenza di dare una dottrina "grafica" della Trinità. Questa esigenza era sentita nell'alchimia almeno dai tempi di Pietro Bono, come ha ricordato la Obrist.¹⁰⁶

L'immagine non è, in questa logica, una nuova metafora aggiunta al testo, ma è un mezzo per ricondurre all'essenziale: il suo referente non sarebbe tanto nella percezione sensoriale che sollecita; essa è un modo per trasmettere l'illuminazione divina che non può esser chiusa nelle parole. Detto altrimenti, *la conoscenza deborda la Ragione e i suoi concetti*.¹⁰⁷ Dopo aver ricordato l'importanza dello *Scivias* di Ildegarda per lo sviluppo di un sapere esprimibile soltanto nell'immagine, la Obrist sottolinea tuttavia che la

¹⁰² Qui ci limitiamo a citare G. Dorn, *Congeries Paracelsicæ Chemicæ*, in *Theatrum Chemicum I*, Strasbourg, Eredi Zetzner, 1659, che a p. 543 sostiene che Adamo fu il primo alchimista, dal quale la scienza andò a Caldei, Egizi, Persiani, Ebrei, e a p. 547 afferma che i Greci corromperono la magia, trasformandola da opera divina in diabolica: "Patet...apertissime Græcos fuisse primos omnium artium corruptores". Sembra di ascoltare Taziano o Postel. Johnson, *Lexicum chemicum*, in Manget, *Bibliotheca chemica curiosa*, Genève, Chouet et al., 1702, 2 voll., vol. I, p. 242a, afferma: "Græca magia est ars superstitiosa a Græcis inventa...visiones vanas tractans, etc.". Rupescissa, *De consideratione quintæ essentia*, si esprime recisamente contro il sapere filosofico, in nome di quello religioso. Questo sapere è simbolizzato dal *lignum vitæ*; esso dà il titolo a un testo di Giovanni Bracesco, che appare verso la metà del XVI secolo.

¹⁰³ Cfr. quanto già segnalato in n. 232 al Cap. 2^o, Sez. I, Parte II, circa l'analogia tra il dialogo dell'Ismailita e dell'ortodosso (Ikhwân as Safâ') e il *Dialogus de Christianismo* di Weigel, contro il sapere libresco e letterale degli "ortodossi". Il rifiuto del sapere libresco è un *Leitmotiv* nei testi alchemici. Zachaire, alla metà del XVI secolo, afferma: "Cette divine philosophie n'est point en la puissance des hommes; moins peut être elle connue par leur livres si nostre bon Dieux ne l'inspire en nos cœurs" (*Opusculum de la philosophie naturelle des metaux*, in G. Salmon, *Bibliothèque des philosophes (chymiques)*, etc., Paris, Angot, 1672-1678, 2 voll., vol. I, p. 153; il tema è ripreso a p. 155 e a p. 156).

¹⁰⁴ Cfr. Obrist, *Les débuts*, etc., cit., p. 67 sgg; per le datazioni cfr. p. 261 e p. 68.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 85. La definizione degli avversari come "sofisti" è assolutamente comune nei testi alchemici, e si accompagna abitualmente con il rifiuto del sapere libresco e l'esaltazione di una conoscenza intuitiva e di un sapere religioso. Ciò che viene negato, a volte in modo esplicito, è precisamente la possibilità di pervenire alla conoscenza veridica attraverso l'abilità dialettica. Ad esempio, il *Rosarium philosophorum cum figuris*, in *Artis auriferæ*, vol. II, Basel, Waldkirch, 1593, pp. 361-362, afferma che la dottrina richiede indagine della natura e rettitudine, non libri; *Summa perfectionis Geberi*, in *Veræ alchemie*, etc., Basel, Henricus Petri & Petrus Perna, 1561 (2 voll. in 1 tomo), p. 184; con i libri si perde tempo; *Rosarius minor*, in *Theatrum chemicum*, cit., vol. II, p. 407: evitare il sofista e il filosofo invidioso che vuol dimostrare le proprie idee per la sola via razionale; Osvaldi Crolli, *Basilica chymica*, s.l., apud Philippum Albertum, 1631, p. 156: i sofisti non si curano della natura; poco prima, p. 76, elogia Profeti, cabalisti e maghi; Joachini Plemanni, *Novum lumen medicum*, etc., Th. ch., cit., vol. VI, pp. 671-674: la ragione non è importante, perché una vecchia volpe è più astuta di una giovane nel parlare, ma non è questa la via della conoscenza; la via della conoscenza passa per l'autoconoscenza (sviluppa una dottrina neoplatonica, anche in accezione mistica, weigeliana: al centro dell'anima c'è Dio); la dottrina aristotelica è *inanis*; maestro è Böhme sulla via di una conoscenza cristiana; W. Johnson, *Lexicum chemicum*, cit., p. 268a-b: i sofisti sono gli accademici con la loro sapienza greca fatta di sillogismi; J.L. Hanemannus, *Ovum hermetico-paracelsico trismegistum*, etc., Frankfurt, Fr. Knoch, 1694, p. 101: attacca Cartesio, difensore dei pregiudizi della tirannide grazie al polverone accademico; è nemico della verità e della libertà, gli adepti si tengano lontani dai sofisti. Ci fermiamo a questi pochi esempi; l'ultimo ci sembra interessante perché coglie la continuità del Razionalismo come ideologia del dominio.

¹⁰⁶ p. 63.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 87-88.

mistica non conduce necessariamente alle immagini: dunque l'immagine ha qui essenzialmente lo scopo di alludere la dimensione metafisica del discorso.¹⁰⁸

Un esame specifico mostra che Constantinus intende rappresentare le forme sostanziali -come l'anima razionale- che secondo Aristotele non potrebbero esser percepite se non tramite le passioni, ponendo in altre parole l'Immaginazione come conseguenza del dato sensoriale. Il pensiero cui si rifà Costantino è dunque un pensiero che fa dell'Immaginazione la più alta facoltà cognitiva, e che lo riconduce nell'ambito del neoplatonismo del XII secolo, quello di Bernardo Silvestre e di Alano da Lilla.¹⁰⁹ Si tratta dunque di uno sviluppo, come noi andiamo sostenendo, perfettamente coerente con il certificato di nascita dell'alchimia occidentale, che è ubicato nella stessa cultura dalla quale ha origine la cultura del XIII secolo con le sue eresie.

L'alchimia, come noi riteniamo, sembra dunque perfettamente coerente, sin dagli albori, con la dissidenza religioso-sociale dei secoli XII-XVII della quale avevamo esaminato sinora altre manifestazioni. I vari aspetti di questa dissidenza sono infatti talmente correlati, che la Reeves poté, con una certa genericità, classificarne tutte le emergenze dal XII al XVII secolo sotto l'etichetta del Gioachimismo; in effetti la radice millenaristica è innegabilmente generale, come abbiamo notato in più occasioni, e non la si può ignorare neppure nell'alchimia, che è un altro modo di tendere al recupero di uno stato prelapsario. I secoli dal XII al XVII sono infatti tutti pervasi, nella dissidenza solitaria da scrittoio come in quella armata dei rivoluzionari, dalla tensione utopica alla costruzione d'una nuova umanità e d'una nuova società: o, se vogliamo, alla sua restituzione in un paradiso perduto. Ciò sembrerebbe confortare la nostra ipotesi, secondo la quale lo Gnosticismo del II-III secolo fu soltanto il primo sintomo d'una scissione che, da allora, percorre tutta la storia dell'occidente.

La tensione gioachimita diviene il filo conduttore del successivo testo esaminato dalla Obrist, il *Libro della Santa Trinità*, già a suo tempo oggetto di studio da parte del Ganzenmüller.¹¹⁰ Come è stato ampiamente mostrato, il testo si riconnette alla guerra dell'imperatore Sigismondo contro gli Hussiti,¹¹¹ considerata manifestazione dell'Anticristo. Il testo è infatti di parte imperiale, ed è scritto dal monaco francescano Ullmannus, un Gioachimita che attende l'età dello Spirito.¹¹² Argomento ricorrente è il tema dell'Immacolata Concezione; la Pietra filosofale, Cristo, diviene la medicina che rende perfetto il corpo, lo Spirito, e tutta la società, attraverso un rapporto di mutua implicazione.¹¹³

Il motivo conduttore di questo testo alchemico è la stretta connessione tra mistero alchemico e misteri della religione cristiana; la Trinità vi è costituita dal Padre, dal Figlio e dalla Beata Vergine, e di questi ultimi si sottolinea la stretta unità: quando i due sono fusi in uno, allora la terza persona della Trinità diviene lo Spirito Santo.¹¹⁴ L'unione di maschile e femminile ricorre più volte come espressione figurata dell'unione degli opposti che caratterizza il mito alchemico: essa è espressa dall'immagine dell'Ermafrodito, non soltanto nella sua valenza santa, ma anche in quella diabolica.¹¹⁵ Tutto il resto è contrassegnato infatti dalla pedissequa giustapposizione di un numero equivalente di motivi positivi e negativi, così come da un'altrettanto pedissequa giustapposizione di temi alchemici e religiosi, a sottolineare la religiosità dell'operazione alchemica e il suo collocarsi all'interno di un ordine geometrico/matematico fisso, eterno, immutabile, allorché si manifesti nel molteplice, come segreta espressione dell'Uno cui esso deve tendere.¹¹⁶ In ciò l'autore si sente portatore di una verità assoluta, implicante l'imminente compimento dei tempi, del quale vuol far partecipe l'imperatore al cui servizio si pone;¹¹⁷ ma non sembra, come sostiene la Putscher in modo reciso, un folle cui la vita conventuale ha tolto il senso della realtà.¹¹⁸

Piuttosto ci sentiamo di condividere l'opinione della Obrist allorché vede in lui un Gioachimita dalle tendenze lulliane;¹¹⁹ in altre parole siamo dinnanzi a quella "folia" che è conseguenza di un assillante bisogno

¹⁰⁸ *ivi*, p. 88. Per Ildegarda di Bingen, che è stata studiata anche da Jung come figura centrale per l'elaborazione simbolica, cfr. Hildegardi, *Scivias*, ed. A. Führ Köter, coll. A. Carlevaris, C.Ch.C.M. 43-43a, Turnhout, Brepols, 1978, 2 voll. Il testo riproduce numerose illustrazioni con le visioni di Ildegarda.

¹⁰⁹ *ivi*, p. 89. Ricordiamo però anche le figure esaminate dalla D'Alverny in un manoscritto del XII secolo, relativo alla *Clavis Physicæ* di Onorio di Autun, e la cultura neoplatonica da esse sottesa, ampiamente esposta dall'autrice (*Le cosmos symbolique, etc.*, cit.). Questo studio del 1953 si estende anche ad una tavola di un manoscritto di Monaco della fine del XIII secolo, preso in considerazione anche dalla Obrist (ill. 74) per decrittare una delle illustrazioni alchemiche. La dettagliata analisi della D'Alverny (p. 79 sgg.) conduce per l'appunto a Bernardo Silvestre e all'antecedente di Ildegarda; il suo studio generale, molto diffuso, da noi citato a proposito del neoplatonismo del XII secolo, costituisce perciò un altro punto di riferimento per la cultura retrostante il *Libro dei segreti di Madama Alchimia*.

¹¹⁰ *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit*, cit. Sull'argomento cfr. anche M. Putscher, *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit und seine Bilder in Handschriften des 15. Jahrhunderts*, W.F. 32, cit.

¹¹¹ Su questa connessione, cfr. in particolare la tavola cronologica elaborata dalla Putscher a pp. 156-157.

¹¹² Obrist, cit., pp. 133-134.

¹¹³ *ivi*, p. 135. Il tema iconografico del Padre e del Figlio che incoronano la Vergine era apparso da pochi anni; secondo la Obrist, p. 168, ella vi assume il ruolo dell'eterna divina Sapienza. La stessa osservazione era stata avanzata da Jung in *Risposta a Giobbe* (in *Psicologia e religione*, Opere complete vol. 11^o) esaminando l'inserimento del femminile nel divino -tema gnostico- realizzato dal Cristianesimo.

¹¹⁴ Cfr. Putscher, cit., p. 155 e p. 158. Questa sintesi Cristo/Maria è uno dei modi di esprimere la coesistenza degli opposti, conformemente all'orientamento del testo.

¹¹⁵ Putscher, p. 158 e p. 161; Obrist, p. 158 sgg.

¹¹⁶ Su quest'ordine "maniacale", cfr. Obrist, p. 160; Putscher, p. 157.

¹¹⁷ Putscher, p. 158.

¹¹⁸ *ivi*.

¹¹⁹ Obrist, pp. 179-180, che sottolinea il trattamento chimico del divino (materialismo mistico dell'alchimia), l'uso di calcoli astrologici per convalidare l'Incarnazione, e Dio che diviene fonte di calcoli logici.

di ordine concettuale espresso tramite simmetrie. Ciò riconduce indirettamente alla stessa opinione della Putscher ma, se ci è consentito insistere, collocando la "follia" non già nella sragione, ma precisamente nel campo opposto, nell'incontinenza della Ragione. La notazione non è banalmente polemica, vuol soltanto ricordare che la Ragione è una macchina ideologica, e, come tale, usata in totale consequenzialità come se fosse un assoluto, conduce soltanto alla schizofrenia. L'ideologia invoca infatti un uso ambiguo di sé, proprio della politica.

La fusione avvenuta ormai tra alchimia e religione è testimoniata anche da un altro testo contemporaneo, l'*Aurora consurgens*, per il cui esame rinviamo alla Obrist,¹²⁰ qui ci limitiamo a ricordare le conclusioni cui giunge la studiosa circa il rapporto tra testo e figure in queste tre opere, che costituiscono manifestazioni iniziali del fenomeno, successivamente diffuso, dell'illustrazione alchemica. La ragione di questa comparsa sarebbe precisamente da connettersi con l'affermazione dell'alchimia come "scienza divina"; l'immagine diviene quindi veicolo di una conoscenza che può essere soltanto intuitiva, e che si pone al di là del sillogismo.¹²¹ La rivelazione originaria avuta dai saggi era infatti chiusa nei geroglifici,¹²² e soltanto l'immagine può trasmettere verità inesprimibili come la trasmutazione divenuta transustanziazione, dove l'alchimia, assunta apoditticamente come conseguenza di un'ordine e di un piano, diviene la "prova" della verità della Bibbia.¹²³

Quel che ci interessa rimarcare, anche se ormai non è più una constatazione molto originale, è che il testo sottolinea il perfezionamento del creato come evento preannunciato dalla *storicità dell'Incarnazione*: il Dio che si fa uomo diviene la premessa di un uomo, di un mondo e di una storia *diversi*, della fine della storia come storia di una decadenza, e di una perfetta, beata, eterna pienezza. Tutto ciò non è un evento celeste, destinato a venire in un altro mondo: il parallelismo con la trasformazione alchemica che rende puri gli elementi, mostra che l'Utopia si deve realizzare in questo mondo, con una nuova umanità perfetta. "Nam sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes [homines] vivificabuntur, quoniam quidem per hominem mors et per [Jesum] ipsum resurrectio mortuorum advenit. Nam primus Adam et filii eius de elementis corruptibilibus exordium sumpserunt, ideo necesse fuit compositum corrumpi, secundus vero Adam, qui dicitur homo philosophicus de puris elementis in aeternitatem transmeavit. Ideo quod ex simplicis et pura essentia constat, in aeternum manet".¹²⁴

Anche nell'alchimia occidentale, che raccoglie un'evidente tradizione millenarista, si può udire l'eco lontana di una Grande Resurrezione; destinata a ritirarsi nel privato d'un laboratorio alimentando segrete follie, l'alchimia nasce di fatto come progetto di redenzione universale. Appoggiandosi sulla Resurrezione dei morti, sulla dissoluzione del corpo elementale e sulla rinascita in un corpo glorioso, essa tende ad accelerare il processo operando con l'Arte,¹²⁵ e rappresenta un grande mito nel senso pieno della parola, nel senso cioè che le strutture del pensiero alchemico sono per l'appunto quelle stesse del pensiero mitico.¹²⁶

Per questa ragione ci sembra interessante esaminare brevemente alcuni aspetti principali del mito alchemico -ci sembra si possa definirlo così- per metterne in luce le strutture non-concettuali. Riteniamo che anche questo sia un approccio valido, oltre a quello fornito dalla storia dell'alchimia, perché ciò che si vede svilupparsi nel corso della storia e delle sue mutevoli contingenze può anche esser letto come elaborazione di strutture già da sempre presenti al fondamento.

Prima però vogliamo spendere qualche parola per ricordare un testo del XVI secolo, davvero illuminante nella sua modernità, per mostrare che certe concezioni sulla natura dell'alchimia erano chiare sin d'allora. Ci riferiamo al testo che il frate Eremitano Evangelista Quattrami da Gubbio, distillatore semplicista del cardinale d'Este, dedicò nel 1587 al papa Sisto V.¹²⁷ Il Quattrami è un grande erudito, che conosce i maggiori testi da lui citati con dovizia per sostenere la tesi che l'operazione alchemica è puramente spirituale, e che in essa le apparenti stranezze sono da intendersi in senso metaforico e allegorico. Tra l'altro, essendo uomo di laboratorio che conosce bene il reale e il fantastico nelle operazioni, egli sostiene che non potrebbe essere diversamente: dal punto di vista pratico verrebbero descritte e prescritte operazioni impossibili.¹²⁸ A questo

¹²⁰ p. 183 sgg. L'*Aurora consurgens* consta di due parti; la seconda fu pubblicata in *Artis auriferae*, vol. I (Basel, Perna, 1572) ma non lo fu mai la prima, sino all'edizione che ne fece M.L. Von Franz dandone un'interpretazione junghiana. La ragione di tale omessa pubblicazione consisteva precisamente nell'accostamento del processo alchemico all'Incarnazione e alla Passione, ritenuto blasfemo. La Obrist (p. 184 in n. 2) riferisce delle violente reazioni di Mersenne contro questa dottrina. Sulla logica del rapporto Messa/alchimia, cfr. C.G. Jung, *Simbolismo della trasformazione nella Messa*, in *Psicologia e religione*, cit.; M. Noize, *Le Grand Œuvre; liturgie de l'alchimie*, R.H.R. 186, 1974. Non tutto il clero sembra sulle posizioni di Mersenne.

¹²¹ Obrist, p. 249.

¹²² *ivi*, p. 252.

¹²³ *ivi*, p. 253.

¹²⁴ *Aurora consurgens* (Von Franz), p. 128.

¹²⁵ Cfr. l'esame dell'opera di Fabre (XVII sec.) in Noize, cit.: l'Incarnazione diviene una premessa all'indimento dell'uomo (pp. 162-163). Fabre ha sviluppato a fondo il parallelo tra l'opera alchemica e la Messa nel suo *Alchymista christianus*, per il quale cfr. il vol. II di P.J. Fabre, *Operis voluminibus duobus exhibitorum sumptibus*, Frankfurt, Beyer, 1656. I testi di Fabre, con l'aria di rivelare grandi cose, non fanno che mettere in luce le strutture religiose che sono fondamento *ab initio* della stessa ipotizzabilità dell'alchimia.

¹²⁶ Sul pensiero mitico, cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 7-49. Abbiamo anche più volte trattato l'argomento dei suoi rapporti con la creatività artistica, per i quali rinviamo al 3° cap. di *Arte, Memoria, Utopia, passim*. L'accostamento tra arte e alchimia è un *lópos* di questo secolo; sulla presenza dell'alchimia nei testi letterari e nell'arte figurativa, cfr. la bibliografia di Halleux, cit., alle pp. 38-40.

¹²⁷ *La vera dichiarazione di tutte le metafore, etc.*, Roma, presso Vincenzo Accolti in Borgo novo, 1587.

¹²⁸ *ivi*, p. 56.

riguardo, egli ricorda che tra gli alchimisti vi sono anche degli sciocchi che hanno dilapidato i propri patrimoni in tentativi assurdi,¹²⁹ oltre, naturalmente, ad autentici imbroglioni, che egli chiama "sofisti" e che sono dei semplici falsari.

I "veri" alchimisti dunque, hanno sempre scritto sotto metafora: i pianeti e i metalli vanno intesi nella loro valenza spirituale, e anche gli animali fantastici, sovente citati, sono delle metafore.¹³⁰ D'altronde, se fosse davvero "opra da donne & gioco da putti" fabbricar l'oro, non si troverebbero più gli altri metalli; non per nulla gli alchimisti avvertono che le loro sostanze non sono quelle del volgo.¹³¹ Quattrami sostiene le proprie argomentazioni con un ricco apparato di citazioni, ed è interessante notare che egli cita più volte Bernardo Trevisano¹³² come esempio di vero alchimista, cioè di alchimista che non ha dilapidato né truffato con l'illusione di fabbricare l'oro.¹³³

Un importante squarcio sulla realtà quotidiana dell'alchimia nella cultura dell'alta società, offre poi l'occasione di affacciarsi con sguardo del tutto moderno su un altro aspetto del fenomeno. Scrive il Quattrami: "È ben vero che ci sono molti gentili spiriti di Principi & Signori che si diletano di questo (*scil.*: delle operazioni pseudochimiche dei ciarlatani) per loro spasso & per saper poi di tale cosa ragionare sicuramente, *sapendo & conoscendo benissimo che la tal cosa è falsa* (corsivo nostro) & spesso si pigliano spasso della sciocchezza di questi ignoranti di tale scienza".¹³⁴ Quattrami prosegue descrivendo i noti fenomeni di laboratorio (sbiancamenti, etc.) come puramente apparenti e ciarlataneschi, dando un quadro vivacissimo della cultura "in" e dei suoi giullari; mostra inoltre di avere delle chiare cognizioni (intuizioni) geologiche allorché sottolinea l'importanza del fattore tempo nella formazione naturale dei metalli, che non può quindi essere accelerata artificialmente in laboratorio.

Questa digressione sul Quattrami ci è sembrata utile anche per mettere ancor meglio in chiaro che cosa stiamo cercando di enucleare del fenomeno alchemico, la cui storia intricata -per la complessità stessa degli intendimenti e degli atteggiamenti umani- si presta a molteplici interpretazioni. Vogliamo estrarne quella visione, che ci sembra interessante perché l'unica tuttora significativa, di un'alchimia intesa come operazione spirituale, e, prima ancora, come scienza religiosa della natura, cioè come vero grande mito, prodotto del pensiero mitico.

In questo mito, il motivo forse principale d'incertezza, sul piano della comprensione, è costituito dall'intersezione di due piani, quello spirituale e quello materiale. L'opera alchemica però, secondo gli alchimisti, è tanto l'una quanto l'altra cosa, perché i due piani non soltanto interagiscono, non soltanto sono inestricabili, ma tali debbono esser resi qualora ce ne fosse bisogno. La stessa Pietra filosofale altro non è se non l'unione indissolubile di corpo, anima e spirito; per questa ragione soltanto essa è in grado di operare miracoli.¹³⁵ Questa contemporanea "materialità" del miracolo alchemico, rappresentò una svolta molto significativa rispetto allo spiritualismo gnostico: come abbiamo avuto modo di sottolineare più volte, l'alchimia

¹²⁹ *ivi*, p. 201.

¹³⁰ *ivi*, p. 9 e pp. 229-230; Pirasti, Basilischi e Salamandre sarebbero allegorie animate del comportamento fisico del fuoco; la Fenice è il fuoco stesso, che rinasce dalle ceneri.

¹³¹ *ivi*, pp. 201-202.

¹³² *ivi*, p. 39; p. 211. Su Bernardo Trevisano cfr. Theisen, cit., che ne sottolinea la religiosità; cfr. anche Thorndike III, p. 617 sgg. Bernardo è forse di Treves (Treviri) non di Treviso.

¹³³ Per questa ragione abbiamo qualche perplessità nei confronti dell'interpretazione data da Halleux (p. 120) del lungo racconto di Bernardo sulle proprie ricerche (cfr. Trevisanus, *De chymico miraculo*, Basel, Eredi P. Perna, 1583, pp. 1-40). Halleux sembra considerarlo un racconto autobiografico; a nostro avviso -già alla lettura- esso appare come una favoletta moralistica che vuol avvertire di non illudersi sulla "materialità" dell'oro alchemico (pena il rovescio finanziario in inutili ricerche). Il vero "oro" è una realtà spirituale che si consegue con la preghiera, come testimonia il finale del racconto.

¹³⁴ p. 214.

¹³⁵ Citiamo a titolo di esempio alcuni tra gli innumerevoli passaggi. Il *Consilium coniugi*, in *Ars chemica*, Strasburgo, S. Emmel, 1566, afferma che il processo consiste nel dissolvere il corpo e separare l'anima per poi riassociaarla al corpo mondato (pp. 71-72); nell'operazione lo spirito coagula in terra e il corpo si fa spirito (p. 212). Secondo il *Ludus puerorum*, in *Artis auriferæ*, vol. II, cit., l'opera è unione di spirito congelato e corpo dissolto, e loro sacrificio sul fuoco, perché essi legano soltanto se mutano (p. 199). Il *Rosarium philosophorum cum figuris*, *ivi*, afferma che anima, corpo e spirito debbono essere una cosa sola (p. 369); tale unione è rappresentata dalla Pietra secondo la *Scala philosophorum* (*ivi*, p. 117); e dunque l'opera è sciogliere il corpo e congelare lo spirito (*ivi*, p. 129). Spirito e corpo debbono però essere prima putrefatti e denudati (*Rosinus ad Sarratantam Episcopium*, *ivi*, vol. I, p. 308). La necessità di congiungere corpo e spirito dopo averli mondati è invocata anche dal *Clangor buccinae* (*ivi*, p. 527 e p. 547). Lo stesso argomento, ai fini della preparazione della Pietra, è sostenuto dal Ripley in *Clavis aureae portae* (G. Ripley, *Opera omnia alchemica*, Kassel, Gentsch, 1649, pp. 229-232). Poiché la Pietra e l'*elixir* tendono a sovrapporsi, per la già segnalata coincidenza di chimica e iatrochimica nell'alchimia, lo stesso discorso vale per l'*elixir* (*De magni lapidis compositione*, in *Alchemia quam vocant*, etc., Basel, Perna, 1572, 2 voll.; vol. I, p. 13 e p. 45). Zachaire, *Opuscule de la philosophie naturelle*, etc., in G. Salmon, cit., vol. I, p. 207, sostiene che la materia degli alchimisti può esser detta tanto spirituale quanto materiale, tanto terrestre quanto celeste. Il paracelsiano Dorn, nella sua *Clavis totius philosophiae*, *Th. Ch.* I, pp. 249-254, inscena un dialogo nel quale corpo, anima e spirito si scoprono fratelli; il dialogo è anche occasione per deridere la filosofia aristotelica degli accademici, e il loro uso del sapere a mero fine di disputa. A pp. 323-325 dà poi una lettura numerologica del mistero alchemico, che sta a significare l'esigenza dell'unione di corpo, anima e spirito nel mondo materiale, perché è là che si realizza l'opera. Lorenzo Ventura, *Liber de conficiendis lapidis*, *Th. Ch.* II, p. 296, sottolinea lo squilibrio che si crea quando lo spirituale prevale sul corporeo e viceversa; in entrambi i casi l'opera non si compie. Lo *Arca arcana*, *Th. Ch.* VI, p. 301, sostiene l'esigenza di rendere spirituale il corporeo e corporeo lo spirituale; lo stesso Chaos ha in sé lo Spirito (p. 297, sul margine). Un altro paracelsiano, Oswald Croll, nella sua *Basilica chymica*, cit., traduce la connessione di spirito e materia dall'alchimia alla medicina, sostenendo, sulla scorta di Paracelso, l'esistenza di malattie psicosomatiche (p. 184; p. 143). P.J. Fabre, *Res alchemicorum obscuras*, etc., *explanans*, in Manget, cit., vol. I, p. 292a, afferma un circuito di trasformazione in base al quale dal corpo proviene lo spirito, e viceversa. Giovanni Renano, *Binæ epistolæ*, etc., in *Opera chymiatrica*, etc., Frankfurt, C. Eifrid, 1635, parla di spirito corporeo e corpo spirituale generati dal "mestruo celeste" (p. 264; il mestruo è l'essenza del Creato).

intende infatti intervenire nel mondo, per realizzare, *nel mondo*, l'utopia, secondo l'eredità genetica avuta dalla Shi'a estremista, e in accordo con la larga circolazione del Millenarismo in occidente tra il XII e il XVII secolo.

È interessante notare che nell'opera alchemica, l'unione dei tre elementi dell'antropologia tricotomica avviene con un doppio movimento: *syzygie* di anima e spirito e fissazione della *syzygie* nel corpo, che diviene un corpo spirituale, un corpo glorioso. La similitudine con dottrine spiritualiste e anabattiste è notevole;¹³⁶ ma se questa similitudine evoca immediatamente la contemporaneità dei fenomeni alchimia/eterodossia, un richiamo meno immediato, ma non per questo meno significativo, deve ricordarci che temi analoghi sono fioriti dai tempi di Taziano.

Se l'unità di corporeo e spirituale sta ad esprimere quell'unità di "alto" e di "basso" invocata dalla Carta Costituzionale dell'alchimia, la *Tabula Smaragdina*, tale unità esprime anche un più generale atteggiamento che indica espressamente le strutture non razionaliste del pensiero alchemico: l'unione degli opposti. Base stessa del pensiero razionalista è infatti la dicotomizzazione del reale che deriva dai suoi fondamentali logici, i principi d'identità, di non contraddizione e del terzo escluso.

Al contrario, il pensiero mitico e simbolico, lo stesso che presiede alla creatività artistica, si fonda sulla coesistenza degli opposti, come necessario per un pensiero che intende rifarsi direttamente alla verità esistenziale, nel tentativo di renderla comunicabile.¹³⁷ Questa coesistenza degli opposti è al tempo stesso un dato di partenza e un punto d'arrivo, che si realizza nella Pietra e che è simbolizzato dall'Ermafrodito mercuriale:¹³⁸ si noti, al riguardo, che tutto il pensiero alchemico punta ad una "giustizia" concretizzata nella mediazione, ciò che aiuta a comprendere sia l'aspetto iatrochimico della ricerca (ristabilire nell'organismo un equilibrio turbato) sia quello ideologico-politico, che fa degli alchimisti "spirituali" i paladini (minoritari e perseguitati, anche per ciò criptici) della tolleranza nell'epoca delle guerre di religione. Esempio fondamentale, sul quale avremo modo di soffermarci, è la vicenda dei Rosa+Croce al tempo della Guerra dei Trent'anni.

¹³⁶ Nel caso di J.I. Hollandus, *Opera mineralia sive de lapide philosophico omnia*, Middelburg, R. Schilders, 1600, p. 50 e p. 88, si potrebbe sospettare anche la presenza d'una dottrina psychopannychiana. Hollandus è forse uno pseudopigrafo, comunque un autore del XVI secolo: cfr. Halleux, cit., p. 96.

¹³⁷ Evitiamo di citarci su un argomento che abbiamo trattato quasi ovunque; rinviamo tuttavia al noto testo di Arieti, *Creatività. La sintesi magica*, cit., per quanto concerne le strutture del pensiero mitico/simbolico, da lui esaminato sotto l'aspetto di pensiero creativo. Il simbolo, così come è stato definito a suo tempo da Jung sulla scorta della cultura romantica (Creuzer e Bachofen sono i suoi abituali referenti) è contemporaneamente se stesso e anche altro, in altre parole "significa" contemporaneamente su piani diversi. Nel pensiero mitico e simbolico la dialettica degli opposti, in quanto coesistenti, è infinita ed irrisolta, nel senso che essi rinviano continuamente l'uno all'altro, senza che ne avvenga una sintesi come atto di superamento; in esso viene dunque additata l'ambiguità dell'esistere, cui il *lógos* può soltanto far violenza nel momento in cui, da luogo nel quale si costituisce la duplicità (cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, pp. 184-188) vuol trasformarsi in luogo normativo.

¹³⁸ L'unione degli opposti è abitualmente evocata. La *Expositio epistulae Alexandri regis*, in *Artis auriferae*, cit., vol. I, pp. 412-413, afferma che l'opera consiste nell'unire il maschio alla femmina, il caldo al freddo, l'umido al secco, il *Tractatus de alchimia* dello ps. Avicenna (ivi, pp. 447-448) sottolinea la duplicità della Pietra, costituita di opposti; Venceslao Lavinio, nel *Traité du ciel terrestre*, in Salmon, cit., vol. I (si noti l'ossimoro già nel titolo) parla di uno "spirito corporeale" nel quale il cielo è unito alla terra, ermefrodito, inizio e fine di tutte le cose: vi si legge apertamente la tripartizione gnostico/neoplatonica ricondotta alla concretezza esistenziale, alla materialità, che non risparmia lo Spirito, come usuale nelle teosofie. Il trattato stesso termina con un enigma che...offende la logica concettuale: nasce dall'autore un mirabile uccello che si fa il nido con le proprie ossa -che sono quelle dell'autore- e volando senza ali si rinvigorisce morendo. Alla fine l'uccello è mutato in un Re che sorpassa tutti gli altri per virtù (p. 236). Nella *Conclusio & comprobatio alchemiae* di Gerolamo Zanettini (*Th. Ch.* IV, pp. 252-261) sono trascritte molte poesie alchemiche in latino e in tedesco. Alle pp. 254-259 ve n'è una (*Von der Materi und Praktik des Steins der Weisen*) che descrive le proprietà della Pietra sotto forma di ripetute coesistenze di opposti. Il trattato *Aureliae occultae philosophorum*, che nel titolo allude all'oro filosofico, stampato con belle illustrazioni in *Th. Ch.* IV, ha, a p. 501, una tavola nella quale la *Materia prima* è rappresentata come *Ovum naturae*, e, parlando di sé, afferma di contenere gli opposti, come evidente dalla figura stessa. Le *Animadversiones chimicae quatuor* (*Th. Ch.* V, p. 828) citando Morieno affermano: "Nostra medicina fit ex duobus unius essentiae videlicet ex unione mercuriali fixae & non fixae naturae, spiritualis & corporalis, frigida & humida, calida & sicca". Interessante per il suo rapporto con il concetto di "giustizia" e per il rapporto alchimia/medicina, quanto afferma il paracelsiano Croll nella sua *Basilica chymica* (cit., p. 83 e p. 105): nel microcosmo vi è una continua lotta di contrari (cita al riguardo il famoso frammento di Eracinto) ma la lotta dei contrari è causa di malattia (a p. 103 aveva sostenuto la dottrina paracelsiana che non si debba curare con i contrari, ma con i simili). Basilio Valentino (uno pseudopigrafo che si pretende del XV secolo, in realtà un paracelsiano) nel *Libro delle dodici chiavi* (con titoli diversi stampato da Maier, *Tripus aureus*, Frankfurt, Hermann a Sande, 1677, incluso in *Museum hermeticum*, ivi, 1678, p. 377 sgg; e in Manget, cit. T. II) dopo aver presentato nella 6ª chiave gli opposti come uomo e donna che si uniscono per generare, fa nella 7ª chiave (*M. H.*, pp. 407-409) un elogio della reciproca utilità degli opposti coniugati con giustizia. Nell'edizione tedesca (Basilus Valentinus, *Von dem grossen Stein der Uhalten*, etc., Strasbourg, C. Dietzels, 1651) che contiene varie opere del falso monaco benedettino, la 7ª chiave e il relativo commento sono alle pp. 39-41. Nelle pagine introduttive (3-17) c'è a p. 16 (*M. H.*, p. 392, in latino) l'avvertimento: "Mach das höchste zum niedrigen/das sichtbare zu einem unsichtbaren/das begreifliche zu einem unbegreiflichen/und schaffe/daß widerumb das niedrige erhöhet...etc.". Sotto il nome del falso monaco si cela verosimilmente il suo editore Johann Thoele, un chimico dell'Assia: cfr. C. Priesner, *Johann Thoele und die Schriften des Basilus Valentinus*, W.F. 32, cit. Il *Trames facilis & planis*, etc., in Manget II, cit., p. 887b afferma che la natura deve contenere il sole, la luna e il mercurio, cioè, oltre gli opposti, il principio di mediazione (infatti, se tutto è uno e il duale è contenuto nell'unità, è necessario che in questa sia contenuto anche un principio di mediazione tra l'uno e il due: concetto di non irrilevante valore ideologico). Secondo J.I. Hollandus (cit., p. 102) la Pietra secca il bagnato e bagna il secco, scalda il freddo e raffredda il caldo; nel complesso sembra essere un moderatore universale; anche Hollandus ritiene (pp. 121-122) che l'unione degli opposti sia possibile soltanto grazie ad un intermedio. Val la pena di ricordare che questa è da sempre una logica neoplatonica. Molte affermazioni relative al rapporto reciproco degli opposti ricordano la prima affermazione di Djābir, che rinvia ai concetti di *zāhir* e di *bātin*: la *Scala philosophorum*, cit., pp. 109-110, afferma che ciò che è importante nella Pietra, non è l'esterno da occultare, ma l'interno da rivelare. Secondo J.I. Hollandus, p. 185, il sole è l'interno della luna, e viceversa; similmente (p. 220) all'interno dell'argento vi è l'oro e viceversa; la Pietra agisce sui metalli portando l'interno all'esterno e viceversa. Lo ps. Aristotele del *De perfecto magisterio* (*Th. Ch.* III, p. 78) afferma che occorre occultare il manifesto e manifestare l'occulto, e che ogni manifesto occulto il proprio contrario. Fabre (cit., vol. II, p. 499) nel *Compendium secretorum chemicorum* afferma che la femmina è un maschio occulto e viceversa. Mylius, nella sua *Philosophia reformata*, Frankfurt, L. Jennis, 1622, p. 151, dichiara esplicitamente che ciò che è duro in apparenza, come il ferro, è molle in occulto.

La dottrina della coesistenza degli opposti viene abitualmente espressa dagli alchimisti negli stessi termini nei quali fu espressa da Gnostici e cabbalisti, vale a dire attraverso il simbolismo sessuale; sul piano figurativo, l'illustrazione del coito di Re e Regina è talmente abituale, che riteniamo sia nota ad ogni lettore.¹³⁹ Parimenti nota è la figura dell'Ermafrodito, che abbiamo già ricordato tra le illustrazioni del *Libro della Santa Trinità* ma che è assolutamente comune in moltissimi testi.¹⁴⁰ Le descrizioni date dai testi non aggiungono tuttavia alcun elemento di conoscenza rispetto a quanto si "legge" nelle illustrazioni; l'evento è totalmente simbolico, e le immagini possono "dire" meglio dei testi; tanto le une che gli altri sono assolutamente ripetitivi.¹⁴¹

Il simbolismo alchemico in generale può apparire crudo e ingenuo, ma sarebbe ingiusto considerarlo così; se proprio non lo si vuol definire altrimenti, si tenga conto, allora, che esso è tale deliberatamente. La scelta del simbolismo alchemico è frutto di una precisa logica, quella che prende ad oggetto della propria "scienza" le manifestazioni della natura, perché da esse trae fondamento e verifica (il processo è circolare) per la propria ontologia. Siamo dunque in presenza di qualcosa che somiglia, almeno a giudicare da tali intenzioni, ad un ossimoro radicale: religiosità "scientificamente" dimostrata. Il fatto è che l'alchimia pretende di ripercorrere i processi della natura accelerandoli, ma i processi stessi sono identificati con i fenomeni; sperimentalmente dunque, l'alchimista non verifica ipotesi di leggi fisiche nella loro astrazione matematica, ma tenta la riproduzione artificiale e traslata del fenomeno in sé, così come esso appare all'osservazione. La sua visuale quindi non esula dalla familiarità, né lo potrebbe, perché egli tenta di leggere in ogni fenomeno l'espressione di un ordine costante, nel quale l'ontologia è confermata dall'osservazione e viceversa. Inoltre, la concezione della perfezione come "giustezza" induce ad esaltare l'esigenza di non discostarsi mai troppo da parametri fisici "equilibrati" e "naturali": così ad esempio, il calore -che per le sue implicazioni vitalistiche è strumento fondamentale dell'intervento dell'alchimista- deve essere sempre moderato; le raccomandazioni in tal senso sono stucchevolmente ripetitive. Ciò avviene non soltanto per la mancanza d'idee dei molti, ma anche per la tendenza dei testi a ripetersi l'un l'altro all'infinito, come infinita riproposizione di un'ontologia che dà un sistema chiuso e perfetto.¹⁴² Vale per l'alchimia quanto già osservato dalla Zambelli per la magia, e quanto

¹³⁹ In particolare per esser stata più volte riprodotta da Jung quella del *Rosarium philosophorum cum figuris* (*Artis auriferæ* II, cit., p. 204 sgg.). La prima illustrazione di questo testo, a p. 245, mostra l'unione di sole e luna rappresentati come Re e Regina. La didascalia in tedesco recita: "O Luna durch meyn umgeben/und susse mynne/wirstu schön/starck/und gewaltig als ich bin. O Sol/du bist über alle liecht zu erkennen/so bedarfstu doch mein als der han der hennen". Ciascuno dei due dunque, non può fare a meno dell'altro; gli opposti (qui, sessuali) si condizionano reciprocamente. Molto belle sono le illustrazioni di Francesco Epimetheus, *Pandora, etc.*, Basel, S. Hericpetri, 1588, a partire da p. 245. Non è chiaro chi sia questo Epimetheus; secondo il Peuckert (*Pansophia*, cit., p. 469) non il Reusner, che, pure, è autore della dedica del libro al Ruland; questo perché il Reusner appare un paracelsista, atteggiamento che poi non traspare dal testo di *Pandora*.

¹⁴⁰ Sulla figura dell'Ermafrodito, cfr. A. Aurnhammer, *Zum Hermaphroditen in der Sinnbildkunst der Alchimisten*, W.F. 32, cit. L'Ermafrodito (sole+luna; Re+Regina, più genericamente maschio+femmina) è detto anche *Rebis* (forse da *res binæ*). Ermafrodita è il mercurio, che appare all'inizio e alla fine dell'Opera. La sua figura si richiama alla mitica androgina del primo uomo (cfr. E.L. Dietrich, cit.); si esprime quindi nell'Ermafrodito un mito di "restituzione" o "reintegrazione" e, come nota lo Aurnhammer, p. 193, da Adamo al nuovo Adamo, cioè a Cristo, il passo è breve. Perciò l'Ermafrodito, che è anche la *materia prima*, punto di partenza dell'Opera, è anche il punto d'arrivo, stabilendo l'equazione Cristo/Pietra. Lo Aurnhammer ritiene tuttavia ragionevolmente che l'Ermafrodito non sia una figura originariamente alchemica (p. 195).

¹⁴¹ Il magistero è maschio e femmina e la loro unione, afferma Rosinus ad *Sarratantam*, cit., p. 303; Zachaire, *Opusculæ, etc.*, cit., p. 217, sostiene che nella scienza alchemica nulla si crea senza maschio e femmina. Dorn, *Congeris, etc.*, cit., p. 529, dice: "Mercurius namque philosophicus, id est solis, ad corporalem spiritum Mercurij comparatur in conjunctione, quæmadmodum maritus ad suam uxorem". Il *Tractatus aureus* di Hermes, commentato da Anonimo in *Th. Ch. IV*, p. 633, sostiene che Adamo, apparentemente maschio, era in realtà ermafrodita, avendo in sé la femmina; l'arte è *coniunctio* di maschio e femmina, sentenza Sendivogius nel *Tractatus de sulphure*, Köln, Crithium, 1616, p. 46. Nella citata 6^a chiave di Basilio Valentino, la dicitura afferma: "Ein Mann ohn ein Weib/ist ein halben Leib und ein Weib ohn ein Mann ist gleichfalls für einen halben Leib zu achten/denn sie können allein keine Frucht erwecken". Il tema archetipo dell'unione è quello di Gabrico e Beya della *Visio Arislei*, un testo che appare al termine della *Turba philosophorum*, cit. (cfr. p. 323 sgg.). Essi rappresentano lo zolfo (Gabrico = *Kibrit*, zolfo) e il mercurio (Beya = *al baidhā*, "la bianca"); la vicenda è oggetto di frequenti citazioni, e un'illustrazione della *Philosophia reformata*, cit. (fig. 5, p. 242) la rappresenta.

¹⁴² Su questo rapporto "naturale" con la natura (il bisticcio è nelle premesse) gli ammonimenti e le allusioni dei testi sono abituali: si tratta di un aspetto ritenuto fondamentale, perché strettamente connesso con l'ontologia. Il *Novum lumen chemicum* (Köln, Boetzelus, 1617) del Sendivogius (per la cui figura cfr. Holmijard, p. 264 sgg.) inscena un dialogo tra l'Alchimia, Mercurio e la Natura; quest'ultima lamenta di subire violenza da parte di quegli alchimisti che promettono l'oro agli avari, laddove i veri "filosofi" (filosofo e alchimista sono usualmente sinonimi, come lo sono "sofista" e razionalista/aristotelico) amano la natura (pp. 86-89). Il *De alchimia et rebus metallicis ex speculo Vincentii*, in Laurentii Venturæ Veneti, *De ratione conficiendi lapidis*, Basel, 1571, p. 31, afferma che gli alchimisti fanno in breve tempo ciò che la natura fa in mille anni; quest'affermazione si confronta con quanto gli alchimisti proclamano abitualmente, cioè di ripetere il fenomeno naturale, tuttavia eliminando gli ostacoli che esso può accidentalmente incontrare; né può esser diversamente, perché il fondamento della possibilità dell'opera è l'ipotesi di agire nello stesso modo nel quale è avvenuta la Creazione. Ciò comporta l'evidente conseguenza che non è possibile compiere l'opera senza l'aiuto di Dio (*Arca arcani*, cit., pp. 294-295). Sempre nel *Novum lumen chemicum*, il Sendivogius afferma infatti che la natura non può essere coatta (p. 7) e che gli alchimisti "scrutatores naturæ, tales esse debent, qualis et ipsa natura, veraces, simplices, patientes, constantes & c., & quod maximum pij, Deum timentes, proximos non nocentes". Debbono procedere in accordo con la natura, per vedere come essa operi (p. 5). Si noti il tratto ideologico dell'onest'uomo semplice, religioso, "naturale", contrapposto sempre al "sofista" e ai suoi artifici, uno stereotipo che caratterizza gli alchimisti spirituali come tutto lo Spiritualismo riformato: si contrappone cioè ai libri e al sapere teologico un "sapere del cuore", agli argomenti dei ceti egemoni avvertiti come speciosi, la "schiettezza" dell'uomo comune. Il *Rosarium philosophorum cum figuris*, cit., p. 249, dice: "natura non emendat naturam nisi in sua natura". Secondo *Accuratationes et practice Raymundinæ* (in G. Ripley *Opera omnia*, cit., p. 366) i filosofi intendono fare in breve tempo con l'arte l'oro e l'argento che la natura fa in lungo tempo sotto terra; a tal fine scelgono una loro terra pulitissima, bianca e rossa. Il *De magni lapidis compositione*, cit., p. 10, ribadisce che l'alchimista ripete l'opera della natura nel generare i metalli; a p. 13 così chiarisce: "Unde nos non facimus elixir, nec lapidem, sed natura, cui ministramus materiam de qua agit". Affermare che l'operazione avviene secondo natura è essenziale per consacrare la religiosità ed evitare che essa sia considerata demoniaca. È interessante notare che, in tanto antiaristotelismo degli alchimisti, questo è precisamente il tratto "aristotelico" del "neoplatonismo" alchemico: la natura opera secondo leggi fisse, sempre eguali, disposte da Dio, dalle quali si deroga soltanto per magia demonica. L'opera magica, in tale sua demonicità, è perciò destinata a divenire mera illusione (vedi il suo darsi come tale nel Tasso) portando così a coincidenza il demonico con la frode, l'alchimia dell'eretico e

vale in generale per tutte le forme di pensiero, incluse le moderne forme di “gnosi”¹⁴³ che si riconducono, esplicitamente o meno, al “materialismo mistico” di simili ontologie: la ripetitività è inevitabile, anche al passar dei secoli.

Vogliamo ora delineare brevemente i fondamenti “logici” che rendono ipotizzabile, nell’ambito di tale ontologia, la trasmutazione alchemica, presupposti che sono assolutamente elementari. Lo schema creazionista secondo il quale Dio opera su una *materia prima* la cui possibile coeternità resta sempre una *vexata questio*, imprimendole la forma attraverso il filtro meccanico degli astri che aggregano in infiniti modi i 4 elementi, è immaginato reversibile. Si noti che questo schema presuppone la capacità dell’uomo, generalmente negata, ma da alcuni affermata, di disaggregare i corpi negli elementi stessi, operazione dottrinalmente e “fisicamente” assai dubbia se si considera che gli elementi in sé non hanno realtà fisica, ma meramente sostanziale, e per lo più simbolica. Per questa ragione l’alchimia, nella sua più matura e definitiva codificazione, quella paracelsiana, stabilisce un termine di passaggio “fisico” tra gli elementi e i corpi, costituito dai 3 “principi”, Zolfo, Mercurio e Sale, a loro volta ricondotti per analogia a spirito, anima e corpo. I 3 principi, costituendo delle forze operanti nella materia (principio igneo, volatile e solidificante) possono costituire un riferimento per la disaggregazione dei corpi, ed essere successivamente ricomposti in modo diverso, operando in tal modo la trasmutazione; questa però, comportando l’assunzione di una nuova forma, deve avvenire, per i più accorti, in determinate configurazioni celesti.

L’alchimia viene a porsi così nell’ambito dell’antichissima concezione mitica della morte/rinascita, antica quanto il mondo agrario del neolitico dal quale trae le simbologie in uso, perché la putrefazione del vivente (anche i metalli e i minerali sono considerati viventi) è il processo indispensabile alla disaggregazione dei principi (o degli elementi) che vengono poi fissati -cioè fatti rinascere- nella Pietra (nell’*elixir*, nell’oro) cioè nel corpo finalmente perfetto. La morte/rinascita diviene dunque l’espressione *metafisica* del primitivo *solve/coagula*, che esprimeva una realtà *fisica* nei processi di distillazione e sublimazione.

In questo processo di putrefazione e successiva fissazione, sembra indispensabile che l’alchimista prenda il posto di Dio, ciò che giustifica ampiamente non soltanto l’esigenza della preghiera per ottenere l’aiuto divino -l’opera è un vero e proprio *miracolo chimico*- ma anche la conclusione “logica” che essa sia *opera divina*. L’aver messo in chiaro questo aspetto a partire dal XV-XVI secolo, ci sembra quindi non già il

quella del falsario. Il paracelsiano Dorn (*Clavis totius philosophiae*, Th. Ch. I, p. 270) nel porre le premesse metodologiche dell’alchimia, afferma esplicitamente il rapporto d’interdipendenza esistente tra metafisica e scienze chimiche e naturali, un argomento apertamente discusso soprattutto da Paracelso. Il *Correctorium* di Riccardo Anglo (Th. Ch. II, p. 386) specifica che l’arte imita la natura non già costruendo cose nuove, ma affinando le virtù della natura stessa. “Naturam arte sequi quantum possumus debemus”, sentenza Hollandus (*Opera mineralia*, Th. Ch. III, p. 341). L’opera alchemica si compie per sola natura, incalza Voegel (pseudonimo di Hogelande: cfr. Thorndike, vol. 6°, pp. 647-648). La natura non può tuttavia giungere a creare la Pietra, opera nuova, secondo lo ps.Lullo della *Theorica* (Th. Ch. IV, p. 126). Scrutatore della natura si proclama l’Atlante raffigurato nell’*Aureliae occultae*, cit., p. 495. I filosofi imitano sempre la natura, e non usano nulla che le sia estraneo nel preparare la Pietra (*Instructio patris ad filium*, etc., Th. Ch. VI, p. 175). Se si confronta quest’affermazione con quella di ps.Lullo, si nota l’antica posizione religiosa già ismailita: l’uomo compie l’opera della Creazione come collaboratore di Dio nella creazione/restituzione; non può che farlo secondo le leggi divine interne alla natura che egli soltanto sa comprendere ed è chiamato a rendere esplicite. Questo rapporto uomo/Dio via natura, lo troveremo intatto nel Romanticismo, che ha stretti rapporti con l’alchimia. Oswald Croll (cit., p. 156) se la prende con i “sofisti”, impostori che non hanno assaggiato neppure una goccia dalla fonte della natura. Giovanni Renano, nel *Solis e puteo emergentis*, cit., p. 117, fa un pistolotto per spiegare la continuità tra natura e arte; la seconda deve apprendere dalla prima, che però deve farsi condurre dalla seconda. Si tratta dunque di continuare e perfezionare ciò che Dio sembra aver lasciato a metà. Lo stesso Renano, nell’*Aureus tractatus* (*Opera chymiatrica*, cit., p. 222) è esplicito: l’arte completa ciò che la natura non è stata in grado di fare. Aria meno pesante si respira con Michael Maier (*Themis aurea*, Frankfurt, Hoffmann, 1618, pp. 114-115, un testo roscicruciano) il quale è in linea coerente con la logica testamentaria, finalmente senza aristotelismi: tutto viene da Dio, secondo le Sue leggi che si esprimono nel corso ordinato della natura; però Dio può agire anche contro queste leggi, interrompendone il corso. L’alchimia qui ha un volto totalmente ed inequivocabilmente spirituale. Molto più faciloni è il Sendivogius, un alchimista che anagramma abitualmente il proprio nome, nel *Tractatus de sulphure*, cit., p. 44, allorché dà l’opera per cosa semplice, purché si segua la semplicità della natura. Anche Hollandus, (*Opera mineralia*, ed. Schilders, cit., p. 267) invita a seguire la natura, e subito dopo (pp. 287-288) dà un preciso quadro del processo nei termini metafisici noti. La natura in sé è perfetta, anzi, lo era in principio e lo sarà alla fine, per opera umana e potere divino: “omne quod sub coelo est, a fecibus suis exonerari expetit”: tutto il Creato attende la Redenzione. Nella sua imitazione della natura, l’alchimista si deve comportare...in modo naturale, perché l’omogeneo gode dell’omogeneo (*Consilium coniugi*, cit., pp. 154-155) e la cottura dev’essere lunga, lenta e tenue (ivi, pp. 211-212). Il calore temperato è raccomandato dalla *Scala philosophorum* (cit., pp. 142-143). I corpi aridi non servono (*Aurora consurgens*, in *Artis auriferæ*, cit., p. 239); la terra secca deve essere sempre irrorata (ivi, p. 256): si noti il rifiuto di situazioni estreme. Il regime del fuoco dev’essere secondo natura e regolato dalle stagioni, secondo lo ps.Avicenna del *Tractatus*, ivi, p. 463; il fuoco violento rovina l’opera (Philalete, cit., p. 301); secondo Bernardo Trevisano (*De alchemico miraculo*, Th. Ch. I, p. 702, che qui citiamo in luogo dell’edizione Perna) esso impedisce la *coniunctio*. Il fuoco deve essere lento e continuo per Lorenzo Ventura (cit., p. 261); infatti la generazione dei minerali avviene nel ventre della terra per effetto del calore solare, che resta in parte nella terra stessa (Artephius, *Clavis minoris sapientiae*, Th. Ch. IV, p. 198). La *Instructio patris ad filium*, cit., p. 191, sottolinea la dolcezza del fuoco e la cottura con il celebrato *Balneus Mariae*, cottura analoga a quella delle uova (il “bagnomaria” famoso nell’alchimia araba, prende il nome dal suo inventore, Maria, la nota alchimista dei primordi). È sbagliato usare un forno, non è quello il fuoco naturale con il quale Dio fa maturare la frutta (Orbelius, *Commentarius in Novum lumen chemicum*, Th. Ch. VI, p. 480). Danstén, *Rosarium arcanum*, in Manget II, cit., p. 319b, sostiene che il calore temperato essicca l’umido e toglie la corruzione, mentre quello violento allontana l’umido e genera la corruzione; Dom d’Espagnet, *Arcanus hermeticae philosophiae*, ivi, pp. 656b-657a, vede l’opera come un concatenarsi di cicli umido/secco nei quali il moto non dev’essere precipitoso, perché in tal caso la materia diviene caotica e impura, confondendo il celeste con il terreno; il fuoco innaturale inoltre, corrompe (ivi, p. 658a). Claude Germain, *Icon philosophiae occultae*, Paris, E. Couterot, 1672, p. 77, avverte: “Color viridis indicat materiam nostram se disponere ad vegetationem & generationem; quare cave ne igne immodico, viror ille in turpe nigro vertatur”. Una cottura classica, raccomandata dagli alchimisti, è quella nel calore naturale dello sterco equino; Mylius (cit., p. 232) definisce ciò “cuocere nel fuoco dei sapienti”, e lo raffigura nella fig. 3 di p. 224.

¹⁴³ Per una panoramica ragionata di queste “riemergenze” (in realtà forme di pensiero marginale, che si continuano nel “secolo dei Lumi” come volto oscuro, irrazionalistico, del dominante Razionalismo) cfr. G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare Dio*, Bari, Laterza, 1990, pp. 5-42.

ripiegamento di una “scienza” che ha fallito la conferma sperimentale, ma il *dispiegamento* di premesse già da sempre implicite, e perciò di conclusioni *obbligate*. L'alchimista *deve* prendere il posto di Dio dal momento stesso in cui deve agire tornando alla *materia prima*, cioè ad inserirsi nel campo stesso delle operazioni divine; Dio crea infatti dalla *materia prima* o dal chaos, nella cosmogonia che sostiene la logica alchemica.¹⁴⁴ L'empietà ereticale dell'alchimia sembra dunque inoppugnabile, come anche evidente sembra la sua appartenenza al più generico fenomeno definito come “panteismo popolare”: in realtà più “dotto” che “popolare”, ancorché dottrina che cozza contro quella ufficiale, accademica. Essa sembra l'espressione di uno scontro ideologico, e lo sembra anche -anzi, di più- quando, con Maier, afferma che Dio può intervenire a sovvertire le leggi fisiche, che non lo vincolano. Ciò che l'alchimia sembra pretendere infatti, col suo uomo/Dio o col suo Dio “sovversivo”, è la *non-cogenza della datità* e il diritto di dar voce all'utopia contro il determinismo di una Ragione/Ragion-di-Stato, che, tra teologia “aristotelica” e nuovi razionalismi, sta facendo del Dio biblico un nuovo Zeus, sottomesso non più ad Ananke, ma ai suoi stessi orologi.

Un ultimo cenno ai rapporti tra la natura e il divino, sul ciclo eterno che si realizza nel mondo materiale e sui rapporti di continuità tra materiale e spirituale, deve esser fatto in relazione al fenomeno del nutrimento, che coinvolge tutto il vivente. Affronteremo il problema tra breve, quando illustreremo il sistema paracelsiano; qui però segnaliamo alcuni riferimenti che si trovano nell'alchimia del XVI-XVII secolo, naturalmente post-paracelsiana. Gli esiti di questa speculazione sono interessanti, perché richiamano molto alla lontana un aspetto saliente del panteismo manicheo, in forma tuttavia meno meccanicistica e non dualista. Essi

¹⁴⁴ Diamo anche su questi temi qualche fugace citazione, estratta qua e là dall'oceano cartaceo degli alchimisti. Tutto ha origine dal Chaos, afferma il *Novum lumen chemicum*, cit., pp. 13-15; il Chaos è anche detto *Mysterium magnum* da Paracelso, e l'identificazione è riportata da Ruland, *Lexicon alchimie*, Frankfurt, 1611, pp. 341-342; Dio crea dunque dal Chaos, sostiene Dorn, *Clavis totius philosophiae*, cit., p. 279. Mylius anche, ripetendo l'ambiguo dettato, ricorda che all'origine era il Chaos, madre informe sulla quale interviene lo Spirito di Dio (*Philosophia reformata*, cit., p. 7). Trevisano sembra essere più preciso e “ortodosso”: Dio creò la materia confusa e disordinata; poi però aggiunge, sacralizzando la materia: ma piena della Sua volontà (l'ipotesi fu già di Avicenne; cfr. p. 455 nel testo). Da quella trasse i 4 elementi (*De chymico miraculo*, cit., p. 28). In effetti, una materia non opposta allo Spirito -come quella greca- ma voluta da Dio -come quella cristiana- non può che avere in sé già da sempre lo Spirito: è quel che afferma lo *Arca arcani*, cit., p. 297 sul margine: “Chaos habet in se spiritum”. La *materia prima* che ha in sé tutti gli opposti e che è simboleggiata dal drago-ouroboros (Mylius, cit., pp. 357-358) è alla radice di tutte le cose; ad essa si deve quindi tornare per putrefazione onde far nascere nuove cose secondo un ciclo eterno, perché essa è indistruttibile, e, d'altronde, le specie non possono trasmutare direttamente l'una nell'altra (*Clangor buccinae*, in *Artis auriferæ*, I, cit., pp. 501-502). Il problema è dunque ricondurre il corpo imperfetto a *materia prima* (*Rosarium philosophorum cum figuris*, cit., p. 212). Questa è la tradizionale risposta degli alchimisti alle obiezioni di accademici e teologi sulla non trasmutabilità delle specie: qui c'è poi l'inquietante *indistruttibilità* della materia che mostra, se ve ne fosse bisogno, l'ambiguità del rapporto degli alchimisti con il pensiero classico, non cristiano. La materia, ricondotta a *materia prima*, riceve dunque nuova forma tramite il filtro delle configurazioni celesti; questa dottrina, sistematizzata da Paracelso, torna nei paracelsiani Dorn e Croll. Dice Dorn (*Clavis*, etc., cit., p. 196) che la materia include la forma come la matrice il seme, e precisa: “Natura materiam corrumendo, disponit ad potentiam formæ receptivam, & celestium influxorum”; inoltre “concludendum est igitur quod forma sit agens in materiam patientem ejus actionem”. Lo *Ædipus chemicus* di J.J. Becher (in Manget, I, cit., pp. 310b-312a) sostiene comunque che la materia non può esser separata dalla forma. Quanto agli influssi astrali sulla forma, Croll, *De signaturis*, etc. (in *Basilica chymica*, cit., ma con numerazione propria delle pagine; cfr. p. 13) ricorda che secondo Paracelso le stelle sono forma e matrice di tutte le cose; le forme, insiste Dorn, *Congeries*, etc., cit., p. 493, non vengono dagli elementi, ma soltanto dal firmamento. La forma della cosa è una “virtù” nascosta indotta da influssi celesti, conferma il paracelsiano Maier (*Themis aurea*, cit., pp. 45-46); tuttavia occorre non dimenticare -e qui si vede il significato religioso dell'alchimia, la trasmutazione come Restituzione- che il peccato originale ha infettato l'intero universo; perciò anche le stelle hanno le loro impurità, che inviano sulla terra con i loro raggi (*Arca arcani*, cit., p. 352). Venendo in concreto ai passi necessari per tornare alla *materia prima* e operare la trasmutazione, la *Scala philosophorum*, cit., p. 107, sostiene che per preparare la Pietra è necessario separare i 4 elementi; opinione azzardata di un testo che sovrappone Quintessenza e Pietra (p. 109). La separabilità degli elementi è sostenuta anche dal *Thesaurus thesaurorum* di Arnaldo in *Artis auriferæ*, II, cit., p. 417. Il paracelsiano Dorn, il cui pensiero recepisce la coerenza del Maestro, sottolinea però con forza l'impossibilità di tale separazione, che disgregherebbe il cosmo (*Clavis*, etc., cit., p. 283). Basilio Valentino elabora anche un'altra dottrina che si fonda sulla reciprocità interno/esterno propria della metafisica alchemica sin da Djābir: in ciascuno dei 4 elementi sono nascosti gli altri 3, e ognuno necessita degli altri 3 (*Die zwölf Schlüssel*, cit., pp. 45-46); l'interrelazione degli elementi è postulata anche da Mylius, cit., p. 88. Ciò posto appare evidente che i due temi della morte e della rinascita -quest'ultimo con evidente riferimento sia alla Resurrezione di Cristo, sia, soprattutto, a quella di Adamo in Cristo, e quindi utopia della Restituzione- dominano il panorama della letteratura alchemica. Il simbolismo, ripetitivo come di solito, batte e ribatte sul seme che deve imputridire sotto terra affinché rinasca una nuova pianta. Così il *Commentarius* di Hortulanus in *Ars chemica*, cit., pp. 46-47; il *Rosarium philosophorum cum figuris*, cit., p. 225, la *Scala philosophorum*, cit., p. 141; la *Theorica* di uno ps.Lullo, in *Th. Ch. IV*, pp. 40-41; il *Liber artis compendiosæ*, anch'esso di uno ps.Lullo, in Manget, I, cit., p. 850b. Occorre vivificare il morto e uccidere il vivo, afferma la *Scala philosophorum*, cit., p. 128, memore dell'opposizione tra palese e occulto; non c'è generazione senza corruzione, soggiunge il *Tractatus septem de lapide*, *Th. Ch. III*, p. 688; la corruzione di una cosa è la generazione di un'altra, conferma *Arca arcani*, cit., p. 297. Più aulico il *Tractatus aureus* di Ermete Trismegisto in *Th. Ch. IV*, p. 615: la morte è il principio della vita, lo spirito di una nuova creatura si fabbrica con un corpo molto più nobile e glorioso del vecchio; ciò che si semina non dà vita prima di morire. Qui è evidente il riferimento al corpo glorioso, spirituale, di Resurrezione; come anche lo è in Mylius, cit., p. 311: la resurrezione “nuova e incorporea” rende forti, gloriosi e immortali (cfr. anche fig. 20, p. 300). Sendivogius, *Tractatus de sulphure*, cit., p. 31, si tiene invece fermo al vecchio ciclo di trasformazione di ascendenza mitica: la morte dell'uno è la vita dell'altro. “Ubi est nigredo (= putrefazione) ibi est charitas infinita”, dice J.L. Hanemann, cit., p. 51; e aggiunge (p. 55) che senza *nigredo* non c'è opera. P.J. Fabre, nel *Panchymicum* (*Operum*, etc., cit., vol. I, pp. 685-686) afferma che gli animali chimici vanno uccisi, affinché tornino utili; risorti, divengono la Pietra immortale e incorruttibile; la loro morte è infatti il loro perfezionamento (ivi, p. 692a). La morte è inerente alla vita, ricorda ancora nel *Compendium secretorum chymicorum* (vol. II, p. 378a). Nelle annotazioni di Dorn al Trevisano (*De chymico miraculo*, cit., p. 135) si legge: “Communis sententia: corruptio unius est generatio alterius, idque tam in artificialibus quam in naturalibus. Secundum naturam nihil generatur quod prius non corruptatur, & nihil resurgit quod præmortum non sit”. Un altro paracelsiano, Basilio Valentino, dà molta attenzione al tema. La sua 8ª chiave (a p. 43 in *Zwölf Schlüssel*, cit.; a p. 409 in *M. H.*) mostra il cadavere accanto alla fossa e il seminatore nel campo, per poi diffondersi, nelle pagine successive, sull'argomento; anche in *Von dem grossen Stein der Uhralten*, p. 7, ricorda il perfezionamento che si raggiunge con la morte, e l'eterna unione di spirito, anima e corpo (di Resurrezione). Mylius, cit., nelle figg. 5-8, p. 243 (per il testo cfr. p. 247 e p. 249) espone il tema della morte basandosi sul simbolismo del corvo, lo stesso che usa *Aureliæ occultæ* nelle figg. a p. 502 e a p. 505. Il corvo è simbolo abituale della *nigredo*. Quanto al tema della rinascita, che identifica Cristo con la Pietra e con l'adepto risorto, cioè con l'uomo “restituito”, assolutamente esplicito è il *Rosarium philosophorum cum figuris*, che presenta come ultima illustrazione (p. 384) un Cristo risorto che è l'adepto cristificato.

s'inseriscono bene nella logica della Restituzione che domina il XVI-XVII secolo, e le danno una soluzione universale, naturalmente -e inevitabilmente- più "materialista" ma perfettamente coerente con la logica alchemica.

La concezione più propriamente alchemica della Restituzione, che, per verità, non si trova mai formulata totalmente in chiaro, ma deve essere ricostruita attraverso significativi passaggi o allusioni, parte dalla convertibilità dello spirito con la materia e viceversa. Così Dorn può affermare che il nutrimento del corpo nutre al tempo stesso l'anima e lo spirito, e che spetta alla digestione -opera alchemica per eccellenza, tanto che col suo nome s'intende praticamente ogni fase-¹⁴⁵ separare il puro dall'impuro.¹⁴⁶ Esistono, infatti, vari livelli di nutrimento nel nutrimento stesso, come sottolinea l'altro paracelsiano Basilio Valentino, il quale fa notare che il cibo passa dal mondo vegetale (il prato) a quello animale (la vacca che se ne ciba) dove viene trasformato in cibo per l'uomo, quindi per lo spirito umano.¹⁴⁷

Questa dottrina coesiste, nello stesso autore, con quella del corpo spirituale come corpo di Resurrezione,¹⁴⁸ ciò che lascia pensare facilmente ad una dottrina della progressiva e generale "restituzione" dell'elemento spirituale; non però nel senso manicheo di un abbandono delle scorie terrene, quanto piuttosto nel senso alchemico di una spiritualizzazione del corporeo contemporanea alla corporizzazione dello spirituale: gli alchimisti sono infatti alla ricerca di uno stato utopico di compresenza degli opposti. La nutrizione e la relativa digestione divengono dunque un'operazione magica, nella quale tutto e tutti si nutrono di un solo elemento, lo *Spiritus universalis* o *Medicina universalis*;¹⁴⁹ nell'universo circola infatti l'elemento luminoso astrale sotto forma di Quintessenza, che viene assunta dall'uomo attraverso il cibo.¹⁵⁰

L'opera alchemica, che è dunque una trasformazione in direzione della cristificazione o resurrezione in un corpo spirituale tramite la riunione degli opposti, è descritta in molti modi dagli alchimisti, con le loro allegorie più o meno trasparenti o contorte; la più usata di queste è la nota unione di Gabrico e Beya, sulla quale non insistiamo perché citata ripetutamente da Jung. Altro tema che ricorre, è quello cifrato da Michele Scoto con l'aquila e col rospo, sul quale è inutile tornare.¹⁵¹

Obiettivo dell'opera è, naturalmente, l'ottenimento della Pietra, che è fatta di zolfo e mercurio, sole e luna, maschio e femmina, e così via all'infinito. Dotata di proprietà miracolose, la Pietra è perfezione che perfeziona a sua volta; può essere sovrapposta all'*elixir* o alla Quintessenza, persino al mercurio; in questo non tutti gli alchimisti sono altrettanto rigorosi.

¹⁴⁵ Cfr. A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hémétique*, Milano, Archè, 1980, pp. 112b-113a.

¹⁴⁶ *Clavis totius philosophiae*, cit., pp. 260-261.

¹⁴⁷ *De microcosmo*, in *Von dem grossen Stein der Uralten*, cit., pp. 107-108.

¹⁴⁸ *Von der grossen Heimlichkeit der Welt*, ivi, p. 130.

¹⁴⁹ Fabre, *Compendium*, cit., p. 383 sgg.

¹⁵⁰ *Ivi*, pp. 486b-487. Fabre sembra sicuro di quel che dice: "Certissimum utique est, semen & spermam humanum componi ex quinta essentia quattuor elementorum, & ex quinta essentia luminis & influentiae astrorum quae insinuantur in semen humanum mediantibus alimentis, quibus homo utitur ad nutrimentum & substationem in suo Esse". Fabre, lo ricordiamo, ha sostenuto la spiritualità della materia e il parallelismo tra l'opera alchemica e l'eucarestia, tra Cristo e la Pietra; l'eucarestia era per lui un'operazione reale, non simbolica (cfr. Noize, cit., p. 160). Qui è dunque in gioco la cristificazione dell'uomo, e, più in generale, la Restituzione del Creato tramite la costruzione del corpo spirituale. Fabre recepisce la lezione di Paracelso.

¹⁵¹ Diamo, come al solito, qualche citazione, evitando quelle complessamente allegoriche, che conducono comunque allo stesso punto. L'alchimia, sostiene Mylius, cit., p. 251, è scienza delle trasmutazioni; infatti in greco Alchymia significa trasmutazione (etimo a parte, questa è la definizione classica di lontana provenienza: cfr. Halleux, cit., p. 43). Rupescissa, *De consideratione, etc.*, in *Alchemiae quam vocant, etc.*, cit., vol. II) nel dare a pp. 444-446 una descrizione della natura dell'opera, parla di "transmutare transmutabilem naturam". La trasmutazione -alla quale occorre sempre premettere la riduzione a *materia prima*- è resa possibile dalla continuità (questo fa parte della logica neoplatonica) che viene postulata esistere tra i 4 elementi; cfr. Ripley nella *Clavis aureae portae, Opera omnia*, cit., pp. 233-237. La materia è infatti concepita come una realtà vivente, conformemente all'ontologia alchemica e magica; Dorn, *Clavis, etc.*, cit., p. 197, sostiene che la natura è *sagax*, è luogo di trasformazioni dove gli elementi hanno una loro "volontà" (ricordiamo il cosmo animato di Bruno, e l'evoluzione della dottrina degli elementi sottolineata da Kintzinger, cit.); ad esempio il fuoco vuol convertire a sé l'acqua, trasformandola in vapore. La vita è un *Geist*, uno spirito vitale che circola ovunque, secondo Basilio Valentino (*Zwölf Schlüssel*, cit., p. 33): ciò che gli ignoranti ritengono morto, torna a vivere per suo tramite. L'opera è ritenuta cosa facile: "ein Werk der Frauen/und ein Spiel der Kinder" (*Pandora*, cit., p. 137); "ludus puerorum" secondo "Socrate" (*Consilium coniugi*, cit., p. 171). La presenza di questi due temi (e di altri) non soltanto nella figurazione alchemica -bellissima- del XVI-XVII secolo, ma anche nella "grande pittura" del XVI secolo, fu studiata dallo Hartlaub (*Arcana artis, Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 6, 4, 1937); da allora numerosi sono stati gli studi iconografici. Per il *Liber de arte chemica*, in *Artis auriferae*, I, cit., p. 664, la "opus lapidis" è paragonabile alla creazione del mondo. In una bella immagine letteraria, Jadocus Severus, *Secretum, Th. Ch. III*, pp. 717-720, paragona il compimento dell'opera al raggiungimento del Giardino delle Esperidi dopo la scalata di un monte guardato da draghi, e il superamento di infinite avversità. Il tema della montagna tempestosa difesa da rettili, in cima alla quale è l'al di là utopico delle fate, è comune nell'immaginario medievale (cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., p. 251 e p. 278) e lo ritroviamo nel XV canto della *Gerusalemme liberata* come percorso verso il giardino di Armida. Lo *Aureliae occultae*, cit., p. 497, dà una figurazione allegorica dell'Opera: in un cerchio circondato dalla scritta *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem*, sono racchiusi i 7 pianeti, l'aquila e il leone (mercurio e zolfo) la terra, la volta celeste, una stella a 7 punte, e la mano di Dio benedicente. La raffigurazione è ancora più complessa a p. 509, dove il cerchio con la scritta racchiude anche altri simboli (corvo, unicorno, etc.) ma soprattutto s'interseca con il triangolo corpo/animaspirito; il tutto è inscritto nel quadrato. Le tre figure geometriche inscritte tra loro, alludono, con altri simboli (il Re, Mercurio come *Lac virginis*, etc.) all'Opera; e sono state studiate da Jung in rapporto al Mandala (cfr. *Psicologia e alchimia*, cit., figg. 59 e 60 e la relativa n. 41 [a pp. 125-126 nell'edizione di Princeton da noi consultata]). Mylius, cit., p. 251, afferma: "Fac de masculo & femina circulum rotundum, & de eo extrae quadrangulum, & de quadrangulo triangulum: fac occultum rotundum & habebis lapidem philosophorum". La simbologia è semplice: il cerchio è la totalità (che include gli opposti); il quadrato i 4 elementi, il triangolo le 3 componenti corpo/animaspirito. 4, 3, 7, e 12 sono termini imprescindibili del simbolismo dei numeri. La *Practica di Hortulanus*, *Th. Ch. IV*, p. 917, afferma che l'opera contiene le 4 stagioni, i 7 pianeti e i 12 segni zodiacali. Giovanni Renano, *Solis e puteo emergentis*, cit., p. 139, si limita a dire che sciogliere e coagulare è il cardine dell'opera. Per Basilio Valentino, *Von dem grossen Stein der Uralten*, cit., p. 17, il perfezionamento dei metalli è una metafora della rinascita interiore dell'uomo.

Oggetto al tempo stesso misteriosissimo e certissimo, rarissimo e vilissimo, purissimo e puzzolentissimo, facilissimo e difficilissimo a raggiungersi, già in questa accozzaglia di estremi mostra il proprio carattere di *coniunctio oppositorum*. Ne consegue che la lettura dei dizionari alchemici¹⁵² conduce a sconcertanti, interminabili elenchi di oggetti apparentemente irriducibili l'un l'altro; il Gratarolo ha persino curato una raccolta della sterminata nomenclatura.¹⁵³ La Pietra è inoltre identificata notoriamente con Cristo, e anche, per traslato, con il corpo di Resurrezione: il compimento dell'Opera coincide infatti con la Restituzione dell'adepto.¹⁵⁴ Come se non bastasse, a complicare la lettura e la comprensione dei testi vi è la frequente sovrapposizione dei concetti di Pietra, *elixir*, Tintura e Quintessenza. Che cosa siano la Quintessenza e l'*elixir* -quest'ultimo l'equivalente medico dell'oro e della Pietra- lo abbiamo già visto; quanto alla Tintura, un

¹⁵² Ai quali rinviamo il lettore che voglia andar oltre i nostri cenni. Ricordiamo che i dizionari alchemici sono di grande aiuto, in alcuni casi indispensabili -in particolare per comprendere lo spericolato lessico paracelsiano- e in generale per venire a capo di tutte le oscure allusioni e le singolari allegorie alchemiche. Oltre ai Testi, al Pernety e al Ruland, già citati, ricordiamo, tra gli altri dizionari da noi usati, quello paracelsiano del Dorn, *Dictionarium Theophrasti Paracelsi*, etc., Frankfurt, Rab, 1583. Il Ruland in particolare è il dizionario più usato, forse per le ragioni che gli hanno meritato l'ironico commento del Sudhoff, *Versucht einer Kritik der Echtheit der paracelsischen Schriften*, Bd. 1, Berlin, Reiner, 1894, p. 495: "M. Ruland hat seine Vorgänger ohne ein Wort in der Vorrede zu sagen, ruhig benutzt. So sind Dorn's Artikel aus den 'Dictionarium'...fast alle wörtlich mit herüber genommen, auch Toxites und anders sind benutzt; ein große Anzahl chemisch-metallurgiker Artikel sind Joh. Kentmann's Catalogus rerum fossilium, Tiguri 1565, entnommen, etc.". Il Ruland è stato a sua volta in parte ricalcato dal Johnson, cit. Un piccolo, ma utile dizionario, si trova in *Pandora*, cit.

¹⁵³ *Lapis philosophorum nomenclaturæ a Gulelmo Gratarolo collectæ, in Alchemiæ quam vocant, etc.*, cit., vol. II, pp. 597-600.

¹⁵⁴ Proseguendo nel nostro intento di dare un minimo d'illustrazione al lettore, citiamo alcuni esempi. Dorn, nel commentare il *De vita longa* di Paracelso (G. Dorn, *Theophrasti Paracelsi De vita longa*, etc., Frankfurt, Rab, 1583, pp. 34-35) sovrappone la Pietra alla Tintura e all'oro "maturo" o "perfettamente digerito". Il commento di Hortulanus in *Ars chemica*, cit., p. 46, sottolinea che la Pietra è vegetale, animale e minerale, cioè una e trina, perfetta; la Pietra si può anche assimilare al seme del grano. Nel *De alchimia, etc., ex speculo Vincentii*, cit., p. 33, si riporta l'affermazione di Geber, secondo il quale la Pietra si trova nello sterco. Nel *Ludus puerorum*, in *Artis auriferæ* II, cit., pp. 172-176, si afferma che tutti hanno la Pietra, ricchi e poveri; che la sua materia la portò Adamo dal Paradiso; che la Pietra contiene sole e luna non del volgo, che essa è ovunque. "Lapis noster est vilis, & in sterquilino invenitur", sentenzia il *Rosarium philosophorum cum figuris*, cit., p. 243. Vile, gettata sul fondo della fonte, coperta di sterco e letame, la definisce una poesia di "Mercurinus" al termine dello stesso testo (pp. 369-370). La sua trinità in corpo, anima e spirito, è ricordata dalla *Scala philosophorum*, cit., p. 117. Rosinus ad Sarratantam (*De divinis interpretationibus*), in *Artis auriferæ* I, cit., p. 332, oltre a ripetere che la Pietra si trova nello sterco, aggiunge che si chiama *minor mundus*, "quia mundus regitur per ipsum" (scil., lapis). Ripley tuttavia, nella *Clavis aureæ portæ*, cit., pp. 248-249 avverte che, anche se è scritto che la Pietra è nei letamai, è inutile andarla a cercare materialmente nello sterco! (evidentemente qualcuno aveva preso la cosa alla lettera). L'ignoto autore del *De magni lapidis compositione*, in *Alchemiæ quam vocant* II, cit., pp. 11-13, divide l'opera in due fasi, preparazione dell'*elixir* prima, della Pietra poi, e aggiunge (p. 20) che la Pietra è detta anche Chaos, "voragine del mondo" (*Chasma?*) e *massa confusa*. Il punto d'arrivo è dunque quello di partenza della cosmogonia. Elferario Monaco (pseudepigrafo, forse Pietro Bono da Ferrara) nel *Thesaurus philosophiæ*, ivi, p. 283, riferisce che per Morieno la confezione della Pietra è assimilabile alla creazione dell'uomo. La Pietra produce pietre preziose ed è una medicina universale per Philalete, *L'entrée ouverte*, etc., in Salmon, cit., vol. I, pp. 325-326. La Pietra fa miracoli per Dorn, *Congerius*, cit., p. 523. Theobaldo di Hogelande, *De alchemiæ difficultatibus*, Th. Ch. I, p. 151, giusta il suo titolo la mette sul misterioso: della Pietra dice soltanto che è diversa da tutte le pietre del mondo, e ammonisce (p. 160) che per essa non c'è nome, chi lo svelasse perderebbe l'anima; peraltro essa è ubiqua e di materia vile (pp. 171-172). J.C. Faniano, *De artis alchemiæ veterum auctorum*, Th. Ch. I, p. 45, è sconsolante: la Pietra puzza, viene dallo sterco, da animali putrefatti e dal mestruo. Lorenzo Ventura, *Liber de conficiendi lapidis*, Th. Ch. II, p. 229, è geometrico e scolastico: la Pietra è triangolo "in esse" e quadrangolo "in qualitate"; il risultato è che non è facile riconoscerla (p. 239). Eppure, secondo lo ps.Lullo della *Theorica*, cit., p. 58, la Pietra si trova ovunque; poi però sembra contraddirsi a pp. 125-126 affermando che è rara da trovare sulla terra, anche perché la natura non la crea, ma soltanto l'uomo con le sue mani. A complicare ancor di più le cose aggiunge infine (pp. 129-130) che la Pietra decade in corso d'opera. Arnaldo da Villanova, *Speculum alchemiæ*, ivi, non è da meno: in sole due pagine (pp. 517-518) afferma prima che la Pietra si trova in cima al monte più alto del mondo, e poi che si trova dovunque, che è vilissima, e che ha molti nomi, cosicché la gente s'inganna facilmente. L'*Arca arcani* tiene fede al titolo: "Lapis sapientium ex vili re oritur, nihilominus tamen ex illa fit præstantissimus thesaurus" (Th. Ch. VI, p. 297). Dà poi molte altre notizie utili, per le quali citiamo soltanto da pp. 373-374: la Pietra è un microcosmo fatto per rigenerare; ha virtù "superiori" e "inferiori"; è "centrale"; è un eccellente mistero del mondo. Il suo corpo è il centro o l'anima del cuore della terra; la sua anima è il centro dell'anima del lume eterno e sommo, il suo spirito è il centro dell'anima del corpo astrale. Holland, cit., pp. 106-108, è più alla mano: la Pietra è semplice, non modificabile, è un corpo glorificato, non è né fissa né volatile, ma è corpo e spirito. Poi getta la maschera e dice in chiaro: dopo la perfezione la Pietra non muta, perché il perfetto non può né migliorare né peggiorare; perciò non può operare la vantata *multiplicatio* attorno a sé, altrimenti sarebbe un'altra cosa, tutt'al più una medicina; se è Pietra, deve dunque rimanere sempre nello stesso stato (pp. 205-206). Ripete lo stesso concetto a p. 214, e a p. 221 chiarisce ancora: "ne quidem post diem novissimum aut ulteriore statum aut gradum pervenire possit". Per chi non l'avesse ancora capito, la Pietra è il corpo glorioso di Resurrezione. Più modeste le pretese di P.J. Fabre: identifica la Pietra con la medicina universale e la sua creazione con la creazione del mondo (*Compendium*, cit., p. 399b); poi però precisa: la Pietra non può sanare tutto, perché vi sono mali sui quali soltanto Dio può intervenire, e la natura vien meno (p. 412b); l'ipotesi è di Paracelso). Infine Mylius, nella prefazione alla sua *Basilica philosophica*, Frankfurt, Iennis, 1618 (Prefazione [pagine non numerate] p. ddd): "Philosophi hunc lapidem nostrum vocaverunt salamandra, quia sicut salamandra solo igne nutritur & vivit". Nota tuttavia P.J. Fabre, che ha sottoposto ad esperimento la dottrina (*Res alchemicorum obscuras, etc. explanans*, Manget I, cit., p. 300) che le salamandre, nel fuoco, non vivono affatto; egli ha eseguito vari tentativi e le povere bestiole sono morte bruciate. Dunque gli alchimisti intendono altro, usando quel nome: la "salamandra" è soltanto un nome per la Pietra. La vicenda tutta è però avvolta nel mistero: Artefio, grazie al sangue di "salamandra" visse mille anni; altri, vari secoli; e vi son casi di persone che si sono rinnovate ogni cinquant'anni, tornando ogni volta bambini. Il mito della Pietra tende a sovrapporsi a quello della Fontana di Giovinezza; ciò non deve sorprendere perché si tratta sempre e comunque di miti che toccano l'utopia dell'assoluto, vere e proprie "nostalgie del paradiso" radicate in modo inestirpabile nel desiderio. Questa oscillazione tra materialità e spiritualità caratterizza il campo di definizione dell'Opera, contraddittorio per una logica concettuale ma necessariamente ondivago per l'alchimista, a causa dell'ontologia che è alla base. Così si possono avere affermazioni radicalmente spiritualiste, che condannano come ciarlataneria le (vante) operazioni chimiche; è il caso di Philalete, *Fons chemiæ philosophiæ*, in Manget, II, p. 696; di Pantaleone, *Bifolium metallicum*, ivi, p. 724b e p. 726a; e dello stesso Pantaleone in *Examen alchymisticum*, ivi, pp. 742b-744: qui egli afferma che i tentativi di operare materialmente sono stati una vicenda disastrosa per l'Europa. Al contrario (apparentemente) per Theobaldo di Hogelande, *De alchemiæ difficultatibus*, cit., p. 109, l'alchimia è la parte più nobile della *philosophia naturalis*; Robertus Vallensis, *De veritate et antiquitate artis chemiæ*, Th. Ch. I, p. 13, afferma che, secondo Arnaldo, essa è la parte più occulta della *philosophia naturalis*. In Laurentii Venturæ, *De ratione conficiendi lapidis*, Basel, 1571, vi è una *Alchimia de se ipsa loquens* (s.n.p., ma p. 203) dove l'alchimia è definita *mundialis machine finis*, ciò che indica fini contemporaneamente materiali e spirituali, se intendiamo la cosa -e l'ontologia ci autorizza- alla maniera di Scoto o degli Ikhwan as Safa': Apocatastasi globale. L'alchimia è dunque una scienza totale, dei metalli e del cielo, come sostiene Fabre, *Compendium*, cit., p. 339b; come tale, può essere soltanto un dono dello Spirito Santo (Mylius, *Philosophia reformata*, p. 225).

concetto che deriva alla lontana dalle ricette tintorie che fanno parte dell'archeologia dell'alchimia, essa subisce interessanti elaborazioni nell'ambito della tricotomia corpo-anima-spirito.¹⁵⁵

L'opera tuttavia, per raggiungere il proprio obiettivo, deve passare attraverso numerose fasi, descritte come operazioni fisiche, ma di fatto cariche di significato simbolico. Su questo aspetto "tecnico" i vari autori si sbizzarriscono con infinite varianti, tutte però riconducibili ad uno stesso concetto: il corpo, o il metallo, o l'indefinito materiale sul quale l'opera viene compiuta, dev'essere isolato; su di esso s'interviene per ricondurlo ad uno stato indifferenziato, caotico, e poi di nuovo con opportune addizioni e/o con processi fisici, dei quali il colore è la spia. Si opera così la trasformazione del decomposto in una nuova entità fisico/spirituale dalle mirabili proprietà, e questa è la Pietra (o i suoi assimilati).¹⁵⁶ Le fasi dell'opera sono caratterizzate dalla

¹⁵⁵ Ancora qualche citazione. Nonostante la precisazione iniziale (pp. 10-11: la prima parte dell'opera è generare l'*elixir*; la seconda è generare la Pietra) il *De magni lapidis compositione*, cit., sembra chiaramente identificare i due concetti; a p. 13 essi sono collegati; a p. 45 la preparazione dell'*elixir* è un far salire le cose dalla terra al cielo; a p. 31 si dice che l'*elixir* è prima bianco poi rosso, secondo i due noti passaggi preparatori della Pietra. L'*Enigma della pietra fisica* di Lorenzo Ventura, *Th. Ch.* II, pp. 310-312, definisce la Pietra un *elixir* che rende per sempre felici e virtuosi. Il *De alchimia* di ps. Alberto Magno, *ivi*, p. 431, sostiene che *elixir* è un nome arabo, che in latino significa "fermento". Il fermento è un concetto importante in alchimia, legato a quello di Tintura, al punto che il Pernety gli dedica ben 6 pagine (151b-157a) per verità non troppo chiare, dalle quali però è chiara la sovrapposizione di *elixir* e Tintura (pp. 482a-483a) e di quest'ultima con la Pietra al bianco e al rosso "reduites en élixir ou en poudre de projection", che opera la *multiplicatio*, cioè la moltiplicazione dell'effetto miracoloso della Pietra. Tutta la vicenda si ricollega alla tricotomia corpo-anima-spirito, tenendo conto che nella tricotomia alchemica lo spirito, da non confondersi con lo Spirito, è l'elemento che lega anima e corpo ed è quindi un'entità naturale analoga - in un certo senso - al pneuma; l'anima è viceversa l'elemento divino. La Tintura che penetra e tinge, perfeziona l'imperfetto (Pernety, p. 482b); il fermento è una materia fissa che, mescolata al mercurio, lo fa fermentare e gli dà la propria natura (*ivi*, p. 151b). Perciò il mercurio, in termini tintori, è l'acqua (p. 152a) e il fermento è una tintura, o anche l'oro (p. 152b) o, come abbiamo visto, la Pietra in polvere. Vediamo ora lo schema, derivato dall'arte tintoria. Il *Rosarium philosophorum cum figuris*, pp. 334-335, fa questo esempio. L'acqua lava e pulisce, l'olio tinge e colora. Se si pone una tintura oleosa in una soluzione acquosa e vi s'immerge un panno, la tintura oleosa che vi penetra non si può più estrarre; essa è dunque come l'anima nel corpo, estrarla è distruggere il corpo. La tintura dunque resta, mentre l'acqua se ne va; l'acqua è dunque lo spirito, che tiene l'anima come l'anima il corpo. L'anima può però essere estratta dal corpo tramite lo spirito al quale si congiunge. L'esempio è ripreso in Mylius, *Philosophia reformata*, p. 78, il quale afferma che un panno nell'olio si tinge, nell'acqua si lava. Dunque l'acqua è lo spirito che estrae l'anima dai corpi, e l'anima è la tintura disciolta. Lo spirito ritiene dunque l'anima come l'anima il corpo. Danstius, *Rosarium arcanum*, Manget, II, p. 317a, afferma che lo spirito porta l'anima sul corpo come l'acqua porta la tintura sui panni; lo spirito penetra, l'anima copula, tinge e sbianca. Essenzialmente eguale l'immagine di Holland, p. 422: nell'arte tintoria serve il colore, il panno e l'allume; il panno è il corpo, il colore è l'anima, l'allume è lo spirito. Per quanto riguarda la dottrina della Quintessenza, per la quale rinviamo a quanto già detto, segnaliamo tuttavia che non sempre le idee sono chiare; per esempio la *Scala philosophorum*, p. 109, afferma: "si non dividis lapidem, videlicet substantiam quintam, etc." con evidente sovrapposizione. Mylius, *Philosophia reformata*, p. 241, afferma che c'è lo spirito preparante e quello tingente, che è la Quintessenza; anche qui essa sembra sovrapporsi alla Tintura/polvere di proiezione. La *Theoria* di ps. Lullo, cit., p. 6, dà una dottrina precisa: nel creare il mondo dal Nulla, Dio creò in primo luogo la Quintessenza, poi, nell'ordine, fuoco, aria, acqua, terra. L'ordine discendente è chiaro, spazialmente richiama il cosmo ordinato di Aristotele, con la Quintessenza al posto dell'etere. Dorn ha infine una citazione interessante: nel suo commento al *De chymico miraculo* di Trevisano, cit., a p. 122, riporta una citazione di Jo. Mehusius (Jean de Meun, il continuatore del *Roman de la rose*) dal *De lamentationibus nature*: "Quinta essentia quae cathena dicitur aurea ad hunc modum contraria connectit & concordat, ut numquam dissentiant amplius". Qui la Quintessenza sembra unire i contrari come la Pietra, ma soprattutto ha un ruolo di collante del cosmo, cui consente la *cathena aurea* così definita da Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, cit., I, XIV, 15: "invenietur pressius intuitu a summo deo usque ad ultima rerum faciem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta connexio. Et haec est Homeri cathena aurea, quam pendere de caelo in terras deum iussisse commemorat". Come tale, essa diviene elemento cardine di una "scienza" che si fonda sull'intercambiabilità dell'alto e del basso.

¹⁵⁶ La più classica ripartizione dell'Opera prevede 12 fasi (il numero è tutt'altro che casuale); il loro ordine è esemplarmente riportato dalla *Scala philosophorum*, cit., pp. 123-170. La prima fase o grado è detta *calcinitio*, nella quale si vivifica il morto e si uccide il vivo; la seconda è la *olutio*, nella quale il corpo è dissolto nell'acqua mercuriale; la terza è la *separatio*, nella quale si separa il sottile dal grossolano; la quarta è la *coniunctio* di corpo, anima e spirito; la quinta è la *putrefactio*, quella, già detta, del seme nella terra; la sesta è la *congelatio*, fase definita "albificativa" e "naturaliter fixativa" che è la fissazione dello spirito. L'Opera, che era di color nero, passa ora al bianco. La settima fase è la *cibatio*, definita come "ingrossati subtilitatio" e "subtilis ingrossatio"; aumenta con essa l'*Albedo* in quantità e qualità, e anche la *Rubedo*. L'ottava fase è la *sublimatio*, cioè l'ascensione della parte aerea, che poi si rideposita. La nona è detta *refermentatio* e può essere bianca o rossa, lunare o solare. Il fermento si deve dilavare, calcinare, sciogliere. La decima fase è l'*exaltatio*, cioè la nobilitazione della "magnesia dealbata". Con questo nome s'intende lo "zolfo bianco", ovvero la *materia prima* con i 4 elementi purificati. Nella *Rubedo* che si raggiunge, si ottiene la "Tyriaca perfecta & corpus rotundus", nella quale i 4 elementi sono perfettamente temperati ed esaltati (il "rotondo" indica contemporaneamente lo stato indifferenziato e quello perfetto, l'inizio e la fine, coincidenti come in ogni schema "gnostico"). L'undicesima fase è la *multiplicatio*, nella quale si migliora la qualità e si esalta il colore (rosso) attraverso processi di soluzione e coagulazione, e si aumenta la quantità di prodotto miracoloso tramite fermentazione. La dodicesima e ultima fase è la *proiectio*: il prodotto, disciolto, "tinge" come il croco nell'acqua, proiettando su altri corpi la propria natura miracolosa: questo è l'oro potabile, balsamo dei filosofi, fatto per accumulazione di Quintessenza, che allevia, risana e rende virtuosi. Come il lettore avrà intuito, le 12 fasi sono una costruzione *voluta*: in realtà qui c'è una riduzione alla *materia confusa* (Opera al nero) seguita da un ritorno degli elementi all'aggregazione, ma in nuova forma (Opera al bianco) che viene poi trasformata progressivamente in forma perfetta (Opera al rosso). Tra il bianco e il rosso si forma il giallo: di qui la fase, col tempo trascurata, della *Citrinitas*, come indizio del passaggio tra *Albedo* e *Rubedo* (il giallo è un colore imperfetto tra il bianco e il rosso, dice lo ps. Avicenna del *Tractatus*, cit., p. 462). Su questo schema ricamano quasi tutti, utilizzando anche altri "numeri sacri": le fasi, in luogo di 12, possono essere 7, ma anche, come nello schema-base, 4; possono anche dimezzare il 12 e ridursi a 6; possono aggiungere la ripetitività del 7 facendo della *iteratio* un'ottava fase, peraltro da non considerarsi tale. Una fase del tutto particolare, che può portare il 4 a 5, e il 7 a 8, ma anche il 6 a 7, è la *ceratio*; "cerare" vuol dire incorporare, mescolare, ma anche proteggere, con cera vergine, la Pietra (cfr. Testi, cit., p. 60). Sulle fasi, che restano sostanzialmente 4 (4 sono i Magisteri di Chaldei, *Liber secretorum alchemiae in Artis auriferae* I, pp. 353-354: *Solvere*, *Congelare*, *Albificare*, *Rubificare*) tutti dicono la loro: l'autore del trattato sincretistico *Harmonia, seu consensus, etc.*, *Th. Ch.* IV, p. 748, produce una tabella dove si contemplano ben 55 fasi! Quel che non si deve dimenticare, consultando i testi alchemici, è che non si può sperare di capire sempre, a prescindere dai nomi cifrati, molti testi sono opera di autori che poco hanno capito del molto che hanno copiato, o che hanno dato sfogo ad ambizioni intellettuali mal riposte. Non tutti i testi possono esser presi sul serio, e meritare uno sforzo ermeneutico; l'alchimia, come ricorda il Quattrami, è stata una cosa seria, ma anche un argomento salottiero, una cultura per alcuni aspetti paragonabile alla cultura "in" di certo cosmopolitismo borghese d'oggi. Perciò, accanto alla ciarlataneria dei poveri diavoli che tentano di sbarcare il lunario vendendo l'oro contraffatto, vi è anche tanta, ma davvero tanta ciarlataneria intellettuale, specialmente in epoca tarda. Restando perciò più sul solido, ricordiamo Rosinus ad Sarraiantam (*De divinis interpretationibus*, cit., pp. 326-329) che cita *calcinitio-solutio-distillatio-coagulatio*; tra la terza e la quarta fase inserisce però la *ceratio*. Sei fasi cita il *Tractatus* dello ps. Avicenna, cit., alle pp. 454-459: sublimazione, soluzione, putrefazione, abluzione, coagulazione e calcinazione. Quattro fasi cita il *Clangor buccinae, Artis auriferae* I, p. 509: calcinazione, soluzione,

comparsa di colori che segnano il raggiungimento di determinati stadi intermedi e di quello finale; su questo tema le variazioni sono infinite ma i colori – e perciò anche le fasi principali dell'Opera sono abitualmente i 4 colori fondamentali dell'antica pittura (nero, bianco, giallo, rosso) ciascuno con un preciso significato simbolico.¹⁵⁷ Con l'affermarsi progressivo dello schema ternario, i colori tenderanno poi a ridursi a tre, con la messa in parentesi del giallo. Questa "dottrina" dei colori è destinata ad una lunga storia; la ritroveremo nella sfera dei colori di Runge in modo non lontano dalla sua codificazione in Fludd;¹⁵⁸ strutturalmente anzi, in modo del tutto identico, perché il fondamento non troppo nascosto è nell'ontologia neoplatonica e nel suo cosmo tutto continuo e contiguo.¹⁵⁹

La cultura entro la quale è pensabile l'operazione alchemica, la stessa che rende ipotizzabile l'operazione magica, è certamente una cultura controcorrente rispetto a quella accademica, ufficiale, egemone; in questo non ci sembra tuttavia si debba calcare troppo la mano in direzione dell'antiaristotelismo, sovente proclamato, anche perché di aristotelismo, nell'alchimia, ve n'è non poco.

Un tale genere di contrapposizione può se mai apparire più significativo soltanto per i suoi sviluppi sempre più spirituali, *lato sensu* post-ficiniani; ma il punto vero del contrasto con la cultura egemone resta sempre quello rappresentato dall'utopismo millenarista che pervade l'alchimia, e che si oppone alla logica

distillazione ovvero sublimazione, e congelazione. Ripley, nel *Liber duodecim portarum, Opera omnia*, cit., pp. 1-100, si rifà alle 12 fasi (= 12 porte) della *Scala philosophorum*, che è un "classico". Otto fasi, di cui l'ultima è però la ripetizione delle prime 7, prevede Efferario Monaco, *De lapide philosophorum*, in *Alchemiae quam vocant II*, p. 253: *sublimatio, descensio, distillatio, calcinatio, solutio, congelatio, fixatio, iteratio*. Geber, *Summa perfectionis*, in *Veræ Alchemiæ*, cit., p. 136, prevede: *sublimatio & descensio; distillatio & calcinatio (o solutio & coagulatio); fixatio, ceratio*. Il Rosarius minor, in *Th. Ch. II*, pp. 410-412, considera 7 fasi: calcinazione, sublimazione, fissazione, distillazione, soluzione, cerazione, coagulazione. Sette fasi prevede anche Arnaldo nello *Speculum alchemiæ*, *Th. Ch. IV*, p. 522: *sublimatio, calcinatio, solutio, ablutio, ceratio, coagulatio, fixio*. Le 4 fasi sono poeticamente descritte da Dom d'Espagnet, *Arcanus hermetice philosophiæ*, Manget II, p. 659a: eclissi di sole e di luna (*Nigredo*); inizia a tornare la luce della luna (questa fase "grigia" tra nero e bianco è detta da Pernety, cit., p. 70b, "ceration"); splendore di luna (*Albedo*); splendore di sole (*Rubedo*). Fabre, nel *Panchymicum*, cit., pp. 716-726, parla di 7 porte: distillazione, essiccazione, putrefazione, abluzione, divisione, riduzione, sublimazione. Per Mylius, *Philosophia reformata*, p. 40, l'Opera ha 4 fasi come le 4 stagioni; poi però, nel corso del testo, descrive e illustra 12 fasi, con nomi che già conosciamo. Come si nota, per quanto possano variare il numero e l'ordine della fasi, il concetto dell'operazione è sempre lo stesso: attraverso l'azione del fuoco e dell'acqua si distrugge e si dilava, poi, per l'azione del fuoco, si distilla e si sublima; cioè si disfa e si rifà perfetto l'oggetto dell'Opera.

¹⁵⁷ Ai quattro colori tradizionali, il cui significato simbolico è evidente per quanto concerne il nero, il bianco e il rosso, mentre il giallo è inserito come stadio intermedio tra il bianco e il rosso, se ne possono aggiungere altri secondo il gusto degli alchimisti; di questi però soltanto due rappresentano dei termini costanti di riferimento, anch'essi con significato simbolico: la *Viriditas*, il verde, colore della germinazione e della natura rinnovata; e la *Cauda pavonis*, cioè la variopinta gamma che appare simultaneamente con significato di totalità del molteplice. Il *Tractatus* di ps. Avicenna, cit., p. 451, afferma che dopo il nero viene subito il rosso, ma che questo non è il vero rosso, come non lo è l'eventuale giallo. Dopo il nero debbono infatti venire il verde e il bianco, e, tra i due, la *Cauda pavonis*; nel bianco, precisa poi a p. 452, è nascosto il vero rosso, quello che appare al termine dell'opera; tra i due, come abbiamo detto sopra, è il vero giallo. Il testo sembra mettere in guardia contro la pretesa di risolvere rapidamente l'opera per autoinganno, eludendo l'obbligo di una previa rinascita (*Viriditas/Albedo*). La *Clavis aurea portæ*, cit., termina con un parallelismo di colori ed elementi: la *Nigredo* è la terra, l'*Albedo* è l'acqua, la *Citrinitas* è l'aria, e la *Rubedo* è il fuoco: la scala è ordinata secondo la "nobiltà". Diverso è l'ordine proposto dal *De magni lapidis compositione*, cit., p. 68: tra il nero e il bianco vi è uno stadio intermedio, detto "giglio", nel quale appaiono più volte vari colori, ma non se ne deve tener conto, perché l'importante è giungere al bianco. Sembra delinearsi anche qui un ammonimento. Philalete, *L'entrèe*, etc., cit., p. 295, dà la seguente successione: nero, *Cauda pavonis*, bianco, arancio (cioè giallo), rosso. Occorre però ripetere il processo per trovare un nero più nero del nero, e soltanto allora si passa al bianco e al rosso perfetti. Dorn, *Congeries*, cit., pp. 530-531, dà la seguente successione tra il bianco e il rosso: *Flavus, Croceus, Rubens*. Lo ps. Bacone, *Speculum*, *Th. Ch. II*, pp. 383-384 offre il contributo di una vasta sperimentazione: dopo la *Nigredo* si ha una *Rubedo* falsa, a volte un falso giallo; la Pietra si liquefa o si coagula senza una vera *Albedo*. A volte si fa verde, e ciò segna l'apparizione della sua anima; a volte, prima dell'*Albedo*, c'è la *Cauda pavonis*. Quando però giunge la vera *Albedo*, in essa è racchiusa la vera *Rubedo*; tra le due fasi ve n'è una cinerina, poi, finalmente, *natu Dei*, il Re si corona con un diamante rosso. La *Practica* di Arnaldo, *Th. Ch. III*, p. 139, si tiene sul classico con i 4 colori tradizionali; Holland, *Opera mineralia*, ivi, p. 318, precisa però che il primo colore ad apparire è il ceruleo, e che esso è un buon segno sull'andamento dell'Opera. Arnaldo torna sull'argomento nel suo *Speculum alchemiæ*, *Th. Ch. IV*, pp. 536-537. I colori fondamentali sono 3: nero, bianco e rosso. Il citrino e il glauco nascono dal rosso addizionato al bianco; il celeste, dal nero addizionato al bianco (qui, come vedremo *infra*, n. 159, nasce una dottrina dei colori); il verde, il viola, il *Camelinus* (= color cammello) nascono addizionando nero, bianco e rosso. Quando manca la putrefazione appare il falso rosso; quando essa è presente, l'Opera diviene allora verde, gialla, rossa e di vari colori, la preziosissima *Viriditas* è un raggiungimento. L'ordine dei colori viene così riassunto da Arnaldo nelle sue *Ad Bonifacium VIII questiones* (per questo testo cfr. Thorndike, 3°, p. 72; però anche Halleux, p. 106; l'opera di Arnaldo è comunque ritenuta pseudopigrapha, con qualche eccezione dubitosa; le *Questiones* potrebbero rientrare tra le opere attribuibili ad Arnaldo, pur con qualche dubbio): argenteo, nero, violaceo, citrino, verde, *Cauda pavonis*, "argentino", bianco, citrino, croceo, rosso, più molti altri intermedi (*Th. Ch. IV*, p. 550). Il *Tractatus Aristotelis alchemiæ ad Alexandrum Magnum*, *Th. Ch. V*, p. 788, ripete il già citato rapporto tra colori ed elementi. Claude Germain, *Icon philosophiæ occultæ*, Paris, Couterot, 1672, pp. 77-78, afferma: "Color viridis indicat materiam nostram se disponere ad vegetationem & generationem; quare cave ne igne immodico, viror ille in turpe nigro vertatur"; poi dà la successione dei colori: al bianco segue il verde, poi vengono *Flavus, Cauda pavonis, solis color*. Mylius, *Philosophia reformata*, p. 253 sceglie la via della sobrietà e della tradizione, ma lega anche i 4 colori ai 4 temperamenti: il nero è terra ed è il melanconico; il bianco è l'acqua ed è il flemmatico; il giallo è l'aria ed è il collico; il rosso è il fuoco ed è il sanguigno.

¹⁵⁸ *Medicina catholica*, etc., Frankfurt, W. Pfitzer, 1629, p. 154.

¹⁵⁹ Il *Colorum annulus* di Fludd è strutturato in maniera logica sulla continuità e sull'opposizione. Alla base vi sono il bianco e il nero, che rappresentano naturalmente la luce e le tenebre, i due principi che reggono il cosmo. La loro mediazione è rappresentata dal rosso, con il quale si completa la triade fondamentale della tricotomia alchemica. Tuttavia, la circolarità dello schema ontologico, impone che vi sia una continuità tanto tra rosso e bianco, quanto tra rosso e nero. Tra il rosso e il bianco si situano perciò, nell'ordine, l'arancio e il giallo; tra il rosso e il nero, sempre nell'ordine, il verde e l'azzurro. Da un punto di vista "espressivo", dal punto di vista cioè del rapporto tra i colori e gli stati psicologici che tramite essi si esprimono, l'analisi è perfetta. Le dottrine sui colori sono, col tempo, divenute moltissime, e ci è accaduto di interessarcene altrove; a nostro avviso quella di Fludd, come più tardi quella di Runge, è assai valida; laddove ci son sembrate poco proponibili le dottrine che hanno voluto fondarsi altrimenti che sull'espressività, come, ad esempio, quella di Wittgenstein; ben più interessante, al contrario, quella di Kandinskij. L'ontologia neoplatonica ha infatti un profondo valore psicologico – "jungghianamente" vi si può vedere la proiezione di meccanismi della psiche – e quindi vi sono le basi per stabilire un rapporto tra continuità circolare della mappa psichica (come la si può leggere, ad esempio, proiettata nell'astrologia) e continuità circolare dei colori. La logica di tutti questi schemi si fonda sulla contemporaneità dei due principi di opposizione e mediazione.

razionalista della normatività. L'evento atteso dall'alchimista è infatti una realtà "altra" rispetto alla datità del mondo storico, ed è perciò un mondo estraneo alle leggi di quest'ultimo; tuttavia non è un mondo ubicato *al di là*, è *questo* mondo, divinizzato. La spinta all'autocoscienza, al raggiungimento di una *propria* verità, ha un ruolo determinante, ma questa "verità" soggettivamente raggiunta appare anche essere *la* Verità, un assoluto raggiunto attraverso il rapporto diretto con la natura, che scavalca il testo scritto. Notiamo, per inciso, che qui si apre, in concomitanza con l'analoga petizione dello Spiritualismo riformato, un discorso che è destinato ad ulteriori sviluppi nel Romanticismo, sulla scorta di una triangolazione che rappresenta una continuità ideologica in tutti i movimenti eversivi: la divinità interiore dell'uomo si specchia direttamente nella divinità intrinseca della natura, riconoscendo per via immediata il divino, cioè la Verità, che è lì da sempre in attesa, oscurata dalle incrostazioni di una "cultura" vissuta come vecchio inganno. Di questa ideologia non c'interessa sottolineare i limiti evidenti, quanto piuttosto la spia di una crisi sociale, letta attraverso il fallimento della cultura egemone nel dar senso all'esperienza.¹⁶⁰

L'obiettivo della ricerca dell'alchimista è tanto divino, tanto incomparabile con la datità della storia, da non esser racchiudibile nei campi semantici del linguaggio quotidiano; il linguaggio stesso viene quindi distorto e forzato ad esprimere l'inusuale (altra spia del rapporto col Manierismo). Sotto questo profilo non ci sentiamo di associarci al numero dei detrattori dell'interpretazione junghiana, certamente parziale e per certi aspetti deviante, ma che ha avuto il merito di scavare nei significati psicologici di un simbolismo altrimenti indecifrabile, esattamente come le immagini degli schizofrenici che costituirono, per Jung, il punto di partenza. Certamente gli alchimisti non furono dei malati mentali; ciò non toglie però che essi intendano esprimere realtà non traducibili in un linguaggio condizionato dalla logica concettuale. La fantasmagoria dei nomi usati, al di là degli evidenti giochi di cifratura razionalmente voluti, è da intendersi essenzialmente sul piano simbolico: leoni, draghi, aquile, zolfi, mercuri, acque di vita, lattini di vergini, ermafroditi, rospi, capelli, uova, sterco, fonti, corvi, crochi, saturni, metalli vari, pianeti, cagnette armene e cani corascani (= del Khorāsān) che per sviste di trascrizione divengono misteriosi cani "coetanei"¹⁶¹ e generano "cuccioli celesti", costituiscono un'incredibile *Schatzkammer* ove si depositano termini arabi mal tradotti, mal trascritti o non più compresi, trasformati in lingua criptica, allineati accanto a simboli tradizionali del mito e delle leggende.¹⁶² Questa domestica selva -negli autori minori un vero *Merzbau*- non sempre è penetrabile, e quasi mai lo è del tutto; a volte si deve ammettere che non lo è perché lo stesso autore, verosimilmente, non fa che un uso ciarlatanesco di un linguaggio orecchiato e pedantemente ripetuto. Una cosa è tuttavia certa, perché ripetutamente dichiarata dagli stessi autori: il linguaggio dell'alchimia non va mai preso alla lettera, sia perché esso fa uso di un proprio gergo, sia perché le realtà che esso intende esprimere non sono traducibili nel linguaggio comune, e perciò, ad evitare fraintendimenti da parte degli sciocchi, dei malevoli e dei "sofisti", è bene usare un linguaggio del tutto oscuro.¹⁶³

¹⁶⁰ Poiché abbiamo già prodotto numerose citazioni sull'argomento nelle nn. 102, 103, 105, *supra*, ci limitiamo qui a marginali aggiunte. Il *Rosarium philosophorum cum figuris*, cit., pp. 361-362, afferma che chi vuol trovare la dottrina, la trova con l'indagine della natura e con la propria rettitudine, non con i libri. La stessa identica affermazione viene dalla *Summa perfectionis Gebri*, in *Veræ alchemiæ* I, cit., p. 184. La *Praefatio admonitória alla Basilica chymica*, cit., pp. 3-19, è tutta una requisitoria contro la medicina e la cultura ufficiali, accademiche, e contro il valore dei titoli accademici, frutto di mercimonio; paracelsianamente, Croll si richiama più volte alla natura e a Dio. La *Tumba Semiramidis*, Manget II, p. 759a, afferma: "Puerorum est grammaticilibus apicibus irascendo, tempus perdere: sapientium est sensum scrutare". Hanemann, *Ovum*, etc., cit., p. 132, fa un'importante osservazione: non v'è un regno nel quale esistano tanti alchimisti quanti in Germania; tra questi egli loda Böhme (p. 133) reputato teologicamente eterodosso. Il legame tra alchimia e dissenso religioso è un fatto accertato: gli alchimisti sono in stragrande maggioranza di area germanica, solo subordinatamente francesi o inglesi; se il dissenso religioso esiste in tutte le tre nazioni, certamente la Germania, percorsa dalla crisi del Bauernkrieg e della rivolta anabattista; successivamente devastata dalla Guerra dei Trent'anni nella quale l'elemento religioso fa da sfondo a una lotta generalizzata, è il paese che maggiormente subisce la crisi delle ideologie nel XVI-XVII secolo.

¹⁶¹ Nel *Rosarium philosophorum cum figuris*, cit., p. 248.

¹⁶² Non per caso, con la fine del XVI e con il XVII secolo, si afferma un'interpretazione mitica dell'opera alchemica: le fasi vengono interpretate attraverso figure ed eventi del mito classico. Un capolavoro del genere è il già citato *Atalanta fugiens* del Maier; lo stesso autore tratta anche attraverso numerosi altri miti (p.e. in *Symbola aureæ mensæ duodecim nationum*, Frankfurt, Iennis, 1617; nella citata *Themis aurea*; etc.). L'uso è peraltro comune in vari autori. Interessante appare l'affermazione esplicita della natura utopica dell'opera, allorché questa viene paragonata alla ricerca del Vello d'oro con l'edizione di un testo dedicato ad una lunga fortuna: *Aureum Vellus oder guldin Schatz und Kunstkammer*, etc., stampato a Rorschach am Bodensee nel 1598. Il testo fu ristampato più volte sino all'edizione di Amburgo del 1718, apparsa sotto il titolo *Eröffnete Geheimnisse des Steins der Weisen* e recentemente riprodotta in anastatica dalla Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1976, con un'introduzione di K.R.H. Frick. La raccolta fu opera di un tal Salomone Trismosino -autore anche di alcuni dei testi inclusi- pseudonimo sotto il quale si dovrebbe celare un tedesco di nome Pfeifer (cfr. Frick, *Einleitung*, p. XIV). Una ricerca sulla genesi e sugli sviluppi del rapporto tra il mito del Vello e l'alchimia, è stata condotta da A. Faivre, *Toison d'or et Alchimie*, Milano, Arché, 1990.

¹⁶³ Diamo qualche esempio degli ammonimenti usuali. Il *Rosarium philosophicum cum figuris*, cit., p. 243, dopo aver ammonito che la Pietra si trova nei letamai, aggiunge: "Et multi foderunt, & in stercore operati sunt, & nil invenerunt". Cioè: lo sterco non è da prendersi alla lettera. Arnaldo da Villanova, nel *Thesaurus thesaurorum*, cit., p. 455, avverte che il libro non deve giungere in mani empie; nell'*Epistula super Alchemiam ad Regem Neapolitanum*, in *Artis auriferæ* II, p. 488, chiarisce che i saggi hanno scritto in modo da accecare gli ignoranti, e da rivolgersi soltanto a coloro che comprendono. Il *Philorum alchemistarum*, di Ripley, in *Opera omnia*, cit., pp. 186-194 (numerata erroneamente 149) si trattiene sull'argomento, denunciando sia l'errore di coloro che sperano di trarre lucro dall'Opera, sia, più in generale, coloro che intendono alla lettera il frasario chimico, e pensano davvero di dover operare con sali e allumi; afferma che i nomi usati sono critici e per giunta molteplici ("Ipsi vero philosophi non curaverunt de nominibus, sed de nominum veritate"); insiste ancora in dettaglio (pp. 192-193) nel precisare che tutti i componenti invocati -mercurio, zolfo, arsenico, oro, argento e così via- nulla hanno a che vedere con le sostanze materiali evocate. Nelle *Accurtationes et practice Raymundine*, cit., p. 368, Ripley ripete ancora l'ammonimento; Efflerario, nel *Thesaurus philosophiæ*, cit., p. 260, ricorda che la scienza è stata trasmessa in modo velato, e le parole non vanno prese alla lettera. "Sed verba hæc non sunt intelligenda secundum superficiem, sed secundum significata per similitudinem" ammonisce Lorenzo Ventura, *Liber de conficiendi lapidis*, cit., p. 224; subito dopo (p. 226) ricorda che i filosofi occultarono la Pietra parlando per allegorie, anche se la Pietra stessa è nota a tutti. Qui sembra

Tra gli autori che fanno uso di vocaboli di ardua interpretazione, un ruolo del tutto particolare è ricoperto da Paracelso, al quale già il seguace Dorn dovette dedicare uno specifico dizionario.¹⁶⁴ Paracelso è certamente il più grande e coerente degli alchimisti, colui attorno alla cui opera ruota un'intera cultura. Egli infatti, riprendendo il pensiero alchemico principalmente attraverso gli sviluppi di Rupescissa e di Arnaldo, e collegandosi al neoplatonismo rinascimentale, ad Agrippa e probabilmente a Ficino, la cui opera dovrebbe essergli nota,¹⁶⁵ elaborò un vero e proprio sistema che può definirsi alchemico/gnostico, destinato a stabilire un punto di riferimento.

Come abbiamo più volte ricordato, esso presenta sostanziali analogie con i lontani antecedenti ismailiti -tanto da suscitare interesse nel mondo islamico- ed eserciterà un forte ascendente sui maggiori esponenti dello Spiritualismo riformato (su Weigel in modo particolare; rapporti vi furono anche con Franck) e sulla teosofia di Böhme. Ancor più in là, esso diverrà un punto di riferimento per autori romantici come Görres e Novalis; in particolare si può affermare che quanto di vitale possiede ancora il pensiero alchemico, viene trasmesso al mondo moderno essenzialmente per suo tramite. Per questa ragione, dopo aver mostrato le iniziali connessioni dell'alchimia occidentale con il millenarismo gioachimita, e i rapporti di parentela tra il pensiero alchemico e le emergenze ereticali del Libero Spirito, vogliamo ora dedicarci ad approfondire il pensiero di Paracelso, in quanto luogo fondamentale della nostra vicenda. In lui in effetti, l'altro occidentale raccoglie l'eredità che gli proviene dal Medioevo e dall'antichità, sia direttamente sia attraverso la mediazione del crogiolo mediorientale; Paracelso la rielabora e la trasmette in modo originale sino ai nostri giorni.

Il primo aspetto che ci sembra importante mettere a fuoco, è costituito dai tratti essenziali della sua vita, perché essi costituiscono una dimostrazione coerente del suo pensiero. Come avremo occasione di notare, Paracelso, raccogliendo la tradizione millenarista gioachimita anche attraverso l'alchimia di Arnaldo e Rupescissa, mostra una notevole convergenza con il pensiero religioso di Thomas Müntzer, suo contemporaneo; questa religiosità è a sua volta strettamente connessa alle architetture stesse del suo pensiero, recisamente antiaccademico e legato agli sviluppi rinascimentali del neoplatonismo del XII secolo.

La vita di Paracelso è inquieta, errabonda, costellata di lotte contro il potere e il sapere degli accademici, animata da un forte utopismo sociale.¹⁶⁶ Paracelso vantava probabili origini nella piccola nobiltà, della quale suo padre, anch'egli medico, doveva essere un rampollo illegittimo.¹⁶⁷ Trasferitosi il padre a Villach quand'egli era ancora un bambino, Paracelso ebbe educatori ecclesiastici, tra i quali, forse,

adombrarsi un'esperienza spirituale, inesprimibile con le parole ma immediatamente comprensibile per tutti coloro che l'hanno vissuta. Lo ps.Lullo della *Theorica*, cit., p. 47, avverte che l'alchimia non è fatta per usurai, mercanti e cambiavalute, accumulatori di tesori. La *Harmonia seu consensus*, cit., p. 730, ricorda che Morieno affermò la liceità di usare nomi diversi per la stessa cosa. Guglielmo Tecenensis, *Lilium e spinis evultum*, Th. Ch. IV, p. 887 sgg., avverte subito che egli usa parole velate allo scopo di non essere comprensibile a tutti. *Senioris Zadiih Tabula chimica*, Th. Ch. V, p. 226, avverte che sotto il processo materiale descritto in chiaro, ve n'è uno spirituale, occulto. J. Colleson, *Idea perfecta philosophiae hermeticae*, Th. Ch. VI, p. 153, afferma che i "filosofi" (cioè gli alchimisti) hanno scritto in modo deviante per tener lontani dalla Pietra gli indegni. Fabre, *Panchymicum*, cit., p. 656b, ricorda che non si può parlare troppo apertamente della chimica: è arte cabalistica ed è vera soltanto per gli uomini pii. Maier, *Examen fucorum*, Frankfurt, De Bry, 1617 (un testo contro la falsa alchimia) sostiene a p. 15 che è necessario sapersi esprimere con proprietà e cognizione attraverso allegorie; subito dopo, a p. 18, ricorda -come tutti- che soltanto gli ignoranti assumono lo zolfo e il mercurio nella loro accezione corrente. L'oro degli alchimisti è un oro spirituale, afferma Mylius, *Philosophia reformata*, p. 105; tant'è vero che l'Opera è accessibile anche al povero (p. 355). I suoi segreti non vanno però divulgati nei libri, debbono esser tramandati soltanto oralmente (ivi) e con linguaggio oscuro, affinché siano accessibili soltanto ai filosofi (*Basilica philosophica*, cit., p. 46). Seguendo una vocazione che porta con sé sin dagli albori (segreti corporativi degli artigiani nel tramandare le tecniche) l'alchimia, ora pienamente spirituale, diventa esoterismo per sette segrete: in tal veste avrà un ruolo di primo piano nell'occultismo pullulante nel secolo dei Lumi, come ha mostrato Frick, *Die Erleuchteten*, cit. A questo punto l'alchimia non ha più nulla d'interessante da proporre: essa è ormai parte del *Kitsch* e del *rétro* di un'intellettualità mediocre. Se però torniamo con la mente non soltanto agli albori corporativi artigiani, ma anche al ruolo di Salmān e dell'iniziazione che a lui fa capo, studiati da Massignon, che tanta parte hanno avuto nell'Ismailismo, vediamo delinearsi una lunga parabola nel corso della quale delle strutture di pensiero si distaccano dalle proprie radici ma restano in circolazione, pronte ad adattarsi, con le dovute evoluzioni, all'uso che ne sarà fatto per nuove esigenze in nuovi e diversi contesti, *conservando però sempre la propria vocazione originaria*. Nel caso dell'alchimia siamo dinanzi ad un pensiero che, dagli albori sino ai tempi dei circoli esoterici segreti, si presta a dar corpo ad atteggiamenti anticonformisti nei confronti della normatività del "centro". Nel mondo secolarizzato si stabiliranno poi stretti parallelismi tra il processo alchemico e la creatività artistica, intesa come introduzione del nuovo e dell'inaudito nella tautologicità del pensiero concettuale.

¹⁶⁴ Cit.; ne diamo per esteso il lungo titolo: *Dictionarium Theophrasti Paracelsi continens obscuriorum vocabulorum quibus suis scriptis passim utitur definitiones: a Gerardo Dorneo collectum, & plus dimidio auctum*. Il problema dei neologismi sovente oscuri, è accresciuto dal numero di essi presente in testi tradizionalmente attribuiti a Paracelso, rivelatisi poi opera di paracelsisti. Il problema degli scritti pseudoparacelsiani non è irrilevante, perché alcuni di essi sono ancora ritenuti autorevole espressione del suo autentico pensiero. Tra questi spicca in modo particolare la *Philosophia ad Athenienses* (pubblicato come autentico dal Sudhoff nel XIII vol. dei *Sämtliche Werke* e ritenuto una silloge della *Philosophia sagax* dal Pagel: cfr. W. Pagel, *Paracelse* [l'abbiamo consultato nell'ed. francese] trad. par M. Deutsch, s.i.l., Arthaud, 1963, pp. 96-97 e n. 100, p. 135) della quale il Pagel fa ampio uso, e che introdurremo con cautela anche noi, perché alcuni suoi aspetti ricalcano aspetti autentici del pensiero paracelsiano, gli stessi dai quali origina il *Liber De Nymphis*, S.W. XIV. Un autore che fa ampio uso degli pseudopigrafi come testi autentici è lo Jung, nel suo saggio su Paracelso incluso nel 13° vol. delle *Opere complete*, *Studi sull'alchimia*, Torino, Boringhieri, 1959. Tanto Jung quanto Pagel fanno ampio ricorso ai dizionari paracelsiani, in particolare al Dorn, che riteniamo sia da preferirsi al Ruland per chiarezza e precisione. La *Philosophia ad Athenienses* è infine ampiamente citata e utilizzata dal Koyré nella sua lettura di Paracelso in *Mystiques. Spirituels. Alchimistes*, Paris, Colin, 1955.

¹⁶⁵ L'ipotesi fu avanzata dal Peuckert, *Pansophie*, cit., p. 186; pp. 193-194; p. 224.

¹⁶⁶ Cfr. Pagel, *Paracelse*, cit., pp. 15-59; K. Goldammer, *La vie et la personnalité de Paracelse*, Paracelse (Cahiers de l'Hermétisme), Paris, Albin Michel, 1980, id., *Neues zur Lebensgeschichte und Persönlichkeit des Theophrastus Paracelsus*, S.B.P.F. 24, 1986.

¹⁶⁷ K. Goldammer, *La vie, etc.*, cit., p. 27, ritiene che Paracelso abbia psicologicamente sofferto di un declinamento sociale, ipotesi ragionevole sia per la personalità che egli mette in luce, sia per le sue scelte sociali-politico-religiose che, come abbiamo più volte constatato, sono facilmente connesse allo status di clero minuto, piccola borghesia, e piccola aristocrazia in crisi: cioè alla marginalità culturale intesa nei termini nei quali l'abbiamo già considerata.

Trithemio.¹⁶⁸ In effetti, vastissima fu poi la sua produzione di commenti alle Scritture,¹⁶⁹ ed egli si definiva Dottore in Teologia, anche se vi sono dubbi sull'effettivo conseguimento di tale titolo.¹⁷⁰ Tra il 1513 e il 1516 fu in Italia, dove sosteneva di essersi laureato in medicina, a Ferrara; le prove mancano.¹⁷¹ Fu comunque chirurgo militare, tra il 1517 e il 1524 in Scandinavia, Olanda, Prussia, Lituania, Polonia, Ungheria, Transilvania, Valacchia, Dalmazia, Croazia; sembra anche a Rodi; è possibile sia stato anche in Medio oriente.¹⁷²

Il Pagel ha sottolineato questo suo vagabondare collegandolo al suo anticonformismo religioso e sociale, facendone un rappresentante di quella cultura del XII-XVII secolo classificata da Jundt come "panteismo popolare", e mettendolo in rapporto con il Libero Spirito e con l'Anabattismo; di certo egli era uomo di parte popolare, nemico tanto delle classi dominanti quanto della cultura accademica;¹⁷³ a Salisburgo egli fu anche arrestato per sospette simpatie con i rivoltosi.

Nel 1526 il suo nome è registrato a Strasburgo, dove ferve il dibattito sulla Riforma; nel 1527-1528 è a Basilea, chiamato dalla città come medico con diritto all'insegnamento accademico. Il mondo universitario gli fu ferocemente ostile, né egli rinunciò alla lotta frontale con il potere costituito, sicché, arrestato, l'unica alternativa a gravi conseguenze fu la fuga.¹⁷⁴ Da quel momento la sua vita fu vagabonda tra innumerevoli città centroeuropee, dove raccolse successi medici -i malati lo ricercavano- e odî professionali; tornando in Carinzia nel 1538, morì a Salisburgo nel 1541. Si disse che conduceva una vita sregolata; non accumulò danaro perché spese molto in una vita fastosa; fu celibe, e in questa scelta, e nel suo fondamento dottrinale, il Goldammer vede la traccia di dottrine neo-gnostiche, come, ad esempio, quelle catarie.¹⁷⁵

L'ipotesi di un Paracelso "Gnostico" balena sovente nella letteratura, ed è stata affrontata in modo diretto dal Pagel; tuttavia vari argomenti non sono convincenti.¹⁷⁶ Ciò non toglie che il suo sistema si possa definir tale (lo abbiamo definito "gnostico-alchemico") ma evidentemente non tanto per anacronistici rapporti, quanto perché, come abbiamo sempre cercato di mostrare, certe alternative sono insite nel pensiero neoplatonico adattato al mito testamentario.

Pagel tende molto a sottolineare gli aspetti del pensiero di Paracelso che possono in qualche modo esser ricondotti ad antecedenti noti, non senza buoni motivi. In effetti il pensiero di Paracelso, pur essendo talmente vasto da costituire un vero e proprio "sistema", è talmente caotico e ondeggiante, per non dire ambiguo e talvolta contraddittorio, da costituire un autentico *puzzle* per chi intenda operarne una ricostruzione sistematica.¹⁷⁷ Il suo "sapere" non si configura in alcun modo come un sapere organizzato, per il ruolo preminente e dichiarato che in esso ha l'esperienza-*Erfahrenheit*.¹⁷⁸ La sua è una "filosofia" mai codificata, in

¹⁶⁸ Pagel, *Paracelse*, p. 18; Paracelso dice di aver studiato a fondo l'opera di Trithemio nella prima stesura, abbandonata, del *Paragranum*: cfr. *S.W.* VIII, pp. 72-73. Per quanto concerne gli educatori giovanili di Paracelso, cfr. K. Goldammer, *Die geistlichen Lehrer des Theophrastus Paracelsus*, S.B.PF. 24, cit. Goldammer ha estratto materiali d'archivio sui religiosi ricordati da Paracelso.

¹⁶⁹ Cfr. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt.: *Theologische und religionsphilosophische Schriften*, hrsg. von K. Goldammer, Wiesbaden, Steiner, 1955 sgg.; id., *Religiöse und sozialphilosophische Schriften in Kurzfassungen*, Supplementbd. bearbeitet von K. Goldammer (in Verbindung mit N. Kircher und K.-H. Weimann), ivi, 1973; K. Sudhoff, *Versuch einer Kritik*, etc., cit., Bd. 2, I-II, che contiene frammenti e riassunti dei manoscritti di Paracelso, parte dei quali editi poi da Goldammer in *S.W.*, 2. Abt.; *Das Buch der Erkenntnis der Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus*, hrsg. von K. Goldammer, Berlin, Schmidt, 1964.

¹⁷⁰ K. Goldammer, *Neues*, etc., cit., p. 37.

¹⁷¹ Pagel, cit., p. 19.

¹⁷² *Ivi*, pp. 20-21; Goldammer, *La vie*, etc., cit., pp. 28-29.

¹⁷³ Pagel, cit., pp. 21-23; a p. 354, n. 68, egli avanza un paragone tra la vita dei Begardi e quella di Paracelso. Condividiamo questo inquadramento culturale di Paracelso, anche per i molteplici aspetti della sua dottrina che ne danno ampio riscontro; ancor più lo condividiamo in rapporto all'invocata dipendenza dal neoplatonismo di Avicenna (e quindi, indirettamente, dalla tradizione ismailita), sulla quale ci soffermeremo *infra*. Si noti che questo tratto accomuna Paracelso e Bruno, che del primo tenne l'elogio.

¹⁷⁴ Pagel, cit., pp. 124-127; Goldammer, *La vie*, etc., cit., pp. 30-33. L'ostilità di Paracelso alla medicina accademica era radicale; come esempio delle proprie opinioni, a Basilea, il 24 Giugno 1527, fece bruciare sulla piazza del mercato un manuale di medicina scolastica. Egli fu viceversa vicino ai circoli culturali cittadini più avanzati, caratterizzati da un acceso utopismo sociale: cfr. K.H. Weimann, *Paracelsus und der Baseler Thomas-Morus-Kreis*, S.B.PF. 3, 1961.

¹⁷⁵ *Neues*, etc., cit., p. 43 sgg.; in particolare p. 47.

¹⁷⁶ W. Pagel, *Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition*, Ambix 8, 3, 1980. In effetti la ricerca del Pagel concerne essenzialmente il neoplatonismo di Paracelso, del quale è molto difficile rintracciare gli ascendenti. Paracelso non ha citazioni che consentano di andare oltre le ipotesi, né si hanno idee chiare sulla sua formazione; in *S.W.* VIII, pp. 72-73, egli si limita a ricordare intense letture aristoteliche, stoiche e platoniche. Tutto l'apparato dottrinale, la "ontologia" paracelsiana, mostra evidenti rapporti col neoplatonismo "popolare", che sembra tuttavia assorbito come cultura circolante, più che non da specifici autori. Indubbi sono comunque i contatti con la contemporanea cultura rinascimentale; cfr. K. Goldammer, *Paracelsus, Humanisten und Humanismus*, S.B.PF. 4, 1964. Paracelso fu nemico della pena di morte, della violenza, della guerra, dell'intolleranza; in questo senso egli non sottovalutò mai, pur sottolineandone i limiti, la "ragione naturale" (*lumen naturae*); cfr. *ivi*, pp. 22-23; K. Goldammer, *Lichtsymbolik in philosophischer Weltanschauung, Mystik und Theosophie*, vom 15. bis 17. Jahrhundert, Studium Generale 13, 1960, alle pp. 675-678 per Paracelso. La ragione umana di Paracelso non aveva però nulla a che fare con la Ragione razionalista, una *hybris* che egli condannava: cfr. Pagel, *Paracelse*, p. 43. Cfr. inoltre anche p. 38; Paracelso parte in guerra contro la "Ragione" in nome della parabola e dell'analogia. Pagel definisce ciò un conflitto tra Cristianesimo delle origini ed eredità classica; nella tripartizione antropologica di Paracelso, la "vera" conoscenza appartiene infatti all'elemento divino dell'uomo, all'anima che ha il proprio sapere direttamente da Dio, un sapere soprazionale che è al di sopra della *Vernunft* o *lumen naturae*, appartenente anche agli animali, dove ricalca il ruolo dell'anima "razionale". Gli aspetti più reconditi della verità umana, possono quindi essere espressi soltanto simbolicamente.

¹⁷⁷ Cfr. K. Goldammer, *Bemerkungen zur Struktur des Kosmos und der Materie bei Paracelsus*, S.B.PF. 24, 1986, p. 263, che sottolinea l'estrema difficoltà di rappresentare come "sistema" l'ontologia e la cosmogonia paracelsiane, partendo da affermazioni rapsodiche che possono anche essere contraddittorie.

¹⁷⁸ K. Goldammer, *La vie*, etc., cit., p. 40. L'esperienza ha la precedenza su conoscenze di fonti rinascimentali che egli certamente aveva; egli persegue infatti una conoscenza empirica.

perpetuo divenire; il suo tentativo vano di circoscrivere l'incircoscivibile allorché si sforza di razionalizzarlo, è verosimilmente all'origine degli stessi inauditi neologismi.¹⁷⁹

In rapporto a tale difficoltà, tenteremo di ricostruire un quadro del "sistema" paracelsiano, partendo sia dall'esame dei suoi testi, sia da ciò che hanno scritto i maggiori studiosi della sua opera, in particolare Goldammer, Pagel e Kämmerer, con riferimento soprattutto ad alcuni temi scelti che ci sembrano fondamentali, cioè l'ontologia, l'antropologia e l'escatologia. Il nostro intento è di giungere, pur tra dubbi ed ipotesi, ad enucleare la logica che lo anima al di là delle contraddizioni, rinviando queste ultime all'inevitabile incircoscivibilità della vita che preme, con le sue ragioni, dietro una scrittura al tempo stesso prolissa ed ellittica nel tentativo di dar voce all'indicibile. Tratteremo gli argomenti, per quanto possibile, in modo separato, per poi tentare una rapida conclusione generale.

Avevamo già dato una sintesi molto rapida dell'argomento, affidata soprattutto ad uno schema grafico, ne *L'utopia alchemica*, etc., cit.; ora intendiamo affrontarlo in modo più dettagliato, ma prima dobbiamo mettere in luce quella che ci sembra la più grossa difficoltà da risolvere per comprendere la logica del sistema: il rapporto tra i 4 tradizionali elementi (fuoco, aria, acqua, terra) e la nota dottrina che vede in essi la prima divisione della *hyle* operata da Dio; e i 3 Principi introdotti da Paracelso -zolfo, mercurio e sale- pilastri della sua alchimia, presenti in tutti i corpi semplici e composti,¹⁸⁰ che rappresentano i componenti primi e ultimi della materia.¹⁸¹

Questi 3 Principi, si noti bene, sono, per l'appunto, *Principi*, cioè forze che agiscono nel corporeo, dove esse si manifestano nel fornello dell'alchimista come fiamma o principio combustibile (zolfo); fumo o principio aereo (mercurio); residuo solido, ceneri (sale). Dunque essi sono concepiti come principi dinamici di manifestazioni fisiche.¹⁸²

In Paracelso, occorre sempre ricordarlo, abbiamo la costante presenza di due livelli, il "superiore" e il terreno, ai quali si deve far riferimento come ripetizione materiale di ciò che esiste come *ousia*; questa ontologia "neoplatonica" (mutuata in realtà dagli stoici) è di fondamentale importanza per comprendere il ruolo degli elementi nella cosmogonia, perché essi vanno intesi non soltanto nella loro corporeità, ma anche come *ousiai*. Paracelso è tuttavia sempre oscuro, ellittico, ondeggiante e deviante su questo argomento di fondamentale importanza, cioè sul rapporto "gerarchico" tra Principi ed elementi.¹⁸³

A questo riguardo, ci sembra valido affermare che, sul piano ontologico, i 4 elementi come *ousiai* precedono i 3 Principi. In primo luogo infatti Dio suddivise l'*Yliaster* nei 4 elementi, le 4 Madri dalle quali tutto fu creato.¹⁸⁴ All'inizio della creazione fu creato il "corpo degli elementi", cioè fu conferita a questi la

¹⁷⁹ Cfr. L. Braun, *Paracelse et l'histoire de la philosophie*, Cahiers de l'Hermétisme, cit., p. 24.

¹⁸⁰ Questo punto va precisato con la massima chiarezza: zolfo, mercurio e sale rappresentano i 3 Principi che compongono, e nei quali può scomporsi, tutto ciò che è corporeo (il corsivo è da tener presente). Essi operano non soltanto all'interno dei singoli viventi o delle "cose" del Creato, ma anche all'interno dei 4 elementi intesi nella loro materialità. Nel *Paramirum* (S.W. IX, p. 180) Paracelso afferma esplicitamente: "das fleisch ist sal, mercurius, sulphur, die erden ist auch sulphur, sal und mercurius, das blut ist mercurius, sulphur und sal, das mer ist auch mercurius, sulphur, sal, und also fort mit den andern. die elementa scheiden sich und teilen sich, dan ursach sie sind mütter, darumb so müssen sie geteilt sein, ire corpora aber bleibent mercurius, sulphur, sal". Dunque gli elementi, che sono le 4 "madri" del mondo elementale, nella loro corporeità sono scomponibili nei 3 Principi.

¹⁸¹ L'operazione alchemica può infatti agire soltanto sui 3 Principi; sui 4 elementi può intervenire soltanto Dio che li separò dal chaos iniziale -detto da Paracelso *Mysterium Magnum*- per creare il mondo elementale. Cfr. *Astronomia magna oder Philosophia sagax*, S.W. XII, pp. 54-55: Dio ha voluto avere una creatura corporea fatta di carne e sangue "daselbig blut und fleisch ist genomen aus den corpus der vier elementen" etc. Dio può fare quel che vuole, non come l'uomo che deve tenere il legno per legno, la pietra per pietra, etc. Dio può fare pane da una pietra "also kan er transformieren die vier element". Questo passo si può confrontare con *De natura rerum neun bücher*, S.W. XI, pp. 360-361: "In schopfung der welt hat die erste separation an den vier elementen angefangen, da die prima materia mundi war ein einiger chaos". Nel testo precisa perciò Paracelso: "nicht unser fürnemen ist von scheidung der elementen aller natürlichen dinge hie zu tractiren" perché, dice, il mistero della separazione degli elementi fu già trattato nell'*Archidoxis*, e poi spiega chiaro: "Darmit wir aber zu verstehen geben was die separation sei, ist zu merken, das es anderst nichts ist dan ein absönderung....der dreien principiorum, als da ist mercurius, sulphur und sal" etc., descrivendo l'operazione alchemica. Nel *Neun Bücher Archidoxis*, S.W. III, p. 143, a proposito della *materia prima*, Paracelso aveva affermato che nei corpi creati non viventi, essa è il "seme" delle cose stesse, nei corpi creati viventi è lo sperma; dunque essa non è il chaos iniziale (infatti ha in potenza la forma) ma è questo chaos stesso (o *Mysterium Magnum*) successivamente al ricevimento del fiat divino, la Parola, la Volontà che contiene in sé il principio formativo. Nella *Erklärung der ganzen astronomie*, S.W. X, p. 648, Paracelso afferma che Dio ha creato tutto dal Nulla tramite la Parola; che Dio abbia in Sé il principio formativo viene detto anche in *Astronomia magna*, p. 56: nell'operare sulla materia "Got hat hent und fuß im wort, der mensch an der gliedmaß". Ricostruendo il processo creativo abbiamo perciò: chaos o *Mysterium Magnum* che sembra consistere con Dio, e che è il Nulla; su di esso agisce la Parola come Volontà formativa; ne emerge la *prima materia* che ha in sé un principio formale, quindi gli elementi, dai quali si forma poi il mondo elementale; questo, corporeo, è scomponibile nei 3 Principi, che sono le forze che agiscono in esso. Il processo che va sino alla separazione degli elementi ha un antecedente preciso: Avicenna, e, a monte, i sistemi neoplatonici ismailiti; quanto ai 3 Principi, essi rappresentano la tradizionale dottrina alchemica (fondata su zolfo e mercurio) arricchita da un terzo componente, il sale, principio fissativo. Tale tripartizione è funzionale alla tripartizione antropologica sulla quale si fonda la dottrina paracelsiana: lo zolfo infatti corrisponde all'anima, il mercurio allo spirito, il sale al corpo (*De natura rerum*, p. 318). Si noti che in Paracelso lo spirito corrisponde al pneuma, nel senso che esso è un elemento astrale, mentre l'elemento divino è l'anima.

¹⁸² Su quanto esposto sinora, cfr. Pagel, *Paracelse*, cit., pp. 90-106, ivi, a pp. 93-94; vedi in particolare la dottrina dei "semi" dell'*Archidoxis*.

¹⁸³ Abbiamo ricordato *supra* in n. 177 i dubbi di Goldammer; aggiungiamo quelli di Pagel, cfr. *Paracelse*, cit., pp. 91-92.

¹⁸⁴ Cfr. *De generationibus et fructibus quattuor elementorum*, S.W. XIII, pp. 9-11. L'*Yliaster* (composto di *hyle* + *aster*) "costellatore della materia" è, di fatto, la *materia prima* (cfr. Pagel, *Paracelse*, p. 113). Dorn, *Dictionarium*, cit., pp. 55-56, così lo definisce: "est prima rerum omnium materia constans ex sulphure, mercurio & sale, quadruplex iuxta quattuor elementa. Primus est chaos terræ, secundus chaos aquæ, tertius chaos aëris, quartus vero chaos ignis etc.". Torneremo ancora su questo concetto, che non si limita qui.

corporeità tramite la forma, e perciò andarono lontani dal cielo.¹⁸⁵ Da questi fu fatto il corpo del mondo, suddiviso nei 3 Principi.¹⁸⁶ Questo duplice fondamento del creato, nei 4 elementi *ousiai* che divengono corporei, sicché tutto il creato risulta poi tripartito, è ribadito nel *Liber meteororum*.¹⁸⁷ I quattro elementi, divenuti corporei, si dispongono spazialmente. Qui la dottrina di Paracelso presenta delle novità: innanzitutto il fuoco viene sostituito, nel concreto, dal cielo, che è il firmamento;¹⁸⁸ poi ogni cosa creata è costituita da un solo elemento.¹⁸⁹

Paracelso tiene molto a distinguere questi elementi corporei dalle loro *ousiai*, tant'è che precisa: "also seind die vier elemente corporalisch, aber im wesen und natur sind sie geiste";¹⁹⁰ perché su questa duplicità di mondo archetipale e materiale egli costruisce la propria cosmogonia e l'antropologia. Pilastro di questa costruzione è infatti la simultaneità della creazione di un mondo archetipale e di un mondo materiale, dove il primo è il modello formale del secondo; di qui la grande importanza dell'elemento astrologico e della componente "astrale", perché essi prefigurano e consentono di comprendere eventi e rapporti nel mondo corporeo.

Così, nello stesso *Liber meteororum*¹⁹¹ egli delinea quello che sarà poi l'oggetto del suo straordinario *Liber de Nymphis*,¹⁹² vale a dire la creazione dal mondo degli elementi, intesi come *Geister*, di creature simili all'uomo ma non umane, sia per la mancanza di anima divina, sia perché costituite non dai 4 elementi, come l'uomo, ma ciascuna da un solo elemento: demoni dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco, dalle singolari caratteristiche peraltro del tutto "logiche" in un tale schema.¹⁹³

¹⁸⁵ S.W. XIII, p. 12: "Am ersten der beschaffung ist das corpus der vier elementen beschaffen worden in der form, die weit so von himel gezogen ist und genommen, und zergänglich gemacht". Qui "himmel" è il cielo inteso in senso di luogo "alto", divino; altrove può significare il cielo atmosferico o la volta celeste.

¹⁸⁶ *Ivi*, pp. 12-13: "er hat ein corpus gemacht, anfänglich, so weit die vier elemente güt dieses corpus hat er gesetzt in drei stück, in mercurius, sulphur und sal".

¹⁸⁷ S.W. XIII, p. 134: "alle vier corpora der vier elementen gemacht sind aus nichts, das allein gemacht durch das wort Gottes, das fiat geheissen hat, wiewol aber dem also ist, so ist noch das nichts, aus dem etwas worden ist, zu einer substanz und corpus worden, wie sie dan erscheinen. das selbige corpus aller vier elementen ist in drei species, also das das wort fiat ist worden ein dreifach corpus, das ist geteilt in dreierlei corpora, dan also ist die erden dreiteil, das ist dreierlei etc.". L'esigenza teologica d'introdurre il 3 accanto al 4 appare evidente subito dopo (p. 135): "nun sol sich diser philosophen niemants verwundern, das dreierlei seind und doch in vier elementen geteilt....dan der ursprung diser zal ist aus got am ersten, das ist der anfang der drei in der gottheit, nun ist das wort auch dreifach gewesen, dan die trinitet hats gesprochen, und das wort ist der anfang himels und erden, und aller creaturen". Qui "himmel" è la volta celeste.

¹⁸⁸ *De generationibus*, p. 11; il cielo viene inteso come volta che chiude il firmamento, guscio, in *Liber meteororum*, p. 140. Cfr. Pagel, cit., pp. 97-98; sotto il cielo vengono l'aria, la terra e l'acqua: questi tre elementi però, si intersecano.

¹⁸⁹ Pagel, p. 99. Cfr. *Paramurum*, p. 91: dalla terra derivano i vegetali, dall'acqua i metalli e i minerali, dall'aria il Terenabin (= manna; miele silvestre non prodotto dalle api, che si trova nei mesi estivi: cfr. Dorn, *Dictionarium*, cit. Verosimilmente si tratta della cosiddetta "melata"); dal fuoco, cioè dal cielo, tuoni, fulmini, neve e pioggia. Fa eccezione l'uomo che, come vedremo, viene da tutti i 4 elementi, ed è perciò "microcosmo". Un aspetto del tutto nuovo della dottrina di Paracelso, è che gli elementi sono disconnessi dalle nature (l'acqua è umida ma non fredda, la terra è fredda ma non secca, l'aria è soltanto secca, il fuoco è caldo ma non secco) ciò che consente la generazione dal fuoco di neve e pioggia, l'infiammabilità di corpi terrestri e acquosi, etc.

¹⁹⁰ *Liber meteororum*, p. 138.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 151.

¹⁹² S.W., XIV. Si tratta di un testo incredibile, nel quale Paracelso, con assoluta serietà, trova una collocazione "ovvia" all'interno del proprio sistema, per tutte le creature dell'immaginario folklorico.

¹⁹³ L'argomento è ampiamente sviluppato nel *De Nymphis*, cit. Diamo qui alcune notizie sommarie che ci sembrano utili per varie ragioni: innanzitutto per sottolineare l'importanza della cultura "folklorica" in Paracelso che, con la sua contrapposizione della cultura popolare, empirica, alla tradizione libresco dei dotti, è un caposaldo per il Romanticismo. In secondo luogo per dare un esempio della sistematicità con la quale Paracelso tratta tutto il proprio "sapere", che viene tutto inquadrato entro strutture metafisico/ontologiche. Infine, e questo è forse l'aspetto che più ci interessa, perché l'argomento del *De Nymphis* è importante per comprendere queste strutture stesse, impresa non facile e irta di contraddizioni. Paracelso apre il testo facendo una distinzione tra il "licht der natur" e il sapere dell'uomo, che va oltre perché l'uomo non è soltanto natura, è anche angelo in quanto possiede l'anima, il cui "sapere" va oltre quello del *Geist*. Il *Geist* è, in Paracelso, un concetto al tempo stesso semplice (è un "corpo sottile", è pneuma) e complicato, perché egli usa lo stesso termine a più livelli: il *Geist* è il mondo degli elementi come *ousiai* (come tale è quadruplici, come abbiamo già visto in S.W. XIII, 138, cit.); è il corpo astrale dell'uomo, che possiede la *Vernunft* o ragione naturale, che a sua volta può essere definita come *Geist*; in questa sua veste esso può avere aspetto demonico -forma priva di corpo materiale- con tutti gli attributi formali del corpo sensibile che gli corrisponde (dunque è principio formale di quest'ultimo); è anche, per le sue proprietà vitalistiche, lo *spiritus vitae* che ha una sua propria generazione indipendente da quella del corpo, ed è diffuso in tutte le membra (*De viribus membrorum*, S.W. III, p. 15) perché "kompt von dem element" (S.W. XIII, p. 138) cioè dalle *ousiai*. Su di esso dovremo comunque tornare, ma è sin d'ora chiaro che, nel molteplice, il *Geist* assume le forme individuali degli innumerevoli *Geister* (come l'*anima mundi* di Sijistāni) che sono veri e propri corpi astrali dotati necessariamente di un sapere profetico, perché parcellizzazioni di quel mondo siderale che, nelle sue configurazioni, contiene come archetipo il mondo terreno. Si noti, al riguardo, che i 4 "Evestri" della semplificata *Philosophia ad Athenienses*, sono null'altro che i 4 elementi-*ousiai* del *Gestirn* (per il significato di questo cfr. *infra*, n. 194 e *passim*) dotati di profezia. Da questo mondo siderale dunque -narra il *De Nymphis*- vennero creati degli esseri singolari, *Geister* tratti da ogni singolo elemento: furono così creati esseri d'aria, d'acqua, di terra e di fuoco. Naturalmente, poiché ci si riferisce agli elementi-*ousiai*, la loro "carne" non ha nulla a che vedere con la corporeità umana: la loro è carne "non di Adamo", sottile e inafferrabile, quella, per l'appunto, del corpo astrale. Qui Paracelso si rifà al folklore e descrive questi esseri: il loro aspetto è umano (sono fatti ad immagine dell'uomo, come l'uomo lo fu ad immagine di Dio); il loro comportamento è del tutto umano. Mangiano, leggono, ridono, si accoppiano, muoiono: tuttavia sono diversi nel fatto che sono privi di anima e non onorano Dio. Hanno singolari caratteristiche dovute alla loro natura: i loro corpi inafferrabili possono infatti attraversare le pareti. Essi vivono tra noi e si mescolano con noi, ma sono, per natura, invisibili; tuttavia essi possono apparirci perché così Dio ha voluto, come ha voluto che apparisse il Diavolo, affinché conoscessimo tutto il creato, anche quello invisibile. Paracelso fa la tassonomica di questo quadruplici mondo ricorrendo al leggendario rurale: le Ninfe sono creature d'acqua, le Silfidi sono creature d'aria, i Pigmei creature di terra, le Salamandre, di fuoco; il campionario è tuttavia molto più vasto, perché copre tutti i demoni del folklore; rimandiamo perciò il lettore curioso al testo, che contiene anche molte gustose -perché serie-osservazioni e spiegazioni. Tra l'altro, egli dice, mentre questi spiriti possono apparire a noi nel nostro mondo, noi non possiamo apparire loro nel loro, per ragioni che è interessante chiarire. Facendo un uso del tutto singolare della parola "chaos" (riportato in chiaro dal Dorn) egli definisce con tal nome il *medium* nel quale si vive e ci si muove. Perciò precisa: chi ha un corpo grossolano come l'uomo, deve vivere in un chaos sottile, che è l'aria; chi ha un corpo sottile, come gli Gnomi, può vivere in un chaos grossolano come la terra. Dunque è evidente per l'ennesima volta che

Questo passaggio ci invita ad occuparci sin d'ora del problema del *Geist* o spirito, nel senso astrale, cioè di materia "sottile" nell'ambito del sistema paracelsiano. Per farlo, dobbiamo però chiarire un problema semantico, quello della differenza tra *Himel*, *Firmament* e *Gestirn*, parole che ricorrono in Paracelso allorché si parla di *Geist*.¹⁹⁴

Dal chiarimento di questi concetti al di là della sovrapposizione dei vocaboli, la natura del *Geist* emerge con buona certezza. Il *Geist* è un corpo astrale che rappresenta una manifestazione individualizzata del *Gestirn*, vale a dire un preciso *hic et nunc* di un campo di forze che si materializza visivamente nella posizione degli astri sulla volta celeste;¹⁹⁵ esso opera nell'uomo, al cui interno riproduce lo stesso campo di forze.¹⁹⁶ Tale sua operatività ha due aspetti, che tuttavia non debbono intendersi né disgiunti né disgiungibili, in quanto manifestazione di forze cosmiche entro una puntuale configurazione: da un lato il *Geist* è, come abbiamo già visto, uno *spiritus vitae*, la forza vitale dell'organismo; dall'altro esso lo è nel puntuale modo nel quale lo è, vale a dire come "carattere" dell'individuo, come suo modo *naturale* di rapportarsi alla vita e al mondo: esso è il suo *lumen naturae*, la sua ragione naturale.¹⁹⁷ Esso si presenta perciò duplice all'osservazione -come *Geist* e come *Vernunft*- e quindi come *Geist* portatore della *Vernunft*; in realtà le due cose sono una, perché il *Gestirn* non è senza intelligenza: in esso è traccia della mente divina che ha creato l'ordine a partire dal chaos.¹⁹⁸ Di tutto c'è un *Geist*: dell'individuo, del mondo, delle singole cose, anche d'un albero di pere; anzi, proprio con l'esempio dell'albero di pere, Paracelso ci fa capire chiaramente che cos'è il *Geist*,¹⁹⁹ una forza che è strettamente

qui ci si riferisce all'elemento-ousia quale costituente del *Geist*, altrimenti non si potrebbe pensare "sottile" il "corpo" fatto dall'elemento terra; però la confusione concettuale è notevole, perché nel caso dell'uomo e dell'aria in cui vive (come pure della terra nella quale vivono gli Gnomi) si parla dell'elemento corporeo. La sovrapposizione è ancora più forte se si pensa che ciascuno di questi *Geister* vive nell'elemento materiale corrispondente al proprio elemento-ousia (le Ninfe nell'acqua, etc.). Il nostro chaos è comunque compatibile con la presenza di tutti questi *Geister*, mentre noi non potremmo certo vivere e respirare nell'acqua, nella terra o nel fuoco, né volteggiare nell'aria. L'uso della parola chaos, come si nota, non è forse da considerarsi del tutto improprio: esso riguarda infatti i 4 elementi, qui però considerati nella loro realtà fisica. Abbiamo insistito a lungo su queste sovrapposizioni, perché ad esse dovremo abituarci per tentar di capire Paracelso e la sua oscura cosmogonia, un'oscurità che nasce a nostro avviso precisamente da questa continua confusione tra l'elemento corporeo e l'elemento-ousia. Sorvoliamo sul rimanente del testo, che è una divagazione sul folklore; ricordiamo soltanto la particolare attenzione dedicata da Paracelso alle Melusine, che sposano gli uomini e con essi generano, con la speranza di ottenere da Dio l'anima e guadagnarsi il paradiso. In questo, Paracelso rappresenta un capitolo importante e definitivo nel processo di cristianizzazione del leggendario, per il quale rinviamo al cap. 8° de *Il mito e l'uomo*, cit. Ricordiamo inoltre l'antichità dei temi raccolti; già Runeberg aveva notato la particolare vicinanza all'uomo dei demoni d'acqua; Paracelso li pone in cima ad una sua singolare gerarchia degli umanoidi; le Melusine parlano un loro linguaggio che ricalca le caratteristiche del linguaggio delle Fate (per questo linguaggio cfr. Giraldi Cambrensis, *Itinerarium Cambriae*, ed. J.F. Dimock, London, Longmans, 1869, p. 77, che ne riferisce le caratteristiche secondo la comune tradizione).

¹⁹⁴ Tra le molte oscillazioni semantiche di Paracelso (tra le quali occorre ricordare quella tra *Geist* e Anima [*Sêl*]: p.e., in *Astronomia magna*, p. 495, parla a lungo di *Geist* chiamandolo *Sêl*) la più importante da individuare, a nostro avviso, è quella che gli fa sovrapporre i termini *Gestirn*, *Himel* e *Firmament*. I tre concetti sono diversi, ma egli usa i vocaboli con una certa intercambiabilità, e ciò provoca problemi per la comprensione del concetto di *Geist*, che è strettamente legato alle forze cosmiche, come mostra complessivamente questo passaggio del *De viribus membrorum*, p. 17, ove si parla di *Geist* come *spiritus vitae*: "An allen *gestirn* und influenz des ganzen *himels*, sowie das *firmament* begreift, liegt die kraft des *spiritus vitae*, und ist gleich einem vapori coelesti invisibili" (corsivi nostri). Concettualmente esistono, nel sistema paracelsiano, due livelli "astrali". Il primo di essi è abitualmente significato dal termine *Gestirn*, termine che sta ad indicare il complesso immateriale di forze che agiscono tramite gli elementi-ousia; esso è "l'anima degli elementi" ed è quindi invisibile, ma ci può essere noto attraverso la sua materializzazione che è costituita dal *Firmament*, che è l'insieme degli astri nella loro disposizione (ma che, per estensione, può anche significare la disposizione stessa, quindi di nuovo il *Gestirn*). Tuttavia esso è conoscibile anche "in der globul der welt" (*S.W.* X, p. 644) per la citata stratificazione degli elementi: fuoco (*Himel*) e aria in alto, acqua e terra in...terra. Di esso possiamo concludere con certezza che non è corporeo, che concerne i 4 elementi, e che, nell'uomo, ha un ruolo analogo a quello della Tintura in alchimia: "das das *gestirn* ist ein tinctur und der mensch das corpus, in das er tingirt" (*Astronomia magna*, p. 493); esso infatti si unisce al corpo e lo "tinge" come lo zafferano colora l'acqua (*ivi*). La sua azione è molteplice. Come spiega in queste due pagine Paracelso, il *Gestirn* e il *Geist* di un uomo sono la stessa cosa; il primo però dev'esser visto come puntuale manifestazione di un contesto di forze in un tempo e luogo; il secondo è la stessa cosa, individualizzata a dar vita a una creatura. Il concetto è espresso in chiaro in *Erklärung der ganzen astronomie*, *S.W.* X, p. 650, dove si legge: "und das *gestirn* ist auch ein *geist*, also zeucht der mensch an sich durch sein *geist* den *geist* im *gestirn* in den er empfangen und geborn ist". Sul piano astrologico il *Gestirn* si legge nel *Firmament*; però quest'ultimo termine si sovrappone con *Himel* (il "cielo" in senso di "configurazione") sicché Paracelso dice (*S.W.* X, p. 658) "Chiromantia ist das *gestirn* im menschen, wie der *himel* gestanden ist zu seiner zeit, geburt, etc.". Poco prima (X, 655) aveva usato *Himel* nel senso di *Gestirn* per indicare quel che si dice il "cielo interiore" dell'uomo, cioè il complesso delle forze citate, materializzato nella sua personalità: "Signatum. Dise kunst lernet das *gestirn* des menschen erkennen, was sein *himel* ist, und wie der *himel* den menschen gemacht hat in seiner empfangnis; also constellirt er in". Dunque *Himel*, cielo, viene usato secondo l'uso astrologico, anche in luogo di *Firmament* (disposizione degli astri) e di *Gestirn* (le forze reali, ma invisibili, che sono indicate da tale disposizione). *Himel* però, di per sé, ha un'altra e più propria semantica, che è triplice. Innanzitutto esso è la volta celeste nella quale si dispone il *Firmament*/materializzazione del *Gestirn*; come tale esso ha un significato spaziale, con riferimento al mondo corporeo che vi è racchiuso come in un guscio. Poiché però esso ha tale posizione spaziale non soltanto nell'ambito del "sapere" comune, ma anche per la sua specifica storia nella cosmogonia paracelsiana, *Himel* è anche equivalente del fuoco come elemento non più ousia, ma corporeo (cfr. *infra*, n. 231); etere dunque, come sfera più leggera che è al di sopra del cielo atmosferico, essendo quest'ultimo l'accezione corporale dell'elemento aria. Come se non bastasse, *Himel* può avere anche un terzo significato, anch'esso di uso comune, il "cielo" come dimora del Sacro (Dio è in Cielo).

¹⁹⁵ *Erklärung, etc.*, cit., p. 644: "nun ist der *geist* ein subiectum des *gestirns*"; *ivi*, p. 643: "wir sehen mit das *gestirn* aber sein *leib*"; *Astronomia magna*, cit., p. 38: "der *himel* ist allein das *gestirn*, die sternen sind sichtbar, sie sind aber der *himel* nit" (qui *Gestirn* e cielo si sovrappongono, perché si parla di "cielo" astrologico).

¹⁹⁶ *ivi*, p. 49: "das *gestirn* in der eüßern welt und das *gestirn* in der kleinen welt haben ir constellation oder confluenz mit einander". Cfr. anche *Bruchstücke zum...Paramirum*, *S.W.* I, p. 202: "in gleicher gestalt wie ir das *firmament* in *himel* erkennt ein gleichförmige constellation, *firmament* und der gleichen ist im menschen".

¹⁹⁷ *Erklärung, etc.*, cit., p. 644: "der *geist* ist der menschen weisheit, sein vernunft".

¹⁹⁸ Si ricordi che il *Gestirn* prende la forma dopo che la Parola ha agito sul *Mysterium Magnum*. Questa intelligenza insita nella materia, che avvicina Paracelso a Bruno, è stata ben notata dal Pagel, *Paracelsus als Naturmystiker*, *Epochen der Naturmystik*, cit., p. 57.

¹⁹⁹ *Astronomia magna*, pp. 56-57. Il passo, lungo e intricato, indica nel *Geist* una forza che trasmuta gli elementi rendendoli corporei; in tal modo lo stesso *Geist*, da astrale riferito agli elementi-ousia, si fa materiale negli elementi corporei (natürlicher *geist*). Nella pera diviene corporeo il *Geist* che prima era non materiale nell'albero; così, per volontà di Dio, prende forma (*gestalt*) ciò ch'era stato creato in cielo (*firmament*). Cfr.

connessa all'aspetto formale della cosa. Il *Geist* è dunque anche un principio formale; questa sua natura, mai esplicitata in modo chiaro, è tuttavia ben evidente in tutto il pensiero paracelsiano, e dev'essere tenuta ben in conto per comprenderne le strutture. Su questa natura di "forma", propria del *Geist*, si fonda tutta la dottrina della *signatura rerum*, che costituisce uno dei capisaldi della medicina pratica di Paracelso.²⁰⁰

Il *Geist* tuttavia non è soltanto una forma nel senso inerte ed esteriore della parola; come abbiamo notato, è essenzialmente una forza che dà forma (ma anche vita, nel senso biologico); esso è dunque una tensione interna alla materia che conforma quest'ultima secondo un programma che porta inscritto in sé, come configurazione di forze astrali. Il *Geist* è dunque essenzialmente una "volontà" che ha un proprio "sapere" (*weisheit*) inscritto, e lo mette in luce grazie alla propria "arte" (*Kunst*) manifestandosi come "indole" (*Gemüt*).²⁰¹

Conformemente al creazionismo biblico, alla radice di tutto è la volontà (lo stesso *fiat* ricordato da Paracelso è una volontà di dar forma, è il *Kun!* dei sistemi neoplatonici ismailiti, a monte del quale è lo *Amr*) ed è una volontà intelligente. Il "sapere" è un sapere della vita; dunque la vita come tale è un atto d'intelligenza, e come tale merita rispetto in tutte le sue manifestazioni. Qui è la radice del Paracelso maestro di tolleranza e nemico della violenza del potere, violenza non semplicemente materiale, ma innanzitutto ideologica, che ha il proprio sostegno nel sapere letterale, libresco, accademico dei "dotti". Grazie al sapere della vita, ciascuno, anche il più umile, ha diritto ad affermare e a veder rispettate le proprie ragioni.²⁰²

anche Pagel, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus*, Wiesbaden, Steiner, 1962, p. 110: "Entsprechend ist die 'Scientia' des Paracelsus das innere Wissen, Kraft dessen ein Birnbaum Birnen bildet". Questa frase addita in modo lapidario il totalizzante vitalismo che è alla radice del pensiero paracelsiano.

²⁰⁰ Sulla *signatura rerum* in Paracelso, cfr. M.L. Bianchi, cit., pp. 31-86. Il concetto fondamentale, per la pratica medica, è il seguente: l'aspetto formale, esteriore, delle cose, è funzione delle forze che in esse agiscono, delle loro "virtù" (*Tugent*); per conseguenza, cose o parti di organismi formalmente simili, hanno analoghe "virtù" e possono agire una sull'altra. Così, una pianta o una radice la cui forma ricordi quella di un organo umano, è efficace sulle malattie di quell'organo. Vi è dunque una doppia conformazione, interiore ed esteriore, delle cose e del vivente, l'una ricalcata sull'altra, argomento sul quale Paracelso si ripete in innumerevoli occasioni. In *Astronomia magna*, p. 172, afferma: "also die tugent zeigt an die form, figur, corpus und substanz, also zeigen auch an die selbigen das wesen im selbigen". Figura, corpo, virtù, concordano; tutto ciò che è generato dalla natura prende forma secondo l'essenza delle virtù possedute. *Ivi*, a p. 177, afferma ancora: "und die natur ist der fabricator in die figur, so gibt sie die form, die das wesen an im selbst ist, und die form zeigt das wesen an"; e poi: "also hat die natur verordnet das die eüßern zeichen die innern werk und tugent anzeigen". Il corpo astrale ha la stessa configurazione di quello materiale, del quale è forma (abbiamo visto infatti che nel caso della pera in n. 199, il *Geist* è una forza che dà forma); *Astronomia magna*, p. 300, afferma: "von dem wesen und eigenschaft der siderischen geists im menschen, so vom himel empfangen ist, was er im menschen tut, nemlich das er im selbigen menschen die menschlich vernunft ist und irdische weisheit, und hats nicht vom fleisch, noch vom selbigen leib, wie ein geist on ein corpus, doch aber in einen figur eines menschen biltus, aber wie der mensch im spigel erscheint". In *Bruchstücke*, etc., p. 221, vi è un'affermazione inequivocabile: "der selbige geist hat hent und fuß wie du, und wo er gehauen, da wirstu gehauen, dan du und dein geist ist ein ding". Qui la coppia è assolutamente gemellare nella forma e nell'azione: un uomo invisibile si muove, e muove quello visibile. Il *Geist* assume l'aspetto di forma e di volontà; su quest'ultimo aspetto torneremo. Nel *De natura rerum*, p. 361, questa è la base per spiegare il fenomeno dei *revenants*: alla morte il corpo materiale viene sepolto, ma non il corpo astrale (*Geist*) né l'anima. Accade allora che il *Geist* (o forse il *Geist* insieme all'anima, il passo è confuso) prima di tornare "zu der prima materia des luftigen chaos" possa apparire ed esser visto dagli uomini; "vom selbigen komen her die spectra, die visiones und ubernaturliche gesicht". Dunque il *Geist* ha -ed è- una forma (corpo sottile) che è la stessa dell'individuo.

²⁰¹ La *Vernunft*, con la quale s'identifica il *Geist*, è costituita in *Gemüt*, *Weisheit* e *Kunst* (indole, sapere e capacità, che sono gli strumenti della ragione naturale forniti dal *Gestirn*: cfr. *S.W.* XII, p. 20). Grazie a questi strumenti, il corpo astrale opera per tramite di quello materiale: "das lumen naturæ allein influirt und operirt in dem unsichtbaren leib; dan von dem unsichtbaren kompt es und ist auch an im selbst unsichtbar. aber der unsichtbar leib hat ein sichtbaren, im selbigen ligt ietz das werk. also ist in dem unsichtbaren die kunst, in dem sichtbaren das instrument, das die kunst des unsichtbaren offenbar machet. also folgt nun, das der mensch allein im unsichtbaren sein weisheit, sein kunst hat vom liecht der natur" (*S.W.* XII, p. 53). Il *Geist* dunque porta con sé la conoscenza che è insita nel *Gestirn*, traccia di quella divina; la natura, quindi, riceve comunque un po' di luce divina, che giunge all'uomo tramite il *Geist*, che, come abbiamo visto, è anche un sapere profetico: "der siderisch geist weiß was im gestirn ist, und kent alles gestirn, und weiß wie es hantlen und tun sol" (*S.W.* XII, p. 301). Il *Geist* è dunque portatore di *Vernunft* ma non è generato da essa, è essenzialmente volontà: "so merkt das die geist von der vernunft nicht geboren werden, allein von willen" (*Bruchstücke*, etc., p. 217). La natura interiore è dunque in primo luogo una forza che guida alla crescita conformemente a un modello (*Astronomia magna*, p. 92); l'uomo, come ogni altro vivente, nella sua fisionomia "ist geformt und gestelt nach inhalt desselbigen sinns und gemüts" (*ivi*, onde i lineamenti tradiscono il *Gemüt* stesso). Tuttavia, precisa Paracelso (*ivi*) "der fabricator der natur nicht das gemüt nach der form schmidt, sonder schmidt die form nach dem gemüt". Il *Gemüt* o *indole*, è dunque una puntuale conformazione della volontà (volontà di vita, *spiritus vite*) come il *Geist* è una puntuale conformazione del *Gestirn*/*Firment*.

²⁰² Il ruolo della tolleranza nel pensiero di Paracelso è stato sottolineato dal Goldammer, *Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten*, A.R.G. 46-47, 1955-1956; la prima parte dell'articolo (A.R.G. 46, 1955) è dedicata a Paracelso, la seconda a Franck e Weigel. Goldammer vede alla radice di questo atteggiamento un vitalismo dal fondamento cristiano-escatologico, che conduce Paracelso alla critica sociale, e alla revoca in dubbio del diritto dei Signori. Egli nota che Paracelso fu certamente il primo fermo oppositore della pena di morte in occidente, e un precursore del moderno pacifismo. Nei rapporti con i non Cristiani, egli fu nemico del concetto di guerra religiosa, insistendo sull'evidenza di Cristo, che non uccise nessuno in nome della fede. In questa visione di tolleranza, un ruolo determinante è rivestito dal significato che assume il lui il *lumen naturæ*; esso è infatti una facoltà comune a tutti gli uomini e, benché portatore di un "sapere" inferiore a quello dell'anima cristiana, rappresenta pur sempre un riflesso del divino. Ogni uomo dunque, indipendentemente dalla propria religione, può essere un uomo retto; ciò non toglie che la religione di Turchi e Giudei sia menzognera, trucco del Diavolo: altrimenti si potrebbe giungere alla verità con la sola ragione umana, senza la fede. Perciò soltanto i Cristiani otterranno la remissione dei peccati. La religione dei cuori però, è anch'essa importante: sotto questo aspetto i veri eretici sono coloro che fanno del proprio Cristianesimo un mero ossequio alla lettera, e ne vanno superbi: papi e imperatori in prima fila, e tutta la nobiltà, che usa la violenza. Particolare importante, Paracelso detesta però tutte le sette -Luterani, Zwingliani, Anabattisti- delle quali scorge bene le ambizioni mondane dei capi. Ci siamo trattenuti su questo aspetto di Paracelso, sia per sottolineare la complessità del rapporto tra *Geist* e *Sel*, che hanno indubbiamente qualcosa in comune, venendo entrambi dal medesimo Creatore ed essendo perciò entrambi portatori, sia pur in diverso grado, della Sua sapienza; sia per notare il carattere tutto individuale della fede e del merito, che non può risiedere nell'appartenenza ad alcuna organizzazione mondana -religioni, sette- necessariamente collusa con il potere precisamente perché mondana. Non si salva il papista, ma neppure il perfetto "ortodosso" di qualunque setta. Si può affermare, riteniamo, che Paracelso veda bene, come Müntzer, il cammino preso dalla Riforma; ma il fondamento della sua critica ad ogni "ortodossia" si basa sui limiti della ragione naturale rispetto alla fede. Significativo al riguardo, il suo *Buch der Erkenntnis*, cit., p. 39, là dove si afferma che tutti gli uomini sono per loro natura ciechi; perciò chi si fa guidare dal papa o dall'imperatore, è un cieco che si fa guidare da altri ciechi. Qui si direbbe dunque

L'ambiguità del concetto di *Geist* come *lumen naturæ*, nel suo sovrapporsi alla *Sêl*, è stata notata dal Goldammer,²⁰³ il quale ricorda che la sovrapposizione riguarda persino i concetti di *Geist* e Spirito Santo,²⁰⁴ evento tuttavia alquanto circoscritto nella produzione paracelsiana, che riteniamo poter ascrivere al ricordato affollamento vitalistico che preme dietro la scrittura: Paracelso vede fluttuare la vita dietro i concetti e i vocaboli che sclerotizzano ciò che di per sé non può avere contorni precisi, e perciò anche i suoi vocaboli sono fluttuanti. Ciò non significa che non si possa identificare una struttura precisa nel suo pensiero – è quel che tentiamo di enucleare – significa soltanto che per farlo occorre sempre usare un po' di arbitrio, valutando ciò che si cela dietro i vocaboli e le affermazioni nel contesto globale dell'opera. Assumiamo dunque nel *Geist/spiritus vitæ* il portatore della *Vernunft/lumen naturæ*, cioè della facoltà della ragione non illuminata dalla Grazia, pertinenza del corpo astrale/forma, manifesto come carattere/fisionomia.

Così definito, il *Geist* ha veramente le caratteristiche piene di un corpo astrale, vale a dire è il "doppio" dell'uomo in carne ed ossa²⁰⁵ che ha in sé un'importante facoltà: l'Immaginazione.²⁰⁶ Si riconferma quanto avevamo già notato: il *Geist* fa parte di un pneuma cosmico come le anime fanno parte dell'*anima mundi* in Sijistânî, e ciò non soltanto fa comprendere le doti profetiche del *Geist*, ma schiude la via alla "realtà" della magia entro una logica ficiniana.²⁰⁷

Paracelso è molto interessato a questo livello "astrale" della Creazione, che si pone a un livello intermedio tra quello materiale – con il quale condivide la natura transeunte – e quello più propriamente divino dell'anima, con il quale condivide la non "materialità" e certi aspetti della mobilità che ne conseguono, nonché, in parte e come "traccia", il "sapere". Di questo suo interesse è significativa la bizzarra ma coerente architettura del mondo degli spiriti degli elementi, nel cui ambito sistematizza il leggendario medievale;²⁰⁸ ma lo è anche il continuo suo intervenire sull'argomento.

Se si considera nel suo complesso l'enorme mole dei suoi scritti, il quadro che noi abbiamo della sua figura e dei suoi interessi assume connotazioni significative. Innanzitutto l'interesse religioso appare relevantissimo; come per ogni uomo del suo tempo, i fondamentali atteggiamenti nei confronti del mondo e della società, si leggono attraverso le scelte religiose, più in particolare nell'escatologia, che è il suo problema principale, sul quale torneremo.

Vengono poi, accanto agli interessi religiosi, *ma non disgiunti da quelli*, gli interessi filosofici che si sostanziano in una filosofia della natura: qui l'atteggiamento di fondo empirista della cultura paracelsiana, testimoniato dai suoi scontri frontali con la cultura accademica, e, sul piano religioso, dalla sua lotta contro i "dotti" e il sapere letterale – oltre che contro il potere *tout court* –²⁰⁹ lo porta ad interessarsi del problema del *Geist*.²¹⁰

che tutto ciò che concerne le istituzioni ha i limiti connessi con la ragione umana; soltanto il cuore dell'uomo con la fede può superare questi limiti; è evidente che, in tal caso, la salvezza diventa un rapporto *personale* con Dio. Anche qui Paracelso sembra vicino a Mûntzer, e ancor più lo sembra nel sermone *De miraculis Christi - Super obsessis*, Sudhoff, cit., pp. 398-399, allorché, dopo aver definito "Satana" la Chiesa di Roma, attacca tutte le eresie "costituite" (compresi Hussiti e "Piccardi") cui contrappone il "gemeine arme mann". Vedi anche *Religiöse, etc., in Kurzfassungen*, cit., p. 68: nessuno deve dar fede a parroci, preti, leviti e predicatori, nobili e non nobili: ci resta soltanto Dio.

²⁰³ *Der Beitrag des Paracelsus zur neuen wissenschaftlichen Methodologie und zur Erkenntnis Lehre*, S.B.PF. 24, cit.: poiché Dio è alla radice della verità, la possibilità di conoscere attraverso il *lumen naturæ* deriva dal fatto che anche questo deriva da Dio (p. 233); il principio della conoscenza è unico. Abbiamo visto *supra* in n. 200, che nel caso dei *revenants* Paracelso si esprime, in *S.W.* X, 361, in modo tale da lasciar pensare ad un'unione tra *Geist* e *Sêl*; c'è allora una commistione dei concetti e delle cose ben più forte del semplice scambio dei vocaboli segnalato in XII, 495 (cfr. *supra*, in n. 194). Questa commistione o scambio, appare anche nel *Liber de animabus hominum post mortem apparentibus*, *S.W.* XIV, p. 299, dove il *revenant* dapprima è un *Geist*, poi "geist oder sele"; poi di nuovo, a p. 301, Paracelso cambia opinione (cfr. *infra*, n. 205).

²⁰⁴ *Der Beitrag, etc.*, cit., p. 230 e p. 235: lo Spirito Santo "accende" il *lumen naturæ*. La dottrina che mette in rapporto specifico lo Spirito Santo con il *Geist-lumen naturæ* dell'uomo, è sviluppata nel *Von der heiligen dryältigkeit Gottes* e nel *Sermo de Sanctæ (sic) Trinitate*, Sudhoff, cit., Bd. 2A, p. 348, p. 349 e p. 350.

²⁰⁵ In *S.W.* XIV, p. 301, Paracelso, a proposito degli spettri, afferma che si vede il *Geist*, non il *Leib* né la *Sêl*; ma che essi sono formalmente eguali ("darumb sieht er (*scil.* il *Geist*) dem leib gleich, sieht auch der sêl gleich"). Il *Geist* è l'ombra degli altri due: "so ist der geist der schatten der andern beiden", ma è cosa diversa da essi: "der geist des menschen ist nicht der leib, ist nicht die sêl, sondern ist ein dritts im menschen".

²⁰⁶ *ivi*: "der mensch imaginirt: nun ist die imagination weder der leib noch die sêl, sonder der geist".

²⁰⁷ Sul fondamento della magia in Paracelso (che ad essa dedica lunghi passaggi dell'*Astronomia magna*) cfr. K. Goldammer, *Magie bei Paracelsus*, S.B.PF. 24, cit. Goldammer si occupa essenzialmente della magia "naturale" (del resto l'unica lecita; Paracelso, come d'uso, respinge la necromanzia). Sottolinea Goldammer, che la magia proviene "zweifelloos aus dem Licht der Natur" (p. 331) dal quale il mago apprende. Essa è un fenomeno "razionale", nel senso che il concetto di *lumen naturæ* lega in sé i due concetti di "natura" e "ragione"; tuttavia in Paracelso "natura" è qualcosa che eccede le semplice "ragione"; la natura conserva infatti una traccia del divino (p. 334). Goldammer mette in luce i forti parallelismi tra il pensiero di Paracelso e quello di Novalis (*ivi*, e p. 341 in n. 119), del resto il sentimento romantico della natura ha stretti rapporti con il pensiero paracelsiano (cfr. *L'utopia alchemica, etc.*, cit.). Il Goldammer ha notato inoltre (*Das Menschenbild des Paracelsus zwischen theologischen Tradition, Mythologie und Naturwissenschaft*, S.B.PF. 24, cit.) i forti legami di Paracelso con il neoplatonismo rinascimentale, che in lui si lega a temi mitici e a un Cristianesimo utopico delle origini – analogo a quello di Mûntzer – nell'immagine che egli ha dell'uomo. Quest'immagine, che si fonda sulla doppia figura "ripetitiva" di un uomo spirituale e uno materiale, ha i propri antecedenti nel neoplatonismo delle traduzioni ficiniane e nell'antropologia paolina, con la sua teologia della Resurrezione.

²⁰⁸ Goldammer, *Das Menschenbild, etc.*, cit., p. 221, dà rilievo principalmente all'importanza dell'elemento mitico-folklorico nella cultura di Paracelso. Questo è senz'altro vero, ma, a nostro avviso, altri due elementi vanno considerati: il primo e più generale consiste nell'esigenza di sistematizzare in una coerente struttura "filosofica" (neoplatonica) lo scibile empirico (filosofia della natura); il secondo, più particolare, nei suoi precisi interessi per il mondo del *Geist*, legato alla pratica medica.

²⁰⁹ Goldammer, *Das Menschenbild, etc.*, cit. tende a fare di Paracelso un umanista rinascimentale, in contrapposizione alle tesi di Pagel che tendono a creare parallelismi tra la dottrina di Paracelso e lo Gnosticismo (cfr. *Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition*, cit.; vedi anche *Paracelse*, cit., p. 231 sgg.; *Das medizinische Weltbild*, cit., p. 35 sgg.; *Paracelsus als Naturmystiker*, cit., p. 95 sgg.). In realtà Pagel fa un uso molto ampio della parola "gnostico", e nei suoi raffronti tiene d'occhio soprattutto il neoplatonismo del XII-XVI secolo, con i suoi risvolti

Il *Geist* sembra però rivestire un altro motivo d'interesse non secondario per Paracelso: esso gli consente di affrontare un problema che non si poteva trascurare, quello del rapporto tra il potere e i limiti della ragione umana, di un uomo *decaduto* ma non per questo meno *divino*, e il sapere rivelato. Diversamente da lui, con una visuale più ampia anche per i crescenti interessi extracuropei, Postel parlerà di residui di una rivelazione tramandata presso altri popoli; Paracelso si sofferma viceversa su un residuo di sapere divino inevitabilmente impresso in tutto il Creato.²¹¹

Come corpo astrale il *Geist* ha, secondo Paracelso, una sua propria vita; se infatti esso rappresenta, come abbiamo già visto, la volontà interna all'uomo che fa muovere l'esteriore involucro dell'uomo di carne, esso ha anche una vita indipendente dal corpo materiale. Quest'ipotesi consente a Paracelso di spiegare fenomeni "magici" che fanno parte dell'esperienza, mantenendosi nell'ambito delle credenze popolari; soprattutto però soddisfa le esigenze del medico empirico, il quale constata l'esistenza di comportamenti rispetto ai quali la coscienza dell'individuo appare totalmente scissa. Così, il fenomeno del sonnambulismo o altri fenomeni che avvengono nel sonno senza l'apparente volontà dell'individuo, sono il risultato di una vita propria del *Geist*, che muove un corpo di per sé non partecipe, e perciò non cosciente. Nel sonno ci sono due corpi ma un solo intelletto (*Verstand*); mentre il corpo materiale dorme, il *Geist*, che non dorme mai, può creare immagini nel sogno, dare avvertimenti, parlare con altri *Geister*; un *Geist* malato o malvagio può indurre il corpo ad atti inconsci e pericolosi, come quelli dei sonnambuli che camminano sui tetti e rischiano di morire.²¹²

La descrizione più significativa di questa vita autonoma del *Geist*, la si trova nei *Bruchstücke*, etc., cit.²¹³ allorché Paracelso descrive lo *ens spirituale*. Nelle malattie, dice Paracelso, vi sono due soggetti, quello corporeo e quello spirituale, che hanno entrambi le proprie affezioni. Anche qui -per inciso- si nota la solita giustapposizione di *Geist* e *Sêl*: "darauf so merken das die vorbemelten drei entia (*scil.*: astrale, naturale, venenale) dienen auf den leib, aber die nachgehenden zwei, spiritale und deale, dienen auf den geist".²¹⁴ Dunque nel corpo c'è un *Geist* che è necessario al corpo come l'aria per respirare (è il suo *spiritus vitae*). Ora, i *Geister* degli uomini hanno tra loro rapporti simili a quelli degli uomini: si vedono, si toccano, si parlano; possono anche avere una lite, adirarsi, e nella furia uno può far del male all'altro, proprio come tra gli

"ermetici". Solo qualche volta si lascia andare ad ipotesi un po' ardite relative a "tradizione occulta" di testi gnostici, come nell'ultimo testo da noi citato, p. 95. In realtà Paracelso, nonostante gli stretti rapporti con la cultura del Rinascimento, è schierato di fatto, come *outsider*, sul fronte di una cultura di segno opposto, come Müntzer; molto pertinente ci sembra l'accento posto da Pagel sul "panteismo popolare" di Jundt (*Paracelse*, p. 242 sgg.) e, ovviamente, sulla dottrina alchemica che in quella cultura si conforma (Villanova, Rupescissa). Le sue stesse scelte esistenziali non hanno molto a che vedere con le prudenze degli umanisti. Il richiamo al neoplatonismo del XII secolo è pertinente anche per quanto concerne l'importanza, in Paracelso *primaria*, di una "filosofia della natura". Essa è per lui alla base di ogni pensabile dottrina medica; seguono gli aspetti parziali di questo sapere globale, costituiti nell'ordine da astronomia, alchimia e profezia: queste sono le 4 colonne dell'arte medica nel *Paragranum*. Questa ripartizione ha fondamento filosofico parallelo a quella che insegna al medico quali "enti" agiscono sul corpo umano (*Bruchstücke*, etc., cit., p. 175). Essi sono: un *ens astrale* che ha origine nel *Gestirn*; un *ens naturale* e uno *spirituale*, cioè il *Leib* e il *Geist* con le loro affezioni; un *ens venenale* assunto dall'esterno con il cibo, che è al tempo stesso nutrimento e veleno. Questi enti sono detti "pagoye" (neologismo da *paganus* e *goyim*) ad indicare il loro radicamento nel mondo della natura e quindi la loro accessibilità all'azione medica; sull'uomo agisce poi anche un *ens deale*, l'anima, sulla quale può intervenire soltanto Dio. La grande *summa* dell'*Astronomia magna* è pensata e condotta in questa logica: dare fondamento filosofico alla prassi medica e alla *Erfahrenheit*. In una concezione neoplatonica, dove tutto è in rapporto con tutto, occorre pensare a partire dall'ontologia.

²¹⁰ Il *Geist* è molto importante nella dottrina medica di Paracelso, che si fonda anche sulle possibili affezioni di questo *ens spirituale*; abbiamo già notato, del resto, che questo elemento era stato l'oggetto di rinnovata attenzione da parte di Ficino, figlio di un medico. Afferma Paracelso nel *De somnis et euntibus in somnio*, S.W. XIV, p. 97: "dan also wie wir in physico corpore krankheiten haben, also haben wirs auch in dem gemüt, und nicht materialisch, sondern spiritualisch". Le affezioni dell'uomo sono dunque anche psichiche e psicosomatiche; sugli interessi di Paracelso al riguardo, cfr. G. Harrer, *Paracelsus und die Psychopharmaker*, S.B.PF. 22, 1981. Nelle applicazioni mediche, la dottrina del *Geist* è poi fondamentale per la *signatura*, che consente la scelta dei giusti rimedi.

²¹¹ La dottrina del *Geist* come sapere insito nella natura, è un elemento tipicamente alchemico, perché indica al tempo stesso la spiritualizzazione della materia e la materializzazione dello spirito (Pagel, *Paracelse*, p. 295) e risale alla concezione di una *materia prima* incorporea, sulla quale ha molto insistito Pagel (cfr. anche *The Prime Matter of Paracelsus*, *Ambix* 9, 3, 1961). Si ricorderà che una cosmogonia fondata su un primo stato, non corporeo, della materia (= *materia prima*) è essenziale alla costruzione cosmogonica degli Ikhwān as Safā', per i quali tutto il cosmo è animato: animali, vegetali, minerali. Lo stesso vale per il *Geist* di Paracelso, che appartiene a tutto il Creato, non soltanto all'uomo. In questa "intelligenza" e "divinità" della materia, che collega alla distanza Paracelso con la logica dei sistemi neoplatonici ismailiti e con il "panteismo popolare" (cioè al percorso del pensiero alchemico) Paracelso trova, nelle ultime propaggini rinascimentali, un parallelo con il più tardo Bruno. Sulla comune radice del sapere divino e del sapere del *Geist*, e quindi della ragione umana, interessanti osservazioni si trovano in A. Miller Guinsburg, *Die Ideenwelt des Paracelsus und seine Anhänger*, S.B.PF. 22, cit. La Miller conduce ripetuti raffronti con il *De aëna Domini* (p. 39 e p. 43) mostrando che il passaggio tra le due forme di sapere corrisponde ad una resurrezione interiore, alla cristificazione dell'uomo in nuovo Adamo; il sapere divino è il superamento del sapere umano, postlapsario, ma entrambi hanno la stessa radice. Il fenomeno corrisponde alla formazione di un corpo spirituale, che non è più della carne di Adamo; questo corpo, come si conviene tuttavia ad un corpo, ha una sua "materialità", ancorché "sottile" (cfr. su questo concetto la n. 42 al cap. 2° della Parte I, Sez. I, *supra*). Questa "materialità" non è dissimile da quella del corpo astrale/*Geist*, e, come tale, ha capacità magiche. Anche per Oetinger, come abbiamo già ricordato, l'uomo della *Göldene Zeit*, cioè l'uomo risorto in Cristo, ha proprietà magiche, perché questa visione dell'uomo-risorto-mago e del mondo "restituito" retto dalla magia, si tramanda attraverso spiritualisti e teosofi. Siamo nell'ambito della magia "cristiana" con Cristo risorto a far da prototipo del mago, un'idea di larga diffusione che si fonda su un semplice assunto: scomparsa la resistenza del mondo elementale, il mondo del pneuma è mosso direttamente dalla volontà, secondo lo schema ereditato da Sinesio. Qui però c'interessava essenzialmente sottolineare la sovrapposizione tipologica tra corpo astrale e corpo di Resurrezione (fonte di molte ambiguità nell'antropologia paracelsiana) che ricalca la sovrapposizione *Geist/Sêl* già ricordata, e che contribuisce a far comprendere che in Paracelso la ragione naturale ha in sé una radice divina; dal risveglio di questa -grazie alla rivelazione cristiana- si trapassa poi ad un superiore livello di conoscenza.

²¹² *De somnis*, cit., pp. 95-100.

²¹³ Pp. 215-224.

²¹⁴ *ivi*, p. 216.

uomini.²¹⁵ Il *Geist* sofferente genera dunque un'affezione che è sua, non del *Leib*. Così, nei rapporti tra gli uomini, simpatie e odî sono quelli dei loro *Geister*.

La dottrina del *Geist* si fa ancora più complessa considerando che, accanto al *Geist* che viene dagli astri (*wesentlich*) ve n'è uno "*gemacht*", che è il prodotto della volontà individuale,²¹⁶ e chi lo produce deve sopportarne le malattie. Il passo è tortuoso, poco chiaro sul piano logico perché potrebbe postulare una singolare *autogenerazione* del *Geist* (che è "essenzialmente" la volontà dell'individuo e che però viene anche "fatto" dalla volontà dell'individuo stesso); il suo scopo sembra però soprattutto quello di focalizzare il concetto di malattia psicosomatica, intesa come un'interazione *Geist/Leib* con dominio del primo sul secondo. Complessivamente ci sembra che questo passo, tortuoso e contraddittorio, esprima una precisa convinzione di Paracelso: i due mondi sono diversi ma inscindibili, e l'uno agisce sull'altro in una dialettica di azione e reazione. Ci sembra perciò si debba parlare di due mondi paralleli nell'evoluzione e speculari nella morfologia, nel senso che essi si generano per un atto creativo che rimbalza eguale in entrambi i mondi, che in ciò trovano non soltanto l'identità formale iniziale, ma anche la ragione di un'indissolubilità che si esplica successivamente con un reciproco conformarsi e interagire. Detto questo, Paracelso riprende il tema del mondo di relazione dei *Geister*, identico a quello degli individui, che ha conseguenze sui problemi dell'individuo.

Da questa dottrina, Paracelso trae spunto per giustificare l'azione magica del malocchio: la volontà malvagia, tramite la parola genera un *Geist* che agisce sul *Geist* dell'altro; ne trae anche un'altra conclusione, che nasce dalle sue osservazioni cliniche: l'azione della volontà è della massima importanza per la medicina.²¹⁷ Questa doppia esistenza nella quale siamo immersi, noi e i nostri *Geister*, oltre a giustificare la realtà della magia e a fornire una spiegazione "razionale" dei fenomeni psicosomatici, risponde però anche ad una logica insita nella cosmogonia paracelsiana, che ci sembra ora opportuno affrontare.

A rigore di logica espositiva, sarebbe stato preferibile forse partire precisamente dalla cosmogonia, per poi illustrare nei particolari la costruzione paracelsiana; abbiamo voluto viceversa seguire questo lungo percorso d'avvicinamento perché Paracelso non è mai sistematico, ed è frequentemente contraddittorio; per comprendere i fondamenti del suo sistema è quindi preferibile partire dalle evidenze, per poi risalire ai principi. Non è facile infatti, comprendere il rapporto che esiste tra i 3 Principi e i 4 elementi, come pure quello intercorrente tra mondo archetipale e mondo elementale; né si può tentar di farlo a partire soltanto da alcune affermazioni, soltanto apparentemente chiare. Abbiamo già sottolineato gli equivoci *Geist/Sel* e quelli *Gestirn/Firmament/Himmel*; a ciò si deve aggiungere che non sempre è chiaro, allorché ci si riferisce agli elementi, se Paracelso stia parlando degli elementi corporei o degli elementi-*ousiai*. In un cosmo ove la terra specchia pedissequamente un mondo "superiore"; dove la corporeità esiste a due livelli, quello sensibile e quello "sottile"; dove le cose son manifestazioni di forze e le forze son comprensibili soltanto in riferimento alle cose, è certamente facile che una penna appassionata provochi grattacapi al lettore.²¹⁸ Una cosa soltanto appare certa e ferma alla lettura dell'opera, e per questo abbiamo scelto la via lunga per assodarla in anticipo: il cosmo di Paracelso è un cosmo binario, caratterizzato da una doppia processione creativa.²¹⁹

"Das machina mundi" afferma Paracelso²²⁰ "fabricirt ist in zwen teil", in due parti, delle quali una sensibile, corporea, l'altra non sensibile, invisibile; quella sensibile è il *Leib*, quella invisibile il *Gestirn*. La parte corporea è fatta di zolfo, mercurio e sale;²²¹ quella invisibile è egualmente divisa in tre, "*Gemüt, Weisheit, Kunst*". Questo vale per tutto il creato; dunque c'è una doppia creazione, o meglio, ci sono due "Creati": uno sensibile e uno invisibile. Dio però ha voluto, nella Sua Creazione, che tutto ciò ch'è invisibile diventasse visibile; questo secondo mondo è dunque la materializzazione di un mondo formale che ontologicamente, anche se non cronologicamente, lo precede.²²² Dio stesso, inconoscibile, si è voluto far conoscere come uomo tramite Gesù Cristo. La sua figura d'uomo rese visibile l'invisibile: sicché i Giudei recepirono il visibile Gesù, ma non

²¹⁵ La credenza popolare, diffusa a livello europeo, di una vita autonoma di un doppio spirituale dell'uomo, è ampiamente descritta nelle confessioni dei contadini friulani: cfr. C. Ginzburg, *I Beneandanti*, Torino, Einaudi, 1966.

²¹⁶ *De somnis*, p. 218.

²¹⁷ *Ivi*, p. 221.

²¹⁸ Nell'affrontare la struttura del cosmo paracelsiano, notava Goldammer il gran disordine col quale è disposto l'argomento stesso, l'assenza di rappresentazioni concluse, e la contraddittorietà delle affermazioni; con queste premesse egli passava poi a trattare l'argomento in *Bemerkungen zur Struktur des Kosmos und der Materie bei Paracelsus*, cit., p. 263.

²¹⁹ Questo nostro assunto ci pone nell'impossibilità di concordare con l'impianto proposto dal Goldammer nell'articolo citato alla nota precedente e completato con il successivo *Die paracelsische Kosmologie und Materietheorie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Stellung und Eigenart*, S.B.PF. 24, cit. In questo secondo articolo, Goldammer attacca gli schemi del Pagel, fondati sui due livelli della materia, quello archetipale della *materia prima*, e quello sensibile (la *materia seconda* del sistema degli Ikhwān as Safā'). Secondo Goldammer, Pagel giungerebbe alle sue conclusioni soltanto facendo uso di testi deuteroparacelsiani, operazione, questa, non lecita (*Bemerkungen, etc.*, cit., p. 271). Vedremo viceversa che il Pagel ha avuto almeno un'importante intuizione, necessaria alla comprensione del sistema paracelsiano; e che l'esistenza di due livelli di materia non ha bisogno di pseudopigrifi per esser dimostrata; senza contare che essa fa parte dei *loci communes* dei sistemi neoplatonici, a partire da quelli ismailiti. Cfr. anche *infra* in n. 232: a nostro avviso la tassonomica adottata da Goldammer (fuoco-aria opposti ad acqua-terra) indubbiamente presente in Paracelso, non fa di lui un materialista; il suo cosmo è basato sulla concezione di un *Geist* che muove un *Leib*; infatti il *Geist* si nutre di fuoco-aria, e il *Leib* di acqua-terra (cfr. *infra* nel testo e in n. 245).

²²⁰ *Astronomia magna*, p. 20.

²²¹ Parlando dei 4 elementi in *Paramirum*, p. 180. Paracelso dice (corsivi nostri): "*ire corpora aber bleibent mercurius, sulphur, sal*" Il riferimento all'elemento corporeo è preciso, come preciso è il riferimento all'elemento-*ousia* altrove, p.e. nel *De Nymphis*, cit. I 4 elementi esistono a due livelli.

²²² *Astronomia magna*, p. 59: "Got wil das die ding sichtbar werden, was unsichtbar ist".

l'invisibile Cristo.²²³ Anche la vera essenza dell'uomo è una realtà invisibile, costituita dal corpo astrale, perituro, e dall'anima, immortale.²²⁴

Potremmo procedere con infiniti esempi per mostrare che tutta la costruzione paracelsiana si fonda su questi due mondi, che coincidono sul piano formale e dei quali si può dire che l'uno è l'archetipo dell'altro; ci sembra tuttavia di aver chiarito ciò a sufficienza. Quel che viceversa ci preme ricordare, è che il mondo dei *Geister* è anche il mondo dei 4 elementi e delle loro bizzarre creature, la cui carne è carne "non di Adamo".²²⁵ Ci sembra perciò che abbia perfettamente ragione il Pagel quando afferma che la *prima materia* di Paracelso non è quella "corporea", ma il suo "ideal pattern";²²⁶ né ha importanza il fatto che egli tragga queste conclusioni partendo da pseudopigrafi, perché le avrebbe potute trarre egualmente anche per altra via, e sono conclusioni perfettamente in linea con la cultura *possibile* per Paracelso, e con quella da lui *dichiarata* (aristotelica, stoica, platonica) che sostiene di aver letto foglio a foglio. Ora, in questa cultura (ove, tra l'altro, per "platonica" si può facilmente immaginare "neoplatonica") il concetto stoico/neoplatonico di una materia "*ousia*" (= *substanza*) è assolutamente scontato, come in tutta la tradizione del neoplatonismo creazionista dei tre monoteismi.

Riteniamo dunque che il processo cosmogonico paracelsiano debba esser ricostruito secondo lo schema che abbiamo esplicitato *supra* in n. 225: la Parola di Dio interviene su un Chaos (= Nulla) che Paracelso definisce *Mysterium Magnum*, per separarne gli elementi che divengono corporei e per conseguenza, *simultaneamente* strutturati ciascuno nei 3 Principi, che sono le forze agenti nella materia sensibile e nei corpi semplici e composti. Gli elementi divengono corporei precisamente per l'intervento "*formante*" della Parola divina, che ha in sé le ragioni seminali; i corpi sensibili nascono, secondo l'antico modello già stoico, dall'intervento della forma sulla materia-*ousia*, e sono dapprima i corpi degli elementi. Questo schema antico e collaudato dei due livelli della materia, lo troviamo in tutta la tradizione alchemica, islamica e occidentale; lo troviamo negli *Ikhwân as Safâ*, nei quali la *materia prima* è intesa come causa materiale della *materia seconda*, che costituisce il corpo del mondo.

Citiamo questo referente, perché ci sembra indispensabile ricordare un'importante osservazione del Pagel, sulla quale ci si deve soffermare per comprendere la cosmogonia paracelsiana. Nella sua monografia su Paracelso, egli avanza infatti l'ipotesi di uno stretto legame tra la concezione della *materia prima* in Paracelso e in Avicbron,²²⁷ ipotesi che egli formula nell'ambito del rapporto istituito tra Paracelso e il "panteismo popolare". Come abbiamo ricordato a suo tempo (cfr. Parte II, Sez. I, Cap. 4°) questo "panteismo" è infatti legato a quel neoplatonismo del XII secolo che fu fortemente indebitato con la tradizione islamica, alla quale lo stesso Avicbron è debitore; soltanto che, come non mancammo di sottolineare, la particolare posizione della *materia prima* in Avicbron, apparentemente *coeterna con Dio*, era stata escogitata precisamente per evitare il panteismo.

Questa notazione va ricordata, perché, come sottolinea con forza Goldammer, Paracelso *non fu un panteista*: questo ci sembra debba essere altrettanto fortemente sottolineato nell'osservare che il *Mysterium Magnum* di Paracelso sembra anch'esso coeterno con Dio, esattamente come la *materia prima* di Avicbron. D'altronde, le convergenze già segnalate tra il pensiero di Paracelso e quello di Bruno, escono in tal modo confermate, perché, come si ricorderà, Bruno fa preciso riferimento ad Avicbron in uno dei punti più interessanti e "moderni" della sua dottrina.²²⁸

Ci sembra perciò interessante tornare per un attimo a considerare la cosmogonia di Avicbron, mettendola a confronto con la sparsa dottrina di Paracelso, per vedere se in questa si rinvenga, come ha suggerito il Pagel e come noi riteniamo, uno schema sostanzialmente analogo.

²²³ *Ivi*, p. 60: "dan wie Jesus Christus gewesen ist, Jesum haben die Jüden angenommen, aber Christus zu sein nicht; er war unsichtbar". Questo lascia intendere una separazione delle due nature, ed è una forma di Docetismo.

²²⁴ *Ivi*, p. 288.

²²⁵ "Carne non di Adamo" è un concetto usato anche in altre circostanze da Paracelso, con riferimento al corpo di Resurrezione, che non corrisponde ai corpi di queste creature elementali, mortali. Non per nulla nota il Deghaye, *La lumière de la nature chez Paracelse*, Cahiers de l'Hermétisme, cit., p. 57, che l'antropologia di Paracelso prevede 3 corpi (che tali sono): il *Leib*, il corpo astrale, e il corpo di Resurrezione. Tuttavia le caratteristiche "fisiche" degli spiriti elementali, cioè delle creature del *De Nymphis*, come quelle dei *Geister* in generale, sono le stesse del corpo di Resurrezione e della *Sel*: caratteristiche "magiche", come l'indifferenza all'impenetrabilità della materia (esempio più volte usato: possono attraversare i muri). È quindi evidente che l'acqua, la terra, etc., dalla quale sono costituite le Melusine, gli Gnomi, etc., è l'elemento-*ousia* estratto dal contesto della *materia prima*, non quello corporeo. Esistono dunque due livelli ontologici degli elementi, e questo concetto appare qua e là più volte, non soltanto nel *De Nymphis* (il cui schema si trova accennato anche nel *Liber meteororum*, cit., pp. 151-154) ma anche altrove, ancorché in modo indiretto. Così, nel già citato passaggio della *Philosophia de generationibus*, p. 14, quando si dice che ciascuno dei 4 elementi possiede i 3 Principi, si stabilisce una chiara gerarchia ontologica; questo passo, letto insieme al *Liber meteororum*, p. 134, già citato, stabilisce un ordine preciso: Chaos (Nulla, *Mysterium Magnum*) sul quale agisce la volontà formante di Dio → *Yliaster* → 4 elementi ("substanza und → corpus") → ognuno dei 4 corpi "in drei species geteilt" secondo i 3 Principi → la Parola (*fiat*) è divenuto un triplice corpo.

²²⁶ Cfr. *The Prime Matter of Paracelsus*, cit., p. 129: "The Prime Matter is not matter in the usual sense, but the ideal pattern and spiritual prelude to the material world".

²²⁷ *Paracelse*, cit., pp. 243-246.

²²⁸ *De la causa, principio e uno*, cit. Bruno riprende la dottrina di Avicbron per sviluppare la propria concezione di una "intelligenza della materia", che Pagel definisce "spiritualizzazione della materia" (p. 246); la stessa cioè, che egli vede in Paracelso. La vicinanza tra i tre su questo argomento è di fatto assai stretta; ricordiamo però che altro è il "panteismo" (esattamente ciò che Avicbron intende evitare, e che non si può addebitare a Paracelso) altro è affermare che la creazione divina non può non imprimere l'intelligenza nella materia. *La materia come negativo è tradizione greca, non testamentaria*.

La pre-eternità della materia, che Avicbron ha in comune con alcuni sistemi neoplatonici islamici,²²⁹ caratterizza anche la cosmogonia paracelsiana; il *Mysterium Magnum* merita certamente il proprio nome, perché la sua origine nebulosa sembra perdersi nell'eternità divina, non molto diversamente dal *tohū-va-bohū*, senza che ci sia evidente ragione di sospettare alcun dualismo spirito/materia. Esso sembrerebbe costituire dunque una prima emanazione divina, che precede ontologicamente il mondo formato. Del resto, le innumerevoli puntualizzazioni di Paracelso, che non staremo a citare, stabiliscono chiaramente che per lui, come per Avicbron, nulla è pensabile che non abbia un corpo; lo stesso corpo astrale è un corpo "sottile", e il corpo spirituale di Resurrezione è, come vedremo, un corpo anch'esso, senz'ombra di dubbio.

Ora, dice Avicbron,²³⁰ si danno 3 livelli della forma. Un primo livello, che è essenziale alla comprensione di tutto il suo sistema (e anche di quello di Paracelso) è insito nella stessa Volontà divina (est in essentia voluntatis); l'essere delle cose è infatti essenzialmente nella Volontà, in quanto causate da essa. Questo fa sì che la stessa *materia prima*, ancorché non formata, abbia in sé la forma almeno in potenza (forma quae est in potentia) che è per l'appunto la Volontà divina come principio formante, dalla quale è emanata. Contemporaneamente però, anche se "dopo" sul piano ontologico, si ha l'emanazione del mondo formale, che in actu è congiunto alla materia, perché la forma non è pensabile senza supporto materiale. Vi è poi un terzo livello della forma, che è la forma pensata senza la materia, ma ad essa congiunta in potenza, nella quale le altre forme sono contenute "sub forma universali". Questa è la "forma elementorum, scilicet quattuor primae qualitates".

Questi tre livelli della forma, sono pensati da Avicbron necessariamente in rapporto a due livelli della materia; la materia formata è infatti la materia sensibile, perché la forma è veramente tale in quanto "finis corporis";²³¹ la *materia prima* è dunque intesa come *ousia*, *substantia*. Questa dottrina è solidamente affermata ad apertura di libro, in *F.V.* I, 7-13, pp. 7-16; materia e forma sono due "rami della volontà"; la materia giunge all'essere soltanto per unione con la forma; v'è una materia spirituale che sorregge la forma corporea e una materia corporea che sostiene la forma "delle qualità".

Vediamo ora in quali termini si può trovare una logica paragonabile nella cosmogonia paracelsiana. Anche in Paracelso, per quanto abbiamo detto, si può parlare di una pre-eternità della materia come *materia prima*/substantz, sulla quale agisce il *fiat* separandone gli elementi, ciascuno costituito, nel mondo corporeo, dai 3 Principi; in tal senso la Parola può esser paragonata, pur essendo altra cosa, alla *forma seconda* di Avicbron, in quanto secondo livello di formatività.

Qui però il cosmo di Paracelso si complica perché, come abbiamo visto, la corporeità ha per lui due livelli, uno dei quali è quello "sottile" dei *Geister*,²³² e a questo livello "sottile" non soltanto non si può parlare di zolfo, mercurio e sale, ma gli elementi vi si danno come *ousiai*. Il fatto è che il concetto di materia "sottile" è uno dei più imbarazzanti da gestire; esso nasce, di fatto, da due vincoli radicati nel pensiero antico (e che sorreggono tutto l'immaginario): l'impossibilità di pensare qualunque entità (tranne Dio, e non sempre) senza una "forma" intesa come "configurazione", "limite" (*finis corporis*, dice Avicbron) e, contemporaneamente, dall'impossibilità di pensare una forma senza un supporto materiale. Tutto ciò che è creato, avendo le caratteristiche del molteplice, dovendo essere "limitato", avere una forma, non può che essere corporeo: le entità che, come dice Paracelso, non sono "greiflich", sono quindi costituite da una imprecisata corporeità "sottile", che è, per l'appunto, la corporeità del mondo dei *Geister*.

Questa materia "sottile" non trova confronto né con la *materia prima*, che è il *Mysterium Magnum* dal quale proviene, né con la *materia seconda* o corpo del mondo degli Ikhwân as Safâ', che è la materia sensibile di Avicbron,²³³ il cui equivalente, con il nome "corpus der welt" è costituito in Paracelso dal mondo elementale, divisibile in zolfo, mercurio e sale. D'altra parte, trattandosi pur sempre di "materia", il mondo del *Geist*, nonostante quanto abbiamo già visto, e cioè che i singoli *Geister* sono principi formali dei corpi sensibili

²²⁹ Cfr. la n. 41 al Cap. 4^o, Sez. I, Parte II.

²³⁰ Nel già citato *F.V.* IV, 20, alle pp. 254-256.

²³¹ *ivi*, p. 253.

²³² A questa difficoltà, occorre aggiungere la notevole confusione creata da Paracelso, che procede su due tassonomiche diverse e incomparabili; la prima è quella che noi abbiamo voluto ritenere principale sul piano della "logicità", fondata su due "livelli", costituiti il primo dagli elementi-*ousiai* e dai *Geister*, il secondo dal mondo terrestre, degli elementi corporei materializzati nei 3 Principi. La seconda tassonomica, frequente ma del tutto rozza, che interferisce a rendere ancor più confuso il tutto, è quella che identifica *Gestirn/Firmament* con gli elementi fuoco (*Himmel*) e aria, e con questi la corporeità "sottile", facendo di terra e acqua gli elementi della corporeità sensibile, terrestre. Questa seconda tassonomica è presa in considerazione dal Goldammer nella sua ricostruzione del puzzle. Noi preferiamo diversamente per i motivi detti: non c'è alcuna logica in tutto ciò, e preferiamo considerare il fatto come una delle tante irruzioni di una *Erfahrenheit* grossolana, che mescola quotidianità e metafisica. Paracelso è questo, ma in questa sua grossolanità è anche la sana radice di un sanguigno antiaccademismo. Il Kämmerer, *Das Leib-Seele-Geist Problem bei Paracelsus*, Kosmosophie III, Wiesbaden, Steiner, 1971 (una trad. francese si trova in *Cahiers de l'Hermétisme*, cit.) trovandosi dinanzi a questa duplice tassonomia, afferma che comunque Paracelso tende ad unire, non a dividere, *Geist* e materia (pp. 14-15); cioè la materia ha un aspetto "spirituale". Al riguardo si deve sottolineare che la distinzione in fuoco-aria e acqua-terra, è già adombrata nella dottrina stoica, ma che essa non fa che riproporre, in termini rozzi, il doppio livello "spirituale" (dinamico) e corporeo al quale è pensata la materia. Agli Stoici risale anche l'identificazione del fuoco con un livello sopracelste; del resto la disposizione spaziale concentrica degli elementi negli Stoici, deriva da quella di Aristotele; il materialismo della dottrina viene però superato dal concetto dell'elemento come *ousia*, che passa poi al Neoplatonismo dove ripete in diverso modo la concezione del *Timeo*, dei due livelli, spirituale prima, materiale poi; lo spirituale però non vi appare più come geometria, ma come *dynamis*.

²³³ "das sichtbar und greiflich ist das corpus der welt", *Erklärung*, etc., cit., p. 643; dunque il mondo del *Geist*, benché "corporeo" non ha a che vedere con il corpo del mondo.

che li ospitano (il *Geist* è *spiritus vitae*, tensione interiore che conforma il corpo esteriore) non costituisce neppure un mondo delle forme nel senso proprio della parola; al contrario, esso subisce un ulteriore intervento formante, divino.

In modo sempre più vago, questo secondo intervento può far pensare alla forma terza di Avicbron, nella quale son contenute tutte le altre forme "sub forma universalis". Qui infatti interviene la creazione nelle sue forme individuali, filtrate dalla griglia del *Gestirn/Firmament*; l'elemento astrologico, secondo la tradizione araba trasferitasi in occidente (cfr. il precedente capitolo sulla magia) diviene il fattore che ridistribuisce il pneuma nelle sue singole manifestazioni. Per Paracelso infatti, l'astrologia è il fondamentale strumento diagnostico, il pilastro che regge la pratica dopo essere stato costituito tale dalla filosofia. Lasciamo dunque il paragone con Avicbron (che peraltro dedicò anch'egli molto spazio all'astrologia, facendo dei pianeti i ministri di Dio)²³⁴ e proseguiamo con Paracelso, dopo aver comunque assodato che il rapporto stabilito dal Pagel è perfettamente fondato: il *Mysterium Magnum* è una *materia prima* con caratteristiche analoghe a quella di Avicbron (preesistenza e incorporeità) e con un ruolo cosmogonico del tutto simile.

Questo *Mysterium Magnum* sul quale agisce la Parola, ha un duplice riflesso tanto nella materia "sottile" quanto in quella sensibile, ed in entrambi i casi ha nome *Yliaster*: ciò genera una notevole confusione, aumentata dal fatto che Paracelso usa lo stesso vocabolo in un senso del tutto diverso, che chiariremo in seguito. Per ora restiamo a questo punto fermo: *Yliaster* è tanto una *materia seconda*, un chaos sensibile composto dai 3 Principi, dal quale origina il mondo sensibile; quanto la stessa cosa nel mondo sottile del *Gestirn/Firmament*.²³⁵ Su di esso, in quest'ultimo luogo, opera l'*Archeus*, una *longa manus* divina nel conferimento della forma alle specie, e, tramite il subordinato *Ares*, agli individui.²³⁶

Qui dobbiamo ripetere e citare per esteso una precisa affermazione di Paracelso, già introdotta *supra* e annotata in n. 220: "Das machina mundi fabricirt ist in zwen teil, in einen greiflichen und entpfintlichen, der ander teil in unsichtbaren und unentpfintlichen: der greiflich ist der leib, der unsichtbar ist das gestirn. der greiflich ist gesetzt aus dreien stücken, aus sulphure, mercurio und sale; der ungreiflich ist auch in drei gesetzt, in das gemüt, weisheit und kunst". Ci sono due mondi paralleli, uno corporeo e uno "ungreiflich", che non vuol dire incorporeo, significa "non accessibile ai sensi": è il mondo della corporeità sottile, del *Gestirn* e dei *Geister*. Il passo va preso nella sua perentoria interezza che non consente dubbi: poco dopo infatti, Paracelso riapre la tassonomica "alternativa" (aria e fuoco fanno il mondo "sottile", acqua e terra quello terrestre) e perciò si perde questo preciso riferimento, che vede da un lato i 4 elementi espressi nei 3 Principi, dall'altro, no; e dall'altro vengono i *Geister* delle creature create dai 4 elementi-*ousiai*, non espressi nei 3 Principi perché "substanz".

Ciò consente di capire quanto Paracelso sembra avere in mente, nel seguente modo. I principi formanti insiti nella Parola, espressi tramite l'*Archeus* (e l'*Ares*) agiscono sull'*Yliaster* determinando le caratteristiche delle specie (e degli individui) parallelamente in entrambe le parti della *machina mundi*; di queste tuttavia la parte relativa alla materia sottile sembra avere una sorta di precedenza ontologica. Infatti, come abbiamo visto, il *Geist* è una sorta di tensione, una forza che conforma il *Leib*, lo sostiene come *spiritus vitae*, e trasforma il nutrimento ricevuto nella "forma" assegnata al *Leib*: così il *Geist* del pero fa sì che

²³⁴ Cfr. *Corona regale*, cit.

²³⁵ Nel *Liber meteororum*, p. 158, si apprende che nel *Firmament* c'è un *Yliaster*, e c'è anche l'*Archeus*, che è il principio ordinatore della specie. D'altro canto, non v'è alcun dubbio che l'*Yliaster* sia un principio corporeo costituito da zolfo, mercurio e sale. Il Dorn (*Dictionarium*, p. 55) deve perciò iniziare così: "Iliaster aut Iliastes ver Iliadum est prima rerum omnium materia, constans ex sulphure, mercurio & sale, quadruplex iuxta quatuor elementa". Questo è Paracelso: il Kämmerer, che è molto equilibrato, ha dovuto sottolineare che le sue strutture possono essere lette in modi diversi, senza una conclusione univoca. È comunque certo che esistono due mondi paralleli entro la *machina mundi* (p. 36), in questa duplicità del Creato allora, l'*Yliaster* diventa anche, come giustamente nota il Pagel (*Das medizinische Weltbild*, cit., p. 108) una sorta di riserva di tutte le forme del mondo (cfr. anche p. 121) sulle quali opera l'*Archeus*, il principio specifico, e, sotto di lui, l'*Ares*, principio individuale.

²³⁶ L'*Archeus* è definito dal Pagel (cit., p. 75) "ein Teil der Weltseele". Anche l'*Archeus* è un concetto ondivago; Dorn lo definisce (*Dictionarium*, p. 18): "est summus exaltatus & invisibilis spiritus qui separatur a corporibus, exaltatur & ascendit"; e ancora, di seguito: "occulta naturæ virtus generalis omnibus, artifex & medicus, qui rei cuique suum Archeum peculiarem, & membro cuilibet occulte per Arem distribuit"; e poi: "item Archeus primus in Natura, vis est occultissima, res omnes producit ex Iliaste, divina virtute nimirum suffulta dumtaxat". L'*Archeus* diviene dunque un principio formale di origine divina, che agisce sull'*Yliaster* dando origine alle forme specifiche; ma poiché l'*Yliaster* è anche materia che costituisce il corpo del mondo in zolfo, mercurio e sale, si può anche ritenere che in questo mondo sensibile, elementale, avvenga una parallela "formazione"; si ha quindi un mondo formato duplice e parallelo, nella materia "sottile" dei *Geister* e nella materia sensibile, terrena. In questa logica si può allora capire il tentennamento di Paracelso tra empiria e metafisica: aria e fuoco (*Himmel*) si prestano a far da rozzi sostituti del concetto inafferrabile di materia "sottile", pneuma, lasciando terra e acqua a rappresentare la *Leiblichkeit* terragna. L'*Archeus* è stato però identificato anche con una sorta di forno alchemico localizzato nello stomaco, che trasforma il cibo in corpo del soggetto che si ciba; di questa trasformazione Paracelso dice: "Alles das unser narung ist, dasselbig ist das das wir sind, also essen wir unselbst" (*Paramirum*, cit., p. 71); "so nun der wachsend aus der speis wechst und der form macher ist bei inn, der sein form aufreibt so er form hat, und on die kan ers nit, daraus dan folgt das die narung des geschnitlenen bilts form in ir hat, in die sie get und wechst und aufreibt" (ivi, p. 72); "die narung ist der mensch, und gibt wider den menschen, das ist bildnus des selbigen" (ivi, p. 73). Quanto all'attribuzione del processo ad un *Archeus* posto nello stomaco, Pagel (*Paracelse*, pp. 108-109) assume questa notizia dal *De pestilente*, un testo deuteroparacelsiano già espunto dal Sudhoff. Il *Dictionarium* del Dorn non riporta nulla al riguardo, e neppure il *Lexicon* del Ruland; evidentemente il concetto era ritenuto già allora non paracelsiano, benché lo Huser accettasse poi il testo; sull'identificazione dell'autore (presunto) nel circolo dei paracelsisti di Görlitz, cfr. Sudhoff a p. XXXIII dei *S.W.* XIV. Il testo del Pagel è sempre stato criticato per esser stato costruito con largo uso dei testi spuri, i quali deducono le proprie tesi da quelle di Paracelso. Riassumendo: questa sorta di forno alchemico nello stomaco, è un concetto (fondamentale) di Paracelso; la sua identificazione con l'*Archeus* - che è in cielo e si riflette nelle specie e negli individui - non è però opera sua.

l'alimento proveniente dalle radici si trasformi in pere (e, prima ancora, costruisca l'albero secondo le caratteristiche del pero).

In questo il *Geist* del pero è il "sapere" iscritto nel pero stesso, il suo *Gemüt* che, con la propria *Kunst* mostra la propria *Weisheit*. Qui cioè il principio formale non è una geometria inerte data una volta per tutte, ma un programma iscritto nell'organismo, che costruisce l'organismo stesso in rapporto ai suoi fini, a partire dalla trasformazione alchemica della materia assunta come cibo. In termini moderni si sarebbe dunque tentati di definire il *Geist* individuale come il DNA dell'individuo; in termini più vicini alla logica alchemica e a Paracelso, dobbiamo constatare che siamo dinnanzi alla perfetta esemplificazione di spirito corporizzato e corpo spiritualizzato.

Questo processo va tenuto ben presente perché fa comprendere l'importanza del pensiero di Paracelso -quindi del pensiero alchemico- ben al di là della formulazione stessa, ed in rapporto con la cultura rinascimentale della quale Paracelso è uno dei massimi rappresentanti. Ciò che conta, in lui, è soprattutto lo sguardo che egli volge alle cose, alla natura, all'uomo, e perciò anche alla società e alla storia: è il primato della vita come processo di trasformazione perennemente in atto con sue proprie, interiori, ineludibili leggi divine. Paracelso decostruisce il razionalismo classico e la fissità delle sue idee -mondo formale predeterminato, astrazione dal vivente, *theoria*, sguardo distaccato di osservatore esterno, sostegno alla metafisica del medesimo. Al suo posto è un cosmo vibrante di forze in perenne lotta, tese ciascuna al compimento del proprio programma che, in quanto programma, non potrà mai essere evento compiuto, ma soltanto tensione ad un inafferrabile compimento. Dietro Paracelso c'è il Rinascimento e il Gioachimismo -Paracelso fu millenarista e scrisse testi specificamente millenaristi-²³⁷ e questo deve far riflettere sia sull'importanza del Gioachimismo per la modernità, sia sul contenuto epocale del Medioevo come costruzione dell'oggi e come lezione mai chiusa, discorso da riaprirsi ogniqualvolta lo "spirito" che ha costruito l'occidente si fa "Legge".²³⁸

Il processo creativo che abbiamo creduto di enucleare come evento duplice e parallelo su due livelli, uno "sensibile" e uno di materia "sottile" che ha anche il ruolo di "forma",²³⁹ ha indubbiamente le caratteristiche di un processo magico, peraltro pienamente conforme alla concezione magica del cosmo cui si rifà Paracelso. Poiché però, come abbiamo visto, il processo creativo è perennemente in atto nei processi stessi della vita che si fondano sulla trasformazione del cibo, un ulteriore passo nella definizione del pensiero di Paracelso deve rivolgersi al fenomeno della nutrizione, e, successivamente, a quello della dissoluzione tramite la morte.

Il principio generale della dottrina della nutrizione, è che tutto si nutre di ciò di cui è fatto;²⁴⁰ noi mangiamo noi stessi nel senso che il cibo diviene noi, sicché noi in parte veniamo dallo sperma, in parte dal cibo.²⁴¹ Nel corpo vi sono tuttavia due uomini: il *Leib* e il *Geist*; il secondo anche è un corpo, ancorché astrale, e anche questo deve essere nutrito: come ciò accada non è chiaro. Paracelso dice che al corpo astrale non serve il cibo assunto dal *Leib*,²⁴² ma, con la logica paracelsiana, il fatto che un corpo sottile non mangi e non beva, non preclude la possibilità che esso tragga in qualche modo, da qualche parte, una sorta di cibo "sottile". Quel che Paracelso afferma è soltanto la separatezza dei due circuiti: carne e sangue non possono formare un *Geist*, e viceversa.²⁴³ Il corpo elementale si cura soltanto di se stesso, e così il *Geist*:²⁴⁴ l'antropologia paracelsiana segue la cosmogonia, i due mondi sono paralleli, dunque separati, ma ognuno è la copia dell'altro.

Se dovessimo usare la tassonomica alternativa -terra e acqua per il mondo sensibile, aria e fuoco per quello sottile- potremmo pensare, in base ad un'affermazione di Paracelso, che il *Leib* si nutre dei primi due, il

²³⁷ Il più celebre è la *Auslegung der Pabstbilder, der sog. Nürnberger Figuren*, S.W. XII; vedi anche *Auslegung zum Liechtenberger*, S.W. VII, dove peraltro è in rapporto critico; ma tutto il suo commentario ai *Salmi* (S.W., 2. Abt., Bd. IV-VII) è improntato alla visione millenarista che pervadeva in quegli anni difficili buona parte dell'Europa. In *Die Prognostikation auf 24 zukünftige Jahre*, S.W. X, p. 579 sgg., egli prosegue il fondamentale mito dell'unità finale politico-religiosa dell'umanità; cfr. anche *Liber de imaginibus*, S.W. XIII, p. 373. In quel tempo finale si parlerà una sola lingua: cfr. *Astronomia magna*, p. 314. Il sogno del Millennio ricalca quello che abbiamo visto già altre volte.

²³⁸ Sull'occidente come costruzione "ermetica", cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 144-177.

²³⁹ Non va dimenticato, in questo peculiare ruolo della materia "sottile" quanto abbiamo già detto circa il ruolo del *Gestirn*, griglia di forze astrali che "configura" le caratteristiche individuali riflettendosi in un *Gestirn* interiore dell'uomo: cfr. *Bruchstücke*, p. 237: "der himel den körper formirt und in bilde und natur nach ime". Tutto, nella costruzione paracelsiana, tende ad essere *simultaneo su due livelli*. Cfr. anche *De natura rerum*, cit., p. 373: le cose possono essere "segnate" dall'uomo, dall'*Archeus* e dagli astri. La *signatura* umana di Paracelso corrisponde alla tassonomica; i segni dell'*Archeus* viceversa conducono ad una conoscenza ben più profonda, perché consentono "vollkommene erkantnis und urteil heimlicher verborgen dinge"; essi infatti "offenbaren alle heimlich verborgne kreft und tugend der dinge". La *signatura* degli astri consente la profezia. Come si vede, l'*Archeus* fa capo al principio formante del quale rispecchia la soprarazionale pienezza; gli astri, materializzazione della configurazione delle forze del *Gestirn*, rappresentano il filtro che determina il passaggio dal campo indefinito delle potenzialità, al finito dell'evento; la logica coglie, di quest'ultimo, soltanto l'*hic et nunc*. Il *Gestirn* è il mondo dei *Geister*, della materia "sottile", racchiude in sé anche il futuro del mondo sensibile, così come esso andrà corporeamente modificandosi.

²⁴⁰ "isset er (*scil.*, der mensch) das aus dem er ist"; *Astronomia magna*, p. 45, "Die narung ist der mensch und gibt wider den menschen", *Paramirum*, p. 73.

²⁴¹ Cfr. anche la precedente n. 235, dove abbiamo introdotto l'argomento. Nota Paracelso, che lo stesso pezzo di pane, mangiato da un uomo diventa uomo, mangiato da un cane diventa cane, mangiato da un pesce diventa pesce. L'uomo corporeo, essendo costituito dai 4 elementi, deve nutrire ciascuno di questi, che però, come tali, non possono essere considerati nella loro corporeità; perciò ognuno di questi elementi prende il cibo il proprio stesso elemento, e "4 geist im leib sind die nert der leib" (*Bruchstücke*, p. 204).

²⁴² *ivi*; ancora più esplicito in *Astronomia magna*, p. 71: il corpo astrale non ha bisogno di mangiare e bere.

²⁴³ *ivi*.

²⁴⁴ *ivi*, p. 72.

Geist dei secondi;²⁴⁵ ma così non si può dir che sia, per le troppe affermazioni nelle quali il *Leib* è composto dei 4 elementi e se ne ciba (e questo è un dato certo dell'antropologia paracelsiana). D'altra parte il *Geist* si nutre e ha un suo corpo sottile: di che cosa si nutre, e come?

Dice Paracelso che dagli elementi (dunque da tutti i 4) vengono la carne e il sangue, dal *Gestirn* la mente (*sinn und gedanken*);²⁴⁶ e che Dio ha dato agli uomini un "magnete" per gli elementi e uno per il *Gestirn*. Segue il passo già da noi citato, nel quale si dice che il mondo ha due corpi, uno visibile e uno invisibile, il primo fatto dai "corpora" degli elementi, il secondo dagli elementi non corporei. La *Vernunft* dell'uomo ha dunque un suo magnete che le consente di trarre dal *Gestirn* "*sinn und gedanken*"; quindi, come il corpo, che viene dagli elementi, si nutre degli elementi, così il *Geist*, che viene dal *Gestirn*, si nutre da quello di "*sinn und gedanken*".²⁴⁷

Abbiamo così dipanato un filo logico da due pagine che, per verità, non sono chiarissime, per il significato ondivago che vi assume la parola *Himel*, e per l'insinuarsi strisciante dell'altra tassonomia, onde si potrebbe pensare anche che il *Geist* si nutra di *Himel* = fuoco.

Quel che però ci sembra interessante notare è che, se tutto il mondo è duplice, se dunque tutto -anche le piante e gli animali- ha un *Geist* originato dal *Gestirn*, questa "nutrizione" del *Geist* potrebbe essere un fatto parallelo e simultaneo rispetto a quella del *Leib*: se un *Leib* mangia il *Leib* di un'erba, il suo *Geist* ne "mangia" il *Geist*. L'ipotesi non è tanto astratta, è concreta: questo meccanismo soltanto può spiegare infatti la virtù che ha sull'uomo una particolare erba scelta per la sua *signatura*, che è il "marchio" del suo *Geist*.

Questo fenomeno sottolinea dunque la circolazione occulta di forze spirituali nella natura, evidente nei fenomeni della nascita, della trasformazione e della morte: tutto ciò che si dà nel mondo della storia ha un suo specchio in eventi di un mondo invisibile, ovvero *ne* è lo specchio, in un indecifrabile gioco di rinvii. *La logica alchemica vi appare compiutamente realizzata nell'equivalenza di materiale e spirituale: ma anche la logica gnostica, che vede nel mondo il palcoscenico di eventi vissuti altrove.*

Il cosmo di Paracelso, duplice in questa simultaneità di eventi materiali e spirituali, non è tuttavia soltanto duplice: considerato nel suo complesso, esso è infatti triplice, perché accanto ai due livelli della materia sensibile e della materia sottile esiste, a monte, quello divino, il solo immortale, perché i due regni creati, in quanto creati, sono perituri. Ciò è fondamentale allorché si passa ad esaminare l'antropologia di Paracelso, perché l'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, possiede anche un'anima immortale. Questa antropologia è dunque tripartita; ma Dio e il Creato, che è opera di Dio e ne conserva l'impronta creatrice, non possono essere intesi senza una qualche relazione tra loro. Acquistano allora significato non soltanto le differenze, ma anche le analogie che il livello dell'anima (*Sêl*) stabilisce con quello del *Geist* e del *Leib*.

Il problema è segnalato ad apertura di testo dal Kämmerer²⁴⁸ nel suo studio sull'antropologia di Paracelso; esso consiste per l'appunto nel fatto che l'uomo viene trattato a volte come dicotomia corpo/anima; a volte (le più) come dicotomia corpo/spirito; a volte, infine, come tricotomia *Leib/Geist/Sêl*. Ciò non è di ostacolo, a nostro avviso, per comprendere ciò che ha in mente Paracelso, ma certamente rende difficile la sistematizzazione del suo pensiero senza cadere in frequenti incertezze, che possono condurre talvolta al rischio di contraddizioni.

Quanto detto vale essenzialmente perché, accanto agli elementi citati, che già sono complessi perché il *Geist* è ambiguo, come si conviene alla corporeità sottile, si deve porre un'altra entità postulata da Paracelso, vale a dire il corpo spirituale, che qui è forse meglio definire "di Resurrezione", per evitare confusioni col *Geist*. Paracelso segue infatti la dottrina paolina, che prevede la resurrezione in un corpo spirituale, *portatore dell'anima* in luogo del nostro corpo "storico", terreno.²⁴⁹

Il problema che qui si pone, è che anche questo corpo di Resurrezione è un corpo sottile come il *Geist*: il risultato è che si generano, in Paracelso, delle sovrapposizioni tra l'ambivalente *Geist* -al tempo stesso corpo astrale e *lumen naturæ*- e il binomio formato da corpo di Resurrezione (*caro spiritualis*) e *Sêl*, anima.

²⁴⁵ *De generationibus*, p. 11.

²⁴⁶ *Astronomia magna*, p. 38.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 39.

²⁴⁸ *Cit.*, pp. 10-11.

²⁴⁹ Su questo corpo di Resurrezione, che viene dall'alito divino e non è fatto di zolfo, mercurio e sale, cfr. *Paramirum*, pp. 117-118: questo corpo ha la stessa forma esteriore del corpo elementale, noi abbiamo quindi una sola carne ma un duplice corpo; cfr. però *Versucht einer Kritik, etc.*, 2A cit., p. 321: ci sono due carni, la naturale e la celeste. Cfr. anche *Astronomia magna*, p. 296. Ontologicamente il corpo spirituale, invisibile, precede quello elementale che ripete in sé l'immagine (*bildnis*) divina: cfr. *Astronomia magna*, p. 290; così l'invisibile diviene visibile (*ivi*, p. 291). Il corpo spirituale (*himlisch*) si sovrappone a quello astrale (*siderisch*) come in *De natura rerum*, p. 361; "*himlisch*" viene da *Himel*, usato in tal caso da Paracelso come luogo del divino; cfr. *Astronomia magna*, p. 288: "*doch so komt nichts gen himels, weder der elementisch noch der siderisch leib*". I due corpi si distinguono però perché, pur essendo entrambi invisibili, il corpo astrale è mortale: cfr. *ivi*. Anche questo infatti è generato, e, come abbiamo già notato, è ripetuto nel corpo sensibile in una duplice e parallela generazione: "*als generatio ausgeht zwifach*" (*De viribus membrorum*, p. 15). Quanto al corpo di Resurrezione, che è ciò che ora ci interessa, esso, benché sia invisibile e non abbia nulla a che vedere con la "carne di Adamo", è comunque un corpo, dotato di una propria "materialità" *sui generis*, perché la Resurrezione avviene *nella carne*, una carne però rigenerata da una nuova nascita interiore: il tema è sviluppato nei manoscritti di Wolfenbüttel e di Leiden (W. 84; L. 88) sulla *Cœna domini*: cfr. *Versucht einer Kritik, etc.*, 2A, cit., pp. 270-295 e pp. 306-333, che tratteremo *infra*.

Ciò ha portato il Deghaye, non senza ragioni “logiche” e formali, ma, a nostro avviso, erroneamente nella sostanza, a postulare la presenza di 3 corpi e 3 “spiriti” nell’antropologia paracelsiana.²⁵⁰ Paracelso infatti non pensa ad una simile complessità teosofica: affastella definizioni e strutture elaborate sull’urgenza dei temi affrontati, ma sul numero dei “corpi” e degli “spiriti” è assolutamente categorico: nella struttura dell’uomo, *benché triadica*, ci sono due corpi e due “spiriti”.²⁵¹ Mentre gli “spiriti” sono certamente due, (*Geist* e *Sêl*) i corpi possono però diventare effettivamente tre, in corrispondenza dell’antropologia tricotomica, allorché il *Geist* viene considerato come corpo astrale, intermedio tra corpo elementale e *caro spiritualis*, corpo di Resurrezione.

Il problema diviene spinoso allorché si tenta di razionalizzare la struttura attraverso la dottrina neoplatonica del “doppio veicolo” dell’anima, che troviamo affrontata dal Pagel e dal Kämmerer.²⁵² Certamente, le molteplici versioni nelle quali Paracelso espone la propria dottrina, consentono appigli per far riferimenti in questa direzione; tuttavia, poiché accanto all’antropologia tricotomica ne esiste una dicotomica, come ha rilevato il Kämmerer che su quest’ambiguità ha impostato la stessa struttura della propria esposizione, e poiché ci è sembrato che la dicotomia fosse elemento fondamentale nell’intreccio di contenitori e contenuti, veicoli e...veicolati, già in precedenza abbiamo fornito la nostra ipotesi su questa dottrina,²⁵³ che qui ripetiamo.

Il modello preso a riferimento è quello elaborato dal Corbin relativamente alla teosofia iranica.²⁵⁴ Secondo Corbin, nello Shaykhismo esistono due *djasad* (A e B) e due *djism* (A e B) che corrispondono a due coppie di corpi, dei quali rispettivamente uno accidentale e uno essenziale. Il *djasad* A è il corpo elementale, accidentale, perituro; il *djasad* B, fatto con gli elementi “sottili” della terra “celeste” è essenziale, immortale, e corrisponde alla *caro spiritualis*; il *djism* A è anch’esso accidentale e perituro come il *djasad* A, ma è invisibile come il *djasad* B, provenendo anch’esso da un altro mondo: è il corpo astrale; il *djism* B è essenziale e immortale, ed è il corpo sovraceleste dell’uomo, costitutivo della sua individualità eterna. Questo schema, nonostante le differenze, ha una buona affinità con quello paracelsiano, formato da due coppie ripartite nel modo che segue.

Il *djasad* A si può far corrispondere al corpo elementale che porta il corpo astrale (*siderisch*) in Paracelso, cioè il *Geist*, paragonabile al *djism* A. Il *djasad* B, *caro spiritualis*, si può paragonare all’Adamo prelapsario, alla cui resurrezione in noi ci può condurre Cristo, tramite la *cæna domini*; esso è il “veicolo” del *djism* B, paragonabile alla *Sêl*.

Benché il raffronto non sia perfetto, la struttura appare del tutto confrontabile, purché si tenga presente che l’involucro provvisorio del tutto è il corpo elementale, al cui interno va ricostruita la *caro spiritualis*. Questa ricostruzione costituisce un punto essenziale per comprendere l’escatologia di Paracelso, e la sua affinità con Müntzer e con gli Anabattisti, che è la chiave dottrinale del suo atteggiamento sociale.

Vediamo dunque di affrontare sommariamente l’antropologia di Paracelso, perché essa ci aiuta a chiarire ulteriormente la sua concezione dell’uomo. La dottrina paracelsiana della creazione del corpo elementale è stata sviluppata dal Kämmerer con un’abbondante messe di citazioni, alle quali rinviando senza ripetere.²⁵⁵ Qui diamo un rapido sunto.

L’uomo ha la sua *prima materia* nel *Limbus*,²⁵⁶ che è la totalità dei 4 elementi suddivisi nei 3 Principi; l’uomo è il *Limbus*.²⁵⁷ Per questa ragione l’uomo è l’erede di tutto ciò che è in terra.²⁵⁸ Questa dottrina dell’uomo-microcosmo e creatura eccezionale, configura un’esegesi del *Genesi*: Dio ha fatto prima tutte le cose e le creature dal Nulla, ma “aus etwas”, da qualcosa, da una “massa” non meglio precisata, ha poi fatto l’uomo.²⁵⁹ L’uomo è perciò un estratto dei 4 elementi, il loro nucleo, la loro Quintessenza, e fu formato secondo l’immagine di Dio.²⁶⁰ Questo, naturalmente, riguarda soltanto il corpo, non l’intelligenza: il *lumen naturæ*, lo abbiamo visto, gli viene dal *Gestirn*, perché “in dem gestirn” sono “alle facultates”; “alle

²⁵⁰ Deghaye, cit., p. 57: un corpo di carne e sangue, uno astrale, uno “glorioso” di carne celeste, rispettivamente portatori: dello spirito “che anima il corpo visibile” (= *spiritus vite*); dello spirito “che regna nel corpo astrale e che fa tutt’uno con lui” (= *Geist*); quanto al terzo spirito, è “lo spirito glorioso generato dallo Spirito Santo”.

²⁵¹ *Astronomia magna*, p. 58: due corpi, elementale e astrale, “zwo selen im menschen sind, die ewig und die natürlich”.

²⁵² Cfr. Pagel, *Das medizinische Weltbild*, p. 58 sgg.; Kämmerer, cit., riporta l’interpretazione di Pagel a p. 32. Successivamente, a p. 36 e relative nn. 17-18, egli fa riferimento alla dottrina zoharica di un corpo spirituale (*seelen Leib*) che scende dal cielo all’atto del concepimento portando con sé l’anima; rinvia inoltre alla tripartizione platonica dell’anima e al noto problema neoplatonico del cosiddetto “doppio veicolo”, per il quale cfr. l’Appendice II del Dodds in Proclus, *The Elements of Theology*, cit., pp. 313-321, e in particolare a pp. 320-321. I due veicoli dell’anima sarebbero, se riferiti a Paracelso, il corpo di Resurrezione e il *Geist*: quest’ultimo, lo ricordiamo, come *pneumatikôn ochéma* sarebbe, in Proclo, un “involucro”, veicolo dell’anima irrazionale, costituito dai 4 elementi intesi come *ousia*; le anime umane avrebbero i due veicoli e, come ulteriore involucro, il corpo elementale (N.B.: il veicolo “astrale” [*astroidés*] di Proclo non corrisponderebbe tanto al corpo astrale [*siderisch*] di Paracelso, ma di più, anche se non interamente, a quello spirituale [*himlisch*]: esso è infatti *immortale*).

²⁵³ *L’utopia alchemica, etc.*, cit., e relativa n. 21.

²⁵⁴ *Corpo spirituale, etc.*, cit. p. 108 sgg.

²⁵⁵ Kämmerer, cit., pp. 15-18 e relative nn. 50-85.

²⁵⁶ *Paramirum*, p. 48.

²⁵⁷ *Von den podagrischen Krankheiten*, S.W. I, p. 355. “Nun ist limbus maior der aus dem gangen seind alle creaturen. Limbus minor ist die letzte creatur in die der groß limbus gehet”. Cioè: macrocosmo/microcosmo (considerazione di, e citazione da Kämmerer, p. 49). Cfr. anche *Paramirum*, p. 193: chi conosce il *Limbus* d’un uomo conosce l’uomo.

²⁵⁸ S.W. I, p. 356.

²⁵⁹ *Erklärung, etc.*, cit., p. 648. Questa massa è “ein auszug aus allen geschöpfen in himel und erden”. Cfr. anche *Astronomia magna*, p. 33. Inoltre: l’uomo come Quintessenza, ivi, p. 39.

²⁶⁰ *Erklärung*, pp. 648-649.

künste....alle weisheit, alle vernunft".²⁶¹ Il qualcosa, la "massa" dalla quale è stato costituito l'uomo, viene detto da Paracelso anche *Limus* o *Limus terrae*, con evidente riferimento all'uomo creato dal fango; secondo Kämmerer, che ha dedicato un *excursus* all'argomento,²⁶² con il concetto di *Limus* Paracelso intende riferirsi alla materia come *ousia*, non ancora corporea.

Nota il Kämmerer²⁶³ che tuttavia compare negli scritti teologici di Paracelso un altro concetto di *Limbus*, quello di *Limbus aeternus* o *Limbus Christi*,²⁶⁴ concetto che è da collegarsi sia all'inequivocabile corporeità di Cristo sia a quella del nostro corpo di Resurrezione, ancorché si tratti con tutta evidenza di una corporeità misteriosa e inesplicabile. Ciò si collega a quanto segnalato *supra* in n. 249 circa l'esistenza non soltanto di due corpi, ma anche di due carni: non per nulla infatti il corpo di Resurrezione è una *caro spiritualis*. A proposito di ciò il Kämmerer, loc. cit., fa una notazione che a noi sembra fondamentale per comprendere non soltanto Paracelso, ma, più in generale, il coronamento sistematico che trova in lui la dottrina alchemica. L'opera di Paracelso, nota il Kämmerer, è essenzialmente unitaria: la formazione della *caro spiritualis* è un fenomeno di trasformazione interiore dell'uomo, perciò le considerazioni teologiche hanno un riscontro nella trasformazione alchemica; tale è il processo di morte/rinascita che porta alla cristificazione dell'uomo, ottenimento dell'oro alchemico. Non riteniamo vi sia nulla da aggiungere alla precisa notazione del Kämmerer, se non ricordare tre cose. La prima, che questo è il senso vero e profondo dell'alchimia spirituale, sul quale abbiamo lungamente insistito nel testo; la seconda che l'alchimia *non declina, al contrario raggiunge il suo apice* nel XVI secolo, la precedente alchimia occidentale rappresentando un faticoso percorso costellato di fraintendimenti; la terza, è che il corpo di Resurrezione paracelsiano ricalca il mistero della Grande Resurrezione di Alamût, che vede l'uomo e la materia divenire trasparenza d'Altro, rivelare per la prima volta la propria obliata divinità.²⁶⁵

La morte, dice Paracelso, è separazione delle tre componenti dell'uomo: il corpo elementale, sepolto, torna nella "prima materia elementorum"; l'anima (*Sêl*) torna nella "prima materia sacramentorum", il *Geist* "zu der prima materia des luftigen chaos".²⁶⁶ Ciascuno torna dunque di dove proviene, secondo la logica paracelsiana dei mondi paralleli; il corpo alla terra, il *Geist* al *Gestirn/Firmament*, comunque questo debba essere inteso in rapporto alle citate diverse tassonomie.

In connessione con questa visione della morte come separazione di elementi di provenienza diversa, ciascuno con una propria storia e un proprio destino, uniti soltanto per un breve istante, Paracelso definisce anche la morte come un certo discioglimento da ciò che è immortale.²⁶⁷ La vita, che di fatto è breve, potrebbe essere in linea di principio più lunga se non fossimo degli ignoranti: così esordisce una sua opera molto nota, *De vita longa*, alla quale conviene rivolgersi per vedere più nei dettagli quell'unità indissolubile e misteriosa che è l'uomo triplice di Paracelso.

Secondo Paracelso,²⁶⁸ la vita è qualcosa di soprannaturale, indipendente dal corpo anche se ad esso unita; quando essa se ne separa, il corpo muore; la possibilità di una *vita longa* è dunque insita come il fuoco nel legno, a condizione che noi conosciamo bene questa nostra struttura plurima. Segni inequivocabili, di essenza magica, ci mostrano con certezza l'esistenza di questa vita invisibile, che lascia le proprie impronte nella materia. Grazie alla magia, i nostri antenati, come Adamo e Matusalemme, poterono raggiungere una lunga vita. Naturalmente è possibile anche superare i cento anni, come fece Mosè, sapendo conservare la vita fisica, cosa che si ottiene procurandosi nel mondo materiale ciò che occorrerebbe per sostituire quanto nel corpo si corrompe. C'è dunque una duplice prassi medica e filosofica; quella relativa alla vita fisica e quella relativa alla *vita longa*, proprio perché l'uomo è duplice, fornito di una parte in sé corruttibile (il corpo) e di una che lo mantiene vivo, la vita, parte soprannaturale, oggetto di una generazione celeste simultanea e parallela a quella fisica. Il corpo invisibile in noi è quello che ci guida, e con esso anche il *Gestirn/Firmament* che è nell'uomo.

La vita breve, come quella *longa*, traggono alimento da un proprio *Yliaster*, termine che qui Paracelso introduce con un'accezione più ampia di quella già vista, come "virtù occulta dalla quale tutte le cose crescono, mangiano, si moltiplicano e vegetano".²⁶⁹ La pluralità delle vite parallele nell'uomo, sostanzialmente riconducibile ai tre livelli noti, induce così a postulare più "Iliastri", in un numero non chiaro, tre o quattro:

²⁶¹ *Astronomia magna*, pp. 22-23. Questo concetto e i precedenti, riuniti e riassunti *ivi*, pp. 39-42.

²⁶² Cit. pp. 16-18; cfr. p. 17. Vedi *Astronomia magna*, p. 31 sgg. ("was der limus sei"); *ivi*, p. 72: il *Limus* è una Quintessenza estratta dal cielo e dagli elementi.

²⁶³ Loc. cit.

²⁶⁴ Parallelamente c'è un concetto di *Limus aeternus* distinto dal *Limus* di Adamo; cfr. *Versuch einer Kritik*, etc., cit., Bd. 2A, p. 289; ma questo *Limus* viene prima di quello di Adamo, perché l'immagine divina è precedente all'uomo: cfr. *Astronomia magna*, p. 288. Cristo, risorgendo, ha introdotto la carne immortale, un fatto dunque nuovo su questa terra, che consente all'uomo di ottenere un corpo eterno, cfr. *ivi*, p. 313. Il Cristianesimo è qui avvertito come evento storico epocale, evento attorno al quale ruota la storia dell'uomo; quella ultraterrena ma anche questa, terrena.

²⁶⁵ Vedremo in seguito la radicale differenza d'accento con la quale lo stesso processo, letteralmente ricalcato da Paracelso, è vissuto in Böhme, che non è alchimista, ma teosofo, e perciò assume concetti e termini alchemici in un contesto diverso, a fini diversi.

²⁶⁶ *De natura rerum*, p. 361.

²⁶⁷ *De vita longa*, S.W. III, p. 250: "nihil enim aliud vitæ mors est, nisi dissolutio quædam ab immortalit".

²⁶⁸ Questa breve sintesi/interpretazione del testo -assolutamente enigmatico- non scevera da semplificazioni e necessariamente generica e dubitosa, si fonda sull'ausilio dei dizionari alchemici (Dorn, Ruland, Testi; dubbi su Pernety) sul commento di Dorn e, con assoluta cautela in considerazione della particolare angolatura, sull'interpretazione di Jung, che offre tuttavia spunti originali.

²⁶⁹ Ruland, p. 156: "Iliaster tamen in genere, etc."

argomento sul quale il testo è confuso, e, per conseguenza, le interpretazioni divergono; ciascuno di essi consente diverse possibilità di vita.

Questi "Iliastri" sono coniugati assieme nel microcosmo, cioè nell'uomo, e tengono vivo il corpo; "Yliaster magnus" è quello soprannaturale (3° o 4°) che consente la vita "enochidiana", cioè di Enoch e di Elia, che dura sino al giorno del Giudizio e che si realizza tramite il rapimento in cielo del *Gemut*. Ciò avviene attraverso un'operazione alchemica interiore che consente l'apparizione del corpo glorioso di Resurrezione (*corpus iesihach*) e una nuova eterna vita (*vita cosmographica*); quest'operazione si compie grazie all'attivazione di forze spirituali insite nell'uomo (*scaiolæ*). Intermedia tra questa "vita enochidiana" e quella naturale c'è però, per l'appunto, la *vita longa*, che può variare tra i 600 e i 900 (o 1100) anni (quelli vissuti dai mitici personaggi della Bibbia) che è detta vita "*aerea*", vita che, a quanto si comprende, dovrebbe coincidere con quella dei *Geister*, formati dagli elementi-ousiai.²⁷⁰

Questa breve digressione su una singolare opera paracelsiana, ci è sembrata utile per mettere a fuoco un importante atteggiamento di Paracelso: la vita è di per sé un'entità spirituale in senso alquanto ambiguo, oscillante tra la spiritualità intesa nel senso divino, e la materialità incorporea del pneuma. Essa è misteriosamente e magicamente parallela e presente accanto al mondo sensibile, che di essa partecipa in modo inestricabile: basti pensare alle oscillazioni che abbiamo più volte segnalato tra una tassonomica elementi-ousiai/elementi corporei e una fondata su fuoco (*Himel*) e aria contrapposti a terra e acqua, dove l'elemento distintivo è dato soltanto dalla grossolanità empirica.

Questa "interpenetrazione di piani paralleli" (l'assurdo non è nostro, è nell'incircoscivibilità del reale avvertita da Paracelso, allorché deve disegnare le sue strutture) è espressa in modo esemplare dal concetto di "Arcani".²⁷¹ Gli Arcani sono principi incorporei e immortali, *inaccessibili alla mente umana, e tuttavia evidenti nella loro azione sulla natura*. Essi sono quattro: la *prima materia*, contenente già in sé un principio formale impresso dalla Volontà divina; la Pietra filosofale, che risana e purifica ciò che è vecchio; il *mercurium vite*, che è una capacità di rinnovamento; e la *tinctoria*, che muta la materia dei corpi trasformandoli tutti indistintamente e per sempre nella loro più perfetta manifestazione. Attraverso gli Arcani, Paracelso esprime dunque le forze divine che agiscono nella natura, rendendola degna del proprio divino modello; *forze che conducono alla Reintegrazione*. In questo senso ne accenna il Kämmerer in rapporto al concetto di "rinascita interiore" dell'uomo,²⁷² riprendendo una fugace ma precisa allusione di Paracelso in *Paramirum*, p. 88.

Dunque in tutto il Creato è impresso un piano divino e in esso agiscono forze divine che conducono al superamento della condizione storica, nella quale il modello divino non è assente, ma appare come decaduto, mal imitato, bisognoso di riscatto, di un riscatto cosmico al cui fine è indispensabile suscitare, con la propria libera scelta, forze presenti e nascoste. Queste forze attendono di essere evocate per condurre il Creato al suo splendore archetipico; l'uomo, assumendosi questo incarico, è *chiamato a compiere l'opera della Creazione*.²⁷³ In questa concezione della situazione umana, vincolata dalle situazioni materiali ma non incapace di modificarle, in questa dialettica di libertà e destino, si avverte il ruolo dell'esperienza clinica;²⁷⁴ del medico che si è reso conto dell'indissolubile unità psicofisica dell'uomo²⁷⁵ e dell'importanza dell'atteggiamento nel decorso dei mali; che si è accorto dell'esistenza di mali che sono mali del *Geist*. Indissolubilità di spirito e materia significa anche: possibilità di agire per propria decisione, *modificando la storia in direzione d'un obbiettivo*.

È giunto quindi ora il momento di affrontare l'ultimo tema della nostra succinta esposizione, di esaminare cioè l'escatologia di Paracelso. Abbiamo lasciato per ultimo questo argomento, perché è nostra opinione che l'escatologia rappresenti il termine ultimo attorno al quale ruota la speculazione di Paracelso, ma anche perché ciò consente di esaminare un importante risvolto dell'unità di spirito e materia.

Abbiamo già più volte ricordato il carattere tricotomico dell'antropologia paracelsiana: nell'uomo esiste infatti un piano in più rispetto alla duplicità della *machina mundi*, il piano divino, unico non perituro, della *Sêl*, dell'anima; abbiamo inoltre notato che l'esistenza di questo terzo piano implica l'esistenza di un corpo spirituale, di un corpo di Resurrezione, come forse è meglio definirlo per evitare confusioni, già sin troppo facili con Paracelso. Questa dottrina si richiama ovviamente a Paolo, ma presenta aspetti inediti, tipicamente paracelsiani, della maggiore importanza. Come ha sottolineato Goldammer,²⁷⁶ il corpo di Resurrezione paracelsiano è un'entità *dinamica*; alla luce di questa indiscutibile singolarità deve quindi esser considerata l'intera dottrina, per la quale il maggior punto di riferimento è costituito dai manoscritti di argomento teologico.

²⁷⁰ Sulla lunga vita, per l'appunto, delle Ninfe, nella tradizione greca, cfr. Plutarco, *De defectu oraculorum*, 415 C-D.

²⁷¹ I tre piani sono paralleli nel senso che si ricalcano formalmente a livelli diversi con percorsi indipendenti; essi tuttavia s'intersecano nel senso che possono interagire magicamente. Per il concetto di *Arcanum*, cfr. *Archidoxis*, p. 138 sgg.; *Paragranum*, p. 186.

²⁷² Kämmerer, cit., p. 23.

²⁷³ Cfr. *ivi*, p. 32; pp. 42-45: "Leben als Aufgabe". Il lavoro dell'uomo rende visibili i misteri divini: "got wil nicht das seine mysteria sichtbar sein, aber das sie sichtbar und erkantlich werden durch die werk, das ist, durch die werk des menschen" (*Astronomia magna*, p. 59). Sul piano materiale l'uomo deve compiere l'opera della natura: "dise vollendung heißet alchimia" (*Paragranum*, p. 181). L'alchimia è dunque una prassi generale, tanto materiale -perfezionamento delle cose- quanto spirituale -perfezione, reintegrazione dell'uomo. Su quest'ultimo aspetto cfr. A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchymistes*, Paris, Colin, 1955, p. 70.

²⁷⁴ Kämmerer, p. 63.

²⁷⁵ *ivi*, pp. 41-42.

²⁷⁶ *Paracelsische Eschatologie I-II*, S.B.P.F. 24, cit., p. 109. Il testo di Goldammer (pp. 87-152) è fondamentale; molte importanti considerazioni anche in Kämmerer, *passim*.

La logica che guida quest'aspetto dell'antropologia, che si richiama all'uomo costruito "a immagine e somiglianza di Dio", è quella consueta della caduta e della Restituzione, quella cioè cosiddetta dei due stati e dei tre tempi. Paracelso ripete innumerevoli volte nei suoi testi che l'uomo reca in sé l'immagine (biltuus) di Dio: la reca nella sua forma, che è la stessa del corpo astrale e di quello spirituale, di Resurrezione, portatore della *Sêl*. Dunque quest'immagine è quella del corpo di Resurrezione e della *Sêl*, due entità che tendono a sovrapporsi. Sotto questo profilo, Paracelso accorda l'immagine divina a tutti gli uomini, anche a quelli che saranno dannati;²⁷⁷ quanto alla "somiglianza" però il discorso si fa più complesso, sicché viene spontaneo ricordare, per quel che può valere il raffronto, quella distinzione tra "immagine" e "somiglianza" che fu una sottigliezza dell'antropologia gnostica.²⁷⁸ Comunque si vogliano intendere le due parole, l'esegesi ne fa uso per sottolineare un concetto fondamentale: la differenza che può intercorrere tra la realtà e il progetto, tra una "divinità" meramente esteriore e decaduta, ed una vera, intima divinità, quale avrebbe dovuto essere, e dovrà essere, anche se non sempre è.

Si può quindi affermare che se ogni uomo, avendo l'anima, è, per Paracelso, l'immagine (biltuus) di Dio, l'altro termine del duplice rapporto, la "somiglianza", che potremmo identificare con il corpo di Resurrezione, è una realtà perduta, da ricostruire o restituire. Si noti che la "somiglianza" data dalla carne e dal sangue immortali del corpo di Resurrezione, è molto stringente: essi sono, come quelli divini, invisibili ed eterni. Tale è infatti, secondo Paracelso, la costituzione di Dio, dotato di una *leiblichkeit*, di una "corporeità" del tutto speciale.²⁷⁹

Questa Sua particolare corporeità è anche quella di Cristo e di Maria, secondo uno schema "gnostico" sorprendentemente eguale a quello di Catari e Anabattisti,²⁸⁰ che merita di essere esposto. La Trinità non fu da sempre, ebbe un inizio allorché Dio volle mostrarSi: a tal fine trasse da Sé una donna, Maria, come Eva da Adamo, con la quale generò il Figlio, necessario per l'opera di salvezza che Egli stesso non poteva compiere: il Figlio fu dunque il Salvatore mandato a soffrire sulla terra. La carne e il sangue di Cristo, e anche quelli di Maria, non sono perciò la carne e il sangue mortali, di Adamo *dopo la caduta*, ma sono quelli divini, immortali. Cristo aveva però in sé anche un corpo mortale: fu quello che soffrì e morì, non la sua componente divina; egli fu il Salvatore perché indicò all'uomo la via della salvezza, che consiste nel farsi suoi fratelli, figli di Dio, nel "cristificarsi". La più giovane componente della Trinità fu lo Spirito Santo, una Persona che ha forma e corpo, sangue e carne, celesti ma non come Cristo; essa è necessaria come nostro illuminatore perché noi dobbiamo cristificarci, farci figli di Dio, e la verità non può venirci dal *lumen nature*, ma soltanto dalla luce dello Spirito che procede dal Padre e dal Figlio. La creazione dello Spirito Santo è dunque in rapporto con l'uomo, e lo Spirito Santo finirà con la fine dell'umanità terrena.

In Paracelso vi è dunque una precisa "logica" della Resurrezione, che può così articolarsi: si può risorgere e vedere Dio soltanto a patto di avere carne e sangue celesti, cioè un corpo di Resurrezione; con la carne e il sangue di Adamo (evidentemente dell'Adamo postlapsario, perché, nella logica delle "tuniche di pelle" che furono fatte da Dio allo scopo, l'uomo è divenuto mortale *dopo la colpa di Adamo*²⁸¹) ciò non era e non è possibile; Cristo, dotato di carne e sangue celesti (cosa necessaria anche per Maria, che è tratta da Dio stesso) viene inviato per indicarci che questa è la via della salvezza; grazie all'illuminazione dello Spirito Santo in noi (lo Spirito Santo procede da Dio e da Cristo appositamente per l'uomo) che supera i limiti del *lumen*

²⁷⁷ Su questo punto non c'è dubbio: secondo Paracelso parte degli uomini sarà dannata nel senso che non risorgerà, non avendo conseguito il corpo di Resurrezione (*Astronomia magna*, p. 305) il solo che consente di vedere Dio (*Versuch einer Kritik*, etc., cit., Bd. 2A, p. 324). La fine di questi uomini sarà quella del loro corpo elementale; essi saranno perciò, più che dannati, "distrutti", anche se possiedono anch'essi un'anima; a quest'ultima dovrebbe spettare l'inferno. Paracelso non è però affatto chiaro sull'argomento, e questa mancanza di chiarezza dipende, a nostro avviso, dalla sovrapposizione di anima e corpo di Resurrezione: ambedue sono attribuiti al soffio divino, ma è evidente che il secondo ha un proprio dinamismo (mentre la prima è quel che è). Esso può, in altre parole, esser nutrito e costituirsi, ovvero deperire: quindi non tutti l'avranno. Al contrario, l'anima appare una costante, e perciò non è chiaro che fine farà dopo la morte, *senza* il corpo di Resurrezione. Ci sono complessivamente buone ragioni per sospettare Paracelso di Psychopannychismo, la dottrina secondo la quale le anime "dormono" sino al giorno del Giudizio, al cui avvento soltanto le anime dei giusti risorgeranno.

²⁷⁸ L'uomo gnostico è creato dagli arconti ad immagine di Dio e propria somiglianza: *Ap. John*, 15, 1-4; lo stesso in *Hyp. Arch.*, 87, 29-32; a somiglianza divina e a immagine degli arconti, *Orig. of the World*, 112, 34 - 113, 1. Questa "sottigliezza" gnostica è tuttavia ben presente anche nella mistica tedesca; B. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel, 1533-1588, et les origines de la théosophie allemande*, Serv. de Repr. des Thèses, Un. de Lille III, 1972, pp. 241-246, nel testo e nelle note, ne ha messo in evidenza la presenza esplicita in Eckhart soprattutto, e in Tauler. La differenza fondamentale è che la somiglianza implica l'unità (cfr. p. 246, n. 2, citato dal Quint): dunque ciò che l'uomo ha perduto, pur conservando l'immagine di Dio, è l'unità con Lui, che deve riconquistare ricostruendo il proprio corpo spirituale col quale risorgere. Paracelso segue in ciò la tradizione della mistica tedesca.

²⁷⁹ *Versuch*, etc., cit., p. 347: Dio, senza inizio, eterno, invisibile, con carne e sangue, crea carne e sangue mortali; l'uomo gli è simile tramite l'anima, la carne e il sangue, ma nel suo stato decaduto è soltanto una Sua immagine contraffatta.

²⁸⁰ Cfr. *supra*, Parte II, Sez. I, Cap. 7°, n. 32.

²⁸¹ *Versuch*, etc., cit., p. 255. Si noti che, in Paracelso, divenire mortali significa perdere il corpo spirituale: sua è la vita, quella vita che è altra cosa dalla corporeità. Dunque il peccato, che rende Adamo mortale, implica una sorta di atrofia o "sonno" del corpo spirituale, che deve essere ricostituito come corpo di Resurrezione; conseguito ciò, si "torna" immortali. Si può ritenere quindi che il peccatore, quale che sia la realtà e la natura dell'inferno secondo Paracelso, sia essenzialmente destinato, secondo logica, alla distruzione, a quella del suo corpo terreno *col quale egli s'identifica* in analogia all'uomo "ilico" degli Gnostici. Tuttavia così non si può concludere con certezza, perché vi sono chiari passaggi di segno opposto, dove si parla di dannazione eterna (*ivi*, p. 357). Sulle oscillazioni di Paracelso e sui dubbi che ne conseguono, cfr. Goldammer, *Paracelsische Eschatologie*, cit., pp. 112-114. Il Goldammer (p. 112; p. 129; p. 148, n. 45) considera la possibilità di uno Psychopannychismo *sui generis*: per i meritevoli, paradiso per le anime sino alla Resurrezione; per i malvagi, attesa nel sepolcro sino a quella data, poi l'inferno. Non è chiaro però questo passaggio da uno stato all'altro, perché la dottrina del corpo di Resurrezione nega loro un veicolo per l'anima che non sia quello di un corpo mortale. L'inferno dovrebbe essere quindi caratterizzato da uno stato incorporeo.

naturæ, noi possiamo acquisire un “sapere” che è la fede; il percorso della salvezza è costituito dalla trasmutazione interiore, con il risveglio di un corpo spirituale “atrofizzato” (non sappiamo trovare altra espressione) che deve essere ricostituito per presentarci al cospetto di Dio. Questo processo è il processo *alchemico* di cristificazione dell’individuo: la via insegnata da Cristo è quella della *Cæna Domini*.

A questo punto sono già evidenti le strette analogie con il pensiero di Mùntzer, degli Anabattisti e dei Catari²⁸² (nonché con la logica gnostica) ed in particolare con il pensiero di Mùntzer, per l’insistenza di Paracelso sull’atto individuale di libera scelta; c’è tuttavia un tratto sorprendentemente nuovo, squisitamente alchemico, che aiuta a comprendere convergenze e differenze esistenti tra alchimia spirituale e spiritualismo.²⁸³

Paracelso, per il quale nulla esiste senza corpo perché materia e spirito sono interdipendenti secondo la logica alchemica, postula il necessario intervento della “materia spirituale” nel processo di Resurrezione, nel quale tutto si deve intendere corporeo. Cristo, che non fu formato dal *Limus* di Adamo ma da un altro *Limus* eterno e inconfondibile come *primo uomo*,²⁸⁴ costituisce con la propria particolare corporeità il *Limbus* del cristiano, ed è quindi in noi corporalmente come pane e vino materiali, ma non fatti per il ventre.²⁸⁵ In altre parole, egli è una vera Pietra filosofale che trasmuta la materia terrena in “altra materia”, spirituale ma pur sempre materia. Per conseguenza, mangiando il pane e il vino della comunione, il Cristiano mangia *corporalmente* Cristo,²⁸⁶ ma mangia un alimento spirituale che costituisce il corpo di Resurrezione: cristificandoci, *la Parola abita in noi e diventa carne*;²⁸⁷ si rivela il *Limus*, la massa, la terra dal quale è costituito il *vero* uomo, quello invisibile che abita in noi.²⁸⁸ Cristo rende visibile l’invisibile.²⁸⁹

La Resurrezione, il tema centrale attorno al quale ruota tutta la speculazione di Paracelso,²⁹⁰ è una vicenda alchemica: la materia vi ha un ruolo determinante, ma in tanto lo ha, in quanto rivela la propria nascosta natura “spirituale” attraverso la trasmutazione che Cristo opera precisamente su di essa. La differenza che intercorre tra la materia “celeste” e quella terrena, mostra che il degrado conseguente al peccato di Adamo è essenzialmente un *degrado della materia*; di fatto il mondo, illusorio in sé e perituro in tale sua illusoria veste, è “vero” come “trasparenza d’Altro”. Movimento inverso al degrado, la Resurrezione è di fatto un *riscatto della materia*, ricondotta alla propria “spiritualità” grazie all’intervento “magico” di Cristo, che rende il pane e il vino della comunione al primitivo splendore di “materia spirituale” in grado di nutrire e ricostituire il corpo di Resurrezione; e poiché quest’ultimo costituirà la sola materia destinata a sopravvivere, il risultato finale sarà una *redenzione del mondo* che passa attraverso il nutrimento (noi siamo ciò che mangiamo) e l’assimilazione di quel che di spirituale vi è nella materia; vi è una qualche, se pur lontana, analogia con il mito manicheo.

Cristo, primogenito dei Risorti, introduce in *questo* mondo inadeguato la carne immortale, e noi lo seguiamo; questo mondo perciò passerà, ne verrà uno splendente e immortale, dove l’uomo avrà una *nuova carne*²⁹¹ e potrà conoscere l’essenza di Dio.²⁹² L’escatologia paracelsiana è il miraggio di un mondo risorto e rigenerato in Cristo attraverso un processo dinamico affidato all’uomo; la stessa Trinità si trasforma, nel suo pensiero, in un *divenire divino*, in una sorta di teogonia funzionale a questa operazione.

Si noti che in questa visione si dispiega la logica neoplatonica, trama non esplicita ma sostanziale del pensiero paracelsiano: il mondo “c’è”, non è un’illusione, anzi, è l’unica evidenza; ma *non è ciò che sembra*. Questa è dunque l’utopia: non tanto far del mondo *un’altra cosa*, quanto farne *l’altra cosa che esso è* occultamente, render cioè visibile l’invisibile (nel mondo e nell’uomo); il mondo è dunque *altra cosa* nel senso

²⁸² Per le quali rinviamo al Cap. 7^o della Sez. I; qui però c’è un’analogia in più da segnalare, oltre a quelle che riguardano il corpo di Maria e Cristo. Lo Spirito Santo tende ad identificarsi con il corpo spirituale ridestato, e quindi riemerge la figura catara dello Spirito Santo “personale”; lo Spirito Santo è infatti “il nostro prete e il vicario di Cristo nel mondo” (*Versuch, etc.*, cit., p. 355). Un aspetto significativo, dagli sbocchi anticlericali, di questo atteggiamento di Paracelso, è costituito dal frequentemente citato manoscritto *De septem punctis idolatriæ christianæ* (*Versuch, etc.*, cit., p. 333 sgg.) dove le sue posizioni nei confronti delle pratiche del culto e dell’autorità dei sacerdoti, sono raffrontabili con il Taborismo radicale e con l’Anabattismo. Paracelso dichiara infatti “idolatria” la sacralità attribuita agli edifici del culto (il Tempio è nello Spirito); idolatria è quindi anche il pregare e cantare in chiesa; lo sono le feste ecclesiastiche, i digiuni comandati, le elemosine in chiesa, i pellegrinaggi ai sacrali e tutte le manifestazioni esteriori, dai canti ai paramenti, le campane, gli organi, etc. Paracelso contesta *in toto* l’aspetto istituzionale della Chiesa.

²⁸³ Per quanto precede e quanto segue rinviamo a *Versuch, etc.* cit., pp. 254-255; 271-295; 306-358; 369-371; limiteremo le citazioni specifiche soltanto a qualche punto particolare. Su Maria, che non era figlia di Anna, ma che fu “tratta” da Dio, cfr. pp. 368-370; sulla donna che Dio trasse da sé, cfr. p. 347.

²⁸⁴ *Astronomia magna*, p. 288. Il concetto è tipicamente gnostico: l’immagine divina è il prototipo di quella di Adamo (*ivi*). Sull’inconfondibilità del *Limus* eterno, cfr. *Versuch, etc.*, cit., p. 289.

²⁸⁵ *ivi*, p. 274.

²⁸⁶ *ivi*, p. 323.

²⁸⁷ *ivi*, p. 328; Goldammer, cit., p. 111, sottolinea l’identità del corpo di Resurrezione con quello di Cristo; dunque si tratta di *reale* cristificazione dell’uomo.

²⁸⁸ *Versuch, etc.*, cit., p. 330.

²⁸⁹ *ivi*, p. 317.

²⁹⁰ Ripetuti sono gli attacchi ai “Sadducei” che non credono alla Resurrezione; la fede consiste essenzialmente nel credere in essa (*ivi*, p. 280). Paracelso coglie la peculiarità del Cristianesimo in questa “centralità” additata da Cristo.

²⁹¹ *Astronomia magna*, p. 313, p. 321; *Versuch, etc.*, p. 254: “Zu der Zeit der grossen Erndt wird die guldene welt angehen”.

²⁹² *ivi*, p. 326.

precisamente dinamico che *deve esserlo*; il compito dell'uomo è adeguare la datità al Progetto. Paracelso è un grande utopista della tradizione millenarista cristiana, che sogna un altro cielo, e, soprattutto, *un'altra terra*.²⁹³

Questo spiega in modo inequivocabile le sue tendenze sociali e le vicissitudini dell'esistenza, dalle quali abbiamo preso le mosse. Il commento ai Salmi, il *Libro della conoscenza* (*Das Buch der Erkenntnis*) i suoi innumerevoli scritti di carattere religioso, politico e sociale, i suoi testi a sfondo millenarista, trovano tutti il loro fondamento in questa tensione alla trasformazione del mondo, tensione al tempo stesso religiosa e sociale che costituisce il terreno sul quale crebbe l'alchimia spirituale.

L'influsso di Paracelso sui successivi sviluppi dell'alchimia, dello Spiritualismo, della teosofia, fu grandissimo: esso superò i limiti del XVI e del XVII secolo, per giungere sino al Romanticismo. Su di lui dovremo perciò ritornare in rapporto a questi fenomeni nell'ambito della loro specifica trattazione, essendo questo capitolo limitato ad una breve panoramica sull'alchimia spirituale.

A questo riguardo ci sembra importante segnalare che la duplicità della *machina mundi* paracelsiana, rappresenta un singolare e rigoroso sviluppo del fondamentale postulato alchemico enunciato dalla *Tabula Smaragdina*: ciò ch'è in alto è eguale a ciò ch'è in basso. Questo concetto è una linea-guida di tutto il sistema: si ripete con il parallelismo tra corpo elementale e corpo spirituale, con quello della nutrizione, che avviene contemporaneamente su vari piani antropologici; si tratta tuttavia d'un parallelismo assai singolare perché, come abbiamo notato, mentre sembra ripetere ogni manifestazione nell'ambito della *distinzione* dei piani, di fatto consente la *comunicazione* tra i piani stessi, facendo del cosmo e dell'uomo il luogo della circolazione *magica* di infinite forze, che lo rendono tutto continuo e tutto contiguo. "Forze" sono i 4 divini Arcani; ma forze, non sostanze, sono zolfo, mercurio e sale, che percorrono la manifestazione sensibile degli elementi, specchio di quella archetipale nella duplicità della *machina mundi*.²⁹⁴

L'equivalenza di alto e basso, tanto evidente in questa duplicità, è altrettanto forte allorché si consideri il cosmo paracelsiano sotto il profilo della triplicità: triplicità di zolfo, mercurio e sale, o triplicità di *Sêl*, *Geist* e *Leib*. Arlene Miller-Guinsburg, cit., ha sottolineato il perfetto parallelismo che si stabilisce tra Dio/Maria tratta da Dio/Cristo loro figlio, e l'altra triade Adamo/Eva tratta da Adamo/genere umano che ne discende. La prima diventa il modello divino della seconda (di fatto vale l'inverso) e ciò perfeziona il tema Cristo = secondo Adamo, e legittima quello della cristificazione dell'uomo interiore. Nel complesso, tutta la natura appare la *signatura* della Trinità divina.²⁹⁵ L'uomo alza la testa e guarda al proprio ruolo divino nel mondo, oltre l'asfissia delle occhiate normative del potere sociale, perché la Legge può trovarla soltanto iscritta nel proprio intimo. Sarebbe tuttavia errato confondere Paracelso, che è un *alchimista*, con le correnti *mistiche* o con l'interpretazione *spiritualista* della sua lezione. Ciò che fa di lui una figura più universale e moderna, è infatti precisamente il rapporto con la natura specifico dell'alchimista: Paracelso invita ad apprendere dalla natura (non dal sapere accademico, ma neppure dalle *elucubrazioni solitarie*) perché il sapere divino che è nell'uomo, si ri-conosce contemplando la natura che ha in sé la stessa impronta divina.²⁹⁶

Questo è lo sviluppo cui apre il pensiero paracelsiano, la cui influenza sulla generazione immediatamente successiva è tale che può esser segnalata, a nostro avviso, da un paradosso: autori come Pagel e Koyré, che fanno ampio riferimento a testi deuteroparacelsiani, sono tuttavia *precisi* studiosi di Paracelso, tanto stretta è la connessione tra il pensiero di quest'ultimo e quello degli ignoti autori che lo seguono e ne sviluppano la dottrina. Naturalmente questa non è una norma, perché un uso disinvolto di tali testi può condurre ad attribuire a Paracelso opinioni e dottrine che appartengono soltanto ai suoi contraffattori, il cui livello intellettuale è sempre lontano da quello del Maestro; tuttavia costoro riverberano la diffusione di una lezione e il modo assai conforme col quale essa veniva intesa in un ampio ambito culturale.²⁹⁷

Gli anni che sono tra il XVI e il XVII secolo vedono una vera esplosione dell'alchimia, sia come stampa delle più importanti raccolte di testi antichi e contemporanei, sia come produzione di nuove opere.²⁹⁸ Questo interesse si concretizza in due filoni, che possono anche sovrapporsi: la medicina paracelsiana, che include anche la pratica di laboratorio; e l'alchimia più propriamente spirituale, nella quale si compendia la svolta del XVI secolo. A questo secondo filone siamo qui maggiormente interessati, per il ruolo che vi assume

²⁹³ Goldammer, cit., pp. 102-103: in primo luogo la certezza cristiana di un mondo a venire del tutto diverso...la possibilità di un di più...la dottrina di un nuovo mondo completamente diverso, nel quale si danno condizioni del tutto diverse. Sulla finale perfezione del mondo, cfr. *ivi*, p. 125 sgg.; sul legame tra escatologia e visione sociale cfr. p. 131 sgg., ma più in particolare pp. 135-146 per gli aspetti più drasticamente politici e rivoluzionari. Paracelso vi appare molto vicino a Mûntzer; sul nuovo cielo e sulla nuova terra, cfr. p. 133.

²⁹⁴ Sulla Natura di Paracelso, intesa come campo di forze vitali e magiche, cfr. Koyré, cit.

²⁹⁵ *Von Paracelsus zu Böhme*, cit., pp. 99-100.

²⁹⁶ Cfr. L. Müller-Salzburg, *Der Teil und das Ganze in Hohenheims Gedankenwelt*, S.B.PF. 25, 1987, p. 157.

²⁹⁷ Tra le distorsioni che più facilmente s'incontrano, vi è l'esasperazione dell'elemento magico fuori da ogni quadro "razionale" che lo giustifichi; la superficialità, i fraintendimenti, e, più in generale, l'incapacità di dominare la complessità del sistema di pensiero che sostiene ogni affermazione dottrinale, la mancanza di apertura mentale nei confronti dei pregiudizi del tempo: ad esempio, Paracelso credeva nella "realtà" della stregoneria, ma soltanto facendo ricorso ad un testo spurio, il *De occulta philosophia*, il Nowotny, *Paracelsus und das Hexenwesen*, S.B.PF. cit., può farne un sostenitore del rogo. Si noti comunque che la distinzione tra magia "naturale" e magia "nera", seguita da Paracelso come da tutti i "maghi" rinascimentali, indica l'eterna ambiguità della magia stessa. Infatti, mentre la prima ristabilisce la "giustezza" (ad esempio, cura i mali) la seconda stabilisce deviazioni da essa con fenomeni "anormali" (ad esempio, il volo delle streghe): *ciò mostra una forte componente normativa nella cultura dei teorici della magia*, perché "normalità" e "anormalità" rappresentano la spia del buono e del malvagio.

²⁹⁸ Cfr. Thorndike, cit., vol. 5°, pp. 600-651; vol. 7°, pp. 152-202, al quale rinviamo per il lungo elenco dei protagonisti.

il concetto di trasmutazione, fondato sull'antica equazione Cristo = Pietra filosofale, e perché in esso si può vedere uno specchio delle crisi sociali del XVI-XVII secolo.²⁹⁹

L'argomento è stato posto al centro della propria ricerca da parte del Webster,³⁰⁰ il quale ha messo il paracelsismo in rapporto con il clima di profetismo gioachimita; ansia di ritorno ad una Chiesa delle origini e sogno di uno sviluppo scientifico rappresentano due aspetti che trovano una loro unitarietà nell'ispirazione paracelsiana.³⁰¹

Il paracelsismo fu un fenomeno europeo: non soltanto la Germania, ma anche la Francia e l'Inghilterra conobbero la sua grande espansione nella prima metà del XVII secolo. Anche qui il fenomeno correva su un duplice percorso: quello scientifico, con l'interesse dei membri della Royal Society, ed in particolare di Newton;³⁰² e quello escatologico-profetico, che accompagnava i turbamenti sociali del secolo.³⁰³

L'importanza di Paracelso nell'evoluzione dell'alchimia e nello stabilirsi di un chiaro legame tra essa, le attese sociali, e la fronda intellettuale nel corso del XVII secolo, può esser letta nelle vicende che conducono al fenomeno rosicruciano giusto alla vigilia della Guerra dei Trent'anni, nel corso delle quali si nota un intersecarsi di rapporti tra gli alchimisti inglesi e quelli tedeschi, attivi nelle corti di Heidelberg e di Kassel.³⁰⁴ Queste vicende riguardano le principali figure dell'alchimia post-paracelsiana, che trovò un punto di coagulo nelle corti di Federico V del Palatinato e di Moritz di Hessen-Kassel, dove divenne una bandiera ideologica³⁰⁵ contro la politica asburgica.

La breve stagione terminò con la sconfitta militare e politica dei due nel corso della Guerra dei Trent'anni, dopo l'avventura boema di Federico V e la battaglia della Montagna Bianca. L'episodio, riassunto dalla Yates,³⁰⁶ concerne il temerario tentativo di Federico V di assumere la corona boema, offertagli in palese contrasto con la politica asburgica da parte della città di Praga, postasi sul piano della ribellione dopo la defenestrazione dei rappresentanti cattolici di Ferdinando, chiamato a succedere a Rodolfo II († 1612) nel 1617 e divenuto imperatore nel 1619. Lo scontro era quanto mai radicale, perché i praguesi reagivano contro il tentativo asburgico di eliminare la loro Chiesa nazionale.

Appare quindi significativo che tanto Federico V, quanto il suo sostenitore a Kassel, Moritz, che aveva a sua volta problemi di territorio con i propri parenti, scegliessero come bandiera ideologica la protezione degli alchimisti paracelsiani, non soltanto contro il Cattolicesimo controriformato, ma anche contro i Luterani "ortodossi".³⁰⁷

²⁹⁹ Sull'orientamento escatologico di parte dell'alchimia in prosecuzione con la lezione paracelsiana, cfr. S.J. Linden, *Alchemy and Eschatology in Seventeenth-Century Poetry*, Ambix 31, 3, 1984; sulla centralità del concetto di trasformazione e sulle alternative che esso pone al razionalismo della cultura egemone dell'occidente, cfr. R.E. Zimmermann, *The Structure of Mythos: on the Central Stability of Alchemy*, ivi.

³⁰⁰ Cit., cfr. pp. 13-107.

³⁰¹ Cfr. in particolare pp. 74-81. Il ritorno allo stato prelapsario comporta il ritorno alla conoscenza dei segreti della natura, perduta a seguito della caduta. Questa coincidenza è espressa sinteticamente dal paracelsiano Joachim Tancke nella sua Prefazione al *Promptuarium alchemiae* del 1610 (anastatica Graz, Druck-u. Verlaganstalt, 1976). Cfr. anche in Scherer, cit., p. 61.

³⁰² Cfr. B.J.T. Dobbs, *Newton's Alchemy and His Theory of Matter*, Isis, 73, 1982; della stessa, *Alchemische Kosmogonie und Arianische Theologie bei Isaac Newton*, W.F. 32, cit. Per Newton, l'alchimia aiutava a risolvere problemi teologici, in quanto una filosofia della natura era indispensabile per la comprensione del divino nei suoi aspetti non chiariti dalla Bibbia; la teoria newtoniana della materia riteneva infatti che le forze vive presenti nella natura non potessero appartenere alla materia stessa; per conseguenza esse testimoniavano la presenza e l'azione diretta di Cristo, "viceré" di Dio; ciò che veniva respinto, era il latitante Dio di Cartesio. L'onnipresenza di Cristo nella natura come Parola fatta carne, è concetto paracelsiano sviluppato dal circolo alchemico della corte di Kassel; il ciclo della Passione (sofferenza-morte-resurrezione) diveniva così l'archetipo del processo alchemico: cfr. B. Moran, *The Alchemical World of the German Court, etc.*, S.A., Beihefte 29, Stuttgart, Steiner, 1991.

³⁰³ Cfr. P.M. Rattansi, *Paracelsus and the Puritan Revolution*, Ambix, 11, 1, 1963. Durante la rivoluzione puritana, Paracelso divenne popolare in Inghilterra; noto già per l'opera medica in epoca elisabettiana, ora ci s'interessava alla dottrina generale, perché si era compreso che l'intero sistema di pensiero conduceva a ben precise prese di posizione politico-religiose. I gruppi di contestazione cercavano nella sua filosofia della natura un'alternativa a quella aristotelica; al contrario, i gruppi di potere erano antiparacelsiani, e si arroccavano sul sapere accademico. Una concezione vitalista della natura si rapporta al determinismo meccanico esattamente come il desiderio di trasformazione sociale degli utopisti si rapportava alla pretesa ineluttabilità dello *status quo*. Uno spaccato di grande interesse sulla società inglese prima e dopo la metà del XVII secolo è fornito dal testo di C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, trad. di E. Basaglia, Torino, Einaudi, 1981, nel quale si esamina l'interdipendenza di attesa sociale e scelta religiosa nei vari ceti sociali, essenzialmente da parte del popolo minuto - un'area che va dagli artigiani agli emarginati - e della borghesia che va affermandosi. Nell'ambito della protesta, un ruolo importante fu rivestito dai *Famillists*, seguaci della dottrina di Niklaes (cfr. Sez. I, Cap. 5°, in particolare n. 92) il cui reclutamento principale avveniva tra gli artigiani; in generale le dottrine che muovono i ceti subalterni hanno tratti riconducibili, in senso lato, al movimento del Libero Spirito (cfr. in particolare pp. 307-309) e all'Anabattismo; vi furono anche emergenze "gnostiche" nelle quali Dio era considerato "malvagio" (cfr. p. 330). Quel che c'interessa segnalare riguarda anche altri punti specifici: la diffusione di una tensione gioachimita, profetica, e l'attesa della fine del mondo (nel corso della Guerra dei Trent'anni). I gruppi impegnati in direzione del cambiamento sociale verso una società egualitaria, l'utopica società del Millennio, furono fortemente interessati all'alchimia (cfr. pp. 282-284) e vedevano in essa la base per una dottrina vitalistica del cosmo. Quest'emergenza di un Dio tutto interiore all'uomo e alle cose sotto forma di movimento e trasformazione, si accompagnava alla grande diffusione che ebbero i testi di Böhme, la cui teosofia si articola sul precedente dell'alchimia spirituale paracelsiana. Nell'universo indagato da Hill si legge molto bene, su entrambi i fronti della lotta sociale, il ruolo ideologico di potere rivestito dal Calvinismo, e quello, egualmente ideologico ma di campo avverso, dei movimenti eterodossi che privilegiano lo "spirito": di questo vi era chiara coscienza da entrambe le parti (cfr. pp. 299-335).

³⁰⁴ Oltre alla nota e citata ricerca della Yates, cfr. anche B. Moran, cit.

³⁰⁵ Tra i nomi dei protagonisti citiamo gli inglesi John Dee e Robert Fludd, il francese Duchesne (Querquetanus) che fu al servizio di Enrico IV in Francia, Eglinus (Nicolaus Niger Hapelius), Rhenanus, Mylius, Maier, Tancke, e altri ancora. Quando ci si riferisce alla loro dottrina, cui abbiamo fatto cenno in varie note *supra*, non si deve dimenticare il contesto in cui essa maturò.

³⁰⁶ Pp. 20-36.

³⁰⁷ Moran, cit., p. 35. Moritz era Calvinista, come Federico V, che contava erroneamente sull'appoggio del suocero Giacomo I. Qui si nota che la religione entra nelle scelte come fatto politico: i Calvinisti non erano meno intolleranti degli altri, ma, essendo minoritari nel contesto tedesco, erano nello specifico i protettori di una religiosità interiore individuale come quella degli alchimisti paracelsiani, nemici di ogni "ortodossia".

Bruce Moran³⁰⁸ ha visto nella "filosofia occulta" una forte base ideologica per le indipendenze locali, ma ritiene che la sua "protezione" da parte di Moritz costituisse un tentativo disperato, fondato su una realtà surrettizia. Certamente il pensiero alchemico rappresentò l'utopia dei dissenzienti nei durissimi anni che vanno dalla metà del XVI secolo alla metà del XVII: essa sognava infatti l'armonia del Millennio e la convivenza degli opposti.³⁰⁹ L'influsso paracelsiano su queste speranze è totale, nel senso che si assiste alla riproposizione delle sue idee da parte dei successivi alchimisti;³¹⁰ importante è anche notare che negli scritti rosicruciani, essenzialmente allegorici, privi di riferimenti alla realtà, il solo nome storico che viene citato è quello di Paracelso, perché i Rosicruciani intendono rifarsi all'utopia alchemica paracelsiana dell'armonia universale nel Millennio, e pensano di realizzarla tramite la loro società segreta, mentre si dichiarano nemici di quel sapere accademico che fu ostile a Paracelso.³¹¹

La ricerca generale della Yates e quella puntuale del Moran, hanno portato alla luce il contesto politico europeo nel quale l'alchimia post-paracelsiana, espressa attraverso alcuni protagonisti di spicco attorno ai quali ruota il mito rosicruciano, viene a giocare un preciso ruolo ideologico. Il contesto culturale nel cui ambito si muove questo mito è assai ampio, perché coinvolge indirettamente le figure di Bruno e Campanella, e delinea una trama che fa convergere sul Palatinato intellettuale che agiscono nella Repubblica Veneta, in Inghilterra, e nella Francia di Enrico IV. La connessione tra alchimia e Protestantismo vi si delinea anche come opzione antisburgica, essendo gli Asburgo di Spagna e d'Austria impegnati nello sforzo di restaurazione cattolica; essa è un chiaro indizio dei risvolti sociali e della collocazione di questa forma di spiritualismo, di religiosità utopica il cui obiettivo era il rinnovamento del mondo. La concezione vitalistica del cosmo che è l'asse portante di tutto il pensiero paracelsiano e bruniano, non può in alcun modo conciliarsi con logiche restauratrici o con la difesa dello *status quo*,³¹² ed è a sua volta espressione di un desiderio di cambiamento sociale: i due aspetti sono inestricabilmente legati tra loro e rinviano l'un l'altro all'infinito, come in un gioco di specchi.

Una delle figure che appaiono maggiormente coinvolte nel progetto è quella di Eglinus, che scrisse sotto gli pseudonimi di Nicolaus Nigrus Hapelius e di Heliophilus a Percis. Sotto quest'ultimo nome aveva prodotto due testi attorno al mito di Elia, la *Nova disquisitio de Helia artista Theophrasteo*, pubblicata a Kassel nel 1606 e dedicata a Moritz; e la *Cheiragogia Heliana*, pubblicata a Marburg, dove operava come teologo e alchimista su incarico di Moritz.

Eglinus era stato a contatto con Bruno a Zurigo, ed era fortemente implicato con l'alchimia paracelsiana dello ps. Basilio Valentino; egli si poneva tra i profeti del mondo rinnovato, di quell'Età di Elia che avrebbe segnato il ritorno del sapere universale prelapsario, fondamento di una nuova età dell'oro.³¹³

Moran³¹⁴ vede in lui la figura che per molti aspetti corrisponde in modo preciso alle idee esposte nella *Fama* e nella *Confessio*; i due principali testi rosicruciani apparsi anonimi a Kassel nel 1614 e nel 1615,³¹⁵ e generalmente attribuiti a Johann Valentin Andreae, autore quasi certo del terzo trattato anonimo, *Le nozze chimiche di Cristiano Rosenkreutz*,³¹⁶ Eglinus è comunque il probabile autore di un altro testo

³⁰⁸ Cit., p. 25.

³⁰⁹ Uno dei miti alchemici/millennaristi che si trova in Paracelso e nei paracelsiani, inclusi i Rosicruciani, è il ritorno di Elia che segna la fine del mondo e l'inizio del Millennio; il profeta biblico viene immaginato anche come alchimista (*Elias artista*) in quanto rivelatore di quei segreti della trasmutazione dei metalli che ancora sfuggono all'alchimista (cfr. H. Kopp, *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit*, Heidelberg, Winter, 1886, vol. I, pp. 250-252). Nell'alchimia spirituale, l'utopia è quella del recupero della scienza prelapsaria; l'età finale, l'Età aurea, è caratterizzata dalla conoscenza dei segreti magici, degli occulti legami che regolano i rapporti tra le cose tutte animate.

³¹⁰ Sull'influenza di Paracelso nella successiva alchimia, cfr. S. Wollgast, *Zur Wirkungsgeschichte des Paracelsus im 16. und 17. Jahrhundert*, S.A. Beihefte 31, Wiesbaden, Steiner, 1993. Wollgast include Paracelso nell'ala radicale della Riforma, sottolineando che i secoli dal XVI al XVIII furono secoli di crisi aperti al chiliasmo, e indaga l'influenza di Paracelso su questo chiliasmo, sulle idee di pace e di tolleranza, sugli sviluppi della filosofia e su quelli dello Spiritualismo riformato. Egli sottolinea inoltre la consonanza delle idee religioso-sociali di Paracelso con quelle di Müntzer e di Franck; la presenza del mito di "Elias artista" nell'Anabattismo di Münster e in Postel; la collocazione gioachimita delle attese di Paracelso; la sua opposizione ad ogni forma di Chiesa istituzionalizzata.

³¹¹ Moran, cit., p. 95.

³¹² È significativo al riguardo quanto segnala il Moran, p. 39: per il Gesuita Roberti, in polemica con l'alchimia di Kassel, se esistono nella natura forze vitali spirituali, esse non possono che essere *diaboliche*. La negazione della vita come continua trasformazione e la metafisica di un ordine stabile, si coniugano nell'ideologia razionalista del dominio. Per quanto concerne la trama politica, la Yates, pp. 154-167, ha messo in evidenza i contatti di Federico V con Enrico IV per un intervento in Germania; presso Enrico IV operava inoltre il paracelsiano Duchesne, contattato dal medico paracelsiano Mosanus, inviato da Moritz (cfr. Moran, pp. 71-72 e pp. 115-120) ciò che mostra il parallelismo tra scelte culturali e azione politica. Nelle stesse pagine la Yates ha sottolineato la triangolazione tra gli antipapali e antisburgici veneziani con Giacomo I e Federico V, nonché il ruolo centrale della Boemia, dove si consumò lo scacco di Federico V ben compreso da Venezia. Il primo testo rosicruciano, la *Fama*, apparso a Kassel nel 1614, include la traduzione tedesca dei *Ragguagli di Parnaso*, di Traiano Boccalini, grande ammiratore di Enrico IV, che la Yates ritiene influenzato da Bruno; tra i Rosicruciani figura Adami, amico ed editore di Campanella che -lo ricordiamo- fu l'organizzatore della rivolta antispagnola del 1599. Tutti costoro sognavano la riforma universale del mondo.

³¹³ Moran, pp. 40-49; Kopp, cit., pp. 251-252.

³¹⁴ Cit., p. 101.

³¹⁵ Per i testi rosicruciani più noti (*Fama*, *Confessio* e *Nozze chimiche*) cfr. Joh. Valentin Andreae, *Fama Fraternitatis, Confessio Fraternitatis, Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz*, eingeleitet und hrsg. von R. Van Dülmen, Stuttgart, Calwert, 1973; i primi due sono tradotti in italiano in Appendice al testo della Yates. Il testo tedesco della *Fama* e della *Confessio* anche in Scherer, cit. Sul retroterra dei manifesti rosicruciani, che risale sino al neoplatonismo del XII secolo, alla prima alchimia occidentale e all'eredità culturale araba, per discendere sino al paracelsismo, cfr. A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, vol. II, Paris, Gallimard, 1996.

³¹⁶ Moran, p. 96, sostiene che le *Nozze chimiche* non possono essere considerate un vero e proprio testo rosicruciano; in effetti la personalità storicamente nota di Andreae, utopista (immaginò la città di Cristianopoli) ma pio Luterano, non sembra addirsi troppo al clima rosicruciano, per il quale potrebbe aver avuto soltanto una breve infatuazione. Il testo è un lungo racconto fantastico, centrato sul simbolismo alchemico;

rosicruciano, la *Assertio Fraternitatis*, apparso a Francoforte nel 1614, che ripete i contenuti della *Fama* e della *Confessio*.³¹⁷ Un ulteriore importante testo rosicruciano, *Ergon et Parergon Fratrum R+C* apparve, rigorosamente anonimo, nel 1626.³¹⁸

L'eccitazione provocata dall'apparizione dei testi fu grande, perché in essi si comunicava la costituzione di una società segreta il cui scopo era riformare il mondo; la cosa fu tenuta per vera, e, mentre alimentava il sospetto generale in campo avverso, provocò l'uscita di molti testi anonimi di presunti Fratelli; alcuni poi si diedero a ricercare le tracce della presunta associazione, altri si dichiararono Rosicruciani, come Mylius e Maier, che "iniziò" alla Fraternità Fludd.³¹⁹ La vicenda rosicruciana dev'essere accennata, perché in essa si verifica quella fusione dell'alchimia con la Cabbala cristiana e la magia, che era sempre stata nell'aria e che era stata operata, per quanto concerne la magia, da Paracelso. Tutte queste discipline hanno infatti, come abbiamo più volte constatato, un fondamento comune.³²⁰

La ricerca della Yates ha posto all'origine degli scritti rosicruciani la *Monas Hieroglyphica* di John Dee;³²¹ una tesi che è stata molto contestata.³²² In effetti, come nota il Moran, l'opera dell'esoterista inglese da sola, non dà ragione della nascita dei testi rosicruciani, e questa è anche la nostra modesta opinione, perché il raffronto tra la *Monas* e la *Fama* non sembra offrire particolari evidenze. Quel ch'è certo però, è che con Dee avviene quella fusione dell'alchimia con la Cabbala cristiana e la magia, che è il tratto caratteristico dei testi che gravitano nell'area rosicruciana.³²³

La *Fama Fraternitatis* è un singolare documento che narra le peripezie del Fratello C.R., tedesco, ed esordisce con il fondamentale assunto alchemico: Cristo ha rivelato cose meravigliose che potrebbero condurre alla perfezione tutte le arti, ma ciò non accade perché la cultura accademica ostacola il progresso. C.R., povero ma di nobile origine e di grande ingegno (notare il forte tratto ideologico), studiò Greco e Latino in collegio a 5 anni, poi, da un Fratello benefattore, fu condotto in oriente. Rimasto solo a Cipro per la morte di costui, esercitò la medicina tra i Turchi e andò a Damasco, per apprendere il sapere degli Arabi: dunque la sua base fu la scienza della natura (leggi: alchimia). Recatosi a Fez, vi apprese poi magia e Qabbalah, nonché la dottrina del macro/microcosmo. Passato in Spagna (altro luogo significativo, perché da lì pervennero all'Europa alchimia, magia e Qabbalah) iniziò le sue dispute con i dotti, che trovarono però ridicole le sue idee. Qui la Spagna è evidentemente il centro degli Asburgo, e quindi della reazione cattolica. Anche le altre nazioni europee gli riservarono però lo stesso trattamento, nonostante egli donasse la propria scienza al solo fine di render prospera l'Europa. Qui s'innesta l'elogio di Paracelso, solo vero conoscitore della verità, che derise l'ignoranza degli accademici: anche lui aveva in mente l'armonia universale. Si noti il tratto caratteristico dell'alchimia, che la renderà improponibile come "scienza" nel senso odierno della parola: essa tenta di estrarre una scienza della natura da un'ontologia neoplatonica, e perciò si condanna a ricercare esiti che presuppongono la magia.

Tornando al Fratello C.R., la *Fama* dice che egli decise allora di fondare una società segreta nella sua Germania, che appariva gravida di mutamenti. La società aveva compiti benefici e un proprio sistema di cooptazione; essa avrebbe dovuto restar segreta ma, in quel momento (*scil.* nel 1614) aveva deciso di render nota la propria esistenza perché "Europa gehet schwanger" e partorirà un bambino robusto. Il tono millenaristico si combina molto bene con la confraternita segreta di cabbalisti, maghi, alchimisti, descritta nel testo: in effetti la *Fama* fece clamore, entusiasmando gli uni, preoccupando gli altri. Il testo prosegue poi con la descrizione della scoperta di un sepolcro nascosto, quello del Fratello C.R. da parte dei membri attuali della Confraternita.³²⁴ La descrizione del luogo è naturalmente fantastica e gravida di simboli, ma vi sono due allusioni precise che vanno riferite: si trova, tra i libri ivi racchiusi, il vocabolario paracelsiano; e il sepolcro è ettagonale, possibile allusione alla fasi dell'opera.³²⁵ Il testo prosegue con altre notizie, tra le quali la dichiarazione della fede cristiana dei Confratelli, nelle forme in cui tale fede è emersa "hell und klahr"

interessante vi appare l'immagine della fanciulla rapita dal Moro, che costituisce un antecedente al *Flauto magico*. Su Andreæ cfr. anche l'introduzione di A. Rosenberg a Joh. Valentin Andreæ, *Die chymische Hochzeit, etc.*, München, Planegg, 1957; R. Van Dulmen, *Histoire des années de jeunesse de Joh. Valentin Andreæ*, R.H.R. 184, 1973, dove è difesa con buoni argomenti l'attribuzione ad Andreæ della *Fama*.

³¹⁷ Moran, p. 101.

³¹⁸ Per questo testo cfr. Scherer, cit., che ha pubblicato tanto il manoscritto latino che la traduzione tedesca (pp. 206-213).

³¹⁹ Su questa vicenda ipotetica cfr. Yates, cfr., pp. 84-108.

³²⁰ La commistione della Cabbala cristiana con la magia avviene, come avevamo già detto, sin dai tempi di Pico.

³²¹ John Dee, *Monas Hieroglyphica*, Antwerpen, Guilelmus Silvius, 1564.

³²² Cfr. T.M. Luhrmann, *An Interpretation of Fama Fraternitatis with Respect to Dee's Monas Hieroglyphica*, Ambix, 33, 1, 1986. Dee fu comunque presente a Kassel nel 1586 e nel 1589; cfr. Moran, pp. 92-93. Dee fu anche a Praga, nel 1583, presso la corte alchemica (e cabbalistica) di Rodolfo II, che lo sfortunato Federico V avrebbe voluto rinverdire. Nel 1589, quando era in Germania, Dee incontrò Khunrath a Brema: cfr. Yates, pp. 45-46.

³²³ Moran, p. 93. Dee lavora alla costruzione d'un segno magico, un "gamaheo" che riunisca in sé tutto il simbolismo planetario ed alchemico, e nel quale si possano simbolizzare anche i 3 stadi "Adamo mortale", "sacrificio di Cristo" e "Adamo immortale" (cfr. pp. 12v-27v). Sulla presenza della dottrina cabbalistica nel suo modo di procedere, cfr. M.T. Walton, *John Dee's Monas Hieroglyphica: Geometrical Cabala*, Ambix 23, 2, 1976. "Gamaheo" o "Gamaheo" è termine paracelsiano che indica una pietra "segnata" dagli astri: cfr. Ruland, p. 240.

³²⁴ Questa scoperta è immaginata aver luogo nel 1604; infatti la salma ha in mano un libro nel quale è profetizzata la scoperta del sepolcro dopo 120 anni dalla morte; dalla *Confessio* si apprende che C.R. era nato nel 1378 ed era vissuto 106 anni, dunque era morto nel 1484. L'episodio delle *Nozze chimiche* è immaginato accadere nel 1459, all'età di 81 anni.

³²⁵ Paracelso appartiene al numero di coloro che dividono l'Opera in 7 fasi (cfr. *De rerum natura*, S.W. XI, p. 349) così elencate: "calciniiren (1) sublimiren (2) solviren (3) putrificiren (4) distilliren (5) coaguliren (6) und tingiren (7)". Cfr. inoltre la fortezza ettagonale, dove i 7 avamposti corrispondono alle 7 fasi dell'Opera, che appare nella 1ª tavola (dopo quella del frontespizio) di H. Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae*, Hanoviae, Guilelmus Antonius, 1609.

particolarmente in Germania: una frase che indica un non-cattolicesimo a nostro avviso non meglio precisato.³²⁶ Le ultime righe sono infine dedicate alla condanna risoluta di tutti coloro che ritengono l'opera alchemica una tecnica di produzione dell'oro: i Confratelli sono quindi espressamente degli alchimisti spirituali.

La *Confessio Fraternitatis* ripete la prospettiva aperta dalla *Fama*. Il testo si apre con l'annuncio millenarista dell'imminenza del Sabato; subito dopo ribadisce l'eterodossia della setta, che si dichiara nemica tanto del papa quanto di Maometto. La *Confessio* prosegue poi configurando in termini inequivoci il carattere della confraternita come unione di Eletti, aperta a tutti in linea di principio, ma rigorosamente selettiva nel merito; dichiara di avere a proprio nemico l'Asburgo,³²⁷ e termina con un rinnovato attacco contro coloro che interpretano l'alchimia come fabbricazione dell'oro.

Questo punto sembra esser considerato della massima rilevanza dai misteriosi Fratelli, perché costituisce l'argomento del terzo importante testo rosicruciano, *Ergon et Parergon*.³²⁸ In esso si ripercorre una cosmogonia "paracelsiana" (con la divisione di fuoco e aria da acqua e terra) al fine di ribadire i legami tra spirito e materia, Creatore e creazione. La comprensione e l'immedesimazione in questo processo teo/cosmogonico, in questo "divenire" del divino, è il vero "lavoro" (*ergon*); la trasmutazione dei metalli non è che il *parergon*, cioè il prodotto collaterale del processo stesso.

Lo Scherer ha pubblicato un altro testo anonimo "Getruckt zu Parthenopolis" nel 1629, che ci è sembrato di notevole interesse.³²⁹ Vi si rivela l'esistenza di una fantomatica associazione femminile che persegue scopi analoghi a quelli della Confraternita Rosicruciana. Anche loro professano il *Cristianesimo non dogmatico*; anche nel loro testo compare, come nella *Fama*, più volte il numero 5, legato evidentemente ad un esoterismo numerologico. L'aspetto più interessante è tuttavia un altro, che merita la massima attenzione. Le misteriose Sorelle dichiarano infatti che i 5 capisaldi della loro fede le collegano idealmente con le donne Albighesi e Valdesi di Tolosa e del confine italo-francese; con le Wiklifite inglesi; con le Hussite boeme; con le Veteroluterane di Germania, Sassonia, Danimarca e Svezia; con le Zwingliane svizzere; con le Riformate del Palatinato, di Nassau, etc.; infine, con le Gomariste olandesi. Tutte costoro rappresentano una sola fede, quale che ne sia il nome, e perciò possono essere definite collettivamente Cristiane Evangeliche o Apostoliche.³³⁰

Qui l'autore mostra non soltanto una conoscenza dettagliata delle eresie medievali, che erano già state oggetto della riflessione dello spiritualista Sebastian Franck (cfr. *infra*, Cap. successivo). Egli sembra infatti aver coscienza anche della *continuità* delle ragioni che sono loro a monte, e della stretta interrelazione che le lega all'alchimia, dalla quale scaturisce il fenomeno rosicruciano. Del resto la stessa alchimia ha sempre avuto coscienza della propria continuità storico-geografica come cultura dissenziente, ed un manifesto contemporaneo in tal senso può esser ritenuto il *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, del Rosicruciano Maier (cfr. *infra*).

Nel testo delle Sorelle Rosicruciane questo dissenso è come sempre centrato sul contrasto *anche* sociale tra una qualunque normativa e la ricerca dello "spirito" che anima ogni dottrina; i 5 capisaldi rappresentano infatti la cornice generalissima di una fede che rifiuta i teologi e che si rifà direttamente a Cristo, ai Profeti e agli Apostoli, alla preghiera, ai comandamenti, al battesimo e alla comunione. In questo senso il richiamo ai Gomaristi e ai Veteroluterani, più che un richiamo al rigido predestinazionismo di stampo gnostico praticato da entrambe le sette, potrebbe interpretarsi come rifiuto delle nuove "ortodossie" stabilitesi dopo gli esordi della Riforma; un generico richiamo, insomma, alla Riforma radicale.³³¹ Infatti, benché Rosicruciani e Gomaristi si ritenessero entrambi un gruppo di Eletti, e militassero entrambi sullo stesso fronte nella Guerra dei Trent'anni, ci sembra che vi sia un contrasto tra la tolleranza predicata dai primi, e la settaria intolleranza dei secondi.

La *Fama* e la *Confessio* suscitavano enorme scalpore in Europa, perché si credette veramente all'esistenza di questa setta; molti tentarono di mettersi in contatto, gli scritti si moltiplicarono.³³² Qui ci limiteremo ad accennare ad alcune figure eminenti, che gravitarono direttamente o indirettamente sulla corte di Kassel, e che costituirono il nucleo del fenomeno rosicruciano, bandiera ideologica della sfortunata avventura antiassburgica.

Johann Daniel Mylius, che fu tra i medici della corte di Moritz e che si autodefinì Rosicruciano,³³³ è noto soprattutto per due trattati: lo *Opus medico-chymicum* e la *Philosophia reformata*.³³⁴ Questa seconda

³²⁶ Van Dülmen, nella sua edizione dei testi, cit., p. 28, n. 32, interpreta: fede luterana. Egli infatti ritiene Andreae il sicuro autore degli scritti.

³²⁷ "Ancora alcune penne d'aquila" chiaro riferimento all'aquila asburgica.

³²⁸ Titolo completo: *Ergon et Parergon Fratrum R.C. & est cabalistica deductio de Olympo Terrae, quo Natura eiusque Magisterium precipue in Terra latet & ad Creatorem suum referatur tingens & transmutans metalla*.

³²⁹ *Frauen Zimmer der Schwestern der Rosinfarben Creutzers*, in Scherer, p. 215 sgg. Lo Scherer riferisce di aver trovato un solo esemplare, alla Staatsbibliothek di Berlino.

³³⁰ *ivi*, p. 226.

³³¹ Ai Gomaristi si opponevano gli Arminiani, in campo calvinista, precisamente sul tema del libero arbitrio, sostenuto da questi ultimi contro il radicale predestinazionismo e la concezione di un corpo di "Eletti" sostenuta dai primi. Sulle loro lotte non soltanto teologiche, terminate con la repressione degli Arminiani ad opera di Maurizio d'Orange nell'ambito della Guerra dei Trent'anni, cfr. G. Barudis, *Der deutsche Krieg, 1618-1648*, Frankfurt, Fischer, 1985, pp. 111-117 e *passim*.

³³² Per la storia di questi eventi, rinviamo alla Yates.

³³³ Moran, p. 112.

opera, densamente illustrata, si propone come rivisitazione generale della dottrina; il suo testo tuttavia appare non sempre collimare con le suggestive illustrazioni, che, dal punto di vista simbolico, sembrano essere più interessanti ed avere maggior respiro. A questo momento storico del suo sviluppo (XVII secolo) l'alchimia non sembra avere nuove vedute interessanti per ciò che concerne la dottrina naturalistica, e si presenta ripetitiva: Mylius compie tuttavia un notevole sforzo erudito nella ricerca di corrispondenze segrete nel cosmo. Ci è sembrato inoltre interessante trovare nel suo testo un primo accenno a quello che Fludd definì, nella *Medicina catholica* del 1629 (cit.) l'anello dei colori.³³⁵ Si tratta della definizione del rosso come momento intermedio tra il bianco e il nero; a partire da essa viene costruita una dottrina che unisce in rapporto circolare i colori dello spettro. La sistemazione del rosso quale colore intermedio tra il bianco e il nero è tuttavia ipotesi antica e assai diffusa: la si trova anche nella mistica islamica. Esempio assai noto è quello dell'angelo di Sohrawardi, che è rosso in quanto mediatore tra la luce divina (bianco) e il buio di questo mondo (nero), che è il "pozzo" dell'esilio occidentale.³³⁶ Accanto a Mylius, più celebre di lui, fu Michael Maier, anche lui medico alla corte di Moritz, cultore dell'alchimia emblematica, che si dichiarò Rosicruciano e dedicò alcuni suoi testi alla misteriosa Confraternita. Autore molto dotto, fece uso della propria erudizione per trovare il maggior numero di possibili corrispondenze tra i miti alchemici e la mitologia classica, una tecnica con la quale trattò anche il problema dei Rosacroce (i cui "antenati" ravvisò negli antichi colleghi sacerdotali) allorché, nel 1617, scrisse il *Silentium post clamores*, col quale si sforzava di spiegare lo strano silenzio della presunta setta annunciata con la *Fama* e la *Confessio*.³³⁷

Subito dopo, nel 1618, egli dedicò un altro testo, *Themis aurea*, alla misteriosa setta.³³⁸ Qui egli sostenne che i Rosicruciani, da lui tenuti per uomini retti e valenti medici, dei quali dava per certa la prassi di curare gratuitamente i malati,³³⁹ non fossero eversori politico-religiosi;³⁴⁰ essi non avrebbero avuto nulla a che vedere con Anabattisti ed entusiasti.³⁴¹ Per il resto, Maier vi ricalcava temi paracelsiani come la *signatura* e la natura "ministra" di Dio. Anche la magia, secondo i noti schemi, veniva ricondotta nell'ambito della natura: la perfetta conoscenza della magia naturale consentirebbe infatti di ottenere risultati apparentemente miracolosi.³⁴² Per il resto, si assiste alla solita stucchevole interpretazione allegorico-alchemica dei miti classici.

Si noti qui l'importanza "politica" di collocare il movimento rosicruciano fuori da ogni sospetto di eversione, nonché la presa di distanza dall'Anabattismo con le sue potenzialità anarco-nihiliste; Maier era una figura di gentiluomo che teneva molto al proprio rango, come si può osservare dalle incisioni che lo ritraggono con i suoi titoli, in età di 49 anni, nel 1617. Se Paracelso aveva detestato le sette cogliendone la valenza ideologica, ma si era sentito e dimostrato un individualista ribelle, Maier si tiene, più che altro, "lontano dal volgo", secondo la logica di un'alchimia che si è fatta ormai "torre d'avorio".

Questa posizione riservata contro il volgo, è chiaramente espressa nel suo *Examen fucorum*,³⁴³ dove attacca gli improvvisatori e gli autodidatti,³⁴⁴ esalta l'importanza del saper scrivere e conoscere la Retorica, la Logica e via dicendo;³⁴⁵ ribadisce che soltanto gli ignoranti intendono per zolfo e mercurio le sostanze volgari, e condanna la menzogna dei presunti fabbricanti d'oro.³⁴⁶ Il testo di Maier è ampolloso, gnomico e vacuo; ancor di più lo è la sua commediola in versi tra sostenitori e detrattori dell'alchimia, *Iocus severus*.³⁴⁷

Siamo dunque in presenza di un sapere tutto erudito, compilativo, privo d'invenzione e di passione: il retroterra culturale di Maier non sembra più interessante di quello dei peggiori accademici, è soltanto più ingenuo e arretrato. Anche il suo vasto trattato sull'universalità della vicenda alchemica, *Symbola aurea*

³³⁴ Il titolo completo del primo è: *Opus medico-chymicum continens tres tractatus sive basilicas quorum prior inscribitur Basilica medica, secundus Basilica chymica, tertius Basilica philosophica*, Frankfurt, Ienns, 1618-1620. La sua mole incute soggezione, ma non è un testo particolarmente interessante, se non per le numerose illustrazioni; Mylius appartiene infatti, con Maier, alla corrente definita "alchimia emblematica". Moran, p. 87, suddivide la produzione alchemica di Kassel, orientata alla ricerca delle armonie cosmiche, in tre filoni: quello che si affida agli emblemi, cioè a una serie di belle incisioni cariche di simbolismo e ricche di riferimenti mitologici, il cui capolavoro è la *Atalanta fugiens* di Maier; quello che segue la linea profetico-escatologica dei Rosicruciani, e quello che si fonde con i miti cabalistici della cosmogonia. Mylius è un paracelsiano, e cita a lungo il Maestro. La *Philosophia reformata*, Frankfurt, Ienns, 1622, riccamente illustrata, è divisa in due libri, ed è una generale rivisitazione della letteratura alchemica (*theorica* e *practica* in 7 parti) letta in chiave spirituale e organicamente inquadrata. Il secondo libro è poi una riedizione di 36 testi classici, a partire da Morieno, definiti "authoritates philosophorum".

³³⁵ *Philosophia reformata*, Libro I, p. 19; cfr. anche p. 120 per il giallo intermedio tra bianco e rosso: l'allusione è evidentemente alle fasi dell'opera, tuttavia non si può escludere un più ampio spettro d'applicazione.

³³⁶ Cfr. *L'archange empourpré*, cit., p. 196; p. 203, p. 236. Cfr. anche la n. d. p. 214; per il pozzo tenebroso dell'esilio, cfr. p. 274.

³³⁷ M. Maier, *Silentium post clamores, hoc est, Tractatus apologeticus, etc.*, Frankfurt, Ienns, 1617. Per il riferimento agli antichi colleghi sacerdotali, cfr. Cap. V, p. 36 sgg. Il testo, farraginoso di riferimenti classici, è, nel complesso, di notevole pedanteria.

³³⁸ *Themis aurea, hoc est de legibus fraternitatis R.C. tractatus, etc.*, Frankfurt, Hoffmann, 1618.

³³⁹ *Ivi.* p. 55. Il misterioso autore della *Fama* aveva dichiarato che questa era la loro principale attività mondana.

³⁴⁰ *Ivi.* p. 186 sgg.

³⁴¹ *Ivi.* p. 187.

³⁴² *Ivi.* p. 124.

³⁴³ *Examen fucorum pseudo-chymicorum, etc.*, Frankfurt, De Bry, 1617.

³⁴⁴ *Ivi.* p. 1: si osservi il totale ribaltamento di una cultura che, nata come manifestazione religiosa eversiva e antiaccademica, si fa ora aulico esercizio di saccenti; questo tratto è tipico di Maier.

³⁴⁵ *Ivi.* pp. 15-16.

³⁴⁶ *Ivi.* pp. 18-20.

³⁴⁷ *Iocus severus, hoc est Tribunal æquum, etc.*, Frankfurt, De Bry, 1617.

mensae duodecim nationum,³⁴⁸ che mette in scena tutti i leggendari protagonisti degli albori, è un mero lavoro erudito e compilativo.

Il grande colpo d'ala Maier lo trova, grazie essenzialmente alle incisioni di Merian, nella sua opera maggiore e più famosa, l'*Atalanta fugiens*.³⁴⁹ In questo testo Maier recupera quanto di più significativo egli ha trovato nella letteratura alchemica, e lo fonde e lo rielabora con la propria straripante erudizione. Il suo scopo, come ha mostrato l'attenta ricerca di De Jong, fu mettere in luce il carattere spirituale della trasmutazione alchemica, e il fondamento religioso di una filosofia della natura, quale per l'appunto è l'alchimia prima ancora di essere una pratica di laboratorio. Maier mirava ad esprimere l'armonia di scienza e teologia nel momento in cui era già evidente che esse andavano divergendo;³⁵⁰ in questa logica si comprende la sua entusiastica adesione al programma rosicruciano.

Nell'*Atalanta fugiens* i 50 emblemi del testo, ciascuno con il proprio epigramma e commento (*Discursus*) non rappresentano una successione di fasi dell'Opera: essi si presentano essenzialmente come ripetute meditazioni sull'essenza dell'Opera stessa, indagata attraverso la metafora e il simbolo. C'è quindi la chiara coscienza di esprimere un sapere che va oltre il concetto, e che può soltanto essere "additato" per tutti coloro che lo vogliano intendere. L'alchimia che vi viene esposta, come meditazione generale sul suo grande passato, è ormai quella codificata da Paracelso nel ternario zolfo-mercurio-sale, come ha sottolineato H. Wüthrich nella sua prefazione all'anastatica del testo.³⁵¹ Ogni tavola è infatti accompagnata, oltretutto da un motto, un epigramma e un *Discursus*, anche da una breve composizione musicale -che rientra nella logica dell'armonia universale- sotto forma di Fuga a tre voci. Queste, giusta il titolo dell'opera, sono costituite da *Atalanta (fugiens)*, *Hippomene (sequens)* e *Pomo (morans)*, nei quali Maier ha inteso simbolizzare il mercurio, lo zolfo e il sale.³⁵²

Un illustre precedente all'*Atalanta fugiens*, che è anche un precedente per la stessa temperie rosicruciana, è costituito dal citato *Amphitheatrum sapientiae* di Khunrath.³⁵³ Qui l'alchimia non soltanto è intesa in modo essenzialmente spirituale, ma è strettamente fusa con la Cabbala cristiana; più del testo sono interessanti le 8 tavole iniziali. Già nella prima, l'architettura stessa del paesaggio è concepita nella logica dell'armonia universale e di circolazione di forze nella natura; alcuni sapienti indicano un monte al centro, che reca la *Tabula Smaragdina* in latino e in tedesco, e le parole con le quali Hermes annuncia a Pimandro che lo istruirà. La tavola successiva intende sottolineare il carattere religioso ed elitario dell'opera; l'immagine di Cristo appare nel libro della natura quale medicina universale, la Pietra filosofale è un mistero destinato non a tutti, cui si giunge per un ponte levatoio. La fortezza alchemica, ettagonale (cfr. *supra*, n. 325) è circondata da un fossato e poi da un cerchio diviso in 20 settori; questi rappresentano modi pedissequi d'intendere l'Opera, che sono d'ingresso facile ma non conducono a nulla. Nella quarta tavola l'opera alchemica si presenta come il proseguimento del processo della creazione; essa conduce all'Uno che è YHWE e costruisce il *Rebis* operando su zolfo, mercurio e sale; vari motti ed emblemi alchemici vi compaiono a sottolinearne le fasi. Nella tavola successiva si nota il caposaldo della Cabbala cristiana ideato da Reuchlin: il Tetragramma con la *Shin* nel mezzo; accanto il libro dai 7 sigilli. La successiva tavola, in ebraico, ha ancora al centro YHSWH; segue la tavola con il laboratorio dell'alchimista ove compaiono i riferimenti alla preghiera, al lavoro e alla musica (armonia) della quale abbiamo già detto. L'ultima tavola è una vera rappresentazione del *Theatrum mundi*, di ampio respiro: nella natura si legge la Sapienza divina. La scena, che è definita "Ginnasio theomagico macrocosmico cattolico", è illuminata da YHWH che splende in cielo; vi è rappresentato in vari modi il lavoro umano, ma anche la preghiera e il romitaggio; un motto avverte: "unus esto tecum, sed cave ne solus". Un aspro sentiero conduce alla porta dell'Anfiteatro della Sapienza Eterna; questo era stato presentato nella terza tavola con una scala mistica di 7 gradi teosofici, per salire la quale è necessario l'*Enthusiasmus*.

Ci siamo trattenuti in questa descrizione per dare un'idea della svolta che ha preso ormai l'alchimia, di come essa s'identifichi *tout court* con l'utopia sociale del mondo rinnovato; e di quale retroterra precedesse gli scritti rosicruciani, giustamente anonimi perché espressione d'una temperie culturale diffusa, e non

³⁴⁸ Frankfurt, Iennis, 1617; anastatica Graz, Druck-u. Verlagsanstalt, 1972.

³⁴⁹ *Atalanta fugiens, hoc est emblemata nova, etc.*, Oppenheim, De Bry, 1618; anastatica Kassel, Bärenreiter, 1964. Su *Atalanta fugiens* cfr. anche H.M.E. De Jong, *Michael Maier's Atalanta fugiens*, Leiden, E.J. Brill, 1969. Merian è anche l'autore delle splendide tavole del trattato di Lambsprinck, *De lapide philosophico*, apparso in traduzione latina illustrata nel 1625 (in *Theatrum Chemicum*, del 1613, le illustrazioni mancano; tuttavia esisteva già un'altra edizione illustrata, che dovette servire da spunto per le tavole di Maier/Merian: cfr. De Jong, p. 6 nel testo e in n. 13; p. 337; p. 351; e l'introduzione di K.R.H. Frick [pp. XX-XXI] all'anastatica di *Musaeum hermeticum*, Frankfurt, Hermann à Sande, 1678, edita a Graz, Druck-u. Verlagsanstalt, 1970).

³⁵⁰ De Jong, cit., p. 337, ove viene sottolineato anche il ripudio della magia sotto forma di produzione dell'oro, presente costantemente nelle opere di Maier. Con il XVII secolo l'alchimia conserva il valore di scienza sperimentale essenzialmente nella sola medicina paracelsiana.

³⁵¹ Cit., p. 9.

³⁵² *Atalanta fugiens*, Praefatio, p. 9. Sulle connessioni tra alchimia e musica, già presenti nell'alchimia bizantina come espressioni dell'armonia cosmica (cioè che rinvia al Pitagorismo) cfr. De Jong, pp. 28-29 nel testo e nelle note. L'argomento in generale è stato trattato da G. Meinel, *Alchemie und Musik*, W.F. 32, cit., il quale ha rilevato lo scarso ruolo effettivo della musica, niente di più di un episodio di cultura generale, senza effettivo impatto nella dottrina alchemica (cfr. pp. 224-225).

³⁵³ De Jong, p. 318, ha rilevato un'influenza diretta per quanto concerne il ruolo della musica, con riferimento alla tavola nella quale Khunrath presenta il lavoro alchemico su tre piani: religioso, di laboratorio e musicale. Il lavoro di Khunrath († 1605) uscì nel 1598 a Praga; l'abbiamo consultato nell'edizione tedesca del 1609.

precisamente riferibile al singolo alchimista. Si vede inoltre chiaramente l'ormai avvenuta identificazione di alchimia cristiana e Cabbala cristiana: i diversi approcci simbolici alludono ad un'unica realtà.³⁵⁴

Un altro nome di rilievo molto legato a quello di Maier, perché come lui nell'orbita rosicruciana, è quello dell'inglese Fludd.³⁵⁵ La sua opera fondamentale fu la *Utriusque cosmi....historia*, uscita in 4 voll. presso De Bry ad Oppenheim, a partire dal 1617.³⁵⁶ Dedicata a Giacomo I, l'opera inizia con una tavola autoesplicativa: la figura umana è legata per le braccia con due catene, a Yahwè e alla scimmia. Si tratta dell'uomo celeste che da un lato fa riferimento a Dio, dall'altro all'uomo naturale, che può misurare soltanto con la propria ragione terrena. L'arte umana è scimmia della natura, identificata con una fanciulla nuda³⁵⁷ poeticamente descritta.³⁵⁸

Il piano dell'opera è onnivoro, perché intende indagare l'ordine metafisico e il processo cosmogonico per poi rilevare la presenza nel mondo di quell'ordine; denso di riferimenti al pensiero neoplatonico (Giamblico, Plutarco, Proclo, Porfirio, ps.Dionigi, Sinesio) al Pitagorismo, all'Ermetismo, all'Orfismo, a Zoroastro ed Eraclito, alla metafisica della luce; ricco di tavole di raffronti con geometrie musicali, si addentra anche nella demonologia di ps.Psello; raccoglie notizie dal leggendario occidentale e orientale; tratta via via tutte le scienze umane; in altre parole, grazie ad un'erudizione non comune e a una grande capacità di organizzare la propria materia, si propone d'indagare e rendere esplicita l'armonia divina che regge il cosmo sin nell'ultimo atomo.³⁵⁹ La stessa architettura regge, naturalmente, anche il microcosmo;³⁶⁰ prescindendo dall'ordine ferreo della sua logica, l'antropologia di Fludd resta comunque quella paracelsiana; egli però elabora anche in essa armonie numerologiche e musicali. In chiave neoplatonica (Macrobio) viene discusso anche il problema delle visioni intellettuali attraverso i contatti stabiliti direttamente con il divino; numerose tavole testimoniano i complessi legami tra uomo e cosmo, e servono di base alla dottrina dei sogni e della profezia. Fludd affronta assolutamente tutto: astrologia, angelologia (ebraica), fisiognomia, chiromanzia; l'ultimo volume affronta la Cabbala e segue la dottrina del *Sepher Yetzirah* circa la creazione dalle 22 lettere, ma le pone in corrispondenza con schemi cosmici, perché il suo scopo è armonizzare tutto: il risultato è dunque l'assunto di partenza.

Complessivamente, l'impressione che se ne trae è quella di una sbalorditiva mania per l'ordine, che non esita a piegare tutto lo scibile a questa esigenza; dunque non un sistema aperto, quale è la Qabbalah, e vitalistico quale vorrebbe sembrare all'inizio; ma una farraginoso e onnipresente organizzazione che non lascia alcuno spazio all'imprevedibile.

Molto istruttiva al riguardo è la polemica di Mersenne con Fludd.³⁶¹ Mentre Gassendi si comporta con il distacco del pacato studioso, Mersenne si rivela per quel che fu, non certo un genio ma un attento osservatore della totale estraneità di Fludd allo spirito testamentario; quanto a quest'ultimo egli mostra di essere quel che fu giudicato, un vero "gnostico" che si sente portatore privilegiato di un sapere indiscutibile. L'ordine cosmico di Fludd è qualcosa di soffocante, che non può dar posto al Dio della Bibbia; quando Mersenne denuncia in lui un abominevole mago, coglie indubbiamente l'aspetto pagano del neoplatonismo di Fludd, dal quale potrebbe sortire soltanto una teurgia. Fludd legge il mondo con le lenti di Porfirio, Giamblico e Proclo, non è un vero paracelsiano, perché gli manca la capacità di aprirsi alla quotidiana imprevedibilità -e quindi "incoerenza"- della vita; non è un ermetista bruniano, perché discute tutto a colpi di citazioni libresche; non è un naturalista, perché i suoi vantati esperimenti sono inadeguati anche alla sua epoca: esemplare la disputa sul peso dei corpi vivi e morti, nella quale non sembra rendersi conto delle sciocchezze che scrive.³⁶²

³⁵⁴ Un altro testo di Kunrath nel quale la Cabbala si fonde con un aperto paracelsismo è la *Confessio de Chao physico-chemicorum*, che abbiamo consultato nell'edizione di Strasburgo, Dolhopff, 1699.

³⁵⁵ Su Fludd e i suoi rapporti con il movimento rosicruciano, cfr. Yates, cit., p. 89 sgg. Moran, cit., p. 110, ritiene che Fludd possa aver influenzato la scelta di Maier "to link music itself with alchemical understanding".

³⁵⁶ Titolo completo: *Utriusque cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica Physica atque Technica Historia*. Nell'edizione da noi consultata il Tomo I è diviso in 2 voll., rispettivamente del 1617 e 1624; il Tomo II anche in 2 voll., del 1619 e 1621.

³⁵⁷ "Finximus itaque virginem nudam, etc.": cfr. p. 7.

³⁵⁸ "Est etiam natura vis quaedam infinita et similia similibus procreans....fecunda genitrix quas auget aulique: atque ut unico verbo ipsam secundum Zoroastris et Heracliti opiniones describam, et ignis visibilis, quem ipsi animam mundi vocant" (ivi). I riferimenti a Zoroastro (la fanciulla fa curiosamente pensare agli attributi di Anahita) e ad Eraclito, sono chiara espressione dell'intenzione vitalista.

³⁵⁹ Nel primo dei due volumi dedicati al macrocosmo, p. 24, egli torna sul problema della creazione *ex nihilo*. Secondo Paracelso e la sua dottrina del *Mysterium Magnum*, la materia appare coeterna (come in Avicenna) ma Fludd espone il problema in questi termini: l'informe non è creato, la *hyle* è informe; dunque non è creata, ma la *hyle* in atto, precisamente perché informe, è di per sé il Nulla.

³⁶⁰ Tomo II, vol. 1°, 1619: *De Supernaturali Praeternaturali et Contranaturali microcosmi historia*.

³⁶¹ R. Fludd, *Clavis alchemiae philosophiae fluddianae sive Roberti Fluddi ad epistolam Petri Gassendi Theologi exercitationem responsum. In quo Marini Mersenni, etc.*, Frankfurt, Pfitzer, 1633; la polemica di Fludd è sia con Gassendi, sia con Mersenne. Gli estremi della polemica sono tracciati da Thorndike 7°, p. 426 sgg., in particolare pp. 439-444. Thorndike non ha molta stima di Fludd, né gli si può dar torto; il ritratto che ne fa non è lusinghiero, riportando l'opinione di Van Helmont che lo conobbe, lo detestò, e consigliò a Mersenne di non perder tempo a confutarlo (p. 444, nel testo e in n. 84).

³⁶² La polemica con Mersenne occupa altri testi di Fludd: citiamo *Sophiae cum Moria certamen, etc.*, Frankfurt, 1629, molto noioso, dove Mersenne ha le idee più chiare nel capire che la schiera dei filosofi greci, che Fludd insiste a strumentalizzare, non può essere cristiana; *Summum bonum, etc.*, sempre del 1629, dove si risale anche alle figure mitiche e storiche, alla Cabbala (distinta in "vera" e superstiziosa) etc. Qui Fludd insiste molto sulla necessità d'interpretare in modo simbolico l'alchimia, respingendo la presunzione di poter produrre l'oro; viene difesa la riservatezza e la segretezza di una "scienza" che non deve essere rivelata agli indegni (p. 28); l'alchimia "vera" è "scientia ad formas latentes, secundum rei veritatem & non ocularem apparentiam investigandas, atque inquirendas ordinata" (p. 25). Viene esaltato il carattere "spirituale" di questa ricerca, e viene condotta un'accanita difesa dei misteriosi Rosacroce, dei quali Fludd sembra conoscere molte

Fludd rappresenta un ottimo esempio, insieme a Maier, di come sta tramontando l'epoca dell'alchimia: lo "spirito" che l'animava va migrando altrove, lo ritroveremo più vivace che mai in altri contesti, nonostante il *boom* editoriale dell'alchimia nel XVII secolo. Decantata la zavorra pseudoscientifica, essa può restar viva soltanto come scelta spirituale e come petizione per l'esigenza di una "filosofia della natura"; come "disciplina" può soltanto tentare esperimenti improduttivi, o ammantarsi di un orpello di citazioni e di parole.³⁶³

In questo secondo percorso, l'alchimia conobbe una lunga sopravvivenza nei secoli successivi grazie alle artificiose speculazioni e alle complicate gerarchie delle società segrete, argomento del quale non ci occuperemo, rinviando ai testi del Frick, cit., e del Kopp, cit., vol. 2°, pp. 1-146.³⁶⁴

Quel che ci preme viceversa sottolineare, a chiusura di questa scorribanda all'interno di una disciplina troppo frequentemente intesa come *Schatzkammer* di un'erudizione esoterica (nel senso estenuato e vuoto della parola) fine a se stessa, è lo spirito di libertà che la percorse e che costituisce la sua vivente eredità.

Nata verosimilmente come proiezione di strutture di pensiero sui processi fisici osservati nei laboratori, l'alchimia si costituì come riflessione sulla natura, percepita quale sede di processi vitali, animata perciò dal desiderio che muove tutto il vivente alla realizzazione del programma che porta iscritto in sé. L'alchimia fu perciò un pensiero della trasformazione, che è lotta, ma anche del compimento, che è utopia irenica.

Come pensiero della trasformazione, essa fu istituzionalmente eversiva nei confronti di ogni pensiero normativo; come pensiero vitalista e come mito del compimento, era destinata a risolversi nel concetto di tolleranza: i due inestricabili opposti sembrano spingere nella medesima direzione. In ogni caso l'alchimia fu un pensiero del riscatto umano proiettato nella logica di un riscatto di tutta la natura, attraverso il mito della trasformazione dei metalli in oro. Essa fu un mito di resurrezione individuale e collettivo, vissuto attraverso il *riscatto di questo mondo fatto "altro"*: il suo obiettivo era infatti spiritualizzare la materia ma anche materializzare lo spirito, rendere cioè l'alto e il basso non già due opposti conflittuali, ma due poli dialettici. Come pensiero della trasformazione e del riscatto, essa non può essere disgiunta dalla grande tensione che pervade i secoli sino a tutto il XVI, e che rappresenta il prodromo della rivoluzione tecnologico-scientifica. Come "scienza" fu una pseudoscienza, ma come cultura fece parte del terreno fertile sul quale la scienza germogliò.

Sembra perciò del tutto naturale che, nel corso della sua lunga storia, l'alchimia trovasse un punto di svolta, o meglio, di confluenza dei tanti rigagnoli nei quali si disperdono le sue nebbiose origini, nell'alveo di tensioni "eterodosse" scaturite dalle religioni testamentarie, memori del Dio *in divenire*: essa si configura

cose. Di Fludd ricordiamo infine il citato *Medicina Catholica*, che ripete pedantemente l'ordine ossessivo dell'*Utriusque cosmi*, ma che è interessante per il citato "anello dei colori" (cfr. *supra*, n. 159).

³⁶³ Thorndike, 8°, p. 353, nota che la ricerca sperimentale degli alchimisti abbandona il mito della trasmutazione dei metalli, concentrandosi di preferenza sulla ricerca della medicina universale. Tra i maggiori alchimisti del XVII secolo, in parte da noi già citati, ricordiamo Sendivogius, Fabre, Zacharias, Colleson, Borch (Borrichius). Rinviamo in generale a Thorndike 7°-8° e alle fonti citate in Bibliografia. Il XVII secolo vede un'intensa attività editoriale; oltre al *Theatrum Chemicum* in 6 voll. (ed. del 1659) appaiono il *Museum hermeticum* (1677); nel 1610 il Tancke aveva edito il *Promptuarium alchemiae* (per citare soltanto le raccolte più voluminose). L'alchimia divenne un fatto letterario: si stamparono e ristamparono nelle raccolte i testi più antichi, insieme ai recenti. La più vistosa delle raccolte uscì nel 1702, col titolo *Bibliotheca chemica curiosa*. Tuttavia il contesto era mutato; l'ultimo testo veramente originale fu il *Mutus liber* di "Altus" (La Rochelle, 1677) che ormai si affidava totalmente al simbolismo: le sue tavole descrivevano il processo alchemico attraverso la suggestione analogica dell'immagine. Il processo i cui inizi sono stati esaminati dalla Obrist, si è compiuto: l'immagine, con il suo più ampio spettro simbolico, ha soppiantato totalmente la parola per esprimere un'esperienza che non può esser racchiusa nel linguaggio dei concetti. Forse l'ultimo alchimista ad usare ancora in piena coerenza la lezione paracelsiana, condita con la tradizionale narrazione di una sapienza che, dopo la caduta, passa di mano in mano tra i vari popoli, è Tancke: cfr. la sua prefazione a *Introductio in chemicam*, in Benzenhöfer, cit. *infra*, pp. 25-27. In questo contesto l'alchimia è un dono divino, tenuto conto che la sapienza, che si perdettero con la caduta, sarà recuperata con la Resurrezione. Conseguimento dell'Opera, nuova nascita e cristificazione si uniscono come nella logica paracelsiana. Su Tancke, rinviamo a J. Benzenhöfer, *Joachim Tancke (1557-1609). Leben und Werke einer leipziger Paracelsisten*, S.B.P.F. 25, 1987.

³⁶⁴ L'argomento è anche trattato, sia pure concisamente, più volte dal Faivre, interessato alle correnti teosofiche ed esoteriche in generale dei secc. XVII-XX, e quindi attento alle discendenze rosicruciane. Tra i suoi articoli ricordiamo *Rose-Croix et Rose-Croix d'Or en Allemagne de 1600 à 1786*, R.H.R. 181, 1972, ristampato anche in *Mystiques, Théosophes et Illuminés au Siècle des Lumières*, Hildesheim-N. York, Olms, 1976. In questa raccolta, interessante al riguardo appare l'articolo *Pour un approche figurative de l'alchimie*, ristampato da A.E.S.C., 1971, alle pp. 201-213. Faivre vi ha analizzato l'alchimia come struttura di pensiero non razionalista (non aristotelica e non cartesiana: p. 202) particolarmente attuale, anche sotto il profilo dell'approccio alla microfisica. Secondo Faivre, nel pensiero alchemico si realizza una dialettica degli opposti, i quali tuttavia non vengono superati da alcuna sintesi di stampo hegeliano: quest'aspetto l'abbiamo già messo in luce, e riteniamo che esso sia particolarmente significativo di un sapere inteso come aderenza al vissuto, non come sua cristallizzazione ideologica. Considerata nei suoi sviluppi teosofici, l'alchimia avrebbe introdotto in occidente, secondo Faivre, un Dio ben diverso da quello della teologia cristiana "ortodossa" (esamineremo questa riscoperta del Dio biblico, che ci sta molto a cuore, nel capitolo dedicato a Böhme); un Dio "in qualche modo eterogeneo, che aspira a conoscere se stesso grazie ad una creazione nella quale si riflette" (p. 208). A nostro avviso, Faivre coglie molto bene l'attualità del pensiero alchemico, che tuttavia, sempre a nostro avviso, si situa altrove rispetto al vuoto dei suoi tardi cultori, alla ripetitività retrospettiva dei tardi teosofi, e così via. Noi riteniamo infatti che non si debba mai confondere il permanere di strutture di pensiero, che nessuna malintesa "sintesi" può far ritenere "storicamente superate", con le espressioni cui esse possono dar luogo, che hanno senso soltanto in riferimento ai concreti momenti storici: così le strutture del pensiero alchemico hanno sempre ragion d'essere, ma non sembra molto interessante praticare ancora l'alchimia; pensare un Dio in eterno divenire fonda ancor oggi il concetto di libertà (vedi Pareyson e la sua *Ontologia della libertà*), ma ripetere la teosofia di Böhme o fare il teosofa in generale sembra a dir poco una pratica stucchevole, o quantomeno un innocuo hobby, personale o di gruppo. Altri articoli di Faivre, da segnalare per l'analisi dei rapporti tra movimento rosicruciano e nascita delle società segrete, si trovano nella raccolta *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, vol. I, 1986, pp. 193-234; vol. II, 1996, pp. 263-289; cfr. anche vol. I, pp. 218-226. Faivre trova una stretta connessione tra i due fenomeni, e sembra ritenere sempre attuale il loro riporsi (cfr. vol. II, p. 288); egualmente attuale egli sembra considerare la teosofia.

nell'ambito dell'Islam e poi del Cristianesimo eterodossi, ma al momento della propria maturità scopre che le proprie strutture di pensiero sono stranamente simili a quelle della Qabbalah.

Il mito alchemico ricorda quello della Grande Resurrezione: nulla di strano quindi che il suo scatto intellettuale in occidente originasse dal "fatale" incontro col Gioachimismo: sinché questo fu vivo, anche l'alchimia fu vitale.

La svolta del "secolo di ferro" e la fine delle speranze sotto il rafforzarsi dell'autoritarismo statale, rendendo ormai improponibili i sogni gioachimiti, condannava necessariamente l'alchimia alla sterile elucubrazione, anche perché i successi della scienza "classica" mostravano la scarsa "produttività" di una filosofia della natura che pretendeva di dedurre l'esperimento dall'ontologia neoplatonica. Una cosa aveva tuttavia in comune l'alchimia con il nuovo razionalismo: la certezza che le leggi della natura fossero traducibili nelle leggi razionali del pensiero; anche nell'alchimia si celebrarono infatti le esequie dell'irrazionalità della *hýle* greca, e ciò *prima ancora che se ne occupasse Cartesio*. La sprezzante concezione greca del mondo materiale non poteva infatti accordarsi in alcun modo col Dio creatore, e l'alchimia non è pensabile senza di Lui. Divergenze a convergenze si possono scorgere *a posteriori*; le vicende di allora erano più intricate, nei fatti, di quel che sembrano, ed è certamente nel vero Garin quando ricorda che le origini della scienza non furono così caste come si pretende: Van Helmont e Newton furono molto segnati dal pensiero alchemico paracelsiano.

Abbiamo tuttavia scelto di occuparci dei soli aspetti "spirituali" dell'alchimia, perché in essi ci è sembrato di scorgere il suo nucleo "duro", le sue ragioni originarie e anche la sua eredità, foriera di successivi sviluppi destinati a fecondare altre correnti di pensiero: in primo luogo lo Spiritualismo e la teosofia nei quali prosegue la vicenda del pensiero "diverso", dell'altro occidente.

Capitolo quinto - Il rifugio dello Spirito

La sconfitta del movimento contadino e la repressione degli Anabattisti ribelli di Münster, rappresentano un punto di svolta nella nostra vicenda. Non che le inquietudini dell'Europa avessero termine -il XVI e il XVII secolo sono percorsi da un continuo dissenso sociale, che sarebbe errato nascondere sotto le gloriose vicende dello Stato, e che è destinato a riemergere e a proseguire il proprio cammino sotto altre forme più tardi- ma certamente qualcosa vien meno. Questo "qualcosa" è la connessione ideologica tra rivendicazioni sociali e dissenso religioso, che non scompare, ma che non attingerà più i toni apocalittici e le risoluzioni belliche che aveva assunto nei secoli che vanno dal Paulicianesimo (in occidente dal Catarismo) a Münster. Si assiste cioè a una divaricazione, ancorché non totale e certamente progressiva, tra i due momenti: da un lato il dissenso sociale non trova più la possibilità di esprimersi attraverso il coagulo in sette religiose in grado di radicalizzarlo sino allo scontro armato con il potere e le ideologie religiose dominanti; dall'altro l'esplicito dissenso ideologico-religioso con queste ultime tende ad assumere toni individuali, e ad esprimersi attraverso forme non bellicose. In altre parole, lo Spirito si "interiorizza"; che poi esso fosse comunque ritenuto pericoloso e, come tale, perseguitato in forme varie con roghi o con bandi, ciò non toglie che i suoi percorsi furono definitivamente altri. Le guerre di religione che insanguinarono il XVI e il XVII secolo sono, per l'appunto, "guerre di religione", cioè guerre tra comunità e Stati che fondono ancora interessi terreni e scelte religiose in un inestricabile intreccio ideologico, ma che sono contrassegnati ciascuno da una propria "ortodossia". Scompare, dalla scena bellica, il problema della divinità dell'individuo, ciò che consentiva a quest'ultimo di revocare in dubbio *qualunque* normativa, in nome dell'ansia di realizzare la *propria* interiore verità. Il problema resta attualissimo, ma torna a configurarsi, per l'appunto, come esigenza *individuale*. La normativa sociale non corre più il rischio di disintegrarsi, anche se reprime prudentemente la pericolosa libertà di pensiero.

Carlo Ginzburg¹ ha individuato nella repressione del Bauernkrieg e dell'Anabattismo di Münster il processo che mette fine all'elaborazione "colta" delle aspirazioni popolari. In effetti la vicenda da lui narrata, quella dell'eretico Menocchio che finì al rogo per le sue personali convinzioni, sembra esemplare di un fenomeno che nella seconda metà del Cinquecento appariva ormai inattuale, nel senso che poteva riguardare soltanto i singoli individui, ma non dar luogo a movimenti: l'aspirazione ad una "nuova terra" dottrinalmente definita, è destinata a restare ipotesi individuale o di gruppi ristretti.²

Non si deve tuttavia ritenere che con ciò venga meno l'elaborazione dottrinale di un "altro occidente"; abbiamo già esaminato nell'ambito dei precedenti capitoli le significative discendenze del

¹ *Il formaggio e i vermi*, Torino, Einaudi, 1976.

² Nella sua prefazione il Ginzburg ha posto il problema dell'interrelazione tra "cultura egemonica" e "cultura popolare" (p. XVIII) per concludere che "la convergenza tra le aspirazioni di una parte dell'alta cultura e quelle della cultura popolare era già stata battuta più di mezzo secolo prima" (*scil.*: l'episodio di Menocchio è del 1584) con la condanna delle lotte contadine da parte di Lutero (p. XXIV). Aggiunge poi (*ivi*): "Con la Controriforma (e parallelamente con il consolidarsi delle Chiese protestanti) era cominciata un'età contrassegnata dall'irrigidimento gerarchico, dall'indottrinamento paternalistico delle masse, dalla cancellazione della cultura popolare, dall'emarginazione più o meno violenta delle minoranze e dei gruppi dissidenti". Ora, questa emersione alla luce della cultura, delle esigenze e delle esperienze dell'emarginazione, è esattamente ciò che abbiamo seguito, quantomeno dai tempi di Leotardo; ci sembra questo un moto di fondo -moto libertario- che caratterizza le aspirazioni testimoniate dal Medioevo e che, come abbiamo altre volte sottolineato, si manifesta non soltanto con i moti ereticali, ma anche con l'emergere al livello letterario del "folklore". Pensiero mitico e "neognosticismo" sembrano procedere di conserva per ipotizzare un mondo utopico, libero dalla contraddizioni e dai pesi della storia. Questo problema delle radici medievali della cultura europea e della vistosa presenza in essa di un filone "popolare" antitetico alla cultura egemone, è posto anche dal Ginzburg a p. 146; e di nuovo egli indica nella repressione di Münster e nell'evoluzione sociale dopo la metà del Cinquecento, il punto di crisi e di soffocamento del fenomeno. La vicenda di Menocchio da lui riferita, ha certamente dei punti molto significativi nella convergenza di letture documentate e di tradizioni "folkloriche" che formano la singolare dottrina di questo mugnaio. Accanto a elementi chiaramente anabattisti, riferibili alla diffusione del movimento nel Friuli e nel Veneto -dove tra l'altro si conclude, col Gasmayr, la lotta contadina del 1525- se ne notano altri, più generali, che lasciano intravedere inestricabili sentieri delle idee. Per esempio, elementi apertamente panteisti (p. 7; p. 76) che, unitamente alla cristologia (p. 9), ricordano il Libero Spirito; la base dottrinale assunta nella Bibbia in volgare (p. 7) ricorda la "pretesa" dei Taboriti; compare, nella mitologia di Menocchio, il nome cataro di Lucibel (p. 8). La denuncia dell'uso del latino nei processi ricorda il problema di tutti i contrasti tra "eretici" e inquisitori di tutte le aree culturali, circa l'uso della lingua (p. 12); il sacerdozio ai laici ricorda ancora i Taboriti (p. 13) e il rifiuto dei sacramenti (*ivi*) un po' tutte le eresie medievali. La prevalenza della figura dello Spirito Santo su quella del Figlio, è presente dalle prime eresie giudaizzanti e dalla cristologia primitiva, sino a tutte le forme di spiritualismo tardomedievali; così la fondazione dell'eguaglianza sociale su quella davanti a Dio, che comporta anche il diritto di tutti all'espressione dottrinale (pp. 21-22). La stessa cosmogonia, che Menocchio espone con i toni dell'esperienza contadina (p. 8; p. 62) unita alla coeternità della materia con Dio (pp. 64-65) richiama il neoplatonismo del XII-XIII secolo, maturato sotto l'influsso arabo e di Avicenna, che è alla radice del Libero Spirito. Singolare è la comparsa, in Menocchio, della tripartizione corpo/anima/spirito (dove l'anima è la sola componente razionale: cfr. p. 84) che Ginzburg mette in rapporto con il contemporaneo Anabattismo veneto e con il diffuso Psychopannychismo (attestato a pp. 86-87): esso è comunque elemento dottrinale radicato in molte delle eresie da noi esaminate, ed è un frammento della cultura classica. E ancora: Menocchio, conformemente al Gioachimismo che è elemento culturale attivo nei moti del XVI secolo, e che sopravvive ancora a lungo, allude ad una nuova terra (p. 91). Concludendo, Ginzburg può trarre dalla vicenda due affermazioni che rientrano nell'interesse della nostra ricerca: la radice, nell'esperienza dell'emarginazione, delle prospettive utopiche, anche quando assumono contorni dottrinali "dotti" (p. 101); e la divaricazione che interviene tra questa esperienza e queste attese da un lato, la cultura dei "dotti" dall'altro, a partire dalla metà del XVI secolo (p. 146). Per quanto concerne la prima affermazione, ci sembra che essa ricalchi il tipo di legame che abbiamo cercato di mettere in luce, sottolineando il carattere non necessariamente economico, ma certamente culturale, dell'esperienza dell'emarginazione, che è estraneità o contrapposizione rispetto all'ideologia egemone, normativa.

neoplatonismo rinascimentale (Postel, Bruno, Campanella, il Libertinismo spirituale) che si addentrano sin nel XVII secolo; parimenti abbiamo visto con quale continuità la speculazione cabbalista proceda nell'elaborare l'antinomismo sin dentro il XVIII secolo.

Lo stesso vale per il filo rosso che il Gioachimismo, dopo Dolcino, ha teso tra Tabor e Münster, assumendo di volta in volta vesti dottrinali diverse, ma mantenendo quel costante obbiettivo che giustifica il riferimento all'abate calabrese: la convinzione che *dovrà* esistere una *nuova terra*; che essa costituirà il regno dello *spirito* contro la *lettera*, lo *scritto*, la *Legge*, che ne velano la comprensione e ne impediscono il dispiegamento; che spetti infine *all'uomo* costruire tutto ciò.

Il fenomeno di "liberalizzazione" della cultura cristiana dell'occidente messo in moto dalla Riforma, nonostante l'involuzione neo-ortodossa della Riforma stessa, rappresentò una deflagrazione nel senso letterale della parola, nel senso cioè che liberò energie intellettuali che da quel momento assunsero ciascuna un proprio corso. Ciò sembra accadere *nonostante* Lutero e i Luterani, per l'interazione del moto centrifugo innescato con le correnti mistiche e umaniste, che per vie tra loro diverse -ma, a nostro avviso, *non troppo* diverse-ripropongono a misura d'uomo il problema di Dio, ovviamente del Dio cristiano.³

Ciò significa per l'appunto sottolineare contemporaneamente, tramite il Dio/uomo, tanto l'umanità di Dio, quanto la divinità dell'uomo. Questa convergenza è, a ben riflettere, una convergenza di opposti; o, perlomeno, di entità distinte come opposti dal pensiero razionalista, sulla scorta dell'antica contrapposizione di Spirito e materia, Bene e Male.

Ammettere la coesistenza degli opposti rifiutando i principi della logica concettuale, muta radicalmente, a nostro avviso, la prospettiva sociale, che perde il punto di vista della normativa; per questa ragione abbiamo insistito sul pensiero alchemico, così come, a suo tempo, prestammo attenzione alla fondamentale attualità del pensiero mitico, entro i cui schemi generali rientrano tutte le forme di pensiero, ad iniziare dall'arte, che realizzano la coesistenza in u-topia.

Sotto questo profilo avremo modo di osservare che non tutto lo Spiritualismo riformato segue questo sentiero; in tal senso riteniamo di poter addebitare al citato -e, del resto, ben documentabile- influsso umanistico, col suo "vizio d'origine" classicista, il permanere di un accentuato dualismo Spirito/materia (un tratto che lo distingue dall'alchimia, alla quale, pure, è strettamente legato) in parte dello Spiritualismo, non a caso non sempre e non del tutto sgradito ai dotti, e non sempre perseguitato.

Prima di addentrarci in queste analisi la cui finalità, lo dichiariamo sin d'ora, è di indicare la strada che conduce alla totale interiorizzazione del divino in Böhme, con la quale si può dir compiuto un processo iniziato con lo Gnosticismo, vogliamo soffermarci appena un attimo sugli originali esiti che ebbe il non-conformismo religioso in Italia, dove i suoi possibili sviluppi furono inesorabilmente stroncati per la mancanza di un punto di riferimento politico: la Repubblica Veneta, dove avrebbe potuto trovar rifugio, non poté fornirgli per ovvie ragioni e anche per mancanza d'interesse.

Lo Williams⁴ ha messo in luce gli aspetti generali che contraddistinguono l'Anabattismo italiano, sottolineando che in Italia vi furono degli antitrinitari, più che non Anabattisti veri e propri. In effetti ciò che stava maggiormente a cuore agli "eretici" italiani, era l'umanizzazione della figura di Cristo; di qui la loro avversione alla dottrina nicena che aveva irrigidito quella figura nella formulazione dogmatica.⁵ Sotto questo profilo essi risultavano perciò vicini allo Spiritualismo riformato di Schwenckfeld e di Franck, con la loro riflessione centrata essenzialmente su Cristo.⁶ L'enfasi da essi posta sull'amore e sulla tolleranza, che li portò a staccarsi da Calvino al quale si erano avvicinati con la diaspora ginevrina,⁷ configura una religiosità razionale

³ Un'analisi interessante è condotta da A. Séguenny, *Le spiritualisme de Sebastian Franck: ses rapports avec la mystique, le luthéranisme et l'Humanisme*, Sebastian Franck (1499-1542), hrsg. von J.D. Müller, W.F. 56, Wiesbaden, Harrassowitz, 1993. Secondo Séguenny, mistici e umanisti, sin dal Medioevo, si proposero di affrontare in termini razionali il problema di Dio, avvicinandolo all'uomo. Egli cita la mistica tedesca ed Eckhart, riguardo il quale ci permettiamo di ricordare quanto notato a suo tempo, cioè il fondamento *razionale* di una mistica che nasce definite aporie del Razionalismo, in analogia con la mistica dei Sùfi. Secondo il Séguenny (p. 88) esistono due attitudini religiose, da lui definite rispettivamente "ellenistica" ed "omerica": mentre la seconda pensa Dio in termini antropomorfi, la prima vorrebbe pensarlo in termini ontologici. Essa, rappresentata nel Medioevo dalla Scolastica, fu messa in crisi dall'Umanesimo cristiano, che destitui la possibilità d'ingabbiare il Dio della Bibbia in una teologia razionalista. Contemporaneamente, la critica dei mistici mostrava l'estraneità della Scolastica al *vissuto cristiano*; questa mistica però non aveva nulla a che fare con le manifestazioni esteriori della religiosità popolare (p. 89). Ne conseguì (*ivi*) la visione di un Cristianesimo fondato sulla quotidianità esistenziale, non sull'elaborazione concettuale; il problema non fu più di *conoscere* e neppure di *venerare* Dio, ma di preoccuparsi della salvezza *vivendo* secondo l'esempio di Cristo. In questo senso, tali correnti andavano ben al di là di Lutero, che era tanto antiumanista quanto antimistico (p. 91) e che in tale senso si oppose al moto del tempo, ciò che non fu possibile comprendere sin dall'inizio, perché gli sguardi furono ingannati da un fatto del tutto secondario, vale a dire dalla lotta contro la Chiesa romana (p. 92). Dopo che egli si rivelò, come fu anche definito, un nuovo papa, fu ovvio che le energie comunque affrancate grazie alla Riforma, proseguissero altrove il proprio corso. In questa contraddittorietà della Riforma, Séguenny vede l'origine dello Spiritualismo successivo (p. 92). Le considerazioni dello stesso Séguenny sui legami di quest'ultimo con i ceti medio-alti, e la mancanza, nello Spiritualismo, di quegli sviluppi sociali della dottrina che avevano caratterizzato la dissidenza religiosa sino a Münster, mostrano tuttavia che ci debbono essere altre ragioni intrinseche a questo sviluppo, da ricercarsi, a nostro avviso, nella radicale soppressione delle rivendicazioni sociali unite alla delusione provocata dalla concreta realtà storica delle nuove sette. Tanto Paracelso quanto Franck, insistono su un *Leitmotiv* del momento: la loro avversione a *tutte* le ortodossie e ad *ogni* forma di settarismo. Ci si accorge, cioè, che l'utopia, calata nella storia, assume le cattive abitudini di quest'ultima, senza neppure quel tanto di realismo che contraddistingue ogni gestione tradizionale del potere. *L'Utopia calata nella storia, rivela il proprio volto oscuro come intolleranza.*

⁴ *The Radical Reformation*, cit., p. 545 sgg.; p. 615 sgg.

⁵ *ivi*, p. 617.

⁶ *ivi*, p. 620. Per le dottrine di Schwenckfeld e Franck, cfr. *infra*.

⁷ *ivi*, p. 616.

che li avvicina al Libertinismo spirituale; in effetti, come "Anabattisti", il loro fondamentale argomento dottrinale consisteva essenzialmente nel rifiuto del battesimo degli infanti.⁸

Le convergenze con lo Spiritualismo riformato e con la dottrina antitrinitaria di Serveto, erano già state sottolineate dal Cantimori,⁹ che aveva anche evocato lo spiritualismo di Schwenckfeld e Franck, e messo il punto sull'umanizzazione della figura di Cristo;¹⁰ in questo dunque lo Williams si limita a ripetere. Il Cantimori ritenne però di poter rintracciare in questa specifica *facies* dell'Anabattismo, un radicalismo sociale e una cultura neoplatonica che hanno lontani precedenti nell'Eriugena, in Giocchino, e in quella singolare fusione dei due filoni rappresentata da Amaury da Bène e dagli Amalriciani.¹¹

Un aspetto interessante messo in luce dal Cantimori, è però il possibile legame di questa cultura spiritualista italiana con la cultura neoplatonica a partire da Ficino;¹² è con Ficino che la cultura umanistica sottolinea il distacco della lettera dallo spirito.¹³ È d'altronde fuor di dubbio che la dissidenza italiana fosse radicata essenzialmente nell'ambiente colto,¹⁴ come pure è ampiamente documentato il rapporto dello Spiritualismo riformato con gli umanisti; interessante è tuttavia il particolare riferimento a Ficino perché esso ci riporta, in ambiente tedesco, a Paracelso, la cui dottrina, ritenuta debitrice di quella di Ficino, oltre ad aver molti punti di contatto con l'Anabattismo italiano, è determinante nell'ambito dello Spiritualismo, ed è tutta centrata sulla figura di Cristo e sulla contrapposizione della comprensione spirituale della religione ad ogni formalismo, tanto cerimoniale quanto letteralistico.

In un'altra sua ricerca il Cantimori¹⁵ ha esaminato il dissenso italiano nell'ambito più generale dei movimenti religiosi e delle inquietudini sociali della prima metà del XVI secolo, e si è anche soffermato sulla diffusione nel Veneto della dottrina di Serveto.¹⁶ Serveto, spagnolo, era stato a Tolosa nel 1528-1529; Williams fa risalire le sue tendenze antitrinitarie ai suoi contatti con i Marrani in quel luogo.¹⁷ Fu poi a Strasburgo nel 1531, dove si trovò a coabitare con Schwenckfeld.¹⁸ Serveto fu antipedobattista (sosteneva che il battesimo di Giovanni fosse superato) ma fu soprattutto un Adozionista nel senso pieno della parola, interpretando il battesimo sul Giordano secondo la tradizione adozionista che scende dal *Diatessaron*.¹⁹ Cristo, figlio di Dio, indica dunque un cammino aperto a tutti gli uomini.²⁰

Il Cantimori²¹ ha ritenuto che la concezione trinitaria di Serveto, che rifiutava il dogma cattolico e vedeva nella Trinità un movimento interiore del divino da interpretarsi storicamente, ed in particolare sottolineava nel momento cristocentrico l'esperienza che si è chiamati a vivere, fosse influenzato dal Gioachimismo. Tale concezione appare comunque coerente con il rifiuto da parte di Serveto del razionalismo classico, e dell'ingessatura che subiva la religiosità nel suo ambito; un dissenso che appare analogo a quello di Giocchino nei confronti di Pietro Lombardo. Egualmente coerente con questo atteggiamento è da considerarsi la sua grande apertura al dialogo, ritenuto più produttivo dell'adesione a qualunque ortodossia.²² Sembra quindi pertinente il richiamo di Cantimori alla tradizione neoplatonica per delineare i particolari aspetti dell'Anabattismo italiano, e i suoi legami con Serveto che di tale paricolarità sono parte costitutiva.

La cristologia di Serveto era molto complessa per ciò che concerne la dottrina della carne celeste di Cristo, che avvicina Serveto a Schwenckfeld; su quest'argomento, come altrove per altri eretici del XVI secolo, lo Williams avanza l'ipotesi di letture gnostiche attraverso gli eresologi;²³ ipotesi da non respingere -anche perché Franck scrisse un'importante opera al riguardo (cfr. *infra*)- ma che a nostro avviso si può considerare relativamente ininfluenza rispetto a quella che ci sembra una problematica interna dell'Anabattismo,²⁴ emersa in più circostanze.

⁸ *ivi*, p. 546. Il Rotondò, cit., nell'analizzare la ricerca dello Williams (pp. 5-56) gli ha rimproverato una certa indulgenza verso le tassonomie accademiche, laddove il movimento anabattista fu complesso e frammentario ("è esistito un movimento anabattista, non un'ortodossia anabattistica" [p. 28]); lo stesso antipedobattismo può significare semplicemente, in una logica spiritualista, il rifiuto dell'esteriorità delle cerimonie (p. 27). Secondo il Rotondò, che contesta tra l'altro la sopravvalutazione dei Valdesi all'origine dell'Evangelismo italiano (p. 51) e il giudizio limitativo implicito nell'attribuire atteggiamenti nicodemiti agli Anabattisti italiani (p. 53; Williams, p. 546) il fenomeno del dissenso italiano è più significativo e profondo di quanto non appaia dalla ricerca di "Anabattisti" dottrinalmente "ortodossi" (p. 55).

⁹ *Anabattismo e neoplatonismo nel XVI secolo in Italia*, R.A.N.L., serie VI, vol. XII, 1936.

¹⁰ Cfr. rispettivamente p. 520 e p. 531.

¹¹ cfr. p. 532 nel testo e in n. 1.

¹² *ivi*, pp. 545-554.

¹³ *ivi*, pp. 547-548. Le osservazioni del Cantimori sul ruolo di Ficino sono riprese dallo Williams, pp. 24-26.

¹⁴ Williams, p. 619.

¹⁵ *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967.

¹⁶ *ivi*, p. 36 sgg. In pratica il Veneto, e comunque l'Italia, fu il solo vero luogo dove furono recepite ed elaborate le sue idee.

¹⁷ *The Radical Reformation*, p. 15.

¹⁸ *ivi*, p. 269.

¹⁹ *ivi*, p. 311. Williams, come abbiamo già segnalato, ha ipotizzato una possibile influenza della dottrina pauliciana che avrebbe potuto essergli nota (p. 317). Lo stesso fenomeno si estenderebbe a sviluppi dottrinali degli Hutteriti di Moravia (pp. 677-679) presso i quali si rifugiarono esuli veneti.

²⁰ Cantimori, *Eretici*, p. 39. Cristo è figlio naturale di Dio, non eterno ma generato misteriosamente tramite lo Spirito Santo (Williams, p. 269).

²¹ *ivi*, pp. 144-145; cfr. anche p. 40.

²² *ivi*, pp. 45-47.

²³ *The Radical Reformation*, p. 340.

²⁴ Cfr. *supra*, Parte II, Sez. I, Cap. 7°, p. 335.

L'Anabattismo italiano non fu però soltanto un fenomeno colto -non per nulla abbiamo aperto l'argomento con la vicenda narrata dal Ginzburg- come ha sottolineato lo Stella a proposito della sua genesi.²⁵

Di fatto, a partire dall'ultima fase della guerra contadina condotta da Gasmayr, la predicazione delle idee luterane e zwingliane nel Trentino-Alto Adige, scatenò rivolte popolari che coinvolsero entrambi i gruppi etnici e che furono ferocemente repressi. I superstiti cercarono scampo in Friuli; successivamente anche Gasmayr trovò rifugio nella Repubblica Veneta, che proteggeva tanto lui quanto i profughi nella logica di una politica antiasburgica. Gasmayr si stabilì a Padova, dove predicò la dottrina luterana;²⁶ la sua avventura finì nel 1532, allorché fu assassinato da un sicario di Ferdinando: ma già l'anno prima era caduto il progetto di lega antiasburgica.

Attivo nel Tirolo meridionale fu Huter; la sua colonia morava fu poi rifugio degli esuli tirolesi, friulani e veneti: in questo senso esiste una continuità territoriale del movimento anabattista tra Tirolo, Trentino, Friuli, Veneto e Moravia. Il movimento fu presente anche a Venezia e a Trieste; artigiani e operai erano molto aperti alla sua penetrazione, e nel complesso è indubbio che l'intera area gravitante su Venezia rappresentò un luogo particolare del territorio italiano ove fu ampiamente presente il movimento che percorreva l'Europa, fermo restando che qui esso assunse la connotazione particolare dell'antitrinitarismo come modalità specifica per sottolineare l'umanità di Cristo. Lo Stella sottolinea anche l'Adozionismo di Francesco Renato, calabrese ma attivo a Padova e a Vicenza,²⁷ e, accanto a ciò, lo Psychopannychismo diffuso²⁸ quali caratteristiche del movimento veneto; quanto all'antitrinitarismo, ne vede anch'egli l'origine nella popolarità di Serveto in Italia,²⁹ e ne riconduce il successo alle indubbie tendenze razionali e al Deismo che caratterizzano la parte della cultura italiana aperta alla Riforma.³⁰

Figura di spicco nell'ambito dell'antitrinitarismo italiano, con espliciti accenti adozionisti nei quali l'umanizzazione di Cristo è premessa alla divinizzazione dell'uomo, fu il toscano Fausto Sozzini, dal quale discese il movimento sociniano che ebbe seguito in Polonia.³¹ Radicalmente anabattista fu il siciliano Camillo Renato, la cui dottrina fu anch'essa diffusa nel Veneto con un seguito nell'artigianato e nella piccola borghesia, ma anche nelle campagne.³² Il dissenso veneto manifestava perciò due aspetti, quello antitrinitario/adozionista, e quello tradizionalmente anabattista, che si confrontarono in un sinodo del 1550³³ dal quale emerse maggioritaria la prima tendenza, senza che ciò facesse tuttavia cambiar opinione ai seguaci del più tradizionale Anabattismo. Le preoccupazioni della pur tollerante Repubblica Veneta per la componente sociale rivoluzionaria di questo movimento, e il tradimento di uno di loro, Pietro Manelfi, che forse aveva intuito la nuova e pericolosa piega degli eventi per i cambiati umori della Serenissima, portarono alla repressione del fenomeno e alla diaspora degli eretici.³⁴

Uno Spiritualista d'oltr'Alpe il cui pensiero viene più volte richiamato per analogia allorché si parla del dissenso italiano, è Caspar Schwenckfeld (1490-1561) del quale abbiamo ricordato sia la conoscenza con Serveto, sia i rapporti con Postel che, alla metà del secolo, fu un importante riferimento, con la sua presenza a Venezia, per il dissenso veneto; lo stesso Schwenckfeld fu interessato alle vicende veneziane.³⁵ Esaminando il suo pensiero e quello di Sebastian Franck, ci addentreremo dunque nell'analisi dello Spiritualismo riformato germanico, la cui figura di spicco fu Valentin Weigel, sul quale ci soffermeremo più a lungo, perché con lui si stabilì il fondamentale passaggio da Paracelso a Böhme.

Il Koyré³⁶ in una serie di articoli scritti tra il 1920 e il 1933, raccolti poi in volume nel 1955, vide molto chiaramente la connessione tra Paracelso, Schwenckfeld, Franck e Weigel nell'ambito di uno sviluppo che dall'alchimia spirituale evolve nello Spiritualismo e nella teosofia, e introduce a Böhme.

Di Schwenckfeld egli mise in luce legami e divergenze con Lutero, con il quale condivideva il predestinazionismo e il dualismo tra mondo spirituale e mondo materiale; tuttavia precisamente il disprezzo per

²⁵ A. Stella, *Dall'Anabattismo al Socinianismo nel Cinquecento veneto*, Padova, Liviana, 1967, p. 11 sgg.

²⁶ *ivi*, pp. 13-17.

²⁷ *ivi*, p. 36.

²⁸ *ivi*, p. 37. Si tenga presente l'importanza di questa dottrina che, negando il purgatorio, è da considerarsi corrosiva dell'apparato sacerdotale cattolico, e uno degli elementi costituenti della religiosità riformata.

²⁹ *ivi*, pp. 44-45, nel testo e in n. 15 a p. 45. Lo Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova, Liviana, 1969, pp. 219-220, ritiene tuttavia che la diffusione delle idee di Serveto prima del 1550 fosse minima, e che la sua affermazione al sinodo di Venezia in tal data, fosse espressione di un'autonoma tendenza italiana.

³⁰ *Dall'Anabattismo, etc.*, cit., p. 39 sgg.

³¹ Cfr. Williams, cit., pp. 749-763. Fausto era parente dell'altro eretico senese dallo stesso cognome, Lelio, anch'egli interessato ad una religiosità razionale, deista. I Sozzini furono anch'essi attivi nel Veneto, la sola regione italiana a dar vita ad una significativa dissidenza.

³² Stella, *Dall'Anabattismo, etc.*, cit., pp. 66-67.

³³ *ivi*, p. 75 sgg.

³⁴ *ivi*, p. 87 sgg.; direzione privilegiata fu la comunità hutterita morava. Ci sembra interessante segnalare, nella biblioteca di un eretico poi giustiziato, Claudio Textor, la presenza di numerosi testi alchemici paracelsiani o vicini al pensiero paracelsiano, alcuni dello ps.Lullo, altri curati dal Dorn. A. Del Col, *Shifting Attitudes in the Social Environment toward Heretics: the Inquisition in Friuli in the 16th Century*, W.F. 51, cit. ha sottolineato le fasi alterne dell'attività inquisitoriale, in rapporto sia con il mutato atteggiamento della Serenissima, soltanto in un primo momento benevola con la Riforma, sia con il mutato atteggiamento della popolazione. Questa infatti, secondo il Del Col, dapprima favorevole alla Riforma, tornò all'antico Cattolicesimo nel corso del XVI secolo, sicché, alla fine di esso, l'eresia divenne un problema inattuale.

³⁵ *ivi*, p. 73.

³⁶ *Mystiques, spirituels, alchimistes*, cit.

il primo gli impedisce di riconoscere un valore salvifico alle Scritture e ai riti: la fede può nascere soltanto da un'illuminazione dello Spirito, che consente di penetrare il *sensu* delle Scritture stesse.

La salvezza diviene così il risultato di un rapporto diretto che, di fatto, *divinizza* l'uomo.³⁷ Tuttavia, proprio questo spiritualismo, nel momento in cui rifiuta la creaturalità di Cristo ma non può non attribuirgli un corpo, lo conduce ad una dottrina della carne spirituale dalla quale, contrariamente a quel che accade in Paracelso, deriva una dottrina della comunione assai astratta e singolarmente venata di Gnosticismo.³⁸ Questa dottrina così configurata, mentre fa di Schwenckfeld uno Spiritualista che vede la salvezza come un'uscita dalla storia, ne fa però anche un appartenente all'ala "sinistra" della Riforma, in quanto egli condivide con Anabattisti, mistici e antitrinitaristi, la totale opposizione ad ogni forma di Chiesa istituzionalizzata.³⁹ In questa direzione egli esercita un'influenza del tutto sotterranea sui movimenti a venire, in particolare sul Pietismo, con la sua difesa della libertà di coscienza e di religione che, come nel caso degli italiani, aveva radici nel Neoplatonismo; è certo che tanto Weigel quanto Böhme lessero attentamente le sue opere.⁴⁰

Il concetto di libertà di coscienza in Schwenckfeld è legato alla fine dell'identificazione di Stato, Chiesa e società che caratterizza l'Antico Testamento; Cristo rappresenta la fine della Legge, e quindi rappresenta una nuova epoca.⁴¹ Da questa constatazione parte la critica alle sette e all'intolleranza che le contraddistingue, e che caratterizza di fatto lo stesso Luteranesimo:⁴² il regno di Cristo è tutto interiore, e non si può realizzare con mezzi esteriori; esso è soltanto là dove gli uomini seguono l'esempio di Cristo.

In tal senso Schwenckfeld, come Franck, si colloca sulla scia della Riforma e al di là di questa, di fatto tradita dalla stessa ortodossia luterana dopo esser stata inaugurata da Lutero con l'affermazione della libertà di coscienza, intervenuta con la fine della Legge sancita da Cristo.⁴³ In Schwenckfeld la libertà di coscienza è una conseguenza del suo stesso radicale spiritualismo, che rifiuta ogni forma di "materialità"; la coscienza è cristiana quando essa s'identifica totalmente con lo Spirito Santo, con lo Spirito di Verità che non è mai circoscrivibile, che conduce al di là della "materialità" o "letteralità" delle stesse parole di Cristo.⁴⁴ Per questa ragione non è ammissibile che Lutero ristabilisca ancora una volta, come già fece il Cattolicesimo, un'ingerenza dello Stato e dei poteri sociali nella coscienza dei singoli;⁴⁵ con Cristo è venuta meno ogni possibile Legge.

Schwenckfeld protestava a ragione in nome di una libertà conculcata; né lui né i suoi seguaci ebbero tuttavia a subire persecuzioni violente. Come avevamo già notato per lo Spiritualismo in generale, in rapporto alle violenze subite dall'Anabattismo, e come sottolinea lo Schmid in modo specifico per gli Schwenckfeldiani,⁴⁶ la ragione della relativa tolleranza è da legarsi alla loro collocazione sociale, radicata nella nobiltà e nei ceti colti. Anche tra i ceti meno elevati, il loro seguito fu rappresentato da individui relativamente colti; non costituirono un fenomeno di massa, socialmente rivoluzionario, come gli Anabattisti, ma dei circoli ristretti, delle conventicole che assumevano più che altro l'aspetto di circoli letterari, senza particolari segni esteriori d'appartenenza, anche a motivo della concezione di una Chiesa tutta spirituale e interiore. Anche il Weigelt, nella sua storia del movimento in Slesia,⁴⁷ ha sottolineato le simpatie della nobiltà per il movimento stesso; ciò nonostante esso subì comunque delle persecuzioni. È interessante notare tuttavia che, in ambiente

³⁷ *ivi*, pp. 9-13.

³⁸ *ivi*, pp. 16-19; Williams, p. 335: attraverso la carne mistica di Cristo, non creaturale, l'uomo si divinizza assumendo la natura umana non creaturale. Gli sviluppi fortemente spiritualisti -di fatto dualisti- ponevano tuttavia dei problemi al momento di accettare che il corpo celeste di Cristo potesse essere assunto attraverso la materialità del pane; cfr. la dottrina di Krautwald in H. Weigelt, *Valentin Krautwald. Der führende Theologe des frühen Schwenckfeldertums. Biographische und kirchenhistorische Aspekte*, Les dissidents au XVI^e siècle, cit. p. 178. Sulle effettive difficoltà di Schwenckfeld ad identificare il corpo celeste con il pane, cfr. W. Knocke, *Schwenckfelds Sakramentverständnis*, Z.R.G.G., 11, 1959, pp. 324-325. Tra Schwenckfeld e Paracelso vi è la radicale divergenza che intercorre tra Spiritualismo e alchimia spirituale; nonostante l'attributo quest'ultima, in quanto alchimia, esalta il ruolo della materia rendendola l'altra faccia, e non l'opposto, dello Spirito. Dietro questa differenza vi è una differenza di cultura: lo Spiritualismo astratto di Schwenckfeld è espressione dei ceti elevati, legati alla cultura classica; non così Paracelso. La dottrina del pane celeste di Schwenckfeld è essenzialmente legata a quella di Giov. 6; ne consegue che la dottrina della salvezza si fonda su una fede tutta interiore, che fa nascere Cristo nel cuore e che però, evitando ogni forma di "materialità", diviene di fatto una sorta di misteriosa adesione/elevazione, di risveglio interiore operato tramite la rivelazione della divinità di Cristo. *Giovanni 6* ne emerge di conseguenza pienamente illuminato da quella luce gnostica che ne costituisce l'ambiguo contenuto.

³⁹ P.L. Maier, *Caspar Schwenckfeld. A Quadricentennial Evaluation*, A.R.G. 54, 1963, p. 94.

⁴⁰ Maier, pp. 95-96. Sui contatti tra Schwenckfeldiani e Pietisti cfr. anche H. Weigelt, *Spiritualistische Tradition und Protestantismus. Das Schwenckfeldertum in Schlesien*, Berlin-N. York, W. De Gruyter, 1973, p. 279; W. Knocke, cit.

⁴¹ Cfr. K. Deppermann, *Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung*, cit., p. 241.

⁴² *ivi*, pp. 241-242.

⁴³ J. Lecler, *La liberté de conscience chez S. Franck et Schwenckfeld*, R.H.Ph.R. 57, 1977, pp. 183-185.

⁴⁴ *ivi*, p. 189, con riferimento a Giov. 16, 12-13. La "cattiva coscienza" è viceversa l'eredità di Adamo, che cercò una scienza tutta terrena. Anche questo concetto, che contrappone l'illimitato al finito, ha un evidente accento gnostico: il peccato, che è poi un "errore", si compendia nella direzione verso la quale si volge la coscienza.

⁴⁵ *ivi*, p. 190. Molto interessante è l'argomentazione luterana di J. Brenz *contro* la libertà di coscienza, *ivi* riportata dal Lecler: perché vi sia una coscienza, è necessario che prima vi sia una scienza. Il Luteranesimo assume dunque l'argomento ideologico della cultura egemone, il fondamento "obiettivo" della Verità Una, allorché ritiene di dover opprimere una coscienza perché "falsa", e tale perché "erronea" è la sua "scienza".

⁴⁶ H.D. Schmid, *Nürnberg. Schwenckfeld und die Schwenckfelder*, Festgabe E.W. Zeeden, R.S.T. 76, Supplbd. 2, Münster, Aschendorff, 1976, p. 247.

⁴⁷ Cit., p. 279.

contadino, esso perse il carattere di dottrina molto astratta, e si risolse in una tensione morale in direzione d'una nuova umanità, che gli inimicò la nobiltà e l'ortodossia luterana.⁴⁸

Uguali osservazioni avanza Deppermann:⁴⁹ gli Schwenckfeldiani formarono circoli chiusi senza particolari segni distintivi e cerimonie, e senza distaccarsi dai ceti superiori; Krautwald, che visse appartato, non ricevette neppure le blande persecuzioni degli Schwenckfeldiani di Slesia.⁵⁰ Complessivamente tuttavia, si ha l'impressione che nei suoi maggiori esponenti, Schwenckfeld e Krautwald, la dottrina tenda ad allontanarsi dalla lezione testamentaria con una deformazione astrattamente spiritualista (vedi la rappresentazione del "pane celeste" in rapporto all'analogia dottrina alchemica paracelsiana) fortemente influenzata dalla cultura classica, umanista, grecizzante, e dalla conseguente svalutazione della materia; la divinizzazione dell'uomo vi assume quindi toni gnostici nel senso di un ritiro dal mondo entro uno spiritualismo conventicolare dai frutti mediocri.

Più interessante viceversa, pur se anch'esso fortemente dualista, lo spiritualismo di Sebastian Franck,⁵¹ che coniuga l'eredità della mistica tedesca con la critica razionale degli umanisti, per trarne esiti socialmente più significativi, probabilmente anche in rapporto con una condizione modesta, quindi ben diversa da quella di Schwenckfeld. I suoi obbiettivi sono perciò meno elitari e più combattivi, meno propensi ad un aristocratico ritiro dal mondo; non per nulla Franck fu feroce e aperto nemico dei nobili e del loro ruolo *sociale*: ciò che non gli impedì tuttavia di essere dalla parte di Lutero contro i contadini.⁵² Quest'apparente contraddittorietà assume la sua giustificazione all'interno di un pensiero che ha punti di contatto con quello paracelsiano; come Paracelso egli è infatti nemico di qualunque aspetto del potere e della violenza, e per la stessa ragione anche delle sette; diversamente da Paracelso, l'eterna remora spiritualista, con la distanza dalla materia e dal lavoro materiale (Paracelso, al contrario, come alchimista e naturalista fu sempre vicino al mondo delle miniere e delle campagne) agisce in lui tenendolo lontano dalla cultura e dalle esigenze dei ceti umili, le cui rivolte gli appaiono pretese della "canaglia". Ciò non toglie che, per converso, Filippo d'Assia vedesse in lui un Anabattista rivoluzionario.⁵³

Definito dal Koyré, con un ossimoro soltanto apparente, "Tra i fanatici...il solo uomo ragionevole",⁵⁴ Franck (1499-1542) coniuga, come detto, la razionalità della propria cultura umanistica che si richiama espressamente e continuamente ad Agrippa ed Erasmo -due antecedenti anche per Paracelso- con l'assolutezza, anch'essa "razionale", della tradizione mistica, per svilupparne un pensiero che deve la propria inflessibilità morale alla propria stessa lucidità.⁵⁵

Questa sua peculiarità è stata sottolineata dal Koyré⁵⁶ per segnalare che le formulazioni dottrinali di Franck vanno lette al di là della loro apparente somiglianza con quelle di Schwenckfeld e di Denck; dal primo, in particolare, egli è alquanto lontano nonostante le apparenze.

Le reciproche profonde differenze sono state messe in luce dal Mc Laughlin,⁵⁷ che ha ripetutamente invocato la diversa estrazione sociale e il diverso conseguente atteggiamento. Nobile, benestante, conservatore, Schwenckfeld guarda alla vita con indubbia sicurezza e senza aggressività né personale né sociale, una volta attestato su posizioni spiritualiste; al contrario il modesto Franck, economicamente e socialmente insicuro, aggressivo come tutti coloro che debbono avanzare o sopravvivere in situazioni difficili con le sole proprie forze, è nemico del mondo, schiacciato com'è tra l'arrogante potere degli aristocratici, che detesta anche come conservatori, e le rivolte popolari, con i cui obbiettivi non ha nulla a che spartire e la cui eventuale vittoria gli toglierebbe anche il modestissimo spazio sociale sul quale può contare. Franck è il prototipo del piccolo

⁴⁸ *ivi*.

⁴⁹ *Cit.*, p. 233.

⁵⁰ Weigelt, *Valentin Krautwald, etc.*, cit., pp. 184-185.

⁵¹ Abbiamo consultato alcune delle principali opere di Franck nelle seguenti edizioni: *Paradoxa*, hrsg. von S. Wollgast, Berlin, Akademie, 1966, *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel von anbegyn bis in deß gegenwertig A.D.L. jar verlengt, etc.* s.i.l., s.i.e., 1551; *Die gulden Arch, darjnn die heilige schrift, etc.*, Berna, s.i.e., 1569; *De arbore scientiæ boni et mali*, (sotto lo pseudonimo di Augustinus Eleutherius) Mülhausen, Faber, 1561.

⁵² Williams, *The Radical Reformation*, p. 266.

⁵³ *ivi*, p. 460. Nella *Chronica*, Parte III, p. CLXXXVII v. egli definisce Donatisti e Circumcellioni non tanto come eretici, quanto come assassini e ribelli. Franck detestava i moti popolari.

⁵⁴ *Mystiques, etc.*, cit., p. 21.

⁵⁵ W.E. Peuckert, *Sebastian Franck, ein deutscher Sucher*, München, Piper & Co. Verlag, 1943, riproduce a pp. 549-550 l'elenco dei libri appartenuti a Franck, compilato subito dopo il decesso. Oltre agli *Adagia* di Erasmo e al *De vanitate scientiarum* di Agrippa (autori che furono editi dallo stesso Franck nella sua attività di stampatore: cfr. *Paradoxa*, ed. cit., p. 104, n. 1 di Wollgast) vi si trovano vari testi di classici (Plotino, Plutarco, Gellio: si noti la componente neoplatonica, rafforzata dalla presenza di testi ermetici, una letteratura che egli ben conosceva) e di umanisti, incluso il lessico ebraico di Reuchlin (Franck, che aveva studiato teologia ad Heidelberg ed era stato in gioventù sacerdote cattolico, conosceva il greco e il latino; non l'ebraico: cfr. Williams, p. 264). Interessante la presenza di una storia di Melusina: si tratta di un importante personaggio dell'immaginario medievale, alla quale abbiamo più volte fatto cenno, che ha un ruolo nella riflessione di Paracelso nel *De vita longa*. Franck aveva inoltre un rapporto privilegiato, sul piano teologico, col neoplatonismo di ps.Dionigi e Cusano; quanto alla conoscenza delle eresie cristiane, in molte delle quali il Neoplatonismo ha un ruolo determinante, Franck aveva una vasta cultura: la sua trattazione delle eresie nella *Chronica*, nell'edizione da noi consultata occupa le pp. LXXVIII r. - CXCV r. della Parte III, cioè uno spazio notevole, considerata anche la densità delle pagine. Ancora da ricordare, tra i testi in suo possesso, il *De pictura*, una testimonianza del suo soggiorno a Norimberga, la città di Dürer, dove sposò Ottilia Beheim, sorella di Barthel e Sebald che, con Georg Penz, formavano il gruppo dei "pittori senza Dio", amici di Denck e noti antitrinitari. Franck non si sentiva estraneo all'antitrinitarismo, come comprensibile per un mistico neoplatonico (cfr. Wollgast in *Paradoxa*, cit., p. VII nel testo e in nota).

⁵⁶ *Cit.*, p. 22.

⁵⁷ *Sebastian Franck and Caspar Schwenckfeld: Two Spiritualists Vitæ*, W.F. 56, cit.

intellettuale; non per nulla la sua professione fu dapprima quella del prete cattolico, poi del predicatore luterano, infine quella dello stampatore.

Per conseguenza, mentre Schwenckfeld ebbe pur sempre una propria teologia e una propria Chiesa,⁵⁸ Franck, che aveva maturato un irrimediabile disprezzo per un mondo con lui così avaro,⁵⁹ era legato, come intellettuale, allo scetticismo filosofico, e, come neoplatonico, all'inconoscibilità del Dio della tradizione ps.dionisiana;⁶⁰ di qui il diverso significato che ha per essi il comune dualismo di Spirito e materia, "spirito" e lettera.

Per quanto concerne il primo aspetto, mentre Schwenckfeld tende semplicemente ad ignorare la materia, per Franck l'uomo è realisticamente fatto di Spirito e di carne, ancorché in antitesi tra loro;⁶¹ per quanto concerne il secondo, mentre Schwenckfeld tende a rendere tutta interiore una verità che comunque si riflette nelle Scritture,⁶² e vede la salvezza nell'interiorizzazione di Cristo⁶³ pane spirituale assunto nel cuore, Franck considera Cristo soltanto un modello che addita lo Spirito divino, una scintilla del quale è anche in ogni uomo, dove va risvegliata seguendo quell'esempio:⁶⁴ in primo piano non è dunque Cristo, ma lo Spirito Santo, il *Lógos*. La posizione di Franck è dunque decisamente "gnostica", e si è tentati di darne una giustificazione psicologico/sociale. Per Franck dunque, la Scrittura non ha il valore che ha per Schwenckfeld: se Cristo è *un esempio che addita* la via della salvezza, e quel Dio inconoscibile non può esser chiuso in uno scritto, tutto è in divenire storico, e ogni testimonianza dell'Assoluto, essendo relativa, lo è in senso storico: l'Antico Testamento, superato da Cristo, non è un "assoluto", è qualcosa che *valeva per un'altra umanità*.⁶⁵

Franck ha un senso ben altrimenti vigoroso di ciò che sta cambiando: la rottura del monolite cattolico, la critica umanista e la via mistica, costituiscono una congiuntura che indica la strada di una religiosità *personale*, nel cui ambito la tolleranza prende un significato ben più moderno che non nel pio Schwenckfeld. Franck rappresenta la vera via che apre all'interiorizzazione del divino in Weigel,⁶⁶ un processo che si compie con Böhme.

Questa interiorizzazione concerne l'animo umano, ma fa parte di una complessa e, a nostro avviso, irresolubilmente angosciata meditazione sul Male. Secondo Franck, che in ciò si ricollega -ma soltanto in apparenza- al tradizionale panenteismo della mistica neoplatonica, Dio è tutto in tutte le cose; sarebbe però meglio dire: in ciò che è *l'ordine* del Creato.⁶⁷ Infatti, ciò che crea il cosmo così come ci appare, è la Parola, ma ciò che in questo darsi del Creato *non* è Parola, cioè la materia, è soltanto *ombra* (il Nulla come Chaos?): Cristo stesso, in ciò che è "carne", è soltanto "ein Schatten" e un *symbolon*.⁶⁸ La cose, dunque, *consistono* nella Parola: se essa si ritraesse, piomberebbero nel Nulla,⁶⁹ ma la Parola stessa non è pensabile fuori del Creato.

Ciò che appare non è; ciò che è, la Parola, dobbiamo cercarlo dentro di noi; la Parola si fece carne per rendere visibile e audibile ciò che di per sé non si può né vedere né udire, Dio, la nostra realtà puramente interiore.⁷⁰ Cristo è il *testimone* della verità; una verità *che non si può insegnare* (di qui la svalutazione di ogni letteralità) ma soltanto *testimoniare*.⁷¹ In questo senso il Nuovo Testamento supera e completa l'Antico: Cristo addita la fine della Legge, perché la verità è Spirito, è interiore; come per Paracelso, anche per Franck tutti i segni del culto esteriore sono mera idolatria.⁷² Che cos'è dunque la Legge nella sua verità? Una cosa soltanto: l'amore.⁷³

Poste queste basi, si può allora comprendere la dottrina franckiana del Bene, del Male e del peccato, nonché il suo peculiare ma radicale dualismo dalle profondità gnostiche. Dio è una Volontà, uno Spirito che vive in tutte le "cose della natura", cioè in tutte le creature:⁷⁴ se il peccato fosse qualcosa, invece di essere il

⁵⁸ *ivi*, p. 72 in n. 5.

⁵⁹ *ivi*, p. 82. Nei *Paradoxa*, p. 40, Franck descrive un "mondo alla rovescia".

⁶⁰ Molti gli esempi al riguardo nei *Paradoxa*; cfr. pp. 17-20 ma vedi anche la *Vorrede a Die guldin Arch*, etc.: nessuno può conoscere Dio se non Dio stesso, etc. (il tema viene da Cusano: cfr. Peuckert, cit., pp. 247-248); lo stesso nella *Vorrede alla Chronica* o in *Paradoxa*, pp. 26-27.

⁶¹ Mc Laughlin, p. 78.

⁶² *ivi*, p. 76.

⁶³ *ivi*, p. 78.

⁶⁴ *ivi*.

⁶⁵ *ivi*, p. 75; cfr. *Paradoxa*, p. 136 sgg.

⁶⁶ Cfr. H. Weigelt, *Sebastian Franck und die lutherische Reformation. Die Reformation im Spiegel des Werkes Sebastian Francks*, W.F. 56, cit., pp. 50-53; Wollgast, introduzione a *Paradoxa*, cit., pp. XX-XXI; cfr. inoltre *Paradoxa*, pp. 366-367. Il Cristianesimo non sopporta regole, né leggi, né ordini; lo Spirito Santo non è sottoposto a decreti umani; i Cristiani sono legati allo Spirito Santo perché ad esso, e non ad alcuno scritto, è legato il Nuovo Testamento.

⁶⁷ Conduciamo questa breve analisi a partire dai *Paradoxa* 1-4; 6; 8-9; 14, 19-22; 47-50; gli stessi cioè, enucleati come fondamentali dal Wollgast nella sua introduzione alle pp. XXIV-XXV; naturalmente non per ripetere quanto da lui già chiarito. Per quanto concerne il panenteismo di Franck, segnaliamo che il Peuckert, pp. 210-211; pp. 242-243; e pp. 248-249, lo aveva già delineato, e aveva anche sottolineato (pp. 245-246) che l'antropologia di Franck "ist wesentlich doch eine Philosophie des Willens". A nostro avviso tuttavia il Peuckert, che ha segnalato gli incontri di Franck con Paracelso nel 1529 e nel 1532 (pp. 90-91; p. 198) tende a dare un peso eccessivo al rapporto Dio/natura di Paracelso e Agrippa nel riferirsi a Franck, che ha la tormentosa complessità di uno "Gnostico", in ciò rivelandosi diverso dal panenteismo dei mistici come da quello dei maghi.

⁶⁸ *Paradoxa*, 47-50, p. 93 e p. 95; il Cristo "storico", esteriore, in carne ed ossa, non serve a nulla (*Paradoxon* 113).

⁶⁹ *ivi*, p. 96.

⁷⁰ *ivi*, p. 171; p. 31; p. 97.

⁷¹ *ivi*, *Paradoxon* 132, pp. 212-213.

⁷² *ivi*, 86-89, pp. 136-155.

⁷³ *ivi*, 179-180, pp. 303-305; 8, p. 28; 9, p. 32, cfr. anche *Chronica*, Parte II, pp. CLXXXVI r-v.

⁷⁴ *ivi*, 1, p. 18.

Nulla che è, Egli sarebbe anche il peccato.⁷⁵ In realtà Dio è soltanto Bene, Verità, Sapienza;⁷⁶ il peccato, che è sottrarsi a Lui, significa semplicemente condannarsi al Nulla, cioè al “mondo” quale esso potrebbe essere, ammesso che potesse, senza di Lui.⁷⁷ Dio dunque vuol vivere nell’uomo, esser conosciuto dall’uomo ed esserne amato; ma Lui, di per Sé, non ha bisogno di nulla.⁷⁸ Siamo noi che, dando a Lui, diamo quel che ci è stato dato; peccare dunque, allontanarsi da Lui cadendo necessariamente nel Nulla, sottraendosi all’unica vita, alla vita e alla realtà del Creato che è soltanto la Sua, significa semplicemente *farsi* del male; il Male è per l’appunto questo Nulla cui ci si consegna per propria scelta, per una sorta di servitù al “mondo”. Dio è Dio, non ha bisogno che noi siamo giusti: siamo noi che ne abbiamo bisogno.⁷⁹

Da qui si diparte l’irrimediabile dualismo che Franck pone tra Dio e il “mondo”,⁸⁰ dove però è bene tener presente che cosa intenda Franck con “die Welt”. Qui non è in discussione il cosmo, il Creato, la sfera terrestre; “die Welt” è piuttosto il mondo della storia, le leggi del mondo, il “secolo”; non tanto quindi si assiste alla condanna della materia sensibile, la quale, benché esteriorità, è pur sempre *symbolon* del divino; quanto della “carne” (das Fleisch) intesa come legge dell’autosoddisfazione di questa mera apparenza che, riversando la propria attenzione su se stessa, si allontana da Dio condannandosi al Nulla. Il peccato è in sé l’atto d’orgoglio e di presunzione di chi si distacca dal Vero -che è lo Spirito- per volgersi all’inessenzialità delle cose lette nella loro esteriorità, nella “carne” e nelle sue leggi. Questo è il peccato di Adamo, in questo egli si è fatto tentare da Satana, un Dio grazioso che conduce sulla via delle passioni terrene;⁸¹ del resto ognuno ha il proprio Dio, o meglio, il proprio idolo, là dove l’animo lo porta nella sua vita, verso le vane concupiscenze: abbiamo tanti peccati quanti idoli.⁸²

Il “mondo” dunque è per definizione irridimibile e in antitesi con Dio, perché il “mondo” altro non è che l’esteriorità confusa con l’essenza, scorza che cessa di essere *symbolon* per autocostituirsi in Assoluto; ma poiché tale non è, esso diviene *menzogna*, *eidolon* che si rivela per ciò che è: Nulla. La materia cessa di essere il cosmo, specchio della Parola, vivente della sua vita, per propria scelta condannandosi alla morte e al chaos nel momento in cui, immaginandosi autosufficiente, si distacca dallo Spirito che è ciò che la anima e le dà vita come trasparenza della vita divina. In questo ci sembra veder rivivere l’abisso della meditazione gnostica.⁸³

Da questo dualismo di esteriorità e interiorità nasce il paradosso; l’opera di Franck che porta questo titolo, e che è certamente il suo frutto più maturo, è giocata precisamente sugli ossimori che nascono dall’uso dei concetti e della lingua, visti alternativamente sui due versanti opposti e inconciliabili del *significato*: quello mondano, e quello divino che non è attingibile con la normativa del mondo. Il *significante*, dislocato repentinamente, si fa allora schizofrenico; precisamente in questa inconciliabilità assunta a principio, è il dualismo introiettato di Franck. I due mondi sono del tutto paralleli, e sarebbero destinati a non incontrarsi se non coesistessero nell’uomo, che per questa ragione è un microcosmo: nell’uomo Dio si manifesta al di là del Bene e del Male, attraverso ciò che l’uomo vuole e fa; questo passaggio importantissimo è stato ben notato dal Séguenny.⁸⁴ Nell’uomo si opera dunque una libera scelta tra Verità e apparenza ingannevole, Dio e “mondo”: la scelta satanica di peccare si configura come una libera scelta verso l’autodistruzione nel Nulla;⁸⁵ ecco allora l’importanza dell’*esempio* di Cristo, che indica la via per unirsi a Dio.

Il dualismo di esteriorità e interiorità è lo stesso principio che presiede alla logica per la quale Franck respinge la cogenza della Scrittura. Nella *Vorrede ai Paradoxa*, viene più volte sull’argomento partendo da Paolo (“la lettera uccide”, *II Cor.*, 3, 6) e da Matteo, 22, 29 che egli traduce in un più generale: “gli Scribi

⁷⁵ *ivi*, 2, p. 21. Sembra corretto affermare che Dio vive *tramite* il Creato e l’uomo; la Sua vita è la Sua vita in noi.

⁷⁶ *ivi*, 4, p. 23.

⁷⁷ *ivi*, 2, p. 21.

⁷⁸ *ivi*, 8, p. 28.

⁷⁹ *ivi*, 9, p. 29.

⁸⁰ *ivi*, 14; 15.

⁸¹ *ivi*, 15-17, p. 41.

⁸² *ivi*, 197-198, p. 331. Sull’argomento cfr. anche *De arbore scientiæ boni et mali*: Adamo, peccando, torna al suo Nulla originario (p. 22). Il peccato e Satana appaiono come una pulsione autodistruttiva diretta verso il Nulla dal quale fu creato il cosmo ordinato, e reso tale grazie alla Parola. La sapienza umana è quella del serpente (p. 32); perciò, seguendo Paolo, la sapienza umana è stoltezza dinnanzi a Dio: i rispettivi metri di giudizio sono contrapposti (pp. 32-33).

⁸³ Ci riferiamo alla sottile analisi del pensiero gnostico fatta da A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, cit. Secondo Magris il Dio inaccessibile degli Gnostici è una realtà dinamica che vuol manifestarsi -e lo fa tramite il Figlio- ma che è conoscibile soltanto in immagine: di questa il Demiurgo offre una mimesi, che è una contraffazione, nel mondo sensibile da lui creato; all’interno di questo però la sola linfa vivente, la sola verità, è per l’appunto l’immagine del Dio inaccessibile. Analogamente, il vero Sé dell’uomo è nella scintilla divina, la sua sola vera vita: riconoscersi in essa e non nel mondo, rinunciando all’io mondano, è la via per la salvezza dell’anima. La logica di Franck non è diversa, se si eccettua la sostituzione del Demiurgo con il Satana cattivo consigliere della superbia creaturale: non per nulla Franck si richiama ripetutamente al *Giobbe* per ricordare l’incommensurabilità di Dio nei confronti dell’uomo.

⁸⁴ *Le spiritualisme, etc.*, cit., pp. 96-97, il passaggio è in *Paradoxa* 19-22, p. 51, e in 29-31, p. 71: Dio è una forza libera che vuole ed è in ciascuno ciò che ciascuno vuole ed è.

⁸⁵ Cfr. *supra*, n. 82. Il Séguenny, *Sources du spiritualisme d’après la “Chronica” de Sebastian Franck*, Les dissidents du XVI^e siècle, etc. cit., pp. 166-167, ha notato la tremenda solitudine della scelta e il carattere non intellettuale (per ignoranza) ma volontaristico, dell’errore. Nella volontà prende forma ciò che Dio e l’uomo insieme vogliono. Si noti dunque che l’uomo è invitato a volere ciò che Dio vuole, ad associarsi liberamente a Lui come percorso per identificarsi con Lui, scoprendo Lui dentro di sé (cfr. *Paradoxon* 26, p. 63). Questa volontà è libera, nessuno può costringerla, come ribadisce il *Paradoxon* 28, p. 69.

(Schriftgelehrten) non conoscono le Scritture”, per attaccare affermando che la letteralità è dalla parte dell’Anticristo, e che con essa si può uccidere Cristo grazie al Cristo letterale.⁸⁶

Nei *Paradoxa* l’argomento è sviluppato a partire da 119 sino a 127 (pp. 199-208). Dinnanzi a un Dio inaccessibile, nessuno può dire chi Egli sia, quale la Sua Parola, la Verità: tutto ciò che diciamo, leggiamo, scriviamo è, come ama dire Franck, “un’ombra”, e quindi tutt’al più “un empiastro per il cuore”.⁸⁷ Gli scritti sono affidati alla nostra interiorità e non vanno compresi nel senso letterale, ma in rapporto alle puntuali circostanze.⁸⁸ Séguenny⁸⁹ ha molto insistito sulla *storicità* della Parola vivente, contrapposta alla *staticità* dello scritto; questa storicità è funzione della storicità dell’uomo, al quale perciò essa parla di volta in volta secondo le circostanze, dicendo in modo nuovo la verità eterna;⁹⁰ la Rivelazione è dunque perennemente in atto, arrestarla è cadere nell’immobilità che contraddistingue il Nulla. Vita, moto, Creazione, Dio, si identificano quindi opponendosi al Nulla del sempre-eguale: difficilmente un pensiero è più rigorosamente antirazionalista e più aderente ai contenuti profondi del messaggio testamentario: è su questa via che si muoveranno Weigel e Böhme.

Questa peculiarità dello spiritualismo di Franck è stata commentata da Goldammer,⁹¹ che ne ha notato gli aspetti individualisti; in effetti Franck insiste molto sul proprio “Cristianesimo” definendolo “unparteiisch”, un termine che sembra ricorrere abitualmente in questa cultura; come abbiamo già ricordato, nei testi di Franck, particolarmente nell’impianto stesso della *Chronica*, è esplicita l’antipatia, se non l’odio, tanto per la logica che regge il potere, quanto per la rivolta degli oppressi. Franck pone dunque alla base di un corretto comportamento sociale soltanto il rapporto individuale con il divino, contraddizione risolvibile soltanto sul piano utopico, ciò che egli fa traducendo tutta la religiosità possibile nel solo Cristianesimo, a sua volta ridotto ad un solo generico e generalissimo comandamento: amore.

Questo Cristianesimo “semplificato” ha tuttavia un’alta valenza morale ed universale, in questo soddisfacendo alla sua specifica coloritura “occidentale”: esso si pone infatti come indicazione ecumenica in grado di veicolare non soltanto la morale classica, secondo una tendenza apparsa sin dai tempi di Giustino (Franck è un umanista che farcisce le proprie definizioni di Dio con i ricordi della cultura classica) ma anche di porsi come religione interiore valida per tutti, inclusi Turchi, Giudei e pagani. La visione della santità è, per Franck, tutta “laica”: possono essere Santi i non Cristiani, e molti Santi cristiani sono probabilmente nell’inferno.⁹² La Chiesa (quella “vera”) è una realtà spirituale e invisibile che può riguardare tutti, e che a nessun titolo può identificarsi con istituzioni e scritture: i veri “eretici” sono coloro che fanno di un qualunque scritto il proprio “papa di carta”.⁹³ Siamo dinnanzi ad un apparente paradosso che, di fatto, non è che la coerente conseguenza delle premesse: la sola realtà e verità è lo Spirito di Dio nascosto in noi, che traspare sotto le cose; queste dunque, separatamente dallo Spirito divino che le vivifica, sono Nulla. Nulla è anche tutto ciò che si richiama ad ogni qualsiasi aspetto formale, che di per sé è necessariamente una cosa morta.

È appena il caso di sottolineare quanto indefinibile, ancorché certo, sia questo “Spirito” che sottostà alle cose, nel momento in cui Franck rifiuta di riconoscerne la traccia nell’esteriorità di queste; Franck, nonostante lo schema “neoplatonico” è infatti sostanzialmente dualista, condannandosi alla sola conoscenza mistica. Infatti, se è vero che la Parola è ciò che fa “lievitare” il Chaos, il Nulla, trasformandolo in cosmo; è anche vero che, per Franck, il Nulla della materia resta soltanto un rivestimento esteriore dell’ordine divino; la forma non è permeata di questo lievito, ma resta come un “mantello”, una “scorza” che si plasma secondo la tensione che vi s’insinua, della quale però *non partecipa*; in un certo senso, è piuttosto il risultato della *resistenza* del Nulla alla Parola. Franck, permeato di cultura umanistica, appare più un dualista greco che un Cristiano; di qui gli esiti “gnostici”.

Questo dualismo riguarda anche l’uomo, il quale, pur essendo microcosmo come coesistenza dei due mondi, è comunque duplice: c’è un uomo puramente interiore, divino, ed uno esteriore, mondano, che è Nulla;⁹⁴ in questo senso la materia, come dicevamo, è per Franck una *realtà*, ma paradossale. L’uomo di carne

⁸⁶ *Paradoxa*, pp. 9-10.

⁸⁷ *ivi*, p. 200.

⁸⁸ *ivi*, p. 202.

⁸⁹ *Sources, etc.*, cit., p. 170. Séguenny si rifà alla grande ricerca storica di Franck, la *Chronica*, una ricerca del Cristianesimo vivente nella storia.

⁹⁰ Abbiamo sviluppato in senso “laico” questa visione, come rapporto tra arte e verità in *Arte, Memoria, Utopia*, cit., *passim*: l’arte allude ad un indicibile che si ri-vela in forme sempre nuove e diverse; è il concetto di *Terra* contrapposto a *Mondo* espresso da Rilke nelle *Elegie duinesi*. L’opera d’arte parla attraverso il tempo perché costantemente si rigenera da se stessa.

⁹¹ *Friedensidee und Toleranzgedanke, etc.*, cit., A.R.G. 47, pp. 185-187. Goldammer (cfr. pp. 182-183) tende a riportare gli antecedenti di Franck il più possibile nell’ambito del contemporaneo Paracelso e di Agrippa, come già fece Peuckert. Indubbiamente molte conclusioni di Franck sul problema della spiritualità della religione e della conseguente libertà e tolleranza, e sullo sganciamento dalle pratiche esteriori, sono sostanzialmente simili a quelle di Paracelso; tuttavia la struttura e le premesse del suo pensiero ci sembrano diverse: Paracelso muove da una “filosofia della natura” rigorosamente alchemica, laddove quest’aspetto è decisamente in ombra in Franck. Il creato è sì, neoplatonicamente, trasparenza del divino, ma, appunto per questo, viene “accantonato” per stabilire subito un rapporto diretto con il divino all’interno dell’uomo, senza preoccuparsi di ciò che è l’interesse primo degli alchimisti: dedurre leggi “spirituali” che governano il mondo, per agire anche sulla natura. Tra l’alchimista spirituale e lo Spiritualismo vi è un radicale spostamento d’accento che non deve essere dimenticato, sopravvalutando le comuni strutture “neoplatoniche”.

⁹² Deppermann, *Die Argumente, etc.*, cit., pp. 244-246.

⁹³ Lecler, cit., p. 186. Cfr. anche Goldammer, cit., p. 193: ciò che conduce all’eresia è precisamente il principio sul quale si fonda l’ortodossia.

⁹⁴ Cfr. *Chronica, Vorrede*, pp. III r. - VII v. Lo scopo della *Chronica* è precisamente quello di aiutare nella comprensione di ciò che, essendo ineffabile, non si può spiegare, ma soltanto “mostrare” attraverso gli esempi delle vite.

è una realtà in quanto la carne è lì a testimoniare la *realtà del Nulla*, che è Male; il suo esser chiamato a cooperare con Dio si configura quindi come una vocazione ad identificarsi con la sola realtà interiore facendosi Parola, contribuire a svelare che la sola realtà del Nulla è il Nulla. A questo punto, o si è Dio o si è Nulla: l'uomo sceglie liberamente il proprio campo, e l'attrazione del Nulla si rivela una satanica spinta all'autolesionismo.

Difficilmente fu mai attribuita al Nulla una così abissale fascinazione; il paragone con la Qabbalah luriana è istintivo. La materia, il Male, il Nulla, precorrono il freudiano istinto di morte, inevitabilmente inscritto nella vita stessa.

Franck compie tuttavia, con la propria dottrina che è non soltanto mistica, ma anche e in primo luogo razionale, essendo il misticismo null'altro che lo sbocco inevitabile di questa razionalità, un importante passo verso la modernità. La sua religione infatti, fondata com'è sul solo rapporto diretto ed interiore con Dio, si risolve in una religiosità strettamente individuale: ogni Istituzione è mera esteriorità, non soltanto la Chiesa di Roma, ma anche qualunque setta *in quanto setta*, cioè gruppo di persone istituzionalizzato entro un proprio credo. Non si salvano il Luterano né lo Zwingliano *in quanto tali*, mentre nulla osta che si salvi un qualunque pagano *a titolo personale*. Vi è una profonda eguaglianza di tutti gli uomini dinnanzi al Cristo/esempio, laddove qualunque dottrina cristiana è Nulla *in quanto dottrina*. Franck dunque antepone a tutto l'individuo, con la sua irripetibilità che lo rende irriducibile alla normativa.

Questa è però una critica generale, che, come tale, non può restare limitata al solo dominio della religione: coerentemente, sviluppando sempre gli assunti iniziali, Franck trasforma questi ultimi in fondamento di una radicale critica sociale.⁹⁵ Oggetto della sua critica sono infatti anche le istituzioni civili -lo Stato in primo luogo- non soltanto in linea di principio, ma anche come strumenti attraverso i quali viene messa in atto l'oppressione dell'individuo: la Legge in quanto tale, letteralmente applicata, può offendere la natura puntuale delle azioni: *summum ius, summa iniuria*. A questa critica più generale se ne affianca però anche un'altra più specifica, che riguarda l'eguaglianza degli uomini innanzi a Dio: Franck condanna la disparità sociale e l'avidità dell'accumulo privato.⁹⁶ In questo eccellono i nobili, "animali inutili"; per la loro avidità si scatenano le guerre che sono sempre giustificate nel nome di Dio.⁹⁷ Analogamente a Paracelso, Franck fu infatti esplicito pacifista, nemico di ogni guerra e anche, come abbiamo notato, delle rivoluzioni, dietro le quali vede sempre e comunque l'avidità: chiunque combatte ha sempre scopi illeciti.⁹⁸ Problema della guerra, della violenza e dell'oppressione, e problema della disparità sociale, sono di fatto legati nella critica di Franck, perché discendono dalla critica alle istituzioni che è a sua volta un aspetto particolare della più generale critica del "mondo"; ciò fa capire per quale ragione, pur essendo esse strettamente legate, non ne scaturisce, per Franck, alcuna proposta socialmente riformatrice, men che mai rivoluzionaria, che sia volta ad alleviare l'oppressione attraverso il cambiamento della società.

Franck si limita infatti a denunciare la realtà sociale come frutto della follia -non per nulla l'erasmiano *Elogio della follia* è uno dei suoi riferimenti più abituali ed espliciti- e ciò è conseguente con l'assunto iniziale: è un errore e una follia conferire "verità" al "mondo". La critica di Franck è molto razionale nei propri assunti, ma mostra in questo di dipendere fortemente dalla "razionalità" degli umanisti, di Erasmo in particolare: una critica scettica e disincantata che non mostra alcun particolare interesse verso qualche risultato, sia pur limitato e transeunte: essa proviene infatti da una *turris eburnea* che ha proprie personali prospettive sul mondo guardato con disprezzo e distacco.

La razionalità della critica di Franck, benché perfettamente coerente con gli sbocchi mistici -la mistica è l'ultimo approdo della razionalità che indaga il divino- appare quindi, nel contesto dei suoi scritti e in rapporto alle reali sofferenze della sua vita di perseguitato, un autentico freno all'impatto della sua predicazione appassionata, perché l'intellettualismo di questa critica sembra allotrio rispetto alla natura e alle vicende di Franck. In questi sbocchi paludosi che tendono a frenare il vigore con il quale effluisce da lui la critica sociale, si può forse scorgere un riflesso della situazione maturata negli anni tra Frankenhause e Münster: le ultime lotte popolari appaiono non soltanto definitivamente sconfitte, ma anche *giustamente* sconfitte, per essersi dimostrate non già foriere di cambiamento, ma, al massimo, di semplice rovesciamento del rapporto di violenza. In fondo, questa critica era stata immediatamente formulata dallo stesso Muntzer subito dopo Frankenhause, che apparve a tutti la fine di un'ubriacatura. Quanto a Münster, il suo ricordo rimase per sempre legato all'orrore.

Tracciamo questo breve commento in toni dubitosi, perché non riteniamo sia possibile trasformare in giudizio ciò che non rappresenta più di una mera ipotesi su un fenomeno così radicale come il cambiamento di direzione assunto dal non-conformismo a partire dalla metà del XVI secolo.⁹⁹ certo è che da questo momento

⁹⁵ Goldammer, cit., pp. 190-200.

⁹⁶ *Paradoxa*, 92-93; 150-151a; 153; Goldammer, p. 192, commenta: "Alle äußere Institutionen sind die 'Welt' und die Welt schlägt nach den Christen". Il resto è conseguenza dell'assunto.

⁹⁷ *Paradoxon* 199, p. 332: "non c'è contesa o guerra, per malvagità che sia, che non sia iniziata nel nome di Dio".

⁹⁸ Cfr. S. Loeb, *Sebastian Francks Auffassungen zu Frieden und Krieg im historischen Kontext*, W.F. 56, cit., pp. 124-125.

⁹⁹ Ci troviamo dinnanzi ad un fenomeno che, per certi aspetti, richiama la brusca virata nell'evoluzione della Qabbalah a partire dal XVI secolo, e la difficoltà di darne conto che abbiamo sottolineato. Rapporti di causa e d'effetto non possono stabilirsi, ma certamente con la metà del XVI secolo inizia un'epoca di violenta repressione destinata a durare sino a tutto il XVII secolo: in questo clima politico e sociale tali evoluzioni sono quindi da collocarsi come manifestazioni da porsi accanto alle altre, e con le altre costituiscono il clima stesso, i cambiamenti epocali.

non vi sono più importanti fenomeni di “Gioachimismo” rivoluzionario, pur persistendo il Gioachimismo sino al XVIII secolo; non vi sono più eretici armati e combattenti, pur proseguendo l’elaborazione dottrinale e la dissidenza; in altre parole, come abbiamo anticipato all’inizio del capitolo, la nostra vicenda assume un altro percorso.

In questo nuovo percorso si deve assegnare un ruolo centrale a Valentin Weigel, una figura troppo a lungo sottovalutata, anche se certamente non ignorata. Riteniamo si possa infatti affermare che il primo vero riconoscimento della sua centralità risalga soltanto alla grande monografia di Bernard Gorceix, presentata nel 1971 e apparsa a stampa nel 1972.¹⁰⁰ Come recita il titolo stesso della ricerca, il Gorceix ha riconosciuto in Weigel il vero iniziatore della teosofia tedesca e del suo grande secolo barocco, cioè colui che, inserendosi nella tradizione mistica di Eckhart e Tauler, trasforma per la prima volta questa mistica in una teosofia. Questo è infatti il grande significato di un pensatore che per il resto, come hanno comunemente rilevato gli studiosi della sua opera,¹⁰¹ e come appare evidente, è del tutto dipendente da Paracelso e da Franck, oltretutto dai citati mistici.

Prenderemo dunque le mosse dalla monografia del Gorceix per inserire via via l’analisi delle opere di Weigel,¹⁰² e sottolineare l’importanza della rivoluzione introdotta da questo pensatore apparentemente poco originale, rielaborando motivi altrui in forma del tutto nuova per dar vita a sviluppi destinati a lungo percorso.¹⁰³

L’arco della vita di Weigel si snoda in un periodo, la seconda metà del XVI secolo, apparentemente oscuro per la Germania;¹⁰⁴ è quello che va che va dalla pace di Augusta (1555) all’inizio della Guerra dei Trent’anni (1618). Spentosi il fervore della Riforma con la morte di Franck e Schwenckfeld e con il consolidarsi delle nuove “ortodossie” dopo la tregua religiosa, la Germania esce dalla scena internazionale,

Concordiamo d'altronde pienamente con Magris (*La logica del pensiero gnostico*, cit., pp. 13-25) allorché egli denuncia come distorsione di fondo della nostra cultura, la pretesa d’identificare l’origine di un fenomeno storico in termini di *processo causale*; egli definisce ciò una forma di “Aristotelismo perenne” della nostra cultura, che fa parte della più volte citata metafisica dell’Occidente. D’altra parte, il punto di svolta nel quale ci siamo or ora imbattuti, è importante per mettere a fuoco un altro aspetto di questa metafisica, radicato nello storicismo, l’abitudine di individuare percorsi finalizzati entro storie a tesi. Nel nostro caso c’imbattiamo nel bivio dal quale partono due scelte presenti nella cultura del secolo: le storie del non-conformismo che interpretano il dissenso religioso come tappe di una vicenda il cui significato profondo è costituito dal percorso verso lo Stato liberale con le sue “libertà” individuali borghesi; e quella di chi legge il non-conformismo come dissenso economico-sociale espresso essenzialmente tramite moti popolari, il cui significato è racchiudibile in un percorso verso una società egualitaria: fu il caso della lettura marxista. A noi sembra viceversa che tutti questi fenomeni -tanto i moti popolari e rivoluzionari, quanto le tendenze anticonformiste della riflessione e della cultura- siano semplicemente una *testimonianza* che prende le forme che prende di volta in volta, in funzione delle circostanze e delle possibilità, di una dialettica tra individuo e società che conduce, di volta in volta, là dove possibilità e circostanze consentono. Certamente tuttavia, in questa dialettica si rivela, a nostro avviso, una *tendenza u-topica*, cioè non circoscrivibile, dell’individuo che anela alla propria piena autorealizzazione, ipotizzando, col pensiero o con le azioni, una società diversa ove ciò gli sia consentito. Il contrasto è dialettico e si risolve secondo le leggi del politicamente possibile: perché, se utopico è un individuo senza società, libero da normative “esteriori” che lo limitano, altrettanto utopica è l’ipotesi di uno Stato la cui Ragione possa inchiodare l’individuo alla metafisica di un *ordine* che non muta sotto le resistenze e le pulsioni dell’individuo. La vita, grazie a Dio, al Dio imperscrutabile che non si cura dell’umano giudizio, è *disordine*, anche sul piano dell’entropia. L’ordine è perciò *morte*, soffocamento di ciò che nasce, eternamente nuovo e imprevedibile; come tale in continua dialettica col suo opposto, in una dialettica che, contrariamente a quella storicista, non ha sintesi, non ha approdi, ed è irresolubile, perché insita nel *processo stesso della vita*: il mito di Inanna e quello alchemico hanno visto ben più in profondo di secoli di Ragione. Nella nostra storia dunque, noi non cerchiamo sbocchi di alcun genere: tentiamo soltanto di analizzare, nel passato e secondo le forme proprie delle specifiche circostanze, tracce di una realtà che ci può far capire qualcosa nella specificità del presente.

¹⁰⁰ B. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel 1533-1588 et les origines de la théosophie allemande*, cit.

¹⁰¹ Oltre a Gorceix, ricordiamo la concorde opinione di Faivre, nella sua lunga recensione a Gorceix condotta in *Théosophie et mystique speculative du siècle baroque en Allemagne. Notes sur l’œuvre de Bernard Gorceix*, R.H.R. 196, 1979; il pionieristico studio di Koyré in *Mystiques, spirituels, alchimistes*, cit., pp. 81-116. K. Goldammer, *Friedensidee und Toleranzgedanken*, etc., cit., A.R.G. 47, p. 201, arriva persino a definire Weigel in termini decisamente negativi in quanto ad originalità del pensiero. Una ragione per il ritardato riconoscimento del suo ruolo può essere ricercata nella difficile accessibilità dei suoi testi, oltretutto nel problema costituito dal riconoscimento della loro autografia. Molte delle opere a lui attribuite sono infatti degli pseudopografi, nei quali hanno avuto un ruolo i circoli paracelsiani di Görlitz; esse furono infatti pubblicate a stampa soltanto postume, nei primi decenni del XVII secolo; sono quelli gli anni nei quali si realizza anche la raccolta degli scritti di Paracelso ad opera di Huser. Per lo stabilimento dell’autenticità delle opere, cfr. W. Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels. Eine literalkritische Untersuchung*, H.S., Heft 370, Berlin, Ebering, 1940; per una revisione cfr. Gorceix, cit., pp. 465-481.

¹⁰² Per la stesura delle presenti note abbiamo utilizzato le seguenti opere di Weigel: *Sämtliche Schriften*, hrsg. von W.F. Peuckert und W. Zeller, Stuttgart, Fromman, Lief. 1-7, 1962 sgg.; *Libellus de vita beata*, Halle, Krusicke, 1609; *Die güldene Griff*, ivi, 1613; *Informatorium oder soli Deo gloria*, Newenstadt, Knuber, 1616; *Kirchen oder Hauspostill*, ivi, 1617; *Gnothi seauton*, Parte I, ivi, 1615 (la II e III Parte, ivi, 1618, sono pseudopografi, opera di paracelsisti); *Scholasterium christianum*, im *Sammelband Philosophia mystica* (che contiene un’altra opera di Weigel, *Vom himmlischen Jerusalem*, insieme ad altri scritti paracelsiani) ivi, 1618. Questa contemporanea presenza dei due autori nella stessa raccolta, è stata notata da H. Pfefferl, *Valentin Weigel und Paracelsus*, S.B.P.F. 26, cit.

¹⁰³ Prima di affrontare questa “modernità” del pensiero di Weigel, si deve attentamente riflettere sulle obiezioni che muove Gorceix, cit., pp. 126-127, al fraintendimento posto in opera dagli interpreti del XIX secolo, che vollero vedere in lui il precursore dell’idealismo tedesco. Come nota giustamente Gorceix, nell’affrontare in modo innovativo il problema della conoscenza -tema fondamentale nella sua opera- Weigel non aveva in mente il problema in sé, nella sua valenza filosofica. La sua preoccupazione era infatti essenzialmente religiosa, mostrare cioè che “il vero uomo è creatura spirituale, è uomo interiore” (p. 127); quindi l’inutilità dei mezzi esteriori, dalla teologia, dai testi e dalle prediche, sino all’apparato rituale, al fine di giungere alla fede. L’osservazione di Gorceix è sacrosanta, e non intendiamo perderla di vista; tuttavia non si può ignorare che le strutture di pensiero religiose inaugurate da Weigel, e dopo di lui tramandate attraverso il prestigio di Böhme, sono le stesse che saranno riprese e riproposte, ora in senso laico, dal Romanticismo, al fine di superare le aporie cui era giunto il Razionalismo nel suo percorso culminato in Kant. Tutto questo non può essere ignorato nell’economia della nostra ricerca, come pure non è ignorata, anzi, è sottoscritta, l’obiezione di Gorceix; perché il nostro scopo è mostrare attraverso quali percorsi (e, più sovente, attraverso mere riproposizioni di problemi irrisolti) dibattiti moderni si alimentano, in un contesto e per scopi diversi entro una società secolarizzata, di strutture di pensiero nate altrove, nell’ambito di un dissenso che in quel momento non poteva non essere, ed era, dissenso religioso.

¹⁰⁴ Per questi cenni cfr. Gorceix, pp. 10-24.

occupata da Spagna, Francia e Inghilterra. Inizia il secolo della “preponderanza spagnola”,¹⁰⁵ che coincide con il “secolo di ferro”. Secondo Gorceix, l’oscurità della Germania in tale periodo è soltanto il frutto di una prospettiva che colloca il periodo stesso tra il momento dell’Umanesimo e della Riforma, e gli sviluppi del Barocco. In realtà esso corrisponde, come abbiamo già visto, anche ai grandi sviluppi dell’alchimia spirituale, con il vastissimo fenomeno del *revival* paracelsiano. Questi sviluppi sono da leggersi in parallelo con l’affermarsi di quella generale temperie della cultura che va sotto il nome di Manierismo, nella quale prendono corpo e predominano tutti quegli aspetti ambigui e contraddittori già presenti nell’apparente olimpicità del Rinascimento (più che altro, un *tópos* della cultura borghese ottocentesca).¹⁰⁶

In tale contesto si svolge la vita e l’opera di Weigel, che il Gorceix, sulla base della lettura del Koyré e anche di altra precedente letteratura, considera il primo anello di una catena che da questo momento si collega al romanticismo tedesco, per il tramite di Böhme e Oetinger. Si tratta di quell’accezione “platonico-ermetica”¹⁰⁷ del Cristianesimo, che in Germania, nel XVII secolo, conta infiniti gruppi: Paracelsisti, Weigeliani, Schwenckfeldiani, Rosa+Croce, Böhmist, Battisti, Quaccheri, Pietisti, Quietisti, e così via.¹⁰⁸

Weigel nacque nel 1533 da famiglia cattolica a Großenhain, in Sassonia, regione divenuta luterana nel 1540. Studiò dapprima a Meissen grazie ad una borsa, poi all’Università di Lipsia sino al 1567; in tal data fu nominato pastore a Zschopau, in Slesia, dove trascorse tranquillamente il resto della propria esistenza. Un tratto significativo del suo atteggiamento culturale è segnalato dal Gorceix (p. 41): nonostante l’astronomia copernicana datasse al 1543, e fosse insegnata all’Università ai tempi dei suoi studi, Weigel sembra non averne alcuna notizia. La struttura del cosmo da lui abbozzata in *Vom Ort der Welt*, del 1572, è una vecchia struttura tolemaica. Ciò mostra che egli si colloca all’interno di un dibattito radicato nella tradizionale cultura religiosa, indifferente all’apporto delle conoscenze scientifiche e geografiche, che viceversa influiscono in modo radicale sul pensiero di Postel e di Bruno.

Gli anni della sua opera pastorale a Zschopau, coincidono con quelli della ricostituzione e della grande diffusione del *corpus* paracelsiano, un’operazione culturale che ha il proprio centro precisamente in Slesia,¹⁰⁹ in questa regione, patria degli Schwenckfeldiani, confluisce dunque il pensiero alchemico; in particolare a Görlitz, patria di Böhme. L’ambiente deve quindi essere considerato altamente stimolante, sul piano intellettuale, per Weigel; gli anni di Zschopau coincidono con quelli della sua produzione letteraria, e il suo fervore, intensamente partecipativo della vita cittadina, lasciò di lui un ricordo intenso, vivo negli abitanti ancora alla fine del XIX secolo. Circoli di amici e fedeli (il Weigelianismo fu considerato un movimento ereticale antiluterano, anche se non è sicuro che sia esistito come setta) ne conservarono gli scritti dispersi, in parte sicuramente già raccolti nel corso della sua vita ad opera di discepoli; essi apparvero parzialmente a stampa, alcuni in forma clandestina.¹¹⁰

Interessante appare l’analisi sociologica relativa ai fedeli di Weigel. Gorceix, sulla base di analogie con altri gruppi religiosamente non-conformisti della Germania del XVII secolo, pensa che i sostenitori e i protettori di Weigel dovessero appartenere alle file della piccola aristocrazia, che attaccava nelle nuove ortodossie il potere dei principi; ad essa si aggiunge il pre-proletariato e l’artigianato urbano. Anche se, nel XVII secolo, tanto la borghesia quanto le popolazioni erano state rovinata dalla Guerra dei Trent’anni, e avevano rivendicazioni economiche e sociali da avanzare, non si veniva tuttavia a costruire un quadro rivoluzionario: il dissenso rimase confinato nell’ambito della religione,¹¹¹ configurando dottrine che rifiutavano ogni normativa, rivendicando il carattere tutto interiore e individuale della fede, e della via alla salvezza. Queste dunque le caratteristiche di quel percorso dottrinario, la teosofia tedesca inaugurata da Weigel, che nasce da una singolare ma naturale fusione: quella del misticismo con l’alchimia spirituale,¹¹² un percorso nel quale, secondo quanto notato ad apertura di capitolo, lo Spirito, sconfitto sui campi di battaglia, trova rifugio in un luogo inaccessibile, in attesa di tempi migliori.

¹⁰⁵ Gorceix, p. 9, nel testo e in n. 2. Il periodo va dal ritiro di Carlo V (1559), ancora un “fiammingo”, all’inizio della supremazia francese con i nuovi assetti del 1660, ed è contrassegnato da una generale sospensione delle lotte sino al 1618, seguita dalle convulsioni dei nuovi Stati accentrati per l’egemonia territoriale.

¹⁰⁶ Gorceix, p. 11, sottolinea attentamente questi aspetti. Il concetto di Antirinascimento o Counter-Renaissance è un dato acquisito da mezzo secolo.

¹⁰⁷ Gorceix, p. 16.

¹⁰⁸ *ivi*. Il rapporto di continuità tra Paracelso, Weigel, Böhme, Oetinger e il Romanticismo, è tesi comune anche a Faivre, *Théosophie et mystique, etc.*, cit., p. 53; a Koyré, cit.; ed è sviluppata da E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin Reprise, 1987. Altro autore che ha messo in luce queste connessioni è stato K. Goldammer, *Paracelsus in der deutschen Romantik*, S.B.PF 20, 1980. Gorceix nota tuttavia (p. 19) che il nome di Weigel appare del tutto ignoto ai Romantici, i quali hanno viceversa un rapporto stretto con Paracelso e Böhme. La cosa, significativa dell’oblio nel quale era caduta la sua opera, non muta la realtà della sua influenza, che si esplica indirettamente attraverso l’assunzione delle sue strutture di pensiero nel non-conformismo religioso tedesco. Come nota Gorceix (pp. 17-18) egli non fu letto soltanto da Böhme, ma anche da Arndt e da Spener, padre del Pietismo; è ben noto ad Arnold ed è citato da Leibniz, le sue idee penetrano nel Pietismo e nello Spiritualismo tedesco.

¹⁰⁹ Gorceix, pp. 52-56.

¹¹⁰ Zeller, cit., p. 68.

¹¹¹ Faivre, cit., p. 155; pp. 177-178. Ricordiamo che la testimonianza di una sociologia simile, relativamente ai rapporti tra Paracelsismo e società nel XVII secolo, si può trovare in Schögl, *Aussätze, etc.*, cit. Il fenomeno s’inserirebbe in una fase critica della costruzione degli Stati accentrati in Germania: cfr. pp. 151-152. In quel periodo la cultura ermetico/neoplatonica rispose ad attese messianiche (p. 162).

¹¹² A proposito della stretta dipendenza di Weigel dalla mistica di Eckhart e di Tauler, già nel lontano 1938 Zeller aveva notato che Weigel non è affatto un mistico; egli usa la mistica per altri fini, per trovare cioè una risposta al problema della salvezza. Cfr. W. Zeller, *Eckhartiana V. Meister Eckhart bei Valentin Weigel*, Z.KG. 57, 1938, pp. 320-321.

In un mondo che s'incupisce inizia la *fuga verso la salvezza*; la Riforma s'è ormai consolidata attraverso nuove ortodossie e nuovi legami con il potere secolare, senza dare le risposte sperate alle domande e alle attese degli individui; nei fenomeni di massa -i sollevamenti popolari- la Nuova Gerusalemme non soltanto non s'è realizzata, ma ha fatto intravedere prospettive paurose, nuovi e più duri esercizi del dominio, semplici capovolgimenti dell'eterna Ragione. La meditazione di Weigel apre dunque un nuovo capitolo, già anticipato da Franck; noi ci proponiamo ora di esaminarla per singoli argomenti, a partire dai testi citati *supra* in n. 100.

Un aspetto che sembra radicale nel pensiero di Weigel, sia perché da esso deriva e in esso si rispecchia gran parte della dottrina, sia perché esso si presenta in forme originali -non in assoluto ma rispetto a quanto sinora esposto- è la sua dottrina della conoscenza, sviluppata essenzialmente in *Der güldene Griff* e nello *Gnothi seauton*. Essa non è originale in sé -la troviamo adombrata negli *Oracoli caldaici* e in Proclo, attraverso i concetti di "fiore dell'intelletto" e "fiore dell'anima", ed è conseguenza dell'ontologia neoplatonica- ma è importante in questo contesto, perché stabilisce un precedente e una successiva continuità nella tradizione teosofica, giungendo al Romanticismo come primato dell'intuizione intellettuale, intesa come creatrice di realtà.

Iniziamo dunque con l'esame di queste due opere, a partire dalle quali esamineremo anche gli altri aspetti della dottrina e le altre opere.

Nello *Gnothi seauton*,¹¹³ l'esordio è decisamente paracelsiano sotto molti aspetti: vi si ripete la dottrina dell'uomo-microcosmo, quella del *Geist* e quella del *Gestirn* in modo alquanto pedissequo; Weigel tuttavia ne fa uso per rendere subito esplicito che esistono tre forme di conoscenza: quella che ha luogo attraverso "l'occhio della carne", quella che ha luogo con "l'occhio della ragione", e quella che si realizza tramite "l'occhio della mente".¹¹⁴ Siamo dunque ad una esplicita consequenzialità dell'antropologia tripartita di Paracelso.

L'occhio "di carne" è duplice: esterno ed interno; il primo esplica una mera attività sensoriale, mentre il secondo è il luogo dell'*Imaginatio*, che può vedere anche ciò che non è percepito dai sensi, come le cose fuori dalla portata della vista. L'*Imaginatio* corrisponde all'attività del corpo astrale (*Geist*) in quanto uomo interiore (d'onde l'occhio interiore); tuttavia quest'ultimo, corrispondendo come in Paracelso alla facoltà della ragione (*Vernunft*) ha come forma sua propria e più alta di visione l'occhio "della ragione". Al di sopra di questo sguardo v'è tuttavia l'occhio "della mente" (*Verstand*) che giunge ove la ragione non può giungere, perché è il solo che possiede l'apprensione del divino.¹¹⁵

Qui Weigel inizia a sviluppare la propria dottrina della conoscenza, il cui aspetto più originale è la natura *creativa* della conoscenza stessa. Ciò che egli afferma, è che la percezione sensibile dell'oggetto, termine che egli traduce in modo molto consequenziale con *Gegenwurf*,¹¹⁶ è variabile, perché, mentre l'oggetto resta se stesso, la sua percezione è diversa nei diversi spettatori.¹¹⁷ Questa diversità, che può derivare da motivi accidentali per ciò che concerne la percezione sensoriale (l'esempio classico è l'interposizione di una lente colorata, ma se ne possono immaginare infiniti) si estende anche all'occhio "della mente": "Dann viel Menschen haben einen dunklen/unlautern stumpffen Verstand", hanno una mente ottenebrata, non limpida, ottusa.¹¹⁸ La conoscenza non è dunque nel riguardato, ma nel riguardante.

Ora, questa dottrina -che pure è ben altrimenti sviluppata in *Der güldene Griff*- non sembra interessare Weigel in quanto dottrina della conoscenza, ma per balzare immediatamente¹¹⁹ a delle conclusioni che ripetono la stessa equazione posta da Franck tra oggetto e Scritture: anche le Scritture non sono, in sé, fonte di conoscenza, altrimenti non darebbero luogo alla disputa teologica che ben conosciamo. A questo punto è evidente qual'è il vero obbiettivo di Weigel: stabilire che vi è una sola forma di conoscenza, quella illuminata dello Spirito; e una sola verità, quella che è scritta all'interno di ogni uomo. Chi non è illuminato dallo Spirito (vom Geist erleuchtet) resta, con tutta la sua erudizione sugli scritti, soltanto uno che erra e che induce in errore.¹²⁰

La conoscenza viene dunque soltanto dall'occhio, e l'occhio interiore, nella sua forma più alta, come occhio della mente, è Dio stesso: si può allora affermare che, attraverso l'uomo, Dio altro non fa se non conoscere se stesso attraverso se stesso, perché l'uomo interiore è Dio: "Da Gott selber der Mensch!"¹²¹ Questo passaggio di Weigel ci sembra significativo anche in vista di ciò che segue immediatamente.¹²² Di fatto egli prosegue invocando una conoscenza "pneumatica", non mediata cioè dalle Scritture: si noti bene, *conoscenza*, non *fede*, perché si tratta di conoscere la verità tramite l'illuminazione dello Spirito. Del resto, le Scritture sono state dettate dallo Spirito, e, senza la corrispondenza immediata di una lettura tramite lo Spirito, il loro

¹¹³ Facciamo riferimento alla sola Parte I; le altre due, come abbiamo già detto, sono degli pseudopigrafi.

¹¹⁴ *Gnothi seauton*, p. 24.

¹¹⁵ *ivi*, pp. 26-28.

¹¹⁶ Cfr. l'analisi di Gorceix, pp. 115-116.

¹¹⁷ *Gnothi seauton*, p. 29.

¹¹⁸ *ivi*, p. 30.

¹¹⁹ *ivi*, p. 31.

¹²⁰ *ivi*, p. 33: "ein Verführer und Irre".

¹²¹ *ivi*, p. 35. La certa identificazione in Weigel dell'uomo interiore con Dio, è discussa in Gorceix, pp. 245-249.

¹²² *Gnothi seauton*, pp. 35-37.

significato va perduto: non gli uomini con la loro teologia, ma Dio tramite lo Spirito Santo, fa comprendere le Scritture.

Qui si delinea una vera e propria dottrina del profetismo, e torna di fatto il concetto autoreferenziale di “Eletti”, ai quali soltanto Dio stesso deve aprire il significato della lettera; ora, poiché precisamente di conoscenza si tratta, noi non sapremmo definire tutto ciò se non come “Gnosticismo”. La teosofia che s’inaugura ricalca antichi sentieri, come ovvio, per l’eterna circolarità del pensiero concettuale.

Ancor più significativo, in direzione d’una logica “gnostica”, è il ruolo che vengono ad assumere di conseguenza le Scritture: esse, pur essendo cosa morta, una volta illuminate divengono “memoria” di uno stato iniziale, risveglio, reminiscenza; e poiché sussiste l’equazione di fondo franckiana (Scritture = oggetti, cose) ciò vale anche per “tutte le cose esteriori, ovvero oggetti”; ciò implica che la natura, letta con l’occhio interiore, diviene anch’essa una realtà simbolica che allude al divino.¹²³ Il sentimento romantico della natura, e il concetto di “bello naturale”, trovano qui il loro fondamento.

Il ragionamento di Weigel torna però subito agli odiati scritti, da un lato per negare la validità di ogni cultura “scritta”, dall’altro per sottolineare che tuttavia, in questo mondo decaduto, non v’è altro modo per risvegliare il barlume della conoscenza perduta: il dicibile, con tutti i suoi limiti, resta la sola via per l’indicibile. Per inciso, Weigel afferma questo anche per scusarsi di aver scritto un libro (ne ha scritti molti, ma forse non direttamente lui) nonostante il disprezzo di cui gratifica la scrittura.¹²⁴

Il testo prosegue con la trattazione di una dottrina essenzialmente paracelsiana, dove tornano i termini *Gestirn* e *Himmel* e si dà gran peso all’astronomia (= astrologia); ma di questo parleremo con riferimento a testi ove tale dottrina, che è poi una cosmogonia, è maggiormente sviluppata: qui riprendiamo il nostro (suo) discorso sulla conoscenza, che rivela ulteriori interessanti affinità con il pensiero gnostico.

Il concetto di un sapere “in sonno” che è necessario risvegliare, è da lui esemplificato con la differenza che correrebbe tra l’uomo e gli angeli; questi, egli dice, sono spiriti “desti” rispetto al sapere, che, nell’uomo, è in sonno a causa della “terrena inhabitatio”; per questa ragione, contrariamente agli angeli, l’uomo è “costretto” ad apprendere.¹²⁵ Per conseguire questo apprendimento, l’uomo deve semplicemente farsi strumento di Dio che è tutto in lui; deve, cioè, *abbandonarsi* a Lui.¹²⁶

Il primo libro (*Büchlein*) del *Gnothi seauton I*, si chiude con una ricapitolazione della triplice conoscenza, sistematizzata entro la triplice antropologia paracelsiana; il passaggio è interessante perché si ha l’impressione di un “Paracelso weigelizzato”, ciò che mostra quanto Weigel dipenda, per organizzare sistematicamente il proprio pensiero nei trattati più maturi, dalle strutture paracelsiane.¹²⁷

I gradi della conoscenza sono 3: tramite i sensi (*Sinnen*), la ragione (*Vernunft*) e l’intelletto o mente (*Verstand*) corrispondenti alle facoltà del *Leib*, del *Geist* e della *Seele*; corpo, spirito e anima o Spirito divino (*Geist Gottes*). Questo “triplice occhio” dà origine a 3 forme di apprendimento: quello dell’uomo (*die Menschen Schule*) che è la forma più bassa; quello della natura (*die Schule der Natur*) che è la forma intermedia; entrambe queste forme possono dar luogo ad una conoscenza vera o falsa. La sola vera fonte di apprendimento certo è però la scuola divina (*die göttliche Schule*) la più alta. Tutto questo, alla luce di quanto già detto, sarebbe soltanto una banale ripetizione se non fosse per questo accento weigeliano sul problema della conoscenza, che pone l’apprendimento accademico al livello infimo, preferendogli la lettura diretta delle tracce del divino a partire dalla natura, per culminare con l’intuizione intellettuale. *Questo è già, in nuce, il senso del Romanticismo*; naturalmente non nella sua “laicità” (qui siamo nell’ambito di una teosofia); tuttavia nelle strutture logiche, da usare per il superamento del razionalismo kantiano, esso vi appare già predisposto.¹²⁸ D’altra parte vi furono teorici del Romanticismo, come il böhmiano Runge, uno dei massimi artisti e notevole teorico, che conservarono intatta la struttura teosofica di questa logica.

Il secondo libro del *Gnothi seauton I*, non ha nulla da aggiungere sull’argomento della conoscenza, ma si segnala per qualche altro spunto, come il rifiuto scontato della filosofia greca, identificata con quella aristotelica assunta a fondamento della teologia.¹²⁹

¹²³ *ivi*, p. 38.

¹²⁴ *ivi*, pp. 40-41. Questa “scusa” viene ripetuta più volte nei testi di Weigel.

¹²⁵ *ivi*, p. 50.

¹²⁶ *ivi*, p. 51; si tratta cioè di praticare la ben nota *Gelassenheit*, l’abbandono completo a Dio, caposaldo della mistica germanica. Questo abbandono è indispensabile perché, come ha notato Koyré, cit., p. 98, per Weigel conoscere è *divenire* la cosa conosciuta. Conoscere Dio -che è poi la vera conoscenza- significa dunque divenire Dio in un movimento che *viene da Dio, dalla Sua volontà di divenire in noi*; l’uomo dunque, da soggetto si rende oggetto, con un libero atto di volontà che è adeguamento alla volontà divina, secondo una dottrina che appare mutuata da Franck. Gorceix ha esaminato questi aspetti alle pp. 259-264 e alle pp. 128-130, sottolineando il movimento della volontà attraverso il quale il soggetto si fa oggetto, l’interno si fa esterno, e viceversa; il peccato originale diviene allora, come in Franck, la deviazione della volontà umana dall’unisono con quella divina tramite il libero abbandono ad essa, e il suo volgersi in direzione di una volontà autodiretta, autocentrica. Il rifiuto dell’abbandono è contro la logica del piano divino, piano che è *autorealizzazione di Dio nell’uomo*; tale rifiuto è quindi distacco da Dio.

¹²⁷ Il testo, a p. 56, fa esplicito riferimento alla *Philosophia sagax* (= *Astronomia magna*).

¹²⁸ Conclude infatti Weigel (p. 59). “Was will mich ein Mensch lehren?”; se m’insegna qualcosa, l’ha appreso da un altro, dalla natura o da un libro; ma la natura non si fonda in se stessa, si fonda in Dio; così, le parole di un libro sono dettate dallo Spirito. Quindi c’è un solo vero Maestro (*Schulmeister*) dal quale, se tutto va bene, ha dovuto apprendere colui che pretende d’insegnarmi qualcosa; allora perché rivolgermi a chi potrebbe anche insegnarmi il falso? Meglio rivolgersi direttamente all’unico Maestro. Weigel ha certamente una concezione tagliata con l’accetta circa la via della conoscenza e dell’autoconoscenza, tipica del razionalismo subalterno; tuttavia qui sembra indicare, anche se indirettamente, la pluralità delle ragioni fondata sulla pluralità delle esperienze.

¹²⁹ Pp. 63-64.

Più interessante l'introduzione di altri due argomenti. Il primo concerne gli effetti del peccato di Adamo che, come abbiamo visto, consistette in un cattivo uso del libero arbitrio che lo portò a centrare la volontà sull'io. Il peccato, dice Weigel, non è *Substanz*, ma *Accidens*; ciò significa che Adamo, dopo la caduta, non cambiò la propria natura, ma rimase ciò che era quanto ad essenza.¹³⁰ La precisazione di Weigel non è casuale: è essenziale per la sua dottrina della rinascita interiore che, come abbiamo avuto occasione di notare già, è *gnosticamente* una presa di coscienza della propria natura interiore da parte dell'uomo decaduto.

Il secondo concerne il problema, già affrontato da Paracelso, della "immagine" e della "somiiglianza",¹³¹ la speculazione sul doppio rapporto viene qui svolta nel solito modo, salvo che, rispetto a Paracelso, i termini sono invertiti: nella caduta Adamo resta a somiglianza di Dio, ma perde l'immagine.¹³² Essere "immagine di" significa essere "ombra di"; come l'ombra d'un albero non può darsi senza l'albero, così, allontanandosi dalla volontà divina, la volontà fallace di Adamo ha fatto sì che egli non fosse più l'immagine di Dio.¹³³ Tuttavia, poiché egli resta "eguale" (come lo sono tra loro due uova [Eckhart] un concetto dell'uomo theomorfo e di Dio antropomorfo che -uovo a parte- troviamo anche in Paracelso) egli può tornare in Dio, perché tra eguali è possibile l'armonizzazione (*Übereinstimmung*).

Il testo si conclude, infine, con la dottrina weigeliana del Male, che merita di esser citata perché, manovrando armamentari già noti, ha una sua qualche originalità. Secondo Weigel, l'origine del Male è nello stesso Bene.¹³⁴ se non vi fosse il Bene non potrebbe infatti esservi il suo opposto; poiché però Dio è il Bene e anche l'Uno, il Male può prender corpo soltanto nel Creato, che è il luogo della contrapposizione degli opposti.¹³⁵ Questa dottrina la conosciamo già, è quella del *Bahîr* e dello *Zohar*: in Weigel tuttavia difficilmente è esplicita, e comunque non è collegata, almeno direttamente, alla Qabbalah; essa è comunque un altro tratto "gnostico" della sua teosofia. La dualità del Creato, che è il Male, si rivela come peccato di Adamo, nella dualità/contrapposizione che la sua libera volontà stabilisce nei confronti di quella di Dio; Adamo contrappone l'io a Dio, materializza il duale rifiutando l'unità,¹³⁶ che si potrà ricostruire soltanto attraverso la *Gelassenheit*, che è un ricondurre l'io in Dio, il Male nel Bene;¹³⁷ immagine quanto mai suggestiva che ricorda l'*illusorietà* della creazione demiurgica e anche la teosofia iranica: il mondo sensibile non è che l'ombra della realtà divina. La struttura è simile a quella di Franck, ma c'è, in più, una piega amara.

C'è anche da aggiungere la puntigliosità con la quale Weigel rielabora costantemente le strutture del proprio ragionamento, per renderle strumento di lotta contro gli odiati scribi e teologi. Lo stesso rapporto di estraneità con lo Spirito contraddistingue tanto lo stato postlapsario quanto la letteralità; come il visibile è l'ombra del vero Essere -e ad esso si contrappone in un rapporto di dualità- così la lettera è l'ombra dello Spirito, e, con essa, è ombra l'apparato rituale (*Ceremonien*) delle sue prescrizioni.¹³⁸

Si conclude così questo densissimo testo cui abbiamo voluto dare la precedenza, dal quale vediamo confermate tanto le osservazioni di Gorceix, quanto quelle di Zeller. Weigel non è un mistico, nonostante ripeta abitualmente la lezione di Tauler e della *Theologia Teutsch*;¹³⁹ in lui la mistica della *Gelassenheit*, cardine della via del ritorno, si subordina all'esigenza di conoscere/esser conosciuto da Dio; a sua volta il problema della conoscenza, inteso innanzitutto come distinzione tra conoscenza falsa e sviante, e conoscenza vera, si subordina a quello della salvezza. Non è dunque un mistico ma un teosofo, che affronta la teosofia per giungere alla salvezza.

Conoscere per salvarsi, questo è il suo nocciolo gnostico; questa è però anche la spia d'una situazione sociale che inizia con la metà del XVI secolo: la ricordata dissociazione tra intellettuali non-conformisti e moti

¹³⁰ *Ivi*, p. 66.

¹³¹ Il problema è esaminato da Gorceix come dipendente da Eckhart alle pp. 243-246 (dove vedi in particolare p. 244 e p. 246, n. 2, con riferimenti da Eckhart e da Quint); Weigel tratta l'argomento anche altrove in *Kurzer Bericht, etc.*, per il quale cfr. S.S., 3. L., p. 89 sgg.; il riferimento è a pp. 106-107. Per il *Gnothi seauton*, cfr. p. 89 e p. 103.

¹³² Abbiamo notato a suo tempo che "immagine" e "somiiglianza" possono scambiarsi il ruolo anche presso gli Gnostici; quel che conta, nella speculazione di Paracelso come in quella di Weigel che deriva da quella di Eckhart, è che il peccato originale stabilisce la perdita di una delle due caratteristiche, che dovrà essere riconquistata, ma non dell'altra; sicché v'è un distacco e una caduta non irreversibili da Dio, ciò che consente di stabilire un moto di allontanamento/ritorno attraverso la caduta/Resurrezione.

¹³³ Adamo ha voluto identificare la propria volontà con il proprio io, non con Dio, quindi non può esserne l'immagine, perché "immagine" si è di altri, non di se stessi; cfr. p. 103. Weigel sviluppa ulteriormente la dottrina a p. 107: se ci si specchia si vede un'immagine nostra muoversi e parlare come noi, ma se ci si allontana dallo specchio, anche l'immagine scompare. Qui la dottrina si amplia e raggiunge una consistenza neoplatonica che ricorda quella di Scoto Eriugena (ma verosimilmente è mutuata da Franck): tutto ciò che appare e si dà, è trasparenza di Dio. La realtà di Dio sorregge la realtà del mondo; se Dio si allontana il mondo cade nel Nulla.

¹³⁴ P. 113 sgg.

¹³⁵ Queste implicazioni sono state notate anche da Gorceix, pp. 254-255. La dottrina è esplicita in *Soli Deo gloria*, p. 63: Dio è il Buono e l'Essere ed è "uno" e verità: "Gott ist ohne 2. und gut ist ohne böse". Il mondo creaturale è viceversa costituito nei contrari, nel duale, nel Bene e nel Male, nel Vero e nel Falso, nell'Essere e nel Nulla ("etwas und nichts") e da ciò non ha scampo. Qui la compresenza di Essere e Nulla deve essere intesa in senso religioso, dove il Nulla è la menzogna, il Male, il peccato, che sottraggono l'uomo a Dio; come inserto "parmenideo" sarebbe infatti altrove rispetto alla cultura e alla cosmogonia di Weigel; cfr. al riguardo *Kurzer Bericht, etc.*, S.S., 3. L., p. 108: il Male è il Nulla delle creature.

¹³⁶ *Gnothi seauton*, p. 121.

¹³⁷ *Ivi*, p. 117: "Dann were das gute nicht/so were auch das böse nicht/welches allein das gute ist/so were auch sein schatten nicht".

¹³⁸ *Ivi*, p. 121.

¹³⁹ 47 citazioni complessive, più 8 da Eckhart, secondo l'analisi del Gorceix, pp. 486-487. 47 sono anche le citazioni da Lutero, 32 da Paracelso, 11 da Franck e altrettante da Schwencfeld; 14 sono le citazioni da Osiander. Naturalmente, occorre tener presente che l'estensore dei manoscritti non è Weigel, anche quando si tratta di manoscritti composti nel corso della sua vita.

sociali. Il mondo si presenta come un luogo deludente -almeno per alcuni di loro, più defilati- dal quale si può soltanto fuggire; A. Faivre, nella sua recensione all'opera di Gorceix,¹⁴⁰ non ha mancato di rilevare anch'egli il mutamento di clima.

L'altro testo di Weigel dedicato al problema della conoscenza, più tardo del *Gnothi seauton* e quindi da ritenersi il suo definitivo approdo sull'argomento, è *Der güldene Griff*.

L'apertura è immediatamente polemica: i grandi eruditi (Hochgelehrte, Doctores und Weltgelehrte) sono dei ciechi -ricordiamo che il termine fu usato da Franck- e l'unica strada della conoscenza è apprendere con i propri occhi e le proprie orecchie; gli uni e le altre sono naturalmente da intendersi in senso metaforico, perché non certo alla percezione sensibile si riferisce Weigel.¹⁴¹ Nessuno, comunque, può insegnare alcunché all'altro, se non quello che l'altro ha già dentro di sé.¹⁴² Dunque c'è un solo maestro, la propria esperienza, che è anche un obbligo al quale nessuno può sottrarsi.

Evitando di ripetere ciò che ricalca quanto visto nel *Gnothi seauton*, vediamo dunque quanto di nuovo, nella dottrina o nell'accentuazione di alcuni suoi aspetti, appare in *Der güldene Griff*, il cui tono generale resta comunque marcato dal pensiero paracelsiano, che ne sorregge la struttura; diciamo subito, al riguardo, che il tratto che più colpisce nel testo è la maggiore risolutezza con la quale si riaffermano le posizioni già note. Sul piano teorico, appare maggiormente delineata la struttura neoplatonica del cosmo (un tema che egli aveva sviluppato in altri testi che esamineremo in seguito) anch'essa tuttavia utilizzata per meglio chiarire i processi della conoscenza, che è conoscenza del divino, il vero argomento che sta a cuore a Weigel.

Weigel abbozza uno schema emanativo di questo genere: Dio ha in Sé tutte le cose, creò gli angeli, da questi vennero i 4 elementi e gli astri, e dagli elementi e dagli astri provengono le creature corporee; gli astri mediano il mondo celeste, invisibile, nel mondo corporeo, visibile. Si tratta di un rapporto dinamico che materializza le "forze" in entità corporee, "formate" secondo uno schema che in tali entità diviene sensibile: l'esempio è quello paracelsiano dell'albero che produce le pere e che viene generato dal seme.¹⁴³ Tutto ciò conduce però ad un esito tipicamente weigeliano: allo stesso modo l'uomo riceve in sé la fonte del sapere divino grazie all'anima, insufflata da Dio. Conoscere se stessi è dunque conoscere Dio in via immediata, per l'identità che si realizza tra conoscente e conosciuto, secondo uno schema che Weigel sembra avere in comune con gli Gnostici.

Le conseguenze di questa posizione sono le solite (la conoscenza non viene dai libri, ma dagli uomini che li leggono e li interpretano in modo diverso) salvo la presenza qui di un accento nuovo: nessun "dotto" può arrogarsi di dire d'un altro uomo che esso "caret iudicio & intellectu".¹⁴⁴ Ciò è importante, se si ricorda il giudizio con il quale la cultura egemone, che aveva sempre parlato soltanto latino, aveva liquidato il dissenso sino a tutto il XV secolo, in quanto opera di "laici, idioti, illitterati",¹⁴⁵ se si tiene presente il disprezzo di Lutero e Melantone per i contadini in quanto ignoranti, si capirà poi perché i Weigeliani erano considerati gli antiluterani per eccellenza.¹⁴⁶

Ciò premesso, Weigel si dedica essenzialmente a ripetere con maggior chiarezza e diffusione, e con spirito sistematico, la dottrina della visione e della conoscenza che abbiamo già esaminato, sulla quale quindi non torniamo se non per delle notazioni che ci sembrano di qualche interesse.

La prima di esse concerne la dottrina della percezione in sé, che, nel suo ampio sviluppo, mostra una singolare modernità. La dottrina dell'immagine come costruzione dell'occhio, a sua volta guidato dall'intelligenza del riguardante, appare infatti uno straordinario antefatto rispetto alla moderna "teoria della *Gestalt*", così come definita da Arnheim, cit.¹⁴⁷

Le seconda, all'interno del problema della conoscenza, concerne i suoi 3 livelli così come essi vengono ulteriormente chiariti.¹⁴⁸ Il processo di conoscenza è messo in moto dall'anima che si volge ai sensi, e, tramite essi, apprende in modo materiale alla stregua d'un animale; successivamente si volge alla ragione

¹⁴⁰ *Théosophie et mystique, etc.*, cit., *passim*.

¹⁴¹ *Der güldene Griff*, p. A II, v. La numerazione delle pagine sul *recto* è in lettere e numeri romani, ma a volte la numerazione manca.

¹⁴² *ivi*, p. A III, r.

¹⁴³ Pagina non numerata all'inizio del 1° capitolo (r/v). Si noti che lo schema secondo il quale la forma corporea è la materializzazione della tensione di forze interiori, è precisamente quello adottato da Schelling nella citata *Rede* del 1807.

¹⁴⁴ *ivi*, v.

¹⁴⁵ Una variante più sottile, e rimasta a lungo in voga, era la negazione delle argomentazioni religiose di chi non possedeva conoscenze linguistiche e filologiche sufficienti per accedere agli originali. Per comprendere la linea liberatoria del fenomeno religioso che discende da Wyclif in direzione della Riforma, e quindi l'ostinata violenza con la quale la dissidenza attacca la cultura egemone contrapponendo "lettera" e "spirito", occorre tener presente questa distorsione ideologica ben mirata, grazie alla quale una manifestazione tutta interiore dell'individuo veniva trasformata in un obbligo d'ossequio alla cultura accademica, radicata nella concezione "classica" della cultura stessa. Koyré, cit., p. 87, ha infatti notato che, a differenza di Franck, Weigel non è affatto un umanista, ed è nemico dei filosofi pagani, il suo fondamento non è la morale (che potrebbe essere anche laica) ma la religione. Egli incarna dunque un momento forte del conflitto tra messaggio testamentario e razionalismo classico. Quest'aspetto del pensiero di Weigel, in funzione del suo rapporto con l'antiaccademismo e l'autodidattismo di Paracelso, è stato sottolineato anche da Gorceix, pp. 406-408.

¹⁴⁶ Cfr. Baring, cit. p. 5; Gorceix, p. 18; Zeller, *Valentin Weigel und die augsburgische Konfession*, cit., pp. 238-240. Evidentemente, nulla poteva essere più estraneo ai Weigeliani del concetto luterano di fede "ex auditu".

¹⁴⁷ La percezione come sintesi intellettuale è espressa chiaramente al termine della dimostrazione a p. E III, v.: non è l'occhio che vede, ma l'uomo, tramite l'occhio.

¹⁴⁸ P. B III, v.

(*Vernunft*) ed apprende come uomo; infine si volge al proprio interno, all'intelletto (*Verstand oder Gemüthe*) e lì apprende spiritualmente.

Qui si nota in primo luogo il ruolo "neoplatonico" dell'anima nel processo della conoscenza, come elemento mobile che attiva il processo; soprattutto però c'interessa rilevare che la gerarchia delle forme di conoscenza, già incontrata nel *Gnothi seauton*, assume qui la piena legittimazione di un processo o percorso che stabilisce la natura sistemica dei livelli. Questo ci consente un confronto non privo d'interesse con la dottrina di Postel, contemporaneo di Weigel.

Anche Postel poneva infatti due ipotesi analoghe a quelle di Weigel: l'esistenza della ragione come elemento comune e caratterizzante di tutta l'umanità, e la distinzione tra il dominio della ragione e quello dell'intelletto. Qui finiscono le analogie e iniziano le differenze, che sono importanti per comprendere quale situazione culturale si esprima attraverso la nuova teosofia.

Per Postel la ragione universale -che non era una logica astratta come per Lullo- era un barlume della sapienza originaria più o meno vivo presso i vari popoli, massimamente in oriente, tale da illuminare anche le menti degli Indios d'America. Essa si era conformata storicamente in virtù delle comuni esperienze dei popoli e, come frutto d'una comune esperienza, rappresentava la via per un dialogo tra tutti gli uomini. Non così per Weigel: per lui la ragione come caratteristica comune del genere umano è una facoltà naturale, si potrebbe dire "biologica". Essa non è in rapporto con l'intelletto come reminiscenza d'un più alto sapere, né si è accesa dinanzi agli interrogativi dell'esistenza: essa è una facoltà innata a sé, con un suo proprio campo d'azione, costituzionalmente posta ad un livello ontologico inferiore rispetto all'intelletto o mente. Solo quest'ultima facoltà è in rapporto con il divino: la ragione ne è esclusa. Riassumendo: ciò che per Lullo è un sapere razionale astratto e per Postel un sapere "storico", per Weigel è un sapere "naturale" nel senso biologico della parola.

Questa differenza si ripercuote immediatamente nell'escatologia: mentre Postel, con la dottrina dell'Immutazione, inseguiva un percorso di ritorno in Dio delle emanazioni, al termine del quale si sarebbe realizzata l'*armonia di ragione e intelletto* -materia e spirito- e questo sarebbe stato il mondo redento; Weigel insegue una redenzione che è superamento della ragione tramite una conoscenza puramente intellettuale. Non armonia dunque, ma gerarchia, conformemente alle premesse di ogni spiritualismo e al disprezzo per il mondo che abbiamo già osservato in Schwenckfeld e in Franck.

I due uomini sono contemporanei e non ha senso valutarli in termini di "modernità": del resto, se Weigel è "meno moderno" in termini di apertura ai cambiamenti mondiali (non sembra neppure accorgersi delle scoperte geografiche ed astronomiche, i nuovi popoli non gli pongono alcun problema, e dipana l'esistenza in una parrocchia di provincia, mentre Postel viaggia il mondo e conosce i potenti) egli è senz'altro "più moderno" nel senso del trasferimento radicale della religiosità all'interno dell'individuo. La differenza vera è, a nostro avviso, storico-sociale: Weigel infatti, dalla propria angolazione, assume immediata coscienza della crisi che travolge i marginali di ogni ceto (piccoli intellettuali, piccola borghesia artigianale e commerciale, piccola aristocrazia) nel secolo che vede la politica dei grandi accentramenti politico-istituzionali, e quindi la *contrazione degli spazi individuali*. Egli esprime dunque il rifugiarsi della dissidenza in un mondo individuale intangibile, in una sfera individuale nella quale ciascuno può *raggiungere in solitudine la propria dimensione umana ed esistenziale*. Weigel ha molto dello Gnostico; come gli Gnostici esprime anch'egli una situazione di emarginazione culturale senza speranze sociali concrete, neppure quelle "folli" di Postel.

Weigel teorizza dunque un duplice livello di conoscenza in due livelli separati, la conoscenza razionale e quella intellettuale, come esplicita chiaramente subito dopo, all'inizio del 5° capitolo.¹⁴⁹ La struttura del duplice mondo è tipicamente paracelsiana; come in Paracelso -e contrariamente a Franck- non dà luogo, in questo contesto, ad una svalutazione della natura, se non per sottolineare che una vera comprensione del mondo della natura la si può avere soltanto a partire dalla comprensione spirituale. Ciò è anche nella concezione paracelsiana (il medico deve essere innanzitutto filosofo) che trova compimento nell'impianto dell'*Astronomia magna*, e fa parte della più generale concezione neoplatonica, per la quale il sistema delle scienze discende e dipende dall'ontologia.

Segue il corpo centrale e più significativo del testo, al quale abbiamo già accennato, cioè la dimostrazione del carattere creativo della visione e la costruzione di una gerarchia della conoscenza in 8 stadi; 5 sensoriali, dove i sensi hanno anch'essi una propria gerarchia dal tatto alla vista; e 3 legati alle facoltà *Imaginatio*, *Ratio*, *Verstand*. Weigel ha infatti una concezione gerarchica del cosmo, che vede in alto il "più spirituale" e in basso il "più materiale". *L'alto è però anche il centro*: la facoltà più alta, manifestazione del divino, è infatti al *centro* dell'uomo. Questo "spazio" dell'alto che coincide con il centro è anche reso figurativamente in una tavola inserita alla fine del 7° capitolo.

Der güldene Griff rappresenta, sotto questo profilo, un testo ormai maturo e definitivo, nel quale si sviluppa essenzialmente un concetto della conoscenza intesa non già come un atto recettivo. Gli stimoli sensoriali vi vengono intesi come veicolo, non come fonte della conoscenza stessa. Quest'ultima si presenta dunque come atto creativo; non nel senso pieno di creazione di nuova realtà, come nell'alchimia, ma

¹⁴⁹ Altra pagina non numerata. C'è "eine zwiefache Philosophiam/als eine natürliche durchs Liechts der Natur/ und ein (sic) übernatürliche durchs Liechts des Glaubens und Geistes". La prima comprende tutto ciò che è natura (il discorso è tautologico) l'altra il percorso della salvezza.

certamente come sviluppo di un programma iscritto già da sempre nell'uomo, *dentro* l'uomo, cioè in uno spazio invisibile e del tutto interiore. Per lo sviluppo di questo programma, che è un conoscere/ri-conoscere, gli oggetti, e con essi le Scritture, rappresentano soltanto un *memento*, un indice puntato al ri-conoscimento dello Spirito.

Weigel, nonostante il proprio spiritualismo, avendo così impostato il problema della conoscenza ed avendovi insistito con tanto accanimento, è ora costretto a prender atto delle conseguenze di tale articolazione: egli non può più lasciare nel vago -e nel totale disprezzo come fece l'umanista Franck- il mondo della natura. La natura diviene quindi apertamente anch'essa, sia pure come *memento*, un luogo del divino: due sono i "giardini" dell'uomo, quello interno, dove germoglia lo Spirito di Dio, e quello esterno "die Welt und alle Geschöpfung".¹⁵⁰ Il Creato, il mondo, potrebbero uscire dalla derelizione e divenire anch'essi luogo del divino nel quale lo Spirito si ri-conosce; di questo terrà conto Böhme e questa sarebbe già la posizione romantica.

Weigel tuttavia non riesce a maturare le conseguenze, il ribaltamento sarà effettuato soltanto da Böhme: passano poco più di due pagine e la dottrina della doppia via alla conoscenza si conclude senza sbocchi, con la condanna della via che passa attraverso le cose e, per il noto parallelo, attraverso gli odiatissimi libri. Senza fare processi alle intenzioni, sembra infatti che il vero scopo della sua costruzione dottrinale sia espugnare e distruggere la fortezza del sapere saputo, reificato; è per questa ragione che egli deve seminare di macerie il mondo, anch'esso "cosa". In effetti, come vedremo, questo mondo non è tanto una "cosa" quanto uno "stato": *uno stato interiore perverso che disloca l'intera realtà*.

Poiché però, come abbiamo notato, il peccato è soltanto *accidens* che non ha mutato l'essenza (*Wesen*) dell'uomo, questo stato non è irridimibile, e l'uomo è come sul *limite*; più che uno stato decaduto egli vive uno stato *ambiguo e crepuscolare*, una perdita di luce che rende vaghi e ingannevoli i contorni delle cose; cose e libri possono illuminare o ingannare, contenere verità o menzogna: tutto è ormai incerto in *questo* stato. Weigel sembra intuire la condizione storica come condizione d'ambiguità rispetto alla chiara luce, purtroppo inafferrabile, dell'utopia.¹⁵¹ Vivissima è in Weigel questa sensazione di muoversi in un labirinto di miraggi, mentre una luce, una certezza, brilla *altrove*, in un luogo tanto certo quanto inubicabile. Come per gli Gnostici, il suo pensiero sembra lo specchio di una crisi ideologica che disloca socialmente un ceto: un mondo incomprensibile con gli schemi di cui si dispone, diviene un mondo inafferrabile e illusorio; vedremo infatti la straordinaria soluzione metafisica che egli dovrà elaborare per risolvere il problema del "luogo", in rapporto a quello dello "stato".

Per il momento, constatiamo che l'incertezza ha come figlia la diffidenza: Weigel insiste ancora nell'affermare che nessuno deve trarre le proprie convinzioni dagli altri o dai libri, ma soltanto da se stesso; a ben pensare si tratta di una contraddizione irresolubile per chi lo ascolti, una contraddizione alla quale si potrebbe tentare di trovare rimedio soltanto con la logica di Hasan-i-Sabbāh.¹⁵² Ad ogni buon conto il testo si conclude con l'invito a leggere soltanto nel proprio cuore; l'invito è interessante, perché Weigel insiste sull'immagine del *libro* ch'è racchiuso in tutti i cuori: come dire che il *suo* libro, che attinge da *quello*, è un libro di verità, poiché *quel* libro è scritto da Dio. Ora, egli conclude, ciò ch'è detto da Dio è Dio stesso, indivisibile dalla Sua essenza, perché Dio è Volontà, e la Sua Volontà è l'immutabile legge di Dio negli uomini, scritta dal Suo dito nei cuori.¹⁵³

Abbiamo già visto che la dottrina del peccato originale in Weigel ricalca quella di Franck: il peccato è una deviazione della volontà di Adamo, che si rivolge all'io. Questa dottrina rappresenta in Weigel l'*incipit* per una singolare riflessione sullo spazio del mondo della storia, del paradiso e dell'inferno.

Uno dei luoghi nei quali essa è esposta, porta il significativo titolo *Vom Ort der Welt*,¹⁵⁴ un testo nel quale Weigel si propone di dimostrare la coincidenza dell'universo e dello spazio: un sistema di sfere, con al centro la terra, costituisce il cosmo galleggiante nell'abisso. Poiché però quest'ultimo è privo di realtà, il rapporto tra cosmo e abisso non è quello di contenuto e contenente; per Weigel, il "luogo" non è concepito in rapporto ad uno spazio matematico; spazio e luogo coincidono con l'estensione della cosa, quindi possono darsi soltanto in rapporto all'Essere, non al Nulla. Per questa ragione l'universo non precipita nell'abisso: fuori di esso, alto e basso non esistono. L'universo è dunque il contenitore spaziale di tutti i luoghi.¹⁵⁵

¹⁵⁰ P. G III v., e sg. (non numerata).

¹⁵¹ "darumb kan man von einem ding absolute nicht recht reden/auch nicht unrecht", *ivi*, p. H III r. Nel testo vi sono anche altri passaggi che esemplificano questa ambiguità della visione.

¹⁵² Cfr. alla Sez. I, Cap. 2°.

¹⁵³ Cap. XXV, pagina non numerata.

¹⁵⁴ S.S., I. L.

¹⁵⁵ Una sintesi rapida ma esauriente della dottrina dello spazio di Weigel, si trova in Koyré, cit., pp. 100-103, che abbiamo qui in parte ripreso. Weigel ha tuttavia dedicato anche un'altra opera, forse ancor più diffusa, all'argomento, lo *Scholasterium christianum*; a queste due opere si aggiunge il *Soli Deo gloria*. L'argomento è, nel suo complesso, legato a quello della cosmogonia, che tuttavia tratteremo a parte. Per quanto concerne ciò che abbiamo già esposto in sintesi, rinviamo ai seguenti luoghi. *Scholasterium Christianum*, p. 164: "Locus est ultima superficies concava corporis continentis locatum"; *ivi*: "est corporalis finis corporis"; p. 165: "Exterior sphaera mundi non est in loco, sed locus continens"; p. 167: "es kan kein corpus seyn sine locu, und kein locus sine corpore, sc. intra mundum: nam Mundi machina ad extra in nullo est loco, sed in seipso consistens in gyrum movetur"; p. 173: "Loco proprium est occupari a corpore....abyssi proprium est, non obsideri aut occupari a corporibus"; *ivi*: "Mundus quidem nec sursum nec deorsum est in loco quoad extra: est quidem in abyso infinitudinis in nullo loco consistens, magis in seipso consistens, habendo sedem in seipso"; p. 174: "Locus enim est intra mundum & non extra mundum"; *Soli Deo gloria*, p. 25: "Die ander Ursach ist/das die Welt nicht hinab fallen/das sie an keinem Ort stehet in nichts/auff der tieffen in jhr selbst/Schwebende/den ausserhalb

Questa premessa pone a Weigel, per conseguenza, un serio problema: qual'è il "luogo" di Dio e di Satana, del paradiso e dell'inferno? Per verità, conoscendo ormai quali sono i veri obbiettivi della speculazione di Weigel, sembra chiaro che premesse e conseguenze debbano invertirsi; Weigel parte dall'esigenza di giustificare la propria metafisica relativa al "luogo" di Dio, e lo fa costruendole a cappello una dottrina dello spazio. Ciò detto, vediamo comunque qual'è l'evoluzione logica della sua riflessione.

Per quanto concerne lo Spirito, parlare di un luogo in senso fisico sarebbe improprio: lo Spirito è infatti in ogni luogo, non ha bisogno di un supporto esterno, percorre tutti i luoghi e tutti i corpi; è fuori di ogni luogo e al tempo stesso presente in ogni luogo, pur senza occuparlo.¹⁵⁶ Dio quindi è in nessun luogo, ma, anche, invisibile in noi; anche il paradiso e l'inferno con i loro beati e dannati sono in un non-luogo, o meglio, in due non-luoghi divisi tra loro da un abisso, anch'esso inubicabile.¹⁵⁷ Quanto a Satana, egli fu chiuso nei 4 elementi,¹⁵⁸ ciò che tuttavia non significa che sia nel cavo della terra in qualche luogo, perché ciò ch'è spirito non ha bisogno di luogo o di spazio. Qui c'è una notazione importante, che ci riconduce agli elementi/ousiai come in Paracelso: dice Weigel che questa sua cosmogonia si vale di schemi paracelsiani, e che i 4 elementi sono *Geister*; infatti lo spirito deve abitare nello spirito.¹⁵⁹ Lo stesso tema è ripetuto in *Soli Deo gloria*,¹⁶⁰ e ancora una volta è associato alla cacciata nelle tenebre: il mondo della Creazione assume, come per gli Gnostici, i toni ingannevoli che gli vengono da un Male in esso ontologicamente radicato.

Tuttavia, dice Weigel, nel suo essere incatenato negli elementi, nel passare dal paradiso all'inferno, *Lucifero non cambiò luogo*: rimase là dov'era, ma la luce divenne tenebra.¹⁶¹ Comprendere l'abisso che separa paradiso e inferno, e quindi la loro separatezza, ma, al tempo stesso, la loro compresenza in questo mondo, unico *luogo* ove qualcosa può darsi, richiede un colpo d'ala metafisico: ed ecco la soluzione di Weigel.¹⁶²

I diavoli, egli dice, "coacti sunt in locum corporeum", cioè nei 4 elementi; essi non possono essere infatti fuori dell'universo, perché là è/non è il Nulla. Ora, dice Weigel, si deve notare che Spirito e Spirito possono essere "iuxta se & in se", due cose distinte; infatti lo Spirito del Santo ed il Diavolo sono "iuxta sese non in sese". Perciò gli Spiriti (*scil.* le entità incorporee, angeli, demoni e quant'altro, incluse le anime dei trapassati)¹⁶³ possono essere "neben uns/umb uns/unnd bey uns". Essi non sono ostacolati dai corpi, ma non ci possono danneggiare sintantoché viviamo nella fede, perciò in Dio; altrimenti, siamo noi stessi a vivere in loro, *scil.* nei diavoli. In tal caso non si parla di essere "iuxta", ma "in". Quando si parla di entità spirituali infatti, il rapporto è reciproco; mentre di quelle corporee diciamo "il vino è nella botte" e non possiamo dire "la botte è nel vino", per quanto riguarda le entità spirituali, se l'anima è in Dio, simultaneamente Dio è nell'anima. Per queste ultime dunque, la vera distinzione non è di contenente e contenuto, come nel caso della botte e del vino, ma tra l'essere "iuxta" e l'essere "in". Il Santo e il Diavolo son uno accanto all'altro, ma non l'uno nell'altro; così anche Dio e Lucifero "iuxta sunt & non in"; infatti "ist Gott und Teuffel nicht eins/sondern contrariae voluntatis".

Questo è il nodo cruciale della metafisica weigeliana: *il diverso spazio metafisico occupato da due entità spirituali che sono nello stesso luogo è costituito dalla diversa volontà: lo Spirito risiede nella propria volontà.*

Ecco dunque allora che cos'è il paradiso: esso è il luogo della Volontà divina;¹⁶⁴ e poiché il peccato di Adamo, che è il peccato *originale in quanto fondamentale* dell'uomo, l'essenza stessa del peccato, fu di dislocare da Dio la propria libera volontà, rendendola egocentrica,¹⁶⁵ la conseguenza fu che Adamo, cacciato dall'Eden, *non cambiò luogo*, rimase dov'era, semplicemente si trasferì nella dimensione della volontà egocentrica: questa è la perdita del paradiso.¹⁶⁶

der Welt/Ist kein Ort das man sagen könnte hier oder da her/hinauff oder hinunder/was nirgends ist/darf auch Nirgends hinfallen/die Welt stehet Nirgends/darumb felt sie auch nirgends hin".

¹⁵⁶ *Scholasterium*, p. 167.

¹⁵⁷ *Vom Ort der Welt*, pp. 50-51.

¹⁵⁸ *ivi*, p. 54, *Soli Deo gloria*, p. 72.

¹⁵⁹ *Vom Ort der Welt*, p. 54. Lucifero e i suoi sono legati in catene nelle tenebre, cioè in questo mondo sensibile, chi al fuoco, chi all'aria, chi all'acqua, chi alla terra; ma non nelle cose sensibili, "sondern in den vier Elementen/welche auch Geister sind/denn Geist muß im Geiste wohnen"; tuttavia non li occupano, perché uno Spirito non occupa luogo né spazio. Gorceix, pp. 150-151, ha ricordato giustamente il *De Nymphis*.

¹⁶⁰ P. 72.

¹⁶¹ *ivi*.

¹⁶² Seguiamo la sua esposizione in *Scholasterium christianum*, pp. 170-171.

¹⁶³ Celebre la lunga scena del *Dialogus de Christianismo* (S.S. IV, pp. 77-151) nella quale la Morte, il Concionator, l'Auditor, e vari personaggi della storia cristiana, appaiono e scompaiono uno accanto all'altro nello stesso luogo.

¹⁶⁴ *Vom Ort der Welt*, p. 90, esplicitato nell'intestazione del 26° Capitolo.

¹⁶⁵ *Zwei nützliche Tractate, etc.*, S.S. III, pp. 9-10.

¹⁶⁶ *Scholasterium christianum*, p. 172: "Eben also ward Adam außgegiagt aus dem Garten/und bliebe doch darinnen nach dem Leib/denn er kehrete sich von Gott zu ihm selber/hoc fiebat per voluntatem". Cfr. anche *Vom Ort der Welt*, pp. 63-66: non si deve pensare che quando Lucifero e Adamo furono cacciati, l'uno dal cielo, l'altro dal paradiso, abbiano cambiato luogo ("soltu verstehen/nicht von einem Ort zum andern"); essi furono cacciati secondo lo Spirito, che non necessita di luogo fisico. C'è di più: essi non cambiarono neppure nell'essenza, ma soltanto nella volontà. Infatti Dio è il luogo onnicomprensivo di ogni entità spirituale; senza di Lui neppure il Diavolo avrebbe realtà e vita, ma tornerebbe immediatamente nel Nulla ("sonst würde es [*scil.* das Wesen und Leben] gar zu nichts"). Lucifero stesso dunque, dopo la caduta, è rimasto in Dio ("in Gott"; qui evidentemente "essere in Dio" ha un significato diverso, di derivarne creaturalmente, non di essere compenetrato nella Sua volontà) soltanto egli è ora da Lui scisso e contrastante ("brüchig und ungehorsam") secondo la volontà, che è *libera*. Col peccato Adamo dunque non ha cambiato luogo, ma ha perduto l'interiore realtà del paradiso, cioè l'immagine di Dio. Discostandosi da Dio e volgendo al proprio io la

L'uomo dunque, prima della cacciata, era dov'è ora da un punto di vista meramente fisico; l'effetto del suo peccato non sembra essere dunque il venir precipitato nelle "tuniche di pelle";¹⁶⁷ quel che viceversa sembra accadere con il peccato di Lucifero, assume l'aspetto di un dramma cosmico che perverte l'intero Creato. Alla cristallina metafisica del peccato, Weigel sembra associare la coscienza esistenziale di un Male radicale che attanaglia il mondo; leggiamo dunque attentamente l'episodio della cacciata di Lucifero così come viene descritto in dettaglio da Weigel¹⁶⁸ con l'uso di alcune immagini che chiariremo in seguito.

La caduta di Lucifero avvenne prima della creazione del mondo, nel primo giorno; a quel tempo angeli e demoni erano insieme e le acque erano indivise. Il giorno seguente Lucifero, attraverso il firmamento, fu racchiuso tra le acque e rimase dov'era, cioè nel mondo visibile che era il suo cielo e paradiso, e fu mutato per lui in questo mondo di tenebre, la qual cosa non aveva pensato, cioè che una tale luce divina dovesse essere trasformata per lui in una nebbia tenebrosa, cosicché dovette essere rinchiuso nei 4 elementi. Un inferno più capiente non è necessario, per legare uno Spirito in qualche luogo, e farlo vivere nelle acque sotto il firmamento. Ora, questa è una tenebra che tuttavia è luce del vero sole, come anche luce debbono essere le acque sovrastanti il firmamento, dove vivono gli angeli.

Eguale, Adamo peccò e fu portato via dal paradiso, ma il peccato fu spirituale e quindi egualmente spirituale dovette essere l'espulsione; la tenebra celeste fu perciò per lui una tenebra interiore, a causa del volger le spalle a Dio; perciò per lui anche questo mondo fu mutato in una valle di lacrime: qui egli era in paradiso prima della caduta, e in questo mondo rimase.¹⁶⁹

Il peccato dunque perverte di fatto l'intero Creato, pervertendo l'esperienza di esso nell'uomo e in Lucifero; ma in quest'ultimo la perversione avviene al livello degli elementi/ousiai che precedono ontologicamente il mondo elementale, sensibile. Questa perversione non è senza un risvolto "obiettivo": soltanto dopo di essa avviene la "divisione delle acque" in superiori e inferiori. La perversione avviene dunque nel corso del processo emanativo, e perciò non è chiaro come essa possa restare senza conseguenze nel mondo elementale, sensibile, nel quale fu alloggiato Adamo in un secondo tempo (nel 6° giorno).

Delle due l'una: o il mondo sensibile aveva già in sé il Male -Lucifero negli elementi e il serpente simbolo ctonio hanno equivoche risonanze- e quindi Adamo è già uno "straniero" come l'uomo gnostico; oppure il suo peccato è solo apparentemente "altro" e successivo, rappresentando null'altro che la ripetizione, miticamente sincronica, in terra, d'un dramma celeste, secondo l'intuizione gnostica della storia. È anche possibile pensare entrambe le ipotesi simultaneamente se, fuori dallo schema temporale del *Genesi*, si considera il "dopo" come una posteriorità ontologica, quale si addice ad uno schema emanatista.

Questa terza possibilità sembra corroborata dalla dottrina weigeliana del tempo, che è di fatto quella agostiniana di *Confessioni* XI.¹⁷⁰ Weigel tratta la dottrina del tempo e dell'eternità in parallelo a quella dello spazio, secondo una precisa logica neoplatonica, e il luogo migliore per seguirla è perciò lo *Scholasterium christianum*.

Interessante è già la sua apertura, che mostra la radicale distanza psicologica che corre tra le sue posizioni e quelle di Postel, il quale si sentiva fortemente impegnato sul piano sociale. Mentre il profeta Postel aveva riposto nel solo futuro tutte le speranze di felicità, negando la realtà del passato e del presente, Weigel esordisce negando la realtà stessa del tempo, considerato come apparenza: il passato è perduto, il futuro non c'è ancora, il presente è inafferrabile.¹⁷¹ La vita dell'uomo, la storia stessa, assumono i contorni d'un sogno, di mera allusione a una realtà altra, dislocata in uno "spazio" né lontano né vicino, presente ma appartenente ad un'altra dimensione. Il problema di un tempo di per sé inafferrabile, mero balenio dell'altrove, fa comprendere che siamo chiamati a confrontarci con l'ontologia: il luogo nel quale il tempo può trovare il proprio fondamento è infatti uno solo, quello dell'eternità divina.

Weigel non ha certamente gli accenti abissali di Agostino, si limita a procedere con attenta coerenza ripetendo a modo suo il Maestro del quale gli resta a volte la reminiscenza.¹⁷² Il concetto ontologico è infatti lo stesso espresso da Agostino: nullum tempus esse posse sine creatura.¹⁷³

Il tempo è dunque il molteplice che si srotola come trasparenza dell'Uno, un processo che si accompagna a quello della Creazione, nella quale si rende esplicito ciò che in Dio era implicito;¹⁷⁴ la nascita del

volontà, ci si consegna ad una dannazione che è semplicemente l'insoddisfacibilità del desiderio egocentrico, che si volge in inquietudine e in odio, laddove Dio è pace immutabile, chiusa in sé. Cfr. *Vom Ort der Welt*, Capp. 20-21, pp. 70-76. Attraverso la mistica torna l'antico concetto di *anapausis*, fuga dalle vicissitudini, che caratterizzò la cultura tardo-antica.

¹⁶⁷ *ivi*, p. 66: "denn diese grosse Welt war sein Paradeiß/eußerlich zu reden/gleich wie sein innerlich und himlisch Paradeiß war die Bildniß Gottes in ihm".

¹⁶⁸ *Soli Deo gloria*, p. 72.

¹⁶⁹ Abbiamo dato la traduzione quasi letterale dell'intero passo, perché esso ci è sembrato centrale per il problema.

¹⁷⁰ Cfr. Aurelii Augustini (S.), *Confessionum Libri XIII*, ed. M. Skutella, Stuttgart, Teubner, 1969, p. 263 sgg.

¹⁷¹ *Scholasterium*, p. 158: "Præteritum amissum & elapsus est, igitur non extat. Futurum nondum habetur, præsens seu ipsum NUNC transitorium momentum non permanet".

¹⁷² Così ad esempio in *Scholasterium*, p. 176: "nam in æternitate non erit tempus, omnia nota erunt simul": cfr. *Confessioni*, XI, XIII: "anni tui omnes simul stant".

¹⁷³ *Confessioni*, XI, XXVIII.

¹⁷⁴ Il tempo mostra la trama divina che lo sottende nell'istante dove si ri-vela; Weigel parla di "Nunc æternitas, ohne anfang und ende/in ihm selbst unwandelbar/dahin alle zeitliche Ding begeren und lauffen ohne Unterlas/darumb ist die Zeit als principium, so muß vielmehr die Ewigkeit sein als das principium" (*Scholasterium*, pp. 159-160). La storia, il mondo, girano come un caleidoscopio che mostra e rimostra in modi

tempo è connessa alla cosmogonia e il processo cosmogonico diviene la storicizzazione, il darsi nel sensibile del “già da sempre”, secondo una successione che da ontologica si fa temporale. Tutto il mondo visibile era già da sempre in Dio, invisibile nella Sua Parola.¹⁷⁵

Appare dunque rilevante indagare il processo della creazione come processo nel corso del quale *si rende visibile l'invisibile*: non è dunque, come lo stesso Weigel pretende ripetendo uno schema paracelsiano, una creazione *ex nihilo*, il processo attraverso il quale l'incorporeo diviene corporeo nella triade zolfo-mercurio-sale.¹⁷⁶ La logica stessa del discorso mostra infatti che Weigel confonde l'incorporeità col Nulla, dislocando tranquillamente il discorso stesso e risolvendo il problema con un salto della quaglia.¹⁷⁷ Di fatto, nel processo cosmogonico di Weigel, Dio trae il mondo da se stesso, cioè dalla Parola. Delineiamo dunque il processo emanativo, così come esso si configura nella sua struttura più completa, cogliendo l'occasione per chiarire il problema delle acque superiori e inferiori (sopra il cielo e sotto il cielo).¹⁷⁸

Il processo della creazione è emanativo, con un rapporto di continuità tra emanante e emanato; tale rapporto esiste tra Dio e gli angeli e tra gli angeli e l'uomo, ciò che consente all'uomo di salire la scala di Giacobbe:¹⁷⁹ la possibilità dell'*epistrophé* è garantita dunque dall'esistenza stessa della *próodos*. Questo processo emanativo si muove lungo la seguente successione: dapprima Dio, tramite la Parola (nella quale tutto era già da sempre) creò gli angeli. La Creazione deve però accordarsi con il mito del *Genesi*, e quindi essa, che avviene dall'eterna luce divina, è preceduta dall'imperativo *fiat lux!*, che pone la distinzione con le tenebre, che sono il Nulla, ovvero l'essenza informe della luce stessa.¹⁸⁰ Questo processo ricorda lo *Tzimtzum*: è un atto di autolimitazione in quanto passaggio dall'informe al formato, che istituisce il Nulla come tenebra. S'intravede già che la contraddizione radicale era in Dio, inavvertita prima della Creazione che diviene atto autocostitutivo di Dio come “ewige Liecht”.

Weigel dunque ricalca dapprima il racconto del *Genesi*,¹⁸¹ poi però ripete la scala cosmogonica in termini emanatisti in questo modo: dagli angeli vengono gli *Astra*, che sono il “seme” invisibile delle stelle, a loro volta definite “*corpora astrorum*”.¹⁸² Gli *Astra* sono però anche gli *elementa*, e da essi vengono le “sostanze corporee”. Quanto al mondo, esso viene dall'acqua, che a sua volta viene da Dio. Proseguendo nell'esposizione, Weigel torna su se stesso e chiarisce: per creare il mondo elementale, Dio creò dapprima i 4 elementi (*ousiai*)¹⁸³ disponendoli in ordine successivo dall'alto verso il basso: il fuoco in alto sul firmamento, poi l'aria, l'acqua (*das Meer*) e la terra, secondo la più tradizionale delle disposizioni.¹⁸⁴

Qui c'è da notare subito una sovrapposizione: questi elementi, che dovrebbero esser le *ousiai*, si sovrappongono con quelli sensibili, come è evidente già dall'uso di “*Meer*” per “*Wasser*”. Tuttavia è chiaro che delle *ousiai* si sta parlando, perché gli elementi sensibili si formano subito dopo per un rozzo processo di materializzazione, paragonato alla formazione di fumo e fuliggine dal fuoco.¹⁸⁵ Questo processo è considerato come una forma di “solidificazione” della luce divina.

Ricapitolando, il processo emanativo nel quale ogni emanato manifesta *explicite* ciò che è *complicite* nell'emanante, è il seguente: Dio→Parola→angeli→“l'acqua”→*Astra*, che qui chiariscono la loro natura generale di “semi”, cioè di ragioni formali e quindi anche di elementi-*ousiai*; ne consegue la ripetizione della dottrina paracelsiana dell'*Astrum*. Da essi deriva il mondo sensibile.¹⁸⁶

Resta da capire il problema di questa “acqua” che sta sopra il firmamento e di quella che sta sotto il firmamento, già incontrate a proposito della cacciata di Lucifero, che dalle acque superiori passò a quelle inferiori attraversando il firmamento, e con ciò passò dalla luce alle tenebre. La successione da comprendere appare ora così chiarita: acque superiori→*Astra*→acque inferiori, dove queste ultime appaiono l'equivalente degli elementi sensibili che formano il mondo elementale, mentre gli elementi-*ousiai* sembrano localizzati al livello degli *Astra*.¹⁸⁷

infinitamente nuovi il sempre-eguale; in questo moto passato e futuro non hanno realtà, perché il tempo non è reale se non nel “nunc” che ri-vela l'eternità. L'eternità è la quiete senza successione; il tempo è il flusso delle successioni, le cose temporali *imitano* lo stato dell'eternità, perché il Creato non la possiede; perciò non termina mai il moto del tempo: “Et sicut in tempore est dare instans, quod habet quamdam imaginem cum aeternitate”. Lo stato storico non può imitare l'eternità nel permanere, perciò la imita tramite la successione (*ivi*, p. 161).

¹⁷⁵ “Diese ganze Welt und alles das man sihet/war bei Gott und in seinem Wort unsichtig/unleiblich”, *Vom Ort der Welt*, p. 46.

¹⁷⁶ *ivi*.

¹⁷⁷ *ivi*: questo mondo visibile, cielo e terra, e tutte le creature corporee, è costituito di materia, e tuttavia fu fatto senza materia, è zolfo, sale, mercurio; infatti Dio non ha avuto una materia corporea con cui farlo, ma *l'ha fatto dal nulla*; è materiale, visibile, ma *non viene dalla materia*, viene dall'invisibile; la terra è venuta dalle acque sotto il cielo e di esse consiste (traduzione integrale ma abbreviata, corsivi nostri).

¹⁷⁸ Lo schema più completo si trova in *Soli Deo gloria*, ma vi sono vari riferimenti in molte opere, che aiutano a comprenderne la logica.

¹⁷⁹ *ivi*, pp. 15-22 (1^a). Nel testo da noi consultato le pp. 21-22 sono ripetute 2 volte per errore di numerazione: le citiamo distinguendole con (1^a) e (2^a). Dio, angeli e uomo, costituiscono anche i 3 cieli (*Himmel*) o i 3 mondi, superiore, medio e inferiore: cfr. anche p. 43.

¹⁸⁰ *ivi*, p. 38.

¹⁸¹ *ivi*, pp. 38-39.

¹⁸² *ivi*, p. 40. Weigel ripete implicitamente e con altre parole anche la distinzione paracelsiana *Gestirn/Firmament*, affermando: “nel firmamento si vedono le stelle che sono progenie (*Gewechs*) del cielo (*Himmel*)”.

¹⁸³ P. 41: “setzt er zuvor die 4. Elementa an seinen Ort/das waren unsichtbare geister und Astra”.

¹⁸⁴ *ivi*. Sull'argomento, già trattato nel Cap. 3^o, rinviamo a Kintzinger, cit.

¹⁸⁵ *ivi*.

¹⁸⁶ *ivi*, pp. 42-43. Vedi anche tutto il processo di risalita dalla terra a Dio in *Kirchen oder Hauspostill*.

¹⁸⁷ *ivi*, p. 43: “die Sternen” e gli elementi vengono dalle acque (evidentemente superiori) che vengono dagli angeli. Qui per “Sternen” sembra da intendere gli *Astra*, non i *corpora astrorum*, dato il rapporto con gli elementi, evidentemente *ousiai*, in quanto provenienti dalle acque

Il tema è noto: in *Gen.* 1, 6-8 Dio decise, nel primo giorno, che vi fosse un piano di separazione delle acque, il firmamento o il cielo atmosferico; le acque si distinsero perciò in acque superiori e inferiori rispetto ad esso. Questo tema fu oggetto di elaborazione da parte di Weigel, in contatto con Abraham Behem di Görlitz; e da una lettera inviatagli da quest'ultimo e pubblicata da Zeller, ci è possibile comprendere meglio l'impalcatura.¹⁸⁸ Seguiamo dunque le argomentazioni contenute in quest'importante documento.

Behem scrive per soddisfare una richiesta di parere da parte di Weigel, relativa allo specifico problema; ha riflettuto sull'argomento, e il 29 Maggio 1579 dà la propria risposta. In primo luogo egli connette il racconto del *Genesis* con la visione di Giovanni in *Ap.* 4, 6 e 15, 2: le acque superiori sono il "mare di vetro simile al cristallo" e il "mare di vetro e di fuoco" che Giovanni scorge davanti al trono del Signore, e sul quale stanno i beati.¹⁸⁹

Ciò stabilito, Behem sofferma la propria attenzione su un particolare: queste acque sono "miste" a fuoco, e su queste acque certamente planò lo Spirito di Dio, non su quelle materiali del nostro mondo,¹⁹⁰ definite "abisso di tenebre". Da questo abisso si separò Dio, creando il noto piano atmosferico.

Si noti dunque, che Behem segue alla lettera il testo biblico, così come lo ha seguito Weigel allorché ha ricordato che il primo atto divino, nel processo creativo, fu il porsi di Dio come luce, allontanando da Sé le tenebre: all'inizio è dunque una *volontà di distinzione*, e da questa volontà prendono corpo, per la prima volta, le acque inferiori.¹⁹¹ Successione temporale e distinzione gerarchica procedono parallelamente, e ne consegue la divisione del reale in due piani: quello del "trono divino" e quello del "mondo elementale"; Dio cioè "pone le distanze". Il processo di distinzione sembra assumere, quantomeno nella visione che sta prendendo corpo nell'esegesi, i tratti di un processo di deiezione; ciò che infatti cercheremmo invano, nella lettera di Behem come nel pensiero di Weigel, è una riflessione su tutta la cura che il Creatore si prende nei confronti di questo mondo, che occupa un lungo tratto del racconto,¹⁹² frequentemente punteggiato dalla soddisfazione divina per la "bontà" di ciò che si andava costituendo.

Il mondo è dato infatti sin d'ora come un così sicuro abisso di tenebre, da far scattare immediatamente l'ardita ipotesi di Behem: nelle acque superiori è prefigurato null'altro che la Madre di una nuova nascita, la Vergine celeste *che può originarsi soltanto dal Creatore e non dal Creato*. Questa dottrina la conosciamo già: è quella di Paracelso nel *De Sancta Trinitate*,¹⁹³ e ripercorre in forma teosofica ipotesi già avanzate dai Catari.

Al contrario, sottolinea poi Behem, la Eva terrestre nacque dalle acque inferiori, dal loro "opaco limo". Qui è in opera una logica ben precisa, molto antica e poco biblica: la svalutazione di *questo* mondo. I nati da queste due madri sono infatti ben lontani tra loro, e, come le acque, divisi da un piano celeste, un "firmamento" (*Feste*): l'uomo terreno e quello rinato sono "di un'altra acqua"; tra loro, come tra le loro madri e le due acque, c'è un vero *iatus*.

Ora, il punto interessante perché vi ritroviamo la stessa mancanza di chiarezza e di coerenza che contraddistingue Weigel nell'essenziale passaggio, è quel che viene dopo. Behem cita infatti il peccato originale commesso da Adamo per mera presunzione (*Hoffart*), la conseguente sua cacciata e il piano divino di salvezza tramite la nascita della Vergine; poi afferma che Adamo, con il peccato, aveva degradato il proprio corpo (*das irdische kleidit ihm durch den fall bemackelt und untüglighen worden*) e che perciò era necessario costruire per lui un nuovo abito immacolato, fatto di "carne celeste", affinché di lui non restasse soltanto uno spirito e un'anima, ma ciò che era predestinato ad essere, un angelo incarnato che doveva essere assunto accanto a Dio.

Qui c'è un'evidente contraddizione: la materia è un abisso di tenebre sin dall'inizio, Adamo ha un corpo di questa materia, fatto cioè dalle acque inferiori, però è lui a degradarlo col peccato; tuttavia in futuro potrà averne, secondo il piano iniziale, uno celeste fatto dalle acque superiori, che gli consenta di salire accanto a Dio. Tutta la successiva esegesi introdotta da Behem, ricalcando in modo letterale l'antropologia tripartita di Paracelso, spiega tante cose *ma non risolve* questo punto -per noi- nodale.¹⁹⁴

Segue la dottrina della Resurrezione, che viene considerata in modo duplice: gli Eletti risorgeranno nel corpo celeste, e saranno chiamati a vivere nelle acque superiori, sotto un nuovo cielo *e in una nuova terra*; i dannati risorgeranno viceversa nella carne di Adamo, *e la loro resurrezione sarà da ritenersi una cacciata*

"superiori" cioè da quelle in rapporto con gli angeli. Come in Paracelso, il linguaggio è fluttuante e impreciso, e costituisce un garbuglio da dipanare. In *Vom Ort der Welt*, p. 47, troviamo una delucidazione; dopo aver esposto la teoria del "fumo coagulato" che dà origine alla corporizzazione dell'incorporeo, Weigel dice: "questo mondo è stato fatto dal nulla, è soltanto uno scarto (*Auswurf*) degli elementi invisibili e delle stelle (*Sternen*): infatti gli elementi sono invisibili e spirituali come i loro *Astra*, ma i corpi in cui abitano sono visibili". Le *Sternen* sono dunque *Astra* come gli elementi; sono evidentemente da intendersi come forze celesti in una logica astrologica paracelsiana del *Gestirn* che è presente e agisce nell'individuo.

¹⁸⁸ cfr. W. Zeller, *Naturmystik und Theologie bei Valentin Weigel*, *Epochen der Naturmystik*, cit.; la lettera è a pp. 120-122. Sull'argomento cfr. anche Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, cit., p. 48, pp. 53-54.

¹⁸⁹ *Ap.*, locc. cit.; Zeller, p. 120: "das Gläsine Crystalline Meer".

¹⁹⁰ *Gen.* 1, 2; Zeller, loc. cit.

¹⁹¹ *Gen.* 1,7-9.

¹⁹² *Gen.* 1, 9-25

¹⁹³ Lo sottolinea anche Zeller, *Die Schriften*, etc., cit., p. 48 in n. 35.

¹⁹⁴ Nodale per la nostra ricerca, che riguarda il giudizio sul mondo e sulla storia, quindi anche sulla società, nella prospettiva dell'individuo, così come lo stiamo seguendo dai tempi dello Gnosticismo.

all'inferno.¹⁹⁵ Qui il pensiero corre di nuovo ai Catari, che consideravano essere l'inferno null'altro che questo mondo; e a tutta la visione gnostica del mondo della storia.

A questo punto è chiara la successione weigeliana di acque superiori → *Astra* → acque inferiori, e il loro rapporto con la tripartizione *Seele-Geist-Leib* perfettamente paracelsiana, accompagnata dall'altra *Verstand* → *Vernunft* → *Sinne*; ma è altrettanto chiaro che questo mondo è un mondo di tenebre già da prima del peccato di Adamo; non a caso l'Eva celeste, contrariamente a ogni dettato evangelico, è una creatura teosofica che deve venire dalle acque superiori. Lo deve perché la distinzione tra luce e tenebre, Bene e Male, fu posta sin dal primo giorno; già sin d'allora era stato deciso che cosa si dovesse condannare, ed era stato confinato e condensato nelle acque inferiori. A maggior chiarezza - se così si può dire - Weigel precisa che sin dal primo giorno Lucifero, col suo peccato, è colui che provoca la divisione delle acque, perché egli dovrà essere scagliato in quelle inferiori *senza cambiar luogo*. Ciò è come dire: la materia è il risultato del peccato, che peraltro preesiste ad Adamo. Resta dunque da vedere chi sia questo enigmatico Lucifero, *che sembra aver tanta parte nella Creazione*.

Prima però vogliamo portare un po' oltre la riflessione su due argomenti che abbiamo già introdotto. Il primo di essi concerne il problema degli elementi nel loro duplice aspetto di *ousiai* e di elementi sensibili: un argomento che avevamo già visto trattare in modo confuso e contraddittorio dallo stesso Paracelso, nel quale si potevano adombrare sovrapposizioni e due diverse tassonomie.

Lo stesso accade in Weigel. Secondo una prima ipotesi infatti, che ci sembra la più razionalmente connessa con il complesso della sua speculazione, gli elementi hanno la duplice valenza classica: come *ousiai* fanno parte degli *Astra* -cioè del livello ontologico/cosmogonico che divide le acque- e, come elementi sensibili, costituiscono il mondo elementale delle acque inferiori. Il passaggio dall'uno all'altro stato coincide con la caduta di Lucifero che, senza cambiar luogo, vede il proprio mondo luminoso farsi di tenebra. *Lucifero è forse il vero "creatore" della materia?* colui che provoca la secrezione di questo "scarto" come condensa di fuliggine da un fuoco?¹⁹⁶

La cosa sembra plausibile ma non è del tutto chiara, perché nello stesso luogo ove si parla di creazione degli elementi come "spiriti invisibili",¹⁹⁷ si parla anche di una disposizione spaziale che avviene secondo le rispettive densità, e qui, come in Paracelso, nell'altra tassonomia che vi si trova, il fuoco è nel cielo (*Himmel*) seguito dall'aria; mentre è da pensare che, secondo il dettato biblico¹⁹⁸ l'acqua detta "*Meer*" e la terra, formino il globo terrestre.

Analogamente a quanto avevamo notato nel cap. precedente, n. 232 (anche se per una diversa ragione) la seconda versione posta accanto alla prima non muta la concezione cosmogonica, che vede due livelli degli elementi, uno archetipale e uno corporeo successivo; questo secondo stato è inteso indubbiamente da Weigel come uno stato decaduto.

C'è allora da aggiungere un tassello alla nostra catena di sospetti: forse Lucifero è il responsabile di una vera e propria *falsificazione* del progetto divino. La sua figura si avvicina enigmaticamente a quella del Demiurgo gnostico, nel senso che il mondo generato dalla sua caduta non realizza più quella divisione di luce e di tenebre che caratterizzava il progetto divino.¹⁹⁹

Il secondo argomento concerne la dottrina dell'Eva celeste, che abbiamo introdotto con la lettera di Behem ricordando l'antecedente paracelsiano. In Weigel però lo sviluppo è più interessante perché assume una coerenza teosofica.

In primo luogo, già dalla lettera di Behem ci viene un sospetto. Se la Eva celeste, al fine di salvare l'uomo, doveva nascere dalle acque superiori -non certo da quelle inferiori, corrotte, che trasmettono il peccato- come poteva il povero Adamo, creato *dopo* la caduta di Lucifero e creato corporeo, evitare il peccato? La prima delle due ipotesi formulate a suo tempo sembra confermarsi; almeno seguendo il filo della lettera di Behem appare chiaro che il suo corpo iniziale, quale che esso fosse, *non era* un corpo celeste, era un *irdische Kleid*; perciò il "*new himlisch fleisch*" di cui parla Behem, non sembra "nuovo" nel senso di seconda, rinnovata, carne celeste: ma proprio *una nuova cosa*. Se invece siamo in presenza di un *lapsus* saremmo anche in presenza di una ripetizione dell'errore luciferino, avvenuta allo stesso livello delle acque superiori. La cosa non ha una logica "storica" ma può averne una mitica: Adamo diviene l'equivalente terreno di Lucifero. Questi problemi troveranno una loro "logica" soluzione nel mito böhmiiano; ad ogni buon conto qui la vicenda ha tutta l'aria di una *disgrazia preannunciata* sia nel primo che nel secondo caso, ed è necessario capire in qual senso, Adamo,

¹⁹⁵ Zeller, *Naturmystik*, etc., cit., p. 122: "die werden auch allein in carne antiqua adamica auferstehen, derer auferstehen nichts anders dann ein descensus ad inferos zu schetzen".

¹⁹⁶ Cfr. *supra*, nn. 177 e 187.

¹⁹⁷ *Soli Deo gloria*, p. 41.

¹⁹⁸ *Gen.* 1, 10. Sull'argomento vedi però al cap. precedente, n. 231; le due diverse tassonomie non sono *concettualmente* diverse per ciò che concerne la concezione del cosmo.

¹⁹⁹ Sull'argomento cfr. A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, pp. 295-304. Anche nella Qabbalah, già nel *Bahir*, ma soprattutto con Safed, il *male del mondo* è costituito precisamente dalla *mescolanza* di Bene e Male. Ricordiamo che il pensiero gnostico, in tutte le sue manifestazioni storiche, è un pensiero dell'emarginazione; pensiero di ceti e individui che non posseggono gli strumenti per comprendere e dominare il cambiamento sociale. Essi si trovano quindi dislocati da normative ideologiche, che introiettate come "verità", si rivelano perciò anche menzogna. Il mondo assume allora l'aspetto ingannevole del miraggio.

con la sua caduta, *potrebbe* simbolizzare, nella sincronicità dell'evento mitico, lo stesso evento che si configura con la caduta di Lucifero.

Vediamo dunque ora come si articola in Weigel la dottrina dell'Eva celeste, che ha antecedenti e profonde consonanze in Paracelso, ma che dà luogo a diversi esiti.²⁰⁰ La figura dell'Eva celeste è strettamente connessa al problema della salvezza, nel senso che è funzionale alla soluzione di questo problema, che è poi il problema di Weigel. Chiariamo allora subito una cosa: il ciclo caduta/salvezza non è simmetrico; Behem, nel parlare del corpo di Adamo, non è caduto in un *lapsus*. Weigel è assolutamente chiaro al riguardo: ci sono tre carni di Adamo, cioè tre stati dell'uomo; *tre, e non due*.²⁰¹ La prima è quella dell'Adamo terreno dal *limbus terræ*; la seconda è quella dell'Adamo celeste, di Cristo, venuta dal limbo celeste, incorruttibile, ma divenuta mortale per amor nostro; essa rappresenta l'uomo interiore che non muta, mentre quello esteriore muta ed è corruttibile. Questa è la carne della *nuova nascita* che viene trasfigurata. C'è poi la terza carne, quella dell'uomo eterno, ottenuta come corpo spirituale, celeste, a seguito della nuova nascita, la carne della Resurrezione che è anche quella di Cristo risorto.

La dottrina delle tre carni configura quindi tre stati dell'uomo: il primo è quello *materiale* dell'Eden, il secondo è quello dell'uomo interiore che rinasce entro quello decaduto; il terzo è quello *spirituale* del ritorno. Il terzo stato non equivale al recupero del primo: è qualcosa di più; ricordiamolo, ed esaminiamo la dottrina dell'Eva celeste, che si connette in modo rigoroso a quella dell'anima, stabilendo un altrettanto rigoroso parallelo tra la nascita di Cristo e la nascita dell'uomo celeste, cristificato, grazie alla nascita del corpo spirituale di Resurrezione.

L'Eva celeste che Dio trae dal proprio fianco come l'Eva terrestre fu tratta dal fianco di Adamo, è una *Göttin*, una *Männin*, una *vir virago*, ed è anche la nostra anima; come la Eva celeste, sotto forma di Maria, in *syzygie* con lo Spirito Santo partorisce Cristo; così la nostra anima, in *syzygie* con lo Spirito Santo, partorisce il nostro corpo celeste, spirituale, di Resurrezione, in noi: questo è il processo di cristificazione dell'uomo. In tal parallelo, come l'Eva terrestre è la madre dell'umanità corrotta, e la seconda Eva, celeste, è la madre di Cristo, secondo Adamo con la seconda carne (celeste e mortale); così c'è una terza Eva, madre degli uomini redenti, cristificati, ed è la Chiesa, uscita dal costato di Cristo, intesa ovviamente come Chiesa spirituale.²⁰² Questa rinascita dell'uomo "cristificato" avviene attraverso la fede: con la fede si fa morire la carne di Adamo in noi e si fa nascere in noi quella di Cristo, del secondo Adamo, con la quale entreremo in cielo.²⁰³

Prima di procedere con le conseguenze di questa dottrina, ci sembra sia ora possibile soffermarsi per dare una risposta all'interrogativo che ci eravamo posti circa il peccato di Adamo.

I tre stati dell'uomo, da non sovrapporsi esattamente alla successione delle tre carni,²⁰⁴ mostrano chiaramente che il percorso di caduta/redenzione non marca, come nell'Ismailismo o in Postel, un processo di *próodos/epistrophé* ritmato su un respiro divino del cosmo, ma sottintende un vero e proprio fenomeno di *deiezione* che appare necessitato dal processo stesso della Creazione. Come nel caso degli Gnostici e della Qabbalah luriana, si direbbe che *c'è qualcosa di non tanto perfetto* nel divino stesso. Se il secondo stato, quello postlapsario, si sviluppa nel luogo delle tenebre, delle acque inferiori, non per questo esso sarà totalmente riassorbito dalle acque superiori in un processo di apocatastasi; una parte di questo mondo, che è mescolanza di Bene e Male, sarà espunta: il Bene sarà diviso dal Male.

Esaminiamo allora di nuovo la genesi e la natura di questo Male, che consiste in un volgersi della volontà all'ego. L'origine del Male è nel peccato di Lucifero, come sostenevano i Catari, non in quello di Adamo.²⁰⁵ Lucifero volge la propria volontà lontano da Dio e cade nelle tenebre: attenzione però, Lucifero non le genera, le tenebre erano già state allontanate da Sé ad opera di un Dio eterna luce. Lucifero dunque, volge la propria volontà verso ciò che Dio aveva espunto da Sé, dunque *contro* la Volontà divina.²⁰⁶

²⁰⁰ Sull'argomento cfr. *Handschriftliche Predigtensammlung*, S.S. L. 6.-7., p. 210; p. 470; p. 474; *Kirchen oder Hauspostill*, I, pp. 55-56; pp. 62-63; II, p. 140; p. 286; III, p. 81. Cfr. inoltre Gorceix, pp. 220-227; Zeller, *Die Schriften*, etc., p. 29; p. 46, p. 48.

²⁰¹ *Handschriftliche Predigtensammlung*, pp. 266-267.

²⁰² Questa la sintesi dei passi citati *supra* in n. 200 (raffrontati con quelli citati in n. 201); per giungere ad esplicitare questa dottrina è necessario procedere alla scomposizione/ricomposizione di essi, che abbiamo ommesso nel testo per snellezza espositiva.

²⁰³ *Kirchen oder Hauspostill* I, p. 39: ci presenteremo al Giudizio nella carne di Adamo, ma risorgeremo (naturalmente soltanto i Giusti) in quella di Cristo. Le carni sembrano diventate due, mentre sono espressamente tre in *Handschriftliche Predigtensammlung*, pp. 266-267, cit.; ma in effetti si deve pensare che i Giusti abbiano già fatto nascere in sé la carne di Cristo nella loro vita, grazie alla quale possono risorgere. La complicazione generata dalla distinzione tra corpo celeste di Cristo e corpo di Resurrezione si risolve ricordando che Weigel ha postulato la dottrina di una seconda carne che è celeste, mortale, ma risorge, divenendo la terza carne. La complicazione nasce dalla dottrina della carne celeste di Cristo, che sembra una *singolare ripetizione di quella catara*. Quanto al processo di morte/rinascita -processo in sé alchemico- esso è continuamente invocato. Cfr. *Kirchen oder Hauspostill*, p. 76; p. 170: "Inn Tode ist das Leben verborgen/und ein jeder Todt bringet ein ander Leben/kein Todt ist ohne Frucht/es muß ein ander folgen/daß da edler und besser sey"; *ivi*: "das ohne den Todt keine Frucht geboren werde"; p. 173: "Diese Todt Christi ist in ihnen nimmer ohne Frucht"; etc.

²⁰⁴ Tanto lo stato edenico, quanto quello storico, sono caratterizzati da una carne "elementale"; nel corso del secondo stato nasce la carne della nuova nascita, che verrà trasfigurata; il terzo stato coincide con la terza carne, quella di Resurrezione, derivata dalla trasfigurazione della seconda come in Cristo.

²⁰⁵ Cfr. Moneta, cit., p. 110.

²⁰⁶ Si direbbe quindi che Dio abbia espunto da Sé la volontà egocentrica, disponendosi *perciò* alla creazione/atto d'amore; non per nulla Weigel, come Franck, nel suo atteggiamento antidogmatico e nemico delle cerimonie, identifica il fondamentale comandamento cristiano con l'amore.

A questo punto, Adamo viene creato *corporeo*, vale a dire con le acque inferiori, con gli elementi corporei nei quali è imprigionato Satana. La sua anima divina sperimenta così la mescolanza, e quindi il Male *tout court*; quanto alla sua carne, è corrotta. Sembra scontato quindi che egli debba perdere l'immagine divina in sé; del resto *questo* Adamo era *condannato* a non poter trovare da solo la salvezza: per raggiungerla era infatti necessaria una nascita dalle acque superiori, quella di Maria, e la divina *syzygie* che generò Cristo. Era necessaria un'altra carne *che non gli era stata data*, mentre gli era stata data un'anima consustanziale con Dio. A che scopo?

Torniamo all'*incipit* della creazione: Dio esce dall'informe e crea come volontà di luce: "e vide che la luce era buona" (*Gen.* 1, 4). La luce era stata infatti separata dalle tenebre con le quali coesisteva da sempre nel Chaos, e da quel momento Dio e la luce si identificano, come anche il Male e le tenebre; soltanto la luce infatti era buona, e il suo opposto, le tenebre, non poteva che essere malvagio. Dio vuole che la totalità indistinta sia distinta in due opposti e s'identifica con uno di essi, che diviene per definizione il Bene: egli dunque, attraverso la Creazione, *decide* di uscire dall'Uno per porre dinnanzi a Sé -hegelianamente come altro da sé che tuttavia ha l'*incipit* nel Sé divino- il due. Qui però ogni analogia hegeliana si arresta, perché ciò che ci si presenta è semplicemente una volontà d'individuazione che depone una parte della totalità come altro-da-sé: Dio Si crea creando il luogo del duale.

Le tenebre infatti, non sono così tenebrose come sembrano, altrimenti, nella loro absolutezza, sarebbero un secondo Dio; non a caso il Male, in tutte le speculazioni gnostiche e cabbalistiche -e a quel che sembra anche in quella di Weigel- sembra essere costituito dalla *mescolanza*. Come questa mescolanza si sia realizzata, nonostante la separazione delle acque, non è chiaro; ma sembra ci sia qualche complicità divina. Il Dio che nel *Genesi* (1, 7-25) interviene attivamente ad adornare il luogo delle acque inferiori, è anche il Dio di Weigel che vi spedisce quel Lucifero, il quale tuttavia non potrebbe sussistere se non trovasse fondamento nel divino stesso; è dunque evidente che *v'è del divino anche nelle tenebre*. L'opera viene poi completata creando, nella materia *già corrotta*, Adamo, con un'anima -soffio- divina; Adamo, vivendo in quella sua divinità, cioè in armonia con la Volontà divina, trova *nel mondo* un Eden che perde non appena volge la propria volontà all'io. Questa è la ripetizione del peccato di Lucifero, il responsabile della separazione delle acque o, quantomeno, colui in attesa del quale era stata opportuna la loro separazione.

Dipanata così la logica di Weigel (e di Behem) due cose sembrano chiare. La prima è che Dio intende *eliminare da Sé* la coesistenza degli opposti (qui non c'è la materia coeterna di Avicbron) creando la contrapposizione logica, quindi la contraddizione: per non sentirsi contraddittorio, Dio si autocrea creando, distinguendo cioè da Sé una parte di Sé. In altre parole: *Egli vuole uscire dal mito ed entrare nella storia cui dà inizio*. Ciò che non Gli piace è sentirsi ambivalente nel momento in cui, dinnanzi al *lógos*, avverte la duplicità come contraddizione; ecco perché Male e mescolanza sono la stessa cosa, ecco perché Egli crea tramite la Parola. La Parola trascina Dio fuori dal mito e dà inizio alla storia. Lucifero, che distoglie la propria volontà da quella di Dio, è un momento del divino stesso che ripropone la contraddittorietà e perciò deve collocarsi nella mescolanza, separato dalla Volontà unidirezionale che si è affermata. La luce della Ragione splende su acque oscure che ricordano vagamente l'esordio della *Parafrasi di Shem*.

Anche in questo caso la natura è percorsa da una forza "spirituale" quella del *desiderio*, quella che gli *Oracoli caldaici* relegavano a perpetua copula; Lucifero, come poi Adamo, *desidera*, non pratica la *Gelassenheit*, ed essendo un libero pensatore -è divino anche lui, come emanazione di Dio; e lo è anche come Suo scarto- si trova a divergere da Dio. Il desiderio è ciò che porta a divergere dalla luce della Ragione e a ripiombare nell'opacità del mito, che è coesistenza degli opposti come lo è, psicologicamente, il desiderio stesso. Perciò egli vede il proprio mondo di luce trasformarsi senza cambiar luogo, e lo stesso accade ad Adamo: persa la Ragione unica di Dio, cadono entrambi nell'opacità di un mondo mitico che è l'ingannevole prodotto di un vero e proprio *antímimon pneúma*.²⁰⁷

Lucifero, Adamo, il mondo ingannevole e contraffatto nel quale viviamo, non sono accettabili perché Dio stesso non accetta per Sé una parte della totalità originaria; dunque il Male è una realtà radicale che l'uomo deve sperimentare senza discussioni, accettando, nella *Gelassenheit*, di coincidere con la Volontà divina: soltanto eliminandolo dalla propria volontà, scintilla di quella divina, l'uomo potrà condannare il Male al suo destino ultimo, al non-essere. L'uomo appare come una parte scissa di Dio che deve condurre a termine

²⁰⁷ La connessione di *desiderio, mito e contraffazione* nel pensiero gnostico, è stata mostrata da Magris, *La logica del pensiero gnostico*, cit.; cfr. in particolare p. 169; pp. 315-316; p. 344. C'è però qualcosa di ancor più inquietante nel Dio di Weigel, che Weigel non ha certo la capacità di rendere esplicito. Sul piano concettuale, fuori dalla scala temporale del *Genesi*, creazione delle tenebre, delle acque inferiori, della materia, appaiono tutt'uno: la Creazione diviene l'atto tramite il quale la Volontà, Dio, esce dall'indeterminato, allontanando da Sé quell'altro-da-Sé ma *parte-di-Sé* che è Lucifero: allontanare Lucifero è creare il mondo. La materia contiene dunque qualcosa di divino da riscattare, come nella dottrina cabbalistica del *Reshimu*; al tempo stesso porta anche in sé, impresso, il vero peccato originale, la scissione da Dio provocata da Dio stesso con la distinzione. Il resto è mera conseguenza. Il Male originario è la distinzione di luce e tenebre; il male di cui soffre l'uomo è la loro mescolanza nel mondo, che lo costringe a seguire l'opera di separazione voluta da Dio procedendo contro quella mescolanza che però egli sperimenta nel mondo. Il Male diventa perciò una realtà *ineliminabile* perché radicale non semplicemente nel Creato, ma già nel concetto stesso di creazione. Dalla sua morsa l'uomo non può uscire sinché non torna in Dio *rinunciando* al mondo, di per sé *irredimibile*. L'uomo viene inviato a scegliere tra Dio e Lucifero, storia e mito, Volontà e desiderio: egli deve quindi necessariamente soffrire sinché non si *abbandona* alla Volontà *respingendo* il desiderio. L'amara proposta di Weigel è fuggire il mondo abbandonando ogni utopia: la vera *contraffazione* è la pretesa utopica quaggiù, la pretesa che il mondo possa esser diverso da ciò che è. Lo "gnostico" Weigel è molto più razionalista di quanto non si pensi: quanto a questo inquietante sottofondo, egli lo lascerà in eredità a Böhme ove si farà palese.

il processo di adeguamento alla Volontà divina tramite una propria libera volontà: deve decidere lui di uscire dal mito/desiderio/contraffazione, e con ciò portare tutto nella luce. Ma se il desiderio oscuro è esattamente ciò che contraddistingue la *phýsis*, la sua parte carnale con la pulsione egocentrica alla vita come autoaffermazione, allora vincere questa pulsione è redimere il Creato. L'uomo soffre perché deve reprimere un desiderio che è iscritto nella sua realtà, ma che può condurlo soltanto al Nulla (il volere difforme, luciferino, origine della *phýsis* stessa, è condannato all'inferno dell'impotenza); eppure, l'esistenza stessa della contraddittorietà indica l'esistenza nel Creato di una traccia del divino *originario* -quello mitico- che l'uomo di Weigel, come il cabbalista di Safed, deve redimere per riportare tutto alla Volontà unica, alla Ragione.

L'uomo di Weigel, come quello degli Gnostici, viene dunque spedito quaggiù a soffrire per completare il lavoro della creazione/distinzione, che coincide con la Volontà divina. Tenuto conto che l'uomo è anche di carne, ciò significa che l'uomo di Weigel sta un po' peggio di quello di Cartesio: se per quest'ultimo desiderare è vano dinanzi all'obiettività deterministica delle leggi di natura, per quello è persino vietato (può volere, non può desiderare). Sembra corretto definire Weigel uno "spiritualista radicale"; ma ciò che più ci preme è mostrare per l'ennesima volta la subordinazione della logica gnostica -tale è a pieno titolo quella di Weigel- al Razionalismo.

In queste difficili condizioni, l'uomo di Weigel sembra incontrare obiettive difficoltà nello svolgere il proprio compito, e per questa ragione egli necessita dell'invio *esemplare*²⁰⁸ della *syzygie* divina Maria/Spirito Santo, proveniente dalle acque superiori: ne ha necessità perché deve ricordare che Maria è la sua stessa anima, e che tocca a lui far nascere in sé il Cristo, assumendo così la propria piena realtà divina, ripetendo l'evento del Giordano.²⁰⁹ Così facendo nasce quel corpo celeste che è *carnale di un'altra carne*; si completa in tal modo il piano divino attraverso il riscatto di ciò che di divino v'è nella materia. Più "gnostico" di così.....

Strettamente legata allo spiritualismo di Weigel, è la sua dottrina della comunione, che marca nell'apparente analogia una sostanziale distanza da quella paracelsiana.²¹⁰ In essa Weigel respinge le dottrine altrui: transubstanziamento, consubstanziamento, mero simbolismo.

Secondo Weigel infatti, il pane resta pane, e il vino, vino; tuttavia vi son due modi di esser pane e due di esser vino: in senso terreno e in senso celeste. Quando Cristo disse che il pane e il vino erano il suo corpo e il suo sangue, alludeva a un corpo e a un sangue celesti, i suoi, che venivano dalle acque superiori; vi sono infatti due modalità del corpo e due del sangue, quella terrena, corrotta, e quella celeste, incorrotta. Quando noi assumiamo il pane e il vino della comunione, lo facciamo in memoria della morte di Cristo,²¹¹ una morte che non è senza frutto, perché la morte ha sempre, come frutto, una nuova vita.²¹² Il pane e il vino che noi assumiamo non sono soltanto quelli materiali, ma anche quelli celesti, come celesti erano il corpo e il sangue di Cristo; ciò avviene non per transubstanziamento, ma *per fede*, perché uccidendo in noi il primo Adamo grazie al pentimento e alla fede, facciamo nascere in noi il secondo Adamo, cioè Cristo. Questo nostro nuovo corpo celeste si nutre con il pane e il vino celesti: si assiste qui a qualcosa che non è da intendersi in modo simbolico, ma reale, *eperò su una dimensione altra*; si ha cioè il *cambiamento di piano senza cambiamento di luogo* che avevamo osservato a proposito della caduta. La fede genera il nutrimento dell'anima,²¹³ è lei che consente di trovare il nutrimento celeste in un cibo materiale.²¹⁴ Si noti la differenza con Paracelso per ciò che concerne il doppio piano della realtà e il doppio nutrimento: qui materiale e spirituale non appaiono *legati*, accadono sincronici e indipendenti su piani sovrapposti ma distinti, che possono coincidere o contrapporsi in rapporto all'orientamento della volontà. L'evento è perciò del tutto interiore,

²⁰⁸ Cristo è, come in Franck, *esempio*: egli nasce carnalmente affinché all'uomo sia mostrata apertamente la volontà di Dio: cfr. *Handschriften Predigtensammlung*, pp. 93-94.

²⁰⁹ Cfr. lo svolgimento del pensiero di Weigel in *Gnothi seauton*, p. 53. Si avverte l'ombra di Taziano se si ricorda che Cristo ha due corpi, entrambi celesti, ma il primo reso mortale per amor nostro; infatti nella carne egli è eguale all'uomo, ma diverso nel fatto che la materia delle acque superiori non ha il peccato (*Handschriftliche Predigtensammlung*, p. 330); perciò anch'egli ha poi un corpo di Resurrezione. Qui non si può parlare apertamente di Adozionismo, perché Cristo è diverso già sin dalla nascita: il suo corpo viene dalle acque superiori, non da quelle inferiori. L'Adozionismo inoltre non è necessario, perché l'anima umana è già anch'essa consustanziale a Dio. *La qualità della carne* è la vera distinzione tra Cristo e l'uomo, ma per risorgere dovranno entrambi assumere una terza carne, comune a entrambi, che è divina e immortale: dove l'avrebbe assunta Cristo, se non sul Giordano? Weigel non ne parla mai, e noi non riusciamo a immaginare altra circostanza. Questa insistenza sulla carne mostra la presenza di una logica alchemica, ed è una logica che accomuna Weigel non soltanto a Paracelso, ma anche a Postel. *I tempi sono cambiati*; anche gli spiritualisti si occupano di *carne*, ciò che significa: il vero problema è creare, qui o altrove, *una nuova terra*. Siamo tuttavia lontani dalle speranze di riscatto della prima metà del secolo; nota attentamente il Gorceix, p. 420, che tra la glorificazione del corpo di Paracelso e quella di Weigel, c'è una profonda differenza: gli alchimisti pensavano al riscatto di *questa* materia, Weigel pensa a una *nuova* materia. Frankenhäusen, Münster, ma forse ancor più la pace di Augusta, sembrano aver tolto la speranza di cambiare il mondo, condannato a restare il luogo del dominio. Lo spiritualista Weigel pensa di fatto ad un corpo che di corporeo ha ben poco (Gorceix, p. 423; cfr. *Vom Ort der Welt*, p. 78 sgg.): il mondo paradisiaco ha ben poco di corporeo e l'individuo non c'è neppure più: c'è un Plèroma divino che sperimenta la simultaneità della comunicazione e del movimento; tutto è immediato, vengono meno gli organi della mediazione, sensoriali e motori. La compresenza di tutto in tutto è governata dalla monolitica unidirezionalità della Volontà.

²¹⁰ *Kirchen oder Hauspostill* I, p. 117; pp. 172-173, pp. 208-209; cfr. anche Gorceix, pp. 388-391.

²¹¹ *ivi*: "zum Gedächtniß seines Todes".

²¹² *ivi*, p. 173; p. 170.

²¹³ *ivi*, pp. 213-215. Cfr. anche p. 76: il pentimento è la chiave della morte/rinascita. La fede consente una conoscenza che il *lumen naturæ* non dà: cfr. *Kurzer Bericht*, etc., cit., S.S. 3. L., p. 119.

²¹⁴ *Kirchen oder Hauspostill*, p. 209.

dipendente dalla posizione dell'individuo.²¹⁵ Ci sembra di ravvisare una certa eco di Mùntzer, anche perché, se è la fede che "circoncide" e fa d'un Ebreo un Cristiano, essa non ha consistenza se non come concreto seguire "le orme di Cristo", precisamente come riteneva Mùntzer.²¹⁶

Questa interiorità tanto della salvezza, quanto della conseguente Chiesa spirituale, ha importanti riflessi, come in Franck, in rapporto al concetto di tolleranza.

L'argomento è stato affrontato dal Goldammer, cit., che ha segnalato i passi più significativi di Weigel al riguardo; omettiamo quindi di ripeterne le citazioni e ci limitiamo ad una esposizione generale dei principi già chiariti dallo stesso Goldammer, col quale tuttavia non possiamo concordare per quanto concerne la premessa, e cioè che l'ideale di tolleranza di Weigel discenda dal fatto che egli era un mistico.²¹⁷

Goldammer si rifà essenzialmente a *Kirchen oder Hauspostill* e richiama alcune deduzioni fondamentali che Weigel trae dalla propria concezione di una religiosità tutta interiore, deduzioni che coincidono con quanto abbiamo trovato in Paracelso: tanto le manifestazioni cerimoniali, quanto i luoghi di culto ove le cerimonie si svolgono, non hanno nulla a che vedere con la vera Chiesa, che è tutta interiore e spirituale. Considerato poi il carattere tutto individuale della fede, e della decisione di ricalcare le orme di Cristo, nonché la coerente lotta contro la comprensione letterale delle Scritture, e l'impossibilità che la fede sia appresa o insegnata, è scontato che Weigel rifiuti di scagliare l'anatema su qualsivoglia "eretico", e che rifiuti il concetto stesso di "eresia"; che egli si opponga quindi alle sette e alle lotte religiose che da questa vengono innescate. Seguendo la logica di Franck, sulla cui *Chronica* e relativa storia delle eresie ha riflettuto, egli non può dichiararsi né papista né Luterano, né Zwingliano né seguace di alcuna setta, ed invoca il rispetto e la pace.

Il suo trasversalismo religioso appare in generale molto ampio, e ha occasione di manifestarsi anche in uno specifico testo, il notissimo *Dialogus de Christianismo*, che vede per l'appunto contrapposti il dotto teologo (*Concionator*) e l'umile ma sincero Cristiano disposto ad apprendere e comprendere facendo affidamento soltanto su un proprio diretto rapportarsi con Dio (*Auditor*). Com'è da attendersi, il primo sarà dannato mentre il secondo si salverà. Il testo è molto citato per quanto concerne la religiosità "ecumenica" di Weigel, ma poiché tutto ciò fa parte di aspetti che dovrebbero esser chiari e che comunque sono parte di passi ampiamente citati nella letteratura, preferiamo dedicarci qui di seguito ad una sola citazione, che riportiamo in modo ampio da un altro testo di Weigel, *Der erste Traktat von der Bekehrung der Menschen*.

Dice dunque Weigel²¹⁸ (corsivi nostri): "Dobbiamo anche dire qualcosa circa la natura e le caratteristiche dei bimbi non battezzati, Cristiani e Turchi. C'è in loro una qualche deficienza che li fa considerare condannati e non battezzati. Questo errore deriva dal fatto che non s'intende correttamente il significato del battesimo, e neppure le caratteristiche degli infanti. In primo luogo, il battesimo praticato dal prete non santifica nessuno, ciò avviene soltanto con la nuova nascita ovvero col battesimo interiore, cioè con la fede, che santifica grandi e piccini, giovani e vecchi, Cristiani e Turchi. La circoncisione e il battesimo sono una cosa. Noi battezziamo bambine e bambini, i Giudei circoncidono soltanto i bambini. Secondo voi, dove si debbono mettere le donne che per ben 4000 anni non sono state circonscise? Inoltre per 40 anni nel deserto e per 400 anni in Egitto nessun uomo è stato circonciso: debbono essere tutti dannati? In breve, la testimonianza esteriore non santifica, ma (soltanto) la rinascita interiore tramite lo Spirito Santo, ovvero la fede. *Chi ha in sé la nuova nascita, donna o uomo, giovane o vecchio, Giudeo o pagano, Cristiano o Turco, colui sarà salvo anche se non è mai stato battezzato con l'acqua sul corpo*". Ogni bambino, prosegue Weigel, nasce così com'è quale che sia la religione dei genitori, e "tanto poco posso salvare mio figlio con la mia fede, quanto poco un Turco può dannare il suo con la sua miscredenza". Ognuno ha corpo, anima, spirito, ognuno può essere illuminato dallo Spirito Santo; la nascita interiore non riguarda soltanto i figli dei Cristiani, ma anche "*dei Giudei dei pagani e di tutti i popoli*". E poi -Pelagiano!- "Il figlio non porta il peccato dei genitori, ma ciascuno il suo". Infine: "Infatti, come il sole splende per buoni e malvagi, anche mille volte di più splende lo Spirito di Dio in modo eguale per tutti gli uomini".

Abbiamo voluto concludere con questa lunga citazione l'analisi di un pensiero che si era annunziato all'inizio come non originale. In effetti gli elementi strutturali non lo sono: Paracelso e Franck vi appaiono assunti per blocchi -come dire?- "applicati" a edificare la costruzione. La mistica di Tauler ed Eckhart è assunta anch'essa allo stesso modo: ma Weigel non è un mistico, la *Gelassenheit* è per lui la sola chiave della vera conoscenza, che è il suo obiettivo, perché conoscere -conoscere se stessi- significa salvarsi.

Ecco il punto: in Weigel l'ansia di salvezza -salvezza individuale- è forte. Salvezza individuale, certo; Weigel non pensa più ad una nuova Gerusalemme, i tempi vanno incupendosi e lui si preoccupa di trovare un rifugio per lo Spirito: lo trova nell'interiorità più segreta, quella dove anche Turchi e Giudei si

²¹⁵ *ivi*: "Darumb must ihr uber euch selbst zeugen/oder müsset die præsentialia corporis & sanguinis Christi in cena verleugnen". I due piani della volontà significano anche due piani del cibo e della materia; se Adamo non avesse peccato con la mela nell'Eden, si sarebbe nutrito con la manna, che è la Parola di Dio (*Handschriftliche Predigtensammlung*, p. 398).

²¹⁶ Cfr. *Kirchen oder Hauspostill*, I, p. 121: "Der Glaube machet auß einen Unbeschnittenen einen Beschnittenen/auß einen heyden einen Christen/Dann der Glaube allein ist die Beschneidung und die Wahrheit" unitamente a p. 40: "Dann nicht allein sollen wir an ihme gläuben/sondern auch in seine Fußstapffen treten/und der neuen Geburt wandeln/und ihme nachfolgen".

²¹⁷ *Friedensidee*, etc., cit., A.R.G., 1956, p. 201: "so ist Weigel zweifellos selbst ein Mystiker, und seine Friedens-und Toleranzideale sind von mystischen Stimmungen gesättigt". Su questo argomento abbiamo già detto *supra*. Qui ricordiamo anche che Goldammer considera Weigel un pensatore poco originale, che ripete Paracelso e Franck interpretandoli in chiave mistica (cfr. *ivi*).

²¹⁸ Op. cit., S.S., 3. L., pp. 30-31

scoprono eguali ai Cristiani d'ogni setta. La tolleranza nasce anche dalla riflessione sull'intolleranza. Nel concludere l'analisi dell'opera di Weigel, Gorceix²¹⁹ la riconnette al lunghissimo periodo di recessione, guerre, epidemie, che corre sull'Europa dal XIV al XVII secolo culminando con la Guerra dei Trent'anni; e ai temi escatologici, ai miti dotti e popolari, al Gioachimismo, al sogno di Cuccagna, a tutte le forme di Millenarismo e Apocalitticismo in esso fiorite. Tornano, evocati, nomi che già conosciamo. Gorceix inquadra Weigel in questo clima: nell'8° e 9° decennio del secolo egli sembra occuparsi molto del giorno del Giudizio, assieme a Behem e ad altri.²²⁰

La salvezza è di certo la sua preoccupazione principale, ma non ci sembra di sentir squillare così forte le trombe del Giudizio: in Weigel il loro suono è sì, un *Leitmotiv*, ma si ripete solenne e lontano nel sottofondo. Per esser davvero millenaristi occorre dispiegare -non sembri un paradosso- una *fiducia nella storia* che Weigel non ha davvero; il suo "millenarismo", se così vogliamo chiamarlo, ha il tono rilassato della vita di provincia.

Weigel non sembra sperare davvero in qualcosa d'imminente, non corre a scuoter le genti; il suo ideale è prepararsi a una serenità futura, perché questo mondo ha già mostrato di non poter sperare in nulla. In un certo senso, per Weigel, la fine del mondo è *già avvenuta*, nel senso che del mondo è finita non soltanto la credibilità, ma la stessa realtà ontologica. Franck ne ha già smascherato la menzogna, Weigel rinnova i fasti del più ortodosso... Gnosticismo. Il suo pensiero non sarà forse originale, ma nessuno come lui, nel suo secolo, ha mostrato in modo così drammatico le sabbie mobili sulle quali levita *il miraggio del mondo*. Il mondo avrebbe dovuto essere un'altra cosa, ma poi è nato così, come *contraffazione* del vero mondo, perché negli stessi 4 elementi è imprigionato Lucifero decaduto, Lucifero l'orgoglioso e forse il disattento, che aveva creduto di poter usare come Dio ciò che lo rendeva una parte di Dio: la volontà. Un Dio crudele in preda alla schizofrenia *decide di condannare una parte di Sé* per soddisfare un progetto folle: creare in nome della sola Luce, come se la Tenebra non fosse anch'essa parte di Lui. In questo progetto Egli coinvolge anche l'uomo, mettendo in trappola Adamo, il suo "strumento", come dice sovente Weigel.

L'uomo di Weigel perciò non desidera, si adegua; ma non passivamente; egli, che non può desiderare, deve *volere* adeguarsi, deve farsi dalla parte di Dio; non del Dio/totalità ante-Genesi, ma di Quello che ha voluto ciò che ha voluto. La *Gelassenheit*, nonostante il nome, è una scelta attiva.

Nel concreto, nel quotidiano, ne deriva un moralismo a dir poco melenso: il *Libellus de vita beata* racchiude l'ideale di vita di Weigel, che scrive sotto l'egida di Boezio ed è quanto di più stucchevole possa immaginarsi. Weigel disprezza tutto ciò che è del mondo -la ricchezza, la fama e ciò che vi è connesso- in cambio della sicurezza di trovare un porto in Dio, una vera *anápausis* come quella sognata dagli Gnostici, in un Dio non turbato da alcun moto, in Sé perfetto.²²¹

Il testo, molto banale, è ossessivamente ripetitivo nello sviluppare quest'ultimo tema: il mondo inganna, ci si deve rifugiare soltanto in Dio²²² per avere la vera felicità; i malvagi apparentemente trionfano, ma in realtà sono impotenti perché il Male è nulla, non esiste, soltanto i buoni sono potenti: l'argomentazione al riguardo riesce anche ad esser puerile.²²³ Con Weigel torna a presentarsi l'antico tema della fuga dal mondo, come avevamo già osservato per gli Anabattisti dopo Münster; certamente deve aver influito in questo, come notava Gorceix, la sua vita isolata sul confine orientale di una Germania relegata a ruolo secondario. Il contemporaneo Postel si batte ancora, Weigel non più.

Anche Weigel però pensa: la sua scoperta è forse questa, che nessuna violenza del mondo esterno può impedirgli di pensare; e se, come moralista, è noioso, come metafisico apre abissi improvvisi. Sarà anche un pensatore poco originale, ma certamente usa il pensiero per operare ribaltamenti che altri avevano soltanto accennato.

Il mondo/contraffazione non può infatti rinviare *oltre*, perché oltre, secondo Weigel, non v'è spazio, non v'è *lo* spazio; ma poiché vi deve pur essere uno "spazio" per il mondo/verità, esso rinvia ad un luogo "altro" che Weigel immagina ubiquo e u-topico, qui, ma anche altrove; lo immagina come *un luogo della volontà*, rifugio imprevedibile per lo Spirito che vi si muove liberamente e proclama la vera eguaglianza di tutti gli uomini.

Ciò che era *in alto*, e che l'alchimia aveva mostrato esser lo stesso di ciò ch'è *in basso*, trova ora sede *nel profondo*. Questo passaggio dello Spirito dall'alto al profondo, col quale inizia la liberazione dell'individuo e si apre la modernità, è un parto di Weigel, anche se sarà proclamato con Böhme.

Per un pensatore "poco originale" c'è di che accontentarsi.

²¹⁹ Cit., p. 431 sgg.

²²⁰ *Ivi*, p. 435.

²²¹ *De vita beata*, p. 207: "Gott wohnet in ihm selber/er gehet und stehet/lebt und schwebt in ihm selbst".

²²² P. 123: Dio punisce l'ingiustizia; da lui ci si attende il giusto riconoscimento. Cfr. *Kirchen oder Hauspostill* I, p. 150: "Gott bleibet unpartheisch". Questa "imparzialità" è invocata abitualmente per sé nella cultura emarginata, perché il dissenso avverte in modo certo il carattere ideologico della cultura egemone e delle "ortodossie".

²²³ Come a p. 131: "Malum enim nihil est. Posse igitur malum est posse nihil, sed mali tantum possunt mala. Ergo possunt nihil & sic sunt impotentes". Per un antiaristotelico non c'è male: Don Ferrante ebbe un predecessore.

Capitolo sesto - L'alto e il profondo

Nella sua storia del "Teutsche Krieg", Barudio¹ sente il bisogno di richiamare, a proposito di Böhme, l'intelligente ma velenosa satira di Nietzsche contro la "profondità" germanica. Non è nostro compito né nostra capacità discutere il "carattere nazionale" (ammesso che esista) di un popolo; né siamo del tutto sicuri che l'intelligenza debba essere necessariamente velenosa, o non piuttosto soltanto "corrosiva": di tutti i luoghi comuni e i pregiudizi.

Questa nostra apertura, lo diciamo subito, non è mirata a porre generiche questioni di principio, ma intende sottolineare un ruolo e una svolta nei quali c'imbattiamo da questo momento, al passaggio dal XVI al XVII secolo. La vicenda di Böhme non è un episodio isolato nella cultura dell'epoca; lo stesso Barudio ne parla infatti in stretta connessione con gli eventi tragici della Guerra dei Trent'anni,² e ci si potrebbe domandare quali strade fossero percorribili, per il dissenso, al di là del rifugio nel mondo interiore, pratica, del resto, ampiamente diffusa tra i liberi pensatori del secolo, di qualunque opinione, con eccezioni rapidamente liquidate.

Frankenhausen e Münster avevano rappresentato la fine di un'utopia, non tanto per i modi della repressione, ma anche per il fallimento ideologico che i moti avevano rivelato di albergare in sé. La vicenda dell'alto, del basso e del profondo, nasconde a nostro avviso una prospettiva allegorica: perché se la proclamata eguaglianza dell'alto e del basso allude all'istanza democratica radicale nella quale maturò la prima alchimia araba, istanza poi ritrovata da quella occidentale nel filone del Libero Spirito e del Gioachimismo; l'identificazione dell'alto col profondo sposta l'accento in direzione della responsabilità individuale.

L'armonia universale, o, se vogliamo, la Gerusalemme terrena, resta pur sempre l'utopia; ma non si pensa o non si spera più di poterla costruire con i mezzi di questo mondo, rivelatisi malvagi in sé e forieri di teocrazie non meno repressive delle vecchie classi egemoni. Un secolo come il nostro, che ha conosciuto analoghe delusioni e seguita a vedere il ripetersi delle illusioni, può ben comprendere certe risacche della storia, che fanno seguito alle grandi ondate. Del resto è così che le cose procedono, senza che la dialettica sia disposta a farsi guidare alla sintesi da qualche Professore: resta, comunque, il segno delle onde che modellano il confine.

L'utopia dunque cambia percorso, e prende la via d'una costruzione interiore quale indispensabile premessa ad una nuova società: perché, quando qui parliamo d'individuo, sia ben chiaro, non stiamo alludendo all'individuo borghese, del quale siamo verosimilmente agli antipodi. L'individuo della nascente teosofia è infatti colui che inizia a costruire *dentro di sé* il modello della Gerusalemme terrena, la cui effettiva realizzazione non può esser giudicata dottrinalmente, ma *traspare dal comportamento*.³

Böhme -di lui stiamo parlando- è dunque un teosofa, un pensatore cioè, che per comprendere un mondo sempre meno comprensibile sulla base degli schemi culturali dei quali dispone, decide d'indagare i misteri di Dio: dalla comprensione di questi misteri, poiché Egli ha creato il mondo, sarà poi possibile comprendere il mondo stesso e l'uomo, la sua natura lapsaria e la via per tornare allo splendente archetipo, ciò che significa anche tornare nell'armonia generale, quella che fu distrutta dai peccati di Lucifero e di Adamo. Di questo suo obbiettivo egli doveva avere chiara coscienza, allorché affermava sin dal suo primo libro: non scambiatemi per un alchimista, io non scrivo di cose sperimentali, il mio è un sapere dello Spirito.⁴

La precisazione non è di poco conto: come avremo occasione di constatare, Böhme assume infatti interi "blocchi" di dottrina paracelsiana, ma lo fa in un contesto ideale e con obbiettivi del tutto diversi. Lo spostamento d'accento più forte, tanto per premettere *en passant* un argomento delle nostre conclusioni, consiste nella valutazione del mondo materiale. Qui non c'è, come in Paracelso, un Progetto da condurre a perfezione, c'è un precipizio da risalire. Sotto questo profilo Böhme, che dipende fortemente da Weigel come non mancheremo di sottolineare, rinverdisce la "fuga dal mondo" degli Gnostici. Al di là delle strutture logiche che si ripetono -la linea Paracelso→Weigel→Böhme è un fatto acquisito-⁵ ciò che conta è la forza e l'insistenza degli accenti che mostrano la diversa disposizione intellettuale: Böhme è fortemente "gnostico".

¹ Cit., p. 639 in n. 46; per il testo cfr. p. 250.

² *ivi*, p. 139; p. 147; pp. 228-230. Barudio ricostruisce queste connessioni anche con riguardo al movimento rosicruciano (pp. 228-229; p. 260) e al generale chiliasmo e al relativo sogno d'armonia universale, di discendenza paracelsiana. Sul paracelsismo come origine di questa cultura, cenni non scevri di sarcasmo a p. 95; p. 137; pp. 188-191. Il punto centrale della critica è costituito dal rifugio nell'interiorità come risposta ai mali del tempo.

³ J. Böhme, *Theosophische Send-Briefe*, 27, 4-5, pp. 28-29, in *Sämtliche Schriften*, hrsg. von E. Peuckert (anastatica dell'edizione del 1730), Stuttgart, Frommans, 1955-1961, vol. IX.

⁴ *Aurora*, 22, 105, S.S. I, pp. 335-336: "Du darfst mich darum für keinen Alchymisten halten: denn ich schreibe allein in Erkenntniß des Geistes, und nicht durch Erfahrungheit".

⁵ Talmente acquisito da non meritare citazioni. Segnaliamo, in aggiunta, che è nota anche l'influenza di Franck; Böhme ne conosceva il pensiero, come anche quello di Schwenckfeld, nei cui confronti è però critico. Da Franck egli mutua, a nostro avviso, un concetto di *signatura* nel quale la materia costituisce essenzialmente un involucro esterno dello Spirito, che le dà forma; cfr. ad esempio *De signatura rerum*, 13, 1, S.S. VI, p. 177: "Jeder Körper ist an ihm selber ein stumm und als eind todt Wesen: Er ist nur eine Offenbarung des Geistes der im Körper ist; der Geist signiret sich mit dem Körper".

Affermare che Böhme è un teosofo, significa però porre un altro paletto ad indicare il percorso: significa infatti negare che egli possa essere compreso, come molti hanno tentato in passato, facendo di lui inavvertitamente un filosofo, nel senso che poteva dare alla parola la cultura occidentale secolarizzata del XIX-XX secolo.⁶ Ora, se è vero che, grazie al Romanticismo e allo Storicismo, si sono dati gli estremi perché il suo pensiero, assunto nella filosofia germanica, divenisse oggetto delle storie della filosofia; è altresì vero che le semplici strutture dialettiche in tal modo recepite, non danno conto del senso ultimo del suo pensiero.

Premettiamo ciò non soltanto per ovvi motivi d'indirizzo in un'indagine che, sia pur breve e sommaria, si vuol porre quantomeno l'obiettivo di non fraintendere e/o strumentalizzare la persona e l'opera; ma anche perché intendiamo far pesare tale argomento al momento in cui vedremo tornare la figura di Böhme al centro dell'interesse romantico. È nostra precisa convinzione infatti che, in tale circostanza, soltanto strutture di pensiero nate nell'ambito di una cultura religiosa, il cui scopo era penetrare il mistero del rapporto tra datità e trascendenza, potessero tornar utili e insostituibili per sottolineare le secche insormontabili nelle quali s'era incagliato il nuovo Razionalismo. In altre parole, inserendoci in una linea di ricerca già da tempo ampiamente percorsa, siamo convinti che la "rivoluzione" romantica sia in precisa continuità con il pensiero alchemico-teosofico (ancorché "secolarizzato") e rappresenti perciò una scelta *alternativa* rispetto all'ideologia dello "Occidente".⁷ Ma di ciò, poi.

Qui dunque iniziamo a trattare il pensiero di Böhme, e le straordinarie illuminazioni che esso introduce *dislocando* lo sguardo con il quale era stato *contemplato* il rapporto Dio/cosmo/uomo. Abbiamo introdotto i due corsivi perché ci sembra questa la vera grande operazione da lui compiuta: con Böhme si pone la vera radicale alternativa alla verità "contemplata" che segna il percorso dell'Occidente e la nascita della fisica classica, quella dell'osservatore immobile, esterno al moto. L'uomo di Böhme infatti, non ha più il privilegio dell'extraterritorialità: è coinvolto nel moto turbolento di un cosmo agitato dalla presenza ineludibile di una Volontà divina continuamente operante, alla quale egli è chiamato a consegnarsi *liberamente*, pena l'autoesclusione in un inferno che è il Nulla della *Phantasey*, ove demoni e dannati altro non sono che *éidola*, mere apparenze prive di realtà.

In questa sua visione, Böhme porta di proprio non tanto le architetture del discorso -che sono, a nostro avviso, essenzialmente weigeliane, come non mancheremo di sottolineare- né i materiali di cui esso è costituito, che sono, come abbiamo già detto, paracelsiani. Ciò che Böhme porta di nuovo è una *cultura*, nel senso "forte" della parola, cioè come atteggiamento nei confronti della realtà *esistenziale*, di un *Erlebnis* che diviene alternativo alla *Erfahrenheit*,⁸ la sua esperienza iniziale e fondamentale, la sua improvvisa illuminazione ad opera dello Spirito è: Dio è ovunque, all'interno dell'uomo e della natura, ed in entrambi opera, entrambi trasforma incessantemente come eterna volontà di divenire. Dio è *energia* comprensibile soltanto attraverso le Sue manifestazioni: le forme del Creato, il comportamento degli uomini.⁹

Diciamo subito che ciò che colpisce, in Böhme, è innanzitutto la figura di Dio e la sua intimità con l'uomo: Böhme, sia pure con un proprio mito, taglia bruscamente ogni rapporto con una teologia che per quindici secoli aveva cercato compromessi con il razionalismo classico, e recupera pienamente la realtà umana

⁶ Questo è, a nostro avviso, un limite che rende "datato" il pur profondo e ancora importante studio di A. Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, Paris, Vrin, 1929, che tuttavia rappresenta, a settant'anni dalla sua comparsa, un fondamentale strumento per l'analisi del pensiero böhmiiano. Non deve trarre in inganno la definizione di Böhme come "Philosophus Teutonicus": come abbiamo già riferito a proposito dell'alchimia (i cui cultori erano i *filosofi*) il termine aveva allora un significato del tutto diverso da quello odierno: ciò che ora si definisce "filosofo" e "filosofia" era definito da teosofi e alchimisti "sofista" e "sofistica". Böhme non si scosta da questa posizione; già nella sua prima opera, *Aurora* (2, 11-13) egli afferma che la sola possibilità di esser "filosofo" viene dall'ispirazione dello Spirito Santo, e condanna il pensiero classico, pagano, come impossibile tentativo di giungere alla verità sulla base della sola *Vernunft*. Ci sembra quindi deviante il tentativo di tragarlo alla luce di una "storia della filosofia". L'esigenza di liberarsi dallo schermo della filosofia moderna per giungere ad una comprensione non distorta di Böhme, è sottolineata anche da P. Deghaye, *La naissance de Dieu, ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel, 1985, p. 19. Questo testo si segnala come un importante contributo alla comprensione di Böhme, peraltro ad un livello essenzialmente teosofico e meno esaustivo dello studio del Koyré, il solo davvero fondamentale.

⁷ Come ha notato M. Veto, *Le mal selon Boehme*, Colloque de Chantilly: Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique, Paris, Vrin, 1979, p. 101, Tieck e Novalis, Baader e Schelling, "scoprono" gli scritti di Böhme come correttivo al kantismo.

⁸ Cfr. *supra*, in n. 4.

⁹ Sulla genesi della speculazione di Böhme come "illuminazione" (un'esperienza psicologica comune nel pensiero creativo; cfr. Arieti, cit.) cfr. W.E. Peuckert, *Das Leben Jacob Böhmes*, in *S.S. X*, pp. 37-44; A. Von Frankenberg, *Historisches Bericht, etc.*, *ivi*, pp. 7-11. Il racconto di Frankenberg è oggetto di critica da parte di Koyré, cit., pp. 12-21; certamente esso ha tratti immaginifici, ma, come ha mostrato Peuckert partendo da cenni autobiografici di Böhme, il "sapere" di Böhme ha tutti i crismi della "illuminazione". Riduttiva ci sembra viceversa la critica di Koyré; del resto come lui stesso ha notato a p. 282, "nel pensiero di Böhme l'elemento speculativo era legato a quello mitico". La teo/cosmo/antropogonia di Böhme è infatti un racconto mitico come tutte le teo/cosmo/antropogonie: quelle dell'antico oriente, della Bibbia, degli Gnostici, e così via; del resto, come ci sembra ci abbia dimostrato lo Hübner, *opp. cit.*, al fondamento di ogni sviluppo "razionale" della cultura, c'è sempre un nucleo mitico irriducibile alla logica concettuale. Il mito teo/cosmo/antropogonico è dunque il vero nucleo del pensiero di Böhme, attraverso il quale egli razionalizza il proprio *Erlebnis*, la propria "verità". Dio è dunque *la vita del mondo*: cfr. *Von den drey Principien*, 14, 33, *S.S. II*, p. 177: "Denn durch das grosse Sehnen der Finsterniß nach dem Lichte und Kraft Gottes, ist diese Welt aus der Finsterniß erboren, da sich die heilige Kraft Gottes in der Finsterniß spigulirte: darum blieb diese grosse Sucht und Sehnen nach der Göttlichen Kraft, und wolte gern der Eitelkeit des Teufels los seyn". Questa Sua presenza come forza attiva nel manifesto, Lo rende conoscibile attraverso la natura, e soltanto in essa: "wir meinen nur einen Gott in drey Personen...die werden in der ewigen Natur erkant, aber außer der Natur werden sie nicht erkant" (*Vom dreyfachen Leben des Menschen*, 4, 86, *S.S. III*, p. 77); "dann das außer der natur ist, hülfe mich nichts, ich könnte das in Ewigkeit weder sehen, fühlen, noch gründen, sintemal ich in der Natur bin, und aus derselben erboren": *ivi*, 4, 87, p. 77. Il Dio ineffabile è di per sé un Nulla conoscibile soltanto attraverso il Suo divenire nel manifesto.

e personale del Dio biblico, e l'imperscrutabilità di una figura che assomma in Sé il Bene e il Male.¹⁰ Molto si è discusso circa il possibile influsso della Qabbalah sulle strutture del divino in Böhme, perché queste sono articolate sul 3 e sul 7; a noi non sembra di rinvenire superficiali analogie formali, ma ci sentiamo di affermare che con Böhme la Qabbalah entra in modo ben altrimenti sostanziale nel pensiero dell'occidente.¹¹ Il divino di Böhme si esplica di fatto come una dialettica di *Hesed* e *Gebûrah*, come un fluire discendente che richiama alla mente il percorso 'En Soph → Keter → Tiph'eret → Shekinah della Qabbalah zoharica e post-zoharica; si esplica con un doppio livello della sapienza divina che ricorda il rapporto ripetitivo di *Hokmah* e *Binah* con la *Shekinah*; tutto questo rappresenta, a nostro avviso, il radicale ribaltamento di una vicenda teologica, e il recupero pieno delle ragioni del contrasto tra cultura biblica e razionalismo classico.

A questa concezione del Dio in divenire che emerge dall'abisso del Nulla e vive nelle creature, Böhme giunse improvvisamente sin dal suo primo libro, *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang*, che apparve nel 1612 quando egli aveva 37 anni.¹² Dopo questo esordio, la sua dilagante produzione si divide in due fasi: la ripresa del 1619-1620, nell'ambito della quale egli modificò e affinò il suo quadro delle 7 *Gestalten* o "Qualità" divine e consolidò il sistema, avvalendosi anche di nuove e più approfondite letture (non sempre ben digerite); e il periodo successivo, sino alla morte del 1624, nel corso del quale egli continuamente si ripete, approfondendo e chiarendo i propri schemi, senza più modificarli.

Sulla scorta delle scelte espositive del Koyré, il quale divise per l'appunto l'esposizione in tre grandi capitoli (l'*Aurora*, le opere del 1619-1620, la dottrina nel suo complesso) scegliamo anche noi un'esposizione cronologica dell'opera di Böhme, che ci sembra funzionale ad una miglior comprensione da parte del lettore. Il sistema böhmiiano appare infatti già sostanzialmente delineato con l'*Aurora*, e lo si può quindi ben esporre seguendo questo testo. Le principali modifiche ed affinamenti avvengono poi con le opere del 1619-1620, ed è quindi opportuno esporle in rapporto a queste. Poiché però la successiva opera di chiarimento e approfondimento avviene nell'ambito di una produzione vastissima, che include molte delle opere maggiori, ci è sembrato utile proseguire, nei limiti del possibile e del conveniente, l'esposizione degli argomenti comuni con un certo rispetto sia della cronologia che delle esigenze di sviluppo intrinseche alla logica del sistema, così come esse di volta in volta si presentano. Sottoporremo perciò al lettore il quadro della dottrina attraverso successioni logico-temporali, senza dar corso ad un'esposizione globale desunta *a posteriori* dall'opera complessiva.

La ragione di questa scelta risiede sia nel tentativo di facilitare l'accesso del lettore all'opera di Böhme, sia nella speranza di riuscire a mettere in luce quanto di solido e costante forma il nucleo della sua intuizione, e quanto, viceversa, apre a problematiche di non facile soluzione, che egli circoscrive e puntualizza con reiterati interventi, nel corso dei quali si può assistere anche a un mutamento d'accento rispetto alle posizioni iniziali. Per esser più precisi, ci riferiamo all'atteggiamento di Böhme nei confronti del mondo materiale, a nostro avviso non sempre così univoco e coerente come quello degli esordi.

Al termine di questa esposizione, evitando ricapitolazioni che potrebbero rendere circoscritto e concluso, quindi sterile, un pensiero che, viceversa, è sempre vivo e aperto e tale deve restare, per la sua intrinseca problematicità di esperienza/*Erlebnis* e di progetto esistenziale, ci soffermeremo piuttosto su brevi considerazioni generali relative agli argomenti di riflessione che da esso emergono.

L'*Aurora*, il testo che portò Böhme alla ribalta delle dispute dottrinali nel 1612, è un testo ricco di ingenuità che rivelano l'autodidatta non sempre in grado di maneggiare e comprendere i termini dei quali si avvale, ma è anche l'espressione di una precisa cultura già sicuramente orientata, come ha notato il Peuckert nella sua Introduzione.¹³ Che egli conosca già direttamente, o non conosca ancora, le opere di Paracelso e di Weigel le cui dottrine costituiscono i materiali e le strutture sui quali egli costruisce il proprio pensiero, non c'è alcun dubbio sul fatto che Böhme appartenga ad una ben precisa cultura, quella alchemico-teosofica, che in qualche modo deve aver assimilato. Del resto, come ha sottolineato lo stesso Peuckert, i riferimenti all'opera alchemica e all'astrologia sono troppo espliciti e puntuali perché vi possa essere alcun dubbio al riguardo.

¹⁰ M. Vetö, cit., ha sottolineato l'inconciliabilità dell'ellenismo del pensiero occidentale con il Dio biblico (p. 99) e l'incapacità dell'intellettualismo del XVIII secolo nel dar conto del problema del Male (p. 102) problema che si può affrontare soltanto a partire dall'*Erlebnis*. Come nota Deghaye, *La naissance, etc.*, cit., p. 54, il male non è un'astrazione, è un'esperienza vissuta.

¹¹ Non per nulla il più fedele continuatore del pensiero di Böhme, Oetinger, fu un vero conoscitore della Qabbalah; egli narra, che essendosi recato da giovane a Francoforte presso il cabbalista Koppel Hecht, e desiderando apprendere (a Francoforte esisteva una forte presenza sabbatiana) si sentì rispondere che Böhme aveva ben compreso la Qabbalah, e che da lui poteva apprendere (cit. in E. Benz, *La kabbale chrétienne en Allemagne*, Kabbalistes chrétiens, cit., p. 117). Böhme era ritenuto un cabbalista luriano; non vi sono tuttavia documenti o indizi che attestino una sua conoscenza, anche indiretta, dei testi ebraici. La Qabbalah fu meglio compresa, in occidente, grazie al più tardo Knorr von Rosenroth, e divenne argomento di riflessione per Leibniz e per Schelling, che ha stretti contatti con Böhme-Oetinger tramite anche il Pietismo. Sulla possibile conoscenza dello *Zohar* da parte di Böhme, torneremo *infra* nel capitolo successivo, a proposito dei parallelismi istituiti da Oetinger e delle opinioni di Häussermann al riguardo.

¹² È interessante questa improvvisa e tarda emergenza, a due anni dall'ultima delle illuminazioni narrate da Frankenberg; interessante sia perché testimonia a favore dell'ipotesi dell'illuminazione improvvisa, sia perché i 35 anni costituiscono, secondo Jung ma anche secondo Arieti, il famoso "mezzo del cammino di nostra vita" nel quale la vita dell'uomo può esser cambiata dall'improvvisa irruzione di contenuti inconsci.

¹³ S.S. I, pp. [15]-[17].

Rimasto incompiuto, il testo dell'*Aurora* che gli provocò i primi guai giudiziari,¹⁴ sembra prendere spunto sotto l'impulso di giustificare ciò che per un uomo pio sembra più difficile da accettare: la reale presenza del Male in questo mondo che, pure, è l'opera di un Dio buono. Da questa premessa origina un racconto mitico che indaga l'essenza di Dio, il Suo costituirSi, il suo apparire e il Suo divenire articolandoSi nelle figure del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; il peccato di Lucifero e la perversione del Creato; infine, la creazione di Adamo.

L'uomo che vuol parlare di Dio, dire che cosa Egli è, così esordisce Böhme,¹⁵ deve attentamente riflettere che tutto il Creato, nelle sue singole manifestazioni, proviene da Lui; in tale riflessione scoprirà che in tutte le manifestazioni di questo mondo vi sono due "Qualità", una buona e una malvagia. L'ambiguità di ciò che si dà è dunque il punto di partenza della speculazione böhmaniana, e il primo argomento che gli si offre è il rapporto calore/luce.¹⁶ Prima di addentrarsi nelle osservazioni iniziali, Böhme spiega al lettore che cosa egli intenda per "Qualità" (*Qualität*): attraverso un rapporto etimologico ingenuo con il verbo *quallen* (*quälen*, tormentare) egli vede nelle Qualità le forze che mettono in moto, *tormentandole*, tutte le cose.

Già ad apertura di libro si affaccia così una posizione di Böhme riscontrabile poi in tutta la sua opera: il teosofa di un Dio in perpetuo divenire divorato dal desiderio di manifestarSi, che perciò imprime al Suo cosmo un moto incessante, è anche colui che sogna, come uno Gnostico, l'*anápausis*, l'eterna quiete finale;¹⁷ le fasi attraverso le quali trascorre la sua concezione del divino appariranno così, al termine del loro succedersi, singolarmente simili a quelle pensate da Scoto Eriugena. Procediamo dunque con ordine nella lettura.

La *Hitze*, dice Böhme, brucia e consuma tutto ciò che di diverso cade in lei; tuttavia illumina e riscalda tutto ciò ch'è freddo, umido e oscuro. Quella cosa amabile che è la luce, dice Böhme, è il "cuore" della *Hitze*, è una forza del vivente, è una possibilità di visibilità, un frammento di gioia celeste che dà vita al mondo; tuttavia viene da quella stessa Qualità che ha in sé la *Grimmigheit*.¹⁸ Ecco dunque presentarsi il fenomeno dell'ambivalenza, che caratterizza la natura; perché in natura la Luce non si dà senza *Hitze*, mentre in Dio essa si manifesta indipendentemente da quella.¹⁹ Nella natura la *Hitze* è ciò che fa crescere la vegetazione e regna ovunque come principio vitale, ma non senza la Luce,²⁰ principio mitigante ed equilibrante; altrimenti essa distruggerebbe tutto.

Alla *Hitze* si oppone, naturalmente, il Freddo (*Kälte*)²¹ che a sua volta si presenta duplice, quindi ambiguo nelle sue due "specie": come mitigatore della *Hitze* è positivo, ma possiede anch'esso la *Grimmigheit*, perché anch'esso uccide, è una "casa della morte".

S'intuisce qui il filo conduttore della speculazione di Böhme: come i Rosicruciani, egli sogna l'utopia dell'armonia universale -questa può essere un'esperienza personale, ma anche una traccia dei tempi- e alla perdita di quest'armonia egli ricondurrà il peccato di Lucifero, che perverte il mondo, e di Adamo, che perverte la condizione umana. La riconquista dello stato prelapsario sarà per Böhme la riconquista di uno stato "armonico" dell'uomo entro una società "armonica" e una natura "armonica". Le vie sono diverse ma, come si nota, l'utopia è sempre quella che già vedemmo in Postel.²²

Abbiamo dato in dettaglio queste prime righe del testo, per far comprendere al lettore un minimo rudimento del modo di procedere di Böhme; ma poiché sarebbe snervante proseguire in tal modo, ci proponiamo ora di sintetizzare nei limiti del possibile, sorvolando su tutto ciò che sembra meno necessario, le strutture del divino e della natura immaginate da Böhme nei primi undici capitoli dell'*Aurora*.²³

Proseguendo secondo la via che potremmo definire "simbolizzazione della quotidianità",²⁴ Böhme immagina che dall'incontro di *Hitze* e *Kälte* nascano l'aria e l'acqua, anch'esse ambivalenti; la prima può essere condensata dalla *Kälte*, la seconda, consumata dalla *Hitze*; queste Qualità si presentano dunque nella loro doppia veste, vitalizzante e mortifera. A questo punto però Böhme introduce altre Qualità, e parla del loro

¹⁴ Peuckert, *Das Leben Jacob Böhm's*, cit., pp. 64-65; Koyré, cit., pp. 35-37: Böhme avrebbe dovuto impegnarsi a non scrivere mai più. Cfr. anche G. Wehr, *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rowohlt, 1998, 7°.

¹⁵ *Aurora*, I, 1-2.

¹⁶ *ivi*, I, 3 sgg. *Hitze* è il termine usato da Böhme per esprimere il calore ardente, combustivo, al quale si riferisce. A scanso di equivoci, nel testo useremo abitualmente, per quanto concerne le Qualità, i termini tedeschi di Böhme, dopo averne reso il senso al lettore, se necessario. Useremo viceversa i termini italiani ogniqualvolta la traduzione non possa dar luogo ad equivoci.

¹⁷ J.L. Vieillard-Baron, *Le problème du dualisme dans la pensée de Jacob Boehme*, Colloque de Chantilly, cit., p. 61, ha sottolineato che il sentimento dell'esilio e la nostalgia dell'Assoluto ricordano, in Böhme, l'atteggiamento degli Gnostici; inoltre si deve aver presente che forti forme di dualismo appaiono nel suo pensiero.

¹⁸ Ferocia o furore, collera, ardore; tuttavia da intendersi in senso simbolico; essa quindi è anche una Qualità che, oltre a bruciare, indurisce e pietrifica; è dunque qualcosa che impedisce la vita pur contenendo in sé la Qualità (la Luce) che anima la vita. La metafisica di Böhme, come quella degli alchimisti, parte dalla riflessione sulla quotidianità.

¹⁹ *Aurora*, I, 5-6.

²⁰ Si noti quindi che anche la "Luce" va intesa in senso del tutto simbolico.

²¹ *Aurora*, II, 10 sgg.

²² Deghaye, *La naissance, etc.*, cit., p. 51 e p. 236, ha sottolineato la centralità dell'armonia nel mito böhmaniano, e la distruzione dell'armonia come essenza del peccato di Lucifero.

²³ pp. 24-144. Come abbiamo già detto, queste strutture subiranno una rielaborazione e una miglior sistematizzazione nelle opere successive, ma la concezione fondamentale di esse resta fissata nell'*Aurora*.

²⁴ Deghaye, *La naissance, etc.*, cit., p. 201, ha sottolineato che per Böhme vale l'equivalenza alchemica dell'alto e del basso, e che perciò la sua teosofia si fonda sulla contemplazione del visibile. Nell'*Aurora*, Böhme parla di Dio soltanto secondo la natura (*ivi*, p. 200).

influsso sugli elementi, fuoco, acqua e aria; come si può comprendere ne segue una trattazione confusa e disorganica,²⁵ che preferiamo evitare per ricostruirne gli schemi “a valle”. La confusione nasce dal fatto che da un lato Böhme prosegue elencando coppie di Qualità opposte, come il Dolce e l’Amaro e la loro mediazione, l’Acido, e pone al centro del mondo la Qualità “Sole”, che equivale alla positività della Luce (ciò perché egli intende capire il divino a partire dalla natura, giusta l’assunto iniziale);²⁶ dall’altro egli deve tuttavia stabilire lo schema delle Qualità in Dio, che, ontologicamente, è il vero punto di partenza. Ogni “forza” infatti, ha il proprio fondamento in Dio Padre, e tutte vengono da Lui.²⁷

Questo schema delle Qualità divine va considerato essenzialmente nelle valenze simboliche di ognuna di esse, al fine di comprendere come emerga, dalla loro successione, la manifestazione trinitaria di Dio, coincidente, secondo il modo d’intendere millenarista, con una successione temporale. Come avremo occasione di notare in seguito, questa successione scandisce tuttavia un tempo mitico, nel senso che essa continuamente si ripete come ierofania nella storia. Ciò è perfettamente coerente con la natura delle Qualità divine di Böhme, che sono del tutto *equivalenti alle Sefirôt della Qabbalah*: esse sono cioè soltanto volti possibili del divino che continuamente trapassano l’uno nell’altro; sono sempre lo stesso Dio unico riguardato secondo alcune delle infinite possibili prospettive dal luogo del molteplice.²⁸

All’origine delle Qualità divine è il contrasto dialettico delle prime due di esse: un principio “astringente” o “solidificante”,²⁹ la *Herbe*, cui si contrappone un principio di moto, *Bittere*, “amarezza”.³⁰ Nell’*Aurora* tuttavia tale dialettica, pur essendo posta in chiara evidenza, non costituisce ancora il primo e decisivo momento del divenire divino, come si osserverà a partire dagli scritti successivi. Tra *Herbe* e *Bittere* s’interpone infatti, come seconda Qualità, la *Süße*, perché Böhme è ancora nell’orbita d’attrazione delle coppie d’opposti da lui direttamente esperiti nella natura.³¹ La *Süße* mitiga la *Herbe* in Dio³² e ne rappresenta l’addolcimento; si può dire che essa intiepidisce la sua *Kälte* (*Herbe* e *Kälte* sono, al livello divino e terreno, Qualità solidificanti, “seccano” l’acqua, cioè la gelano).³³

Dopo *Herbe*, *Süße* e *Bittere*, la 4ª Qualità divina è la *Hitze*, che costituisce l’inizio e lo spirito stesso della vita.³⁴ Böhme ricapitola così l’azione delle prime 4 Qualità: *Herbe* consolida tutte le Qualità in un *Corpus*; *Süße* tempera e rende amabile tutto; *Bittere* mette tutto in moto e *Hitze* “accende” le Qualità; operando nell’umidità di *Süße*, essa porta la luce in tutte, sicché le Qualità si vedono l’un l’altra.³⁵ Senza la *Hitze*, che è lo spirito della natura, la vita non potrebbe espandersi; è lei che compatta il *Salitter*,³⁶ e rafforza la terra a costituire un *Corpus*. Böhme fa quindi un confronto con la Qualità terrena corrispondente (in effetti la vera origine del simbolismo) cioè con la *Hitze* del Sole, che illumina la terra e fa crescere la vegetazione, perché accende la *Süße* dell’acqua, operando attraverso la Luce che illumina le altre Qualità, che perciò possono “vedersi”, e quindi interagire.³⁷

L’esposizione è decisamente confusa (e ancor più lo sarebbe se volessimo aggiungere altri particolari)³⁸ che vagano nel testo senza una precisa sistematizzazione) tuttavia è chiaro ciò che Böhme ha in mente: dalla dialettica di forze opposte ma concordi nell’agire (come ovvio, essendo Qualità di un Dio unico e inscindibile) emerge un ardore che mette in moto un processo vitale. Il pensiero di Böhme è schiettamente vitalista, come mostra la grande metafora che segue,³⁹ ove l’azione divina è letta attraverso il processo di crescita della vegetazione. Questo processo di crescita, che si svolge come un grande mito i cui personaggi sono le Qualità citate, è infatti al tempo stesso manifestazione delle forze divine occulte, e *modello esplicativo* della loro natura e della loro azione.

²⁵ Come nota lo stesso Koyré (p. 89 nel testo e in n. 4) che tuttavia si adopera a seguirla come possibile.

²⁶ *Aurora*, I, 1, coi inizia: non possiamo comprendere l’essenza di Dio (das Göttliche Wesen) perciò dobbiamo accuratamente esaminare le forze nella natura (so muß man fleißig erwegen die Kräfte in der Natur).

²⁷ *ivi*, 3, 5-6.

²⁸ *ivi*, 8, 35. Le Qualità sono mescolate tra loro nel *Corpus* come fossero soltanto una; ognuna va nelle altre e le attiva, cioè influisce su di loro che ne recepiscono la volontà, e agiscono sempre in comune accordo. Il *Corpus*, secondo la tradizione che già conosciamo, è il corpo spirituale senza il quale non sarebbero pensabili le Qualità: ricordiamo che già Paracelso parla di un “corpo” di Dio.

²⁹ Deghaye, *Dieu et la nature dans l’Aurore naissante de Jacob Böhme*, *Epochen der Naturmystik*, cit., traduce “astringence”; Koyré, cit., “âpre”. *Herb* significa per l’appunto aspro, acerbo: simbolicamente esso rappresenta dunque un principio “astringente”, che solidifica, consente la corporeità.

³⁰ *Aurora*, 8, 28: “Die bittere Qualität ist der erste Geist, davon das Leben rüge wird, davon die Beweglichkeit Ursprung nimt” (rüge = rege, attivo; il vivente trae dalla *bittere Qualität* il proprio essere attivo).

³¹ Cfr. I, 19-22; *Bittere* e *Süße* sono la 3ª e 4ª Qualità, dopo *Hitze* e *Kälte*; perciò in 8, 21, la 2ª Qualità è la *Süße*, prima della *Bittere*.

³² Essa era viceversa in rapporto con la *Bittere* in I, 19-22 (cfr. nota precedente). L’*Aurora* è un testo decisamente pasticciato sul piano espositivo, occorre andare ai suoi contenuti evitando di restare incagliati nella terminologia.

³³ *ivi*, 8, 23.

³⁴ *ivi*, 8, 33.

³⁵ *ivi*, 8, 36-38.

³⁶ *ivi*, 8, 41. *Salitter* è una storpiatura di *Salniter*, un residuo indigesto delle letture alchemiche di Böhme (Koyré, cit., p. 115 nel testo e in n. 3). Esso rappresenta l’insieme delle forze divine (*Aurora*, 4, 10) che Böhme vede prorompere gioiosamente dalla terra come rigoglio e fioritura (*ivi*, 4, 13). In questo senso c’è un *Salitter* anche delle 7 Qualità o *Geister* (o *Gestalten*; sono tutti termini vicarianti) della terra. Come nota giustamente Koyré, il *Salitter* è l’espressione della dinamica d’interrelazione delle 7 Qualità, e non va confuso con il corpo spirituale che le consolida.

³⁷ *ivi*, 8, 44.

³⁸ Come la Qualità acida (*Saure*) che tra i *Geister* della natura rappresenta il principio temperato, mediazione di *Süße* e *Bittere*.

³⁹ *ivi*, 8, 48-62.

Ciò che conta è lo sbocciare della vita, che non può darsi nella disarmonia, nella *hybris* di una qualsivoglia forza, che deve temperarsi nel proprio opposto, col quale coesiste in Dio. Per questa ragione, nello spiegare l'azione della *Hitze*, Böhme insiste ancora sul fatto che essa deve emergere e brillare attraverso la *Süße*, la Misericordia (*Barmhertzigkeit*).

Qui egli introduce la propria dottrina del linguaggio originario, cui abbiamo accennato *supra* nel Cap. 3°, e che non c'interessa tanto per sé, quanto per le conseguenze che ne trae Böhme. Secondo la sua dottrina il suono delle parole esprimeva originariamente per onomatopeia le cose, e di tale linguaggio naturale è rimasta traccia in tutte le lingue, onde, ad esempio, la natura di Dio si può evincere analizzando la parola "*Barmhertzigkeit*". Come abbiamo precisato, qui non c'interessa la cosa in sé -a dir poco bizzarra- ma le conseguenze che ne trae Böhme: chi comprende bene la propria lingua attinge un fondamento di sapienza non diverso da chi insegue tale fondamento attraverso l'ebraico o il latino.⁴⁰ Questo non è soltanto un attacco frontale alla cultura accademica, e la rivendicazione del diritto di ogni individuo "*laicus, illitteratus, idiota*" ad un proprio sapere; qui v'è anche la premessa alla dottrina romantica del linguaggio come scrigno della cultura di un popolo.⁴¹ L'antica invettiva di Taziano contro l'arroganza del classicismo ha percorso una lunga strada, ma ciò che rimane costante è il fondamento della critica nel primato del sapere religioso, sapere della vita comune a tutti gli uomini, che azzera il sapere libresco.

La 5ª Qualità o 5° *Geist* divino, afferma Böhme, è l'Amore,⁴² *Liebe*, che nasce dal temperarsi della *Hitze* nella *Süße*, che è il "cuore" del Dio Padre. Questa Qualità è centrale come Cristo, e come il Sole per il Creato; attorno ad essa si sviluppa tutta la riflessione di Böhme, come nella tradizione dello Spiritualismo,⁴³ prima di proseguire vogliamo però far notare due aspetti di questa centralità.

Il primo consiste nella ribadita centralità che assume il concetto di armonia delle forze quale condizione indispensabile *alla vita tanto materiale quanto spirituale*; il secondo nello stupefacente riproporsi del motivo centrale della Qabbalah zoharica, cioè la circolazione delle forze divine intesa come eterna dialettica di *Hesed* e *Gebûrah*, che si compongono in Dio e che il pio Ebreo deve sforzarsi di ricomporre. Questo ritorno è stupefacente perché non risulta che Böhme avesse conoscenze, anche indirette, al riguardo, e deve quindi tentativamente attribuirsi ad una convergenza originata nelle comuni strutture di pensiero, un "neoplatonismo" articolato sul mito creazionista del *Genesi*.

Questo *Liebe* che, come si nota e come sottolinea Böhme, è l'equivalente del *Licht*, la luce, accende e illumina la *Herbe* e la *Bittere* nutrendole e dissetandole, ricreandole e illuminandole, rendendole così foriere di vita e amichevoli; in esso trionfano le Qualità, nella sua luce, chiarezza, bellezza. Esso è una realtà incomprensibile col metro terreno: può esser compreso soltanto alla luce di un'umanità risorta, quando saranno di nuovo accese in noi le nostre Qualità "aspre, amare, fredde, tenebrose, morte",⁴⁴ uno stato del quale ha colpa Lucifero.

L'esaltazione dell'amore offre a Böhme una nuova occasione per attaccare il sapere dei dotti, ricordando che tutti i grandi protagonisti della *storia sacra* -per lui la *Storia tout court*- da Abele agli Apostoli, eran tutte persone umili e "ignoranti" sul metro mondano: gli Scribi, piuttosto, gridavano: *crucifige!* La natura umana è un'arrogante prostituta quando pretende di stabilire la dottrina cristiana al seguito di "Scribi, Papi, Cardinali, Vescovi e 'Papaveri'⁴⁵". Segue la ricapitolazione dell'opera delle prime cinque Qualità (Böhme si ripete continuamente, per necessità di chiarire ciò che gli urge e che gli sembra di non aver mai bene espresso) necessaria prima di andar oltre.

Qui si mettono in luce le strutture del mito teogonico böhmiano sinora intuite soltanto rapsodicamente, mito che, come vedremo al momento in cui lo esporremo nella sua versione definitiva, ha una profonda valenza antropologica e psicologica, perché di fatto ipostatizza un processo di formazione dell'Io. *Herbe* e *Bittere*, dice Böhme, principio di consolidamento e principio di moto, si contrastano così fortemente tra loro da generare la *Hitze*, che in loro è tenebrosa come in una pietra; se infatti si sfrega la pietra con qualcosa di duro, entrambe le cose si scaldano. Ora, questa *Hitze* è per l'appunto oscura sinché il contrasto di *Herbe* e *Bittere* avviene in assenza di *Süße*: e questa è l'ira divina, fonte e origine del fuoco infernale.⁴⁶ Poiché però tra *Herbe* e *Bittere* c'è *Süße*, *Hitze*, nascendo, si mescola a quest'ultima, e dà origine alla Luce, il cui influsso agisce su tutte le Qualità. Da quest'azione nasce la sesta di esse.

La 6ª Qualità è infatti detta *Schall* o *Ton*, che Böhme, con un altro dei suoi ingenui fraintendimenti libreschi, definisce *Mercurius*, cioè Mercurio.⁴⁷ Si tratta di un principio d'armonia la cui nascita egli così

⁴⁰ *ivi*, 8, 73.

⁴¹ Infatti la dottrina romantica -che ha lo stesso *incipit* religioso nella monogenesi dell'umanità- trae spunto precisamente da Böhme e dal Pietismo: cfr. G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Torino, Boringhieri, 1972, cap. X.

⁴² *Aurora*, 8, 92.

⁴³ Ricordiamo che Franck aveva espressamente ridotto la legge del Cristianesimo all'unico ed essenziale precetto dell'amore. Sulla centralità del Sole (il sistema di Böhme è eliocentrico) cfr. *Aurora*, 3, 29: i 7 pianeti rispecchiano le 7 Qualità divine e il Sole vi è al centro, come Cristo è il "cuore" del Padre e *Liebe/Licht* è al centro delle 7 Qualità.

⁴⁴ *Aurora*, 8, 95-98.

⁴⁵ "grosse Hansen", *ivi*, 9, 6.

⁴⁶ *ivi*, 9, 15.

⁴⁷ Uno degli aspetti sociologicamente interessanti, perché contraddittori, di questa cultura emarginata, è la coesistenza di antiaccademismo e di erudizione d'accatto, una delle tante espressioni di quella *subalternità* che abbiamo più volte segnalato. Faivre, nei suoi studi sui Rosacroce (cfr.

descrive. Quando la *Hitze* penetra l'acqua della *Süße* che lo cattura, si accende come un lampo, e questo è la Luce; la Luce viene suddivisa entrando nella *Bittere*, che è principio di movimento, e viene poi corporeamente imprigionata, insieme alla *Hitze*, nella *Herbe*, che è principio solidificante. Questo suo consolidamento è l'origine di *Ton* o *Schall*.

Che cosa esso sia, Böhme lo aveva già spiegato:⁴⁸ per dirla con Koyré,⁴⁹ esso è un "lontano succedaneo dell'armonia delle sfere", costituito dalla varietà di suoni e di voci che in una grande armonia celeste esprimono la gioia della vita divina. Quest'armonia si riflette in tutto il Creato, "Göttliche Pomp" che coi suoi frutti e i suoi colori si affanna a costituirsi in modello dello splendore divino, a riflettere la bellezza delle sue forme; ma la natura non può raggiungere in terra questa perfezione celeste che le era stata conferita, perché il peccato di Lucifero ha corrotto il *Salitter*;⁵⁰ né Adamo può vivere quella perfezione paradisiaca che gli era stata preparata, perché il suo peccato l'ha precipitato in questo mondo corrotto.

Dunque lo *Schall* o *Ton* (la cui concretezza è più volte espressa da Böhme con l'uso di vocaboli quali *Stimme* o *Klang*) esprime l'armonia delle Qualità nel suo concretizzarsi come Qualità a sua volta; in un'opera più matura, *Von der Gnaden Wahl*,⁵¹ Böhme lo definisce un linguaggio sensibile che opera nelle forze divine, nell'armonia (*Temperatur*) di esse; un linguaggio che può essere inteso dai cinque sensi come una sensazione spirituale (visiva, auditiva, olfattiva, etc.); è la Parola di Dio esplicitata (*ausgesprochene*) nel Creato. Il *Register* del vocabolario böhmiaco⁵² così sintetizza il passaggio: "im Schall der Kräfte liegt die Natur-Sprache", il linguaggio naturale (quello pre-babelico perduto, e ricercato da Böhme) risiede nello *Schall* delle forze (divine); lo *Schall* è infatti l'energia divina espressa nel linguaggio.⁵³

Nello *Schall*, tutte le Qualità o *Geister*, trionfano come una sola Qualità (*Geist*) e realizzano la loro mutua penetrazione, cosicché ne nasce, come nascita eterna, la vita, l'intelligenza e la scienza divina.⁵⁴

Il 7° *Geist* divino è il *Corpus*,⁵⁵ che nasce dagli altri sei; da esso nasce bellezza e gioia, ed esso possiede in sé tutte le forme divine; esso è il vero *Geist* della natura, nel quale ha sede la "corporeità" (*Begreiflichkeit*).⁵⁶ Dunque Dio si manifesta nella natura, una natura archetipale dotata di una corporeità sottile che non è la natura elementale di questo mondo; dalla 7ª forza⁵⁷ divina discende tutta la Creazione: gli angeli, il cielo, l'uomo.

Qui Böhme ritiene tuttavia difficile la comprensione del fenomeno, e, dopo aver esortato il lettore a non adagiarsi sulle parole del suo libro, e ad attivare la propria capacità di comprensione, ripercorre il fenomeno del dispiegamento divino nelle 7 forze, avvertendo che esse non sono da intendersi in successione temporale: esse sono tutte *contemporanee* in Dio. Ciò significa che *il manifestarsi altro non è che l'essenza stessa di Dio*; "ens manifestativum sui" sarà infatti definito, nel secolo successivo, questo Dio, ad opera del böhmiaco Oetinger. Se ci si domanda dunque che cosa sia, *chi* sia il Dio di Böhme, la sola risposta che ci si può dare è che Egli è una non meglio scrutabile Volontà, è il processo stesso del divenire come passaggio dal non-essere all'essere; come Weigel infatti, anche Böhme segue il mito del *Genesi* nella priorità delle Tenebre rispetto alla Luce,⁵⁸ al punto che questa Luce diviene il cuore stesso del divino.

Böhme precisa dunque: io debbo scrivere per gli uomini, in modo che essi comprendano, attraverso la successione "temporale" dell'evento, ciò che altrimenti sarebbe incomprensibile; gli uomini, che vivono nel tempo, pensano nei termini di un "inizio" ciò che in Dio è simultaneo.

Il momento centrale, lo ripete, si ha quando da *Herbe* e *Bittere* scaturisce *Hitze* che s'immerge in *Süße*, generando il lampo di Luce e d'Amore che rischiarà ciò che senza questa luce non sarebbe che una "valle tenebrosa". Da questa armonia nasce la gioia dello *Schall*, gioia di suoni e di colori che esprime la forza simultanea dei sei *Geister* e che li pervade generando il *Corpus*.

La Luce infatti, che è al cuore della gioia delle 7 forze, è loro figlia e genera per loro la vita: *questa Luce è il vero Figlio di Dio e le 7 forze insieme sono Dio Padre. La Luce è dunque la 2ª Persona* che viene continuamente generata dalle 7 forze, e queste emergono come splendori di luce e costruiscono e formano il

Accès de l'ésotérisme occidental, cit., vol. II, p. 286) ha segnalato nel simbolo roscruciano del "Libro M." della *Fama* (posseduto da C.R.) l'inizio del mito (peraltro già gnostico, cfr. *Tre stele di Seth*) del libro/rivelazione che contiene in sé tutti i segreti del mondo, e che da solo può dare quindi la conoscenza assoluta. Il mito di un sapere chiuso in libri inesplorati è parte essenziale di molta cultura emarginata, la stessa che si scaglia contro il sapere libresco dei dotti; ciò è da addebitarsi, reputiamo, al carattere di "illuminazione" improvvisa, paragonabile ad alcuni fenomeni di disturbo mentale, che assume la "conoscenza" negli intellettuali socialmente al margine. Abbiamo accennato brevemente al fenomeno in *La Gnosi*, etc., cit., pp. 135-137, nel testo e nelle note. Per il "Mercurius", cfr. *Aurora*, 4, 14 e 9, 10.

⁴⁸ *Ivi*, 4, 15-21.

⁴⁹ Cit., p. 117.

⁵⁰ *Aurora*, 4, 11: la natura lavora con diligenza al proprio compito, ma non riesce nel proprio intento per colpa della corruzione introdotta da Lucifero. Questo passo mostra un afflato poetico verso il travaglio d'una natura in sé buona, ma irrimediabilmente depotenziata.

⁵¹ In *S.S.* VI; cfr. 3, 31.

⁵² *S.S.* XI, p. 314.

⁵³ "Die sechste Gestalt...ist in der Göttlichen Kraft das Sprechen", *Von der Gnaden Wahl*, 3, 31, cit.

⁵⁴ *Aurora*, 10, 54.

⁵⁵ *Ivi*, 11, 1 sgg.

⁵⁶ Come puntualizza il Koyré nella n. 4 a pp. 41-42 (cfr. p. 42) *begreifen* assume in Böhme il senso massiccio di *comprendere*; ciò che è *begreiflich*, "comprensibile" lo è perché è in qualche modo attingibile con i sensi. La *Begreiflichkeit* assume quindi il significato della corporeità in generale, anche di quella spirituale o "sottile".

⁵⁷ Koyré ha sottolineato (p. 87, n. 3) che le Qualità (*Geister, Gestalten*) divine sono da intendersi come *dýnameis*. Cfr. anche p. 135, p. 148.

⁵⁸ Cfr. Deghaye, *Dieu et la nature*, etc., cit., p. 126.

Creato nel 7° Geist, e questa fuoruscita luminosa è lo Spirito Santo.⁵⁹ Il processo attraverso il quale Dio si manifesta è dunque lo stesso dal quale prendono esistenza le 3 Persone: siamo perciò dinanzi ad una concezione *dinamica* della Trinità, analogamente alla concezione di Gioacchino.⁶⁰ la storia torna ad essere ierofania, specchio del divenire divino, quale era stata sempre nel nucleo dell'utopia testamentaria, e di questa "ierostoria", nella lezione cristiana, è garante la peculiare e centrale figura cristiana della Trinità.

Del resto, Böhme era un millenarista⁶¹ e perciò avverte subito dopo il lettore: ti rivelo un segreto, è vicino il tempo nel quale la promessa sposa coronerà il suo promesso sposo; e sarà il giorno nel quale una tempesta desterà coloro che dormono nel peccato, e per molti sarà la fine.⁶²

Tornando alla nostra esposizione del mito böhmiiano, questa fuoruscita delle forze divine nel *Corpus*, ripropone a Böhme l'esigenza di spiegare che cosa sia il *Salitter* divino; concetto ambiguo al quale il Koyré ha dovuto dedicare ampio spazio.⁶³ Il *Salitter* divino nasce precisamente dall'interpenetrazione delle 7 Qualità, che fa sì che le prime 6 posseggano tutte la *Härtigkeit* (caratteristica di *Herbe*) in grado di "essiccarle", "indurirle" (*vertrocken*) corporizzandole nel *Salitter*.⁶⁴ Quest'evento, come notavamo sopra, costituisce una *nascita eterna*, perché esso è *mitico*, e il mito è una realtà extratemporale che continuamente accade, perché continuamente fonda ciò che si dà nella storia. Afferma infatti Böhme: Dio non è immobile, ma necessariamente agisce e sorge come affanno d'amore;⁶⁵ né egli può esser "visto" o pensato fuori della corporeità nella quale agisce. Il lampo di luce sgorga direttamente nella fonte del cuore, e da lì si trasferisce nella materialità del cervello, con la quale si formano i pensieri;⁶⁶ questa è un'autentica "aurora" (*Morgenröthe*), in essa è il "sapere", e in questo è il nostro fine.⁶⁷

Si delinea qui pienamente il Dio di Böhme, la cui figura il teosofo di Görlitz andrà ribadendo e definendo nel corso delle proprie opere: un Dio mutuato dalla Bibbia come Volontà perenne di manifestarsi, *Fons Vitae*, esperienza che si ripropone in ogni attimo nel colorato rigoglio della natura, vita che rompe la durezza sterile della pietra; come tale, principio di libertà che continuamente sgorga nel *profondo* di ogni cuore, pronto ad operare il miracolo della trasformazione purché Gli si porga ascolto con il *Verstand*, l'intelletto capace di intuire ciò che è assolutamente precluso alla *Vernunft*, alla Ragione.

Su questo punto Böhme segue la lezione di Weigel lungo una linea radicalmente antirazionalista che riemergerà con il Romanticismo: la più alta facoltà dell'uomo è l'*Imagination* che è una prerogativa del *Verstand*; la *Vernunft* è una facoltà inferiore, limitata, e, allorché vuol farsi arbitra, deviante.⁶⁸ Ciò è perfettamente coerente con la concezione vitalista di un perenne rinnovamento interiore, che destituisce attimo per attimo la normatività del già-visto: la vita che continuamente si ripropone incoercibile e imprevedibile, ripropone attimo dopo attimo nuove *ragioni*, che si alimentano dal *profondo*.

⁵⁹ *Aurora*, 11, 19-20. In 7, 6, così aveva esposto sinteticamente i ruoli delle 3 Persone, dopo averne descritto il processo genetico: "Il Padre è la forza e il regno, il Figlio è la luce e lo splendore nel Padre. E lo Spirito Santo è il fluire o il fuoruscire delle forze del Padre e del Figlio, e forma e costruisce tutto".

⁶⁰ Deghaye, *La naissance, etc.*, cit., p. 42, ha notato la concezione gioachimita della Trinità di Böhme.

⁶¹ In un suo importante studio sulla convinzione profetica di Böhme, E. Benz, *Der Prophet Jakob Böhme*, A.W.L.M., 1959, 3, ha messo in luce, tra l'altro, i passi che testimoniano questa sua certezza di un'imminente fine dei tempi.

⁶² *Aurora*, 11, 43: "in der Hitze entschaffen" è l'espressione usata da Böhme, perché, come vedremo, questa *Hitze* distruttiva, non temperata, è la caratteristica di Lucifero. Vedi anche 12, 50; 13, 3.

⁶³ Principalmente alle pp. 115-147, *passim*. In particolare segnaliamo p. 146, nel testo e in n. 2, ove il Koyré mette in luce due aspetti diversi e coincidenti del *Salitter*. Esso, oltre a rappresentare la dinamica d'interrelazione delle 7 Qualità (cfr. *supra*, n. 36) è anche il *Corpus* costituito da queste come 7° Qualità. Egli definisce perciò i due aspetti *Salitter I e II*; riteniamo peraltro non necessaria tanta puntigliosità, perché la concezione della simultaneità delle forze come tali, cioè come istituzionalmente interpenetrate, ma anche come espressioni *concettualmente* identificabili, rende scontata tale duplicità. Si noti che, in fondo, Böhme non fa che dare una soluzione cabbalistica all'annoso problema degli attributi divini, nell'ambito della quale il *Corpus* presenta spiccate analogie con la *Shekinah*.

⁶⁴ *Aurora*, 11, 47: "so ist ihre Kraft in einander vermenget, und die Härteigkeit vertrocknets, und ist gleichwie das ganze Wesen. Diese körperliche Vertrocknung heisse ich in diesem Buche den Göttlichen SALITTER". Segue una lunga nota editoriale. In *Mysterium Magnum*, 16, 27 (S.S. VII, p. 106) Böhme dà una chiara identificazione di questo *Salitter* come "das durchsinnende gläserne Meer vor dem Stuhl des Alten in Apocalypsi c. 4, 6, daraus diese Welt als aus dem Mysterio Magno ist in sondere Himmel und Gestalten geschaffen, und im Verbo Fiat geformet worden". Esso rappresenta dunque una *materia prima* contenente già in sé l'intero Creato "essentialischer Art ohne Formung gelegen", dal quale la Parola (il *fiat*) opera la separazione delle forme spirituali; cfr. *Theosophische Send-Briefe* 38, 6, S.S. IX, p. 128. Si noti la stretta analogia con le soluzioni di Paracelso e di Avicebron. La similitudine tra il *Salitter* e il mare di cristallo appare già in *Aurora* 11, 54-55: l'origine della natura è nell'acqua "dolce" solidificata dalla *Herbe* come in un cielo azzurro, nella quale il lampo di luce brilla, rendendola simile a un diaspro o a un "mare di cristallo".

⁶⁵ *Aurora*, 11, 49; cfr. anche 11, 51; 11, 53.

⁶⁶ *ivi*, 11, 68.

⁶⁷ *ivi*, 11, 70.

⁶⁸ Su *Verstand* e *Vernunft* in Franck, Weigel e Böhme che intendono in senso opposto a Kant, cfr. la già cit. n. 4, pp. 41-42 in Koyré. Sull'eccellenza di *Verstand* e *Imagination*, cfr. *Von den drey Principien*, 17, 51-52, S.S. II, pp. 249-250; vedi anche *Theosophische Send-Briefe*, 35, 7, S.S. IX, p. 123; la creazione avviene tramite l'Immaginazione divina nell'efflusso della Sua volontà; l'Immaginazione vi si è inserita nella divisione del molteplice e nella sua formazione: cfr. *Vom Christi Testament*, II, 1, 6, S.S. VI, p. 50. Per quanto concerne i limiti della *Vernunft*, le citazioni potrebbero essere moltissime; ci limitiamo a *Von den drey Principien*, 11, 30, p. 125; *Vierzig Fragen von der Seelen*, 1, 35, S.S. III, p. 15: Dio non va cercato in un maestro, ma in sé stessi, e non nella *Vernunft*. Cfr. anche *Von der Menschwerdung Jesu Christi* I, 4, 3, S.S. IV, p. 25; I, 5, 15, p. 96; III, 2, 2, p. 187: qui si sottolinea l'inscindibilità di *fede e dubbio*, dovuta al fatto che la ragione pretende sempre di veder chiaro, e ciò non è possibile. In *De signatura rerum*, 13, 3, S.S. VI, pp. 178-179, Böhme riprende alla lettera Paracelso: la *Vernunft* fa capo al *Gestirn*, il *Verstand* a Dio. In *Mysterium Magnum*, 80, 58, S.S. VIII, p. 603, ancora: alla *Vernunft* è preclusa la comprensione di Dio.

Profondo, *tief*, profondità, *die Tiefe*: parola che torna a ogni pagina dell'opera di Böhme -e che sarà una delle parole/chiave dei romantici- a sottolineare il grande passaggio preparato dalla nuova concezione weigeliana dello spazio spirituale: Dio, e con Lui la verità, non sono più "in alto", ma "nel profondo". Il passaggio è epocale per ciò che delinea circa il nuovo ruolo dell'*individuo*.

L'altro aspetto che interessa sottolineare è quello, già in parte anticipato, della struttura mitica del pensiero di Böhme: il suo Dio rinasce in ogni momento perché il mito ha una temporalità extrastorica che ne fa un evento ripetuto in ogni attimo, una situazione che *fonda* in un luogo u-topico la realtà umana; non è, forse, un mito, il racconto del *Genesi*? Il mito si manifesta nella storia, ma non si chiude in essa: Böhme ripeterà più e più volte che la fede non può essere "storica", cioè fondata sulla documentazione di un evento; la fede è un *comportamento* che *testimonia uno stato interiore*. Siamo nel XVII secolo: il rifugio dello Spirito nel profondo può essere considerato, e certamente in parte lo è, una fuga dalla storia -una storia francamente invivibile- ma, come già in passato, sembra essere non poco eversivo. Böhme non ebbe precisamente vita facile, anche se nessuno lo mandò sul rogo, e agì *nella* storia, anche se non capeggiò sommosse.⁶⁹

Tornando all'*Aurora* nel punto nel quale l'abbiamo lasciata, Böhme prosegue mantenendo il tono "alto" appena raggiunto: nell'aurora della visione interiore lo Spirito vede la divinità sin nel profondo, perché Dio è un non-spazio nel quale lontano e vicino sono una sola cosa; l'anima beata diviene una sola cosa con Lui e vede più in profondità degli angeli, perché vede *l'aspetto celeste ma anche quello infernale*, vivendo l'uomo in bilico tra queste due realtà. L'anima esperisce una continua lotta, e Böhme non lo afferma perché ha *appreso* questa realtà, ma perché *la vive*.⁷⁰

Siamo dunque giunti al problema del Male e della sua realtà; riprendiamo allora il processo della creazione per affrontare il peccato di Lucifero, un tema che sarà approfondito, come la vicenda di Adamo, nelle opere successive, e che a nostro avviso rivela, pur nell'originalità dell'esposto, una determinante influenza di Weigel.

Nel divenire del Suo manifestarSi tramite la 3^a Persona, il *Corpus*, Dio creò gli angeli e creò Lucifero come proprio Figlio, di gran bellezza, come fosse Dio stesso, formato dai 7 *Geister* divini.⁷¹ Il suo luogo era il cielo e la terra, la stessa ove ora noi viviamo con Cristo *che siede ora al suo posto*.⁷² Questo mito è singolare: ricorda quello, antichissimo, dei "due fratelli", dei quali Lucifero era il più anziano;⁷³ in quel mito, la "consanguineità" di Cristo e Lucifero stava a significare la coesistenza di Bene e Male in Dio, dal quale tutto viene.

Ebbene: al momento di narrare il peccato di Lucifero, Böhme afferma: Dio ha proibito il Male e comandato il Bene; ma poiché Dio, volendo manifestarSi, intrinsecamente volle tanto il Bene quanto il Male, ciò induce a credere che Egli dovette essere in disaccordo con Sé stesso, e che ne sarebbe seguita la distruzione di qualcosa nel divino, perché l'una cosa è contraria all'altra, e l'una distrugge l'altra. Qui c'è un grosso mistero da chiarire circa la nascita del Male.⁷⁴ Dunque: Dio contiene in Sé gli opposti, ma poiché questi fuori di Lui non possono coesistere, il manifestarSi di Dio coincise con una Sua scelta per il Bene; infatti il presentarsi di ogni realtà come realtà duplice, che può essere sia buona che malvagia, è caratteristica specifica della natura, cioè del Dio manifesto.⁷⁵

Il problema della *provenienza del Male da Dio, che però non vuole il Male*, è uno dei più tormentati, sul quale Böhme tornerà più volte, perché egli non osa trarre conseguenze antinomiche dal proprio stesso pensiero; di qui una continua serie di aggiustamenti, che sono stati analizzati con molta attenzione dal Koyré. Per ora ci limitiamo a segnalare una sua osservazione: usualmente il Male, *das Böse*, assume in Böhme il significato di *Grimmigheit*, di *orgé*, cioè di un furore non temperato; un furore che è ingiusto non tanto per l'oggetto cui si rivolge, ma perché lo è in sé, nella mancanza di ogni addolcimento.⁷⁶ Il Male, insomma, è *Gebürh* senza *Hesed*. La *Grimmigheit*, lo ricordiamo, la si trova tanto nella *Kälte* della *Herbe*, quanto nella *Hitze* senza *Licht*, senza immersione nella *Süße*; dunque il male appare come una *sregolatezza* (per l'appunto, *orgé*) una disarmonia: questa *psicologia del Male* è importantissima in Böhme.

Ora, affermare che Dio fa una scelta per il Bene, cioè per uno solo dei poli del Suo stesso manifestarSi, cessa di essere una contraddizione ad una sola condizione: considerare come Bene in sé il

⁶⁹ Oltre ad essere difficilmente proponibili, i tentativi rivoluzionari in Germania avevano comunque lasciato un pessimo ricordo. Spiritualisti e teosofi cercano un'altra via, quella *individuale*, come evidente da un loro atteggiamento ideologico che si ripete costante già dai tempi di Paracelso: essi sono nemici di *ogni ortodossia* e anche di *ogni setta*. Il solo di essi dal quale sorse una corrente religiosa fu Schwenckfeld; gli altri ebbero semplicemente un'influenza culturale e morale come punti di riferimento per la religiosità in genere.

⁷⁰ *Aurora*, 11, 71-75; vedi anche 12, 120.

⁷¹ *ivi*, 12, 5; 12, 101.

⁷² *ivi*, 12, 102.

⁷³ Cfr. Cap. 4^o, Sez. II, Parte I, p. 134.

⁷⁴ Cfr. *Aurora*, 13, 12-13.

⁷⁵ Koyré, p. 89, sottolinea questa duplicità del manifesto, contrapposta all'unità di tutto in Dio, affermando che Bene e Male non sono due Qualità, ma due *specie* (cfr. 1, 11) presenti all'interno di ogni Qualità. Questo è certamente il pensiero di Böhme, che però apre il libro (*Vorrede*, 9) affermando che la natura ha in sé due Qualità, una buona e una malvagia; ripete poi la stessa cosa in 1, 2. Tutto questo fa parte delle frequenti confusioni di Böhme, e non ha eccessiva importanza; quel che conta è che la duplicità è una realtà di Dio, così come possiamo percepirLo nel mondo.

⁷⁶ Koyré, cit., p. 94.

divenire divino, e quindi come Male ciò che vi si oppone.⁷⁷ Questa è la logica di Weigel, e questo ritroviamo in Böhme, come logica (necessariamente) tautologica del suo *Ungrund*: Volontà divina, Bene e divenire, sono la stessa cosa. Non a caso diciamo “Volontà divina” e non “Dio”: perché c’è anche uno stato prima del “punto zero”, del *Big Bang*, ed è il *Deus absconditus*, assolutamente irraggiungibile, dove lo *Ungrund* sprofonda nell’*Abgrund*, l’abisso che è perdita di senso, nel qual Bene e Male non hanno più alcun senso; però non è questo il Dio che ci parla e che nasce in noi, perché questo Dio è un Dio immobile e indifferente.⁷⁸ Si delinea anche qui un perfetto parallelo con la Qabbalah: ‘*En Soph* → *Keter* → *Tiph’eret*, il *Deus absconditus*, la Volontà, il Dio manifesto.⁷⁹

Tornando al mistero che è all’origine del Male, che Böhme si propone di esporre in tutta semplicità,⁸⁰ non crediamo di sorprendere il lettore se gli sveliamo che essa risiede nel peccato di Lucifero. In effetti Böhme elabora una soluzione mitica molto elegante (che peraltro ricalca interamente, nella logica, quella di Weigel) che lascerebbe però del tutto irrisolto il problema del rapporto di Dio col Male, se non tenessimo conto dell’osservazione di Koyré: “*das Böse*” è, per Böhme, essenzialmente *orgé*, dunque non è “sostanziale”, è soltanto disarmonia, è un modo disarmonico di rapportarsi. La traballante chiusura del cerchio, che rinvierebbe l’*orgé* ad una natura corrotta, e dunque all’ipostatizzazione del Male, è rimediata da Böhme con il logoro espediente del libero arbitrio: ma tant’è, l’abbiamo detto, nel cuore dell’atteggiamento di Böhme c’è il rifiuto di giungere a conclusioni antinomiche. Ciò non toglie che ad esse si giunga comunque, a partire dal suo pensiero; come ha notato Koyré⁸¹ Lucifero è una parte di Dio, e la lotta tra Dio e Lucifero è la lotta di Dio contro Dio, affermazione quanto mai interessante se ci si riconduce alla natura del peccato di Lucifero in Weigel-Böhme. Quanto al Male/*orgé*, furore non temperato, Deghaye⁸² ha lapidariamente ma inconfutabilmente sottolineato che la furia di Lucifero e quella di Dio sono la stessa cosa.

Vediamo dunque in che cosa consiste il peccato di Lucifero; per farlo dovremo approfondire l’argomento in vari testi, perché Böhme, in *Aurora*, “racconta” l’episodio a lungo, ma non spiega proprio il punto centrale della vicenda, perché mai cioè, per quali intrinseche ragioni, la “libera” volontà di Lucifero si volse contro Dio, mandandone in frantumi la soave costruzione in fieri.⁸³

Narra Böhme⁸⁴ che Lucifero era situato nel “cuore” di Dio, dove sgorga la luce, il luogo che fu poi di Cristo.⁸⁵ Ora, l’armonia dei 7 *Geister* vuole che ciascuno tenga conto degli altri; la stessa Luce non può andar oltre ciò che gli altri sei le concedono; i 7 *Geister* sono inoltre legati insieme nell’intera divinità, e non possono andar oltre, operare al di là di Dio. Essi però non si comportarono così in Lucifero: vedendosi in tanto

⁷⁷ Come nota J.F. Marquet, *Desir et imagination chez Jacob Boehme*, Coll. de Chantilly, cit., p. 88, il Lucifero di Böhme si dannava perché, come la moglie di Lot, volge lo sguardo all’indietro.

⁷⁸ Deghaye, *Jacob Boehme, ou la difficulté du discours sur Dieu*, Coll. de Chantilly, cit., pp. 38-39, ha sottolineato che l’*Ungrund* non ha vita, e che esso è soltanto un’ombra o un mostro.

⁷⁹ Sulla differenza e gli equivoci tra *Ungrund* (≅ Assoluto) e *Abgrund* (≅ il Nulla) cfr. Koyré, p. 280, nel testo e nelle note; ma vedi anche la tavola tra p. 30 e p. 31 di *Vierzig Fragen*, in S.S. III, e, ivi, 1, 108-127; cfr. inoltre *Von der Menschwerdung*, II, 1, 8, S.S. IV, pp. 120-121. Le differenze sono molto sfumate, e lo sforzo analitico di Koyré corrisponde alla logica della sua trattazione “filosofica”. Possiamo dire che in Böhme vi sono 3 stadi del divino: uno stadio assolutamente inconoscibile e immobile, abissale, che precede il Dio/Volontà; questo stadio è difficilmente localizzabile tra *Abgrund* e *Ungrund*; un secondo stadio, Dio come Volontà di divenire, insondabile nella Sua “ragione”, che è più propriamente lo *Ungrund*; un Dio Padre manifesto nelle 7 *Gestalten*, che è al cuore, nel centro della natura, da non confondersi però con quest’ultima che è l’efflusso dello Spirito Santo. Noi proponiamo il raffronto dei primi 3 stadi con ‘*En Soph*, *Keter* e *Tiph’eret*, così come abbiamo proposto quello della natura con la *Shekinah*. Questo raffronto ci aiuta anche a chiarire che cosa intendiamo allorché sosteniamo che con Böhme entra nella cultura europea la logica della Qabbalah; affermazione con la quale non intendiamo ricalcare le pedissee e non sempre convincenti sovrapposizioni di Oetinger (cfr. *infra*, nel Cap. successivo) e tantomeno le elucubrazioni sul 3 e sul 7. Noi intendiamo affermare che con Böhme il rapporto con la Qabbalah diviene analogia di strutture logiche, non più, come sin’allora si era inteso, malfondata “cristianizzazione” sulla base di superficiali fraintendimenti numerologici e.....alfabetici (la *Shin* di Reuchlin) o riduzionismo magico-teurgico. Ciò è tanto più significativo in quanto attribuibile, a nostro avviso, ad una convergenza che scaturisce da una profonda adesione al mito del *Genesi*, nell’ambito di una cultura genericamente “neoplatonica”; abbiamo infatti qualche dubbio sulla possibilità che Böhme conoscesse, direttamente o indirettamente, la struttura sephirotica della Qabbalah. Per quanto concerne il Dio immobile e indifferente, cfr. *Von der Menschwerdung*, II, 4, 9, S.S. IV, pp. 135-136: lo *Ungrund* non ha vita, non ha movimento, non ha alcun “sentire”; questo Nulla resta al cuore della Volontà, della quale infatti ignoriamo il *Grund* (perciò è *Ungrund*: si noti il dislocarsi dell’accezione) e ciò ci turba. Questo stato di Dio è un vivere senza *Verstand*, simile a terra o a morte, un tormento nella tenebra (eine Qual in sich ist, aber in der Finsterniß ohne Verstande) un’angoscia che si condensa in tenebra, che tuttavia ha in sé la predisposizione (*Tinctur*) alla luce, che è libertà dalle tenebre e che le tenebre non possono circoscrivere. Cfr. anche *ivi*, II, 1, 8, cit.: lo *Ungrund* sta indifferente, non è tenebra né luce, ma ha una Volontà per noi incomprensibile. Inoltre: *Vom dreyfachen Leben*, I, 27-29, S.S. III, pp. 9-10: la Volontà viene dal Nulla, perché tutto era Nulla, né luce né tenebre; la Volontà è un generare che si contrae in sé, e ciò la mette in moto, perché essa era immobile e vacua come un Nulla; così essa si trasforma in tenebra, e nella tenebra essa sta. Da qui nasce una seconda Volontà, che è desiderio di uscire dalle tenebre. Il passaggio tra il volto oscuro e indeterminato di Dio che sprofonda nel Nulla, e la manifestazione dell’altrettanto insondabile Volontà, che segna due volti dell’*Ungrund*, uno dei quali volto a sprofondare nell’*Abgrund*, mentre l’altro si volge verso la vita, ha le stesse difficoltà del passaggio ‘*En Soph-Keter* nella Qabbalah. La nostra interpretazione sembra comunque confortata da quanto afferma Böhme in *Vierzig Fragen*, I, 120, p. 34, commentando la tavola citata: il primo e più grande mistero è l’*Abgrund*, nel quale il Nulla diviene Volontà, che si chiama Padre ed è inizio del “qualcosa”. Vi è dunque un passaggio indefinibile tra *Abgrund* e *Ungrund*, che sembrano volti opposti di una stessa realtà, rivolti rispettivamente al Nulla e alla vita, al “qualcosa”.

⁸⁰ *Aurora*, 13, 13: “will ich in höchsten Einfalt in der größten Tiefe erklären”.

⁸¹ P. 159.

⁸² *Dieu et la nature*, etc., cit., p. 151.

⁸³ In Böhme, come in Weigel, è importante il fatto che Lucifero pecchi nel 1° giorno della Creazione: cfr. *Mysterium Magnum*, 12, 14, S.S. VII, pp. 76-77.

⁸⁴ *Aurora*, 13, 33-47.

⁸⁵ Il mito dei due fratelli, di cui *supra* in n. 73, sembra dunque riproporsi pienamente, anche perché in loro si divideranno il Male e il Bene, che inizialmente erano entrambi in Dio.

splendore s'infiammarono di se stessi e s'insuperbirono. Gli angeli, in effetti, erano stati creati precisamente per riflettere lo splendore del Padre; la luce riflessa deve tornare pura a Dio⁸⁶ attraverso l'amore reciproco che li lega a Lui; da questa collaborazione nel compito divino, sale alta l'armonia. Ora, quest'armonia fu rotta da Lucifero, dal suo violento infiammarsi che spinse i *Geister* contro natura, *diversamente dall'azione del Padre* (dunque Dio è tutt'uno con la legge della natura) generando una "controvolontà"; il *Salitter*, infiammato, generò un figlio superbo, duro, rigido, buio e freddo nella sua *Herbe*, combustivo, amaro e infocato nella *Süße*.

Le conseguenze di questa levata d'ingegno sul procedere della Creazione occupano a lungo il testo, e sono importanti; su di esse però torneremo dopo, perché ora vogliamo approfondire la dinamica interiore dell'evento attraverso altri testi.⁸⁷ Il punto di partenza della costruzione böhmaniana dovrebbe ravvisarsi, a nostro giudizio, nell'inserimento del mito biblico della caduta degli angeli all'interno del 1° giorno della Creazione, come in Weigel, e nell'analogo significato che ciò assume per entrambi i teosofi.⁸⁸ Questo è un punto di partenza "logico", perché, sotto il profilo cronologico, tale tema è espresso soltanto in un'opera tarda.⁸⁹

Dice in quel passo Böhme, che con la separazione della luce Lucifero perse il proprio potere; Dio separò infatti la forza santa (heilige Kraft) dall'ira (*Grimm*) con la quale essa era mescolata, perché da quel momento la luce brillò nelle tenebre, e il principe dell'ira (der Fürste des Grimmes) cioè delle tenebre, non poté possederla né poté giovarsene. Le tenebre restarono "nella caratteristica dell'ira" (in der grimmen Eigenschaft) e la luce della natura andò nell'essenza della Luce, mentre le tenebre restarono nella profondità del mondo. Ora, se si tenta di venire a capo del misterioso peccato di Lucifero, sembra che la sua superbia di presunto Dio l'abbia condotto precisamente come "volontà avversa" (traduciamo così la parola *Widerwille*, avversione, perché in tal modo ci sembra di render meglio il senso) in direzione opposta al divenire di Dio, e quindi in direzione del tenebroso sottofondo del Suo luogo iniziale. Così almeno testimonierebbe un altro passo,⁹⁰ dove si dice che Lucifero dicesse la propria volontà "all'indietro, nella matrice del fuoco", cioè verso il "fondamento" stesso di Dio prima del Suo divenire, fondamento oscuro costituito da *Herbe* e da *Bittere*, allontanandosi perciò dall'eterna disposizione divina (von dem Willen des ewigen Gemüths) che puntava in direzione del Cuore (il cuore del divino, cioè la Luce). Egli fece ciò perché pretendeva di dominare il "Cuore" ponendosi alla radice della stessa disposizione divina (in der Wurzel der Tinctur) cioè nella matrice di Fuoco. Ciò cui egli aspirava era infatti la forza del Fuoco, piuttosto che non la quieta delizia; perciò tornò indietro nella matrice *tenebrosa*, tornò alla matrice dell'angoscia, sprofondando nella morte.⁹¹ Mitopoieticamente raccontato (Böhme sa scrivere qua e là passi alati) *questo è Weigel*.

Si noti infatti la successione teogonica: Dio viene da un sottofondo indefinibile (nell'*Abgrund* è nulla, nell'*Ungrund* non è né luce né tenebre) intende manifestarsi, scopre il desiderio di tenebra (Lucifero) come "controvolontà" che viene da Lui stesso come contenitore di opposti, separa questa tenebra da quella luce che è la Sua volontà di divenire, facendo così delle tenebre una freudiana pulsione di morte (condanna di Lucifero) un intollerabile desiderio di contrastare il manifestarsi della vita. Questo significa però che la tenebra e l'ira, oltre a caratterizzare Lucifero, caratterizzano anche il fondo terribile di Dio.⁹² Böhme aveva infatti già precisato⁹³ che le prime 4 *Gestalten* o *Geister* o Qualità (*Herbe*, *Bittere*, *Angst* e *Hitze*) sono ovunque, ma se perdono la Luce del Cuore di Dio, come accadde con Lucifero, divengono *Abgrund*, ira divina e inferno. Qui si nota allora un'altra valenza dell'*Abgrund*: il Nulla da cui viene il *Deus absconditus* è anche il Nulla cui viene condannato Lucifero, e con lui i dannati.⁹⁴

Nella coerenza con la concezione weigeliana di Lucifero come colui che si pone in contraddizione col divenire divino, sembrerebbe però contraddittorio il fatto che, mentre in Weigel Lucifero è imprigionato nei 4 elementi, qui venga ricondotto al Nulla da dove iniziò il moto teogonico. In realtà, come vedremo *infra* trattando della nascita di Adamo, esiste egualmente il legame forte tra Lucifero e il mondo elementale;⁹⁵ non

⁸⁶ Sulla creazione degli angeli e il loro rapporto con gli astri, cfr. 4, 22 sgg; 5, 1 sgg. Gli angeli sono della stessa sostanza di Dio, cioè formati dal 1° e dal 2° Principio.

⁸⁷ In *Aurora* (cfr. anche 8, 85) Böhme non dà mai una reale spiegazione, pur diffondendosi moltissimo sulle conseguenze.

⁸⁸ La coincidenza è significativa: infatti soltanto una serie di analogie consente di unire la caduta degli angeli ribelli - un elemento dottrinale che il Cristianesimo deduce indirettamente attraverso il rinvio a vari cenni veterotestamentari e che si riferisce a spunti mitici presenti anche negli Apocrifi - con la distinzione della luce dalle tenebre nel 1° giorno, evento chiaramente attestato dal *Genesi* ma senza alcun riferimento alla ribellione di Lucifero, e al di fuori da ogni specifica connessione con essa.

⁸⁹ *Mysterium Magnum*, 12, 14-16, S.S. VII, pp. 76-77.

⁹⁰ *Vom dryfachen Leben*, 4, 33, S.S. III, p. 67.

⁹¹ La volontà autocentrica come forma di regresso ontologico, arresto del divenire divino che porta all'autoisolamento dal moto cosmico, è stata sottolineata dal Vetö, cit., p. 106.

⁹² Si pensi al Satana di Giobbe, che è una sorta di voce malvagia presso Dio, un Pubblico Ministero che accusa l'uomo, ma che è comunque un collaboratore di Dio, che frequenta il Suo Palazzo. Nel mito di Böhme Lucifero diviene il "rimosso" di Dio, il cui luogo è quello tenebroso dell'inconscio originario, dove viene ricacciato dal divenire vitale. Cfr. anche *Vierzig Fragen*, 1, 3-8, S.S. IV, pp. 8-9. La natura del peccato di Lucifero come movimento in direzione delle origini (come in Weigel) è stata sottolineata da Deghaye, *Psychologia sacra*, in Jacob Böhme, Paris, Albin Michel, 1977, pp. 213-214.

⁹³ *Vom dreyfachen Leben*, 2, 47-50, S.S. III, p. 28. Come si vede, lo schema è cambiato rispetto a quello dell'*Aurora*, come spiegheremo *infra*.

⁹⁴ Dannazione è vagare liberamente nell'*Abgrund* nel quale si è imprigionati: cfr. *Vierzig Fragen*, 34, 5, p. 157 in S.S. IV. L'anima si libra sul Nulla dell'*Abgrund*: cfr. *ivi*, 1, 124-127, pp. 34-35, e la tavola citata.

⁹⁵ Tant'è vero che in *Von der Gnaden Wahl*, 4, 27, p. 44 in S.S. VI, si afferma che i demoni e i "Geister der Phantasey" abitano nei 4 elementi; stante il valore ontologicamente nullo della *Phantasey* in Böhme (cfr. *infra*) ciò significa che il cerchio si chiude con un ritorno a Weigel: il mondo elementale è Nulla. La presenza di Weigel in Böhme è molto sottile, è come un "nutrimento" col quale cresce la speculazione böhmaniana.

soltanto perché quest'ultimo nasce dalla perversione del *Salitter* operata da Lucifero, ma perché questa perversione è una perdita d'armonia, e la *orgé* è in Böhme precisamente il Male, ma anche il Nulla.⁹⁶

Tutta la predicazione morale di Böhme si riassume dunque nel precetto di abbandonarsi senza riserve al flusso del divenire divino, praticando la *Gelassenheit*; il suo contrario, che causa il peccato di Lucifero e poi di Adamo (che è anch'esso, come vedremo, una pretesa di tornare indietro, alle radici oscure di Dio) coincide con la *Selbheit*,⁹⁷ l'atteggiamento che impedisce la nascita della Luce, cioè di Cristo, e il ritorno all'armonia, cioè la Resurrezione. La volontà divina di divenire Luce e di separarsi dalle proprie tenebre, è dunque la legge positiva del flusso vitale cui ci si può soltanto abbandonare.

Le necessità espositive ci hanno fatto precorrere i tempi, abbandonando per un momento il filo di *Aurora*; prima di tornarvi operiamo tuttavia un'altra digressione, per approfondire ancora la natura del peccato di Lucifero, che è un autentico errore di posizionamento nel riguardare un "reale" che Böhme, come ogni neoplatonico conseguente, identifica con il divino, trama e ordito che regge il variopinto caleidoscopio del mondo. La digressione concerne la distinzione böhmiiana di *Imagination* e *Phantasey*, e l'identificazione del peccato con quest'ultima.⁹⁸

Come abbiamo già ricordato, l'*Imagination*, facoltà del *Verstand*, è per Böhme la più alta facoltà umana, e non soltanto: la creazione del molteplice come separazione delle forme dal loro comune contenitore, il *Mysterium Magnum*, è opera della *Imagination* divina. Le creature possono tuttavia "immaginare" anche in modo erroneo, tant'è vero che questo è esattamente il peccato di Lucifero e di Adamo;⁹⁹ ciò non è senza conseguenze, perché noi siamo esattamente là dove poniamo la nostra *Imagination*.¹⁰⁰ Questa è evidentemente una concezione *magica* del cosmo, e infatti Böhme pone la magia al primo posto, identificandola con la *forza della volontà che crea gli eventi*.¹⁰¹

Ora, questa *Imagination* maldiretta, erronea, in sé peccato perché manifestazione di *Selbheit* e non di *Gelassenheit*, frutto d'un desiderio vano, ha in Böhme un nome preciso: è la *Phantasey*. Il peccato di Lucifero è precisamente un porsi nella *Phantasey*,¹⁰² uscendo dall'armonia (*Temperatur*).

La riflessione di Böhme sulla *Phantasey* è quanto mai interessante perché riconduce il suo pensiero, con un proprio originale percorso, accanto a quello di Weigel, se non persino di Franck, ma con una peculiarità vitalista, antirazionalista. Dopo la perversione operata da Lucifero, vivere con lo sguardo rivolto al mondo è per Böhme vivere nella *Phantasey* (questo sguardo fu infatti la colpa di Adamo). Non che il mondo non sia l'apparizione di Dio; ma se ci poniamo nei confronti di quest'apparizione con una prospettiva errata, dimentichiamo che il mondo, così com'è, allude ad Altro; confondiamo cioè il "vero" Essere con la sua apparizione, che diviene quindi mera apparenza, *eidolon*. Questa "conoscenza" esteriore è una *Phantasey*, in essa non appare il divenire divino; Dio resta sì, presente, in questo sguardo, ma vi resta chiuso in Se stesso e inattivo, estraneo alla creatura; Egli *non vive e non si muove in essa*.

Nella *Phantasey* si dà dunque un'immagine morta di Dio, e questo è ciò che riesce a produrre la *Vernunft*, cioè uno sguardo razionalista; il mondo che appare a questo sguardo non è quello vero e vivente, è la sua contraffazione luciferina.¹⁰³ La *Phantasey* dunque, può definirsi uno sguardo rivolto al Nulla ad opera di una volontà corrotta, egocentrica, dimentica che la sola realtà del mondo è Dio.

Alla luce di questa lettura diviene altamente significativo, a nostro avviso, il passo di *Vom dreyfachen Leben*, 2, 50-55,¹⁰⁴ nel quale si coglie uno degli aspetti più fecondi del pensiero di Böhme. Il punto di partenza è la radicale contrapposizione tra la *Imagination* luciferina rivolta verso le prima 4 *Gestalten* di Dio, che, senza la Luce, rappresentano l'*Abgrund*; e la Volontà divina di giungere al lampo di luce, al 2° Principio,¹⁰⁵ al Figlio, al mercurio, allo spirito di *trasmutazione*, che è una *Gestalt* vivente, una legge interiore (*Regiment*) che anima il divino, un principio incomprensibile che è in noi, che possiamo "vedere" soltanto con

⁹⁶ Cfr. *Mysterium Magnum*, 5, 6, S.S. VII, p. 25: la disarmonia è la tenebra, cioè il Nulla, il fondamento del divino nel quale fissa lo sguardo Lucifero.

⁹⁷ Cfr. *Der Weg zu Christo III (Von der wahren Gelassenheit)* 2, 50, p. 107 in S.S. IV.

⁹⁸ Cfr. *Von der Gnaden Wahl*, 4, 29 sgg., p. 44 sgg., in S.S. VI.

⁹⁹ Lucifero causa la perversione del *Limus* dal quale viene creato Adamo (vedi: perversione del *Salitter*) con la propria "falsche Imagination" (*Mysterium Magnum*, 25, 18, S.S. VII, p. 91). Adamo ha egualmente causato la propria caduta perché ha posto la propria *Imagination* nel mondo elementale, cioè nella disarmonia degli elementi; risorgerà e ritroverà l'armonia degli elementi ponendo la propria *Imagination* in Cristo (*Von der letzten Zeiten*, 2, 7-8, p. 426 in S.S. V); perciò dobbiamo porre la nostra *Imagination* in Cristo (*Anti-Stifelius*, 213, p. 250, *ivi*). La dannazione e la beatitudine, nella dottrina della *Imagination*, appaiono come stati interiori; la nostra condanna la conferiamo noi stessi.

¹⁰⁰ Cfr. *Von der Menschwerdung*, II, 9, 2, p. 175, in S.S. IV; *Sex puncta theosophica*, 6, 16, p. 48, *ivi*.

¹⁰¹ Cfr. *Sex puncta mystica*, V, pp. 93-96, in S.S. IV. Dal *fiat* in poi, tutto è avvenuto e avviene per magia/volontà; esiste una magia positiva, che è quella della *Imagination*, e una magia negativa del desiderio (*Begierde*). La magia è la miglior teologia e precede la filosofia; è divina ma anche diabolica, è "das Thun im Willen-Geiste", l'operatività della volontà. Böhme torna qui a radici rinascimentali. Ciò che desiderava Lucifero era impadronirsi della magia divina (cfr. *Mysterium Magnum* 9, 15, S.S. VII, p. 50) che è un altro modo per dire che aveva volto la propria *Imagination* e volontà verso l'oscura radice divina (cfr. *supra*). Deghaye, *Psychologia sacra*, cit., pp. 219-221, definisce la magia, così come presentata da Böhme, una forza creatrice, un produrre la realtà dal Nulla. Dio, infatti, crea tramite la propria *Imagination*.

¹⁰² *Von der Gnaden Wahl*, 4, 29, cit.: "daß er mit eigenem Willen das Reich der Phantasey in seiner Creatur offenbarte".

¹⁰³ Ci è sembrato di poter interpretare in questo modo gli intricati e tormentati passaggi di 4, 43-46; forse è un'interpretazione troppo lata e quindi un po' libera, ma ci è sembrato questo il significato più interessante che se ne potesse ricavare. Il mondo luciferino è considerato "contraffazione" da Deghaye, *Psychologia sacra*, cit., p. 214.

¹⁰⁴ Pp. 28-29 in S.S. III.

¹⁰⁵ Come vedremo, a questo stadio della propria evoluzione Böhme è giunto ad identificare la Luce e il 2° Principio -il "Cuore" di Dio, il Figlio- con il mercurio alchemico, principio di *trasmutazione*.

l'*Imagination* che invade il *Gemüt*: così noi “sentiamo” e “vediamo” Dio. L'Intuizione intellettuale, facoltà creatrice, viene a coincidere con questa luce se ci volgiamo a lei; se ci volgiamo alla “ewiger Qual des Urkundes” precipitiamo viceversa nell'*Abgrund* con Lucifero.

Detto altrimenti: la vita si sperimenta nella volontà di mutamento e nella fuga dalla fissità infernale di un'eternità metafisica, immobile, abissale. L'eternità divina è un eterno divenire; Dio è vita perché è stato sin da sempre rifiuto di quell'eternità immobile dalla quale *ha voluto uscire*; noi viviamo questo moto *come individuazione con un io in divenire, non come ritrovamento di un Sé immobile e preesistente*. Böhme non è sempre a questo livello: al contrario, vedremo affiorare in lui motivi gnostici che si faranno sempre più perentori col tempo, forse col crescere delle sofferenze per la guerra assurda. Certamente egli si rivela però in questo passo come la voce di un “sì” alla vita¹⁰⁶ con le sue esigenze mutevoli e la sua contraddittorietà, rispetto alle quali la morte s'identifica con la rigidità del sempre-eguale dell'*Abgrund*.

Questo punto è talmente centrale in Böhme, per la novità che egli introduce irrompendo nella continuità del pensiero egemone come un'alternativa incompatibile, da indurci a sottolineare la portata anticipando il nucleo di ciò che dovrebbe costituire una conclusione. Vogliamo infatti mettere in evidenza che esiste, a nostro avviso, una sottile ma precisa equazione tra il sempre-eguale dell'*Abgrund*, la riconduzione razionalista dell'altro al medesimo, e la proiezione dell'eterno rinnovarsi della vita su una griglia di idee immobili, matrice di ogni pensare e di ogni ideologia razionalista;¹⁰⁷ e che alla radice di tutto ciò vi è l'arroganza di una Ragione che immobilizza la datità assolutizzandola.

Questa “ignoranza della trascendenza” è una costante sia della svalutazione classica del mondo, che della sua identificazione con la “realtà” *tout court*, che si ripete con la discesa in terra dell'Assoluto, frutto dello Storicismo. Tra questi due poli razionalisti, ed in antitesi con essi, si muove un pensiero come quello di Böhme, che ripropone con forza l'inconciliabilità della cultura testamentaria, ripropone cioè un Dio/persona che vuole manifestarsi in un mondo che non è Dio, ma che è comunque fatto per la vita – e la vita è l'essenza di Dio – un mondo che resta pur sempre in parte divino e che dovrà un giorno esserlo del tutto, essere una nuova terra sotto un nuovo cielo, per il più pieno dispiegamento della vita stessa. La vita non vi è più un evento biologico fine a se stesso, né una disgrazia, secondo la subordinazione gnostica al razionalismo classico: diviene Legge del cosmo e sua manifestazione, nel doppio volto della trascendenza e dell'immanenza; la vita, che con la sua esplosione di Luce al centro rompe la buia eternità dell'*Abgrund*, è Dio stesso.¹⁰⁸

L'effetto del peccato di Lucifero, analizzato a lungo nell'*Aurora*, va nella direzione opposta; Lucifero è infatti volontà avversa, precisamente per il luogo in cui avviene il distacco da Dio, nel “cuore”, cioè nel luogo della formazione del Figlio, del 2° Principio che è l'obiettivo essenziale del divenire divino; in tal modo egli impedisce il manifestarsi del Dio misericordioso, e, infiammando oltre misura le Qualità, inchioda Dio nell'aspetto unilaterale e primordiale dell'ira divina.¹⁰⁹ L'acqua gela, si perde la sua azione dolcificante,¹¹⁰ il mondo è tutto come morto.¹¹¹

¹⁰⁶ Come vedremo, Böhme finirà col risolvere la dialettica Bene/Male, vita/morte (spirituale) con una dialettica di “Ja” e “Nein”: a Dio, naturalmente, ma il suo Dio s'identifica con la vita.

¹⁰⁷ Per questa ragione parliamo sempre di subordinazione al Razionalismo allorché la rottura della norma si fa norma, come nelle rivoluzioni che salgono sul Trono e sull'Altare.

¹⁰⁸ Celebre è il passo di *Von den drey Principien* (8, 12, S.S. II, pp. 76-77) che citiamo per intero: “Da siehet man das Gleichniß der paradiesischen Welt gar schön: denn obgleich viel tausenderley Kräuter in einer Wiesen neben einander stehen, und eines ie schöner und kräftiger ist als das ander, noch mißgönnet keines dem andern seine Gestalt, sondern ist eine liebliche Wonne in einer Mutter, also ist auch ein Unterscheid im Paradiese, da eine iede Creatur nur seine grösste Freude an des andern Kraft und Schöne hat: und ist die ewige Kraft und Weisheit Gottes ohne Zahl und Ende, wie du vorne im dritten Capitel von Ausschliessung der Centrum des ewigen Lebens findest. Du wirst kein Buch finden, da du die Göttliche Weisheit köntest mehr inne finden zu forschen, als wenn du auf eine grüne und blühende Wiesen gehst, da wirst du die wunderliche Kraft Gottes sehen, riechen und schmecken, wiewol es nur ein Gleichniß ist; und ist die Göttliche Kraft im dritten Principio materialisch worden, und hat sich Gott im Gleichniß offenbart: aber dem Suchenden ist ein lieber Lehr-Meister, er findet sehr viel alda”. Il prato fiorito è una rappresentazione del paradiso non soltanto per la sua bellezza, perché colori e profumi sono Dio stesso, perché il prato è il divino stesso materializzato alla 3ª Persona, ma perché *si assiste alla coesistenza amorevole di quella irriducibile diversità che è essa in sé manifestazione della vita e perciò di Dio*. La norma, la riduzione dell'altro al medesimo, sono il principio violento e mortifero che va contro la vita e Dio, che è concerto amorevole, *Schall*, della diversità.

¹⁰⁹ Cfr. ad esempio 13, 118 sgg., S.S. I, p. 185 sgg.; 15, 14 sgg., *ivi*, p. 209 sgg. Come ha notato Deghaye, *Naissance de Dieu, etc.*, cit. p. 241, riprendendo le parole di Böhme, senza il Figlio Dio sarebbe una valle di tenebre; la Sua immagine sarebbe Lucifero. Dunque la caratteristica fondamentale di Lucifero è la sua sterilità; il suo egoismo è mancanza di amore per il divenire, il creare, il manifestarsi; manifestarsi è l'atto d'amore di Dio. Lucifero non soltanto s'identifica con l'*Abgrund*, cioè con il luogo dal quale Dio è voluto uscire; in questa immagine di Deghaye egli ricorda il Satana del Giobbe, per l'appunto il volto di un Dio senza misericordia. Un Dio senza misericordia che voglia essere *summum ius*, è in realtà *summa iniuria*: la misericordia è il riconoscimento della pluralità delle ragioni *anche da parte di Dio* (un Dio, dunque, non razionalista) e perciò della suprema dignità dell'individuo *anche dinanzi a Dio*.

¹¹⁰ Gelo (= impietramento = morte) e ardore (= combustione = morte) sono in Böhme i due poli della sregolatezza introdotta da Lucifero. L'acqua è la *Süße Wasser* che riceve la *Hitze* producendo la Luce.

¹¹¹ Cfr. 10, 56, pp. 124-125. La Luce o “cuore” di Dio contro la quale si leva Lucifero nel suo guardare indietro, e l'acqua, con la sua azione dolcificante, s'identificano con la vita di questo mondo nel quale la luce di Dio nasce e rinasce continuamente; perciò Lucifero è un principio di morte non soltanto in senso metafisico: cfr. 24, 35-38, p. 359. Ciò non toglie che Lucifero sia una parte di Dio stesso, generata dal Suo stesso corpo (*Leib*): cfr. 14, 87, p. 203. Böhme tuttavia non pensa ad un'Apocatastasi (in questo il suo moto teo-cosmogonico è diverso da quello circolare di Scoto Eriugena) ma ad una catarsi: il suo moto teo-cosmogonico è una “purificazione” di Dio dal Male che è in Lui e che, come abbiamo visto, s'identifica con la mortuaria immobilità, con l'*Abgrund*. In realtà, come vedremo, emerge in Böhme anche una posizione diversa: la nostalgia dell'*anapausis* che è fine del moto vitale; la prospettiva paradisiaca come fine del tempo nella ripetitività. Böhme, in questo aspetto fondamentalmente gnostico, è lontano le mille miglia dall'accettazione di una vita che nasca soltanto dal *pólemos*: il suo sogno ossessivo è un'utopica armonia.

Le 7 *Gestalten* che sono all'origine del *Corpus*, una volta infiammate dalla volontà avversa si volgono in inimicizia verso Dio e generano quattro figli: superbia, avarizia, invidia e ira;¹¹² le stesse *Gestalten* divengono anche "assassine" (*Mörder*).¹¹³ Il loro disastro è così riassunto:¹¹⁴ la durezza generò una qualità dura, ruvida, fredda, aspra; la dolcezza si consumò, come un carbone ardente quando non c'è più linfa nel legno, che allora arde e non ha più ristoro; l'amarezza si levò come una pestilenza infocata e si fece amara come il fiele; il fuoco bruciò come zolfo rabbioso; l'amore si fece odio; l'armonia null'altro che un duro susseguirsi di colpi come un cupo rumore di fuoco, come lo scoppiare d'un tuono; il luogo del *Corpus* fu la casa dell'afflizione.

Böhme ripercorre più d'una volta la vicenda della perversione del Creato, perché in essa vede la spiegazione delle evidenze del mondo. Così, in un lungo passaggio,¹¹⁵ egli la vede anche in connessione con la perversione della magia in necromanzia, arte diabolica che Lucifero insegnò agli uomini, e che è falsa per motivi ontologici: la natura, che vive nel 7° *Geist*, non può indagare gli altri 6 che le sono a monte, e che la generano con la loro armonia; né può andare in direzione del centro del "cuore"; i necromanti ripercorrono perciò la via erronea della superbia luciferina. Lucifero ha colpa di tutta la perversione (di nuovo descritta) e la caduta di Adamo non è tutta colpa di Adamo, perché egli venne dopo il peccato di Lucifero e si trovò in una natura già corrotta.¹¹⁶

Le conseguenze cosmogoniche del peccato di Lucifero non si limitarono però alla sola corruzione del *Salitter*; altre ve ne furono, del tutto fondamentali per la ierostoria. Dio infatti non si limitò a scalzare Lucifero dal suo trono, ma creò "nel mezzo del nostro tempo" un altro re, a partire dalla stessa sostanza divina dalla quale aveva creato Lucifero, cioè dallo stesso *Salitter* che era rimasto fuori dal *Corpus* di Lucifero (dunque, che non si era corrotto); lo pose sul trono di Lucifero e gli diede il suo stesso potere, quello che gli era stato conferito prima della caduta; questo nuovo re è Gesù Cristo.¹¹⁷

Qui ci sembra che il mito dei due fratelli si riproponga pienamente, ancorché in diversa veste; e la faccenda è così grossa che Böhme sente il bisogno di avvertire, in chiusura: questo lo spiegherò chiaramente in un altro luogo. Una nota editoriale aggiunge il chiarimento che sarebbe stato contenuto in un libro successivo (*l'Aurora* è un testo interrotto, come avverte in chiusura lo stesso Böhme) ma non ci sembra che vi si chiarisca nulla, perché vi si parla soltanto di quell'origine del Male in Dio, che non vuole il Male, della quale ci stiamo precisamente occupando. Tuttavia, il mito di Cristo che succede nel ruolo di Lucifero, ha un senso nella costruzione di Böhme se si pensa a quel fenomeno di volontaria emersione dalle tenebre del quale abbiamo parlato: con un colpo di bacchetta magica, Dio Si libera da quella parte di Se stesso che si è condensata in Lucifero, il sottofondo tenebroso, l'ira divina, che precipitano nel Nulla infernale, cioè nell'*Abgrund*, quello stesso dal quale Dio proviene, e che da questo momento, per la corruzione del *Salitter*, sarà presente anche nel mondo elementale sotto forma di disarmonia. Anticipando un argomento non ancora esposto, aggiungiamo che, per esser più precisi, il mondo elementale è la disarmonia stessa, che si presenta per l'appunto come grossolanità della materia.

Lucifero però non viene sostituito soltanto da Cristo: un altro suo sostituto è Adamo; qui s'innesta un discorso complesso,¹¹⁸ preceduto da una precisa dichiarazione: il genere umano è "l'altro esercito" creato da Dio in sostituzione del decaduto esercito di Lucifero, cioè degli angeli malvagi.¹¹⁹ Si noti il parallelismo: Lucifero e la sua schiera sostituiti da Cristo e dagli uomini, che divengono, per analogia, l'esercito di Cristo.

Lucifero dunque, nella sua caduta aveva corrotto l'opera della Creazione; non però sino al suo nucleo interiore, precisa Böhme, ma soltanto nella sua parte esteriore. Qui egli introduce un'immagine che conforta l'impressione da noi riportata, di un vero e proprio processo catartico nel divino: la separazione del regno del Male è accostata all'opera del ventilabro che separa il grano dalla pula sull'aia. Se Lucifero avesse corrotto la nascita interiore, tutto sarebbe diventato un inferno; invece egli è rimasto semplicemente imprigionato nella nascita esteriore, dove resterà sino al giorno del Giudizio.¹²⁰ Come si nota, la soluzione è dunque quella stessa di Weigel, più articolata: la nascita esteriore, cioè il mondo sensibile, è infatti il luogo dove Dio Si manifesta come ira divina, disarmonia; Lui non l'aveva premeditato,¹²¹ comunque compattò il *Salitter* e v'incarcerò Lucifero: questa "compattazione" allude alla formazione del mondo elementale. D'altronde, che poteva fare? non poteva trovare per Lucifero una collocazione "esterna" a Dio stesso; tuttavia il *Salitter* infiammato non

¹¹² *Aurora*, 14, 45-46, pp. 196-197; 16, 70-88, pp. 234-235.

¹¹³ *ivi*, 14, 13-25, pp. 190-192. Divennero superbe e vollero essere qualcosa di più di ciò che erano: questa è l'origine di superbia, avarizia, invidia e ira. Le 7 *Gestalten* si unirono perché volevano essere Dio; primo assassino fu la *Herbe*, che divenne ancora più compatta e volle essere più terribile: da questa compattazione nacquero la terra e la pietra. Altro assassino fu la *Bittere*, che tentò di distruggere il *Corpus*; terzo assassino fu la *Hitze*, che uccise la *Süße Wasser*. Quarto assassino fu lo *Schall* o *Ton*, che divenne tuono impetuoso; e tutti insieme uccisero la *Süße Wasser*, e il corpo (*Leib*) divenne una valle tenebrosa, priva di consiglio divino; l'amore divenne inimicizia, e dal *Corpus* nacque un nero demonio. È il trionfo della sregolatezza.

¹¹⁴ 10, 65, pp. 126-127.

¹¹⁵ 16, 1-78, pp. 222-234.

¹¹⁶ 16, 29, p. 227.

¹¹⁷ 14, 36, p. 194.

¹¹⁸ Perciò evitiamo per quanto possibile riferimenti puntuali, rinviando, come supporto minimo, ai seguenti passi: 16, 69-75; 17, 4-30; 24, 16-49.

¹¹⁹ 14, 62, p. 199.

¹²⁰ Che Böhme attende imminente: cfr. 16, 72, p. 233.

¹²¹ Sic! "so war es nicht sein vorsetzlicher Wille", 16, 74, *ivi*.

doveva costituire sin da subito la sua eterna prigionia, perché esso chiudeva ancora la creazione interiore, e Dio aveva altro in mente: usare quel *Salitter* per creare la nuova schiera angelica, cioè il genere umano.

Di Adamo si parla ben poco nell'*Aurora*, che è un testo interrotto al 4° giorno della Creazione; soltanto con la grande architettura del *Mysterium Magnum* Böhme porterà a termine una completa esegesi del *Genesi*; proseguiamo perciò con il problema dell'origine del mondo elementale.

Abbiamo detto che con il peccato di Lucifero, la natura conobbe l'ira divina, cioè in essa ebbe posto il Male; la Creazione esteriore infiltrò infatti nella natura un'altra Qualità, totalmente irosa, aspra, gelata, rovente, amara, acida: insomma, il panorama della sregolatezza,¹²² che provoca una compattazione di tutto "come il Sale". Da lì origina l'acqua salata che ancor oggi si trova sulla terra, la terra stessa e le pietre; tutto il mondo "sottile" si fece sensibile. Adamo non fu fatto di questa materia, altrimenti sarebbe stato mortale, non angelico qual'era; tuttavia anche il suo *Salitter* doveva essere un po' guasto, tant'è vero che peccò.¹²³ Tutto ciò non significa che Dio sia scomparso dal mondo -se così fosse l'uomo non avrebbe speranza di salvezza- o che si sia sdoppiato; Egli è soltanto nascosto in questo mondo elementale, col ventilabro in mano; farà un mucchio della pula, ritirerà da un mondo siffatto la propria "nascita interiore", e darà questa bella casa per l'eternità a Lucifero e al suo seguito.¹²⁴ Questo passo è molto interessante, perché in esso sembra di veder rivivere i miti gnostici e manichei del recupero del divino presente nel mondo, seguito dalla condanna del mondo desertificato al Nulla. Ciò che in quei miti era implicito, qui però si è fatto esplicito: il male di questo mondo è estraneo a Dio soltanto perché Dio se n'è liberato, purgandosi della propria componente luciferina. La storia non è che il recupero del Bene che quaggiù è mescolato al Male, e quando il vaglio sarà finito non avrà più ragione di essere neppure la storia; considerati i tempi che stava vivendo, il povero Böhme non ne vedeva l'ora.

Sul problema di questo mondo sensibile fatto di Bene e Male mescolati, e sulla creazione di Adamo, egli torna verso la fine del testo, allorché il suo incompiuto commentario al *Genesi* è giunto alla quarta giornata, dove, per l'appunto, s'interromperà; come noto, la quarta giornata vede la creazione degli astri, e Böhme vi scorge l'occasione per agganciare il mito astrologico universalmente diffuso (gli astri come mediatori della Creazione) alla creazione di Adamo. Il 4° giorno diviene dunque il giorno nel quale Dio rigenera una natura dalla quale era fuggita la Luce "che è il Figlio di Dio e anche lo Spirito Santo";¹²⁵ fuggita, non morta. La Sua idea era di creare un'altra schiera angelica, che occupasse questo albergo della Rinascita; a metà del tempo sarebbe nato da essa il suo nuovo re, che avrebbe regnato su questo nuovo albergo al posto di Lucifero.¹²⁶

Al termine del tempo¹²⁷ Dio avrebbe voluto adornare il nuovo mondo con le Sue 7 Qualità, chiudendo Lucifero in un buio anfratto. Perché mai, si domanda Böhme, non lo ha imprigionato subito evitandoci tante disgrazie? Perché, si risponde, non voleva dargli come cella l'intero mondo, ma soltanto la sua parte irosa e mortifera, altrimenti non avrebbe potuto costruire un nuovo corpo (*Leib*). Perciò Dio rinnovò il mondo facendo uscire dalle pietre le meraviglie della vegetazione e dei fiori, e lo popolò di ogni genere di animali dalle forme divine; e sebbene tutto ciò fosse mortale perché la terra non era un luogo del tutto puro,

¹²² Si noti che non si deve confondere la creazione esteriore -il mondo elementale- con la natura; questa è essenzialmente l'archetipo non elementale, ciò che avrebbe dovuto essere nel progetto divino, e che non fu per colpa di Lucifero. Böhme immagina questa prima corporizzazione dei *Geister* nel 3° Principio, come una corporeità "sottile"; con il passaggio allo stato elementale, il 3° Principio viene ad operare di fatto una doppia creazione parallela (cfr. al riguardo anche in n. 176, *infra*). Questo è, a nostro avviso, il modo in cui Böhme "restituisce" il modello paracelsiano. Soltanto nelle opere successive tutto ciò verrà chiarito; anticipiamo però che la natura "sottile" è una natura quintessenziale; nella Quintessenza si ha infatti l'armonia dei 4 elementi. La comparsa del mondo elementale è quindi un fenomeno di disaggregazione e disarmonizzazione di ciò che Dio aveva progettato armonico: la Parola è ordine, come avevamo già visto in Franck.

¹²³ Questa straordinaria *naïveté* in 17, 18-19, p. 242.

¹²⁴ 17, 30, p. 243. Per comprendere i concetti di nascita esteriore ed interiore, cfr. i successivi chiarimenti di Böhme sulla "triplice nascita" della natura, in 18, 21-31, pp. 248-250, una "*Tieffe*" (= profondità, cioè un concetto profondo, sottile, difficile, velato) come viene definita la cosa. La nascita interiore e più profonda è il Cuore della divinità, nato dai suoi *Geister*: è la Luce. Essa non è del tutto comprensibile all'uomo, anche quando questi è nella Luce, per via della sua componente animale; questa nascita interiore della natura, che sfugge alla *Vernunft*, può tuttavia esser percepita nell'anima dall'uomo che sia nella Luce divina. La seconda sono i 7 *Geister* della natura; questa è "verständlicher und begreiflicher" ma soltanto "ai figli di questo segreto": l'ignorante vede, ma non sa. Questi 7 *Geister* sono in ogni cosa, in cielo e in terra, e da essi proviene anche la nascita esteriore. Böhme dà il nome di questi 7 *Geister*, eguale a quelli del divenire divino; soltanto la Luce è sostituita dalla sua "concretizzazione", l'amore, e il *Corpus* è ovviamente la *Natur*, cioè la natura archetipa e sottile. In questa seconda nascita sono stati costituiti gli angeli, lo stesso Lucifero, e Adamo. La terza nascita, quella esteriore, è la "corporeità" della natura "sottile". Quest'ultima, non doveva esser fatta di terra e pietre, ma Lucifero ha corrotto questa nascita introducendovi l'ira divina (18, 30) che Dio ha imprigionato nella natura stessa (18, 31). Koyré, pp. 163-164, dà delle tre nascite una definizione molto lineare e razionale, perfettamente coerente con alcuni passaggi del testo di Böhme, ma, a nostro avviso, troppo "logica" (nascita divina, nascita del mondo spirituale, nascita della natura). Così è, ma in un contesto di problemi (come i 2 livelli della natura, i 2 livelli della sua corporeità sensibile, uno amorevole e uno ostile, che si aggiungono alla corporeità "sottile"; l'uso concettualmente incircoscivibile del termine "natura") che lasciano pensare ad ipotesi molto complesse, ancorché molto contorte e per nulla chiare. Il passo è notevolmente confuso, ma se ne comprende quanto già sappiamo, cioè che Lucifero ha di fatto mandato all'aria, almeno momentaneamente, il piano divino di creare un mondo "materiale" ben altrimenti vivibile rispetto a questa natura sovente ostile. Il Male, ancorché definibile con Koyré come *orgé*, intemperanza, ha in Böhme una sua valenza assai concreta, non metafisica, per quanto concerne le sue manifestazioni: è il male di vivere in un mondo pieno di calamità provocate dalla natura ostile, dagli uomini malvagi, dalla carne vulnerabile, sofferente e transeunte. "*Das Böse*" può quindi essere "*tà kaká*" o "*he dystychia*"; certamente non l'astratto "*tò kakón*" di Plotino.

¹²⁵ 24, 16, p. 356.

¹²⁶ Dunque Lucifero era destinato a regnare su una natura armoniosa (cfr. *supra*, n. 124) quale "nascita esteriore"; la corruzione di questa costringe Dio a riprendere il progetto, però nel bel mezzo di una natura ormai corrotta. Il piano fallirà di nuovo per il peccato di Adamo, e toccherà all'umanità riprenderne le fila sotto l'esempio di Cristo.

¹²⁷ Il tempo, contrapposto all'eternità, è in Böhme la storia intesa come contrapposizione dello stato decaduto e della vicenda del Riscatto, allo stato perfetto del Progetto.

tuttavia alla fine del tempo la Rinascita sarebbe stata totale, con un eterno verdeggiare, e ne sarebbero nati frutti celesti.

Per compiere questa nuova nascita escludendo l'azione luciferina, Dio è nuovamente nato nel corpo (*Leib*) del mondo in forma creaturale, e le stelle non sono altro che i suoi *Geister*, cosicché l'intero corpo del mondo è retto dai 7 *Geister*. Questo passaggio è rilevante, perché nelle opere che seguiranno, non soltanto nel *De signatura rerum*, costituisce la premessa per i complicatissimi schemi (sui quali eviteremo di soffermarci) grazie ai quali i 7 *Geister*, filtrati dai 7 pianeti, consentono la mappatura delle forze divine agenti sulle cose del mondo. Attraverso questo mito, Böhme può riagganciarsi in modo originale alla cultura astrologica, ed elaborare più a fondo la propria cosmogonia.

Nella loro qualità di manifestazioni della forza divina, gli astri, secondo Böhme, rappresentano la fonte di energia che mantiene vitale il corpo rinsecchito del nostro mondo, rigenerandolo continuamente dalla morte sino al compimento dei tempi e alla completa Resurrezione. Gli astri, lui dice, non sono Dio: ma non si deve sottovalutare l'acuta intuizione dei filosofi pagani, che pur non conoscevano la via della Verità.

Gli astri non sono Dio ma hanno preso corpo a partire da Dio; non vanno adorati ma rappresentano la più interiore e potente delle nascite, "a contatto" con la luce divina che regna sul limitare estremo del cielo, formato dall'acqua di vita;¹²⁸ la continua nascita che ha luogo per loro tramite¹²⁹ fa di essi uno strumento (*Werkzeug*) divino; le acque superiori, tramite gli astri, ricostruiscono in terra il *Leib* divino, che diviene sensibile quaggiù, anche nel corpo umano. Bere a queste acque è accendere la Luce della vita, il Cuore di Dio; da esse sgorga lo Spirito Santo.¹³⁰

La vita introdotta nel mondo è quella del 3° giorno della Creazione (nascita del mondo vegetale); Böhme si commuove sempre dinnanzi a un prato o a un bosco, e non è un caso che il 3° giorno segni la resurrezione di Cristo: questi eventi segnano la rinascita dell'Amore (equivalente terreno della Luce) dalle acque superiori, attraverso gli astri.¹³¹ Questa è la nascita del mondo, che da ora sarà il luogo dell'ira ma anche dell'amore, di Lucifero ma anche di Cristo.

Chiudiamo qui l'esposizione dell'*Aurora* (del resto, siamo praticamente alla fine) lasciando aperti tutti i problemi che essa lascia aperti, come testo d'esordio, per di più interrotto. Il "sistema" böhmiano verrà completato con i due testi seguenti, *Von den drey Principien* e *Vom dreyfachen Leben des Menschen*, che ci accingiamo ad esporre, così come esporremo, per quanto possibile, tutti i maggiori successivi approfondimenti; tuttavia le grandi linee del mito teo/cosmogonico sono già tracciate. Dio è una realtà in divenire, o meglio, è *il divenire* stesso; Lucifero è una cupa volontà di opporsi a questo moto; Dio "sboccia", Lucifero è morte nel gelo ardente dell'insoddisfatto egocentrismo. Lo sguardo rivolto all'io è insoddisfacibile perché contrario alla legge del cosmo, legge di vita e perciò *abbandono* al divenire, quindi a Dio; un tale sguardo è dunque *Phantasey*.¹³² Nel mondo della storia, che non è quello del Progetto, le due forze coesistono, e di ciò si fa esperienza; ma la morte non prevarrà. Questa dialettica storica è la rappresentazione terrena d'una ierostoria, eco d'una dialettica interna allo stesso divino: Lucifero è parte di Dio, è l'*Abgrund* dal quale Egli si è sciolto manifestandoSi; la sua ira è l'ira di Dio, la sua opposizione è un attrito presente al fondo oscuro del divino stesso.

Il Male è dunque Lucifero, e i mali sono le conseguenze della sua concreta presenza in questo nostro mondo. Böhme costruirà un'articolata vicenda mitica per mostrare che l'uomo avrebbe potuto evitarsi questi mali, ma lui stesso sembra crederci poco: in fondo, Adamo pecca, e lo dice anche Böhme, perché creato in un mondo rabberciato alla meno peggio. Ciò da cui Böhme rifuggerà, per non vedere nei mali il risultato di una coscienza scelta divina, sarà il trarre le conseguenze ultime ed evidenti della sua stessa costruzione: Dio si purga del Male che è in Lui come resistenza al Suo stesso divenire, e chiama l'uomo a *soffrire per aiutarLo*; l'uomo è il protagonista della catarsi teogonica.

Miti come la rigenerazione del mondo decaduto e la creazione di una nuova schiera angelica con il genere umano, non si reggono molto bene, e sembrano costruiti per evitare questa consequenzialità. Essi aiutano tuttavia a costruire il dispiegamento del radicale vitalismo böhmiano, la visione di una vita che continuamente rinasce come specchio di un Dio biblico in perpetuo divenire e direttamente coinvolto nella propria opera, un Dio tutto interiore come forza vitale, nascosto nel cuore delle cose e dell'uomo. Nel cuore è il contatto, l'immedesimazione; l'esteriore *Vernunft* nulla può. Dio non è *in alto*, è *nel profondo*: questa è la grande scoperta di Böhme che azzerà le coordinate razionaliste; lungo il percorso egli ha anche avanzato il

¹²⁸ Già in *Aurora*, 20, 29-37, pp. 288-289, Böhme si occupa della divisione delle acque superiori, al limite del cosmo, da quelle inferiori, sensibili; un problema che aveva già interessato Weigel; in esse è la vita degli astri. La loro separazione secondo *Gen.* 1, 6-9, rappresenta un elemento importante della cosmogonia allorché si entra nelle esegesi teosofiche.

¹²⁹ Cfr. 24, 35-38, p. 359.

¹³⁰ *Ivi*, 24, 39.

¹³¹ 24, 43, p. 360.

¹³² Sul significato di *Phantasey* e *Imagination* nel XVI-XVII secolo, cfr. E. Canone, *Phantasia/imaginatio nella lessicografia filosofica*, *Phantasiaimaginatio*, cit., Böhme segue una concezione che discende da Paracelso per ciò che concerne il carattere negativo della *Phantasey*, associata alla follia (cfr. *Von der Gnaden Wahl*, 4, 32; 4, 30; pp. 45 e 44, in S.S. VI; e *Mysterium Magnum*, 22, 65, S.S. VII, p. 162; l'accostamento alla follia, esplicito, nasce dal riferimento dell'una e dell'altra alla *Grimmigheit*, e, di conseguenza, all'*Abgrund*). Per quanto concerne il ruolo altamente positivo della *Imagination*, esso risale viceversa alla cultura rinascimentale in genere. Il negativo della *Phantasey* giunge sino a Kant, e sarà messo in discussione dai Romantici (cfr. Canone, cit., p. 223, in n. 6; pp. 242-244, nel testo e nelle note). Per il precedente paracelsiano della dottrina di Böhme, cfr. i frammenti di stesura dell'*Astronomia Magna*, S.W. XII, pp. 483-484; a p. 484 è posta la netta distinzione tra la valenza positiva della *imagination* e quella negativa della *fantasei*, accostata alla *narheit* (follia).

dubbio -geniale intuizione sociologica- che il Dio nell'alto dei cieli sia un'invenzione dei dotti.¹³³ La loro morta *Vernunft* però non serve a nulla: Böhme parla non da dotto, parla da povero ignorante il cui spirito è tuttavia direttamente ispirato da Dio; non serve essere un giurista rotto alle astuzie del mondo ("ihr, weltklugen Juristen") o un altezzoso nobile a cavallo ("Junker Hans, in braunen Rössel") per salvarsi.¹³⁴ questi superbi sfruttatori del mondo dovranno convertirsi o perire, perché Dio non è ciò che loro escogitano, è una cosa semplicissima. Profezia, Millenarismo, semplicità di cuore ispirato: la molla della religiosità di Böhme, con i suoi altissimi esiti, è quella risaputa del pensiero emarginato, banale se si vuole, ma di certo espressione di un insanabile contrasto con l'ideologia egemone, che non dà senso all'esperienza.¹³⁵

Ciò detto, vediamo quali nuovi elementi appaiono a partire dal *Von den drey Principien*. Sette anni trascorrono tra la stesura di quest'opera e l'*Aurora*, non stampata ma nota come manoscritto, che gli causò persecuzioni ecclesiastiche e il divieto di scrivere ulteriormente. In quegli anni Böhme legge moltissimo: lo vedremo alle prese con nuovi fraintendimenti o con reimpieghi decontestualizzati della terminologia alchemica. Nel 1618 inizia la Guerra dei Trent'anni; Böhme è a Praga all'ingresso di Federico V, commenta la battaglia della Montagna Bianca come segno dell'imminente Apocalisse.¹³⁶ Sembra giunto il momento che egli riprenda la penna per dedicarsi interamente all'opera di profezia, con la quale mettere in guardia il mondo.

Come recita lo stesso titolo, il nuovo testo di Böhme intende chiarire i tre momenti del farSi divino, attraverso le tre Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; non di questo soltanto però esso si occupa, e rappresenta quindi un notevole ampliamento della prospettiva dottrina.

Ad apertura di testo, Böhme parla della natura del Padre nei termini noti, per ribadire un suo concetto: Dio non è il Male, ma il Male viene da Lui. Già però al 2° capitolo, ecco emergere la grande novità: Böhme ha scoperto nel frattempo che i 3 Principi o Persone, possono anche essere definite come zolfo, mercurio e sale. Per chi ricorda l'alchimia paracelsiana, l'accostamento è del tutto pertinente; soltanto che, evidentemente, il contesto è radicalmente "altro"; infatti già in 2, 7-8 inizia lo smembramento dello zolfo nelle due sillabe, *sul* e *phur*; la seconda indica le 4 *Gestalten*, *Herbe*, *Bitter*, *Feuer* e *Wasser* (aspro e amaro seguiti da fuoco e acqua, cioè *Hitze* e *Süße*) mentre *sul* è l'Olio della Luce. Il passaggio è a dir poco cervelotico, ma ha un chiaro contenuto: l'identificazione, a noi nota, del Padre con la prima fase teogonica, non deve far dimenticare l'inseparabilità del Figlio dal Padre, da cui nasce.

Sulle tre fasi di questa teogonia, i 3 Principi secondo l'uso traslato che egli fa dell'alchimia paracelsiana, egli torna in 4, 58-60.¹³⁷ Ricapitolando il senso della successione delle *Gestalten* (il Figlio è la 5^a, la Luce che pervade tutto d'amore; lo Spirito Santo è la 7^a, strettamente legata al Figlio) Böhme sottolinea che lo Spirito Santo è "la forza vivente del Padre e del Figlio, e dà corpo (*confirmiret*) all'eterna nascita della Trinità".¹³⁸ Il 3° Principio è un elemento-cardine della dottrina böhmiana; Lucifero infatti ha perduto il "consolidamento" avvenuto tramite esso,¹³⁹ e perciò è racchiuso per l'eternità nel 1° Principio come una morte eterna.¹⁴⁰ Come preciserà meglio Böhme in un'opera successiva,¹⁴¹ i demoni non hanno corpo; lo stesso accade all'anima degli uomini nei quali non si è accesa la Luce.¹⁴² Questo dunque è il tragico libero volteggiare nell'*Abgrund* del quale abbiamo detto: tormento di non essere giunti al *fine* di tutta la Creazione e di tutto il divenire divino; "essere", esserci nel senso pieno, è essere consolidati e definiti attraverso lo Spirito Santo, "aver forma", quella forma che non può darsi senza un corpo, peraltro "sottile", visto che la disarmonia del mondo elementale è la causa dei mali, quelli concretamente esperiti dall'umanità. Coerentemente col millenarismo dei Padri, Böhme sogna il compimento d'un Progetto interrotto, una *nuova terra*; fuggire dal corpo elementale non è fuggire dal corpo *tout court*; il fine è sempre la corporeità, ancorché diversa e "pura".¹⁴³ Non aver corpo, secondo una concezione antichissima, è non aver forma, quindi non "esserci", restare nel limbo dell'irrisolto e dell'irrealizzato, in *eterna angoscia*.

¹³³ *Aurora*, 21, 58-60, p. 308.

¹³⁴ *ivi*, 23, 74-77, pp. 348-349.

¹³⁵ Böhme è, socialmente, un esponente della piccola borghesia: la sua famiglia era modesta ma non povera, perché possedeva terra per un discreto ammontare; inoltre, constatata la natura gracile del giovane Jacob e la sua vivace intelligenza, poté mantenerlo agli studi. Come mestiere fu un artigiano, un ciabattino, ma col tempo, pressato dagli impegni della scrittura, finì col cedere l'attività, per vivere grazie ai contributi dei propri numerosi ammiratori di ceto più elevato, borghesia agraria, piccola nobiltà; e di ciò è fiero. La sociologia di quest'emarginazione, culturale, non economica, sembra una costante nel tempo. Sugli aspetti privati della vita di Böhme, cfr. le fonti e le biografie citt. (Peuckert, Wehr, Koyré; in particolare quest'ultimo, pp. 47-52, sulle logge esoteriche e i personaggi che sostennero Böhme). Sulle premesse culturali di questo mondo conventicolare, cfr. Frick, cit., pp. 112-164.

¹³⁶ Wehr, cit., pp. 30-32.

¹³⁷ Pp. 42-43, S.S. II. La nostra trattazione, per il metodo stesso che abbiamo privilegiato, si fa ora necessariamente rapsodica: intendiamo infatti seguire i testi segnalando in progressione quanto d'innovativo essi contengono. Poiché però Böhme, pur nelle diverse angolature scelte nelle diverse opere, narra sempre la stessa storia, ci troviamo a doverne esporre singoli episodi staccati. Le parti omesse contengono anch'esse sempre nuovi chiarimenti, ma non tali da modificare l'informazione-base che abbiamo trasmesso con l'esposizione dell'*Aurora*, informazione alla quale rinviamo il lettore come connettivo di tutto quanto andiamo aggiungendo.

¹³⁸ 4, 60, p. 43.

¹³⁹ 4, 71, p. 45.

¹⁴⁰ 4, 73, p. 46.

¹⁴¹ *De signatura rerum*, 3, 34, S.S. VI, p. 26.

¹⁴² *Von den drey Principien*, 4, 76, S.S. II, p. 47.

¹⁴³ "Rein" è definito da Böhme l'elemento unico della Creazione archetipica, che non avviene nei 4 elementi, ma nella Quintessenza, per definizione armonia assoluta. Il 3° Principio è precisamente il Principio che conferisce la forma, il Principio della "ewige Scheidung" (5, 9, p. 50). Come ha sottolineato E. Benz, *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, Stuttgart, Kohlhammer, 1937, pp. 40-41, le attese dei primi

L'anima (*Seele*) del resto, è di per sé, senza la rinascita nella Luce e nell'Amore, un'entità oscura strettamente legata al 1° Principio, in sé simile ai diavoli.¹⁴⁴ L'anima è dunque, nell'uomo, il principio sulfureo;¹⁴⁵ la psicologia di Böhme vede al fondo di tutto l'essere la tenebra, e nella Luce il desiderio di divenire, uscendone: la Luce che balena è il principio di libertà che si afferma. L'uomo, specchio del divino, ripete il processo teogonico mostrandolo nella triplice antropologia.¹⁴⁶

Di questo processo teogonico e di quello cosmogonico, Böhme ripete quindi i passaggi, e dà una nuova e sintetica definizione dei 3 Principi:¹⁴⁷ il 1° Principio è il tormento delle tenebre; il 2° Principio è la forza della Luce; il 3° Principio è la nascita dalle tenebre grazie alla forza della Luce. Qui egli è sintetico e chiaro, ma è bene non accontentarsi delle formule: la lettura dell'opera con le sue continue rimasticazioni apre prospettive cunicolari che inducono a restare sempre su posizioni possibiliste.

Il 3° Principio viene definito anche una "forza desiderante",¹⁴⁸ con ciò portando in evidenza la doppia prospettiva con la quale Böhme presenta i propri concetti: il 3° Principio, come "sale", è una corporizzazione che viene vista in modo duplice, nella sua manifestazione esteriore e nella forza che conduce a tale manifestazione; come tale un principio di corporizzazione è anche un principio desiderante, come anelito all'essere (il 1° Principio, come *Deus absconditus*, non appartiene all'essere: è una tensione all'essere, soddisfatta nel 3° Principio, eternamente insoddisfatta nei demoni, perché non si può giungere all'essere se non per la via della Luce e dell'Amore, che è principio *mobile* -mercurio- della vita).

Nel 3° Principio il sistema böhmiiano mostra chiaramente il proprio eliocentrismo; come già aveva anticipato in *Aurora* 2, 9-10, Böhme ribadisce il parallelismo tra il Figlio, Luce che brilla nelle tenebre, Parola che si è fatta Dio nella quale era la Vita e la Luce (*Giov.* 1, 1-5); e il Sole, che è la corporizzazione di questa forza paradisiaca nel 3° Principio.¹⁴⁹

Si noti, per inciso, che per quanto concerne il paradiso Böhme ha assunto *in toto* la spazialità di Weigel: esso non è un luogo "altro", ma è coestensivo col nostro mondo sensibile.¹⁵⁰ Ciò, a nostro avviso, non segna tanto il passaggio da antiche ingenuità ad una metafisica matura -questo è soltanto l'aspetto "tecnico" della vicenda- quanto piuttosto, con la sostituzione di una spazialità metafisica ad una spazialità materiale gerarchicamente ordinata, segna il passaggio da una visione dell'*ordine* quale struttura ferrea ed esteriore cui l'*individuo* è sottoposto, ad una visione dell'*armonia* alla quale si giunge soltanto a titolo individuale, e, nel complesso, per convergente concorso di individuali percorsi in grado di trasformare il mondo dall'interno.

La vicenda del 3° Principio s'intreccia con quella di Adamo, una storia molto importante quest'ultima, che nell'*Aurora* era rimasta di fatto sottaciuta. Qui essa inizia a venire alla luce e ci sembra giunto il momento di trattarne, per inserire questo nuovo e fondamentale tassello nella ierostoria di Böhme.

Dio dunque aveva deciso di rigenerare il mondo, facendo così apparire "la Vergine della Sapienza eterna" (die Jungfrau der ewigen Weisheit).¹⁵¹ Che cos'è questa "Sapienza eterna" (o divina) che si presenta come "Vergine"? Dal contesto dell'opera böhmiiana la sua figura è chiara, ma per una definizione stringente è meglio far riferimento a *Schlüssel*, etc., 18-19, pp. 82-83, in *S.S.* IX. La Sapienza altro non è che la Parola nel suo manifestarsi (ausgeflossene Wort), il "*Gegenwurf*" (termine weigeliano ripreso da Böhme, lo *ob-iectum* in senso letterale) dell'unità dell'essere, un Chaos divino nel quale tutto riposa come una divina *Imagination*, nella quale si scorge l'immagine eterna di Dio come totalità delle forme, non in modo materiale (als Creaturen) ma puramente virtuale, come un mondo che si guardi nello specchio, e dalla quale defluisce tutta la Creazione come "idea". La definizione è faticosa ma il senso è chiaro: è l'insieme dei *lógoi spermatikói*, delle ragioni seminali contenute in Dio; è il molteplice preformato e unito nell'Uno come Progetto eterno.¹⁵²

Da questa Sapienza usciranno animali, uccelli, pesci, alberi, verzura e quant'altro; usciranno anche, dalla Quintessenza, gli spiriti degli elementi, attraverso i quali, al compimento dei tempi, tutto tornerà nell'etere e tutto tornerà a splendere dinnanzi a Dio, sicché la Sua Sapienza sarà conosciuta nella sua meravigliosità. Perciò, dallo "Elemento", Egli creò l'uomo per dargli, in paradiso, il posto di Lucifero.¹⁵³

Cristiani non erano astratte; la concezione astratta dello Spirito è razionalista e greca; per Böhme, al contrario, lo Spirito è concepibile soltanto in una sua propria particolare "corporeità".

¹⁴⁴ 5, 3, p. 48.

¹⁴⁵ Sull'identificazione di zolfo, *Grimmigheit*, e animali nocivi -i mali che taducono in terra il Male- cfr. 11, 20-21, pp. 122-123; sull'equazione anima/zolfo, cfr. 13, 30, p. 156.

¹⁴⁶ Inoltre, in linea generale tutto ciò che è terreno è copia del divino: "così vediamo nel mondo materiale la somiglianza del mondo paradisiaco non sensibile" (5, 18, p. 53). Si può trattare di un paracelsismo?

¹⁴⁷ 7, 24, pp. 68-69. Böhme si ripete in continuazione: per nostra scelta evitiamo tutte le ripetizioni che possono indurre confusione (Böhme è contraddittorio, oltretutto contorto: noi tentiamo di enuclearne una lezione coerente) e introduciamo soltanto quelle che chiariscono, e, quando necessario o utile, quelle che confermano.

¹⁴⁸ 7, 26, p. 69: "sehnende Kraft". Marquet, cit., p. 77, definisce il sistema böhmiiano una "metafisica fondata sul desiderio".

¹⁴⁹ 8, 18-20, pp. 78-79.

¹⁵⁰ 9, 4-7, pp. 88-89.

¹⁵¹ 15, 3, p. 196.

¹⁵² Benz, *Der vollkommene Mensch*, cit., p. 28, definisce Sophia come primo principio della differenziazione, luogo della Creazione dove compaiono, coesistendovi, gli opposti. Deghaye, *La naissance de Dieu*, cit., p. 190 e p. 240, la definisce "il corpo di Dio". Questo "corpo spirituale" di Dio è manifesto nelle forze della natura: cfr. Vieillard-Baron, cit., p. 65.

¹⁵³ 15, 11-12, p. 198. Lo "Elemento" (*Element*) è la Quintessenza che unisce i 4 elementi (cfr. *supra*, n. 143). Si noti un'ulteriore duplicità, che s'inserisce nelle varianti della "natura" segnalate *supra* in n. 124: qui c'è una corporeità sottile che si aggiunge a quella della "ewige Natur" o

Adamo abitava in paradiso, possedeva la scienza universale, il suo abito era lo splendore divino, non conosceva il caldo e il freddo, vedeva egualmente bene di giorno e di notte, non aveva sesso (come non l'avremo noi nella Resurrezione); neppure mangiava, e se voleva qualche frutto lo mangiava soltanto "nella bocca", non "nel corpo", perché non aveva intestino!¹⁵⁴

Se Adamo non avesse peccato, sarebbe rimasto il re del mondo, fornito di straordinarie doti, immerso in piaceri intellettuali; avrebbe mangiato e bevuto dalla fonte della vita eterna.¹⁵⁵ Era davvero a immagine e somiglianza di Dio; anche la struttura del suo corpo, le ossa, il sangue, non avevano nulla a che spartire con la materialità attuale: insomma, era come saremo noi quando risorgeremo.¹⁵⁶

Adamo rimase nella sua condizione angelica, senza toccare il frutto dell'albero, per 40 giorni, gli stessi di Cristo nel deserto.¹⁵⁷ la storia infatti, come notavamo e come accadeva con gli Gnostici, è specchio d'una ierostoria, d'un dramma in cielo. Trascorso questo periodo, purtroppo Adamo peccò;¹⁵⁸ la natura del suo peccato è però letta da Böhme molto diversamente che non nel *Genesi*; il peccato infatti precede, non segue, la creazione di Eva. Come infatti narra il *Genesi*, Eva fu creata da un Adamo dormiente; ora, dormire è un bisogno del nostro corpo sensibile e quindi, nella logica di Böhme, non poteva riguardare l'Adamo prelapsario. Dunque egli dovette peccare *prima* della creazione di Eva, la quale diviene, al tempo stesso, incolpevole ma anche segnata dalla corruzione già alla nascita, contrariamente ad Adamo. Fermo restando dunque il disprezzo per la donna, qui l'esegesi contrasta violentemente il testo su un punto di non secondaria importanza: c'è il disprezzo della materia, *che è un tratto gnostico, non veterotestamentario*. Quanto alla creazione di Eva, essa trova la propria giustificazione nella riflessione divina, che giustamente pensò che un Adamo non più asessuato non poteva star solo. Nel sonno infatti, Adamo assume i caratteri sessuali¹⁵⁹ e tutti i caratteri della corporeità che prima non aveva; caratteri che Böhme, in tutta la sua opera e per innumerevoli volte, non esita a definire "mostruosi", rivelando così un odio tutto gnostico per la materia.

In che cosa consistette, dunque, il peccato di Adamo? Böhme fa un lungo racconto fantastico, fondato sulla concupiscenza del suo lato terreno, il "giovinetto", che si accende per la "Sapienza divina", la "Vergine" che era parte di Adamo stesso (cfr. *supra*, n. 159); ciò spinge quest'ultima a fuggire da lui e a tornare presso Dio, d'onde veniva;¹⁶⁰ la concupiscenza del giovinetto simbolizza, nel racconto, il desiderio di Adamo di andare oltre il ruolo assegnatogli, analogamente a quel che desiderò Lucifero. Adamo, con il suo malriposto desiderio, ha perso la Vergine (la Sapienza divina che era in lui)¹⁶¹ e ne ha avuto in cambio una creatura "cagastica".¹⁶² Il *Von den drey Principien* è un testo che tratta essenzialmente della vicenda di Adamo; lo seguiamo ancora cercando di evitarci, per quanto possibile, le continue ripetizioni.

natura eterna, dalla quale sono fatti gli angeli, ed è quella quintessenziale di Adamo, armonia dei 4 elementi che non ha la materialità dei corpi elementali.

¹⁵⁴ 10, 17-19, pp. 107-108. Quest'ultimo tratto è fortemente gnostico: gli Gnostici infatti negavano le funzioni corporali di Cristo. Böhme manifesta un distacco sprezzante dal mondo della materia, che non sembrava così marcato in *Aurora*, e che caratterizza, a nostro avviso, in modo più spiccato gli ultimi anni. Effetto della guerra o riflesso di strutture spiritualiste mutate dalle opere che egli legge? Di certo il Böhme del dopo-*Aurora* è molto più farcito di letture. Si noti, che dalla descrizione complessiva dello stato paradisiaco, emerge, con tratti corporei, una totale mancanza degli attributi esistenziali (il clima, la visibilità, gli appetiti fisici).

¹⁵⁵ 10, 20, p. 108. Anche l'Adamo di Weigel non mangiava, e si nutriva della Parola divina; il particolare böhmiiano della mancanza d'intestini è però il frutto d'una pignoleria visionaria degna d'essere rimarcata.

¹⁵⁶ 10, 21, *ivi*. Qui il corpo di Resurrezione non sembra un corpo spirituale; sembra poter essere un corpo "sottile" nel senso di "quintessenziale", armonico, senza "punti deboli" soggetti ai malanni del mondo elementale. Abbiamo già sottolineato nelle nn. 124, 143 e 153, l'oscurità di Böhme su questo punto.

¹⁵⁷ 12, 10 e 12, 12, p. 132.

¹⁵⁸ 12, 16 sgg., p. 133 sgg.

¹⁵⁹ Prima della caduta, Adamo era asessuato, contenendo in sé le caratteristiche di entrambi i sessi, e in ciò era quindi, al tempo stesso, ermafrodita (cfr. 12, 38, p. 139): era giovinetto e verginella che convivevano castamente. Quest'immagine va intesa in senso psicologico, non materiale: i due poli rappresentano lo "spirito del mondo" e lo Spirito divino (cfr. 12, 40, p. 140). La "*Jungfrau*" è una figura che si sovrappone, come vedremo, a Sophia, la *Göttliche Weisheit*, in vari modi: anzi, essa è precisamente questa *ewige Weisheit*, come è detto espressamente in 14, 87, p. 192, il cui desiderio è *mostrare* le meraviglie divine. È lei che viene costituita nelle "essenze" da parte del *fiat*, entro lo "Elemento", cioè la Quintessenza (cfr. 14, 88-89, pp. 192-193). Essa è dunque connessa alla creazione archetipica, come abbiamo segnalato già *supra* nel testo; cfr. anche la sostanziale anticipazione di quanto in *Schlüssel*, 18-19, cit. nel testo, in *Von den drey Principien*, 15, 3-11, pp. 196-198. Qui stiamo tentando di trarre una visione coerente da un guazzabuglio, circa il quale concordiamo con il lapidario Koyré: la confusione che regna nel *Von den drey Principien* "a de tout temps rebuté l'historien" (p. 220). Koyré (pp. 196-197 e *passim* nelle seguenti) attribuisce questa confusione essenzialmente all'incapacità di Böhme di digerire le proprie letture; egli sostiene giustamente che l'opera va compresa nel suo potente significato spirituale, e non si può pretendere di scioglierne i contenuti in modo coerente. Un tentativo notevole di sdipanare la vicenda di Adamo e i suoi annessi, si trova in pp. 212-231; per far ciò è tuttavia necessario sfrondare. In realtà Böhme ha in mente una trama che potrebbe anche accordarsi con i termini alchemici che egli usa, se soltanto egli fosse in grado di comprenderne a fondo le valenze, in luogo di restituirci un vomiticcio indigerito. Questa è una singolare contraddizione per chi si vanta di essere un autodidatta, e poi corre a rimpinzarsi di paroloni. Tra i temi che egli tratta nel complicato cap. 12, vi è quello della Tintura, circa la quale riteniamo opportuno tenerci alla massima semplicità, definendola una particolare disposizione che purifica l'impuro portando ciascun essere alla sua più perfetta individuale realizzazione; questa disposizione non può esser data da alcuno, deve esser suscitata, o meglio, resuscitata, nell'anima. Essa è dunque legata, per l'uomo, al problema della Resurrezione come ritorno ad uno stato originario.

¹⁶⁰ 12, 41-61, pp. 140-146. Marquet, cit., pp. 88-89, sottolinea questo dialogo fantastico come inizio della perversione: Adamo, comportandosi come animale maschio, perde la *Jungfrau* e ottiene in necessaria sostituzione un animale femmina, Eva. Così interpretato, il dialogo assume una forte connotazione sessuofobica, di radice gnostica.

¹⁶¹ Se si tiene presente che cos'è la "Sapienza divina", si nota che perdere la *Jungfrau* significa anche perdere la propria partecipazione ad un "sapere" magico, al tempo stesso onnisciente e capace di creare; quello stesso che, recuperato con la Resurrezione, stabilisce la possibilità di un mondo nel quale l'uomo opererà soltanto per magia spirituale, non più materialmente. Questo mito, già visto, prosegue oltre Böhme.

¹⁶² 12, 61, p. 145. "Cagastro", termine paracelsista derivato dallo pseudografo *Liber Azoth* (in Paracelsus, *S.W.*, 14. Bd., p. 547 sgg.; riportato anche in Pernety, cit., pp. 62b-63a; il termine è assente in Ruland) è la materia elementale, decaduta; la carne di Adamo dopo il peccato. Il

Dunque la Vergine fuggì via da Adamo, motivo per cui si dovette creare Eva. La sua fuga rese la Tintura, che viveva in lei, stanca e debole; perciò Adamo dormì. Essa fuggì nell'etere, nel principio della Forza (*Kraft*)¹⁶³ che è evidentemente la Forza della Luce (*Licht Kraft*) perché la Tintura dà vita, forza e bellezza, precisamente come il sole in questo mondo.¹⁶⁴ Per esser più precisi si può dire che Tintura e Vergine, *nel caso dell'uomo*, s'identificano.¹⁶⁵

Chi è mai, si domanda allora Böhme, questa Tintura/Vergine? è Dio? no, risponde, è la sua amica, che *non opera*, contrariamente al Padre e al Figlio.¹⁶⁶ Come si noterà, qui si sta ricalcando la dottrina paracelsiana della Vergine celeste: anch'essa, dice Paracelso, contrariamente alla Trinità, non opera.¹⁶⁷ Segue una lunga disquisizione -che risparmiamo al lettore- sulla Tintura dell'uomo e della donna e sull'effetto del suo indebolimento, nel corso della quale si apprende che la Tintura è una "casa dell'anima", il suo paradiso, e che venne corrotta allorché Lucifero parlò nella violenza del fuoco (*Feuer Macht*, contrapposto a *Licht Kraft*).¹⁶⁸ Essa è dunque, come previsto e noto, un principio al tempo stesso di autorealizzazione, di armonia, e di corrispondenza al Progetto, in ciò ripetendo, sul piano teosofico, i suoi significati nell'alchimia spirituale.

La Vergine fuggì da Adamo perché egli si era volto dal principio di Dio a quello del mondo, e fu quindi sopraffatto dal "Geist der grossen Welt"; vale a dire che Adamo, creato dalla Quintessenza nella quale la Vergine mostra le meraviglie divine, cadde nel mondo elementale,¹⁶⁹ passò cioè dall'armonia alla disarmonia perché in tale direzione si era rivolta la sua *Imagination*. Come abbiamo già detto, per Böhme il peccato precede *necessariamente* il sonno e la creazione di Eva; dunque esso non può consistere nella materiale manducazione del frutto proibito, che verrà poi, bensì già soltanto nell'*intenzione* di farlo, che assalì Adamo prima del sonno.

Quest'aspetto del peccato di Adamo, come altri relativi alla storia della caduta e della Resurrezione, non è tuttavia leggibile con chiarezza dal solo testo del *Von den drey Principien*, e ci sembra opportuno delinearlo anche a partire da altre opere.

Il suo peccato fu questo:¹⁷⁰ la sua anima immaginò secondo lo spirito di questo mondo, si allontanò da Dio; egli volle esser signore di se stesso e la sua volontà si allontanò da quella divina, sicché Dio fece nascere l'albero che lo avrebbe messo alla prova, e glie lo vietò. Il suo desiderio era però ormai volto alle "essenze" terrene del Bene e del Male,¹⁷¹ in ciò "aiutato" dal diavolo; perciò l'immagine (*Bild*) celeste si fece terrena, etc. Egli quindi non superò la prova, perché voleva conoscere la manifestazione degli opposti¹⁷² e perciò trascinò in terra l'immagine stessa, rendendola mortale.¹⁷³

Su questo punto ci son due cose da notare. La prima concerne il *doppio livello* del peccato di Adamo: l'Adamo archetipo, quintessenziale, pecca nel desiderio, diviene elementale cadendo nel sonno, si risveglia, e con Eva commette l'atto formale, concreto, della disobbedienza.¹⁷⁴ I due livelli del peccato corrispondono ai due livelli di Adamo, così come il terreno è specchio del celeste. L'altra cosa da notare concerne il mantenimento dello schema paracelsiano: Adamo conserva l'immagine -anche se trasferita nel perituro mondo elementale- ma perde la somiglianza.¹⁷⁵

Il racconto della caduta di Adamo è tuttavia più complesso, perché la sua vicenda s'intreccia con quella dei 3 Principi, un argomento che sembrerebbe chiaro se non fosse che Böhme non è mai né chiaro né coerente; si aggiunga poi che il doppio livello di materialità, quintessenziale ed elementale, s'intrica con il doppio livello di corporeità "sottile", rispecchiandosi in un 3° Principio ambiguo, e si avrà un'idea del groviglio böhmiiano. Vediamo allora come egli racconta la vicenda della caduta in *Antistifelius*.¹⁷⁶

termine è associato ad un sapere corrotto, la magia nera o necromanzia, detta magia cagastica. "Cagaster", verosimilmente da *kakós+astér*, viene opposto a Yliaster, che ha un valore archetipico. Nella sua condizione prelapsaria, asessuata/ermafrodita, Adamo si sarebbe dovuto riprodurre per...partenogenesi (ci si scusi il termine, ma è esatto: si lega alla di lui/lei condizione verginale) generando anche il "Figlio della Vergine", che avrebbe schiacciato il capo del serpente (cfr. 12, 10, p. 132; 17, 85, p. 258). Ora questo non è più possibile: per generare un'umanità che sarà quel che sarà, ed arrivare a Cristo, è necessaria la riproduzione sessuale. Tutto il racconto di Böhme è un inarrestabile mito, sul quale non è da escludere un'influenza del mito alchemico del *lignum vitae*, oggetto del *Liber Azoth*.

¹⁶³ 13, 2-9, pp. 147-150.

¹⁶⁴ 12, 23, p. 154.

¹⁶⁵ 13, 24-25, pp. 154-155. La cosa si riferisce evidentemente soltanto all'uomo; abbiamo infatti visto *supra* in n. 159, che esiste una Tintura specifica per ogni essere (piante, animali, etc.).

¹⁶⁶ 13, 26, p. 155.

¹⁶⁷ Sudhoff, *Versuch*, etc., 2A, cit., p. 347.

¹⁶⁸ *Von den drey Principien*, 13, 43-45, pp. 159-160.

¹⁶⁹ Cfr. 14, 3, p. 168; 14, 43, pp. 179-180; 15, 17-19, p. 199. Il testo è continuamente ripetitivo.

¹⁷⁰ *Vom dreyfachen Leben des Menschen*, 11, 26, S.S. III, p. 205: "Sein Fall war dieser, etc."

¹⁷¹ Il suo peccato era voler conoscere ciò che non avrebbe dovuto, cioè la situazione terrena: Bene e Male si distinguono quando si è fuori dalla loro coesistenza in Dio, cioè fuori dell'armonia; cfr. anche *Von den drey Principien* 17, 29-35, pp. 243-245; il peccato di Adamo è anche un'illicita pretesa di onniscienza, nel voler conoscere Bene e Male *ciascuno in sé*: cfr. *Antistifelius*, 347, S.S. V, p. 289.

¹⁷² *De Signatura rerum*, 10, 33, p. 125 in S.S. VI.

¹⁷³ *Von den drey Principien*, 17, 3, p. 238.

¹⁷⁴ *ivi*, 17, 34-35, cit.

¹⁷⁵ *ivi*, 17, 46, p. 248: il suo *Gemüt* disarmonico e non più puro, non è più la "*Gottes Gleichniß*"; la *Gleichniß* era operare, vivere e generare come Dio (*Antistifelius*, 356, S.S. V, p. 291). Cfr. anche *ivi*, 84, p. 221: l'anima, trasferendosi dallo stato quintessenziale a quello elementale, muore alla luce di Dio, e si trasferisce nella propria *Selbheit* (perciò non può più avere la somiglianza); essa muore a Dio e nasce alla terra, perché desiderare di conoscere il Bene e il Male significa *desiderare di vivere nel duale*.

¹⁷⁶ Prendiamo in esame 34-67, pp. 175-183, e successivamente 338-356, pp. 288-291.

Lo Spirito di Dio, ripete Böhme, è diviso in 3 Principi: il primo è tenebroso e ardente, ed è la “ewige Natur”; il secondo è luminoso, ed è l’amore e la dolcezza di Dio, secondo la quale si chiama Spirito Santo; il terzo è quello esteriore delle stelle, etc. Così l’uomo ha una triplice vita corrispondente allo spirito dei tre mondi; lo Spirito Santo che regge il mondo interiore, non quello esteriore, porta la Sapienza divina nell’uomo, perché il mondo celeste è interno all’uomo per volontà di Dio, che volle apparire in lui facendone la Sua immagine. Quest’immagine costituita nel 3° Principio, era terrena ma non materiale; infatti lo Spirito di Dio aveva inghiottito in sé il mondo esteriore come la luce fa con le tenebre; ma l’*Imagination* di Adamo -la cui anima possedeva il principio tenebroso- si rivolse alla materialità, fece apparire il mondo delle tenebre, gli fece desiderare la conoscenza del Bene e del Male, e diede inizio al mondo materiale (äussere Irdigkeit) nella Creazione, a partire dal mondo delle tenebre e da quello celeste. Così egli stravolse la propria realtà interiore, e lo Spirito Santo fuggì da lui; egli si fece materiale e gli astri regnarono su di lui; perse la *Gleichniß*, che è la “vera” *Bildniß*; gli rimase però l’immagine in forma corruttibile, perché l’esterno mostra l’interno (das Aeussere hanget an dem Innern) ed è lo specchio della “meraviglia” (Wunder), cioè della creazione divina archetipa, quintessenziale, “sottile”.

Da questa “razionalizzazione” delle parole di Böhme si può comprendere un doppio livello della materialità segnato da un doppio livello del 3° Principio, dapprima denominato Spirito Santo al livello della creazione non sensibile, e poi, benché “fuggito”, in qualche modo presente anche nel mondo materiale, che è comunque specchio di quella creazione: e tuttavia luogo di tutte le nequizie, maledetto da Dio (“Gott verfluchte die Erde”, 11, 43, p. 177). Fin qui *Antistifelius*.

Il guazzabuglio è notevole anche sul piano concettuale, perché in Böhme sembrano coesistere due posizioni che ne fanno un vero Gnostico: il mondo esteriore è la contraffazione di quello interiore, eppure ne è lo specchio; è maledetto, è il luogo del Male, eppure contiene il Bene perché la creazione esteriore, come abbiamo visto, non fu corrotta, gli astri sono ministri di Dio e tali restano; il 3° Principio è comunque presente come creazione non sensibile cui allude quella sensibile, suo “specchio”. È come dire, gnosticamente, che in questo mondo malvagio v’è del divino da salvare: né potrebbe essere diversamente, altrimenti non vi sarebbe alcun processo di salvezza da attivare.¹⁷⁷

Vediamo ora come tratta l’argomento, sotto una diversa angolatura, lo stesso Böhme, sempre in *Antistifelius*, ma qui in 338-356. Dio fece l’uomo a propria immagine e somiglianza insufflandogli un *Geist* nel quale erano uniti i 3 Principi. Questi corrispondono a 3 mondi:¹⁷⁸ un mondo tenebroso, la “ewige Natur”; un mondo luminoso, cioè lo “Elemento” puro (als das reine Element) e in esso il paradiso; infine il mondo esteriore elementale, astrale; essi erano, in questa “immagine”, uniti e concordi; l’uomo era, ed è, il mondo interiore ed esteriore. Il mondo interiore è il cielo (*Himmel*) nel quale abita Dio; l’uomo, in terra, era in cielo; mondo interno ed esterno erano tutt’uno; l’interno si manifestava all’esterno come Dio nel tempo, perché il mondo esteriore è il tempo. Il mondo celeste e santo viveva nel “reine Element” e quello esteriore nei 4 elementi, e queste vite erano tutt’uno. Segue il noto peccato con la *Imagination* volta verso il mondo esteriore, causa della perdita di quest’armonia, che fu anche una disarmonia delle *Gestalten*; si può dire che l’apparizione separata di Bene e Male sia equivalente alla perdita dell’armonia tra il mondo elementale e quello quintessenziale, da cui la disarmonia generale. La perdita della *Gleichniß* è questo, è la perdita di quell’armonia che concerneva non soltanto i 3 Principi nel *Geist*, ma che “tingeva” anche la carne: questa aveva infatti la Tintura sia dal Fuoco che dalla Luce, era dunque una carne santificata.

Trarre un discorso coerente da queste due rappresentazioni della caduta e dalle numerose altre che potremmo citare e che sono o ripetitive, o complicative, non sembra facile; tuttavia vi è un concetto di fondo che sembra sufficientemente chiaro. Adamo era una realtà armonica dei 3 Principi, come tale partecipava della realtà celeste pur vivendo su una terra in parte corrotta, ove già si poteva concepire la separazione del Bene e del Male; volendo esperire questa separazione, Adamo si pose di fatto nel mondo degli elementi discordi,¹⁷⁹ disarmonici; per conseguenza venne meno l’armonia di essi che regnava nel mondo quintessenziale; il 3° Principio, che aveva rappresentato l’efflusso della Volontà divina concorde del Padre e del Figlio nel mondo divino quintessenziale, ove egli aveva rappresentato il *fiat*, divenne *ipso facto* la stessa cosa nel mondo elementale, disarmonico, che è lo specchio del precedente mondo archetipico.¹⁸⁰ Per questa ragione lo Spirito

¹⁷⁷ Dio infatti vive ovunque, anche nelle tenebre e in Lucifero: cfr. *Von der Gnaden Wahl*, 7, 13, p. 82 in S.S. VI; è come il sole che dà vita al mondo elementale, altrimenti invivibile: *ivi*, 7, 9-10, pp. 81-82; cfr. anche *Mysterium Magnum* 22, 3, S.S. VII, p. 148: in tutto ciò che è mortale v’è nascosto qualcosa d’immortale. Qui si tocca con mano un altro elemento del guazzabuglio: lo Spirito Santo e il 3° Principio sono indubbiamente la stessa cosa (Koyré, p. 189) ma lo sono di certo soltanto nella creazione archetipica; al livello sensibile si parla al tempo stesso di 3° Principio e di fuga dello Spirito Santo; evidentemente c’è da pensare ad uno schema a due livelli, dove il sensibile è specchio del modello celeste, che quindi è al tempo stesso “presente” nel sensibile e dislocato altrove. Lo schema, neoplatonicamente, non è né nuovo né sorprendente, ma estrarlo dal chaos böhmiiano non è impresa da poco. Deghaye, *La naissance de Dieu*, etc., cit. afferma il seguente schema, che ci sembra corretto e indiscutibile nonostante l’oscurità degli scritti böhmiiani: la creazione iniziale concerne un mondo archetipo (p. 31); a questo piano eterno della natura, corrisponde un piano che è quello della natura nella quale viviamo (p. 234) che, pur costituendo un luogo ontologico distinto, è legato al precedente da un rapporto di analogia (p. 201); alla fine dei tempi questo mondo sarà rigenerato (p. 221). La natura visibile, dice Deghaye (p. 221) è lo specchio di quella invisibile.

¹⁷⁸ *Antistifelius*, 338-339: “Auch den Geist aller drey Principien in einen einigen Geist eingeblasen. Alle drey Welte, als (1), etc.”

¹⁷⁹ Cfr. anche *Mysterium Magnum*, 17, 37, S.S. VII, p. 115.

¹⁸⁰ Anche Koyré, cit., p. 444, emerge dal chaos böhmiiano asserendo che il 3° Principio sembra condividere la propria natura di Principio “ad extra”, tanto nel mondo divino di cui fa parte, quanto nella natura transeunte.

Santo, essendo al tempo stesso realtà divina e creatore di questo mondo duale, sarà lui il giudice del Giudizio finale:¹⁸¹ nessuno meglio di lui sembrerebbe infatti poter giudicare del Bene e del Male, e nessuno più di lui sembra autorizzato a por fine ad un mondo da lui stesso creato.

Una rappresentazione sintetica dell'evento della caduta si trova in *Von der Menschwerdung Jesus Christi* 6, 3-8, pp. 150-153 in S.S. IV. L'uomo è un *Limus* "vale a dire un estratto (Auszug)" dei 3 Principi; Dio lo creò immortale, con un'altra carne e un altro sangue, fatti per l'eternità, dei quali abbiamo nostalgia; l'uomo, con il suo peccato, ha reso sensibile questo *Limus* (wir haben den Materiam an den Limum gezogen)¹⁸² e ciò fu conseguenza della malizia introdotta nel *Limus* da Lucifero, che vi era imprigionato (creazione di Adamo da un mondo già imperfetto); la conseguenza fu che lo Spirito divino si trovò chiuso nella morta materia, dove non v'è la libertà dell'eterna *Feuerslicht*, e "l'acqua della libertà", che è cibo di quel fuoco eterno, si fece materiale, sicché impedì a quel fuoco di ardere. L'uomo è decaduto a cosa morta, e poiché Dio non voleva che la Sua immagine fosse così, predispose il piano della Resurrezione. Questo passo mostra una sorprendente identità strutturale con il mito gnostico.

Una conseguenza immediata della caduta di Adamo nel duale, fu la comparsa della dicotomia tra buoni e malvagi, la cui prima emblematica e non casuale manifestazione fu la nascita di Caino e Abele,¹⁸³ nei quali è prefigurata la Chiesa mondana e la "vera" Chiesa;¹⁸⁴ il Bene e il Male altro non sono che l'aspetto esteriore della disarmonia che Adamo introdusse nei 3 Principi.¹⁸⁵

Il dramma della caduta pone, nella logica di allontanamento/ritorno che regge la storia/ierostoria, il problema della salvezza che, come si può facilmente immaginare, è centrale in Böhme come lo era in Weigel e come lo è in ogni visione utopica, millenarista, sia rivoluzionaria, sia intesa come fuga dal mondo. La "salvezza" infatti, tolta dalla sua trattazione metafisica, altro non vuol essere se non salvezza da un mondo, questo mondo, esperito come inadeguato e invivibile.

In una vicenda cristiana però, la salvezza è Cristo: ma parlare di Cristo vuol dire porsi il problema della sua nascita, quindi il problema di Maria; dovremo perciò riprendere il discorso böhmiiano alquanto alla larga, ripartendo da quella Vergine divina -fuggita lontana da Adamo e tornata a rifugiarsi in Dio- della quale parliamo, e della quale abbiamo visto la sovrapposizione/identità con la Sapienza divina. Riprendiamo dunque il discorso a partire da questa figura, non nuova, perché già sin da prima di Cristo si speculava su di essa sotto il nome di *Hokmah*.

La Vergine fuggita da Adamo era per l'appunto la nostra *Göttliche Weisheit*, detta da Böhme anche *Sophia* -un nome gnostico- ed era anche quella *Gleichniß* che Adamo perse con la caduta,¹⁸⁶ per essere più precisi, Adamo esisteva da sempre in Dio, e vi esisteva in *Sophia*.¹⁸⁷

Ora, questa *Sophia* che, come abbiamo visto, è la "ausgeflossene (o ausgesprochene) Wort", cioè la Parola effluita, parlata, è in stretto rapporto con lo Spirito Santo come Parola che effluisce, parla:¹⁸⁸ per la

¹⁸¹ *Vierzig Fragen von der Seelen*, 30, 11-19, pp. 139-140, in S.S. III.

¹⁸² Lo stesso concetto in *Von den drey Principien*, 17, 50, S.S. II, p. 249; soltanto, qui con la tipica sovrapposizione paracelsiana, *Limbus* in luogo di *Limus*. C'è tuttavia da dubitare che Böhme abbia chiara la nozione etimologica di *Limbus*, che in Paracelso è fondante.

¹⁸³ *Von der Gnaden Wahl*, 9, 21-23, pp. 139-140 in S.S. VI; *Mysterium Magnum*, 28, 19-20, S.S. VII, p. 233.

¹⁸⁴ *Mysterium Magnum*, capp. 26-27, S.S. VII.

¹⁸⁵ *Libri apologetici contro Tilken*, II, 10, 128, S.S. V, p. 129: i 3 Principi entrano in conflitto nello stesso Adamo in qualità di ira divina (1), amore divino (2) e regno di questo mondo (3). Caino è generato nell'ira, Abele nell'amore; eppure ciascuno di loro possiede i 3 Principi, vale a dire Caino non è un essere demoniaco; Cristo è venuto infatti per salvare i peccatori (10, 130, *ivi*). Questa disarmonia deve dunque intendersi come stato di fatto nel cui ambito spazia il libero arbitrio; ciò è come dire che, dopo la caduta, le azioni umane hanno perduto ogni possibile ingenuità, non possono più essere "neutre"; in questo mondo, l'uomo è schierato. Si noti che Adamo non sapeva di possedere l'essenza divina (*Von der Gnaden Wahl*, 9, 21, cit.) mentre noi, ora, non possiamo non vedere (*ivi*, 9, 22); il primogenito inoltre doveva essere Caino, come prima immagine della caduta (*ivi*).

¹⁸⁶ *Vom dreyfachen Leben*, 5, 41 e 6, 51-53, S.S. III, p. 89 e p. 118; *Vierzig Fragen*, 45-48, pp. 17-18 in S.S. III; perdita questa *Gleichniß*, la *Bildniß* resta a mezza via tra cielo e inferno: cfr. *Vom dreyfachen Leben*, 6, 56, p. 119.

¹⁸⁷ *ivi*, 6, 68, pp. 122-123 "die Bildniß ist in der Jungfrau der Weisheit in Gott von Ewigkeit erschienen...Die Bildniß ist in Gott eine ewige Jungfrau in der Weisheit Gottes gewesen; nicht eine Frau, auch kein Mann, aber sie ist beides gewesen; wie auch Adam beides war...denn nichts bestehet in der Ewigkeit was nicht ewig gewesen ist"; *Von der Menschwerdung*, 5, 2, S.S. IV, pp. 32-33: "Adam war ein Mensch und ein Bilde Gottes, ein ganz Gleichniß nach Gott...die Tiefe ohne Grund lüsterte sich in Gleichnissen zu offenbaren: Als denn von Ewigkeit solche Offenbarung in der Weisheit Gottes ist geschehen, als in einer Jungfräulichen Figur, welche doch keine Gebärerin war, sondern ein Spiegel der Gottheit, etc."

¹⁸⁸ *Sophia* è colei che ha creato tutto in unione col *fiat*; cfr. *Von den drey Principien*, 18, 24, S.S. II, pp. 276-277: Dio ha generato soltanto il Figlio e non altro (siamo nell'ambito delle *Gestalten*, qui con "Figlio" non s'intende il Cristo storico, ma il "cuore", la Luce); anche la *Jungfrau* non genera, ma si specchia nello Spirito Santo, e, tramite il *fiat*, crea tutto e si specchia in tutto il Creato ("erblicket sich im H. Geiste...und eröffnet dieselben, und die hat das starcke Fiat Gottes zum Werkzeug, damit sie alles schaffet...und erblicket sich in allen geschaffenen Dingen"). Cfr. anche *Vom dreyfachen Leben*, 5, 40-52, S.S. III, pp. 88-91: la Parola esce dal Padre e dal Figlio e va nella Sapienza (*Weisheit*); la Parola parlata (ausgesprochene) è l'immagine della Trinità e una *Jungfrau* "ohne Wesen", una *Gleichniß* nella quale lo Spirito Santo apre le meraviglie di Dio Padre (die grossen Wunder Gottes des Vaters) che sono nascoste nel suo Sigillo. La *Jungfrau* è bella come un angelo, è immagine della Trinità e ha sede al centro della Croce; essa è l'essenziarsi dello Spirito che questi ha in sé come un abito col quale si mostra, altrimenti non sarebbe conoscibile; essa non è corporea ma è visibile ed è essenziata, mentre lo Spirito non lo è. Noi possiamo conoscere, di Dio, soltanto questo splendore della maestà (Glanz der Maiestät) e ne sentiamo la forza in noi, perché è la nostra vita e ci guida, ma la *Jungfrau* la conosciamo in tutte le immagini divine, perché essa dà frutti corporei: non che essa sia la corporeità di questi frutti, ma ne è la bellezza. Qui si nota un doppio ruolo della Vergine, che già era emerso dagli schemi introdotti, ma che non avevamo esplicitato: la Sapienza divina ha due volti sovrapposti come nella Qabbalah: Sapienza superiore e inferiore, *Hokmah* e *Shekinah*. La somiglianza è notevole e ricalca l'essenziale schema neoplatonico; la differenza "di sesso" tra *Hokmah* (maschile) e *Sophia* non ci sembra modifichi granché l'analogia. Cfr. inoltre *ivi*, 22, 24-26, p. 377: l'elemento "puro" (das reine Element) è una corporeità celeste nella quale vive la divinità; il Padre parla la Parola, e il parlare è lo Spirito Santo, il parlato è

precisione è in un rapporto di *syzygie* che trasforma la Trinità in una Quaternità di fatto, secondo uno schema ben noto (studiato da Jung in *Risposta a Giobbe*, cit.) che abbiamo conosciuto in Paracelso e Weigel come schema “preparatorio” per la nascita di Cristo, e che si ripropone anche in Böhme -che conosce lo schema stesso- in modo però diverso e originale.

Vediamo dunque come si configura in Böhme la nascita di Cristo: essa è descritta, nella sua successione, in *Von den drey Principien*, 18, 40-45, S.S. II, pp. 281-282. Sophia è, come sappiamo, la *Jungfrau* che fuggì da Adamo dopo il peccato e tornò nel mondo divino; essa era l'anima di Adamo. La Parola tornò allora nella *Jungfrau*, e così la Volontà del Cuore di Dio, dal Padre si trasferì nella Volontà della Sapienza, e vi si unì in eterno matrimonio; questa *syzygie* -così ormai dobbiamo considerarla- entrò nel grembo terreno della Vergine Maria, nel quale il Cuore di Dio (la Luce) divenne un uomo angelico, quale era Adamo prima della caduta: dunque Cristo è un secondo Adamo nel senso letterale della parola. Questa nuova creatura, Cristo, è generata dalla *Jungfrau* nell'Elemento puro in piena unione con la Trinità, che è tutta in Cristo; questi prende poi il corpo elementale dalla donna, da Maria. L'Elemento puro, aggiunge Böhme, è il *Limbus*: un concetto emanatista, circa la cui reale comprensione da parte di Böhme abbiamo espresso dubbi.

Si noti la diversità di questa vicenda da quelle narrate da Paracelso e da Weigel: Maria è una donna reale, non un angelo, come sottolinea più volte Böhme, anche criticando apertamente lo schema di Weigel;¹⁸⁹ tuttavia Böhme appare, se non esattamente un Docetista, certamente molto vicino alla posizione dualista, immaginando un “utero in prestito” per evitare l'inconcepibile unione, non tanto del divino con l'umano, quanto *del puro con l'impuro*: Maria è infatti una donna qualunque, benché virtuosa, nel senso che ha anch'ella l'eredità del peccato di Adamo. Esattamente qui, si vede come la rigida divisione del reale in due strati -“puro” o quintessenziale, ed elementale- sia funzionale ad un larvato Adozionismo: spiritualmente intesa, la “nascita di Cristo” diviene infatti una realtà accessibile a tutti; quindi, tutti coloro che lo vorranno potranno divenire altrettanti “Cristi” attraverso la nascita interiore. Questa concezione, che vede in Cristo un esempio additato all'uomo affinché i figli di Adamo tornino alle origini “cristificandosi”, è una posizione di partenza per Böhme, sulla scorta di Paracelso-Franck-Weigel; lo schema dell'utero “in prestito” è, a nostro avviso, una *conseguenza*, nel senso che esso appare necessario per giustificare al tempo stesso la storicità di Cristo e la sua valenza simbolica; lo stato umano come decaduto rispetto a quello iniziale di Adamo inteso come divino; e la possibilità, per i virtuosi, di recuperare uno stato *divino*. Tutto ciò è enfatizzato dal fatto che il grembo “reale” nel quale avviene la nascita della componente divina di Cristo, è precisamente quella *Jungfrau/Sophia/Göttliche Weisheit* che era l'anima originaria dell'Adamo prelapsario, e che ora può essere trapiantata, e quindi anche rigenerata, all'interno di un uomo decaduto ma pur sempre *Bildniß* di Dio, che Dio stesso vuol recuperare a piena *Gleichniß*. Cristo inoltre, acquisisce la propria componente umana da una vergine, Maria, ma non da un uomo, al fine di essere, esattamente come Adamo, una *männliche Jungfrau*.¹⁹⁰

La stessa vicenda è ripetuta in *Vom dreyfachen Leben*, 6, 69-81, S.S. III, pp. 123-124; noi rinasciamo in Dio eterni come lo era Adamo, seguendo l'esempio di Cristo che nacque in Sophia ma anche in Maria, per prendere la nostra anima, perché Maria non era un angelo, ma la figlia di Anna e Gioacchino; grazie a ciò si ristabilisce quell'unità di divino e di umano che Adamo aveva perduto; Sophia che si era precedentemente essenziata una sola volta, in Adamo, torna ad essenziarsi in Cristo, secondo Adamo. La Parola dunque, in Maria indossò la carne e ne risultò un uomo né celeste né terreno; così avvenne l'Incarnazione, e ne venne in nove mesi un uomo completo con anima, spirito e carne; così l'anima decaduta di Adamo tornò alla sua umanità eterna nel corpo di Maria, perché l'anima venne da Maria. Il passo è confuso ma il senso è chiaro: l'Incarnazione, con la fusione che ne deriva di umano e divino, mostra che l'anima umana può risorgere. Infatti, precisa Böhme poco dopo,¹⁹¹ come Dio si fece uomo una volta, così accade in molti. Ancora più preciso e sintetico un po' più avanti:¹⁹² Cristo era il Cuore di Dio, aveva in sé la *Jungfrau* e prese la nostra carne e la nostra anima, ma aveva anche la carne eterna,¹⁹³ c'è quindi unione/identità tra la nostra anima e la sua, la nostra carne e la sua; perciò Cristo vive in noi e noi in lui; perciò noi possiamo aderire alla sua umanità e divenire un nuovo uomo, assumere *la sua Tintura*. L'intero evento si trova infine descritto ancora una volta in *Von den drey Principien*, 22, 38-81, S.S. II, pp. 379-390, dove Böhme tiene ad insistere su alcuni particolari: sulla critica alla concezione di una provenienza extraterrena di Maria; sul fatto che in questo mondo ogni nascita è corrotta, e che quindi Cristo non poteva nascere *da* Maria, ma soltanto *in* Maria; sulla separatezza dei due piani, celeste e terreno, nella vicenda dell'Incarnazione; sul fatto che Cristo non portò dal cielo con sé la propria anima, che ricevette da Maria insieme al corpo sensibile al quale l'anima è legata.

la Sapienza divina il cui corpo è l'Elemento puro; la *Jungfrau* è dunque la Sapienza divina parlata attraverso la Parola del Padre, ed è il *Geist* dell'elemento puro; essa apre le grandi meraviglie nell'Elemento santo (puro). Essa appare dunque nella creazione non sensibile.

¹⁸⁹ In *Theosophische Send-Briefe*, 12, 59, pp. 55-56 in S.S. IX, egli critica espressamente Weigel per aver rifiutato la nascita di Maria da Anna e Gioacchino.

¹⁹⁰ *Mysterium Magnum*, 19, 17, S.S. VII, pp. 128-129; da Maria, Cristo prende una “männliche Feuer-Seele” (*ivi*, 23, 44, p. 176). Si ricorderà, tra l'altro, che il problema dell'anima umana di Cristo è stato un importante problema cristologico.

¹⁹¹ *Vom dreyfachen Leben*, 7, 22, pp. 132-133.

¹⁹² 11, 76-78, p. 222.

¹⁹³ Quella che era stata di Adamo: cfr. 7, 25, p. 134.

Con quanto esposto sopra, riteniamo dunque di aver chiarito, sia pure a prezzo di molte ripetizioni, la vicenda che riguarda la caduta di Adamo, e con essa la conseguente vicenda del ruolo di Cristo, messe a fuoco da Böhme a partire dal 1619; su di esse sembrano opportune alcune rapide notazioni.

In primo luogo vorremmo sottolineare il carattere spiccatamente mitico del racconto: se si ricorda la ragione della creazione di Adamo (creazione di una nuova schiera angelica in sostituzione di quella di Lucifero) e quella *iniziale* dell'avvento di Cristo (re della schiera angelica nata da Adamo, in sostituzione di Lucifero) si vedrà che il piano divino, sebbene non vanificato, viene comunque modificato dall'intervento di Lucifero: tanto i discendenti di Adamo quanto Cristo, si troveranno ad affrontare prove impreviste, e i loro ruoli dovranno subire dislocamenti tattici. Si configura quindi l'esistenza in terra di una vera e propria lotta tra il Bene e il Male, conseguenza d'un dramma celeste e a sua volta foriera di ripercussioni in cielo (fuga della *Jungfrau*, suo ritorno come portatrice di Cristo; questi, a sua volta, non viene a regnare, viene ad insegnare ai discendenti di Adamo come tornare ad essere la schiera angelica sulla quale Cristo *regnerà* dopo il Giudizio). La vicenda tutta, non soltanto assume colorito gnostico, destinato ad accentuarsi progressivamente, ma pone l'uomo, come alleato di Dio, al centro d'un processo di redenzione cosmica, che è redenzione del cosmo dal suo fondamento tenebroso.

Lo stesso Böhme, sostenitore del libero arbitrio, ha qualche dubbio sull'ipotesi che Adamo, creato in un mondo già corrotto da Lucifero, potesse davvero non peccare; d'altro canto è evidente sin dall'*Aurora* che Lucifero altro non è che il lato tenebroso di Dio, che rifiuta il divenire della luce; è la pulsione di morte presente in Dio stesso, è il suo *Abgrund*. Si potrebbe dunque affermare che dal mito -piaccia o non piaccia allo stesso Böhme- si deduce l'origine divina del "peccato originale": l'uomo opera soffrendo, sull'esempio di Cristo, per purgare Dio dal Suo peccato originale, la Sua origine in quell'*Abgrund* dal quale Egli deve emergere, *se vuole* -e lo vuole- *divenire* il Bene, in un moto teo/cosmogonico nel quale la sintassi del discorso stesso si destruttura: "Divenire" e "Bene" sono infatti sinonimi, coincidendo entrambi con il "Volere" divino; il Male ne emerge *e contrario* come "*Widerwille*", volontà opposta.

Soltanto in un secondo momento, con Adamo, il Male s'identifica con la propensione verso la materia, in quanto propensione verso uno stato corrotto della Creazione, che *doveva* e *dovrà* essere altro. Perché però, la corruzione luciferina, l'opposizione al divenire, e la materia sensibile coincidono? Si può ipotizzare una componente psicologica determinante: in questo mondo materiale si soffre, il desiderio è superare questo stato, dunque Dio doveva avere in mente un altro mondo, non materiale al quale *dovremo* tornare. Questa componente psicologica, che riteniamo possibile, non può tuttavia esimerci dal trovare un legame logico: sarebbe infatti erroneo ritenere che l'utopia si esprima in modo irrazionale; essa si esprime più semplicemente con una razionalità diversa.

Il legame logico ci sembra questo: gli opposti che in Dio -ma anche nel mondo quintessenziale paradisiaco- sono uniti e armonizzati, nel mondo sensibile si presentano scissi; questo mondo è il mondo luciferino perché Lucifero è colui che *testimonia*, con la propria scelta e la propria realtà, l'esistenza di un fondo oscuro sin allora sottaciuto. Lucifero *svela la disarmonia* tramite la contrapposizione, svelando/creando gli opposti inconciliabili; questa rivelazione è *la materia sensibile di questo mondo storico*. Lucifero ci pone dinnanzi ad una realtà con la quale fare i conti -è un "loico", come dice Dante- e tutto il castello teosofico di Böhme costituisce il tentativo utopico di superare un confronto che appare insostenibile nella prospettiva storica dell'emarginazione: il confronto con l'esistenza. Non per nulla la soluzione offerta, nella condizione terrena, è la *Gelassenheit*, che per definizione è rifiuto (mistico) di ogni contraddittorietà dell'esistere. Ora, come nella Qabbalah a partire dal *Bahir*, anche per Böhme contraddittorietà e Male s'identificano, e quindi Male e condizione storica sono sinonimi; fuggire questa situazione praticando la *Gelassenheit* è dunque la sola via al Bene, e che *questa* sia la via ci viene indicato dall'esperienza stessa del Male: perché esiste il Male? egli si domanda; e si risponde: perché è necessario capire che cos'è il Bene e perseguirlo.¹⁹⁴ La stessa dolorosità d'un mondo contraddittorio c'insegna che dobbiamo rifugiarci nel contrario della contraddittorietà, cioè nell'unità, nella *coesistenza degli opposti*. L'antropologia dell'arte ha qualcosa da insegnare al riguardo;¹⁹⁵ questa è comunque la quintessenza dell'Utopia.¹⁹⁶

Queste considerazioni sembrano di una qualche utilità nel momento di proseguire l'esame dell'opera böhmiiana, perché possono aiutarci a comprendere la sua ripetitività: in effetti Böhme è spinto a tornare e ritornare sempre sugli stessi temi in modo quasi compulsivo, e ci sembra di scorgere la ragione di tutto ciò nel

¹⁹⁴ *Der Weg zu Christo*, VI, 1, 7-8, p. 167 in S.S. IV.

¹⁹⁵ Abbiamo trattato il problema in *Arte, Memoria, Utopia*, *passim*.

¹⁹⁶ Böhme ha narrato in modo specifico questa utopia in *Von den Gnaden Wahl*, 5, pp. 50-62 in S.S. VI, ove si ricapitola la vicenda di Adamo come contrapposizione di situazione paradisiaca e situazione storica. Adamo era stato creato nella Quintessenza e di essa si nutriva, ma a seguito del peccato lasciò il mondo dell'armonia (*Temperatur*) per passare nella "*Scienz der Unterschiedlichkeiten*", il mondo elementale maledetto da Dio, costruito nella "*Phantasey der Ungleichheit*". Qui non soltanto s'identifica il molteplice col Male (cfr. anche *Questiones Theosophicae*, 10, 3, S.S. IX, p. 29: il Diavolo rifiutò l'unità e volle il molteplice); qui il passaggio dall'unità al molteplice è contrassegnato da una *diversa disposizione al sapere*. Infatti, mentre la *Temperatur* è di per sé inesprimibile e si raggiunge soltanto con il *Verstand*, grazie al quale si è unificati nella scienza divina, Adamo, che "*wollte alles wissen und klug werden*" (5, 10, p. 53) entra nella pseudoscienza dei Sofisti, nella *Vernunft* che può soltanto distinguere e contrapporre. Il paradiso è uno stato interiore di *Gelassenheit* che consente il possesso della *Weisheit*, la Vergine fuggita da Adamo che *maschilmente* la voleva, *stabilendo la contrapposizione dei sessi* (*Von den drey Principien*, 12, 38 sgg., cit.); il paradiso perduto è uno stato di coesistenza degli opposti, nel quale Adamo era "*kein Mann, kein Weib; sondern beides, als eine männliche Jungfrau*" (5, 35, p. 61).

pressante bisogno di darsi conto della propria negativa esperienza del mondo: nella sua opera le espressioni di disprezzo per *questo* mondo tendono col tempo a prevalere rispetto alla sua iniziale esperienza del divino nella natura. Quando si mette l'accento sul tema böhmiaco di un divino leggibile soltanto grazie al mondo, non si deve oltretutto dimenticare che Böhme allude al mondo progettuale da recuperare, la cui traccia più significativa è nel meraviglioso sbocciare della vegetazione. In *questo* mondo viceversa, il Progetto è oscurato dalla presenza delle tenebre, e le tenebre hanno un fascino maligno sull'uomo: la società di riferimento di Böhme è una società di malvagi che trionfano in terra, dai nobili feroci e prevaricatori, ai preti bugiardi, agli intellettuali tronfi della propria erudizione, tutti colmi di onori e di ricchezze. Contro questa società Böhme si scaglia abitualmente con la certezza che le sofferenze dei giusti saranno vendicate, che i giusti trionferanno, e che un giorno il mondo tornerà ad essere la piena manifestazione del divino, con tutte le sue meraviglie non più offuscate dal Male. Il "mondo" di Böhme è dunque il progetto utopico fallito e da restaurare, mondo corporeo ma di una corporeità altra rispetto a quella elementale, disarmonica.

Con queste premesse, esaminiamo dunque quanto di nuovo appare entro i noti e consolidati schemi, a partire dall'opera successiva, *Vom dreyfachen Leben des Menschen*, i cui contenuti abbiamo però in buona parte anticipato; ci resta essenzialmente da trattare, tra le novità che vi s'introducono, la ristrutturazione del quadro delle *Gestalten* o Qualità, quale era stato presentato in *Aurora*. Si tratta di modifiche lievi ma significative per quanto concerne la psicologia del processo teogonico, che da questo momento resta definitivamente fissato, e regolarmente riproposto e approfondito senza variazioni. Ci sembra quindi opportuno affrontare l'argomento in rapporto al complesso dell'opera böhmiaca, così come faremo per gli altri grandi temi dei quali non abbiamo ancora completato l'analisi.

Nel *Vom dreyfachen Leben*, dopo aver narrato dell'uscita di Dio dalle tenebre dell'*Abgrund*, come Volontà articolata in due movimenti (cfr. *supra* in n. 79) Böhme torna sul problema delle *Gestalten* razionalizzando la propria concezione della nascita del Creato (= Dio manifesto) attraverso la dialettica del principio di compattazione (*Herbe, Kälte*) e del principio di moto (*Bittere, Bewegung*) che agisce sul primo come tormento (*Stachel*, anche "pungiglione", ad indicare il carattere "irritante" di questa *Gestalt*). Per far ciò, e, a nostro avviso, anche per mantenere in 7 il numero delle Qualità, egli eliminerà dal loro novero la *Süße*, che non ha più il 2° posto, a causa della razionalizzazione del "centro" nella dialettica *Herbe/Bittere*, 1^a e 2^a *Gestalt*; e la sostituirà, come 3^a *Gestalt*, con l'Angoscia, *Angst*, conseguenza della dialettica delle prime due. Il resto della successione permane eguale, e questa è la struttura definitiva delle Qualità di Dio.¹⁹⁷

Lo schema teogonico che ne deriva è il seguente, dal notevole interesse psicologico. La dialettica delle prime due Qualità in sé opposte, è all'origine del moto e ne costituisce il centro; esse tengono prigioniera nelle tenebre la Volontà, di per sé luminosa perché libera; la Volontà si rafforza nel contrasto ed erompe come *Feuer-Blitz*, nel quale si manifesta per l'appunto la libertà come uscita dalle tenebre della natura. Il concetto di *Angst* compare qui in un duplice aspetto: essa è il frutto delle tenebre nelle prime due Qualità,¹⁹⁸ ma anche una volontà di uscirne.¹⁹⁹ L'Angoscia è dunque una percezione dolorosa che però contiene in sé la spinta al proprio autosuperamento: in questo senso Böhme potrà affermare che la vita nasce dell'Angoscia.²⁰⁰

L'esplosione del *Feuer-Blitz* si apre a croce al centro del moto circolare provocato dalla dialettica di *Herbe* e *Bittere*, e lo arresta: esso costituisce dunque il momento fulmineo nel quale emerge dall'Angoscia la Volontà come Libertà e Vita,²⁰¹ uscita dalle tenebre dell'inconscio, dello stato di natura; dalla cattura di questo lampo nella *Herbigkeit* nasce la 4^a Qualità come *Salz-Geist* o *Wasser-Geist*. Il discorso si fa alquanto confuso, salvo ripetere il concetto di natura come costituita dalle prime 4 *Gestalten*; perciò possiamo arrestarci qui, non senza aver però rimarcato ancora una volta che questa teogonia ricalca con fine psicologia il formarsi dell'Io come oscuro travaglio e improvvisa illuminazione, dalla quale emerge una volontà individuata, un individuo, una personalità. Anche in questo risalta il concetto biblico di un Dio che è persona.

La nascita della vita dall'Angoscia come evento teogonico, è narrata da Böhme in *Von der Menschwerdung*, II, 4, uno degli innumerevoli luoghi nei quali egli affronta il nucleo iniziale del mito, sempre

¹⁹⁷ Questa sostituzione diviene definitiva in *Von der Menschwerdung* -opera apparsa nello stesso anno: cfr. II, 4, 1-6, pp. 132-134 in S.S. IV; il ruolo della *Angst* viene soltanto accennato, ma scompare la *Stiße* come nome; vi si parla di un *Wasser-Geist*. Per quanto riguarda il nuovo assetto delle Qualità, se ne confronti l'elenco nella grande *summa* del *Mysterium Magnum*, 6, S.S. VII, p. 29 sgg., che rappresenta una sintesi breve e chiara sul divenire divino. Nello stesso testo, in 10, 18-27, pp. 57-59, si dà anche l'elenco delle stesse *Gestalten* tradotte nel mondo manifesto; esse sono così stabilite, con un autentico *patchwork* di teosofia, astrologia e alchimia: alla *Herbe*, principio compattante come il gelo, corrispondono, nella "Erschaffung des Himmels und der äußern Welt", Saturno e il Sale; al principio di moto, *Bittere*, corrisponde Mercurio; alla *Angst*, che spinge alla creazione, corrisponde l'ardore dello zolfo; alla 4^a Qualità, il Fuoco (*Feuer* o *Hitze*) che costituisce anche il *Göttliche Salitter*, corrisponde il Salnitro: si ricorderà il significato dato da Böhme al termine, che viene qui rafforzato dalla natura di terra, acqua e zolfo attribuita alle 3 Qualità precedenti; il Salnitro è proprietà mortifera. Alla 5^a Qualità, la Luce, corrisponde l'Olio (che brucia per dare la Luce); al Tono, *Schall*, corrisponde un Tono che è mercurio vivente, nel quale si fonda la *Tinctura*; alla 7^a Qualità, l'Essere (il Dio manifesto, il *Corpus* dell'*Aurora*) corrisponde l'acqua celeste o cristallina (quella dell'*Apocalisse*, già trattata nel cap. precedente, nella lettera di Behem a Weigel) che è la creazione archetipica, non sensibile (cfr. *Vom dreyfachen Leben*, 3, 44-45, p.49). Cfr. la tabella comparativa in *Mysterium Magnum*, 6, p. 34.

¹⁹⁸ *Vom dreyfachen Leben*, 2, 21, p. 22: "Nun stehen diese beyde Gestälte in sehr grosser erschlecklicher Angst in sich selber, ausser den andern Gestälten welche aus ihnen erboren werden".

¹⁹⁹ *ivi*, 2, 30, p. 24: "Dann eine jede Angst hat willen aus den Qual auszugehen".

²⁰⁰ *Von der Menschwerdung*, II, 4, 1, p. 132, in S.S. IV. Il carattere psicologico della teogonia di Böhme è stato ben notato da Gorceix, *Psychologia sacra*, in Jacob Böhme, cit., pp. 201-203.

²⁰¹ Cfr. *Vom dreyfachen Leben*, 4, 14, p. 63: affondare nell'Angoscia è come una morte dalla quale si genera il fuoco della vita.

alla ricerca di una miglior definizione. Nella tenebra senza *Verstand* dell'*Ungrund*, si genera l'Angoscia; ma quest'essenza in sé oscura ha la Tintura della Luce, che è libertà dalle tenebre, che appartiene al mondo della Luce e che perciò l'Angoscia non può trattenere; essa, la Libertà, si fonda sul buio ma appartiene alla Luce. Così la Volontà è nell'Angoscia, e l'Angoscia è la tenebra, ma l'Angoscia desidera la Volontà di libertà, perciò suscita in sé questa Volontà come un lampo e uno scroscio, come quando si getta l'acqua sul fuoco, e questo è un morire positivo, perché l'Angoscia irrosa e buia si atterrisce dinnanzi al lampo, come la tenebra dinnanzi alla Luce; così la tenebra è sopraffatta e sopravviene la Gioia. Questo morire diviene allora un vero vivere. La Volontà però non è la Luce, ma il suo *Geist*, il Fuoco; quella nasce come una diversa Volontà, come un Fuoco di libertà, ed è una Volontà che ha una Tintura diversa rispetto a quella precedente. Ecco dunque l'errore di Lucifero: volgersi verso il 1° Fuoco, la 1ª Volontà, per dominare sulla Luce, e così facendo contrastare la legge insita nel divenire divino.

Il processo teogonico si specchia in quello cosmogonico, perché il punto ultimo del divenire divino, la 7ª Qualità, costituisce anche il mondo archetipo; il processo che conduce a quest'ultimo stato può anche esser riletto in chiave emanatista. Il Creato è il risultato della Volontà divina, perché la Volontà di Dio è manifestarsi;²⁰² Böhme condensa così la propria dottrina in *Mysterium Magnum*, I, 2-8, S.S. VII, pp. 5-6. Dio è l'Uno (*das Ein*) un eterno Nulla senza fondamento, inizio e luogo; si occupa soltanto di Sé, è Uno in Sé, non necessita di luogo o di spazio, genera Se stesso in Sé dall'eternità nell'eternità, la Sua casa è la Sapienza eterna. Nel Suo eterno generare dobbiamo distinguere tre cose: una Volontà eterna, un eterno atteggiamento (*Gemüthe*) della Volontà, e l'emanazione (*Ausgang*) da questi due, che è un loro *Geist*. La Volontà è il Padre, il *Gemüthe* è la Volontà formata, la sua dimora o il suo Cuore; l'emanazione dei due è la forza del *Geist*. Questo triplice *Geist* è una sola entità senza essere ("ein einig Wesen, und da Er doch kein Wesen ist"); l'emanato si chiama desiderio (*Lust*) della divinità o eterna sapienza, ed è l'eterna origine di tutte le forze, colori e virtù (*Tugenden*) dei quali essa diviene gravida, e la sua gravidanza è un imprimere e formare in sé; la Volontà "forma" la Sapienza nel *Gemüthe*, e il formato nel *Verstand* è l'eterna Parola, che la Volontà esprime tramite il *Geist* nel *Verstand* del *Gemüthe*. Il parlare stesso è la vita della divinità, un occhio dell'eterno vedere che conosce Forze, Colori e Virtù nella loro molteplicità, e questi sono tutti insieme Uno, e sono tra loro in armonia, o anche sono una Parola parlante nel cui parlare tutti parlano e confluiscono in un solo volto. E l'occhio dell'*Ungrund* nel quale tutto riposa, l'eternità e il tempo (= l'Uno e il molteplice) si chiama anche Consiglio, Forza, Meraviglia e Virtù; il suo vero nome è Dio o YHWH.

Il passo che abbiamo riportato in sintesi ma alla lettera, è contorto, ma il suo significato è chiaro: manifestazione di Dio e Creazione s'identificano attraverso processi emanativi. Questi processi nei quali si dispiegano i due eventi, possono essere letti più chiaramente nella loro più tarda ma anche più precisa e completa definizione in *Epistolæ Theosophicæ*, 47, 36, sgg., p. 194 sgg. in S.S. IX. Qui essi sono raccolti in una tabella il cui titolo è significativo: "Tentativo di esporre (*betrachten*) che cosa è Dio fuori della sua natura e della creazione e che cos'è il *Mysterium Magnum* attraverso il quale Dio si manifesta".

Dio fuori della natura, "diviene" secondo le fasi già note:²⁰³ dapprima è un *Ungrund* che è Nulla e Tutto, poi è una Volontà, un sommovimento (*Wallen*) dell'*Ungrund*, poi è desiderio o "conformazione" (*Infäßlichkeit*) della Volontà, infine "operatività" (*Scienz*)²⁰⁴ o movimento. Dio è così una Trinità (Volere-Desiderare-Operare).

In Dio è la Parola, che è la "separabilità nell'intelletto, cioè il parlare della propria manifestazione sensibile (*Empfindlichkeit*)" ed è eterna in Lui; Dio è l'energia (*Kraft*) di tale manifestazione sensibile. In Dio è anche la Sapienza, come "Parola parlata", energia della visibilità divina nella quale Dio diviene comprensibile, percettibile e manifesto; da essa ha inizio il *Mysterium Magnum* o Natura eterna, un concetto che Böhme mutua da Paracelso, anche se se ne appropria non soltanto nel titolo della propria opera maggiore, ma persino sostenendo²⁰⁵ che Dio si degnò di rivelarlo ad un pover'uomo come lui come chiave d'ogni segreto. Notiamo, per inciso, che con questa dialettica di Parola e di "parlato", Böhme introduce il duale all'interno dell'Uno, secondo un movimento che richiama la più tarda dialettica dello Spirito, cara all'Idealismo e allo Storicismo. Il *Mysterium Magnum* è oggetto di ripetute definizioni all'interno dell'opera di Böhme; nel passaggio che stiamo

²⁰² Cfr. *Vierzig Fragen*, I, 4, p. 8, in S.S. III: Dio non è la natura, ma è nella natura perché questa ha origine nella Sua volontà, *ivi*, I, 5, p. 9: Dio è eterna volontà. Le citazioni sarebbero innumerevoli.

²⁰³ Non sorprenda la ripetitività di alcune nostre citazioni: la ragione non risiede soltanto nella ripetitività di Böhme, ma anche -soprattutto- nell'esigenza di riuscire a portare in chiaro i concetti fondamentali, da un contesto che non soltanto è abitualmente confusionario e, quel ch'è peggio, terribilmente contorto; ma anche, non poche volte, contraddittorio. Ciò dipende da due principali motivi: Böhme fa un uso del tutto singolare di parole e concetti che acquisisce dalle letture, ma che non è in grado di gestire e comprendere nel loro significato; egli inoltre deve dar corpo ad un pensiero innovatore senza possederne gli strumenti nel linguaggio tradizionale. Ne consegue sovente un profluvio di ragionamenti contorti e di raffronti pedestri -con tutti i rischi di fraintendimento che ne conseguono- per esprimere processi che potrebbero esser descritti in modo più semplice e lineare. D'altronde, come abbiamo già sottolineato, tradurre questo pensiero negli schemi d'una logica limpida come fa Koyré, comporta il rischio di perderne la reale problematicità, fatta anche di ambivalenze e contraddizioni.

²⁰⁴ *Scienz* in Böhme è un sapere che è un fare, conseguenza di un volere (cfr. *Register*, p. 322, S.S. XI); ci è sembrato perciò opportuno tradurre la parola con "operatività". Questa è del resto la caratteristica fondamentale dell'Uno nei sistemi neoplatonici: il suo "sapere" non è astratta autocontemplazione, è un "fare". In *Clavis*, 140, sgg., p. 108 sgg., in S.S. IX, Böhme dà una lunga e complicata spiegazione di che cosa intende con la parola *Scienz*, dalla quale si desume per l'appunto un "saper fare" nel creare. Ciò trova conferma anche in *Theosophische Send-Briefe*, 47, 36, p. 195 in S.S. IX: la 2ª Qualità, che è principio di moto (*Bewegen*) nel Dio immobile, è definita "*Scienz*".

²⁰⁵ *Theosophische Send-Briefe*, 40, 17, p. 140.

esaminando²⁰⁶ è definito come dispiegamento o manifestazione di Dio, così come egli si dà nella Natura eterna, in amore e ira, e non *in Se stesso, essendo, come tale, soltanto Bene*; nel Suo apparire infatti, Egli non può apparire se non nell'ambito della "distinzione".

In *Clavis*, 20-23, pp. 83-86 in *S.S.* IX, il *Mysterium Magnum* è definito come il Chaos iniziale nel quale appaiono manifesti la luce e le tenebre come fondamento eterno del cielo e dell'inferno; e anche come un "subjectum" della Sapienza, dove la Parola effluisce tramite la Sapienza stessa, ed effluisce anche l'Uno divino nel manifesto; in esso si devono intendere due Volontà, l'unitarietà di Dio e la Volontà di distinzione; in esso sono il Bene e il Male, e tutte le coppie di opposti. Nello stesso testo (137-138, pp. 107-108) si dice ancora che Dio ha posto nel *Mysterium Magnum* l'intera Creazione non formata, e con l'emanazione della Parola ha parlato nella distinzione delle forme tramite esso (cioè la Parola entra nel *Mysterium Magnum* e ne appare il molteplice mondo formale: si noti l'analogia con la *materia prima* di Avicbron). Come *Gleichniß* questo *Mysterium Magnum* è anche nell'uomo, dove parla la Parola eterna di Dio in ira e amore, nel Male e nel Bene; si noti che in questo senso il *Mysterium* interiore all'uomo diviene la nota Sapienza fuggita da Adamo dopo il peccato, e che torna con la carne celeste di Cristo.²⁰⁷ In *Von der Gnaden Wahl*, 8, 21, sgg, p. 107 sgg. in *S.S.* VI, Böhme dice che il Parlare è l'automanifestazione di Dio e che la "formazione" e la distinzione (= la distinzione nelle forme) del Dio unico eterno, è stata espressa (ausgesprochen) come *Ens* di tutte la proprietà della distinzione, nel quale sono tutte le distinzioni; e ciò che è espresso (das Ausgesprochene) è il *Mysterium Magnum*. In esso appare il Dio invisibile nella Sua Trinità; la Sua prima distinzione fu tra il sottile e il grossolano; il primo diviene *Gestirne* o anche Quintessenza, il secondo terra, pietre, metalli. C'è quindi anche un *Mysterium* esteriore che è l'intera creazione esteriore; in questo *Mysterium* esteriore Dio ha immesso l'azione della Luce eterna, affinché vi sia del buono anche in tutto ciò che v'è di malvagio.

Qui possiamo arrestarci ed avanzare alcune considerazioni su questo stadio dell'emanazione. Osserviamo dunque che il *Mysterium Magnum* costituisce una "totalità" nella quale opera la Parola e si specchia la Sapienza; esso dunque si presenta sia come totalità caotica che come totalità "formata". Nella prima accezione essa ricalca, come in Paracelso, la *materia prima* di Avicbron, un chaos nel quale tuttavia esiste una "predisposizione" alla forma, in quanto permeato dalla Volontà divina, che è Volontà formante. Nella seconda accezione, il *Mysterium Magnum* tende a sovrapporsi alla Sapienza come "serbatoio delle forme"; il suo possesso è davvero possesso della Sapienza divina, e si comprende sia la sua presenza in Adamo, sia la sua fuga dopo il peccato. Nella sua duplice veste esso richiama inoltre la coppia *Hokmah-Binah*, o meglio, il passaggio dall'una all'altra *Sephîrah*; il *Mysterium Magnum* è il luogo nel quale la Parola parlante si fa Parola parlata.

Osserviamo poi in secondo luogo che questo *Mysterium Magnum* di Böhme ha un'altra duplicità, come *Mysterium* interno ed esterno. In tale duplicità si rispecchiano i due mondi paralleli di Paracelso: quello dei *Geister* e quello materiale; una creazione archetipa, la cui corporeità è quintessenziale, e una creazione parallela, rispecchiata dal mondo elementale. La dottrina paracelsiana della *Signatura rerum*, che Böhme farà propria a suo modo (senza interessi medici, ma con lo sguardo rivolto alla teosofia) si fonda qui. La corruzione portata da Lucifero opera il passaggio della Creazione dal 1° al 2° livello; l'intervento divino, con la creazione "esteriore" attraverso gli astri, corrisponde all'inserimento di una creazione quintessenziale, nel mondo già elementale, che è all'origine della commistione di Bene e Male: ne deriva il mondo nel quale compare Adamo.²⁰⁸

Il ruolo ambiguo, ma nodale, del *Mysterium Magnum* nel processo cosmogonico, lo si può leggere infine sinteticamente in *Theosophische Send-Briefe*, 38, 5-6, p. 128: l'intero Creato è *essentialiter* senza formazione nel *Mysterium Magnum*, e attraverso di esso la Parola è parlata nella divisione delle forme al livello del mondo formale, tramite il *fiat*; nell'uomo è la Sapienza divina. Dal *Mysterium Magnum* inizia dunque il manifestarsi divino nei due poli dell'amore e dell'ira,²⁰⁹ tanto simili a *Hesed* e *Gebûrah*.

I due poli sono costituiti: l'ira dalle prime 4 Qualità, l'amore dalle ultime 3,²¹⁰ la Tintura le riunisce come armonia di queste 7 Qualità. Nella 7ª Qualità, l'Essere deve intendersi come l'esserci del *Mysterium Magnum*, del mondo angelico e del corpo spirituale dell'uomo, quello cioè che Adamo perdette allontanandosi

²⁰⁶ *ivi*, 47, 36, N7, p. 198.

²⁰⁷ *ivi*, 47, 36, N10 VII, p. 200.

²⁰⁸ Adamo era stato creato dalla parte "migliore" della terra, intendendosi con ciò la parte non corrotta da Lucifero; tanto la sua componente interiore, quanto quella esteriore (quintessenziale) erano dunque divine (himmlisch); interno ed esterno erano in perfetta armonia (*Mysterium Magnum*, 17, 7-8, *S.S.* VII, pp. 118-119).

²⁰⁹ *Theosophische Send-Briefe* 47, 36, N7, p. 198: "Unter Weisheit stehet: Anfang des Myst. Magni, oder der ewigen Natur; als der Schiedlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit der Eigenschaften, da verstehet man die Göttliche Auswicklung oder Offenbarung, wie sich Gott in der ewigen Natur in Liebe und Zorn einführe".

²¹⁰ Per non appesantire il testo omettiamo le molteplici definizioni delle prime 4 Qualità nella tabella a p. 195, e la ripetizione dei processi di loro formazione alle pp. 198-200, che tuttavia è utile consultare per constatare direttamente la loro natura di *fasi di un divenire psicologico*; ad esempio la 1ª Qualità corrisponde ad uno stato di bramosia (*Begierde*) che è buio, aspro e inghiottente; il secondo ad uno stato di conseguente amarezza, che è pungolo al cambiamento di stato, è desiderio di vivere e "sentire" ed è un "volere fare" che è di per sé un "saper come/che cosa fare" (*Scienz*); e così via. Dalla conseguente angoscia *prorompe* come un lampo improvviso la determinazione della Libertà che si risolve in Amore, Armonia, e quindi capacità di prender finalmente forma, Essere nel senso pieno, vitale, della parola. Insomma: è l'uscita da uno stato di depressione o di paranoia che deve aver fulminato a suo tempo il giovane Böhme (ricordiamo Frankenberg, cit.) allorché egli si dibatteva nell'incomprendibilità del mondo. L'*Aurora* è la luce che improvvisamente lo folgorò, rivelandogli, come a uno Gnostico, il mito che sostiene l'apparire -che è anche apparenza- della storia. Di lì inizia la missione del "profeta Jakob Böhme".

dalla Volontà divina, e che torna a vivere con Cristo, che diede da “mangiare” all’umanità questo “pane del cielo”, di cui a *Giov.*, 6.

Da questo momento dunque la teogonia diviene più apertamente cosmogonia; seguiamone le tappe per verificare se si può riceverne una qualche soluzione alle ambiguità che abbiamo sinora incontrato.

La modalità iniziale nella quale si presenta l’Essere è il mondo angelico costituito dall’Elemento puro, manifestazione della Tintura²¹¹ (è uno stato perfettamente armonico); lo stesso Elemento col quale fu creato il corpo di Adamo, radice dei 4 elementi²¹² come abbiamo più volte detto, anche perché la cosa, nel contesto böhmiiano, è certa: l’Elemento puro è la Quintessenza.²¹³ Qui però non sembra essere così, perché la Quintessenza appare nello schema poco dopo; l’apparente difficoltà si può risolvere se si tiene conto di una specifica notazione di Böhme:²¹⁴ l’Elemento puro è l’armonia dei 4 elementi che nella creazione *del mondo* si manifesta come mondo spirituale interiore, e si chiama Quintessenza. Ciò che qui viene richiamato, anche se non viene detto, dev’essere dunque quel tentativo, andato a monte per colpa di Adamo, di rattappumare un cosmo in parte decaduto con la creazione “esteriore” tramite gli astri, che abbiamo incontrato in *Aurora*. La successione cosmogonica presentata è infatti la seguente.

Dall’Elemento puro dipende il paradiso, che è il crescere e il verdeggiare del mondo spirituale; qui inizia il mondo esteriore, opera del 3° Principio. Esso si manifesta innanzitutto come Cielo (*Himmel*) che è la divisione di mondo interiore ed esteriore, invisibile e visibile; e il Cielo consiste (im Wesen [o Wachsen] stehet) nelle acque di fuoco. Il parallelo con l’interpretazione del *Genesi* di Behem/Weigel è preciso (divisione delle acque nel 1° giorno).²¹⁵ Al Cielo segue allora la Quintessenza, della quale sono costituiti gli astri²¹⁶ e che corrisponde alle forze del Bene presenti in *questo nostro mondo storico decaduto* come mondo interiore; i 4 elementi che ne derivano per perdita d’armonia rappresentano il Male introdotto da Lucifero e costituiscono il “corpo delle stelle”,²¹⁷ cioè i *corpora astrorum* che Weigel si premurava di distinguere dagli *Astra*. Dai 4 elementi, nel processo cosmogonico, che è tanto un processo gnostico di decadimento, quanto un processo neoplatonico di allontanamento dall’Uno, derivano poi le creature terrestri. Segue, nel testo, lo schema delle 7 Qualità nel mondo elementale, ripartite per i 7 pianeti.²¹⁸

Si noti che i 4 elementi sono considerati da Böhme nella loro manifestazione sensibile, che è ciò che caratterizza la loro separatezza o disarmonia; “incorporea” (nel senso della corporeità grossolana) è viceversa la loro armonia nella Quintessenza. Disarmonia e mondo grossolano della storia sono dunque due volti dello stesso fenomeno; ciò che significa che tanto il nostro essere-in-questo-mondo quanto la nostra storia, con tutti i loro mali fisici e spirituali, altro non sono che la manifestazione della disarmonia, e quest’ultima è la manifestazione esteriore del discostarsi della volontà umana da quella di Dio; ecco perché la sola vera via alla Reintegrazione è la *Gelassenheit* insegnata da Cristo.

Ricapitolando, lo schema teo/cosmogonico di Böhme presenta una notevole complessità, frutto anche del confluire in esso di una varietà di temi e di problemi, ma, nelle grandi linee, può essere così sintetizzato.

Esiste uno schema emanatista: tale è infatti il divenire divino e il manifestarsi della creazione nei suoi due livelli; il livello più basso è quello del mondo sensibile dal quale tuttavia il divino non è del tutto assente. Questo è dunque uno schema neoplatonico classico, nel quale sono tuttavia presenti altri temi, a quello estranei. Il primo elemento da citare è il creazionismo ad opera di un Dio caratterizzato dalla Volontà, come in tutti i sistemi neoplatonici che fanno capo alle tre religioni del Libro.

Questa Volontà, che è volontà di manifestarSi, ha però due livelli: quello del *fiat* (= *Kun!*) è il secondo livello, il primo essendo quello, decisivo, dell’autocostituirSi come Dio/persona, uscendo tanto dall’*Abgrund* quanto dall’*Ungrund* e creando da Se stesso un Figlio: questo mito lo abbiamo già visto, esiste anche in vari sistemi gnostici, come anche vi si trova il mito di un elemento femminile della divinità, che Dio pone dinnanzi a Sé come propria Sapienza.

Esiste poi il concetto biblico di peccato e di situazione umana decaduta, segnata però dalla promessa di una redenzione; questo concetto, unito al mito dell’Eden, viene rielaborato attraverso il concorso di due schemi: quello del doppio livello della creazione, formale e sensibile (che diviene doppio livello antropologico, interiore/spirituale ed esteriore/materiale, complicato dal doppio livello di corporeità, quintessenziale ed elementale) e quello gnostico (non testamentario) del disprezzo della materia e del mondo sensibile come contraffazione. Su questo punto Böhme non è mai univoco, né potrebbe esserlo: alla certezza gnostica sulla malvagità e diabolicità del mondo storico, si accompagna infatti il suo configurarsi come guscio esteriore di un mondo formale/spirituale/divino; quest’ultimo si contrappone allora al primo come Bene, *presente anch’esso in terra*, nascosto sotto l’esteriorità decaduta. Questo è il mondo che occorre risvegliare, illuminare, seguire nella

²¹¹ *Clavis*, 125, p. 106 in S.S. IX: “die Bewegniß dieser Kraft (*scil.*: la Tintura) heisset das heilige oder reine Element”.

²¹² *Theosophische Send-Briefe*, 47, 36, N12, p. 200.

²¹³ *ivi*, 20, 9, p. 79.

²¹⁴ *Tabulae Principiorum*, 58, pp. 69-70 in S.S. IX.

²¹⁵ Cfr. quanto detto *supra* in n. 197: la creazione archetipa (spirituale) corrisponde alle acque superiori.

²¹⁶ *Theosophische Send-Briefe*, Tabella del 3° Principio a p. 196.

²¹⁷ *Mysterium Magnum*, 13, 11, S.S. VII, p. 86: “Nach dem Gestirne” (cioè dopo il *Gestirn*, l’insieme degli *Astra* come forze spirituali, secondo lo schema paracelsiano/weigeliano) vengono i 4 elementi; ed essi “sono come un corpo delle stelle”.

²¹⁸ *Theosophische Send-Briefe*, pp. 202-204.

Gelassenheit e nell'esempio di Cristo, per resuscitare il corpo spirituale della prima creazione, secondo lo schema della Resurrezione paolina trasformato in un moto di allontanamento-ritorno.

Böhme, nonostante il ripetersi e il moltiplicarsi delle invettive contro una materia maledetta da Dio, non abbandona mai la prima intuizione dell'*Aurora*, secondo la quale il mondo storico è il luogo della visibilità di Dio voluta da Dio stesso, *visibilità leggibile nelle meraviglie della natura fisica*, piante, fiori, e così via. Queste meraviglie divengono allora, in questo mondo, trasparenza d'*Altro*: il divino e il Bene non possono essere assenti, essi lasciano la loro traccia nelle cose. Di qui la dottrina della *Signatura rerum*, che dà il titolo ad un ben noto testo.²¹⁹

Riprendendo un'osservazione di Koyré,²²⁰ M.L. Bianchi²²¹ ha sottolineato il più ampio respiro assunto in Böhme da questa dottrina, tramite la quale si sviluppa il rapporto tra Dio e mondo storico come *presenza effettiva del divino in questo mondo*, realizzazione del desiderio divino di manifestarsi. Certamente il contesto dottrinale nel quale Böhme inserisce la propria dottrina è più vasto e articolato di quello paracelsiano; ci permettiamo tuttavia di ricordare un passo a suo tempo già citato²²² per sottolineare che il contesto ontologico e cosmogonico nel quale la dottrina si colloca è il medesimo tracciato da Paracelso: la creazione di questo mondo è frutto del desiderio di Dio di manifestarsi, e il mondo elementale è lo specchio di un molteplice accaduto nel mondo formale. Quel che però ci sembra rilevante in Böhme, è il più forte accento che egli pone sulla *signatura* come traccia dell'effettiva presenza del divino nel nostro mondo, nonostante la maledizione di Dio sul mondo elementale. Si potrebbe scorgere, in questa ambivalenza, un riflesso della dottrina di Franck, col suo dualismo implicito, ma anche -e forse soprattutto- di quella di Weigel,²²³ certamente se ne ricava l'espressione di un divino ben presente nel mondo, ma come oscurato, sopraffatto -o contraffatto?- dal diabolico.

Al riguardo sembra da raccogliere la notazione di Koyré,²²⁴ secondo il quale l'intera dottrina di Böhme -quindi l'intero contesto nel quale si colloca la dottrina della *signatura*- sia stato immaginato per risolvere il problema del Male; notazione a sostegno della quale Koyré rinvia a sue precedenti pagine,²²⁵ nelle quali sottolinea due esperienze psicologiche di Böhme da noi riferite, che abbiamo ipotizzato essere determinanti per la formulazione del suo processo teogonico: il contrasto tra la bontà di Dio e la *realtà del Male come esperienza di mali*; e l'illuminazione citata da Frankenberg.

Il *De signatura rerum* appare perciò un testo centrale in questa presa di coscienza. Secondo Koyré,²²⁶ l'intuizione centrale di Böhme è che *il mondo sia al tempo stesso l'espressione e l'opposto di Dio*, opinione alla quale lo studioso giunge dopo aver constatato la natura equivoca della doppia creazione operata dal 3° Principio, come tentativo di rappattumare il mondo già corrotto, nel quale fu collocato l'incolpevole Adamo.²²⁷ Egli sviluppa questa sua riflessione affermando che la presenza del divino nel mondo appariva a Böhme (del tutto indifferente al *Deus absconditus* ed interessato soltanto a quello manifesto) come la strada obbligata per la redenzione di una realtà che, con la sua bellezza rivelatrice del divino, costituiva pur sempre un positivo; questa redenzione era necessaria per consentire una più ampia rivelazione del divino stesso.

Ora, sembra a noi che questo sia effettivamente il nucleo dell'intuizione cosmogonica dell'*Aurora*; tuttavia l'evolvere della speculazione böhmiiana, con l'esigenza di risolvere le contraddizioni dei suoi ingenui schemi iniziali attraverso l'appropriazione degli schemi paracelsiano-weigeliano-franckiani, ci sembra conduca Böhme più vicino agli esiti "gnostici" di un mondo materiale "velo opaco" della "vera" Creazione, quella archetipa formale, perfettamente rispecchiata soltanto nella veste quintessenziale: quest'ultima soltanto, con la sua armonia, è pura trasparenza del divino. Tale atteggiamento "gnostico" sembra procedere di pari passo con la negativa percezione della storia che egli dovette progressivamente acuire, testimoniandola con le innumerevoli espressioni negative che i suoi testi contengono, negli anni '20, nei confronti di *questo mondo*. Sul piano dottrinale infine, non va dimenticato che tale esperienza del mondo è chiaramente attestata e ripetutamente espressa in Böhme dall'antitesi netta che egli pone tra "armonia" del mondo quintessenziale e "disarmonia" di quello elementale, che ebbe origine precisamente dal disarmonizzarsi dei 4 elementi. Nel concludere, prima di affrontare il *De signatura rerum*, ci sembra quindi che questo mondo sia per Böhme sì, una traccia, un documento attraverso il quale conoscere/ri-conoscere il divino, ma un documento di per sé sviante -per i *Sinne* e per la *Vernunft*, non per il *Verstand*- in quanto contraffazione, copia e abito sgraziati e disarmonici di una bellezza interiore tutta da intuire. E, del resto, non nasce esso forse dal tentativo frustrato di rappattumare un Progetto mandato a monte da Lucifero? Il limite all'onnipotenza divina non deve stupire: tutta la teogonia non è infatti altro che una lotta di Dio con Se stesso, dalla quale emerge una cosmogonia contraddittoria e piena d'imperfezioni, *per il momento*. In questo senso si può dire che la traccia del divino è un *memento*, come presenza d'un Progetto; ma è soprattutto un obbiettivo, come immanenza d'un destino. La via

²¹⁹ Il *De Signatura rerum* del 1622, in S.S. VI, il cui titolo originale tedesco è *Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*.

²²⁰ Cit., p. 495.

²²¹ Cit., pp. 131-144.

²²² *Astronomia magna*, S.W. XII, p. 59: "got wil, das ding sichtbar werden, was unsichtbar ist".

²²³ Cfr. n. 207 al cap. precedente.

²²⁴ P. 420.

²²⁵ *ivi*, in n. 5.

²²⁶ P. 447.

²²⁷ Cfr. le considerazioni di Koyré, *passim*, a partire da p. 427, sino a p. 447.

dell'utopia, che Weigel nega al mondo additando ad esso la contraffazione,²²⁸ torna quindi a snodarsi in Böhme soltanto come percorso verso un mondo altro, la cui promessa già sin d'ora s'intravede. Infatti, mentre l'ontologia di Weigel prevede due livelli dopo la perdita del Progetto -mondo spirituale e mondo decaduto- quella di Böhme continua ad ipotizzarne tre, il terzo essendo costituito dal Progetto -creazione quintessenziale- che sarà recuperato; questa è l'utopia di Böhme. La *Gelassenheit* non serve soltanto alla salvezza individuale, come in Weigel, serve a costruire/ricostruire un mondo positivo. È un problema di sfumature ma, ciò nonostante, assolutamente essenziale, perché è un problema di *atteggiamento*.

La *signatura* svela dunque l'immanenza d'un destino; in questo senso Koyré è nel cuore del problema allorché ricorda²²⁹ che per Böhme ogni conoscenza è vuota se non è conoscenza di *signaturæ*; ma anche allorché attribuisce al ciabattino di Görlitz un'oscura intuizione: la necessità di quel salto irrazionale che conduce dal Progetto al mondo storico, grazie a Lucifero e ad Adamo. Il mondo materiale, con le sue contraffazioni e con l'esigenza di conoscere attraverso di esse, appare più ricco di quello progettuale; la libertà irrazionale di quelle azioni ribelli ha introdotto infatti qualcosa di nuovo che Dio non avrebbe potuto realizzare altrimenti. Soltanto così Egli arriva a dispiegarsi/conoscersi completamente, facendo spazio alla Creazione che porta in Sé: il 3° stadio, come in ogni processo gnostico, è diverso e superiore al 1°. Su quest'ultimo punto dobbiamo tuttavia aggiungere che l'intuizione, forse, è di Koyré più che non di Böhme; di certo quest'ardita ipotesi si può intravedere in filigrana, ma è difficile credere che Böhme l'abbia sentita davvero aleggiare sui propri fogli. Böhme è certamente rapito dalla bellezza del Creato, è certamente convinto che tale bellezza testimoni la presenza di Dio, è certamente teso a leggere questa presenza nelle cose: ma il suo pensiero è rivolto ad un Progetto interrotto da completare, rispetto al quale il mondo storico e il velo opaco degli elementi costituiscono comunque un negativo, non un contributo. Sognando, come uno Gnostico, il ritorno ad una patria perduta, egli non sembra affatto felice di esperire il contrattacco del mondo storico: ne avrebbe fatto a meno con gioia e non vi vede nulla di buono. Affinché dalla sua lezione si possano trarre simili conclusioni, occorrerà attendere il tempo dei Romantici: occorrerà tornare ad un rapporto positivo con la storia.

La lettura del testo in oggetto, il *De signatura rerum*, offre certamente degli spunti nuovi rispetto a quanto abbiamo già visto, ma non più di tanto. Al riguardo occorre in primo luogo notare che Böhme tratta la *signatura* non in riferimento ad una tassonomica delle proprietà e delle conformazioni, o tutt'al più lo fa in forme assai vaghe. La *signatura* sembra infatti essere per lui essenzialmente un argomento legato all'escatologia: la constatazione della presenza divina accompagna lungo la via della salvezza. In tal senso il tono e l'argomento del testo non sono particolarmente diversi da quelli delle altre opere; sotto questo profilo, dovendosi inquadrare lo specifico tema della *signatura* all'interno della più vasta architettura generale del pensiero böhmiiano, sarà opportuno trovare anche altri riferimenti all'interno di quella vasta ricapitolazione finale che ha luogo con la stesura del *Mysterium Magnum*.

Le argomentazioni del *De signatura rerum* possono essere schematizzate e riassunte nei seguenti termini. In primo luogo, sulla base della propria dottrina, Böhme si sente in dovere di ricordare che il molteplice viene dall'Uno, quindi debbono riferirsi all'Uno anche le molteplici caratteristiche dell'uomo.²³⁰ Dio è dunque leggibile in tutti gli aspetti esteriori che cadono sotto i nostri sensi,²³¹ ai quali occorre prestar attenzione; infatti, fuori della natura, la figura di Dio è avvolta dal più fitto mistero²³² e sarebbe quindi sciocco parlare di Lui senza prima conoscere la *signatura*.²³³ Questa *signatura* si legge ovunque:²³⁴ nelle piante e negli animali -anche in quelli malvagi- e la si legge egualmente nella fisionomia e nel comportamento degli uomini, perché è impressa nel loro *Gemüthe*,²³⁵ onde l'interno può esser letto dall'esterno.²³⁶ Dio infatti ha costituito tutto nella Parola e lo ha espresso nella forma; questo suo "parlato" è perciò un modello del "parlante", che ha in sé il parlare. Il parlato è, nella storia (nel Tempo), ciò che il parlante è nell'eternità.²³⁷ In altre parole, l'essere è lo specchio caleidoscopico dell'unità di Dio, secondo l'antica intuizione neoplatonica.²³⁸

Vi è dunque, dice Böhme, un linguaggio della natura nel quale ciascuno ha una propria voce.²³⁹ Quest'aspetto "nuovo" della *signatura* introdotto da Böhme, ha un ruolo molto importante nella sua dottrina, perché mette in parallelo con la *signatura* stessa la dottrina del linguaggio universale pre-babelico, della quale abbiamo già detto e che giungerà a Leibniz. Si tratterebbe di un linguaggio perduto nel quale i suoni

²²⁸ Cfr. n. 207 al cap. precedente.

²²⁹ P. 496.

²³⁰ *De signatura rerum*, 1, 3, p. 4.

²³¹ *ivi*, 1, 13-17, p. 7.

²³² *ivi*, 3, 2, p. 18: "Ausser der Natur ist GOtt ein Mysterium".

²³³ *ivi*, 1, 1, p. 3.

²³⁴ *ivi*, 1, 15, p. 7: "in soviel Formen und Gestalten offenbaret".

²³⁵ *ivi*, 1, 6, pp. 4-5.

²³⁶ *ivi*, 1, 8, p. 5; 1, 16, p. 7; 8, 40, p. 90; 9, 1, p. 96: "Die ganze äussere sichtbare Welt, ist eine Bezeichnung oder Figur der inneren geistlichen Welt".

²³⁷ *ivi*, 13, 2-3, p. 178. Il processo formativo/autoformativo è alla radice della Volontà divina: la Bramosia (*Begierde*) è ciò che dà forma all'indefinito entro la Sophia: cfr. 3, 4-6, pp. 18-19.

²³⁸ E forse anche orfica, con riferimento allo specchio di Dioniso: cfr. i passi di Plotino, Olimpodoro, Proclo e Nonno riportati da Colli, *La sapienza greca*, cit., vol. I, pp. 248-250, e il relativo commento alle pp. 416-417. Cfr. *De signatura rerum*, 3, 7, p. 19: la natura è l'essere corporeo di Dio.

²³⁹ *ivi*, 1, 17, p. 7.

esprimono direttamente la cosa, un linguaggio le cui tracce sono ancora presenti nelle lingue storiche, tanto che Böhme si affanna sovente a trovarle nella sua lingua tedesca. La filogenesi delle lingue ripete dunque la filogenesi dei popoli, tutti discesi da un unico progenitore, con la differenza che della lingua unica si è perduta la memoria a seguito dell'incidente babelico. Anche questa è una perdita d'armonia.²⁴⁰

L'analogia "sonora" conduce Böhme a dare una definizione icastica della *signatura*: essa è come uno strumento preparato per essere suonato dallo Spirito.²⁴¹ Quest'osservazione si sviluppa subito dopo²⁴² in un'altra molto sottile, nella quale si può leggere, a nostro avviso, l'essenziale della dottrina "sociale" di Böhme. Il suono della *signatura* conduce con sé le particolari note che caratterizzano il singolo strumento; ma ogni *signatura* è conseguenza del predominio di una delle 7 *Gestalten* rispetto alle altre,²⁴³ che tuttavia sono subordinate, non assenti. Si noti, per inciso, che questa è esattamente la dottrina astrologica del "Cielo" che costella il "Cielo interiore": tutti i pianeti vi concorrono, indipendentemente dal predominio di uno di essi o di alcune configurazioni. La conseguenza è che il suono di *signaturæ* caratterizzate da aspetti malvagi o buoni, suscita risonanze -come nelle corde degli strumenti musicali- nelle analoghe componenti presenti nelle *signaturæ* circostanti. Il malvagio può quindi suscitare la malvagità tra i buoni, come il buono può suscitare la bontà tra i malvagi; un buono, in ambiente malvagio, si fa malvagio; un malvagio, in ambiente buono, si fa buono.

Ora, a prescindere dalle evidenti implicazioni "illuministe" di una tale dottrina, ci sembra evidente che essa è lo specchio palese della nuova conformazione che va assumendo l'utopia religioso-sociale della nuova Gerusalemme: essa non è più il frutto, sempre sperato e sempre deluso, dell'avvento rivoluzionario di un gruppo di Eletti, ma il risultato di una paziente opera di autoeducazione degli individui che, perfezionando ciascuno se stesso, costituiscono col tempo un ambiente "sano" nel quale anche il malvagio troverà argomento e stimolo per la propria autoeducazione. Il Bene, in altre parole, è scelta individuale ma contagiosa; altrettanto dicasi del Male; gli individui concorrono a costruire una società che a sua volta educa gli individui, in un circolo che può essere tanto virtuoso quanto vizioso.

Böhme tuttavia, come sempre, mostra delle contraddizioni anche nella dottrina della *signatura*; là dove sembrava che essa mostrasse il risvolto divino delle cose, ci si trova ancora dinanzi ad un dualismo simile a quello di Franck, tra materia e Spirito: la *signatura* non è lo Spirito, ma soltanto il suo "contenitore" ("Behälter oder Kasten des Geistes")²⁴⁴ perché il corpo non è che una realtà inerte ("ein stumm und....ein todt Wesen") mera apparenza dello Spirito che in esso si "segna" rendendosi sensibile e visibile.²⁴⁵ Queste oscillazioni sono, a nostro avviso, significative: Böhme non è poi così aperto alla valorizzazione della divinità del mondo, come troppo facilmente si ritiene. Se è indubbio che egli, pur assumendo strutture weigeliane, è lontano dal disprezzo di Weigel per un mondo irrimediabile, del quale, anzi, valorizza la divinità; è altrettanto vero, e sarebbe facile sottolinearlo con innumerevoli citazioni, che egli resta pur sempre equivoco nel suo gnostico disprezzo per il disarmonico -e quindi opaco e malvagio- mondo elementale, descritto abitualmente come cosa "altra" rispetto allo Spirito o al Progetto, e non altra loro faccia. D'altronde, anche in riferimento alla seducente ipotesi di Koyré sul ruolo del mondo, Böhme ha esplicitamente proclamato che Dio non ha creato per perfezionarsi, ma semplicemente per mostrarsi;²⁴⁶ ciò che contraddice la stessa logica teogonica böhmeiana, nella quale Dio è in palese e voluto divenire, Si trasforma, Si autocostruisce come puro Bene.

Quale dei due è il "vero" Böhme? Quello sconvolgentemente moderno che usa il mito di Weigel per capovolgerne il significato e lasciarselo alle spalle, o lo "Gnostico"? Verosimilmente entrambi, anche se il primo è il solo che lascia una grande eredità, non soltanto teosofica ma anche filosofica, destinata a raggiungere i nostri giorni: il Böhme "Gnostico" è però altrettanto reale, con le sue esperienze del mondo che lo inducono a volgere lo sguardo altrove dalla storia,²⁴⁷ coperta di disprezzo insieme ai suoi protagonisti.

Böhme è contraddittorio come tutte le persone che pensano davvero in profondità, ma non per questo è una personalità scissa: vi dev'essere un filo che unisce questi suoi due esiti. A nostro avviso il legame si trova precisamente nel vitalismo radicale della sua teo/cosmogonia; ciò che differenzia Dio da Lucifero è il fatto che il primo diviene, il secondo vuol arrestare il divenire. Ora, questo carattere d'inerzia e d'opposizione è esattamente ciò che Böhme, raccogliendo in un grande respiro morale e intellettuale la spinta dello

²⁴⁰ Weigel fa sovente riferimento a Babele per indicare il sapere dei dotti, perchè Babele è il simbolo della condizione umana decaduta nel cui ambito si contorce la cultura mondana; la perdita del linguaggio di natura comporta infatti l'incapacità di comprendere lo Spirito Santo, che in essa parla direttamente. Sull'intero problema cfr. *Mysterium Magnum*, 35, 56 - 36, 85, S.S. VII, pp. 332-358. La torre è un simbolo dell'umanità decaduta, entrata in una logica autocentrica (36, 4, p. 339); le lingue che ne sono emerse hanno dato origine al sapere letterale dei dotti, che è mortifero (36, 47, p. 349), soltanto con la Resurrezione torneremo in quel linguaggio "mentale" che ci consentirà di comprendere la Parola "formata" nella natura (cioè: le parole esprimeranno direttamente le cose; cfr. 36, 75, p. 356). Gli stretti rapporti tra *signatura*, "vero" sapere, e ricerca della lingua prebabelica, sono stati attentamente notati da Bianchi, cit. Per conto nostro riteniamo che il tema sia strettamente connesso alla difficoltà di comprendere il mondo da parte dell'emarginato (incompatibilità di saputo e vissuto).

²⁴¹ *De signatura rerum*, 1, 5, p. 4; 3, 3, p. 78: "Il Parlante è il Maestro, il parlato è lo strumento".

²⁴² *ivi*, 1, 9-11, pp. 5-6.

²⁴³ *ivi*, 13, 1, p. 178.

²⁴⁴ *ivi*, 1, 5, p. 4.

²⁴⁵ *ivi*, 13, 1, pp. 177-178.

²⁴⁶ *ivi*, 16, 2, p. 231.

²⁴⁷ Anche nel *De signatura rerum*, 13, 46, p. 188, ripete che Dio ha maledetto la terra.

Spiritualismo riformato, avverte sia nel mondo elementale che in quello sociale, nella sua storia, nei suoi potenti, nella sua cultura egemone.

L'amore per la vita e per il suo divenire, il suo sbocciare, il suo manifestarsi come sorpresa e miracolo che deve essere specchio di una realtà sublime, è precisamente ciò che spinge Böhme a odiare e a dichiarare maledetta una materia sorda e opaca che s'interpone con il suo peso, le sue manifestazioni e i suoi mali, a frustrare lo slancio spirituale della vita: infatti, se ricordiamo il Paracelso del *De vita longa*, la vita è una realtà spirituale che anima il vivente, la cui morte non è se non lo scioglimento da questa realtà eterna e autonoma.²⁴⁸ Per la stessa ragione, con un'ineccepibile analogia che mutua da Franck e da Weigel, Böhme detesta la storia: la detesta perché il suo percorso è segnato e guidato da quell'ideologia del potere che si oppone al cambiamento, o si affretta a ricondurlo al Medesimo con le dittature rivoluzionarie. Di questa ideologia egli detesta gli eterni portabandiera, gli intellettuali accademici chierici e laici, razionalisti che con il loro "sapere" della lettera si oppongono al "sapere" della vita, cioè dello Spirito. Il risultato è che, contrariamente a Weigel, Böhme è un grande utopista: egli vuole affrettare il giorno del Giudizio perché quel giorno segnerà la fine dell'inerzia e dell'opposizione, della *disarmonia*; lo Spirito potrà vivere una vita piena, e il suo respiro sarà il ritmo del mondo.

La "magia" tanto invocata, altro allora non è se non l'unificazione di quegli opposti che si manifestarono con la caduta di Adamo;²⁴⁹ ciò avviene sull'esempio di Cristo, morte della *Ichheit*, dell'egocentrismo di Adamo, che segnò la nascita degli opposti stessi perché ne è l'archetipo²⁵⁰ in quanto separazione di una volontà propria, autocentrica, da quella cosmica, divina, totalizzante. Non a caso Böhme pone la differenza tra la *Ichheit* e la *signatura*, il carattere individuale che sembrerebbe coincidere con quella: la differenza è che la *Ichheit* è la personalità individuale scissa dalla Volontà divina che pervade il cosmo; la *signatura* è il carattere individuale stesso, ma nell'ambito dell'armonia totale; è lo strumento dal quale Dio suscita i toni dell'armonia universale.²⁵¹ Questo percorso indicato da Cristo è il percorso della *Gelassenheit*,²⁵² il cibo divino dato in pasto allo spirito per operare la rinascita è lo strumento necessario per far morire la *Ichheit*.²⁵³

L'origine della *signatura* è frutto di una complessa ripartizione delle 7 Qualità divine e terrene attraverso i 7 pianeti,²⁵⁴ ma, come abbiamo già rilevato, tale *signatura* è pensata da Böhme in termini essenzialmente escatologici ed etici, nel senso che essa si risolve in una conoscenza di se stessi e delle strutture del divino, e in una ricognizione della via che conduce alla salvezza dell'individuo, del genere umano e del mondo. Comprendere la *signatura* è infatti saper leggere Dio nel mondo sensibile, perché "la creazione del mondo esteriore è una rivelazione del mistero spirituale interiore".²⁵⁵ Evidentemente tale rapporto può esser letto sia in chiave medico/fisiognomica (la Forma rivela la *Tugend*, come in Paracelso) sia in chiave mitostorica: ogni personaggio ed ogni evento è "espressione" (trasparenza, allegoria, metafora, simbolo, etc.) di una struttura divina. In tal senso, la *summa* finale di Böhme, il *Mysterium Magnum*, che è un commento al *Genesi*, può esser letto come ricerca dei segni del divino che fanno della storia una ierostoria.

Come Böhme avverte sin dalla *Vorrede*, tutte le cose che appaiono "sind ein Wesen des Unsichtbaren"; l'Essere è la manifestazione di forze invisibili,²⁵⁶ nella storia l'ineffabile si fa sensibile parcellizzando la totalità nel molteplice,²⁵⁷ il commento al *Genesi* si propone perciò di comprendere i modi del manifestarsi divino nel cosmo, l'origine delle cose nel *Mysterium Magnum* come emanazione dell'Uno, come

²⁴⁸ Cfr. cap. 4°, n. 267.

²⁴⁹ *De signatura rerum*, 7, 42-43, pp. 66-67.

²⁵⁰ *ivi*, 9, 61-64, p. 112; 12, 8, p. 168.

²⁵¹ *ivi*, 12, 18, p. 171.

²⁵² *ivi*, 12, 20, p. 171. Nella *Gelassenheit* l'uomo elementale e quello astrale sono strumenti dell'anima: cfr. 13, 15-18, p. 219.

²⁵³ *ivi*, 13, 30, p. 184. La dottrina böhiana della comunione, come anche quella del battesimo, rappresenta una rielaborazione di temi paracelsiani e weigeliani; entrambe sono esposte specificamente in ciascuno dei due libri del trattatello *Von Christi Testamenten*, S.S. VI. Il primo è dedicato alla singolare dottrina del battesimo; Böhme difende la validità del battesimo con l'acqua, e sostiene che la sua azione "magica" deriva da una serie di "unzioni": lo Spirito Santo unse il Cristo/uomo, che a sua volta unse il "fondamento interiore" ("den innern Grund") dell'acqua, e questa unse il "vero uomo", creato, con Adamo, dal *limus*. La grazia ricevuta dall'acqua "spirituale" (cioè dall'elemento acqua come *ousia*, dal suo *Geist*) si trasmette all'acqua sensibile, che è indispensabile al corpo sensibile dell'uomo. Singolare è anche la dottrina böhiana escogitata per salvare il battesimo degli infanti: poiché alla trasmutazione del procedimento materiale in fenomeno spirituale è necessaria la fede, che gli infanti non possono avere, tale fede può esser supplita da quella dei genitori, che rende operativo il rito. Il concetto dei due piani paralleli la cui sincronicità è attivata dalla fede, si ripete nella dottrina della comunione: il pane e il vino materiali divengono così cibo celeste per l'uomo decaduto. Nell'architettura di Böhme, Cristo è una *dynamis* che attiva la Tintura dell'uomo spirituale (cfr. *Theosophische Send-Briefe*, 28, 3, p. 101, in S.S. IX).

²⁵⁴ *De signatura rerum*, 4, 5-41, pp. 30-41; 9, 9 sgg., p. 98 sgg.; 13, 5, pp. 178-179; 14, 5, pp. 231-232. Böhme riprende gli schemi paracelsiani in 13, 22-23, p. 182: il *Gestirn* è il primo *Leib*, ed è spirituale; dal suo settoplice sviluppo nasce il secondo *Leib*, la *Vernunft*, anch'essa corpo spirituale; il terzo corpo, elementale, è il contenitore degli altri due. Reminiscenze paracelsiane e weigeliane si trovano anche in *Mysterium Magnum*, 6, 9-10, S.S. VII, pp. 31-32: il *Gestirn* è un mondo di forze interiori, la cui configurazione si legge all'esterno nel corpo elementale; questo è come un fumo o un'esalazione del mondo spirituale. La comprensione della *signatura* è essenziale per la magia spirituale: cfr. *Mysterium Magnum*, 68, 7-10, S.S. VIII, pp. 745-746; ad essa si connette la dottrina del sogno profetico (*ivi*, 67, 1-14, pp. 738-741) che è un vedere dell'anima con gli occhi di Dio, grazie alla *Gelassenheit*: spiegare i sogni è comprendere una configurazione magica del *Gestirn* nell'uomo. Questa impostazione ricorda la dottrina del *pneuma* di Sinesio.

²⁵⁵ *Mysterium Magnum*, 10, 5, S.S. VII, p. 34.

²⁵⁶ *ivi*, *Vorrede*, 4, p. 1.

²⁵⁷ *ivi*, 6, p. 2.

l'uomo possa giungere alla conoscenza di Dio e tutti gli altri misteri teo-cosmogonici; infine, come l'Antico e il Nuovo Testamento siano da considerarsi un tutto che srotola nel tempo un Progetto preesistente.²⁵⁸

Questa insistita e perseguita necessità di comprendere fa di Böhme, come già di Weigel, non un mistico ma un teosofo, il cui fascino e il cui spessore sta in una problematicità e in un atteggiamento positivo nei confronti del Creato, che rimodellano la "fuga dal mondo" di Weigel in più ampi orizzonti. "Gnostico" nel disprezzare e condannare irreversibilmente *questo* mondo, Böhme elabora nella propria metafisica gli strumenti per lottare al recupero di un Progetto *non irrimediabilmente decaduto* e pur sempre a portata d'umanità, purché i singoli uomini, ciascuno per proprio conto, lo vogliano, contagiando gli altri col proprio esempio; non già *annullando il Male*, che sarebbe un assurdo, ma ricacciandolo al suo posto progettuale, *come sottofondo oscuro da lasciare alle spalle*. In questo ruolo anche il Male diviene un Bene, perché tutto è Bene ciò che occupa il posto opportuno per la realizzazione dell'armonia. Di quel "Male" è costituito infatti anche Dio; quel "Male" è presente costituzionalmente nell'anima umana: esso è il sottofondo ardente e oscuro della pulsione di vita, che è pulsione al divenire e all'autoaffermazione, che si fa positivo soltanto allorché sia temperato dall'amore e accetti di farsi armonia con la *Gelassenheit*. A quest'armonia si contrappone l'esito disarmonico, quello dell'autocentrismo luciferino, esattamente come all'Essere si contrappone il Nulla, al Progetto il suo fallimento. Qui l'uomo assume in pieno le proprie responsabilità dinanzi a se stesso e all'umanità, prima ancora che davanti a Dio: realizzare l'Essere come nel Progetto o condannare se stesso e il mondo al Nulla. La prospettiva del teosofo *scopre imprevisi orizzonti laici e una componente sociale troppo usualmente obliata*.²⁵⁹

La conoscenza si risolve nella decisione sulla via da seguire, e qui l'atteggiamento positivo di Böhme trova occasione di rivelarsi nella sua dialettica di "Ja" e "Nein", con la quale concludiamo l'esame dell'opera. Questa dialettica, pur ripercorrendo i soliti processi teo/cosmogonici già esposti, sui quali non torniamo, rivela a nostro avviso implicazioni complesse, che val la pena di portare in luce; lo faremo sintetizzando al massimo e riordinando la contorta esposizione che si trova in *Questiones Theosophicae*, 3, 2 - 10, 3, S.S. IX, pp. 6-29.²⁶⁰

Secondo Böhme tutto ciò ch'è divino, terreno o diabolico, è costituito entro una dialettica di *Ja* e *Nein*, dove il primo è un desiderio di vita, peraltro inconoscibile prima della costituzione del suo opposto; essi sono dunque originariamente una sola cosa, ma si dividono costituendo due centri, ognuno dei quali opera per sé. Essi costituivano dunque una realtà unica nell'*Ungrund*, ma poiché l'Uno, per costituirsi, Si fa due emanando da Sé l'altro-da-Sé; ecco che si costituisce anche la differenza, che è il *Nein*, dal quale si conosce lo *Ja*. La distinzione consiste infatti in questo, che la Volontà unica vuole il Bene unico, cioè se stessa, mentre la volontà emanata vuol costituirsi come qualcosa di autonomo, non identificandosi con l'unità e originando quindi il *Nein*. In altre parole, il diverso uscito dal medesimo è diverso soltanto in quanto respinge l'unità, ma in tal modo cade nella volontà autocentrica, ostativa di quell'eterno fluire ed emanare che caratterizza lo *Ja*. Lo *Ja* è dunque pulsione di vita che affonda nell'*Ungrund* e non ha prima di sé il *Nein*, che origina soltanto nell'autocentrismo della volontà emanata. In questa prendono origine le Qualità (che sono volontà di differenziazione) la prima delle quali è un *Nein*, come gelo, durezza, aridità, tenebra (ricordiamo che la 1ª Qualità è la *Herbe*, qui detta *Schärfe*); nel divenire delle Qualità prende corpo la Luce (*Liebe/Licht*) il cui centro è lo *Ja*. Evidentemente, come la pulsione di vita era uno *Ja*, lo è anche l'accendersi della Libertà nelle tenebre della *ewige Natur*.

La forza della Parola, che dà forma, è un puro *Ja*, così come è uno *Ja* il costituirsi di un mondo spirituale nell'Elemento puro; l'amore divino onnipotente è soltanto *Ja*, mentre evidentemente sarà *Nein*, per opposizione, l'ira divina, le Qualità primordiali alle quali guarda Lucifero.

Ma allora, che cos'è questo *Nein* che nasce dallo *Ja* dopo la differenza, la distinzione dell'Uno in due, voluta dallo stesso divenire divino? È la volontà autocentrica di porsi come "altra" nella separatezza, autonoma dall'Uno dal quale tutto origina. In altre parole è la volontà della creatura (Lucifero) che *vedendo il processo creativo e conoscendone il Grund*, vuol porsi in quel *Grund* e farsi Creatore a sua volta di una Creazione propria, distaccata da quella dell'Uno originario. In questo senso (ricordiamo i ruoli di *Imagination* e *Magia*) dice Böhme che Lucifero voleva rubare la Magia al Padre;²⁶¹ in questo senso dice che Lucifero rifiutò l'unità e volle il molteplice.²⁶² Il *Nein* non è il molteplice nel suo rapporto dialettico con l'Uno, ma è *il molteplice che vuole assolutizzare il proprio esser tale, rifiutando di esserlo sotto la regia dell'Uno*. Lucifero arresta il divenire divino perché vuol farsi protagonista di un autonomo progetto, e questa è la *contraffazione*: lo si vede nel mondo elementale, nella *äussere Welt* che è un *Nein*, mentre è *Ja* la *innere Welt*, fatta

²⁵⁸ *ivi*, 11-13, pp. 3-4.

²⁵⁹ Ben notata tuttavia dal Koyré, che a p. 45 scrive: "tutti coloro che, toccati poco o molto dalle correnti d'idee discese dal Rinascimento e dal naturalismo italiano, non possono ammettere che la natura umana sia irrimediabilmente viziata, si trovano ad adottare il simbolismo e le dottrine dell'alchimia. Non è, tuttavia, soltanto una coincidenza storica: coloro che dopotutto e innanzitutto perseguono la rigenerazione della vita spirituale, si sentono naturalmente attirati dalle dottrine che mettono in primo piano l'idea della vita e propongono una concezione vitalista dell'universo". La scelta *sociale* di Böhme, è una scelta per il *cambiamento* nei confronti del sempre-eguale del dominio: dominio non soltanto sociale, ma anche intellettuale, perché non c'è dominio senza ideologia, *ivi* compresa l'ideologia della "fine delle ideologie".

²⁶⁰ Altri riferimenti, non indispensabili, *passim* sino a 13, 10, p. 36.

²⁶¹ Cfr. *supra*, n. 101.

²⁶² Cfr. *supra*, n. 196.

dall'Elemento puro. Il punto è sempre lì, nella perdita d'armonia; rifiutando la *Gelassenheit* Lucifero volle essere "ein Herr im Nein"; lo *Ja* fuggì lontano da lui.

In altre parole: il *Nein* luciferino è la deflagrazione del molteplice da lui provocata, laddove nello *Ja* il molteplice esiste sì, ma governato, retto, armonizzato dall'Uno.

Questa luciferina deflagrazione del molteplice impazzito,²⁶³ sembra un'allegoria della Guerra dei Trent'anni; se così fosse non sarebbe tanto risibile, come sembra intendere Barudio, il mito paracelsiano, rosicruciano e böhmiiano dell'armonia. Certamente si può dire che, *pur troppo*, la vita è *pólemos* -che di tutto è padre- e che Böhme ha paura precisamente del *pólemos*, sognando l'*anápausis* in una ristabilita armonia, in una nuova Gerusalemme costruita da uomini santi che santificano l'umanità. In quel *pur troppo* c'è tuttavia l'amarezza della realtà storica, e quindi, *e contrario*, il sogno consolatorio -ma anche l'inafferrabile traguardo- dell'utopia; si può quindi affermare che Böhme fu un utopista, ma un grande utopista: e un grande utopista si può esserlo soltanto a patto di riflettere lucidamente sulla realtà storica, *che non è una turris eburnea*. Nell'origine della svolta teosofica dopo la crisi dei moti popolari, si può forse leggere una riflessione sulla storia e il tentativo di aprire una nuova pagina, non di chiudere il libro.

Il pensiero di Böhme rappresenta una svolta epocale soprattutto per il perdurare della sua influenza sino al XIX secolo; perciò sono ancora attuali le sue conseguenze. L'attualità risiede nei problemi che esso ha additato, nella loro centralità, che indurrà un pensiero ormai secolarizzato a tornarvi sopra più volte, e, si può dire con certezza, a tornarvi sopra ogniquale fosse in gioco la libertà dalle ideologie egemoni, sia che queste propagandassero la coercizione di leggi deterministiche, sia che fomentassero l'individualità come arbitrio prometeico: e le due cose sono facilmente coniugate.

La maggiore eredità böhmiiana connessa a quella di un Dio vivente, è quella di un Dio che ha un solo luogo dove vivere ed esser conosciuto: la natura. La filosofia della natura è una vicenda che prosegue e che giunge al Romanticismo e al suo sentimento della natura; perciò ha ancora un'attualità nell'epoca del fallimento dell'arte autoreferenziale, dell'uomo prometeico e della cattiva secolarizzazione.²⁶⁴

La filosofia della natura implica che la natura sia il luogo dell'apparizione del divino, luogo ove l'anima si ri-conosce; implica quindi un'ontologia neoplatonica e una religiosità dell'arte, come rifiuto del sempre-eguale delle leggi meccanicistiche e del sapere concettuale. Per questa ragione abbiamo dedicato a Böhme un certo spazio, per stabilire con lui il punto di partenza di ciò che seguirà. La terza parte del nostro racconto conduce infatti ai nostri giorni, e quindi percorre i tre secoli che partono dal XVIII, il secolo dei Lumi.

Il XVIII secolo non è soltanto il secolo di Voltaire e di Kant, è anche il secolo di Oetinger e del Pietismo, che trasmettono il pensiero di Böhme; ed è un secolo nel quale è ben viva la *Naturmystik*, un secolo nel quale si scopre il folklore e nasce il Romanticismo; è un secolo di occultisti e di società esoteriche insinuate nella politica -abbiamo narrato il piccolo episodio del Frankismo. Così la Rivoluzione Francese, che secondo alcuni segnerebbe il trionfo della borghesia, fu un fenomeno durato in realtà molti decenni, dove la componente millenarista lottò a lungo prima di esser relegata nel buio. Quanto al XIX secolo, esso non fu soltanto l'epoca della borghesia, del razionalismo scientifico e dello scientismo; della tecnologia, dell'industria, della secolarizzazione, dello Storicismo: fu anche epoca di nuove teosofie e di occultismi, ma, soprattutto, della critica tardo-romantica; fu l'epoca di Schopenhauer e di Kierkegaard; di Dostoevskij e, prima ancora, di Leopardi. Quanto al XX secolo, sembra il caso di riflettere conseguenzialmente su ciò che *anche* vi accade: sulla fine della fisica classica -quella dell'osservatore esterno, immobile- e del suo omologo, il soggetto borghese; sulla vitalità degli studi sul mito e sulla psiche, nati nel secolo precedente ma proseguiti e maturati nel nostro; sul dislocamento del concetto di "verità" dalla filosofia all'arte, un fenomeno che ha lontani antecedenti ermetici; sulla rinascita recente degli integralismi religiosi.

Se si guarda alla realtà delle forze in gioco nel secolo, questi fenomeni sono certamente subordinati e marginali rispetto all'invasione della tecnologia, dell'industria, dell'economia, degli apparati burocratici e statali, che non soltanto regolano il corso degli eventi, ma occupano lo spazio di riflessione della quotidianità. Nondimeno essi rappresentano un segno: il segno che i problemi irrisolti non sono affatto superati, che il presente non può seppellire il passato, che le dialettiche storiche *non conoscono sintesi*, che il "disincanto del mondo" è un termometro della pessima qualità della secolarizzazione, che la trascendenza non si è mai allontanata da noi, che la vita è molto, *molto di più*, della Ragione -e questo per motivi *razionali*- che nulla, neppure la violenza fisica, economica e politica, può ridurre l'altro al medesimo; che la cultura accademica -e con essa l'invenzione del secolo, l'antiaccademismo accademico che solletica stanchi pruriti dell'*establishment*- resta soltanto il lustrino del potere reale, senz'altra sede che quella obitoriale delle Istituzioni.

²⁶³ I termine "pazzo" (*narr*) e pazzia, sono più volte usati da Böhme per definire il tentativo eversivo di Lucifero; la volontà autocentrica conduce alla *Phantasey* (*Questiones Theosophice*, 5, 6, p. 16) e la *Phantasey* è precisamente pazzia (cfr. *supra*, n. 132)

²⁶⁴ È interessante cogliere questa riflessione di un autore vissuto negli anni dello Storicismo, quale fu Adorno. Nella sua *Teoria estetica* (ed. it. a cura di E. de Angelis, Torino, Einaudi, 1975, p. 390) si legge: "Quando è di fronte alla natura, lo spirito, al contrario di quel che Kant vorrebbe, non si accorge tanto della propria superiorità, quanto di avere dimensione naturale.....La signoria che il soggetto impone alla natura imprigiona anche lui: la libertà dà segno di sé nella coscienza della somiglianza del soggetto con la natura". Ancor più interessante è trovarvi una critica dell'estetica hegeliana (pp. 109-111) nella quale la pretesa idealistica di una signoria dello spirito sulla natura, rea di non essere riducibile al concetto, si traduce in una supposta "prosaicità" del bello naturale. Questa pretesa viene rintuzzata sostenendo che la prosa, al contrario, "è il riflettersi nell'arte....del disincanto del mondo". La polemica torna ancora a pp. 387-388, sempre in difesa del bello naturale, e conclude: "l'opera d'arte rinvia oltre di sé"; dunque *non può essere autoreferenziale*.

Tutto questo, certamente, non fa capo a Böhme; ma Böhme rappresenta un punto di riferimento, non l'unico, ma il più significativo, per la formazione del Romanticismo: e nella cultura romantica è prefigurata molta cultura di questo secolo. Il Dio che vive è una mina vagante buona per tutti i tempi, perché un Dio che vive può vivere soltanto nel Suo Creato, che non può, quindi, divenire oggetto di manipolazione: non può non tanto perché non "deve", ma proprio perché la cosa non è possibile. Neppure possono divenirlo i singoli individui, costituiti in tal caso come tante individuali sedi di una "verità" che torna sempre a far capo all'incoercibilità della vita. Un bell'intralcio per l'ideologia del dominio, foss'anche quella patinata dei *media*.

Böhme ci è sembrato perciò il punto d'arrivo giusto per un'antica vicenda, e il punto di partenza adeguato per nuovi, apparentemente incompatibili sviluppi; perché, se dalla rivoluzione industriale all'economia planetaria, molti eventi importantissimi sono intervenuti a determinare il corso "vincente" della storia, il nostro obiettivo resta sempre "l'altro occidente", quello sempre espunto in apparenza, del quale tutt'al più si parla a margine, ma che di fatto si ripropone continuamente come resistenza e alternativa, alimentandosi da oscure e profonde radici che nessuna egemonia culturale è sinora riuscita ad estirpare.

PARTE TERZA - IL CALEIDOSCOPIO GIRA

Capitolo primo - Il diverso e l'eguale

Molto tempo è passato da quando il XVIII secolo veniva interpretato più o meno esclusivamente come "secolo dei Lumi", il cui ruolo storico (cioè quello assegnatogli dall'ideologia prevalente tra gli storici) sarebbe consistito nell'elaborazione di un pensiero razionalista e nel primo sviluppo della tecnologia e della scienza, prodromi a loro volta della Rivoluzione Francese e di quella industriale, punto d'arrivo e di partenza dell'inevitabile affermazione della borghesia e dell'Occidente. Ragione, Scienza, Industria, Borghesia, Occidente, Libertà liberiste o democratiche, divengono tutte accezioni di un generale Progresso, e l'allegria comitiva viene posta sotto il Regno della Ragione ormai manifestata. Si come Scienza, così come il Padre Si era manifestato nel Figlio, da entrambi promanando la forza dello Spirito Santo agente nella Storia come Progresso. È il trionfo della Luce sulle Tenebre, il Millennio che finalmente ha inizio; e se, per spianare i monti e colmare le valli -come voleva il Millennio zoroastriano- è necessario fare qualche torto, si sa bene che il Progresso vuole le sue vittime. Se poi a qualcuno sembrasse poco lineare il percorso, ebbene, non va dimenticato che anche la Ragione non è poi tutta d'un pezzo: anche lei deve avere le sue astuzie. L'importante è esser certi, anzi, certissimi, che tutto proceda lungo una rotta ormai fissata, fuori dalle nebbie del passato che non avevano consentito di scorgere l'approdo.

Paragonare Ragione, Scienza e Progresso, al Padre al Figlio e allo Spirito Santo, non vuol essere da parte nostra un'irriverenza; al contrario, tentiamo di esprimere in forma sintetica, forse un po' ruvida, una nostra convinzione: il fenomeno detto "secolarizzazione" è avvenuto trasferendo nell'immanenza le strutture di pensiero nate per pensare la trascendenza. In altre parole, in luogo di pensare il mondo nello specchio frantumato dell'esperienza, e la verità come emergenza giudiziaria di indizi e *ragioni* dalle fondamenta incerte (esistenze, costumi, culture, tradizioni e quant'altro d'indefinibile come il sempre cangiante aspetto della vita) si preferì calare in terra l'Assoluto, e pensare la Storia nella datità deterministica d'un Progetto impersonale e inaccessibile come il Dio dei filosofi, patentemente ideologico perché umano-troppo-umano nella sua astratta geometria. Nata come tentativo inverosimile d'ingessare la storia, questa soluzione si è rivelata utilissima per giustificare i tentativi d'ingessarne il moto in direzione del sempre-uguale, stabilendo una petizione di principio. Gli eventi hanno infatti potuto produrre mutamenti non previsti, ma la direzione giusta è sempre stata una sola, quella indicata dalla Storia con la maiuscola, un Arconte spacciato per Dio. Questa Storia era il maestoso viale scavato dagli storici nel dedalo degli eventi, con lo scopo di qualificare lo stato di fatto come traguardo obbligato, facendo così della datità ciò ch'è sempre stata, una tautologia.

Molto tempo è passato, dicevamo; di certo largamente diffuso è oggi il dubbio sul fondamento dell'Occidente, non foss'altro a causa delle sue crepe; ma non ci sembra inutile tornare alle fonti di questa mutazione per mostrare quanto di *eguale* costruì l'apparenza del *diverso*. Non ci sembra inutile perché la cultura dell'Occidente, al di là dei dubbi dei suoi "intellettuali", resta di fatto legata alle premesse razionaliste, e fa anche di tutto, con le buone o con le cattive, per trasformarsi in cultura planetaria, con discreto successo ma con un numero crescente di problemi. C'è infatti una ragione che rende inevitabile tutto ciò, e che fa ritenere inverosimile un'inversione di tendenza, a meno di disastri epocali per ora estranei all'orizzonte: il carattere di Assoluto assunto dalla crescita del prodotto. Ora, l'economia ha due caratteristiche fondamentali che la propongono a saldissimo fondamento di una logica razionalista che finisce col permeare ogni atteggiamento. Esse sono: la tendenza all'espansione illimitata del proprio dominio e a condannare al Nulla quanto sfugge ad esso, in analogia con la logica della scienza; e una legalità totalmente razionalista, tanto che la perfetta esplicazione del Razionalismo è precisamente mostrata, come sottolineò Weber, dalla razionalità economica.

Tutto ciò non sarebbe in alcun modo eccepibile se non ci fosse, per l'appunto, un problema d'origine, che rende impropriamente fondato questo nuovo Occidente. Così come Hübner ha mostrato il fondamento mitico della concezione scienziata, la sua intrinseca non-razionalità, allo stesso modo ci sembra opportuno ricordare sommessamente che ciò che viene presentato come fatto nuovo e vincente, in grado di segnare una svolta radicale col passato, altro non è che la prosecuzione d'una vecchia disputa, alla cui luce il "nuovo" è ampiamente obbiettabile, per il semplice e accennato motivo che la disputa non è mai venuta meno se non nelle storie ideologiche, "a tesi", che danno per "storicamente superato" ciò ch'è soltanto accantonato, e che è sempre vivo, pur se in nuove forme.

La nostra tesi, che speriamo -ma non siamo certi- di aver chiarito, e che perciò vorremmo chiarire ancora un'ultima volta nel modo più semplice e sintetico possibile, è la seguente: se ciò che appare come evento nuovo che mette fine al passato, nasce di fatto all'interno di una disputa ideologica della quale non vengono meno i presupposti; e se il "nuovo" altro non è che il prevalere di uno dei due poli, accanto al quale la critica di parte avversa conserva la validità delle proprie ragioni e la propria stessa esistenza; allora il nostro percorso non è affatto segnato dalla cesura della novità, e, soprattutto, può esser modificato sulla base di istanze che

l'ideologia del "nuovo" ha dichiarato defunte, ma che nessuna violenza ideologica può destituire come "superate". Al contrario: farsi soggiogare da questa ideologia può esporci alle più stupefacenti sorprese, perché il passato cui non si sia data onorata sepoltura aleggia sempre, come un *revenant*.

La dialettica che avevamo seguito sino al XVII secolo, sottolineandone le radici e le ripercussioni sociali, era costituita dallo scontro tra una concezione razionalista ed una concezione esistenziale della "verità", resa possibile, o, per dir meglio, attivata alle origini, dal messaggio testamentario. In esso un Dio/persona volontaristicamente propenso a intervenire nei meccanismi del mondo e della storia, entrava in contrasto con una logica fondata sul sempre-uguale di idee immobili e leggi deterministiche, guardate con distacco da un dio-filosofo, egocentrico e dedito a piaceri autistici come la contemplazione di se stesso. In questo contrasto trovarono espressione le tensioni di chi aveva ottimi motivi per desiderare il cambiamento di questo mondo.

La tensione al cambiamento ha facilmente caratterizzato, in Occidente, l'espressione religiosa dei marginali. Avevamo seguito, già ne *Il mito e l'uomo*, le vicende ideologiche della "razionalizzazione del mito" e dell'ascesa di Zeus, sottolineando che le espressioni di un autentico pensiero mitico -quello cioè che si fonda sulla compresenza degli opposti- erano essenzialmente tre: la Grande Dea, col suo ciclo di morte/rinascita nel quale vita e morte si condizionano reciprocamente; Dioniso, il fantasma mutevole e inafferrabile del desiderio; e Hermes -da noi eretto a nume tutelare dell'occidente- come colui che in nome della vita rimette continuamente in discussione la fissità della norma, se non altro perché marginale già dalla nascita e quindi vero dio dei marginali.¹

Il pensiero mitico e l'eresia hanno così trovato singolari convergenze nella storia, anche perché l'ortodossia -difficile a dire se per affinità elettive o per matrimonio d'interesse- si costituì sin dall'inizio come razionalizzazione del mito testamentario, dando origine a quella teologia platonico/aristotelica che tanti torti fece a YHWH; ma soprattutto ponendo due paletti razionalisti ad ogni possibile interpretazione del messaggio stesso: la sua riduzione a puntuale evento storico, letto per giunta in chiave protostorica (il Nuovo Testamento è necessario coronamento dell'Antico, che in sé lo annuncia) e la coincidenza del comportamento religiosamente corretto con la morale filosofica "razionale" e con le sue *norme*.

Così, lo Gnosticismo divenne sragione; ma con una genesi del tutto analoga, a partire dalle strutture del pensiero mitico, il non-conformismo religioso trovò nuovo alimento allorché nelle forme del dissenso occidentale vennero a confluire le correnti della diversità tardo-antica -mutuate dalla presenza dell'Islam e dalla riscoperta dell'Ellenismo- sotto forma di magia, "Ermetismo", e, soprattutto, alchimia; ciò diede origine al poderoso vitalismo del pensiero rinascimentale. Le contaminazioni con il contemporaneo sviluppo della Qabbalah contribuirono a conformare il singolare fenomeno della teosofia, che interessa essenzialmente il XVII-XVIII secolo, almeno per la sua fase creativa. La vita si presentava dunque come elemento di disturbo per la Ragione.

La teosofia, come già il nome lascia intuire, è una scienza delle cose divine, che tuttavia non è "disinteressata" come vorrebbe l'ideologia razionalista della conoscenza; il teosofo infatti vuol conoscere per saper come salvarsi, muovendosi entro l'eterno mito -mai smentito, neppure dall'ortodossia- di uno stato perfetto originario, di una caduta che dà origine alla storia, e di un ritorno alle origini che mette fine alla storia stessa: già questo dice qualcosa sul cattivo rapporto del teosofo con la storia.

La cosa che più ci interessa è però riflettere su *che cosa* deve conoscere il conoscitore di cose divine, per trovare la giusta via del ritorno *fuori del mondo*; evidentemente egli deve conoscere in primo luogo due cose: quale sia il rapporto tra l'Uno e il molteplice, e quale quello tra la materia e lo Spirito. Deve conoscerli tuttavia lungo una direttrice ben precisa, deve cioè comprendere quali sono le vie che riconducono dal molteplice all'Uno e dalla materia allo Spirito entro il mito dei tre tempi (originario-storico-finale o di restaurazione).² Ciò significa quindi non soltanto esplorare le vie del percorso inverso (dall'Uno al molteplice e dallo Spirito alla materia) ma soprattutto, perché il duplice percorso sia possibile, postulare che Uno e molteplice, Spirito e materia, siano due volti, due manifestazioni della medesima realtà.

Su queste fondamenta si sviluppò quella filosofia della natura, tra le cui espressioni fu l'alchimia, risultata notoriamente fallimentare come scienza sperimentale; abbiamo anche sottolineato al riguardo, che l'avanzamento delle "vere" scienze sperimentali nel corso del XVII-XVIII secolo, aveva condotto l'alchimia che volesse eccedere il risolto puramente spirituale, su patetiche posizioni di retroguardia.

Ora, le scienze sperimentali, il cui sviluppo dev'essere ritenuto indipendente dal mero razionalismo cartesiano, avevano trovato indubbiamente in quest'ultimo un vigoroso supporto culturale, per il suo privilegiare le forme matematiche del ragionamento, e per la sua ricerca di una verità che fosse adeguamento della proposizione, a una "cosa" resa mero oggetto misurabile. È interessante notare al riguardo, che la parte iniziale del *Discorso sul metodo*³ è dedicata a mettere a punto il rifiuto di una verità fondata sull'accumulo di

¹ Cfr. *Il mito e l'uomo*, pp. 174-175

² Non ha importanza se lo stato finale si rivela, come abbiamo più volte notato, diverso di fatto da quello originario, perché nel frattempo è avvenuto, grazie alla storia che in questa luce acquista senso, un processo di catarsi cosmica. Il processo resta comunque sempre un processo di ritorno alle origini, in quanto ciò che si restaura nella sua originaria bontà, è un Progetto inizialmente fallito.

³ Cfr. Cartesio, *Discorso sul metodo*, Intr., Trad., Note e Apparat a cura di L. Urbani Ulivi, Milano Rusconi, 1997. È da sottolineare, per quel che ci concerne, la scelta di negare validità allo sguardo "prospettico", secondo un atteggiamento mai discusso nel testo, perché evidentemente ovvio nella prospettiva di Cartesio; il soggetto ha infatti un rapporto di mera appropriazione dell'oggetto inerte, sicché i due poli non entrano in rapporto dialettico e quindi non costruiscono una "verità" singolare e irripetibile. Questo apparente "dominio" del soggetto si risolve in realtà nel

nozioni e sull'esperienza della vita, in base ad un preciso assunto: la Verità, essendo Una, non può dar luogo ad esiti molteplici, non può rintracciarsi quindi in esperienze individuali, storiche, nazionali, culturali, che conducono necessariamente ad esiti discordi; ed essendo "obbiettiva" il soggetto non ha alcuna possibilità di determinarla con la propria volontà.

Non è questa tuttavia la sola realtà culturale ad agire nei cambiamenti del XVII-XVIII secolo; in effetti il rinnovato Razionalismo è soltanto uno degli aspetti della cultura del secolo dei Lumi, altrettanto viva e feconda anche su altri versanti del tutto opposti, che con il Razionalismo formano un complesso difficilmente districabile, nel cui ambito il discrimine tra elementi di "progresso" e di resistenza, appare meramente ideologico.⁴

Significativo del rapporto tra avanzamento scientifico e pensiero alchemico-teosofico è il caso di Newton, che abbiamo più volte ricordato; qui ci sembra opportuno delineare meglio i suoi rapporti con Böhme attraverso il noto articolo di Poppe.⁵ Riprendendo la precedente letteratura, il cui *incipit* va ricercato nella nota intuizione di Oetinger (cfr. *infra*) relativa all'evidenza di tali rapporti, Poppe ha così ricapitolato l'analogia, già posta in luce dallo stesso Oetinger:⁶ la forza centripeta corrisponde alla forza attrattiva, compattante, messa in essere dalla 1^a Qualità, la *Herbigkeit*; la forza centrifuga corrisponde a quella repulsiva, espansiva, della 2^a Qualità, la *Bitterkeit*; la rotazione che risulta dalla componente di queste forze a partire da due corpi, corrisponde alla situazione di *Angst*, cioè alla 3^a Qualità.⁷

L'esistenza di questi rapporti non è però soltanto un'evidenza intuitiva; essi costituiscono un momento preciso della cultura del XVII-XVIII secolo, che Poppe ha così delineato. Dopo aver criticato e messo in evidenza l'artificiosità della *vulgata* -verosimilmente d'origine voltairiana- secondo la quale Newton avrebbe concepito la teoria della gravità a partire dalla famigerata mela, egli avanza l'ipotesi che Newton potesse aver fatto circolare il singolare racconto per tenere lontano il sospetto su altre possibili fonti della teoria; ciò poco prima della propria morte avvenuta nel 1727. Il racconto era destinato ad esser gradito ad un'epoca -come il XVIII-XIX secolo- interessata a dar risalto all'origine brutalmente sperimentale delle scoperte scientifiche e delle relative leggi fisiche, laddove oggi è ben chiaro il ruolo determinante dell'intuizione.⁸ Secondo Poppe, Newton avrebbe elaborato matematicamente conoscenze empiriche preesistenti, ma per poter inserire queste ultime entro una dottrina dell'Universo, egli si sarebbe avvalso di strutture di pensiero ormai radicate in lui sin dagli anni della sua formazione intellettuale. Ora, questa fu segnata da un intimo e prolungato rapporto con il neoplatonismo di Cambridge, nella persona di Henry More, e dalla conoscenza delle opere di Böhme, avvenuta in gioventù, delle quali aveva approntato dei sommari.

A consolidare questa sua interpretazione, Poppe cita non soltanto Oetinger, ma anche l'inglese William Law;⁹ entrambi formularono, indipendentemente l'uno dall'altro, la stessa opinione, nel XVIII secolo non molto tempo dopo la morte di Newton; ad essa andò il successivo consenso del filosofo romantico Franz von Baader. Oltre a ciò, un importante ulteriore raffronto è possibile tra Newton e Böhme, già messo in luce da Oetinger.¹⁰ La dottrina della gravitazione postula l'esistenza di uno spazio vuoto tra i corpi, indispensabile per consentire il moto; in questo spazio agiscono le forze di attrazione e repulsione. Ora, come sottolineava Oetinger, ciò corrisponde alla concezione böhmiiana di un Dio che non è in alcun luogo e che agisce ovunque in uno spazio infinito che si fonda in Lui; analogamente il tempo si fonda nella Sua eternità. Lo spazio in particolare diventa in Newton, stabilendo una concordanza con Böhme, il *sensorium Dei*, il "sistema

suo contrario; è l'oggetto che, nella sua opacità, condanna ogni possibile soggetto alla misurazione della medesima "Verità Una". Di qui un sapere che sembra il perfetto contrario del sapere del mito: è infatti esclusa la possibilità di una verità ambigua e contraddittoria come quella della Grande Dea, cangiante e politicamente discutibile come quella di Hermes, regolata dalla realtà del soggetto in quanto vivente e quindi desiderante, come quella di Dioniso. Complessivamente dunque il soggetto cartesiano, da apparente despota sulla mera estensività dell'oggetto, si trasforma in suo schiavo e succube: è lui a rinunciare alla propria vitalità per "adeguarsi" alla morta cosa. La negazione del carattere divino e vivente della natura è il prodromo dell'asservimento a leggi tanto esteriori, quanto, di fatto, insondabili e immutabili: l'attuale *mito* delle "leggi dell'economia" non ne è che un'ultima conseguenza.

⁴ Cfr. A.P. Coudert, cit., p. 482, che fa questa notazione a proposito del diverso trattamento riservato dagli storici a due personaggi per certi aspetti così vicini come Leibniz e Knorr von Rosenroth. Egli sottolinea che v'è ancora una sensibile inerzia nei confronti di visioni maturate nel XIX secolo, in base alle quali meccanicisti, empiristi e razionalisti costituirebbero la componente "progressista" nel XVII-XVIII secolo; occultisti e vitalisti quella "reazionaria". In realtà queste ultime correnti e la "mentalità scientifica" non ammettono una precisa linea di demarcazione. Sui loro stretti legami cfr. Webster, *Magia e scienza*, etc., cit. La figura più rilevante per queste connessioni è notoriamente quella di Newton, che però è comunque soltanto una tra le tante. Sotto questo profilo si può dire che il razionalismo cartesiano fece da supporto più allo sviluppo dello scientismo che non a quello delle scienze; esso va letto, a nostro avviso, soprattutto in chiave ideologica come supporto dell'autoritarismo, tanto dello Stato assoluto quanto della più tarda società borghese.

⁵ K. Poppe, *Über den Ursprung der Gravitationslehre. Jakob Böhme - Henry More - Isaac Newton*, Die Drei, 1964, 5.

⁶ In modo assolutamente esplicito, così come esposto dal Poppe, in *Aufmunternde Gründe zur Lesung der Schriften Jakob Böhmes*, etc., *Sämtliche Schriften* hrsg. von C.E. Ehmann, 2. Abth., 1. Bd., Stuttgart, Steinkopf, 1858, pp. 272-274; cfr. anche *Swedenborgs und anderer irische und himmlische Philosophie*, ivi, 2. Abth., 2. Bd., Reutlingen, Rupp und Baur, 1855, p. 261.

⁷ Poppe, p. 329.

⁸ *Ivi*, pp. 321-322. Su questo punto, cfr. il più volte citato testo dell'Arieti.

⁹ Su Law, cfr. *ivi*, p. 331 sgg.; Law (1686-1761) era un conterraneo di Newton (1642-1727), con il cui clima intellettuale aveva dimestichezza. Egli tradusse in inglese l'opera di Böhme, e le sue osservazioni erano ben note a Oetinger; cfr. *Aufmunternde Gründe*, etc., cit., pp. 327-328.

¹⁰ *Swedenborgs*, etc., cit., pp. 198-201. Si deve sottolineare che Poppe trae le proprie citazioni dall'edizione della *Lehrtafel* di Ehmann, in S.S., 2, 1, cit; ma questa edizione non corrisponde all'opera originale, ristabilita in: F.C. Oetinger, *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, hrsg. von R. Breyer und F. Häussermann, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1977, 2 voll. Su questa cfr. vol. 1° (testo) pp. 146-148 e vol. 2° (note), pp. 156-175.

sensoriale" di Dio (die Sinnlichkeit Gottes); Newton in effetti pensava ad una forza eterna agente nella materia, come una sostanza vivente che penetra tutto l'Universo; tale forza era la forza divina stessa.¹¹

Questo sottile slittamento, grazie al quale lo Spirito e il divino assumono il volto dell'energia che percorre l'Universo, è molto importante in un secolo come il XVIII che vede le scoperte dell'elettricità e del magnetismo; è importante perché l'energia vi rappresenta una componente ambigua, immateriale ma al tempo stesso presente ovunque nella materia, impensabile indipendentemente dalla materia stessa. Non è difficile dunque riconoscerle l'equivalente del Dio böhmiano, trasferito dal mito e dalla speculazione metafisica all'empiria dei fenomeni fisici osservabili e quantificabili, in leggi matematicamente *dimostrabili*; il legame tra i due esiti è così profondo che la teosofia stessa ne riceve a sua volta impulso, assumendo vieppiù i connotati materialisti che la marcavano sottilmente già dai suoi esordi.

Questa evoluzione è stata studiata da E. Benz anche in rapporto alla teosofia di Oetinger,¹² che si muove in difficile equilibrio tra la scissione della cultura tra Idealismo e materialismo, e il mantenimento della "ortodossia" böhmiana, della quale egli è il grande erede. Oetinger è anche un rappresentante del sincretismo comune alla cultura esoterica del XVIII secolo, ed avremo modo di analizzare il suo tentativo di fondere speculazione böhmiana e tradizione cabalistica, significativo di una larvata subalternità al Razionalismo mutuata dalle tendenze ecumeniche del secolo.

Il profondo legame tra teologia e scienze naturali che si era andato costituendo nel XVII-XVIII secolo è il punto di partenza dell'analisi di Benz, il quale da un lato sottolinea la profonda differenza tra la teologia odierna e quella di allora, che s'interrogava sulla cosmologia, sul significato della natura e sul posto dell'uomo nell'Universo in rapporto ad essa e a Dio; dall'altro constata che "elettricità e magnetismo divennero un nuovo simbolo di Dio".¹³ La dottrina del magnetismo, che nasce nel XVII secolo, rappresenta uno dei punti di passaggio tra il mito alchemico e le moderne scienze naturali, perché nel magnetismo veniva ricercata la forza in grado di unire l'alto e il basso, facendo del cosmo un unico organismo vivente.¹⁴

Il grande sviluppo delle dottrine sul magnetismo, che hanno origine nell'opera del Gesuita Athanasius Kircher, ebbe luogo con il suo allievo Franz Mesmer, che peraltro fu figura di nessun rilievo scientifico, nonostante la grande sua influenza giungesse a farlo incontrare con Benjamin Franklin, che di elettricità s'interessava ad altro livello. Il metodo di cura noto come "Mesmerismo", fondato per l'appunto sull'ipotesi del cosiddetto "magnetismo animale", s'inseriva infatti nel fenomeno del secolo, la scoperta dell'elettricità, che faceva di quest'ultima un *passerpartout* pronto a divenire simbolo tanto di Dio quanto della Rivoluzione.¹⁵

Ne derivò una "teologia dell'elettricità" (per le cui vicende e protagonisti rinviamo al cit. articolo di Benz, pp. 27-44) il cui protagonista era il cosiddetto "fuoco elettrico" presente ovunque nella materia e nei corpi; esso rappresentava la versione materialista della Luce originaria, il primo atto creatore di Dio. La Luce del primo giorno s'identifica con il böhmiano *spiritus mundi* e con questo "fuoco elettrico"; ciò significa che tutti gli esseri corporei sono animati da forze spirituali che interagiscono, e stabiliscono una comunicazione tra di essi.¹⁶ Ne consegue una riaffermazione della concezione vitalista, secondo la quale la materia è animata; per Oetinger, che fu colui che sviluppò al massimo questa "teologia dell'elettricità" -ricollegata alla visione di Ezechiele- il "fuoco elettrico" costituiva un'interiore forza evolutiva della materia, che conduceva alla realizzazione di sempre più alti livelli dell'essere; in esso si compiva la volontà di Dio di manifestarsi.¹⁷ A questa teologia si affianca un'antropologia che ammodernava i significati dell'antica equazione di macrocosmo e microcosmo:¹⁸ l'uomo viene a rappresentare un momento che racchiude in sé tutta la precedente evoluzione del mondo materiale operata dal "fuoco elettrico" (quindi, in un certo senso, "contiene" tutte le forme di vita).

¹¹ Per l'esame dell'intera questione si consulti la vastissima bibliografia citata nelle note all'ed. critica della *Lehrtafel*, in vol. 2°, op. cit. Si noti che questa concezione della presenza della forza divina nell'Universo, che si manifesta attraverso le forze osservabili nell'Universo stesso, fonda la costanza delle leggi naturali nella sovrana libertà di Dio, una circostanza ben rilevata da Oetinger, al quale preme massimamente contrapporre le scoperte scientifiche di Newton al determinismo di Cartesio e di Leibniz (un Leibniz che, come vedremo, è interpretato in tal senso sulla base del suo discepolo Wolff). Newton (cfr. Poppe, p. 337) era estraneo alla concezione delle leggi fisiche come ordine meccanico, non vivente.

¹² Per queste note cfr. i seguenti studi di Benz: *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, A.W.L.M., 1970, 12; *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des "animalischen Magnetismus"*, ivi, 1977, 4; *Die Naturtheologie Friedrich Christoph Oetingers*, *Epochen der Naturmystik*, cit.

¹³ *Theologie der Elektrizität*, cit., p. 7

¹⁴ *ivi*, pp. 8-14

¹⁵ *ivi*, pp. 15-26. L'argomento relativo all'influenza di Mesmer è più ampiamente sviluppato in *Franz Anton Mesmer, etc.*, cit.; essa si esercitò, oltretutto su Franklin, anche su Lafayette e Washington. Negli Stati Uniti risale ad essa la fondazione della *Theosophical Society* della Blavatsky (*ivi*, pp. 40-41). In particolare si può notare che il Mesmerismo rappresenta un punto di snodo attraverso il quale il più o meno larvato panteismo delle mistiche della luce e le varie correnti teiste eterodosse dei secoli precedenti, confluiscono nel materialismo della moderna teosofia e in tutta la variegata parascienza che con essa costituisce una *facies* della marginalità culturale occidentale odierna, dandole un colorito subalterno.

¹⁶ *Theologie der Elektrizität*, cit., pp. 47-48

¹⁷ *ivi*, p. 53

¹⁸ Ci sembra significativa la costanza con la quale le dottrine che stiamo esaminando, ripropongono nel tempo (lo fanno ancora oggi) antiche strutture di pensiero, attraverso successive "filosofie della natura" di volta in volta riadattate ecletticamente allo sviluppo della conoscenza scientifica. Evidentemente la disputa non verte sulle "verità" scientifiche, quanto su un rapporto col mondo, vitalista e antirazionalista, che si autogiustifica inquadrando in qualche modo il "sapere", ma che trae la propria reale "giustificazione" dalle situazioni storiche ed esistenziali cui deve l'origine.

Benz ha esaminato questa antropologia a partire dalla voce *Leben* del *Biblisches und emblematisches Wörterbuch* di Oetinger,¹⁹ secondo la quale esistono nell'uomo due vite: una sensibile e una intellettuale, contemporaneamente a due anime, una sensitiva e una razionale; dunque il pensiero e la vita spirituale hanno una base materiale. Ne consegue un reciproco influsso tra materia e Spirito, che è poi il senso profondo della lezione di Oetinger, il quale si è sempre battuto apertamente e contemporaneamente contro l'Idealismo e il materialismo, da lui considerati due risvolti della stessa "perdita di centro".

Questo reciproco influsso mostra la propria evidenza anche nella dottrina oetingeriana del Giudizio finale: poiché la morte è un ritirarsi dal corpo di quel "Balsamo di vita" che è il "fuoco elettrico", il Giudizio rappresenta una sorta di "anticreazione", in quanto ritiro di questa forza vitale dalla creazione sensibile. La logica è sempre la stessa che conosciamo ormai da secoli: fine della commistione dopo la catarsi.

Si noti inoltre che l'elettricità viene ad assumere un ruolo analogo a quello dei "vincoli" magici che abbiamo incontrato a partire dal *De Radiis*,²⁰ ma poiché la magia ha un ruolo importante nell'escatologia di Oetinger, secondo un modello da noi già segnalato, preferiamo affrontare l'argomento in chiave escatologica.

Qui vogliamo chiudere questo breve cenno alla piega assunta dalla teosofia nel secolo dei Lumi, una Mistica e una Teologia della natura, facendo presente ancora una volta il significato che assume la scienza in questa filosofia della natura: come nota Oetinger,²¹ le "leggi naturali" non possono riferirsi alla natura sensibile, che è una realtà corrotta e decaduta; perciò di esse non si parla nelle Scritture, e le sole leggi che si danno riguardano la *ewige Natur*, la natura divina. Come tali, esse non possono essere deterministiche: la libertà regna infatti sin nell'intimo della Creazione. Oetinger, che si è sempre battuto contro il determinismo di Wolff, il discepolo di Leibniz, critica anche il concetto leibniziano del "migliore dei mondi possibili":²² in quanto modello preformato del mondo, esso costituirebbe comunque una limitazione della libertà divina.

Come ricorda Benz,²³ la filosofia della natura di Oetinger ebbe un ruolo determinante per lo sviluppo del Romanticismo, in particolare in Baader e Schelling; la sua insistenza sull'inscindibilità di Spirito e corpo costituisce una dottrina (della quale ci è nota la natura escatologica) in base alla quale tutto si dà soltanto in forma corporea -la corporeità è la forma ultima del divino- e perciò la natura può essere intesa soltanto come manifestazione di forze spirituali.

Per questa ragione, per l'importanza che assume Oetinger nel percorso verso il Romanticismo come erede di Böhme, ci soffermiamo ora ad esaminare alcuni lineamenti della sua dottrina, ciò che faremo mettendo in luce il quadruplice aspetto sotto il quale egli può esser considerato: come fedele discepolo, propagatore e prosecutore dell'opera di Böhme; come Pietista "radicale", millenarista, influenzato in questo da Böhme e da Bengel; come cabbalista, celebrato soprattutto per l'esegesi della famosa *Lehrtafel* custodita nella Chiesa della Trinità a Teinach; come attento critico del pensiero del XVIII secolo. Sotto quest'ultimo aspetto, dobbiamo subito precisare che egli fu, diversamente da Böhme, uomo di vasta cultura, ben addentro e ben aggiornato sugli eventi culturali europei del XVIII secolo, che egli copre in larga parte con la propria esistenza (1702-1782).

Per quanto concerne il suo rapporto con Böhme, abbiamo già visto che Oetinger fu colui che riconobbe nella teoria newtoniana l'influsso puntuale del teosofo di Görlitz; ma questo è soltanto un aspetto. Come è stato ampiamente rilevato dagli studiosi, tanto il suo millenarismo, quanto la sua lettura della Qabbalah, sono infatti strettamente legati al pensiero di Böhme; si ricorderà, del resto, l'episodio già citato, allorché in gioventù, desideroso di apprendere la Qabbalah, fu indirizzato allo studio di Böhme. A quel tempo la Qabbalah di riferimento era quella di Luria; e infatti Oetinger sosterrà la stretta vicinanza di essa al pensiero di Böhme, ritenuto un evento profetico ispirato direttamente da Dio.²⁴

Già questo episodio iniziale, indica chiaramente la scelta culturale nel cui ambito egli si muove: benché fedele seguace di Böhme, egli reinterpreta il Maestro con uno spostamento prospettico in direzione del generale (e generico) sincretismo caratteristico della cultura dell'epoca, così ben illustrato nella più volte citata ricerca del Frick. Ciò che sembra infatti attirare maggiormente la sua attenzione, è l'analogia che egli vede tra la Trinità (i 3 Principi) e le 7 Qualità del Dio di Böhme; e la divisione delle *Sephîrôt* nello *Zohar* in 3 superiori e 7 inferiori, che gli consente di proporre lo schema risolutivo della *Lehrtafel*.²⁵ Benché Oetinger si riveli un attento conoscitore della Qabbalah -quantomeno su un piano che potremmo definire "tecnico"- ciò che colpisce, nel suo tentativo, è la riduzione di entrambi i sistemi, zoharico e böhmiano, ad uno schema strettamente emblematico, che consente la *transculturazione*, per nulla lecita, dell'uno nell'altro. In ciò egli corona l'eterno tentativo della cabbala cristiana di dimostrare che nel sapere segreto degli Ebrei era nascosta la nascita di Cristo, cosa che egli fa in un modo decisamente più "convincente" di Reuchlin. Egli lo fa però nell'ambito della

¹⁹ Ristampa dell'edizione di Stoccarda del 1776, Hildesheim, Olms, 1969, pp. 395-402; in *Theologie der Elektrizität* cfr. pp. 54-61.

²⁰ *ivi*, p. 88 sgg.

²¹ *Biblisches und emblematisches Wörterbuch* (B.E.W.) voce *Natur*, p. 447 sgg.; cfr. anche Benz, *Die Naturtheologie*, etc., cit., p. 261, che ad essa fa riferimento.

²² Cfr. G.W. Leibniz, *Monadologia*, Intr., Trad., Note e Apparati di S. Cariatì, Milano, Rusconi, 1997, p. 48. Ciò che "obbliga" la creazione di un mondo che sia il migliore tra i possibili, è la perfezione stessa di Dio.

²³ *Die Naturphilosophie*, etc., cit.

²⁴ Cfr. *Aufmunternde Gründe*, etc., cit., pp. 258-260.

²⁵ *Die Lehrtafel*, etc., cit., vol. 1°, p. 91 sgg.; cfr. anche F. Häussermann, *Theologia emblematica. Kabbalistische und alchemistische Symbolik bei Fr. Chr. Oetinger und deren Analogien bei Jakob Boehme*, B.W.K.G., 68-69, 1968-1969, p. 297 sgg.

logica universalista che caratterizza tanto il XVIII secolo razionalista, quanto quello esoterista -due poli molto più interconnessi di quanto non si sia voluto sostenere- e che caratterizza, tra l'altro, quel Pietismo del quale dovremo occuparci: sia perché esso rappresenta un asse portante che percorre il XVII-XVIII secolo e costituisce una delle fondamentali premesse del Romanticismo; sia perché Oetinger ne fu uno dei maggiori rappresentanti.²⁶

La complessa operazione sincretista messa in atto da Oetinger, è stata attentamente studiata da Häussermann,²⁷ la cui analisi ci sembra opportuno seguire per valutarne i contenuti. Il metodo espositivo da lui seguito è analitico; dopo aver esaminato brevemente il pensiero di Oetinger egli tratta infatti separatamente: il sistema sephirotico nella Qabbalah; il processo teogonico böhmiaco; le possibili analogie tra le due strutture; le analogie così come stabilite da Oetinger; termina infine con una panoramica sugli stretti rapporti tra Oetinger e il pensiero alchemico.

Häussermann apre la propria analisi sottolineando un punto a suo avviso fondamentale per comprendere gli obbiettivi di Oetinger: la correlazione tra simbolismo della Qabbalah e dell'alchimia nell'ambito di una stretta aderenza al sistema böhmiaco. Non fosse per l'originalità del rapporto critico con la contemporanea cultura del XVIII secolo, aggiungiamo noi, Oetinger si potrebbe infatti definire essenzialmente come un böhmiaco "ortodosso".

Già questo esordio fa capire meglio quanto da noi precedentemente notato, vale a dire il sincretismo e l'eclettismo che Oetinger condivide con l'esoterismo del XVIII secolo -quello di cui si occupa il Frick, tanto per intendersi- consistente in una decontestualizzazione di culture diverse al fine di stabilire equazioni tra i loro simboli. Lasciano riflettere, perciò, le guide assunte da Häussermann nella propria ricerca. Per quanto riguarda la comprensione della Qabbalah, egli si basa infatti essenzialmente sulla più nota opera di Scholem;²⁸ ancor più significativo il fatto che egli fondi la propria rappresentazione dell'alchimia sugli studi junghiani, notoriamente mirati ad intenderla come una rete di strutture psichiche, e perciò come un simbolismo eterno. L'assunzione di queste scelte ci sembra quindi congeniale già di per sé ad inserire l'opera di Oetinger all'interno di una cultura che include lo stesso Jung,²⁹ e che, sviluppatasi fortemente nel XVII-XVIII secolo, ha i propri antecedenti nella tarda alchimia spirituale e nella sua traduzione del mito classico entro gli schemi alchemici, che avevano a loro volta già inglobato il tema cristiano della Resurrezione. Una simile tendenza al sincretismo e alla decontestualizzazione e destoricizzazione la conosciamo già: fu quella degli Gnostici.³⁰ Häussermann colloca dunque Oetinger all'interno di una tale cultura, sottolineandone la presenza nel Pietismo e il contrasto con il razionalismo illuminista, che la mise al bando. Per quanto concerne infine la tendenza a far convergere il simbolismo alchemico con quello cabbalistico, egli non manca di ricordare il precedente di Hayyim Vital, ma non ricorda che questi dovette farne ammenda con i suoi (cfr. *supra*, Parte II, Sez. II, Cap. 2°) con ciò mostrando la scarsa proponibilità di tale operazione sincretista. In ogni caso, Häussermann insiste molto sulla

²⁶ Il secolo dei Lumi fu notoriamente caratterizzato dalla forte tendenza all'universalismo, dalla tendenza cioè all'abbattimento degli steccati -soprattutto religiosi- in nome della Ragione ma anche in nome delle tendenze teiste e deiste che si erano sviluppate a partire dalla dissidenza del XVI-XVII secolo; esso è pertanto caratterizzato da una forte circolazione della cultura ebraica. Uno dei più famosi intellettuali ebrei dell'epoca fu Mosè Mendelssohn, figura di statura europea, che ebbe ben chiaro quanto di contraddittorio vi fosse in certe forme di tolleranza sviluppatesi a partire dallo Spiritualismo riformato. L'argomento fu da lui elaborato in *Jerusalem* (Trad. it. e cura di G. Auletta, Napoli, Guida, 1990). Nella sua polemica religioso-filosofica, Mendelssohn dovette combattere non soltanto contro l'intramontabile antisemitismo, ma anche per una diversa concezione della natura e della finalità dello Stato, ponendo in primo piano l'intangibilità dell'individuo e perciò della sua storia e della sua cultura. Negando il concetto *cristiano* di progresso (trasferitosi poi, com'è noto, in quello illuminista di Condorcet) egli negava la realizzazione terrena dell'Assoluto, rivendicando il carattere particolare, reciprocamente irriducibile, delle tradizioni religioso-culturali, ciascuna delle quali aveva il proprio significato e il proprio posto nell'ambito di un particolare popolo. Come sottolinea Auletta al termine della propria Introduzione (pp. 29-30) dietro l'idea di progresso si nasconde la "concezione dell'Occidente di rappresentare l'apice della civiltà umana"; la nostra idea di convivenza sembra fondarsi sulla convinzione "di dover semplicemente inghiottire il resto dell'umanità nella nostra civiltà", operazione culturalmente impossibile. La nozione di progresso può divenire di fatto la fonte di "tensioni internazionali e, a lungo andare, della sterilità della nostra cultura". Sin qui l'Auletta, che sottolinea quanto di critico emerge dall'opera; un po' meno entusiasmante ci è sembrato però l'aspetto propositivo di essa, che, in nome di sacrosante critiche, tende ad alzare steccati e ad ingessare costumi, culture, pratiche, "appartenenze", tutte cose inevitabilmente soggette alla dialettica storica nell'ambito della libera circolazione di uomini e di idee. Per maggior precisione, ciò che è a sua volta il prodotto di un continuo divenire e trasformarsi (individuo, cultura, costume, "popolo") vi viene assunto come una datità, già da sempre esistente in una sua immobile realtà storica, destinata a permanere immutabile.

²⁷ Cit.; Häussermann ha anche curato l'Introduzione all'ed. cit. della *Lehrtafel*, in vol. 1°, pp. 31-50.

²⁸ *Die Ursprung, etc.*, da noi cit. nell'ed. francese, *Les origines, etc.* Naturalmente Häussermann prende in esame direttamente anche le principali fonti indispensabili per Oetinger (*Bahir*, *Zohar*, *Luria*) ma la struttura simbolica dell'intera Qabbalah è letta attraverso la razionalizzazione operata da Scholem, ciò che consente una sua presentazione coerente, unitaria, a scapito delle sue contraddizioni e della sua storicità. Essa appare quindi, non tanto come un insieme di tentativi di risposta alle esperienze dell'Ebraismo (una realtà tenuta ben presente da Scholem) quanto come una struttura simbolica pronta all'uso. C'è da dire, al riguardo, che verosimilmente tale appariva la Qabbalah a Oetinger, e che quindi un simile approccio è forse il più idoneo; in effetti, il cabbalismo cristiano è sempre stato un tentativo eclettico di scoprire nelle pieghe "oscuire" dell'Ebraismo il segreto annuncio del Cristianesimo. Per quanto concerne il nostro accenno ai rapporti tra la cultura di Oetinger e l'esoterismo della contemporanea cultura delle logge, cfr. l'articolo di R. Breymayer premesso a *Die Lehrtafel, etc.*, cit. (*Fr. Chr. Oetinger Theologia Emblematice, etc.*) alle pp. 9-11: Oetinger fu in effetti in contatto con la Società dei Gold-und Rosenkreutzer; i Fratelli ne apprezzavano molto la dottrina ed egli teneva molto a questo apprezzamento. Sulla menzionata Società, oltre a Frick, cit., pp. 303-454 (cui rinvia lo stesso Breymayer) cfr. A. Faivre, *Rose-Croix et Rose-Croix d'or, etc.*, cit.

²⁹ Come noto, nella propria ricerca sul simbolismo onirico e sulle strutture psichiche in generale, Jung ha prodotto una ragguardevole raccolta erudita al fine di comparare ed equalizzare i prodotti del mito classico, di quello gnostico, cabbalistico ed alchemico, entro uno schema generale dell'attività psichica.

³⁰ Non per nulla il XVIII secolo -dopo le ricognizioni di Franck ma soprattutto di Arnold- rappresenta il punto d'avvio per gli studi sullo Gnosticismo, un processo che culmina nel Romanticismo con l'opera di Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen, Osiander, 1835, nella quale il percorso di tale pensiero viene prolungato lungo la linea Böhme-Romanticismo-Hegel. Cfr. J. Ries, *Les études gnostiques, etc.*, cit., pp. 7-8.

stretta analogia tra l'alchimia e la teosofia in generale; in effetti abbiamo visto che, per quanto riguarda i nostri protagonisti, la teosofia prende corpo nell'ambito del paracelsismo. Secondo Häussermann, nella logica di Oetinger la creazione divina è un atto alchemico, e lo scopo fondamentale dell'alchimia è la costruzione di una teologia emblematica, che fa della teologia una "filosofia sacra".³¹

Si tratta, come si sarà già intuito, di una filosofia che sviluppa l'eterno modello "neoplatonico", sia pure con un proprio accento; il concetto di creazione di Oetinger passa per un mondo archetipale che va messo in relazione tanto con lo schema sefirotico, quanto con la successione böhmaniana che passa attraverso la Parola parlante, il *fiat*, e la Parola parlata in Sophia, a sua volta presente nell'uomo come Sapienza divina.³²

Häussermann prende poi in esame la figura cabbalistica della *Shekinah*, includendo in tale esame i rapporti di essa con *Binah*, prima individuazione formale, e con *Tiph'eret*, il Dio manifesto;³³ al riguardo egli sottolinea che nell'ambito della cabbala cristiana del Rinascimento, la *Shekinah* s'era andata identificando con il Millennio, nel senso che questo ne avrebbe costituito il Regno. Analogamente, in Postel, la sua unione con le *Sephirôt* soprastanti (*Yesôd*, *Tiph'eret*) s'identificava col mito della Restituzione. Tutto ciò si comprende ricordando che la *Shekinah* rappresenta il molteplice nella sua forma archetipica, non elementale, e che i miti di reintegrazione si fondano sul ritorno dell'uomo e del Creato a questo stato progettuale, guastato dai peccati di Lucifero e di Adamo.

Ora, Oetinger dava corpo precisamente alle tendenze millenariste del Pietismo, ponendosi sotto l'influenza diretta di Bengel, e, naturalmente, sotto quella del "profeta" Böhme.³⁴ Per conseguenza, vedendo nella *Shekinah* la corporizzazione di Dio nel molteplice,³⁵ la Sua presenza, il Regno del Messia, egli leggeva al tempo stesso gioachimisticamente/böhmanamente la Trinità sotto le figure di un Dio che era, che è e che sarà, identificandola con il processo emanativo *Keter*→*Hokmah*→*Binah*.³⁶ Cristo rappresentava per Oetinger il punto d'arrivo dell'operazione alchemica, il luogo dove lo Spirito si fa corpo e il corpo si fa Spirito; nella logica gioachimita dunque, il luogo della pienezza e del riposo;³⁷ cabbalisticamente egli rappresentava al tempo stesso il luogo della *syzygie* tra *Tiph'eret* (*Yesôd*) e *Shekinah*, e del rispecchiarsi in terra di *Hokmah* come *Shekinah*; tutto questo però nell'ambito di una successione temporale, di una logica del Progresso -essenzialmente cristiana- espressa per l'appunto dalla lettura oetingeriana di *Keter*, *Hokmah* e *Binah* come passato, presente e futuro della teogonia.

Abbiamo visto quanto questa concezione fosse criticabile dal punto di vista di un Mendelssohn,³⁸ ciò non toglie tuttavia che essa non fosse del tutto ingiustificata, perché il Millenarismo è parte costituente anche della Qabbalah intesa come teosofia, dal *Bahir* allo *Zohar*, sino a raggiungere aspetti macroscopici in Luria.³⁹

Tornando al testo di Häussermann, omettiamo il largo spazio dedicatovi all'esposizione della storia dei sistemi cabbalistici e alla sintesi del sistema böhmaniano (ripeteremmo cose ampiamente trattate) per

³¹ Häussermann, cit., p. 219. Deghaye ha per l'appunto intitolato *La philosophie sacrée d'Oetinger* (Kabbalistes chrétiens, cit.) un suo contributo, sul quale ci soffermiamo *infra*.

³² Häussermann, cit., pp. 222-226. Per lo schema di Böhme, cfr. *supra*, pp. 527-528, ove abbiamo anche sottolineato le analogie con lo schema sefirotico *Keter*→*Hokmah*→*Binah*.

³³ Häussermann, p. 229; per i rapporti tra *Binah*, *Tiph'eret* e *Shekinah*, cfr. *supra*, Parte II, Sez. II, Cap. 2°, in particolare p. 357.

³⁴ Häussermann, pp. 236-237. Sul millenarismo di Oetinger in rapporto a Böhme e a Bengel, cfr. Benz, *Der Prophet Jakob Böhme*, cit., pp. 165-167; id. *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeit*, E.J., 24, 1955, p. 173 sgg.; F.E. Stoeffler, *German Pietism during the Eighteenth Century*, Leiden, E.J. Brill, 1973, pp. 94-120 e 186-188; Deghaye, *La doctrine ésotérique de Zinzendorf*, Paris, Klincksieck, 1969, *passim*; B. Weber, voce *Pietisme*, D.S., XII, c. 1753; M. Brecht, voce *Pietismus*, Th.R.E. 26, pp. 619-620. Sul Pietismo torneremo *infra*; documento specifico del millenarismo di Oetinger è *Die güldene Zeit*, cit.

³⁵ Häussermann, *Einführung in Lehrtafel*, ed. cit., p. 34.

³⁶ Deghaye, *La philosophie sacrée d'Oetinger*, cit., p. 252; p. 257; p. 259.

³⁷ *ivi*, pp. 247-248. Häussermann, *Theologia emblematica*, p. 241, sottolinea l'equivalenza alchemica della "Gloria di Dio" che così si realizza, con la Pietra (il Cristo/lapis dell'alchimia occidentale). In *Lehrtafel*, ed. cit., vol. I°, p. 242, il compimento dell'opera è visto alla luce dell'alchimia paracelsiana e dei suoi 3 Principi resi teosofici da Böhme, come manifestazione del Sale (principio di corporizzazione); cfr. Häussermann, *Theologia emblematica*, pp. 336-339. In *Lehrtafel*, Oetinger dedica all'argomento una lunga serie di considerazioni (*Weitere Ausführung des Grund-Begriffs vom Salz*) alle pp. 239-244. Häussermann, cit., p. 240, mette in parallelo la concezione di Oetinger della "Gloria di Dio" (*Herrlichkeit*) così realizzata, con quella cabbalistica di *Kavod*, ricordando i cabbalisti ebrei che concepivano due livelli del *Kavod*, esteriore e interiore. Il suo riferimento va evidentemente alle citazioni di Scholem (*Les origines*, cit., p. 109; p. 193; p. 197) dove si ricorda la dottrina originaria di Sa'adia, e quelle successive di Hananel di Kairouan (XI secolo) e di Eleazar di Worms (XII secolo); in esse le due manifestazioni di *Kavod* corrispondono ai due livelli, superiore e inferiore, della Sapienza. Questi due livelli corrispondono in Oetinger, sulla scorta di Böhme, al livello interiore della *Jungfrau*, di Sophia; e a quello esteriore del corpo quintessenziale di Adamo, che corrisponde all'uomo risorto (cfr. Parte II, Sez. II, Cap. 2°, n. 208; si ricordi la sovrapposizione böhmaniana di corpo quintessenziale di Adamo e corpo spirituale di Resurrezione). Si tratta della nota dottrina della corporizzazione dello Spirito in un corpo non elementale. L'argomento è trattato in *Lehrtafel*, vol. I°, pp. 201-220 (*Realparallelen vom Geist*); molto a lungo dunque, stante la sua evidente centralità per un millenarista (cfr. anche Deghaye, cit., p. 261).

³⁸ Cfr. *supra*, n. 26. La concezione del "Progresso" e quindi del "superamento storico" è la stessa in base alla quale il Cristianesimo si proclamò legittimo erede di una religione ebraica ormai compiutasi con l'avvento di Cristo.

³⁹ Questo lascia comprendere il raffronto operato da Scholem tra Sabbataismo e Cristianesimo; la tradizionale diffidenza della "ortodossia" ebraica verso la Qabbalah, e le critiche mosse allo stesso Scholem da altri studiosi, p.e. da Idel, cit., per aver considerato la Qabbalah soltanto nei suoi aspetti teosofici. In effetti resta innegabile il rapporto esistente tra le logiche dell'emanazione (decadimento) e del ritorno, e l'attesa di una fine dei tempi, che si collega a sua volta ad una connotazione positiva del flusso temporale; la storia vi costituisce infatti al tempo stesso uno stato improprio dell'uomo, ma anche il suo cammino per uscirne e tornare allo stato utopico, progettuale. Negare questa visione è negare l'utopia come tensione del desiderio al cambiamento dello stato delle cose. Per inciso, si noti lo stretto rapporto d'affinità tra oggetto da analizzare e strumenti per l'analisi creato da Häussermann con l'aver scelto Scholem -oltre al *Bahir*, allo *Zohar* e a Luria- per analizzare Oetinger.

concentrarci sugli argomenti che seguono; il primo di essi è costituito dal rapporto tra Böhme e la Qabbalah, secondo l'opinione dello stesso Häussermann.

Per verità questa opinione tende a coincidere con quella dello stesso Oetinger, anche perché Häussermann ritiene di poter recepire l'opinione di Peuckert, secondo il quale Böhme avrebbe conosciuto la Qabbalah tramite Balthasar Walter,⁴⁰ e quindi tende ad avvalorare un quadro di analogie non diverso da quello stabilito da Oetinger, pur sottolineando⁴¹ che anche là ove esistono analogie sostanziali tra *Sephîrôt* e *Gestalten*, nulla di analogo si può riscontrare sulla base dei loro nomi. In effetti la nostra opinione -già espressa- è che la creazione di Böhme sia del tutto originale, e che le convergenze siano più che altro il risultato "obbligato" di una identità d'oggetto (il mito creazionista del *Genesi*) di metodo (una logica "neoplatonica" nell'interpretarlo, secondo le lontane ascendenze di ogni pensiero non-conformista) e di problematica (la realtà del Male e la via per la salvezza).

Le analogie constatate da Häussermann⁴² coincidono comunque in gran parte con quelle già da noi rilevate,⁴³ sulle quali non torniamo; il nostro esame si sofferma quindi essenzialmente su quanto egli va ricercando sulla scia della *Lehrtafel*. Prescindendo da particolari che a noi sembrano di secondaria importanza, ancorché significativi di un forzato sincretismo, come le interpretazioni delle *Sephîrôt* da *Tiph'eret* a *Yesôd*, che Oetinger ricava anche a partire da Ezechiele, e che comunque mal connettono *Gestalten* e *Sephîrôt*,⁴⁴ ci preme soffermare nuovamente l'attenzione sulle prime tre *Sephîrôt*, il cui movimento interiore avevamo già riscontrato analogo a quello esistente in Böhme tra Volontà, Parola parlante e Parola parlata.

Qui Häussermann stabilisce la successione nel seguente modo: 1) Volontà, Padre, Sapienza nascosta; 2) Figlio, Parola, Sapienza del Figlio; 3) Spirito Santo, Intelletto, Sapienza manifesta.⁴⁵ Questa è la logica di Oetinger, secondo il quale nelle prime tre *Sephîrôt* è adombrata la Trinità,⁴⁶ laddove non v'è alcun dubbio che i 3 Principi di Böhme siano altrimenti dislocati: il 1° nelle prime 4 *Gestalten*, il 2° nella 5ª, e il 3° nella 7ª. Come principio d'armonia inoltre, il 2° Principio può tutt'al più confrontarsi con *Tiph'eret*, e il 3°, lo Spirito Santo, con la *Shekinah*, per la sua natura di principio di corporizzazione. Il percorso trinitario di Böhme (che nel mondo delle *Gestalten* divine ha la stessa simultaneità/compenetrazione delle *Sephîrôt*, ma che, contrariamente alla Qabbalah e in analogia col Gioachimismo, conosce un dispiegamento temporale nella storia, perché il tempo è la manifestazione dell'eternità/simultaneità) a nostro avviso si snoda, come già detto, per pura convergenza logica, lungo la linea *'En Soph/Keter* → *Tiph'eret* (*Yesôd*) → *Shekinah*.

Qui abbandoniamo un tal genere di analisi, che non rientra nei nostri interessi, e che abbiamo introdotto per chiarire entro quale cultura deve essere inquadrato Oetinger,⁴⁷ una cultura della quale ci preme

⁴⁰ Häussermann, p. 281. Circa l'ipotesi di Peuckert cfr. *Das Leben Jakob Böhmes*, S.S., X, pp. 137-138. Il riferimento preciso è a Reuchlin, ed in effetti in Böhme compare la nota interpolazione del Tetragramma; una conoscenza maggiore ci sembra tuttavia dubbia, perché, considerata l'abitudine di Böhme di assumere vocaboli e concetti dai testi "dotti" (salvo trascriverli e usarli a modo proprio) avrebbe lasciato tracce vistose, viceversa assenti. Del resto lo stesso Peuckert è assolutamente cauto e dubitativo (cfr. p. 138) nel formulare la propria tesi.

⁴¹ p. 284

⁴² pp. 284-293

⁴³ Principale tra tutte la dialettica *Herbe-Bittere*, raffrontabili a *Gebûrah-Hesed*, dove però l'ordine è invertito. Questa inversione è all'origine di una "svista" dello stesso Oetinger nella *Lehrtafel* (cfr. *Lehrtafel*, vol. 1°, p. 93 e p. 253; Häussermann, p. 299) che pone in rapporto *Bittere* con *Hesed* e *Herbe* con *Gebûrah*, mantenendo l'ordine delle *Sephîrôt* ma invertendo quello delle *Gestalten*, ponendo così il principio d'espansione prima di quello di contrazione. Cfr. anche Deghaye, *La philosophie sacrée d'Oetinger*, cit., p. 263, il quale sottolinea il rapporto di *Gebûrah* con lo *Tzimtzum*, sottolineato anche da Häussermann, p. 284.

⁴⁴ Cfr. Häussermann, p. 296 e p. 303; Deghaye, p. 264; *Die Lehrtafel*, vol. 1°, p. 93 e pp. 253-254. Il percorso è illustrato anche in E. Benz, *La Kabbale chrétienne en Allemagne*, cit., pp. 130-133. Non tralasciamo di sottolineare quanto poco si adatti, nell'interpretazione della *Lehrtafel*, l'individuazione della donna gravida che sormonta la falce lunare (*Ap.*, 12, 1-2) come equivalente di *Yesôd*, per la Qabbalah il membro virile! (cfr. *Die Lehrtafel*, vol. 1°, pp. 260, 35 - 261, 5). Il simbolismo forza il contesto culturale secondo la logica di un pericoloso eclettismo.

⁴⁵ Häussermann, p. 284. L'interpretazione di Oetinger e il confronto tra le *Sephîrôt* e le *Gestalten* è ricapitolato in modo utilmente sintetico in *Kurzer Auszug der Hauptlehren Jakob Böhmes*, inserito alle pp. 53-94 in *Schriften Jakob Böhmes*, ausgewählt und hrsg. von H. Kayser, Leipzig, im Insel Verlag, 1920. La fondamentale premessa (pp. 54-55) è la corporeità di Dio (in forma umana: cfr. p. 88) e il rapporto d'indifferenza che lega l'uomo al *Deus absconditus*; il Dio incorporeo è una pretesa della cultura dei "dotti". Nel Suo manifestarsi, Dio appare in triplice veste: come Colui che era, che è, che sarà; cioè come Dio, come 7 *Geister* (*Gestalten*, Qualità) e come Cristo (p. 56). I 7 *Geister* non sono definibili filosoficamente come attributi, né come sostanze (p. 59) ma possono essere raffrontati alle 7 *Sephîrôt* inferiori (p. 60 sgg.). In particolare i primi due sono raffrontabili a *Gebûrah* e *Gedûlah*, cioè la 5ª e la 4ª *Sephîrah*, invertendo perciò l'ordine canonico, il 3° con *Tiph'eret*; le due forze opposte si compongono e i 3 *Geister* sono rapportati -e lo sono quindi anche le relative *Sephîrôt*- ai termini newtoniani (attrazione-repulsione-rotazione). Già qui si nota l'artificiosità del raffronto, perché nessun gioco verbale può raffrontare *Tiph'eret* con *Angst*, e tantomeno con la rotazione in orbita. L'ultima *Sephîrah/Gestalt* (*Shekinah/Corpus*) si manifesta come "sostanza vivente spirituale/corporea" ("lebendige geistliche Substanz", p. 61) che fa sussistere tutto in forma corporea (p. 87). Questo è il vero stato di perfezione, contrariamente a quel che pensano erroneamente gli idealisti e gli accademici, che non ritengono corporeo Dio e credono che il corpo sia un'imperfezione (pp. 87-90). Il Docetismo e Cerinto sono notoriamente le bestie nere di Oetinger, per il quale la corporizzazione dello spirito è l'assunto principale; in questo la sua figura di alchimista tiene strettamente ancorata la teosofia alle sue radici nell'alchimia spirituale. Da questo ruolo centrale di Cristo, Dio incarnato, nasce però anche la sovrapposizione Cristo/*Shekinah* (Cristo/Pietra filosofale, unione e armonia di Spirito e materia, punto d'arrivo dell'*opus*, compimento e promessa, Resurrezione additata all'uomo decaduto) che costituisce una presenza non chiarita accanto ad un "Figlio" che è la 5ª *Gestalt* di Böhme, e a una 7ª *Gestalt* (*Corpus*) che è lo Spirito Santo. Senza entrare in ulteriori dettagli nel sistema di Oetinger, che ha una sua logica teosofica, vogliamo quindi soltanto sottolineare il carattere forzato e artificioso del suo eclettismo, allorché vuol trovare parallelismi precisi tra Böhme e la Qabbalah.

⁴⁶ Häussermann, pp. 298-299

⁴⁷ In un passo di una lettera riportata da Häussermann, p. 293, si afferma: senza Böhme la Qabbalah è nulla, precisamente nel suo fondamento. Un'affermazione del genere non merita neppure di esser commentata, se non per sottolineare l'autentica incomprensione dell'invocato fondamento, che viene transculturato dalla specifica religiosità che lo esprime, in direzione di una teosofia fondata sulla divinizzazione dell'uomo. Qui però ci preme cogliere l'occasione per sottolineare le differenze di fondo che dividono Böhme dalla Qabbalah, e la possibile origine delle

ora mettere in luce altri aspetti: il mantenersi della tensione millenarista e il rapporto critico con le tendenze materialiste/idealiste del contemporaneo razionalismo illuminista.

Tutto questo c'interessa perché il Romanticismo prende origine precisamente dalla vitalità di questa cultura non secolarizzata all'interno di tutto il XVIII secolo, e dal suo rapporto critico col Razionalismo: laddove gli aspetti sincretisti che abbiamo messo in luce ne rappresentano l'aspetto meno interessante, e, a ben vedere, decisamente in controtendenza rispetto alla rivendicazione della pluralità delle ragioni, come tutti i vischiosi ecumenismi strutturati nella logica del Progresso.

La tensione millenarista è uno degli elementi essenziali del pensiero di Oetinger, che scrisse anche un'opera specifica sull'argomento, *Die güldene Zeit*, cit., che è interessante seguire per comprendere quanto terrena sia questa aspettativa, e come essa raccolga motivi assolutamente tradizionali, elaborati già da altri e già noti al lettore.

Fondamentale ci sembra la chiarezza dell'esordio: il sapere non è un dimostrare matematicamente, come evidente dalla forma delle Scritture, che pure contengono tutta la sapienza;⁴⁸ il vero sapere è profetico, e nulla è stato detto da filosofi e poeti che non fosse stato già detto dai Profeti.⁴⁹ "Profezia" sembra significare però essenzialmente annuncio del Millennio, che Oetinger, dopo aver ricordato alcune delle caratteristiche profetizzate, si dichiara propenso a credere vicino, accogliendo i calcoli di Bengel.⁵⁰

Ciò premesso, il trattatello espone le caratteristiche del Millennio con una qualche minuzia, e ci sembra interessante darne cenno. La prima cosa che Oetinger ricorda sono i cambiamenti geografici. Avevamo già ricordato, a suo tempo, che il Millennio zoroastriano sarebbe stato caratterizzato da una terra totalmente piana: qui la profezia biblica delle valli colmate e dei monti spianati viene interpretata simbolicamente come fine delle disuguaglianze tra gli uomini.⁵¹ L'epoca della Giustizia avrà inizio con l'apparizione in terra di Gesù e dei Santi;⁵² sarà un'epoca di onestà, nella quale i discorsi di parte cederanno alla chiara parola di Dio.⁵³ Sarà un'epoca nella quale regnerà l'armonia tra Chiesa e Stato⁵⁴ e la Legge giudaica del Tempio cederà all'eterna legge della natura;⁵⁵ per meglio dire, il Progresso consisterà nel fatto che gli Ebrei non saranno più Ebrei.⁵⁶

evidenti convergenze nella configurazione del divino: sotto questo profilo è innegabile infatti che v'è una sostanziale identità tra il Dio di Böhme e quello della Qabbalah; abbiamo infatti già sottolineato sopra che soltanto con Böhme l'occidente viene a confrontarsi con il Dio biblico. L'origine delle convergenze è dunque da ricercarsi, a nostro avviso, nell'inserimento di un Dio che è persona e volontà di manifestarsi, quale sempre fu quello biblico, obliterato dalla tradizione razionalista platonico/aristotelica ma da Böhme riscoperto; inserimento che avviene entro uno schema neoplatonico che ritma sotto forma di teogonia il divenire dall'Uno al molteplice. Ciò porta necessariamente ad un'altra convergenza, a riportare l'origine del Male nell'indistinzione dell'Uno, da cui una storia scandita come dialettica di Bene e Male, luce e tenebre, ira e amore, contrazione ed espansione, rigore e misericordia, *Geburah* e *Hesed*. Dall'attesa biblica di un'altra terra e di un altro cielo segue allora la necessità che queste forze si compongano: in Cristo, Dio/uomo elementale, (dove quindi il Bene si congiunge col Male dei 4 disarmonici elementi) come in *Tiph'eret*, in Cristo *männliche Jungfrau* come in *Tiph'eret=Shama'im*, fuoco e acqua, rigore e misericordia, ma anche maschio e femmina in quanto "acqua di pioggia" o "di fuoco", acqua maschile fecondante. La loro composizione su questa terra -il Millennio è l'attesa fondamentale di ogni religiosità biblica non manipolata razionalisticamente- conduce questa forza fecondante a fecondare ciò che senza di lei sarebbe morto, il manifesto, recuperando così il progetto originario di una natura quintessenziale, armonica, o facendo del mondo il Regno della *Shekinah*; in entrambi i casi il riflesso o la ripetizione terrena della Sapienza celeste. Le analogie dunque nascono, a nostro avviso, da una corretta assunzione di alcune premesse da parte di Böhme, fuori da ogni gabbia razionalista; non implicano perciò quell'influsso diretto sul quale abbiamo già espresso dubbi. Esistono infatti differenze strutturali evidenti tra Böhme e la Qabbalah, che non devono essere confuse con quelle culturali che marciano le distanze di quest'ultima dalla cabbala cristiana, perché queste sarebbero comunque inevitabili e sono infatti evidenti in Oetinger. Basti pensare, ad esempio, all'origine del Male, che in Böhme si ricollega al mito weigeliano di una volontà che si oppone al divenire, ad una volontà autocentrica che, come negativo, ha lontane origini nella mistica eckhartiana, e che, paracelsianamente, si qualifica come *Phantasey* e *Narrheit*; la volontà mal riposta è anche ontologicamente Nulla, argomento assente nella Qabbalah. Anche se tanto nella Qabbalah zoharica e luriana, quanto in Böhme, il Male appare una possibilità insita già da sempre in Dio, ben diversa appare dunque la sua origine. Abbiamo già visto che nello *Zohar* esso può anche essere inteso, secondo Wolfson, come il risultato della limitatezza del traguardare umano (logica del *Giobbe*) onde l'uomo deve imparare a ricondurre nel Bene ciò che in terra si dà come Male. Anche quando a questa logica dell'unità si sostituirà quella luriana dell'inconciliabilità (l'uomo deve eliminare le "scorie" dell'antimondo malvagio di Belial) ciò che si chiede all'uomo resta sostanzialmente diverso da ciò che si chiede all'uomo di Böhme, che è di adeguarsi al divenire divino facendo nascere in sé il Figlio, alchemico prodotto di un amore che è amore del divenire. Tanto all'uomo dello *Zohar* quanto a quello di Luria, ciò che si chiede è una più alta ed esoterica esperienza del Male, ciò che è altra cosa dall'adeguarsi a un moto: in Böhme c'è infatti ciò che nella Qabbalah non v'è, una logica cristiana del Progresso, compendiata nella nascita del Figlio nel quale splende la divinità dell'uomo; in essa Oetinger forza indebitamente la logica della Qabbalah facendo di un progresso interiore dell'uomo un progresso storico dal Giudaismo al Cristianesimo, che tuttavia non è più quello di Giustino, perché si trasforma gioachimisticamente in Progresso universale: in pieno XVIII secolo illuminista, esso sembra già un antefatto di quello di Condorcet. Le parentele tra il mito di un Millennio dell'uomo/mago, e quello del Progresso illuminista, sono più sottili e nascoste della loro apparente ma falsa antitesi; e, come dice Eraclito, i legami nascosti sono i più forti.

⁴⁸ *Die güldene Zeit*, p. 2.

⁴⁹ *ivi*, p. 3.

⁵⁰ *ivi*, p. 7. Bengel attendeva il Millennio per il 1836: cfr. p. 25 e p. 80.

⁵¹ *ivi*, p. 8; il riferimento è a *Isata*, 40, 4 e ad *Ap.*, 16, 20 ("e le isole fuggirono, e i monti non furono trovati").

⁵² *ivi*, p. 12.

⁵³ *ivi*, p. 15.

⁵⁴ *ivi*, p. 20. Quest'utopia pericolosa fu già di Postel; ed è significativo notare che in epoca napoleonica e nei tempi della Restaurazione, un'ala del Pietismo si volse alla Chiesa Ortodossa e alla Russia zarista rendendosi fautrice della Santa Alleanza in nome di una scelta tipica dello Spiritualismo riformato- al tempo stesso antipapale e antirazionalista. L'utopia legge il futuro nel passato secondo una logica che non deve sorprendere chi ormai ne ha presenti i meccanismi; né ci si può sorprendere per i suoi possibili sviluppi teocratici. Cfr. E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zum Gegenwart*, München, Alber Freiburg, 1952; id., *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz*, A.W.L.M., 1950, 8.

⁵⁵ *Die güldene Zeit*, p. 21. Si noti la dissoluzione delle religioni in un generico deismo, che non ha altri antecedenti se non le tendenze implicite nel razionalismo occidentale, nei confronti del quale il non-conformismo religioso si pone sovente in posizione subalterna.

Proseguendo nella logica della fine-della-differenza, Oetinger afferma che i grandi cambiamenti cosmici metteranno fine all'alternanza delle stagioni;⁵⁷ gli animali vivranno in pace tra loro, i monti stilleranno mosto, e sorgeranno di nuovo le città distrutte.⁵⁸

Isaia ha naturalmente largo spazio in questa età dell'oro; ciò che però interviene a rendere questa età qualcosa di diverso dal sogno dei Profeti, trasformandola in un sogno d'onnipotenza nel dominio della natura, è l'intervento del mito magico: finalmente gli uomini conosceranno i rapporti segreti tra le cose, e potranno agire per virtù di magia.⁵⁹ La generale Cuccagna non è però senza risvolti sociali; la società dell'età dell'oro sarà infatti caratterizzata dalla felicità, tanto individuale che collettiva, a seguito di profonde trasformazioni: si avrà la comunità dei beni,⁶⁰ e, quel ch'è più interessante, *la generale abbondanza renderà superfluo il potere*.⁶¹ Oetinger aggiunge poi un particolare che la dice lunga: non si userà più il denaro.⁶² Subito dopo riprende l'argomento del dominio dell'uomo sull'uomo causato dal bisogno, insistendo sulla stretta connessione tra benessere materiale e libertà; nel sottofondo, naturalmente, il legame tra questo raggiungimento e la felicità.⁶³ Non vi sarà più una legge basata sulla costrizione, ma ciascuno farà ciò che deve e ciò che può liberamente, a vantaggio della comunità, ciò che renderà inutile una legge scritta.⁶⁴

Sull'argomento del diritto, Oetinger torna ancora una volta alcune pagine dopo,⁶⁵ offrendo ulteriori spunti di riflessione che consentono di cogliere i legami tra la sua dottrina sociale e l'intuizione iniziale di Böhme, della quale rappresenta un esplicito sviluppo. Nel trattare della differenza tra diritto comune (*allgemeines Recht*) e diritto pubblico (*öffentliches Recht*), egli sottolinea che il primo si fonda sulla giustizia originaria, che ha la propria ragione nell'eterna Sapienza; esso quindi non è costituito da meri legami che non tengano conto della presenza divina, senza la quale la stessa natura non può esser concepita. In tutti gli uomini, egli aggiunge, v'è un'irrecusabile consapevolezza delle forze invisibili che animano la natura visibile, e v'è anche una segreta condiscendenza alla presenza della Sapienza divina in noi e fuori di noi; ciò conduce a vedere nella bellezza della natura una copia della giustizia originaria. Qui è evidente la connessione tra quest'ultima e una "giustizia" che è originaria, e che perciò si esprime nella "bellezza" della natura.

A questa visione s'ispirano, nella loro opera, giuristi e teologi,⁶⁶ perché l'uomo tende naturalmente ad una migliore giustizia; su questa via egli ha attraversato, dopo la caduta, tre stadi: la legge di natura, quella di Mosè, e quella della libertà, con Cristo.⁶⁷ Ora, dice Oetinger, tutta la struttura della normativa sociale è nata come legge di una natura decaduta;⁶⁸ ed è questo il punto che c'interessa, perché, superata la legge mosaica,⁶⁹ la vera contrapposizione alla legge di natura è costituita dalla legge cristiana della libertà, nella quale non esisteranno più costrizioni, perché l'uomo farà spontaneamente ciò ch'è giusto fare.⁷⁰ Nel regno di Cristo si realizza dunque l'ideale gioachimita, perché viene a crollare tutta la normativa per collasso interno.

Considerato sotto il profilo meramente sociale, sotto il profilo d'una concezione meramente immanente alla storia dell'uomo, tutto ciò appare difficilmente fondabile, anche in una logica utopica; ma è bene ricordare che l'uomo che vive secondo la legge della libertà è, in Oetinger, l'uomo risorto di Böhme. Qui entra nel gioco una costante che viene dalle più antiche eresie, e che si fa specifica continuità a partire dallo Spiritualismo riformato, e, prima ancora, da Müntzer: il primo Adamo era un essere divino, come lo è Cristo, il secondo Adamo; cristificandosi con una trasformazione alchemica, l'uomo torna alla propria originaria divinità. Egli, *qui in terra*, non è necessariamente, e non sarà *per sempre*, un essere decaduto; di più, riscattandosi, riscatterà l'intero Creato: di qui la magia e la Cuccagna.

⁵⁶ *ivi*, p. 22: "Die Israeliten werden die Tradition ihrer Väter und den Talmud nicht mehr gebrauchen, und den Sohar werden sie auch wissen zu reinen". Noto il particolare che salva lo *Zohar* in chiave cristiana. Ciò è comunque nell'ambito della tradizione: la fine dei tempi sarà annunciata dalla conversione dei Giudei. L'*Occidente vede l'epoca d'oro come un tempo di appiattimento planetario sui suoi valori: questa resta ancora l'ideologia dell'Occidente*.

⁵⁷ *ivi*, p. 25.

⁵⁸ *ivi*.

⁵⁹ *ivi*, pp. 26-27.

⁶⁰ *ivi*, p. 29: "Chiese, scuole, strade, sentieri, acque, mercati, collegi nobiliari, chioschi, ospedali", etc. Qui la fratellanza cristiana si fonde con le tradizionali richieste contadine, già oggetto dei moti del XV-XVI secolo.

⁶¹ *ivi*, p. 30. Si ricorderà che questo era l'obiettivo ultimo del mito di Cuccagna.

⁶² *ivi*; a p. 34, Oetinger si pronuncia infatti contro l'attività mercantile degli Ebrei, ritenuta antisociale.

⁶³ *ivi*; il problema del dominio è visto non soltanto nei termini del rapporto reciproco, ma anche in rapporto a quella concentrazione del potere che si esprime nello Stato.

⁶⁴ *ivi*, p. 31. Sull'argomento del potere costrittivo delle leggi, cfr. ancora p. 37.

⁶⁵ *ivi*, pp. 52-58.

⁶⁶ *ivi*, p. 52. Significativa l'aggiunta, in un passaggio, dei medici, quasi a sottolineare il tema da noi più volte ricordato della "giustizia".

⁶⁷ Questo tema, gioachimita nella logica, è assolutamente tradizionale, e lo ricordiamo simile in Postel; ci sembra tuttavia interessante notare un tratto a nostro avviso molto importante, sotto il profilo sociologico, della cultura della quale è portatore Oetinger: alla metà del XVIII secolo, dopo l'estensione planetaria della presenza europea, la sua storia è ancora centrata sul vecchio mondo; ciò, nonostante gli accada a volte di ricordare la "sapienza" dell'oriente, cui sembra però dar meno spazio di Postel. L'ottica della cultura che giunge a lui sin da Weigel, sembra quella di una società cui manca, per eventi storici, il respiro del nuovo che sta da tempo aprendo gli orizzonti dell'occidente, o, quantomeno, dei suoi più avveduti rappresentanti.

⁶⁸ *Die güldene Zeit*, p. 53.

⁶⁹ Oetinger esamina a lungo la legge mosaica come superamento della legge di natura, comprendente anche normative religiose; essa non sembra però costituire un punto nodale del ragionamento che egli persegue.

⁷⁰ Cfr. p. 58; qui si realizza l'ideale böhmiano di una società perfetta, creata da individui che si son resi perfetti.

L'uomo, a causa della sua realtà *divina* degli inizi, ha dunque la possibilità *istituzionale* di farsi nuovamente divino; comunque si giudichi, tutto ciò rappresenta una convinzione radicata alla base anche di successivi sviluppi, come lo storicismo, ove essa è un non-detto senza il quale tuttavia non è pensabile la realizzazione dell'Assoluto in terra. Questa divinità originaria dell'uomo è un argomento ben presente in Oetinger, in rapporto anche con la figura cabalistica dell'*Adam Qadmon*, a sua volta sviluppo dello gnostico *Anthropos*. La lontana intuizione gnostica relativa alla divinità dell'uomo, si affaccia quindi nuovamente in pieno XVIII secolo.⁷¹

Oetinger ebbe un rapporto fortemente critico con molta cultura contemporanea; più precisamente, egli combatté una continua battaglia su due fronti opposti, contro l'Idealismo e il materialismo nei quali si biforca il percorso della cultura del suo secolo, avvertiti come estremi di una sostanziale schizofrenia rispetto all'interdipendenza di Spirito e materia alla quale è ancorata la sua visione alchemico-teosofica. Vasta eco di questa sua duplice lotta si può rintracciare nella *Lehrtafel* e altrove, in particolare in *Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie*.⁷²

In questa sua analisi Oetinger parte dall'esposizione del sistema di Swedenborg, che egli, come nota giustamente Ehmann nella sua Prefazione,⁷³ si guarda bene dall'accettare; al contrario, egli si mostra critico nei confronti del suo materialismo. Per verità, il materialismo di Swedenborg è quello stesso della teosofia, particolarmente evidente nel XVIII secolo, nel quale ci sembra implicato lo stesso Oetinger; certamente esso

⁷¹ L'argomento è trattato ampiamente da Häussermann alle pp. 304-316, con riferimento allo Gnosticismo, alla Qabbalah e a Böhme.

⁷² Da noi consultato nell'edizione curata da Ehmann a Reutlingen, Rupp und Baur, Bd. 2, 2, 1855. Per la conoscenza di Swedenborg nel quadro che ci interessa, si possono consultare i seguenti studi di E. Benz: *Swedenborg und Lavater. Über die Grundlagen der Physiognomik*, Z.K.G., 57, 1938; *Swedenborg in Deutschland. F.C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit den Person und Lehre Emanuel Swedenborgs. Nach neuen Quellen bearbeitet*, Frankfurt, im Insel Verlag, 1947; *Swedenborg*, 2. verbesserte Auflage, Zürich, Swedenborg Verlag, 1969. Le opere di Swedenborg sono state ristampate in inglese a N. York, e, in tedesco, a Zurigo, perché la sua teosofia è sopravvissuta in circoli di adepti swedenborghiani; di essa tuttavia non ci interessiamo direttamente, perché esula dal nostro argomento. Swedenborg fu un visionario capace di descrivere minuziosamente usi e costumi dell'aldilà, da lui appresi, a suo dire, per conoscenza diretta e rapporti personali con entità del luogo. La sua sfrenata immaginazione ispirò alcuni scrittori romantici, ad esempio Balzac, Baudelaire e de Nerval, ma non soltanto loro: ricordiamo l'interesse di Goethe. Per quanto concerne le sue visioni, delle quali egli distingue ben 5 tipi, e i suoi discorsi con gli angeli e gli spiriti, rinviamo a Benz, *Swedenborg*, cit., pp. 289-366 (in inglese cfr. E. Swedenborg, *Heaven and its Wonders and Hell, from Things heard and seen*, Philadelphia, Lippincott, 1875, dove egli racconta il tutto con assoluta naturalezza). La sua cultura, prescindendo dal generale meccanicismo che lo inserisce in tendenze proprie del suo secolo, appartiene agli ambiti ormai noti; Benz (*Swedenborg*, cit., p. 369) cita al riguardo, oltre al tema della *signatura* ripreso da Böhme, la traduzione ficiniana di Plotino e la *Teologia di Aristotele*. Secondo Swedenborg, il manifesto è allusione all'occulto; anche lui insegue il mito del linguaggio originario che esprimeva direttamente le cose; della parola come contenitore di un significato celeste; di un'antica sapienza ancora racchiusa nei geroglifici, e di un percorso della cultura che pone l'oriente a monte della Grecia (cfr. *Swedenborg*, cit., pp. 369-376). Quest'ultimo tema, nel quale ci è sempre sembrato di scorgere un tratto emblematico di distinzione tra diverse culture, sarà notoriamente caratteristico del Romanticismo, ed è ampiamente elaborato nel XVIII secolo, parallelamente all'espansione dell'Europa in oriente. Swedenborg, che era un naturalista, si associa alle tendenze contemporanee cercando la presenza del divino nell'energia che pervade il cosmo e nelle sue manifestazioni, prima tra tutte l'elettricità (*ivi*, p. 381). Il suo pensiero s'inserisce perciò nei tratti marcatamente materialisti che assume la teosofia, sviluppando tendenze implicite in Böhme, ma di fatto soltanto ora chiaramente manifeste. Il divino s'identifica quindi con una forza vitale che Swedenborg concepisce, analogamente a Paracelso, come qualcosa "unita" alla persona, che da essa viene tenuta in vita; essa non appartiene dunque alle realtà individuali, ma è una manifestazione di Dio, una forza trascendente; la vita non è una realtà del corpo, ma un atto d'amore di Dio. Ne consegue un generale e generico panteismo, dal quale prende origine la sua dottrina della *signatura*. I gradini di questa passano attraverso una figura celeste, che è il "corpo" di Dio, analogo alla Sophia di Böhme, che racchiude in sé, come il *Macranthropos*, l'intera gamma dell'umano, includente, in assoluta continuità, anche gli spiriti e gli angeli; angeli e demoni infatti, altro non sono che uomini in forma diversa. L'uomo è dunque il centro dell'universo - Dio ha "forma" umana - verso il quale tutto converge per tornare a Dio: un aspetto che ricorda da lontano gli Ikhwan as Safa' (*ivi*, pp. 381-401). Questo mondo-palcoscenico nel quale si parcellizza il divino, parla dunque attraverso il linguaggio della *signatura*, che Swedenborg amplia, in coerenza con gli orientamenti "scientifici" del secolo, agli abitanti dei vari pianeti (fisiognomia dei marziani, dei gioviani, etc.) con assoluta serietà; l'argomento è sviluppato in particolare da Benz in *Swedenborg und Lavater*, cit. Benz vi ha mostrato l'influenza di Swedenborg su Lavater (p. 189 sgg.) con riferimento alla particolare impostazione data da Swedenborg al problema (p. 178) ripetuta in forme non lontane da Lavater. Il punto consiste nella triplice antropologia adottata da Swedenborg, secondo il quale la forma materiale del volto non può ripetere esattamente la *signatura* dell'anima, causa l'interposizione dell'*animus*, che contraddistingue l'elemento volontaristico/sentimentale, egoico, dell'individuo, frutto della caduta; ciò rende difficile la lettura. L'argomento è ripreso da Lavater, che ipotizza un "Sé", un uomo interiore, inconscio, segreto, dimenticato sotto il livello conscio; di qui la limitata possibilità di lettura da parte del fisiognomista, la lettura perfetta potendo essere soltanto opera angelica, condizionata dalla possibilità di leggere direttamente l'interiorità. Si noti il modo nel quale l'antico concetto gnostico di una realtà interiore obliata, va evolvendo attraverso i prodromi del Romanticismo verso la concezione junghiana dell'inconscio. Swedenborg ha molto influito sulla concezione romantica dell'amore come legame spirituale, attraverso la sua singolare dottrina della preesistenza celeste delle coppie umane terrene (cfr. *Swedenborg*, cit., p. 423 sgg.): l'uomo e la donna sono creati in cielo separatamente, ma lì essi formano insieme un solo essere umano; in terra essi si ritrovano perché, gnosticamente, per Swedenborg il punto d'arrivo è un ritorno alle origini. La storia umana è una storia del progresso sulla via del ritorno, concezione cristiano/gnostica che egli sviluppa in 5 tappe e 5 Chiese, che si scandiscono sul ritmo delle principali vicende umane (secondo una logica occidentale). Esse vanno dalla caduta al Diluvio; dal Diluvio alla torre di Babele; da quest'evento alla nascita di Cristo. La quarta Chiesa è costituita dal Cristianesimo che però è rappresentato, per Swedenborg, dal solo periodo apostolico, dopo il quale inizia la decadenza. Il compimento della vicenda umana si avrà dunque soltanto con la quinta Chiesa, quella dell'età dell'oro, la *guldene Zeit*, l'età dello Spirito Santo. In questa visione millenarista, Swedenborg pone tuttavia il Cristianesimo non tanto a compimento dell'Ebraismo, quanto, con una "*storia naturale*" delle religioni, che parte da una religione istintiva e passa per culti idolatrici, a compimento dell'intera vicenda umana, con una logica del Progresso che è ritorno ad una perfetta razionalità iniziale della conoscenza, che è conoscenza del divino. Si noti come antichi elementi gioachimiti e teosofici, cristiani e gnostici, vadano rapidamente ristrutturandosi entro una concezione "storicista" a sfondo naturalista/scientifico. Il legame tra il pensiero di Swedenborg e il razionalismo scientifico del secolo, è stato posto in luce da I. Jonsson, *Emanuel Swedenborgs Naturphilosophie und ihr Fortwirken in seiner Theosophie*, Epochen der Naturmystik, cit., che sottolinea l'interesse di Swedenborg per Cartesio, Malebranche, Leibniz e Wolff (tutti filosofi, tra l'altro, invisibili a Oetinger) ciò che dà ragione del meccanicismo evidente della sua teosofia, del suo accento "illuminista" (cfr. pp. 254-255).

⁷³ Vorrede, p. VI.

risalta in modo particolare in Swedenborg, a causa del meccanicismo che lo contraddistingue,⁷⁴ che Oetinger rintraccia agevolmente esponendo il testo degli *Arcana coelestia* apparso nel 1749.⁷⁵ La critica a Swedenborg viene riassunta da un raffronto con Böhme, il faro di Oetinger, alle pp. 170-178; dopo di che inizia l'esame dei sistemi filosofici che maggiormente interessano Oetinger per affrontare il problema che gli sta a cuore, liquidare materialismo e Idealismo come errori opposti e congiunti rispetto alla sua dottrina della corporeità dello Spirito.

Primo oggetto della sua critica è la filosofia del Gesuita Malebranche, cartesiano, che si muove nell'ambito di una netta distinzione di Spirito e materia e di un moto impresso da Dio all'universo una volta per tutte, cui Oetinger contrappone la dottrina di Böhme. Segue poi l'analisi della dottrina di Newton, della quale abbiamo già detto, e della quale si mostra la vicinanza a quella di Böhme; infine l'analisi della filosofia leibniziana e wolffiana, al cui razionalismo Oetinger si oppone. In particolare egli ricorda la concezione böhmaniana della Tintura, sostanza "mediatrice tra l'anima e il corpo", tramite la quale "lo Spirito opera sul corpo".⁷⁶ La Tintura, aggiunge egli nell'ambito di un'esposizione tutta fondata sui principi dottrinali dell'alchimia, è una cosa "che separa e produce il puro dall'impuro".⁷⁷ Il testo di Oetinger diviene quindi di fatto un'esposizione dei principi dell'alchimia spirituale, direttamente rapportata alla lezione di Paracelso e di Böhme, e polemicamente rivolta a "medici, filosofi, frammassoni e adepti".⁷⁸

La recensione delle principali correnti di pensiero contemporanee aveva già costituito un argomento presente nell'ambito della *Lehrtafel* sotto forma prevalente di schemi, gli stessi dai quali si sviluppa l'argomentazione sopra esposta; segnaliamo qui tuttavia l'esplicito riferimento di Oetinger al carattere di errore speculare proprio di materialismo e Idealismo,⁷⁹ e la citazione di un passo di Spener, l'iniziatore del Pietismo, nel quale si sottolinea la superiorità del sapere biblico rispetto al razionalismo greco, platonico e aristotelico,⁸⁰ cui ha sempre fatto capo la cultura egemone dell'Occidente, e la stessa teologia. A questa cultura egli contrappone dunque la concezione essenzialmente alchemica della corporizzazione dello Spirito, attraverso la teosofia böhmaniana della quale tenta di risolvere le 177 domande lasciate in gran parte irrisolte dallo stesso Böhme.⁸¹ Anche qui entrano in gioco i raffronti cabbalistici, ma la cosa che ci sembra più interessante segnalare è la risposta alla 34ª domanda⁸² relativa alla natura dell'*Archeus*, il principio formale-energetico paracelsiano che Böhme cita come *Separator*. Qui Oetinger riferisce il presunto risultato di un noto "esperimento": l'olio estratto dalle foglie della Melissa, in sospensione acquosa disporrebbe le proprie goccioline a forma della pianta stessa. Questa è dunque la "filosofia paracelsiana" di Oetinger: lo spirito è una forza che conforma la materia perché esso ha quella forma iscritta nel proprio modo di dispiegarsi come "forza"; e poiché esso è tutto in tutta la pianta, esso regola la disposizione delle gocce d'olio essenziale nella stessa configurazione nella quale regola l'architettura della pianta.⁸³

La filosofia della natura di Oetinger rappresenta dunque nel complesso un insieme compatto e coerente, che razionalizza e introduce, aggiornandolo, sin oltre la metà del XVIII secolo un sistema di pensiero che aveva già raggiunto la propria maturità nel XVI; esso rappresenta perciò un notevole *trait d'union* tra il vitalismo rinascimentale e barocco, e il Romanticismo.⁸⁴

I suoi contenuti sono stati riassunti dal Benz,⁸⁵ al quale facciamo riferimento per concludere su questo punto. Dopo aver ricordato che Oetinger fu il primo teologo protestante a mostrarsi critico nei confronti di Kant, Benz fa riferimento al richiamo da lui operato in *B.E.W.* circa il silenzio delle Scritture sulle "leggi naturali",⁸⁶ e sottolinea il suo rifiuto del determinismo insito in tali leggi, poiché il mondo della natura è il luogo ove opera l'eterna libertà di Dio. Da tale presa di posizione nasce la sua avversione tanto al materialismo quanto all'Idealismo, e il suo rifiuto di pensare corpo e Spirito nella loro separatezza; la sua *Naturlehre*, come

⁷⁴ Cfr. p. 9: "Überhaupt aber nimmt Swedenborg an, es gebe kein endliches Ding, welches nicht nach mechanischen Regeln wirke" (di questo meccanicismo sono un esempio, condito di notevole fantasia narrativa, le descrizioni swedenborgiane dell'aldilà). A p. 11 nota ancora Oetinger che il sistema di Swedenborg sostituisce la presenza di Dio nell'universo -della quale parlano le Scritture- con un piatto e banale panteismo che fa di Dio un'entità fisica; inoltre esso non dà alcuna ragione del decadimento della natura a seguito del peccato, e della sua reintegrazione nello stato originario. Anche questa seconda osservazione è pertinente: il Dio di Swedenborg tende fortemente a "razionalizzarsi" perdendo la lezione del mito biblico.

⁷⁵ E. Swedenborg, *Arcana coelestia*, etc. L'editio princeps è quella di Londra (1748-1753) in 13 voll., citata da Oetinger, e che "costa qualcosa come trentaTalleri"; ed. tedesca su questa editio princeps, Tübingen Gutenberg, 1833-1842; ed. inglese della Swed. Print. and Publ. Soc., N. York, 1949-1954.

⁷⁶ Swedenborgs himmlische und irdische Philosophie, cit., p. 282.

⁷⁷ Ivi, p. 287.

⁷⁸ Ivi, p. 294.

⁷⁹ Die Lehrtafel, vol. I°, p. 136, 6.

⁸⁰ Ivi, p. 138, 5-7 e 15-20.

⁸¹ Cfr. F.C. Oetinger, *Versuch einer Auflösung der 177 Fragen aus Jakob Böhme*, S.S., 2, 1, cit., pp. 329-364; si tratta delle 177 *Qæstiones Theosophicæ* di Böhme (S.S., IX) la risposta alle quali si arrestava alla 15ª domanda.

⁸² p. 335.

⁸³ Per tutti i riferimenti al fondamento della dottrina in Oetinger, cfr. Häussermann, cit., p. 334.

⁸⁴ Il legame continuo che corre tra Rinascimento e Romanticismo -passando per il Barocco- è il filo conduttore delle vaste ricerche di Antoine Faivre; per quanto riguarda il Barocco, vogliamo ricordare che l'arte barocca, più in particolare la scultura ma non soltanto essa, costituisce una grandiosa tensione a spiritualizzare la materia, ridotta quasi a trasparenza delle forze divine che la agitano.

⁸⁵ Die Naturtheologie Fr. Chr. Oetingers, cit.

⁸⁶ Cfr. supra, n. 21.

sottolinea Benz,⁸⁷ è escatologica, perché conoscere la natura è conoscere Dio, e, sotto questo profilo, la “fisica” dei Patriarchi è più “avanzata” di quella dei filosofi, perché essi conoscevano la *signatura*; la vera conoscenza della natura si annuncia attraverso i suoi emblemi. In conclusione, il significato della filosofia della natura è teologico, e può riassumersi in 4 punti: superamento di materialismo e Idealismo; superamento della nascente separazione di teologia e scienze naturali; riconoscimento dei legami tra cosmologia e antropologia; riconoscimento dei legami tra evoluzione e storia della salvezza.⁸⁸ In questo schema senz’altro condivisibile, si possono ravvisare quelle connessioni, da noi sottolineate, tra una teosofia ormai consolidata negli schemi böhmiani e il meccanicismo progressista caratteristico del razionalismo illuminista; ciò fa comprendere per quali ragioni, nonostante le critiche a Swedenborg precedentemente riportate e sottolineate da Ehmann, Oetinger finisca poi col trovare molto interesse per il visionario svedese e per le sue allucinazioni, anche se con senso critico.⁸⁹

Il pensiero di Oetinger appare definitivamente riassunto, verso la fine della sua vita nel 1776, nel *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*, che già nel titolo contiene due dei suoi capisaldi: il vero sapere è quello delle Scritture, e la sua vera comprensione è simbolica, attraverso gli emblemi offerti dalla natura.⁹⁰ La struttura che sostiene questi assunti, può essere così condensata. L’ordine delle cose non è meccanico, come vorrebbe il materialismo; il cosmo è costituito come tale da un flusso di energia divina che, evidente nelle leggi di Newton (cfr. *supra*), è da ritenersi di natura magnetica, ciò che giustifica la “Teologia dell’elettricità” maturata da Divisch (cfr. *supra*).⁹¹ Ciò rappresenterebbe la “conferma scientifica” della dottrina alchemico-teosofica della corporeità dello Spirito: in tal senso molte manifestazioni della natura vanno intese come espressioni dirette o emblematiche dello Spirito (p.e. il vento), del fluire dell’energia divina (p.e. le sorgenti) e della sua presenza al di sopra del cielo (le “acque superiori” dalle quali scaturisce in cielo il “fuoco elettrico”).⁹² Dio però non è condizionato da alcuna “legge naturale”: Egli è libertà assoluta⁹³ ed esplica la propria attività creatrice, come, del resto, l’uomo, tramite l’immaginazione, una forza che è in grado di esprimersi nel cosmo.⁹⁴ Da ciò si evince l’importanza fondamentale della magia, che è conoscenza dei segreti della Creazione, onde il mago sa che nella natura vi è una fonte eterna di energia, e che questa energia regola in modo magnetico i rapporti d’ordine tra le cose che sono dunque in relazione reciproca; la magia naturale consiste nello scegliere l’appropriato veicolo per trasmettere un *Geist* in un corpo, e la più alta forma di magia è la preghiera.⁹⁵ Siamo dunque a metà strada tra la magia naturale del *De Radiis* e quella spirituale di Ficino, una concezione che Oetinger sviluppa secondo gli schemi successivamente elaborati in Paracelso e Böhme, sicché egli può davvero esser considerato come veicolo di trasmissione del vitalismo rinascimentale e barocco, come avevamo già ricordato *supra*.

Secondo Oetinger dunque, nell’uomo vi sono due vite, una sensibile e una intellettuale; conformemente alle scoperte del secolo, la vita sensibile è regolata dall’elettricità;⁹⁶ i due mondi rappresentano però due realtà parallele, una esteriore, visibile, e una interiore, invisibile; noi vediamo dunque soltanto una delle due realtà, ma entrambe sono divine perché Dio appare nel Creato, e, se non apparisse, neppure sarebbe; ciò viene sintetizzato nel fondamentale precetto della *Tabula Smaragdina* che sancisce l’eguaglianza dell’alto e del basso.⁹⁷ Quest’architettura del cosmo di Oetinger lascia comprendere l’importanza del simbolo quale veicolo di “vera” conoscenza: se il mondo terreno è immagine di quello divino, l’invisibile può esser compreso soltanto a partire dal visibile; il mondo parla attraverso simboli, e soltanto per loro tramite si può comprendere ciò che sfugge alla ragione. “Emblema” si definisce dunque un’immagine che mostra agli occhi, come un dipinto, la propria concordanza con la cosa; in ciò il simbolo, l’emblema, differisce dal geroglifico che ha sì, lo stesso intento, ma corrisponde ad un atto razionale dell’uomo, ad una sua costruzione nell’ambito di una specifica cultura; onde il geroglifico egiziano parla sì, direttamente agli occhi, ma soltanto a quelli dell’Egiziano.⁹⁸

Su questo punto vorremmo soffermarci un attimo per due rapide considerazioni. La prima di esse concerne l’identificazione di una cultura con i suoi significanti: nel geroglifico egiziano è la cultura e il modo di pensare degli Egiziani, perciò esso è immediatamente e totalmente significativo, in ciò che esso rivela, soltanto per gli Egiziani. In una lingua non vi è dunque un sapere globale, ma soltanto un sapere parziale, che testimonia la particolare esperienza storica di quel popolo che la esprime, e che con essa s’identifica.

⁸⁷ Cit., p. 273.

⁸⁸ *Ivi*, p. 277.

⁸⁹ Cfr., ad esempio, *B.E.W.*, p. 183.

⁹⁰ Il *B.E.W.* apparve anonimo (così come altri scritti di Oetinger apparvero sotto pseudonimo) perché ad Oetinger, uomo di Chiesa, era stato vietato di scrivere dopo che le sue dottrine erano state giudicate incompatibili con quella ufficiale della Chiesa sveva, a causa del suo libro su Swedenborg.

⁹¹ Cfr. *B.E.W.*, pp. 229-230; p. 396.

⁹² *Ivi*, p. 100; pp. 783-787.

⁹³ *Ivi*, p. 452.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 353-354 e pp. 466-467. La dottrina è la stessa di Böhme, ma ci sembra ancora più chiaramente orientata in senso analogo alla dottrina del pneuma di Sinesio (cfr. p. 467) quindi in direzione di un certo meccanicismo magico. Sulla materialità del *Geist*-pneuma, cfr. p. 247.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 416-417.

⁹⁶ *Ivi*, p. 400.

⁹⁷ *Ivi*, voci *Offenbaren* e *Schöpfung*.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 831-847: “*Von den Quellen der Sinnbilder*”.

La seconda concerne il valore del simbolo in rapporto al geroglifico: i due termini si rapportano, come nel Romanticismo e come, più tardi, in Jung, come il simbolo e il segno, il sapere globale non razionalizzabile che rinvia a se stesso e al noumeno, e il sapere razionalizzato, parziale, che rinvia ad altro e al fenomeno.

Tornando al *B.E.W.* e al pensiero di Oetinger, ricordiamo infine la massiccia presenza di elementi dottrinali che sono direttamente desunti da Böhme (la dottrina su Adamo, le *Gestalten*, lo *Ja* e il *Nein*, etc.) e, relativamente agli aspetti alchemici e alla *signatura*, da Paracelso: la voce *Kräuter*⁹⁹ è essenzialmente paracelsiana. Da ricordare, in ultimo, il Millenarismo e il Gioachimismo che egli assume non soltanto da Böhme, ma anche da Bengel, più volte menzionato: Oetinger insegue non soltanto la visione millenarista della Nuova Gerusalemme,¹⁰⁰ ma parla anche del superamento della legge mosaica resa spirituale da Cristo, e del Millennio nel quale il Vangelo Eterno, la Legge e la conoscenza della natura, saranno la stessa cosa.¹⁰¹

Non ci sembra tuttavia di poter concludere sul pensiero di Oetinger, senza tornare per un attimo sul suo costante interesse, già segnalato, per le fantasie di Swedenborg; al di là del dissenso, Oetinger fu di fatto un difensore del visionario svedese, e quest'ultimo costituisce, a nostro avviso, un luogo non trascurabile del dibattito: ciò non tanto "al di là" delle sue "sciocchezze", ma forse precisamente a causa di esse. Il problema è stato ampiamente trattato da Benz, il cui testo,¹⁰² fondato sulla produzione di una vasta e accurata documentazione, ci sembra un importante punto di riferimento.

Oetinger era infatti troppo domestico con l'intensa religiosità di Böhme e di Bengel, per non dover curare le distanze dal materialismo meccanicistico di Swedenborg, e non intuirne la fondamentale irreligiosità,¹⁰³ tuttavia egli aveva altri motivi per aggrapparsi alle sue visioni, difendendole. Come nota attentamente Benz,¹⁰⁴ il XVIII secolo vide la crisi della fede nei confronti del razionalismo scientifico; perciò, nonostante la sua diffidenza per la sostanziale estraneità di Swedenborg alla lettera e allo spirito delle Scritture, Oetinger vide nei suoi racconti fantastici non soltanto la conferma alla propria "teologia" della corporeità dello Spirito e alla sopravvivenza *post mortem*; ma anche la conferma della realtà del sapere profetico, e quindi, in ultimo, della Rivelazione stessa.

Le fantasticherie di Swedenborg vengono così riassorbite all'interno di una dottrina della Profezia che concepisce quest'ultima come un fenomeno ordinario per l'umanità arcaica, prenoachica, allorché il "pneuma" (il *Sensorium*) era ancora presente, ed era perciò possibile la conoscenza totale, spirituale e non mediata, quale fu posseduta da Adamo.¹⁰⁵ Dopo di allora essa è divenuta un fenomeno eccezionale, quale si può osservare in Postel e in Böhme; Swedenborg possiede questo arcaico carisma, questa *Grundweisheit* in grado di rivelare una verità sempre presente, ancorché nascosta, nel *sensus communis*, cioè in tutti gli uomini e i popoli, continuamente obliterata dalla falsa scienza dei filosofi.¹⁰⁶ Certamente, le sue "profezie" non possono essere accettate *in toto*, perché in alcuni punti esse contrastano con le Scritture; ma esse s'inseriscono in un contesto generale, ed in particolare confermano la visione ispirata del "profeta" Jakob Böhme, una conferma parsa necessaria agli occhi di Dio, perché Böhme non aveva saputo esprimersi in modo adeguatamente scientifico.

Questo notevole passaggio¹⁰⁷ indica, se ve ne fosse bisogno, l'ormai totale subordinazione della teosofia al Razionalismo nel XVIII secolo, quasi a compimento d'una tendenza sempre latente nel pensiero emarginato. Straordinaria potrebbe sembrare l'incapacità di Oetinger nel distinguere tra le utopie dei Profeti e la visionarietà mistica e religiosa, che varcano le limitazioni dell'umano tendendosi verso la trascendenza; e la tranquilla (pseudo)logica irrazionalista del bello spirito, che racconta come un Münchhausen non altrettanto divertente il suo aldilà umano-troppo-umano. Anche ad un livello meramente letterario, c'è un'incapacità di distinguere tra il linguaggio della poesia del mistico, e la prosa pedante del funzionario dell'inaudito. Pure, tutto ciò non è senza ragione, e lo si comprende ancora meglio allorché il sostegno va anche alla grossolana dottrina fisiognomica sugli abitanti dei pianeti, un problema che coinvolge persino lo stesso Kant:¹⁰⁸ dinnanzi agli sconvolgenti orizzonti che si stanno aprendo con la scienza, non ultima la dilatata dimensione e la struttura dell'universo, tutta una visione religiosa vacilla, e necessita anch'essa della propria "dimostrazione scientifica", per fondare così una "scienza dell'ignoto".¹⁰⁹ Ad Oetinger, Swedenborg appare dunque la sola ancora cui aggrapparsi nel presente: e tanto più si sente di avvalorarlo come profeta, in quanto, analogamente a Böhme e in ossequio ai calcoli di Bengel, egli si sente alla fine dei tempi.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 744-752.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 151 sgg., p. 569 sgg.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 265 sgg.; p. 312.

¹⁰² *Swedenborg in Deutschland, etc.*, cit.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 105-109.

¹⁰⁴ Per le osservazioni che seguono, cfr. *ivi*, pp. 93-95; p. 143; pp. 173-174; pp. 188-191; pp. 197-199; nonché lo scritto di Oetinger riportato in Appendice, p. 295.

¹⁰⁵ Si ricorderà che questo mito, quello della lingua di Adamo e di un sapere totale, non mediato, che precede il sapere mediato dalla *Vernunft* e dalle lingue post-babeliche, prima ancora che in Böhme era presente nell'alchimia, dove costituiva il tema del *lignum vitae*.

¹⁰⁶ Si noterà che qui Oetinger riecheggia vecchi motivi che si radicano alla lontana in Müntzer.

¹⁰⁷ Cfr. p. 189.

¹⁰⁸ Cfr. pp. 124-125. Cfr. gli scritti relativi di Kant in *Vorkritische Schriften bis 1768*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, vol. 1°, p. 377 sgg. I primi scritti di Kant sono essenzialmente rivolti ai problemi posti dalla scienza.

¹⁰⁹ Cfr. pp. 176-177: il sapere accademico non rende conto dell'ignoto.

Ciò che preme a Oetinger è la conservazione della lezione di Böhme, della quale ritiene di aver avuto conferma tramite i raffronti con la Qabalah, sul versante religioso, e con la dottrina di Newton sul versante naturalistico; per conservare questa lezione, che nasce da un mito, l'unica via che gli sembra percorribile, in un secolo attento al fenomeno empirico e decisamente materialista, gli appare costituita dalle "esperienze" paranormali di Swedenborg. Nonostante i dubbi, egli è fortemente interessato a sostenerne la veridicità, dimenticando di soffermarsi sull'abisso che intercorre tra il suo amato Böhme e il naturalista svedese. Ciò che egli segnala come "errore" sul piano dottrinario,¹¹⁰ è, di fatto, la conseguenza del razionalismo (subalterno) di Swedenborg, che si risolve in generale nell'irrazionalismo, e, sul piano ontologico, in un meccanicismo magico che richiama alla lontana la cultura del *De Radiis*, e, più da vicino, la dottrina del pneuma del *De insomnis* di Sinesio. Questa "regressione" del pensiero religioso appare tuttavia del tutto conforme alla neonata "teologia dell'elettricità", che segna un punto d'avvio per il moderno irrazionalismo d'evasione. All'irrazionalismo si riduce infatti il generico panteismo teista, che è uno dei punti d'approdo della subalternità al nuovo Razionalismo del XVII-XVIII secolo.

D'altro canto, quando Oetinger scrive siamo già oltre la metà del XVIII secolo; sono trascorsi centocinquanta anni dalla morte di Böhme; più di un secolo dalla fine della Guerra dei Trent'anni, nel cui ambito si colloca l'utopia di Böhme e nelle cui discendenze si colloca la nascita del Pietismo; gli Stati Assoluti sono in crisi da decenni, l'epoca del Re Sole è consegnata alla storia; il Deismo, il Teismo, l'Illuminismo e il Razionalismo costruiscono la nuova realtà di un'Europa che dilaga sul pianeta. Quel che ai tempi di Böhme era un sistema di pensiero che rispondeva a esperienze sociali, e che giustificava la propria miticità in una cultura non ancora secolarizzata; al tempo di Oetinger è una costruzione metafisica che necessita di una conferma "sperimentale", rintracciabile soltanto nel paranormale dei colloqui angelici. La differenza tra Böhme e Oetinger, col suo supporto swedenborghiano, non è tanto in ciò che essi dicono, quanto nel tempo e nel modo in cui essi lo dicono. Da un lato un autentico mito, uno slancio religioso, una svolta nel pensiero che è una risposta alternativa ai tempi; dall'altro un eclettismo e un sincretismo che mostrano, tutto sommato, una subalternità e una mancata risposta ai tempi, e infine, nell'apparente presenza sulla scena culturale, una lontananza di fatto dalla centralità del dibattito contemporaneo.

La via di Böhme, e di tutti coloro che l'avevano preceduto, non poteva quindi proseguirsi sul piano teosofico se non degenerando nell'irrazionalismo d'evasione e nei suoi monotoni sviluppi, quelli cioè che vanno dal XVIII secolo a oggi; i percorsi vitali che da essa si dipartono sono altri, e tenderemo di esplorarli. Qui però ci preme sottolineare che le visioni di Swedenborg andarono a toccare un punto delicato del dibattito, e che non per caso se ne dovette interessare Kant, che in risposta a questo irrazionalismo maturò la propria innovativa concezione della metafisica.¹¹¹

Kant scrisse, come noto, un sarcastico e durissimo commento a Swedenborg, dal titolo *I sogni di un visionario spiegati attraverso i sogni della metafisica*,¹¹² nel quale, fingendo persino d'ignorare il nome dello "sconosciuto" naturalista svedese (in realtà ben noto in Europa, e responsabile di incarichi rilevanti nel mondo delle tecniche) lo cita con accademica arroganza come "un tale signor Schwedenberg senz'arte né parte".¹¹³ Ciò non sarebbe di per sé tanto rilevante (e neppure del tutto irragionevole) se non fosse che, come ha mostrato Benz,¹¹⁴ pochi anni prima, in una lettera privata, Kant si era rivelato di altro avviso, mostrando di conoscere Swedenborg e di averne studiato l'opera, per la quale nutriva interesse. Benz ha però messo in evidenza anche altri elementi della disputa: la sorpresa e la risposta fredda di Mendelssohn per la greve ironia di Kant, che nel testo scherniva Swedenborg in vari modi; l'interesse notevole del *milieu* massonico tedesco per Swedenborg, e l'ostilità che questo ambiente, culminante con Federico Guglielmo II, riservò a Kant per il suo tentativo di fondare il sentimento religioso su basi razionali.¹¹⁵

¹¹⁰ Cfr. p. 295, si tratta di punti non trascurabili della dottrina, quali la Resurrezione dei morti, la seconda Parusia, etc.; soprattutto si tratta di punti che si strutturano in generale nella trasformazione della Rivelazione in un "geroglifico", e nell'interpretazione metaforica del promesso regno di Dio.

¹¹¹ Benz, cit., pp. 231-232, accenna alla sopravvivenza di un certo interesse per Swedenborg in Franz von Baader e in Schelling; di entrambi tratteremo nel seguito. Più interessante ci sembra ricordare (cfr. *ivi*, p. 265, pp. 272-274) che il forte interesse per Swedenborg in Germania coincise con la vasta diffusione, e con la presenza al potere e nella stessa corte di Prussia (con Federico Guglielmo II) della Massoneria, che paeraltro appare culturalmente diversificata nelle sue diverse strutture, non esclusivamente popolata di occultisti. Pesante è il giudizio di Lessing (cfr. Frick, pp. 214-215) circa l'irrazionalismo che vi dominava; tuttavia l'aspetto più generale ci sembra costituito da un grande eclettismo e da un *milieu* sociale elevato, nel cui ambito si fondono (cfr. Frick, p. 218 sgg.) alchimia, paracelsismo, böhmismo, Qabalah, Rosicrucianesimo, mito Templare; ma anche Gnosticismo e eredità di eresie medievali varie (tra le quali Paulicianesimo, Bogomilismo e Libero Spirito); c'è infine anche una rapporto con le dottrine ismailite (cfr. p. 253). La *facies* sincretista sottolinea tuttavia il completo distacco dalle ragioni originarie di queste forme di pensiero, strumentalizzate e dilettantisticamente riutilizzate entro un *puzzle*. Tutto ciò testimonia, se ve ne fosse bisogno, la fine della presenza vitale di quelle dottrine, pedissequamente -o, peggio ancora- metaforicamente assunte; la loro eredità deve dunque esser ora cercata in nuovi e diversi sviluppi.

¹¹² *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, del 1766, in *Vorkritische Schriften*, etc. cit., vol. 2°, p. 923 sgg.

¹¹³ "Es lebt zu Stockholm ein gewisser Herr Schwedenberg ohne Amt und Bedienung": cfr. loc. cit., p. 966. Un anonimo osservò (cfr. Benz, p. 339) che ciò era tanto palesemente assurdo quanto lo scrivere "Es lebt zu Königsberg ein gewisser Herr Cont von seiner philosophischen Professur".

¹¹⁴ cit., p. 235 sgg.

¹¹⁵ Cfr. p. 260 sgg. Qui ci si riferisce ad una nota opera di Kant, per la quale cfr. *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Milano, Rusconi, 1996. Non è assolutamente nelle nostre possibilità, e nelle intenzioni di questa ricerca, imbarcarci nell'esame del pensiero kantiano; tuttavia è necessario qualche cenno che aiuti a comprendere il suo atteggiamento sul piano religioso, che non è certo senza rapporti con quello relativo alla possibilità d'una metafisica, per il quale cfr. *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà*

In realtà i "vaneggiamenti" di Swedenborg avevano, nelle dispute dell'epoca, un ruolo ben più serio della loro intrinseca "serietà", e si comprendono bene, quindi, non soltanto le ragioni dell'ostilità di Kant, ma anche quelle dell'attaccamento di Oetinger: l'accentuazione irrazionalista del materialismo già da sempre implicito nella teosofia, rappresenta l'estrema possibilità di fondare come "scientifica" una "verità" che può fondarsi soltanto come mito, e che come tale s'era fondata: operazione indispensabile, perché il razionalismo del XVIII secolo non accetta più "verità" mitiche, accetta soltanto "verità" scientifiche. È nato il mito della scienza, per il quale possiamo soltanto rinviare a Hübner; ed è anche interessante notare che Swedenborg era un noto naturalista e tecnico, scientificamente adeguato alle conoscenze dell'epoca, la cui operazione fu precisamente portare la conoscenza delle cose divine nell'ambito di (pseudo)scienze sperimentali: ciò che creava problemi a Oetinger quando doveva conciliare la "irdische" con la "himmlische Philosophie".

Si noti che questa nostra classificazione delle visioni swedenborgiane come (pseudo)scienza sperimentale, è forse ardita ma non del tutto ingiustificata; infatti siamo non soltanto in un campo nel quale la "sperimentazione" è postulata possibile nella pratica occultista (diffusa negli ambienti interessati a Swedenborg, dei quali faceva parte Federico Guglielmo II)¹¹⁶ ma la rivelazione angelica stessa veniva ad assumere dignità fenomenica, di evidenza empirica, in grado di corroborare un'ontologia neoplatonica e le connessioni che vi assume l'Intelligenza attiva con la facoltà immaginativa, cioè la possibilità di quella facoltà profetica che stava a cuore a Oetinger, e che questi rinveniva in Swedenborg.¹¹⁷ Emergono, nella loro imponderabilità, le antiche e ambigue strutture del pensiero magico, come risposta retrodatata ad una crisi filosofica.¹¹⁸

Questi primi cenni relativi ad alcuni aspetti del XVIII secolo che hanno rapporto con la nascita del Romanticismo, ci hanno indotto a constatare la radice pietista di due figure quali Oetinger e Kant, i cui percorsi appaiono ben diversi. Ci sembra perciò opportuno volgere ora una breve attenzione al fenomeno del Pietismo, che non soltanto impronta di sé molte figure del secolo, ma lo fa anche con esiti contraddittori, per le ambiguità stesse che gli sono implicite. Esso è inoltre importante già per il fatto stesso di rappresentare il veicolo attraverso il quale il pensiero di Böhme giunge al XIX secolo.¹¹⁹

presentarsi come scienza, a cura di P. Martinetti e F. Roncoroni, Milano, Rusconi, 1995. Kant crebbe nel Pietismo, del quale ereditò una fondamentale caratteristica: vedere nel Cristianesimo la più evoluta delle religioni, perché sui suoi precetti si può stabilire un'autentica vita morale seguendo la figura esemplare di Cristo. Egli è infatti il Dio che, facendosi uomo, incarna nella storia, col proprio supremo sacrificio, la perfezione divina, ed indica di conseguenza all'uomo la via per realizzare perfettamente se stesso. In questa natura "esemplare" di Cristo si nota, tra l'altro, la continuità con la tradizione spiritualista e un lontano rinvio a Mùntzer. Questo tema è sviluppato da Kant ne *La religione nei limiti della ragione*; essa rappresenta una laicizzazione del Pietismo, implicita nella tendenza che il Pietismo stesso eredita dallo Spiritualismo riformato, a farsi religione universale dei cuori: una tendenza implicitamente razionalista cui consegue quella "falsa tolleranza" già da noi segnalata (cfr. *supra* in n. 26 per quanto concerne la critica di Mendelssohn). Per questa ragione non ci sembra di dover concordare col giudizio di Ayrault, *La genèse du romantisme allemand*, Paris, Aubier Montaigne, 1961-1976, 4 voll., vol. 2°, p. 570, secondo il quale "bien que grands dans le piétisme, Kant en a tenu complètement à l'écart" in questi suoi sviluppi. Questo movimento alla razionalizzazione della religione richiede però una fondazione autonoma della morale, ciò che Kant aveva realizzato in precedenza con la *Fondazione della metafisica dei costumi* (per la quale cfr. il testo con Intr., Trad., Note e Apparati a cura di V. Mathieu, Milano, Rusconi, 1994) e questa, a sua volta, una nuova concezione della metafisica, quella, per l'appunto, elaborata nei *Prolegomeni*: l'impossibilità di conoscere la cosa in sé non preclude la conoscenza delle condizioni *a priori* (universali e necessarie) entro le quali l'uomo si rapporta alla realtà; questa è la sola metafisica possibile. Il razionalismo kantiano è dunque coerente, cioè rigorosamente chiuso entro il campo d'indagine della Ragione, che non può estendersi alla totalità del reale, pena divenire *stragione*. Abbiamo così ripercorso in senso inverso le tre opere (del 1793, del 1785 e del 1783 rispettivamente) che segnano la rigorosa presa di posizione teoretica di Kant sull'argomento. L'improvviso attacco a Swedenborg (che è del 1766) può dunque esser letto nell'ambito della decisiva evoluzione cui va incontro il pensiero di Kant; per lui, come nota Benz (pp. 266-267) attaccare Swedenborg come visionario significava prendere due piccioni con una fava ("zwei Fliegen die er mit einer Klappe schlagen konnte") perché gli consentiva di delimitare la possibilità di una metafisica entro i soli termini formali che egli andava elaborando. Kant era infatti molto sensibile all'empirismo inglese di Hume, e ciò che egli contestava, con i *Prolegomeni*, era la possibilità, a quei tempi sostenuta in Germania da Wolff, di una "metafisica razionale", come scienza perseguibile attraverso la sola analisi dei concetti, fuori da ogni sperimentalismo. A sua volta la conoscenza empirica, non possedendo necessità né universalità; non era fondabile su una sintesi *a posteriori*, poteva esserlo soltanto su una sintesi *a priori*: esattamente ciò che era impossibile per la metafisica perché ai suoi oggetti -i noumeni- non si potevano applicare le forme del pensiero, che ne erano trascese ed erano applicabili soltanto ai fenomeni. Questo il pensiero di Kant; ora, ciò che Swedenborg pretendeva con le proprie visioni che erano la spia di un radicale materialismo, era trasformare il campo d'indagine tradizionale della metafisica (il mondo celeste) in un mondo "fenomenico"; la stroncatura radicale di una tale possibilità, giudicata una fantasticheria dello "arcifantastico tra tutti i fantastici" (così Kant definisce Swedenborg in *Träume*, etc., cit., p. 966) è dunque fondamentale per lo sviluppo della dottrina kantiana, come nota Benz, p. 237. Kant infatti, in tutto il proprio testo, al di là del rude linguaggio espone fedelmente la dottrina di Swedenborg (notandone tra l'altro la piatta banalità stilistica dell'esposizione) ed era suo preciso obbiettivo esserle fedele: l'esigenza di una stroncatura anche formalmente inappellabile risiedeva infatti precisamente nella nuova concezione della metafisica che Kant andava elaborando, e che emerge con chiarezza a p. 983 dei *Träume*, etc., cit: egli vuol fondare, in luogo della tradizionale metafisica e a monte di ogni possibile altra metafisica, una scienza dei limiti della ragione (eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft).

¹¹⁶ Benz, cit., p. 274.

¹¹⁷ Su tutto l'argomento dell'Immaginazione già da noi esposto, si rinvia a P. Zambelli, *L'immaginazione e il suo potere*, cit.

¹¹⁸ Ricordiamo che il testo dell'Ayrault, cit., per il quale cfr. *infra*, affronta la genesi del Romanticismo come risultato di una quadruplici crisi che percorre il XVIII secolo: crisi politica, filosofica, religiosa ed estetica. Questa è evidentemente un'ottima ripartizione di comodo, utilissima per trarre con ordine l'argomento; in realtà vi è una crisi generale del pensiero, legata all'affermazione della scienza che rimette in discussione le antiche vie del sapere. Accanto ad essa la crisi politica, che è crisi degli Stati Assoluti e della concezione divina del potere, a prescindere dalle puntuali motivazioni politiche ed economiche, si configura anch'essa come crisi ideologica, se si pensa alla simbiosi tradizionale di Stato e Chiesa, quella stessa ricordata a Costanza da Gerson.

¹¹⁹ Ci basiamo sulla bibliografia citata *supra* in n. 34, ed inoltre su: Ayrault, cit.; Hill, cit.; J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970; M. Brecht, *Vom Pietismus zur Entweichungsbewegung*, B.W.K.G., 68-69, 1968-1969.

Fondatore del Pietismo fu Jakob Spener (1635-1705) che ebbe modo di conoscere gli aspetti tragici della Guerra dei Trent'anni; tuttavia, come nota Wallmann, il Pietismo non è una risposta diretta, quanto piuttosto indiretta, a quella tragedia,¹²⁰ da parte della generazione divenuta adulta dopo la sua fine. Una sua caratteristica generale, comune ai suoi diversi esiti, può ragionevolmente rinvenirsi in una continuazione della Riforma, ritenuta congelata ad opera della nuova ortodossia luterana. Per tale motivo il Pietismo si può considerare in stretta continuità con la ragioni dello Spiritualismo riformato¹²¹ e con la sua accentuazione del carattere individuale della religiosità. Ne consegue, già da queste premesse, un'avversione per la normativa razionalista ma anche, al tempo stesso, una forte tendenza a dare una lettura razionale della religione, come abbiamo già avuto occasione di notare.¹²²

Per quanto concerne le sue vicende, i suoi esiti e le sue ambiguità, uno schema sommario può esser così tracciato.¹²³ Il Pietismo è un fenomeno proteiforme la cui caratteristica fondamentale, comune a tutte le sue manifestazioni, è l'interiorizzazione del Cristianesimo. Come tale, i suoi prodromi sono da ricercarsi nella fine del XVI secolo, nello Spiritualismo riformato; come già detto, in senso lato si può parlare di Pietismo già con Arndt, che influì notevolmente su Spener.¹²⁴ Arndt (1555-1621) fa capo alla tradizione paracelsiano-weigeliana nella ricerca di un "vero Cristianesimo" tutto interiore, ed in ciò si può ritenere uno dei fondamentali mediatori di quella tradizione, che sarà poi rin vigorita dal massiccio apporto dei böhmiisti; ricordiamo che tale tradizione ha a sua volta ulteriori precedenti, validi anche per il Pietismo, nella mistica medievale germanica. Di Pietismo in senso stretto si può tuttavia parlare più correttamente soltanto due generazioni dopo Arndt, allorché il movimento assumerà la forma sua propria di "circoli". A questo punto si possono considerare presenti vari filoni che confluiscono ad orientare l'atteggiamento dei vari circoli; tali filoni possono ricondursi essenzialmente all'opera di Spener, a quella di Francke (1663-1727) e di Gichtel (1638-1710), al pensiero di Arnold (1666-1714) e al suo seguace Dippel (1673-1734), e alle discendenze böhmiiane dei Filadelfi, tanto inglesi (John Pordage, 1607-1681 e soprattutto Jean Leade, 1623-1703) quanto poi tedeschi (Johann Wilhelm Petersen, 1649-1727, e la moglie Eleonora Merlau Petersen, 1644-1724).

Tutti costoro rappresentano la continuazione del pensiero böhmiiano, del quale accentuano il millenarismo; in particolare essi però seguono la dottrina dell'Apocatastasi, che non si può dire sia presente in Böhme. Il Millenarismo è comunque presente anche in Spener, sia pure in forma più moderata, e costituisce la nota dominante di una fede caratterizzata da una tensione ad un futuro gioachimita, che è ritorno ai tempi apostolici, tensione alla quale è connessa l'altra fondamentale caratteristica generale, il Cristianesimo inteso essenzialmente come pratica, con relativo forte accento morale. Esso costituisce a sua volta una delle radici della razionalizzazione del Cristianesimo entro un generale Progresso, facendone una pretesa religione universale. Nel corso dei suoi sviluppi tuttavia, non soltanto ad opera di Oetinger, ma anche ad opera di Lavater (1741-1801) penetrano nel Pietismo quelle tendenze scientiste che, come abbiamo già notato, tendono a farlo confluire nel generale clima occultista, nel cui ambito l'antirazionalismo si trasforma in irrazionalismo. In esso va progressivamente spegnendosi l'antico Gioachimismo in una logica evasiva che coincide con una vera e

¹²⁰ Cit., pp. 1-3 e pp. 310-311. Wallmann sottolinea tuttavia che le origini del chiliasmo pietista, chiaramente presente anche nel "moderato" Spener come attesa di tempi migliori, possono intendersi in diretta connessione con le esperienze della Guerra dei Trent'anni. Stoeffler, cit., pp. 41-42, con riferimento all'altro grande iniziatore del Pietismo, Francke, che era un convinto millenarista, sottolinea che costui si trovò ad operare a Halle, nel 9° decennio del XVII secolo, in una situazione che risentiva ancora in modo gravissimo delle devastazioni operate dalla Guerra dei Trent'anni.

¹²¹ Nota Stoeffler, cit., p. 55, che Spener e i Pietisti di Halle ritenevano che la Riforma dovesse ancora essere portata a termine. Wallmann, pp. 323-324, sottolinea l'importanza assunta dalla linea Paracelso-Weigel-Böhme; abbiamo già segnalato che una delle figure di spicco del movimento, Gottfried Arnold (1666-1714) compilò una celebre storia delle eresie (*Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, Frankfurt, 1699-1700; anastatica Hildesheim, Olms, 1967) che ha un antecedente nella *Chronica* di Franck. Come ha sottolineato Benz, *Die Ostkirche*, etc., cit., pp. 69-70, per Arnold, come per tutta la tradizione spiritualista, la vera Chiesa è una Chiesa interiore; egli perciò ne cerca le tracce "unparteiisch" all'interno di tutte le sette, includendovi anche la Chiesa orientale e quella indiana di Tommaso; ciò avrà un influsso sugli sviluppi reazionari del Pietismo con la Santa Alleanza, ove la vicinanza allo Zar e agli Ortodossi sarà vista da alcuni come lotta contro il doppio fronte cui si oppone il Pietismo: il razionalismo illuminista e il centralismo papale. Un altro fondamentale elemento di raccordo con lo Spiritualismo riformato è il ruolo debordante che assume Cristo nel Pietismo (cfr. Ayraut, cit., vol. 2°, p. 417 e p. 452). Wallmann, pp. 329-330, vede nel paracelsismo una possibile fonte del chiliasmo alla fine del XVII secolo. Un discorso a parte dovremo fare per quanto concerne la massiccia presenza di Böhme, attraverso il quale la tradizione paracelsiano-spiritualista confluisce nel Pietismo e nel Romanticismo. Anche per quanto riguarda il rapporto con Böhme, Arnold ha però un ruolo importante, perché da lui egli riprese la speculazione sul mito sofiano, al quale dedicò il suo *Das Geheimnis der Göttlichen Sophia*, Leipzig, 1701, Nachdruck, Stuttgart, 1963.

¹²² Nell'esaminare gli sviluppi del Pietismo in Dippel, sulla scorta dei precedenti di Arnold e Arndt, Stoeffler, p. 187, sottolinea che il concetto di *unpartheisch* ("obiettivo") applicato al giudizio sui problemi religiosi, sposta l'accento in direzione di una interpretazione "razionale" in linea con il contemporaneo Illuminismo. Ricordiamo che questo attributo "*unpartheisch*" era caro anche a Franck, ed è indice, a nostro avviso, di un radicamento sociale piccolo-borghese. La tendenza alla razionalità convive, nel Pietismo, con il rifiuto del Razionalismo, un atteggiamento già esplicito in Spener (cfr. Wallmann, pp. 57-58) ed aperto in Zinzendorf (Stoeffler, p. 145; sull'esatta collocazione dell'esperienza di Zinzendorf entro il Pietismo, cfr. *ivi*, p. 131 in nota). Brecht, *Vom Pietismus*, etc., cit., p. 365, mette in luce l'ambigua oscillazione del Pietismo tra Illuminismo e antirazionalismo; il movimento del "Risveglio" (*Erweckung, Awakening, Réveil*) fu, con Jung Stilling, strettamente collegato alla Restaurazione.

¹²³ Partendo dalla bibliografia citata, e tenendo conto che il pensiero di Oetinger, già esposto, segna la massima espressione del Pietismo, utilizziamo come traccia l'articolazione proposta da Brecht, cit., che ci sembra un'adeguata e necessaria razionalizzazione del complesso e contraddittorio fenomeno.

¹²⁴ Cfr. Wallmann, p. 46 sgg. Wallmann dedica molta attenzione al ruolo di Arndt.

propria svolta reazionaria con Jung Stilling (1740-1817) e con il neo-Pietismo, ormai non più avverso all'ortodossia luterana.¹²⁵

¹²⁵ Diamo qui in nota qualche breve cenno sulle figure citate. Di Spener abbiamo già detto; nel rinvio a Wallmann, che ne sottolinea l'atteggiamento cauto nei confronti del contemporaneo chiliasmo pietista, ricordiamo tuttavia che lo stesso Wallmann mette in luce l'atteggiamento di Labadie (1610-1674, un ex-Gesuita) nell'influire in senso chiliasta (cfr. p. 142; pp. 300-306) su Spener, che ne risente con l'escatologia dei *Pia desideria*. Tale influenza fu esercitata direttamente nel *Collegium Pietatis* di Francoforte (da lui fondato) attraverso la persona di J.J. Schütz (per un possibile rapporto cfr. p. 332) che ne rappresentava un elemento estremista, unitamente ai Petersen. Spener conosceva Gioacchino (Wallmann, p. 315) tuttavia si mantenne sempre cauto riguardo all'imminente fine dei tempi, anche perché non vedeva segno di quella conversione degli Ebrei che ne costituiva l'indispensabile premessa (Eleonora Merlau Petersen arrivò a sognarla nel 1664: cfr. Wallmann, p. 321). Wallmann sottolinea anche (pp. 321-324) una certa cautela di Spener nei confronti dell'accesso chiliasmo di Böhm (del quale erano seguaci Schütz e i Petersen) e fa presente che il filone Paracelso-Weigel-Böhm, attraverso tutto il XVII secolo, conobbe soprattutto una diffusione popolare in forme volgarizzate. L'origine del chiliasmo dei Petersen risale all'influsso del movimento böhmista inglese dei Filadelfi, nelle persone di John Pordage e Jean Leade (sull'argomento cfr. E. Benz, *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge, etc.*, cit.). Essi attendevano l'imminenza del Millennio e l'avvento dell'armonia universale, cioè di quella *gildene Zeit* che è un caposaldo della dottrina di Oetinger; vivevano inoltre nel sogno di un'Apocatastasi cosmica che avrebbe reso liberi dalla servitù persino gli animali (Petersen, *Das Geheimnis der Widerbringung*). La tensione sociale vi appare dunque forte, secondo la tradizione paracelsiano-böhmista inglese, che si fonde con quella familista in un desiderio comunitario che critica il diritto alla proprietà, la morale coniugale, la sacralità del matrimonio, nonché il carattere elitario della cultura (cfr. Hill, cit., pp. 130-131; p. 155; p. 163; p. 209; p. 282; p. 285; p. 303; p. 309). Altrettanto forte è la tensione al futuro, ma senza questi accenti sociali, in Gichtel, un personaggio con tratti anche eccentrici (cfr. Benz, *Der Prophet Jakob Böhm*, cit., pp. 154-157) che fu editore delle opere di Böhm. Gichtel era un millenarista convinto, dedito alla speculazione sofianica sulla scorta di Böhm, del quale ripeteva la dottrina. Egli vedeva nella storia un processo di continua rivelazione divina, la manifestazione di un ineluttabile progresso; in essa agiva, a suo avviso, in modo continuo lo Spirito Santo, evidente attraverso la ripetizione della profezia. In tal senso le stesse Scritture avrebbero dovuto essere periodicamente aggiornate e ampliate, per tener conto dei nuovi Profeti; ad esempio, esse avrebbero dovuto ormai includere gli scritti di Böhm. Gichtel fu seguace di Francke, di lui più giovane e considerato, insieme a Spener, uno dei fondatori del Pietismo. Francke fu discepolo di Spener, si convertì al Pietismo nel 1687 e da Spener fu insediato a Halle, in Prussia (su Francke e il movimento di Halle cfr. Stoeffler, pp. 1-87). La sua esperienza fu quella di un territorio che non si era ancora ripreso dalle devastazioni della Guerra dei Trent'anni, e il suo insegnamento, che da Halle si diffuse anche fuori della Germania, si fondò essenzialmente sul concetto di rinascita interiore, sul prevalere degli aspetti morali su quelli teologici e formalisti, sull'ottimismo nel futuro inteso come compimento della Riforma, intesa a sua volta come riforma non soltanto della Chiesa, ma anche della società e del mondo. Anche qui si nota come la successione dello Spiritualismo riformato tenda a convergere nel razionalismo illuminista; ad Halle vi furono anche fautori della compatibilità del Cristianesimo così riformato, con la filosofia razionalista di Wolff (Stoeffler, p. 76; come vedremo ne emersero figure rilevanti della cultura). Ciò sembra comunque significativo dell'ambiguità del Pietismo, se si considera non soltanto la lotta anti-wolffiana del Pietista Oetinger, ma anche il fatto che il Pietismo originario era tutto essenzialmente orientato alla polemica anti-wolffiana (cfr. Stoeffler, p. 241 in n. 3). Su una linea diversa fu Dippel, seguace di Arnold, che sviluppò da Böhm un acceso profetismo millenarista, e usò il pensiero böhmiano come arma per combattere il razionalismo cartesiano, così come, dopo di lui, Oetinger (cfr. Benz, *Der Prophet, etc.*, pp. 161-164). Arndt, Arnold, Dippel, Gichtel, i Petersen e i Filadelfi, confluiscono nel formare quel che è stato definito "Pietismo radicale" (cfr. Stoeffler, pp. 168-216; Wallmann, pp. 300-335) che, come si può notare dai suoi protagonisti (accesi böhmisti) si pone sotto l'ala del profetismo e del millenarismo di Böhm. Il Pietismo radicale rappresentò la frazione perseguitata del movimento, avvertito come radicalmente sovversivo; nonostante l'individualismo vi fosse particolarmente sviluppato, i vari accenti dottrinari sono sostanzialmente convergenti, a seguito della comune matrice böhmiana. I radicali tuttavia rinunciarono ad un ruolo più incisivo a seguito del rifiuto di costituirsi in movimento sotto la guida di Jean Leade e dei Filadelfi inglesi, rifiuto motivato con l'esplicito desiderio «di lontana ascendenza franckiana e tipicamente spiritualista» di non contribuire alla costituzione d'un'altra setta (Stoeffler, p. 212). Vicino al Pietismo radicale fu il gruppo dei Fratelli Moravi di Zinzendorf. Gli ultimi sparuti discendenti del movimento taborita disperso dopo la battaglia della Montagna Bianca furono infatti raccolti da Zinzendorf; il gruppo fu così rivitalizzato nell'ambito del Pietismo (su Zinzendorf cfr. Deghaye, *La doctrine ésotérique de Zinzendorf*, cit.; in sintesi Stoeffler, pp. 131-167, che tuttavia non approfondisce, come Deghaye, gli aspetti "gnostici" della dottrina). Zinzendorf aveva ricevuto dalla madre un'educazione pietista, ed aveva studiato ad Halle con Francke, ma aveva sempre manifestato una prepotente individualità; in particolare, come ha messo in luce Deghaye (p. 131 sgg.) egli era strettamente legato alla lezione böhmiana, ciò che lascia comprendere i suoi stretti rapporti con Oetinger, presente a Herrnhut, la sede della comunità, dove esercitò una notevole influenza (tanto da esser ritenuto uno dei membri, sospetto dal quale egli si difese; Zinzendorf e i suoi non godevano infatti buona fama presso gli altri Pietisti). Deghaye, oltre a sottolineare i contatti di Oetinger con i Filadelfi, ha notato non soltanto le notevoli convergenze dottrinali tra questi e Zinzendorf, ma anche il comune interesse alla Qabbalah e allo Gnosticismo; in particolare Zinzendorf conosceva il sistema valentiniano (cfr. pp. 228-229) del quale la sua dottrina ricalcava la tripartizione antropologica, peraltro superata dall'attesa di una generale Apocatastasi (cfr. pp. 233-249; altri tratti rilevanti della dottrina sono costituiti dalla connotazione femminile dello Spirito Santo e dalla figura della Chiesa/Shekinah/Eva spirituale). Tratti tipicamente paracelsiano-böhmiani della lezione di Zinzendorf, sono costituiti dalla dottrina del corpo spirituale e della sua formazione nel corso dell'esistenza (pp. 485-486; pp. 494-495); dalla dottrina del sangue di Cristo come Tintura (p. 486) e dal concetto di recupero dell'immagine (pp. 602-603). Zinzendorf era inoltre un acceso millenarista, sulla linea di Oetinger e di Petersen (p. 603 sgg.). A Herrnhut, e successivamente a Halle, fu educato Schleiermacher, su Herrnhut converge l'attenzione di Lessing (cfr. Ayrault, cit., vol. 2°, pp. 404-405) che va elaborando nuovamente la dottrina fondamentale e costante di tutto il non-conformismo, quella cioè della molteplicità dei mediatori tra l'umano e il divino, che si ritrova nella concezione romantica dell'artista/profeta. Zinzendorf ha dunque un ruolo nello sviluppo del Romanticismo, ma non soltanto lui, bensì tutto il Pietismo in generale: Ayrault si diffonde a lungo, nel vol. 2°, sull'influenza di Lavater e Hamann nei confronti di Herder e dello *Sturm und Drang* (cfr. anche Stoeffler, pp. 240-241 e pp. 253-255). Una menzione a sé merita il cosiddetto Pietismo svevo (Stoeffler, pp. 88-130) dalle tendenze spiccatamente millenariste, perché la sua anima fu Bengel (1687-1752) del quale abbiamo fatto cenno, e la sua maggior figura fu Oetinger, circa il quale ha giustamente notato Brecht (voce *Pietismus* in Th.R.E., cit., p. 620) che egli rappresenta una figura universale, in grado di riassumere in sé tutte le tendenze del Pietismo; per questa ragione ne abbiamo esposto il pensiero come autentico *trait d'union* tra Böhm e il Romanticismo. Fulcro del Pietismo svevo fu quello *Stift* di Tübingen dal quale usciranno Hölderlin, Schelling ed Hegel; il secondo, come ha mostrato Benz, legato a Bengel da rapporti familiari (cfr. *Schellings theologische Geistesansichten*, A.W.L.M., 1955, 3, p. 271). Ayrault, vol. 2°, p. 405, ha sottolineato la grande diffusione avuta dal Pietismo nella Germania del XVIII secolo, sviluppandovi tendenze egualitariste (di natura però non economico-sociale) ancor più che non la Massoneria: il suo reclutamento riguardava essenzialmente la piccola borghesia e il popolo, in particolare gli artigiani, e questo ci sembra interessante, perché sottolinea la costante sociologica di un pensiero che si collega indirettamente o direttamente al neoplatonismo/panteismo "popolare", al paracelsismo e al böhmismo. Da questo ambiente proviene Jung Stilling, che Ayrault definisce, assieme ad Hamann e Lavater, come uno dei tre "maestri dell'irrazionalismo" (cfr. vol. 2°, pp. 422-452); su Jung Stilling cfr. anche Stoeffler, p. 253 sgg.; Benz, *Der Prophet, etc.*, pp. 167-170; dello stesso, *Die abendländische Sendung, etc.*, in particolare p. 137 sgg.). Hamann (1730-1788, sul quale ci diffonderemo nel cap. seguente) appartiene ancora all'originale ispirazione pietista; allievo di Knutzen come Kant (Knutzen componeva la devozione pietista con il razionalismo di Wolff) prese posizione contro gli sviluppi razionalisti del pensiero kantiano; con lui ha inizio un processo di laicizzazione della religiosità nella creatività poetica, ed è interessante notare che tra gli argomenti della sua opposizione al Razionalismo, figure l'inconciliabilità del servizio verso la Verità con il servizio del mondo. Questi antichi elementi "gnostici" sono rilevanti nella nascita del Romanticismo. Quanto a Lavater, abbiamo già visto i suoi rapporti con Swedenborg; come Oetinger sentì fortemente l'importanza del Mesmerismo e delle scienze naturali, che virano peraltro verso l'occultismo nell'ambito della cultura "swedenborghiana"; fu sostenitore della veridicità dei sogni, ciò che è coerente con il

Il Pietismo influì in modo decisivo sulla nascita del Romanticismo, nel senso che fu parte importante della cultura entro la quale questo si configurò; a tale riguardo ci sembra giunto il momento di iniziare ad esaminare in modo più diretto tali origini, tenendo tuttavia presente che il Pietismo rappresenta sì, un punto di raccordo per la trasmissione della cultura neoplatonico-alchemico-paracelsiano-böhmiana in direzione di nuovi sviluppi, ma che, per il resto, esso è destinato a perdere il proprio ruolo propulsivo, come abbiamo già notato. Altre ragioni di natura politica e sociale contribuirono infatti a generare quel clima "neo-gnostico" dal quale scaturisce il Romanticismo, che, in tal senso, ha un'indiscutibile propria autonomia nella critica alle eterne aporie del Razionalismo, che combatte riutilizzando antiche logiche, tuttavia su un ben diverso piano. Per questa ragione, considerando il Pietismo come uno soltanto degli elementi del quadro, affrontiamo il problema più generale in una visione necessariamente più ampia della tradizione antirazionalista paracelsiano-böhmiana.

Faremo ciò sulla base di quella letteratura che maggiormente ha indagato tali rapporti partendo dalla constatazione della complessità culturale del XVIII secolo, nel quale si prosegue anche una cultura che ha origine nel precedente secolo. C'interessa infatti mostrare quanto lontane e profonde siano le radici del Romanticismo -e, per ciò stesso, anche del presente- e quanto ideologica sia la pretesa irruzione di una "modernità" razionalista scientifico-tecnologica, che relega in un passato non più attuale altre forme di pensiero.¹²⁶ Questo secondo punto ci sembra di non piccolo momento, anche perché la pretesa inattualità di tali forme di pensiero alternativo avrebbe comportato la reclusione dell'arte nel campo del "bello" o in un qualunque altro recinto che la escludesse dal suo vero ruolo, quello progettuale di lotta per l'esistenza e quindi di luogo deputato della verità esistenziale. In opposizione a tali ipotetici sviluppi ci sembra di poter anticipare che, a nostro avviso, la grande "scoperta" dei Romantici fu la dichiarata ideologicità dell'arte: un'ideologicità ben nota al potere sin dai tempi di Aristotele e subodorata anche da Platone, ma, sino a quel momento, accuratamente taciuta, e, con Kant, persino negata e ripudiata. Ciò che ci interessa, a partire da ora e sino alla fine del nostro racconto, non è però negare l'evidenza; negare cioè che a partire del XVIII secolo vi sia stata quell'irruzione razionalista fondata sui successi della scienza, che segnò un reale punto di svolta. C'interessa semplicemente mostrare che ciò non condusse all'eliminazione -o, come piace dire ai cultori del "progresso" storicista, al "superamento"- dei problemi ereditati dal passato. Essi non soltanto sopravvissero, ma sopravvissero come problemi *attuali*, presenti nelle nuove forme di critica al Razionalismo; non sopravvivono quindi nella stanca ripetizione di alchimie, teosofie e quant'altro. Queste son divenute tutte forme di mero irrazionalismo di nessun peso culturale, espresse nel generico occultismo d'evasione che le caratterizza da Swedenborg in poi, o, se vogliamo, dal XVIII secolo in poi; sono dunque sopravvivenze, con *revivals* anche recenti, che interessano certamente il sociologo come *segni* di fenomeni da identificare (come anche la sopravvivenza di una concezione magica del mondo interessa certamente l'antropologo) ma che non hanno più molto da proporre, se non ricordare alla presunzione scienziata che "vi son più cose in terra e in cielo", etc.; problema che la scienza conosce benissimo e si pone, ma che non si risolve certo con la *rêvasserie*.¹²⁷

magismo implicito in questa cultura genericamente "neoplatonica" e panteista. L'influsso swedenborgiano e di Lavater è presente nell'ultimo "mago" alchimista e mesmerista, Jung Stilling, che tuttavia merita un discorso a parte perché con lui il Pietismo opera una svolta che ne mette a nudo tutta l'ambiguità, ponendo fine al suo ruolo propulsore. Infatti, non soltanto profetismo e razionalismo/irrazionalismo si fondono nell'occultismo, ma la tendenza tutta del neo-Pietismo, del quale Jung Stilling è rappresentante, coincide con un vero *rappel à l'ordre* sul piano sociale, e con un riavvicinamento all'ortodossia luterana. Il problema va visto in rapporto con le vittorie napoleoniche: il millenarismo pietista fa di Napoleone l'Anticristo che ripercorre, bruciandolo, il cammino della Chiesa da Ovest a Est. Per conseguenza il Millennio verrà da Est a Ovest, ispirato dalla Russia e dalla Chiesa ortodossa, nella quale il Pietismo vede la nemica secolare del Razionalismo (l'Illuminismo, la Rivoluzione Francese, Napoleone) e del papa, cioè dei due nemici storici della religiosità riformata. Il tardo Pietismo ha un ruolo attivo nella promozione della Santa Alleanza: cfr. Benz, *Die abendländische Sendung, etc.*, cit. Benz ha anche sottolineato (*Der Prophet Jakob Böhme, etc.*, loc. cit.) che nel ritorno di Jung Stilling a Lutero si perde il senso originario, gioachimita, della tensione böhmiana; ma la cosa che ci sembra più interessante è che Benz ritiene che gli sviluppi di questa lezione saranno ormai da ricercarsi *soltanto nella filosofia, non più nella teosofia*. Quest'ultima sembra dunque aver esaurito il proprio ruolo, come noi anche sosteniamo; mentre non lo ha esaurito una tradizione di pensiero, nata con lo Gnosticismo, che ora migra altrove, nella rivoluzione romantica e negli sviluppi successivi di essa.

¹²⁶ Nel testo che segue facciamo riferimento essenzialmente a: E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, cit.; A. Viatte, *Les sources occultes du Romantisme*, 2e éd., Paris, Champion, 1979, 2 voll.; Ayrault, cit., voll. 1-2; A. Faivre, *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des lumières*, cit.; dello stesso, *Accès de l'ésotérisme occidental*, cit., voll. 1-2; K. Goldammer, *Paracelsus in der deutschen Romantik*, cit.

¹²⁷ La crisi del XVIII secolo è colta da Kant, con la decisione che lo contraddistingue nel bene e nel male, nella stessa *Vorrede* ai suoi *Prolegomeni*. Parlando della metafisica entro quel suo percorso intellettuale che abbiamo ricordato (dai *Sogni di un visionario* alla *Religione nei limiti della Ragione*) egli constata (usiamo la traduzione del Martinetti, cit.): "Sembra perfino qualche cosa di ridicolo che, mentre ogni altra scienza senza essa progredisce, in questa (*scil.*: la metafisica) che vuol essere la scienza in persona, che ogni uomo interpreta come un oracolo, noi ci aggiriamo sempre sullo stesso punto, senza mai fare un passo innanzi. Onde non è meraviglia che i suoi seguaci siano diminuiti di numero, e che coloro che si sentono abbastanza forti per brillare in altre scienze non vogliano arrischiare la loro fama in questa, dove ciascuno, per ignorante che sia del resto, si arroga un giudizio sovrano, perché in realtà in questo campo non si è ancora trovato una misura e un criterio sicuro per distinguere la ricerca solida e seria dalle chiacchiere superficiali" (pp. 28-31). Ora, qui si notano due diversi aspetti dello stesso problema. Da un lato c'è la limpida descrizione dell'*impasse* cui è giunto un certo modo di affrontare la metafisica, tale da mettere in crisi la stessa possibilità di una metafisica dopo che la scienza non soltanto ha sovvertito la concezione dell'universo, ma lo stesso modo di affrontare il sapere, utilizzando una via che si mostra *indefinitamente progressiva*. Da un altro lato vi è la limitazione del sapere alla sua stessa progressività, il rifiuto cioè di prendere in considerazione quelle forme di sapere che a tale progressività non sono aperte (la verità/testimonianza, la verità esperienziale, la verità "giuridica" quale quella invocata da Ibn Taimiyya) un "sapere" che attiene al rapporto dell'uomo con l'esistenza e con il mondo, per non dire con la *società*. Per questo abbiamo precisato: nel bene e nel male; qui c'è una svolta per certi aspetti risolutrice, per certi aspetti precorritrice del riproporsi di vecchi/novi problemi. Si noti la distinzione tra "ricerca solida e seria" (*Gründlichkeit*) e "chiacchiere superficiali" (*seichem Geschwätze*) che riconduce all'impostazione adottata nello smantellamento di Swedenborg. Quanto a noi la definizione di "*rêvasserie*" nei

Venendo dunque al solo problema del quale intendiamo interessarci, cioè alle radici della rivoluzione romantica, iniziamo la nostra ricognizione a partire dal saggio di Benz.¹²⁸ Il primo degli aspetti da lui sottolineati concerne la nota *Sehnsucht* romantica nei confronti dell'oriente, che tanto ruolo ha in Herder e in Friedrich Schlegel e che, come vedremo, s'intreccia con la nascita, nel Romanticismo, di una "scienza del mito" (Görres, Creuzer, Schelling). Il problema è riconnesso da Benz a tutta la tradizione culturale "antigrecia" (della quale ci siamo largamente occupati) che è più corretto definire antirazionalista e d'ispirazione biblica, e che pone il sapere umano nell'ambito della rivelazione originaria di un sapere universale, dal quale discenderebbero le singole culture. Quando entreremo nel vivo dell'argomento, vedremo infatti che il senso di questa scelta romantica è sempre il medesimo che abbiamo riscontrato da Postel a Böhme -per non tornare indietro a Taziano- vale a dire uno spostamento del traguardo dal sapere razionalista a quello religioso.

Particolare enfasi è posta poi da Benz al rapporto che si stabilisce tra Böhme, l'Idealismo e lo Storicismo, per l'intermediario di Bengel e di Oetinger; il retroterra teologico appare chiaro in Schelling e Hegel;¹²⁹ la coscienza della storia come luogo di realizzazione progressiva dell'Assoluto, e l'escatologismo implicito ed esplicito che a ciò s'accompagna, sono frutto di questo rapporto. Su questo secondo aspetto egli si diffonde in modo particolare,¹³⁰ sottolineando il ruolo preciso di Bengel, e, dopo di lui, di Oetinger. Nel testo, che è del 1968, Benz riassume l'indagine sviluppata in modo molto ampio alcuni anni prima.¹³¹ In esso aveva sottolineato che il rapporto tra Böhme e Schelling si stabilisce essenzialmente attraverso l'interpretazione del böhismo formulata da Oetinger;¹³² ma la cosa forse più interessante che egli rileva è il legame che si stabilisce in Schelling, tra la concezione teogonica di Böhme e l'idea di una scienza del mito così come sarà da lui sviluppata.¹³³ Lo spazio maggiore, Benz lo ha però dedicato all'influsso diretto di Oetinger e Bengel su Schelling ed Hegel, in particolare sulla metafisica della storia di quest'ultimo;¹³⁴ quanto a Schelling, egli nota che anche Oetinger, oltre a Bengel, faceva parte della cultura che gli era prossima per motivi familiari.¹³⁵ Benz va tuttavia oltre, e sostiene non senza una certa disinvoltura¹³⁶ la possibilità di un raffronto tra l'utopia della *guldene Zeit* e quella di Marx. Su quest'ultimo punto ci sembra si debba raccomandare una maggior prudenza, stante la diffusione universale del mito, che Marx poteva desumere senza bisogno di Oetinger; e il suo carattere stesso, che non coincide con l'utopia rivoluzionaria di Marx, molto più legata al razionalismo progressista del XIX secolo borghese. Certamente però, come "capovolgimento" della metafisica hegeliana della storia, anche la concezione marxiana rientra nel filone genericamente gioachimita di larga parte della cultura moderna.

Tornando comunque a Schelling, Benz ha sottolineato¹³⁷ che il rapporto tra Oetinger e Schelling può essere agevolmente dimostrato analizzando la traduzione tedesca dei versetti biblici (dal greco come dall'ebraico) utilizzata da quest'ultimo: non si tratta infatti del testo di Lutero, ma delle traduzioni di Oetinger. Benz ha inoltre trattato la presenza di Böhme nel Romanticismo attraverso la riscoperta del suo pensiero da parte dell'esoterista francese Louis-Claude de St. Martin, e l'influenza di quest'ultimo su alcuni protagonisti del Romanticismo, soprattutto von Baader, partecipe del movimento del "Risveglio" (Erweckung) schierato sul fronte della Santa Alleanza. Di von Baader ci occuperemo più direttamente a proposito del Romanticismo, mentre per quel che riguarda St. Martin, crediamo di aver già precisato per quali ragioni non c'interessano gli sviluppi della teosofia dopo Böhme.

Ciò vale, per quanto ci concerne, sul piano dottrinale; per quanto concerne però la persistenza e la larga diffusione in tutto il XVIII secolo, e ancora nel XIX, di una cultura che, dopo Swedenborg, non sapremmo meglio definire se non genericamente "occultista" -un esoterismo, cioè, essenzialmente centrato sul paranormale- certamente ci troviamo in presenza di una realtà che non può essere ignorata. Non può esserlo perché, di fatto, essa ha un'incidenza non secondaria nel clima che prepara la nascita del Romanticismo, sulle cui "fonti occulte" si è per l'appunto diffuso Viatte.

Di questa situazione egli si fa lucido interprete sin dalla *Prefazione* alla 1ª edizione del 1927, nella quale si rendeva ben conto di esplorare un terreno confinante con la visionarietà e con la più aperta ciarlataneria, situazione della quale erano coscienti già gli stessi protagonisti; è tuttavia un fatto, constatava, che per tre generazioni tra il 1770 e il 1820, i revivalisti della teosofia furono molto ascoltati, e le loro visioni incisero profondamente nella produzione poetica e letteraria. Comprendere il fenomeno del Romanticismo è quindi impossibile qualora se ne ricostruisca il quadro senza tener conto di questa realtà, come fanno -o meglio, facevano: siamo nel 1927- gli storici, per i quali l'affermazione del Razionalismo cancella ciò che ad esso non s'adequa.

confronti dell'occultismo e delle sopravvivenze astrologico-magiche, non viene certamente formulata nell'ottica razionalista kantiana, ma, più pedestremente, come denuncia del trasferimento di reali problemi esistenziali nella caligine narcotica ove si consuma la rinuncia ad affrontarli.

¹²⁸ *Les sources mystiques, etc.*, cit.

¹²⁹ *ivi*, p. 33.

¹³⁰ *ivi*, p. 36 sgg.

¹³¹ *Schellings theologische Geistesansichten*, cit., del 1955.

¹³² *ivi*, p. 258 sgg.

¹³³ *ivi*, p. 262.

¹³⁴ *ivi*, p. 281.

¹³⁵ *ivi*, p. 271.

¹³⁶ *Les sources mystiques, etc.*, cit., p. 51.

¹³⁷ *ivi*, p. 63.

A nostro avviso, una possibile chiave per costruire una possibile comprensione della convivenza di Razionalismo e visionarietà, è indicata già da un documento citato da Viatte, dal quale egli non sembra trarre però argomento di riflessione. Scriveva nel 1828 l'abate Grégoire,¹³⁸ di non comprendere come mai una cultura che si era fatta incredula nei confronti della Rivelazione cristiana, fosse poi così credula nei confronti di visionari (*songe-creux*) come Böhme e Swedenborg. Ora, ferma restando la radicale distinzione che abbiamo ritenuto di dover porre tra i due personaggi, a noi il fenomeno non sembra strano, ma perfettamente coerente. Come abbiamo già sottolineato, la dottrina di Swedenborg (e con essa non quella di Böhme -che sarà seriamente ripresa soltanto dalla filosofia- ma il böhmsismo così come esso si sviluppa nel XVIII secolo) rappresenta il passaggio della teosofia nel campo dell'irrazionalismo, un passaggio che avviene precisamente per la necessità di adeguarsi al Razionalismo trionfante; si tratta dunque di una forma di subordinazione da parte di un pensiero che non trova altri sbocchi. Ciò in tanto è possibile in quanto, come mostrammo a suo tempo, il pensiero magico è del tutto ambiguo al riguardo; come non ci stancheremo mai di sottolineare, l'irrazionalismo altro non è che il volto oscuro del Razionalismo. Infatti, nel momento stesso in cui interrogativi reali, ma improponibili -prima ancora che irrisolvibili- in una logica razionalista, vengono espunti come irreali, essi non possono che costituire, in tale prospettiva, il campo dell'irrazionale, cioè il campo di una logica razionalista applicata a sproposito. Subordinandosi ad essa, si cede quindi all'irrazionalismo allorché ci si propone di affrontarli; non ci sembra affatto casuale che il XVIII secolo razionalista, il successivo secolo borghese, e, infine, il nostro, nel quale la crisi di un pensiero non è affatto disgiunta dall'espansione di un sistema, vedano l'affermazione dell'irrazionalismo come rifugio.¹³⁹ In altre parole, la "sragione" nasce là dove la Ragione mostra la propria insufficienza nel rispondere a problemi reali.

Una considerazione generale che si può fare a partire dal materiale studiato da Viatte, è la generale diffusione del böhmsismo, dalle sue versioni più "rigorosamente" teosofiche -sotto questo profilo soltanto ripetitive- a quelle più "evolute" in senso occultista sulla scorta dell'altrettanto diffuso swedenborghismo. Ciò è scontato, perché buona parte dell'universo esplorato da Viatte è quello delle logge e delle società mistiche, ampiamente influenzato da St. Martin; la cultura che vi circola è tuttavia il prodotto di un sincretismo nel quale non è affatto secondario il ruolo del Mesmerismo e delle possibili varianti di una generica "teologia dell'elettricità"; una cultura quindi perfettamente coerente con il materialismo teosofico.¹⁴⁰

In questo universo, egli nota, un gran ruolo è occupato da Paracelso, Agrippa, Reuchlin, Postel, Pico, Weigel, Van Helmont, Kircher, Fludd; saranno loro l'oggetto di studio dei Romantici, tra i quali Viatte ricorda Novalis.¹⁴¹ Ad essi questa cultura giunge anche attraverso il Pietismo, sul quale Viatte non si sofferma (si muove prevalentemente in un'ottica francese) ma che non manca di ricordare.¹⁴² Il vero grande problema nel cui ambito tutto ciò va inquadrato, ciò che emerge ancor meglio a proposito delle società mistiche,¹⁴³ è di ricostruire un rapporto col divino e con la trascendenza "adeguati" alla cultura del secolo, per la quale la vecchia fede non è più "filosoficamente" sostenibile.

Viatte ha messo in luce, nel lungo capitolo da lui dedicato all'Illuminismo "dei salotti e di strada" (*des salons et des carrefours*) le infinite anime di questa cultura, i cui esiti possono essere contemporaneamente irrazionalisti nel loro razionalismo, reazionari e rivoluzionari, in un ambiente nel quale si mescolano aristocrazia e avventurieri, si tessono reti diplomatiche e progetti fantastici; in altre parole si agita tutto un mondo messo in fermento dal processo che sta trasformando la società europea. Irreligiosità e superstizione convivono nella stessa persona,¹⁴⁴ un tratto tipico del razionalismo subalterno; riemergono le concezioni magiche, ed è interessante notare che in questa cultura si fondono anche i temi del leggendario medievale: la Pietra filosofale ha lo stesso ruolo della Fontana di giovinezza.¹⁴⁵ Si noti bene, qui non stiamo trattando di piccoli avventurieri intellettuali, anche se il successo mondano di alcuni personaggi del genere dovrebbe far riflettere: se si considerano i nomi dei protagonisti, ci si accorge non soltanto di trovarci dinanzi a molti dei maggiori dell'epoca, sul piano della cultura; ma anche -e qui si può tornare eventualmente al citato studio del Frick- ad una schiera innumerevole di aristocratici e di esponenti a vario titolo del potere.

¹³⁸ In Viatte, cit., vol. 1°, p. 6.

¹³⁹ Benché l'argomento sfugga al nostro oggetto, ci è sembrato interessante (anche se non freschissimo, perché rappresenta un'analisi degli anni '60) lo studio di E. Morin, *Il ritorno degli astrologi*, Trad. di S. Sposito, Milano, Bompiani, 1972, per la sua chiave sociologica. La domanda cui si tenta di rispondere è quella, un po' volgare e apparentemente assurda, ma tale soltanto in un'ottica razionalista, che viene posta a sottotitolo in copertina: "Perché, mentre l'uomo pone piede sulla luna, i giovani aspettano l'Era dell'Acquario?".

¹⁴⁰ Una precisazione sembra opportuna per chiarire il carattere ambivalente che si deve attribuire a questo "materialismo". Se, da un lato, esso può infatti intendersi come forma di subalternità culturale e di rozzezza, dall'altro esso rispecchia e mantiene viva alla distanza l'antica aspirazione alchemica e quella del più antico Gioachimismo e delle eresie medievali (il "panteismo popolare") che aspiravano ad un'altra terra; in altre parole la promessa di felicità aperta dal messaggio testamentario vi veniva intesa in senso "terreno": abbiamo visto infatti che in Oetinger la *göldene Zeit* ha i caratteri del comunismo arcaico e del Paese di Cuccagna (libero accesso ai beni ed eliminazione di ogni forma di potere sociale).

¹⁴¹ Vol. 1°, p. 29.

¹⁴² *Ivi*, p. 32.

¹⁴³ *Ivi*, p. 104 sgg.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 218, n. 2.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 218; sulla Fontana di giovinezza, cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 231-234.

Claude St. Martin non percorre davvero vie originali allorché afferma che Mesmer, irreligioso e materialista, con il suo magnetismo apre la via alla dimostrazione della realtà dello Spirito;¹⁴⁶ ciò che si ripete ovunque è infatti quel materialismo teosofico che, sul piano dottrinale, era stato ampiamente sistematizzato da Oetinger; ed è la cultura di una larga parte della società che tenta di trovare, sulla scorta di un materiale d'archivio magico, alchemico, astrologico, risposte a quegli interrogativi cui il trionfante Razionalismo rifiuta dignità di problema. Singolare è l'accoglienza delle "autorità" chiamate in causa nel dibattito sul magnetismo e su un possibile "fluido universale": essa spazia da Pitagora a Newton, passando per Fludd, Paracelso, Van Helmont, Kircher e Cartesio; ma non manca l'evocazione di Adamo.¹⁴⁷

Questo mondo, che visto dalla distanza odierna può sembrare picaresco, un mondo di "comari elevate alla dignità di profetesse",¹⁴⁸ è tuttavia strettamente implicato nei grandi eventi del secolo, primo tra tutti la Rivoluzione Francese. Questa fu un fenomeno assai complesso, le cui tradizionali interpretazioni basate sul mito dell'ascesa della borghesia, sono ormai accantonate, in special modo dopo l'analisi del Furet sulla pluralità delle "rivoluzioni".¹⁴⁹

Un piccolo squarcio sulla confluenza del non-conformismo religioso entro i sogni rivoluzionari, lo avevamo già intravisto con la vicenda del Frankista Junius Frey; il capitolo ad esso dedicato da Viatte, non soltanto conferma il quadro, ma mette in luce un fattore rilevante: l'accesso millenarismo che lo caratterizza. In questo clima, i disordini popolari appaiono come l'annuncio del Millennio.¹⁵⁰ Molti fondatori di sette si considerano profeti di un nuovo Regno, portatore di una nuova Chiesa che segnerà la fine di quella presente, secondo il vecchio mito gioachimita.¹⁵¹ Ciò non significa che i mistici siano dei rivoluzionari; essi possono anche essere, come abbiamo visto nel caso dell'evoluzione del Pietismo, dei controrivoluzionari, identificando la Rivoluzione con l'Anticristo;¹⁵² il clima tuttavia non cambia, tutti attendono la fine di un'epoca; molti sono convinti di vivere l'epoca della Reintegrazione.¹⁵³ Alcuni di questi personaggi militano nel campo giacobino, perseguendovi la loro "razionalizzazione" della religione; ed è molto significativo notare che, finita la Rivoluzione, tornarono ad essere delle oscure nullità, ignorate dai vecchi compagni: è il caso di Pontard.¹⁵⁴

Interessante è anche notare quali motivi dottrinali confluissero negli schemi di questi elementi rivoluzionari: Viatte prende in considerazione Restif de la Bretonne e Bonneville.¹⁵⁵ Vi confluisce un po' di tutto: Swedenborg e il suo concetto di *Macranthropos*, il Mesmerismo e la "teologia dell'elettricità", l'alchimia, col suo cardine della corporizzazione dello Spirito e della spiritualizzazione del corpo. Su questo punto si hanno accenti che ricordano l'utopia del Libero Spirito, quella dell'uomo che si fa Dio; anzi, l'uomo è Dio, e il movimento neoplatonico panteista del passaggio dall'Uno al molteplice e del ritorno del molteplice nell'Uno, si realizza tramite la mediazione del sole, un particolare che ricorda vagamente Plutarco. Qui però le cose stanno diversamente: il sole, pensato come Padre, diviene oggetto di culto al pari della terra pensata come Madre; si vuol fondare *razionalisticamente* una nuova religione *universale*, e si torna all'imitazione del culto pagano, con il mito di una sua presunta "gioia" contrastante con la "tristezza" giudeo-cristiana. È tuttavia importante constatare che questa babele irrazionalista è la base sulla quale alcuni (Restif, Bonneville) possono dar vita a rinnovate aspirazioni ad un comunismo utopico, analogo a quello che fu immaginato dalle antiche sette, dal Libero Spirito e dal Gioachimismo.¹⁵⁶ Su questi punti si realizza la spaccatura in base alla quale entro un pensiero che abbiamo ripetutamente definito ambiguo, la Massoneria rivoluzionaria si separa da quella reazionaria, che aderirà alla Santa Alleanza.¹⁵⁷

Dell'ambiguità teosofica è testimonianza anche l'evoluzione di St. Martin, inizialmente favorevole alla Rivoluzione, ma poi, mentre assume sempre di più la lezione di Böhme in chiave antimondana, e la fonde con le fantasie di Swedenborg, sempre più antidemocratico e fautore della teocrazia.¹⁵⁸ Significativo del modo

¹⁴⁶ Viatte, vol. 1°, p. 223.

¹⁴⁷ *ivi*, p. 225.

¹⁴⁸ *ivi*, p. 231.

¹⁴⁹ Cfr. F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978; "mostro metafisico" vi è definito il concetto di "rivoluzione borghese" (p. 193) cioè il mitico percorso storico (databile dalla Mesopotamia, secondo l'ironia di Fossier, cit.) di una "bourgeoisie qui n'en finit pas de monter" (p. 184). Furet ha sottolineato -in ciò sviluppando e ampliando una prima intuizione di Lefèvre- il concetto di pluralità delle rivoluzioni, e messo in guardia (p. 42) dalla "malattia professionale dello storico, eterno riduttore delle virtualità di una situazione a un futuro unico, per la semplice ragione che (puisque) soltanto questo si verifica" (corsivo nostro). In particolare, oltre a mettere in luce le stratificazioni interne e le profonde diversità d'interessi che percorrevano tanto il clero, quanto l'aristocrazia e la borghesia, egli ha sottolineato il ruolo primario del clero nell'*ancien régime* (cfr. F. Furet - D. Richet, *La Rivoluzione francese*, Trad. di S. Brilli Caltarini e C. Patané, Bari, Laterza, B.U.L., 1986, vol. 1°, p. 21 sgg.). La volontà di "razionalizzazione" della religione dei teosofi, può rappresentare una delle spinte alla crisi d'autorità del regime, e quindi costituire uno degli elementi della Rivoluzione, di un fenomeno che va inteso, come precisa il Furet (*Penser la Révolution française*, p. 205) quale "insieme di modalità secondo le quali una società civile, improvvisamente 'aperta' dalla crisi del potere, libera tutte le parole delle quali è portatrice".

¹⁵⁰ Viatte, vol. 1°, pp. 232-233.

¹⁵¹ *ivi*, pp. 233-234.

¹⁵² *ivi*, p. 235.

¹⁵³ *ivi*, pp. 236-238.

¹⁵⁴ *ivi*, pp. 249-250.

¹⁵⁵ *ivi*, pp. 251-269.

¹⁵⁶ "Comunismo agrario" dice Viatte per Restif, a p. 261; Furet, *La Rivoluzione francese*, p. 33, sottolinea il carattere idealizzato della società contadina di Restif.

¹⁵⁷ Viatte, vol. 1°, p. 269.

¹⁵⁸ *ivi*, pp. 270-292.

nel quale viene recepito Böhme, ci sembra il disprezzo accentuato verso la ricerca di un'esistenza più confortevole;¹⁵⁹ qui si accentua la spiritualizzazione del mondo non già nel senso alchemico -o in quello ingenuo e poetico del primo Böhme- cioè nel senso di dar dignità alla materia; bensì in quello opposto, di toglierle ogni valore, secondo la tendenza già mostrata da Franck, che caratterizza anche l'evoluzione di Böhme. Nel complesso, la confusione è generale, come anche la mediocrità: dal calderone teosofico può uscire tutto e il contrario di tutto, restando relativamente chiara, nella temperie rivoluzionaria, una generica tripartizione. Da un lato è schierato l'ordine sociale, con le sue Istituzioni e le sue Regole; dall'altra la galassia di coloro -i teosofi- che sviluppano l'utopia della palingenesi nelle due direzioni contrapposte, rivoluzionaria e reazionaria, con l'ambivalenza tipica di ogni irrazionale razionalismo subalterno.¹⁶⁰

L'attesa millenarista dunque, ripartendosi equamente su entrambi i fronti, non fu soltanto una caratteristica del periodo rivoluzionario; essa fu vissuta, naturalmente non a livello popolare, anche negli anni dal 1800 al 1830, assumendo una coloritura restauratrice della quale è paradigma la Santa Alleanza; su questa cultura va aumentando l'influenza di Böhme, intesa nella logica di uno spiritualismo antimondano e teocratico.¹⁶¹ Di lui viene però più attentamente considerato l'aspetto "filosofico"; in particolar modo in Germania, dove, anche sulla scorta del Pietismo, si avverte il problema di costruire una filosofia "religiosa, simbolica e magica" della natura.¹⁶² Viatte ricorda ciò che nel prossimo capitolo avremo occasione di osservare da vicino: la notevole influenza che, su questo punto, Böhme esercita nei confronti di grandi protagonisti del Romanticismo.¹⁶³

In effetti tutta la letteratura più elevata ne risente; i suoi maggiori esponenti potrebbero considerarsi dei veri "iniziati", analogamente a quanto sta avvenendo in Inghilterra;¹⁶⁴ la progressiva accentuazione in senso religioso servirà ad accrescere l'attrazione che la Germania eserciterà sui profughi della Francia rivoluzionaria. Qui però ci arrestiamo, perché l'analisi di Viatte approfondisce sempre di più aspetti che sono relativamente marginali rispetto alla nostra indagine, e che concernono i diversi contrastanti orientamenti -essenzialmente sempre gli stessi già enunciati- delle società segrete, nel corso dei primi tre decenni del XIX secolo. La loro opera s'intreccia con le vicende politiche in entrambi i fronti, e costituisce l'oggetto principale della ricerca di Viatte, che abbiamo segnalato per i suoi rapporti diretti e indiretti con l'origine del Romanticismo; il titolo dell'opera stessa fa infatti riferimento agli innegabili rapporti tra il Romanticismo e un mondo "occulto" segnato dalla teosofia post-böhmiana.

Ci sembra perciò opportuno concludere l'esposizione della ricerca con le conclusioni dello stesso Viatte,¹⁶⁵ che ci sembrano importanti. Tanto i "Giacobini" che i "Teocrati" (per usare le sue distinzioni) appartenevano alla corrente di pensiero vitalista (quella, cioè, discesa dal Rinascimento, ma soprattutto, nel nostro caso, da Paracelso e Böhme) nella quale coincidevano un entusiastico amore per la natura e il desiderio del cambiamento, in accordo con la logica stessa del presupposto "vitalista", cioè col primato della vita. Di teosofia però non si occupavano soltanto i begli spiriti, ma una vera legione d'importanti protagonisti della vita pubblica e dell'amministrazione; l'uomo dell'ultimo scorcio del XVIII secolo infatti, dinnanzi al crollo di una società, tendeva ad evitare il reale per evadere tra i fantasmi. Il Millenarismo è però anche una reazione ad un secolo inaridito; nei miti teosofici di Böhme esso rappresenta il punto di riferimento dominante, e questo spiega la relativa "germanizzazione" di un po' tutti i Romantici. Gli elementi mitici sui quali ci si sofferma nell'esegesi, sono quelli teo/cosmogonici, dal *Genesis* ad Esiodo; si discetta di angeli e di demoni, ma nel fantastico appaiono, accanto a loro, anche Gnomi e Silfidi; la Bibbia viene posta innanzi al mito classico, però sono presenti egualmente Fate e Streghe, e, in generale, un po' tutto il leggendario medievale. Il fatto è che, conformemente al profetismo böhmiano e alle fantasticherie di Swedenborg (che ispirano gli artisti dei primi decenni del XIX secolo) e conformemente all'antropologia teosofica, *l'intuizione viene preposta alla Ragione* (elemento cardine della dottrina romantica) e si sogna di "riacquistare" facoltà "perdute".¹⁶⁶

La ricerca fondamentale della teosofia, sulla scorta dello Spiritualismo riformato dal quale discende, era costituita dalla costruzione di un "Cristianesimo interiore", sorta di religione universale; ci sembra importante perciò ricordare qui ancora una volta le caratteristiche di "falsa tolleranza" da noi rilevate in questa religione "razionale". Essa era infatti intesa come una sorta di punto d'incontro *inevitabile* di tutte le religioni, attorno ad una qualche forma di Cristianesimo riformato e rettificato secondo Ragione. Il Viatte ha avuto

¹⁵⁹ *ivi*, p. 281.

¹⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 293-326.

¹⁶¹ Viatte, vol. 2°, p. 16 sgg.

¹⁶² *ivi*, p. 30 sgg; cit. da p. 41.

¹⁶³ *ivi*, pp. 42-43; Viatte ricorda, tra i protagonisti che più ci interessano, Novalis, Tieck e Friedrich Schlegel; ad essi si debbono aggiungere, come minimo, Runge e Schelling, ma non soltanto. A questo clima Viatte riconnette giustamente (p. 43) il primato culturale dell'oriente perseguito da Görres. Viatte ricorda inoltre (pp. 52-53) la crociata reazionaria di Jung Stilling, il quale tuttavia, da giovane, aveva frequentato Goethe e Herder.

¹⁶⁴ *ivi*, p. 57.

¹⁶⁵ *ivi*, pp. 269-276.

¹⁶⁶ Su questo punto, ricordiamo che tanto le visioni di Swedenborg, quanto il profetismo di Böhme, quanto, infine, l'interesse per il sogno -determinante nella poetica di Novalis- presuppongono almeno implicitamente una dottrina dei cosiddetti "sensi interni", vere e proprie facoltà della mente, per la cui formulazione dai Greci agli Arabi e agli Ebrei, rinviamo ad H.A. Wolfson, cit.

occasione di segnalare, e su questo è impossibile dargli torto, il generico antisemitismo dei teosofi, quantomeno implicito se non anche esplicito.¹⁶⁷

La teosofia, dapprima argomento iniziatico per pochi illuminati,¹⁶⁸ diviene col tempo campo d'azione per avventurieri intellettuali e per un'alta società superficiale e fatua, che costituiva il loro palcoscenico e la loro platea; su chi resisteva in posizione defilata furono proiettate luci inquietanti. Diverse furono, come abbiamo visto, le accezioni di questa cultura esoterica, tra le quali quella "razionalista" neo-pagana, promossa sotto Napoleone perché confacente ai piani imperiali.

La fine di un'era, avvertita nei primi decenni del XIX secolo, fece maturare l'accezione genericamente "cristiana" che influenzò la nascita del Romanticismo. Per stravaganti che fossero gli argomenti che vi si dibattevano, non si può ignorare che di quelle "stravaganze" si occuparono molti scrittori, e tra i maggiori; quel movimento, tiene a sottolineare Viatte, proprio per la "razionalizzazione" che è alla base dei miti teosofici, non fu né cattolico né protestante; fu al di sopra delle confessioni, secondo la logica di una Chiesa interiore. Fu mistico e teosofico, ma soprattutto teosofico, e costituì una fonte, *non la minore*, del Romanticismo.

Sin qui Viatte. Altro autore che ha scavato a fondo queste radici teosofiche del Romanticismo, è stato Antoine Faivre, con molti studi in gran parte poi raccolti sotto altro titolo.¹⁶⁹ Secondo Faivre, si possono distinguere 4 epoche della teosofia:¹⁷⁰ vi è un periodo iniziale nel quale si forma, da Paracelso e nell'ambito della Riforma, il corpo dottrinale che abbiamo esaminato, con il quale la teosofia acquista i suoi caratteri definitivi; segue un periodo di transizione, che copre la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, nel quale figurano molti autori già segnalati (Law, Gichtel, Rosenroth, Van Helmont, etc.) e al quale si può riferire in parte Oetinger; la teosofia vi appare ormai consolidata nelle sue strutture paracelsiano-böhmiane. Dopo questo periodo, viene quello che va dal Preromanticismo al Romanticismo, che Faivre definisce "seconda età dell'oro".¹⁷¹ Il quarto periodo, quello "moderno", non c'interessa.

I caratteri distintivi sui quali il pensiero teosofico si fonda, secondo Faivre sono tre: l'esistenza di un triangolo Dio/uomo/natura; il primato del mito; l'accesso diretto al mondo "superiore".¹⁷² Di questi tre caratteri sarà bene ricordarsi allorché tratteremo del Romanticismo, perché essi vi compaiono puntualmente.

Il rapporto Dio/uomo/natura è forse il maggior pilastro dell'estetica romantica -lo è quantomeno nel rapporto del Romantico col paesaggio- ed è un elemento caratterizzante del Neoplatonismo: la natura è trasparenza del divino, perciò l'anima vi si riconosce, vi riconosce cioè il divino che porta in sé; di qui quel particolare sentimento in base al quale nella natura si specchia lo stato d'animo del Romantico, ed entrambi vibrano in simpatia. Il primato del mito è inteso dal Faivre come importanza del racconto (*mýthos*) sulle origini, quale fondamento del sapere; e come tendenza a superare le aporie della Ragione ricorrendo alle strutture del pensiero mitico (essenzialmente la coesistenza degli opposti). Abbiamo lungamente sviluppato in altre circostanze l'importanza di questa forma di pensiero nella creazione artistica come superamento dei limiti del Razionalismo, e non ci sembra necessario ripeterci: segnaliamo semplicemente che anche questo è un cardine dell'estetica romantica. Quanto all'accesso diretto al mondo superiore, una scelta che va dalle più antiche dottrine magiche sul sogno e sulla profezia -incarnate sull'ontologia neoplatonica- sino al primato teosofico del *Verstand* sulla *Vernunft*, essa si ripete nella risposta dei Romantici al Razionalismo, fondata sul primato del sapere intuitivo del poeta su quello concettuale.

Per conseguenza appare del tutto evidente che, con la sua analisi, Faivre non fa che sottolineare la stretta continuità del Romanticismo con il pensiero neoplatonico nella sua accezione alchemico-teosofica. Altri tratti della teosofia che egli intende sottolineare, sono la sua nascita in ambiente luterano (nel quale già segnalammo la straordinaria diffusione dell'alchimia) e la singolare sintesi da essa operata, di misticismo e

¹⁶⁷ In *Appendice I* (vol. 2°, p. 278). Al riguardo egli cita le contese cabalistiche, citazione opportuna perché in effetti la cabbala cristiana ha sempre franteso e "violentato" la Qabbalah, pretendendo di leggersi quel che le sembrava utile. Questi problemi sono stati posti in evidenza da F. Jesi, *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Milano, Comunità, 1972, alle pp. 46-90, peraltro in un contesto da noi non condiviso, sia per il carattere troppo sbrigativo e diaconico (l'attacco contro il Pietismo conduce a quello contro la recente dittatura dei colonnelli greci; dunque è apertamente finalizzato, e, del resto, Jesi si muove entro un conclamato storicismo) sia per l'uso "alla Scholem" di steccati culturali, in base ai quali S. Zevi e J. Franck vengono definiti "più che eretici, apostati". Egli tuttavia ha messo in luce il carattere "pseudo-ecumenico" del Pietismo, i suoi antecedenti nello Spiritualismo riformato, la "contraffazione" dell'esoterismo ebraico (p. 19); nonché l'esigenza di distinguere Illuminati e Illuministi (p. 81). Per il resto, condividiamo ben poco dell'impostazione di questo come di altri testi dello Jesi, unilaterali sino alla pamphlettistica.

¹⁶⁸ Viatte parla abitualmente di "Illuminismo" a proposito degli Illuminati, secondo un uso consolidato. Noi però preferiamo utilizzare il termine "Illuminismo" nel suo significato corrente (che lo associa a Ragione, Progresso, Tolleranza, Universalismo, etc.) e usare il termine "Illuminati" per i teosofi.

¹⁶⁹ Cfr. *supra*, n. 126.

¹⁷⁰ *Accès de l'esotérisme occidental*, cit., vol. 2°, p. 49.

¹⁷¹ *ivi*, p. 78 sgg.

¹⁷² *ivi*, pp. 52-53. A proposito della "filosofia della natura", notiamo che Faivre ne pone gli inizi esattamente in quel Neoplatonismo del XII-XIII secolo del quale abbiamo trattato nel nostro testo. L'arrivo del pensiero islamico, sia direttamente sia mediato da Avicenna, e la contemporanea ripresa dello studio dell'Eriugena, costituiscono il vero punto di ripartenza, in direzione della modernità, di un pensiero alternativo dell'occidente. A quella congiuntura è debitrice tutto ciò che giunge sino al Romanticismo, la cui "*Sehnsucht nach Ost*" è tutt'altro che estemporanea. In *Accès*, etc., vol. 1°, p. 268, Faivre ricorda che la fonte preferita del romantico Baader, è ancora l'Eriugena.

Razionalismo,¹⁷³ una caratteristica che abbiamo più volte segnalato, rinvenendovi le ragioni dell'ambiguità teosofica.

In essa inoltre, sulla scorta di espressioni di pensiero che ne costituiscono la lontana ascendenza (ermetismo, paracelsismo, böhmismo, misticismo, astrologia e alchimia, cui aggiungiamo la magia) si afferma la capacità di autodivinizzazione dell'uomo. Il teosofo si configura inoltre come mago e profeta -singolare analogia con il romantico Novalis- e fonda la propria dottrina su un'antropologia tripartita.¹⁷⁴

Venendo al periodo preromantico e romantico, Faivre sottolinea alcuni degli aspetti che avevamo già notato, in particolare il duplice volto della società ottimista nel Progresso, ma inquieta per la fine di un'epoca; lo spiritualismo che si fa materialismo; infine gli esiti ambigui di un pensiero che deve essere distinto in "facce opposte e complementari".¹⁷⁵ la filosofia dei Lumi, cioè l'Illuminismo, e gli Illuminati.

Un ulteriore aspetto indagato, relativo alla continuità che congiunge il neoplatonismo (magico) rinascimentale con il Romanticismo (cfr. anche *supra* in n. 172) è costituito dal ruolo importante dell'Immaginazione come facoltà creatrice, che non soltanto si riconnette, sul piano ontologico, al ruolo preminente dell'intuizione intellettuale nella conoscenza, ma che, a ben riflettere, fa della "verità" non un dato "obiettivo", ma il risultato di una continua creazione, giusta il ruolo *fontale* che assume la Volontà, esplicitamente o meno, in tutte queste forme di pensiero. È significativo, al riguardo, che Faivre inizi la propria trattazione citando ad apertura il recente interesse suscitato dal Neoplatonismo e dalla filosofia araba (o da equivalenti contemporanei, come Bachelard e Corbin) rispetto al tradizionale razionalismo dei nostri "filosofi ufficiali", "d'Aristotele a Sartre en passant par Pascal et Kant",¹⁷⁶ per i quali il primato spetta alla *Vernunft*. Detto per inciso, il Razionalismo è quel pensiero che con Batteux non sa dove collocare l'arte, e con Baumgarten, di gran lunga il più aperto all'esperienza, ne fa sì, una forma di conoscenza, ma "inferiore".¹⁷⁷ La cosa è, a nostro avviso, di alto rilievo, perché ricordare, sulla scorta di Paracelso, la natura *creatrice* dell'Immaginazione,¹⁷⁸ significa ridar voce a quella Volontà, a quel desiderio, che creano la realtà inseguendo l'utopia.¹⁷⁹

Faivre identifica poi, lungo la linea che dal Medioevo al Rinascimento privilegia il ruolo dell'Immaginazione, la valorizzazione che questa facoltà incontra nell'ambito della teosofia barocca, e la sua coincidenza con il desiderio; sicché, sulla scorta del Marquet, cit., egli concorda nel definire il pensiero di Böhme come una "metafisica del desiderio".¹⁸⁰ Secondo Faivre, che segue un percorso analogo a quello sinora tracciato nella nostra ricerca, il pensiero "magico" medievale-rinascimentale, pur essendo stato sostituito dal nuovo razionalismo cartesiano, sopravvisse nel corso di tutto il XVIII secolo, per poi riemergere col Romanticismo; qui egli ritiene opportuno sottolineare un aspetto che a nostro avviso è di gran momento, sia per porre in evidenza le analogie, sia per meglio comprendere la continuità che viene a costituirsi tra gli antichi non-conformismi religiosi, e il ruolo dell'arte nel Romanticismo e nel post-Romanticismo.

Egli nota infatti che un carattere fondamentale dell'azione magica -che non per nulla nella teosofia si realizza tramite la *Gelassenheit*- è costituito dall'abbandono della disarmonica intenzionalità egoica, per entrare *in armonia* con il fluire cosmico del divenire divino, della divina Volontà.¹⁸¹ Ora, il problema dell'armonia di io e mondo, non soltanto costituisce uno dei luoghi fondamentali del pensiero romantico, ma, sul piano dell'arte, esso si sovrappone all'identificazione dell'arte con quel piano u-topico nel quale l'armonia si realizza come compresenza degli opposti.¹⁸² Si ricordi inoltre, per inciso, la profonda differenza che passa tra la religiosità individuale dei teosofi e il concetto borghese di individuo; l'individuo böhmiano, come avevamo sottolineato nel precedente capitolo, si realizzava come adesione alla propria *signatura*, cioè al luogo e al ruolo assegnatogli e *consegnatogli* nel progetto divino. Il concetto di armonia è dunque strettamente legato

¹⁷³ *Accès, etc.*, vol. 2^a, p. 55.

¹⁷⁴ *ivi*, p. 59 e p. 71.

¹⁷⁵ *ivi*, p. 79.

¹⁷⁶ *ivi*, p. 171.

¹⁷⁷ Il problema in sé non può essere trattato in una nota (lo tratteremo più estesamente nel prossimo capitolo) ma essenzialmente consiste nella difficoltà di trovare una collocazione all'arte nel fare umano, dopo l'avvento del razionalismo cartesiano e la fine della concezione unitaria del sapere, che nel Rinascimento si esprime con l'unità di arte e scienza. Il primo tentativo di Batteux, ponendo l'arte nell'ambito della *techné*, formulò -per poesia, musica, pittura, etc.- la categoria delle "belle" arti, ponendo il principio del bello nella *sapiente* imitazione del bello naturale. Baumgarten fu il fondatore della "Estetica" allorché per primo tornò a dare all'arte dignità di conoscenza; soltanto, giusta il nome, questa era intesa come una sorta di conoscenza "inferiore", perché sensoriale, pre-logica; rispetto ad essa, la conoscenza razionale assumeva una maggior valore veritativo. In entrambi i casi l'arte, che nel Rinascimento aveva costituito, come giustamente notò il Garin, la più alta e autentica espressione del sapere, tenta timidamente di ritrovare una collocazione nel sapere stesso, dopo la riduzione di quest'ultimo alla Ragione e ai concetti. Una cosa però ci preme sottolineare: la difficoltà di pensare l'arte in rapporto al sapere razionalista, concettuale, è analoga alla difficoltà di pensarvi la religione, e, in generale, di pensare la trascendenza. Non a caso Kant affrontò entrambi i problemi, tentando di venirne a capo in opere di grande impegno; e non a caso i Romantici tratteranno in stretta connessione i problemi dell'arte, della religione e del mito. Il nodo consiste nella negazione/affermazione di un sapere che vada oltre i limiti della Ragione senza cadere nel naufragio irrazionalistico, che a nostro avviso, lo abbiamo detto più volte, è espressione di una subordinazione al Razionalismo stesso.

¹⁷⁸ Faivre, op. cit., vol. 2^a, p. 179.

¹⁷⁹ Per quanto concerne la nuova centralità che assume l'arte al riguardo, cfr. *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 187-189; l'arte indica la possibilità di trasformare il rapporto col "mondo".

¹⁸⁰ Faivre, op. cit., vol. 2^a, p. 184.

¹⁸¹ *ivi*, p. 203.

¹⁸² Il problema generale dell'arte come luogo u-topico dell'armonia degli opposti, è stato da noi trattato nel 3° capitolo di *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 83-189; sul rapporto tra pensiero mitico e arte relativamente al problema degli opposti, cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., Cap. 1°.

ad un sapere che supera la *Vernunft* della *Ichheit*, mostrando così sia il proprio stretto legame con il ruolo "superiore" della *Imagination*, sia la stretta continuità di pensiero tra paracelsismo/spiritualismo/böhmismo, e Romanticismo. Faivre¹⁸³ rileva una singolare continuità del concetto di *Imagination* tra Böhme e Novalis, passando per Fichte, nonostante il rapporto di costui con la dottrina kantiana.

Faivre è tornato sull'argomento molte volte, quindi gli stessi concetti si trovano anche nell'altra sua raccolta da noi citata. Di questa ci pare interessante citare la recensione a *Les sources mystiques, etc.* di Benz, perché egli concorda pienamente con l'impostazione di quest'ultimo, secondo il quale esiste una perfetta continuità, mediata da un processo di secolarizzazione, tra la linea che va da Paracelso a Böhme a Oetinger, e il Romanticismo e la filosofia hegeliana (storicista in generale).¹⁸⁴

Nella letteratura e nella filosofia romantica si deve tuttavia distinguere un ruolo specifico del solo Paracelso, che è stato indagato da Goldammer, cit. Esso presenta due aspetti che tuttavia non sono scindibili: il primo e più generale è determinato dal ruolo che assume nel Romanticismo la filosofia della natura; il secondo, che è riconducibile al primo, è costituito dal recupero del leggendario medievale, del quale egli è mediatore entro una vera e propria metafisica e tassonomica dell'immaginario. Alludiamo con ciò principalmente al *De Nymphis*, del quale il Goldammer ha potuto accertare la conoscenza diffusa presso i Romantici, che vi attingono a piene mani per sviluppare i propri racconti. Questo secondo aspetto non sarebbe tuttavia pensabile indipendentemente dal primo, e ciò sottolinea l'importanza della mediazione operata da Böhme e Oetinger.

Il punto essenziale resta infatti l'esigenza di una filosofia della natura, alla base di tutto il sistema di pensiero, qualora si parta dalla tradizione neoplatonica "popolare", che dal Medioevo e dal Rinascimento confluisce via via in Paracelso, in Böhme ed Oetinger: in essa infatti il mondo viene considerato come manifestazione sensibile delle forze divine, creando quel noto triangolo Dio/uomo/natura, in base al quale l'uomo può leggere Dio e se stesso attraverso la natura, che diviene il suo fondamentale veicolo alla comprensione dell'essere. La "mistica della natura", così è stata definita, è tale perché la natura vi assume lo stesso ruolo che, per il mistico in senso stretto, è assunto dalla propria indagata interiorità e dal rapimento in Dio. La differenza tra le due vie è marcata dal postulato alchemico della *Tabula Smaragdina*: l'equivalenza di materia e spirito consente l'indagine del divino attraverso l'esperienza sensibile.

Ora, l'avvento del razionalismo cartesiano e l'avvio galileiano della scienza classica, avevano interrotto precisamente questa continuità di spirito e materia, lasciando però insoluti il problema dell'armonia e quello teleologico; perciò, al posto di questi concetti ritenuti soggettivi, subentravano le cause efficienti e materiali.¹⁸⁵ A ciò si opponeva, evidentemente, il permanere della tradizione rinascimentale nel böhmismo; ecco quindi la straordinaria importanza di "prova scientifica" che viene ad assumere la citata comprensione newtoniana dello spazio come *sensorium Dei*. Con Newton, interessato a Böhme e vicino ai neoplatonici di Cambridge, Cudworth e More, riprende vigore la possibilità di una scienza sorretta da un'ontologia neoplatonica, almeno nell'interpretazione che è pronto a darne Oetinger. In questa logica hanno un ruolo basilare la "teologia dell'elettricità" e il Mesmerismo; infatti, in coincidenza con il diffondersi del Mesmerismo, Goldammer nota la ripresa d'interesse per Paracelso, decaduto a ruolo di ciarlatano nel corso del XVIII secolo.¹⁸⁶

Questo interesse è rivolto all'alchimista, accessibile nell'edizione dello Huser; ben poco si conosceva del teologo, per l'inaccessibilità dei testi, ma, come abbiamo avuto occasione di constatare, questi aspetti del suo pensiero erano ampiamente recepiti in Böhme; Böhme e Paracelso, uniti a Oetinger, formano perciò un sistema di pensiero compatto che agisce in modo radicale sul Romanticismo in direzione di quel recupero della connessione tra arte e scienza che fu prerogativa del neoplatonismo rinascimentale.¹⁸⁷ Ecco dunque il duplice campo d'influenza paracelsiana indagato da Goldammer: quello degli artisti e dei poeti e quello dei naturalisti e dei medici; fermo restando che i primi si occuparono ampiamente anche delle scienze naturali -vedi Novalis o Görres- che costituivano fondamento imprescindibile del loro pensiero e quindi della loro poetica. L'artista è in primo luogo un intellettuale: questa è la loro grande scoperta, e la grande ribellione del Romanticismo, dove arte, scienza e filosofia tornano a fondersi. Schelling è "filosofo" ma la sua filosofia non è pensabile senza quella degli artisti suoi contemporanei.

La puntuale indagine di Goldammer, alla quale rinviamo per i dettagli, ha sistematicamente messo in luce la massiccia presenza di Paracelso negli artisti romantici (Novalis, Görres, La Motte Fouquet, Hoffmann, Tieck, Friedrich Schlegel e quant'altri) e nei naturalisti; in particolare ha sottolineato la nascita in quest'ambito dell'omeopatia e della psicosomatica, oltre ad una rinascita della dottrina della *signatura*.¹⁸⁸

¹⁸³ loc. cit.

¹⁸⁴ *Mystiques, Théosophes, etc.*, cit., p. 215; cfr. anche Benz, *Les sources, etc.*, cit., pp. 7-9 e p. 17, dove si rileva che tutti i termini ontologici presenti nella filosofia tedesca furono elaborati nel misticismo e nella teosofia.

¹⁸⁵ Per questa notazione cfr. E. Migliorini, *L'estetica fra Seicento e Settecento*, in M. Dufrenne - D. Formaggio, cit., vol. 1^o, p. 173, che si rifà anche a Koyré, *Studi newtoniani*, Torino, 1972.

¹⁸⁶ Goldammer, cit., pp. 17-21. Il Mesmerismo è da lui definito come un tentativo di penetrare, tramite una scienza della natura, gli aspetti "irrazionali" della vita della vita fisica e spirituale dell'uomo (p. 20); certamente il tentativo si giustifica sulla scorta dell'evidente insufficienza della scienza classica nel rispondere agli interrogativi dell'uomo.

¹⁸⁷ Goldammer indaga anche Oetinger, ma soprattutto Böhme, ben noto e perfettamente accessibile ai Romantici, essenzialmente quale intermediario e trasmettitore di Paracelso.

¹⁸⁸ *ivi*, pp. 60-61.

nell'ambito naturalistico il suo pensiero è avvertito come particolarmente "moderno".¹⁸⁹ Quel che però ci sembra di maggior interesse è il continuo interscambio tra gli uni e gli altri, perché ciò sottolinea una precisa reazione al razionalismo scientifico e alla scissione che esso aveva introdotto nel sapere e nel fare umano, e tra il sapere e il fare, con la creazione di nuove gerarchie e con l'accantonamento di tutte le domande cui esso non dava risposta. Nell'ambito di questa reazione prende corpo la coscienza dei rapporti esistenti tra arte e religione, arte e pensiero mitico, *arte e utopia*: che è la premessa alla secolarizzazione di una tradizione grazie alla quale, a nostro avviso, la tensione utopica espressa da secoli di eresie, gnosticismi, alchimie e teosofie, trasmigra con tutto ciò che essa mantiene di imprescindibile, e perciò di vivo e fecondo, all'interno del Romanticismo, della sua arte, della sua filosofia; laddove, per il resto, si tramanderà eguale a se stessa in formule ripetitive e infeconde, che non interessano più la nostra ricerca. Con questa premessa passiamo perciò ora ad esaminare uno studio che ci appare importante per comprendere le origini del Romanticismo, cioè la già citata ricerca dell'Ayrault.

La mole del materiale da lui presa in esame deve aver consigliato la sua partizione, arbitraria quanto si vuole, ma indispensabile per una trattazione ordinata e comprensibile. Partendo dal concetto, sopra adombrato, che il Romanticismo tedesco fu il risultato di una crisi, egli analizza tale crisi sotto un quadruplice aspetto, e dedica quindi i primi due volumi della ricerca ad esaminare nell'ordine la crisi politica, la crisi filosofica, la crisi religiosa e quella estetica.

Per quanto concerne la crisi politica, Ayrault ricostruisce per sommi capi le vicende dello Stato federiciano e della sua decomposizione. Federico II fu un razionalista sul piano della fondazione dello Stato e del suo governo, e come tale fu sostanzialmente illiberale. Sul piano religioso, la sua "tolleranza" era di fatto un tentativo di razionalizzare la religione per eliminare le sette, che egli detestava: detestava i Fratelli Moravi ma ne considerava l'utilità contro le pretese dell'ortodossia, così come detestava i Gesuiti, ma li lasciava liberi di agire contro gli Schwenckfeldiani in Slesia. Sul piano politico era interessato soltanto a salvaguardare nobili e contadini, in qualità di ufficiali e di soldati del suo esercito; perciò tentò d'ingessare il quadro sociale, e fu sempre ostile alla borghesia dei commerci, identificando se stesso con lo Stato, sia pure come suo primo servitore; fece perciò evolvere l'economia in direzione di un capitalismo di Stato.

La critica maggiore al suo assolutismo "illuminato" veniva perciò dalla cultura di tradizione pietista -principalmente Hamann e Herder- al tempo stesso profondamente religiosa (Hamann fu avverso al culto e al potere dello Stato, alla cultura di Federico, ai suoi protetti) e vitalista (tanto Herder che Hamann furono nemici del meccanicismo razionalista in nome della storicità del sapere e della costruzione sociale). Quando lo Stato federiciano iniziò a decomporsi sotto Federico Guglielmo II, molti intellettuali tedeschi si trovarono necessariamente attratti dalla Rivoluzione Francese, contro la quale si era schierato nel 1791 il re di Prussia, proprio perché credevano di riconoscervi il razionalismo illuminato del solo Stato che essi concepivano, quello federiciano, o perché vi avevano intravisto a torto la nascita di uno Stato federale. Kant stesso prese posizione a favore della Rivoluzione, asserendo che la sola via all'esercizio cosciente della libertà passa attraverso uno sforzo di maturazione interiore, la cui sola premessa è però la libertà stessa.¹⁹⁰ Ad ogni buon conto, al di là delle contraddizioni e dei fraintendimenti -vedremo quanta ambiguità si rivelerà nella posizione romantica- viva è la coscienza dell'irrimediabile arretratezza della Germania, e quindi l'entusiasmo rivoluzionario della generazione più giovane, quella che sarà dei Romantici.¹⁹¹

Le ragioni ideologiche di questa convergenza sono state analizzate più a fondo dal Behler, in uno studio dedicato ai rapporti tra Romanticismo e Rivoluzione,¹⁹² sul quale sembra opportuno soffermarsi perché il concetto di progresso infinito (unendliche Perfektibilität) che vi appare come *trait d'union* tra Illuminismo e Romanticismo, presenta aspetti alquanto ambigui. Behler sostiene il carattere rivoluzionario del movimento romantico, e a tal fine introduce il proprio testo con un esame dei giudizi critici sul Romanticismo, formulati tra la metà del XIX e la metà del XX secolo, secondo uno schema normativo che tendeva a scorgere nel Romanticismo il luogo dell'arbitrario soggettivismo.¹⁹³ Particolarmente significativa dell'ideologizzazione della critica appare la posizione del Baeumler,¹⁹⁴ che fa del Romanticismo un movimento irrazionalista. Con Lukács il Romanticismo è inteso come reazione contro la Rivoluzione Francese,¹⁹⁵ e, in particolare, nel suo noto saggio su *La distruzione della ragione*, come lontano prodromo del Nazismo. In tempi più recenti, in special modo con l'esperienza del '68, la connotazione irrazionalistica viene spostata sul rapporto arte/vita, teoria/prassi; un approccio che si era già delineato alla fine degli anni '20. Mentre però allora il problema era costituito dal ritorno dei Romantici alla religione in età matura, ritenuto scelta di convenienza economico-

¹⁸⁹ *ivi*, pp. 62-63.

¹⁹⁰ Ayrault, cit., vol. 1°, p. 111; cfr. Kant, *La religione nei limiti della ragione*, ed. cit., nota a p. 428. Si noti che il principio böhmianno/pietista dell'elevazione interiore, si unisce all'antica osservazione di Mùntzer: non è possibile esser virtuosi quando si è angariati.

¹⁹¹ Significativa la presa di posizione di Jean Paul, che difende Carlotta Corday in nome di uno spirito rivoluzionario conculcato dal nuovo assolutismo repubblicano (Ayrault, p. 142); sulla natura piccolo-borghese del Terrore, che tradisce la Rivoluzione ipostatizzando un'astrazione di Stato, cfr. Furet, *Penser la Révolution française*, cit., pp. 202-203, dove si rifà alla critica antigiacobina di Marx.

¹⁹² *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und französische Revolution*, Paderborn-Münich-Wien-Zürich, Schöningh, 1989.

¹⁹³ *ivi*, p. 30.

¹⁹⁴ *ivi*, p. 33 sgg.

¹⁹⁵ *ivi*, p. 37 sgg.

sociale, ora, dopo il '68, ciò che lascia perplessi è l'apparente loro disprezzo della prassi e della politica.¹⁹⁶ Studi dell'ultimo decennio hanno messo in luce, in Friedrich Schlegel (al quale Behler è particolarmente interessato, e del quale ha curato l'edizione critica) la tendenza a fare della Rivoluzione una vicenda essenzialmente letteraria, ignorandone le aspirazioni redistributive sul piano economico e sociale. Behler conclude la rassegna affrontando il problema della rimitizzazione del mondo nei Romantici, e dedica le ultime notazioni a M. Frank, secondo il quale il Romanticismo tedesco pone per la prima volta il problema dell'estraneazione di Stato e società, in forza di una critica della concezione razionalistica della Ragione, cui si contrappone il primato dell'arte.¹⁹⁷ Qui Behler inizia la propria analisi, della quale riportiamo soltanto gli aspetti più strettamente attinenti al "progressismo" dei Romantici, tralasciando ciò che concerne aspetti che tratteremo in seguito.

Egli sottolinea dapprima il rapporto stretto tra le diverse espressioni dell'Illuminismo e la diffusa concezione del "progresso"; in particolare si sofferma su Rousseau per la sua influenza sul nascente Romanticismo, e sulla concezione spirituale del progresso. Egli nota tuttavia l'assenza di un'ipotesi di progresso nell'arte, e si sofferma sul prolungarsi, nella Germania della seconda metà del XVIII secolo, della nota *Querelle* sugli antichi e sui moderni, che aveva appassionato Francia e Inghilterra nel XVII-XVIII secolo. Il nodo della polemica era costituito dalla possibilità che l'arte moderna raggiungesse una *perfezione maggiore* rispetto a quella classica. In Germania il problema fu affrontato da Herder, che lo pose in termini nuovi sostenendo l'incomparabilità tra arte classica e moderna, europea, nella quale vi è un fatto nuovo, l'irruzione del Cristianesimo e la formazione di un mondo cristiano; del resto, ogni paese ha la propria arte e la ama. Esistono dunque, affiancate e non paragonabili, un'arte greca e un'arte nordica, moderna, cristiana. Si noterà che una tale affermazione, oltre a implicare la negazione di una possibile normatività razionalista, sottintende la radice popolare di ogni cultura; su questo punto c'interessa rilevare la nota influenza di Hamann -che per primo affermò il carattere nazionale e popolare della cultura (cfr. il cap. successivo)- sulla dottrina di Herder.

Il concetto di perfettibilità infinita vira peraltro, fuori della normatività razionalista, verso l'educazione individuale, in quanto diretto verso la realizzazione una *propria* perfettibilità, un tragitto che ha come punto d'arrivo l'autonomia morale. In ciò si realizza una singolare convergenza di Herder con Kant, un fatto che può esser compreso soltanto a partire da ciò che i due hanno in comune, la radice pietista e quindi, alla lontana, bohémiana, per ciò che concerne l'esigenza del perfezionamento individuale quale premessa ad una società perfetta.

Diverso è lo sviluppo che prende il concetto di perfettibilità in Friedrich Schlegel, sempre in rapporto agli esiti dell'arte classica e moderna.¹⁹⁸ Secondo Schlegel, il quale anche tenta di sottrarsi al dettato normativo del classicismo,¹⁹⁹ l'arte classica raggiunse la perfezione *relativamente* alla situazione storica che la sottintendeva, cioè a una cultura estranea all'utopia spirituale del Cristianesimo; dunque non una perfezione *assoluta*. Questa non è di per sé raggiungibile, ma l'arte della modernità, cioè di una storia caratterizzata da una tensione utopica, è destinata a tendere indefinitamente a tale perfezione -senza possibilità di raggiungerla- attraverso un'incessante perfettibilità.²⁰⁰

¹⁹⁶ Ivi, p. 45. Questo punto ci sembra particolarmente importante. A nostro avviso sia l'una che l'altra considerazione trovano una logica spiegazione nel carattere del "progressismo" romantico, che non è quello razionalista-illuminista, e tanto meno somiglia a ciò che oggi s'intende con tal nome. Come speriamo di mostrare adeguatamente, esso è molto più vicino all'iniziale concetto religioso (cristiano) di "progresso", e si alimenta della tensione teosofica e pietista verso la perfezione interiore dell'uomo, verso il recupero di una situazione terrena analoga alla mitica condizione paradisiaca iniziale: una spia evidente di ciò è nell'insistita utopia della "armonia". Sul piano sociale, come abbiamo già visto, l'esito di questa tensione utopica è peraltro ambiguo, e ambigui si presentano infatti i Romantici nella loro evoluzione.

¹⁹⁷ Cfr. M. Frank, *Der kommende Gott*, cit., p. 10; p. 188; p. 194, passi citati da Behler, p. 55. Sull'analisi di Frank torneremo in seguito; i passi in oggetto si riferiscono ai seguenti tre temi, che vengono considerati in connessione: la legittimazione di una società non può avvenire se non su basi mitico-religiose; i Romantici perseguono una nuova mitologia attraverso la critica al Razionalismo e considerano, sulla scorta di Rousseau, la società come un organismo vivente, non come una costruzione meccanicistica (negli organismi i membri sono necessariamente partecipi di uno scopo collettivo); la domanda relativa al "senso" può porre un'estraneazione dello Stato dalla società, per perdita di legittimazione; questa "crisi del *lógos*" fa comprendere lo spostamento d'interesse verso il primato della poesia e l'estetizzazione dell'esistenza. Ci sia concesso di aggiungere che qui si nota l'importanza di Hamann (per il quale cfr. il successivo capitolo) per il Romanticismo.

¹⁹⁸ L'insistenza sul problema dell'arte, non è una deviazione dalla nostra precedente ricerca, se si ricorda quanto già accennato circa il rapporto, chiaro per Kant, tra giudizio estetico e problema teleologico; certamente infatti, porre il problema della perfettibilità è porre il problema teleologico e ritornare in qualche modo a problemi già dibattuti nello Gnosticismo; Behler (p. 90) cita non a caso l'affermazione di Fichte, secondo il quale il compimento del destino umano è irraggiungibile se l'uomo non cessa di essere uomo e non diventa Dio. Ora, diventare Dio presuppone un sapere che va oltre la Ragione, nel senso che attinge livelli del reale ad essa superiori: vedremo che questo tema è centrale nel Romanticismo, e vi verrà "risolto" con l'equazione tra poeta e profeta.

¹⁹⁹ Riteniamo si debba sempre tener presente il legame indissolubile tra la pretesa normativa propria di ogni classicismo, e il razionalismo delle ideologie egemoni. La *norma*, di qualunque natura essa sia, può esistere soltanto in funzione di una *Ragione unica*, e di una sua *dimostrabilità* attraverso il pensiero concettuale.

²⁰⁰ Behler, cit., pp. 273-274; sull'argomento cfr. anche, dello stesso, *La teoria della temporalità e della storicità di Schlegel in conflitto con l'Illuminismo e l'idealismo trascendentale*, Romanticismo e modernità, a cura di C. Ciancio e F. Vercellone, Torino, Zamorani, 1997. M. Frank, "Ogni verità è relativa, ogni sapere simbolico", *Motivi dello scetticismo nei confronti del principio fondamentale nel primo romanticismo tedesco*, ivi, ha sottolineato l'interminabilità della ricerca in Friedrich Schlegel, come tratto distintivo rispetto all'hegelismo (cfr. pp. 58-59; p. 73). In questa riproposizione in termini nuovi, sostanzialmente fichtiani, della *Querelle*, la distinzione tra la perfetta realizzazione di un compito limitato, e l'imperfetta realizzazione di un compito infinito, è posta tuttavia, poco prima di Schlegel, da Schiller, con il suo *Über naive und sentimentalische Dichtung* (cfr. *Werke in drei Bänden*, vol. 2°, München, Hauser, 1966, p. 540 sgg., in particolare p. 585). Come nota Ayrault, cit. vol. 2°, p. 724, Schiller sottolinea nella poesia "ingenua" degli antichi un'adesione immediata alla natura (con tutta la sua limitatezza e illibertà) mentre per i moderni e la loro poesia "sentimentale" si pone il problema di riconquistare quell'unità perduta attraverso la continua tensione utopica imposta da una cultura che della natura ci ha mostrato i limiti. "Il nostro modo di sentire la natura" scrive Schiller (cit., p. 553)

Rinviando al capitolo successivo considerazioni che ci porterebbero nel cuore dei problemi del Romanticismo, ci limitiamo ora ad esaminare il modo in cui tali sviluppi si connettono al rapporto tra i Romantici e la Rivoluzione Francese. Behler²⁰¹ ha sottolineato che i Romantici tedeschi, a differenza di quelli inglesi, non furono testimoni degli eventi, ma con essi ebbero un rapporto meramente "letterario" attraverso la lettura dei giornali; e che la grande libertà di pensiero si coniugava agevolmente, in molti intellettuali, con una pratica servile nei confronti del potere costituito. Certamente il 1793 rappresentò, per molti di essi, un punto di allontanamento dalla Rivoluzione, ma, quel che a noi sembra interessante, costituì un momento di riflessione importante sull'utopia del Progresso, che sempre più si configurò nelle forme dell'autoeducazione, mentre la Ragione fatta Stato si manifestava col volto del Terrore.²⁰² Ora, se da un lato il Terrore ha costituito di per sé un momento di riflessione, l'aspetto che ci sembra più importante segnalare è soprattutto la svolta, l'orientarsi in direzione di un progresso tutto interiore ed estraneo alle geometrie della Ragione tirannica. Questa evoluzione fa ritenere che gli intellettuali tedeschi, i Romantici in particolare, traguardassero gli eventi già da sempre nell'ottica di una cultura del tutto estranea, anzi avversa, al concetto illuminista di Progresso: una cultura cioè antirazionalista.

Significativo ci sembra l'atteggiamento di Novalis a proposito del famoso testo di Burke sulla Rivoluzione,²⁰³ che ebbe vasta eco in Germania; in *Bluthenstaub* egli scrive: "Sono stati scritti molti libri controrivoluzionari sulla Rivoluzione. Burke ha però scritto un libro rivoluzionario contro la Rivoluzione".²⁰⁴ Qui sembra del tutto evidente che la rivoluzione attesa dai Romantici fosse altra cosa, e che gli entusiasmi per la Rivoluzione Francese, quando vi furono, fossero destinati a terminare nella delusione. Ayrault²⁰⁵ ha sottolineato i forti legami tra Burke e la Germania e il suo influsso sugli intellettuali tedeschi, sulla base di una comune matrice antirazionalista; perciò, dopo esser stati ostili alla macchina statale di Federico II, questi ultimi riscopriranno lo Stato come "organismo" attraverso Burke, e ne saranno entusiasti.²⁰⁶

Per quanto concerne la Rivoluzione, le reazioni dei Romantici agli eventi sono così riassunte da Ayrault.²⁰⁷ Jean Paul, che detestava il servilismo della piccola borghesia del Sacro Romano Impero, prese le parti di Carlotta Corday come eroina rivoluzionaria che uccide il controrivoluzionario Marat: nella rapida evoluzione della Rivoluzione verso il dispotismo egli vedeva infatti tradito il significato della Rivoluzione stessa. Schleiermacher, Tieck e Wackenroder, rimasero rivoluzionari anche dopo il regicidio, ma Tieck, che era stato un sincero rivoluzionario, volse col tempo alla delusione e alla satira. Novalis, che sembrò per un attimo sognare avanguardie rivoluzionarie di Eletti, ipotizzò l'esigenza di uomini al di sopra del comune, prima che potesse giungere il tempo dell'uguaglianza. La sua tendenza ad assolutizzare lo Stato, lo porterà ad un repubblicanesimo quietista e senza sbocchi, "destinato a trovare la propria espressione in una monarchia".²⁰⁸ Poco a poco, con gli Schlegel, la "rivoluzione" prenderà il più familiare aspetto di una rivoluzione letteraria.²⁰⁹

A nostro avviso, come avremo occasione di mostrare nel corso di tutta la trattazione, la rivoluzione romantica, per la stessa cultura alla quale si riconnetteva, non poteva che esser tale; ciò non deve tuttavia intendersi nel senso deterioro della parola, interpretando "rivoluzione letteraria" come "rivoluzione di carta" o "parolaia". La rivoluzione fu reale, e così motivata da conservare -sempre a nostro avviso- piena validità ancor oggi, avendo essa additato i nodi di un conflitto eternamente rinascite. Certamente, quella rivoluzione non poteva, non voleva e non doveva esser nulla di paragonabile alla Rivoluzione Francese, anche se quest'ultima sollevò entusiasmi e speranze in un gruppo di giovani²¹⁰ che vivevano la crisi politica della propria patria,

"assomiglia al sentimento nutrito dai malati verso la salute". Cogliamo l'occasione per sottolineare la difficoltà che proviamo nel tradurre il termine "unendliche", che può assumere di volta in volta i caratteri dell'infinito, dell'indefinito (un termine che ci sembra appropriato) o, nell'accezione che stiamo ora trattando, dell'infinito.

²⁰¹ *Unendliche Perfektibilität*, cit., p. 238 sgg.

²⁰² *ivi*, p. 249 sgg. In *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (la cui paternità è variamente attribuita a Hegel, Schelling e Hölderlin) si arriva a teorizzare la fine dello Stato come obiettivo finale; ciò costituisce una chiara testimonianza del permanere di una tensione utopica, che tuttavia non s'illude più -se mai s'era illusa- di raggiungere i propri obiettivi attraverso le rivoluzioni. In essa è chiaro il fondamento religioso di una libertà in *inevitabile antitesi con lo Stato*; tanto più in antitesi, quanto più quest'ultimo pretende di fondarsi su un'astratta Ragione.

²⁰³ E. Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, Versione con uno Studio introduttivo di V. Beonio Brocchieri, Bologna, Cappelli, 1930. La posizione di Burke consisteva nel contrapporre la rivoluzione inglese del 1688 a quella francese: mentre la prima avrebbe conseguito il ripristino di tradizionali libertà conculcate dal dispotismo di un monarca, la seconda mirava al ristabilimento di un regime oppressivo, sostituendone le strutture monarchico-aristocratiche ormai fatiscenti, con altre nuove razionalmente adeguate. Il diritto spontaneo di una società organica viene contrapposto ad una formulazione giuridica imposta dall'esterno; cfr. p. 29 sgg.

²⁰⁴ Novalis, *Schriften*, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 sgg.; vol. 2°, p. 459, fr. 104, cit. in Behler, p. 255.

²⁰⁵ *cit.*, vol. 1°, pp. 121-127.

²⁰⁶ *ivi*, p. 126. L'entusiasmo romantico per lo Stato assume, a nostro avviso, un particolare significato sociologico; esso è particolarmente sentito dal "Freiherr" Novalis, ma ci sembra evidente che lo Stato rappresenti la naturale collocazione per ogni intellettuale di estrazione modesta.

²⁰⁷ *ivi*, pp. 136-169.

²⁰⁸ *ivi*, p. 165.

²⁰⁹ *ivi*, pp. 168-169. Per una raccolta di scritti, per la maggior parte di Friedrich Schlegel, relativi alla riflessione politica dei Romantici, cfr. *Die andere Romantik*, hrsg. von H. Schanze, Frankfurt, Insel, 1967.

²¹⁰ È da sottolineare al riguardo il carattere *generazionale* della rivoluzione romantica. Se si eccettuano i "vecchi" Jean Paul (n. 1763), Baader (1765), A.W. Schlegel (1767) e Schleiermacher (1768); e i "giovani" Von Arnim (1781) e Carus (1789), tutti gli altri protagonisti appartengono all'8° decennio, sono cioè adolescenti o giovani negli anni della Rivoluzione: Hölderlin nasce nel 1770 (come Hegel); Creuzer nel 1771; Novalis e Friedrich Schlegel nel 1772; Wackenroder e Tieck nel 1773; Schelling nel 1775; Hoffmann e Görres nel 1776; La Motte Fouquet nel 1777; Brentano nel 1778. I grandi pittori romantici appartengono allo stesso decennio: Caspar Friedrich nasce nel 1774; Turner nel 1775; Constable nel 1776 e Runge -che è anche un notevole teorico- nel 1777. I medici e naturalisti paracelsisti ricordati da Goldammer, *cit.*, che fanno parte della

ancorata a strutture di potere tanto fatiscanti quanto quelle distrutte in Francia. Al contrario, come abbiamo appena accennato, il pensiero romantico non può che prender forma come riflessione critica, se non sulla Rivoluzione stessa, quantomeno sulla cultura che in essa si sviluppa a giustificazione dello Stato-tiranno, vale a dire il Razionalismo tardo illuminista. Altre e opposte sono infatti le sue premesse, costituite da una religiosità alchemico-teosofica e da un vitalismo panenteista che si sottraggono ad ogni ideologia del dominio, sia esso dell'uomo sull'uomo che del soggetto sulla natura. Inoltre, sulla scorta degli sviluppi pietisti del böhismo e di un rapporto diretto con lo stesso Böhme, la loro tensione utopica sul piano sociale e terreno non avrebbe potuto in alcun modo identificarsi con le lotte di potere, ma soltanto con l'utopia böhiana della progressiva, personale costruzione della propria perfezione.

Per questa ragione ci sembra importante ora dedicarci alle altre "crisi" esaminate da Ayrault, quella filosofica, religiosa ed estetica, avendo cura di ricordare che queste tre non possono di fatto esser tenute distinte. Al di là degli accorgimenti espositivi, si deve infatti sottolineare che la crisi estetica non era risolvibile senza aver affrontato i nodi dell'insufficienza del Razionalismo, da Cartesio a Kant; e che quest'insufficienza fu aggirata utilizzando strutture di pensiero alchemico-teosofiche, "secolarizzando" cioè strutture di pensiero essenzialmente religiose.

La "crisi filosofica" studiata da Ayrault consiste di fatto nella palese insufficienza del razionalismo illuminista nel rispondere al problema teleologico, un'insufficienza particolarmente sentita perché l'Illuminismo, a sua volta, aveva reso obsolete le antiche risposte alchemico-teosofiche. In particolare, ciò che emerge è il ruolo dominante assunto dal soggetto nel corso del XVIII secolo, in rapporto ad una natura ridotta, in quanto materia, a mera estensione. Abbiamo già accennato alla posizione assunta da Kant nei confronti della metafisica; Ayrault sottolinea inoltre che per Kant l'unica forma di conoscenza era di tipo "aristotelico", come organizzazione del mondo fenomenico entro "categorie", di fatto "regole di funzionamento" del pensiero. In tal senso Kant ripete le posizioni della fisica classica, implica cioè una dottrina dello "osservatore esterno".

Risalire invece alle "idee", ai principi regolatori dell'impiego dei concetti, e farne uso a fine cognitivo, avrebbe significato per lui risalire all'inconoscibile. Kant non riuscì, nonostante ripetuti sforzi, dei quali il più importante è la *Critica del Giudizio*, a superare il dualismo implicito già nell'assunto cartesiano di una materia mera estensione; questo è infatti, a ben vedere, il motivo oscuro che paralizza l'uso della ragione in direzione della trascendenza. Egli, pur rendendosi conto che l'uomo è necessitato all'uso delle idee, non riesce a stabilirne i criteri d'uso al di là dell'organizzazione dei dati empirici unificati dall'intelletto, lasciando irrisolto il problema teleologico e quello estetico. L'aver posto il vertice della conoscenza in una logica matematica, non consente di fatto alcun'altra attività intellettuale valida che non sia l'elaborazione di dati empirici entro schemi oltre i quali è l'ignoto: il razionalista Kant compie così il "massacro della ragione".²¹¹

Non meno figlio dell'Illuminismo è l'idealismo fichtiano, nel quale il tentativo di superare il dualismo avviene attraverso l'abolizione di uno dei due poli, la natura. L'Io fichtiano infatti pone lui stesso l'altro-da-sé, autodeterminandosi; scompare così l'oggetto esterno e la cosa in sé, che incombevano sul sistema kantiano, perché l'Io conduce all'esistenza l'oggetto insieme alla sua rappresentazione, tramite l'intuizione intellettuale; al riguardo Ayrault nota che qui l'intuizione intellettuale non riguarda più l'essere, ma l'agire, perché l'essere non è originario, ma è dedotto dall'azione dell'Io. In Fichte il mistero della "cosa in sé" si rovescia in quello dell'Io "in sé", che non può essere pensato senza farsi al tempo stesso, da soggetto, oggetto; ciò induce Fichte ad usare il termine *Ichheit* per definire il principio della spiritualità. Così, notava Schelling, ciò che per i mistici era il principio del peccato, diviene il principio della filosofia.²¹²

Qui però a noi preme sottolineare un altro aspetto, sul quale avremo occasione di soffermarci ancora in altre circostanze. Il pensiero di Fichte è figlio dell'Illuminismo non meno di quello di Kant; non a caso Fichte era convinto di aver portato a compimento il pensiero di Kant. Ciò che egli costruisce con la perdita d'autonomia di uno dei poli, la natura, costituisce un monismo che è il ribaltamento del dualismo razionalista, secondo schemi che abbiamo già conosciuto nello Gnosticismo. Vi è in esso una perdita di equilibrio, di armonia, che va nella direzione opposta al mito alchemico-teosofico, che pensava la convertibilità di Spirito e materia nella loro diversità. Questo monismo si risolve inoltre, secondo la tendenza inaugurata con il deprezzamento cartesiano della materia, in un dilagare del soggetto che, in progressiva espansione secondo il

stessa temperie culturale, appartengono anch'essi a quel decennio: Rademacher (1772); Steffens (1773); Windischmann (1775); Ritter (1776); Schubert (1780). Abbiamo tralasciato Schopenhauer (1788) che, pur di un anno più giovane di Carus, appartiene alla disputa post-hegeliana, e dunque (contrariamente a Carus, naturalista-medico-pittore, essenzialmente filosofo della natura e fisiognomista) ad una fase successiva. Carus può, al contrario, definirsi nella temperie della rivoluzione romantica e della sua filosofia della natura- "l'ultimo dei Romantici" (Ayrault, vol. 1^o, p. 315).

²¹¹ Per l'argomento in generale, cfr. pp. 185-192. Interessante l'osservazione di Ayrault, pp. 184-185, sulle ragioni profonde del legame tra Kant e lo "spirito del 1789": la sua rivoluzione nel modo di pensare e quella francese nello stato giuridico delle cose, mettono in parallelo il soggetto conoscente kantiano e il cittadino dello Stato repubblicano. In nome della libertà entrambi costruiscono attorno a sé il proprio universo, in un caso il mondo fenomenico, nell'altro la nazione; ma questa libertà non può illudersi su se stessa, chiusa com'è nella relatività; perché il soggetto kantiano è privo di sostanza, e la libertà del cittadino francese è ristretta nel concetto di eguaglianza. A sostegno delle due costruzioni c'è in entrambi i casi un'entità misteriosa, inaccessibile: la "cosa in sé", maschera dell'essere originario, e "l'Essere supremo", sotto i cui auspici si proclama la Dichiarazione dei Diritti. Di fatto, è rapidamente chiaro nei Romantici, in specie attraverso il rapporto con Burke, che lo Stato-Moloch giacobino è molto più la restaurazione che non la sovversione di quello di Luigi XIV; è una costruzione razionalistica astrattamente normativa che nega la concreta storicità dell'individuo.

²¹² Ayrault, vol. 1^o, pp. 194-204. La notazione di Schelling andrà ricordata allorché tratteremo del "Nihilismo romantico", nel prossimo capitolo.

mito illuminista del Progresso infinito, tende a farsi Dio per occupazione progressiva del non-lo, spazio conquistato in una marcia inarrestabile dell'autocoscienza, a spese della non-libertà del non-lo. Fichte era legato alla cultura delle logge, lontana erede dei miti gnostici.²¹³ Ayrault sottolinea l'analogia tra il fondamento del sistema idealista di Fichte e l'*incipit* del Vangelo di Giovanni, tramite la sostituzione del Verbo con l'Io.²¹⁴

Fichte era un razionalista che considerava il proprio pensiero come culmine di un percorso iniziato da Cartesio e proseguito da Leibniz, dopo che Spinoza se ne era allontanato, per giungere infine a Kant, la cui lezione egli riteneva di aver sviluppato al meglio; egli immaginava un cammino che procedeva di chiarezza in chiarezza verso un'evidenza finale.²¹⁵ Questo percorso, che ha poi avuto gli onori del riconoscimento accademico, è un'invenzione di Fichte, perché, come vedremo, Leibniz non fu precisamente il razionalista confezionato in seguito; esso è tuttavia significativo dell'autocoscienza dell'Idealismo come sviluppo del Razionalismo; ne era ben avvertito l'eterno rovello di Oetinger, che condannava Idealismo e materialismo insieme come perdite d'armonia rispetto al significato della lezione böhmiaca e ai suoi antecedenti alchemici.

Che Leibniz non fosse esattamente ciò che pensava Fichte, lo si era già scoperto da tempo. Nel 1765 avevano infatti visto la luce per la prima volta, molto tempo dopo la sua morte, i *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, nei quali egli, in contrasto con Cartesio, sosteneva la dottrina di un'intelligenza presente nella materia, fondamento del vitalismo rinascimentale. I suoi referenti erano infatti il tardo alchimista Van Helmont Jr. e Jakob Böhme, attraverso i quali giungeva ad una visione neoplatonica del cosmo,²¹⁶ ma l'importanza della rivelazione, come nota Ayrault, consistette nella diversa lettura, che da allora fu possibile, delle sue opere ultime e più importanti, i *Principi naturali della natura e della grazia* e la *Monadologia*.²¹⁷ Il suo conferire

²¹³ Si noti l'analogia di percorso tra l'idealismo fichtiano e la concezione dell'arte moderna, cioè dell'Europa cristiana, in Friedrich Schlegel contrapposta all'arte classica. Quest'ultima è ritenuta la massima espressione di una cultura legata alla natura (di qui la relatività del suo massimo); però nella natura non può dispiegarsi la piena libertà, quella cui tende, con un progresso interminabile, la cultura dell'Europa cristiana. In entrambi i casi agisce l'utopia gnostica dell'indimento dell'uomo; è sufficiente allora scendere nell'illusione di un traguardo raggiungibile (che è negato da Schlegel, ma apparirà in Hegel) per cadere nel ribaltamento gnostico della normatività razionalista, riproposta in forma ingenua e subalterna. Attorno a quest'alternativa oscilla il Romanticismo come *rischio*, allorché la tensione utopica perde di vista l'*infinibilità* della tensione stessa, nella quale soltanto si realizza il tempo messianico: l'infinito, nel passare dalla cultura classica a quella testamentaria, cambia infatti radicalmente di significato, come abbiamo notato a proposito dello *En Soph*. Perdere di vista questa infinibilità, e quindi l'*inevitabile presenza della natura come "atrito" indispensabile a consentire il moto stesso*; pretendere di trascinare l'Assoluto in terra (mito prometeico del moderno); rappresenterà, in arte, quella "perdita del centro" denunciata da Sedlmayr nell'arte autoreferenziale delle avanguardie e degli "ismi" (cfr. H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, Trad. di M. Guarducci, Torino, Boringhieri, 1967). In un'altra sua opera (*La rivoluzione dell'arte moderna*, Trad. di M. Doria, Milano, Garzanti, 1958) Sedlmayr ha ricordato la lucida previsione di Schlegel circa questi esiti (cfr. pp. 74-75) nei quali egli vede un qualche lontano legame con la cultura delle sette, fiorita nel XVIII secolo (cfr. pp. 128-130). Si noti, che nello sviluppare l'esposizione del pensiero fichtiano, Ayrault ha sottolineato (p. 221) lo stretto legame della dialettica fichtiana con quella hegeliana.

²¹⁴ Ayrault, vol. 1°, p. 194. Molte logge usavano e usano riunirsi attorno al Vangelo di Giovanni, motivo ispiratore di molto pensiero gnostico.

²¹⁵ *Ivi*, pp. 206-208. Ayrault pone in analogia a questo cammino, quello del discepolo di Sais che scopre se stesso nel volto velato della Dea; analogia accattivante, ma a nostro avviso impropria. Novalis cammina infatti, sulla scorta di Böhme, in direzione di una verità che è nel profondo, e quindi sotto un velo nero; Fichte si protende razionalisticamente verso le altezze luminose, quindi verso una verità che splende evidente in alto, secondo il modello razionalista; una verità cioè che non si ri-vela, che non è nel non-detto, ma brilla tutta nell'affermazione. Ayrault (p. 231) considera Fichte un restauratore dell'ottimismo illuminista dopo la critica kantiana, e sottolinea ripetutamente la sua convinzione di un primato della filosofia e del potere illimitato della Ragione.

²¹⁶ Per i *Nuovi saggi* (scritti in francese) cfr. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Die philosophische Schriften vol. 5°, Hildesheim, Olms, 1965 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1882). Leibniz critica Locke sul problema gnoseologico, rifiutandone l'empirismo e i due livelli di conoscenza, fondati sul concetto aristotelico della "tabula rasa" e sulla successione cognitiva attraverso i sensi prima, l'intelletto poi. Leibniz sostiene, come Platone e il Neoplatonismo, l'innatismo delle idee e la dottrina della reminiscenza. Anche per ciò che concerne la totale continuità del cosmo, egli si attiene alla "legge di continuità" e sostiene l'eracliteo *symphonia panta*, la solidarietà di tutto con tutto: "nella minore delle sostanze, due occhi altrettanto penetranti di quelli di Dio, potrebbero scorgere tutto il concatenarsi delle cose dell'universo". Il tema dello sguardo di Dio che legge tutto, mentre alle monadi è concessa soltanto una lettura parziale, è argomento delle opere maggiori, ma, posto in questi termini, diviene chiaramente interpretabile come neoplatonico. Leibniz va però anche oltre, affermando che la scoperta newtoniana della gravitazione testimonia la continua azione divina nell'universo. La materia è dunque intelligente? Su questo punto egli si tiene sulla negativa, affermando di concordare con Cartesio; tuttavia avanza l'ipotesi di una sostanza spirituale unita da Dio alla materia, ipotesi perfettamente congruente con la sua concezione dell'*armonia prestabilita*. Quest'ipotesi gli consente inoltre di risolvere il problema dei "sentimenti" degli animali, una realtà empiricamente evidente, ma necessariamente negata dai cartesiani. Nell'ambito della continuità/contiguità del suo cosmo neoplatonico, una dottrina del tutto originale, presente anche in altre sue opere (e giustamente ricordata dall'Ayrault per la sua importanza) è quella delle "percezioni insensibili" o "confuse" (*perceptions confuses*, anche *perceptions insensibles*, *petites perceptions*; cfr. *Nouveaux Essais*, pp. 46-49). Nota Leibniz che l'uomo non riceve soltanto sensazioni chiare e distinte, ma anche altre confuse, come il mugghiare delle onde nel quale non riesce a percepire distintamente il suono di ogni singola onda; dunque l'uomo ha anche forme di conoscenza che potrebbero essere razionalizzate soltanto se egli avesse la capacità di conoscenza propria di Dio, che ha una conoscenza distinta di tutto perché di tutto è la fonte (cfr. anche *Principi razionali*, etc., § 13; *Monadologia*, §§ 20-22). Questo punto è rilevante per la dottrina della conoscenza, e, opportunamente sviluppato, per il ruolo della conoscenza estetica. Qui ciò che appare veramente limitato, non è la conoscenza sensibile, ma quella *concettuale* (a questo ultimo sviluppo si giunge chiaramente con Hamann); non l'apprensione immediata del fenomeno e la sua rappresentazione nell'immaginazione, ma la sua razionalizzazione; dunque non il contenuto veritativo dell'arte nei modi che le son propri, ma quello della filosofia intesa razionalisticamente come sapere concettuale. La cosa è di notevole momento per comprendere l'opposizione Hamann-Herder/Kant, Romanticismo/Razionalismo, e soprattutto la differenza tra l'Estetica così come viene sviluppata da Baumgarten, aperta agli ulteriori sviluppi precisamente per aver ripreso la dottrina leibniziana delle percezioni confuse, e il fallimento della kantiana *Critica del Giudizio* nel suo tentativo di risolvere il problema dell'arte entro un rigido razionalismo. Sull'argomento ci diffonderemo nel prossimo capitolo; qui segnaliamo soltanto che con Kant l'arte perde il ruolo - che ha in Baumgarten - di una conoscenza tutta da sondare nella sua indeterminatezza concettuale; perché se Baumgarten le assegna un ruolo di *gnoseologia inferior*, nondimeno ha chiaro che l'indeterminatezza della conoscenza estetica è connessa anche alla sua maggior ampiezza rispetto a quella razionale, giusta la dottrina leibniziana della percezioni confuse. Anche Baumgarten è tuttavia un razionalista, che vorrebbe portar la massima chiarezza in questo dominio, e a tal fine affronta la fondazione della nuova "scienza"; egli appartiene all'ala del Pietismo interessata agli sviluppi razionalisti dati da Wolff al pensiero di Leibniz.

²¹⁷ Cfr. Ayrault, cit., p. 235; per le opp. cit., cfr. Leibniz, ed. cit. Ayrault sottolinea tra l'altro che, nonostante l'antipatia di Leibniz verso Paracelso, il suo uso del pensiero analogico - quello stesso dell'alchimia - fece sì che Novalis potesse risalire alla comprensione di Paracelso

spiritualità alla materia, in opposizione al dualismo cartesiano di *res cogitans* ed *extensa*, costituirà un sostegno alle concezioni organiciste di Herder, la cui cultura antirazionalista prelude al Romanticismo. Herder, organicista, vitalista, prosecutore della lezione di Hamann, pone la conoscenza nell'analogia, e la sua lettura di Leibniz, trasmessa a Novalis, consentirà a quest'ultimo di risalire a Böhme e a Paracelso,²¹⁸ una risalita che costituisce il nucleo della rivoluzione romantica.

Con lui restano vivi e si trasmettono i capisaldi del neoplatonismo rinascimentale, così come si erano conformati nel XVII-XVIII secolo: l'intelligenza della materia sotto forma di "teologia dell'elettricità", il concetto di natura creatrice e ministra di Dio analogo a quello di Cudworth, quindi la natura -e con essa la storia- quale luogo di manifestazione del divino. Questo doppio luogo di lettura è conseguenza dell'inevitabile punto di partenza di ogni vitalismo, il primato della volontà, che fa della storia l'altro luogo del divino, accanto alla natura.²¹⁹ Herder fu perciò critico nei confronti di Kant, rifiutando di ridurre la complessità del pensiero, inscindibile dalla vita, alla geometria dei rinvii concettuali e alla loro matematica formulabilità.²²⁰

La struttura neoplatonica del suo pensiero lo portava anche a riscoprire il concetto di "catena aurea" (rimasto vivo nella tarda alchimia del XVIII secolo) cioè la continuità che lega in modo ininterrotto tutto con tutto entro il cosmo dei neoplatonici; nonché l'uomo come microcosmo e come punto d'incontro tra mondo visibile e invisibile.²²¹ La sua posizione non poteva essere più opposta a quella kantiana: Kant non soltanto era ostile, nella sua concezione di una logica matematica, al vitalismo e al connesso dinamicismo; egli era anche necessariamente contrario all'alchimia per la sua impossibilità di divenire una scienza nel senso classico della parola. Ora, questo era esattamente lo scoglio sul quale naufragò l'alchimia allorché volle presentarsi come improbabile "scienza"; ma qui si tocca con mano anche il limite di questa riduzione del pensiero al solo esercizio della scienza classica. Precisamente nell'ambito del pensiero post-romantico maturerà infatti, tra XIX e XX secolo, il tentativo di rispondere a questi limiti con la fondazione di una "scienza" della psiche, che tale non può essere se per "scienza" s'intende quella classica, ma che, essendo di fatto una fenomenologia, s'inserisce nel recupero d'attenzione all'organicità del fenomeno, scomparsa dal campo d'indagine parcellizzato della scienza classica.

La ricerca scientifica era tuttavia anche allora altra cosa dalla pretesa kantiana, ed è significativo che nel citare medici e naturalisti, Ayrault offra alcuni dei nomi citati da Goldammer come paracelsisti: il nettunista Werner, che fu maestro di Novalis; Steffens, Ritter.²²² Kant criticava l'ilozoismo implicito di questo atteggiamento, ma di fatto il suo conduceva necessariamente alla rassegnazione e all'impotenza della Ragione dinanzi al problema teleologico: se non v'è un programma iscritto nel cosmo, ogni nostra riflessione al riguardo diviene soggettiva e vuota opinione. La conoscenza possibile resta infatti, sulla scorta di Kant, un'esteriore conoscenza di meccanismi fisici;²²³ al contrario, per Herder come per il Goethe naturalista, la conoscenza poteva essere tale soltanto come sguardo in grado di abbracciare la totalità.²²⁴ Esisteva dunque una viva contesa tanto sul piano filosofico quanto su quello scientifico (del quale si devono sempre ricordare gli entusiasmi per l'elettricità e il magnetismo, chiavi di volta per una concezione organicista e vitalista) che manteneva sempre attuale, nonostante tutto, la possibilità di un pensiero articolato sulle strutture alchemico-teosofiche; anche perché poche pretese sono più utopiche (nel senso negativo di: assurde) e castranti di quelle avanzate, da Cartesio a Kant, allorché si volle che l'uomo rinunciasse al desiderio, al problema del senso ultimo delle cose, e alla costruzione di un proprio mondo e di una propria verità.

L'arte e la religione avevano costituito il tentativo di rispondere -con le strutture del pensiero mitico, non concettuale- a queste domande usualmente sgradite ad ogni ideologia egemone, che si è sforzata sempre di ingabbiare la religione nelle pratiche culturali e nelle ortodossie, e l'arte nelle norme. La disputa era quindi del tutto aperta al momento della rivoluzione romantica, e non si restringeva a un dibattito filosofico nel senso specifico della parola: al fondo di tutto c'era il contrasto tra un atteggiamento che è lecito definire, in senso ampio, "religioso", e la petizione egemonica della Ragione; in questo dibattito era in gioco la totalità dell'esperienza umana contro la pretesa normativa delle astratte geometrie concettuali.

Ayrault introduce l'analisi del rapporto tra pensiero religioso e Razionalismo, a partire dall'importanza del Pietismo, della quale abbiamo già detto; più in particolare però egli prende spunto dal pensiero di Hamann per entrare in dettaglio; questi esercitò infatti un notevole influsso su Herder, unitamente a Rousseau e alla sua "religione del cuore".²²⁵

precisamente attraverso la lettura di Leibniz. Di quest'ultimo si deve tuttavia ricordare non soltanto il rapporto con Knorr Von Rosenroth e l'approccio bohémiano al problema della mitica lingua universale pre-babelica; ma anche, e ciò sembra rilevante, quanto segnalato dal Frick, cit., p. 313. Leibniz, ventenne, fu introdotto dallo zio Justus Jacobus in una loggia alchemico-rosicruciana di Norimberga, della quale fu segretario; là egli divenne amico di Van Helmont (Johann Baptist, il figlio del più celebre Franz Mercurius).

²¹⁸ Ayrault, vol. 1°, pp. 239-240.

²¹⁹ *Ivi*, p. 245, con riferimento alla lezione di Hamann. Si noti che il mito della lingua originaria e il problema della sua ricerca -con lo sguardo rivolto ad oriente- che giunge sin dentro il Romanticismo, è legato a questa presenza divina.

²²⁰ *Ivi*, pp. 240-249.

²²¹ *Ivi*, pp. 250-257.

²²² Per Werner, cfr. Goldammer, cit., pp. 116-117; p. 127; p. 138.

²²³ Ayrault, cit., pp. 270-272.

²²⁴ *Ivi*, p. 280.

²²⁵ Cfr. Ayrault, vol. 2°; su Hamann, p. 422 sgg.

Hamann (1730-1788) era stato anch'egli un allievo di Knutzen come Kant²²⁶ ed aveva vissuto, in gioventù, una radicale crisi religiosa che ne avrebbe fatto il nemico della filosofia razionalista, e perciò, sul piano filosofico, un critico del trascendentalismo kantiano. Coerentemente con l'intrinseco neoplatonismo della tradizione teosofica, egli considerava natura e storia come luoghi di rivelazione del divino; la natura era dunque vista da lui in una veste essenzialmente simbolica, un immenso geroglifico dal quale decrittare la traccia del Verbo. Ugualmente, la vita consisteva in una serie di atti simbolici tramite i quali l'anima rivela la propria invisibile natura.²²⁷ La conoscenza non poteva quindi per lui coincidere col sapere razionalista; quel che più interessa, l'importanza della natura come luogo del divino, lo conduceva ad un approccio intuitivo alla conoscenza stessa, per l'intermediazione dei simboli ri-velati nella natura. Egli rappresentò perciò un importante snodo per il confluire del primato del sapere religioso in un primato della conoscenza estetica, vale a dire per la formazione del Romanticismo.²²⁸ La sua dottrina rappresentò anche l'altro polo di una polemica essenzialmente tedesca tra sostenitori e avversari del Razionalismo; su questo piano egli fu del tutto coerente non soltanto nel denunciare l'irrazionalismo della montante fede nella Ragione, ma anche nel sottolineare il primato dell'esistenza sul "sapere". Ora, ciò equivale a porre chiaramente il problema del maggior significato della religione rispetto alla filosofia: la prima infatti concerne un "sapere" dell'esistenza, cioè coinvolge l'esistenza tutta dell'uomo, non soltanto i suoi aspetti razionalizzabili.²²⁹ Il ritorno del Romanticismo al mito, alle leggende, alle tradizioni; il suo esaltare la lingua come luogo nel quale si rivela la storia e la cultura di un popolo, sono aspetti particolari di questo nuovo atteggiamento che fa del "sapere" una realtà organicamente inscindibile dalla vita, sottolineando l'importanza fondamentale dei suoi aspetti non razionalizzabili, rispetto alla relativa exteriorità di questi ultimi.

È chiaro, a questo punto, che per "religione" non si può intendere il Cristianesimo dogmatico; Hamann afferma che tutte le religioni accennano ad un'unica verità, anche se, secondo il modello pietista, egli pone poi il Cristianesimo come la più evidente di tutte le religioni, quella verso la quale tutte debbono convergere, secondo lo schema ormai chiarito e comune anche a Kant: Cristo sta infatti ad indicare, nell'Incarnazione e nella Resurrezione, il destino divino dell'uomo.²³⁰ Si legge, in questo punto d'arrivo, l'utopia che sostiene la costruzione dell'occidente, cioè l'interpretazione del messaggio testamentario che fu già degli Gnostici, e che da allora è in eterna dialettica con quella istituzionale.

Hamann, che aveva denunciato nella filosofia trascendentale la cancellazione del polo della materia, e quella dell'esperienza a favore di mere strutture formali della conoscenza, evolverà perciò verso la concezione bruniana della coesistenza degli opposti -Dio/uomo, Spirito/materia- cioè verso la concezione magico-alchemica del cosmo implicita in ogni vitalismo e panenteismo. Hamann si batte quindi non semplicemente contro Kant, ma contro il primato della filosofia in generale; l'uomo non "è" in quanto pensa, ma pensa come momento particolare del pensiero divino che lo fa essere.²³¹

Seguace di Hamann fu Herder, sul piano religioso come su quello estetico; alle pretese della Ragione opponeva il mondo come geroglifico. Alla ricerca del sapere nascosto, ri-velato nella natura e nella storia, egli si avviò risalendo alla saggezza dell'oriente, all'India e all'Iran, posti ad *incipit*. In comune con tutta la religiosità d'origine teosofica, vide nel Cristianesimo il luogo nel quale Dio si fa uomo e l'uomo si fa Dio, e partecipò del generale clima deista della tolleranza che caratterizzava il secolo. Il panenteismo della sua concezione vitalista del cosmo lo condusse alla riscoperta di Spinoza in chiave cristiana, quale antitesi di Cartesio: Spinoza e Bruno saranno molto importanti per il Romanticismo. Su una posizione non diversa era Goethe, che proseguiva con lui la linea di sviluppo iniziata con Böhme e trasmessa dal Pietismo: l'interiorizzazione del divino, che ne aboliva gli aspetti esteriori contenuti nel concetto di "alto", minava gli aspetti istituzionali, rituali, esteriori della religione, e la secolarizzava in una religiosità interiore, quindi personale. Il Dio di Werther è "il Dio-natura del panvitalismo rinascimentale, immanente a un mondo in perpetuo divenire".²³²

Per questa via avviene un altro episodio importante nel determinare la cultura del Romanticismo: la riscoperta inevitabile, accanto a Bruno, di Spinoza, iniziata da Jacobi, che coinvolge Herder e Goethe.²³³ Spinoza, marrano, attirato dalla Qabbalah (si ricordi il suo interessamento agli eventi sabbatiani) espulso nel 1656 dalla Sinagoga, rappresentava la risposta del Neoplatonismo a Cartesio, e, sul piano religioso, l'espressione di una religiosità del cuore, individuale, fondata sul riconoscimento del divino nella natura; troppo anticonformista anche per la liberale Olanda, le sue opere maggiori poterono trovar diffusione soltanto in edizione postuma. Il suo emanatismo -materia e Spirito emanano da Dio- ricalcava gli schemi di Avicbron, il padre del neoplatonismo medievale e rinascimentale e delle loro emergenze ereticali; esso conduceva quindi

²²⁶ Knutzen apparteneva a quel Pietismo che aveva coniugato la tradizione religiosa pietista con il razionalismo di Wolff. Su Hamann torneremo diffusamente nel capitolo successivo.

²²⁷ Ayrault, vol. 2°, p. 425.

²²⁸ *Ivi*, pp. 426-427; la sua *Aesthetica in nuce* ha un ruolo importante nel movimento dello *Sturm und Drang*. Esamineremo in dettaglio questi aspetti della dottrina in loc. cit.; qui stiamo esponendo la panoramica di Ayrault.

²²⁹ *Ivi*, pp. 428-429.

²³⁰ *Ivi*, p. 430.

²³¹ *Ivi*, pp. 431-432.

²³² *Ivi*, p. 474.

²³³ *Ivi*, pp. 511-528.

inevitabilmente a considerare la natura come Dio manifesto, e la materia come intelligente e animata, in opposizione a Cartesio. Analogamente agli esiti di ogni neoplatonismo centrato sul Dio biblico, il suo cosmo si articolava attorno ad una potenza generatrice presente ovunque nella natura da essa generata, e al tempo stesso puntuale come *Fons vitae*; analogamente la simultaneità dell'eternità si manifestava nella natura come successione temporale, secondo uno schema inevitabile in ogni coerente forma di neoplatonismo, anche a prescindere dal prestigioso antecedente agostiniano. Quel che però è ancora più interessante in Spinoza, e che consente di stabilire analogie con il pensiero paracelsiano, è che mondo materiale e mondo spirituale non costituiscono due realtà diverse e giustapposte, ma rappresentano un'unica realtà che si manifesta esteriormente come materiale, interiormente come spirituale.

Questi temi spinoziani vengono dunque assunti da Herder all'interno della sua lotta contro il dualismo razionalista di *res cogitans* ed *extensa*; ma anche la stessa visione degli sviluppi teosofici post-cartesiani viene modificata, non soltanto contrapponendo Spinoza a Cartesio e deponendo la prospettiva di uno sviluppo Cartesio→Spinoza→Leibniz,²³⁴ ma facendo anche cadere l'ipotesi leibniziana dell'armonia prestabilita, divenuta non necessaria, sicché tanto Leibniz che Spinoza vengono letti nell'ottica di un comune monismo.

Il Romanticismo assume da queste premesse i connotati che gli consentono di "secolarizzare" il rapporto diretto uomo/natura stabilito dalla comune partecipazione al divino, trasformando il primato del sapere religioso su quello filosofico in un primato dell'intuizione estetica sul sapere concettuale: in entrambi i casi si realizza, per adesione immediata al reale, quel sapere (profetico) della totalità, inaccessibile alla Ragione discriminante, retta dal principio di non-contraddizione.²³⁵

Siamo così giunti all'argomento della quarta "crisi" elencata da Ayrault, la crisi estetica, sulla quale ci soffermiamo pochissimo per due ragioni. La prima è costituita dal fatto che il prossimo capitolo sarà dedicato essenzialmente al problema dell'arte, nel quale svolgeremo la nostra analisi partendo direttamente dai testi dei Romantici. La seconda, non meno essenziale, dal fatto che intendiamo trattare tale problema in modo conforme all'argomento della nostra ricerca, vale a dire mostrando che i Romantici riuscirono a dare fondamento alla propria petizione, che per la prima volta fu al tempo stesso artistica e "filosofica", utilizzando un "neoplatonismo" ereditato *tramite la precedente speculazione alchemico-teosofica*. Così facendo essi non soltanto teorizzarono e praticarono per la prima volta la convergenza di arte e sapere, conferendo un significato del tutto nuovo all'arte nell'ambito del fare umano; essi, per far ciò, rivendicarono *-per la prima volta su un piano non religioso-* il primato di un sapere non concettuale della totalità, non attingibile con la Ragione.

Questo sapere non concettuale ha le stesse caratteristiche di ogni sapere che voglia esser tale: in altre parole esso non è che la ripetizione secolarizzata del sapere religioso, e si articola, come quello, sulle strutture del pensiero mitico. Per questa ragione, al di là del nuovo interesse per i testi di Plotino, la struttura e l'origine del "neoplatonismo" dei Romantici resta quella religiosa, alchemico-teosofica, la stessa delle emergenze che abbiamo seguito tra il XII e il XVII secolo, la stessa del panvitalismo rinascimentale, la stessa che ha lontane radici in Scoto Eriugena, in Avicbron, e nel neoplatonismo islamico. Come in quei casi, anche in questo caso tale pensiero si conforma come petizione per la libertà, a favore della vita e del processo di continua trasformazione da essa imposto; la differenza consiste soltanto in ciò, che in una società secolarizzata un'ideologia antirazionalista, contrastante col pensiero normativo, non deve più passare attraverso il non-conformismo religioso e l'eresia. Attraverso la rivendicazione del primato dell'arte, e dell'interpretazione del fare artistico come libera attività creatrice di nuova realtà, si realizza tuttavia, in un nuovo agone, la stessa battaglia per un mondo a misura d'uomo. Non da Plotino, dunque, benché "riscoperto", ma dal non-conformismo religioso i Romantici ereditarono il loro neoplatonismo.²³⁶

²³⁴ *Ivi*, pp. 525-527. In Herder questo panvitalismo si coniuga agevolmente con la diffusa "teologia dell'elettricità": il cosmo diviene un regno di forze vive che ne regolano i fenomeni.

²³⁵ Kant, al contrario, aveva preteso di portare la religione "nei limiti della sola ragione" col risultato di cadere nell'assurdo: inventarsi una religione per giustificare l'esigenza, tutta normativa e quindi razionalista, d'una morale. È tuttavia interessante notare che Kant, allievo di Knutzen, sviluppa in senso razionalista una lezione che pervade tutto il Pietismo, con la sua ambiguità teosofica: il primato del Cristianesimo quale culmine del pensiero religioso, grazie all'Incarnazione e alla Resurrezione, qui interpretate come obbligo di perfezione morale dell'individuo (il Dio/uomo è la sola via che indica all'uomo come farsi pienamente uomo con la perfetta realizzazione morale). Si noti, dal raffronto di questa posizione con quella del tutto opposta di Hamann -che però hanno un identico punto d'arrivo, la pretesa universalista in nome di un Cristianesimo ricondotto a mera religiosità interiore- l'ambigua adattabilità di questa religiosità teosofica nei confronti del Razionalismo.

²³⁶ Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 122, a proposito di Schelling afferma quanto segue (trad. E. Marmiroli): "Una direzione di ricerca, che pare abbia ordito una congiura (corsivo nostro) per stabilire la derivazione 'teosofica' del suo pensiero, ha infatti finora occultato l'elemento genuinamente neoplatonico, e specialmente plotiniano, in Schelling". Aggiunge poi in n. 107, *ivi*, che l'influenza böhmanica è una "leggenda"; salvo dare, nella stessa nota, un ruolo preminente a Bruno e Spinoza nel determinare il rapporto col Neoplatonismo. Ci è difficile comprendere per quale ragione sia definita una "congiura" l'asserzione di un rapporto provato, oltretutto evidente, e, del resto, apertamente attestato in prima persona per molti romantici (Tieck, Runge -che si sentiva all'unisono con Schelling- Novalis, etc.) il cui pensiero, specialmente per quanto riguarda Runge e Novalis, converge con quello di Schelling. Qui ci preme però sottolineare altri aspetti. Innanzitutto il rapporto con Bruno e Spinoza, valido per Schelling ma più in generale per tutto il Romanticismo, che testimonia il rapporto col vitalismo rinascimentale e con il pensiero magico-cabbalistico; in Bruno infatti, si configura lo stesso particolare neoplatonismo che giunge a Böhme tramite Paracelso, vale a dire quello dagli esiti sulfurei, che discende dal neoplatonismo arabo, da Avicbron, e dal "panteismo popolare" del XIII secolo, dalla magia rinascimentale, dalla Qabbalah e dall'alchimia spirituale, oggetto della nostra ricerca; questo particolare neoplatonismo, confluenso con la mistica germanica, delinea, con Weigel e Böhme, le strutture del pensiero teosofico. In secondo luogo ci preme sottolineare che gli esiti eversivi di questo pensiero, sono legati precisamente all'ipotesi di un rapporto diretto di illuminazione tra l'intelletto individuale e quello universale, rapporto che non è quello delle estasi segrete

Il caleidoscopio ha girato su se stesso mostrando nuovi e imprevedibili scenari, ma gli elementi che si scompongono cancellando l'antica magia, e si ricompongono per creare la nuova, sono sempre gli stessi: la verità che nasce dalla vita e l'astratta, ideologica Verità almanaccata nelle geometrie concettuali a fini normativi; relativa e cangiante la prima, applicabile *erga omnes* la seconda, grazie al suo riferimento a parametri eterni, le strutture della Ragione. Al di là delle trasformazioni subite nel corso dei secoli, anche il "materiale" dal quale prendono origine questi elementi è sempre lo stesso: da un lato la Ragione unica così come fu stabilita dai tempi di Socrate, dall'altro il messaggio testamentario letto "gnosticamente" o "gioachimiticamente" come fine della Legge e avvento di un'età dello Spirito, nella quale ogni uomo potrà realizzare il proprio modello celeste. L'accostamento che qui proponiamo, non è tuttavia quello diacronico dell'analogia, ma quello, altrimenti storico, della *continuità nella diversità*. In altre parole, il Romanticismo rappresentò il momento nel quale si mostrò un ultimo tassello della risposta della vita alla normativa, una risposta che s'adombrò per la prima volta con lo Gnosticismo. Quanto agli esiti finali, conformisti, della vita di molti Romantici, noi crediamo che essi abbiano origine nella tradizionale ambiguità della risposta teosofica, che non abbiamo mancato di sottolineare in precedenza, e che torneremo a mettere in rilievo ogniquale volta sembrerà significativo farlo.

L'antitesi tra normativa e vita aveva preso corpo, alle soglie del Romanticismo, nell'antitesi tra Kant e Hamann-Herder sul tema del "bello", del quale riferiamo per ora soltanto in termini succinti, avvalendoci anche della trattazione di Ayrault. Kant, nella sua *Critica del Giudizio*,²³⁷ aveva sottolineato due aspetti, a suo avviso distintivi, del giudizio estetico: il suo carattere disinteressato e la sua necessaria universalità. Perciò, mentre manteneva il concetto razionalistico del "bello", lo sottraeva alla soggettività del rapporto individuale con l'opera, contestando la validità di ogni gusto soggettivo, e collocando il giudizio nell'ambito di un universale *a priori*. Questa eliminazione del rapporto intersoggettivo tra creatore (opera) e fruitore, era conseguenziale al solo modo nel quale poteva concepire il rapporto la pregiudiziale razionalista, che rifiuta l'apprensione individuale attraverso il linguaggio non-concettuale dell'arte, e quindi condanna tale tipo di rapporto all'irrazionalità di un mero rapporto sensoriale, soggettivo nel senso deteriore della parola, non veritativo.²³⁸ Il risultato inevitabile, coerente con la logica normativa particolarmente sentita dal razionalismo kantiano, era l'eliminazione della spontaneità creatrice come fondamento della verità contenuta, e della conoscenza così veicolata dall'opera, entrambe occultate nel mistero del "giudizio sintetico *a priori*", di per sé assolutamente indefinibile ma dietro il quale non è difficile collocare la normatività sociale dell'ideologia egemone, ben difesa entro l'obbligo del "disinteresse". All'opera d'arte veniva così tolta ogni possibile ideologicità alternativa (pena non esser "arte") evitandole i rischi ben intuiti da Platone.

Nel XVIII secolo la normatività aveva un canone ben preciso, il classicismo; vi è quindi una logica nella prosecuzione della vecchia *Querelle* tra antichi e moderni, perché sotto di essa era facilmente riconoscibile, nella Germania della religiosità teosofica tutta interiorizzata, il problema di un'arte intesa come attività *creatrice* della verità. Non per nulla, a monte della linea di pensiero che da Herder conduce ai Romantici, c'è la religiosità di Hamann, sulla cui estetica sarà necessario soffermarsi quando affronteremo direttamente i Romantici; Herder infatti ne aveva ricevuto la lezione, ed entrambi erano stati influenzati dal neoplatonismo di Cambridge tramite Shaftesbury e la sua concezione di una natura creatrice, pervasa e vivificata dalla presenza divina, ove tutto si rapporta a tutto in un sistema organico.²³⁹

Tanto Herder quanto Goethe avevano scavalcato i termini stessi della *Querelle*, che sfociavano, inevitabilmente, nella dicotomia normativa/perfettibilità,²⁴⁰ ponendo così l'arte "nordica" in alternativa a quella

descritte da Plotino in *Enn.*, VI, 9, 7-11, ma è un rapporto che rende l'uomo un Profeta, un Mago, un Eletto; in ogni caso una "voce di Dio" in terra. Quanto all'alchimista, egli fa uso di un "sapere" così acquisito, per collocarsi divinamente al centro dell'opera della creazione come continuatore di Dio e perfezionatore della Natura. Ora, l'artista romantico che *crea* nuova realtà attingendo il divino nella natura tramite una conoscenza che va oltre i limiti della Ragione, si iscrive in questa antropologia, non in quella di Plotino; la natura come Dio manifestato è un'ipotesi teosofica, anche se è in generale sottintesa nel Neoplatonismo, un pensiero necessariamente panenteista. A nostro avviso qui c'è la sottile pregiudiziale della "tradizione colta", tendente a considerare il Neoplatonismo "in sé e per sé" come "la filosofia di Plotino", degenerata in panteismo e magia (Ermetismo, Gnosticismo e quant'altro) nelle sue versioni "incolte" dette "popolari". Come abbiamo più volte ripetuto, la nostra opinione è opposta: a nostro avviso la filosofia di Plotino è un tentativo di usare, addomesticandole entro la cultura classica, strutture di pensiero mitico-religiose diffuse nella cultura ellenistico-orientale, al fine di risolvere le aporie contro le quali si arresta ogni razionalismo: il rapporto tra Uno e molteplice, Spirito e materia, soggetto e oggetto, e, più in generale, tutti i rapporti che il pensiero concettuale risolve in chiave "o - o", mentre il pensiero mitico li risolve in chiave "e - e". Lo spinoziano "*Deus sive natura*" è un buon esempio del fondamento del pensiero romantico, ed è "neoplatonico" senza per questo derivare da Plotino. Concludendo: i Romantici certamente conoscono Plotino, ma non è da quella via che traggono le strutture radicali del proprio pensiero: venendo in particolare a Schelling, avremo modo di constatare il carattere apertamente teosofico di alcune sue opere: del resto, come non riflettere sugli sviluppi "magici" dello stesso neoplatonismo "classico" post-plotiniano di Porfirio, di Giamblico, di Proclo?

²³⁷ Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, Trad. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, Bari, Laterza U.L., 1970; unitamente alla *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*, Trad. e Note di P. Manganaro, Intr. di L. Anceschi, ivi, 1984. Per la trattazione diffusa dell'argomento, cfr. cap. successivo.

²³⁸ Si noti che la sola ipotesi del gusto meramente soggettivo, analogo alla borghese "opinione", è già sotto la pregiudiziale razionalista, perché implica un soggetto "assoluto" nel senso di "scisso da ogni legame" con l'oggetto, e, più in generale, con l'Uno/tutto.

²³⁹ Shaftesbury fu ammirato anche da Leibniz, e costituisce uno dei tanti legami tra neoplatonismo inglese e tedesco a monte del Romanticismo, entro una cultura che raccoglie l'eredità di Ficino e di Bruno: cfr. l'Introduzione di E. Garin a Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e sul merito*, a cura di E. Garin, Torino, Einaudi, 1946.

²⁴⁰ Si noti che la perfeffibilità implica segretamente la norma, nel momento in cui colloca, sia pure in prospettiva utopica, un modello; essa tuttavia pone l'accento sulla continua creazione di nuova verità. È comunque significativo che Herder neghi il "progresso" in arte (cfr. Ayrault, vol. 2°, p. 712).

greca, come espressione di culture diverse. Essi rifiutavano la normatività esteriore, winckelmanniana, in favore di una "bellezza vivente" che traspare già nelle forme della natura; quanto alla forma era intesa come tensione interiore. La stessa loro predilezione per Rubens e Rembrandt, indicava che la conoscenza estetica non poteva esser ricondotta a quella razionale.²⁴¹ Quel che è più importante, essa non poteva esservi ricondotta perché la trascendeva: l'artista prende il posto del profeta e del sacerdote quale messaggero e ministro d'una più alta verità, e l'accento si sposta dalla "valutazione tecnica" alla personalità dell'artista, per trovare in questa soltanto la ragione dell'artisticità dell'opera.²⁴²

Da questa svolta nascono sviluppi diversi, tra i quali anche quelli irrazionalisti della dissoluzione dell'arte nella vita, e del genio che fa la sua propria legge, lontani prodromi di tendenze vive nel XX secolo; ma prende anche corpo l'affermazione del carattere nazionale dell'arte, legata alla cultura d'un popolo.²⁴³

All'arte/imitazione succede l'arte/creazione; secondo Moritz l'opera del genio ha in sé "la traccia del divino".²⁴⁴ Moritz mostra chiaramente il sottofondo religioso della nuova tendenza; sulla scorta di Goethe egli cerca nell'arte la traccia dell'infinito nel finito, perché in essa come nella natura traspare il divino, che l'artista recepisce grazie ad una recettività infinita, una vera e propria *Gelassenheit*.²⁴⁵ Si ipotizza al riguardo una sorta di dottrina dell'Intelletto agente in grado di operare tramite l'Immaginazione; Moritz parla di un presentimento oscuro, Ayrault di inconscio come facoltà creatrice;²⁴⁶ ma siamo evidentemente dinnanzi a concetti che presuppongono un'ontologia neoplatonica, che conduce a formulare dottrine analoghe a quelle del sogno profetico e della profezia in generale: un intelletto in grado di entrare in contatto con un "Intelletto universale" in quanto frammento di esso.

Chiudiamo qui i nostri sommari cenni introduttivi, nei quali ci siamo avvalsi essenzialmente del supporto di alcuni studi generali, con la speranza d'aver chiarito quanto d'ora in poi vorremmo dare per acquisito, salvo mostrarlo tramite l'analisi di alcuni autori del Romanticismo. Nostro preciso e non soggettivo convincimento, è che il Romanticismo rappresenti una tappa nella disputa che investe l'occidente dai tempi dello Gnosticismo, relativa all'ubicazione del "divino" e al destino dell'uomo; una lotta che investe il problema della natura e dell'ubicazione della verità. La disputa ha certamente mutato nel tempo i propri riferimenti -basti pensare al "divino nella natura" dei Romantici e al disprezzo per il mondo materiale degli Gnostici- ma in ogni caso investe il problema del destino individuale verso la realizzazione di una *propria* perfezione, di un modello *interiore*, che, nel fare, testimonia e *crea* la propria verità.²⁴⁷

Questa tensione non è senza ovvi risvolti e presupposti sociali, ma resta essenzialmente una tensione *utopica*: l'incommensurabilità tra desiderio e datità sposta inevitabilmente il sogno della conciliazione degli opposti in U-topia; il Romanticismo farà dell'arte il luogo di questa utopia. Ciò è molto più importante di quanto non sembri ai distratti: far dell'arte il luogo dell'utopia significa far di essa il luogo ove si addita la possibilità di un mondo *altro*; altro da ciò che vorrebbe il *saputo* del *già fatto*, alterità da inseguire e costruire in una tensione ininterrotta.

L'arte, lungi dal provocare giudizi *pretesi* disinteressati, diviene luogo della battaglia per una *nuova verità*; la grande scoperta dei Romantici sarà l'*ideologicità dell'arte*, luogo di lotta per l'esistenza, secondo Arnheim. L'arte, romanticamente concepita come manifestazione della totalità, prende il posto della religione; romanticamente concepita come totalità *nell'individuo*, e quindi come realtà necessariamente sempre nuova e imprevedibile, prende il posto dell'eresia, come nuovo luogo del non-conformismo.

Dopo Böhme, le rivoluzioni si combattono ora all'interno dell'individuo, essendosi rivelate illusorie -il Terrore ne è l'ultima prova- le speranze poste nelle rivoluzioni armate che sfociano in nuove norme. Il Dio interiorizzato di Böhme diviene la verità attinta al proprio interno dall'artista romantico, le rivoluzioni una fedeltà alle leggi del cuore, specchio non offuscato di quelle divine, che l'artista legge nella natura, *polo non imitativo, ma etico*, della sua dialettica. Sottili legami s'intrecciano tra personaggi tra loro molto lontani, come Burke e Böhme: li intreccia l'eterno fallimento della Ragione.

²⁴¹ *Ivi*, pp. 609-619.

²⁴² *Ivi*, pp. 619-620.

²⁴³ *Ivi*, pp. 633-651, con riferimento all'esperienza di Heinse/Ardinghella, che tuttavia ritorna su posizioni classiciste, peraltro collocate entro una concezione dionisiaca del Rinascimento italiano.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 669.

²⁴⁵ *Ivi*, pp. 669-674.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 672. È comunque da sottolineare l'importanza che assume il concetto di inconscio quale secolarizzazione della dottrina del sapere profetico: basti pensare all'opera di Jung che, in questo secolo, è uno dei tanti rappresentanti della cultura post-romantica. Ancor più significative le posizioni dello junghiano J. Hillman, che restituisce all'inconscio un "sapere" che è un "creare", contro il sapere principalmente recettivo/premonitore che gli attribuisce Jung: per Jung infatti l'inconscio registra e preannuncia lo sviluppo dell'individuo, per Hillman lo costituisce con le sue stesse immagini.

²⁴⁷ È significativo notare la lenta evoluzione subita dal pensiero emarginato nel corso della formazione dell'Europa cristiana: da un rifiuto del mondo materiale considerato mera apparenza, inganno, si trascorre ad una spiritualità e divinità del mondo e della materia. In entrambi i casi, ciò fa tuttavia sempre da supporto ad un rapporto diretto uomo/Dio, grazie alla negazione delle divisioni operate dal pensiero razionalista, della conseguente normatività, e della forzata introduzione di "mediazioni" surrettizie tra poli *resi* incompatibili in conseguenza di quelle divisioni. La rinascita d'interesse per le strutture del pensiero mitico -estese a quelle della creatività artistica- può essere intesa anche in quest'ambito: "rimitizzazione" del mondo come riappropriazione di una "verità" dalle infinite prospettive.

Capitolo secondo - Le insidie della bellezza

A insidiare il burbanzoso dominio della Ragione, fu la bellezza, il luogo ideale nel quale il mondo, secolarizzato e non, apprese a riconoscere il “divino”, indefinibile plaga dell’essere dalla quale l’uomo stesso cresce, e nei cui confronti egli ha soltanto due alternative: ricondurlo a sé interiorizzandolo e facendosene voce, o ignorarlo per chiudersi nel modesto recinto della Ragione. In questo secondo caso tuttavia, il risultato non può che rivelarsi disastroso. Negare o ignorare la realtà di ciò che trascende la Ragione, rinunciando ad altre forme di conoscenza che vadano oltre essa conferendo “senso” al conosciuto, conduce infatti a *creare l'irrazionale*, a porre cioè una parte della nostra realtà in un luogo *off limits* dal quale essa incombe, opprime, s’insinua, dilaga: e sgretola i castelli di sabbia della Ragione.

Il “bello” e il suo veicolo, l’arte, furono infatti da subito la spina nel fianco del Razionalismo, che sull’argomento non sapeva andare oltre le posizioni normative -in altre parole: il classicismo- ponendo modelli insuperabili nel già fatto. Facendosi ben più aristotelico di Aristotele, il classicismo vedeva nell’artista l’equivalente del funzionario, la cui intelligenza, cultura e “inventiva”, erano importanti strumenti ai soli fini di un’azione eterodiretta. In questo senso, la *Querelle* degli antichi e dei moderni è realmente un importante antefatto della rivolta romantica, che, nel suo nocciolo, è essenzialmente una rivolta contro questa eteronomia, tanto forte che anche un ammiratore dei moderni come Voltaire, ripetutamente chiamato in causa da Behler,¹ non sapeva attribuire ad essi maggior merito dell’esser stati più classici dei classici.

In effetti, in una conoscenza che aspira, con Cartesio, al metodo matematico, e che comunque resta chiusa nel circuito logico/concettuale, nessun ruolo può spettare all’arte. Essa infatti, come *téchne*, può sì costituire uno dei modi del fare, ma al fare, venuto meno il vitalismo rinascimentale, non può più competere la *creazione* (di nuova realtà, di “verità”). Le arti si vedrebbero perciò condannate ad un ruolo meramente subalterno, esecutivo, se non fosse per il mistero che circonda il loro principale e più evidente raggiungimento, la “bellezza”, che è pur qualcosa di “creato” e comunque qualcosa di raro, un obiettivo difficile a conseguirsi, come la “verità”, della quale il “bello” era, neoplatonicamente, la manifestazione sensibile. Ora però che la verità è quella razionalistico-scientifica, quale parentela può avere con essa il “bello”? Nessuna; eppure doveva esistere un “sapere” del “bello” -così importante nella storia dell’uomo, e, nel Rinascimento, persino dominante. In altre parole, l’arte doveva pur essere inquadrata, in qualche modo, tra le attività intellettuali, né più né meno della filosofia e della scienza: si trattava di trovarle il suo posto. Si noti tuttavia che, messo così il problema, l’arte viene ad esser presa in considerazione soltanto in rapporto ad un concetto a dir poco sfuggente, quello, per l’appunto, del “bello” (oramai disconnesso dal “vero”) che implica almeno due premesse di indiscutibile retroterra ideologico e sociale.

La prima di esse consiste nell’affermazione di una netta cesura tra arte e artigianato, cesura di ardua ubicazione che sarà sistemata, con rude praticità ma con occhiuto classismo, nella cerniera tra utilizzabilità strumentale e piacevole *divertissement*. Un oggetto progettato per fini pratici non potrà aspirare al “bello”, luogo altolocato dove si può accedere soltanto a patto di porsi in una sfera puramente intellettuale, che tuttavia, priva di valenza cognitiva/veritativa, rischia di dissolversi in sublimi piaceri. In queste premesse si può leggere forse il futuro disintegrarsi, nel XIX-XX secolo, del simbolismo da sempre implicito nella forma dell’oggetto d’uso, in una dicotomia tra una forma astrattamente “funzionale” alla mera materialità del gesto, e un “ornamento” posticcio e sovrimposto: questa dicotomia è implicita nel Razionalismo, e caratterizza l’economicismo della società desacralizzata.

La seconda, inscindibile dalla prima, consiste nell’imprescindibilità del *giudizio*, al fine di stabilire quale prodotto sia “bello” -e quindi possa essere annoverato tra le “opere d’arte”- e quale no; giudizio che è ovviamente rimesso al fruitore e che, per sfuggire ad arbitrarie soggettività, dovrà fondarsi su parametri la cui elaborazione e custodia diverrà necessariamente patrimonio del critico, il nuovo teologo custode dell’ortodossia del gusto (il “*buon gusto*”). L’obiettività di tali parametri non può fondarsi, naturalmente, se non sulla “ovvietà” dell’ideologia egemone.

Ora, il retroterra ideologico e sociale di tali premesse, non è sufficiente a mostrarne la normatività sintantoché alternative ideologiche e sociali non emergano attraverso alternative della produzione artistica, ciò che per l’appunto accade con il Romanticismo, espressione, come abbiamo già visto, di una complessa crisi di trasformazione, accelerata dalla Rivoluzione Francese. Soltanto a questo punto ci si può accorgere dello stretto legame tra arte e “sapere”, un sapere del mondo, un sapere/esperienza del quale l’arte è espressione; e quindi iniziare a pensare l’arte come un fare/sapere attraverso il quale *si costruisce una nuova verità*. Ciò significa dislocare l’ubicazione dell’arte dal giudizio del fruitore/critico, al bisogno di esprimere e comunicare dell’artista: l’arte troverà il proprio luogo sul piano *antropologico*, nell’ambito di un fare attraverso il quale

¹ In *Unendliche Perfektibilität* e in *Frühromantik*, citt. Il riferimento è alle pagine che aprono *Il secolo di Luigi XIV* (Trad. it. di V. Morra, Intr. di E. Sestan, Torino, Einaudi, 1951, p. 3 sgg.) nelle quali i maggiori “moderni” sono accreditati dell’aver portato a perfezione un concetto rigido e astratto di “arte”, identificata con quella classica. Giudizi non più esaltanti sono espressi nei capp. 32-34 (pp. 395-421) dedicati alle arti.

l'uomo costruisce il proprio mondo. L'alba di questa rivoluzione, davvero copernicana (nel senso che disloca il centro) è nel Romanticismo e nel suo antirazionalismo; ne seguiremo per sommi capi alcuni aspetti, ma già sin d'ora intendiamo sottolineare che le sue premesse si trovano nell'opposizione *religiosa* al Razionalismo; alla linea di pensiero che culmina con Kant, si oppone quella che prende le mosse da Hamann.

Le premesse alla kantiana *Critica del Giudizio* sono essenzialmente due: l'opera di Batteux e quella di Baumgarten.² Al primo viene riconosciuto il merito di aver tentato di ubicare un campo autonomo per l'arte, rimasta senza terreno e ancorata alla generica normativa classicista, dopo che la rivoluzione scientifica s'era arrogata il monopolio del sapere,³ prospettando un cosmo privo di armonia e di finalità nel suo meccanico determinismo.⁴ Ora, l'operazione condotta da Batteux, cui Kant presterà attenzione, consistette precisamente nel ritrovare un qualche valore cognitivo per l'arte tramite il "gusto", che viene definito, in relazione all'arte, l'equivalente dell'intelligenza nelle scienze.⁵

Significativa è l'apertura stessa del testo di Batteux. Per prima cosa, egli pone infatti la distinzione tra le arti che hanno per oggetto i bisogni dell'uomo, e quelle che hanno per fine il "piacere". Di queste soltanto, delle "belle" arti, egli intende occuparsi, partendo da una non meno significativa assunzione: esse furono create dagli uomini per il proprio piacere, dopo che gli uomini ebbero soddisfatto i bisogni materiali.⁶ "Prima il dovere, poi il piacere!" potrebbe essere il commento a questa logica razionalista, la cui intrinseca schizofrenia potrebbe dar origine ad una lunga digressione che lasciamo all'intelligenza del lettore. Il luogo dell'arte sembra comunque configurarsi come una sorta di parco-giochi per un'umanità meramente fabbrile e molto alienata.

Nella sua produzione artistica, il genio umano opera imitando la natura, ma non imitandola "tale quale essa è"; non si deve dimenticare infatti, che il genio opera per il piacere.⁷ Qui, nominando il "piacere", Batteux concede effettivamente un autonomo spazio alla scienza estetica, ma, anche in rapporto alle premesse, sembra evidente che si tratta di un ruolo subordinato.

L'aver posto come premessa l'imitazione (e, successivamente, l'obbligo di non cadere nell'irrealtà) ma avendo poi corretto il tiro col negare l'imitazione assoluta, costringe Batteux a tornare su questa costruzione per chiarirne il senso, ciò che egli fa ricorrendo alle note favolette su una bellezza "ideale" che si costruirebbe prendendo a prestito qui un naso, là uno zigomo, un piede chi sa dove.⁸ Il problema si sposta quindi in direzione dell'imitazione non più della natura, ma della "bella natura";⁹ ciò che riguarda la pittura, la scultura, la danza, la musica e la poesia.¹⁰ Queste cinque arti costituiscono per Batteux il sistema delle "belle" arti, rispetto alle quali dubbiosa e ambivalente resta la posizione dell'architettura e dell'eloquenza, per la difficoltà di precisare *entro quali limiti esse siano fatte per il piacere, entro quali per l'uso*.¹¹ Come si vede, la partizione è fondamentale per Batteux, che in ciò fa pensare all'ideologia dei mandarini, le cui unghie lunghissime testimoniavano la distanza da ogni attività pratica.

Batteux ha sicuramente un'alta concezione dell'arte che non si esplica, fortunatamente, soltanto in questo disprezzo per l'artigianato, da intendersi in rapporto al desiderio d'innalzare l'arte per contrapposizione. Subito dopo infatti, egli pone una distinzione importante tra l'arte e le altre attività intellettuali: lo storico e l'oratore, egli dice, contrariamente all'artista, "non debbono creare nulla";¹² il poeta, al contrario, crea da sé i propri modelli, senza preoccuparsi della realtà. Il riferimento non è, evidentemente, ad un distacco dall'oggetto rappresentato, ma alla sua idealizzazione, nella quale il genio si mostra per la prima volta come *creatore*. Qui egli si stacca, con un notevole colpo d'ala, dal mito del "vero", per indicare nella "poeticità" dell'opera il punto di tale distacco, e quindi il punto nel quale è evidente la *creazione*. Il capovolgimento rispetto alle premesse sull'imitazione, non poteva essere più totale.

² È stata comunemente rilevata l'abitudine kantiana di non citare gli autori che sono alla base della sua riflessione, quasi a far credere che essa esca tutta rifinita dal suo cervello come Athena da quello di Zeus; il solo riferimento preciso nella *Critica del Giudizio* è *l'Inchiesta sul Bello e il Sublime* di Burke; vi sono citati di sfuggita Batteux e Lessing come "critici del gusto". Tuttavia i principali antecedenti sono costituiti da Batteux e Baumgarten, per i quali abbiamo fatto riferimento a: C. Batteux, *Le Belle Arti ricondotte ad unico principio*, a cura di E. Migliorini, Palermo, *Æsthetica*, 1992, 3^a; A.G. Baumgarten, *Riflessioni sul testo poetico*, a cura di F. Piselli, ivi, 1990, 2^a; id., *Lezioni di estetica*, a cura di S. Tedesco, Pres. di L. Amoroso, ivi, 1998; id., *Æsthetica* (testo latino includente le *Meditationes, etc.*), Bari, Laterza, 1936; ed. it. a cura di F. Piselli, Milano, Vita e Pensiero, 1992.

³ Cfr. la *Presentazione* di E. Migliorini a Batteux, cit., pp. 9-10. La prima edizione dell'opera è del 1746; Baumgarten stampa la propria *Æsthetica* nel 1750 e 1758; le *Meditationes* sono del 1735.

⁴ *Ivi*, p. 11, con citazioni da Koyré. Migliorini sottolinea che in questo cosmo, i due fondamentali nodi irrisolvibili erano quello dell'arte e quello teleologico; il primo per la già segnalata perdita di ruolo nella conoscenza, il secondo perché in un cosmo deterministico non ha senso porsi la domanda sui fini.

⁵ *Ivi*, pp. 17-19; per il testo di Batteux, cfr. p. 52: "Il gusto è nelle arti ciò che l'intelligenza è nella scienza"; la sua competenza a giudicare è tale che la ragione stabilisce le regole per l'arte soltanto in rapporto ad esso (p. 33). Si noti la successione normativa gusto→giudizio→regole della ragione: Batteux è un razionalista che tenta di risolvere i problemi senza uscire dal Razionalismo. Questo tentativo sarà portato agli estremi da Kant, nel quale il "gusto" sarà un argomento centrale della *Critica del Giudizio*.

⁶ Batteux, cit., pp. 36-37.

⁷ *Ivi*, pp. 37-38.

⁸ Queste favolette molto diffuse, testimoniano in chi le adotta un'assoluta ignoranza circa il processo costruttivo dell'opera d'arte figurativa; più in generale, una violenta pretesa normativa, praticamente una censura, nei confronti di ritmi che sono interiori alla costruzione.

⁹ Batteux, cit., p. 43.

¹⁰ *Ivi*, p. 47.

¹¹ *Ivi*, pp. 47-48.

¹² *Ivi*, p. 49, corsivo nostro.

Dunque l'artista è un singolare individuo, del quale è evidente la difficoltà di collocazione; quel che conta però è che Batteux, pur essendo, da buon razionalista, ancora legato alla normatività, pone chiaramente come ineludibile l'esigenza di collocare l'arte entro gli schemi di un'attività creativa dell'uomo; l'artista è sì, imitatore, ma imitatore idealizzante, quindi anche ineluttabilmente creatore. C'è qualcosa dunque, che non è soggetto al determinismo delle leggi "scientifiche", e questo qualcosa non è meno reale della natura, perché costituisce un altro e diverso legame tra la datità di questa e la sua legalizzazione, il "sapere" di essa, nell'ambito dello spirito, dell'intelletto umano.

La facoltà preposta a questa conoscenza/creazione è il gusto, che è, per l'arte, ciò che l'intelligenza è per la scienza; ad esso è dedicata la seconda parte del trattatello, perché la sua definizione è a dir poco ardua. Per prima cosa Batteux fornisce una precisazione imposta dalla genericità del termine: per "gusto" si deve intendere esclusivamente il "buon gusto" (corsivo nostro).

Il "buon gusto" è un grimaldello destinato a lunga utilizzazione nella letteratura, anche tedesca, ed è sintomatico che esso possa apparire un'ovvietà. Batteux, che non riesce a dare maggiori chiarimenti, è tuttavia chiarissimo quando afferma: "Si direbbe che gli Antichi non hanno fatto alcuno sforzo per trovarlo, e che i Moderni non l'afferrino che per caso".¹³ Siamo evidentemente nell'ambito di una normativa/educazione della sensibilità, che avviene nell'ambito di una cultura egemone. Qui infatti non ha importanza (né ci si pone il problema) quale sia questo gusto (che notoriamente varia con i tempi) purché esso sia costantemente quello "buono", ossia quello giudicato tale da chi ha il potere di fissarlo. Il gusto è infatti un preciso atteggiamento dell'individuo nei confronti dell'opera: come dice Batteux, è un "sentimento" che ha lo scopo di avvertirci se la natura è male o bene imitata.¹⁴ Ma che cosa significa "male" e "bene" fuori da ogni parametro "oggettivo" misurabile, posto che l'imitazione non è una copia servile, ma anche idealizzazione/creazione? Evidentemente può significare una cosa soltanto: *rispondenza ad una normativa*, che però non è fisica, è culturale, cioè sociale. Il gusto perfetto distingue senza errori né incertezze "il buono e il cattivo, l'eccellente e il mediocre senza mai confonderli",¹⁵ perché il dominio della sua legislazione è quello dell'arte, cioè "il buono e il bello", così come il "vero" è il dominio della scienza, e quindi dell'intelligenza.¹⁶

Il gusto però non è prerogativa di un gruppo di eletti: è una dote "naturale" presente in tutti gli uomini, fa parte delle doti del cuore; soltanto è necessario "svilupparlo, affinarlo".¹⁷ Da buon illuminista, Batteux ritiene che il difforme cattivo ("falso") gusto, sia soltanto il risultato di pregiudizi;¹⁸ questa è un'evidente nota razionalista, perché non è certo nelle sue ipotesi la pluralità delle ragioni con quel che segue: pensare che l'arte sia un terreno di scontro. Al contrario: l'educazione del gusto -in direzione del "buon" gusto- non è soltanto una vicenda individuale, ma anche una vicenda storica, lungo le tappe obbligate di un'uscita dalla "barbarie" (cui corrisponde, in arte, l'imitazione "grossolana" della natura) che si compie con i Greci, vero paradigma di ogni possibile arte, perché, con il loro "genio felice, colsero finalmente con precisione i tratti essenziali della *bella natura*".¹⁹ Essi presero a fondamento delle arti "l'unità, la varietà, la proporzione",²⁰ stabilendo quelle leggi del gusto che Batteux così espone.

Prima legge è imitare la *bella natura*, operazione che egli spiega con una serie di psicologismi e luoghi comuni che non interessano la nostra ricognizione, se non per confermare il tratto normativo. La seconda legge è *ben imitare questa bella natura*; qui egli introduce concetti interessanti. Egli sostiene infatti che lo spirito è più soddisfatto della contemplazione del bello nell'opera d'arte, che non nella natura, perché nell'opera ciò che conta è la perfezione soltanto, quindi vien meno quell'*interesse* -in positivo o in negativo- che il cuore porta istintivamente verso i vantaggi e gli svantaggi che gli fanno balenare gli oggetti reali. Qui viene spontaneo alla mente il ben diverso sguardo che può rivolgere al paesaggio l'agricoltore, ovvero il turista cittadino; ma forse ci sono altre ragioni, che certamente non sfiorano Batteux, per non essere troppo disinteressati anche verso la figurazione. Tuttavia anche questo limitativo approccio gli consente di porre un interessante paletto: in arte può essere "piacevole" ciò ch'è spiacevole in natura: non siamo certamente ad un'estetica "del brutto", ma è pur sempre un'affermazione dell'indipendenza delle scelte artistiche.

Resta tuttavia sempre la necessità di definire meglio la natura di questo "gusto" sul quale tutto si regge, ma che non si sa bene che cosa sia, cioè per quale virtù esso possa costituire l'equivalente dell'intelligenza nelle scienze. Batteux torna allora sull'argomento e dice: "Il gusto è una conoscenza delle regole mediante il sentimento".²¹ L'affermazione è vaga nella forma, ma significativa se la si esamina attentamente, perché postula una conoscenza *immediata*, intuitiva, non mediata dalla Ragione. Evidentemente non si tratta di una forma di conoscenza scientifica, ma di una conoscenza *soprarazionale*. Infatti ciò che vi si può conoscere immediatamente, le "regole", viene successivamente specificato da Batteux in questi termini: non si tratta della conoscenza razionale delle regole assunte dai grandi artisti per le proprie opere -questa

¹³ *ivi*, p. 52.

¹⁴ *ivi*, p. 53.

¹⁵ *ivi*.

¹⁶ *ivi*, p. 52.

¹⁷ *ivi*, p. 55.

¹⁸ *ivi*.

¹⁹ *ivi*, p. 57, corsivo nostro.

²⁰ *ivi*.

²¹ *ivi*, p. 65.

sarebbe piatta imitazione- ma della ferma e precisa intuizione delle *proprie* regole, che rendono l'autore vero artista in quanto *creatore*.

L'intuizione consente dunque ciò che la Ragione non può, andar oltre il già-detto e creare nuova realtà: Batteux non sviluppa i contenuti eversivi di questa sua posizione perché egli è pur sempre un razionalista; ma la sua ferma adesione alla creatività dell'arte già mette implicitamente in crisi il Razionalismo, perché mette in luce un luogo della verità -di una verità che si crea- *che è oltre la Ragione, ma non per questo è inaccessibile*. Si tratta, a ben vedere, di un luogo della verità straordinariamente simile a quello indagato da mistici e teosofi: l'arte, anche se Batteux neppure lo sospetta, manda un odore sulfureo di eresia.

Il resto del trattato c'interessa poco, anche perché torna a richiudersi su concetti banali²² e conclude su problemi tassonomici che possono riguardare la storia dell'estetica, non la nostra ricerca; qui ci basta aver sottolineato una vicenda interessante, che può condensarsi come segue. La concezione razionalista trionfante nel XVIII secolo non consentiva di assegnare un ruolo cognitivo/veritativo all'arte; questa tuttavia rappresentava un momento ineludibile del fare umano, e aveva acquisito un prestigio irrecusabile dopo il Rinascimento. Il prendere in considerazione l'arte cercando di andare oltre i pregiudizi e le barriere del Razionalismo, e avendo cura di aderire alla sua realtà, conduce il razionalista Batteux ad aprire spiragli in direzione di una destituzione del Razionalismo, facendo balenare di nuovo lontani scenari di non-conformismo. L'arte si delinea dunque come erede dello Spiritualismo nella lotta delle ragioni della vita contro la normativa razionalista; non a caso è stato notato²³ che il Protestantismo, sorto in antitesi al Rinascimento, nel non-conformismo spiritualista, böhmiiano, pietista (che è da intendersi come continuazione dello spirito della Riforma contro la fissazione di essa in nuova "ortodossia") recupera gli ideali rinascimentali della libertà umana individuale. Non per nulla Bruno sarà uno dei punti di riferimento del Romanticismo, figlio dello spiritualismo paracelsiano-böhmiiano e del Pietismo.

Il vero e proprio fondatore dell'Estetica -per il titolo stesso conferito alla propria opera- fu Baumgarten, dal quale viene un ulteriore importante contributo alla revoca in dubbio del sapere razionalista. Anche in questo caso, tale revoca in dubbio passa attraverso la constatazione dell'imprescindibile ruolo dell'arte nel pensiero umano, e dell'impossibilità di conferirgliene alcuno nell'ambito del Razionalismo.

A differenza di Batteux tuttavia, Baumgarten concentra la propria riflessione non semplicemente sul problema del "bello" e sull'elaborazione di un principio, il "gusto", che nei suoi confronti agisce da strumento cognitivo; ben più ampiamente, egli si pone infatti il problema di una conoscenza che passa *anche* dai sensi, d'onde il titolo di "Estetica". Si noti che qui non si tratta di un atteggiamento empirista, lockiano, relativo ad una conoscenza intellettuale *necessariamente* mediata dalla percezione sensoriale; si tratta, ben più radicalmente, di una "conoscenza" che pertiene ai sensi e soltanto ad essi.²⁴

Il problema è posto sin dalle *Riflessioni sul testo poetico* presentate nel 1735 all'Università di Halle per conseguire una docenza in filosofia. Baumgarten parte dalla distinzione leibniziano-wolffiana delle rappresentazioni distinte e confuse; queste ultime sono quelle che non ci riesce di scindere nelle loro varie componenti, siamo dunque nell'ambito delle *petites perceptions* (cfr. Cap. precedente, n. 216). Le sensazioni confuse possono essere chiare o oscure a seconda che siano distinguibili o meno dagli altri percepibili. Ora, le rappresentazioni distinte, nella loro perfetta analizzabilità, non parlano ai sensi, quindi, secondo Baumgarten, non sono poetiche;²⁵ ciò significa che qui si postula la "poeticità" come esperienza di una conoscenza accessibile tramite i sensi, *che va perduta allorché può essere oggetto di conoscenza concettuale*. Al contrario, quanto più la rappresentazione così concepita muove in direzione del singolare, tanto più, cioè, ci si rivolge alla cognizione del concreto esistente, del singolo, tanto più essa è poetica.²⁶

Questa seconda affermazione ha una propria evidenza se si considera che stiamo parlando di una conoscenza sensibile; essa è confermata dai passi successivi, nei quali si sottolinea che le rappresentazioni poetiche hanno la proprietà di muovere gli affetti; esse costituiscono dunque delle idee sensuali.²⁷ Qui Baumgarten inizia a trattare della *Phantasia* o *Imaginatio* o *Facultas imaginandi*, i cui prodotti (si tratta di un senso interno) sono rappresentazioni di cose sensibili assenti, che egli definisce *phantasmata*; questi ultimi sono rappresentazioni sensitive, sono dunque poetici, meno, però, delle idee sensuali, perché necessariamente meno chiari.²⁸ Quanto più dunque un poema, muovendo gli affetti, genera idee sensuali, tanto più esso è perfetto.²⁹

²² Come questo, a p. 73: "Il buon gusto è amore abituale dell'ordine....la simmetria delle parti tra loro e con il tutto è così necessaria nella condotta di un'azione morale come in un quadro". Di questa normativa farà giustizia Burke a proposito del Sublime; la segnaliamo per ricordare che Batteux resta comunque un razionalista.

²³ Da S. Lupi, in un suo saggio su Hamann del 1938, per il quale cfr. *infra*.

²⁴ Questo aspetto è sottolineato da R. Assunto nella Presentazione al testo delle *Riflessioni*, cit., p. 10, che riporta un'osservazione del Piselli (cfr. § 92, p. 125). Baumgarten constata che in ebraico il verbo che significa "gustare", cioè giudicare tramite i sensi, significa anche "conoscere in senso non empirico, e dunque *pensare*" (corsivi suoi). Ciò dovette avere un peso per lo sviluppo del pensiero di Baumgarten, di estrazione pietista; noi vorremmo a nostra volta sottolineare che il cerchio si chiude, ancora una volta, nell'ambito dell'antirazionalismo testamentario, per il quale non può esistere un "sapere" dissociato dalla vita.

²⁵ *Riflessioni*, §§ 12-14.

²⁶ *ivi*, §§ 18-20.

²⁷ *ivi*, §§ 24-26.

²⁸ *ivi*, §§ 28-29 e nota del Piselli al § 28, p. 108.

²⁹ *ivi*, § 29.

Al poetico fanno capo anche gli altri sensi interni: la memoria come *confusa representationis cognitio*,³⁰ e la *facultas fingendi*, come operazione condotta sui *phantasmata* per produrre cose non percepite o *figmenta*.³¹ Se questi sono inverosimili per l'incoerenza dei *phantasmata* ivi associati, la loro poeticità va perduta.³² Un poema che voglia essere poetico deve perciò esporre eventi verosimili.³³

Con queste premesse, veniamo al nodo della tesi di Baumgarten che interessa noi. Il poeta è un creatore perché, evocando tramite la finzione un mondo coerente in grado di muovere gli affetti con le idee sensibili, egli trae l'essere dal non-essere.³⁴ Per far ciò, egli si avvale di un metodo che non può essere quello della Ragione, sarà quello del suo *analogo*, perché in poesia non si pone il problema della logica; con la poesia si realizza un rapporto di comunicazione ben altrimenti intersoggettivo che non con la filosofia, dove la conoscenza è mediata dai concetti.³⁵

Contrariamente al filosofo, il poeta propone *sensitivamente*; perciò deve tener conto dei suoni;³⁶ sono i suoni, cioè le parole, che producono le idee sensoriali; dunque il valore poetico delle parole prevale sul ruolo del *significato*, non poetico; sono quindi importanti, nell'ambito di questa localizzazione del valore, figure del discorso quali la metafora, la sineddoche, l'allegoria.³⁷ Di tali raggiungimenti giudica il gusto, che è il giudizio dei sensi e che, come abbiamo visto *supra* in n. 24, è una modalità del conoscere e del pensare. Si conosce e si pensa, dunque, non soltanto grazie alla Ragione: la riflessione sull'arte, e il riferimento a una cultura intimamente religiosa, estranea al Razionalismo, riaprono un discorso, in attesa di nuovi sviluppi.

Quest'angolazione appare in tutta la sua evidenza nell'opera maggiore, *Æsthetica*, edita in due momenti successivi nel 1750 e nel 1758,³⁸ le cui argomentazioni sono ripetute più agilmente nelle *Lezioni di Estetica*, cit.,³⁹ che ci sembra utile seguire nella nostra esposizione.

Le *Lezioni* si aprono con riferimenti ai sensi interni, al rapporto tra conoscenza sensibile e intellettuale, e al pensare "in modo sensibile" rappresentato dal geroglifico. La posizione di Baumgarten è la seguente: la conoscenza sensibile è al fondamento di quella di quella distinta, che però non è poetica; la conoscenza dei popoli antichi, sino ai primi filosofi della Grecia, era indistinta e perciò innanzitutto poetica. Questa posizione di Baumgarten ha analogia con quella del Vico, analogia che non è certamente sfuggita ai commentatori, ed è massimamente evidente nel § 119.

Le dimostrazioni filosofiche "imperfette" condotte attraverso l'*analogon rationis*, dovevano tuttavia possedere una tale efficacia retorica da risultare assai convincenti,⁴⁰ cosa che non sarebbe accaduta facendo uso di dimostrazioni razionali. Questa prima affermazione ci sembra di grande interesse, perché evidentemente sottintende una comunicazione intersoggettiva e una dottrina dell'inconscio,⁴¹ nella quale la convinzione dev'essere operata tramite il non-detto: il significato "vero" diviene allora un inesprimibile cui i significanti meramente *alludono*. D'altronde, nota Baumgarten,⁴² noi siamo esseri finiti, e perciò non siamo in grado di dimostrare tutto.

Quest'affermazione va scavata nel suo retroterra, perché implica una precisa ontologia, quella neoplatonica ripresa verosimilmente da Leibniz, che assume il proprio pieno significato in rapporto alla comunicazione intersoggettiva, della quale si è già postulata la possibilità. Essa sta a significare un rapporto tra l'Uno/tutto e il molteplice *signato*, il quale, mentre non può accedere *razionalmente* alla *totalità*, può però accedervi per via immediata -e per tal via stabilire anche una comunicazione intersoggettiva- perché l'Uno è tutto in tutte le cose. È singolare constatare quindi che, mentre Baumgarten pone la conoscenza sensoriale come "inferiore" rispetto a quella razionale, ancorché con un proprio indipendente dominio,⁴³ di fatto le apre la prospettiva d'una conoscenza ben più vasta di quella, limitata, della Ragione.

Baumgarten è tuttavia un razionalista, e tale resta nonostante l'intelligenza acuta dei limiti del sapere concettuale; perciò egli si limita a sottolineare l'utilità dell'Estetica in aiuto alla sua "sorella maggiore", la logica; soprattutto, pur rendendosi conto della maggior estensione della "conoscenza confusa", invoca il

³⁰ *ivi*, § 42 e nota del Piselli a p. 112.

³¹ *ivi*, § 50 e nota del Piselli, pp. 113-114.

³² *ivi*, §§ 51-57; *phantasmata* coerenti possono anche produrre cose inaudite e tuttavia verosimili, che hanno quindi valenza poetica; in tal caso Baumgarten parla di *figmenta heterocosmica*, e questo è un riferimento a Leibniz e alla sua dottrina dei "mondi possibili" (cfr. *Principi razionali*, etc., cit., § 10).

³³ *Meditationes*, § 59.

³⁴ *ivi*, §§ 65-68 e n. 2 del Piselli al § 68, pp. 119-120.

³⁵ *ivi*, § 72 e nota del Piselli alle pp. 121-122. In *Æsthetica*, § 1, l'Estetica è definita *ars analogi rationis*.

³⁶ *Meditationes*, § 117.

³⁷ *ivi*, §§ 81-91.

³⁸ Anastatica di entrambi i voll., Hildesheim, Olms, 1986; trad. it. cit.

³⁹ Si tratta di appunti alle lezioni di Baumgarten, scritti in tedesco da un suo allievo; una versione quindi vivace e immediata del suo pensiero, non destinata alla stampa.

⁴⁰ *Lezioni di Estetica*, pp. 27-28.

⁴¹ Cfr. anche la nota del curatore al Cap. V, p. 176, relativa alla dottrina di Baumgarten di un "fondo oscuro" dell'anima.

⁴² *ivi*, p. 31.

⁴³ *Gnoseologia inferior* è definita nel § 1 dell'*Æsthetica*.

dominio della Ragione su di essa.⁴⁴ Si deve peraltro sottolineare che egli ha un metro più ampio dei razionalisti per quanto concerne l'essenza della ragione, che rifiuta di identificare con un mero sviluppo di concetti.⁴⁵

Il sapere poetico e il sapere della vita sono legati tra loro: Baumgarten dedica molta attenzione ai sensi interni, in particolare alla *Imaginatio* che si connette alle passioni,⁴⁶ e, nella sua riflessione sul "pensare in modo bello" affronta un argomento che sarà importante per il Romanticismo, vale a dire il rapporto tra questa forma di pensiero e il pensiero mitico. L'analisi segue una via originale.⁴⁷ Dice Baumgarten: pensiero logico ed estetico si escludono, e tuttavia vi sono oggetti che appartengono ad entrambi gli orizzonti, per esempio la *teologia* (corsivo nostro). L'*Apocalisse* di Giovanni è infatti *anche bella*; la teologia pensata come teogonia dai suoi maestri, è ugualmente pensata in modo bello. Questo passaggio fa riflettere, in special modo ricordando l'importanza della teogonia in tutti i *miti* teosofici; ne consegue infatti che il nucleo mitico di ogni pensiero religioso, ogni forma quindi di pensiero mitico/religioso, ha le stesse caratteristiche del pensiero estetico, e che in ciò l'uno e l'altro si differenziano dal pensiero logico/concettuale. La sede di tale differenza ci è ben nota: la coesistenza degli opposti prende il posto dei principi d'identità, di non-contraddizione e del terzo escluso.

Fin qui gli argomenti che ci sembrano di maggiore interesse; il testo ne tratta molti altri relativi allo stile e ai contenuti, dei quali ci sembra opportuno ricordare soltanto alcuni spunti: il legame di estetica ed etica (pensar bello è innanzitutto pensar grande e in modo virtuoso);⁴⁸ la possibilità che, in quanto *argomento* del pensare in modo bello, si possa pensare così anche pensando il male;⁴⁹ l'autonoma esistenza di verità, quale è per l'appunto quella estetica, che non hanno bisogno di esser dimostrate;⁵⁰ e il carattere nazionale della cultura: "ogni nazione ha un suo particolare mondo poetico, e dunque anche una sua particolare mitologia".⁵¹ Per concludere, c'interessa viceversa soffermarci sulla *Presentazione* di Amoroso, e sul modo in cui essa puntualizza il pensiero di Baumgarten.

Amoroso, dopo aver premesso alcune considerazioni rilevanti per il dibattito attuale, che ci sembra perciò prematuro affrontare, sottolinea la sostanziale diversità del progetto di Baumgarten da quello di Batteux, ma anche il fatto che tanto l'uno quanto l'altro verranno inglobati e quindi congiunti nell'opera di Kant. Tuttavia il pensiero di Baumgarten, che si lega a quello leibniziano per quanto concerne la continuità di sensi e ragione, verrà negato, e successivamente recuperato solo in parte e con altra impostazione nella *Critica del Giudizio*, precisamente per quanto concerne questa continuità.⁵² In Baumgarten l'orizzonte logico della conoscenza non esclude quello estetico, anche se il primo conserva la preminenza; ma poiché la conoscenza distinta della totalità appartiene soltanto a Dio, mentre nell'uomo alla maggior distinzione corrispondono contenuti poveri,⁵³ allora contenuti più ampi, più prossimi alla totalità, si raggiungono soltanto nella conoscenza *chiara ma non distinta*, quale è quella estetica. Al riguardo osserva Amoroso:⁵⁴ "allora la verità estetica finisce per avere un suo paradossale primato in quanto opera una sorta di salvataggio della verità metafisica". Come si vede, dunque, l'arte prende il posto della tradizione mistico-teosofica culminante nel Pietismo, quale luogo eletto della conoscenza che va oltre il sapere concettuale (le teologie razionaliste) dei dotti (delle ortodossie) come creazione di nuova realtà, nuova testimonianza di verità, che accade nel rapporto immediato, *esistenziale*, tra l'individuo e l'universale. La svolta romantica s'insedia, a nostro avviso, in questo snodo, prendendo atto del naufragio della terza Critica.

La verità estetica ha dunque rilevanza metafisica, perché, se la Ragione è limitata, l'uomo non è fatto di sola Ragione; ciò che opera oltre la Ragione non è però il suo opposto, ma il suo *analogo*.⁵⁵ Amoroso definisce "umanesimo" il pensiero di Baumgarten, e ne sottolinea la *matrice religiosa*, più precisamente pietista: "L'aspetto religioso delle istanze di fondo dell'estetica è presente in tutta l'opera di Baumgarten".⁵⁶ Su

⁴⁴ Lezioni, p. 36.

⁴⁵ *ivi*, p. 44: con il "fare sillogismi". Per quanto riguarda il rapporto che si viene ad istituire tra estetica ed etica, cfr. anche il cap. III, in particolare i §§ 50 e 53; molto interessante la notazione che nessuna sapienza erudita è di freno alla grossolanità, nessuna bella preghiera allontana dall'ipocrisia. Qui viene in evidenza l'antica ostilità *religiosa* verso il sapere erudito, che non è un sapere reale, della vita; chi coltiva il bello raggiunge viceversa questo sapere. Anche qui si nota dunque la parentela stretta che si viene stabilendo tra il *sapere dell'artista* e quello *religioso*, così come delineato nella tradizione non-conformista (spiritualista). Sottolineiamo al riguardo una segnalazione di L. Amoroso, nella sua *Presentazione* a p. 18: per Baumgarten la "*serenitas animi*" costituiva la "*demonstratio demonstrationum*", ciò che mette in luce una concezione essenzialmente esistenziale della verità.

⁴⁶ Lezioni, §§ 86-89.

⁴⁷ *ivi*, §§ 120-126.

⁴⁸ *ivi*, § 183.

⁴⁹ *ivi*, § 204.

⁵⁰ *ivi*, § 423.

⁵¹ *ivi*, § 596.

⁵² *ivi*, p. 14. È importante sottolineare che la crisi del sistema kantiano -che a nostro avviso rappresenta la crisi che rende il Razionalismo improponibile- avviene precisamente per l'impossibilità di risolvere, entro quel pensiero, problemi posti dall'imprescindibilità dell'arte come strumento della conoscenza e luogo della verità.

⁵³ Cfr. la n. 216 al Cap. precedente, con riferimento alle *petites perceptions*.

⁵⁴ P. 17.

⁵⁵ *ivi*.

⁵⁶ *ivi*, p. 18; "umanesimo" tra le virgolette nel testo; in effetti ne è un'accezione particolare.

questo punto egli non può fare a meno di sottolineare la singolare convergenza tra Baumgarten e Vico, tanto nella polemica antirazionalista, quanto negli esiti di una rivalutazione dell'Estetica *su fondamento religioso*.⁵⁷

Ci sembra ora opportuno esaminare una diversa riflessione sull'Estetica intervenuta nel corso del XVIII secolo, che ha rilievo nello sviluppo del Romanticismo e che viene citata espressamente da Kant nella *Critica del Giudizio*, cioè quella di Burke sul Sublime.⁵⁸ La (ri)scoperta del Sublime era nata con la "riscoperta" di ps.Longino ad opera di Boileau nel momento della *Querelle*, e l'opera di Burke c'interessa sia perché rappresenta una critica irrefutabile ai pregiudizi del Classicismo (lo sbocco in arte del Razionalismo) sia perché definisce in termini estetici il rapporto uomo-natura che caratterizza il Romanticismo. Kant confuterà la dottrina del Sublime di Burke espressamente richiamata, ciò che a nostro avviso farà tuttavia con un *escamotage* che lascia perplessi.

Come sottolinea Sertoli nella sua *Presentazione all'Inchiesta* di Burke, il Sublime, così come viene caratterizzandosi come categoria poetica tra XVII e XVIII secolo, è qualcosa di diverso dal Sublime di ps.Longino; soprattutto è dichiaratamente diverso dallo "stile sublime" degli oratori;⁵⁹ nel XVIII secolo, in particolare in Inghilterra, la svolta prese poi connotati ancor più radicali, perché entrò in scena il "sublime di natura". La premessa a questa concezione è data dal neoplatonismo di Cambridge e dalla definizione newtoniana dello spazio come *sensorium Dei*.⁶⁰ La coincidenza dello spazio con la presenza divina nel cosmo, che riprende la lezione böhmiana e fa della natura il luogo del manifestarsi di Dio, colma quest'ultima di un senso dell'infinito che la porta a sovrastare l'uomo; a ciò non è certamente estraneo il rapido affermarsi delle scienze, in particolare dell'astronomia, che muta la percezione spaziale dell'individuo nel cosmo: nasce così l'estetica dell'infinito.⁶¹ L'esperienza del Sublime accade dunque come immediata percezione del "depotenziamento dell'io" dinanzi al terribile sovrastare della natura, ed è un'esperienza al tempo stesso opposta e analoga a quella del Bello; Burke si propone di analizzarla.⁶²

Burke apre il proprio testo con il doveroso ricordo di ps.Longino, per passare rapidamente ad analizzare il rapporto tra l'uomo e la natura, che non gli appare così totalmente illuminabile dalla Ragione: la natura non è di agevole lettura, richiede un approccio cauto e timoroso.⁶³ Il divino, che in essa si esprime attraverso leggi non totalmente sondabili, viene a contatto con noi attraverso il triplice movimento verso i sensi, da questi all'Immaginazione e poi al Giudizio.⁶⁴ I sensi offrono "idee" connesse al dolore e al piacere provocati dalle sensazioni stesse, ma l'Immaginazione ha un potere creatore suo proprio allorché si tratta di rappresentare e combinare le immagini che ne derivano; essa opera in ciò tramite la Fantasia, l'inventiva, o comunque si voglia chiamarla.⁶⁵ L'Immaginazione non è però soltanto il luogo delle rappresentazioni sensoriali, perché da essa nascono anche tutte le nostre passioni, speranze, timori; essa inoltre percepisce le somiglianze (della cosa imitata nella rappresentazione rispetto all'originale) con piacere; se vi sono al contrario delle differenze, queste sono vagliate dal Giudizio.⁶⁶ Un Giudizio corretto si chiama anche buon gusto; esso deve essere educato, ma si fonda sul comune sostrato che è la comune disposizione ad amare, soffrire, temere, gioire, e così via, secondo l'ordine naturale e costante delle passioni.⁶⁷

Si noti dunque che, su queste basi, Burke pone l'arte -come Baumgarten, ancorché per altra via- nell'ambito della retorica, perché l'accento viene posto sull'incontro, nell'ambito dell'Immaginazione, di idee sensoriali e passioni sottoposte al vaglio del Giudizio, che si rivela nel gusto. Tutto ciò, nonostante il comune sostrato dell'animo umano da Burke ripetutamente citato, non può tuttavia prescindere dall'esperienza; sembra perciò che sia stia adombrando un inizio di percorso in direzione dell'ideologicità dell'opera.

Burke prosegue comunque con l'analisi delle passioni, e qui si pone in modo reciso l'atteggiamento antirazionalista: dolore e piacere non sono in relazione tra loro come contrari, sicché l'uno escluda l'altro, ma hanno ciascuno una propria positiva realtà,⁶⁸ così come gli Gnostici dicevano del Bene e del Male. Ora, sostiene Burke, "le idee di dolore sono più forti di quelle che riguardano il piacere" e ciò che desta tali idee o "che riguarda oggetti terribili" è "una fonte del sublime".⁶⁹ In tal senso esse sono l'origine di un "diletto" che non è piacere, ma che non nasce dalla constatazione della natura immaginaria del terribile rappresentato nell'arte; al contrario, essendo il risultato dell'interazione di idee sensoriali e di passioni, esso è tanto più intenso quanto meno si avverte la finzione e si ha l'impressione di realtà.⁷⁰

⁵⁷ *ivi*.

⁵⁸ E. Burke, *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, a cura di G. Sertoli e G. Miglietta, Palermo, *Æsthetica*, 1998, 6ª riv.

⁵⁹ *ivi*, pp. 9-15.

⁶⁰ Cfr. Cap. precedente.

⁶¹ Sertoli, in Burke, cit., pp. 17-19.

⁶² *ivi*, pp. 23-30.

⁶³ Burke, cit., p. 47.

⁶⁴ *ivi*, p. 53.

⁶⁵ *ivi*, p. 56.

⁶⁶ *ivi*, pp. 56-57.

⁶⁷ *ivi*, pp. 61-62.

⁶⁸ *ivi*, pp. 66-67; il dolore cioè non nasce dalla scomparsa del piacere, o il piacere dalla scomparsa del dolore, secondo la stessa logica razionalista che concepisce il male come *privatio boni*.

⁶⁹ *ivi*, p. 71.

⁷⁰ *ivi*, pp. 75-81. Questa posizione sarà oggetto della critica di Kant (cfr. *Critica del Giudizio*, Trad. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, Bari, Laterza U.L., 1970, pp. 131-133) che ne ha chiarissime le implicazioni antirazionaliste. Kant dà una motivazione del tutto opposta del Sublime,

Il Sublime è dunque causa di passioni; il suo potere consiste precisamente nel suo non essere un prodotto dei ragionamenti, al contrario, di prevenirli causandoli con la propria forza.⁷¹ La mente è infatti colpita dalle grandi immagini della natura e dell'arte, che le appaiono confuse perché non può portarvi la distinzione; se lo facesse, ne distruggerebbe la grandezza, che è l'opposto della chiarezza.⁷² Grande e prossimo all'infinito è precisamente ciò che la Ragione non può circoscrivere, che appare quindi come infinito *non già nel senso matematico, ma in quanto privo di forma precisa*.⁷³ Burke fornisce una rappresentazione dell'infinito che non ha nulla a che vedere con l'astrazione matematica di Kant.⁷⁴ esso è descritto essenzialmente come il non-dominabile dalla Ragione (in quanto incircoscivibile, indefinibile); questa ne esce quindi sminuita come *pretesa di dominio sul dominante*, che è una totalità che la "oltraggia", cioè che va oltre. Del resto, i testi poetici addotti ad illustrazione -Shakespeare, Milton, la Bibbia, Omero- sembrano chiari indizi al riguardo.

Conseguenziale con questa concezione dell'infinito come indeterminabile, è il successivo attacco di Burke al mito della "proporzione", autentico feticcio del classicismo. Egli ricorda infatti che la bellezza agisce direttamente sulle passioni, senza mediazione della Ragione;⁷⁵ essa perciò non può esser riferita alla "proporzione", che è un'idea d'ordine relativa al conveniente ed è quindi "una creatura dell'intelletto". La proporzione -una qualche precisa, specifica, costante proporzione- non è neppure rinvenibile nelle manifestazioni della natura che, pure, ci appaiono "belle"; non è dunque a motivo suo che esse ci appaiono tali. Né i capolavori della statuaria possiedono un unico canone; ne hanno di assai diversi eppure ci paiono tutti belli. L'attacco contro il canone vitruviano in architettura è condotto anche con accenti ironici, e su questo tono anticlassicista Burke prosegue deridendo altri idoli, tra i quali quello della "perfezione",⁷⁶ contro il quale adduce l'abilità femminile di farsi attraenti simulando difetti; egli conclude poi con una stoccata che mostra con forza il primato della vita sulla Ragione.⁷⁷ La bellezza dunque "non è un prodotto della nostra ragione", ma "una qualità dei corpi che agisce meccanicamente sulla mente umana tramite i sensi".⁷⁸

A questo punto Burke può sviluppare, nella quarta parte dell'*Inchiesta*, il nesso che lega il Bello al Sublime, già in parte anticipato: Bello e Sublime sono in opposizione sul piano dei sentimenti che suscitano; piacere e amore il primo, terrore e stupore il secondo; in ogni caso la parola poetica svilupperà le passioni, non certo le idee.⁷⁹

Come si vede dunque, il tentativo di comprensione della natura e del ruolo dell'arte, nonché dei meccanismi che fanno di essa un potente mezzo di comunicazione tra l'artista e il fruitore,⁸⁰ portava la riflessione molto lontano dal Razionalismo; era dunque necessario affrontare questo problema se si voleva, come voleva Kant, chiudere il cerchio del pensiero critico attorno ad un impianto formale che precludesse scorribande oltre l'*hortus conclusus* della Ragione. Per questo motivo egli dovette sobbarcarsi la fatica della terza Critica, nella quale si affrontava il problema del Giudizio, tanto estetico quanto teleologico; come abbiamo notato sopra infatti, entrambi rischiavano di riaprire *l'esigenza* di un discorso sui *territori inesplorabili per la Ragione*.

come riconduzione della rappresentazione della potenza terribile della natura, nel dominio della Ragione: "il sublime deve sempre riferirsi alla maniera di pensare, cioè a massime dirette a imporre il dominio dell'elemento intellettuale e delle idee della ragione sulla sensibilità" (*ivi*, p. 128). Kant (*ivi*, p. 105) nega il Sublime nell'oggetto, per riportarlo all'interno dell'uomo, e afferma (p. 107): "Il sentimento del sublime è dunque un sentimento di dispiacere, che nasce dall'insufficienza dell'immaginazione, nella valutazione estetica delle grandezze, rispetto alla valutazione della ragione; ed è insieme un sentimento di piacere suscitato dall'accordo appunto di questo giudizio sulla insufficienza del massimo potere sensibile, con idee della ragione". La vera radice di questa posizione è rivelata però, a nostro avviso, da quanto egli afferma a p. 104 (ripetendo la prima conclusione di p. 99) a proposito dell'infinito matematico: "Il poterlo anche solo pensare come un tutto dimostra una facoltà dell'animo che trascende ogni misura dei sensi". Il punto è dunque nella radicale assunzione razionalista, nella pregiudiziale scissione di sensi e ragione; in una Ragione scissa dunque dall'esperienza (sia essa *Erfahrung* o *Erlebnis*). Non è questo, certamente, il punto di partenza di Baumgarten, che presuppone una "intelligenza" dei sensi, e quindi un dominio specifico proprio dell'Estetica laddove non giunge la *distinzione* della Ragione. Tale scissione sul piano delle conclusioni è oltretutto tautologica, per aver Kant volutamente argomentato a partire dal sublime, cioè dall'infinito, *matematico*, quindi da un'astrazione concettuale, non dal *sentimento* dell'infinita potenza di Dio/spazio/natura, che è tale perché inaccessibile all'umana ragione; che è *incircoscivibile* e *indistinguibile* in quanto totalità.

⁷¹ Burke, *Inchiesta*, p. 85. Si noti la concatenazione opposta a quella razionalista: il contatto immediato, tramite i sensi, con ciò che sovrasta, suscita passioni sulle quali argomenta la ragione, priva di quel contatto immediato che è privilegio dell'esperienza.

⁷² *ivi*, p. 89. Si ripete con altre parole un concetto comune a Baumgarten: vi sono verità -quelle estetiche- che *non possono e non debbono venir dimostrate*, senza perdere con ciò nulla della propria "verità"; cfr. il § 423 in *Æsthetica* e in *Lezioni di estetica*, cit. Le "grandi e confuse immagini" di Burke, che non possono venir separate, ricordano anch'esse le *petites perceptions*: il rumore inconfondibile del mare, con le sue suggestioni, andrebbe irrimediabilmente perduto se potessimo distinguervi il contributo delle singole onde. Aggiunge Burke (loc. cit.): "Un'idea chiara è un altro modo di dire un'idea piccola"; anche questa è una misura del ruolo limitato della Ragione, e, al tempo stesso, della capacità dell'uomo di "intuire" ciò che lo sovrasta.

⁷³ *ivi*.

⁷⁴ *ivi*, p. 97.

⁷⁵ *ivi*, p. 110: "Non è in seguito a una profonda attenzione e a una lunga ricerca che riscontriamo la bellezza in un oggetto; la bellezza non ha bisogno dell'ausilio della ragione". La proporzione è un feticcio della Ragione perché s'identifica con la misurabilità e la rapportabilità, quindi con la *ratio* e con l'ordine.

⁷⁶ Anche la perfezione è un feticcio della Ragione, perché può esser nominata tale soltanto in rapporto a una norma.

⁷⁷ "So che è sulla bocca di tutti che dobbiamo amare la perfezione. Questa è per me la prova sufficiente che essa non è il vero oggetto dell'amore. Chi mai disse che *dobbiamo* (corsivo suo) amare una bella donna.....?" (*ivi*, p. 124). Il rapporto tra osservatore e osservato è dunque intersoggettivo, imprevedibile, non codificabile.

⁷⁸ *ivi*, p. 126.

⁷⁹ *ivi*, p. 167.

⁸⁰ "La poesia, la pittura e le altre arti che destano commozione, trasmettono la loro passionalità da un animo all'altro" (*ivi*, p. 75). L'arte appartiene al dominio generale della retorica.

Per verità, l'esigenza della terza Critica è anche un problema interno allo stesso pensiero kantiano, che nel momento in cui vuole erigersi a sistema (un'esigenza ineliminabile nella piega che prende la "filosofia" allorché pretende un ruolo egemonico, come avviene in ogni razionalismo) deve fare i conti con le lacerazioni e con i vuoti che si aprono dopo le prime due Critiche.

Kant aveva dicotomizzato la propria indagine nei due campi della "Ragione pura" e della "Ragione pratica"; la prima focalizzata sulla capacità di conoscere la natura in conformità a leggi *a priori* dell'Intelletto; la seconda sulla capacità di operare eticamente in base a principi *a priori* della Ragione. I mondi dell'Intelletto e della Ragione venivano così a delinearsi come mondo della conoscenza e della necessità il primo; della volontà e della libertà il secondo; mancava un "elemento mediano" (*Mittelglied*) che tenesse conto del legame tra conoscenza e volontà. La ricerca di questo *Mittelglied* spinse perciò Kant ad indagare precisamente quei campi che egli aveva sin allora ignorato, quello dell'arte e quello del finalismo nella natura,⁸¹ stabilendo come *Mittelglied* stesso il Giudizio, facoltà intermedia tra Intelletto e Ragione.⁸² Il Giudizio, dice Kant, non dà concetti come l'Intelletto; né idee come la Ragione;⁸³ esso media e connette le due facoltà. Tale mediazione è imprescindibile per Kant, perché l'incommensurabile abisso che esiste tra i due domini non è compatibile con il fatto che il mondo della libertà *deve* (corsivo nostro) influire su quello della necessità della natura, cioè deve realizzare in esso lo scopo posto tramite le proprie leggi.⁸⁴

Questa facoltà del Giudizio, che non dà né concetti né idee, è legata esclusivamente al sentimento di piacere o dispiacere: ovvio quindi che il Giudizio si applichi all'arte, anche se non soltanto ad essa.⁸⁵ Il Giudizio in genere, è la facoltà di pensare il particolare nell'ambito dell'universale; esso è detto "determinante" se, dato l'universale (il principio) esso vi sussume il particolare; se invece è dato il particolare e il Giudizio deve trovare l'universale entro il quale pensarlo, il Giudizio si dice "riflettente".⁸⁶ Il Giudizio determinante è logico, perché il suo predicato è un concetto o un principio dato; il Giudizio riflettente include in sé quel che c'interessa, il Giudizio estetico,⁸⁷ ed anche il Giudizio teleologico; nel primo caso si giudica sulla finalità formale nell'oggetto in base al sentimento di piacere/dispiacere; nel secondo su un'oggettiva finalità della natura, in base all'Intelletto e alla Ragione.⁸⁸

Nel Giudizio estetico si debbono però configurare due diversi livelli: ciò che piace ai sensi è definito "piacevole" (*das Angenehme*) è necessariamente soggettivo⁸⁹ e non può pretendere il consenso; il "bello" è viceversa l'oggetto del Giudizio di gusto, che, nel momento in cui afferma esser bella una cosa, pretende l'universalità.⁹⁰ Coerentemente col proprio gusto triadico, Kant pone però anche un terzo livello del Giudizio, che riguarda il Buono, il Bene (*das Gute*). La gerarchia della triade è molto interessante per ciò che lascia trasparire: piacevole è ciò che piace ai sensi; bello è ciò che piace al gusto con un giudizio *contemplativo*, indifferente all'esistenza dell'oggetto ed estraneo alla conoscenza perché non fondato su concetti;⁹¹ buono è viceversa ciò che piace alla Ragione per il suo concetto. Tanto il piacevole quanto il buono mettono in moto l'interesse, dei sensi o della Ragione, in quanto mettono in rapporto il soggetto con l'esistenza dell'oggetto che

⁸¹ cfr. l'Introduzione di L. Anceschi a I. Kant, *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*, cit. Ci sembra di poter aggiungere al riguardo una considerazione: quei campi erano stati necessariamente trascurati, come conseguenza del radicale razionalismo kantiano. L'arte infatti non trova posto nel campo della conoscenza allorché questo sia delimitato entro un sistema concettuale (Categorie) inteso come modello formale di funzionamento dell'Intelletto; il problema del "bello" e del "sapere" che in esso si veicola, eccede infatti una conoscenza rigidamente limitata al fenomeno e impossibilitata a risalire al noumeno. Quanto al finalismo nella natura, stabilirne l'esistenza presupporrebbe una metafisica in grado di risalire oltre i principi della Ragione kantiana, percorso che Kant aveva già interdetto con i *Prolegomeni*. Tenendo ferme queste due posizioni, che egli ribadirà nella *Critica del Giudizio*, Kant deve dunque tentare di affrontare i due problemi, e di risolverli, nell'ambito del suo pensiero, ciò che può esser letto come una sua percezione dei limiti del Razionalismo; non che Kant ponga in dubbio tale atteggiamento, ma certamente, nel tentativo di compatirvi l'incompatibile, ne rende evidenti i limiti, giungendo a conclusioni palesemente insoddisfacenti. Il sistema trascendentale di Kant limita infatti le possibilità del sapere -conformemente al modello matematico- entro l'indagine di schemi formali che isolano angosciosamente l'individuo dal cosmo, inteso sia come molteplicità vivente, sia nella sua unità; l'arte e la religione sono dunque due campi *di fatto insondabili*. Al tempo stesso la gabbia ferrea dell'*a priori* costringe alla convergenza verso un consenso -regola fondamentale della socratica Ragione Una- che smentisce la realtà dell'esperienza (*Erlebnis*); il Giudizio si preoccupa soltanto di ricondurre l'esperienza (*Erfahrung*) entro la legislazione dell'Intelletto: cfr. *Prima Introduzione*, cit., pp. 82-85 e Anceschi, *ivi*, pp. 45-46.

⁸² Si noti che con l'introduzione del Giudizio, Kant non fa che completare i suoi abituali schemi triadici, cosa della quale egli è ben cosciente (cfr. *Critica del Giudizio*, p. 40, n. 1); e che l'introduzione del Giudizio è un'esigenza interiore del sistema kantiano, tanto che esso *deve* esistere, per colmare il vuoto che la bipartizione razionalista ha creato tra conoscenza e volontà.

⁸³ *Prima Introduzione*, p. 74.

⁸⁴ *Critica del Giudizio*, p. 14.

⁸⁵ *ivi*, p. 18 e p. 40; *Prima Introduzione*, p. 80. Alla conoscenza dell'oggetto si connette una sensazione di piacere o dispiacere provocata dalla sua esistenza (*ivi*, p. 79).

⁸⁶ *Critica del Giudizio*, pp. 18-19.

⁸⁷ *Prima Introduzione*, pp. 101-102. A p. 99, senza nominare alcun autore, Kant aveva introdotto così l'Estetica: "Da qualche tempo però è invalso l'uso di definire estetico, ossia sensibile, un modo di rappresentazione anche nel senso che la relazione d'una rappresentazione non è attribuita alla facoltà della conoscenza, ma al sentimento di piacere o dispiacere". Ora, se questa era una posizione razionalista, essa non era certo la posizione di Baumgarten, che aveva elaborato l'Estetica in parallelo con la Logica (*Lezioni di estetica*, § 1); in tal modo però l'opera di Baumgarten viene al tempo stesso smentita/ignorata, e surrettiziamente inglobata.

⁸⁸ *Critica del Giudizio*, p. 35.

⁸⁹ *ivi*, pp. 46-47; p. 192.

⁹⁰ *ivi*, pp. 53-54, p. 83.

⁹¹ Kant ha giustamente chiaro il rapporto negativo che si stabilisce tra arte e concetti (cfr. *ivi*, p. 58, p. 86) ma poiché la conoscenza è per lui soltanto concettuale, l'arte resta esclusa dal campo della conoscenza, contrariamente a quanto aveva affermato Baumgarten con la dottrina della "Gnoseologia inferiore". Il razionalismo di Kant, contrariamente a quello di Baumgarten che è aperto alla complessità dell'esperienza umana, è assolutamente conseguenziale.

ne sollecita i primi o la seconda; il bello è viceversa funzione di un giudizio “disinteressato e libero” perché l’approvazione scaturisce senza alcun interesse dei sensi o della Ragione. Il piacevole è percepito anche dagli animali irragionevoli, il bello soltanto dagli animali ragionevoli -cioè dagli uomini; il buono da tutti gli esseri ragionevoli, cioè dagli uomini e da esseri puramente spirituali.

Ci permettiamo alcune considerazioni al riguardo. In primo luogo la gerarchia è scontata nel suo retroterra normativo; in secondo luogo essa mostra che il Giudizio, nato per comporre una dicotomia, non la compone affatto, perché il *Mittelglied* deve scomporsi in questa seconda triade, che ha un “alto” e un “basso”, e nella quale il Giudizio di gusto -quello che ora c’interessa- si trova nel punto d’incontro meccanico, giustappositivo degli altri due. La terza considerazione è dunque questa: Kant si rende conto della difficoltà di trattare l’arte in un sistema razionalista, di trovarle un luogo proprio; ma, in assenza di una tale collocazione, due cose pretende di stabilire: escludere che il relativo Giudizio abbia a che fare con la conoscenza, ed escludere l’interesse da tale giudizio. A nostro avviso le due esclusioni sono convergenti nel depotenziare il punto d’incontro tra il Giudizio di gusto (che pretende necessariamente l’universalità, questo non sfugge a Kant) e l’oggetto di tale Giudizio, perché negano l’appartenenza dell’arte al dominio della retorica -cioè la sua *capacità* e il suo *diritto ad agire* sul fruitore; e negano che essa possa essere un *veicolo di conoscenza*: dunque negano l’arte come *comunicazione*, e propongono la figura di un fruitore-*flâneur*, pronto a praticare la conservazione sotto l’egida normativa del *bon ton*.

In realtà, all’attenta osservazione di Kant non sfugge che le cose possano configurarsi in un modo più complesso; nella citata *Prima Introduzione* vi sono al riguardo affermazioni significative, ma tutto viene comunque ricondotto, per quanto riguarda il “Giudizio estetico di riflessione”, ad un “armonico gioco d’immaginazione e intelletto”; cioè alla felice constatazione che la prima è in armonia con l’attività legislatrice del secondo.⁹² Tra l’interesse immediato e soggettivo messo a nudo da una percezione di piacere/dispiacere limitata ai sensi, e quello etico universale messo in moto dal piacere/dispiacere della Ragione nei confronti d’un concetto, rapportato al Bene, il Giudizio sul bello resta privo di un *ubi consistam* in rapporto all’esistenza, salvo compiacersi di constatate armonie: ciò esclude, evidentemente, la possibilità che esso costituisca un *luogo di scontro*. Le “armonie” si realizzano infatti nei confronti della legislazione *a priori*, universale, dell’Intelletto, e non nei confronti di un *rapporto esistenziale col mondo*. All’artista si nega *a priori* la possibilità dell’eresia, e altrettanto al fruitore; l’arte sembra restare il luogo di *futili piaceri intellettuali*, tuttavia *incanalati su precisi binari*.

Dice infatti Kant:⁹³ “da una universalità soggettiva, cioè quella estetica, che non ha fondamento in alcun concetto, non si può concludere alla universalità logica”; essa dunque “dev’essere di una specie particolare, perché essa non lega il predicato della bellezza col concetto dell’oggetto considerato nella sua intera sfera logica, e tuttavia lo estende all’intera sfera dei giudicanti”. L’universalità estetica è dunque diversa da quella logica relativa ai giudizi sul Bene, come precisa Kant subito dopo; ciò nondimeno essa resta pur sempre universalità; è quindi possibile “un giudizio estetico che possa essere nello stesso tempo considerato valevole per ognuno”. Il piacere che si prova dicendo che una cosa è bella, lo esigiamo universalmente, come se ci riferissimo a una proprietà dell’oggetto.⁹⁴

I nostri sospetti sul fondamento conservatore di certe pretese universalità potrebbero sembrar gratuiti, e persino maligni, nell’apparente asetticità dell’esposizione kantiana, se non fosse per l’onestà intellettuale con la quale il filosofo di Königsberg mette in mostra il proprio retroterra ideologico. Dice infatti Kant a proposito di un ipotetico *ideale di bellezza* e dell’*esemplarità* di alcuni prodotti del gusto: “I modelli del gusto, relativamente alle arti della parola, debbono essere presi da una lingua *morta e dotta*; da una lingua morta *per non subire i cambiamenti che colpiscono inevitabilmente le lingue viventi*....in una lingua dotta perché vi sia una grammatica non sottoposta alle *variazioni arbitrarie della moda* e che conservi *le sue regole immobili*”.⁹⁵ Non c’è nulla da aggiungere se non quello che aggiunge Kant a proposito del bello, nel momento di aprire l’*Analitica del Sublime*: “il gusto del bello presuppone e mantiene l’animo in una contemplazione statica”, ciò ch’è senz’altro verosimile, nell’ambito però di un *particolare* -come tale, *ricusabile*- rapporto *ideologico* col “bello”. Il dramma di questa Estetica kantiana ci sembra il disperato sforzo razionalista di fissare norme “oggettive” là dove tutto sfugge alla Ragione normativa, perché ci si trova in un luogo di scontro e di profezia, e dove quindi la “oggettività” -che ha un solo sbocco: l’asfissiante classicismo- può avere un solo significato: evitare il libero incontro/scontro delle *esperienze*. L’uomo federiciano, divenuto poi sostenitore degli sviluppi giacobini della Rivoluzione Francese, così ben descritto da Ayrault,⁹⁶ è tutto nell’ossessione di queste geometrie, che ricalcano l’astrazione della sua legge morale.

⁹² *Prima Introduzione*, p. 102: “un giudizio estetico (si riferisce a quello dei sensi)....non può mai essere conoscenza.....sebbene possa contenere le condizioni soggettive per una conoscenza generale”. Il Giudizio dei sensi dunque rappresenta una qualche forma soggettiva di conoscenza, ciò ch’è quantomeno ovvio. L’affermazione è ribadita a p. 103, ove si conclude poi: “mentre nel giudizio estetico di riflessione si tratta proprio di quella sensazione (*scil.*: piacere/dispiacere) che è provocata nel soggetto dall’armonico gioco di immaginazione e intelletto”. Il curatore riporta *ivi*, in n. 3, i passi della *Critica del Giudizio* (p. 142 e p. 149 in ed. cit.) che ribadiscono tale posizione.

⁹³ *ivi*, pp. 57-58.

⁹⁴ *ivi*, p. 61; cfr. anche p. 83: “Il giudizio di gusto esige il consenso di tutti”.

⁹⁵ *ivi*, p. 77, n. 1; corsivi, ovviamente, nostri.

⁹⁶ Cit., vol. 1°, pp. 113-116. Ayrault fa riferimento alla *Metafisica dei costumi* e alla *Critica della Ragion pratica*.

Abbiamo già visto *supra* in n. 70, il modo con il quale Kant affronta il problema del Sublime, negando la posizione di Burke col preciso scopo di negare il rapporto immediato tra lo spettatore e la cosa, e ridurre la percezione del Sublime ad un movimento della Ragione; la presa di posizione razionalista si riflette peraltro ovunque, e c'interessa segnalarla ancora per mettere bene in luce in rapporto a quale logica si sviluppa la radicale diversità d'approccio dei Romantici, e il suo fondamento nel non-conformismo religioso.

Significativa è, ad esempio, la ripetizione della tesi di Batteux nel determinare la natura delle "belle arti": esse vanno tenute rigorosamente distinte dai prodotti dell'artigianato (il "mestiere") come ciò che è "liberale" da ciò che è "mercenario"; salvo però correggere il tiro di chi, "tra i contemporanei" tende a garantire all'arte eccessiva libertà dalle regole.⁹⁷ Si tratta di un passaggio che è un autentico gioiello nella luminosità di ciò che è ri-velato dal non-detto. Quanto all'arte "bella" distinta da quella soltanto "piacevole" essa avrebbe la caratteristica di favorire "la coltura delle facoltà dell'animo sotto il riguardo della socievolezza" pur non avendo scopo se non in se stessa; ci si muove nell'ambito di una "comunicabilità universale di un piacere",⁹⁸ insomma, in una Nobile Accademia di Spiriti Eletti.

Molto interessante è anche la dottrina del "genio", un argomento importante per la successiva estetica romantica, che spinge la riflessione di Kant oltre i limiti del suo razionalismo.⁹⁹

Avendo affermato che l'arte non può essere imitazione, perché dono naturale dell'arte "bella" è dare le regole, Kant definisce il genio come "il talento di produrre ciò di cui non si può dare una regola determinata"; caratteristica del genio è il non sapere da dove gli vengano le idee che trova in sé, con le quali la natura non dà regole alla scienza, ma soltanto all'arte. Se, quindi, per giudicare d'arte è sufficiente il gusto, per produrla è indispensabile il genio, perché, se una bellezza naturale è una cosa bella, una bellezza artistica è una rappresentazione bella di una cosa. Qui ci sembra di evincere un'implicazione non trascurabile, ancorché non esplicitata: nella produzione del bello, l'artista prosegue l'opera creatrice della natura, la amplia estendendola a un suo proprio prodotto secondo regole ineffabili (quelle del genio) che sono quelle altrettanto misteriose che regolano il *finalismo* della natura.¹⁰⁰

L'opera del genio si distacca da quelle opere, pur lodevoli, dei mediocri, che si caratterizzano per essere, come suol dirsi, "senz'anima"; modo di dire che Kant analizza, per stabilire che esso significa l'esigenza che esista un "principio vivificante" che dia uno "slancio armonico" tale da generare una capacità di esibizione delle "idee estetiche". Con tal nome egli intende "rappresentazioni dell'Immaginazione che danno occasione di pensare molto, senza che però un qualunque pensiero o un concetto possa esser loro adeguato"; esse sono "il corrispondente delle idee della ragione" (corsivo nostro) le quali sono a loro volta "concetti cui nessuna intuizione.....può essere adeguata".

Dunque le idee estetiche, rappresentazioni dell'Immaginazione, cercano "di approssimarsi a una rappresentazione dei concetti della ragione" ciò che dà loro "un'apparenza oggettiva"; come per quelle inoltre "nessun concetto può esser loro completamente adeguato" in quanto idee interne: "il poeta osa render sensibili idee razionali di esseri invisibili" (corsivo nostro). Kant parla quindi espressamente di "Immaginazione creatrice" di forme che sono "attributi (estetici) di un oggetto il cui concetto, in quanto idea della ragione non può essere esibito adeguatamente". L'idea estetica tiene dunque il posto di quella esibizione, e fornisce "più da pensare (sebbene confusamente) di quanto si può racchiudere in un concetto" (corsivo nostro). Il genio è dunque unione di Immaginazione e Intelletto, che ha il dono di risvegliare altri geni con la sua esemplarità.

Questa dottrina del genio è uno sforzo poderoso di Kant per uscire dalle secche cui l'ha condotto il proprio razionalismo nel trattare il problema dell'arte; oltre, egli non può andare, pena minare i presupposti del proprio pensiero. È tuttavia importante chiarire che cosa egli stia adombrando, perché con ciò si indica già il punto di partenza del Romanticismo. Nella sezione dedicata alla dialettica del Giudizio estetico e nella successiva "soluzione dell'antinomia del gusto" egli pone la tesi e l'antitesi nei seguenti termini: "il giudizio di gusto si fonda sopra concetti determinati" e "si fonda sopra un concetto, sebbene indeterminato (cioè quello del sostrato soprasensibile dei fenomeni)".¹⁰¹ Per conseguenza, egli dice, "le antinomie ci costringono a guardare al di là del sensibile e a cercare nel soprasensibile il punto d'unione delle nostre facoltà *a priori*".¹⁰² Quest'affermazione non è che la conseguenza di quanto egli ha dovuto accettare con la dottrina del genio, cioè porsi il problema di una possibile conoscenza che vada oltre quella concettuale; naturalmente però, il suo razionalismo non gli consente tanto slancio, e perciò egli deve rappezzare la falla in qualche modo, ciò che egli fa in una nota successiva.

La sua posizione è la seguente.¹⁰³ Le idee della ragione, secondo quanto affermato nei *Prolegomeni*, hanno per oggetto un concetto trascendente e non possono mai divenire conoscenza; così anche le idee estetiche -intuizione secondo un principio soggettivo dell'accordo di Immaginazione e Intelletto- non possono divenire

⁹⁷ *Critica del Giudizio*, pp. 162-163.

⁹⁸ *ivi*, p. 164.

⁹⁹ *ivi*, pp. 166-179.

¹⁰⁰ Del quale anche si occupa la *Critica del Giudizio* sotto il nome di Giudizio teleologico: il parallelismo da noi operato ci sembra giustificato dalla sua individuazione ad opera dello stesso Kant; tuttavia, nella dottrina del genio, esso lascia intravedere possibilità che sovvertono il razionalismo del suo stesso pensiero.

¹⁰¹ *Critica del Giudizio*, p. 203.

¹⁰² *ivi*, p. 204.

¹⁰³ *ivi*, pp. 204-207.

conoscenza del proprio oggetto. Un'idea estetica non lo può in quanto intuizione alla quale non si può trovare un concetto adeguato, così come un'idea della Ragione non lo può perché contiene un concetto al quale non può esser data l'intuizione adeguata.

L'idea estetica diviene quindi una rappresentazione inesponibile dell'Immaginazione, l'idea della Ragione un concetto indimostrabile della Ragione. La conoscenza resta chiusa entro i concetti dell'Intelletto, i soli sempre dimostrabili (perché riferiti al mondo fenomenico). Kant chiude quindi la strada all'arte/conoscenza creando un parallelismo con la chiusura che egli aveva posto nei confronti della metafisica. Il parallelismo tra il problema dell'arte e quello della religione non poteva quindi esser posto in modo più chiaro: qui la devastazione razionalista della realtà umana lascia una seconda voragine, alla quale però anche una cultura secolarizzata non può essere insensibile. Con il suo trascendentalismo -la cui base di fatto è l'empirismo- Kant si sforza di chiudere tutte le vie di una conoscenza che non sia quella concettuale organizzatrice del fenomeno; la conoscenza resta soltanto quella dell'adeguamento della proposizione alla cosa.

La conclusione cui egli ritiene di poter giungere lo rassicura, ed egli così riassume quanto analizzato: il concetto razionale del sostrato soprasensibile dei fenomeni è, al tempo stesso "un concetto indimostrabile e un'idea della ragione"; come in tale idea "l'immaginazione, con le sue intuizioni, non raggiunge il concetto dato", così, in un'idea estetica "l'intelletto coi suoi concetti non raggiunge mai l'intera intima intuizione dell'immaginazione". Dunque, ritornando al problema del genio, la conclusione è che l'idea estetica "si può chiamare una rappresentazione inesponibile dell'immaginazione" e il genio "si può anche definire....la facoltà delle idee estetiche".

Tautologie a parte, non resta che constatare qui un naufragio: in base ad un conseguenziale Razionalismo, il problema dell'arte si risolve soltanto con la dottrina del genio; la dottrina del genio, razionalisticamente sviluppata, finisce nel più completo irrazionalismo; è assolutamente impossibile infatti stabilire come, perché, e da dove provengano al "genio" le sue idee estetiche.¹⁰⁴ Hamann, che non è un razionalista, fornirà una spiegazione religiosa che, nell'ambito della sua struttura mitica, è quantomeno più "razionale".

Kant si rende ben conto del vero nodo, e si propone di isolarlo per negarlo: il vero ostacolo da superare, per rendere meno irrazionale la dottrina del genio, è costituito dall'ipotesi dell'intuizione intellettuale, che egli non può accettare per non vanificare il proprio sistema. Perciò egli afferma¹⁰⁵ che l'intuizione intellettuale non può darsi, altrimenti essa vanificherebbe il monopolio cognitivo dei concetti, oltreché andar oltre le intuizioni sensibili: un intelletto intuitivo sarebbe indipendente dalla sensibilità.¹⁰⁶

Egli non può afferrare l'occasione per far del senso interno dell'Immaginazione il veicolo dell'intuizione intellettuale, così come non può ammettere una continuità sensi-Intelletto, perché altrimenti ricadrebbe nell'ontologia neoplatonica, che è precisamente l'opposto del Razionalismo.¹⁰⁷

Ci siamo dilungati su questo particolare aspetto della dottrina kantiana, per mettere in luce una situazione: con Kant fallisce la possibilità di dare una collocazione soddisfacente alla realtà dell'arte nell'ambito del Razionalismo; essa non riesce infatti ad assumervi quel ruolo cognitivo e veritativo che di fatto ha nell'esperienza dell'uomo; l'incompatibilità è tale, che il tentativo di darne ragione capovolge il Razionalismo nell'irrazionalismo. La strada per una possibile risposta doveva perciò essere un'altra, e sarà quella che conduce al Romanticismo; lungo la strada gli interrogativi sull'arte non potevano che intrecciarsi con quelli relativi al sapere soprazionale, perciò alla religione. Non per nulla, nella stessa *Critica del*

¹⁰⁴ così come, in perfetta analogia, del tutto misterioso è l'imperativo morale che incombe sull'uomo nella *Critica della Ragione pratica*. La Ragione si arresta qui come davanti al possibile finalismo della natura; ma ciò che sfugge ad ogni Razionalismo è che l'uomo, con la propria esperienza/*Erlebnis* e col proprio fare -mai coerentemente razionalizzabile- risponde in concreto, quotidianamente, alle domande cui il Razionalismo non risponde: di qui il mito e la religione, di qui l'arte, che prende il posto del mito e della religione nella società secolarizzata. Il ruolo crescente dell'arte nei secoli recenti, si spiega forse anche con il diminuito ruolo della religione.

¹⁰⁵ *Critica del Giudizio*, p. 274.

¹⁰⁶ *ivi*, p. 279.

¹⁰⁷ Per la stessa ragione, trattando del Giudizio teleologico relativo ad un "finalismo" della natura, argomento parallelo a quello del Giudizio estetico sul quale si diffonde la *Critica del Giudizio*, ma che omettiamo di trattare per non appesantire oltre il necessario l'esposizione, egli afferma che una "tecnica della natura" può esistere soltanto in quanto s'accorda col Giudizio che rende necessario pensare a una finalità. Ciò che egli non affronta, per non ricadere nel "neoplatonismo", è la possibilità di una "intelligenza della natura", ipotesi che egli, interessato ad evitare sia il meccanicismo cartesiano della *res extensa*, che la ricaduta nella tradizionale metafisica, ritiene evidentemente superata dal trascendentalismo; il quale però, costituendo un sistema meramente formalistico, lascia a parte tutte le domande alle quali si sforza di rispondere da sempre il pensiero umano, e alle quali l'uomo da sempre risponde non con i concetti, ma con il proprio fare, nel quale è inclusa l'arte e al quale l'uomo tenta di dare una cornice mitica con la propria religiosità. Su questi campi, arte e religione, si è combattuta e si combatte la battaglia tra normativa e pluralità delle ragioni; qui le esperienze individuali si sono sempre espresse contro i classicismi e le ortodossie di ogni genere. In epilogo a questa rapida ricognizione della *Critica del Giudizio*, ci sembra interessante riportare in traduzione quanto afferma M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 54-55: "Il giudizio di gusto è per conseguenza né del tutto sensoriale né del tutto intellettuale, né puramente individuale (idiosincratico) né sicuramente valido in generale (unproblematisch allgemeingültig) -esso si colloca curiosamente tra questi due poli della nostra facoltà cognitiva. In ciò consiste il suo legame con quella facoltà mediana che abbiamo sinora menzionato soltanto di sfuggita, alla quale tuttavia Kant, nella Prefazione alla *Critica del Giudizio* ha attribuito un così gran significato: l'Immaginazione (*Einbildungskraft*). L'Immaginazione non è un senso, perciò il suo oggetto può anche non essere valutabile sul piano sensoriale (*Empfindungsmässiges*). Proprio per questo l'Immaginazione può non condividere con la sensibilità la sua soggettiva immediatezza. L'enigma del giudizio di gusto sta proprio in ciò, nel non esser fondato su un principio costitutivo *a priori*, e tuttavia di avere un'estensione più grande della percezione sensoriale, e meglio legittimata sul piano intersoggettivo". La *Critica del Giudizio* segna dunque il fallimento kantiano sul piano dell'Estetica, per aver tentato vanamente di coniugare "verità" umane e geometrie razionaliste.

Giudizio Kant si era premurato di sferrare un attacco contro la teosofia,¹⁰⁸ così come, anni prima, aveva fatto precedere la svolta critica da un attacco a Swedenborg. Da questo momento ci occuperemo dunque della via che conduce al Romanticismo partendo da un pensatore religioso d'origine pietista: Hamann, collega/amico/nemico di Kant.¹⁰⁹

Hamann, di alcuni anni più giovane di Kant, fu anch'egli allievo di Knutzen, e rimase sempre in rapporto con Kant al di là dell'opposizione critica nei confronti di quest'ultimo, che non mancò però di aiutarlo nelle difficoltà della vita. Il nucleo del suo pensiero, essenzialmente religioso nella tradizione antirazionalista, pone in primo piano i temi del Dio vivente, della Parola creatrice, del carattere organico della conoscenza, che è opera del concorso di sensi e intelletto; quest'ultimo concetto è posto in evidenza anche dall'ottima *Introduzione* del Lupi,¹¹⁰ e, del resto, è ripetutamente sottolineato da Hamann nella sua polemica contro Kant e contro Mendelssohn.¹¹¹

Sul piano religioso, Hamann aggiorna l'antica polemica pietista sui soliti due fronti: da un lato l'ortodossia papista, dall'altro gli sbocchi teisti del Razionalismo,¹¹² una "religione del cuore" è infatti necessariamente in contrasto sia con il dogmatismo, che non può essere vera religione,¹¹³ sia con il primato della Ragione, che conduce ad un astratto legalismo, un vero e proprio formalismo.¹¹⁴

Hamann, profondamente luterano nel suo Pietismo, si muove evidentemente nell'ambito di una religiosità paolina; per conseguenza un suo caposaldo è l'inconciliabilità tra il sapere religioso, la verità divina, e la scienza del mondo, tanto sul piano dottrinale quanto sul piano del "saper stare al mondo". Di questo contrasto egli parla apertamente nei *Memorabili di Socrate*¹¹⁵ e altrove,¹¹⁶ e di questa premessa si deve tener conto per comprendere certi nessi della sua dottrina del linguaggio e di quella estetica.

L'inconciliabilità di cui sopra è infatti conseguenza dell'impossibilità della Ragione ad affrontare un sapere che la trascende; le vie di comunicazione tra umano e divino non sono tuttavia precluse, esse sono altre. Come abbiamo già rilevato *supra* in n. 114, Hamann identifica nella religione l'intera esperienza storico-culturale di un popolo; dunque storia, esperienza e religione sono una realtà che viene *prima* della Ragione, dalla quale quest'ultima non può prescindere, perché soltanto su *quella* base la Ragione può articolarsi. Questa realtà che precede la Ragione è ubicata in un suo proprio luogo: *il linguaggio*, del quale Hamann, secondo la

¹⁰⁸ Cfr. pp. 340-341.

¹⁰⁹ Poiché il nostro interesse per Hamann è centrato sul ruolo da lui avuto negli sviluppi dell'estetica romantica, facciamo riferimento a J.G. Hamann, *Scritti e frammenti di estetica*, Intr., Versione e Note di S. Lupi, Roma, Istituto Italiano di Studi Germanici, 1938, che si segnala per la già citata *Introduzione*; J.G. Hamann, *Scritti sul linguaggio 1760-1773*, A cura di A. Pupi, Napoli, Bibliopolis, 1977; ma poiché la dottrina estetica di Hamann trae fondamento dalla sua religiosità, ci riferiamo anche a *Scritti cristiani*, a cura di A. Pupi, Bologna, Zanichelli, 1975-1977, 2 voll.

¹¹⁰ Cit., pp. XCV-C. Il Lupi è in grado di produrre un interessante saggio critico perché conosce bene il pensiero di Böhme e gli dà il dovuto rilievo, come ne dà a tutto il filone spiritualista, citando i nomi di Eckhart, Schwenckfeld, Weigel, Arndt e Spener (p. LXXIV). Senza queste premesse non è possibile comprendere le reali radici del Romanticismo, per la cui origine la lezione di Hamann costituisce un passaggio-chiave altamente significativo: è con lui infatti, come nota anche Ayrault (cit. *supra* in n. 125 al Cap. precedente) che le strutture del pensiero teosofico si trasformano in dottrina estetica in direzione anti-kantiana, pronta quindi a fornire supporto alla rivoluzione romantica.

¹¹¹ Cfr. *Scritti cristiani*, cit., vol. 2°, pp. 129-131 la sua recensione alla *Critica della Ragion pura* riportata da Pupi in *Introduzione a Golgotha e Scheblimini*. Si tratta di un testo notevole per il pensiero di Hamann, nel quale si nega la possibilità di una ragione scissa dall'esperienza e ad essa preesistente; nel testo si afferma anche che sensibilità e intelletto sono "due tronchi dell'umana conoscenza" che "scaturiscono da una radice comune". Questa, come abbiamo già visto, è la posizione di Baumgarten, ed è una caratteristica del pensiero di Hamann messa in luce da Lupi (p. CX). Per la polemica contro Kant e Mendelssohn è opportuno considerare l'intero argomento in *Scritti cristiani*, vol. 2°, pp. 124-186; cfr. anche il commento di Lupi alle pp. CII-CIII.

¹¹² Cfr. la 7ª *Lettera ierofantica*, in *Scritti cristiani*, vol. 2°, p. 87.

¹¹³ Cfr. *Golgotha e Scheblimini*, cit., p. 180.

¹¹⁴ In questo senso si deve sottolineare non soltanto la scarsa simpatia di Hamann per il Giudaismo, ma anche l'acuta intuizione con la quale identifica i nessi tra l'evoluzione del Razionalismo in Kant e le posizioni di Mendelssohn in *Jerusalem*: cfr. *Scritti cristiani*, vol. 2°, pp. 181-183. Legalismo ebraico e razionalismo greco sono tutt'uno ("Ebrei e filosofi", p. 154; "Ebrei e naturalisti", p. 172) nella negazione della religione spirituale, del cuore, e di un sapere che si fonda sulla fede. Il Cristianesimo non si fonda sulle opinioni filosofiche (p. 174) ma su "verità storiche temporali che sono accadute un tempo e non torneranno mai più, che si sono verificate... in un punto e in un tempo dello spazio terrestre e che quindi possono essere pensate come vere soltanto in quel punto del tempo e dello spazio" (pp. 172-173). La fondamentale differenza tra Ebrei e Cristiani è che ai primi fu data la Legge, ai secondi la verità (*Giov.*, 1, 17); in questo è dunque la vicinanza tra Ebrei e formalismo razionalista. Il punto centrale, che regola, come vedremo, anche tutta la nuova concezione estetica e quella stessa del genio, destinata a tornare in Novalis, è dunque l'Incarnazione: un Dio che si fa uomo, promessa di un uomo che si farà, o tornerà a farsi, "Dio" grazie alla Resurrezione interiore. Di fatto, Hamann introduce nel testo anche un altro argomento di grande importanza - per lui il più importante - che ci fa comprendere l'incapacità dell'Occidente odierno ad inquadrare i *rinascimenti integralisti*. La separazione razionalista di Mendelssohn tra Stato e idee religiose (che implica velatamente il mito del "popolo eletto", come è stato rilevato: cfr. l'*Introduzione* di Auletta a *Jerusalem*, cit., p. 26) impone al primo di non occuparsi delle idee, ma soltanto delle azioni; ma può, il Dio di questi sudditi, non occuparsi delle loro azioni? (cfr. *Golgotha e Scheblimini*, p. 171). La religione non può essere - non lo è mai stata - una "opinione", come vorrebbe l'Occidente dei "filosofi": è l'eredità storico-culturale nel cui ambito un popolo assume il suo rapporto con l'esistenza, la sua *esperienza storica*, qualcosa di infinitamente più globale e radicato di qualunque "idea". Piaccia o non piaccia il suo "irrazionalismo", Hamann prende atto della realtà della storia e dell'esperienza, e tutto il suo pensiero, con la svolta estetica che introduce, si fonda sull'organicità del dato esperienziale contro l'astrazione razionalista; quindi anche l'arte va vista entro una *dottrina dell'uomo*.

¹¹⁵ Cfr. *Scritti cristiani*, vol. 2°, p. 39: non c'è compatibilità tra successo mondano e servizio della verità: "chi non sa rinunciare a tutto e vivere di briciole e di elemosine e neppure di rapina e non sa rinunciare a tutto per una spada, non è al servizio della verità".

¹¹⁶ *Golgotha e Scheblimini*, cit., p. 180: "filosofia e politica (corsivo nostro) hanno avuto bisogno di tutti i loro comuni inganni e prepotenze, della spada della superstizione e dello scudo dell'incredulità".

tesi böhmaniana, sostiene l'origine divina; la lingua è un modo di pensare, racchiude in sé un rapporto col mondo nel cui ambito soltanto può articolarsi la ragione.¹¹⁷

Questa intuizione del linguaggio come sapere originario, e l'inscindibilità di sensi e intelletto nella conoscenza, conducono Hamann ancora oltre: il linguaggio originario fu musica, fu poesia, così come la scrittura originaria fu disegno;¹¹⁸ "le parole hanno dunque un potere estetico e logico".¹¹⁹ L'uomo primitivo, tutto sensi e passioni, era dunque in primo luogo un poeta.¹²⁰ posizione, questa, che avvicina Hamann a Baumgarten e a Vico, membri dell'illustre *koiné* che mostra quanto fosse oggetto di critica, già nel XVIII secolo, il rampante Razionalismo, e che in questa critica le due teste di ponte erano costituite dalla religione e dall'arte, due volti della percezione della trascendenza, due modi, il secondo "secolarizzato", di perseguirla.

Questo punto va tenuto ben presente, perché centrale per l'estetica di Hamann, e, nello stesso tempo, non nuovo per noi. Qui, attraverso la dottrina del linguaggio originario e della doppia radice della conoscenza, nei sensi e nell'intelletto, si stanno ripercorrendo in forma forse più esaltata, però perfettamente simile, quegli aspetti della dottrina di Baumgarten e di Leibniz, di origine teosofica, di un sapere della totalità che, perfetto o confuso che sia, va comunque oltre il sapere della Ragione. Con una logica *religiosa* si postula infatti la possibilità di attingere e, in qualche modo *approssimativo*, rappresentare, una verità non circoscrivibile con la Ragione; approssimazione dovuta alle limitazioni del *linguaggio razionale, concettuale*, umano, rispetto alla lingua divina che afferisce immediatamente alle cose.¹²¹ "Discorrere" dice Hamann¹²² "è tradurre da una lingua angelica in una lingua umana, cioè trasformare i pensieri in parole, cose in nomi, immagini in segni" (corsivo nostro); i due termini sono in rapporto tra loro come un tappeto e il suo rovescio, un'eclissi di sole e il suo riflesso in uno specchio d'acqua.¹²³

La dottrina di Hamann riconduce dunque ad uno schema religioso, alchemico-teosofico, a noi già noto, perché stabilisce un rapporto divino/terreno analogo a quello eternità/tempo, Uno/molteplice: un rapporto che fa del manifesto l'immagine del divino, della materia e dello Spirito due modalità inscindibili dell'essere. Sviluppando questo fondamento si giunge alla dottrina estetica di Hamann, che sarà, una volta secolarizzata, quella adottata dai Romantici.

Hamann propone infatti sia l'ipotesi di una lingua ispirata in contatto diretto con il divino, sia quella di una lingua "adamica" perduta, da ritrovare, una lingua originaria che è poesia, che è creatrice, che aderisce direttamente alle cose, che nella sua accezione divina può leggersi nella natura, dove costituisce la manifestazione del divino. Per conseguenza, il poeta è un profeta in grado di raggiungere una conoscenza che va oltre la Ragione, perché in contatto diretto con Dio;¹²⁴ questa conoscenza, che è intellettuale, passa attraverso

¹¹⁷ Cfr. *Saggio su una questione accademica di Aristobulo*, in *Scritti di estetica*, cit., p. 93: la lingua di un popolo corrisponde al suo modo di pensare, argomento che Hamann solleva contro i filologi che tentano di spulciare il greco degli scritti testamentari, opera non di greci, in base alle strutture della lingua greca. Per conseguenza, si dà anche la possibilità che uno spirito originale faccia violenza alla lingua (ivi, p. 101). Cfr. inoltre la recensione alla *Critica della Ragion pura*, cit., pp. 129-130 e *Metacritica sul purismo della ragione*, alle pp. 139-141: non è possibile rendere la ragione indipendente dalla storia, dal passato e dall'esperienza, che si manifestano nel linguaggio: "l'intera facoltà di pensare riposa sul linguaggio" (p. 141); "la prima purificazione della filosofia consistette infatti nel tentativo in parte frainteso, in parte mal riuscito, di rendere la ragione indipendente da ogni eredità del passato, da ogni tradizione, e da ogni fede in questa" (corsivo nostro). Hamann aveva infatti legato il Cristianesimo ad una fede in eventi storici (cfr. *supra*, n. 114), ma qui il discorso si sposta in direzione "secolare": si sta postulando il carattere nazionale e popolare della cultura, cioè un pilastro del Romanticismo. Cfr. anche i Frammenti estratti da Lupi a p. 210 e 214 (lettere a Lindner e a Jacobi). Un rapporto diretto tra la dottrina della lingua di Hamann e quella della lingua adamica di Böhme (le due sono del tutto raffrontabili) è ipotizzato da Lupi, cit., p. CLVIII.

¹¹⁸ "La poesia è la lingua madre del genere umano" (*Aesthetica in nuce*, in *Scritti di estetica*, cit., p. 122); "Il linguaggio più antico fu musica", (*Metacritica sul purismo della ragione*, cit., p. 142); "La scrittura più antica fu pittura e disegno" (ivi, p. 143).

¹¹⁹ *ivi*.

¹²⁰ Lupi, cit., p. CXXIX; *Aesthetica in nuce*, p. 123.

¹²¹ Si ricorderà che Böhme si scusava per esser costretto ad esporre in modo imperfetto, nei limiti di ciò che gli consentiva la comunicazione umana, ciò che egli sapeva in modo diretto e perfetto per diretta comunicazione divina.

¹²² *Aesthetica in nuce*, pp. 125-126.

¹²³ Cfr. anche i Frammenti estratti da Lupi: p. 209 (dalle *Meditazioni bibliche*, per il cui testo cfr. *Scritti cristiani*, vol. 1°): "Le nostre parole sono allegorie dei pensieri o immagini di essi"; pp. 209-210 (da una lettera a Lindner): "L'essenza invisibile delle nostre anime si manifesta per mezzo delle parole, così come la creazione è un discorso il cui filo si estende dal principio alla fine del cielo". La dottrina del linguaggio di Hamann ha un fondamento essenzialmente religioso nel concetto di Parola creatrice; Dio crea tramite la Parola, e quindi la Creazione è "un discorso alla creatura per mezzo della creatura" (*Aesthetica in nuce*, p. 125) cioè attraverso la natura della quale, dopo la caduta, "non rimangono ora in nostro possesso che versi scomposti" (ivi). Al riguardo cfr. anche la n. 3, *ivi*, del Curatore: Hamann intende indicare che la natura è sì, la Parola di Dio, ma ridotta a un puzzle di frammenti che tocca a noi ricomporre, leggendoli in filigrana. Sulla natura divina della parola umana come riflesso della Parola divina, cfr. *Meditazioni bibliche*, cit., pp. 415-422; Lupi espone la dottrina del Dio/scrittore e della Parola Creazione/creatrice alle pp. CLII-CLVII; l'idea in noi sta alla parola (umana) come il cielo sta alla terra (p. CLIV). Cfr. inoltre pp. CLXXIII-CLXXVII su tutto l'argomento in generale, sui rapporti Böhme→Hamann→Herder, e sui precedenti in Bengel relativamente a ciò che Lupi definisce giustamente "problema religioso-estetico" (p. CLXXVII).

¹²⁴ Cfr. al riguardo *Briciole*, 8 (*Scritti cristiani*, vol. 1°, p. 433): "Noi tutti siamo capaci di essere profeti. Tutti i fenomeni della natura sono sogni, volti, enigmi che hanno il loro significato, il loro senso segreto. Il libro della natura e i volti non sono che cifre, segni nascosti, che abbisognano della stessa chiave che interpreta la Sacra Scrittura e che è l'intento della sua ispirazione"; "La vera poesia è un genere naturale della profezia" (Frammento estratto da Lupi, da *Meditazioni bibliche*, in *Scritti di estetica*, p. 189); "La scienza della natura e la storia sono le due parti sulle quali riposa la vera religione" (*Meditazioni bibliche*, p. 51); "Iddio si manifesta, il Creatore del mondo si fa scrittore" (ivi); egualmente *ivi*, p. 54, per la difficoltà di trasferire in parole le visioni divine; nella natura "tutto è divino" (*Le ultime volontà del Cavaliere di Rosenkreuz*, *Scritti di Estetica*, p. 165); "l'elemento divino...eleva i miracoli della natura e le opere originali dell'arte a simboli" (frammento estratto da *I Magi d'Oriente*, *Scritti di Estetica*, p. 191); "La conoscenza è e rimane il segreto del vero autore. Essa è la profonda sorgente della verità, che è nel cuore e nello spirito" (ivi, da una lettera a Jacobi, p. 200); "Spirito di osservazione e spirito di profezia sono i rami del genio umano. Al campo del primo appartiene tutto il presente, al campo del secondo tutto l'assente: il passato e il futuro....Il genio poetico esterna la sua potenza in quanto

i sensi.¹²⁵ Il genio diviene quindi in Hamann una figura ben nota: è l'uomo il cui sapere attinge il divino, è l'uomo che verrà, l'uomo interiormente risorto di Böhme;¹²⁶ del tutto ovvio quindi che il problema dell'arte si giochi sulla sincerità dei moventi, sul piano etico, sui contenuti più che non sulla forma;¹²⁷ quest'arte che nasce dalle passioni non ha nulla a che vedere con la "bella natura", cosa da bellimbusti,¹²⁸ e la poesia non è a metro dei filologi, che si occupano soltanto di ossa secche.¹²⁹ La vita ha ragione dell'Accademia¹³⁰ così come il movimento del pensiero contraddice la sillogistica;¹³¹ la nascita del genio è una vera strage degli innocenti.¹³²

Sdipanando quanto abbiamo sopra compresso in poche righe, se ne ricava una dottrina estetica che va di gran lunga oltre quella di Baumgarten, raccogliendo la provocazione implicita -ma non sviluppata- nella dottrina leibniziana delle *petites perceptions*; Hamann in tanto può far ciò in quanto non esita a ricollegare esplicitamente le strutture della dottrina della conoscenza al loro fondamento religioso e ad un radicale antirazionalismo. In Hamann, la ricostruzione del triangolo Dio/uomo/natura (dove il terzo polo è ormai natura-storia)¹³³ consente una lettura immediata del divino grazie alla quale i sensi vanno oltre la Ragione non in modo *confuso* (ancorché "chiaro": Baumgarten) ma, fuor d'ogni remora, in modo ben altrimenti esauriente che non la Ragione, perché in modo organico. Tale organicità impone una comprensione simbolica, condizione inevitabile, perché nella *totalità* conseguita tramite i sensi (esterni o interni) *coesistono gli opposti*. L'uomo può dunque attingere in sé e oltre sé una conoscenza certa e immediata, che tale resta tuttavia soltanto nel simbolo (nella parola poetica e/o profetica) perché, tradotta in segno (nella parola discorsiva, nel discorso concettuale) decade entro le strutture dicotomiche della Ragione e delle nostre lingue post-babeliche, eco deformata della trascendente Verità.¹³⁴

Abbiamo con ciò appena accennato un argomento caro ad Hamann: la coesistenza degli opposti nel reale, per la quale egli si è sempre esplicitamente battuto, e della quale egli cercava conferma nella lettura di Bruno, autore che gli era caro come lo fu ai Romantici, in quanto espressione alta di quel vitalismo rinascimentale che Hamann aveva ereditato tramite la linea paracelsiano-böhmiana a monte del Pietismo.¹³⁵ Questa coesistenza degli opposti non costituisce soltanto un paradigma sia del pensiero mitico/religioso che della creazione artistica,¹³⁶ ma è anche espressione di un modo di pensare la realtà che rifiuta valore veritativo alle partizioni della Ragione.

Questo modo di pensare, che potremmo definire "olistico", concepisce la realtà come totalità organica, nell'ambito della cui armonia soltanto possono essere pensati i singoli elementi;¹³⁷ si tratta dunque di un modo di pensare che non può che porsi sul fronte opposto ad ogni forma di Razionalismo, coinvolgendo, nel

per mezzo della finzione trasfigura in rappresentazioni presenti le visioni di un passato e di un futuro assenti" (*Una lettera volante, Scritti cristiani*, vol. 2°, p. 267); ciò è importante perché "chi può avere giuste idee sul presente senza conoscere il futuro? Il futuro determina il presente, e questo il passato" (*Seconda lettera ellenistica, Scritti di Estetica*, p. 84); l'affermazione concerne il carattere *profetico* della storia. Il genio è dunque colui che legge il divino nella natura e nella storia, i due luoghi nei quali Dio Si rivela (cfr. Lupi, cit., pp. CXVIII-CXXI). Il genio ha un fondamento religioso nel quale si rivela la forza della natura; arte e religione hanno un sostrato comune, anche l'arte è creazione di nuova realtà (ivi, pp. CXL-CXLIV).

¹²⁵ *Aesthetica in nuce*, p. 123; p. 130; p. 144; passioni e sensi sono alla base di tutto il poetico, comprendono e si esprimono soltanto per immagini.

¹²⁶ Lupi, cit., p. CXXXVI.

¹²⁷ Cfr. *Prima lettera ellenistica, Scritti di Estetica*, cit., in particolare pp. 78-79; la precettistica castra, circonda il sentimento: cfr. *Idee chimeriche di Abelardo Virbio*, ivi, pp. 114-116; senza eccezioni non si fanno capolavori, le regole sono sterili (frammento estratto da *Lettore e critico*, ivi, p. 193).

¹²⁸ Lupi, cit., p. CXL; il "buon gusto" non conduce oltre Batteux, cui si oppone Hamann (ivi, p. CLXXXIV).

¹²⁹ *Seconda lettera ellenistica*, cit., p. 84.

¹³⁰ *Idee chimeriche di Abelardo Virbio*, cit., pp. 111-112.

¹³¹ Estratto da *Nuvole, Scritti di Estetica*, p. 192.

¹³² *Aesthetica in nuce*, cit., p. 151.

¹³³ In una concezione religioso-teosofica non solo la natura è manifestazione della Parola, ma anche la storia è il luogo ove si rivela il *télos* divino che pervade il cosmo nell'estensione e nel tempo; quindi anche la storia è manifestazione della Parola. Tutte le forme del molteplice, durata inclusa, sono infatti l'Uno esplicito, come l'Uno è il molteplice implicito: è il respiro di un cosmo che vive in Dio, del quale Dio è trama e ordito; il contatto col divino, tramite il quale si accede al sapere, è nel cuore (Hamann, in Lupi, cit., p. CXII) non nella Ragione che divide ciò che Dio ha unito. Hamann scrive dunque a Jacobi (in Lupi, cit., p. CII): non *cogito, ergo sum*, ma *est, ergo cogito*; perciò anche la storia è luogo nel quale ascoltare la voce di Dio. Sottolineiamo questi temi di Hamann -coesistenza degli opposti e conoscenza/espressione simbolica, due aspetti che si rinviano l'un l'altro- perché oltre a presiedere all'Estetica romantica, rendono conto dell'altra grande svolta del Romanticismo: l'inizio della ricerca sul mito e la rivalutazione del pensiero mitico. Cfr. inoltre Lupi, cit., pp. CXIV-CXIX.

¹³⁴ Cfr. anche Lupi, cit., pp. CXXIX-CXXXI. Vedremo *infra* quanto vicina strutturalmente, benché in forma ormai secolarizzata, è la dottrina di Herder.

¹³⁵ Cfr. *Nuova apologia della lettera H, Scritti di estetica*, cit., p. 185, e la relativa n. 4 del Curatore, pp. 185-186; inoltre Lupi, ivi, pp. CVII-CIX e la lettera a Jacobi cit. a p. CIX.

¹³⁶ Abbiamo largamente sviluppato questo argomento tanto ne *Il mito e l'uomo*, che in *Arte, Memoria, Utopia*; non riteniamo quindi di dover tornarvi sopra.

¹³⁷ Il concetto di armonia è al fondamento della figura di Socrate: cfr. *Memorabili socratici, Scritti cristiani*, vol. 2°, p. 26. Socrate ha il gusto dell'armonia tra bellezza interna ed esterna, che gli deriva dalla nascita singolare e dall'educazione. Noi, viceversa, pensiamo troppo astrattamente (ivi). Hamann non ama il purismo dei formalisti, l'arte dev'essere ricca di sensi e di passioni: cfr. *Miscellanea di annotazioni sulla struttura della lingua francese, Scritti sul linguaggio*, cit., p. 107: "La purezza di una lingua è a scapito della sua ricchezza; una correttezza troppo vincolante nuoce alla sua forza e al suo vigore"; *Aesthetica in nuce*, cit., p. 141: "purificare l'uso naturale dei sensi dall'uso contro natura delle astrazioni"; inoltre, Lupi, pp. LXXX-LXXXI (ricostituzione dell'integralità della natura umana, conciliazione di Spirito e materia); ivi, p. CX, Hamann: "Una ragione che si riconosca come figlia dei sensi e della materia, ecco, questa è la mia religione".

primato del sapere religioso, anche l'antica polemica antigreca.¹³⁸ Esso coinvolge però tutta la logica dei suoi portatori e non si deve ritenere che si limiti ai problemi dell'arte, della conoscenza, e della religione: se anche così fosse non si tratterebbe comunque di poca cosa!

Un pensiero "olistico" è un modo di pensare che coinvolge infatti ogni aspetto del reale; così abbiamo visto che precisamente di esso si tratta quando il Romanticismo prende le distanze dalla Rivoluzione Francese e si volge a Burke: si tratta infatti di affermare una concezione organicistica dello Stato, inteso come organismo i cui membri concorrono allo stesso scopo, e la cui logica è quella della sua storia, che è storia di quegli individui; lo Stato non è un'astratta geometria razionalista che fa del "cittadino" un soggetto *anonimo*, come tale mero oggetto di leggi che ne trascendono la concreta figura, pensabile soltanto entro una cultura e una storia; un cittadino la cui astratta eguaglianza è soltanto il risultato di una brutale potatura delle storiche individualità, ridisegnate in unico modulo geometrico. Per questa ragione la rivoluzione romantica non poteva essere una rivoluzione che scendesse in campo con le picche dei sanculotti, ma queste ragioni mostrano bene anche quali fossero le sue radici: il Romanticismo -ci si perdoni il *calembour*- è ben più che *in nuce* già in Hamann.

Per questa ragione, prima di procedere, ci preme ancora una piccola notazione sullo spostamento radicale di prospettiva che subisce, con Hamann, la collocazione dell'arte. Un primo punto, che abbiamo sufficientemente mostrato e che non necessita di ulteriori chiarimenti, concerne il suo ruolo nella conoscenza: ora esso non è più un ruolo "inferiore" come in Baumgarten, ma un ruolo privilegiato. Il profeta/poeta attinge il sapere della totalità negato al razionalista; crea la nuova realtà, cioè i nuovi modi della verità stessa; come annuncio/manifestazione del trascendente nell'immanente, egli continua quindi l'opera della Parola nella creazione del mondo. Se anche si spoglia questa struttura della premessa teologica, si deve convenire che ci si trova dinnanzi ad un nuovo concetto di "verità": la verità è una costruzione storica che viene annunciata e fondata dal profeta/poeta. L'arte diviene luogo e strumento di lotta per l'esistenza, nella quale si adombrano i lineamenti di un futuro utopico; l'arte è quindi anche espressione del desiderio, costruzione inevitabilmente ideologica.

Tutto ciò batte in breccia ogni stantia discussione sul "bello" e l'arroganza normativa del fruitore e delle sue *idées reçues*, malamente occultata nel misterioso "Giudizio di gusto"; il momento dell'arte non va più cercato in alcuna normativa fondata sugli *anciens* e applicata all'opera/oggetto come "certificato di ammissione"; il momento dell'arte va cercato nel *fare* dell'artista. Più che di Estetica si dovrebbe cominciare a parlare di "antropologia dell'arte", ed è perciò quantomeno scontato che da questo momento si metta in primo piano, come fa Hamann, lo *spirito* dell'opera -cioè dell'artista- *a partire dal quale l'opera deve essere compresa*. Aspetti etici come la "sincerità" divengono perciò importanti, anche se mal definibili; certamente però, se si esamina la validità di un "fare", è impossibile prescindere dalle *ragioni del fare*. Le ragioni, per l'appunto, non la Ragione. Forse tutto ciò aiuta a comprendere meglio il profondo significato che acquisiscono le posizioni di Friedrich Schlegel (e di Schiller) quando individuano nell'avvento della cultura testamentaria la linea di discriminare tra il modo di darsi dell'arte negli "*anciens*" e nei "*modernes*". Definire che cosa sia l'arte è tentativo vano; essa è stata e sarà tutto quel che si vuole, ma certamente, dopo il Romanticismo, essa non è più quel che -forse- avrebbe potuto essere prima.¹³⁹

Se, dunque, Hamann deve considerarsi la premessa imprescindibile del Romanticismo, l'origine della traduzione del pensiero religioso in dottrina estetica; il passaggio dall'uno all'altra, che è un fenomeno di secolarizzazione, va cercato in un altro grande protagonista, che costituisce il ponte attraverso il quale si congiungono -ci si consenta l'immagine- le due rive dello stretto. Intendiamo riferirci ad Herder (1744-1803)

¹³⁸ *Ästhetica in nuce*, p. 145: "Ma perché ci dobbiamo fermare davanti alle fontane bucate dei greci, e trascuriamo le fonti più vive dell'antichità?". Contro il sapere come *theoria* (ivi): "Narciso (il bulbo degli spiriti belli) ama la sua immagine più della sua vita". Si ricorderà che Batteux faceva riferimento agli "spiriti belli" e l'espressione era comune all'Estetica tedesca del tempo. Subito dopo, Hamann si scaglia contro "filosofi e teologi" (p. 146; cfr. anche la n. 3 del Curatore) e invoca la magia e la sapienza d'oriente (p. 147). La Grecia è accusata di aver "profanato il santuario delle scienze" e trasformato la poesia in una facile prosa da caffè (frammento estratto da *Nuvole, Scritti di Estetica*, pp. 192-193). In *Konkompax (Scritti cristiani, vol. 2°)* irride la "Santa ragione" (p. 110) che definisce un idolo (p. 117); "la santità della ragione è la millanteria più gratuita, arbitraria e svergognata" (cit. in Lupi, p. C); la sua opera consiste nel "dividere ciò che la natura ha unito" (ivi, pp. C-CI); Kant ha "odio gnostico per la materia" e "amore mistico per la forma" (ivi, p. CIII). Si noterà l'impostazione alchemico-teosofica che rivaluta la materialità dello spirito, e ancora: "Bugie sono tutti i canoni della vostra ragione" che è mortuaria, mentre "Dio...non è un Dio dei morti, ma dei viventi" (*Nuova apologia della lettera H*, cit., p. 183). Lo spirito vivente è un fermento che agita, tende e conforma la materia: viene alla mente il concetto di forma nella *Rede* di Schelling.

¹³⁹ A nostro avviso fa perno su Hamann quel radicale sovvertimento romantico, che inizia con Baumgarten, del tradizionale concetto filosofico di verità, segnalato con molta precisione da M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, cit., p. 29; questa rivoluzione è da lui definita "liberazione dal potere tutorio del concettuale"; l'arte, non più "imitazione" diviene il luogo "in welchem eine vorgängige Tätigkeit sich in Werk setzt": l'essere o l'Assoluto. Non si potrebbe chiarire meglio l'origine religiosa delle strutture di pensiero messe in opera dai Romantici per dare un senso all'irrisolvibile realtà dell'arte; quanto al passaggio che si opera da Leibniz e Baumgarten ai Romantici, da Hamann in poi, esso consiste precisamente in questo: nelle "sensazioni confuse" si traslascia il problema della loro "confusione" per valorizzare la loro apertura totalizzante, ben più ampia di quella delle sensazioni distinte, razionalizzabili. Ciò è possibile perché Hamann "riscopre" la totalità come luogo di coesistenza degli opposti, quindi di necessaria indistinzione; in quanto pertinente alla totalità, questa indistinzione è però un *di più*, non un *meno*, rispetto alle distinzioni castranti della Ragione, che, nei confronti della totalità, *falsificano*. A sua volta questa presa di campo per il *totale indistinto come Fons vitae*, presuppone il primato della vita come continua creazione: Hamann scopre in questo primato *la radice della libertà*, ed è perciò un autentico erede della tradizione non-conformista, che egli trasmette ai Romantici. A prescindere dalla riscoperta del pensiero mitico -che ne è un *byproduct*- questa posizione assume soprattutto un significato epocale nei confronti del problema della verità: non esiste "la verità"; la verità si crea giorno per giorno testimoniandola, è un perpetuo divenire; la Ragione unica è ideologia del dominio, esistono soltanto *le ragioni*.

che nella sua vasta opera di erudito raccoglie la lezione di Hamann, spogliandola però delle valenze mistiche. Herder era infatti un deista, e nonostante la sua lotta contro il Razionalismo, un buon figlio del secolo dei Lumi; per questa ragione egli leggeva la religione e la storia con le lenti della razionalità e dell'ottimismo progressista. Ciò che lo teneva lontano dal Razionalismo erano tuttavia le premesse olistiche del suo pensiero, cioè considerare il cosmo -perciò anche la natura e la storia- come una continuità ininterrotta,¹⁴⁰ quindi anche il sapere come un fatto enciclopedico; infatti la premessa del pensiero olistico è una visione organicistica del cosmo inteso come vivente (di qui il primato della storia) e perciò la conseguente visione del reale come luogo di continua trasformazione, e di tensione alla realizzazione di un progetto utopico, poneva Herder in contrasto con il Razionalismo.

Gli sviluppi del suo pensiero sono già anticipati in quel singolare documento giovanile che è il *Journal meiner Reise im Jahr 1769*,¹⁴¹ frutto della sua decisione di abbandonare la professione del Pastore intrapresa a Riga, e di gettarsi alla conoscenza avventurosa dell'Europa in un ripensamento generale su se stesso e sul mondo: noto è l'*incipit* del *Giornale* che si spalanca sull'infinito romantico¹⁴² e lascia intendere un proposito di rifondazione.

Nella sua *Introduzione* alla trad. it., cit., Guzzi ha messo in luce questo carattere "aperto" dell'opera: il mondo e l'uomo non sono opera della Ragione, ma di forze organiche; per conseguenza anche il "progresso" (della natura, della storia) non può essere sistematizzato, è aperto all'imprevedibile, perché il nostro destino è l'incarnazione dei nostri pensieri sempre nuovi, nati sul desiderio, sull'esperienza della vita; il futuro nasce dalla nostra fede e dalle nostre speranze. In questo nostro futuro c'è forse il "superuomo", cioè l'uomo come perfezione di un Progetto cui tendiamo; lo impone il concetto di continuità della catena, che va dal minerale all'uomo, e che lascia aperta l'esigenza di un gradino intermedio tra l'uomo e l'angelo.¹⁴³ Nel complesso l'attenzione di Guzzi è centrata sul carattere innovativo del pensiero di Herder, il quale avverte, come prima di lui Hamann, il neo-conformismo razionalista che si andava creando ad opera di una grigia manovalanza intellettuale.

Più ampio il *Nachwort* dell'edizione critica di K. Mommsen, cit., che sottolinea gli stessi aspetti, ma anche altri; tra questi il vitalismo che dilaga dallo scritto di Herder, nel quale ricorrono continuamente e in tutte le circostanze le parole "vita" e "vivente", a connotare in positivo tutti gli aspetti della cultura (scienza, arte, linguaggio, religione) che egli contrappone ad altri giudicati "morti";¹⁴⁴ sulla scorta di Hamann egli rifiutava infatti le astrazioni che allontanano dalla concretezza esistenziale.¹⁴⁵ Particolare attenzione viene dedicata al rapporto di Herder con il Razionalismo rivoluzionario, nelle sue astrazioni ideologiche e nei suoi concreti esiti, che egli condannava pur restando, di fatto, un illuminista; il *Journal*, con i suoi vasti propositi educativi, è un documento dell'Illuminismo; al contrario di Voltaire però, egli detestava l'epoca di Luigi XIV: egli avvertiva come sorpassata questa cultura francese, dominante nel XVIII secolo.¹⁴⁶

Il programma educativo rappresenta la parte più consistente del *Journal*, e merita quindi attenzione; esso va tuttavia compreso all'interno del vasto processo psicologico di ripensamento sulla propria collocazione, che è il tratto dominante dell'opera. Dopo la citata apertura, Herder descrive infatti il suo passaggio dalla terraferma alla nave come radicale cambiamento di stato, una *dislocazione* dal mondo delle abitudini e delle norme che sembrano occupare lo spazio dell'esistenza, per entrare in quello stato di sospensione ove la vita torna ad ingombrare l'orizzonte con la sua immediatezza, e la norma appare come legge estranea di un mondo dissolto. La nave è dunque il prototipo (das Urbild) di un regno a sé con sue proprie leggi, che costringe l'individuo a rimettersi in discussione;¹⁴⁷ "così", dice Herder, "diventai filosofo sulla nave".¹⁴⁸ La filosofia nasce soltanto dal radicale ripensamento di se stessi nell'enigma dell'essere, ed è un ripensamento che non può

¹⁴⁰ La parola "catena" (Kette) ricorre con notevole frequenza nei suoi scritti, applicata all'evoluzione della vita sulla terra, alla tassonomica (Linneo è uno dei suoi riferimenti) alla storia, etc.

¹⁴¹ hrsg. von K. Mommsen unter Mitarbeit von M. Mommsen und G. Wackerl, Stuttgart, Reclam, 1976; ed. it. a cura di M. Guzzi, Pres. di C. Sini, Milano, Spirali, 1984.

¹⁴² "Den 23 mai/3 Jun. reisete ich aus Riga ab und den 25/5. ging ich in See, um ich weiß nicht wohin? zu gehen". Herder parte senza porsi programmi, importante è partire; andare incontro all'imprevedibile immensità del mondo abbandonando un presente insoddisfacente.

¹⁴³ Cit. in Guzzi, cit., p. 19. Occorre notare che non si tratta, qui, dell'uomo risorto, "cristificato", del Pietismo. Herder è essenzialmente un deista, nel quale si secolarizzano i temi del Pietismo, fondendosi con un mito del Progresso schiettamente illuminista; cfr. E. Benz, *Der dreifachen Aspekt des Übermenschen*, cit., in particolare p. 129 sgg. (Die Abwertung des christlichen Übermenschen bei Herder). Nell'articolo (pp. 109-192) si ripercorre il mito dalle sue tracce testamentarie sino alla completa secolarizzazione, passando attraverso gli esiti eretici. Con Herder il mito è vissuto come compimento di un processo evolutivistico immanente all'universo: l'uomo è un "progetto" al quale l'umanità tende, in un continuo perfezionamento. Si tratta comunque di un mito che percorre tutto l'occidente cristiano, e che è fondamentale nella sua cultura, in sempre nuove forme anche dopo la secolarizzazione.

¹⁴⁴ *Journal meiner Reise*, cit., p. 207 sgg.

¹⁴⁵ *ivi*, p. 210.

¹⁴⁶ *ivi*, pp. 224-232.

¹⁴⁷ Si tratta della singolare esperienza "ermetica" che abbiamo descritto ne *Il mito e l'uomo* a proposito di Hermes, dio dei dislocati.

¹⁴⁸ "und so ward ich Philosoph auf den Schiffe" (*Journal*, cit., p. 13). Anche questa espressione di Herder è famosa, per esser stata ripresa da Nietzsche (cfr. il commento di Sini nella sua *Presentazione al Giornale*, cit., p. 10).

poggiare sul già detto: Herder non ha libri con sé,¹⁴⁹ e non ha ancora imparato bene a pensare partendo dalla natura, senza libri e strumenti.¹⁵⁰

Ecco dunque che in questo ripensamento globale gli si prospetta quello che sarà l'oggetto delle sue opere più impegnative:¹⁵¹ una storia cosmica che insegue il progetto nascosto dell'essere non attraverso inani trame matematiche della Ragione, di concetto in concetto; ma circumnavigando l'essere lungo il periplo sterminato del suo manifestarsi nella natura, nella storia, nel linguaggio.¹⁵² L'ipotesi perseguita dal giovane Herder per il restante della propria vita, sarà quella di una storia naturale che si prosegue attraverso la storia dell'umanità; di una storia dell'umanità che si diparte da un'unica radice (la coppia primordiale) per svilupparsi nelle storie dei singoli popoli attraverso un processo diffusionista. Le tracce di questa vicenda si scoprono nella filogenesi delle lingue (così come la storia delle specie è segnata dalla tassonomia linneana) e in quella dei miti, relitti di una verità originaria perduta: la culla delle lingue e dei miti è l'Asia, punto fermo della nuova *Stimmung* romantica: la *Sehnsucht nach Ost*.¹⁵³ Dall'oriente viene l'arte, la poesia che è la lingua madre dell'umanità, caratterizzata dall'organicità che la Ragione disarticola: come Hamann, Herder converge sulle stesse posizioni che Vico era andato elaborando qualche decennio prima. Arte, mito, religione, sono le forme di un pensiero organico, originario, dell'umanità; un pensare che è però un pensare *anche* con i sensi.¹⁵⁴ Arte, mito, religione e ogni forma di pensiero razionale, debbono esser comprese all'interno di un'unica vicenda umana, a sua volta parte di una vicenda cosmica: di qui parte il titanico progetto enciclopedico che Herder preannuncia nel *Journal*.¹⁵⁵ Di qui il programma d'insegnamento, da lui vagheggiato e delineato, che merita un cenno perché costituisce un'ulteriore chiave per comprendere l'atteggiamento di Herder.

Egli è radicalmente contrario all'insegnamento del latino come prima materia e al suo insegnamento come morta grammatica, perché "disabituata al pensiero autonomo".¹⁵⁶ La base dell'insegnamento è viceversa costituita dalla comprensione del mondo che circonda il ragazzo: la storia naturale, quella della società nella quale egli vive, i principi semplici e sentimentali della sua religione. Soltanto costruendo a partire da queste basi si dovrà passare a discipline sempre più astratte, culminanti con la filosofia; mentre per quanto concerne le lingue s'inizierà con il tedesco, per poi passare a lingue "colte" ma vive (francese e italiano) e poi, in progressione, latino, greco ed ebraico. Il *Journal* termina con una descrizione delle "età" dell'anima umana che è tutto un inno alla gioventù, alle passioni e all'immaginazione che l'accompagnano; qui, invertendo uno schema diffuso, le età dell'uomo sono paragonate a quelle della storia e dell'umanità, sicché è evidente che siamo dinnanzi ad un inno in gloria della poesia e della bellezza, nel quale la Ragione, con la sua sterilità, fa la parte della triste età senile. Herder aveva 25 anni.

Enunciato il suo programma, Herder dedicò gli anni restanti a realizzarlo con opere di onnivora erudizione che lo misero in rotta di collisione con Kant¹⁵⁷ mentre gli procuravano l'ammirazione di Goethe. Ne seguiremo il tracciato in ordine cronologico.

In ordine cronologico la prima di queste opere fu la *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, che gli provocò un certo attrito con il suo grande referente, Hamann, sostenitore dell'origine divina del linguaggio, secondo la tradizione böhmana.¹⁵⁸ Herder, che per quanto concerne il ruolo fondante del linguaggio si teneva strettamente alla dottrina di Hamann, che è poi quella romantica, ne andò divergendo su questo punto: in luogo di un'origine divina, metastorica, egli ne reclamava l'origine storica e dunque umana. Come afferma Irmischer nel suo *Nachwort*,¹⁵⁹ Herder pensava "filosoficamente" laddove Hamann argomentava "teologicamente, esistenzialmente".

¹⁴⁹ Herder descrive così la situazione abbandonata in terraferma (trad. it., cit., p. 29): "Non sarei divenuto un calamaio pieno di erudizione e un dizionario di arti e di scienze che non ho conosciuto e non comprendo; non sarei divenuto uno scaffale ricolmo di carte e di libri che s'adatta solo alla stanza da studio".

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 32.

¹⁵¹ *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (hrsg. von R. Smend, Werke in zehn Bänden, Bd. 5, Frankfurt, D.K.G., 1993) del 1774-1776; *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (hrsg. von M. Bollacher, *ivi*, Bd. 6, 1989) del 1784-1791; *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, del 1774 (hrsg. von J. Brummack und M. Bollacher, *ivi*, Bd. 4, 1994); *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, del 1772 (hrsg. von H.D. Irmischer, Stuttgart, Reclam, 1966).

¹⁵² Su un piano completamente diverso e di ben altro respiro, ciò ricorda le posizioni di quel libertinismo erudito -sopraffatto dagli sviluppi del Razionalismo- che tendeva ad una "fenomenologia" della verità, ad una verità essenzialmente "giudiziaria", come convergenza di indizi.

¹⁵³ Precisamente in Tartaria inizia l'avventura della lingua; in Tartaria anche Swedenborg aveva pensato di rintracciare la lingua adamica.

¹⁵⁴ Herder rimproverava a Baumgarten, oltre all'uso del latino, la distinzione tra *gnoseologia inferior* -la conoscenza sensoriale- e la conoscenza logica, considerata "sorella maggiore". Per Herder tale gerarchia era del tutto immotivata: cfr. i 4 frammenti raccolti sotto il titolo *Begründung einer Ästhetik in der Auseinandersetzung mit Alexander Gottlieb Baumgarten*, Werke in zehn Bänden, Bd. 1, hrsg. von U. Gaier, loc. cit., 1985. Naturalmente Herder detestava Batteux: cfr. *Batteux Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, *ivi*, Bd. 2, hrsg. von G.E. Grimm, *ivi*, 1993.

¹⁵⁵ pp. 25, 25 - 32, 13; nella trad. it., pp. 44-48.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 76.

¹⁵⁷ Cfr. il commento di Bollacher a *Ideen*, etc., cit., pp. 905-907.

¹⁵⁸ Cfr. *Le ultime volontà del Cavalier di Rosencreuz sull'origine divina e umana del linguaggio*, *Scritti di Estetica*, cit.; e il saggio introduttivo del Lupi alle pp. CLXII-CLXVIII. In questo saggio cfr. anche le pp. CCII-CCIII: dopo Hamann, il Romanticismo opera una svolta, nella quale la riunione di "religione, filosofia, scienza ed arte" viene secolarizzata entro una concezione dell'uomo/creatore. Quest'operazione "ha il suo fulcro in Herder"; cfr. inoltre Irmischer, cit., pp. 168-169.

¹⁵⁹ Cit., p. 170. Lupi, cit., p. CCIII, vede in Hamann il capostipite della linea di pensiero che giunge a Kierkegaard e Klages, su questo punto divergente dalla linea romantica.

In effetti la radicale differenza è costituita dalla concezione evoluzionistica della storia, che vede Herder ipotizzare uno sviluppo progressivo della vita nell'universo, dal minerale all'uomo, e, nell'uomo, dai sensi all'intelletto; in ciò tuttavia egli si differenzia radicalmente anche dal razionalismo illuminista, perché la sua concezione del progresso non è lineare, ma organica. In altre parole, il punto d'arrivo non è un Intelletto che va *oltre* i sensi, ma un Intelletto che di questi rappresenta uno sviluppo, nel quale il "dopo" non "supera" ma "ingloba" il "prima". Il mito di Herder, che sarà poi quello romantico, è quello di un'armonia tra sensi e intelletto.¹⁶⁰ La "crescita" dell'umanità è per Herder del tutto analoga a quella di un organismo; la vita, nella sua storicità organica, è il punto di partenza analogico sul quale si modellano le strutture del suo pensiero, nell'esame di ogni fenomeno; questa crescita è il processo nel corso del quale l'uomo "diventa" uomo, ed è un fenomeno evolutivo naturale.¹⁶¹ Si noti questo passaggio attraverso il quale il Romanticismo si riaggancia all'Illuminismo: *il divino è riassorbito nelle scienze naturali*.

Il linguaggio ha dunque origine nella natura¹⁶² e va progredendo con il progredire della vicenda umana, a partire dalle più antiche lingue asiatiche, sicché *l'uomo è una creazione del linguaggio*;¹⁶³ pensare è parlare, e meglio si pensa, meglio si parla.¹⁶⁴ Si noti dunque questa progressione tutta umana dai sensi -che l'uomo condivide con il mondo animale- all'Intelletto, che avviene nel linguaggio: un'umanità intellettualmente povera, non in grado di esprimersi nel linguaggio, animalesca, sarebbe una triste contraddizione.¹⁶⁵

Linguaggio e anima si costruiscono insieme progressivamente¹⁶⁶ nell'ambito della società, com'è naturale per un animale sociale;¹⁶⁷ inoltre, poiché l'uomo non poteva rimanere chiuso, nell'ambito del proprio sviluppo, in un unico gregge, non rimase in lui un unico linguaggio; i diversi popoli e i diversi linguaggi rappresentano un fenomeno evolutivo sincronico/diacronico.¹⁶⁸

Il linguaggio è dunque vivente e mutevole -un vero Proteo; un linguaggio prossimo alle origini è, come la gioventù, ricco di potenzialità, denso di significati; è poetico, come mostrano i resti delle più antiche lingue orientali, che costituiscono testimonianza della fonte unica di tutte le lingue.¹⁶⁹ La loro linea di sviluppo, come quella dell'umanità, si diparte da una sola sorgente.¹⁷⁰

Questa vicenda è quella di un linguaggio la cui origine è dunque umana, non divina, e che evolve verso forme sempre più "filosofiche": *necessariamente*, perché anche un nano, issato sulle spalle di un gigante, è più alto del gigante stesso: il divino dell'uomo, più che nell'origine, è nel traguardo utopico di questa immensa costruzione umana.¹⁷¹

Herder inizia dunque a costruire una "filosofia della storia" quale era nei suoi propositi; alla filosofia della storia fa diretto riferimento nell'altra grande opera, quasi contemporanea. Anche qui gli stessi capisaldi: il pensiero, inizialmente teologico, ora filosofico, si muove lungo una direttrice spazio-temporale che va da oriente a occidente.¹⁷² Anche l'arte si sviluppa in rapporto alla storia e alle culture dei popoli; qui c'è da osservare che anche il grande Winckelmann sbagliò nel giudicare dell'arte egizia sulla base di quella greca;¹⁷³ mitologia, poesia, filosofia e "belle arti" (*schöne Künste*) si sviluppano da uno stesso germe primordiale a partire dall'oriente.¹⁷⁴ La storia di questo sviluppo è una costruzione immensa, alla quale ogni epoca, ogni popolo, ogni nazione, danno ciascuno un proprio originale contributo: l'immagine è quella di un fiume immenso che da una piccola sorgente, goccia dopo goccia s'ingrossa, dirigendosi alla foce: l'analogia con il fenomeno naturale fa dello sviluppo storico il luogo del *manifester* Si di Dio,¹⁷⁵ una concezione che avevamo già trovato in Hamann.

Lungo il percorso Oriente→Egitto→Grecia→Italia si sviluppa dunque la mitologia, la religione, la filosofia dell'umanità, ma in questa storia la comparsa del Cristianesimo rappresenta un punto di svolta.¹⁷⁶ Come abbiamo già notato nel precedente capitolo, il Cristianesimo rappresenta infatti per tutto il Romanticismo un punto singolare, non necessariamente di discontinuità, ma certamente di azzeramento di un *trend*, dopo il quale il moto riparte in una nuova direzione. Infatti a partire da esso la religione, che sino a quel tempo si era

¹⁶⁰ Irmscher, p. 160; *Abhandlung*, p. 28.

¹⁶¹ *ivi*, p. 82.

¹⁶² *ivi*, p. 9; p. 14; p. 16.

¹⁶³ *ivi*, p. 80.

¹⁶⁴ *ivi*, pp. 85-86.

¹⁶⁵ *ivi*, p. 87.

¹⁶⁶ *ivi*, p. 90.

¹⁶⁷ *ivi*, p. 95.

¹⁶⁸ *ivi*, p. 104.

¹⁶⁹ *ivi*, pp. 104-112.

¹⁷⁰ *ivi*, p. 113.

¹⁷¹ *ivi*, pp. 120-121.

¹⁷² *Auch eine Philosophie, etc.*, ed. cit., pp. 18-19.

¹⁷³ *ivi*, p. 23. Herder ha sempre tessuto l'elogio di Winckelmann, sul quale ha scritto molto: cfr. *Schriftstellers Porträts und Nekrologe*, Werke in zehn Bänden, vol. 2°, hrsg. von G.E. Grimm, loc. cit., 1993; tuttavia questo punto di critica mostra quanto grande fosse la divergenza reale tra loro.

¹⁷⁴ *Auch eine Philosophie*, cit., p. 27.

¹⁷⁵ *ivi*, pp. 41-42.

¹⁷⁶ *ivi*, p. 46.

manifestata attraverso culti nazionali, e con caratteri cerimoniali, si fonde con la ragione, diviene filosofia, ed evolve nel Deismo.¹⁷⁷

Come si noterà, Herder torna alla piega fondamentale assunta dal pensiero occidentale a conclusione dell'Illuminismo: una falsa tolleranza progressista fonda espressamente l'ideologia dell'Occidente, inteso come culmine di un lungo cammino, come punto di necessaria convergenza degli sviluppi dell'umanità tutta. In questo ambito razionale, che in tanto si è potuto costruire, in quanto il Cristianesimo è una religione razionale, sarà possibile realizzare il progresso comune nel nuovo linguaggio comune della Ragione occidentale; l'Occidente è la casa comune del mondo. Al vincitore che si espande sul pianeta, nulla sembra più ovvio e condivisibile della propria stessa ideologia, e nulla appare più desiderabile della pace e della fratellanza, una volta stabilito il predominio.

Si conforma così una concezione del progresso umano nella quale l'antirazionalista Herder trova un posto anche per Cartesio¹⁷⁸ senza in ciò contraddirsi: una volta stabilita una *filosofia della storia*, ai personaggi della storia non resta che prender posto nel treno della filosofia: per ognuno si troverà il suo.¹⁷⁹ Il testo di Herder è una rapida bozza in attesa di sviluppi, e in essa l'autore insacca tutto quel che può, come in una valigia preparata in fretta; c'è tutto e il contrario di tutto, tra corsivi e punti esclamativi, perché egli deve giungere a scoprire e a mostrare la segreta armonia programmatica che percorre la vicenda cosmica sotto le sue apparenti contraddizioni. Herder, in questo un vero Romantico, è ossessionato dall'armonia degli opposti, spia evidente di un atteggiamento utopico.

La *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, rappresenta uno dei principali sviluppi del programma di ricerca herderiano, che focalizza il problema mitico-religioso. Nel suo commento intitolato *Herder und die Bibel*,¹⁸⁰ il curatore R. Smend ha sottolineato il carattere del tutto personale dell'approccio di Herder alla Bibbia. Herder non si allinea con Hamann nella radicale chiusura alle posizioni filologiche di Michaelis;¹⁸¹ egli vuol intendere il testo nella sua storicità, e vede in esso innanzitutto un testo poetico, prima ancora che religioso.¹⁸² Nella Bibbia, che diventa espressione di una religione tra le tante, gli interessa dunque quel modo di intendere con i sensi che egli pone -in ciò prossimo a Vico- come prima espressione dell'umanità e caratteristico dell'oriente, che dell'umanità fu la culla: questo modo d'intendere fu la poesia, nella quale ormai si secolarizza la religiosità.¹⁸³

L'opera, rimasta incompiuta, è importante per le sue linee-guida che si possono così brevemente riassumere: nel divenire della natura (= storia naturale) e della storia (= storia dell'umanità) è il progressivo rivelarsi di Dio. L'antichità pre-giudaica mostra l'esistenza di una religiosità che si presenta in forme analoghe in vari popoli; lo sforzo titanico di tutta la ricerca di Herder (a prescindere dai suoi aspetti fantastici) consiste nel raffrontare le religioni di tutti i tempi e di tutti i popoli, per mostrare che esse sono *analogicamente* riconducibili l'una all'altra, dopo esser state ridotte al loro *simbolismo*. A questa religiosità attinse Mosè per dare al suo popolo una sua legge; il *Genesi* è un mito come gli altri, perché è assurdo pensare che Dio avesse eletto il piccolo e oscuro popolo degli Ebrei per rivelarsi; d'altronde si deve affermare egualmente che il Dio della Bibbia non è il vero Dio: Herder detestava gli Gnostici, ma li conosceva e ne tratta diffusamente nel testo.¹⁸⁴ Dunque non c'è una Rivelazione che interviene nella storia a sostituire la religiosità naturale; è questa, viceversa, che, diffusa presso tutti i popoli, rappresenta la traccia di una Rivelazione originaria.

Si noterà la vicinanza con il mito di Postel, ma anche l'implicito deismo razionalista dell'impostazione: qui si pone l'esigenza di rendere *tutti i popoli eguali* destituendo il mito di un popolo eletto. Herder sottolinea l'eguaglianza del genere umano, disceso da una sola fonte, ciò che lo pone naturalmente in una posizione tutt'altro che ortodossa sotto il profilo di una continuità Ebraismo-Cristianesimo, ma gli è

¹⁷⁷ *ivi*, pp. 46-48.

¹⁷⁸ *ivi*, p. 59.

¹⁷⁹ La filosofia della storia di Herder si sviluppa come analogia dello sviluppo degli organismi; cfr., ad esempio, l'esclamazione a p. 88 (corsivi suoi): "*Trascorrere di Dio attraverso le Nazioni! Spirito delle leggi dei Tempi dei costumi e delle arti, come si susseguono l'un l'altro, si sviluppano, si preannunciano e si cacciano!*". Espressioni simili, con varianti, sono assai diffuse; tutto concorre verso un traguardo che è la progressiva rivelazione dell'Assoluto, come mostra la conclusione del testo (p. 107) dove Herder termina con la citazione del noto passo di Paolo (*I Cor.*, 13, 12): "*Videmus nunc per speculum in ænigmatibus: tunc autem de facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem sicut et cognitum sum, etc.*".

¹⁸⁰ P. 1311 sgg. Per il rapporto di Herder con la Bibbia, ampia trattazione in V. Verra, *Mito rivelazione e filosofia in Herder e il suo tempo*, Milano, Marzorati, 1966, nel quale è esaminata sia la secolarizzazione deista del pensiero religioso in Herder, sia la sua identificazione del pensiero mitico con la religiosità.

¹⁸¹ *Herder und die Bibel*, cit., pp. 1311-1314.

¹⁸² *ivi*, pp. 1315-1316.

¹⁸³ Il passaggio storico da un rapporto sensuale a un rapporto intellettuale con la realtà coincide con il passaggio della storia, intesa come progresso, da oriente a occidente. Herder tuttavia -questo è il suo tratto essenzialmente romantico- in accordo con la propria concezione organicista, non accetta un "dopo" che soppianti il "prima"; esso deve viceversa inglobarlo, quindi, in accordo con il mito romantico dell'armonia, opera essenziale del nuovo rapporto col mondo deve essere l'armonia di sensi e intelletto. Il suo programma (cfr. p. 1317, e, nello stesso volume, *Über die ersten Urkunden des menschlichen Geschlechts*, un frammento del 1769, p. 92) è quindi "*Morgenländisch zu fühlen und Abendländisch zu verstehen*". La *Sehnsucht* romantica è ricerca di qualcosa che si avverte perduto nella modernità europea; questo "qualcosa", come vedremo, è anche -quando non essenzialmente- il lato notturno, l'ombra della psiche, assolutamente ignorata dal Razionalismo. Uno dei più grandi sviluppi post-romantici del XX secolo è precisamente la psicologia junghiana.

¹⁸⁴ P. 445 sgg. Si ricordi che il XVIII secolo segnò l'inizio di un nuovo interesse per lo Gnosticismo. Cfr. inoltre p. 480: "*Sein (scil.: di Mosè) Jehovah nicht der Jehovah der Schöpfung*". In *Ideen*, etc., p. 483, si afferma che gli Ebrei sono alla radice della più gran parte della "*Weltaufklärung*" tramite il Cristianesimo e l'Islamismo.

indispensabile per mantenere una fondamentale rivendicazione: la razionalità del Cristianesimo. Il Cristianesimo diventa quindi il ritrovamento della Rivelazione originaria, che era universale e tornerà a valere universalmente proprio perché razionale. Dio e razionalità coincidono: il progresso mostra questa verità come continuo disvelamento, e l'Eden del mito biblico si rivela come il programma scolpito in noi, nei nostri cuori: non è il luogo dal quale siamo caduti, ma quello cui siamo destinati; è la nostra Utopia.¹⁸⁵

Qui dunque tutto si fonde: mito illuminista del Progresso e miti gioachimiti, millenaristi; religione e Ragione; eguaglianza e trionfo storico dell'Occidente. Peccato, che per far coesistere gli opposti sia necessario ridurre tutto al Medesimo: il dualismo s'è appiattito in monismo e gli opposti non coesistono, semplicemente non ci sono più. Il vento dell'ottimismo illuminista aveva soffiato troppo forte, spazzando via quella storia della quale restava soltanto una "filosofia".

Di questa filosofia si occupa dunque l'altra scorribanda di Herder, le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, cit., nel quale egli riassume tutti i propri temi entro un grande sforzo erudito e con un ampio respiro; ci sembra perciò opportuno esporne il contenuto più in dettaglio, per metterne in evidenza le strutture nella loro complessità.

Bollacher, nel suo *Commento* al testo,¹⁸⁶ ha sottolineato che in esso Herder realizza il programma concepito sin da Riga (quello del quale si danno i lineamenti nel *Journal*) ed ha ricordato altresì le perplessità di Kant sulla "filosofia della storia" che gli appariva un relitto della vecchia metafisica; il monismo di Herder gli sembrava inoltre la negazione della scientificità.¹⁸⁷ Il contrasto con Kant verteva inoltre sui modi di un possibile progresso: socialmente condizionato, secondo Kant; individuale secondo Herder, che in ciò risentiva evidentemente della tradizione religiosa pietista,¹⁸⁸ certamente comunque, il concetto stesso di "filosofia della storia" è incompatibile con il razionalismo cartesiano.¹⁸⁹ Tuttavia lo stesso Bollacher deve sottolineare l'ambiguità di Herder, che resta partecipe del Razionalismo con la sua concezione normativa di un progresso certo, evidente tanto nelle *Ideen*, come anche in *Auch eine Philosophie*.¹⁹⁰

La fiducia nella possibilità di "rendere leggibile il mondo" nel quale opera il *lógos*, veniva a Herder dal suo panteismo, quindi dalla sua fiducia in una natura che "non mente" (un tratto ereditato dalla tradizione del non-conformismo); storia naturale, storia dell'uomo, sviluppo delle sue facoltà intellettuali: sono tutte tappe di un esserci che si approssima progressivamente alla totalità.¹⁹¹ L'intera storia umana diviene così un'autentica storia naturale delle facoltà umane, nello spazio e nel tempo.¹⁹² A questa "storia del progresso" contribuiscono tutti i popoli, non soltanto attraverso i loro più alti rappresentanti, ma anche nella loro quotidianità.¹⁹³

Secondo Bollacher infine, la cui opinione ci sembra condivisibile, le *Ideen* non rappresentano tanto un testo di storia (sotto questo profilo suscitavano perplessità sin dal loro apparire) quanto un'opera poetica; soltanto il poeta infatti può riconoscere nella frammentarietà delle testimonianze la traccia dell'organicità della creazione, ricondurre gli eventi nell'ambito di un destino.¹⁹⁴ Herder cerca dunque, nelle sue *Ideen*, le orme di un percorso divino nella natura e nella storia.¹⁹⁵

Già nella *Vorrede*, Herder stabilisce alcuni punti fermi: ogni popolo della terra ha una sua propria cultura; il problema dell'umanità non è il benessere di quell'astrazione che è lo Stato, ma il benessere dei concreti singoli individui; la storia deve avere una propria scienza e una propria filosofia; Dio agisce attraverso la storia, e la storia attraverso forze organiche che in essa si rivelano.¹⁹⁶

La storia cui egli dà inizio parte dunque dagli spazi stellari, perché è una storia del pianeta, lungo la quale l'evoluzione procede per gradi secondo una concezione dell'assoluta continuità/contiguità di tutto, tipicamente neoplatonica,¹⁹⁷ nel rispetto della tradizionale scala (minerali→piante→animali→uomo). Linneo è la stella polare -insieme a una miriade di dati biologici- per costruire un quadro che mostra l'esistenza di un piano intelligente, articolato e continuo, nella creazione/evoluzione; piano che si rispecchia negli organi, nelle loro funzioni, nei loro rapporti. La statura eretta dell'uomo mostra che egli, contrariamente agli animali, è stato costruito per la libertà;¹⁹⁸ non solo: egli è costruito per l'umanità e per la religione.¹⁹⁹ L'uomo è dunque un Progetto in corso di realizzazione; alcuni popoli si sono avvicinati a questa "umanità", altri l'hanno sfigurata;

¹⁸⁵ Cfr. p. 522; p. 546; pp. 565-566.

¹⁸⁶ *Kommentar*, in *Ideen*, etc., p. 901 sgg.

¹⁸⁷ *ivi*, p. 905.

¹⁸⁸ *ivi*, p. 906.

¹⁸⁹ *ivi*, pp. 918-919. Bollacher avanza raffronti tra Vico, Herder e Hegel riguardo alla "Philosophie der Geschichte", ciò che tuttavia ci lascia perplessi. Vico infatti proponeva l'indagine del "fatto" come alternativa a quella del "vero", in quanto soltanto la prima, non la seconda, era accessibile all'uomo. Herder e Hegel, al contrario, pretendono di risalire dal "fatto" a un "vero" che è un modulo sovrapposto.

¹⁹⁰ *ivi*, p. 920; ciò ci sembra una conferma dei dubbi avanzati nella precedente nota.

¹⁹¹ *ivi*, pp. 924-925.

¹⁹² *ivi*, p. 928.

¹⁹³ *ivi*, pp. 930-931.

¹⁹⁴ *ivi*, p. 932.

¹⁹⁵ *ivi*, p. 935.

¹⁹⁶ *Ideen*, pp. 12-17.

¹⁹⁷ Così, ad esempio, a p. 67: gli animali sono i fratelli più anziani dell'uomo.

¹⁹⁸ *ivi*, pp. 145-146.

¹⁹⁹ *ivi*, pp. 154-165.

c'è dunque una responsabilità diretta che coinvolge l'uomo nel progetto che lo riguarda. *La più alta forma di umanità è la religione*;²⁰⁰ ad essa è connessa la fede nell'immortalità, per la speranza della quale l'uomo stesso è costruito.

Tuttavia noi constatiamo in questo mondo l'esistenza di una scala crescente dell'essere, invisibile per quanto concerne le forze, ma evidente nelle manifestazioni; e se i singoli individui periscono, ciò non significa che scompaia la forza (divina) che li ha animati; può dunque morire la sua più alta (e divina) manifestazione, la nostra anima.²⁰¹ Con Herder si assiste dunque ad un singolare processo: il pensiero religioso diventa apertamente razionale, fede e ragione non divergono; seguendo il percorso che si è sviluppato tra l'alchimia, la teosofia e il Pietismo, si giunge alla secolarizzazione delle strutture della religiosità neoplatonizzante, grazie al concetto di continuità che presiede all'emanazione e che qui si materializza nel progresso, secondo l'ottimismo illuminista. Tutto procede in questa direzione perfetta: l'uomo non tornerà ad essere animale o pianta, è destinato necessariamente ad andare oltre se stesso.²⁰²

Il progresso è infatti così generale che concerne anche gli aspetti spirituali; come i corpi si trasformano col cibo, così anche l'anima progredisce nutrendosi di idee;²⁰³ la nostra umanità, come un bocciolo, è soltanto la premessa di un fiore futuro, quello dell'umanità divina (Gottähnliche Humanität) nella quale si realizzerà la nostra vera immagine.²⁰⁴ Poiché tutto in natura si lega, e uno stato tende a un altro, superiore; e poiché l'uomo rappresenta il più alto gradino evolutivo sulla terra, è necessario pensare che egli sia anche il gradino più basso di un più alto genere di Creazione, dunque il *Mittelglied* tra due mondi;²⁰⁵ d'altronde egli non soltanto non può regredire, ma neppure restare dov'è, perché nulla è in quiete nella natura; come uomo ha in sé il seme dell'immortalità, che aspira ad un altro regno. Nella sua storia egli dunque si migliora -questo è il senso degli eventi- anche se, evidentemente, in questo processo soltanto alcuni sono avanzati, molti sono rimasti vicini allo stato animale; quel che importa è però che nelle facoltà dell'uomo è racchiusa una *infinità*, che egli non ha ancora sviluppato.²⁰⁶ L'uomo, figlio del cielo e dell'immortalità, è creatura divina destinata ad un futuro radioso.

Ci siamo dilungati in questo riassunto della prima parte dell'opera, non soltanto per chiarire quale sia la "filosofia della storia" di Herder, ma anche a quale tradizione sia riconducibile e come in essa avvenga il trapasso dalla teosofia al Romanticismo: la secolarizzazione che sta avvenendo nell'occidente e che culminerà con lo Storicismo, altro non è infatti che la discesa di Dio in terra e la trasformazione dello Spirito in uno stadio evolutivo della materia, cioè la fase conclusiva di un processo che andiamo inseguendo ormai da diciotto secoli, e che era maturato nell'ambito del non-conformismo.

Herder prosegue mettendo a punto altri concetti: l'azione del clima, la diversità delle organizzazioni umane; accanto a questa diversità viene tuttavia considerata anche l'identità: ciò che la storia e la geografia hanno diversamente conformato è un'unica specie umana, e questo rende insostenibile sia il concetto di razza,²⁰⁷ che l'eurocentrismo,²⁰⁸ in ciascun uomo vive la stessa tensione e lo stesso diritto alla felicità, come diritto *individuale*; perciò è inaccettabile il culto della macchina statale.²⁰⁹ Come abbiamo già notato questo è un punto di radicale opposizione tra Herder e Kant, tra il Romantico e il razionalista che riesce ad accettare lo Stato Giacobino. I legami naturali, dice Herder, sono quelli familiari e di amicizia; quelli dello Stato sono viceversa artificiali.

La *tradizione* è il solo legame organico al cui interno l'uomo può realizzare la propria felicità; l'uomo, che non è ancora tale, può diventare vero uomo, secondo il Progetto; il mezzo particolare nel quale l'uomo costruisce se stesso è il linguaggio.²¹⁰ Siamo dunque tornati a leggere la lezione di Hamann, ora secolarizzata; ma la dottrina del linguaggio di Herder schiude orizzonti ben più ampi, non soltanto "filosofici".

Nota Herder²¹¹ che nessun linguaggio esprime direttamente le cose; i linguaggi esprimono soltanto parole, vale a dire dei segni (Merkmale, "contrassegni") con i quali si costruisce il pensiero attraverso combinazioni e astrazioni che allontanano vieppiù dalle cose stesse, creando anche una discontinuità tra linguaggio e pensiero, che è diversa nelle diverse lingue, tra loro mai semanticamente sovrapponibili. Malintesi e opinioni sono perciò inevitabili, non per errore d'osservazione ma per la genesi stessa dei concetti che poi diffondiamo attraverso il linguaggio stesso. Se noi pensassimo le cose e ne esprimessimo la natura, invece di far uso di meri segni, potremmo vivere nella landa della verità; noi viceversa ne siamo lontani anche quando crediamo di esservi radicati, perché ciò che sappiamo delle cose non sono che sconnessi simboli esteriori di ciò che esse sono, a loro volta rinchiusi in altri simboli arbitrari. Chi non ascolta non riuscirà mai a risalire dalle

²⁰⁰ *ivi*, p. 160.

²⁰¹ *ivi*, pp. 166-170.

²⁰² *ivi*, pp. 179-180.

²⁰³ *ivi*, p. 182.

²⁰⁴ *ivi*, pp. 187-189.

²⁰⁵ *ivi*, p. 193.

²⁰⁶ *ivi*, p. 197.

²⁰⁷ *ivi*, p. 255.

²⁰⁸ *ivi*, p. 327.

²⁰⁹ *ivi*, p. 334.

²¹⁰ *ivi*, pp. 336-345.

²¹¹ *ivi*, pp. 348-349.

nostre parole ai nostri pensieri, le interpreterà in modo diverso: *nascono da qui le sette religiose e filosofiche*.²¹²

Ci sembra che da quanto sopra possano emergere almeno tre riflessioni. La prima di queste è che ci troviamo dinanzi ad una specie di “dottrina del noumeno” al tempo stessa vicina e lontana da quella kantiana: vicina perché è postulata l’irraggiungibilità della “cosa” tramite la Ragione; lontana perché in luogo di confinare irrimediabilmente il pensiero entro la logica formale, vede in questa irraggiungibilità un “difetto” del pensiero concettuale. La seconda riflessione è quindi che esiste comunque in Herder una tensione al superamento di questo limite; *sapere* che i concetti e la lingua *tradiscono la realtà*, significa già predisporre ad un diverso tipo di contatto con l’altro, persona o cosa. La terza riflessione, che a noi sembra configurare l’esistenza di un atteggiamento dalle grandi conseguenze “pratiche”, atteggiamento non certo maturato entro l’ideologia dello “Occidente”, è questa: *ogni nostra espressione di pensiero concettuale è strutturalmente, inevitabilmente ideologica*; ideologica è dunque in primissimo luogo la Ragione, alla quale, da Socrate in poi, si pretende di ridurre l’Altro. Non la Ragione, ma qualcos’altro potrà essere perciò il punto d’incontro “ermeneutico” attorno al quale potranno convergere realtà altrimenti non sovrapponibili, quali sono i singoli individui *con le loro individuali storie*. Herder propone tuttavia soltanto una ricerca comparata sui linguaggi, per comprendere il pensiero dei popoli,²¹³ senza perdere la speranza di una futura ininterrotta catena di fratellanza tra tutti i popoli della terra;²¹⁴ in fondo gli uomini non sono poi così diversi tra loro, e scienza ed arte concorreranno alla loro felicità.

Herder vede nelle vicende che conducono alla formazione dei popoli e degli Stati una manifestazione della necessità, ma non dimentica che l’umanità rappresenta un’unica famiglia di eguali, che deve tornare a convergere. Obiettivo e origine mostrano -come logico in questo pensiero- una precisa convergenza: l’umanità tutta discende da una sola coppia, perché essa è destinata a formare una sola famiglia.²¹⁵

La possibile unità del genere umano, il superamento del fraintendimento semantico del quale abbiamo fatto cenno sopra, hanno un loro percorso che inizia ora a delinearsi attraverso la dottrina del simbolo e il ruolo della religione. Dice Herder,²¹⁶ riprendendo il filo della propria argomentazione: dietro i diversi linguaggi dei diversi popoli, c’è comunque lo stesso sforzo razionale; inoltre noi vediamo che non c’è popolo, per primitivo che sia, che non abbia una qualche forma di religione sulla quale si fonda la tradizione. Le religioni hanno un loro veicolo espressivo, che è lo stesso usato dalla lingua e dalla ragione: il simbolo. Il simbolo è ciò che rende *visibile l’invisibile*; in altre parole è ciò che *accenna* all’inesprimibile realtà; esso rappresenta la forma più antica, più oscura e più densa del linguaggio. Ora, come abbiamo già visto, il simbolismo religioso è il grimaldello che consente a Herder una storia universale dell’umanità, perché per suo tramite egli aveva già ricondotto l’una all’altra tutte le religioni storiche, e tutte insieme ad una forma razionale di religiosità, quella dell’occidente illuminista o illuminato.

Questa posizione è di grandissimo momento per i successivi sviluppi romantici. Da un lato infatti vi scorgiamo il punto di partenza di quella ricerca sul simbolo e sul mito, che da Görres e Creuzer in poi giunge ad interessare profondamente anche il nostro secolo. Dall’altro ne esce consolidata e sancita la dottrina dell’arte come luogo della verità, secolarizzazione della religione, in quanto luogo dell’adesione immediata alle cose, nel quale si scavalcano le aporie della Ragione: le si scavalcano e vi si stabilisce un rapporto non mediato con la realtà, perché l’arte, grazie al simbolo, realizza la coesistenza degli opposti. Siamo dunque giunti nel cuore del Romanticismo, che in Herder appare già pienamente delineato: vi appare tale nel superamento del sapere razionalista ad opera di quello “religioso” dell’artista. Il parallelismo arte-religione è così preciso, che quando Herder afferma: una religione che perde il significato dei propri simboli è mera idolatria, vien subito da pensare ad un’arte che, perduta la capacità di leggere l’universale nel particolare grazie al simbolo, si trasforma in sterile formalismo. Questa unità di arte e religione attraverso la rappresentazione plastica del simbolo presso tutti i popoli, la troviamo di fatto affermata un po’ oltre, allorché Herder parla dell’arte greca, ma si riferisce “anche ai popoli negri”.²¹⁷

L’arte era, del resto, il maggior interesse di Herder, ben testimoniato dalla sua produzione: il fatto nuovo, pienamente romantico, è però che la scelta della ricerca artistica è in lui ideologicamente sorretta da una vasta opera teorica, che vede per l’appunto nell’arte il massimo raggiungimento umano nella ricerca della verità, che tale è perché l’arte è essenzialmente una religiosità secolarizzata; in due opere di età matura, di poco precedenti l’inizio delle *Ideen*²¹⁸ egli ne aveva già affermato l’altissimo ruolo.

²¹² *ivi*, pp. 349-350. Il pensiero corre spontaneo ai “comuni inganni” di “filosofia e politica” denunciati da Hamann: cfr. *supra*, n. 116; anche perché la dottrina herderiana dei limiti del linguaggio razionale, concettuale, ricalca *secolarizzandola* quella di Hamann cit. *supra* a p. 589 nel testo e in n. 121, a sua volta imparentata con quella di Böhme.

²¹³ *ivi*, p. 353.

²¹⁴ *ivi*, p. 355.

²¹⁵ *ivi*, p. 389.

²¹⁶ *ivi*, pp. 372-373.

²¹⁷ *ivi*, p. 530. Tralasciamo di esporre tutto l’impianto attraverso il quale Herder narra la sua nota filogenesi dei popoli, lingue e religioni, con *incipit* nell’Asia. Ci limitiamo a segnalare, per ciò che concerne l’arte, quanto egli afferma circa l’arte araba, che ammirava moltissimo: essa era figlia della libertà, non del favore dei Califfi (p. 845).

²¹⁸ *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeit; Über den Einfluß der schönen in die höhern Wissenschaften*, entrambe nel 4° vol. cit. dei Werke in zehn Bänden.

La poesia, aveva affermato in *Über die Wirkung der Dichtkunst, etc.*, cit., ebbe in antichità un grande influsso sui costumi, in quanto costituì il più antico e potente mezzo d'insegnamento e di approfondimento.²¹⁹ Essa lascia la propria impronta nell'anima, e il suo linguaggio è il canale -e il poeta l'interprete- grazie al quale la natura agisce sull'anima e sul cuore.²²⁰ Si noti, in questo passaggio, l'implicita affermazione di un rapporto non mediato, stabilito con l'essere grazie alla poesia. Dopo essersi diffuso sul carattere poetico del popolo religioso per eccellenza, quello ebraico,²²¹ egli afferma che in Grecia, come presso gli Ebrei, la poesia costruì i costumi degli uomini; fu essa, e non già le "chiacchiere" dei filosofi o dei loro sistemi.²²² Dopo aver discusso anche del ruolo della poesia tra gli Arabi, e l'influsso di questi in Europa; dopo aver esposto la propria visione del ruolo dell'arte nella storia europea; egli concludeva quindi che la poesia aveva sempre rivestito il ruolo fondamentale da lui delineato, e che *soltanto il nuovo dettato della imitazione degli antichi l'aveva resa una cosa inutile*.²²³

Concetti diversi ma convergenti appaiono in *Über den Einfluß, etc.*, cit., ove si rivendica il ruolo educativo dell'arte e si rifiuta la distinzione razionalista delle facoltà umane: tutte le forze dell'anima nostra sono una sola forza.²²⁴

Con questa rapida esposizione del pensiero di Herder riteniamo di aver concluso i cenni sui prodromi del Romanticismo (per verità Herder vi è già dentro) nell'ambito dello scopo prefisso: mostrare la sicura progressione nel cui ambito si assiste alla secolarizzazione di un pensiero religioso senza che ne mutino le strutture. Più in particolare ci sembra di poter considerare sufficientemente accertati i punti che seguono.

Il pensiero religioso di partenza è costituito dal "neoplatonismo" alchemico-teosofico con i suoi rapporti di trasformazione Uno/molteplice, Spirito/materia, eternità/tempo, Progetto/storia, nel cui ambito tutto è continuo e contiguo con tutto, ed è quindi deviante, sul piano cognitivo, la partizione razionalista.

L'ipotesi di una realtà che trascende la Ragione si accompagna perciò all'ipotesi che tale trascendenza sia comunque attingibile per altra via, non mediata (radice mistica della teosofia). Ciò significa mantenere viva l'ipotesi di una conoscenza della totalità, in presa diretta sulle cose. La progressione del sapere -che non è un sapere "dotto", ma dell'anima- marca dunque un processo di divinizzazione dell'uomo (ipotesi alchemica della sua cristificazione) che, per la "razionalità" che viene ad assumere nell'alchimia il passaggio uomo-Dio, fa del Cristianesimo (la religione del Dio/uomo, ma nell'alchimia il processo è bidirezionale) la religione razionale in assoluto.

Tra religione e ragione (intesa in senso non razionalista) non vi è dunque contrasto, ma un rapporto bidirezionale trascendenza/immanenza che consente di risalire dalla seconda alla prima, che non è un "diverso" ma un "di più". Essa si rapporta alla ragione come il simbolo al segno: il simbolo è un "di più" perché è se stesso e anche altro, contiene cioè gli opposti che in lui coesistono. Il simbolo è il linguaggio della religione, in quanto linguaggio della totalità; ma se la religione si razionalizza in Deismo -come accade nel corso del XVIII secolo- evidentemente in questo linguaggio deve potersi esprimere anche la conoscenza del mondo, manifestazione di un divino che è divenuto circolazione vitale di energia (ipotesi teosofica). L'ipotesi di una tale conoscenza è sorretta dalla realtà del fare umano, che mostra di costituire una forma di risposta agli interrogativi che non possono essere amputati nel formalismo della filosofia trascendentale; essa avviene lungo una strada volutamente sbarrata dal Razionalismo, quella dell'arte. Anche l'arte e la poesia si esprimono infatti nel simbolo, che va oltre il concetto e si articola nella "logica" dell'analogia, consentendo la coesistenza degli opposti; essa è in grado di esprimere quella totalità che nel linguaggio dei concetti si frammenta, creando il fraintendimento sulla semantica. La poesia è dunque il linguaggio "adamico", quello originario dell'umanità, che esprime direttamente le cose; senza di essa non vi è pensiero, perché non si può pensare fuori dal linguaggio, anche se si può pensare in modo limitativo nella limitatività del linguaggio concettuale, che sta ad essa come il frammentato molteplice all'Uno: la poesia prende il posto della religione. Il ritorno al linguaggio adamico è dunque *poetizzazione del mondo* (programma che sarà esplicitato dai Romantici) ma poiché questo è uno sforzo razionale e un programma cosciente, ciò significa che il poeta e l'artista prendono, nella società secolarizzata, un posto corrispondente a quello del sacerdote-profeta, vale a dire quello del filosofo: anche questo sarà esplicitato dai Romantici, che pongono l'artista al vertice dell'attività intellettuale, ripetendo la gerarchia rinascimentale.

Fondare la conoscenza nel simbolo, espressione della trascendenza nell'immanente, significa infine riaprire il discorso sul mito, associato alla religione e all'arte come luogo di coesistenza degli opposti, significa fondare nel mito la società: ma il *Genesi* non è, forse, un mito? La coppia unica fonda l'unicità dell'umanità, il linguaggio adamico la poetizzazione del mondo, l'Eden la tensione utopica, il Programma originario l'obiettivo finale. La circolarità mitica è perfetta, è quella della quale affabulavano anche gli Gnostici.

²¹⁹ Cfr. p. 151.

²²⁰ *ivi*, p. 155.

²²¹ Uno dei lavori più impegnativi di Herder, steso tra questi due scritti e le *Ideen*, fu *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, cfr. *Werke in zehn Bänden*, vol. 5°, cit.

²²² *Über die Wirkung, etc.*, cit., p. 175; dopo aver introdotto (p. 174) la condanna espressa da Platone, afferma: "auf der andern Seite ihre (scil.: dei Greci) Philosophen willkürlich an *Sittlichkeit und Religion* flicken, als ob diese erst ganz von ihrem Geschwätze und System abhänge" (corsivi suoi).

²²³ *ivi*, pp. 213-214. Con ciò si conclude la *Querelle* e l'Europa, dopo secoli, si libera dalla pretesa normativa: almeno in arte, e per il momento.

²²⁴ *Über den Einfluß, etc.*, cit., p. 221.

Questo, in sintesi, il passaggio in continuità che riteniamo di poter affermare apra, come secolarizzazione, la via al Romanticismo; non ci sembra quindi affatto una “congiura” definire il Romanticismo come il legittimo erede dell’alchimia spirituale e della teosofia, e perciò, indirettamente, di quei “neoplatonismi” e panteismi “popolari” che s’impongono a partire dalla diffusione del neoplatonismo islamico.²²⁵ fenomeni che non hanno più di tanto a che vedere con il loro “parente rispettabile”, Plotino. La cultura della modernità discende piuttosto dall’apporto “popolare”.

Ciò premesso, esaminiamo ora quegli aspetti del pensiero romantico che confortano l’affermazione di tale continuità, senza minimamente inoltrarci in una “storia del Romanticismo”, che non soltanto esula i nostri scopi e deborda le nostre forze, ma che è ottimamente documentata in intere Biblioteche, e che perciò non ha senso ripercorrere qui in poche pagine. Tali aspetti, per quanto abbiamo già esposto, vanno ricercati nell’Estetica, o, per meglio dire, nella “filosofia dell’arte” dei Romantici,²²⁶ ma non soltanto; la filosofia dell’arte fa tutt’uno con la filosofia della natura nel mostrare l’evidenza di tale continuità. Con l’occasione ci preme quindi ricordare per l’ultima volta le ragioni d’una ricerca che sembra deviare dal percorso iniziale, l’esame del non-conformismo religioso e dei suoi referenti sociali. A noi preme infatti essenzialmente mostrare le antiche radici di dispute recenti, apprezzare quindi le complesse e ramificate implicazioni -anche sociali- che si annidano tra dibattiti certamente lontani nel tempo e apparentemente lontani quanto all’argomento. Si tratta infatti di verificare, per questa via, la radicalità di una scissura che percorre l’intero occidente (sicuramente dall’avvento del Cristianesimo) e la natura *concreta* dei contrasti che possono affiorare su argomenti apparentemente marginali (ancorché né futili, né del tutto accademici) rispetto al problema radicale della dialettica sociale. La convinzione -certamente confutabile, ma non per questo meno ferma- che ci guida nel percorso, è infatti che le idee elaborate nei cervelli ed eventualmente traslocate nei cieli, nascono di fatto nel “cuore”, cioè nella sede del desiderio e delle passioni; delle ambizioni, delle frustrazioni e delle sofferenze: riteniamo sia però chiaro che il problema “sociale” che noi scorgiamo sullo sfondo, non è quel particolare, oggi forse troppo svalutato aspetto, che è la “lotta di classe”; ma, più esattamente, il rapporto individuo-società.

Nella sua *Einführung in die frühromantische Ästhetik* (cit.)²²⁷ M. Frank prende le mosse precisamente dalle difficoltà del Razionalismo e di Kant nell’affrontare il problema dell’arte, e dalla radicalità della rivoluzione romantica nel trasferire il luogo della “verità” dal sapere concettuale al fare dell’artista; egli sottolinea inoltre con decisione l’importanza *attuale* della polemica, che ha attraversato il pensiero del nostro secolo.²²⁸ Frank sottolinea anche il grande fraintendimento del Romanticismo che è alla radice del “moderno”,²²⁹ ciò che c’induce a soffermarci un attimo sull’eredità di Herder.

Senza Herder infatti, afferma Gadamer,²³⁰ “il Romanticismo tedesco sarebbe impensabile”; e tuttavia occorre tener presenti le ambiguità di questo sviluppo. In Herder infatti confluiva la lezione religiosa di Hamann, ma anche il rapporto con l’Illuminismo, con il conseguente Deismo e con la secolarizzazione del pensiero religioso. Ora, come è stato messo in luce in varie circostanze, dopo Herder questa eredità tende a scindersi tra il filone idealista-storicista, che muove dall’impulso illuminista e fa capo all’Idealismo e allo Storicismo di Fichte e di Hegel; e quello romantico, molto frastagliato, del quale soltanto una parte recepirà in modo parimenti religioso l’opzione religiosa di Hamann.²³¹

La radice della peculiarità romantica sembra consistere nel particolare modo di raccogliere lo “storicismo” di Herder, che non ha nulla a che vedere con il progresso indefinito e lineare, che Idealismo e Storicismo mutuano dall’Illuminismo. In Herder l’obiettivo dell’umanità non è qualcosa di esterno, che essa insegue, non è lo sviluppo di qualcosa di prestabilito.²³² L’organicismo della visione di Herder fa sì che per lui la storia sia una realtà imprevedibile in concreto, al di là della legge di sviluppo che la governa, in quanto ogni storia di ogni popolo si sviluppa entro un proprio orizzonte. Così lo “Oriente” di Herder non è una passata infanzia del mondo; è un’infanzia che si ripete ogni volta, e che può consentire anche a noi “morgenländische

²²⁵ Benché non vi sia alcuna connessione diretta, ci sembra tuttavia interessante segnalare il fascino del mondo arabo/iranico/islamico su Herder e sui Romantici.

²²⁶ È notazione comune, del resto scontata, che per il Romanticismo non si può parlare, a rigor di termine, di “Estetica”, ma si deve parlare di filosofia dell’arte. Se ci accadrà a volte di usare il primo termine per ragioni di brevità, è comunque inteso che tale è comunque anche la nostra opinione; anzi, benché ciò possa sembrare prematuro, siamo tentati anche di parlare di “antropologia dell’arte”, ipotesi che abbiamo già introdotto *supra*.

²²⁷ *Frühromantik* o *Primo Romanticismo* viene definito lo sbocciare del pensiero romantico, o anche, per estensione, i primi protagonisti della sua fioritura; in effetti, considerato l’arco della vita di questi, non è poi così chiara la distinzione, qualora la si voglia vedere in termini cronologici. Ciò che noi trattiamo sotto il termine “Romanticismo” è comunque il pensiero di questi primi protagonisti.

²²⁸ Cfr. *Vorlesungen* 1-2.

²²⁹ Nella 14ª Lezione, con particolare riferimento all’antiteticità del moderno rispetto alla lezione romantica, Frank considera “l’ingrata e teoricamente povera recezione del Romanticismo da parte del XIX secolo e della prima parte del XX” (p. 324).

²³⁰ *Herder und die geschichtliche Welt*, Kleine Schriften Bd. III, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972, p. 116.

²³¹ Su questo argomento, oltre agli studi di Behler e di Frank, si deve rinviare all’ottima analisi del Moretti, nella sua raccolta *Nichilismo e romanticismo*, Roma, Cadmo, 1988, pp. 7-57 [titolo dello studio in oggetto: *Idealismo e romanticismo (tra Herder e Friedrich Schlegel)*]. Altra analoga analisi dello stesso autore, ma più concisa, in *Heidelberg romantica*, Lanciano, Itinerari, pp. 9-38. Moretti tuttavia non segnala il rapporto anche diretto di alcuni romantici con il pensiero alchemico-teosofico, testimoniato in particolare in Novalis, Görres, Schelling, Friedrich Schlegel; per non parlare di Baader e, tra i pittori romantici, Runge; ma anche Tieck tra i poeti. Sul Romanticismo come secolarizzazione della religione nell’arte, cfr. anche l’articolo di F. Vercellone, *L’altro sublime: l’ontologia del primo romanticismo tedesco*, *Romanticismo e modernità*, cit.: “L’assoluto artistico sembrerebbe...profilarsi come un assoluto secondo derivato da quello religioso, proprio in quanto si è emancipato da quest’ultimo” (p. 234).

²³² Gadamer, cit., pp. 112-113; Moretti, *Nichilismo e romanticismo*, p. 32.

zu fühlen". Esso è dunque, per Herder: "un'origine simbolica ed eternamente vigente nella storia delle produzioni umane";²³³ mentre per Friedrich Schlegel, del quale abbiamo già visto la dottrina del "progresso infinito" (o indefinito, meglio, infinibile) esso è il punto di partenza di un processo sì, organico, ma "teleologicamente ordinato".²³⁴

Questo "oriente" è dunque un luogo della massima importanza, anche perché, come ha notato Moretti, l'oriente dei Romantici è la natura,²³⁵ e ciò che manca in Fichte è infatti una filosofia della natura.²³⁶ Ciò che dunque perdono Idealisti e Storicisti nella loro distorsione del fondamento romantico, è esattamente l'elemento religioso (ancorché secolarizzato nel panteismo herderiano) che discende da Böhme e dal Pietismo via Hamann: la natura come luogo del divino, come Dio manifesto; ci sembra quindi perfettamente conseguente la critica di Adorno al moderno già da noi citata, come "desacralizzazione" che si connette alla perdita del "bello naturale".

Ora, questo punto è importante anche per altre ragioni. Non si tratta infatti soltanto di criticare il prometeismo del moderno e dei suoi antecedenti idealistico-storici, la "perdita del centro", il "panlogismo" hegeliano²³⁷ e il conseguente fallimento di avanguardie e di "ismi"; qui è innanzitutto da constatare che il mito fondamentale del Romanticismo, derivato da Herder, è quello dell'*armonia*. Ora, l'armonia -che può esser di tutti gli opposti che si vogliano coniare- è in primo luogo (tale è in Herder) armonia di Spirito e materia: Herder infatti, contrariamente a Fichte e a Hegel, non si distacca dalla materia.²³⁸ Ma l'equilibrio di Spirito e materia è precisamente il mito alchemico, poi teosofico: non a caso si constata la presenza diretta di Böhme nel Romanticismo, e anche quella, già ricordata, di Paracelso, che è una vera e propria stella polare per Romantici "religiosi" di discendenza herderiana, come Görres.

Questa "centralità" di Herder, un luogo acquisito della ricerca, va dunque tenuta presente per ricondurre ad unità i frastagliati esiti dei Romantici, che presentano una complessa distribuzione all'interno dei due poli che si usa definire -dai luoghi del loro manifestarsi- "di Heidelberg" e "di Jena". Una tassonomica ragionata al riguardo è stata riassunta da Moretti, opp. cit., e ci sembra opportuno farne cenno, non tanto per la tassonomica in sé, quanto per i criteri in base ai quali è stabilita.

Essa sembra costituita in modo essenziale dal diverso rapporto tra Spirito e natura:²³⁹ per il Romanticismo di Heidelberg vi sarebbe un passaggio continuo dalla seconda al primo (questa, notiamo, è una logica alchemica); per quello di Jena la seconda sarebbe una manifestazione del primo.

Heidelberg dunque (cioè Görres e Creuzer, tra gli autori che c'interessano, più Grimm e Brentano) concepisce la natura come una forza vivente,²⁴⁰ contrariamente a quel che accadrebbe a Jena, dove è forte l'influsso fichtiano. In realtà la distinzione è molto meno certa di quel che sembra, al di là delle buone ragioni che la animano, perché alla fin fine, del folto gruppo che si costituì a Jena,²⁴¹ è davvero difficile dire chi fosse uno "jenese puro" in base a quella distinzione: basti pensare all'interesse per una filosofia della natura portato dallo stesso Fr. Schlegel, per non parlare di Novalis e Schelling (che infatti lo stesso Moretti avvicina alla "cultura" di Heidelberg); basti pensare ai rapporti di Schlegel con Görres e con Baader; all'importanza di Böhme, introdotto da Tieck e da Baader, nella filosofia della natura di tutto il movimento; alla presenza diffusa del paracelsismo anche per i rapporti del gruppo con naturalisti come Windischmann, Steffens e Schubert. In stretto contatto con il gruppo di Jena furono Tieck, Schleiermacher e Wackenroder, entro il mobile circuito che

²³³ *Nichilismo e romanticismo*, cit., p. 40.

²³⁴ *Ivi*. A p. 43 afferma conseguentemente Moretti: "Il 'moderno' in arte nasce con lo Schlegel che legge Fichte"; a p. 44 ricorda il suo "progresso infinito". V. Verra, cit., a pp. 152-154 ha messo in luce la polemica di Herder contro il millenarismo pietista e gioachimita: per Herder l'evidenza storica di un progetto non poteva afferire alla puntualizzazione di un traguardo; in una visione organicista il futuro non è esattamente prevedibile, perché la vita è sempre nuova anche se è evidente in essa uno sviluppo. La differenza che è stata rilevata dagli autori da noi citati, tra lo "storicismo" di Herder e quello di Fr. Schlegel, di Fichte e di Hegel soprattutto, e del "moderno", consiste dunque, riassumendo, in questo. In Herder lo sviluppo storico è concepito in analogia all'evoluzione della vita nel cosmo: una successione di singole "vite" ciascuna con un proprio arco, che nel loro succedersi mostrano l'esistenza di un processo evolutivo che è evidente ma che non consente previsioni puntuali, in quanto ciascuna delle vite che si susseguono ha sì, una propria necessaria parabola interiore, ma non può autorizzare previsioni puntuali sulla successiva; questo succedersi di "vite" (le parabole dei singoli popoli) comporta il ripetersi dello sguardo da "oriente". Negli altri invece, e nel moderno, vi è una sola parabola, che conduce alla realizzazione terrena dell'Assoluto (su questo però cfr. quanto ravvisato da Behler sulla diversità tra la dialettica eterna di Fr. Schlegel e quella di Hegel) e che rende irrecuperabile l'oriente (vedremo che questo non è del tutto vero per Fr. Schlegel) ma traguardabile l'occidente nei termini di un futuro individuabile. Questo è il "gioachimismo" hegeliano, che però, ci sia consentito notarlo, ha una radicale differenza dal Gioachimismo "vero": quest'ultimo sognava un regno della libertà, mentre il trascinarsi in terra dell'Assoluto, l'inflazione prometeica dello Spirito e dell'Io progettante fichtiano-hegeliano, illuministico, realizza nel "moderno" il regno della norma, un nuovo e più intollerabile Razionalismo occultato nell'ineluttabilità tragica del "Progresso". Da ciò può salvarci soltanto il recupero dell'altro polo obliato, la materia, sede dell'imprevedibile desiderio, felice attrito senza il quale lo Spirito si condanna al sempre-eguale. In Herder questa "armonia" è ripetutamente reclamata.

²³⁵ *Heidelberg romantica*, cit., p. 29.

²³⁶ *Nichilismo e romanticismo*, cit., p. 37.

²³⁷ *Ivi*.

²³⁸ *Ivi*, p. 43.

²³⁹ Cfr. *Heidelberg romantica*, p. 23.

²⁴⁰ Cfr. *Nichilismo e romanticismo*, p. 46.

²⁴¹ È il gruppo che più comunemente è definito come Primo Romanticismo (*Frühromantik*) monopolizzando la trattazione sul Romanticismo in molti testi. Esso è costituito dal nucleo degli Schlegel, con le rispettive mogli, da Novalis, Schelling e Fichte, cui si debbono aggiungere Schleiermacher, Tieck e Wackenroder.

includeva Dresda e Berlino;²⁴² mal collocabili nelle partizioni sono sia la grande figura di Hölderlin, sia il teosofo e naturalista Baader, in contatto con Schelling ma con un proprio personale percorso.

Trovandoci dunque dinnanzi ad uno scenario mobile e variegato, e non essendo minimamente intenzionati a ripercorrere una "storia del Romanticismo", riteniamo più opportuna ai nostri fini una esposizione -necessariamente concisa- del pensiero di un certo numero di protagonisti del Romanticismo, senza preoccuparci di dare un quadro organico dell'intero movimento ma cercando di individuare, alla fine, ciò che fortemente accomuna i protagonisti stessi. L'organicità del loro pensiero, al di là delle divergenze, è infatti evidente e sempre centrata, pur con ottiche diverse, attorno ai rapporti arte/mito/religione, arte/filosofia, Spirito/natura, che i Romantici tentano di risolvere con movimenti dialettici, nei quali il principale problema è circumnavigare lo scoglio Razionalismo/irrazionalismo (il secondo è il volto oscuro del primo). Il mito irrisolto dell'armonia e di un luogo dove coesistano gli opposti, ci sembra il lascito problematico del loro sforzo, a nostro avviso disatteso dalla piega assunta dal moderno, a partire da Hegel e dallo Storicismo. Un approccio critico all'attuale ideologia dell'Occidente, ci sembra quindi possa basarsi su tale lascito, che ci appare importante non soltanto in sé, ma anche -e forse soprattutto, se per "cultura" non s'intende un brillante sapere, ma un radicato rapporto con l'esistenza e con il mondo- perché il Romanticismo rappresenta, come riteniamo aver mostrato a sufficienza, l'eredità di un non-conformismo nei confronti della Ragione egemone, che si radica nei primi echi del messaggio testamentario. Questo rifiuto della Ragione egemone in nome delle esigenze della vita, che il Razionalismo è strutturalmente incapace di esperire se non come irrazionalismo (antitesi tutta interna alle sue stesse strutture) rappresenta, oggi come ieri, un miraggio utopico di libertà che percorre, a nostro avviso, l'intera storia dell'occidente.

Il passaggio non fu facile, né, dunque, definitivo, se si considerano gli sviluppi del moderno e la perdurante egemonia del Razionalismo nella cultura dell'Occidente; M. Frank, nella sua *Einführung* all'Estetica del Primo Romanticismo, considera la dottrina di Schiller come primo tentativo, fallito, di uscire dalle secche del kantismo.²⁴³

Di Schiller avevamo già accennato a proposito della sua dottrina della poesia "ingenua" e "sentimentale", come prima apertura alla concezione schlegeliana di una "infinibile" perfettibilità; ora torniamo a trattarne brevemente per esaminare i modi nei quali questo "classico" tenta di superare Kant, e le ragioni dell'impossibilità di riuscirci, per mettere in luce, da una diversa angolatura, la frattura esistente tra la logica razionalista e le strutture della religiosità non conformista, *indispensabili* per giungere alle formulazioni romantiche.²⁴⁴

A nostro avviso l'aspetto più interessante del pensiero di Schiller non è costituito certamente dai modi un po' meccanici grazie ai quali egli spera di rimediare al naufragio della *Critica del Giudizio*,²⁴⁵ anche perché la sua debolezza come teorico non lo porta mai ad uscire dal kantismo, che finisce semplicemente con lo stravolgere.²⁴⁶ Schiller infatti non è in grado di pensare il rapporto tra arte e conoscenza; per conseguenza egli tenta di trovare una collocazione all'arte, più precisamente al "bello"²⁴⁷ nel mondo della *Ragion pratica*. Introducendo "innovazioni" che Kant non avrebbe mai accettato (l'analogia; la libertà nel mondo fenomenico) egli definisce la bellezza come "analogia del fenomeno con la forma della volontà pura o libertà" cioè la libertà nel fenomeno.²⁴⁸ Per chiosare con le parole di Frank:²⁴⁹ "il bello.....si rivela come l'autorappresentazione sensibile della Ragione".

La lettura che dà Frank è utile ai fini di focalizzare meglio il punto d'insoddisfazione attorno al quale ruota il tentativo di Schiller. Afferma Frank che qui c'è un Bello che va oltre la conoscenza intellettuale;²⁵⁰ tuttavia, poiché così come pone il problema Schiller, esso non può neppure identificarsi con una diversa forma di conoscenza, esso diviene simbolo di ciò che non può pensarsi, il sostituto simbolico di una libertà irrepresentabile;²⁵¹ dunque l'anima che cerca se stessa si ritrova nel Bello, che è un monogramma dell'anima.²⁵²

²⁴² Per una storia degli eventi, che riteniamo superflua nell'ottica della presente rassegna, rinviamo ad Ayrault, cit., vol. 3°, pp. 11-92; una sintetica cronologia in Behler, *Frühromantik*, cit, pp. 284-291.

²⁴³ *Einführung*, etc., cit., p. 104 sgg. (7°-8° Vorlesung). Sull'Estetica di Schiller, cfr. anche U. Perone, *Schiller: la totalità interrotta*, Milano, Mursia, 1982, pp. 104-145.

²⁴⁴ Per quanto segue, oltre agli studi di cui alla precedente nota, cfr. F. Schiller, *Kallias, o della bellezza e altri scritti di estetica*, a cura di C. De Marchi, Milano, Mursia, 1993; id., *Educazione estetica*, a cura di G. Boffi, Milano, Rusconi, 1998.

²⁴⁵ Cfr. la 1ª lettera a Körner, in *Kallias*, etc., cit, pp. 51-53.

²⁴⁶ Cfr. Frank, cit., pp. 107-109. Schiller non tanto sviluppa un pensiero proprio, quanto tenta di risolvere ciò che gli appare inaccettabile in Kant, pretendendo di dare al kantismo uno sviluppo diverso grazie agli aggiustamenti da lui introdotti: cfr la 2ª lettera a Körner in *Kallias*, cit., pp. 53-58.

²⁴⁷ Schiller non esce dal classicismo, quindi, nonostante tutto, conserva un lontano debito con Batteux: ciò che si porta ad evidenza non è il momento del fare o del conoscere, ma più banalmente le proprietà del prodotto.

²⁴⁸ *Kallias*, p. 58. Boffi, nel suo *Saggio introduttivo a Educazione estetica*, cit., pp. 17-18, mette in relazione l'utopica armonia di natura e libertà col mito dell'età dell'oro, che si manifesta in Goethe e Schiller come nostalgia del dispotismo illuminato dopo il disinganno sulla Rivoluzione Francese.

²⁴⁹ Cit., p. 112.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 110.

²⁵¹ *Ivi*, p. 111.

²⁵² *Ivi*, p. 113.

Questo ri-conoscersi dell'anima potrebbe far pensare ad un'ontologia neoplatonica, e quindi ad una posizione romantica; ma così non è: il punto che trattiene Schiller è il fondamentale pregiudizio razionalista che egli, con poca originalità, mutua da Kant: il non riuscire a considerare l'arte come conoscenza, il "conoscere" come un "fare", la verità come una costruzione. È come se, dinnanzi alle angustie del Razionalismo, egli avvertisse la frattura con la realtà della vita, ma non fosse capace di un pensiero "altro": altro nei presupposti, negli assunti fondamentali, non nei marchinegni logico-dialettici. Schiller è rimasto a mezza strada tra Kant e i Romantici.²⁵³

Di Kant egli mantiene infatti fondamentali posizioni, delle quali la matrice appare evidentemente ideologica: è importante situare l'arte fuori della conoscenza, perché la conoscenza è intesa razionalisticamente e quindi è soggetta alla necessità delle leggi naturali: l'arte, al contrario, si deve collocare nella libertà, perché il suo pregio è esser *priva di scopo*.²⁵⁴ Siamo di nuovo alla nota demarcazione tra arte e artigianato; l'atto artistico, come è evidente dalla parabola esposta nella 3ª lettera a Körner, ha per caratteristica fondamentale l'assoluta gratuità. Come tale l'atto estetico ha un ruolo educativo: se, nello stato naturale, l'uomo subisce la natura, in quello estetico se ne libera, e la domina in quello morale.²⁵⁵ La libertà della quale si parla è quella del gioco:²⁵⁶ da buon classicista, Schiller non è sfiorato dall'ipotesi di un'arte strumento di affermazione dell'individuo, che vi costruisce la propria verità, la comunica, la fa conoscere, e con ciò lotta per l'esistenza. Come l'arte di Kant, priva di scopo, anche l'arte di Schiller resta dunque, proprio per questo, priva di collocazione come artificioso *Mittelglied*.²⁵⁷

Che il problema fondamentale si annidi in questa incapacità di pensare diversamente il processo della conoscenza e la natura della verità, lo si può notare anche in Schlegel, con il quale si entra nel Romanticismo, ma che, secondo Frank,²⁵⁸ rimane essenzialmente un kantiano. Egli infatti non ritiene possibile l'identità del momento percettivo-intellettuale con quello etico retto dalle Idee della "Ragion pratica", né sul piano teorico, né su quello pratico; essa è possibile soltanto sul piano estetico; l'arte quindi attinge ad un "più alto" che non si può pensare, si può soltanto alludere nell'Allegoria.²⁵⁹ Da questo punto si diparte la dottrina schlegeliana dell'Allegoria e del *Witz*, che andremo ad esporre; ma prima di addentrarci nel suo esame, c'interessa sottolineare quest'affermazione di Frank, perché essa rende evidente il sostanziale dualismo che Schlegel mantiene tra mondo fenomenico e mondo noumenico, dualismo kantiano che lo tiene per certi aspetti a monte di altri momenti del Romanticismo, e che può in parte spiegare, a nostro avviso, la sua conversione ad un Cattolicesimo rigorosamente ortodosso e...viennese. Non per nulla, la sua opera filosofica è percorsa da una martellante riconsiderazione di ogni possibile rischio panteista -il Panteismo è per lui non soltanto una struttura di pensiero che non consente la conoscenza, che di per sé richiede la distinzione,²⁶⁰ ma è anche, sul piano morale, corruzione²⁶¹ - e contemporaneamente da un giudizio oscillante tra interesse e freddezza nei confronti della conoscenza mistica, ambigua rispetto al suo concetto di Allegoria, e della quale è in grado di cogliere con precisione la radice intellettualistica.²⁶² In effetti, Panteismo e Misticismo hanno quei punti di contatto che Schlegel rileva, ed il problema del Panteismo non è di piccolo momento nella temperie romantica.

²⁵³ *ivi*, p. 124; il giudizio è di Fr. Schlegel.

²⁵⁴ *Kallias*, p. 59.

²⁵⁵ *Educazione estetica*, cit., p. 200. Il rapporto con la natura è, a nostro avviso, una spia del sostanziale kantismo di Schiller. Come ha notato U. Perone, *Schiller, un abbozzo di filosofia della storia*, Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà, Milano, Mursia, 1979, nella dottrina di *Über naive und sentimentalische Dichtung* la "natura irrazionale" (p. 11) verso la quale si è inclinati nostalgicamente nel *naïf*, è uno stato irrecuperabile (*ivi*); il passato greco è dunque perduto (p. 18). Perone ne deduce un atteggiamento non storicistico ma problematico, essenzialmente rivolto al moderno; volgendoci a considerazioni di diversa natura, si deve rilevare tuttavia non soltanto il rifiuto dell'organicismo herderiano di una storia che crescesse su se stessa, ma anche, ed è ciò che c'interessa sottolineare, il dualismo che si viene a stabilire nei confronti di una natura meramente irrazionale, oggetto d'inutile tensione come l'inattuabile noumeno. La posizione romantica è completamente diversa, perché si fonda sulla ricostituzione del triangolo Dio/uomo/natura, che consente una apprensione non mediata dalla Ragione, un contatto diretto uomo-natura, uomo-Assoluto, tramite il ri-conoscersi dell'anima nell'intuizione dell'artista/profeta. Sul piano del rapporto con l'oggetto della conoscenza, il Romanticismo si pone infatti su una posizione distinta sia dal Razionalismo che dall'Idealismo: l'oggetto (qui: la natura) non è il noumeno, e neppure l'esternazione dell'Io; è autonomo ma anche riconducibile all'unità, nel vertice del triangolo. La salda esistenza di questo triangolo a fondamento dell'ontologia romantica, fa comprendere l'importanza di Spinoza per tutto il Romanticismo.

²⁵⁶ *ivi*, pp. 138-140.

²⁵⁷ Frank, cit., p. 135: "Für diese Mittelstimmung kann Schiller keine Regel angeben, die ihr zum objektiven Bestimmtheit verhülfe". A p. 132, stessa affermazione sul "Giudizio di gusto" kantiano, che assume "eine prekäre Mittelstellung". Schiller si rende conto della situazione insoddisfacente, ma non riesce a "pensare diverso".

²⁵⁸ *ivi*.

²⁵⁹ *ivi*, pp. 135-136. A p. 136, Frank così riassume: "l'incommensurabilità di ciò che è da rappresentarsi, con il rappresentato, viene allegorizzata nell'indecifrabilità dell'opera d'arte".

²⁶⁰ Cfr. *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern*, K.F.S.A., XII, pp. 130-135, del 1804-1805. Il Panteismo costituisce una variante dell'Idealismo da lui criticato, e se ne differenzia per sviluppare in negativo -in ciò analogo al Misticismo- ciò che l'Idealismo sviluppa in positivo; sotto questo profilo è un pensiero dell'identità che non è in grado di porre le distinzioni indispensabili al processo cognitivo, da Schlegel pensato dunque entro lo schema soggetto/oggetto.

²⁶¹ Cfr. *Über die Sprache und Weisheit der Inder*, K.F.S.A., VIII, p. 201, del 1808; qui il negativo giudizio morale s'innesta sullo schema logico, che si esplica nell'impossibilità di distinguere Bene e Male.

²⁶² Cfr. *Die Entwicklung*, etc., cit., p. 253 sgg.: i mistici sono simili agli scolastici perché la loro filosofia è intellettuale, diversi perché si sottraggono all'ortodossia. Schlegel ha una propria classificazione, che si deve tener presente per sapere chi siano i "mistici", il primo dei quali è Plotino, insieme ai Neoplatonici non un "puro" mistico, ma sintesi di Misticismo e Panteismo (K.F.S.A., XIX, p. 190 [302]). Mistici sono Ficino e i cabalisti cristiani (Pico, Reuchlin) Agrippa, Fludd, e, infine Böhme (K.F.S.A., XII, pp. 255-256) che costituiscono tra loro una catena (K.F.S.A., XIX, p. 19 [177]). Il Misticismo è la fonte di quanto v'è di più sublime nell'antichità (*Métaphysique*, del 1806-1807, K.F.S.A., XIII, p. 402) ma anche degli eretici "poco interessanti" (K.F.S.A., XIX, p. 121 [356]): "Gli eretici del Medioevo furono quasi tutti soltanto mistici e

Quali siano le ragioni di questa sua centralità, si può intuirlo seguendo il filo della sua trattazione da parte di Ciancio.²⁶³ Questi sottolinea che Schlegel individua nel Razionalismo la comune radice di Panteismo e Idealismo, i cui limiti sono precisamente il frutto dei limiti della Ragione stessa, quale strumento di conoscenza.²⁶⁴ Il Panteismo, nell'annullare la differenza, non soltanto costituisce il veicolo di comportamenti etici distruttivi nelle due direzioni dell'ascetismo e del libertinaggio, ma, sul piano filosofico, rappresenta la semplice riduzione del dualismo a monismo, dunque null'altro che uno scontato sviluppo della logica razionalista.²⁶⁵

Più in concreto Schlegel fa un preciso riferimento -pur senza nominarle- alle eresie medievali del Libero Spirito, per puntare l'indice contro le dottrine secondo le quali "quanto più virtuoso è un uomo, tanto più Dio è in lui ed egli è Dio".²⁶⁶ In effetti ci sembra difficile l'equilibrio che Schlegel vorrebbe mantenere tra questo suo timore di avallare il Panteismo, e la logica stessa del pensiero romantico; timore così radicato da non consentirgli neppure la distinzione tra Panteismo e Panenteismo.²⁶⁷ Sul piano concettuale la sua presa di posizione, analizzata da Ciancio,²⁶⁸ appare così molto singolare, per l'originale soluzione al problema dei limiti della Ragione da lui elaborata a partire da elementi di diversa provenienza. Schlegel infatti, da un lato critica i limiti della Ragione nei confronti dell'autentico sapere, dall'altro fa di tali limiti una realtà "geneticamente" insuperabile. L'ipotesi di Schlegel non è, infatti, quella di una Ragione corrottasi a seguito della caduta; ma di una Ragione come *prodotto* della caduta, che ha scomposto il sapere dell'anima nelle due facoltà, entrambe insufficienti, della Ragione e dell'Immaginazione. La Ragione quindi non è corrotta perché conduce ad un falso sapere, ma perché *falsamente* pretende di condurre al sapere. Gli errori della Ragione e dell'Immaginazione risiedono dunque nella loro separazione; a noi questo sembra un modo sotterraneo di ripetere, in altro contesto, il mito romantico dell'armonia degli opposti.²⁶⁹ Come nota giustamente in conclusione Ciancio,²⁷⁰ nell'evoluzione di Schlegel si assiste al passaggio da una "filosofia del finito" a una "dell'uomo caduto".

spinozisti, *perciò* sono poco interessanti" (corsivi nostri). Schlegel aveva tessuto in precedenza (siamo ora nel 1804) tanti entusiastici elogi di Spinoza, da poterne fare un lunghissimo elenco di citazioni. Nella catena che giunge a Böhme, Schlegel inserisce anche Paracelso (K.F.S.A., XII, p. 256) e, naturalmente, tutta la Qabbalah ebraica a monte degli esiti cristiani (*ivi*). Nel lungo *excursus* dedicato a Böhme -del quale sembra però conoscere soltanto *Aurora*, l'unico testo da lui citato ripetutamente anche altrove- egli constata lo scarso peso da lui avuto sin allora negli sviluppi della filosofia (p. 259). Nel complesso tuttavia, egli si tiene a prudente distanza da questo filone di pensiero non-conformista (lo stesso che abbiamo seguito nella nostra ricerca) sempre per la stessa ragione: il facile sconfinamento nel Panteismo, che sembra quanto di più aborrito da Schlegel.

²⁶³ C. Ciancio, *La critica del razionalismo panteistico nel pensiero di Friedrich Schlegel*, Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà, cit.

²⁶⁴ *ivi*, pp. 24-25.

²⁶⁵ *ivi*, p. 31. Per quanto concerne gli aspetti etici, ci sembra interessante constatare un ritorno di fatto, ancorché senza riferimenti precisi che possano far pensare ad una ripetizione, alla critica di Clemente Alessandrino agli Gnostici: il Panteismo conduce ad allontanarsi dalla normativa sociale in due direzioni opposte ed estreme.

²⁶⁶ *Die Entwicklung, etc.*, cit., K.F.S.A., XIII, p. 75. Il luogo è segnalato da Ciancio, cit., p. 28, che tuttavia non ritiene di sottolineare il preciso riferimento dottrinale; a noi sembra interessante perché Schlegel conosceva le eresie medievali (che egli accomuna nella generica e un po' fantastica categoria dello spinozismo) e perché non doveva sfuggirgli, verosimilmente, il legame con quella tradizione alchemico-teosofica (per lui soprattutto mistica) che premeva sulla temperie romantica. Significativa ci sembra la sua posizione al riguardo: la dottrina può essere lodevole ma può condurre a conseguenze immorali; quindi non è sconsigliabile in sé, ma perché è rischiosa. Nei confronti del pensiero non-conformista Schlegel appare sempre alquanto "ingessato" (come quando, ad esempio, si limita a considerarlo "non interessante"); si direbbe che agiscano in lui quelle remore, quel desiderio di consenso da parte dell'*establishment*, che lo conducono alla propria scelta esistenziale, non disgiungibile da quella culturale, di considerarsi membro di una cultura "alta" che tiene le dovute distanze. Schlegel, che ebbe un rapporto critico con Schelling, considerava se stesso il "filosofo" del gruppo (cfr. Behler, *Einleitung* a K.F.S.A., XVIII, p. IX). Behler, che segnala le oscillazioni del pensiero di Schlegel, attribuisce la scarsa chiarezza ad una dottrina da ritenersi in continuo divenire, mai compiuta (*ivi*, p. XI); tuttavia si deve constatare che in anni precedenti, nei *Frammenti* dell'*Athenaeum* (Bd. 1, 2, 1798, p. 73; in K.F.S.A., II, p. 210 [262]) Schlegel aveva scritto: "Ogni uomo probo diviene sempre più e più Dio. Divenire Dio, essere uomo, autocostruirsi, sono espressioni che significano la stessa cosa". Ancora nel 1800, in *Ideen* (*Athenaeum*, 3, 1, p. 7; in K.F.S.A., II, p. 258 [21]) scriveva: "È proprio dell'umanità che essa debba innalzarsi al di sopra dell'umanità", dove lo "indiamiento" scivola verso toni herderiani ma conserva l'eco della tensione "gnostica" al superumano; nel successivo Fr. 24, Schlegel giunge a ripetere la dottrina del *Macranthropos* che fu di Swedenborg (cfr. cap. precedente) e dell'alchimia araba (cfr. *supra*, p. 421; la segnalazione è in Abel, *De l'alchimie arabe, etc.*, cit., pp. 266-267, che fa riferimento ad una setta dal nome misterioso, forse *Tawqidiyya* e ai rapporti con l'India; a rimarcare le costanti strutturali di certe forme di pensiero, segnaliamo, dallo stesso articolo, la presenza di una dottrina del linguaggio "adamico" già nella prima alchimia islamica: cfr. p. 261).

²⁶⁷ Ciancio, cit., p. 37. A p. 38 lo stesso Ciancio sottolinea nell'ortodossa interpretazione tardo-schlegeliana dello stato postlapsario -quindi nell'ortodossia (luterana?) di Schlegel- la radice del suo rifiuto della dottrina dell'essere originario, indispensabile fondamento logico/ontologico del Romanticismo. Se si considera la posizione diversa del pur cattolico Görres, si potrebbe ravvisare in Schlegel un celato timore di addossarsi propensioni verso forme di pensiero potenzialmente capaci di deviazioni non-conformiste. Si noti tuttavia, che in più occasioni Schlegel aveva proclamato il carattere strettamente personale di ogni vera religione; cfr. *Ideen* [7]; [10]; [60]; che tale posizione è strettamente intrecciata, nello stesso contesto, con quella del carattere individuale di ogni significativa produzione artistica, e con quella del rapporto stabilito dai Romantici tra arte e religione (cfr. anche il significativo Fr. 406 dell'*Athenaeum*, e anche il successivo Fr. 415). Tutto ciò appare quindi non soltanto smentito da una concezione irrimediabilmente decaduta dell'uomo, ma anche *incongruente*, perché a un tale uomo "decaduto" sarebbe impossibile quel rapporto diretto con la trascendenza implicito nella concezione romantica dell'artista; quest'ultima discende infatti da quello Spiritualismo riformato che della Riforma è, sì, uno sviluppo, ma è anche una negazione dell'ortodossia luterana. Il punto sottolineato da Ciancio è infatti che nell'uomo decaduto "la comprensione della verità non può essere piena e diretta" (p. 38): ma proprio questa pienezza e immediatezza caratterizzano l'intuizione del poeta/profeta romantico; nonostante tutto, la stessa dottrina schlegeliana dell'Allegoria la presuppone, salvo l'impossibilità di esprimere l'inesprimibile altrimenti che nel simbolo. Questa contraddizione si deve riconnettere a quanto segnalato da Frank (cfr. *supra* e in n. 259) circa il permanente kantismo di Schlegel.

²⁶⁸ P. 39 sgg.

²⁶⁹ Sul mito dell'armonia delle facoltà umane in Fr. Schlegel, cfr. Ayraut, cit., vol. 3°, p. 463; sulla loro separazione come crisi della modernità, *ivi*, p. 101. Il mito delle facoltà scisse dalla primitiva armonia, si trova già in Oetinger, *Inquisitio in sensum communem et rationem*, Faksimile-Neudruck des Ausgabe Tübingen, 1753, mit einer Einleitung von G. Gadamer, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman, 1964, p. 50: "post lapsus amisit (*scil.*: l'uomo) illam sensus & intellectus homologiam, magna virum divisio suborta est". L'uomo postlapsario è essenzialmente

La dialettica dell'infinito e del finito che aveva caratterizzato la prima fase del pensiero di Schlegel,²⁷¹ è importante per la comprensione di ciò che egli intende con Allegoria, con *Witz* e con Ironia; i significati sono stati indagati da Frank, cit., che qui seguiamo.²⁷² Ci sembra opportuno comunque sottolineare al riguardo che Schlegel mostra ovunque, nelle proprie opere, di essersi interessato profondamente non soltanto a Plotino e alla patristica, ma anche alle eresie gnostiche e medievali, precisamente perché egli poneva al centro della propria attenzione quel rapporto tra finito e infinito che vi si dibatteva, e perché gli schemi formulati in tali circostanze si prestavano ad essere tradotti in una filosofia dell'arte.

Secondo Schlegel, il finito e l'infinito sono in rapporto dialettico, ma non per questo si può dare una positiva rappresentazione dell'infinito nella conoscenza; l'infinito vi ha lo statuto di un'idea regolativa che consente di asserire la finitezza del nostro pensiero; dunque noi avvertiamo in noi stessi la contraddittorietà del finito e dell'infinito, da cui l'ipotesi schlegeliana (già introdotta nel Cap. precedente) di un progresso che abbiamo detto "infinibile". Ogni conoscenza resta dunque una conoscenza finita, anche se non possiamo conoscere i suoi limiti: per conoscerli dovremmo infatti porci sui due lati del confine, ciò che è impossibile. Tuttavia, pur non potendo attingere ciò che è più in alto di noi per intuizione diretta (si noti il persistere, a differenza di Böhme, del concetto di "alto") possiamo pur sempre accontentarci della prova indiretta della sua presenza nel percorso della conoscenza; esso vi si dà così come, agostinianamente, l'eternità si manifesta nel tempo come successione.²⁷³

Non si può dare dunque un'adeguata rappresentazione di questa presenza dell'infinito nel finito, non lo si può almeno sul piano del pensiero concettuale; soltanto l'arte lo può, alludendo tramite l'Allegoria.²⁷⁴

Accanto ad essa, l'altra forma attraverso la quale l'infinito può calarsi nel finito è il *Witz*. Allegoria e *Witz* rappresentano i due cardini della teoria "estetica" di Schlegel, e vengono così definiti da Frank:²⁷⁵ l'Allegoria è la tendenza all'Assoluto nel finito;²⁷⁶ nel *Witz* l'infinito viceversa si fa puntuale e lascia trasparire quell'unità che si nasconde nella successione (= nel molteplice).²⁷⁷

Questo ridimensionamento del sapere razionalista introduce al terzo concetto elaborato da Schlegel, quello dell'Ironia. Frank così lo espone:²⁷⁸ "L'idea dell'Assoluto, al quale tutte le singole posizioni sono inadeguate, pone queste ultime in luce ironica. D'altronde, nella nostra finitezza, possiamo orientarci soltanto

disarmonico secondo tutta la tradizione teosofica; perciò la magia tornerà soltanto per l'uomo risorto. Il "senso comune", che gli era stato dato da Dio, è viceversa una viva e penetrante percezione degli oggetti, che attraverso i sensi e l'intuito hanno una loro ovvietà comune a tutti gli uomini (ivi, pp. 18-19). Non si deve mai dimenticare che tutto il mito e l'utopia romantici, la tensione romantica ad un futuro degno dell'uomo, altro non sono che la prosecuzione del mito di Resurrezione, Restituzione, Reintegrazione o comunque si voglia chiamarlo; alchimia, teosofia e Romanticismo sono strettamente congiunti. Schlegel ha un campo di conoscenze vastissimo, e sotto la sua filosofia c'è il patrimonio alchemico-teosofico-spiritualista che abbiamo già affrontato, ivi comprese la magia, l'astrologia, e, per gli aspetti cristiani, la cabbala; come detto tuttavia, egli "tiene le distanze" da questo sapere, in un equivoco equilibrio tra non-conformismo e ricerca di "integrazione"; vincerà il secondo momento.

²⁷⁰ cit., p. 42.

²⁷¹ Sulla filosofia del finito in rapporto al ruolo dell'arte, cfr. la precisa chiosa di Frank, cit. *supra* in n. 259. Si noti la sottile differenza con la posizione di Schelling citata da Frank sempre a p. 136: "È proprio dell'arte racchiudere in un prodotto finito un oggetto infinito" (corsivo nostro). "Racchiudere" è diverso da "alludere"; anche se non si può alludere senza, in qualche modo, racchiudere; l'allusione però sottintende una situazione di margine, di non partecipazione. L'arte di Schlegel non crea la verità, che resta kantianamente esterna, allusa.

²⁷² 17. *Vorlesung*, pp. 287-306.

²⁷³ Il trascendente è necessariamente anche immanente: cfr. *Philosophische Fragmente*, K.F.S.A., XVIII, p. 79 [605].

²⁷⁴ Cfr. *supra*, n. 259. Schlegel nega la validità degli strumenti stessi del pensiero concettuale; nega la dimostrabilità e il processo deduttivo (*Philosophische Fragmente*, K.F.S.A., XVIII, p. 31 [129]; *Frammenti dell'Athenaeum*, [82]; [443]); definisce vuote chiacchiere i concetti (*Ideen*, [15]); oltre i limiti della filosofia c'è la poesia (ivi, [48]), che non va intesa come antifilosofia, ma come un "di più". In questo senso deve intendersi l'avvertimento di Schlegel contro il pensiero sistematico: avere un sistema è deleterio, ma è dannoso anche non averlo (*Frammenti dell'Athenaeum*, [53]). La poesia s'identifica dunque con una forma alta di filosofia (ivi, [116]; [381]) e con la profezia (ivi, [249]) una dottrina, questa, che ha il suo maggior sviluppo in Novalis, al quale Fr. Schlegel fu strettamente legato. L'arte è dunque connessa alla religione (*Ideen*, [8]; [34]; [42]); l'organo del divino è infatti la Fantasia (non la Ragione); chi è religioso parla poeticamente, la poesia aspira all'infinito, e perciò a quella religione dalla quale soltanto può aver inizio una filosofia. L'arte porta l'eternità nel tempo e rende individuo l'uomo (ivi, [64]) ma per essere artista è necessario giungere ad una propria personale religione (ivi, [13]) sicché la *koiné* degli artisti è un popolo d'individui sovrani, ciascuno a proprio titolo con la propria arte/religione, un po' come i Senatori romani (ivi, [114]). Un'organica trattazione dei limiti della filosofia secondo Schlegel, si può trovare in Ciancio, *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, Milano, Mursia, 1984, pp. 83-101. Con l'occasione, segnaliamo come ulteriore notazione sul problema dell'Assoluto nel pensiero di Schlegel, la sua "soluzione" al problema del Sublime: il Sublime è un non-compiuto il cui scopo è "infinibile" (unendlich): cfr. K.F.S.A., XVIII, p. 216, [261]. Si noti che questo Sublime sarebbe praticamente sovrapponibile all'altro concetto, quello di Allegoria, dal quale si può differenziare soltanto perché nell'Allegoria l'Assoluto viene di fatto pienamente attinto (giusta la dottrina romantica dell'arte) ancorché nell'enigma del simbolo. Il kantismo di Schlegel è al tempo stesso un ingombrante relitto e una carcassa che fa acqua da tutte le parti.

²⁷⁵ Cit., p. 291.

²⁷⁶ Cfr. *Philosophische Fragmente*, K.F.S.A., XVIII, p. 61, [621]: l'Allegoria è unione di filosofia e poesia, essa è propria del mistico; è un mito progressivo "artistico-mistico-filosofico"; è un'opera d'arte mistica. Il "dire di più" della poesia rispetto alla filosofia, è ciò che Schlegel definisce Allegoria (Frank, p. 292).

²⁷⁷ "Il *Witz* è più qualcosa di sincretistico che non di mistico" (K.F.S.A., XVIII, p. 98, [637]) e ha in sé la divinazione (ivi, p. 252, [693]); è un lampo della Fantasia, perciò è divino e imparentato alla Mistica (*Ideen*, [26]); l'arte e il "centro" (termine böhmiaco assunto da Schlegel) si raggiungono tramite la Fantasia e il *Witz* (ivi, [109]); il *Witz* è il principio e l'organo della filosofia universale (*Frammenti dell'Athenaeum*, [220]). La dottrina del *Witz* si può connettere alla critica del pensiero come "sistema" (cfr. *supra*, n. 274) per comprendere l'uso vastissimo del frammento da parte di Schlegel (cfr. Ayrault, vol. 3°, p. 121). Siamo evidentemente dinanzi ad una "incircoscribilità" del reale, che può essere colto con esattezza soltanto per puntuali folgorazioni, apprensioni della "verità" che si dissolvono nel loro opposto allorché si vogliano estrapolare: ci sembra di scorgere un'affinità con la dottrina herderiana degli inganni del linguaggio. Nei *Frammenti del Lyceum* (K.F.S.A., II, p. 158, [90] e p. 163, [123]) si legge che il *Witz* è l'esplosione del *Geist* incatenato, e che la filosofia non può condurre a nuova apprensione, può soltanto dare veste "scientifica" a quella conseguita tramite l'arte.

²⁷⁸ P. 301, corsivi suoi.

entro queste singole posizioni, mentre l'Assoluto resta inafferrabile. L'Ironia gioca in ciò in entrambe le direzioni. È una derisione del finito, perché esso è smentito da un altro finito e nel complesso viene umiliato dal pensiero dell'Assoluto; ma lo è anche dell'Assoluto, perché, come dice Novalis, l'identico Assoluto non c'è [Novalis, per l'esattezza, dice: *es giebt aber nichts absolut Beharrliches* - notazione nostra].... "Assoluto" sarebbe "ciò che non si conforma e non può conformarsi.... Il concetto di Assoluto è dunque un concetto vuoto.... ogni Assolutezza è un'inganno dell'Immaginazione - una finzione necessaria".²⁷⁹

Sulla seconda parte dell'affermazione, desunta dai *Fichte Studien* di Novalis del 1795-1796,²⁸⁰ abbiamo qualche perplessità ad interpretarla nel contesto come "Verlachen.... des Absoluten"; il concetto che vi si esprime infatti, che ha qualche analogia con ciò che sta pensando Schlegel, sembra essenzialmente l'impossibilità di definire l'Assoluto, tramite la Ragione, nell'ambito del rapporto Uno/molteplice; ma anche l'esigenza di tentarlo; dunque la filosofia come interminabile sforzo su posizioni relative, in rapporto dialettico con un Assoluto che vi si dà soltanto come negativo. Il luogo è comunque rilevante.

Il pensiero di Schlegel sull'argomento, soltanto in parte rapportabile a quello puntualizzato da Novalis nei *Fichte Studien*, costituisce comunque una posizione antirazionalista: l'Assoluto non è certamente negato ma è dichiarato inattuabile in sé; esso tuttavia si dà nel finito, nel molteplice, e dunque nella mobilità della vita. La concezione del Razionalismo in Schlegel, come forma di "pensiero astratto che ha perso qualsiasi contatto con la vita" e procede per "pura necessità logica",²⁸¹ mentre richiama alla mente la dottrina di Herder sull'ideologicità del pensiero concettuale,²⁸² riconduce non alla negazione dell'Assoluto, ma all'ipotesi di un rapporto con esso che non può esaurirsi nella filosofia; la filosofia stessa infatti non può che partire dalla religione (dunque dalla fede nell'Assoluto) nella quale soltanto può a sua volta compiersi; e la poesia non è altro che questa tensione all'infinito, e disprezzo di quel "sapere del mondo" (*weltliche Nützlichkeit und Cultur*) che è il contrario della religione.²⁸³ Come nota Ciancio,²⁸⁴ la filosofia intesa come filosofia della vita non può che convergere con la poesia, con la quale costituisce due diverse forme di conoscenza dello stesso oggetto.

Fede e conoscenza non sono dunque due realtà contraddittorie, purché non s'identifichi la conoscenza con la Ragione e con il semplice meccanicismo del pensiero; la conoscenza inoltre, è anche dei sensi e dell'Immaginazione.²⁸⁵ In questo triangolo tuttavia non si deve dimenticare che tanto la religione quanto l'arte, si differenziano dalla filosofia per costituire entrambe un pensiero della totalità, non mediato dalle distinzioni della Ragione; la religione in quanto rapporto diretto col divino tramite la fede, e l'arte in quanto *percezione diretta del divino della natura tramite i sensi*; ne consegue necessariamente quell'accostamento tra poesia e religione sottolineato da Ciancio nell'evoluzione del pensiero di Schlegel,²⁸⁶ ma anche, poiché siamo in presenza di un Assoluto che si dà nel molteplice, *l'imprescindibilità di una filosofia della natura* di stampo böhmiiano.

Questa è una caratteristica generale del Romanticismo, in connessione con il costituirsi del più volte citato triangolo Dio/uomo/natura: "oggetto proprio della filosofia" è "la divinità diveniente, la natura, il mondo",²⁸⁷ che qui è visto a partire dal concetto della *libertà della natura*,²⁸⁸ dunque da una visione di fatto

²⁷⁹ Molte sono le riflessioni dedicate da Schlegel all'Ironia nei suoi Frammenti; Frank ne cita alcune ma è evidentemente impossibile citarle tutte (cfr. gli indici analitici della K.F.S.A., in particolare vol. XIX). Qui ci limitiamo a darne la definizione di *Ideen*, [69]: "Ironie ist klares Bewußtsein der ewigen Agilität des unendlich vollen Chaos"; essa è dunque lo scacco inflitto alla Ragione dall'inesauribilità del reale, sempre nuovo, imprevedibile, incircoscivibile. Sull'Ironia cfr. anche Behler, *Frühromantik*, cit., pp. 247-255.

²⁸⁰ Cfr. Novalis, *Schriften*, vol. 2°, p. 177, 10-11 e p. 179, 17 sgg; in Frank segue poi una lunga citazione, sempre dai *Fichte Studien*, p. 269, Fr. 566. Riteniamo utile riportare per esteso i primi due passi di Novalis, perché sia chiaro il contesto. 1) Pag. 177, 5-11: "Das Allgemeine besteht aus dem Besondern, das Besondere in dem Allgemeinen. Das Besondere ist die Form des Allgemeinen - das Allgemeine die Form des Besondern. Für das absolute Subject ist Stoff - das wovon es ausgeht - Form, das wohin es geht. Das erste im gegenseitig Bezogen ist Stoff - das Identische - das Beharrliche in diesem genauen Sinn. /Es giebt aber nichts absolut Beharrliches/ (rein und beharrlich ist insofern idem.)"; 2) Pag. 179, 14-23: "Reinen Stoff und Form giebt's nicht. Stoff überhaupt ist Bezogenes. Form überhaupt Beziehung". Fine del frammento. Frammento successivo: "Was sind die für Begriffe? Rein - was weder bezogen, noch beziehbar ist. Die Formen des Beziehbaren sind die empirischen Formen a priori. Der Begriff *rein* ist also ein leerer Begriff - i.e. ein Begriff, dem keine Anschauung entspricht - ein weder möglicher, noch wirklicher Begriff, noch ein Nothwendiger - alles Reine ist also eine Täuschung der Einbildungskraft - eine *nothwendige Fiction*". (corsivi suoi).

²⁸¹ Cfr. Ciancio, *Friedrich Schlegel, etc.*, cit., p. 178.

²⁸² Cfr. *supra*. Herder è, con Kant, uno dei presupposti del pensiero di Schlegel. Sull'attenta lettura di Herder da parte di Schlegel, cfr. Ayrault, vol. 4°, p. 303.

²⁸³ *Ideen*, [42]

²⁸⁴ *Friedrich Schlegel, etc.*, cit., p. 78, dove cita la *Transzendentalphilosophie*, K.F.S.A., XII, p. 61. Su fede, sapere, e filosofia della vita, cfr. l'analisi di Ciancio, *ivi*, pp. 203-214.

²⁸⁵ K.F.S.A., XII, p. 59.

²⁸⁶ Ciancio, cit., p. 121, che cita K.F.S.A., XVIII, p. 462 [308]: "l'arte appartiene del tutto immediatamente alla religione". Con l'occasione segnaliamo per inciso una nostra qualche reticenza a distinguere "fasi" del pensiero di Schlegel nella sua marcia verso il cattolicesimo di Vienna; non per negare un'evoluzione esistenziale (eventualmente ritmabile in fasi) ma per sottolineare che i presupposti dei punti d'arrivo sono in gran parte già nei punti di partenza. Ci sembra quindi difficile non soltanto *contrapporre* un primo e un secondo Schlegel, ma soprattutto ci sembra scorretta la tendenza di alcuni a valutare il "primo" soltanto, o indipendentemente dal "secondo" sul quale sorvolare. A prescindere dai possibili interessi privati nella parabola, qui c'è un pensiero che è sin dall'inizio "religioso" nel senso di fondarsi sull'imprescindibilità dell'Assoluto, e sulla sua inattuabilità tramite la Ragione; la "secolarizzazione" di questa religiosità, è l'arte. La vera oscillazione di Schlegel ci sembra piuttosto quella tra una "religiosità" individuale del primo momento, più vicina alla tradizione non-conformista; e l'ortodossia viennese del secondo, nella quale, a nostro avviso, al di là di interessi soltanto sospettabili, potrebbe agire quel suo nucleo "kantiano", quel mito della verità/adeguamento, che si manifesta anche nella continua presa di distanza da ogni rischio panteista.

²⁸⁷ Ciancio, cit., p. 77.

²⁸⁸ *ivi*.

opposta a quella kantiana (e schilleriana) della natura come regno della necessità; opposizione che viene guadagnata -lo si noti bene- precisamente grazie al primato del "sapere" della vita, religioso, non razionalista.²⁸⁹

L'esigenza di una filosofia della natura a sostegno di tutto il sistema di pensiero, è così importante per il Romanticismo, che è appena il caso di ricordare quanto grandi furono gli interessi al riguardo di Schelling o di Görres, per non parlare di Novalis o di Baader che furono dei naturalisti (il secondo anche di professione); va ricordato infine il gran numero di naturalisti citati da Goldammer, che furono coinvolti nel movimento romantico e nel *revival* paracelsiano.²⁹⁰

Schlegel, pur non avendo alcuna specifica preparazione o personale capacità per comprendere in qualche modo originale le scienze della natura, non si sottrasse all'esigenza di affrontarle; non soltanto seguì l'opera di Schelling, Novalis e Baader (in periodi diversi della sua vita fu in stretti rapporti con loro) e fu in rapporto con Görres, ma fu anche in rapporto costante con Steffens, con Windischmann e Schubert.²⁹¹

La *Teoria della natura* di Schlegel²⁹² si articola dunque, com'è da attendersi, sul modello böhmiiano come problema del rapporto dell'Uno col molteplice; tutto è affermato vivente nella natura, tutto è organico, e tra l'organico e l'inorganico non vi dev'essere alcuna differenza.²⁹³ Il problema principale, l'impossibilità di concepire il legame tra l'infinito e il finito -nel quale il primo si manifesta- è risolto da Schlegel prendendo a modello lo schema agostiniano eternità/tempo, nel quale l'eternità è pensata come coesistenza di passato e futuro; il tempo diviene dunque dispiegamento di ciò che in sé è coeterno. Su questa base Schlegel ritiene di potersi aprire allo schema böhmiiano del mondo come manifestazione di Dio; la natura è dunque un eterno crescere²⁹⁴ e divenire;²⁹⁵ la sua vera conoscenza non si dà nella scienza, ma nella storia,²⁹⁶ e v'è un'unica storia, che è al tempo stesso di Dio, della natura e dell'uomo.²⁹⁷

Nel capitolo dedicato ai rapporti della filosofia con la fisica, ricompaiono, diversamente elaborati, i concetti degli appunti del 1798 (cfr. n. 297) e in quello successivo sull'*Origine del mondo*, diffusi sono gli spunti mutuati da Böhme; tutta l'impostazione in generale è quella di una "spiritualità" del mondo.²⁹⁸

Nella *Traszendentalphilosophie* la Teoria del mondo,²⁹⁹ con il suo problema del rapporto dell'Uno col molteplice, offre uno spunto di notevole interesse. Schlegel parte dalla tradizionale costruzione tramite la forma e la materia, e afferma: la materia non è conoscibile, ciò con cui veniamo a rapporto e chiamiamo materia, è in realtà la forma; la materia in sé, viceversa, è senza forma, è la *condizione* della forma. Con un ardito balzo di fantasia, Schlegel stabilisce poi che l'etere interposto negli spazi cosmici costituisce l'*anima mundi*, e che il suo centro è la materia in sé, come tale invisibile. I singoli corpi sono dunque i laboratori della forma, che è "conformazione". Si noti il carattere dinamico della forma, molto simile al *Geist* paracelsiano, forza che conforma una materia che, in quanto caotica, è un vero e proprio "Nulla", etere invisibile; la forma è

²⁸⁹ Qui si coglie ancora una volta la presenza di quell'oscillazione segnalata *supra* in n. 286: in effetti la dottrina dell'Uno nel molteplice, chiaramente espressa da Schlegel in molti luoghi, che giunge sino alla "Apologia dell'Ilozoismo" (*Philosophische Fragmente*, cit., K.F.S.A., XVIII, p. 133, [128]) cioè di quanto di più aborrito da Kant, dovrebbe condurre senza equivoci al Panenteismo; così non è, su questo radicale problema Schlegel oscilla tra implicita affermazione e esplicita negazione. Nonostante tutto, Schlegel sembra restare nel fondo un dualista; il suo stesso böhmiismo non è esplicito, perché si limita a ripetere più volte che Böhme è un "mistico", definizione riduttiva, stante quel che di fatto Schlegel assume da lui, e dal paracelsismo romantico, in tema di filosofia della natura.

²⁹⁰ Cfr. Cap. precedente, n. 210.

²⁹¹ Segnalazioni in Ciancio, cit., p. 167; p. 174; p. 178; p. 233. Le notizie raccolte da Goldammer, *Paracelsus in der deutschen Romantik*, cit., consentono di prender rapida visione di quanto stretta fu l'associazione e il mutuo scambio tra "filosofi", poeti, artisti e "naturalisti" nell'ambito del movimento romantico, sotto l'insegna del binomio Paracelso-Böhme. Per quanto concerne Schlegel, stretti furono i rapporti con Görres -entusiasta di Paracelso- e con Baader (geologo) oltreché con i citati naturalisti; la sua fratellanza con Novalis è nota. Cuniberto, *Friedrich Schlegel e l'assoluto letterario. Modernità ed ermetismo nel primo romanticismo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, ha indirizzato la propria ricerca a rintracciare i precisi riferimenti paracelsiano-böhmiiani presenti in Schlegel, anche quando essi appaiono distaccati o occultati per il timore di Schlegel di essere accusato di *Schwärmerei*. Cuniberto sostiene giustamente (senza però affermare nulla di nuovo) che il Romanticismo attinge sistematicamente all'Ermetismo (alchimia, teosofia, etc., sino alle più lontane radici rinascimentali, incluso il pensiero magico). In effetti la dottrina romantica del genio finisce col somigliare molto alla figura del mago. Cuniberto cita inoltre espressamente l'opera di Oetinger, un riferimento che egli assume da Benz (*Les sources*, etc., cit.) e, accanto a quello che definisce "peso decisivo dell'ermetismo settecentesco" (p. 12) evoca anche una vera e propria presenza gnostica (ricordiamo che Schlegel conosceva bene la patristica e le sue polemiche, nonché le eresie medievali).

²⁹² *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Bücher*, cit., p. 409 sgg.

²⁹³ *Ivi*, p. 410.

²⁹⁴ *Philosophische Fragmente*, K.F.S.A., XVIII, p. 152 [344].

²⁹⁵ *Ivi*, p. 257 [412]; la natura inoltre può essere compresa soltanto con i sensi, quindi la scienza della natura è l'Estetica.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 166 [504]. Qui il referente è Baader e la sua dottrina della continua trasformazione dell'energia nella natura.

²⁹⁷ *Ivi*, p. 212 [189]. Qui si legge in modo anche scolastico il rapporto diretto con la dottrina böhmiiana, e la tradizionale continuità teo/cosmo/antropogonica dei neoplatonismi. Nei precedenti *Frammenti sulla Fisica* (pp. 144-157) iniziati a Dresda nel 1798 (citati da Cuniberto a pp. 67-68, là dove parla di riaggancio alla tradizione ermetica) Schlegel aveva recuperato concezioni squisitamente alchemiche di antica tradizione, come la catena ininterrotta della natura dai minerali all'uomo, la Fisiognomia, e in generale la spiritualizzazione della materia (e il reciproco) facendo sfoggio anche di notevoli slanci di fantasia. La natura vi è presentata come un unico organismo vivente che tende all'infinità; la morte come ritorno ad una vita universale, un processo iniziatico di trasformazione; anche lo Stato è concepito come entità organica; il modello generale (dell'uomo, del mondo) è la pianta col suo crescere. Oltre al rapporto con Böhme, appare dunque evidente anche quello con Paracelso, eventualmente maturato per via indiretta tramite i rapporti con i naturalisti citati, nonché con Görres, Novalis e gli altri, che ne avevano conoscenza diretta.

²⁹⁸ cfr. p. 451: "L'anima che è chiusa nell'elemento terreno, non è in sé e per sé sufficientemente forte per liberarsi; se fosse stata tale l'elemento terreno non avrebbe potuto persistere; questo persistere dipende da un calarsi in esso dello Spirito". Spirito e materia interagiscono (p. 455).

²⁹⁹ K.F.S.A., XII, p. 37 sgg.

data per definizione come forma individuale; la forma non si dà fuori della materia e non esiste materia senza forma. Tutto ciò, per inciso, ci ricorda alla lontana Giordano Bruno e Avicenna.

La forma è infinita in quanto sgorga dalla Sostanza, che è Una, Eterna, Infinita; la forma si manifesta dunque come individualizzazione della Sostanza, e dà il carattere dell'individuo. Qui, sempre per inciso, ci viene in mente la dottrina della *Signatura*.

L'individuo è dunque al tempo stesso una totalità e una parcella; come Sostanza è una totalità, ma le parcelle individuali sono duplici (sono parcelle e totalità in rapporto tra loro). L'individuo può anche essere pensato come energia, attività interiore senza confini (la forma è partecipe dell'infinità della Sostanza). La domanda fondamentale della filosofia è allora questa: perché l'infinito esce da sé e si fa finito?³⁰⁰ perché esistono gli individui, e la commedia della natura non si esaurisce in un attimo, cosicché nulla esista?

La risposta di Schlegel merita di essere seguita alla lettera, perché ci porta nel cuore della dottrina romantica dell'arte, e dei suoi legami indissolubili con la tradizione neoplatonica del non-conformismo religioso, anche se Schlegel attinge ancora a monte, alla patristica greca (che però non è del tutto innocente nella vicenda del non-conformismo).

Dice Schlegel: abbiamo due concetti, la Sostanza infinita e gli individui; se vogliamo capire come si possa passare dall'uno all'altro, dobbiamo introdurre un ulteriore concetto, e precisamente il concetto "di immagine o rappresentazione, Allegoria (εἰκὼν). L'individuo è dunque un'immagine dell'unica Sostanza infinita" (corsivi suoi). Aggiunge poi di seguito tra parentesi. "Si potrebbe anche dire così: Dio ha prodotto il mondo per dare la rappresentazione di Se stesso"; e conclude questo fondamentale passaggio: "La sostanza infinita deve pensarsi come fonte di ogni forma; cioè deve pensarsi come coscienza, come uno Spirito. Attraverso il concetto di Allegoria diviene chiaro che la forma è infinita. Gli individui ci sono per rappresentare la totalità. L'individuo è perciò anche infinito, perché deve rappresentare l'infinito" (corsivi suoi).³⁰¹

A parte il linguaggio dotto, a parte l'evidente *incipit* strutturale nel rapporto agostiniano di eternità e tempo, che cos'altro raccoglie qui Schlegel se non tutto quello che abbiamo inseguito dall'Islam e da Avicenna sino a Böhme?³⁰²

Come se non bastasse, in queste sue pagine Schlegel imposta altri tre temi fondamentali per il Romanticismo. Il primo di essi è la formulazione della presenza del divino nella natura (quindi del bello naturale) entro il concetto di *Icona*, che non soltanto dà la più chiara definizione possibile di ciò che egli intenda per "Allegoria", ma fonda la dottrina figurativa romantica nel cuore stesso della tradizione figurativa occidentale, segnata dall'evento dell'Incarnazione.³⁰³

³⁰⁰ *ivi*, p. 39.

³⁰¹ *ivi*.

³⁰² Per quanto concerne lo stretto rapporto tra la dottrina dell'Uno e del molteplice e quella dell'eternità e del tempo, cfr. *Die Entwicklung, etc.*, 5° libro (*Theorie der Natur*) K.F.S.A., XII, alle pp. 410-415. A proposito delle connessioni con l'Islam, val la pena di segnalare due riflessioni di Schlegel dalle quali non vogliamo dedurre nulla, ma almeno la segreta coscienza di una qualche lontana simpatia. Citiamo dai *Philosophische Fragmente*, K.F.S.A., XVIII; nel 1802 annota (p. 481 [105]) oltre al rapporto Böhme-Romanticismo: "Die arabischen und persischen Mystiker mitzunehmen" (corsivi suoi); nel 1797 (p. 56 [367]) si poneva però anche un problema...elchasaia: "Il Cristianesimo non può né insegnarsi né apprendersi, sarebbe insensato volerlo dimostrare. Nel complesso è un'etica progressiva. Fu forse l'Islam un gradino della religione progressiva non ancora sufficientemente utilizzato?". Così Schlegel, e non aggiungiamo altro: non si può appendere un intero pensiero ad una singola riflessione, ma certamente qui c'è uno "Spirito Santo in Progress", cioè un uomo capace di farsi Dio.

³⁰³ Su questo argomento, la cui vastità non consente la trattazione in quest'ambito, non possiamo che rinviare alla nostra recensione del Seminario *Nicea e la civiltà dell'immagine*, *Æsthetica* Preprint, 52, 1998, in *Libri e riviste d'Italia*, 583-586, 1998; agli Atti stessi, e, più alla lontana, ai documenti sul Concilio pubblicati con il titolo *Vedere l'invisibile: Nicea e lo statuto dell'immagine*, a cura di L. Russo, Palermo, *Æsthetica*, 1997. Nella nostra recensione abbiamo ampliato i temi di riferimento a quanto di costante si ripropone nel filone spiritualista alchemico-teosofico che approda al Romanticismo. Questi in sintesi gli argomenti in gioco, che mostrano l'importanza del problema in quanto radicamento nella cultura figurativa e religiosa insieme (i due termini non si scindono) dell'occidente. Il problema dell'immagine come alternativa tra falsificazione (*pseûdos*) e "non-nascondimento" (*alêtheia*) del vero, è presente sin da Esiodo (*Theogonia*, 27-28) ed è al centro della distinzione tra *Idolo* e *Icona* nell'ambito del pensiero platonico e neoplatonico, e del problema del rapporto tra l'apparenza del molteplice, e l'unicità dell'inattingibile Vero. Si tratta del problema di un essere che, in qualche modo, "non è", e di un non-essere che, in qualche modo, "è". L'*Idolo* è dunque l'immagine che è falsa perché pretende di porsi in luogo del Vero; l'*Icona*, al contrario, subordinandosi al paradigma che addita e allude come proprio referente, non-nasconde, e quindi, di riflesso, è pur sempre un succedaneo del Vero: ha, cioè, una propria "verità" precisamente in quanto si dà come non-vera. Questa dialettica percorre l'intero occidente, tanto più dopo che l'Incarnazione aveva reso infinitamente problematico il dualismo platonico di archetipo e immagine, di Assoluto e storia; ed è evidente che essa riguarda in modo simultaneo il problema dell'arte e quello della religione. La simultaneità è tale che tanto l'immagine quanto l'interpretazione delle Scritture si vedranno a lungo subordinate all'imprimatur del teologo, perché tanto lo statuto dell'immagine a Nicea, quanto la fondazione dell'ortodossia, realizzano la stessa operazione "politica": l'Antico Testamento, con la sua avversione all'immagine come tentativo di fissare l'Inesauribile, è superato sull'argomento dal Nuovo, a seguito dell'Incarnazione; questo dunque lo ingloba, ma ingloba anche la morale pagana, la cui fonte, la filosofia pagana platonico-aristotelica, è innalzata a strumento teologico. Si realizza così la continuità della cultura egemone nell'ortodossia cristiana, che epigenizza le strutture imperiali; per tale ragione si perde la possibile libera dialettica tra *Icona* e Assoluto, dove la prima è memento del secondo così come in Weigel la Scrittura è memento dell'Ineffabile. La riscoperta del Dio vivente, incircoscivibile, inesauribile, nell'ambito dello Spiritualismo riformato, e di un mondo altrettanto in divenire grazie all'incarnazione in esso dell'Assoluto, ad opera della tradizione alchemico-teosofica; la riscoperta cioè della mutevole prospettiva spazio-temporale attraverso la quale l'Assoluto può truardarsi dal molteplice; non rappresentano quindi soltanto il compimento della religiosità non-conformista, ma anche il ritorno ad un'arte intesa come momento creativo nel quale l'emergenza di nuove individuali verità, di molteplicità di ragioni, genera un "accrescimento d'essere", per dirlo con la formula di Gadamer. Non sembra casuale che il percorso dell'arte occidentale come distacco dalla normativa nicena dell'*Icona* realizzata nel contesto bizantino, inizi contemporaneamente al sorgere delle eresie occidentali del Medioevo; né sembra un caso la schizofrenia del moderno (nella cui arte intellettualistica si alternano il formalismo e l'ossessione scienziata, lo sfrenamento di vuote immagini autoreferenziali e la fuga

Il secondo, che deriva anch'esso dall'ipotesi di un Assoluto che si cala nella storia, è costituito dalla connessione con l'arte di un aspetto della religiosità che torna prepotentemente alla ribalta con il Romanticismo: il mito.³⁰⁴ Schlegel scopre infatti la connessione tra arte e mito, e se ne occupa esplicitamente in quello stesso momento con il *Gespräch über die Poesie*.³⁰⁵ Il terzo è costituito dal mito alchemico cioè dal

nella finzione) se si considera che il moderno è figlio dell'Idealismo e dello Storicismo, cioè della reazione antiromantica che ripropone l'astratto razionalismo illuminista del Progresso, dislocando l'imprevedibile dialettica dell'*Icona* con l'Assoluto entro un percorso prestabilito.

³⁰⁴ Sul mito come presenza della trascendenza nell'immanente, cfr. in generale il Cap. 1° de *Il mito e l'uomo*, cit.; ma in particolare le pp. 16-40.

³⁰⁵ *Athenæum*, 3, 1-2, 1800, pp. 58-128; 169-187; in K.F.S.A., II, pp. 284-362. Il testo comprende una *Rede über die Mythologie* (*Athenæum*, p. 94, sgg.) che dev'essere citata. Dopo aver premesso la natura irripetibilmente individuale della poesia (p. 58) egli sostiene che alla poesia manca un "centro" quale fu, per quella antica, la mitologia; e che è giunto il tempo perché nasca una nuova mitologia dal profondo dello spirito per costituire "l'artistico" di ogni futura opera d'arte. Essa dovrà contenere tutte le altre precedenti mitologie e costituire un nuovo bacino per l'antica, eterna fonte della poesia, l'infinito poetico che cela il germe di ogni altra poesia. *Poesia e mito sono tutt'uno* e il loro scopo è lo sviluppo di un mondo d'armonia, come avvenne con l'antico mito e l'antica poesia: perché non dovrebbe nuovamente darsi ciò che già avvenne? Schlegel ravvisa in questo suo programma un evento rivoluzionario per il compimento della libertà, per dare all'umanità un nuovo "centro". Così come stanno le cose, l'umanità può soltanto affondare o ringiovanirsi: perché non sperare in un ringiovanimento? Qui è evidente la concezione herderiana degli sviluppi ricorrenti: è la cerca di un nuovo oriente. Interessante è qui il rapporto che Schlegel stabilisce con il pilastro imprescindibile, con la filosofia della natura: la fisica sta elaborando una nuova visione mitologica della natura (*Athenæum*, 3, 1, p. 99); quanto a lui, egli cerca nella poesia una nuova armonia di ideale e reale, e non manca di dilungarsi nell'elogio di Spinoza. La poesia gli appare il rispecchiamento del divino nell'uomo, e la mitologia un geroglifico della natura nella luce della fantasia e dell'amore (ivi, p. 101). Il triangolo Dio/uomo/natura è perfetto, nella tradizione alchemico-teosofica; nella mitologia infatti è tessuto il divino, in essa tutto è in relazione, è costituito e trasmutato; vi è affinità tra essa e la poesia romantica, che si dà non come episodio, ma come costruzione di un tutto. Il testo si conclude con un auspicio: essere aperti ai tesori dell'oriente come nell'antichità, perché ne trarremo una nuova sorgente poetica (Schlegel pensa all'India). "Nell'Oriente" afferma infine "dobbiamo cercare la più alta espressione del romantico"; e vi aggiunge il "calore del sud" con riferimento alla poesia della Spagna. Non si deve dimenticare, al riguardo, il ruolo di trasmissione della cultura araba all'Europa, esercitato dalla Spagna. La conclusione della *Rede* assume toni esaltati, profetizzando un cambiamento dei tempi, e la fine di chi si oppone al rinnovamento; *ogni pensare è profetizzare* e occorre ritrovar fiducia nella capacità profetiche. Il grande processo di ringiovanimento va inteso nell'ambito di una Rivoluzione permanente; le "chiacchiere" avranno fine, e l'uomo *diverrà* interiormente *ciò che egli è* (programma di Herder); sarà terreno e divino (würde die Erde verstehen und die Sonne): "Questo è ciò che intendo con la nuova mitologia" (ivi, p. 105). Le "chiacchiere" come nota K.H. Bohrer, *Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie*, Mythos und Moderne, hrsg. von K.H. Bohrer, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp. 67-68, sono da intendersi tutti i discorsi sull'uomo che ne ignorino il corpo, il cui silenzio è affrontato soltanto con la nuova mitologia. Si noti, al riguardo, che la perdita della "totalità" nell'ambito del moderno, è un fondamentale elemento di critica da parte di Schlegel, loc. cit., p. 74. Bohrer ha analizzato il testo della *Rede* per mettere in luce gli stretti legami di arte e mito, e il tono rivoluzionario della *Rede* stessa, che auspica un uomo nuovo come uomo "estetico". Bohrer sostiene che tanto Schlegel quanto Novalis avevano pensato di scorgere nel Gioachimismo una nuova religione naturale, ermetica, in armonia con il loro concetto "morale" di rivoluzione. Il naufragio degli ideali nella realtà della Rivoluzione Francese, aveva spostato la spinta rivoluzionaria in direzione di una rivoluzione estetica; Bohrer sottolinea le analogie con la nuova mitologia auspicata dallo *Älteste Systemprogramme* (cit.) ma anche la grande differenza: qui non si cerca una "mitologia della ragione". Qui il programma è estetico, e non la Ragione, ma la natura, è la via d'accesso alla nuova mitologia; il fondamento della poesia non è la storia, ma la natura, come filosofia della natura (p. 57). L'analogia con Göres e Creuzer è tuttavia rifiutata sulla scorta di una sottile, e forse impalpabile discriminazione; secondo Bohrer Schlegel sarebbe un progressista, gli altri due, reazionari. Ci limitiamo ad esprimere *profonda perplessità* su un tal genere di distinzioni. È comunque importante notare, secondo Bohrer, che in questa "rivoluzione" mancano argomenti sociali, ve ne sono soltanto di spirituali; l'organo romantico ad essa preposto è la "profondità dello spirito". In effetti Schlegel - come gli altri Romantici e come abbiamo già notato nel precedente capitolo - non ammette una politica che sia separata dalla morale; in *Ideen* [94] aveva letto la parte migliore della Rivoluzione Francese in chiave mistico-religiosa; il problema restava quello, eterno, di fondare il Regno di Dio. Il legame arte-religione e la rivoluzione estetica, si connettono dunque al fallimento delle speranze davanti alla realtà della Rivoluzione Francese; la nuova rivoluzione assume aspetto esoterico, ed è affidata ad un gruppo di Eletti (cfr. p. 71, e la n. 96, p. 79). Il tema della *Rede* è analizzato anche da K. Peter, *Friedrich Schlegel und Adorno*, Die Aktualität der Frühromantik, cit., che lo considera nell'ambito delle analogie/differenze con la *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno-Horkheimer. Peter riprende le argomentazioni di Bohrer, e sottolinea maggiormente il problema della "totalità" che va perduta con la distruzione del mito nel nuovo soggetto moderno; questa totalità è ripristinata soltanto nell'ambito dell'arte. Il ruolo di arte e mito nella ricostruzione della totalità in Schlegel, è sottolineato anche da N. Bolz, *Der aufgegebene Gott*, ivi. Al riguardo egli mette in luce il tema (herderiano) "Dio come obiettivo": la nuova mitologia deve costruire il divino (p. 78). Il Romanticismo collegò Rivoluzione Francese e religione, fu messianico (p. 80) sognava l'età dell'oro (p. 79). Della successiva delusione abbiamo già fatto cenno a suo tempo. M. Frank, *Der kommende Gott*, cit., pp. 205-211, ha analizzato il significato della mitologia in Schlegel sotto un diverso profilo, non soltanto con riferimento al Romanticismo in generale, ma anche ad aspetti "attuali" (siamo nel 1982, e sembrano aleggiare gli stessi timori espressi da Bohrer nella 2ª di copertina, nel toccare il tema "mito" dopo il Nazismo) che lo portano a ripetute citazioni di Marx. Frank sottolinea quanto di progressivo - e non di regressivo - deve intendersi nel concetto di una nuova infanzia dell'umanità (non menziona però Herder) e lo connette alla società senza classi di Marx; coerentemente attacca il concetto di esoterismo sorvolando però sul fatto segnalato da Bohrer e ben documentabile, che il concetto di rivoluzione assume in Schlegel precisamente un aspetto esoterico. Nelle sue conclusioni (pp. 210-211) Frank si preoccupa tuttavia di segnalare giustamente il carattere utopico della visione di Schlegel, che in vista dell'inesauribilità dell'Assoluto pensa ad una mitologia del futuro assolutamente non legata a miti nazionali, ma propria di tutta l'umanità; una visione che da un non-luogo, l'U-topia, mette in moto la storia; una visione utopica dunque, ma non per questo irrealistica, in quanto obiettivo di un dover essere: questo è il senso dell'utopia romantica della *güldene Zeit* e della mitologia connessa, che va liberata dai torbidi sviluppi che le furono dati, tradendola, in questo secolo. La precisazione, molto solida e articolata, con la quale Frank affranca la realtà del mito schlegeliano dalle sovrastrutture che ne hanno prodotto il fraintendimento, è tanto più importante in quanto, come nota Cuniberto, cit., p. 48, il ringiovanimento dell'occidente grazie ad una nuova mitologia, sognato nella *Rede*, costituisce di fatto l'essenza del progetto romantico. Cioncio, cit., p. 147 sgg., ha sottolineato l'importanza della rivalutazione del mito operata da Schlegel, e ha messo in luce che questi, "fondatore dell'indologia in Germania" ha rappresentato uno snodo fondamentale nella vicenda della riscoperta del mito, che partendo da Hamann e Herder, si prosegue poi nell'opera di Göres, Creuzer e Bachofen. Tale vicenda che, come vedremo, penetra ben addentro nel nostro secolo, fa parte rilevante di una rivoluzione culturale che l'occidente, a nostro avviso, deve ancora maturare. Cioncio ha sottolineato in particolare la struttura "storica" data da Schlegel al problema (simile a quella datagli da Herder e analoga a quella di Postel, relativa al concetto di religione naturale): il mito come ricordo di una rivelazione originaria andata perduta (cfr. *Ueber die Sprache*, etc., cit., p. 154). Il mito, secondo Cioncio, rappresenta in Schlegel, come traccia della verità, il punto di mediazione fra trascendenza e immanenza; tale è anche il ruolo della poesia, strettamente connessa al mito nella *Rede*. Di questa posizione è ampia testimonianza nei *Philosophische Fragmente*, dai quali emerge il particolare, privilegiato e parallelo rapporto di arte e mito con la conoscenza, cioè l'esistenza di un sapere che va oltre la Ragione. Così, in K.F.S.A., XVIII, p. 124 [15] si legge che la più antica mitologia è di fatto una mistica, e che essa costituisce la più antica forma del Witz; a p. 130 [94] si legge che i problemi della filosofia moderna altro non sono che miti metamorfosati dell'antica poesia. Se si considera che il Witz è la presenza dell'Assoluto che lampeggia in un punto dell'immanente, si vede dunque che il mito, come la mistica e la poesia, è un'intuizione dell'Assoluto operata oltre i limiti della Ragione. L'arte, che ha dunque rapporto con la teosofia (p. 171 [553]) si rapporta al pensiero in generale, che è il prodotto della luce allo zenith e vi si rapporta come "alba" e "tramonto" (p. 179 [635]); essa è dunque frontiera tra due mondi (quello

rapporto di spirito e materia come due volti non antitetici della stessa realtà; quindi dall'utopia della trasformazione spirituale del mondo, che è l'utopia alchemica che passerà in quella romantica della spiritualizzazione/poetizzazione/romantizzazione del mondo.³⁰⁶

Quest'utopia s'intreccia con quella dell'armonica coesistenza degli opposti, perché Spirito e materia rappresentano l'archetipo degli opposti stessi. Non si deve intendere con ciò che Schlegel si sia apertamente interessato all'alchimia, che egli, del resto, definisce in più circostanze "irreligiosa"; egli però ne ha assimilato i principi tramite Böhme, e conosce direttamente vari alchimisti che cita (Fludd, Paracelso; quest'ultimo anche insieme a Weigel).³⁰⁷ Ora, Böhme è un autore che influisce molto su Schlegel, nonostante questi ne abbia una conoscenza limitata, e quindi è del tutto normale che l'utopia alchemica entri nel suo pensiero.

Sotto questo profilo si può dire che il tema alchemico dell'inscindibilità di spirito e materia sia esposto essenzialmente nella *Lucinde*,³⁰⁸ nell'ambito dell'unione amorosa dei sessi. Behler³⁰⁹ ha sottolineato i temi del ritorno alla divinità originaria dell'uomo, l'utopia di un nuovo cielo e di una nuova terra, i voluti ossimori del "piacere" dello Spirito e della "santità dei sensi", e, nel complesso, la posizione antidualista, rilevata anche da Eichner come *Leitmotiv* dell'opera.³¹⁰ Particolarmente interessante un aspetto dell'analisi di Cuniberto,³¹¹ il quale rintraccia in questa unione-travaso-reciprocità che costituisce la trama della *Lucinde*, la presenza della dottrina del corpo spirituale, e la ricollega alla riflessione di Schlegel sulla poesia.³¹² Il collegamento è costituito dal noto accostamento (che abbiamo visto anche in S. Franck) tra la dicotomia anima/corpo e quella spirito/lettera nelle Scritture; Schlegel si propone di superare tanto l'una quanto l'altra nella sua polemica antidualista; si verrebbe perciò a creare un'analogia tra il "linguaggio degli angeli", che supera il dualismo spirito/lettera, e un possibile corpo spirituale quale metafora dell'amore perfetto in *Lucinde*.³¹³

Ci è sembrato di scorgere nella citata *Transzendentalphilosophie*³¹⁴ un importante riferimento per quanto concerne la presenza di una dottrina alchemica in Schlegel, da ricollegarsi, tra l'altro, anche alle conclusioni di Frank, cit. in n. 305, relative alla natura utopico-progressista della sua mitologia: "il mondo" dice Schlegel "è ancora incompleto" (corsivo suo) e questo "è straordinariamente importante per tutto. Se noi pensassimo il mondo già perfetto, tutto il nostro fare sarebbe un Nulla". L'uomo deve lavorare al perfezionamento del mondo.

Ci sembra difficile trovare un'espressione più completa e precisa del sogno e dell'orgoglio alchemico: l'uomo è qui a collaborare con Dio per andar oltre "so ist der Mensch der Gehülfe der Götter".³¹⁵ Un altro richiamo al pensiero alchemico viene dalla particolare dialettica del pensiero di Schlegel, segnalata da Behler (cfr. Cap. precedente): è una dialettica infinitamente aperta che, contrariamente a quella hegeliana, non ammette sintesi. Ebbene, questa è la struttura dell'opera alchemica, che per definizione resta eternamente aperta, non si conclude mai.

Anche i *Philosophische Fragmente* offrono tuttavia motivo di riferimento all'utopia alchemica; così in K.F.S.A., XVIII, p. 175 [574] si legge che l'alchimia è il solo modo efficace per intervenire nella rivoluzione e agire sulle altre nazioni; l'osservazione è inserita all'interno di numerosi frammenti dedicati alle proprietà dei pianeti e dei metalli, e ai rapporti dei pianeti con le malattie, prima tra tutte la follia (Schlegel dedica molto spazio in generale all'astrologia e alla magia -avvicinata alla poesia- mediatrice con il divino nel mondo).

Il concetto della composizione degli opposti in Dio e nell'età dell'oro, appare più volte (cfr. K.F.S.A., XVIII, p. 107 [935] e p. 77 [598]) e questa età "magica" sembra avere le note caratteristiche abituali, quelle che abbiamo visto più da vicino in Oetinger. La duplicità di Dio, contenitore di opposti, è ancora chiaramente affermata in K.F.S.A., XVIII, p. 275 [964], e così la natura come eterno divenire (*ivi*, p. 157

notturmo è un ritorno nel grembo della totalità indistinta) il luogo cioè dove la conoscenza inizia, ma anche quello in cui essa tenta di spingersi oltre i limiti della luminosa Ragione; questo frammento è forse uno dei più significativi di Schlegel. Come l'arte, anche la religione rappresenta un "prima" rispetto alla filosofia (p. 250 [677]); infatti "La religione o la teosofia contiene i principi di ogni arte e scienza. La filosofia deve soltanto costruire questi principi, e la poesia rappresentarli", (p. 340 [222]). Le cose sono così legate che la Teosofia implica l'esigenza e l'idea dell'arte; e la magia implica la parentela delle cose (p. 389 [823]). La mitologia è in rapporto con la Rivelazione, la poesia è l'unione di entrambe (K.F.S.A., XIX, p. 95 [129]); e ancora: "La Mitologia e la Poesia appartengono interamente alla Teologia. Filosofia = Morale + Logica. La Poesia forse anche alle Belle Arti, che sono strumento della Teologia, come storia divina e filosofia divina" (p. 159 [46], corsivi suoi). Dunque arte e mito sono forme di conoscenza religiosa, di una conoscenza che la filosofia può soltanto disporre in ordine. Se le geometrie della Ragione si arrogano il ruolo che non appartiene loro, si ha allora l'irrazionalismo con i suoi idoli, come volto oscuro del Razionalismo: "La Rivoluzione fu la Religione (antireligiosa) dei Francesi, con le parole ha operato miracoli; ha anche una propria mitologia" (K.F.S.A., XVIII, p. 227 [403], corsivi suoi). Al contrario, la polemica in Germania è anche una tendenza verso la religione (*ivi* [402]). Ci fermiamo qui; ricordiamo soltanto che Behler, *Frühromantik*, cit., pp. 75-79, ha trattato il tema della mitologia in Schlegel nel suo rapporto con il linguaggio, la poesia, e la divinizzazione dell'uomo.

³⁰⁶ Il rapporto alchimia/Romanticismo ha avuto una specifica trattazione ne *L'utopia alchemica, etc.*, cit.

³⁰⁷ K.F.S.A., XIX, p. 176 [188]; molto interessante il suo elenco dei filosofi nel tempo della Riforma, *ivi*, p. 122 [359].

³⁰⁸ K.F.S.A., V, hrsg. von H. Eichner.

³⁰⁹ *Frühromantik*, cit., pp. 225-229.

³¹⁰ *Einleitung* a K.F.S.A., V, cit., p. XXXIII.

³¹¹ Cit. pp. 82-83.

³¹² Al riguardo Cuniberto cita K.F.S.A., XVIII, p. 51 [333], dove Schlegel riprende la dottrina di Hamann della poesia come linguaggio degli angeli.

³¹³ Sul carattere "trasmutativo" (mistico/alchemico/ teosofico) dell'amore di Julius e Lucinde, cfr. anche Ayraut, vol. 4°, pp. 184-185.

³¹⁴ Cit., p. 42.

³¹⁵ *ivi*.

[412], onde la vera scienza della natura dovrebbe essere l'estetica); l'alchimia come allegoria della Messa è colta in Böhme con precisione in K.F.S.A., XIX, p. 136 [461].³¹⁶ La vicinanza della poesia al divino, la sua capacità di coglierlo oltre i limiti della Ragione, la si legge allora nella definizione che Schlegel dà del genio, che presiede alla creazione artistica: "Il genio è indivisibilmente Uno. Non si può dire come l'uomo ha talento. Esso risiede nell'essenza del genio, nel fatto che è un sistema a sé e che perciò non comprende in altro modo".³¹⁷ Il genio possiede dunque la capacità di pensare la coesistenza degli opposti, di pensare cioè il pensiero divino, e questa è la poesia.

Chiudiamo ora questo sommario esame del pensiero di F. Schlegel, tentando di trarre qualche conclusione su quanto di nuovo abbiamo potuto scorgervi. Il Romanticismo si apre all'insegna del problema dell'arte: emblematico delle insufficienze del Razionalismo, è questo il luogo nel quale cercare il superamento di un pensiero che condanna al sempre-eguale negando l'utopia, riducendosi al determinismo delle leggi di natura e opponendo il kantiano *non possumus* alla messa in discussione del fondamento. Rivoluzionari delusi dagli esiti della Rivoluzione Francese, che avevano erroneamente letto in chiave religiosa, i Romantici, nell'affrontare il nodo dell'arte, riscoprono le connessioni con la religione, con quel sapere cioè che va oltre i limiti deterministici e meccanici della Ragione, e nel quale soltanto si può quindi fondare la libertà.

La connessione della religione col mito è una prima grande scoperta, anche se Schlegel ed Herder non vanno oltre una concezione del mito che ricorda la religione naturale di Postel: una riminiscenza della Rivelazione perduta. Ma il mito è più vicino all'uomo, è il sacro calato nell'istante, come il *Witz*; si esprime nel simbolo e consente l'analogia; allude: e con ciò si mostra, anche per l'esperienza storica dell'arte antica e classica, indissolubilmente intrecciato con l'arte. In ogni caso, come ai tempi di Postel o Taziano, un sapere che si pretende in primo luogo religioso riscopre il primato dell'oriente e destituisce il canone dell'imitazione, figlio del classicismo e del Razionalismo. Come l'alchimia anch'essa riscoperta, l'arte si fa creazione di nuova realtà. Il riaccendersi dell'eco non sopita di Böhme, il ritorno di Paracelso, mutano il panorama della cultura rafforzando l'impulso vitalista, neo-rinascimentale, che viene da Hamann e da Herder. Pensare un sapere dell'arte, che è un sapere della vita analogo al sapere del mito, che va oltre le distinzioni della Ragione, significa pensare la coesistenza degli opposti, o meglio, utopicamente sognarla entro una religiosità non-conformista come mito dell'età dell'oro, qui, in terra. Il Romanticismo fu rivoluzionario, ma fu troppo cosciente (forse per la tradizione böhmano-pietista, forse per l'evidenza dello Stato giacobino) di che cosa fosse una rivoluzione sul trono e sull'altare; anche per questo, forse, spostò il traguardo sul non-luogo dell'arte.

Schlegel compie passi incerti e contraddittori, non per questo meno decisivi, in direzione di quel "pensare diverso" che mancò anche a lui. Il suo limite "kantiano" (cfr. *supra*, n. 272) che presuppone comunque l'esistenza di una "cosa" sulla quale "misurare" la "verità", non gli consente di compiere il vero passo decisivo: *appropriarsi* della verità, affermandone la *costruzione* nell'ambito di un *fare* umano; affermarlo quantomeno nell'arte-alchimia, come apripista per un'affermazione più piena e generale. A nostro avviso, una presa di posizione che dislochi la verità dalla sua ubicazione intellettuale, è un passo indispensabile col quale ci si deve confrontare al momento in cui si porrà il problema del "Nihilismo" romantico.

Con questo problema si viene alle prese allorché si sposta l'obiettivo su altri protagonisti del Romanticismo, Wackenroder e Tieck, i cui esiti rinviano allora, a nostro avviso, a Schleiermacher, del quale vorremmo esaminare non tanto il grande capitolo dell'Ermeneutica, quanto piuttosto, in armonia con la natura mirata della nostra ricerca, gli scritti relativi all'arte, alla religione, e al loro rapporto.

Wackenroder morì appena venticinquenne (1773-1798) ma ebbe tempo di imprimere la propria originale visione al nascente Romanticismo,³¹⁸ di lui è in primo luogo interessante notare che, all'opposto di altri fondatori del movimento, il suo sguardo è lontano dai miraggi della parola; perciò per lui l'artista non è essenzialmente il poeta, ma il pittore e il musicista. Come egli nota in uno dei suoi brevi scritti sull'arte,³¹⁹ la lingua parlata, dono di Dio (secondo la tradizione che giunge sino ad Hamann) consente di dominare il mondo, ma non di calare in terra e di mostrare all'anima "l'invisibile che aleggia sopra di noi". Soltanto due sono i canali, le "lingue" che consentono questo rapporto immediato con il divino: la natura, che è la lingua parlata da Dio, e l'arte, lingua parlata dall'uomo. Si ricostruisce così il triangolo Dio/uomo/natura: l'uomo legge Dio nella

³¹⁶ "Böhme è giunto alla Messa cattolica, cioè alla Transustanziazione, attraverso l'alchimia; entrambe sono in connessione molto stretta." Poche righe sopra (fr. [457]) aveva raccolto l'essenziale della teogonia böhmana, già espressamente affermata più volte da Paracelso (Dio ha voluto rendere visibile l'invisibile) con queste parole: "Böhme contiene il principio interiore dell'allegoria (e perciò persino della poesia) in lui tutto il mondo si trasforma in allegoria, lo scopo di tutto l'essere è la Rivelazione e la rappresentazione".

³¹⁷ K.F.S.A., XVIII, p. 112 [996].

³¹⁸ Su Wackenroder, cfr. W.H. Wackenroder, *Scritti di poesia e di estetica*, Intr. di F. Vercellone, Trad. di B. Tecchi, Torino, Boringhieri, 1993. Vercellone ricorda (p. X) che Wackenroder è stato considerato "il vero e proprio fondatore del romanticismo tedesco" (lo stesso è stato detto di Tieck, che con lui operò in simbiosi) in base alla sua identificazione di arte e sentimento (cfr. anche Arendt, cit. *infra*, alle pp. 134-135, nel testo e in n. 9). Su di lui abbiamo consultato anche Ayrault, cit., vol. 3°; Behler, *Frühromantik*, cit.; D. Arendt, *Der "poetische Nihilismus" in der Romantik*, Tübingen, Niemeyer, 1972, 2 voll..

³¹⁹ *Scritti di poesia e di estetica*, cit., pp. 40-43 (*Di due meravigliose lingue e della loro forza misteriosa*)

natura e lo esprime nell'arte. Arte e religione sono perciò connesse tra loro, come nota Vercellone³²⁰ che ipotizza anche un rapporto con Böhme.³²¹

Questo legame arte/religione nascosto sotto quello arte/natura, è stato ben notato da Ayrault,³²² che vi rileva un attacco a Winckelmann (e alla dottrina dell'imitazione) nello slittamento semantico che subisce la nota espressione di Raffaello, il quale sosteneva di inseguire la bellezza in una "certa idea". Nella sua *Visione di Raffaello*, Wackenroder³²³ narra infatti dell'impossibilità di Raffaello a trovare l'immagine perfetta del divino nella natura, sinché la Madonna non gli inviò l'immagine-visione in sogno. Qui si delinea anche un altro aspetto dell'artista romantico: egli è un "Eletto", in quanto a pochi è concesso il privilegio di parlare il divino nella lingua dell'arte. Siamo dunque alla nota figura dell'artista/profeta.

Va tuttavia osservato che Wackenroder non ipotizza la possibilità di una comparsa immediata del divino nell'arte; essa è pur sempre mediata dalla limitazione dell'umano, dello storico e transeunte; sicché il divino si rifrange nell'arte in mille riflessi, che svelano ciascuno una particolare, individuale prospettiva su di esso,³²⁴ perché l'Uno infinito si può rifrangere infinitamente nelle finite *signaturæ* del molteplice. Come tale infinite sono le sue manifestazioni, e non può darsi per esse un modello canonico; nelle ragioni della sua diversità è la ragione della stessa tolleranza.³²⁵ Per sua natura l'arte è però un linguaggio "mistico", frutto di una diretta ispirazione, che non può esser né spiegato, né insegnato;³²⁶ perciò le sue opere dovrebbero essere contemplate in raccoglimento come in una chiesa, non profanamente pensando al loro possibile valore economico; contemplarle è pregare, provvedere alla salvezza dell'anima; esse rinviano al pensiero di Dio,³²⁷ non debbono esser "viste" ma vissute; esse schiudono il sacro, la festa.³²⁸

Non meno importanti per l'Estetica di Wackenroder sono i suoi scritti sulla musica, che si raggruppano attorno alla biografia e ai saggi del romanzesco Joseph Berglinger, un personaggio di fantasia nel quale la critica tende a riconoscere lo stesso Wackenroder. Sotto un certo aspetto essi sono particolarmente importanti, perché introducono ad alcuni problemi a chiaro sfondo sociale che vengono alla luce con il Romanticismo: il rapporto contraddittorio tra arte e vita, l'arte come fuga dalla vita, la posizione sociale dell'artista nel moderno -più in generale quella dell'intellettuale di estrazione modesta- e, infine, il problema del cosiddetto "Nihilismo" romantico.

³²⁰ *Introduzione*, p. XIII; p. XIX. Il rapporto arte/religione in Wackenroder è lungamente sottolineato da Ayrault, vol. 3°, pp. 253-269, che nota anche (p. 257) un'analogia tra il rapporto di natura e arte in Wackenroder, e quello di natura e storia in Hamann.

³²¹ *Ivi*, p. XXVII, n. 41. L'ipotesi è avanzata sul più puntuale argomento della "ruota del tempo" nella favola del santo ignudo; a maggior ragione sembra evidente nel più vasto riferimento alla natura come Dio manifesto. Comunque la natura come Dio manifesto è un tema che resta, come abbiamo visto, anche in Hamann e Herder; dunque è un elemento böhmiiano che entra a far parte stabile del pensiero antirazionalista.

³²² *Cit.*, pp. 243-244.

³²³ *Scritti, etc.*, cit., pp. 3-6.

³²⁴ *Ivi*, p. 8 (*La singolare morte del vecchio pittore Francesco Francia*)

³²⁵ Questo notevole concetto è sviluppato in *Alcune parole sulla universalità, la tolleranza e l'amore umano nell'arte* (*Scritti, etc.*, cit., pp. 27-31). L'uomo è uscito dalle mani di Dio in mille forme diverse, Dio scorge perciò "in ogni opera d'arte, da qualunque punto della terra provenga" la traccia della scintilla divina che da Lui parti e a Lui torna. Soltanto gli stolti "considerano il loro gusto come il centro d'ogni bellezza nell'arte e dettano, quasi da un seggio di giudici, la loro categorica sentenza". Ayrault vede qui come altrove l'esplicito attacco a Kant e a tutti coloro che fabbricano "sistemi"; è infatti evidente la difesa di ciò che insistiamo a definire la "pluralità della ragioni" contro la normativa razionalista. Subito dopo questo passaggio, Wackenroder attacca e sbeffeggia il mito winckelmanniano della canonicità dell'arte greca, in nome di un'arte africana o india altrettanto divina. Due sono le radicali conclusioni (*Scritti, etc.*, cit., p. 30): "ogni essere si sforza di raggiungere la bellezza assoluta: ma nessuno può uscire da se stesso...a ognuno dal mondo circostante si riflette un'immagine diversa della bellezza"; "chi crede a un 'sistema' ha scacciato dal suo cuore l'amore universale. È più sopportabile l'intolleranza del sentimento che quella dell'intelletto; meglio la superstizione che la fede in un sistema" (corsivo nostro). Qui si notano due cose: il legame esplicito tra struttura di pensiero neoplatonica e antirazionalismo, e il riproporsi del metro già dantesco del peccato intellettuale come più grave di quello passionale (razionalista per eccellenza è Satana). Ayrault definisce tutto ciò "irrazionalismo", termine cui preferiamo "antirazionalismo", perché l'irrazionalismo alberga soltanto nel Razionalismo; e non v'è dubbio che Wackenroder condanni la mancanza di ragionevolezza quando nega il crisma dell'artista a Piero di Cosimo "strumento inadatto" ad "accogliere in sé tutta la natura" (corsivo nostro) per "superflua forza, esaltata e selvaggia". A noi sembra che qui si adombrino la ricerca di quel *sensus communis*, oggetto della *Inquisitio*, cit., di Oetinger, da lui definito di origine divina, e tratto distintivo dell'uomo rispetto agli animali (*Inquisitio, etc.*, p. 25) distinto dalla Ragione che è "cognitio more calculi" (*ivi*) confidenza nelle regole che è madre di errori (p. 26). Oggetto del "senso comune" sono le verità eterne (p. 30); oggetto della Ragione le verità "quæ successive & per circulum vanitatis pereunt & redeunt, ut sunt systemata ab antiquissimis temporibus eodem circulo vel depressa, vel elevata" (p. 32). Oggetto del senso comune è la vita, incommensurabile per la Ragione (p. 36). Il senso comune è fondamento dello spirituale "et semper bene audit". La ragione da sola è qualcosa di psichico "& quandoque male audit". Lo stato postlapsario segna la perdita di questo sapere integro (pp. 50-51) che viene da Dio e non può venire dai filosofi (p. 55). Il vero sapere parla infatti non tanto dalla cattedra, quanto dal popolo; il sapere accademico è astratto perché ignora la preghiera e l'esperienza; la vera sapienza parla in molti modi, senza parole e nei modi più banali (p. 86). È perfettamente coerente con tale visione del sapere la ricerca di Wackenroder, dislocata oltre le parole, nella pittura e nella musica. Ugualmente coerente con il concetto di Wackenroder, ma anche di altri romantici e post-romantici, di un legame tra l'arte e l'anima, è poi l'affermazione di Oetinger: "Anima in sensu (corsivo nostro) parvam habet effigiem divinitatis" (p. 50). Qui Oetinger afferma una superiore conoscenza che non può prescindere dalla percezione, e attraverso la descrizione dell'armonia iniziale di interno ed esterno in Adamo, grazie al soffio divino (pp. 45-46) della quale questa "conoscenza dell'anima" è un residuo, si collega alle caratteristiche "armoniche" dell'Adamo prelapsario, frutto del soffio divino, descritte da Böhme in *Antistifelius*: cfr. *supra*, p. 522. Egli ipotizza dunque il rapporto diretto col divino di questa superiore conoscenza.

³²⁶ Cfr. la lettera di Raffaello allo scolaro, e l'allievo Leonardo che supera il maestro Verrocchio (*Scritti, etc.*, cit., pp. 13-26; Ayrault, pp. 245-246).

³²⁷ Queste diverse immagini del divino riflesse dall'arte hanno un rapporto di perfetta analogia con la concezione della "vera" Chiesa in Schleiermacher, che, come Wackenroder, considera arte e religione in parallelo; Ayrault (p. 269; p. 411) ritiene determinante l'influenza di Wackenroder su Schleiermacher su questo punto. Ayrault sottolinea anche (p. 269) che nel suo breve saggio su Dürer, Wackenroder individua la crisi dell'arte del suo tempo nel distacco dell'arte dalla religione.

³²⁸ *Scritti, etc.*, cit., pp. 50-53 (*Come propriamente, etc.*). La "festa" è notoriamente l'irruzione del sacro nel profano.

La memorabile vita del musicista Joseph Berglinger,³²⁹ è un racconto/apologo spiccatamente fiabesco, che narra la vita di un musicista la cui infanzia è caratterizzata dai tratti mitici usualmente presenti in tutte le “biografie” di artisti come *tópoi* ripetitivi.³³⁰ Il tema fondamentale dell’infanzia è costituito subito dall’antitesi tra arte e vita, che Wackenroder enfatizza con la cornice narrativa: il piccolo Berglinger è “infiammato” e “inebriato” dalla musica che libera il suo spirito dalle “piccolezze terrene”; egli vive in altalena tra lo stato stuporoso di autentica *trance* che lo assale quando può ascoltare la musica, e lo “scontento” della “vita prosaica” nella famiglia povera, litigiosa, preoccupata soltanto dello “appagamento meschino dei più necessari bisogni fisici”. Il contrasto è radicale con il padre, un medico povero dedito a lenire le miserie fisiche dei poveri, che non comprende i suoi sogni; perciò fugge dalla casa e dal paese verso il miraggio della città, dove lo ritroviamo, ormai maturo, come ricco e famoso musicista.

La sua vita però non è felice, e se ne sfoga in una lettera al padre nella quale narra la durezza dell’apprendistato, nel corso del quale le fantasie artistoidi debbono piegarsi alla prosaicità del “mestiere”, che si fonda su conoscenze essenzialmente tecniche; pure egli superò quegli anni sostenuto da un ingenuo entusiasmo. La grande delusione gli venne però dallo stesso successo, allorché dovette scoprire di costituire nulla più di un modesto lustrino per una società di ricchi e potenti, priva di ogni reale interesse per l’arte e per lui; il ruolo dell’arte e dell’artista altro non gli si rivelò se non quello di dar lustro mondano a questa società cinica e indifferente. Ciò che aveva costituito per lui il sogno più grande, si rivelava di fatto un vuoto. Nulla; un Nulla che tuttavia pretende in sacrificio la vita intera, perché è necessario lottare con tutte le energie contro un mondo di invidie, e disperdersi negli obblighi sociali che umiliano la “dignità umana”. Lui, che aveva sognato la fuga dalle meschinità, vi è ora dentro sino al collo; non per questo è venuto meno il suo amore per la musica, ma proprio per questo, ora, la sua infelicità è inconsolabile.

Joseph Berglinger, dopo quella lettera, proseguì la propria monotona esistenza sprofondando sempre più in quegli amari pensieri; tentava di pensare che l’artista deve essere utile soltanto a se stesso, ma si scopriva socialmente meno utile di un modesto operaio, meno di quel suo padre meschino che curava i poveri.

Una sera, nella quale si sentiva più sereno perché gli era sembrato di aver sfiorato per la prima volta il cuore del suo pubblico, venne avvicinato da una misera ragazza, nella quale riconobbe la sorella minore. Il padre morente in miseria desiderava vederlo; come se non ciò bastasse, Joseph scoprì che due sorelle erano fuggite di casa perché la sorella maggiore, cui egli inviava danaro per la famiglia, aveva tenuto tutto per sé lasciando gli altri in miseria.

Dopo una tale tragedia, Joseph tornò ai duri impegni del lavoro sempre più spossato; la depressione s’impadronì di lui e in poco tempo egli morì ancor giovane.

Attorno alla figura di Berglinger ruotano altri brevi saggi che si immaginano scritti da lui stesso,³³¹ e che insistono sul problema del rapporto tra l’arte e la vita. Ne *I miracoli della musica* appare esplicita la concezione dell’arte come rifugio e fuga dalla vita,³³² un tema che Wackenroder ha in comune con Tieck; ma il suo esercizio è paragonato anche a quello del sacerdote, perché arte e religione sono due modi di distogliere lo sguardo dal mondo, rivolgendolo al cielo;³³³ l’arte attinge l’eternità e “dal cielo ci porge una mano luminosa, così che noi stiamo sospesi in un’ardita posizione, sopra un abisso deserto, tra cielo e terra”.³³⁴ L’arte è l’opposto dell’arido sapere razionalista; affrontarla in termini puramente “tecnici”, di “mestiere”, è ucciderne la realtà ineffabile; ciò che avviene anche quando se ne recepisca soltanto l’aspetto sensuale;³³⁵ l’arte è la vita dell’anima.³³⁶

Tra i brevi saggi sopra ricordati, un posto a sé, anche per il fascino del racconto, occupa *La meravigliosa favola orientale di un santo ignudo*.³³⁷ In una fantastica Tebaide (come tutti i Romantici, Wackenroder ha uno stretto rapporto con un simbolico oriente) viveva un “santo” -un folle invasato completamente ignudo- che sosteneva di essere assordato dal rumore della “ruota del tempo”. Per una singolare contraddizione, il suo unico scopo era tuttavia quello di mantenerne attivo il moto, sicché egli si agitava freneticamente in gesti incomprensibili, coi quali evidentemente immaginava di far girare la ruota. Il compito gli sembrava di così vitale importanza, da farlo ad adirare sino all’omicidio nei confronti di coloro che mostravano di non udire il fracasso, e si dedicavano tranquillamente ad altre attività. Soltanto nelle più belle notti di luna si fermava di colpo in preda alla disperazione per quel suo stato; piangeva per non potersene liberare e “sentiva una forte nostalgia di cose belle e sconosciute”, cercava di fuggire da se stesso e dall’incubo della propria esistenza, ma inutilmente; l’ossessione della ruota del tempo col suo fracasso e l’angoscia di mantenere ciò nonostante il moto, tornavano a impadronirsi di lui. Ecco però che in una notte d’estate -Wackenroder ne sottolinea l’aspetto incantato e l’effetto di *sospensione del tempo* che caratterizza l’irruzione

³²⁹ *Scritti, etc.*, cit., pp. 85-102.

³³⁰ Cfr. E. Kris - O. Kurz, *La leggenda dell’artista*, Trad. di G. Niccoli, Pres. di E. Castelnuovo, Pref. di E.H. Gombrich, Torino, Boringhieri, 1980. Wackenroder conosceva molto bene le vite degli artisti, le cui biografie utilizzava per i suoi racconti.

³³¹ *Fantasie sull’arte, etc.*, in *Scritti, etc.*, cit., pp. 104-131.

³³² *ivi*, p. 111.

³³³ *ivi*, p. 116.

³³⁴ *ivi*, p. 122.

³³⁵ *ivi*, pp. 124-125.

³³⁶ *ivi*, p. 130.

³³⁷ *ivi*, pp. 105-109.

dell'aldilà nel meraviglioso medievale- due innamorati risalivano su una barca il fiume che scorreva accanto alla grotta del santo. Dalla loro barca s'innalzava una musica misteriosa, una melodia dolcissima che parlava d'amore: la prima musica mai udita in quel deserto. In quel momento si spezzò l'incantesimo infernale che imprigionava il santo: cessò l'allucinazione della ruota da far girare, e il suo chiasso; allora scomparve anche la forma umana del santo e si vide la sua immagine, come un corpo spirituale, salire al cielo sull'onda del canto, danzando di gioia mentre tutto il firmamento risuonava in un "celeste tintinnio". Gli innamorati "credettero di vedere il genio dell'amore e della musica".

Gli apologhi sono scritti per essere interpretati, e certamente quelli di Wackenroder hanno offerto lo spunto a molti interpreti. Qui seguiamo l'interpretazione di Arendt, cit., perché essa ci offre l'occasione di entrare su un argomento che ci sembra importante portare ad evidenza.³³⁸

Arendt prende avvio da una frase di Wackenroder estratta dall'*Omaggio alla memoria del nostro venerando antenato Albrecht Dürer*,³³⁹ là dove si conduce un attacco al cosmopolitismo accademico dell'arte dell'epoca, che consente a mediocri pittorelli di "nascondere la propria nullità sotto uno splendore preso a prestito". L'argomento che sta trattando Wackenroder è importante e dovremo tornarvi perché esso ricompare in Schleiermacher: si afferma l'impossibilità di far arte al di fuori di un profondo radicamento in una precisa cultura, quella cioè dalla quale si proviene. L'arte è espressione di un popolo, non può essere il prodotto di un eclettismo, perché essa, *precisamente come la religione* esprime un profondo, radicato, concettualmente inesprimibile rapporto con la vita. Nell'arte, come nella religione, è tutto l'uomo nel suo modo di rapportarsi con il mondo; essa non può quindi manifestarsi attraverso il superficiale eclettismo di una "cultura" intellettualistica, raccattata attraverso l'informazione, destinata necessariamente a risolversi in mero formalismo, assunzione cioè di forme espressive che non sono in rapporto inscindibile con le radici del proprio essere nel mondo.

Arendt si arresta su questa parola, "nullità" (Nichtigkeit) per sottolineare che essa è pensabile soltanto all'interno di un pensiero che fa dell'arte l'equivalente della religione: "il Nulla è l'equivalente di ciò che è al fondo dell'esserci nella tradizione cristiana religiosa".³⁴⁰ Dinnanzi al dubbio sul presente, l'arte diviene il solo modo di fondare la fede in un senso della vita che impedisce al mondo di sprofondare nel Nulla, così come nel Nulla sprofonderebbe se non fosse sostenuto sul divino. Qui evidentemente si richiama l'ontologia neoplatonica, che abbiamo visto sostenere la concezione teosofica del cosmo. L'arte trae dunque dal nulla (cfr. *supra*, la "mano luminosa") e questo sembrerebbe verificarsi nel caso del "santo ignudo"; pure questo dualismo arte-Nulla sembra prendere una piega diversa nella vita irrisolta di Joseph Berglinger, la cui morte è "la vittoriosa manifestazione del Nulla".³⁴¹

La figura del "santo ignudo" simbolizza dunque la condizione postlapsaria dell'uomo gettato nel luogo della temporalità; il mondo vi appare come una macchina mostruosa nel suo eterno ruotare -la ruota è simbolo del tempo. Questo eterno moto è un sempre-eguale del tutto insensato, precisamente per la nullità "gnostica" di questo mondo rispetto al "vero" mondo dell'uomo, fatto di pienezza e armonia.

Il simbolismo, del tutto evidente, è ben colto da Arendt; dobbiamo tuttavia notare che egli non fa riferimento al tradizionale rapporto "gnostico" -più immediatamente, teosofico- tra armonia/disarmonia, pienezza prelapsaria/indigenza postlapsaria, e considera tale rapporto soltanto nel suo manifestarsi nel primo Romanticismo.³⁴² Si perde così il carattere di "uomo ilico" del santo che si agita vanamente per tenere in moto la macchina dell'inganno; e il carattere "gnostico" di "rivelazione" che ha il canto d'amore, capace di ricordare al santo la sua "vera" natura pneumatica, immediatamente ritrovata con la rivelazione stessa.

Arendt nota tuttavia a conclusione, che Wackenroder si rende conto di non aver trovato la soluzione al problema, perché la leggenda del santo è inserita nel lascito di Joseph Berglinger, la cui parabola esistenziale non può essere ignorata. Nel rapporto romantico tra arte e vita, emergono contraddizioni e contrasti che debbono essere affrontati: "viene alla luce una realtà la cui base materiale, con i suoi nessi socio-economici, non può più essere sottovalutata; ma l'artista colpito nel modo più doloroso rispecchia, sebbene involontariamente, le situazioni nella sua arte, e non di rado si ritira in se stesso".³⁴³

Arendt analizza la vicenda di Berglinger sottolineando la particolare natura del presente storico che egli vive, un presente che non coincide con la realtà del puntuale momento, che può definirsi "transistorico". Il racconto dibatte problemi senza tempo: qui è in campo non soltanto l'ipotizzata identità Berglinger-Wackenroder, ma soprattutto il problema che gli sta a cuore, il rapporto Realtà/Fantasia, malinconia/entusiasmo, profanità/sacralità-arte.³⁴⁴ In questa dialettica il ruolo del padre, che è medico, è quello di simbolizzare la realtà, secondo un'identificazione medico-realtà comune nel Romanticismo; ed è evidente che Realtà e Fantasia sono scissi in Berglinger, perché questi odia la realtà e vive inseguendo la propria fantasia. Conseguenza di questo rapporto conflittuale è la ricerca di una soluzione conforme al desiderio a spese

³³⁸ Su Wackenroder, in Arendt, cit., cfr. pp. 8-10; pp. 246-157; pp. 303-316.

³³⁹ *Scritti, etc.*, cit., pp. 32-39; per la frase citata, cfr. p. 36.

³⁴⁰ Arendt, cit., p. 9.

³⁴¹ *ivi*, p. 10.

³⁴² *ivi*, p. 255: "Il santo nudo è...una figura simbolica del primo Romanticismo" etc.

³⁴³ *ivi*, pp. 305-306.

³⁴⁴ *ivi*, pp. 306-307.

dei legami con il proprio mondo (la fuga);³⁴⁵ il dualismo tra arte e vita è tanto più insanabile in quanto l'arte è vissuta come culto; arte e esistenza si contrappongono perciò come sacro e profano.³⁴⁶ La resa dei conti avviene però con l'episodio che lo mette a contatto con la morte del padre e la situazione della famiglia; la vita, rinnegata in nome dell'arte, si rivela più forte e lo conduce alla fine, perché, in un individuo ormai lacerato, anche l'arte piomba nel Nulla. Qui Arendt torna sulle parole conclusive del narratore, nelle quali è chiuso il senso delle riflessioni di Wackenroder.

La domanda che questi si pone è: perché ci fu questa scissione interiore di spirito e corpo nella lotta tra un "entusiasmo eterico" e "la bassa miseria" di questa terra? Forse "fu proprio la sua alta fantasia a logorarlo? Oppure si deve pensare che egli era fatto più per godere l'arte che per crearla?" La risposta dev'essere affermativa, perché tutta la descrizione dei suoi stati d'animo è accuratamente mirata a mettere in evidenza il rapporto meramente passivo/fantastico con l'arte come *evasione dalla vita*. Qui occorre tenere presente il rapporto arte/vita che Wackenroder descrive attentamente nel suo quadro dei tempi di Dürer, allorché egli, chinando il capo pensoso dinanzi al mistero dell'arte, conclude: "Forse questa misteriosa capacità di creare è qualche cosa di molto diverso e, come sembra, qualche cosa di più meraviglioso ancora e di più divino che la forza stessa della fantasia".³⁴⁷

Su questo punto s'innestano anche la conclusioni di Arendt.³⁴⁸ Il loro nucleo è costituito dalla critica al concetto di Fantasia (*Phantasie*) così come viene messo in luce da Wackenroder: la Fantasia seduce ma è infertile, non conduce Berglinger ad essere un vero artista; egli è più che altro un artifice cui la Fantasia non consente né di conoscere la realtà, né di liberarsene. Alla luce delle "biografie" degli antichi, Berglinger è improduttivo, proprio perché non possiede quel legame tra arte e vita che fu di Dürer. Dürer, come Dio, *crea dal Nulla*, come fa ogni vero artista; precisamente da quel Nulla che è *la vita*. Senza questa forza creatrice, la Fantasia da sola può soltanto trascinare l'arte nel Nulla, esattamente ciò che accade alla fine a Berglinger, cui non resta che la morte. L'analisi di Arendt ci sembra puntuale, salvo per un particolare: in nessun luogo egli sottolinea che questa è *esattamente la critica di Böhme alla Phantasie*, contrapposta alla *Imagination*.³⁴⁹ Non vogliamo con ciò affermare la necessità di un prestito, ma certamente l'evidenza di una continuità nelle strutture di pensiero.

Tutto ciò ha un'importante conseguenza che vogliamo mettere in evidenza sinteticamente sin d'ora: il "Nihilismo romantico" è tale, cioè è "Nihilismo", soltanto come *conseguenza dello sguardo* che si getta su di esso: le strutture del pensiero romantico sono religiose, esse non conducono quindi di per sé al Nihilismo; al Nihilismo conducono soltanto *allorché si volga su di esse lo sguardo di un mondo desacralizzato*. Se il pensiero si fa autocentrico, secondo il mito prometeico del moderno, allora la *Imagination* si fa *Phantasie* e conduce il dannato spirito luciferino a volteggiare sull'*Abgrund*. La scissione di vita e Fantasia è la disarmonia postlapsaria, irrimediabile per chi non ha fede; questa disarmonia è infatti da sempre (da Weigel, da Böhme) il Nulla elementale e il Nulla ontologico che sottende lo spazio della volontà autocentrica, dal quale ci si riscatta soltanto "cristificandosi". La "cristificazione" nell'arte è dunque ciò che va ora ricercato, ma non è questo il traguardo dell'artifice, del fuco Berglinger che suggerisce piaceri estetici al fine di evadere in un suo Nirvana. L'evasione, per giunta, è impossibile; egli infatti sembra raggiungere qualche risultato artistico soltanto con la sofferenza, ma non è preparato a viverla, e torna perciò nel Nulla,³⁵⁰ dal quale si salverà forse soltanto la sua ultima composizione, segnata finalmente in qualche modo dalla realtà della vita, che è esperienza del Male e sua riconciliazione nell'abbandono della volontà autocentrica.

Arendt, che come abbiamo visto sopra sottolinea il sottofondo socio-economico dell'apologo, relativo alla condizione dell'intellettuale piccolo-borghese registrata dalla sensibilità romantica, vede anche in esso il presentimento di Wackenroder relativo ad una scissione in atto tra arte e vita. Egli sottolinea l'irrealismo della soluzione offerta dalla vicenda del santo ignudo, a fronte del permanere del contrasto nella realtà, come mostra l'altra vicenda, quella di Berglinger: tanto l'arte quanto la vita appaiono paralizzate dal dualismo del loro rapporto. Vogliamo sottolineare che questa constatazione *non è nuova*, anche se ora è *l'arte a venire in primo piano*; essa ha un'origine negli antenati dei Romantici, *Troubadours* e *Minnesänger*, anch'essi intellettuali al margine di una società in rapida trasformazione, con nuovi poteri montanti, politici ed economici: Stato e borghesia.

Questo problema è stato da noi dettagliatamente trattato nell'analisi delle leggende melusiniane,³⁵¹ e ne avevamo tratto una precisa conclusione che possiamo soltanto riproporre. Storia e Utopia danno origine a un paradosso tragico perché, se da un lato sono incompatibili e la storia smentisce ed espelle l'Utopia, la quale a sua volta può realizzarsi soltanto fuori della vita, cioè nell'aldilà; dall'altro esse si rapportano di fatto in un continuo respingersi/afferrarsi, a seguito del quale l'Utopia, scacciata, lascia comunque il proprio segno, un *segno positivo*, nella storia. La constatazione di questo tragico e irresolubile paradosso, è la constatazione

³⁴⁵ *ivi*, pp. 308-310.

³⁴⁶ *ivi*, p. 311.

³⁴⁷ Cfr. *Scritti, etc.*, cit., pp. 101-102.

³⁴⁸ *Cit.*, pp. 313-316.

³⁴⁹ Cfr. *supra*, p. 513.

³⁵⁰ O si è Dio o si è Nulla, aveva già sostenuto S. Franck: cfr. *supra*, p. 483.

³⁵¹ Cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 247-296.

dell'incompiutezza e del dolore del vivere.³⁵² Avevamo parlato, al riguardo, di tragico realismo del Medioevo e dell'impossibilità di demitizzare il mondo. È forse un caso che i Romantici tornino a volgersi al Medioevo e al mito?

Ora l'utopia non è più il Paese delle Fate, se non per apologo -un apologo quotidiano, visto che di Fate, fiabe e leggende, i Romantici hanno costituito intere biblioteche, tra i racconti loro e quelli riesumati- ma lo è più direttamente ciò che dietro quel paese traspare: l'arte come *rappresentazione* di un mondo *inconciliabile* letto nell'utopia della *conciliazione* (e viceversa) cioè come momento di una dialettica *irrisolvibile*, nella quale ogni "sintesi" sarebbe ideologia. Ci sembra questo il senso di quella "mano luminosa" della quale parla Wackenroder, che non ci trasporta altrove, ma, per l'appunto, "ci lascia sospesi in ardua posizione" tra il cielo e la terra, entrambi *reali*³⁵³ ma entrambi sottesi da "un abisso deserto": il deserto dell'*Abgrund* nel quale precipita chiunque si dissocia dall'abbandono (*Gelassenheit*) al moto divino dell'Universo, per volgersi alla volontà egoica. Il Nulla nasce dunque, lo ripetiamo, soltanto dallo sguardo desacralizzato: è uno stato *interiore* verso il quale si avvia l'uomo della modernità. Le connessioni con il pensiero di Weigel-Böhme non potrebbero sentirsi più forti, anche nel senso di una avvenuta *interiorizzazione del divino*: ognuno prende su di sé il proprio destino per propria scelta, e il Nulla del mondo è soltanto la proiezione di un Nulla interiore, cui si contrappone la volontà di vita, che è volontà di trasformazione e che ha la sua ragione in un non-luogo massimamente reale, la cui rappresentazione si legge nell'arte; l'arte è dunque strettamente connessa con la vita e con la religiosità.

A nostro avviso, si coglie qui un aspetto essenziale del Romanticismo, che è il ripresentarsi dello spaesamento sociale degli intellettuali di modesta estrazione dinnanzi ad un rapido cambiamento che crea situazioni di marginalità: la risposta a questo spaesamento è data dall'emergere dell'Utopia nelle sue eterne strutture mitico-religiose; il fatto nuovo, frutto della secolarizzazione, è che in queste strutture viene calato il problema dell'arte, che diviene ora il luogo nel quale l'Utopia si esprime, e perciò il luogo privilegiato della lotta per la trasformazione; questo slittamento è propiziato dall'impossibilità per il Razionalismo a dar conto del ruolo dell'arte nel *fare umano*, nella *creazione del mondo dell'uomo*. Soltanto nell'ambito di questo "fare", l'intellettuale al margine ritiene di poter avere un ruolo; sotto questo aspetto il fallimento esistenziale di Berglinger ci sembra più sinistro del personale fallimento dell'artista: ci sembra di scorgervi -ma forse è una nostra deformazione prospettica- un presentimento di quella *realtà sociale della pratica intellettuale e dell'arte* che conduce alla bancarotta del moderno, e che è stata sintetizzata in modo ineccepibile da Adorno nella contrapposizione tra "professionisti" e "dilettanti".³⁵⁴ Il Romantico presagisce ciò che sta accadendo, e lo testimonia con la propria vita: se si eccettuano le morti precoci (Wackenroder, Novalis) l'alternativa resta soltanto quella di Scardanelli o di chi salta lo steccato per morire tra le braccia dell'*establishment*.

Una prospettiva non diversa sembra di scoprire nell'opera di Tieck, del resto strettamente legato a Wackenroder sul piano umano e intellettuale, in un sodalizio che va dagli studi scolastici alle grandi esperienze intellettuali. Tieck ci sembra un importante anello della continuità di pensiero che andremo esplorando: egli infatti è non soltanto colui che diffonde Böhme nel circolo romantico, ma testimonia questa sua scoperta del ciabattino di Görlitz nell'ambito di un processo di identificazione di arte e religione.³⁵⁵ Arendt lo prende a modello per la sua analisi del Nihilismo, citando i suoi rapporti con il Manierismo, con la rappresentazione teatrale shakespeariana del sogno, e con il *Theatrum mundi* barocco più in generale.³⁵⁶

La prima parte delle sue analisi riguarda i *Volksmärchen*, in particolare *Der blonde Eckbert*, la cui trama introduce il tema della circolarità del destino, che, *liberamente assunto*, torna prima o poi a presentare l'altro suo volto come tragica fatalità. Il tema è squisitamente mitico: afferma la compresenza degli opposti, che nella storia si presentano poi in successione temporale; ogni libera scelta è dunque una scelta per il positivo, destinata però col tempo a mostrare il proprio negativo (naturalmente può darsi anche il reciproco). Il concetto

³⁵² Cfr. p. 285 e n. 77, pp. 285-286.

³⁵³ Si ricordi il duro attacco di Wackenroder contro gli estetismi degli pseudo-artisti a lui contemporanei, che disprezzano la vita; i "nuovi e falsi saggi, i quali, per povertà interiore e malattia dello spirito, vedono nel mondo degli uomini un mucchio di insetti inutili"; cfr. *Scritti, etc.*, cit., p. 71. Arendt, cit., p. 89, nella sua analisi del testo (cfr. p. 85 sgg.) si pone però in un'ottica -sia consentito dirlo- banalmente razionalista e desacralizzata, parlando di un "cielo perduto" e di una "terra abbandonata", che non hanno altro approdo se non il Nihilismo; egli non sembra in grado di concepire la *realtà di un non-luogo*, cioè una tensione che si autogiustifica.

³⁵⁴ "Per Marcel Proust" in *Minima moralia*, Trad. e Intr. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1954, pp. 11-12. Anche tutto il capitolo "L'industria culturale. Illuminismo come mistificazione di massa", in T.W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Trad. di L. Vinci, Torino, Einaudi, 1971, pp. 130-180, non è meno sintomatico dell'approdo di una situazione, per il solo fatto di essere un po' unidirezionato. Come tutti i grandi rivolgimenti sociali, l'avvento della modernità apre illusoriamente -e immediatamente chiude- l'utopia dell'essere individuo: ci sembra questo il presentimento romantico di Wackenroder. Ci sembra per conseguenza non infondata, ma troppo riduttiva, la conclusione accennata da Arendt (cfr. p. 89, p. 99) secondo il quale la parabola tardo-romantica in direzione del tradizionalismo, sarebbe conseguenza del "Nihilismo" romantico.

³⁵⁵ Cfr. Ayrault, cit., vol. 3°, p. 342: Tieck dichiara di esser passato dalla tensione (*Sehnsucht*) verso l'arte (nella quale egli aveva cercato una fuga dalla vita) a quella verso la religione, e di aver casualmente scoperto Böhme in quest'ambito. In realtà il pensiero di Böhme era rimasto ben vivo, noto e tramandato soprattutto nella piccola borghesia artigiana (cfr. *ivi*). Tieck si era entusiasmato in gioventù per la Rivoluzione Francese; la delusione per i suoi esiti aveva fatto maturare il ritiro monastico nell'arte, che domina sin dalla prima produzione.

³⁵⁶ Cfr. p. 298 e p. 378 per il Manierismo; pp. 278-279 per Shakespeare (che è dai tempi di Herder l'Omero dei Romantici, e che fu tradotto da Tieck). Per il rapporto del Romanticismo in generale col *Theatrum mundi* e la *Vanitas*, cfr. pp. 85-100; su Tieck in particolare cfr. pp. 257-303 e 330-384, che contengono la lunga analisi dei suoi *Volksmärchen*, in particolare *Der blonde Eckbert*, e del suo romanzo *William Lovell*, presi a metro per l'esame del Nihilismo. Per le opere di Tieck qui citate, si può consultare L. Tieck, *Werke in vier Bänden*, Nachworten und Anmerkungen von M. Thalmann, München, Winkler Verlag, 1978, voll. 1-2.

è quindi quello antichissimo di Anassimandro³⁵⁷ del ritorno in quiete di un sistema perfetto che, messo in squilibrio da un'azione, si richiude su se stesso con una reazione eguale e contraria. Per inciso, questa è la legge mitica che domina tutta la dinamica interna della psicologia junghiana.

Eckbert e sua moglie Bertha (che non hanno figli) vivono in un piccolo castello; loro ospite è Walther, un singolare amico di Eckbert; Eckbert invita la moglie a raccontare a Walther la storia della propria vita. L'infanzia di lei è stata segnata dalla fuga dalla modesta dimora dei genitori a otto anni, e dal successivo suo rifugio presso una strana vecchia nel bosco. Costei si allontana un giorno a lungo, affidando a Bertha le cure di un suo cagnolino e di un uccellino straordinario, che canta poeticamente e depone gemme in una sua gabbietta. Bertha, che ha ora dodici anni ed è felice, esegue disciplinatamente gli ordini e viene lodata al ritorno dalla vecchia, che la esorta a restare sempre sulla retta via. Due anni dopo nuova partenza, per un periodo che si annuncia più lungo. Bertha, che ora è adolescente, è però ossessionata dai sogni della gioventù; sogna la società, e l'amore di un bel cavaliere. Non resiste perciò alla tentazione di fuggire; prende con sé l'uccellino miracoloso, lega il cagnolino alla capanna, dove è destinato a morir di fame, e fugge.

Vive vendendo le gemme e torna al villaggio, ma i genitori sono morti; nessuno la riconosce. Va allora altrove e prende in affitto una casa con un giardino; l'uccellino, che non cantava più, canta all'improvviso una canzone nostalgica che ricorda la vita nel bosco e nella capanna; Bertha non ne sopporta la memoria, lo uccide, e lo seppellisce in giardino con tutta la gabbia. Dopo qualche tempo conosce il giovane Eckbert e lo sposa.

Dopo il racconto, la vita non è più quella di prima; Bertha si ammala e confida ad Eckbert un evento inquietante: in un breve colloquio, Walther aveva mostrato di conoscere il nome del cagnolino, che lei non aveva mai rivelato a nessuno. Eckbert si carica di sospetti, uccide Walther nel bosco, e, tornando, trova morta la moglie. Rimasto solo, fa amicizia con un giovane, Hugo, cui un giorno confida la vicenda; se ne pente però, perché lo vede poi parlare con un suo nemico e gli sembra di rivedere in lui Walther. Fugge terrorizzato e decide di partire per un viaggio. Trovatosi sperduto in un intrico di rocce, chiede la strada a un contadino che rifiuta la sua ricompensa: Eckbert crede di riconoscervi ancora una volta Walther. Seguendo le indicazioni del contadino giunge a una capanna nella quale gli sembra di riconoscere quella descritta da Bertha; un uccellino canta, come allora una canzone. Eckbert si sente chiuso in una trappola, in un enigma indecifrabile; ed ecco apparire una vecchia irata che gli chiede conto dell'uccellino, delle gemme e del cane; poi gli dice: "l'ingiusto si punisce da solo; null'altri che io ero Walther e Hugo"; e aggiunge: "e Bertha era tua sorella". Eckbert si rende conto soltanto allora di aver sempre avuto quel presentimento, e la vecchia gli ricorda che avrebbe dovuto saperlo, perché suo padre l'aveva messo al corrente di quella sorella affidata a genitori di comodo. Eckbert cade fuor di sé morente, e morendo ode confusamente sovrapporsi le voci della vecchia, del cane e dell'uccellino.

La prima osservazione di Arendt³⁵⁸ è che qui si pone in luce la "duplicità dell'animo umano" e le forze demoniache che ne sono al fondo, per il che egli rinvia a Schelling. Per quanto riguarda la duplicità, prima ancora dell'animo umano, si deve pensare, a nostro avviso, al fondamento del pensiero mitico, cioè alla compresenza degli opposti nel reale, che nella storia appaiono *inconciliati*, come abbiamo già detto. Quel che c'interessa è però la constatazione del fondamento dell'anima nel demonico, perché questa è esattamente la dottrina di Böhme.³⁵⁹ La doppiezza del significato, prosegue Arendt, è propria della fiaba, e tuttavia in Tieck c'è qualcosa di diverso: l'ambiente fiabesco qui non fa da sfondo a un personaggio fiabesco come il Re o il Cavaliere, ma a una ben precisa figura sociale: Eckbert è una precisa figura della piccola nobiltà.³⁶⁰ Ora, questa constatazione è perfettamente condivisibile per quanto concerne Eckbert, ma lascia perplessi circa la differenza con la fiaba medievale: infatti, chi altri erano i cavalieri delle leggende melusiniane da noi esaminati ne *Il mito e l'uomo*; chi altri erano i cavalieri così puntualmente studiati da Köhler? Qui c'è un tema tanto leggendario quanto sociale *che si ripete*.

Proseguendo nell'analisi del racconto, Arendt constata che la sua struttura mette in evidenza l'illusorietà di ogni rifugio dalla realtà (nulla protegge i protagonisti, la realtà va loro incontro anche nel castello) e la situazione dell'uomo che si trova ad esser sospeso in una terra di nessuno tra il reale e il meraviglioso: come abbiamo già visto, anche Wackenroder ricorda un analogo stato di sospensione sull'abisso; anche per il protagonista delle leggende melusiniane entrare nel meraviglioso delle fate è possibile soltanto a patto di "mancare al mondo". L'uomo è dunque in bilico, la sua libertà è illusoria, l'obiettivo delle sue scelte è ingannevole, perché si ribalta prima o poi nell'opposto, ed egli si ritrova nell'enigma di un labirinto.³⁶¹

Ci sia qui consentito sottolineare un particolare, che ci riporta ai temi di Wackenroder e che non ci sembra sia messo in luce: come è chiaro dal racconto, e come emerge dall'ammonimento della vecchia a Bertha, qui i protagonisti pagano il prezzo di una libera scelta *autocentrica*; Bertha non pratica la *Gelassenheit*

³⁵⁷ Cfr. G. Colli, cit., vol. 2°, p. 154, 11[A1] e relativo commento, pp. 297-299.

³⁵⁸ Cit., p. 261.

³⁵⁹ Cfr. *Vom dreyfachen Leben des Menschen*, 1, 22, S.S. III, p. 8; *Tafeln von den drey Principien*, 64-65, p. 71 in S.S. IX; *Vierzig Fragen*, 1, 124, p. 34 in S.S. III. Il fondamento dell'anima è lo stesso inquietante fondamento di Dio nelle prime 4 *Gestalten*; l'anima volteggia sull'*Abgrund*, *Vierzig Fragen*, 1, 127, p. 35.

³⁶⁰ Arendt, cit., pp. 266-267. Per questa commistione si fa riferimento anche alla *Nuova Melusina* di Goethe (p. 268) che però rappresenta una critica dura e sarcastica dell'utopia romantica, o meglio del rifugio nell'utopia come utopia di un mondo conciliato.

³⁶¹ *Ivi*, pp. 274-279.

e neppure Eckbert; nessuno dei due si abbandona confidente agli eventi, entrambi li forzano inseguendo appagamenti della *Phantasey*.

La costruzione di Tieck è un congegno teatrale ben studiato, come nota Arendt, e riprende da Shakespeare la tecnica descrittiva del mondo onirico e delle sue strutture; abbiamo però già notato, ne *Il mito e l'uomo*, la presenza di una tecnica altrettanto precisa messa in atto dagli autori (colti) delle leggende melusiniane, per sottolineare l'enigmaticità delle atmosfere nelle quali accadono gli eventi del meraviglioso. Quanto alla metafora della ruota, frequente in Tieck,³⁶² essa altro non simboleggia se non la circolarità del destino, per la quale ogni libera scelta ritorna su se stessa come suo proprio opposto; come Wackenroder, Tieck sta ad indicare che ciascuno prende su di sé il proprio destino. La stessa circolarità dell'unione degli opposti è qui inoltre rappresentata dalla *coppia di fratelli*, della quale Arendt sottolinea la sterilità, e che a noi sembra una figura di origine alchemica; Tieck conosceva l'alchimia e la citava nelle proprie opere.³⁶³

Esiste dunque, come nota anche Arendt, una colpa morale che assume aspetti ontologici;³⁶⁴ li assume perché ha tutti i connotati della colpa che getta Adamo nella sua condizione postlapsaria. Qui essa getta Bertha nella realtà della sua condizione storica, fuori dal Regno delle Fate, luogo della conciliazione, luogo dell'aldilà; in ciò la sua colpa ha un precedente preciso in quella del Cavaliere delle fiabe melusiniane, è la violazione *per libera scelta* dell'interdetto, che mostra l'impossibilità storica di vivere la situazione conciliata cui si aspira.

La conseguenza della colpa di Bertha, che assomiglia tanto a quella di Adamo quanto a quella del Cavaliere, è dunque, al tempo stesso, frutto dell'inevitabilità della condizione storica con la sua contraddizione interiore, l'aspirazione ad un mondo conciliato qui surrogata vanamente con il ritiro dal mondo (la vita appartata nel castello, dove la realtà irrompe comunque, impreveduta, con Walther). Si assiste ad una lettura della condizione storica in linea con quella che può darne la cultura e la coscienza della marginalità; sul piano più generale si porta però ad evidenza una lettura della condizione umana che indica l'impossibilità di uscire dalle aporie della Ragione -la Ragione è scelta, e ogni scelta è ambigua- e quindi dalla circolarità del pensiero mitico.

Tutto ciò sembra rilevante inoltrandoci nell'analisi, con la quale c'interessa mostrare che l'ipotesi nihilista è un mero effetto di prospettiva. Arendt procede dunque³⁶⁵ affermando che i personaggi si muovono nello spazio tra il non-più e il non-ancora (spazio "ovvio" per una storia che si dipana nella caduta); essi sono inoltre figure ambigue "né uomini (*scil.*: storici, reali) né dei, né angeli, né demoni" ma "personificazioni" (= simboli!) "del misterioso e del demonico". Egli sottolinea poi il carattere ambiguo di tutte le forze demoniche, creatrici/distruttrici, benefiche/malefiche (ciò che è assolutamente scontato, come abbiamo visto, nel "meraviglioso medievale", nel mondo mitico agrario, espressione della cultura marginale antirazionalista) per concluderne che il demonico è la forma bella e ingannevole trasparente sul Nulla. L'uomo ha quindi una libertà soltanto apparente: può rassegnarsi a forze che lo sovrastano o conquistarsi realtà che risultano fallaci: "si perde la realtà e si conquista il Nulla".³⁶⁶ Le apparenti libere scelte deformano perversamente l'ordine divino del mondo, e condannano tanto il mondo magico quanto quello storico a precipitare nell'*Abgrund*: il demonico è un vuoto chaos, un derisorio Nulla.

Ora, ciò che ci preme sottolineare è che questa conclusione necessita di una premessa: l'immagine è qui *eidolon*, non *eikón*; la pregiudiziale razionalista che ipostatizza l'Io e la Cosa, azzera il Sacro come alterità soltanto alludibile, e fa dell'immagine una mera trasparenza che addita il Nulla. Tutto questo, insistiamo, non è *conclusione*, è *premissa*: la stessa immagine, con la stessa ambiguità, in una prospettiva religiosa addita il Sacro, che è, sì, ambiguo, ma *proprio per questo non soltanto non è il Nulla*, al contrario, è *il massimamente vero*. La domanda che ci si deve porre è dunque: qual'è la "premissa" dei Romantici? davvero tale da condurre al Nihilismo, quindi *razionalista*; o non piuttosto *religiosa*? il loro "Nihilismo" non sarà, piuttosto, *conseguenza* di una più tarda *prospettiva*, totalmente *secolarizzata*?

Se così fosse, ci troveremmo dinanzi a una "cattiva" secolarizzazione, che seguita ad usare strutture di pensiero nate in una prospettiva religiosa, privandole però del loro fondamento, la prospettiva stessa. Lo zelo böhmiiano di Tieck ha dunque tutta l'aria della "rivelazione gnostica", il senso di una "patria ritrovata": la religione. La precarietà della posizione romantica è l'instabile equilibrio di un'arte insediata nel luogo della religione che impone il ripensamento dell'Utopia, impone di pensare *la realtà storica di un non-luogo astorico*; questo significa pensare l'Utopia come luogo del desiderio, la cui legittimità è garantita soltanto dal primato della vita, quindi dal vitalismo, che è una forma di panenteismo. Il cerchio si chiude come indissolubile legame del Romanticismo con la tradizione alchemico-teosofica, e con i suoi antecedenti di ogni genere.

³⁶² *ivi*, p. 284.

³⁶³ Senza ricorrere al più tardo *Der Pokal*, ci basti qui ricordare i riferimenti alchemici nel celebre romanzo giovanile, *Franz Sternbalds Wanderungen*, nel quale l'opera alchemica è quella dell'artista che trasforma vili metalli in oro, sfruttando le leggi di *forze magiche*; la magia è atto creativo secondo la miglior tradizione rinascimentale (cfr. Libro 2°, cap. 4°).

³⁶⁴ Arendt, cit., p. 286; egli afferma: "Qui è chiaro che la colpa morale deve intendersi come colpa ontologica". A noi sembra importante precisare una sfumatura: la colpa è morale, ma assume una portata ontologica, essa getta l'uomo nella realtà della sua condizione storica, fuori dal Regno delle Fate.

³⁶⁵ Pp. 288-289.

³⁶⁶ *ivi*, p. 290.

L'arte romantica rispecchia concretamente, secondo Arendt,³⁶⁷ una situazione di sospensione tra una realtà negata e un ideale irrealizzabile, che i Romantici trasferiscono nell'arte stessa; sul piano sociale essi oscillano tra il desiderio di ritorno al passato e la proiezione in un futuro utopico, come conseguenza del rifiuto del presente; il poeta prende le distanze dal borghese; tanto Tieck quanto Wackenroder sono anti-illuministi, e la *Sehnsucht* romantica si configura come opposizione al Razionalismo.³⁶⁸

A noi sembra che i Romantici, in questa loro ambiguità, colgano molto bene tanto l'ambiguità della propria posizione, quanto, più in generale, quella della storia illuminata dal *lógos*.

L'ambiguità dell'intellettuale di modesta estrazione, quali erano i Romantici, è quella della libertà offerta dalla società borghese: l'intellettuale è libero dall'obbligo della livrea ma non da quello della cena, e, soprattutto, da quello del ruolo, senza il quale non si è neppure intellettuali. Risolvere questi due problemi significa accorgersi dell'ambiguità di quella libertà; ma allora il detestato filisteo/borghese diventa, come colui che ha rinunciato all'ambiguità di una tale libertà, anche uno dei possibili approdi della vita del Romantico, che rischia di trasformare così la propria arte in un falso.³⁶⁹ L'arte, massima realtà, assume l'aspetto pericoloso di un volteggio senza rete: restituire un *ubi consistam* all'Utopia tornando alla religiosità, al fine di ancorarvi l'arte, sembra perciò una strada necessaria, e, come abbiamo già visto, Tieck la percorrerà scoprendo Böhme; del resto egli stesso, nella prima gioventù, era stato studente di teologia a Halle.

Un suo rapporto da non trascurarsi resta inoltre quello con Solger, la cui riflessione sull'arte è, secondo Frank,³⁷⁰ particolarmente rivolta all'opera di Tieck, che consente di leggere alla luce di un reale rapporto col sacro, quindi al riparo dalle secche del Nihilismo. Secondo Solger infatti, l'arte fa sì che dal finito sia possibile gettare uno sguardo obliquo sull'infinito, sulla trascendenza; grazie ad essa, l'Uno si dà nel molteplice perché nella bellezza si realizza l'identità di finito e infinito. Questo infatti, nella sua essenza sarebbe inconoscibile (la trascendenza è inaccessibile alla riflessione, in quanto suo presupposto) ma la Fantasia dell'artista, che è Rivelazione del divino, conduce ad apparire quest'ultimo sia pure soltanto nella particolarità della forma, perché, in sé, esso resta inattuabile. Eterno e transeunte, che non possono darsi l'uno senza l'altro, costituiscono dunque nell'arte la sintesi instabile e contraddittoria di un'antitesi che, pure, tende continuamente alla sintesi. Siamo con ciò ad un tema già noto, a un ri-velarsi del vero che l'opera "addita" nel suo sapere oracolare. In questa concezione religiosa la natura non può che essere, böhmianamente, il luogo di apparizione del divino; tale è nelle novelle di Tieck, ove la prospettiva antropocentrica scompare in un *continuum* che lascia trasparire il rapporto triangolare Dio/uomo/natura, e che assume la connotazione magico/vitalistica di una perenne circolazione di forze; il meraviglioso esiste dunque nel quotidiano, secondo lo schema mitico della favola. Secondo Arendt³⁷¹ in Tieck si fondono il pensiero di Böhme con quello di Solger; non si deve però dimenticare -a nostro avviso- quanto Tieck sia debitore a Paracelso per la propria visione della natura, non soltanto tramite Böhme, ma anche direttamente.³⁷²

Un aspetto delle novelle di Tieck che dev'essere sottolineato,³⁷³ è costituito infine dal rapporto dell'anima con la natura: i personaggi leggono infatti il proprio stato d'animo interiore nel paesaggio, ovvero il paesaggio invia loro dei messaggi, in un gioco di reciproci rispecchiamenti che indica per l'appunto la circolarità delle forze cosmiche nelle quali è immerso l'uomo. Soltanto per questo tramite accade la possibilità di risalire, tramite la loro lettura, all'intuizione del ri-velato/*ob-cultum*, del quale l'arte è l'inubicabile rappresentazione. Con Tieck e Solger si pongono dunque le premesse per la teorizzazione della pittura romantica nelle *Lettere sulla pittura di paesaggio* di Carus, espressa peraltro chiaramente già da Runge -in stretto rapporto con Tieck che gli fa scoprire Böhme- e da Friedrich; essa è ubicata in una concezione neoplatonica del cosmo.

L'altra lunga analisi di Arendt è dedicata al *William Lovell*, nel quale Tieck sviluppa in modo ampio, dettagliato e un po' meccanico, il tema dell'ambiguità di ogni scelta umana, destinata a risolversi col tempo nell'opposto. Si tratta del principio che abbiamo già visto, come cioè il tempo mostri in successione ciò che in sé non può darsi se non come eterna compresenza degli opposti. Si tratta di un principio che regge un'intera struttura di pensiero (abbiamo già notato che è alla base della psicologia junghiana) e che non deve essere interpretato necessariamente in chiave nihilistica. Ciò che si rivela "Nulla" nella tragica parabola del protagonista, non è infatti l'Io con le sue decisioni, ma l'Io (e le sue decisioni) nella pretesa di essere "assoluto" dal contesto. Sotto accusa è l'Io prometeico del moderno; a questo riguardo non ci stancheremo mai di ricordare che nel concetto greco della *métis* (connesso con la radice **med* già da noi ricordata sulla scorta di Benveniste) Prometeo non è meno in errore, meno "fuori misura", del fratello Epimeteo, soltanto apparentemente più sciocco. Il "Nihilismo" del *William Lovell* è un concetto che sorge soltanto nello sguardo secolarizzato, ma che subito si dissolve nella logica böhmiana della *Gelassenheit*: qui è nulla soltanto ciò che è

³⁶⁷ *ivi*, pp. 292-293.

³⁶⁸ *ivi*, pp. 293-294.

³⁶⁹ Al di là della contingenza storica vissuta, il problema posto dai Romantici assume probabilmente valenza metastorica: si pone infatti il problema del rapporto tra arte e istituzioni.

³⁷⁰ Cit., p. 340. Su Solger in Frank, cfr. pp. 324-340. Sull'influenza di Solger su Tieck, c'è in Arendt un breve cenno a pp. 296-297.

³⁷¹ Cit., p. 303.

³⁷² Il rapporto diretto e indiretto di Tieck con Paracelso è indagato da K. Goldammer, *Paracelsus in der deutschen Romantik*, cit.

³⁷³ Rinviamo, al riguardo, alla lettura dei testi, che qui non è possibile esporre per ragioni di brevità.

costituzionalmente Nulla e desiderio d'autodistruzione: l'Io luciferino che vuol porsi fuori del moto globale del cosmo, che pretende di porre se stesso a metro.

Questo dissolversi del Nihilismo nello sguardo religioso, ci pone dunque dinanzi all'esigenza di rivolgerci al pensiero di Schleiermacher, che non può essere tenuto separato da quello di Wackenroder (e di Tieck) e che consente precisamente tale sguardo religioso sulla loro opera, a nostro avviso necessario, perché poche cose possono condurre a risultati negativi come il fraintendimento del Romanticismo, che percorre vasti settori della modernità.³⁷⁴

Ayrault sottolinea la rottura di Schleiermacher con Kant come via obbligata per ritrovare l'umano, e la sua concezione del rapporto Uno/molteplice nelle forme che ci sono ormai note, importanti per la contemporanea fondazione di un'Estetica e di una religiosità che si rispecchiano reciprocamente: ogni uomo altro non è se non una particolare manifestazione dell'umanità tutta.³⁷⁵ Esamineremo perciò dapprima i brevi ma importanti riferimenti di Schleiermacher all'Estetica, per poi soffermarci più a lungo sul suo *Über die Religion*,³⁷⁶ che ci sembra sia il fondamento sul quale poggiano le concezioni espresse sull'arte.

L'Estetica di Schleiermacher³⁷⁷ ha ricevuto in genere un'attenzione forse non adeguata ai suoi contenuti di novità, con la rilevante eccezione però, in Italia, di Benedetto Croce. Il primo aspetto innovativo che si deve sottolineare in essa, è costituito dal legame che vi si stabilisce tra l'espressione artistica e il fare umano, ciò che comporta due importanti conseguenze: il rapporto tra Estetica ed Etica³⁷⁸ e la presenza del momento artistico in ogni aspetto dell'attività spirituale dell'uomo.³⁷⁹ In particolare, poiché il creare è l'atto essenziale di Dio, l'arte mette in rapporto col divino attraverso una singolare equazione: come noi creiamo con l'arte, così Dio è artista nella Creazione;³⁸⁰ un concetto che ricalca quello "ermetico" rinascimentale del Dio/mago.

Il creare e il fare artistico (non limitato alle sole "opere d'arte") appartengono tuttavia ad un dominio del quale sinora non s'era mai fatto cenno, in ciò costituendo, come nota D'Angelo,³⁸¹ un caso senza precedenti: essi appartengono alla sfera dell'autoespressione, costituiscono cioè una delle vie attraverso le quali si manifesta la richiesta di libertà per l'individuo. L'arte è infatti attività conoscitiva, ma è un conoscere che si manifesta come autoconoscenza; esso è proprio di ognuno, ed è una conoscenza non comunicabile agli altri, proprio per la sua caratteristica individuale; tuttavia, nell'arte, tale conoscenza può esser "rappresentata".³⁸² L'arte dunque rende noto all'esterno ciò che è all'interno dell'individuo,³⁸³ e in essa la funzione conoscitiva avviene tramite il sentimento³⁸⁴ che, per l'appunto, è l'incomunicabile rappresentato, ciò che fa dell'arte una manifestazione individuale della quale è traccia in ogni uomo,³⁸⁵ il mondo è infatti eguale per tutti, ma diverso è il modo nel quale lo conosciamo, il nostro sentimento.³⁸⁶ Nell'arte, in conclusione, si rappresenta il "sentimento" del nostro individuale rapporto col mondo.

Viene ora da domandarsi: com'è possibile in qualche modo comunicare *tramite la rappresentazione* ciò che in assoluto, in sé, non è comunicabile? comunicarlo dunque, sia pure in modo inadeguato?³⁸⁷

Il nodo si scioglie alla luce della concezione neoplatonica del cosmo di Schleiermacher, che sorregge tutta la sua concezione della religione, rispetto alla quale l'arte rappresenta un *análogon*. Secondo Schleiermacher, il mondo reale e quello ideale sono immagine l'uno dell'altro; l'ideale non è immediatamente conoscibile nel reale, ma poiché esso "vive" anche "all'interno dello spirito umano", la vista del reale stimola in questo il ri-conoscimento dell'ideale; l'arte non è, dunque, imitazione della natura; il "bello" viene generato portando ad evidenza ciò che nel reale coincide con l'ideale, e che l'artista ha ri-conosciuto in sé.³⁸⁸ Poiché

³⁷⁴ Sono interessanti al riguardo le conclusioni di Arendt, cit., pp. 537-549; prescindendo dalle molte angolature esaminate e dagli aspetti letterari, ci sembra importante che egli scorga al fondo di atteggiamenti opposti della modernità, la comune negazione dell'autorità repressiva e la rivendicazione della libertà per l'individuo (p. 543). Arendt sottolinea comunque che la secolarizzazione della religione nell'arte, espone il Romantico al rischio della caduta nel Nulla; a questo punto l'unica salvezza è il ritorno nella religione tradizionale, che fu la parabola del Romanticismo stesso. Quanto al Nihilismo del XIX secolo, esso si rivela essenzialmente un fatto sociale -più che non metafisico/filosofico- come conseguenza di dottrine razionaliste che conducono alla negazione dei valori costituiti; un problema il cui superamento resta precluso al Romanticismo per la sua esclusione nel fare artistico.

³⁷⁵ Ayrault, cit., vol. 4°, pp. 218-219.

³⁷⁶ *Über die Religion*, mit einem Nachwort von C.H. Ratschow, Stuttgart, Reclam, 1969, che segue l'edizione di Berlino del 1799.

³⁷⁷ Cfr. F.D. Schleiermacher, *Sul concetto dell'arte*, Pres. di P. D'Angelo, *Æsthetica* Preprint 22, 1988; id., *Estetica*, a cura di P. D'Angelo, Pres. di E. Garroni, Palermo, *Æsthetica*, 1988.

³⁷⁸ Cfr. *Sul concetto dell'arte*, p. 40: l'Estetica si radica nell'Etica; *Estetica*, p. 49: "oggetto fondamentale di ricerca è il significato etico dell'impulso artistico in generale" sottolineato nell'*Introduzione* di P. D'Angelo, p.36.

³⁷⁹ *Sul concetto dell'arte*, p. 43: "accade di apprezzare come opere d'arte importanti produzioni scientifiche"; il concetto passa integralmente nell'Estetica crociana. La cosa è sottolineata nella *Presentazione* di P. D'Angelo, p. 2, e si può trovare anche in *Ermeneutica* (Intr., Trad. e apparati di M. Marassi, Milano, Rusconi, 1996, p. 522): "Selbst das was im Geschäftkreise versirt, kann eine Kunstgemäße Darstellung haben". Cfr. anche la *Presentazione* di P. D'Angelo a *Estetica*, p. 40: "Alle Menschen sind Künstler".

³⁸⁰ Cfr. *Sul concetto dell'arte*, p. 45.

³⁸¹ *Presentazione*, cit., p. 27, che sottolinea come la filosofia di Schleiermacher sia essenzialmente rivolta alla comprensione delle forme individuali di conoscenza e di espressione; non per nulla il suo impegno maggiore è legato all'*Ermeneutica*.

³⁸² *Introduzione*, cit., pp. 37-38.

³⁸³ *Estetica*, p. 55.

³⁸⁴ *Ivi*, p. 54.

³⁸⁵ *Sul concetto dell'arte*, p. 40.

³⁸⁶ *Estetica*, pp. 60-61.

³⁸⁷ *Sul concetto dell'arte*, p. 60.

³⁸⁸ *Estetica*, pp. 78-79.

però in ogni essere umano lo Spirito si individua, si fa particolare,³⁸⁹ ogni individuo rispecchia in modo diverso il mondo intero.³⁹⁰ Ecco dunque il canale che consente di comunicare in qualche modo ciò che di per sé sarebbe incomunicabile: le infinite manifestazioni del molteplice hanno tutte in sé l'impronta dell'Uno; esiste perciò un conoscere/ri-conoscersi che è prendere atto del divino presente nell'uomo e nella natura, nell'individuo e in tutti gli individui, "segnato" in infiniti modi ma sempre Uno in tutti gli uomini e le cose.

Ciò consente di comprendere anche altre due affermazioni di Schleiermacher: l'opera d'arte, quando giunge alla perfezione, è un assoluto che ha sempre lo stesso valore, quale che sia il suo aspetto, di "piccola" o di "grande" opera;³⁹¹ *l'opera d'arte ha in sé una tendenza religiosa nel suo rivolgersi all'universale*,³⁹² pur essendo al tempo stesso un libero rapporto con il particolare; essa manifesta dunque ciò ch'è particolare nei modi di ciò ch'è comune a tutti, comunicando ad altri spiriti ciò ch'è nello spirito dell'autore non nella specie dell'incomunicabile sentimento, ma in quella dell'archetipo.³⁹³

La dottrina di Schleiermacher è dunque molto chiara e precisa, ed è legata al dislocamento "religioso" del sapere, che il Romanticismo eredita da una lunga tradizione. Questo dislocamento ha però anche un'altra conseguenza, che ha lontane radici in Herder, che avevamo trovato in Wackenroder, ma che soltanto ora assume una precisa formulazione: il sapere si radica in una cultura che non è erudizione, ma preciso rapporto col mondo che coinvolge la totalità dell'individuo -tale è il sapere religioso. Per conseguenza "il carattere nazionale appartiene all'essenza dell'arte".³⁹⁴ Schleiermacher formula qui chiaramente una dottrina i cui antecedenti rimontano sino ad Hamann, ma si trovano anche in Baumgarten (cfr. *supra*).

Ci proponiamo ora di mostrare che questa dottrina dell'arte, ivi compresi i suoi legami con la specificità delle culture, ha fondamento nella concezione religiosa di Schleiermacher, rispetto alla quale si pone in analogia; lo facciamo seguendo i suoi cinque "discorsi" sulla religione (*Über die Religion*, cit.).

Il testo si articola secondo uno schema retorico, e si apre con un primo "discorso", con una *Apologia* nella quale Schleiermacher afferma di non credere alla possibile eclissi della religione che si va pronosticando; se si guarda all'intimo dei cuori, si deve ammettere che la religione non può tramontare. Il fatto è che sotto questa parola si nasconde la concezione profondamente erronea che si è andata diffondendo nella "cultura" riguardo all'essenza della religione, che assume i connotati storici di un presunto progresso, dalle "favole insensate" dei primi uomini, sino ai "frammenti ricuciti di metafisica e morale che si chiamano Cristianesimo razionale".³⁹⁵ La critica del razionalismo illuminista e del suo proseguimento nella concezione "progressiva" della storia si presenta puntuale. Al riguardo egli precisa subito che la religione *non ha nulla a che vedere con la metafisica né con la morale*, tesi che costituisce l'argomento del secondo "discorso", *Sull'essenza della religione*, nel quale Schleiermacher inizia a sviluppare il caposaldo della sua argomentazione, cioè la differenza esistente tra religione, morale, e metafisica, definizione generica con la quale egli intende riferirsi alla filosofia trascendentale di matrice kantiana.³⁹⁶ In effetti, religione, metafisica e morale hanno tutte lo stesso oggetto, il rapporto dell'uomo con l'Universo,³⁹⁷ esse però si collocano su fronti opposti. La metafisica classifica e suddivide l'Universo, va al suo fondamento, ne deduce la necessità del reale e sviluppa da se stessa la realtà del mondo e delle sue leggi; la morale, partendo dalla natura dell'uomo e dal suo legame con l'Universo, ne sviluppa un sistema di doveri;³⁹⁸ la religione viceversa è ciò che consente di vedere tanto nell'uomo quanto in ogni singola manifestazione del molteplice, del finito, l'impronta e l'espressione

³⁸⁹ *Sul concetto dell'arte*, pp. 54-55.

³⁹⁰ *ivi*, p. 62.

³⁹¹ *Estetica*, p. 72. L'affermazione è di grande modernità, perché azzera la gerarchia accademica dei "generi".

³⁹² *ivi*, pp. 65-66.

³⁹³ *ivi*.

³⁹⁴ *ivi*, p. 74. Il problema che si pone Schleiermacher è il seguente: la particolarità del messaggio artistico e la sua comunicabilità sono in apparente contraddizione; come risolverla? Innanzitutto, egli osserva, "la vita in generale è una congiunzione di opposti"; come nel sapere c'è anche il particolare, così "nel sentimento c'è anche l'affinità del sentimento" (corsivo nostro). Per conseguenza "tra l'unità della natura e l'infinita molteplicità degli individui si trovano, come punti di saturazione, le nazionalità, non fissate arbitrariamente ma esistenti in modo motivato" (corsivo nostro). Di qui la conclusione che riportiamo per esteso: "La comprensibilità dell'arte e la comunicabilità delle idee è condizionata dalla nazionalità. Poiché il contrasto non è assoluto, anche la mediazione può essere solo relativa; dunque non ne sono escluse altre. Ma solo gli appartenenti ad una nazione stessa si comprendono con viva immediatezza. Noi dobbiamo afferrare e rimuovere le differenze nazionali attraverso l'intuizione universale del carattere umano. Perciò tra di noi non tutti sono capaci di provare lo stesso piacere. La delimitazione poi non può essere costante e uniforme, ma alcuni popoli sono più affini ed altri meno, e vi sono epoche in cui i popoli si allontanano maggiormente ed altre in cui cercano piuttosto di fondersi. E tuttavia in questi limiti mutevoli il carattere nazionale appartiene all'essenza dell'arte" (corsivi nostri). D'Angelo riporta in n. 38, p. 151, un altro passo tratto dall'edizione postuma dei manoscritti di Schleiermacher sull'Estetica (hrsg. von C. Lommatzsch, Berlin, Reimer, 1842. Photomechanischer Nachdruck, Berlin-N. York, W. De Gruyter, 1974) nel quale, oltre a ribadire il concetto, lo si esprime con una frase precisa e ben difficilmente confutabile: "il luogo dell'opera d'arte è sempre il suo popolo"; aggiungendo poi che essa reca in sé le caratteristiche culturali dei singoli popoli. Come si vede, Schleiermacher valuta in modo empirico e contingente il compasso culturale dell'artista e del pubblico, e non sta facendo del nazionalismo; tuttavia punta l'indice della sua critica contro il cosmopolitismo d'accatto di certe epoche, per sottolineare il vuoto delle sue manifestazioni; al contrario, *non può darsi opera d'arte se non come manifestazione di una cultura particolare*, quale che essa sia. Se a quei tempi il problema era costituito dal cosmopolitismo francofono, la seconda metà del nostro secolo potrebbe riflettere sui prodotti destinati a un mercato cosmopolita, e sulla "cultura" delle borghesie transnazionali.

³⁹⁵ *Über die Religion*, cit., p. 25 (citiamo con la numerazione dell'edizione originale, riportata nell'ed. utilizzata).

³⁹⁶ *ivi*, p. 42. In precedenza (p. 26) aveva precisato che attraverso i sistemi filosofici (ricordiamo che Kant concepisce la propria filosofia come "sistema") non si può pervenire alla religione, per la semplice ragione che questa, in quelli, non c'è.

³⁹⁷ *ivi*, p. 41.

³⁹⁸ *ivi*, pp. 42-43.

dell'infinito; la religione vive la propria vita entro la natura "ma nella natura infinita dell'insieme, dell'Uno e del Tutto".³⁹⁹ La religione alita là dove "la libertà stessa si è fatta di nuovo natura";⁴⁰⁰ pensare e agire senza presupposti religiosi è perciò una temeraria presunzione prometeica;⁴⁰¹ la religione è "senso e gusto per l'infinito",⁴⁰² "sentimento dell'infinito".⁴⁰³

Religione è vedere negli avvenimenti del mondo l'opera di Dio; il più alto simbolo della religione è un chaos senza fine dove ogni singolo punto rappresenta liberamente in sé un intero mondo.⁴⁰⁴ Su questo sentimento religioso, diverso ed eguale in ciascuno, non vi può essere contesa; le guerre di religione e le sette hanno avuto origine soltanto da divergenze morali e metafisiche.⁴⁰⁵

La religiosità di Schleiermacher man mano prende contorno, e assume l'aspetto di una "percezione" della trascendenza: è necessario pensare una generale tendenza all'ordine e all'armonia, un legame unico del tutto; questa "armonia dell'Universo" è una grande e meravigliosa unità.⁴⁰⁶ Per me, dice Schleiermacher, dopo aver accantonato i temi della metafisica e della morale "la divinità non può essere altro che un singolo modo di vedere religioso, del quale, come da ogni altro [analogo, singolo modo di vedere] i restanti sono indipendenti".⁴⁰⁷ Dalla realtà di questa divinità discende la religione, che evidentemente assume i contorni della religiosità personale.

"Avere religione significa volgere lo sguardo all'Universo" e dal modo come lo si guarda, dal Principio stesso che si scorge agire in esso, dipende la caratteristica di ogni religione.⁴⁰⁸ Il più alto obbiettivo della religione è scoprire un Universo oltre e sopra l'uomo;⁴⁰⁹ qui Schleiermacher fa parlare l'Universo con la voce di Cristo in *Mt.*, 10, 39; 16, 25; *Giov.*, 12, 25; e gli fa dire all'uomo: chi perde la sua vita per amor mio si salverà, chi vuol salvarla sarà perduto. Questa perifrasi sta ad invocare una sola cosa, che non viene mai nominata: la *Gelassenheit*.

Il terzo "discorso" intende sviluppare i concetti messi a punto, sotto forma di un'educazione alla religiosità; in quest'ambito Schleiermacher affronta anche il parallelismo di arte e religione. Qui infatti, dopo aver sottolineato il ruolo dei sensi nella mediazione tra individuo e Universo, e il ruolo negativo avuto nei confronti di ciò da parte degli sviluppi razionalisti del pensiero, inizia a far riferimento al rapporto arte/religione partendo dalle prime figurazioni di immagini del mito, e contrapponendo loro la proscrizione della fantasia operata attraverso un oppressivo indottrinamento morale.⁴¹⁰ Questo riferimento si fa ancora più puntuale subito dopo: l'unione di io e mondo tramite i sensi è la via tanto dell'arte (romantica) quanto della religione; la propensione per l'arte tende a trapassare in religione, perché è la via che conduce all'unione con l'Universo.⁴¹¹ Religione e arte sono una vicina all'altra "come due anime amiche" che hanno presentimento della propria intimità; esse attendono una vicina Rivelazione.⁴¹² Qui subentra il tema del Dio/artista: "la più grande opera d'arte", dice Schleiermacher, "è quella della cui materia è fatto l'uomo, e che costituisce l'Universo".⁴¹³

³⁹⁹ *ivi*, p. 51.

⁴⁰⁰ *ivi*, p. 52.

⁴⁰¹ *ivi*; interessante, a nostro avviso, il riferimento diretto a Prometeo, l'eroe del moderno.

⁴⁰² *ivi*, p. 53.

⁴⁰³ *ivi*, p. 54.

⁴⁰⁴ *ivi*, p. 60.

⁴⁰⁵ *ivi*, p. 63.

⁴⁰⁶ *ivi*, p. 97.

⁴⁰⁷ *ivi*, p. 124.

⁴⁰⁸ *ivi*, p. 126.

⁴⁰⁹ *ivi*, p. 131.

⁴¹⁰ *ivi*, pp. 146-147.

⁴¹¹ *ivi*, pp. 165-167. Su questo argomento -il rapporto arte/religione e il rapporto sensoriale col mondo- appaiono significative le notazioni di G. Moretti, *La segnatura romantica. Filosofia e sentimento da Novalis a Heidegger*, Cernusco L., Hestia, 1992, pp. 51-60. Moretti sottolinea il ruolo precursore di Herder e della sua filosofia della natura (cfr. *supra* nel nostro testo) e il debito del Romanticismo nei suoi confronti, per quanto concerne la configurazione della conoscenza come conoscenza *estetica*. La continuità natura/storia e la teorizzazione di una filosofia della natura nell'ambito di una spiritualizzazione di quest'ultima (dove, lo ricordiamo, Herder raccoglie un'eredità che parte da Böhme e passa per Hamann) consentono infatti la "fisiologica apertura della finitezza umana su un universo *in colloquio* con quella finitezza" (Moretti, p. 52, corsivo suo) entro "un orizzonte più ampio già strutturato per accoglierla". La sensibilità assume dunque "carattere euristico.....come veicolo già strutturato del rapporto uomo-mondo" (*ivi*, p. 53). Su queste premesse, Moretti nota una linea di continuità che ha a monte Shaftesbury e i neoplatonici di Cambridge, a valle la dottrina del simbolo di Creuzer (pp. 54-55) e che è, a nostro avviso, un pilastro del Romanticismo; sia perché essa è implicita nella concezione romantica del paesaggio, sia perché da essa si diparte uno sviluppo che, tramite Bachofen, Jung e Kérenyi, entra a vele spiegate nel XX secolo, ed è costitutiva della riscoperta del mito. Restando nell'ambito della filosofia della natura, Moretti rinviene nella linea Herder-Schelling-Novalis (che nella fattispecie sta esaminando) una concezione della natura che fa di essa "la tradizione, l'elemento rinnovante e al contempo sempre identico" (*ivi*, p. 57, corsivo nostro); una definizione che sembra calzare a pennello per Rilke. Si delinea, in questo rapporto dell'uomo con l'universo, un agire che è sempre "anche un conoscere" e un conoscere "che è per essenza *poetico*, in quanto crea" (*ivi*, corsivo suo). Il problema che sta a cuore a Herder -come a Schleiermacher nella fattispecie, e, infine, a Novalis- è il problema *centrale* del Romanticismo, il rapporto "religioso" io/mondo, spezzato tanto dall'Idealismo col suo Io prometeico, quanto dal Razionalismo col suo dualismo, quanto, infine, dal moderno, che è figlio (o aborto?) di entrambi. Si tratta dell'utopia dell'*armonia nella diversità*, che abbiamo visto balenare in Böhme. Moretti nota giustamente (p. 59) che il distacco di Novalis da Fichte avviene precisamente in coincidenza col crescere dell'interesse per la filosofia della natura. L'oggettività della natura (in antitesi a Fichte) era infatti la sola a garantirgli l'oggettività e l'autonomia del prodotto artistico, che nella linea discendente da Hamann è frutto di un produrre *analogo a quello della natura* (cfr. p. 60). È appena il caso di sottolineare la radice *alchemica* di un tale concetto del fare umano come *continuazione della Creazione divina*.

⁴¹² *Über die Religion*, p. 169.

⁴¹³ *ivi*, p. 173.

Il quarto “discorso”, dedicato agli aspetti sociali della religione, Chiesa e sacerdozio, è cruciale per la definizione delle posizioni di Schleiermacher. In esso viene ad evidenza la sua formazione pietista, e si possono notare coincidenze con temi già trovati in Hamann e Böhme. Ciò che viene mostrato come irriducibilmente antitetico nell’esplicazione sociale della religiosità, è la sua istituzionalizzazione nei confronti della sua realtà spirituale, per la cui *storica* manifestazione Schleiermacher deve immaginare una società utopica che merita di esser ricordata.

Per quanto concerne gli aspetti istituzionali, Schleiermacher sostiene l’assoluta inconciliabilità di Verità e interessi mondani, che fu già di Hamann: chi è dentro una Chiesa istituzionalizzata, vi è per la precisa ragione di essere un individuo del tutto irreligioso;⁴¹⁴ là il pensiero religioso si riduce soltanto a morti concetti.⁴¹⁵ Di fatto un’Istituzione non può consolidarsi nel mondo senza la benevolenza dei detentori del potere; e poiché la realtà del “mondo” è quel che è, ciò rende impossibile a quella Chiesa di essere una “vera” Chiesa; essa diverrà di fatto un organismo ideologico per la gestione del potere stesso.⁴¹⁶

La “vera” Chiesa è altro. Chi trae ispirazione dall’alto, esprime un libero fluire dello Spirito, non s’inserisce in un sistema di doveri e di autorizzazioni. Egli avverte l’unità interiore di ciascuno con tutto, in una perfetta eguaglianza che destituisce ogni gerarchia terrena. Nell’affermare la propria personale visione egli si sente soltanto l’oggetto di un’istanza superiore, che in tal modo penetra, per suo tramite, nell’ambito della religione. In altre parole egli non è l’arrogante portatore di una norma, ma lo strumento di una costruzione spirituale dell’umanità; strumento insostituibile se, come abbiamo visto, l’Uno si dà in infiniti modi nel molteplice. Egli contribuisce dunque con la propria voce al coro che esprime una generale armonia. In questo coro sacro, cui le parole del poeta appartengono in modo vago e inafferrabile, alita ciò che nel discorso concettuale non può esprimersi compiutamente, una convergenza di pensieri e sensazioni, sinché tutto è pervaso dal sacro e dall’infinito: nella “vera” Chiesa parla l’Universo e l’umanità religiosa prende corpo in un legame naturale ed eterno.⁴¹⁷ Si noti, in questo quadro utopico che vedremo precisarsi ancora subito dopo, una singolare presenza böhmanica: il concetto di un’armonia sociale cui si deve e si può giungere soltanto a titolo individuale, perché tale armonia può sorgere soltanto nel reciproco rispetto delle singole voci.⁴¹⁸

Interessanti, originali e indicative dell’ambiguo rapporto romantico con il passato e con il futuro, sono le mediazioni immaginate da Schleiermacher nel passaggio dalla realtà storica all’utopia. Mediazione tra l’individuo e la società non può essere lo Stato né alcun’altra istituzione collettiva, cui egli non crede: soltanto la famiglia⁴¹⁹ può costituire infatti la costruzione storico-sociale in grado di rappresentare in terra l’immagine dell’Universo; Schleiermacher vede dunque in essa il modello al quale dovrà informarsi la società utopica. Mediazione tra i vincoli quotidiani della condizione umana, che costituiscono un freno ineludibile alla costruzione dell’Utopia, e la futura società, sarà il *progresso tecnico che libererà l’uomo dalla servitù del lavoro materiale, indegno di lui; farà del mondo un Regno delle Fate, dove all’uomo, Dio del mondo, sarà sufficiente pronunciare una parola magica o prender la penna in mano per realizzare ciò che egli vorrà; allora soltanto l’uomo sarà un uomo libero.*⁴²⁰ Qui si ritrova il mito della *guldene Zeit* di Oetinger, e forse si avverte, molto alla lontana, l’eco delle parole di Müntzer: un uomo nel bisogno non può essere un uomo libero, e perciò neppure un uomo religioso.

La quarta *Rede* si chiude così con una visione radiosa della “vera” Chiesa realizzata in terra: un mondo di fratelli in libera unione, perché ciascuno, essendosi fatto strumento dell’Universo che porta in sé, riconoscerà nell’altro la presenza della stessa voce che dall’altro parla anche a lui con un diverso accento; il mondo sarà santificato e percorrerà la via della vera immortalità e dell’eternità.⁴²¹

La quinta e ultima *Rede* tratta infine delle *religioni* nella loro storica pluralità, ed è decisiva per le conclusioni cui giunge. Qui è in gioco il concreto rapporto dell’Uno col molteplice, una dialettica che si esprime nella diversità ma non per questo può identificarsi nelle contrapposizioni; al contrario. La religione, secondo Schleiermacher, va ricercata soltanto là dove in qualche modo si manifesta, vale a dire nelle singole, storiche religioni, nonostante le loro divisioni e nonostante le singole Chiese istituzionalizzate, che sono da condannare.⁴²² Altra cosa è infatti la diversità delle religioni, altra le diverse Chiese istituzionalizzate; le diverse religioni sono soltanto diversi modi di darsi di un’unica realtà, e costituiscono quindi un insieme infinitamente aperto; le Chiese istituzionalizzate rappresentano viceversa sistemi chiusi, frutto della malintesa identificazione di uno di quei modi con l’intera realtà.⁴²³

Schleiermacher insiste molto sulla differenza tra la dialettica che lega in modo organico le singole manifestazioni storiche all’unica realtà, e l’astratta frammentazione di questa che è all’origine dello spirito settario; precisamente perciò è insensata l’astrazione filosofica della cosiddetta “religione naturale” che

⁴¹⁴ *ivi*, p. 197.

⁴¹⁵ *ivi*, p. 199.

⁴¹⁶ *ivi*, pp. 211-216.

⁴¹⁷ *ivi*, pp. 182-184.

⁴¹⁸ Cfr. *supra* p. 519 e n. 108 al Cap. 6°, Sez. II, Parte II.

⁴¹⁹ *Über die Religion*, pp. 229-230. Il radicamento dei soli veri legami sociali nella famiglia, è già affermato da Herder: cfr. *supra*, p. 596.

⁴²⁰ *ivi*, pp. 230-231.

⁴²¹ *ivi*, p. 234. Ayrault, vol. 3°, p. 495, nota che Schleiermacher pensa qui alla religiosità di piccole chiese come quella pietista di Herrnhut.

⁴²² *Über die Religion*, p. 238.

⁴²³ *ivi*, p. 241.

vorrebbe risalire ad un principio generale partendo da qualcosa che non è manifestazione di quell'unica realtà. Appare qui in tutta la sua evidenza l'antirazionalismo e l'anti-illuminismo dei Romantici: ciò che si trova di fatto sotto accusa insieme alla religione naturale è anche quello sviluppo illuminista del Pietismo, quel Cristianesimo razionalizzato che ha la stessa radice filosofico-etica, razionalistica, della religione naturale. Un'astrazione razionale infatti, secondo Schleiermacher, non potrà mai annullare le differenze storico/individuali; la convergenza può essere soltanto il risultato di un atto individuale di volontà/amore dei diversi, che riconoscono la propria identità nella diversità, come molteplici accezioni storiche dell'Uno metastorico: qui entra dunque in gioco, a nostro avviso, tanto la concezione neoplatonica del cosmo quanto il primato della volontà e l'insufficienza della Ragione. A prescindere da ciò, vediamo infine le conclusioni di Schleiermacher.

La religione riveste l'interesse del nostro rapporto con l'Universo, e non può identificarsi con una cosiddetta "religione naturale", che "ha maniere così raffinate, filosofiche e morali, da far trasparire assai poco l'autentico carattere della religione"; al contrario, una religione positiva "ha una fisionomia molto marcata" che si lascia riconoscere ad ogni atto.⁴²⁴ Le religioni positive sono dunque storiche; hanno un inizio e sono edifici in perpetuo divenire, ciascuna nel proprio ambito, attraverso il contributo delle infinite singole religiosità, che tuttavia convergono in esse perché in qualche misura vi si riconoscono. Schleiermacher vede dunque il complesso delle religioni storiche in modo organicistico; esse hanno un'origine puntuale ma crescono e si trasformano per la capacità di stimolare la convergenza di altre forme di religiosità individuale, che vi apportano il proprio contributo. Ogni religione può perciò esser compresa soltanto dall'interno; quindi nessuno può comprendere razionalmente la religione altrui.

Tutto questo non esime però Schleiermacher dall'esprimere la sua antipatia per il Giudaismo in una lunga tirata,⁴²⁵ e dal concludere che il Cristianesimo -del quale egli nega la radice nella religione ebraica, e sostiene il carattere autonomo di nuova religione, al di là del rapporto storico- è stato la prima religione che ha affermato la continuità della religiosità nell'uomo; il Cristianesimo è stato la prima religione che ha elaborato la religione stessa come materia per la religione, e perciò è in un certo qual modo la sua più alta manifestazione, ciò che costituisce il suo carattere distintivo.⁴²⁶

Il Cristianesimo razionalizzato come religione generale, cacciato dalla porta rientra così dalla finestra, e con esso il concetto di Progresso e il ruolo della Ragione occidentale, che proclama l'eguaglianza come offerta di adeguamento a se stessa. Come si noterà, le ambiguità restano perché sono implicite nelle radici stesse di questo pensiero, ubicate da secoli nel razionalismo subalterno della cultura marginale, meglio, dei "marginali".

V'è tuttavia da osservare che Schleiermacher si adopera per venir fuori da questa ambiguità mantenendo aperte le porte del Progresso, onde il Cristianesimo ha una sua necessità soltanto come tappa verso nuove prospettive, argomentazione che egli espone in chiusura di testo nel modo seguente.⁴²⁷

Schleiermacher si propone di andare al nucleo originario dell'esperienza di Cristo, constatando quanto essa sia stata alterata, anche perché è normale che il Sacro subisca uno sfiguramento nel farsi umano. In primo luogo egli nota che l'ardente zelo religioso nel quale si colloca il misterioso inizio della sua religione, non poteva che condurre Cristo a rinnegare la religione dei suoi antenati. La sua visione era questa: tutto ciò che è finito deve congiungersi all'infinito per non cadere nel Nulla allontanandosi dall'Universo; perciò colui che ad esso si congiunge non sarà mera finitudine, ma deve partecipare anche alla natura divina.

Cristo ebbe coscienza dell'unicità della propria religiosità, dell'originalità della propria visione e della sua forza, del proprio ruolo di mediatore e della propria divinità. Con questa sua fede in se stesso, è ovvio che egli si sentisse non soltanto colui che avrebbe unito finito e infinito per molti, ma anche il fondatore di una grande religione. Non per questo pensò di restare l'unico intermediario tra finito e infinito, l'unico esempio di una tale possibilità; né lo pensavano i suoi discepoli. Era cristiano Giovanni, che pure condivideva solo in parte la visione di Cristo, e così dev'essere: chi ha la stessa visione è un Cristiano, indipendentemente dalla sua "scuola"; egli può derivare la propria religione da se stesso o da chiunque altro.

Cristo ha sempre mostrato la verità che sarebbe venuta dopo di lui, e così i suoi discepoli; essi non hanno posto limiti allo Spirito Santo, alla sua illimitata libertà e alla generale unità delle sue apparizioni. Le Sacre Scritture son divenute Bibbia per il loro valore, ma non vietano che altri libri siano o divengano Bibbia; esse associano tutto ciò che ha pari valore. L'idea fondamentale del Cristianesimo si è strutturata secondo questa illimitata libertà, questa reale infinità; in essa vengono a compimento tutte le convinzioni che il divino abiti nel finito. Così le Sacre Scritture sono state ritenute col tempo il tramite concettuale del divino (für einen logischen Mittler gehalten worden) e lo Spirito Santo qualcosa di pratico e di etico. Poiché però la visione resta cristiana sintantoché essa è libera, altre visioni, che non sono nelle Sacre Scritture, sono state poste in relazione con l'aspetto centrale del Cristianesimo, e ancor più ve ne saranno, perché ampi settori della religione non sono stati esplorati. Così anche il Cristianesimo attuale passerà, perché lo Spirito Santo che sonnecchia nelle Scritture si sveglia sempre di nuovo: la visione fondamentale di ogni religione positiva è eterna, ma essa è

⁴²⁴ *ivi*, pp. 243-244.

⁴²⁵ *ivi*, p. 287 sgg.

⁴²⁶ *ivi*, pp. 293-294; p. 298.

⁴²⁷ *ivi*, pp. 300-312.

soltanto un frammento dell'eterna totalità; in sé essa, con le sue impalcature, è transeunte. Il Cristianesimo racchiude nella propria stessa natura il principio del proprio superamento: verrà un tempo, esso annuncia, nel quale non vi sarà alcuna parola di mediatore, e il Padre sarà tutto in tutte le cose.

Quando verrà questo tempo? "Io temo che sia fuori dal tempo" risponde Schleiermacher, che sottolinea l'intima contraddizione del Cristianesimo, il cui messaggio si compone di due parti. Da un lato esso indica il carattere transeunte di tutto ciò che di divino si manifesta nella storia: ma se ciò si avverasse, finirebbe anche il Cristianesimo. Dall'altro esso annuncia una futura più stretta unione di umano e divino; ciò è desiderabile ma improbabile, perché tempi di transitorietà attendono ancora ciò che è terreno, anche se di origine divina, e nuovi inviati di Dio saranno necessari; in ogni caso si avrebbe comunque la palingenesi del Cristianesimo, e nuove forme di spiritualità. Altre manifestazioni della religione dovranno sorgere, anch'esse transitorie, perché dal Nulla sorge sempre nuova creazione.

Queste, in estrema sintesi, le conclusioni di Schleiermacher, sulle quali sono opportune alcune riflessioni. In primo luogo si deve notare la precisa eredità dello Spiritualismo riformato e della progressiva razionalizzazione del Cristianesimo in *religione generale*, nella sua qualità di "religiosità della religione": le religioni sono transeunti per l'eterno movimento dello Spirito (qualcosa di non troppo diverso -aspetti formali a parte- del noto ripresentarsi periodico dello Spirito Santo); il Cristianesimo ha per primo indicato questa logica del continuo superamento; esso quindi paradossalmente, si inverte superandosi; da esso non potranno prescindere tutte le religiosità future, in attesa delle quali quelle passate sono "superate"; il loro nucleo resta vero soltanto a patto di riversarsi in quelle a seguire. Si identifica quindi con molta precisione la radice cristiana del concetto occidentale di Progresso, ma, al tempo stesso, se ne stabilisce la *necessaria* validità *erga omnes*: dopo Cristo si può essere soltanto post-cristiani, perché la logica del Progresso s'inverte col superamento, quindi è la verità che brilla necessariamente in tutto l'ignoto a venire. Lo Spiritualismo riformato si è secolarizzato, secondo la sua stessa vocazione, in Storicismo; la falsa tolleranza dell'Occidente, che "generosamente" vuol assimilare l'altro a sé, annuncia il futuro appiattimento planetario sui propri valori.

La seconda riflessione che sorge riguarda il problema del Nihilismo; il Nulla viene formulato come possibilità nelle ultime pagine, ma chiaramente viene indicato come il venir meno del moto dello Spirito: l'essere è vita, è movimento, e dunque il Nulla è il Nulla non creativo del sempre-eguale.⁴²⁸ Non cadere nel Nulla è dunque possibile soltanto a patto di non perdere il contatto con l'Universo, cioè con la religione, che per Schleiermacher è il rapporto con l'Universo, sorta di "Dio manifestato" in eterno divenire, legge cosmica divina cui legarsi secondo un proprio "sentimento". Senza un tale legame con l'eterno, il transeunte resta mero transeunte, cioè Nulla, secondo la tradizionale nullità della volontà autocentrica.⁴²⁹

La terza e ultima riflessione, che ci riporta all'assunto iniziale, riguarda il fondamento dell'Estetica di Schleiermacher nella sua religiosità, qualcosa che va più a fondo dello stesso esplicito nesso arte/religione da lui enunciato nell'*Estetica*.⁴³⁰ In *Über die Religion* possiamo enucleare alcuni fondamenti che definiscono il suo concetto di religione: il divino è ovunque unito al transeunte costituendone lo Spirito che lo sottende; la religione esprime l'ineffabile "sentimento" della nostra partecipazione a questa realtà; questo sentimento concerne la presenza del divino nel mondo e in noi; esso è individuale, quindi ciascuno contribuisce in modo originale alla costruzione dell'edificio religioso; ogni singola religione è "vera" in quanto coglie un individuale rapporto con l'Uno da parte delle infinite manifestazioni del molteplice. Alla base di tutto ciò, evidentemente, un'ontologia "neoplatonica".

Il fare artistico è a sua volta un processo di autoespressione presente in tutte le manifestazioni del fare umano, precisamente come la religiosità; è la "rappresentazione" di un "sentimento" individuale -come tale in sé incomunicabile- che esprime il nostro rapporto col mondo, il modo come noi lo conosciamo e in esso ri-conosciamo noi stessi; questo rapporto è diverso in ogni individuo, perciò ogni sua rappresentazione, nel momento in cui è "vera", ha eguale valore in questa sua comune "verità", indipendentemente dalle caratteristiche dell'opera: l'arte è arte in ogni opera d'arte.

In entrambi i casi, il processo che si attiva è il seguente. Vi è un divino, un "vero" (Uno, eterno) che si individualizza nel molteplice transeunte, che sarebbe Nulla senza questa trama che lo sottende, e che a sua volta è moto, energia. Vi è poi un'operazione di ri-conoscimento di questa realtà in sé e nel mondo, che è autoconoscenza nell'adesione dell'individuo all'universale, frutto del riconoscimento dell'universale nel particolare; questa presenza dell'universale nel particolare, che caratterizza l'arte, è anche origine del "sentimento"⁴³¹ religioso. Questo sentimento, che è ineffabile e che non può "mostrarsi" se non nel "fare" dell'uomo religioso, si manifesta dunque come autoespressione, e tale è anche nel "fare" artistico, che però è presente in tutto il "fare" umano -l'arte è ovunque- esattamente come la religione impregna di sé tutti gli atti dell'individuo. Nell'opera d'arte in particolare, questo "sentimento" (ineffabile, e perciò destinato a leggersi nel

⁴²⁸ *ivi*, p. 311: "Aus dem Nichts gehet immer eine neue Schöpfung hervor, und Nichts ist die Religion fast in Allen der jetzigen Zeit, wenn ihr geistiges Leben ihnen in Kraft und Fülle ausgeht".

⁴²⁹ *ivi*, p. 302: "Wenn alles Endliche der Vermittlung eines Höheren bedarf, um sich nicht immer weiter vom Universum zu entfernen und ins Leere und Nichtige hinausgestreut zu werden, um seine Verbindung mit dem Universum zu unterhalten und zum Bewußtsein derselben zu kommen, etc."

⁴³⁰ Cfr. *supra*, il riferimento di cui alla n. 392.

⁴³¹ Schleiermacher, in arte come in religione, parte sempre dal *Gefühl*.

“fare”) riesce ad essere “rappresentato” nella datità materiale dell’opera. L’opera come oggetto è dunque la cristallizzazione dell’ineffabile “fare”, del quale conserva in sé l’eterna forza generatrice: la dialettica rilkiana di “terra” (*Erde*) e “mondo” (*Welt*) racchiusi nell’opera, trova qui un lontano ma preciso antecedente.⁴³²

Chiudiamo qui l’analisi destinata a Schleiermacher, unitamente a Wackenroder e a Tieck, con la quale crediamo di aver mostrato più in dettaglio, dopo Schlegel, l’assunto che ci sta a cuore: i Romantici affrontano il tema dell’arte su due fronti. Da un lato essi contestano il Razionalismo e perciò fanno dell’arte il luogo di un sapere che va oltre il sapere concettuale; dall’altro, per far questo e superare al tempo stesso l’impasse della Critica del Giudizio, pongono il sapere dell’arte come *análogon* di quello religioso. Il pensiero dei Romantici appare quindi come un fenomeno di secolarizzazione del pensiero religioso, un processo lungo che era iniziato con Hamann e che resta in equilibrio instabile; esso si regge soltanto a patto di mantenere reale la presenza dell’ineffabile Uno nel manifesto: la demitizzazione del mondo che si affermerà nelle correnti razionaliste post-illuministe, tra le quali si debbono intendere anche l’Idealismo e lo Storicismo, non può avere altro risultato se non il Nihilismo. La parabola del Romanticismo, e quella personale di alcuni suoi rappresentanti, dev’esser vista anche in questa luce che rinvia alla battaglia di Oetinger, teosofo e böhmiano, contro Idealismo e materialismo: l’astrazione razionalista, con il suo processo di ipostatizzazione dei poli dialettici e di reificazione del fluire, destituisce la verità esistenziale precipitandola nel Nihilismo, *Abgrund* evocato dal Nulla della Ragione.

Questa realtà della presenza dell’Uno nel molteplice, dell’Ineffabile e dell’Assoluto nel manifesto e mutevole, è un approdo anche per Novalis; un approdo che lo conduce a superare il punto d’equilibrio instabile dell’Allegoria schlegeliana, dalla quale si giunge all’Ironia. Con Novalis, che riesce ad armonizzare nella propria opera attività poetica e ricerca filosofica, giungiamo forse alla più concreta esemplificazione dell’innovazione romantica, all’artista/filosofo, una figura intellettuale che Novalis sembra aver delineato a propria immagine e somiglianza. Tra i tanti artisti e filosofi romantici, soltanto lui sembra incarnare appieno questa figura; anche se è doveroso segnalare che, mentre gli altri “filosofi” non furono artisti, gli altri artisti furono anche “filosofi”, quasi a voler confermare quella *preminenza dell’arte* che è la conclusione della “filosofia” di Novalis. Ci sembra quindi importante soffermarci su di lui, al fine di ampliare il quadro della rivoluzione romantica e, almeno per ciò che concerne il ruolo assunto dall’arte, darne una visione più esauriente.⁴³³

Il punto di partenza della ricerca di Novalis fu costituito dai suoi studi su Kant, Fichte ed Hemsterhuis; in particolare però su Fichte, il filosofo così influente sul Romanticismo di Jena, nel cui ambito alcuni hanno voluto intendere il pensiero di Novalis, che in realtà ne rappresenta il superamento. Come nota infatti Moretti,⁴³⁴ l’incontro con Plotino e con il pensiero alchemico-teosofico condusse Novalis ad ipotizzare un

⁴³² Cfr. R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, Trad., Comm., Intr. di F. Rella, Viterbo, Union Printing, 1991, alle *Elegie* 8-9: il “mondo” è il transeunte molteplice; la “terra” è l’indicibile che “emerge invisibile in noi” e il cui “comando” è la “metamorfosi”; essa “è sempre nel giusto”. Questa dialettica è rielaborata da Heidegger nel suo noto saggio *L’origine dell’opera d’arte*, in Sentieri interrotti, Pres. e Trad. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, in particolare pp. 25-48.

⁴³³ Evidentemente nessuna singola figura può di per sé riassumere un movimento complesso e poliedrico, nel quale gli accenti si spostano nelle più diverse direzioni -basti pensare al solo aspetto del recupero del pensiero mitico. Per quanto concerne Novalis, abbiamo condotto l’analisi a partire dai voll. 1-3 dei suoi *Schriften*, cit., (più in dettaglio gli scritti filosofici); abbiamo inoltre consultato una ristrettissima bibliografia limitata alle esigenze minime di questa ricerca. Oltre ai testi già citati dell’Ayrault e del Moretti (*La segnatura romantica*) ci siamo basati essenzialmente su tre testi: G. Moretti, *L’estetica di Novalis*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, che costituisce la linea guida della nostra esposizione, testo con il quale sostanzialmente concordiamo; F. Strack, *Im Schatten der Neugier*, Tübingen, Niemeyer, 1982, che costituisce un’esauriente esposizione della linea tendente a ricondurre il pensiero di Novalis nell’ambito fichtiano, linea sostanzialmente respinta dal Moretti; M. Frank, *“Intellektuelle Anschauung”. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis*, Die Aktualität der Frühromantik, cit., che riassume il processo che conduce Novalis al superamento di Fichte sul tema fondamentale dell’Intuizione intellettuale. Nello stesso testo collettivo abbiamo consultato anche gli articoli di U. Stadler, *Hardenbergs “poetische Theorie der Fernröhre”, etc.*; e di H.G. Pott, *Der “zarte Maßstab” und die “sanfte Sage”, etc.* Per quanto concerne lo *Heinrich von Ofterdingen* ci siamo riferiti tuttavia alla sua trad. it. a cura di L.V. Arena (Milano, Mondadori, 1995) perché ci è sembrata interessante per il saggio introduttivo e per le note. Dello stesso abbiamo consultato anche *La filosofia di Novalis. Epistemologia e gnoseologia*, Milano, Franco Angeli, 1987, testo nel quale viene dipanata la dialettica Io/mondo di Novalis e il suo “Idelarealismo” in termini strettamente strutturali, ma non senza precisi riferimenti alla natura alchemica di tali strutture. Al riguardo segnaliamo due importanti lunghe note (n. 48, p. 101; n. 38, p. 145) nelle quali Arena mette a punto la natura del “neoplatonismo” di Novalis, che ha ben poco a che vedere con Plotino, da lui conosciuto soltanto attraverso il testo di Tiedemann (cfr. Moretti, *L’estetica di Novalis*, p. 123). Arena sottolinea inoltre giustamente che questo “neoplatonismo” alchemico-teosofico convergente con posizioni böhmiane, matura in Novalis attraverso altri rapporti culturali prima della conoscenza di Böhme. Questo mostra, a nostro avviso, l’importanza del permanere delle strutture di pensiero alchemico-teosofiche attraverso il Pietismo ed Oetinger. H.J. Mähl, nella sua *Einleitung a Das allgemeine Brouillon* (*Schriften*, vol. 3°, cit. p. 210-211) indica nell’opera di Tiedemann (*Geist der spekulativen Philosophie*, 6 voll., Marburg, 1791-1797) la fonte delle conoscenze magiche, cabalistiche e teosofiche di Novalis; nelle note di quest’ultimo (ivi, p. 129) si trova una sintetica ma precisa visione del pensiero paracelsiano, e un riferimento interessante al concetto bruniano di “minimo”, del quale avevamo sottolineato a suo tempo l’importanza in senso antirazionalista. Quanto all’importanza del Pietismo nel pensiero di Novalis, essa è attentamente ricordata da Strack, cit. Alle pp. 215-216 egli sottolinea infatti che il cuore come “organo religioso” al centro del pensiero di Novalis è di fatto un tema dottrinale del Pietismo di Herrnhut (cui Novalis accenna più volte nei suoi scritti, non senza distacco critico); a p. 231 Strack ritiene che la tradizione pietista possa aver condotto a facilitare l’incontro con Böhme; a pp. 238-239 vede il pensiero böhmiano come costituente di quello di Novalis, rielaborato alla luce della filosofia critica; ma soprattutto ricorda come un suo elemento fondamentale, la condanna della volontà autocentrica, abbia un ruolo importante non soltanto nel pensiero di Novalis, ma anche in quello di Kant; e che il tramite per la sua trasmissione fu costituito precisamente dal Pietismo. Per un quadro più generale di tale influenza, cfr. però le pp. 9-16 della *Einleitung*, che è anche riassuntiva. In essa vengono ricondotti al Pietismo aspetti importanti del pensiero di Novalis, e una serie di parole-chiave del suo linguaggio. In particolare vogliamo ricordare il concetto di Cristianesimo come religione progressiva generale (Novalis fu un attento lettore di Schleiermacher, *Über die Religion*) e quello di *ordo inversus* (risalita dal molteplice all’Uno) che ricalca l’*ordo salutis* pietista, la via della salvezza.

⁴³⁴ *L’estetica di Novalis*, cit., p. 8.

diverso rapporto Io/mondo, noto essenzialmente come Idealrealismo,⁴³⁵ che Moretti definisce struttura “antichissima” e “risalente al pensiero orientale e all’asse pitagorico-platonico”. Egli esprime perciò molta cautela per quanto concerne l’effettiva influenza di Fichte su Novalis,⁴³⁶ per il quale si deve parlare non già di creazione dell’oggetto da parte del soggetto, come in Fichte, ma di un legame originario dei due poli.⁴³⁷ Già da queste prime osservazioni, si può dunque ipotizzare la conferma del triangolo Dio/uomo/natura, che sorregge la costruzione neoplatonica della *Naturmystik* romantica,⁴³⁸ e con esso del mito romantico dell’armonia Io/mondo, particolarmente esaltato in Novalis. Ciò è importante ai sensi del legame religioso col mondo, indispensabile per evitare le secche di quel Nihilismo che ha i suoi prodromi nella stessa Ironia di Schlegel.

Su questo punto ci sembra importante tener presente quel poco che abbiamo già segnalato, e cioè che le strutture di pensiero “neoplatoniche” alchemico-teosofiche, si delineano in Novalis prima ancora del suo incontro diretto con Böhme, e prima di quello con Paracelso, Bruno e quant’altri tramite l’opera di Tiedemann, grazie alla quale egli conobbe anche Plotino, salvo intenderlo nella luce di quella religiosità “orientale” che gli sta a monte, di per sé più prossima al “panteismo popolare”. Ciò è importante perché lascia intendere la presenza iniziale di un legame religioso col mondo che comporta l’imprescindibile “realtà” della natura come manifestazione del divino, quindi la presenza di un “legame più originario” tra Io e mondo⁴³⁹ che non può consentire una dottrina della conoscenza quale quella fondata sul “solipsismo tautologico idealista”.⁴⁴⁰ Il punto di partenza della riflessione di Novalis, dal quale egli giungerà alla concezione del poeta-filosofo e a quella dell’arte come massima forma di conoscenza tramite l’Intuizione intellettuale, può essere così riassunto dal frammento col quale egli apre il suo *Blüthenstaub*: “Cerchiamo ovunque l’Assoluto e troviamo sempre soltanto cose”.⁴⁴¹ Questa ineliminabile presenza delle “cose” si delinea dunque come enigma, poiché in esse ci s’imbatte sempre allorché si cerca l’Assoluto, e perciò potrebbero essere molto meno estranee tanto all’Assoluto, quanto al soggetto che ricerca, all’uomo, di quel che non appaiono. La configurazione della gnoseologia novalisiana appare perciò un’importante chiave per comprendere l’ontologia che la sottende, e ci sembra utile darne un brevissimo cenno seguendo l’esposizione di Arena.

Egli prende le mosse dall’analogia di materia e Spirito affermata da Novalis, che va intesa non come un’identità, ma come una “parentela”, o, per dirla con Novalis, un’aria di famiglia.⁴⁴² Ciò significa che nel processo della conoscenza, il soggetto può entrare in rapporto di sintesi con l’oggetto in quanto entrambi sono membri di una più ampia catena relazionale;⁴⁴³ più in generale, si deve affermare che, così come è conoscibile dalla ragione, l’universo è costituito di una rete di rapporti tra opposti, e che ogni suo elemento può essere conosciuto soltanto nel rapporto col relativo opposto; conseguentemente il particolare e l’universale dovranno “esser colti nella correlazione che li unisce, nella sintesi che ne evidenzia l’analogia”.⁴⁴⁴ Ciò apre però una dialettica infinita, che non consente mai, nella conoscenza operata dalla ragione,⁴⁴⁵ il pieno attingimento del vero, che non è mai separabile dall’errore.⁴⁴⁶ La scienza deve costituire quindi una costruzione tutta correlata nell’ambito più generale della filosofia, rispetto alla quale le singole scienze si presentano come particolari modi di essere della filosofia stessa.⁴⁴⁷ Quanto alla filosofia nella sua generalità, essa costituisce una riflessione

⁴³⁵ Per l’analisi del concetto, sul quale dovremo tornare, si rinvia in generale a L.V. Arena, *La filosofia di Novalis*, cit.; Arena rileva la struttura alchemica di questo pensiero, che concepisce Io e mondo come realtà né antitetiche né sovrapposte, ma interdipendenti e distinte, in continuo, infinito rapporto dialettico, grazie al quale entrambe si costruiscono a partire dal rapporto con l’altra; esse sono dunque in rapporto analogico.

⁴³⁶ Moretti, cit., p. 11.

⁴³⁷ *Ivi*, p. 23.

⁴³⁸ Sulla filosofia della natura in Novalis, cfr. Ayraut, cit., vol. 4°, pp. 131-167. Ayraut sottolinea l’influenza di Herder (Novalis ne studiò a fondo l’opera) Ritter e Von Baader sull’argomento, e sulla riproposizione del triangolo Dio/uomo/natura in opposizione a Fichte. La concezione della natura in Novalis, è sin dagli inizi connessa con il suo carattere *vivente*, come mostrerebbe già il titolo del suo *Blüthenstaub*, e, prima ancora, la figura della Iside velata nei *Lehrlinge zu Sais*: essa è un simbolo già adottato in precedenza col significato di natura vivente anche da Von Baader e Schelling. Ayraut (p. 153 sgg.) sottolinea il contrasto tra questa concezione romantica della natura e l’insegnamento scientifico ricevuto a Freiberg da Novalis, contrasto al cui fondo è la sua critica al Razionalismo. Cfr. ad esempio *Logologische Fragmente*, 248, *Schriften*, 2°, p. 583: “Che cos’è la natura? -un indice sistematico-enciclopedico o mappa del nostro Spirito”; *ivi*, 254, p. 587: viene contrapposta all’esperienza meccanicistica di specialisti e praticanti (*Gelehrte und Handwerker*) la concezione organicistica di artisti e filosofi; *ivi*, 311, p. 594: il mondo è il risultato di un’azione reciproca di Io e Dio; esso è una partecipazione (tale è la nostra esperienza) che è anche rivelazione dello Spirito; noi ne abbiamo perduto il significato fermandoci alla sua letteralità, abbiamo perduto ciò che in esso appare al di là del suo apparire (*ivi*, 316, p. 594). Nei *Teplitzer Fragmente*, 30, *ivi*, p. 600, Novalis afferma che il mondo è un’immagine simbolica dello Spirito. Negli *Studien zur bildenden Kunst*, *ivi*, p. 650, afferma la presenza dell’invisibile nel visibile, e, subito prima (p. 648): “ogni paesaggio è un corpo ideale per un particolare modo dello Spirito”; con il che è posta la premessa per la dottrina di Carus sulla pittura di paesaggio. Sui rapporti visibile/invisibile e sul ruolo dell’arte, cfr. anche Stadler, cit. Cfr. inoltre Arena, cit., p. 116: “Lo spirito permea dunque di sé la realtà corporea”; ne è il “principio organizzativo” (*ivi*, p. 117).

⁴³⁹ Moretti, cit., p. 23.

⁴⁴⁰ *Ivi*, p. 27.

⁴⁴¹ *Vermischte Bemerkungen (Blüthenstaub)*, 1, *Schriften*, 2°, p. 412 (413).

⁴⁴² “Das Air de Famille nennt man Analogie”; così in *Logologische Fragmente*, 72, *Schriften*, 2°, p. 540. La corrispondenza di materia e Spirito, che hanno causalità ciascuno nell’altro, è già posta nei *Fichte Studien*, 225, *ivi*, p. 170.

⁴⁴³ Arena, cit., p. 43.

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 45.

⁴⁴⁵ Questa precisazione è importante, perché, come ci si può attendere, l’arte andrà a delineare una superiore forma di conoscenza. Nell’ambito dell’esposizione di Arena, rivolta a “epistemologia e gnoseologia”, la limitazione alla sola conoscenza tramite la ragione deve ritenersi sottintesa.

⁴⁴⁶ Arena, cit., pp. 57-58.

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 70.

sul fondamento (*Grund*); ma poiché la Ragione si trova dinanzi a un “fondamento” che si dà come coesistenza di opposti, la conseguenza è che la conoscenza non può che culminare nel “sapere” della poesia.⁴⁴⁸

Il poeta-filosofo tiene dunque conto degli intricati legami che si manifestano nell'Universo, e media diverse forme di pensiero per giungere a più complesse forme di conoscenza.⁴⁴⁹ La difficoltà di dipanare tale complessità in base alla sola logica, dipende dalla struttura stessa di un manifesto che si rivela al tempo stesso materiale e spirituale, dando origine alla concezione novalisiana dell'Idealrealismo: secondo Novalis infatti, Idealismo e Realismo non si contraddicono; ad essi si contrappone piuttosto la concezione formalista (cioè razionalista) del sapere.⁴⁵⁰ Il concetto di Idealrealismo consiste nel ritenere al tempo stesso il soggetto come creatore dell'oggetto, e viceversa, in base alla loro affinità nella diversità di opposti correlati.⁴⁵¹ Va da sé che una tale concezione sarebbe impossibile se non presupponesse il triangolo alchemico-teosofico-romantico Dio/uomo/natura, più volte ricordato; si capisce anche come una tale relazione comporti una dialettica infinibile, analogamente a quella alchemica, fondata su un continuo movimento di trasformazione, cioè di spiritualizzazione della materia e di corporizzazione dello Spirito.⁴⁵² Lo Spirito dunque permea la materia, ne è principio organizzatore, e segna la presenza dell'infinito nel finito;⁴⁵³ il nostro vivere è riconoscere questa presenza, potenziare la spiritualità del mondo, animarlo.⁴⁵⁴

Arena ha agevolmente identificato l'origine alchemica di questo processo, che tende alla spiritualizzazione del mondo a partire da un mondo corporeo;⁴⁵⁵ alchemico è anche il carattere infinibile del processo stesso.⁴⁵⁶ Ciò significa che altrettanto infinibile è la ricerca del filosofo,⁴⁵⁷ e tuttavia Novalis, in una prospettiva religiosa, ipotizza una via all'Assoluto che va oltre la comprensione concettuale.⁴⁵⁸ Il punto di trasmutazione da un mondo a un altro è la morte, che è una nascita/rinascita verso il “Regno delle Fate”;⁴⁵⁹ Arena ne ha sottolineato il carattere alchemico. In effetti tutto il pensiero di Novalis è fondato su una concezione polare della realtà, sull'analogia microcosmo/macrocossmo che consente la trasformazione nella ripetuta *syzygie* degli opposti; e sull'analogia uomo/Cristo, che consente la prospettiva alchemico-teosofica della “cristificazione”,⁴⁶⁰ cioè della tensione verso l'uomo perfetto, dotato di poteri magici.

⁴⁴⁸ *ivi*, pp. 79-85. Cfr. *Das allgemeine Brouillon*, 684, *Schriften*, 3°, p. 396: “Ogni scienza, dopo essere divenuta filosofia, diviene poesia”; d'altronde (*ivi*, 633, p. 384) “tutto è dimostrabile = tutto è antinomico”. La composizione di questo circolo vizioso conduce alla “goldne Zeit” (il frammento s'intitola: filosofia e logica patologica).

⁴⁴⁹ Cfr. *Fichte Studien*, 663, *Schriften*, 2°, p. 296: c'è un Intelletto fantastico e una Fantasia intellettuale; *Logologische Fragmente*, 29, *ivi*, p. 531: Intelletto e Immaginazione debbono essere uniti (questo ricorda il problema del *sensus communis* in Oetinger). Senza filosofia il poeta è imperfetto; giudizio e pensiero sono imperfetti; *Das allgemeine Brouillon*, 988, *Schriften*, 3°, p. 455: se avessimo una *Fantastica* così come abbiamo una Logica, sarebbe inventata l'arte di inventare. *L'Estetica appartiene in un certo qual modo alla Fantastica* (corsivo nostro) così come la dottrina della Ragione alla Logica.

⁴⁵⁰ *Das allgemeine Brouillon*, 565, *Schriften*, 3°, p. 364: l'Idealismo non deve esser contrapposto al Realismo, quanto piuttosto al Formalismo.

⁴⁵¹ Cfr. Arena, cit., pp. 207-209.

⁴⁵² *Logologische Fragmente*, 115, *Schriften*, 2°, p. 548: capiremo il mondo quando capiremo noi stessi, perché noi e lui siamo due metà che si integrano. Noi siamo germe divino, figli di Dio, e un giorno saremo ciò che è il Padre nostro (si noti il tratto che accomuna questa riflessione ai miti del “panteismo popolare”); *ivi*, 28, p. 531: Dio e mondo sono in reciproco scambio come scomposizione della natura umana; il mondo è un precipitato della natura umana, lo Spirito un suo sublimato (termini alchemici); entrambi si danno contemporaneamente; non c'è precipitato materiale senza sublimato spirituale; *Blüthenstaub*, 19, *ivi*, p. 419 (*Vermischte Bemerkungen*, 20, p. 418): la sede dell'anima è nel luogo dove mondo interiore ed esteriore vengono a contatto e si penetrano.

⁴⁵³ Arena, cit., pp. 116-119. Cfr. anche *Teplitzer Fragmente*, 16, *Schriften*, 2°, p. 598: nulla è più alla portata dello Spirito che l'infinito.

⁴⁵⁴ Arena, pp. 121-125. Cfr. *Logologische Fragmente*, 165, *Schriften*, 2°, p. 560: scopo della vita è animare tutto, *Vermischte Bemerkungen* (*Blüthenstaub*) 32, *ivi*, p. 426 (427): abbiamo una missione, siamo chiamati alla costruzione della terra; *Teplitzer Fragmente*, 78, *ivi*, p. 609: tutta la nostra vita è servizio di Dio; *Logologische Fragmente*, 105, *ivi*, p. 545: il mondo dev'essere romantizzato; romantizzare è potenziare qualitativamente; questa operazione è dare un significato più alto all'ovvio, scoprirvi la realtà segreta, dare al finito il volto dell'infinito. Si noti che romantizzare, poetizzare, etc., il mondo, significa portarne ad evidenza la realtà divina, operarne il riscatto, e con ciò operare anche il nostro riscatto, per un processo di reciproca ininterrotta costruzione.

⁴⁵⁵ Arena, cit., pp. 126-129.

⁴⁵⁶ Cfr. *Logologische Fragmente*, 151, *Schriften*, 2°, p. 559: soltanto ciò ch'è manchevole può esser compreso, ci può condurre oltre; la perfezione può soltanto esser goduta. Se vogliamo capire la natura dobbiamo considerarla nella sua imperfezione, per metterla in rapporto con un elemento di trasformazione sconosciuto. Ogni situazione determinata è relativa.

⁴⁵⁷ Cfr. *Fichte Studien*, 566, *Schriften*, 2°, p. 269: la filosofia è la ricerca di un fondamento assoluto, ma se questo fosse un concetto irreal, filosofare sarebbe un'attività senza fine. A nostro avviso si spalancherebbe anche l'abisso del Nihilismo; il problema non è quindi l'irrealità del *Grund*, ma la sua irraggiungibilità; più avanti leggiamo infatti: soltanto l'uomo perfetto può disegnare una perfetta filosofia (*ivi*, 651, p. 290); la prospettiva utopica è fondamentale per l'uomo: “Principio del perfezionamento dell'umanità - l'umanità non sarebbe umanità se non dovesse giungere il Millennio. Il Principio è visibile in tutto, in ogni piccolezza della vita quotidiana” (*ivi*, p. 291). Novalis si muove in una logica religiosa, come alchimisti e teosofi.

⁴⁵⁸ *Vermischte Bemerkungen* (*Blüthenstaub*), 6, p. 412 (413): non possiamo mai giungere alla completa comprensione, ma possiamo andare oltre la comprensione stessa.

⁴⁵⁹ Arena, cit., p. 131. Cfr. *Vermischte Bemerkungen*, 11, *Schriften*, 2°, p. 414: la morte è un superamento che conduce a una più alta forma di esistenza; *ivi*, 15, p. 416 (*Blüthenstaub* 14, p. 417): la vita ha come obiettivo la morte, che è fine e inizio al tempo stesso, separazione e legame più stretto con sé stessi; *Das allgemeine Brouillon*, 869, *Schriften*, 3°, p. 436: tutto è eterno in sé, la morte/trasformazione è privilegio di una più alta natura; *Fragments 1799-1800*, 30, *Schriften*, 3°, p. 559: la morte è il principio che romantizza la nostra vita; tramite la morte si rafforza la vita; *Logologische Fragmente*, 196, *Schriften*, 2°, p. 564: l'insufficienza dei nostri organi e del rapporto con noi stessi non ci consente di volgere lo sguardo sul Regno delle Fate; le favole sono sogni di quella nostra patria che è ovunque e in nessun luogo. Il mondo dello Spirito apparve soltanto al primo uomo (*ivi*, 194; questo è un tema che riconduce a Böhme e al suo Adamo prelapsario) e la favola introduce in quel mondo originario; infatti è profetica (*Das allgemeine Brouillon*, 234, *Schriften*, 3°, p. 281). La profezia è possibile perché noi siamo in contatto con tutto l'Universo, il passato e il futuro (*Vermischte Bemerkungen*, 91, *Schriften*, 2°, p. 454 [*Blüthenstaub*, 92, p. 455]). Qui si adombra una dottrina non lontana da quella del sogno profetico come attingimento di un pneuma (Intelletto o anima universale) che riconduce alle radici del neoplatonismo islamico. Il Regno delle Fate è il magico aldilà di tutto il leggendario medievale.

⁴⁶⁰ Arena, cit., pp. 135-143.

Questo lascia comprendere che il pensiero di Novalis si muove sul piano di due realtà correlate ma indipendenti; il mondo del molteplice e transeunte, accessibile alla Ragione; e quello dell'Uno, eterno ed ineffabile; il primo è caratterizzato dall'incessante moto di trasformazione, il secondo, l'utopia che mette in moto questo processo, è una sorta di asintoto cui l'altro eternamente tende.

Questi due mondi, pensabili soltanto come dimensioni "altre", sono tuttavia compenetrati; dalla loro unione scaturisce la possibilità della magia. Anche Novalis dunque, come Oetinger, ha dinanzi a sé il miraggio di un'età dell'oro caratterizzata dal dominio magico dell'uomo sul mondo; magia significa, per Novalis come per Oetinger, intervenire nel mondo delle cose modificandole grazie alla volontà.⁴⁶¹

Siamo entrati con ciò nel vivo del Romanticismo di Novalis: la necessità e la possibilità di concepire una forma di conoscenza non mediata dalla Ragione, che vada oltre la Ragione in direzione dell'Uno, al cui fondamento non è lecito supporre alcuna forma di irrazionalismo, perché la sua esigenza è il risultato di una riflessione sulla Ragione stessa e sui suoi limiti. Questa forma di conoscenza in grado di attingere l'Assoluto è la poesia, l'arte, che rivela così la propria natura religiosa, senza per questo farsi religione -pena la voragine del Nihilismo. Nel pensiero di Novalis il *Grund*, ancorché inattuabile alla Ragione, non per questo è meno reale come presenza nel manifesto;⁴⁶² questa presenza è esattamente ciò che viene portato ad evidenza dal poeta e dall'artista.⁴⁶³ Il significato del poeta-filosofo è dunque rilevante precisamente in rapporto alla *realtà* di questo Ineffabile; insistiamo -ripetendoci- su questo punto (senza il quale non c'è Romanticismo, ma Nihilismo): non è l'arte che si fa religione, è la religiosità che, essendosi fatta rapporto individuale, esprime la propria intuizione dell'Ineffabile e il proprio rapporto con l'Universo fuori da ogni possibile dottrina.⁴⁶⁴ Non essendo possibile la concettualizzazione, la letteralità, l'assolutizzazione, la fede e la percezione di ciò che si pone oltre la Ragione si "rappresenta" nell'arte; per questo motivo l'arte, come la religione, caratterizza con specifiche forme una cultura e un popolo, i *miti* che lo fondano come tale. Il poeta è dunque filosofo perché giunge razionalmente a vedere nella poesia il solo modo per rappresentare (*darstellen*) ciò che non è concettualizzabile perché deborda la filosofia, e che costituisce la sua personale *prospettiva* sull'Uno/tutto, che nulla di più concede alla vista se non tale personale *intuizione/profezia*.⁴⁶⁵

Ora, una simile operazione diviene possibile soltanto perché il rapporto di Io (empirico) e mondo, che Novalis è andato elaborando già dagli studi su Fichte, ma in particolare poi nei *Logologische Fragmente*, costituisce un Io i cui rapporti col non-Io hanno ormai ben poco di fichtiano, sono rapporti essenzialmente "neoplatonici"; l'Io (empirico) è concepito come una parte della totalità in dialogo con essa, quindi in grado di cogliere l'universale nel particolare, un particolare che è costituito dall'evento che lega la personale interiorità dell'individuo con la singolarità della cosa -parte dell'Universo. L'arte è dunque quella conoscenza che fa "trasparire nell'esistente la luce dell'essere originario"⁴⁶⁶ e ciò avviene attraverso l'Intuizione intellettuale. Si apre qui la prospettiva fondamentale del pensiero di Novalis e del Romanticismo: *la conoscenza come atto estetico*.⁴⁶⁷

Il raggiungimento di questa prospettiva in Novalis avviene sin dagli inizi della sua riflessione filosofica, nelle *Fichte Studien* del 1795-1796, più precisamente nelle riflessioni raggruppate sotto il titolo di *Unbestimmte Sätze*.⁴⁶⁸

La formulazione del problema là affrontato è stata ripercorsa e dipanata da Frank per ciò che concerne le sue *technicalities*, prendendo le mosse sin dalla riflessione di Kant e di Fichte sull'Intuizione

⁴⁶¹ *ivi*, p. 196 sgg.. Cfr. *Logologische Fragmente*, 109, *Schriften*, 2°, p. 546: magia è far uso secondo volontà del mondo sensibile; *ivi*, 111: vi sono due sistemi sensoriali, uno del corpo, uno dell'anima, rispettivamente sensibili a stimoli esterni o interni; lo stimolo interiore è del mondo spirituale (suggestione paracelsiana?). Entrambi i sistemi sono in rapporto reciproco e debbono costituire un'armonia: nell'epoca della magia il corpo potrà far uso dell'anima o del mondo spirituale; *Das allgemeine Brouillon*, 137, *Schriften*, 3°, p. 266: c'è una scienza e un'arte della magia che non ha nulla a che vedere con la filosofia e costruisce un proprio mondo; *ivi*, 197, p. 275: la scienza magica nasce dall'uso del senso morale sugli altri sensi, cioè dalla moralizzazione dell'Universo e delle altre scienze. La volontà appare determinante nel "sapere" umano: l'uomo sa e fa unicamente ciò che vuol sapere e fare (*Logologische Fragmente*, 204, *Schriften*, 2°, pp. 565-566); si ricordi che sapere e fare sono strettamente connessi nel pensiero antirazionalista. "Posso ciò che voglio" (*Berliner Papiere, Schriften*, 3°, p. 680); la comprensibilità di un fenomeno si fonda sulla fede e sulla volontà (*ivi*, p. 693).

⁴⁶² Significativo, in *Fragmente und Studien 1799-1800*, il Fr. 535 (*Schriften*, 3°, p. 646) nel quale Böhme è considerato "poeta"; conoscenza poetica è infatti quella che il romantico Novalis persegue come analogo di quella mistico-teosofica di Böhme. La conoscenza dell'Assoluto, poetica, è la conoscenza che se ne ha attraverso la natura/Dio manifesto: è "chiacchiera" dividere la natura dall'arte (*ivi*, 554, p. 650); l'Idealismo è anche "Naturidealismo" fondato sulla simpatia e la connessione che percorre l'Universo (*ivi*, 241, p. 593).

⁴⁶³ Cfr. *ivi*, 671, p. 685: poesia e misticismo hanno molto in comune; essi rappresentano "il senso per il particolare, il personale, lo sconosciuto, il segreto, ciò che è da mostrarsi, il necessariamente accidentale". Questo senso "rappresenta (*darstellt*) l'irrepresentabile (corsivo nostro) vede l'invisibile, percepisce l'impercettibile, etc.". Il poeta rappresenta (*vorstellt*) soggetto e oggetto nel senso più proprio, il suo *Gemüth* e il mondo. Perciò la vera poesia è eterna, e ha a che vedere con *la profezia, la religione, la preveggenza*. Il poeta ordina, unisce, sceglie, inventa, senza che gli sia dato comprendere perché così e non altrimenti (dottrina del genio già vista in Kant). Si noti l'eco di Schleiermacher: anche per lui l'arte "rappresenta" (*darstellt*) l'ineffabile che non può circoscriversi nei concetti.

⁴⁶⁴ Si noti che quando Novalis sostiene che la poesia ha molto in comune con la mistica (cfr. nota precedente) si deve tener presente che egli aveva già definito la mistica come un evento personale, e "per conseguenza una variazione elementare dell'Universo" (*Logologische Fragmente*, 132, *Schriften*, 2°, p. 555).

⁴⁶⁵ Viene immediato il rapporto con il dio oracolare di Eraclito, che non afferma e non nasconde, ma "accenna" (Colli, cit., vol. 3°, p. 20, 14A[1]).

⁴⁶⁶ Moretti, cit., p. 45.

⁴⁶⁷ *ivi*, p. 40, corsivo suo.

⁴⁶⁸ *Schriften*, 2°, p. 113 sgg.

intellettuale,⁴⁶⁹ per giungere a quelle di Novalis. Mentre rinviando all'articolo di Frank per gli aspetti logici, preferiamo qui limitarci a mettere in evidenza un aspetto che riguarda più da vicino la nostra ricerca, vale a dire il movimento interiore del pensiero di Novalis, che conduce quest'ultimo ad affermare il primato della poesia.

Il vero punto di partenza ci sembra infatti quello più volte affermato da Novalis e già da noi segnalato: il primato della volontà e dell'amore (Liebe) nel movimento che conduce alla conoscenza, nella spinta a conoscere: si tratta di un evidente primato della vita, che in Novalis è espresso anche apertamente.⁴⁷⁰ Ora, il primato del momento esistenziale su quello razionale, è precisamente ciò che apre gli *Unbestimmte Sätze*: la filosofia è soltanto la risposta ad un interrogativo; di per sé non mette in moto nulla.⁴⁷¹ Dunque ciò che conta non è la speculazione, ma l'impulso che spinge a speculare, che contiene già in sé la materia cui la filosofia si limita a dar la forma. "Filosofare" è un movimento extrarazionale che è altra cosa dal suo proprio prodotto, la filosofia:⁴⁷² è un "sentimento" (Gefühl) che si pone come originario⁴⁷³ e che tuttavia stabilisce il confine stesso della filosofia.⁴⁷⁴ Il sentimento viene prima, la riflessione si limita a seguire;⁴⁷⁵ sentimento e riflessione provocano l'Intuizione, sintesi che li unisce e che non è in ciascuno di essi singolarmente preso; l'Intuizione è "tendenza" -come tale appartiene al sentimento- e "prodotto" -come tale appartiene alla riflessione.⁴⁷⁶ Come nota con esattezza Frank, il nucleo di questa Intuizione è una tendenza all'Assoluto.⁴⁷⁷

Qui però la tendenza all'Assoluto si presenta con due volti nell'argomentazione di Novalis: il primo ci ricorda il problema del *sensus communis* di Oetinger, ed è costituito dall'esigenza, avanzata da Novalis, di una "filosofia" che sia unione di pensiero e sentimento, quale si dà per l'appunto nell'Intuizione intellettuale;⁴⁷⁸ il secondo è costituito dal riconoscimento della presenza dell'infinito nel finito, che si opera tramite la riflessione stessa. Al riguardo Novalis sviluppa una sottile argomentazione sul rovesciamento dell'immagine allorché si riflette sulla superficie riflettente, argomentazione che è attentamente seguita da Frank, ma che a noi interessa riportare soltanto nelle conclusioni, di notevole momento: nella riflessione operata nell'Io empirico, il finito s'inverte in ciò che in esso vi appare come infinito; questo infinito viene colto dall'Intuizione intellettuale, che così facendo ripercorre il cammino inverso dal limitato (das Beschränkte) all'illimitato (das Unbeschränkte) cioè dal molteplice all'Uno. Questo riconoscimento dell'universale nel particolare, avendo alla propria origine il momento della volontà, quindi, in senso lato, dell'amore, non si configura però attraverso il rapporto con l'astratto non-Io fichtiano; ciò che si dà nel volto dell'Uno, dell'Assoluto, è il Tu;⁴⁷⁹ in altre parole Novalis si pone il problema della concretezza del particolare e molteplice; la sua filosofia legge l'essere nell'esistente. Così facendo egli però raggiunge contemporaneamente anche l'altro obiettivo che ha a cuore, la garanzia del fondamento nell'essere originario: questo è ciò che l'Io empirico legge con l'Intuizione intellettuale nel "Tu" a lui correlato. Io empirico e Tu, sono due volti dell'Uno che reciprocamente si specchiano, e riflettendosi nell'altro mostrano ciascuno all'altro il Volto dell'Assoluto, come rovescio della propria finitezza; perciò la conoscenza è un fatto estetico, perché *soltanto nel particolare si può scorgere l'universale*. Già meditando su Fichte, Novalis è infinitamente lontano da lui: il suo è un "neoplatonismo" schiettamente religioso, dove "ogni individuo è il punto centrale di un sistema di emanazioni".⁴⁸⁰

Come nota Moretti, all'arte è dunque concessa anche la dimensione morale, "perché l'immagine che essa produce lascia intravedere l'ordine dell'essere";⁴⁸¹ nell'arte è intrinseca una filosofia la cui "verità" non è più l'adeguamento della proposizione alla cosa, ma il frutto in perenne divenire dell'immaginazione creativa;⁴⁸² in essa l'anima entra in sintonia con il ritmo del cosmo, che è manifestazione dell'Assoluto nelle cose, e quindi infinibile presentarsi sempre-diverso del sempre-eguale: l'esistenza è "poetica" -nel senso

⁴⁶⁹ "Intellektuale Anschauung" etc., cit., che segue poi minuziosamente alcuni sviluppi degli *Unbestimmte Sätze*.

⁴⁷⁰ Cfr. ad esempio *Vermischte Bemerkungen*, 96, *Schriften*, 2°, p. 456 (*Blüthenstaub*, 97, p. 457): "Wo Kinder sind, da ist ein goldnes Zeitalter".

⁴⁷¹ Cfr. 15, *Schriften*, 2°, p. 113: "Die Philosophie soll nicht mehr antworten, als sie gefragt wird. Hervorbringen kann sie nichts. Er muß ihr etwas gegeben werden".

⁴⁷² *ivi*, p. 114: "Unterscheidung der Philosophie von ihrem Produkt -den philosophischen Wissenschaften".

⁴⁷³ *ivi*: "Das Gefühl kann sich nicht selber fühlen".

⁴⁷⁴ *ivi*: "Die Grenzen des Gefühls sind die Grenzen der Philosophie".

⁴⁷⁵ 16, *ivi*: "Gefühl scheint das Erste. Reflexion das Zweyte zu seyn".

⁴⁷⁶ *ivi*.

⁴⁷⁷ Cit., p. 124: "Diese Richtung auf oder, besser, diese Sehnsucht nach dem Absolute ist geradezu der Kern der intellektuellen Anschauung".

⁴⁷⁸ *Unbestimmte Sätze*, 19, pp. 115-116: la materia dell'Intuizione intellettuale è offerta dal sentimento; la riflessione dà la forma, la materia è il permanente, il non mutevole.

⁴⁷⁹ Moretti, cit., p. 75. Cfr. *Glauben und Liebe*, 96, *Schriften*, 2°, p. 543: "Ich bin Du"; *Das allgemeine Brouillon*, 398, *Schriften*, 3°, p. 314: "Lo Stato e Dio, come ogni entità spirituale, appare non nella sua unicità, ma in migliaia di multiformi immagini. Dio appare tutto intero soltanto panteisticamente -e soltanto nel Panteismo Dio è tutto intero dovunque, in ogni individualità. Così per il grande Io, l'Io comune e il Tu comune sono soltanto complementi. Ogni Tu è un complemento al grande Io. Noi infatti non siamo Io, ma possiamo e dobbiamo divenire Io. Noi siamo un germe che può diventare Io. Dobbiamo tutti trasformarci in Tu, in un secondo Io, soltanto per tal via ci solleviamo al grande Io, che è Uno e Tutto al tempo stesso".

⁴⁸⁰ *Vermischte Bemerkungen*, 109, *Schriften*, 2°, p. 462.

⁴⁸¹ Moretti, cit., p. 45.

⁴⁸² *ivi*, p. 49. Ci sembra opportuno ricordare che il pensiero di Novalis, come quello alchemico, è rivolto ad un processo infinibile; la garanzia del fondamento e la sua attingibilità nell'Intuizione intellettuale non implicano un materiale attingimento dell'età dell'oro, che esiste sì, ma soltanto come U-topia, come "differenza" che innesca il moto del pensiero e della storia.

etimologico della parola- perché “poetico” è il principio che anima l’Universo intero.⁴⁸³ La poesia ha dunque valenza di religiosità; come afferma Novalis in un noto passaggio delle *Vermischte Bemerkungen*,⁴⁸⁴ “poeti e sacerdoti erano all’inizio la stessa cosa, e soltanto tempi successivi li hanno separati”.

Come osserva Moretti, e come abbiamo da molto tempo anticipato, il Romanticismo tedesco risolve dunque il problema kantiano del *Mittelglied* attribuendo all’arte la natura del pensiero religioso.⁴⁸⁵ Il ciclo del razionalismo illuminista si chiude, come ogni Razionalismo, nel fallimento: a mostrarne le crepe sono state le aporie -più schiettamente: il naufragio- cui esso va incontro quando debba dar conto della realtà del fare artistico.

La religiosità dell’arte nel Romanticismo e in Novalis, emerge chiaramente nell’analisi di Moretti, e si presta, a nostro avviso, anche ad ulteriori raffronti. Così, quando si afferma che il poeta percorre nell’interiorità un cammino che è “*ordo inversus*” verso il “riattingimento di un ordine superiore già da sempre in vigore”,⁴⁸⁶ si delinea una vicenda del tutto analoga, sul piano delle strutture logiche, a quella della costruzione del corpo spirituale, della “cristificazione” böhmiiana, del recupero della condizione prelapsaria: le parole del poeta divengono il diario di bordo sulla via della Reintegrazione, una lettera dal Nuovo Mondo: questa vicenda è ciò che i Romantici definiscono potenziamento della coscienza e romantizzazione del mondo,⁴⁸⁷ ed è una vicenda della cui “realtà” si giudica attraverso i frutti. “Poetare è generare” dice il vitalista Novalis, è generare nuova realtà; la “verità” poetica è una costruzione che si oggettiva, non un mero atto o una dichiarazione.⁴⁸⁸ Far arte è *comunicare* ciò che può divenire manifesto soltanto nella *rappresentazione*;⁴⁸⁹ noi abbiamo coscienza del nostro rapporto con l’Assoluto, e, nel comunicare, portiamo all’esterno l’interno, e conosciamo l’esterno come interno.⁴⁹⁰

La rappresentazione poetica di questo rapporto con l’Assoluto è da cercarsi verosimilmente nei tardi *Hymnen an der Nacht* del 1799-1800, pubblicati nell’ultimo numero dell’*Athenäum* (3, 2, 1800). Qui Novalis, facendo perno sulla visione estatica, sull’autentica iniziazione ricevuta davanti alla tomba di Sophie nel Maggio 1797, restituisce nella forma poetica il più profondo attingimento della sua “filosofia”, e stabilisce una prospettiva del tutto nuova, destinata ad inaugurare una nuova forma di pensiero: difficilmente se ne può sopravvalutare la portata. Basti considerare infatti quanto essa influenzi la comprensione del pensiero mitico, quanto essa sia presente, ad esempio, nella grande ricerca di Kerényi, per comprendere quanto innovativa sia la concezione novalisiana della compresenza e reciproca necessitazione degli opposti, quale essa appare negli *Inni alla Notte*, come *presenza del buio nella luce*.⁴⁹¹ Si può dire, anzi, che con essi si apre per la prima volta l’autentica comprensione del pensiero mitico.

Il filo conduttore degli *Inni alla Notte* è profondamente religioso, ed è costituito dal superamento della morte nella prospettiva dello schiudersi, con essa, di una più alta forma di vita; un tema che troveremo anche in Schelling. Qui però è importante il percorso che guida alla conclusione, un percorso che prende

⁴⁸³ *ivi*, pp. 94-95.

⁴⁸⁴ 75, *Schriften*, 2°, pp. 444-446.

⁴⁸⁵ Moretti, cit., p. 96. Significativo è inoltre un passaggio di Moretti che precede (p. 94) quello sopra riportato quasi letteralmente: la concezione romantica, afferma Moretti, “attinge la ‘garanzia’ del sospirato fondamento compiendo l’ultimo, ispirato passo della propria storia”: la poieticità dell’esistenza umana viene fatta coincidere con la vita originaria di un principio poetico che anima il mondo. L’essenza della religiosità viene “individuata in quell’orizzonte lungo la cui linea si erano saldati il momento poetico e il momento organico della vita dell’universo” (p. 95). Si giunge così al riconoscimento religioso (o sacro) del carattere poetico dell’esistenza (*ivi*). Moretti sottolinea poi in corsivo “*anche nella sua forma societaria*”. Su questa associazione dei due momenti, i passi di Novalis sono infatti assolutamente inequivoci, ma su questo torneremo alla fine, perché essi sono, a nostro avviso, sociologicamente significativi. Qui ci preme soltanto mettere in evidenza un aspetto sul quale abbiamo più volte insistito nel testo. La poesia, l’arte come “sapere” che va oltre i limiti della Ragione, in tanto si fonda in quanto presuppone la possibilità di attingere con essa, in forma non concettuale, il sapere di un essere originario che nella sua unità e totalità deborda i limiti di ogni sapere concettuale, per sua stessa natura frutto della distinzione discriminante, e perciò “vero” soltanto in un intorno limitante e limitato. Il “sapere” poetico è dunque “vero” soltanto in grazia della “verità” dell’essere originario: in altre parole, può avere un fondamento soltanto in una concezione religiosa del cosmo. Senza quest’ultima, l’arte è soltanto la maschera di un sostanziale Nihilismo che scivola nella violenza del gesto arbitrario: il Romantico, al termine della propria parabola, per restar coerente a se stesso *deve* dichiararsi religioso (sull’origine idealista, e non romantica del Nihilismo, cfr. le conclusioni di Moretti a pp. 191-192). Speriamo con ciò di aver chiarito ancora una volta qual’è il filo conduttore della nostra ricerca, *perché*, partendo dallo Gnosticismo, dal non-conformismo religioso, dalle eresie e dalle loro lotte, dall’alchimia *spirituale* e dalla teosofia, con i loro “saperti” segreti, personali, conventicolari, facciamo culminare la ricerca stessa con il Romanticismo. In questo percorso c’è infatti, a nostro avviso, il percorso di una religiosità che, divenuta finalmente ciò che voleva da sempre essere, *rapporto individuale con l’Ineffabile e Assoluto*, si trasforma in “verità” *esistenziale*, dunque artistica e poetica. Dietro il grande ruolo sociale assunto dall’arte negli ultimi due secoli, c’è una lunghissima storia.

⁴⁸⁶ Moretti, cit., p. 105.

⁴⁸⁷ *ivi*, pp. 104-105.

⁴⁸⁸ *ivi*, pp. 106-107, e relative citazioni da Novalis.

⁴⁸⁹ *ivi*, p. 113 e p. 127; si noti la vicinanza con Schleiermacher sul tema dell’attingimento che può collocarsi soltanto nell’ambito della rappresentazione. Sui rapporti tra Schleiermacher e Novalis, mediati dal Pietismo di Hermhut, e sull’influsso di *Über die Religion* su Novalis, che ne fu lettore, cfr. in Moretti la n. 38, pp. 197-199. Ayrault, 3°, pp. 494-495, sottolinea l’analogo atteggiamento critico (“critique impitoyable”) di Schleiermacher e Novalis nei confronti dell’Illuminismo, ma mette anche in luce un diverso rapporto nei confronti del Pietismo di Hermhut: in effetti gli incisi sprezzanti di Novalis nei confronti della comunità sono più d’uno. Si deve tuttavia rilevare che nei *Fragmente und Studien 1799-1800*, 9; 82; 607; (*Schriften*, 3°, pp. 557; p. 566; p. 667) Novalis discute temi di origine pietista trattati da Schleiermacher (il Cristianesimo come religione generale).

⁴⁹⁰ Moretti, p. 131, che annota anche (p. 132): “Sulla scia di Plotino, dunque, Novalis cerca di trovare un’uscita dalle secche di Kant e di Fichte, un’uscita che indubbiamente lo conduce molto vicino alla prima speculazione di Schelling”.

⁴⁹¹ Pensiamo, come puro esempio, alla lettura kerényiana del “lato oscuro” di Febo: la “Grecia” luminosa di Winckelmann rivela tutta la propria ideologica falsità.

spunto precisamente dall'affermazione dell'esigenza di un lato oscuro e notturno, affinché da esso si alimenti il lato luminoso e diurno dell'esistenza. Se la luce è "il Re della natura terrestre", la Notte è "la Regina del mondo" che anima un mondo più santo.⁴⁹² Si ripete qui il tema dei ruoli complementari di Re e Regina che fu già di *Glauben und Liebe*, e che appare sotto forma di *syzygie* o di coniugio alchemico al termine della favola di Klingsohr nell'*Enrico di Ofterdingen*. Ciò che è importante negli *Inni*, è per l'appunto il ruolo non-negativo del lato notturno -per estensione, della morte; esso infatti appare come un grembo che schiude le proprie ricchezze allo spuntare di un nuovo giorno, portatore di un più alto livello di esistenza. Il significato dell'iniziazione ricevuta sulla tomba di Sophie, che appare nel 3° *Inno*, si traduce nell'immagine che la precede, nel 2° *Inno*: senza il riposo notturno la natura non splendrebbe nella luce del giorno. Dunque la notte, come la morte, ha un potere trasmutativo; come nell'opera alchemica, la notte e la morte non sono opposte alla vita, perché i due regni sono parti integranti e inscindibili della vita stessa, intesa nel suo senso più ampio e completo: il 4° *Inno* si chiude con la rivelazione che l'energia del giorno è il frutto segreto della notte;⁴⁹³ allo stesso modo la morte trasmuta in direzione di una vita spirituale.⁴⁹⁴

Nelle *Vermischte Bemerkungen*, Novalis aveva scritto,⁴⁹⁵ in consonanza a quanto scriverà Schleiermacher in *Über die Religion*: "Nulla è più indispensabile alla vera religione, di un *Mittelglied* che ci lega al divino. L'uomo non può legarsi immediatamente ad esso, ma nella scelta di questo *Mittelglied* è assolutamente libero". Nel 5° *Inno* egli riprende questo tema, e pone Cristo come mediatore dell'annuncio di Resurrezione per l'umanità, così come lo era stata Sophie per lui negli *Inni* precedenti, tramite la visione dinnanzi alla tomba. Nel 6° e ultimo *Inno* dal titolo significativo ("*Sehnsucht nach dem Tode*") Novalis approda dunque a una spiritualità che potremmo definire böhmanica, ma anche "gnostica" nel senso più profondo della parola: la morte -e la conseguente spiritualizzazione dell'uomo-⁴⁹⁶ è un ritorno alla "casa paterna" (Zum Vater wollen wir nach Haus) esattamente come nell'*Inno della Perla*: la tomba schiude la via della vera Patria, chiude cioè un ciclo per aprirne un altro più degno dell'interiore realtà dell'uomo.

L'utopia di Novalis -che è poi, più in generale, l'utopia romantica - è evidente: soltanto in un mondo "poetizzato", in grado di accogliere in sé gli opposti, di comprendere la duplicità del reale, di vivere quest'armonia (la comprensione è un fatto esistenziale che parte dall'amore e dalla volontà, non è un astratto movimento della Ragione) soltanto questo mondo può schiudere all'uomo la patria cui egli è destinato,

⁴⁹² *Athenäum*, 3, 2., p. 188 e p. 190.

⁴⁹³ *ivi*, p. 195: "Ich lebe bei Tage/Voll Glauben und Mut/Und sterbe die Nächte/In heiliger Glut". In *Das allgemeine Brouillon*, 211, *Schriften*, 3°, p. 277, aveva scritto: nel sonno il corpo assimila l'anima, nella veglia ne riceve gli stimoli. Nel sonno si allentano i legami del sistema, nella veglia si stringono.

⁴⁹⁴ *Hymnen*, subito sopra: "Ich fühle des Todes/Verjüngende Flut/Zu Balsam und Äther/Verwandelt mein Blut".

⁴⁹⁵ 73, *Schriften*, 2°, pp. 440-442 (*Blüthenstaub*, 73, pp. 441-443).

⁴⁹⁶ È possibile che Novalis abbia recepito via Böhme il concetto di "corpo astrale" che si configurerebbe nel figlio di Enrico di Ofterdingen e di Matilde, Astralis, figlio anche, sul piano simbolico, della congiunzione degli opposti (cfr. *Enrico di Ofterdingen*, ed. cit., p. 141 e n. 2, p. 207). Il riferimento böhmanico si può trovare in *Aurora*, 20, 60 sgg., S.S., I, p. 292 sgg. (la nascita siderale nelle "acque superiori", patria dello Spirito Santo e dell'uomo "cristificato", oltreché degli angeli). Questo mondo celeste è definito da Böhme "Himmel der Liebe", e la nascita siderale "in der Liebe im süßen Wasser stehen"; Novalis parla di "Reiche der Liebe". Per l'influsso di Böhme su Novalis, cfr. W. Feilchenfeld, *Der Einfluß Jakob Böhmes auf Novalis*, G.S., Heft. 22, Berlin, Ebering, 1922. Dopo aver sottolineato la struttura "neoplatonica" dell'universo di Böhme, la pessima ricezione della sua teosofia nel XVIII secolo illuminista, e l'opera di Oetinger, Feilchenfeld sottolinea lo stretto rapporto di Herder con Oetinger. Novalis fu attento lettore di Herder, ma anche di Lavater, il quale, a sua volta, fu vicino a Swedenborg, böhmanista, sul problema della fisiognomia (cfr. *supra*, n. 507). Dunque le letture importanti per la formazione del pensiero di Novalis, sono in rapporto diretto o indiretto con l'opera di Böhme: "so gibt sich eine Kette unmittelbarer Zusammenhänge, die von Böhme über Swedenborg, Oetinger, Lavater, zu Hardenberg führt" (p. 38). Il pensiero di quest'ultimo era quindi già legato a Böhme prima di farne la conoscenza diretta tramite Tieck; quando lo conobbe, ne fu entusiasta per le descrizioni dell'eterno sbocciare della natura, e lo collocò accanto a Paracelso e Plotino (conosciuti tramite Tiedemann) tra i propri referenti. Su queste basi nacque l'Idealismo magico di Novalis, e la sua concezione della natura come simbolo (Sinnbild) e *Figur* della *Urkraft* (p. 74). Feilchenfeld ne rintraccia quindi per via indiziaria i possibili prestiti diretti nell'*Enrico di Ofterdingen*, scritto poco dopo la lettura di Böhme, e dichiaratamente in rapporto con quest'ultimo. Diversa la posizione di C. Paschek, *Der Einfluß Jakob Böhmes auf das Werk Friedrich von Hardenberg (Novalis)*, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität, 1967. Paschek discute tutte le precedenti tesi sull'argomento, e sottolinea la mancanza di prove circa il rapporto indiretto tra Novalis e Böhme; in particolare non accetta i rapporti fondati su presunti parallelismi tra pensiero romantico e teosofia di Böhme; quanto alle tesi di Feilchenfeld, nega un rapporto tra la dottrina di Lavater e quella di Böhme, in particolare sottolinea il negativo rapporto di Lavater con Oetinger (pp. 64-67; cfr. Feilchenfeld, pp. 29-31). Paschek ricorda poi (p. 69) l'antipatia di Herder per la teosofia di Böhme, importante perché Herder influì fortemente su Novalis (sull'argomento cfr. però *supra*: non si può ignorare che il legame Herder-Hamann riconduce necessariamente a Böhme, sia pure in modo indiretto). Egli passa poi a considerare i riscontri "oggettivi" e sottolinea che la lettura di Tiedemann (cit.) conduce Novalis vicino alla mistica neoplatonica, e quindi anche alla teosofia e a Böhme (p. 108); in essa Novalis trova fondamento teorico per l'Idealismo magico; Paschek sottolinea anche, sulla scorta di Mähl (*ivi*, in n. 2) che mentre i concetti di emanazione e di *anima mundi* erano già noti a Novalis, qui egli incontra per la prima volta, in Plotino, il concetto di estasi. In conclusione (pp. 343-345) si può parlare di influsso soltanto a partire dalle letture del 1800; il concetto di influsso indiretto è controvertibile. Indizi di una familiarità precedente con Böhme esistono, ma valgono soltanto come premessa al successivo influsso. Il fondamento mistico-teologico della tarda poetica (*Das allgemeine Brouillon*) e l'Idealismo magico rappresentano la base per definire il significato di Böhme per Novalis; l'irruzione della sua teosofia vi si manifesta sotto la forma della conoscenza poetica della realtà; Novalis comprende la dottrina della *signatura* come conoscenza sensibile del mondo, tramite la quale giungere a una visione poetica della natura. Evidente è infine l'influsso diretto sull'*Enrico di Ofterdingen*, tesi questa universalmente condivisa. Sul rapporto tra Böhme e Novalis, argomento difficilmente districabile per quanto riguarda il rapporto indiretto precedente la lettura diretta, ci sembra complessivamente più equilibrata e soddisfacente (vorremmo dire: ecumenica) la posizione di P. Kluckhohn, *Friedrich von Hardenbergs Entwicklung und Dichtung*, Novalis, *Schriften*, vol. 1°, cit., pp. 37-38, che riportiamo qui di seguito: "Obbiettivi essenziali del pensiero di Böhme sono già divenuti familiari a Novalis prima dello studio della sua opera, perché furono elaborati dalla grande corrente della letteratura mistico-neoplatonica del tardo Medioevo, e sboccarono di nuovo nella prosecuzione di questa corrente nella letteratura spirituale e occulta del XVIII secolo. Così la dottrina che l'autoconoscenza e la conoscenza dell'universo siano la stessa cosa, e l'idea dell'*analogia entis*, della ripetizione di tutto lo spirituale nel sensibile, e del riconoscimento dello spirituale nella natura, che professarono, tra gli altri, Herder, Schelling e Baader". Quest'idea, lo ricordiamo, fu originariamente paracelsiana.

l'utopico Eden delle origini. Questo significa trasferire l'arte nella vita, perché l'arte è il luogo-non-luogo dove si *rappresenta* la conciliazione degli opposti. Novalis comprende però molto bene che questo può essere soltanto l'asintoto di un percorso: lui stesso aveva affermato che un'età dell'oro non vi sarà mai. A lui non resta quindi che *rappresentarla* nelle sue fiabe, come in quell'*Enrico di Ofterdingen* dove, a quel che riferisce Tieck,⁴⁹⁷ avrebbe dovuto iniziare un ciclo di sette romanzi, nei quali racchiudere la propria "filosofia".

In linea generale è molto significativo il rivolgersi di Novalis alla fiaba -scelta comune nel Romanticismo- non soltanto perché in essa è possibile dare espressione simbolica alla coesistenza degli opposti, ma perché di ciò, come del carattere antirazionalista *par excellence* della fiaba, egli ha chiara cognizione programmatica.⁴⁹⁸ Quanto all'*Enrico di Ofterdingen*, quest'ultimo lavoro, rimasto incompiuto, registra chiaramente l'influenza di Böhme e Paracelso, come attestano esplicitamente, se ve ne fosse bisogno, i *Berliner Papiere* con gli appunti per la prosecuzione dell'opera.⁴⁹⁹ Moretti⁵⁰⁰ ha riportato la lettera di Novalis a Tieck nella quale, in relazione al proprio romanzo, egli esprime entusiasmo per il vitalismo di Böhme, con evidente riferimento alle poetiche pagine dell'*Aurora* sullo sbocciare della natura come manifestazione divina.

Non è nostro compito, né ci sembra necessario, entrare nei dettagli del simbolismo dell'opera, per i quali rinviamo al commento e alle note di Arena in ed. cit. Qui ci limitiamo a segnalare alcuni motivi, al puro scopo di indicare gli sbocchi della filosofia di Novalis nella loro traduzione poetica, fermandoci alla pura segnalazione, senza esporre e motivare in dettaglio.

Innanzitutto il tema del viaggio iniziatico; come già ne *I discepoli di Sais*, l'opera descrive il percorso d'un viaggio alla ricerca di se stessi, di una conoscenza interiore che è la sola in grado di schiudere al protagonista la reale visione del mondo: i due processi si condizionano reciprocamente. A questo riguardo, Novalis sottolinea l'insufficienza della Ragione, sia tramite la figura del padre di Enrico, che dimentica e sottovaluta l'importanza del sogno; sia tramite quella dello scrivano -della sua lampada accecante, delle sue vuote compilazioni- nella favola di Klingsohr, dove lo scrivano stesso tenta inutilmente d'impadronirsi del mondo e di rendere innocua Favola (altro personaggio dal nome trasparente) che però farà rinascere il mondo riportandolo all'epoca edenica, nella quale tutto il creato parlava il linguaggio adamico.

Il sogno ha un ruolo fondamentale nella narrazione, sin dall'apertura del libro, a motivo del suo carattere profetico. Si può dire, anzi, che il sogno vi appare più reale della realtà, perché scopre di questa gli aspetti segreti, e con ciò apre la via del futuro. A questo riguardo ci sembra interessante il mito dell'età dell'oro così come esso si configura in Novalis, non soltanto nell'*Enrico di Ofterdingen*: l'età dell'oro viene infatti posta indifferentemente tanto nel passato quanto nel futuro, rivelando con ciò il proprio carattere di U-topia. Novalis, si noti, non configura un "reale" movimento di allontanamento/ritorno come gli Gnostici; egli sembra di fatto alquanto vicino all'esplicita posizione di Herder, secondo il quale, come si ricorderà, l'Eden non è mai esistito se non come mito, ma proprio per questo è un programma ed è la meta destinata all'uomo.

Novalis aveva già mostrato di poter porre in un passato del tutto fantastico il proprio mito del futuro, collocandolo in un Medioevo mai esistito, semplicemente sognato, come il Medioevo dei Romantici, in *Die Christenheit oder Europa*,⁵⁰¹ nel cui ambito egli formula il mito romantico dell'armonia di tutto con tutto, rappresentata nelle sue forme sociali. Questa indifferenza al posizionamento dell'obiettivo, in base al quale si può pensare un futuro modellato su un passato idealizzato,⁵⁰² ha la propria radice in una posizione teorica chiaramente espressa da Novalis in *Das allgemeine Brouillon*⁵⁰³ riguardo ai percorsi della storia: "Se l'umanità progredisca, questa è una domanda filosofica particolare cui non si può rispondere; perché non domandarsi anche: cambia, l'umanità? Questa domanda è a un più elevato livello: dal cambiamento soltanto si può trarre una conclusione sul miglioramento o sul peggioramento". Dunque Novalis respinge come ideologico il mito del Progresso, limitandosi a registrare la realtà della continua trasformazione, e lasciando sospeso il giudizio, da rapportarsi all'obiettivo utopico, che nulla impedisce di situare indifferentemente tanto nel futuro quanto nel passato. Il problema vero è comprendere se i tempi mostrano una tendenza al modello, ovvero un allontanamento da esso.⁵⁰⁴

Il mito romantico dell'armonia percorre dunque l'intero romanzo, anche negli incisi come la fiaba del 3° capitolo, ambientata in Atlantide -luogo deputato dell'Utopia- dove si allude all'esigenza di armonizzare vita contemplativa e vita pratica: la riuscita dell'opera è segnata anche qui dalla nascita del figlio alchemico, frutto di quell'amore che è la sola pulsione dalla quale può nascere l'unione degli opposti, preludio ad ogni possibile vita. Un elemento "gnostico" è infine costituito tanto dalla concezione del viaggio iniziatico di Enrico, che è un viaggio di *ritorno verso la patria originaria*, quanto dall'episodio del libro sfogliato nella caverna

⁴⁹⁷ In *Enrico di Ofterdingen*, ed. cit., p. 161.

⁴⁹⁸ Cfr. *Das allgemeine Brouillon*, 883, *Schriften*, 3°, p. 438: "Nulla è più contrario allo spirito della fiaba, di un Fato morale, di una coerenza normativa. Nella fiaba c'è la pura anarchia della natura".

⁴⁹⁹ Cfr. *Schriften*, 1°, p. 341 e p. 347.

⁵⁰⁰ Cit., p. 170.

⁵⁰¹ Cfr. *Schriften*, 3°, p. 497 sgg. Si ricordi anche la visione ideologica del Medioevo tedesco di Wackenroder, nello scritto dedicato a Dürer.

⁵⁰² Cfr. le righe conclusive di *Die Christenheit oder Europa*, p. 524.

⁵⁰³ 633, *Schriften*, 3°, p. 381.

⁵⁰⁴ La storia, secondo Novalis, dovrebbe esser scritta dai poeti "perché soltanto i poeti conoscono l'arte di collegare opportunamente le circostanze" (*Enrico di Ofterdingen*, ed. cit., p. 77). La vera conoscenza è intuitiva, non concettuale. Senza esprimersi chiaramente, qui Novalis sembra rivendicare al poeta essenzialmente un ruolo ideologico-politico.

dell'eremita, che caratterizza il tema della rivelazione in attesa da tempo immemorabile, destinata soltanto all'Eletto inviato o giunto per riconoscervi se stesso. Questo autoriconoscimento di Enrico, che legge la *propria* storia in un libro, è stato giustamente interpretato da Arena⁵⁰⁵ anche alla luce della stessa filosofia di Novalis: si tratterebbe cioè di uno scambio dialettico tra soggetto e oggetto, nel quale ciascuno diviene sulla base dell'altro entro una relazione nella quale i due poli sono paritetici, e sono quindi, ciascuno, tanto soggetto quanto oggetto.

Potremmo chiudere qui il sommario esame del pensiero di Novalis, se non ce ne fosse un aspetto che ci eravamo riproposti già di trattare per la sua rilevanza sociologica: le posizioni da lui assunte relativamente alla società e allo Stato, che delineano un'interessante continuità *sociologica* con molti lontani protagonisti della nostra storia, a partire dagli stessi Gnostici.

Il testo fondamentale per l'argomento è notoriamente costituito da *Glauben und Liebe*; tuttavia, prima di affrontarlo vogliamo segnalare il nodo del pensiero di Novalis, attraverso il quale la sua concezione dell'interrelazione generale vigente nell'Universo, e il suo mito romantico dell'armonia, si trasformano in mistica statale con una mossa repentina degna del miglior razionalismo subalterno.

Il principale nodo di connessione lo troviamo proprio in quel passaggio di *Das allgemeine Brouillon* che avevamo già identificato come significativo per la trasformazione in "Tu" del fichtiano non-Io, e che, non casualmente, è etichettato da Novalis sotto il titolo "Politik".⁵⁰⁶ Scrive Novalis: "La dottrina del Mediatore consente di essere usata in politica. Anche qui il Monarca -o i governanti- (*scil.*: sono) Rappresentanti dello Stato. Mediatori dello Stato. Ciò che vale là, vale qui. In ogni buon cittadino brilla il *Genio dello Stato* (corsivo suo) così come in una comunità *religiosa* un Dio personale si mostra il medesimo in mille forme (corsivi nostri). *Lo Stato e Dio come ogni entità spirituale* (corsivo nostro) risplende non in *uno solo* (corsivo suo) ma in mille multiformi aspetti." etc. Dunque il rapporto Stato/cittadino ricalca quello di Uno e molteplice, con le loro *signaturæ*;⁵⁰⁷ il che è quantomeno preoccupante, sia perché lo Stato è molto meno lontano e astratto, ma molto più immediatamente costrittivo, del buon Dio; sia perché è a dir poco inquietante pensare a chi, come, perché e per quali imperscrutabili vie, distribuisce ai cittadini le rispettive *signature*. A Dio e al Fato, questa imperscrutabilità si concede per assioma e per necessità -la proprietà è loro connaturata: allo Stato c'è quantomeno di che discuterne.

Il fatto è che, secondo Novalis, "il cittadino *perfetto* (corsivo nostro) vive interamente nello Stato -non ha alcuna proprietà all'infuori dello Stato/Il diritto delle genti è l'inizio della legislazione universale per uno Stato universale".⁵⁰⁸ L'Assoluto è divenuto un Incubo: la traduzione politica dell'ontologia, comune nel razionalismo subalterno, ha trasformato l'infinita imprevedibilità della vita, il dolore e la gioia del quotidiano *pólemos*, la sua *libertà*, in un ordinato alveare. Anche questo frammento s'intitolava "Politik".

Per Novalis lo Stato è un'entità mistica, è il *Macranthropos*! Scrive infatti:⁵⁰⁹ "Lo Stato è sempre stato istintivamente suddiviso secondo le *relative* vedute e cognizioni della natura umana -lo Stato è sempre stato un *Macranthropos*, le corporazioni = le membra e le particolari facoltà -le condizioni = le facoltà. Il nobile rappresentava la facoltà etica, il prete quella religiosa, il sapiente l'intelligenza, *il Re la volontà* (corsivo suo)", e conclude (in corsivo): "*Umanità allegorica*" che non è una buona premessa per trattare il vivente, notoriamente restio a farsi ridurre a simbolo.

Astrattizzando prosegue⁵¹⁰ (corsivi suoi): "Soluzione del principale problema politico. È possibile una vita politica? oppure: sono possibili collegamenti *a priori* degli *elementi politici* contrapposti? *Stato geniale* (Riunione degli opposti)".

Il mito di Novalis è evidentemente una società dove ciascuno stia "al posto suo" e sia contento di starvi per massimizzare il benessere di un'entità tanto metafisica da far invidia al *Deus absconditus*: lo STATO a tutte maiuscole, paurosamente vuoto di vita come l'*Abgrund*. In questo maestoso edificio sulle nuvole non sembra insinuarsi mai il sospetto che lo Stato *reale*, dove vive il cittadino *reale*, sia un'empirica baracca in continuo restauro, una costruzione -sin troppo umana.

Questo Stato-*Macranthropos* -sostanzialmente una colonia di simbrionti razionali nel suo funzionamento- ha anch'esso un preciso antecedente ontologico (anche se nel testo se ne parla poco dopo). Scrive infatti Novalis:⁵¹¹ "Il mondo è un *Macranthropos*. C'è uno Spirito del mondo (*Weltgeist*) come c'è un'anima mundi (*Weltseele*)"; e subito dopo: "Costruire l'anima è partecipare alla costruzione dell'*anima mundi*" concetto che può far pensare, alla lontana, ad altri analoghi, più antichi, imperniati su una generale circolazione di forze e sul ruolo dell'uomo nel riassetto dell'Universo; ma che, trasferito nella quotidianità amministrativa dello Stato, non promette nulla di buono. Lo Stato-*Macranthropos* si trasforma infatti in un

⁵⁰⁵ Enrico di Ofterdingen, cit., p. XXIV. L'episodio si può così condensare: nella caverna dell'eremita, Enrico trova un libro illustrato, scritto in una lingua ignota; nelle illustrazioni scopre se stesso e le persone conosciute in vita; vi scorge anche un proprio glorioso futuro; le ultime immagini sono però incomprensibili, e gli sembra che manchi la parte finale del libro.

⁵⁰⁶ 298, p. 314, cit.

⁵⁰⁷ Novalis era interessato alla fisiognomia, cui accenna nei propri scritti; cfr. *Fragmente und Studien 1799-1800*, 80 e 509, *Schriften* 3°, p. 566 e p. 639. Egli ne sottolinea sia il fondamento religioso che la difficoltà, intesa, analogamente a Swedenborg e Lavater, come dovuta alla tendenza umana a mascherare la propria realtà interiore; propone inoltre un non meglio definito nuovo approccio.

⁵⁰⁸ *Das allgemeine Brouillon*, 189, *Schriften*, 3°, p. 273.

⁵⁰⁹ *ivi*, 261, p. 286.

⁵¹⁰ *ivi*, 262, p. 287.

⁵¹¹ *ivi*, 407, pp. 316-317.

“proprietario” che assegna qualcosa ai suoi cittadini; annota Novalis:⁵¹² “Ciò che ha il privato, lo ha dallo Stato. Le imposte sono una restituzione. Stipendio statale”. Subito sopra⁵¹³ si era così espresso prendendo in considerazione soldati e intellettuali: “I soldati hanno abiti colorati perché sono i fiori dello Stato, gli *entusiasti* in senso mondano. Ossido. Gli intellettuali sono carbonio -perciò natura che brucia, che concentra la luce, che lega -che scalda e infoca- grande trasformazione in ossigeno” (corsivi suoi). Quanto ai mercanti, le idee di Novalis sono assai particolari; egli li loda, sì, li manda in scena come rappresentanti della vita pratica, quindi indispensabili; a patto però che siano quelli -fantastici- del suo Medioevo fantastico; quelli “veri”, contemporanei, che lui conosce, li detesta. Scrive infatti:⁵¹⁴ “Il nobile spirito di commercio, il vero grande commercio, è fiorito soltanto nel Medioevo, particolarmente al tempo dell’Hansa germanica. I Medici, i Fugger, erano mercanti come si deve. I nostri mercanti in generale, gli Hope, i Tepper, sono nient’altro che rigattieri”. Subito sopra⁵¹⁵ aveva affermato: “La *Deutschheit* è pura popolarità, e perciò un ideale”.

Veniamo ora dunque a quel *Glauben und Liebe* sottotitolato *ovvero il Re e la Regina* che, come nota Samuel nella *Einleitung*,⁵¹⁶ divenne il fondamento della concezione romantica dello Stato.⁵¹⁷ L’opera, in omaggio al nuovo re Federico Guglielmo III, trasferisce sul piano politico la filosofia di Novalis, con risultati a nostro avviso non brillanti.

Novalis, già nelle contemporanee *Vermischte Bemerkungen*, aveva immaginato uno Stato fondato sul perfezionamento individuale dei singoli cittadini,⁵¹⁸ e aveva stabilito che tra Monarchia e Democrazia, l’unica differenza è che anche in quest’ultima c’è un monarca, costituito in tal caso dalla massa;⁵¹⁹ ora, con *Glauben und Liebe* vuole andar oltre, descrivendo più in dettaglio una dottrina che vuol mostrarsi *indifferente e superiore* rispetto agli argomenti della lotta politico-sociale e alla prassi consolidata in ogni esercizio del potere. In un misto di proclami velleitari e di ossequio delle gerarchie, sembra che egli voglia porgere se stesso, e con sé il ceto degli intellettuali, come consigliere per il bene di tutti, dicendo quel che tutti dovrebbero fare....salvo non averlo mai fatto.

In altre parole egli immagina un re e una classe dirigente premurosi di un popolo rispettoso e obbediente, grazie ai luminosi suggerimenti degli intellettuali, corporazione con un proprio ruolo riconosciuto; qui si tocca con mano l’ingenuità, per non dir altro, del voler trasferire in terra l’ordine celeste, una costante che percorre l’intera nostra ricerca, e che, nei casi in cui s’è tentato di realizzarla, ha dato esiti spiacevoli; essa costituisce il tornasole della piccola borghesia, marginale rispetto a un potere del quale pretende di riscrivere le regole, dimenticandone o ignorandone i meccanismi reali.

Un’involontaria affermazione d’impotenza -e di desiderio d’incidere maggiormente- appare già all’inizio: “Se io domani divenissi un principe”,⁵²⁰ pretesa che si sorregge sull’affermazione fatta poco sopra, che i filosofemi mistico-politici sono conseguenza del fatto che un ispirato esprime la propria interiorità in tutte le sue funzioni.⁵²¹ Dopo questa premessa generale, che è una dichiarazione di ruolo intellettuale, Novalis stabilisce il ruolo metafisico della coppia regale, come polo necessario del rapporto sociale, dichiarando la propria preferenza per il sovrano ereditario: i *parvenus* sono pericolosi.⁵²² Il re diviene così il “principio vitale dello Stato, precisamente come lo è il sole nel sistema planetario”,⁵²³ e “ogni cittadino è un funzionario dello Stato. I suoi proventi li ha soltanto come tale”,⁵²⁴ una prospettiva davvero entusiasmante. Il re però, non è un funzionario, perché non è neppure un cittadino, altrimenti verrebbe meno il vagheggiato rapporto dialettico tra due poli distinti e interconnessi, ripetitivo dello schema gnoseologico che abbiamo esaminato: la Monarchia si fonda dunque sulla fede in un uomo di nascita elevata, sulla libera accettazione di un “*Idealmensch*”.⁵²⁵ Perciò la Monarchia è un sistema stabile, perché la dialettica ruota attorno a un centro assoluto, ad un uomo innalzato ad un Fato terreno.⁵²⁶ Dopo aver auspicato un’evidenza dello Stato maggiore di quella che non si desse, e aver ampliato le analogie planetarie, Novalis annuncia perciò profeticamente: verrà un giorno nel quale non ci sarà

⁵¹² *Fragmente und Studien 1799-1800*, 89, *Schriften*, 3°, p. 568.

⁵¹³ 88, *ivi*.

⁵¹⁴ *Vermischte Bemerkungen (Blüthenstaub)*, 67, *Schriften*, 2°, p. 438 (67, p. 439).

⁵¹⁵ *ivi*, 66.

⁵¹⁶ *Schriften*, 2°, p. 482.

⁵¹⁷ Sull’argomento cfr. Ayrault, 4°, p. 225 sgg., che parte da Novalis per diffondersi poi sugli altri Romantici. Significativo il titolo del capitolo: “Dove si sopprime l’individuo: *Fede e amore ovvero il Re e la Regina* di Novalis”. Ayrault trova significativa la parola “*Staatsbürger*” usata da Novalis per “cittadino”. In *Das allgemeine Brouillon*, 250 e 252, *Schriften*, 3°, pp. 284-285, Novalis, ricalcando un pensiero che aveva in comune con Böhme, quello della priorità del perfezionamento individuale, aveva sottolineato che le leggi -dunque l’uso costrittivo del potere- sono inevitabile conseguenza dell’imperfezione degli uomini. Ciò nonostante egli sviluppa di fatto una dottrina dello Stato perfetto per cittadini perfetti.

⁵¹⁸ 42, *Schriften*, 2°, p. 430; 47, p. 432.

⁵¹⁹ *ivi*, 122, pp. 466-468.

⁵²⁰ *Glauben und Liebe*, 9, *Schriften*, 2°, p. 486.

⁵²¹ *ivi*, 5.

⁵²² *ivi*, 15, p. 488.

⁵²³ *ivi*, 17.

⁵²⁴ *ivi*, 18, p. 489.

⁵²⁵ *ivi*.

⁵²⁶ *ivi*.

un re senza Repubblica e una Repubblica senza re, perché l'uno non può darsi senza l'altra, e perciò il vero re diventerà Repubblica, e la vera Repubblica un re.⁵²⁷

Siamo dunque in presenza di uno straordinario volteggio verbale -di quelli che incattivivano Nietzsche contro la filosofia tedesca- superato soltanto da un altro volteggio di Schlegel, che negli *Athenäum Fragmente*, 214, aveva tranquillamente affermato: "La Repubblica perfetta non dovrebbe essere soltanto democratica, ma al tempo stesso anche aristocratica e monarchica". SIC!

Quanto alla regina, i suoi compiti non sono politici, ma esemplarmente domestici,⁵²⁸ e tutte le donne di sani principi e le madri premurose dovrebbero tenerne il ritratto nelle loro stanze e in quelle delle loro figlie.⁵²⁹ L'obiettivo di Novalis è preciso: vuol costruire uno schema nel quale ciascuno sia legato a un suo proprio compito, e tutti insieme gli uomini (e le donne) siano di complemento l'uno all'altro per ottimizzare l'efficienza dello Stato. In questo sistema ideale non c'è posto per la realtà della vita, per la contesa, la conquista, le rivalità, le ambizioni, i desideri ideali e materiali, cose tutte che ogni struttura di potere deve comunque mediare e quindi maneggiare -se non si occupasse di questo non avrebbe motivo di essere- sporcandosi irrimediabilmente le mani anche quando avesse -e raramente le ha- le migliori intenzioni.

Tralasciamo quindi il testo, per il resto non molto interessante (e con almeno qualche autentica banalità, come l'impeto dei giovani e la saggezza dei vecchi in materia di rivoluzione e conservazione) per tentare di valutare il significato di questa dottrina politica offerta in ossequio ai nuovi sovrani.

Novalis è un *Freiherr*, un piccolo aristocratico che ha comunque necessità di uno stipendio, magari come dirigente di una miniera di sale. Come altri Romantici egli si trova dunque nella posizione piccolo-borghese⁵³⁰ di chi ha soltanto la propria cultura per andare al mercato: il suo lavoro non produce "cose" di uso reale, il suo patrimonio non gli può dare una rendita adeguata come ai grandi aristocratici, non è un avventuriero o un mercante, un industriale, un borghese che può tentare la via dell'arricchimento, non appartiene per nascita alle grandi famiglie principesche destinate ad amministrare lo Stato; come i Cavalieri del XIII secolo ha una sua speranza di ruolo sociale e di benessere soltanto in quei ruoli che si vanno ampliando con l'ampliarsi della macchina statale: cattedre e pubblici impieghi, a pro dei quali può far uso delle proprie doti di intellettuale e ideologo.

Si tratta quindi di una figura sociale che non ha altro referente se non i potenti e le istituzioni, prima tra tutte lo Stato, cui si offre come elaboratore e dispensatore della struttura ideologica, alla cui luce il dissenso sottintende l'offerta di un nuovo e personale prodotto, conclamato migliore. Al di là delle personali convinzioni ideali e del proprio stile di vita, il poeta profeta e sacerdote evocato da Novalis è perciò una figura ben nota al sociologo Weber, allorché viene a trattare delle varie religiosità degli intellettuali di condizione modesta.⁵³¹ Il fatto che da Novalis in poi inizi l'elaborazione di una dottrina dello Stato che ribalta in terra schemi religiosi di origine teosofica, può essere indicativo della grande trasformazione sociale del XIX secolo causata dall'ingigantirsi del ruolo dello Stato, conseguenza della rivoluzione industriale. Infatti, sebbene sin dai tempi di Gelasio V e della sua dottrina dei due soli, l'architettura dello Stato terreno fosse stata concepita come copia del modello celeste, resta significativo constatare che qui si ribalta in terra un modello che discende dal non-conformismo religioso, ciò che potrebbe sembrare strano se non si tenesse presente l'eterna subordinazione della cultura marginale nei confronti del Razionalismo egemone: tale è la pretesa d'imporre al complesso disordine del mondo le elementari geometrie che stabiliscono l'ordine metafisico. Disprezzo del mondo e sogno del Millennio -antiche eredità- irrompono ora nella storia pensando di costruirvi una Gerusalemme *Biedermeier*: da questa utopica visione dello Stato, impropriamente letta da destra e da sinistra, nasceranno gli utopici orrori del XX secolo: ma sia ben chiaro che i Romantici non ne sono responsabili. Lo è forse un po' di più quel "Cristianesimo" semplificato nell'amore e nel Progresso che è, in fondo, anche una delle maschere del razionalismo illuminista, avendo dimenticato le parole del suo Fondatore: "Date a Cesare quel ch'è di Cesare". Il mondo è un'altra cosa; l'utopia lo mette in moto ma va maneggiata con cautela: ogni pensiero razionalmente espresso è necessariamente ideologico, perciò *le dottrine sono importanti e utili soltanto a patto di non credervi*.

Dei contrasti insanabili con l'Utopia fu cosciente -e vittima- Hölderlin, il più grande dei poeti romantici e anche profondo interprete della crisi ideologica del momento, a conferma dell'avvenuta svolta romantica. I due momenti della "filosofia" e dell'arte sono ormai divenuti inscindibili; e poiché l'ultimo approdo del pensiero è l'arte, con la sua capacità di superare i limiti della Ragione,⁵³² molto del pensiero di

⁵²⁷ *ivi*, 22, p. 490.

⁵²⁸ *ivi*, 27, p. 491.

⁵²⁹ *ivi*, 36, p. 493.

⁵³⁰ Assumiamo qui come altrove questa definizione di ceti, per indicare tutti coloro che debbono legare la propria esistenza a uno stipendio: includiamo quindi, nella diacronia della nostra ricerca, piccoli aristocratici, basso clero, intellettuali di corte, modesti funzionari dello Stato, docenti, etc., cui si possono accostare anche i piccoli artigiani, né industriali né proletari.

⁵³¹ In *Economia e società*, cit., si veda la complessa trattazione nel vol. 1°, pp. 471-617, cioè i §§ 7-12 del cap. V, Parte seconda. L'esposizione molto articolata con ripetuti rinvii, dissemina un po' ovunque i passaggi utili per fornire il quadro di riferimento.

⁵³² Forse il punto d'approdo del pensiero di Hölderlin si può trovare negli ultimi due versi di un suo epigramma (*Sokrates und Alcibiades*): "Und es neigen die Weisen/Oft am Ende zu Schönerm sich". Soltanto l'arte consente di intuire la reciproca connessione degli opposti, che nella storia si danno soltanto nella scissione. "Bellezza" è dunque visibilità dell'ordine divino.

Hölderlin può trovarsi soltanto nell'opera poetica, limitato essendo l'apporto degli scritti teorici.⁵³³ Tratteremo perciò di lui in modo molto stringato, inadeguato certamente alla sua importanza, per non trasformare la nostra ricerca in ciò che non può essere, in un saggio di critica letteraria.

Anche Hölderlin ebbe un'educazione pietista, decisiva per i successivi sviluppi del suo pensiero, nella cui evoluzione gli eventi dovuti alla Rivoluzione Francese ebbero un ruolo di primo piano;⁵³⁴ Hölderlin trasferiva infatti anche alla politica il mito fondamentale dei Romantici, quello dell'armonia,⁵³⁵ che sperava di veder realizzato negli esiti della Rivoluzione Francese, nei cui confronti fu inizialmente animato da grande ottimismo.⁵³⁶ Più precisamente, l'utopia in lui risvegliata dal 1789 era quella di una società che offrisse ai singoli individui la possibilità di un libero sviluppo;⁵³⁷ egli era quindi destinato, come gli altri Romantici, a scontrarsi con la realtà degli esiti rivoluzionari nello Stato giacobino;⁵³⁸ egli rimase tuttavia fedele all'utopia, che sviluppò nella propria opera come coscienza tragica della sua inconciliabilità con la storia.⁵³⁹

Il punto di partenza per la ricerca di Hölderlin è analogo a quello di Novalis: il sapere come attingimento della totalità attraverso l'Intuizione intellettuale che va oltre i limiti della Ragione; dunque esso è proprio del poeta, e si manifesta nella bellezza.⁵⁴⁰ Questa posizione di pensiero è espressa chiaramente da

⁵³³ Raccolti in trad. it. in Hölderlin, *Scritti di estetica*, a cura di R. Bruschi, Milano, S.E., 1987, che abbiamo consultato nella riedizione Mondadori, 1996. Gli originali sono nei *Sämtliche Werke*, hrsg. von F. Beissner, Stuttgart, Kohlhammer, voll. 3-5, (G.S.A.) o anche nell'ed. critica dei *Sämtliche Werke*, hrsg. von D.E. Sattler, Frankfurt, Stern, voll. X-XIV e XVI, 1979-1985 (F.H.A.).

⁵³⁴ Cfr. C. Prignitz, *Friedrich Hölderlin. Die Entwicklung seines politischen Denkens unter dem Einfluß der Französischen Revolution*, H.Ph.S., 40, Hamburg, Buske, 1976, che qui seguiamo per quanto concerne il legame tra il pensiero di Hölderlin e gli eventi contemporanei. Prignitz, p. 65, sottolinea l'importanza dell'influsso pietista nel patriottismo di Hölderlin e anche nella sua concezione «essenzialmente romantica» di inscindibilità di divino e mondano, e riporta un'importante osservazione di G. Kaiser (*Pietismus und Patriotismus in literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*, 2. Erg. Aufl., Frankfurt, Athenäum, 1973, p. 43): «La secolarizzazione trasferisce l'originario legame religioso su un oggetto mondano, e pone al contempo l'oggetto mondano in rapporto con l'ambito religioso, assoluto». Il testo di Kaiser documenta la linea di continuità che da Böhme e dal Pietismo, attraverso Bengel, Oetinger, Hamann, giunge a Herder e di lì al Romanticismo, e individua lungo il percorso il trasferirsi delle strutture di pensiero neoplatoniche del Pietismo, nella concezione di Stato organico e nell'idea di Nazione; in particolare egli individua alla base di questo fenomeno l'intreccio, anche da noi segnalato, tra il Pietismo e il razionalismo illuminista (cfr. pp. XXXIV-XXXV). Kaiser ha sottolineato il ruolo del Neoplatonismo e del conseguente non-conformismo religioso a partire dalla mistica medievale e rinascimentale, dall'Ermetismo, dalla Qabbalah, dall'alchimia e dalla teosofia (cfr. p. XXV) per la formazione di questa cultura, che trova il proprio terreno di sviluppo principalmente in Germania, culminando nel Pietismo e in concetti come la progressiva realizzazione del divino nella storia, e come il parallelismo tra lo sviluppo della storia e quello, organico, della natura. Questa cultura influisce in modo determinante sul Romanticismo, sia tramite Herder, sia attraverso il ruolo dello *Stift* di Tübingen nel trasmettere il pensiero di Bengel e di Oetinger a Schelling, Hegel, Hölderlin. Fondamentale fu il Pietismo anche nello sviluppo dell'idea di Stato in Novalis. Importante infine la rivalutazione del ceto piccolo-borghese nel Pietismo, come portatore dello spirito nazionale in Herder; ciò che avvalorò quanto da noi continuamente segnalato, il radicamento piccolo-borghese del pensiero emarginato, non-conformista, rivalutato come più vicino al messaggio cristiano già agli albori del Pietismo in Arnold (cfr. p. 227). Accanto a Novalis, Kaiser ricorda Schleiermacher come altra figura di nazionalista romantico che emerge dalla secolarizzazione del Pietismo. Kaiser ha inoltre segnalato (p. 45) il carattere «religioso» dei rituali giacobini, e anche (*ivi*) l'articolarsi del patriottismo tedesco su strutture di pensiero religiose. Egli ha infine notato (cfr. p. 142) il ruolo della concezione neoplatonica del cosmo nello sviluppo nell'idea di Stato organico, da Herder in poi.

⁵³⁵ Prignitz, cit., p. 48.

⁵³⁶ *ivi*, p. 53. Hölderlin traguardava la Rivoluzione Francese nello sguardo degli intellettuali «rivoluzionari» tedeschi: il suo sogno di una Germania libera assumeva i colori dell'eternamente fantasticato Medioevo germanico: cfr. p. 62.

⁵³⁷ *ivi*, p. 89. Va sottolineata la modesta estrazione sociale di Hölderlin, e i suoi problemi economici; per lui la sola alternativa esistenziale al mestiere di Pastore, era costituita da quella di precettore in qualche ricca famiglia, attività che di fatto esercitò al termine degli studi.

⁵³⁸ *ivi*, pp. 127-139. Prignitz sottolinea il distacco utopista di Hölderlin dalla realtà degli eventi storici, e dalla «necessità» degli sviluppi che andavano maturando; lungi dall'essere un «Giacobino», come è stato sostenuto da alcuni, Hölderlin faceva prevalere un ideale utopico, molto più «liberale» che non «giacobino», perché aveva di mira una comunità rinnovata nel proprio interno, più che non una diversa società politica. Per conseguenza, come molti intellettuali tedeschi, egli aveva idee irrealistiche su quanto avveniva in Francia.

⁵³⁹ È significativa al riguardo la sua dichiarata predilezione per Sofocle, rispetto ad Eschilo ed Euripide (cfr. *Scritti di estetica*, cit., p. 145: Sofocle mette in scena «l'intelletto dell'uomo vagante nell'incomprensibile»). «Impensabile» è lo scontro del *nómos* e del *thesmós* nell'*Antigone*, come sottolinea Bodei in *Hölderlin: la filosofia e il tragico* (saggio introduttivo a F. Hölderlin, Sul tragico, Milano, Feltrinelli, U.E.F., 1994, pp. 56-57; sul tema cfr. anche il frammento *Sulla religione*, in *Scritti di estetica*, cit., p. 57, dove Hölderlin fa esplicito riferimento a tale contrasto). Bodei nota anche il nuovo sguardo sulla Grecia aperto da Hölderlin, uno sguardo rivolto al suo lato oscuro e ctonio, in radicale contrasto con l'ideologia luminosa di Winckelmann. Anche qui si nota dunque l'importanza del Romanticismo per la nuova comprensione del mito greco aperta dalle ricerche di Kerényi. L'osservazione è anche del Moretti: cfr. *infra*, n. 575.

⁵⁴⁰ cfr. M. Frank, *Intellektuelle Anschauung, etc.*, cit. p. 119 sgg. L'accostamento tra Hölderlin e Novalis sul tema del dissolversi della filosofia nella poesia, è anche in Moretti, *La segnatura romantica, etc.*, cit., p. 14. Bodei, cit., p. 48, tiene a precisare che l'Intuizione intellettuale non rappresenta il momento dell'immobile contemplazione, ma costituisce il «cogliere la totalità, il mondo di tutti i mondi (i leibniziani mondi possibili?) nel sorgere o nel tramontare di un particolare mondo». Questo carattere di «bordura» della conoscenza poetica, era stato rimarcato anche da Schlegel (cfr. *supra*) allorché aveva definito la poesia come «alba» e «tramonto». L'Intuizione intellettuale è il lampo che ri-vela, detto con le parole di Hölderlin, «il divenire nel trapassare». La conoscenza della totalità come fenomeno di bordura, è infatti l'oggetto di un noto passo di Hölderlin noto come *Das Werden im Vergehen* (G.S.A., 4,1, pp. 282-287) ovvero *Il divenire nel trapassare* (*Scritti di estetica*, pp. 92-97, dal quale citiamo). Afferma Hölderlin: «il mondo di tutti i mondi, il tutto che è in tutte le cose, e che sempre è, si rappresenta soltanto in ogni tempo o nel declino, o nell'attimo, ovvero -più geneticamente- nel divenire dell'attimo e all'inizio di un tempo o di un mondo, e questo declino e questo inizio sono, come il linguaggio, espressione, segno, rappresentazione di una totalità vivente» (p. 92). Il testo, che inizia con le parole «La patria in declino» («Das untergehende Vaterland», titolo col quale è citato in F.H.A., XIV) fa riferimento al particolare momento storico, quale quello vissuto dai Romantici, nel quale un intero mondo (la «patria») scompare, e si verifica la transizione verso un nuovo mondo che subentra, e si rivela essere la nuova realtà mentre la vecchia si dissolve. Il «possibile» (d'onde il fondato interrogativo di Bodei) si fa dunque reale come «sorgere dell'individuale dall'infinito» (p. 93) mentre ciò che era reale e si è dissolto rientra nel «possibile» (*ivi*). La «dissoluzione» si rivela in ciò «un atto riproduttivo» (p. 94) entro un ciclo di morte/rinascita che è fondamentale nel pensiero di Hölderlin, come in quello di Novalis, e che rappresenta un cardine del pensiero mitico, dunque non concettuale. Il momento del trapasso genera un «sentimento di vita totale» (*ivi*) e produce la conciliazione del «dissolto» con «l'infinito sentimento della vita». Questo fenomeno, pensato come «transizione da un esistente all'altro» (p. 95) dà luogo a un doppio movimento «dall'individuale ideale» che si trasforma «in reale infinito» e da questo in quello, arricchendo spiritualmente l'esistente (*ivi*). I due momenti si conciliano quindi «in una condizione mitica» (p. 96) che scandisce la morte/rinascita «tragica», e questa conciliazione «dell'infinitamente nuovo e del finitamente vecchio» nella quale il primo assume le forme del secondo, «si individualizza ora in

Hölderlin, sia per quanto concerne il ruolo dell'Intuizione intellettuale come momento decisivo della conoscenza,⁵⁴¹ sia per quanto riguarda il rivelarsi di questa nella bellezza.⁵⁴²

Dietro questa affermazione v'è tuttavia un retroterra che dev'essere esplicitato, relativo al rapporto con la natura e al ruolo della natura stessa; riportare la conoscenza nell'ambito della bellezza significa infatti riportarla nell'ambito del rapporto estetico (nel senso strettamente etimologico) con il mondo, quindi con la presenza in esso di quella "verità" che l'artista coglie ed esplicita grazie precisamente a quel rapporto. I due problemi -rapporto con la natura e suo ruolo- sono costantemente presenti nell'*Iperione*, e appaiono già subito a monte della conclusione riportata *supra* in n. 542. Afferma infatti Hölderlin,⁵⁴³ che l'uomo si è separato con violenza dalla pace dell'*En kai Pân* per assumere con la natura un rapporto violento che oscilla tra il dominio e la subordinazione; a questa situazione si deve porre fine perché la pace è superiore a ogni ragione (*Vernunft*) e ci dobbiamo riunificare con la natura, affinché "il nostro sapere e il nostro agire" giunga là dove non è mai giunto; si aprirà così "un nuovo regno in cui dominerà la bellezza". In queste righe si pongono dunque fondamentali motivi del Romanticismo: il mito dell'armonia (di io e mondo); l'unificazione con la natura come raggiungimento di un "sapere" documentato nella bellezza; il mito di un'età dell'oro. A tutto ciò fa da sfondo quella religiosità d'impronta neoplatonica trasmessa dal Pietismo e segnalata da Kaiser (cfr. *supra*, n. 534) che agisce anche in Hölderlin. Questi afferma infatti che l'uomo esperisce l'esistenza nel mondo dello Spirito di Dio, sul quale si fonda il sentimento della comunanza degli uomini;⁵⁴⁴ e che i rapporti religiosi, a differenza di quelli intellettuali, morali, giuridici, meccanici, storici, sono fondati su un'intima connessione a causa della "inseparabilità" che caratterizza gli elementi di un rapporto fisico; essi non sono cioè "né intellettuali né storici, ma storico-intellettuali, cioè mitici, sia per la loro materia che per la loro esposizione".⁵⁴⁵ In altre parole, il divino è presente e percepibile nella natura così come nell'uomo, e dal riconoscimento di quella contemporanea presenza nasce la non-separatezza; si ricostituisce quindi il triangolo Dio/uomo/natura; ampia testimonianza di ciò si ha nell'*Iperione*,⁵⁴⁶ che Prignitz ha messo in rapporto con la Rivoluzione Francese per quanto concerne le speranze politiche che in esso prendono corpo, per esserne poi deluse.⁵⁴⁷

forma propria". Uscendo dal linguaggio poetico ma un po' confuso di Hölderlin, il significato del frammento ci riconduce ad una concezione nota, che si può così riepilogare: tutto è in divenire, è un succedersi di scenari nei quali l'infinito e ineffabile si dà di volta in volta nell'infinita successione del mutevole e finito; la coscienza di questa infinità del reale è presente in noi accanto alla presa d'atto della datità del finito; nel momento in cui questo subisce il trapasso dall'uno all'altro manifestarsi dell'infinito, l'Intuizione intellettuale consente di scorgere dietro di esso la realtà dell'infinito, legge cioè sotto il molteplice la trasparenza dell'Uno. I due momenti si rivelano così conciliati nell'attimo del trapasso, che è una morte/rinascita. La struttura "ontologica" di questa concezione è antichissima, è un tema mitico che si perde nella notte dei tempi e che ha formulazione "filosofica" in Anassimandro (oltre ad essere intrinseca alla logica neoplatonica). Hölderlin avverte tuttavia in modo particolare la sua tragicità come indissolubilità/inconciliabilità di storia e utopia, risolvibile soltanto tramite la morte e il ritorno all'infinito/indistinto. In ciò egli testimonia anche, sul piano sociale (come gran parte dei Romantici) la coscienza della marginalità e dello spaesamento nell'ambito di una transizione epocale. Il carattere tragico della conciliazione, che può avvenire soltanto nella morte, è messo in relazione da Bodei con il tema dell'*Antigone* (p. 57) perché l'ineffabile è la legge divina che soltanto nella morte può conciliarsi con il *nómos*.

⁵⁴¹ Cfr. *Scritti di estetica*, cit., p. 52: "Laddove soggetto e oggetto sono assolutamente e non solo parzialmente unificati, al punto che non può essere effettuata alcuna partizione senza violare l'essenza di ciò che deve essere separato, qui e in nessun altro luogo si può parlare di un essere assoluto, come accade nell'intuizione intellettuale".

⁵⁴² Cfr. la *Prefazione* (alla penultima stesura dell'*Iperione*), *Scritti di estetica*, cit., p. 55: "non penseremmo né agiremmo, non ci sarebbe in genere nulla che valga (per noi), se quell'unificazione infinita, quell'essere, nel significato autentico del termine, non fosse già presente. È presente come bellezza".

⁵⁴³ *ivi*.

⁵⁴⁴ *ivi*, pp. 58-59.

⁵⁴⁵ *ivi*, p. 60.

⁵⁴⁶ Riteniamo di poter illustrare questo aspetto limitandoci a citare direttamente soltanto alcuni passi dell'*Iperione*, ciò che facciamo dalla G.S.A., vol. 3, I. Pag. 8: "O seelige Natur! Ich weiß nicht, wie mir geschiehet, wenn ich mein Auge erhebe vor deiner Schöne"; p. 9: "Eines zu seyn mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eines zu seyn mit Allem, was lebt, in seeliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, etc."; a p. 12 Iperione si domanda: se la splendida natura è figlia di un Padre, al suo cuore, al suo interno, non ci sarà Lui?; p. 52: il nome di ciò che è "Uno e Tutto" è Bellezza; p. 57: il sapere dei libri è nulla, rispetto a quello di un angelo; p. 58: "Crediamo di essere eterni perché la nostra anima percepisce la bellezza della natura"; p. 79: "La prima figlia della divina bellezza è l'arte....la seconda figlia della bellezza è la religione. La religione è amore della bellezza"; p. 81: "Senza poesia....non sarebbero stati (*scil.*: gli Ateniesi) un popolo filosofico! Che cosa ha a che fare....la filosofia, la fredda superiorità di questo sapere, con la poesia? La poesia....è l'inizio e la fine di questo sapere"; p. 83: "Dal solo Intelletto non è mai venuto nulla di intelligente, dalla Ragione nulla di ragionevole"; e ancora, *ivi*: "Dal solo Intelletto non viene alcuna filosofia, perché la filosofia è più della limitata conoscenza dell'esistente. Dalla sola Ragione non viene alcuna filosofia, perché la filosofia è più della cieca pretesa di un infinito avanzamento nell'associazione e distinzione di un possibile materiale"; p. 90: "Vi sarà soltanto una Bellezza; e l'umanità e la natura si riuniranno in una divinità che tutto racchiude"; la chiusura del libro, infine (pp. 159-160) è un inno alla divinità della natura, dell'anima, della bellezza, e alla loro unione in un'eterna rinascita del mondo.

⁵⁴⁷ Cfr. la lunga trattazione dell'utopia politica di Hölderlin alle pp. 140-281, nella quale si mette in evidenza il legame di Hölderlin con un ideale liberale dello Stato, e la sua contrarietà allo Stato totalitario del quale era portatore il Giacobinismo. Prignitz sottolinea (p. 140) la coincidenza del progetto dell'*Iperione* con gli eventi del 1792-1793, e il mito dell'armonia nel cui ambito il legame dell'uomo con la storia viene visto in parallelo con quello dell'uomo con la natura, legame, per l'appunto, armonico (p. 156). Hölderlin fu perciò antistatalista (p. 160 sgg.) come testimonianza, del resto, *Das älteste Systemprogramm* (sul quale cfr. *infra*); concepì perciò lo Stato, contrariamente ai Giacobini, non come un'entità fine a se stessa, ma posta al servizio della realizzazione di una ragionevole e migliore società (p. 164). Si manifesta dunque un pieno dissidio tra le radici illuministe dello Stato totalitario, e lo Stato pensato da Hölderlin (pp. 166-171). Questi concetti sono ribaditi e documentati più volte nelle pagine successive (cfr. p. 185; p. 190; p. 212; p. 226) ma non per questo Hölderlin accettò gli sviluppi borghesi dello Stato (cfr. p. 206; pp. 253-254). Per conseguenza, nonostante la delusione, rimase in simpatia con gli ideali rivoluzionari, e fu avversario di ogni forma di disuguaglianza sociale (p. 252). In conclusione, la sua dottrina politica fu essenzialmente quella di un poeta, non di un politico impegnato (p. 267); a partire da questa sua utopia ebbe tuttavia chiaro, con il finire del secolo, che la democrazia tedesca non aveva nulla da sperare nei Francesi.

Il problema di queste speranze politiche è di grande momento nel percorso di Hölderlin, quasi a rimarcare quanto abbiamo cercato costantemente di mettere in luce nella nostra ricerca, l'esistenza di un momento sociale inscindibile da quello religioso, e ora, con la secolarizzazione, artistico/religioso.

La più precisa espressione del pensiero di Hölderlin al riguardo, può esser cercata nel controverso frammento noto come *Il più antico programma sistematico dell'Idealismo tedesco*.⁵⁴⁸ Si tratta di un appunto di mano di Hegel, la cui paternità concettuale è tuttavia dubbia (Hegel? Schelling? Hölderlin?); si può comunque ragionevolmente ritenere che il suo autore sia di fatto Hölderlin, sia perché le idee espresse coincidono chiaramente con le sue, sia perché forse non coincidono con quelle di Hegel.

Ciò che si propone nel testo è, né più né meno, l'estinzione dello Stato, ideale libertario e, in un certo senso, anarchico.⁵⁴⁹ La prospettiva del testo è assolutamente metastorica, nel senso di sottolineare la pochezza dello storico e dell'umano nei confronti del Modello che l'autore intravede;⁵⁵⁰ ciò che vi si propone è dunque l'U-topia *tout court*. Al culmine di questa libertà incondizionata dell'individuo è l'idea di Bellezza, "supremo atto della ragione" che fonde "verità e bontà".⁵⁵¹ Si noti qui l'ormai avvenuta inversione di un ordine, che tuttavia è pensabile soltanto entro il rapporto Vero-Buono-Bello stabilito dal Neoplatonismo; ciò che è perfettamente conseguente al primato dell'Intuizione intellettuale e al concetto di arte come secolarizzazione di una religiosità mistico-teosofica. Infatti "la filosofia e la storia (corsivo nostro) scompariranno, e solo l'arte poetica sopravviverà".⁵⁵²

Qui viene il punto culminante del frammento: posta l'esigenza di un "monoteismo della ragione" e di un "politeismo dell'immaginazione e dell'arte",⁵⁵³ l'autore afferma la necessità di fondare una nuova mitologia che, a differenza di quel che ipotizzava Schlegel, dev'essere una "mitologia della ragione": le idee debbono essere espresse "in una forma estetica cioè mitologica" (corsivo nostro) per poter incidere sui popoli.⁵⁵⁴ In tal modo "sapienti", "sacerdoti" e "popolo" daranno luogo a forme di sviluppo "armoniche"; ognuno svilupperà le proprie individuali capacità in assoluta libertà, e regnerà l'eguaglianza come evento naturale, fuori da ogni vincolo normativo.⁵⁵⁵

Questo passaggio è notevole: vi si assiste alla proclamazione del Millennio come evento terreno; l'uscita dalla storia vi si realizza nella storia, il sapere assume forme divine, cioè sovrarazionali-non-irrazionali, e questo avviene nell'ambito di una religione-mitologia secolarizzata in un vivere "artistico". L'U-topia, nel segno del mito romantico dell'armonia, non poteva essere più piena.⁵⁵⁶

Hölderlin rimase sempre fedele a questa utopia, anche se la delusione per gli esiti della Rivoluzione Francese fece volgere il suo pensiero, concordemente all'evoluzione del patriottismo tedesco, in direzione di una "missione" del "popolo germanico"; perciò egli restò un rivoluzionario anche dopo la fine del secolo.⁵⁵⁷ Testimonianza della sua perdurante critica nei confronti delle istituzioni statali ed ecclesiastiche, è *La morte di Empedocle*,⁵⁵⁸ alle cui tre stesure, rimaste tutte incompiute, egli si dedicò negli ultimi anni del secolo; l'ingigantirsi delle discrepanze tra le attese utopiche e la realtà della Rivoluzione Francese troverà eco nella terza stesura, dove l'utopia però non è deposta, al contrario è portata alle estreme conseguenze.⁵⁵⁹

Empedocle, nel quale tutto "sembra testimoniare che era nato per esser poeta",⁵⁶⁰ è mediatore di umano e divino nel senso già noto (capacità di dire l'indicibile, di intuire profeticamente l'universale esprimendolo nel particolare, trasmettendolo agli uomini); egli ricalca perfettamente la figura del poeta disegnata da Hölderlin nel suo famoso Inno *Wie wenn am Feiertage*.⁵⁶¹ In tal senso egli si pone, nel rapporto con il popolo, in posizione contrastante con quelle del sacerdote e del politico, figure di realisti che tendono a

⁵⁴⁸ *Scritti di estetica*, cit., pp. 161-163; in originale *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, G.S.A., 4,1, pp. 297-299.

⁵⁴⁹ Cfr. p. 161: "non esiste un'idea di Stato, essendo lo Stato un qualcosa di meccanico, come non esiste un'idea di macchina. Soltanto ciò che è oggetto di libertà può chiamarsi idea. Dobbiamo dunque superare lo Stato! Ogni Stato, infatti, necessariamente considera gli uomini liberi come ingranaggi meccanici, ma così non deve essere, e lo Stato deve dunque estinguersi". Si noti il concatenarsi davvero "meccanico" dello sviluppo di geometrici teoremi, caratteristico del razionalismo subalterno.

⁵⁵⁰ Cfr. *ivi*: "i miserabili prodotti umani che rispondono al nome di Stato, di costituzione, di governo, di legislazione"; p. 162: "Assoluta libertà di tutti gli spiriti depositari del mondo ideale, che non devono cercare al di fuori di se stessi alcun Dio e alcuna immortalità".

⁵⁵¹ *ivi*.

⁵⁵² *ivi*.

⁵⁵³ *ivi*.

⁵⁵⁴ *ivi*.

⁵⁵⁵ Cfr. pp. 162-163.

⁵⁵⁶ Osserva tuttavia W. Killy, *Der Begriff der Mythos bei Goethe und Hölderlin*, Mythographie der frühen Neuzeit, W.F. 27, Weisbaden, Harrassowitz, 1984, p. 221, che questa nuova mitologia rimase di fatto una mitologia "privata", nel senso che non diede inizio ad alcuna nuova era, perché i suoi stessi propositi erano totalmente utopici (nel senso negativo della parola).

⁵⁵⁷ Cfr. Prignitz, cit., pp. 364-385 che segue le fasi del fenomeno in Germania, ove esso fu attivato dalla realtà della politica imperialistica della Francia rivoluzionaria e poi napoleonica: come abbiamo già visto, i fondamenti stessi della cultura romantica e la sua caratterizzazione piccolo-borghese, portano in direzione di un forte sentimento nazionale-popolare. Hölderlin aderì a questi sviluppi, senza tuttavia mai perdere di vista la direzione ideale, utopica e rivoluzionaria, che si rendeva necessaria per creare davvero una società in grado di promuovere il libero sviluppo dell'individuo; in questo egli si tenne lontano dall'evoluzione conservatrice del Romanticismo.

⁵⁵⁸ *ivi*, p. 298; sull'*Empedocle* in generale, cfr. pp. 282-354.

⁵⁵⁹ Cfr. Prignitz, p. 354.

⁵⁶⁰ *Fondamento dell'Empedocle*, *Scritti di estetica*, cit., p. 85.

⁵⁶¹ G.S.A., 2,1, pp. 118-120; cfr. *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Milano, Adelphi, 1977, vol. 2°, p. 169: "Ma è nostro, o poeti/sotto la tempesta del Dio/afferrare con la propria mano/il raggio del Padre/porgere al popolo il dono divino, etc." Questo "dire" è però un dire l'indicibile, nel senso preciso che la visione dell'Assoluto non è traducibile in concetti: "se mi accosto ai Celesti per guardarti/loro stessi mi gettano nel fondo/tra i vivi falso prete nella tenebra/perché canti il mio monito ai discendenti".

mediare umanamente l'umano, *condividendone i limiti*; di qui "errori" e "colpe" che nell'opera vengono addossati all'utopista Empedocle, di fatto sprovveduto sul piano politico.

Il dramma di Empedocle, che è poi quello di Hölderlin, si può dire però si sviluppi più che nel susseguirsi dei dialoghi e delle scene, nel susseguirsi delle tre versioni rimaste tutte incompiute, come se Hölderlin si rendesse conto dell'impossibilità di dare una soluzione al contrasto così come l'aveva istituito, concludendo con la resa la sua progressiva estremizzazione che culmina nell'ultima stesura.

Nella sua ricerca dell'Assoluto, Empedocle è un anticlericale e un anarchico, ma il risultato della sua predicazione al popolo è sempre controproducente: la rivelazione del diritto all'autorealizzazione, al rapporto diretto col divino; l'esaltazione dell'individualità del destino, della *divinità dell'individuo*, si traducono nello scatenamento antinomista del popolo, ovvero nella sua cieca subordinazione a Empedocle, come a un Dio dal quale attendersi dei benefici. La sua eccezionalità è riconosciuta anche dai suoi avversari, i quali tuttavia gli rimproverano di non capire la diversa realtà dell'uomo, rivelandosi così al tempo stesso un ingenuo e un presuntuoso: egli non ha l'umiltà di porsi umano tra gli umani, accettando i comuni limiti e quindi l'esigenza del potere politico e ideologico, cioè della normativa giuridico-etico-religiosa; egli non accetta quindi la faticosa mediazione del limitato e imperfetto.

Empedocle tuttavia non demorde dalla propria pretesa di comunicare l'Assoluto, attingendolo anche tramite l'autodistruzione; nella prima stesura, uno dei momenti più significativi si ha forse nel suo rifiuto di accettare il perdono che gli viene offerto dal sacerdote Ermocrate in nome del *limite* e della *proporzione* che devono vincolare la misura della punizione all'entità della colpa; Empedocle rifiuta precisamente un rapporto *umano* che lo destituisca dalla sua pretesa all'Assoluto.⁵⁶²

In realtà ad Empedocle non importa nulla né del potere né del popolo; egli vuol essere uno con gli dei, dai quali teme di essere abbandonato; "figlio del cielo"⁵⁶³ egli è in terra per narrare la natura e gli dei, e ciò conta più della sua stessa vita, *che perderebbe senso* se egli dovesse rinunciare al proprio destino.⁵⁶⁴ Il contrasto, che s'inasprisce dalla prima alla seconda Stesura, giunge alla propria formulazione estrema nella terza Stesura, dove l'originale *Piano di Francoforte*⁵⁶⁵ è superato dal citato *Fondamento*.

Qui il problema di Empedocle riceve un ulteriore chiarimento: egli *deve* morire per essere ciò che è, per realizzare il programma che lo sottende rinunciando alla propria individualità: in questo senso egli è un "invasato" (è il poeta/profeta) perché in lui e tramite lui parlano gli dei. Qui la figura antagonista è costituita dal fratello Stratone, Signore di Agrigento, e la natura dell'opposizione reciproca assume una connotazione ancora più significativa, entro un contesto "filosofico".

Il quadro elaborato da Hölderlin nel *Fondamento* non è certo dei più agevoli da percorrersi, nel suo linguaggio contorto e ripetitivo; esso può tuttavia riassumersi come segue. L'arte è il compimento della natura (è natura organizzata dallo Spirito); entrambe debbono comporsi armonicamente compensando i limiti di ciascuna, limiti in sé ineliminabili perché soltanto essi rendono una manifestazione particolare esattamente ciò che è. Poiché nell'artista e nell'arte si realizza il momento organico, e nella natura l'aorgico, questa deve farsi più organica, e l'individuo più aorgico, cioè più universale. Ciò avviene tramite la morte dell'individuo (l'aorgico è il momento generatore e distruttore nella morte/rinascita) che depone la propria particolarità ritrovando così se stesso nell'ambito dell'universalità, consentendo perciò alla natura di prender forma, cioè all'aorgico di farsi organico, nella trovata individualizzazione. Nel poeta Empedocle accade precisamente questo: tramite lui viene detto l'indicibile, cioè si fa particolare l'universale; quindi nel momento in cui egli è massimamente presente a se stesso, egli è anche massimamente aorgico. L'aorgico e l'organico, toccandosi in lui e trasformandosi reciprocamente, fanno di lui il luogo del massimo dissidio, che assume il carattere di eccesso di interiorità. In altre parole: il profeta nel quale parla il Dio, non può appartenere alla sfera "politica", perché è divenuto mero "oggetto" di uno Spirito che si presenta come "soggetto" e che parla tramite lui l'assoluta Sapienza del dire oracolare: un dire che il profano misinterpreta come compimento (il popolo si attiene *letteralmente* a Empedocle, ovvero lo rifiuta dinnanzi al disinganno).

Significativa dell'alto livello di generalizzazione cui è giunto il tema, è allora la figura di Stratone, che è simmetrico rispetto ad Empedocle: mentre in questi si realizza l'utopica coincidenza degli opposti, in Stratone gli opposti sono fermamente distinti nella coscienza alla luce del *lógos*: l'eccesso di oggettività (opposto all'eccesso di creatività) assume il ruolo di elemento creativo, mentre l'aspetto soggettivo si manifesta come "passività", cioè come perseveranza e fermezza. In altre parole, chi appartiene alla sfera politica fa della storica realtà dell'uomo il materiale col quale costruisce la propria "opera d'arte", grazie alla subordinazione a tale opera della propria individualità. Si pone così in scena il contrasto/intreccio di storia e utopia che Hölderlin concepiva anche come contrasto di arte e natura; in termini mitici, nelle forme del rapporto Zeus/Kronos.⁵⁶⁶

⁵⁶² Cfr. 1ª Stesura, Atto 2º, Scena 4ª, G.S.A. 3,1, p. 56 sgg. Secondo Prignitz, cit., p. 322, Empedocle fonda il rinnovamento politico e spirituale dello Stato sul proprio legame con la natura e gli dei; egli vuol fondare una nuova e utopica società (p. 318); egli vuole un rinnovamento anche religioso, pensa ad una rivoluzione ideale e non vuol conseguire il potere. Sull'argomento cfr. pp. 314-323, anche in rapporto al presunto "Giacobinismo" di Hölderlin.

⁵⁶³ Cfr. 2ª Stesura, G.S.A. 3,1, pp. 106-107, vv. 431-432.

⁵⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 108, vv. 480-481: "Allein zu seyn/und ohne Götter, ist der Tod".

⁵⁶⁵ *ivi*, p. 145 sgg.

⁵⁶⁶ Cfr. *Natur und Geist oder Saturn und Jupiter*, G.S.A., 2, cit. Abbiamo trattato il tema del rapporto Zeus/Kronos ne *Il mito e l'uomo*, nel Cap. 6º in generale, più in particolare alle pp. 186-197.

Definitivamente estremizzato, il problema rimase come dev'essere, insoluto: Hölderlin abbandonò il progetto, dopo un primo breve frammento, alla sua terza stesura, non senza aver mandato in scena una nuova figura, quella dell'Egizio Manes, che ricorda a Empedocle la generale miseria umana nella condizione che si vorrebbe definire -anche se l'ambientazione non lo consente- come "postlapsaria".⁵⁶⁷ Ci sembra tuttavia interessante l'ulteriore irrigidirsi della figura di Empedocle che, quanto più è certo del proprio destino e s'identifica nella singolarità del proprio ruolo, tanto più perde in "umanità", come traspare da molti particolari.⁵⁶⁸ Nell'adesione totale all'utopia, Hölderlin tenta di trovare una risposta razionale all'irrisolvibile, perché quella *totale* adesione sta a significare il rifiuto di accettare la *propria* ideologicità, il proprio *limite*; ne consegue l'inizio di un estraniamento, caratterizzato da questa caduta di tono affettivo. Nägele,⁵⁶⁹ che ha condotto una ricerca, sia biografica che sui testi poetici, sull'utopia di Hölderlin, considera la sua "follia" come approdo del progressivo estraniamento, conseguente al fallimento del suo intento utopico che non fu un tentativo di elaborare uno Stato utopico, quanto piuttosto il tentativo di esprimere compiutamente nel linguaggio l'intenzione utopica.⁵⁷⁰

Hölderlin, come il suo Empedocle, odiava la quotidianità e voleva l'impossibile,⁵⁷¹ interpretato come voce oracolare da Heidegger, è stato politicamente trascinato sull'estrema destra e sull'estrema sinistra da non disinteressati commentatori; è tuttavia significativa l'estremità di queste collocazioni. A questo riguardo è forse interessante un raffronto generico con Novalis.

Al di là di tutte le differenze, fondamentale è l'identità di atteggiamento nei confronti della collocazione della verità, che essi ereditano dalla lunga tradizione oggetto della nostra ricerca. Oltre i limiti della Ragione, la verità si raggiunge con l'Intuizione intellettuale, ciò che fa del poeta il mediatore dell'Assoluto, e pone la "verità" poetica al di là del pedissequo "sapere" concettuale. Ciò vale per entrambi; le differenze sono collocate più nell'intimo delle persone, perché mentre Novalis adombra uno Stato ordinatamente gerarchico, che conferisca un'onorata e retribuita collocazione statale per i poeti/profeti, dispensatori della verità; Hölderlin, con diversa e forse maggiore consequenzialità, vuole l'abolizione delle istituzioni e un'umanità di poeti armoniosamente anarchici. Novalis nega dunque di fatto la stessa verità poetica nel momento in cui ne quantifica il valore; Hölderlin paga con la follia la pretesa di dire *davvero* l'indicibile. Entrambi rifiutano di prendere in considerazione la propria ideologicità, ignorano la realtà "postlapsaria" e la distinzione tra Dio e Cesare, tra U-topia e storia. Dalle stesse identiche premesse si apre una dicotomia che può essere misinterpretata, da chi ne abbia interesse, come destra/sinistra; in effetti questi furono in concreto i più tardi sviluppi storici di altri protagonisti. La dicotomia è però più apparente che reale -come mostrano, in altri contesti, gli identici orrori della destra e della sinistra d'estrazione piccolo-borghese del nostro secolo. Come abbiamo sostenuto già in *Arte, Memoria, Utopia*,⁵⁷² la dicotomia progressista/reazionario è concettualmente falsa; la vera alternativa è tra l'accettazione di una situazione di continuo compromesso, e la pretesa di un Modello u-topico che, essendo per definizione *inubicabile* nello spazio/tempo reale, può essere indifferentemente collocato in un mitico passato come in un altrettanto mitico futuro.

Nel "totalitarismo" utopico di Hölderlin, come nelle malcelate speranze di Novalis, si può leggere una costante sociologica della nostra ricerca: l'estrazione sociale modesta di intellettuali al margine, in bilico dinanzi alle incognite -speranze, delusioni, ambizioni, timori- delle epoche di grande trasformazione. Da questi intellettuali viene la critica allo *status quo* della Ragione ideologica, che si ribalta però in un razionalismo subalterno: la consequenzialità di Novalis come quella di Hölderlin, è incapacità di avvertire la propria ideologicità, e perciò pretesa di *credere* alle proprie conclusioni dottrinali, così *falsificandole*. Si legge anche, in questa pretesa, la matrice religiosa delle loro strutture di pensiero.

L'avventura umana di Hölderlin ha anche i connotati di un percorso di "cristificazione": l'assoluta fedeltà all'utopia conduce necessariamente al sacrificio di sé. In questo la sua figura morale -oltreché di poeta- è certamente più alta di altri Romantici, anche per il valore di *testimonia* che certifica la *sua* verità: la realtà

⁵⁶⁷ Tuttavia, il monologo di Manes, il sapiente (p. 135, v. 360 sgg.) allude di fatto alla venuta di Cristo come solo mediatore in grado di riscattare la condizione umana.

⁵⁶⁸ Così, a p. 121, vv. 21-24, si dichiara felice di non avere più obblighi verso la società degli uomini; a p. 122, v. 36, confessa di non aver mai amato di amore umano; pretende di morire, di dissolversi nella natura, dunque di consegnarsi ad essa abbandonando gli uomini; maltratta il buon discepolo Pausania (p. 127, v. 166 sgg.) che ha umano bisogno di appoggiarsi a lui, invitandolo bruscamente a fronteggiare da solo il suo proprio destino, perché ciascuno ha il suo, e non può appoggiarsi agli altri.

⁵⁶⁹ R. Nägele, *Literatur und Utopie. Versuche zu Hölderlin*, Heidelberg, Stiehm, 1978.

⁵⁷⁰ *Ivi*, pp. 203-206. Nägele esamina la crisi finale di Hölderlin a partire dall'oscurità di molti passaggi della sua produzione poetica precedente il periodo della "follia" (cfr. p. 151 sgg.) sottolineando sia il suo tentativo di pensare l'impensabile, sia la sua fuga dalla società nella "natura" (p. 162). Dopo aver rimarcato più volte l'aspetto vitalistico della natura in Hölderlin, come luogo dell'eterna creazione/distruzione, cioè dell'eterna trasformazione, concezione per la quale egli ravvisa un rapporto con Bruno e con il Rinascimento (cfr. p. 125; p. 160; cfr. anche Bodei, p. 24); egli nota inoltre che il concetto di "natura" assume nel XVIII secolo una valenza di critica sociale e culturale, e quindi è una "parola" politica che coincide con il concetto di libertà (pp. 161-162). Essa ha dunque un valore allegorico, e viene tra l'altro usata da Hölderlin come base per la costruzione di un mito nazionale germanico; anche questo è un tema rinascimentale (cfr. p. 180), perché al Rinascimento risale -come abbiamo già visto trattando di Postel- la fondazione dei miti nazionali. Nella Germania priva di un passato nazionale, Hölderlin fonda il mito della natura conferendo, tra l'altro, anche un ruolo alla mitologia greca (pp. 180-181); la ragione profonda di tale movimento in direzione del mito e della natura è da ricercarsi nella mancanza di speranze nel presente (p. 181); l'indissolubilità dei due obiettivi fa sì che gli dei di Hölderlin, assumano il volto delle forze elementari della natura (p. 185) quelle, per l'appunto, nelle quali vuol dissolversi Empedocle.

⁵⁷¹ Cfr. la lettera cit. da Nägele, p. 203.

⁵⁷² Cit., pp. 74-76.

storica dell'utopia intrecciata con la sua irrealizzabilità. Questa testimonianza passa attraverso i decenni della follia, durante i quali tuttavia egli raggiunse alcuni dei suoi vertici poetici con i brevi componimenti dedicati alle stagioni. Qui la natura, l'elemento dominante di tutta la sua ricerca, è una presenza al tempo stesso possente e ovvia, non più allegoria, ma *tautegoria*; Moretti parla di "impressionante presenza delle cose.....nel riflesso della parola".⁵⁷³

Svanisce, in queste liriche, la tensione all'impossibile: il poeta si dissolve nel proprio oggetto, che ora parla tramite la sua voce parole infinitamente semplici -di quella semplicità che è soltanto al termine di un lungo percorso- e perciò di una profondità insondabile. Lo stesso Moretti ha notato altrove⁵⁷⁴ che per Hölderlin "naturalità" e "umanità" erano equivalenti; il suo luogo spirituale, il suo "infinito", fu la natura, ben al di là dell'Io fichtiano. "Hölderlin evoca le forze della natura" ed è "poeta e sacerdote della *phýsis*"; qui, nota ancora Moretti, si deve osservare che "sul suolo greco" la religione di Hölderlin è quella ctonia,⁵⁷⁵ sicché il *Deus sive natura* è in realtà una *Dea sive natura*,⁵⁷⁶ ciò che segna una svolta importante nella concezione del mito destinata a giungere al nostro secolo.⁵⁷⁷ Nota infatti Moretti,⁵⁷⁸ che nel riprendere il sentimento panico dello *Sturm und Drang*, Hölderlin costituisce l'annuncio di Görres, perché "l'assenza di qualsiasi volontà prometeica nella divinizzazione della natura...e la presenza invece costante di un senso di devozione e di ascolto delle forze in essa agenti, sono questi i tratti...evidentemente precorritori delle visioni di Görres". Inoltre, prosegue, nelle ultime composizioni Hölderlin approda ad una devozione cristiana che "non lo conduce affatto nei pressi di Novalis come scopritore del Medioevo; si tratta piuttosto dello Hölderlin che apre la strada a Creuzer, a Görres, a Bachofen".⁵⁷⁹ Questo punto ci sembra nodale, perché nell'allontanare Hölderlin da "Jena" trasferendolo nelle vicinanze di "Heidelberg",⁵⁸⁰ si sottrae non soltanto lui, ma l'essenza stessa più propria del Romanticismo da quegli sviluppi neo-illuministi e idealisti fichtiano-hegeliani che conducono al malintendimento del Romanticismo nell'Io prometeico del moderno, nello Storicismo, e, più in generale, nella "cattiva secolarizzazione" che trascinò l'Assoluto in terra.

Il cosiddetto "Romanticismo di Heidelberg" rappresenta un luogo importante per la trasmissione di pensiero romantico in direzione della modernità, perché in esso restano saldi e si sviluppano quei tratti del Romanticismo che fondano la differenza tra questa rivoluzione antirazionalista, con il suo originario nucleo religioso, e gli esiti idealisti e storicisti che sopravvivono rapidamente a ristabilire l'egemonia dell'ideologico "Occidente". Con la definizione "di Heidelberg" si indica un gruppo di Romantici ivi operanti, dei quali ci limiteremo a prendere in considerazione soltanto Görres, Creuzer e Bachofen, che proseguono ed elaborano in nuove forme il pensiero di Herder, portando ad evidenza il ruolo che ha, nel pensiero romantico, la riscoperta del mito. Si tratta di una corrente antirazionalista destinata ad entrare in pieno nel XX secolo, grazie alla quale prenderà corpo la critica alla fondazione stessa del Razionalismo in Grecia come inizio di un'età nuova e "progressiva", materializzata nel concetto stesso di "Occidente". Intraprendere un esame del pensiero a partire dal mito significa infatti, per usare un'espressione di Moretti, "guardare i Greci da Oriente",⁵⁸¹ vale a dire non

⁵⁷³ *Presentazione* a F. Hölderlin, Le stagioni, Gaeta, Bibliotheca, 1993. L'eleganza di queste liriche era già stata notata da F. Beißner, *Zu den Gedichten der letzten Lebenszeit*, in Hölderlin Reden und Aufsätze, Köln-Wien, Bolan, 1969 (ripreso da Hb.J., dove era apparso nel 1947). Sul diario della follia di Hölderlin, la documentazione fu raccolta, Hölderlin vivente, da W. Waiblinger, *Friedrich Hölderlins Leben, Dichtung und Wahnsinn*, Nachwort: Pierre Bertaux, Wurmlingen, Schwäbische Verlagsgesellschaft, 1982; una traduzione italiana ampliata è costituita da *Hölderlin (Vita, Poesia, Follia)*, con un'Appendice di documenti e testimonianze del periodo 1802-1843, a cura di R. Ruschi, Trad. di D. Mealli, Milano, SE, 1986. Altro testo sull'argomento: F. Hölderlin, *Poesie della torre*, Cura di M. Schneider, Trad. di G. Celati, Milano, Feltrinelli, U.E.F., 1993.

⁵⁷⁴ *Heidelberg romantica*, Lanciano, Itinerari, 1984, p. 32.

⁵⁷⁵ Per il raffronto tra religione ctonia e religione olimpica, che è uno dei fili conduttori di *Il mito e l'uomo*, cfr. ivi i capp. 3-4, pp. 77-137.

⁵⁷⁶ *Heidelberg romantica*, cit., p. 34. A p. 35 nota Moretti che per Hölderlin la natura è madre e sorella della poesia, entrambe caratterizzate dal tratto dello "*Hervorbringen*". Si noti dunque l'equazione generale divino/natura/poesia come rapporto con l'Uno/tutto: questo è il culmine della critica romantica al Razionalismo, ed è significativo che essa coincida con il ritorno del femminile, del notturno, dello ctonio; come avevamo sottolineato ne *Il mito e l'uomo*, l'avvento del maschile/solare/olimpico coincide con il conformarsi del Razionalismo in Grecia.

⁵⁷⁷ È infatti appena il caso di segnalare, che precisamente questa è la svolta che giunge sino a Kerényi attraverso Bachofen; ma Creuzer e Bachofen sono importanti anche per giungere a Jung. Sugli indissolubili legami tra poesia e mito, affermati dai Romantici come critica alla nascente società moderna, figlia dell'Illuminismo, e quindi sul sottofondo sociale dell'intero problema; sulla sua attualità nel XX secolo in rapporto a movimenti di destra e di sinistra; sui suoi rapporti con il pensiero utopico; sul suo permanente significato di critica alla società borghese, alla mancanza di fondamento della razionalità economica, all'assottigliarsi del *lógos* come "superamento" del *mýthos*: cfr. l'articolo di M. Frank, *Die Dichtung als "Neue Mythologie"*, *Mythos und Moderne*, cit.

⁵⁷⁸ cit., p. 33.

⁵⁷⁹ *ivi*.

⁵⁸⁰ Sulla distinzione tra Romanticismo "di Jena" e "di Heidelberg", cfr. Moretti, cit., p. 9 sgg. e i relativi rinvii nelle note.

⁵⁸¹ Cfr. il saggio Baeumler, *Bachofen, Creuzer. Tre stazioni del pensiero mitico*, che costituisce l'Introduzione a una traduzione di loro testi in *Dal simbolo al mito*, Milano, Spirali, 1983, 2 voll.; vol. 1°, p. 11 sgg.; ristampato in G. Moretti, *Hestia. Interpretazione del romanticismo tedesco*, Roma, Iana, 1988, p. 119 sgg. Nei vari saggi raccolti in *Hestia*, Moretti mette a fuoco due percorsi, uno egemone, l'altro sotterraneo, emergente soprattutto dal pensiero poetante, che vanno dal Romanticismo alla modernità. Il primo è rappresentato da un soggetto che "erge se stesso a fondamento" (corsivo suo) e costituisce un percorso che da "Jena" conduce al Nihilismo e al post-moderno (cfr. pp. 191-192); l'altro, che costituisce una critica alla metafisica dell'Occidente e un ritorno al "semplice meditare dei Presocratici" (p. 176) e la premessa di un "reincontro fra la Grecia e la sua provenienza" (*ivi*, corsivo nostro). In questo ritorno a monte di Socrate, un ruolo fondamentale ha la riscoperta dell'universo tutto animato da forze vive che fu di Eraclito (cfr. pp. 177 sgg., a proposito di Spengler) ma fu anche di Bruno, figura importante nel Romanticismo. Questo vitalismo giunge al Romanticismo tramite Paracelso e Bruno, e ne costituisce l'*antecedente alchemico*: non sapremmo infatti come definire altrimenti (a prescindere dalle evidenze che abbiamo abitualmente citato) quella costante del Romanticismo che Moretti (p. 93) ritiene "ancora poco indagata in tutta la sua importanza", cioè la "spiritualizzazione della natura" e la "naturalità dello spirito" (*ivi*). È interessante allora confermare l'appartenenza a questa tendenza, quale anello in direzione degli sviluppi di Heidelberg, di Hölderlin, in funzione

soltanto destituire la pretesa dell'Occidente nel suo costituirsi quale punto d'arrivo di uno *sviluppo ineludibile*; ma anche riprendere più o meno consapevolmente in nuove forme l'antica invettiva di Taziano e il suo *revival* rinascimentale in Postel. Si conferma dunque ancora una volta quella frattura, tutta interna alla nostra vicenda, che vede nel messaggio testamentario -che con la teosofia, il Pietismo e Hamann è alla radice del Romanticismo- il fulcro della critica al Razionalismo in tutte le sue manifestazioni. Inizia tuttavia da questo momento un percorso *ambiguo*,⁵⁸² i cui esiti moderni potranno anche rivelarsi contraddittori rispetto al significato del messaggio testamentario, e che non debbono ritenersi il risultato di un percorso *obbligato*. Facciamo con ciò riferimento ad alcuni approdi degli studi sul mito tra le due guerre, le cui premesse si possono anche reperire -volendolo- nelle dottrine di Görres, Creuzer e Bachofen, ma le cui conclusioni sono esclusivamente a carico delle scelte ideologiche di chi le trasse.⁵⁸³

La fondamentale caratteristica di questi Romantici⁵⁸⁴ nei quali è assolutamente evidente la discendenza da Herder e tramite i quali prendono corpo concetti a nostro avviso fondamentali per la critica al Razionalismo nel nostro secolo, è costituita da una comprensione del pensiero mitico entro una logica del tutto diversa da quella idealista-storicista.⁵⁸⁵ Il mito infatti non viene posto all'*incipit* di un processo storico di *sviluppo* pensato nella logica del *superamento* (onde esso costituirebbe uno stadio infantile del pensiero filosofico-religioso) ma come polo metastorico in legame dialettico con gli eventi storici, quindi eternamente *presente* nella storia, molteplice trasparenza d'Altro che si dà in forme sempre nuove e sempre eguali, simili dunque, o analoghe. Prende corpo perciò la concezione di un "pensiero mitico" che accompagna e nutre il pensiero logico-concettuale secondo la polarità, o, se vogliamo, la dialettica senza fine, caratteristica del pensiero alchemico. Si tratta della stessa polarità di notte e giorno, tenebra e luce, che abbiamo visto sbocciare in Novalis, e che prenderà corpo pienamente in Görres, aprendo così la via -con la ripresa di antiche dottrine sul sogno- alla dialettica tra conscio e inconscio che fonda la psicologia junghiana.⁵⁸⁶

"Dialettica senza fine" non significa assenza di progresso; Görres concepisce però quest'ultimo, sulla scorta di Herder, come un fenomeno organico analogo alla crescita di una pianta; è un processo di metamorfosi insito nel cosmo. Egli pensa perciò, come Herder, un futuro dei popoli nella pace e nella tolleranza, quale realizzazione della comune origine religiosa nell'Uno-tutto, differenziato nei singoli organismi; la "moralità" non può realizzarsi dunque nello Stato, come mostravano gli approdi della Rivoluzione Francese, ma nei popoli.⁵⁸⁷

Questo legame natura-uomo accade evidentemente entro il solito triangolo, cioè nella comune origine divina di entrambi,⁵⁸⁸ ciò che consente di considerare l'operare umano nella scienza e nell'arte come

del suo rapporto con Eraclito e quindi anche con Bruno. Su questo cfr. D. Bremer, *"Versöhnung ist mitten im Streit". Hölderlin Entdeckung Heraklits*, Hb.J. 30, 1996-1997, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 1998.

⁵⁸² Per il quale rinviamo ai citati studi di Moretti, che ci sembra autore attento ed equilibrato nell'imperversare (fortunatamente da qualche decennio ormai datato) delle prese di posizione essenzialmente *politiche* sull'argomento; è noto infatti che alla nascita dell'interesse per il mito furono attribuiti i successivi pericolosi sviluppi "di destra" nel nostro secolo, col risultato (o forse con lo scopo) di attribuire meriti "di sinistra" e "progressisti" al persistente razionalismo storicista post-illuminista: cioè, paradossalmente, proprio alla inossidabile ideologia dello "Occidente". In tal modo si estese -almeno in Italia- una nuvola di nero di seppia su un'intera corrente di pensiero, prendendone a pretesto i percorsi politicizzati "a destra" e obliterando la componente utopica e libertaria della riscoperta del pensiero mitico (ricordiamo al riguardo l'ironica definizione di "italo-comunismo" coniata da Kerényi).

⁵⁸³ Rinviamo, al riguardo, alla breve esposizione ne *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 27-43, in particolare, per quanto concerne le scelte "di destra" all'uso che fece Eliade della distinzione tra tempo (metastorico) del mito e tempo storico, col risultato di introdurre una visione della storia come *decadimento* da uno stato edenico (pp. 29-31). Scelte simili riguardano soltanto i loro autori, il modo cioè in cui essi hanno sviluppato l'eredità romantica, di per sé molto più problematica. Manca infatti, nella concezione romantica del mito, l'incombere di un destino *estraneo all'uomo* (cfr. *La Gnosi*, etc., cit., p. 346); non c'è, in altre parole, un "mito ipostatizzato che incombe sull'uomo" (*ivi*) come avviene nell'evoluzione "di destra" del XX secolo; v'è piuttosto un desiderio di comunione con l'essere originario, una nostalgia delle origini che fa volgere lo sguardo a oriente nell'attesa religiosa di una nuova alba, e perciò di vita.

⁵⁸⁴ L'analisi dovrebbe estendersi anche ad altri autori -Arnim e Brentano prima, i Grimm poi- ma la nostra ricerca, non finalizzata allo studio del Romanticismo, se non per quel poco o quel tanto che rientra negli obiettivi di altra natura che ci siamo posti, si limita soltanto a un breve *excursus* sui tre autori citati nel testo.

⁵⁸⁵ Cfr. al riguardo le pagine introduttive di *Heidelberg romantica*, cit., in particolare pp. 10-11 e p. 23. Le diverse logiche sono così sintetizzate da Moretti, *Hestia*, cit., pp. 67-68: "mentre la corrente idealista si indirizza -per culminare poi di fatto- ad una esaltazione logico-razionale della realtà dialettica, che riesce ad avere ragione del negativo eliminandolo nel 'passaggio' ad un livello spirituale superiore nell'ambito di una 'storia' della ragione, l'*Aufhebung* dunque, il percorso romantico più frastagliato, storicamente poi sconfitto, è inizialmente attratto dalla dialettica degli opposti come dialettica aperta. Su questa strada si muovono sia i romantici di Jena, con l'idea di un'infinita progressività, sia i romantici di Heidelberg nel segno di una simbolicità in grado di unire ogni differenza, senza che nessuna di esse venga eliminata". Sulla progressività "infinita", cfr. *supra* l'analisi di Behler a proposito della diversa dialettica di F. Schlegel, diversa da quella hegeliana; quanto al permanere della *differenza* nella storia (salvo sognare l'utopica composizione degli opposti altrove) nel pensiero simbolico di Heidelberg -una scelta che ricalca la dialettica *alchemica*- essa deve forse ricondursi alla coscienza "eraclitea" di un *pólemos* che pervade un cosmo tutto vivente. Eraclito sembra essere lo snodo che fonda la critica agli sviluppi di un "Occidente" che va da Socrate a Hegel.

⁵⁸⁶ Precisamente in questo Jung si differenzia da Freud: per Jung l'inconscio non è un "rimosso" da portare alla luce della coscienza (Wo Es war, soll Ich werden) ma un eterno *Fons vitae* che oscuramente partorisce dal buio, attraverso il simbolo, il cammino solare dell'individuo, così come la notte partorisce il giorno: esso è dunque un luogo da esplorare "religiosamente", interpretandone il linguaggio *oracolare*; dal Romanticismo di Heidelberg sino a Jung e Kerényi, si nota infatti il ruolo assunto dai Misteri nel panorama della religiosità. Il sogno, come l'arte, diviene elemento creatore di *nuova realtà*, della realtà *in divenire* dell'individuo e del mondo, nella quale gli opposti coesistono (come nel linguaggio oracolare amato da Eraclito); si può dire infatti che l'uomo in tanto pensa concettualmente e "fa" nella sua giornata, in tanto crea il proprio mondo, in quanto il sogno ha partorito l'ambigua U-topia che alimenta il pensiero razionale della veglia, traduzione/tradimento dell'U-topia/infinità che non può mai essere interamente contenuta nel finito e transeunte della storia, ma che vi *traluca* come continua *trasformazione* della mera datità.

⁵⁸⁷ *Heidelberg romantica*, pp. 39-42.

⁵⁸⁸ *ivi*, p. 62: "naturale" e "popolare" si identificano nell'essere entrambi "manifestazione del divino".

continuazione della creazione divina.⁵⁸⁹ Sembra appena il caso di sottolineare che tutto ciò delinea motivi schiettamente propri dell'alchimia spirituale, e non per caso Görres fu un ammiratore di Paracelso, del quale volle tessere l'elogio nel *Vorwort* a *Exposition der Physiologie*;⁵⁹⁰ alchemica è anche l'assunzione analogica della dialettica cosmica entro le polarità del maschile e del femminile, che caratterizza tutte le strutture pensate da Görres.⁵⁹¹

In questa concezione alchemica del cosmo, nel suo vitalismo, è implicita la messa in questione "della grecità come un momento della spiritualità superiore",⁵⁹² non soltanto perché un pensiero "religioso" guarda all'unità del cosmo in Dio, e quindi a una costante presenza dello Spirito in tutti i popoli e nella natura,⁵⁹³ ma anche perché, in una storia concepita come crescita organica da un nucleo originario, la Grecia viene ad aver un "prima" e un "dopo" nella religiosità orientale, dal mito asiatico alla Rivelazione cristiana; il primo come sapere originario, la seconda come suo recupero.⁵⁹⁴ Lo schema, sostanzialmente herderiano, è lo schema "neoplatonico" che si articola sul doppio movimento dell'allontanamento e del ritorno,⁵⁹⁵ ed è importante la sua presenza nel Romanticismo, perché sta a significare che la storia non inizia né termina con lo "Occidente", l'occidente è soltanto un luogo del suo passaggio, ed in particolare esso è, in Grecia, un luogo d'occultamento, dove il "sapere" resta custodito nei Misteri. Görres pensa dunque sotto "l'impronta del sacro" e questo ha un riflesso importante, perché la storia, pensata in tale ambito, "diviene" in modo imprevedibile, per l'insondabilità propria di Dio.⁵⁹⁶

Nella storia, come nell'organismo e nel cosmo, tutto diviene nell'ambito di un'infinita dialettica bipolare, che Görres esemplifica nelle polarità alchemiche di maschile e femminile, che si ripercuotono ovunque in base all'analogia di macrocosmo e microcosmo; i testi di Görres sono, sotto questo profilo, assolutamente omogenei, e si articolano in analisi minuziose (sulle quali non ci dilunghiamo) riassunte in complicatissime tabelle, anche di esorbitanti dimensioni. Il "Professore alla scuola secondaria di Coblenza" che fa della propria conoscenza delle scienze naturali la base per una sistematica ed onnicomprensiva "filosofia della natura", secondo la tradizione paracelsiana,⁵⁹⁷ inizia ad esporre nel 1802 i *Principien einer neuen Begründung der Gesetze des Lebens*.⁵⁹⁸ Ne tralasciamo l'esposizione, limitandoci a sottolineare che la tassonomica, estesa dal cosmo alla psiche,⁵⁹⁹ oltre a formarsi attorno ai poli del maschile e del femminile, si costituisce anche nella polarità positivo/negativo, cui corrisponde, come nel Newton böhmiista di Oetinger, quella di espansione/contrazione.⁶⁰⁰

Più impegnativi gli *Aphorismen über die Kunst*, apparsi nello stesso anno, dove egli interpreta sin dalla *Vorrede* ogni realtà, inclusa quella storico-politica, sulla base della polarità espansione/contrazione. Si afferma qui un principio già rinvenuto in Herder, quello della storia che è momento della storia naturale, ma anche infinità di una dialettica che deve restare irrisolvibile, perché soltanto in essa possono darsi storia e natura: "nella contrazione e nell'espansione battono i polsi della natura".⁶⁰¹ Il testo è tutto un susseguirsi di

⁵⁸⁹ *ivi*, p. 54.

⁵⁹⁰ *Gesammelte Schriften*, Bd II, 2, Köln, Bachem, 1934, pp. 5-15. In esso Görres esprime una forte condanna della parcellizzazione del sapere, rivendicandone l'unità originaria (pp. 8-9). La cosa è notata da Moretti, *Heidelberg romantica*, p. 49, e intesa come necessità di una fondazione cosmologica della scienza; si tratta della sempre incontrata struttura neoplatonica del pensiero, le cui articolazioni fanno capo al fondamento ontologico. Ciò fu notato subito dalla critica (cfr. *G.S.*, loc. cit., p. 10, 42): "Er (scil.: Görres) wärmt die langstvergebene neuplatonische Schwärmerei" che include naturalmente l'uso dell'analogia macrocosmo/microcosmo.

⁵⁹¹ *Heidelberg romantica*, cit., p. 43.

⁵⁹² *Hestia*, cit., p. 39.

⁵⁹³ *ivi*, pp. 39-40. V'è una concezione della natura profondamente diversa: per Hegel "materia da spiritualizzare ed in sé mera negatività"; per Görres "forza opposta allo spirito in senso armonico". La natura non soltanto è "libertà" (cfr. *supra*, n. 570) ma è anche, per i Romantici, un altro modo per dire "oriente" (*Heidelberg romantica*, cit., p. 29) è il luogo dal quale "cresce" la storia. "Naturale" equivale per Görres a "divino" e a "popolare" (*ivi*, p. 62) e infatti il finito è per lui "divino, non copia del divino" (*ivi*, p. 58); Görres è in polemica con Schlegel ponendo non soltanto l'Emanatismo, ma anche il Panteismo come prima espressione religiosa che viene dall'oriente (cfr. *G.S.*, V, p. 308) perché le due cose sono inscindibili. La sacralità delle origini del cosmo e dell'uomo in una logica neoplatonica, dà luogo perciò all'equazione generale romantica: natura = sacro = poesia = mito = storia (*Hestia*, cit., p. 61).

⁵⁹⁴ Il mito cristiano recupera l'antica sapienza dell'India, rendendo noto il contenuto preservatosi tra "Eletti" e "Iniziati" in Grecia, nei Misteri; cfr. *Wachstum der Historie*, *G.S.* III, pp. 390-391; *Glauben und Wissen*, *ivi*, pp. 8-21.

⁵⁹⁵ Per quanto concerne il "neoplatonismo" di Görres e Creuzer, cfr. W. Bopp, *Görres und der Mythos*, Dissertation zu Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, *ivi*, 1974, alle pp. 177-182, dove se ne mostra il legame con Paracelso, la teosofia, la Pansofia, e il neoplatonismo di Sinesio e tardo-rinascimentale; la conoscenza di Plotino è successiva e frammentaria, e fa da conferma alle loro convinzioni. In altre parole, questi Romantici non sono "neoplatonici" perché scoprono Plotino; scoprono Plotino perché sono già "neoplatonici", attraverso la tradizione alchemico-ermetico-teosofica.

⁵⁹⁶ *Hestia*, cit., p. 45. L'oriente a monte della Grecia fu pensato, come si ricorderà, anche dalle correnti inquiete del Rinascimento; si ricordi Postel, ma non soltanto lui. La "Grecia" (ideologicamente intesa come luogo della classicità e culla del Razionalismo) è l'eterno discrimine tra "verità" normativa e verità-testimonianza, esistenziale. La "scoperta" dei grandi Romantici, in primo luogo di Hölderlin, fu la comprensione che la Grecia, nella sua concretezza storica, era altra cosa dalla religiosità olimpica e dagli sviluppi razionalisti; e che tanto a monte (presocratici, religiosità femminile e ctonia, dionisismo) quanto a valle (sincretismo ellenistico-orientale come riscoperta delle origini) essa fu diversa dall'immagine conosciuta nel Razionalismo.

⁵⁹⁷ Come abbiamo visto in più occasioni, la "filosofia della natura" è indissolubilmente congiunta all'ontologia neoplatonica, perché nella natura legge un ordine cosmico onnipervadente, esplicitazione di ciò che è implicito nell'Uno; la lettura inversa risale così il percorso delle emanazioni procedendo dal manifesto all'Ineffabile, attraverso la rete delle analogie.

⁵⁹⁸ *G.S.*, II, 1, pp. 22-55.

⁵⁹⁹ Cfr. p. 47: "Und so spiegelt sich in der äußere Natur die innere". Si pone la precisa corrispondenza paracelsiana delle due nature, materiale e spirituale.

⁶⁰⁰ *ivi*, p. 46.

⁶⁰¹ *ivi*, p. 61, 6.

simmetrie e di armonie, nelle quali si articola o si deve articolare il reale; importante è al riguardo la precisazione che Görres pone sin dall'inizio:⁶⁰² non c'è natura senza intelligenza né intelligenza senza natura; mondo interiore ed esteriore si condizionano a vicenda; profondità e durata, eternità e infinità, li contraddistinguono.⁶⁰³ Parte di qui un'esposizione che sorvoliamo,⁶⁰⁴ ma che conduce ad affermazioni significative, dalle quali l'arte sembra emergere in senso squisitamente alchemico come intervento sulla natura al fine di aiutare l'opera di raggiungimento di un modello ideale, un'armonia "prestabilita".⁶⁰⁵

Questa tensione che percorre la natura e l'arte è dunque dialettica di Uno e molteplice, infinito e finito; dialettica interminabile che scandisce tuttavia un progresso: si cerca sempre qualcosa di migliore, e ciò che non lo è scompare; questa dialettica è dialettica di natura e idea, datità e modello, cioè storia e utopia.⁶⁰⁶ Significativo è allora il processo di conoscenza pensato da Görres: esso è infatti equivalente all'Idealrealismo di Novalis, come ci si deve attendere da una dialettica infinibile che rincorre il mito dell'armonia.⁶⁰⁷ Non è questo, come vedremo, il solo punto di contatto tra Görres e Novalis.

I successivi *Aphorismen über die Organonomie*, del 1803, riconfermano l'ingordigia tassonomica di Görres (che ha costretto il curatore a ricapitolare tutto in tabelle nelle Note) perché il sistema che egli intende sviluppare è basato su un'infinita rete di analogie pensate per stabilire il parallelismo di macrocosmo e microcosmo. In quest'oceano si rinvengono tuttavia passaggi di notevole interesse, che debbono essere segnalati; tra questi i modi "materiali" dell'incontro di anima e natura, necessaria conseguenza del cosmo analogico del quale si sottolinea ancora una volta il modello "paracelsiano", impostato sul parallelismo dei due mondi, quello materiale e quello spirituale.⁶⁰⁸ Questa concezione paracelsiana dei due regni paralleli torna poco dopo attraverso una citazione da Herder che Görres assume nel proprio testo,⁶⁰⁹ ed è fondamentale in tutto il suo pensiero; ma una cosa ancora ci sembra interessante segnalare.

Pagine del tutto singolari, e talvolta anche poetiche, chiudono infatti il testo, dedicate al tema della notte e del giorno, del femminile e del maschile, e del sogno come forma di pensiero diversa ma non meno valida rispetto al pensiero razionale. Scrive Görres che la vita, dalla generazione alla morte, percorre un'orbita tra le diverse età (dunque inizio e fine delineano un'eterna morte/rinascita); analogamente sonno e veglia costituiscono una rotazione quotidiana che esprime quella della notte e del giorno.⁶¹⁰ Nel sonno si risveglia in noi un'altra personalità, un'intelligenza "negativa" e "femminile" che vive nel profondo. La natura emerge e aleggia con inaudite fantasime; si entra nel tempio dello smisurato e dell'infinito. Nel sonno profondo l'Assoluto ci afferra nella sua terribilità, siamo perduti nell'indefinibile e nell'orrore che ci trasferisce in una vuota totalità, in un cavo Nulla infinito; e così via con passi di grande effetto, ma troppo lunghi per esser qui riportati.⁶¹¹

Il "maschile" tramonta specchiandosi nel "femminile";⁶¹² emerge una nuova personalità, un altro Io con sue proprie leggi, perché la Ragione opera fuori della coscienza; la Fantasia si scioglie dai lacci, il momento unificante è vinto e sostituito da una molteplicità variopinta; la forza creatrice fa emergere un'infinità di forme insolite che ci avvolgono svolazzanti e si confondono a caso; ci si apre un mondo di arabeschi che tuttavia mostra la sua profondità. Di qui le vive immagini del sogno, le elevate intuizioni che ci stupiscono, le immagini che afferriamo con acutezza, le chiare percezioni che ci muovono: "nel sonno vediamo perciò la nostra personalità evolvere in immagini in un altro Io".⁶¹³ Nel sonno più profondo la Sostanza infinita si appropria di noi: la teoria del sonno è perciò la teoria del Realismo. La personalità ruota dunque attorno a se stessa passando dalla veglia al sonno, come la terra passando dal giorno alla notte.⁶¹⁴

⁶⁰² *ivi*, p. 66, 26-32.

⁶⁰³ *ivi*, 40-41, p. 67, 3-4.

⁶⁰⁴ Moretti, *Hestia*, cit., p. 16, parla di "capriole" espositive.

⁶⁰⁵ *G.S.*, II, 1, p. 100, 3-8.

⁶⁰⁶ *ivi*, p. 118, 35-43.

⁶⁰⁷ *ivi*, p. 137, 12-18: "Per l'idealista come per il metafisico l'intelligenza è il polo positivo, la natura quello negativo; per il realista come fisico l'ordine s'inverte, per lui la negazione cade là dove per quello è l'affermazione, e il polo sud dell'uno diviene quello nord per l'altro. Il filosofo ideale si pone nel punto d'indifferenza, all'equatore, al mezzo di entrambi; per lui positività e negatività sono soltanto relativi, entrambi egualmente operanti, forze eguali, diverse soltanto nella direzione, dove operano in senso opposto". Cfr. la prosecuzione del concetto sino a r. 28, e la ripetizione e l'ampliamento successivo sino a p. 140. L'argomento è ripreso nella *Miscellanea* a p. 148 (Görres è assolutamente instancabile e inesauribile in materia di analogie) dove si afferma che l'attributo dell'idealista è il telescopio, del realista il microscopio, e poi (p. 149): "Nel mezzo di entrambi sta il mero occhio nudo, che afferra la realtà e la bellezza così come esse si mostrano, che non s'inoltra in nessuna delle due infinità, ma si accontenta di soggiornare nel finito".

⁶⁰⁸ Cfr. *G.S.*, II, 1, p. 182, 17-20: "Come la natura esteriore incontra l'anima tramite i nervi sensitivi, così l'anima la natura esteriore tramite i nervi motori. Sensazioni e percezioni veicolano la natura nell'anima grazie ai primi, i movimenti l'anima nella natura grazie agli altri". Dunque c'è una materialità dello Spirito e una spiritualità della materia, esattamente come nel pensiero alchemico e nella teosofia, della quale abbiamo già notato l'esplicita evoluzione materialista nel corso del XVIII secolo, a partire da un materialismo implicito già da sempre presente, a causa delle sue radici nell'alchimia spirituale.

⁶⁰⁹ *ivi*, p. 191: "Nell'interiore è il fondamento dell'esteriore, perché tramite forze organiche tutto viene costruito all'esterno partendo dall'interno, e ogni creazione è una così perfetta forma della natura, come se non avesse creato altro". Questo concetto paracelsiano della forza interiore che conforma l'esterno, si ritrova nella più volte citata *Rede* di Schelling sulle arti figurative e la natura, del 1807.

⁶¹⁰ *ivi*, p. 327, 37-40.

⁶¹¹ *ivi*, pp. 328-329.

⁶¹² Ricordiamo il valore assolutamente simbolico di questa "sessualità" di Görres, analoga a quella alchemica.

⁶¹³ *ivi*, p. 329, 39-40.

⁶¹⁴ *ivi*, p. 332, 21 sgg.

Certamente però queste conclusioni ci pongono ancora una volta davanti alla concezione romantica della notte, che è un fatto nuovo nella cultura occidentale: la notte romantica non è quella che segue il tramonto, da sempre temuta come “morte” dall’ideologia luminosa dell’Occidente; la notte romantica è quella di chi guarda ad oriente, è attesa religiosa dell’alba di un nuovo giorno, quindi è venerazione della vita come eterna rinascita; la notte è il grembo della Vergine divina che partorisce il *puer divinus*: “nel sogno domina il femminile”.⁶¹⁵

La *Exposition der Physiologie* del 1805,⁶¹⁶ rappresenta un luogo teorico della più grande importanza per il pensiero di Görres, perché è un’opera concepita entro una logica dichiaratamente paracelsista, il cui obbiettivo è stabilire una rete di precise corrispondenze tra macrocosmo e microcosmo. Questo dichiarato paracelsismo ci sembra debba esser rilevato anche ai fini dell’angolatura con la quale riteniamo di guardare al Romanticismo, non soltanto per ciò che concerne i suoi legami ben noti con il vitalismo rinascimentale. Paracelso infatti, come avemmo modo d’illustrare nel capitolo dedicato all’alchimia, rappresenta il luogo di convergenza e di successiva irradiazione di un “neoplatonismo”, che dal mondo islamico al Medioevo occidentale aveva veicolato il sostanziale panteismo, o, quantomeno, panenteismo, che è da sempre alla radice delle scelte eterodosse e che, a nostro avviso, è il più vicino alla religiosità originaria, di matrice “orientale”. Non a caso, crediamo, Paracelso raccoglie infatti, nel suo vitalismo cosmico, anche tutta la tradizione “folklorica” (che sarà poi cara al Romanticismo) nella quale si esprime una visione demonica della natura, vale a dire una concezione della natura come luogo di forze spirituali. L’alchimia, del resto, questo esprimeva, il continuo trapasso dello spirito nella materia e della materia nello spirito. Traguardare il Romanticismo in questa luce, significa dunque allontanarlo da quella visione forse un po’ paludata che intende dare massimo peso al ruolo di Plotino, e riportare il “neoplatonismo” romantico ad una tradizione ben altrimenti sulfurea; una tradizione che, nel contestare il Razionalismo, contesta contemporaneamente, quando se ne diano le circostanze, la cultura egemone che si esprime nell’ideologia dello “Occidente”.

A questo riguardo, ci sembra significativo che precisamente di tali accuse fa menzione Görres ad apertura di libro,⁶¹⁷ prima di riportare un lungo passo di Paracelso in difesa dell’astrologia, ove si espone l’antica concezione di un cosmo tutto continuo e contiguo, nel quale ciò che accade in terra è leggibile anche in cielo. Di Paracelso, Görres difende anche il modo di esprimersi, con un linguaggio che prorompe immediatamente dal cuore senza curarsi delle eleganze stilistiche.⁶¹⁸ Altrettanto significativa è la successiva autodifesa di Görres dall’accusa di mescolare poesia e scienza: il sapere è unitario;⁶¹⁹ anche questa è una presa di posizione antirazionalista. Perciò pensiero e poesia sono la stessa cosa, il sapere parcellizzato è deviante; il sapere è un sapere della vita, la “ewige Natur” non può sbagliare, gli errori sono frutto di un cattivo impiego dell’Intelletto e di una scienza “sofistica”.⁶²⁰ Un alchimista non avrebbe scritto diversamente, come anche non avrebbe potuto difendere meglio l’empirismo della *Erfahrung*.⁶²¹

Compito della fisiologia, afferma Görres, è riconoscere nell’organismo la più grande vita del cosmo: forze vitali agiscono nella materia, profondamente nascoste sotto le forme organiche.⁶²² Materia e spirito sono dunque inscindibili e si rispecchiano reciprocamente; la possibilità di dedurre l’individuale dal generale è giustificata dal fatto che tutto è compenetrato dal divino.⁶²³

Il testo prosegue a partire da questi principi, e il lettore avrà quindi già compreso in quale logica “neoplatonica” esso si fonda; perciò, per non appesantire la trattazione, omettiamo di esporne la pedante tassonomica, e ci limitiamo a sottolineare alcuni punti che ci sembrano significativi.

La Pansofia è apertamente invocata a p. 19, 18 sgg., come scienza che dà conto dell’equivalenza di macrocosmo e microcosmo; l’organologia del corpo umano viene infatti posta al centro della storia naturale; a p. 21, 34, viene inoltre posto a fondamento dell’edificio naturale, sul quale domina il principio dell’unità (*ivi*, 18) il triplice momento newtoniano/böhmiano di contrazione-espansione-movimento.

Quanto alla vita, anche qui si ripete un concetto paracelsiano: essa è suscitata nella materia ad opera dello Spirito, ma la materia ha un ruolo attivo, perché la natura ha ricevuto volutamente in sé lo Spirito irrompente;⁶²⁴ il corporeo dà un baricentro allo spirituale, che appare perciò nel visibile; ogni singola vita fa così parte del divino, e in ogni organismo prende corpo lo sviluppo del tutto in un processo che mostra

⁶¹⁵ *ivi*, p. 331, 11. La natura “feconda” della “notte d’Oriente” opposta alla “notte d’Occidente” che è “notte di morte”, è stata sottolineata da Moretti, *Heidelberg romantica*, cit., p. 52; egli definisce il Romanticismo “un fiore d’Oriente sbocciato in Occidente” (*ivi*, p. 55). Questa notte, che partorisce il giorno (*ivi*, p. 50) accomuna Görres a Novalis (si ricordi, oltre agli *Inni alla notte*, il ruolo fondamentale del sogno profetico in *Enrico di Ofterdingen*). In *Hestia*, cit., p. 55, Moretti riporta inoltre un’affermazione di Görres in *Glauben und Wissen* (G.S. III, p. 42, 1-2): “ciò che il giorno porta alla luce deve essere già contenuto in embrione nella notte”.

⁶¹⁶ G.S. II, 2. In quest’opera (cfr. pp. 12-35; anche, nelle note del curatore, pp. 322-323) Görres dichiara la propria indipendenza nell’ambito di un’influenza di Schelling.

⁶¹⁷ *ivi*, p. 5, 18 sgg.

⁶¹⁸ *ivi*, p. 7, 4 sgg.

⁶¹⁹ *ivi*, 34-40.

⁶²⁰ *ivi*, pp. 8-9.

⁶²¹ *ivi*, p. 9, 30 sgg.

⁶²² *ivi*, p. 17, 1-7.

⁶²³ *ivi*, 25 sgg.

⁶²⁴ *ivi*, p. 79, 24 sgg.

l'Infinito manifestarsi nel molteplice, le cui singole forme ne costituiscono un'espressione approssimativa.⁶²⁵ Il rapporto tra la natura e il mondo intellettuale, che passa, come abbiamo già visto, tramite la recezione sensitiva e la volontà, espressa nel movimento, viene così stabilito grazie all'onnipresenza del divino,⁶²⁶ i due mondi, spirituale e materiale, s'incontrano nel cervello.⁶²⁷

Altro testo nel quale Görres ha potuto esibirsi in un'incredibile tassonomica dell'intero cosmo, è la *Exposition d'un système sexuel d'ontologie*, del 1804,⁶²⁸ corredata da una sesquipedale tabella intitolata *L'Absolue*.

L'Assoluto, dice all'esordio Görres, "è il punto nel quale si perdono tutte le ricerche filosofiche e dove nascono tutte le mitologie". "La filosofia", aggiunge, "cerca questo punto nell'organizzazione del *Grande Tutto* (corsivo suo) ed esso si manifesta alla Mitologia per ispirazione interiore". Esordio ineccepibile: dove la Ragione non può giungere con il suo pensiero concettuale, là inizia il mito col suo *raccontare* un'intuizione che dà conto della coesistenza degli opposti. Si delinea qui la frattura tra Görres e il suo "maestro" Schelling,⁶²⁹ costituita dal ruolo del mito: per Görres esso non rappresenta un luogo lontano entro uno "sviluppo" che lo "supera". Esso costituisce viceversa un luogo metastorico, u-topico, perennemente presente in dialettica con la storia: se la storia è la *manifestazione* del sacro, allora le successioni delle epoche costituiscono i mille volti cangianti del molteplice sotto il quale traspare l'Uno atemporale. In questo senso riteniamo di recepire l'affermazione di Moretti,⁶³⁰ secondo il quale Görres rimase un "pensatore della differenza": fu cioè un vero Romantico, non un idealista; in lui il mito e l'oriente sono, come per Herder, luoghi di eterna rigenerazione della storia in quanto fuori della storia, non *suo inizio nel tempo lineare*, ciò che potrebbe configurare la storia come un luogo d'inevitabile decadimento.⁶³¹

Perciò l'Assoluto si presenta nel tempo con miti diversi che sottintendono la stessa realtà: all'Inizio fu la Trimurti indiana, poi, dopo vari sviluppi, il mito cristiano: secondo l'intuizione di Herder i miti sono tra loro comparabili e segnano le tappe di una storia.⁶³²

Nonostante il trattatello mostri una forte influenza dell'Idealismo,⁶³³ e nonostante il riferimento iniziale a Schelling⁶³⁴ che comporta in tabella lo schema di corrispondenze tra ideale e reale, il vero filo conduttore della tassonomica sembra essere quello della contrapposizione tra principio femminile e maschile, continuamente ripetuto in decine di opposti secondo una logica che richiama quella taoista, con la sua dicotomia di *yin* e *yang* il cui equilibrio esprime una rotazione attorno a un centro.

Ciò è perfettamente coerente con lo schema newtoniano/böhmiano del reale (espansione-contrazione-movimento) adottato da Görres;⁶³⁵ ne consegue la concezione ontologica ben nota, antichissima e recepita dallo Gnosticismo e dall'alchimia, quella dell'Uno che si manifesta nel duale e che rappresenta il luogo ove tutti gli opposti si compongono.⁶³⁶ L'intreccio della dualità con i tre livelli neoplatonici del Vero, del Bello e del Buono⁶³⁷ complica ulteriormente gli schemi, che tuttavia non seguiamo nella loro ossessione, bastandoci aver segnalato la logica che ispira l'esposizione del cosmo di Görres.

Questa logica *romantica* che conduce altrove rispetto all'Idealismo, va particolarmente sottolineata allorché ci si rivolga alle opere nelle quali Görres ha sviluppato la propria concezione della storia, specificamente *Glauben und Wissen* e *Wachstum der Historie*.⁶³⁸

La struttura di *Glauben und Wissen*, irta di polarità e di triadi, non si discosta dalla *hybris* tassonomica che accomuna Görres all'Idealismo e al giovanissimo Novalis, e che non è accattivante, se non altro per quel tentativo d'incartare il mondo nelle parole che è un connotato culturale di classe, decisamente piccolo-borghese, che giunge all'apoteosi in Hegel. L'idea-guida del testo è inizialmente herderiana: il divino si rivela per la prima volta ad oriente, e di esso è possibile una "storia comparata". Si parte perciò dalla Trimurti e si giunge alla Trinità, non senza raffronti con il mito greco. Quel che caratterizza la creazione come

⁶²⁵ *ivi*, p. 80, 12 sgg.

⁶²⁶ *ivi*, pp. 81-82.

⁶²⁷ *ivi*, p. 87, 23.28.

⁶²⁸ *ivi*, p. 203 sgg. Ne esiste una versione italiana (a cura di G. Moretti, Roma, Cadmo, 1984) alla quale ci riferiamo per quanto concerne la *Prefazione*.

⁶²⁹ Su questo argomento cfr. la *Prefazione* di Moretti, cit.

⁶³⁰ *ivi*, p. 10.

⁶³¹ Cfr. *supra*, nn. 582-583; questa è la visione cosiddetta "di destra" del mito, in voga soprattutto tra le due guerre, che nasce da una lettura "hegeliana" di Görres, Creuzer e Bachofen: cfr. *Hestia*, cit., pp. 140-143 (o anche *Dal simbolo al mito*, cit., vol. 1°, pp. 33-35).

⁶³² Questo tema viene poi sviluppato in *Glauben und Wissen*, del 1805.

⁶³³ Sottolineata da Moretti in *Prefazione*, cit., p. 10; p. 14.

⁶³⁴ *G.S.* II, 2, p. 203, 15.

⁶³⁵ *ivi*, p. 204, 38.

⁶³⁶ *ivi*, pp. 203, 39 - 204, 5: la circolarità del Tutto, in Görres si chiude con il ritorno del duale nell'Uno nell'ambito della natura organica, unione di materiale e spirituale. Qui ci sembra di cogliere un'eco della teosofia böhmiana: la perfezione del divino è nella sua manifestazione materiale. Moretti, in *Introduzione* a J. Görres, *La sacra storia*, Milano, Spirali, 1986, p. 12, parla infatti di "rivalutazione del finito nella sua interezza, e non soltanto del finito spiritualizzato" (il testo è ristampato anche in *Hestia*, cit., pp. 46-62).

⁶³⁷ *ivi*, p. 205, 25-28. Esiste inoltre, nella tassonomia görresiana, una triadicità dialettica (che abbiamo visto espressa nello schema contrazione-espansione-movimento) rilevata da Moretti in *Prefazione*, cit., p. 17; qui egli nota tuttavia che l'opera di Görres è sostenuta non già dal triadismo dialettico idealista, ma dal dualismo polare romantico. Ci sembra una notazione essenziale per non confondere Görres con l'Idealismo, o, peggio ancora, interpretarlo hegelianamente.

⁶³⁸ *G.S.* III; le opere sono, rispettivamente, del 1805 e del 1807. Una loro trad. it. è stata curata da Moretti, *La sacra Storia*, cit., dalla quale prendiamo in esame la citata *Introduzione*, che ci sembra rappresenti la guida giusta per la comprensione dei testi.

emanazione, è la polarità sessuale⁶³⁹ che dà luogo alla strutturazione polare di tutto il reale; così, ad esempio, Intelligenza e Fantasia si configurano come giorno e notte, maschile e femminile.⁶⁴⁰

Nelle polarità e nelle triadi si articola così la storia dell'Universo intesa come effluire di una sovrabbondanza nel processo dell'autoconoscenza divina;⁶⁴¹ concezione, questa, fondamentalmente böhmanica, nel senso di un Dio la cui essenza volontaristica s'identifica col divenire, il cui *télos* è farSi manifesto. La teogonia è dunque cosmogonia, come anche si poteva notare nel mito greco;⁶⁴² il finito perciò non è estraneo al divino;⁶⁴³ e poiché, herderianamente, la storia del cosmo è tutt'uno con la storia dell'uomo, la storia *tout court*, nella sua interezza di storia naturale e umana, diventa "sacra" (secondo la definizione di Moretti). Nella storia si manifesta il divino⁶⁴⁴ attraverso un processo organico circolare, nel quale il femminile/notturno genera il maschile/diurno.⁶⁴⁵

Nel gioco delle polarità e delle analogie, Görres stabilisce così che arte e Fantasia sono femminili; scienza e Ragione, maschili;⁶⁴⁶ il che non significa però che l'arte sia subordinata alla scienza, perché entrambe perseguono la stessa verità, nel particolare o nell'universale.⁶⁴⁷ Poiché però le polarità si ripetono a più alti livelli, salendo oltre la Ragione, debordando cioè verso l'Assoluto, oltre il regno degli opposti, la teosofia subentra alla scienza, come autentica metafisica che può giungere alla magia; parimenti la Fantasia, trascendendo l'intelligenza, diviene religione. Si stabilisce così un sistema di proporzioni, nel quale Fantasia:religione = scienza:teosofia; cui si può aggiungere come terzo membro = volontà:santità allorché si sale alle leggi divine.⁶⁴⁸ Se ora esaminiamo di nuovo questo sistema di equivalenze nella direzione inversa, ci si rivelano interessanti conclusioni: nella scienza le idee sono soltanto *immagini di ciò che è più in alto delle idee*; quanto alla religione, allorché essa abbandoni il suo luogo ineffabile, si manifesta nell'arte sotto forma di bellezza ideale.⁶⁴⁹ Si chiude dunque sempre allo stesso modo il cerchio romantico: l'arte è *rappresentazione* di una verità ineffabile, intuita al di là dei limiti della Ragione.

Anche il mito è manifestazione di Dio; tramite l'Immaginazione esso ce ne mostra il lato estetico, mostrandoci come la più alta personalità che unisce tutto in Sé, e Si effonde sui mortali raccogliendoli nel Suo cuore: *il Dio del mito è perciò un Dio poetico*.⁶⁵⁰ Mito e poesia trovano dunque nel comune riferimento estetico al divino, il senso profondo della loro unità. Qui Görres passa a distinguere un Dio della fede e un Dio delle idee, definendoli "del Sud" e "del Nord"; Görres propende per il primo, definito "romantico"; nel Sud cattolico è il mondo dell'arte e delle cerimonie, ove domina l'Immaginazione, mentre nel Nord protestante domina la libertà, che però si riferisce all'astratto, al mero spirituale; più che all'arte, allude alla poesia.⁶⁵¹

Qui inizia un nuovo processo triadico di approccio al divino che tralasciamo, nel quale le filosofie di Jacobi, Schelling e Fichte divengono il volto della Trimurti (sic!). Non tralasciamo viceversa di notare il luogo nel quale culmina la storia sorretta dalla fede e dalla scienza: in un'autentica Apocatastasi.⁶⁵² Per giungere a ciò il mondo degli uomini e le forze loro tutte, dovranno però unirsi per esprimere il Maestro che vaga incognito tra loro; arte e scienza sono le ali che faranno volare l'umanità in questo volo, ma l'energia che le muove potrà essere soltanto la moralità.

Se si osserva con attenzione questa conclusione, si scopre che vi si auspica la riunione delle facoltà scisse (Fantasia e Ragione, ad opera della volontà): la fine dello stato postlapsario e il ritorno a quello edenico coincide dunque col ritorno al perduto *sensus communis* di Oetinger, cioè all'uomo perfetto (der vollkommene Mensch) di tutta la tradizione spiritualista, un uomo diverso da quello storico, un uomo u-topico.

Ciò ribadisce a nostro avviso il significato epocale della svolta di Böhme e delle esperienze maturate nelle agitazioni del XVI secolo: l'utopia è trasferita dalla pretesa di costruire una società perfetta, alla speranza di costruire l'uomo perfetto, spostando così il punto focale dalle astratte geometrie dell'intellettuale rivoluzionario alle concrete responsabilità individuali. Questa è una posizione antirazionalista che però punta l'indice anche contro il razionalismo subalterno.

Naturale complemento all'utopia di *Glauben und Wissen*, è la concezione religiosa della storia di *Wachstum der Historie*; concezione che già nel titolo contiene la premessa herderiana di un "crescere" della storia come fenomeno organico "vegetale".

⁶³⁹ Cfr. p. 11, 20 sgg.

⁶⁴⁰ *ivi*, p. 29, 18-28.

⁶⁴¹ *ivi*, p. 40, 24 sgg.

⁶⁴² *ivi*, p. 20, 3.

⁶⁴³ *ivi*, p. 40, 29-30.

⁶⁴⁴ Nota Moretti, *Introduzione*, cit., p. 22, che il Romanticismo ha contribuito in tal modo a ritardare l'emergere del Nihilismo, perché in questa concezione della storia resta sempre immanente il sacro.

⁶⁴⁵ In questa storia infatti è assente il concetto di costruzione in pura *ascesa* (Moretti, cit., p. 21) concetto, questo, essenzialmente storicista; per la stessa ragione si deve notare che è anche assente il concetto di *allontanamento*, che caratterizza la lettura "di destra" di Görres. Ci sia consentito ribadire perciò la nostra concezione di una sostanziale analogia tra visione "progressista" e "reazionaria" della storia; si tratta, in entrambi i casi, di tendenza utopica.

⁶⁴⁶ *G.S.* III, p. 44, 4-5 e 35-36.

⁶⁴⁷ *ivi*, p. 47, 22-24.

⁶⁴⁸ *ivi*, p. 51, 26 sgg.

⁶⁴⁹ *ivi*, p. 53, 15 sgg.

⁶⁵⁰ *ivi*, pp. 54, 37 - 55, 14.

⁶⁵¹ *ivi*, pp. 57, 1 - 58, 7.

⁶⁵² *ivi*, p. 70, 3-11.

La stessa premessa all'opera è autoesplicativa, perché s'intitola *Religion in der Geschichte*, e sviluppa con linguaggio alato una concezione della storia nella quale è già *in nuce* il senso di ciò che segue: la storia è un evento "naturale", un'intima necessità di un mondo tutto animato nel quale si sviluppa un programma già da sempre inscritto; è una *totalità* mossa da interiore *necessità* nella quale *si mostra* ciò che in essa è velato; è un geroglifico che il sapiente sacerdote interpreta, leggendo il *segnato* che è rivelazione della *signatura*.⁶⁵³ La storia ha dunque un senso nascosto, *deve* averlo,⁶⁵⁴ e si realizza nell'uomo ove convergono le due nature, quella terrena e quella divina, materia e Spirito, e *vi si fondono*.⁶⁵⁵ L'eco paracelsiana ci sembra evidente; ma questa duplice natura è qui ben più romanticamente elaborata nella duplicità di vita "naturale", notturna, attenta ai geroglifici dei sogni; e vita spirituale, diurna, alimentata dalle sorgenti del sogno.⁶⁵⁶ La vita dell'uomo, e così la storia, pulsa dunque continuamente tra notte e giorno, *mito e logos*, *utopia e "storia"*; la storia è qualcosa di più ampio della mera datità, è un fiume alimentato dalle sorgenti in U-topia. Questa è l'eterna dialettica della storia di Görres, nella quale tuttavia esiste un progresso; non però nel meccanismo triadico del *superamento*, bensì in quello organico di "crescita" (*Wachstum*) interiore.⁶⁵⁷ il punto di discriminare è che nella dialettica duale di Görres non si giunge alla spiritualizzazione della materia, perché *non vi si deve giungere*; a questo movimento si contrappone infatti *alchemicamente* la materializzazione dello spirito, e il culmine del processo può quindi paragonarsi alla creazione del *Rebis*.

La storia di Görres è davvero "sacra", perché è disvelamento di ciò che già da sempre la presuppone: la presenza del divino nella materia, che si mostrò agli albori come religione di natura,⁶⁵⁸ come *mito*. Lo sguardo rivolto al mito si manifesta come conclusione d'una vicenda che passa per la teosofia di Böhme, Hamann ed Herder, vicenda che, sulla scorta di un primitivo nucleo testamentario, ha fatto della storia la *manifestazione del divino in terra*. Siamo infinitamente lontani dalla "cattiva secolarizzazione" storicista che vuol trascinare in terra l'Assoluto tramite il concetto di "superamento", *eredità del razionalismo illuminista*. Ciò che sta ad indicare qui il Romanticismo è infatti *l'impossibilità di razionalizzare completamente il sacro, e la hybris che sottintende tale operazione*; come nota in modo pertinente Moretti:⁶⁵⁹ "Ascoltare i romantici significa allora porre attenzione ad un'eredità spirituale dell'Occidente che può avere grande importanza per l'attuale situazione del pensiero; i romantici hanno infatti avversato anzitempo l'identità idealistico-speculativa di *Begriffentfaltung* e di *Weltentfaltung*, prima del tardo Schelling e sotto molti aspetti con risultati più dirompenti. Essi non hanno mai creduto alla realtà di una *Aufhebung* teleologicamente strutturata, hanno sentito immediatamente *la violenza di un simile procedimento nei confronti della finitezza*" (l'ultimo corsivo è nostro).

Non credere alla *Aufhebung*: questo anche significa la rivalutazione romantica del Medioevo, che in Görres può anche assumere la forma ironica di non credere alle "magnifiche sorti", allorché l'uomo insista a non divenire migliore:⁶⁶⁰ sinché l'uomo non cambia, non cambia neppure la società. "Rivalutare" significa anche: far attenzione a non disprezzare; al di là dei toni profetici, la "sacra storia" di Görres è meno ingenua di quel che sembra.

Un ultimo testo di Görres che prendiamo in esame è la *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, del 1810 (G.S., V. Bd.) un testo molto ampio che ripercorre il tema herderiano della *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*: la storia emerge da una mitologia comparata che mostra il ripetersi tra i vari popoli di un complesso mitico originario dell'oriente. Anche qui viene pensata l'indissolubilità del momento "naturale", materiale, da quello spirituale, divino; assai interessante è però l'*incipit* che fa risuonare l'antica visione di Avicbron e Bruno: "Per prima cosa la divinità è emersa dai suoi sacri misteri, e la sua apparizione fu *la materia* (corsivo nostro) e l'Universo visibile".⁶⁶¹ Ciò che di quei misteri rimane oscuro, apparve nella storia; il divino è dunque onnipresente⁶⁶² e ogni storia è storia delle religioni.⁶⁶³ Questa storia ha come punto di partenza un mondo "prebabelico": "All'inizio c'era un solo mito, un solo servizio divino, una sola Chiesa e anche un solo Stato e un solo linguaggio",⁶⁶⁴ "tutti erano uniti in una sola famiglia".⁶⁶⁵ Lo Stato originario era regno di natura "perciò Stato sacerdotale e Teocrazia".⁶⁶⁶ Parte di qui una storia che, di mito in mito, di popolo in popolo, procede, come abbiamo già visto, da oriente a occidente; la "corrente della storia" passa così dall'India all'Asia anteriore, e giunge ai Semiti,⁶⁶⁷ la cosmogonia del Pentateuco, ad esempio, viene dall'Egitto.⁶⁶⁸ Così si

⁶⁵³ *Ivi*, pp. 365-366.

⁶⁵⁴ *Ivi*, pp. 367, 37 - 368, 6.

⁶⁵⁵ *Ivi*, p. 370, 21-25.

⁶⁵⁶ *Ivi*, p. 371, 24 sgg.

⁶⁵⁷ Cfr. le pertinenti notazioni e citazioni di Moretti, *Introduzione a La sacra storia*, cit., pp. 21-23.

⁶⁵⁸ G.S. III, cit., p. 382, 17 sgg.

⁶⁵⁹ *Introduzione*, cit., p. 17 (*Hestia*, p. 54).

⁶⁶⁰ Cfr. *Aurora Beiträge* 10, G.S. III, pp. 81-83.

⁶⁶¹ G.S. V, p. 17, 1-2.

⁶⁶² *Ivi*, p. 18, 15.

⁶⁶³ *Ivi*, p. 19, 14-15.

⁶⁶⁴ *Ivi*, p. 21, 30-31.

⁶⁶⁵ *Ivi*, p. 22, 19-20.

⁶⁶⁶ *Ivi*, p. 23, 17-18.

⁶⁶⁷ *Ivi*, p. 161.

⁶⁶⁸ *Ivi*, p. 245, 14-15.

snoda il testo, che delinea, come fece Herder, una storia dell'umanità rintracciata nell'evoluzione e nella migrazione dei miti.

Compagno di riflessioni di Görres ad Heidelberg fu Creuzer, che nel 1810 pubblicò, e nel 1819 rivede, in seconda edizione, la *Symbolik und Mythologie der alten Völker*.⁶⁶⁹ Con lui gli studi sul mito prendono l'avvio che condurrà all'importante ruolo che assumeranno nel dibattito culturale del XX secolo, anche se proprio lui dà del mito una visione "riduttiva". Ciò che soprattutto interessa Creuzer è infatti il simbolo, che con lui emerge chiaramente con i connotati che gli resteranno poi; il mito è per lui, nei confronti del simbolo, qualcosa di più lontano dei confronti del nucleo originario, la manifestazione del sacro nella storia.

Gli assunti fondamentali della ricerca di Creuzer, in base ai quali la ricerca stessa si sviluppa, sono messi in evidenza già nella *Prefazione* alla 1ª ed. del 1810, riportata nuovamente nella 2ª ed. del 1819.⁶⁷⁰ Qui egli mostra una visione della storia del tutto analoga a quella di Görres, che può così riassumersi: la religione è la migliore via per la conoscenza dei popoli; il Cristianesimo è il suo più alto raggiungimento; prima del Cristianesimo essa era apparsa nella sua luce originaria in oriente, e si era conservata in Grecia soltanto nei Misteri. Le fonti più importanti per ricostruire il quadro originario e il percorso, sono i *testi dei Neoplatonici*, che costituiscono infatti il nerbo delle fonti di Creuzer, come anche lo sono per Görres; ciò è coerente con l'assunzione -da parte di Creuzer- della centralità dell'espansione ellenistica e della fondazione di Alessandria, per il recupero del più antico patrimonio.⁶⁷¹

Si noti che questa impostazione è tuttora significativa nella successione che introduce; gli studi sul mito di questo secolo hanno infatti portato alla luce il movimento "di ritorno" che ha luogo nel sincretismo ellenistico-orientale e nei suoi mitografi, in quanto i Greci riscoprono nei miti orientali i loro stessi miti più antichi, obliterati dalla religiosità olimpica.⁶⁷² In Creuzer essa tuttavia si accompagna ad una singolare concezione del rapporto tra simbolo e mito, forse da attribuirsi, almeno "psicologicamente", al ruolo esorbitante allora attribuito alla Grecia omerica e al mito olimpico nel concetto stesso di "mito". Secondo Creuzer infatti, il mito rappresenta un'evoluzione storica del simbolo, rispetto al quale costituisce un "meno", in quanto pretende di "parlare" il simbolo, di per sé muto e tautegorico;⁶⁷³ esso è concepito come una creazione essenzialmente greca.⁶⁷⁴ Sotto questo profilo, il passaggio dal *mythos* al *lógos* appare a Creuzer meno epocale del passaggio dal silenzio del simbolo al mito-racconto.⁶⁷⁵ Il mito è dunque inferiore al simbolo, più lontano dalla rivelazione, in quanto allegoria.⁶⁷⁶

Il quadro storico di riferimento per Creuzer è dunque simile a quello di Görres, avendo *incipit* in oriente (India, Persia, Egitto); poi, raccogliendo il racconto di Erodoto, Creuzer fa dei primitivi abitanti della Grecia, i Pelasgi, coloro che recepirono dall'Egitto la religiosità orientale, successivamente obliterata sotto l'invasione ellenica e l'avvento del mito omerico. Il materiale che egli ritenne di portare a sostegno della propria tesi, gli costò il duro attacco dei filologi, dando inizio ad una vicenda di opposte fazioni destinata a proseguirsi sin nel nostro secolo. Quel che c'interessa sottolineare al riguardo è soltanto una notazione di Moretti,⁶⁷⁷ perché essa ci sembra pertinente al limitato angolo d'indagine delle nostre note: nell'attacco dei filologi, il furore messo in campo lascia trasparire l'immediata intuizione della posta *veramente* in gioco, la *superiorità* della religione omerica. Per chi tenga presente il legame della religione olimpica con gli sviluppi del Razionalismo, legame da noi recepito ne *Il mito e l'uomo*; e consideri che questa nostra ricerca, culminante con il Romanticismo, costituisce il tentativo di enucleare i lineamenti di una possibile continuità di un pensiero che neghi il primato del Razionalismo, fondato sull'assunzione a paradigma della Grecia classica; vedrà bene come a partire da Creuzer vada delineandosi un altro filone, parallelo alla discussione sul ruolo dell'arte, che fa del pensiero religioso neoplatonico-alchemico-teosofico e della sua convinzione di un divino che traluce nel manifesto, il punto d'avvio per una rinnovata critica. Tanto l'arte quanto il mito vi vengono identificati -ed in ciò assimilati- come il luogo della coesistenza degli opposti; il luogo ove si superano le aporie della Ragione attraverso un pensiero che sa andare *oltre* la Ragione stessa, fissando direttamente lo sguardo nell'*Altro*, che traluce sotto il manifesto ma che non può esser letto *se non nel manifesto*. Tutto il reale -la natura, la storia e

⁶⁶⁹ Leipzig und Darmstadt, Heyer und Leske, vol. 1°, della quale Moretti ha tradotto le pp. 3-239 (*Allgemeine Beschreibung des symbolischen und mythischen Kreises*) in *Dal simbolo al mito*, cit., vol. 2°.

⁶⁷⁰ Questa *Prefazione* non è tradotta da Moretti nella sopracitata trad. it.

⁶⁷¹ *Symbolik*, cit., p. 203; nella trad. it. (che useremo in seguito) p. 117.

⁶⁷² Il problema riguarda essenzialmente l'obliterazione e il recupero del culto della Grande Madre, un culto che sarà oggetto della ricerca successiva di Bachofen; questo "ritorno" è testimoniato dalla cultura neoplatonica ed è documentato negli studi di Kerényi e di Eliade. La vicenda è brevemente riassunta nel Cap. 3° di *Il mito e l'uomo*, cit. (pp. 77-107).

⁶⁷³ Il simbolo, da *syμβάλλειν*, unisce ciò ch'è separato, è "uno composto da due"; in esso il divino si mostra così come può darsi nel finito; è il solo modo di racchiudere l'infinito nel finito. Esso rappresenta perciò la *rivelazione originaria* che caratterizza l'oriente; cfr. *Dal simbolo al mito*, cit. vol. 2°, pp. 15-31, e la tabella di p. 24 (*Symbolik*, p. 27) che mostra anche l'importanza attribuita da Creuzer ai Pitagorici per il loro condensare il simbolo in figure matematiche, e per il loro parlare attraverso sentenze (*συμβόλοις*).

⁶⁷⁴ Il mito è un "simbolo pronunciato" (*Symbolica, etc.*, trad. it., p. 57), "l'Ellade...è e rimane la madre dei miti...ed Omero il figlio più fecondo e più rassomigliante a questa madre" (*ivi*, p. 113, corsivi suoi; cfr. anche p. 53 e n. 36). Sminuire il mito rispetto al simbolo è dunque *sminuire la Grecia olimpica rispetto all'antecedente orientale e alla rivelazione cristiana*; questo è un attacco alla concezione tutta luminosa della Grecia di Winckelmann, ritenuta poi da Hegel nella sua affermazione della superiorità della Grecia rispetto all'oriente.

⁶⁷⁵ *ivi*, pp. 31-33.

⁶⁷⁶ *ivi*, pp. 45-46.

⁶⁷⁷ *Introduzione*, cit., p. 64.

con esse l'arte, *creazione* dell'uomo- diviene dunque simbolo, ostensione di se stesso eppure d'Altro; se il simbolo è l'infinito racchiuso nel finito⁶⁷⁸ e l'arte coglie l'universale nel particolare, allora il sapere stesso è poetico, è un sapere che *traluca nel fare*, e che può esser chiuso in concetti soltanto a patto di amputarne la pienezza e di *ideologizzarlo*. Quanto alla storia, nella sua simbolicità essa pone in essere la dialettica dell'infinito col finito, una dialettica nella quale le infinite forme del finito si rapportano all'identica infinità, rispetto alla quale indicano l'invincibile *differenza*. La storia dunque *diviene ma non ha alcun télos*,⁶⁷⁹ perché non può trovare una *direzione* nell'impercorribile infinità; il "superamento" storicista è dunque *ideologico*, è l'ideologia dell'Occidente.⁶⁸⁰

Con Creuzer si apre dunque un nuovo capitolo il cui più immediato prosecutore fu Bachofen, nel quale l'elemento ctonio e femminile assumono definitivamente un ruolo fondamentale nella comprensione della storia.⁶⁸¹

L'opera di Bachofen è stata inserita da Moretti in connessione con una linea di pensiero che ne fa non soltanto il continuatore di Görres e Creuzer, ma anche il riferimento per una linea di pensiero che giunge a Klages ed Heidegger; egli ne fa essenzialmente un continuatore dell'interpretazione simbolica della storia, che si oppone alla linea idealista-storicista hegeliana; diversa fu, come già accennato, l'interpretazione data da Baeumler nel 1926.⁶⁸² Come avremo occasione di notare, Bachofen si muove su entrambe le sponde, perché la sua "storia" è al tempo stesso simbolica e direzionata nell'ottica del "superamento"; inoltre non possiamo ignorare che vi è un aspetto ideologico *attuale* in questa disputa, la cui ragione consiste in buona parte nella collocazione di Bachofen in "campi" che si danno soltanto tra le due guerre, e ancora, ma in forme diverse, nel secondo dopoguerra.

Moretti ha tenuto a sottolineare al riguardo che la "simbolica della storia" romantica non ha nulla in comune con la filosofia della storia hegeliana,⁶⁸³ e che grazie alla prima si scopre il fondamento religioso dell'esperienza della natura che fonda i Misteri: il Romanticismo scopre dunque, in antitesi alla visione illuminista della "greco- come eterna fonte di bellezza estetica e formale", alla "solarità" attribuita allo "spirito greco", il suo aspetto "sotterraneo e funebre".⁶⁸⁴

L'importanza degli aspetti "funebri" della cultura è una scoperta di Bachofen con *Il simbolismo funerario degli antichi* (cit.) del 1859. Bachofen parte da un presupposto che è quello stesso di Creuzer: il simbolo "dice" quel che non si può dire in concetti, perché è l'infinito calato nel finito. Tuttavia la sua posizione nei confronti del mito è diversa: pur partendo da un rapporto mito/simbolo simile a quello di Creuzer,

⁶⁷⁸ *Simbolica, etc.*, pp. 37-38.

⁶⁷⁹ Nella storia simbolica vige la legge della metamorfosi, cioè del ritorno in nuove forme del simile (non dell'eguale): così Klages leggerà Bachofen; cfr. *Materialien zu Bachofens "Das Mutterrecht"*, hrsg. von H.J. Heinrichs, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, pp. 126-127.

⁶⁸⁰ Ma anche una utopia: su questa paradossale conseguenza, che vede nell'utopia l'altro volto del Razionalismo, cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., pp. 350-351. Il volto utopico dello Storicismo è il Gioachimismo; la stessa presenza di un fine nella storia fa del secondo una tensione al cambiamento, del primo una giustificazione dello *status quo*; del secondo l'aspirazione all'inversione del percorso verso il "ritorno", del primo la pretesa di una sua eterna continuazione, perché la "cattiva secolarizzazione" ha comunque mantenuto la tensione all'Assoluto del pensiero religioso, togliendole però il luogo u-topico del compimento che viene trasferito in terra, in una storia appiattita nell'unidimensionalità della sua datità. Un'interpretazione di Creuzer che lo inserisce nel "Gioachimismo" idealista con Hölderlin e Schelling, è data da M. Frank, *Der kommende Gott*, cit. Il punto di riferimento è lo schema (sviluppato da Creuzer a partire da un primo nucleo herderiano) in base al quale il Cristianesimo è lo svelamento, il rendersi essoterico del contenuto esoterico dei Misteri, nei quali si custodiva il ricordo della rivelazione primitiva. In ciò Cristo ricalca la figura di Dioniso, che Creuzer recepisce come sottofondo non olimpico della religiosità greca (cfr. Baeumler, *Einleitung*, cit. *infra* in n. 681, p. XCIX sgg., in particolare p. CVII; Creuzer fu l'anti-Winkelmann che orientalizzò l'antichità) così come esso appare nel mito orfico (cfr. Frank, p. 89). Egli è dunque il Dio morto e risorto, primo e ultimo, che irrompe come anelito di libertà nel mondo della Legge, di Zeus e di Jahwè (cfr. *ivi*, p. 39). Su Dioniso e sul mito orfico, cfr. anche *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 148-164, dove abbiamo però segnalato i dubbi degli studi più recenti, relativi alla lunga evoluzione del mito, che si avvale forse di contributi tardi, essenzialmente gnostici. La similitudine tra Cristo e Dioniso appare rafforzata dal fatto che entrambi nascono da una donna; entrambi rappresentano dunque il farsi uomo del Dio, e il farsi Dio dell'uomo (cfr. p. 326). Si noti qui la ripetizione dell'antica intuizione gnostica, notata anche da Frank, pp. 349-350 in n. 21. Complessivamente dunque, Frank inserisce Creuzer in una linea che include Hölderlin, Schelling e il Pietista dell'*Erweckung* Kanne (contemporaneo di Creuzer) in una visione della storia che non potremmo definire "simbolica", e che resterebbe, al contrario, "messianica" come nell'Idealismo, quindi coerente con la metafisica occidentale: cfr. anche *Gott im Exil*, cit., p. 9 sgg. Questa diversa collocazione, che va vista nell'ottica di sviluppi successivi della riflessione su Bachofen (Nietzsche, Klages, Kerényi, Baeumler) mostra l'attualità *ideologica* del problema del mito sollevato dai Romantici: secondo una lettura idealista-storicista, cioè intrinsecamente "gioachimita", discenderebbero di lì le ideologie di destra e di sinistra che hanno insanguinato il secolo nella pretesa di un "compimento dei tempi" totalmente (cioè, totalitariamente) secolarizzato. A noi questa lettura, che c'è stata e non ci sembra del tutto ingiustificata, sembra però tradire altri significati più attuali della ricerca di Creuzer e di Görres, quelli cioè che fanno del pensiero mitico e della simbolicità della storia, una critica dell'ideologia dell'Occidente. Insistiamo perciò nel ricordare ancora quanto più volte notato, cioè che gli esiti del Romanticismo sono sempre *ambigui*.

⁶⁸¹ J.J. Bachofen, svizzero, docente di Diritto Romano, membro del Consiglio della città di Basilea (1815-1887) ha costituito il centro di una disputa accesa già nel secolo scorso, e ripresa tra le due guerre quando la sua opera divenne oggetto di rinnovato interesse; benché decisamente dislocato (quattro decenni) rispetto alla prima generazione romantica, egli viene qui preso in considerazione perché costituisce uno sviluppo ulteriore del pensiero di Görres e Creuzer (ai quali è strettamente connesso) non senza una marcata ambiguità tra la concezione simbolica della storia (quella rintracciata da Moretti) e una concezione idealista-storicista, evidente nella periodizzazione delle "successioni" storiche in direzione di stadi "superiori". Su di lui, oltre ai testi di Moretti, cit., abbiamo consultato i *Materialien zu Bachofens "Das Mutterrecht"*, cit., che raccolgono significativi passi scelti della vastissima letteratura; la grande *Einleitung* di Baeumler alla sua edizione parziale di *Das Mutterrecht* (sotto il titolo *Der Mythos von Orient und Occident*, München, Beck, 1926) parzialmente tradotta da Moretti in *Dal simbolo al mito*, cit.; inoltre, in trad. it., *Il simbolismo funerario degli antichi*, a cura di M. Pezzella, Pres. di A. Momigliano, Intr. di G. Arrigoni, Pref. di M. Pezzella. Napoli, Guida, 1989; *Il matriarcato*, ed. it. a cura di G. Schiavoni, trad. di G. Schiavoni e F. Jesi (con due saggi dei traduttori) Torino, Einaudi, 1988, 2. voll.

⁶⁸² Di Moretti cfr. *Hestia*, cit., p. 96; *Heidelberg romantica*, cit., p. 121 e p. 130; di Baeumler la citata *Einleitung*.

⁶⁸³ *Hestia*, cit., p. 94.

⁶⁸⁴ *ivi*, p. 98.

diversa è infatti la valutazione che egli dà dello scarto. Scrive infatti Bachofen:⁶⁸⁵ “Il mito è l’esegesi del simbolo. Esso sviluppa una serie di azioni esteriormente connesse che il simbolo contiene in sé *unitariamente*. Il mito è simile a un saggio filosofico-discorsivo nella misura in cui anch’esso spezza il pensiero in una *successione d’immagini reciprocamente connesse* e lascia poi all’osservatore il compito di trarre le conclusioni che derivano dal loro rapporto”. Perciò “*La sopravvivenza del simbolo è garantita da questa connessione Attraverso il mito diviene nuovamente comprensibile l’antica dignità del simbolismo....Esporre con parole il contenuto dell’insegnamento misterico sarebbe stato un delitto contro la sua legge più alta; rappresentarlo attraverso i miti è l’unica possibilità ammessa. Da questo trae origine l’utilizzazione del patrimonio mitico nel linguaggio dei sepolcri*”.⁶⁸⁶

In questo passaggio sono chiuse tre intuizioni. La prima è che il mito dispiega nella linearità del racconto ciò che è implicito nell’immobile densità del simbolo; la seconda, conseguente, è che la frattura intuizione/concetto non si realizza più, come per Creuzer, nel passaggio simbolo→mito, onde appariva irrilevante il passaggio *mythos*→*lógos*; al contrario, essa si verifica precisamente in questo secondo passaggio, esistendo una continuità simbolo→mito garantita dal *modo* del racconto/*mythos* (le “connessioni” sue, fondate sulle “immagini”, perciò diverse da quello logico-concettuali) che è un raccontare “mostrando” (le “immagini”, per l’appunto). Diverso l’esporre “dimostrando” che caratterizza l’esposizione logico-concettuale del *lógos*, nel quale si perde la presenza dell’infinito nel finito.⁶⁸⁷

Il terzo concetto rinvia ad una constatazione che è alla radice dell’opera stessa sul simbolismo *funerario*: il patrimonio mitico è raffigurato in immagini essenzialmente nei monumenti funebri, e la ragione di ciò è asciuttamente sintetizzata da Bachofen in modo ineccepibile a proposito del simbolismo dell’uovo *bianco e nero*, che nei suoi colori esprime tangibilmente ciò che le parole non possono, la dialettica/alternanza di vita e morte: “nessun argomento è più adatto di questo all’austera atmosfera di una tomba. Senza dubbio la morte pone con radicale urgenza la domanda sul rapporto tra i due poli, tra cui si muove ogni esistenza tellurica”.⁶⁸⁸

Dinnanzi al mistero della morte cessa il brusio delle opinioni, e tornano le domande radicali: un rapporto *religioso* con l’esistenza ostende sul cavo abisso la solennità del simbolo, la maschera immobile dalle cui labbra parla il racconto del mito come allusione d’*Altro*. Come il simbolo, *mostrando* se stesso, allude all’*Altro*, così il mito, *raccontando* se stesso. Perciò “l’intero mondo mitologico degli antichi viene raffigurato sui sepolcri”,⁶⁸⁹ quest’universo, che è la somma delle “conoscenze fisiche” e la “memoria” della creazione, “diviene ora rappresentazione di verità religiose, rende visibili le grandi leggi della natura, esprime verità etiche e morali, e suscita consolanti presagi”.⁶⁹⁰

Il simbolismo funerario degli antichi parte dunque da questi assunti per esaminare una rispettabile quantità di materiale simbolico e mitico, ed è opera di grande erudizione e intelligenza perché, se si leggono le pagine dei maggiori studiosi contemporanei del mito, Kerényi ed Eliade, ci si accorge che la base per l’interpretazione dei simboli è rimasta quella pensata da Bachofen, che ha in tal modo offerto le chiavi per la comprensione dello sterminato patrimonio della sapienza mitica, relegata a fandonia dall’arroganza razionalista di ogni tempo.

Già in questo esame del simbolismo funerario, Bachofen aveva sottolineato il fondamentale ruolo del femminile, tanto nel simbolo quanto nel mito: Iside, Demetra, Hekate, Arianna, dominano la scena insieme ai miti lunari,⁶⁹¹ e compaiono qua e là molte delle affermazioni che sorreggono il suo più celebre e controverso lavoro, *Il matriarcato*, apparso nel 1861 e divenuto il centro di una disputa infinita, per la quale si rinvia a *Materialen, etc.*, cit.

A questa disputa nel suo complesso non c’interessiamo nelle presenti note, perché buona parte di essa verte essenzialmente su prese di posizione razionaliste (sotto la maschera filologica) o antirazionaliste, che renderebbero scontato il nostro angolo visuale e ripetitive le nostre argomentazioni; quel che viceversa c’interessa è esaminare per un attimo un po’ da vicino la lettura dell’opera data da Moretti, in quanto critica alla nota lettura di Baeumler del 1926, allorché si tornò a stampare parte de *Il matriarcato*.

⁶⁸⁵ *Il simbolismo funerario degli antichi*, cit., p. 146, corsivi nostri.

⁶⁸⁶ *Ivi*, p. 147, corsivi nostri. Conclude così a p. 148: “Il simbolo desta presagi, la lingua può solo interpretare. Il simbolo tocca ad un tempo tutte le corde dello spirito umano, la lingua è costretta a rivolgersi a un pensiero alla volta”.

⁶⁸⁷ Per questa ragione, che rappresenta lo sviluppo di un’antica intuizione di Herder da noi messa in evidenza *supra*, relativa alla “falsificazione” che ha luogo nel linguaggio concettualmente strutturato, abbiamo costantemente parlato di *inevitabile ideologit  del pensiero concettuale*.

⁶⁸⁸ *Il simbolismo funerario degli antichi*, cit., p. 93.

⁶⁸⁹ *Ivi*, p. 147.

⁶⁹⁰ *Ivi*.

⁶⁹¹ Troviamo inutile appesantire l’esposizione con le molte citazioni possibili; ci limitiamo a una sola (p. 116): “Dei due principi della natura, il femminile-materiale e il maschile-creativo, solo il primo è originariamente esistente, dato fin dal principio....Al culmine di ogni cosa vi è la donna materiale, e Dioniso ed Osiride devono la loro nascita alla materia tellurica o lunare, che è madre di tutte le cose....Perciò il mistero è connesso al principio materno....la forza creativa è nascosta nella tenebra”. Dunque notturno e femminile s’identificano; quanto al femminile, esso può essere tanto tellurico che lunare, secondo una *scala di valori* che fa parte della concezione bachofeniana della storia. Per quanto concerne la genesi contemporanea dei nuclei dai quali derivano *Il simbolismo funerario degli antichi* e *Il matriarcato*, cfr. la *Nota al testo* in quest’ultimo, vol. 1°, p. LIX.

Il nucleo del contendere è costituito dalla lettura che Bachofen darebbe della storia, cioè, come abbiamo segnalato, se essa debba considerarsi “simbolica” ovvero hegeliana. Bachofen enuncia le proprie tesi al riguardo già nel *Preambolo e introduzione*,⁶⁹² che dovremo perciò esaminare prima di procedere.

Subito ad apertura di testo, Bachofen esibisce la propria “scoperta”: è esistito nella più alta antichità un sistema sociale fondato sul diritto materno, non su quello patriarcale che noi conosciamo: un *Mutterrecht*, un matriarcato. Il femminile dunque, insieme all’oriente, alla natura e al notturno, completa il quadro simbolico del rimosso nell’ambito di una cultura che esalta l’Occidente, il maschile, lo Spirito e il luminoso: opposizioni simboliche talmente forti sul piano culturale, che già da sole mettono in evidenza il fondamento simbolico del pensiero.

Bachofen è giunto a questa scoperta partendo dall’esame eruditissimo dei simboli e dei miti, delle testimonianze archeologiche e di quelle letterarie relative alla più alta antichità; egli ha notato infatti l’evidenza di una vera e propria stratificazione culturale, alla cui base v’è una religiosità e una struttura sociale fondata sul predominio della donna,⁶⁹³ la cui testimonianza mitica diviene un enigma al momento del formarsi del diritto patriarcale.⁶⁹⁴

Il nuovo altera e *cancella* l’antico; così la storia vuol cancellare il mito, ma le nostre origini vanno conosciute, se si vuol condurre a una conclusione il sapere storico; e le origini sono nel mito, e vanno indagate, perché la conoscenza non è dire “che cosa” una cosa sia, ma “da dove” origina, e perché soltanto così si può comprendere “verso dove” andrà.⁶⁹⁵ Già qui si nota l’ambiguità del pensiero di Bachofen: da un lato ci s’incammina a delineare una storia simbolica, dall’altro si pretende di determinarne il *percorso*; e tuttavia subito dopo egli opera una nuova riflessione. Egli nota infatti le costruzioni filosofiche con le quali si pretende di colmare le lacune storiche “con i fantasmi di astratti giochi intellettuali”, e giudica che in tal modo si rifiuta “il mito come invenzione poetica” per “abbandonarsi con tanta fiducia alle proprie utopie”.⁶⁹⁶

Qui non è soltanto in gioco la restituzione di significato storico-sociale-religioso al mito, e, cosa più rilevante, una diversa ubicazione dello stesso concetto di significato, che va cercato oltre la superficie razionalista; qui, spostando la testimonianza del simbolo dall’ambito estetico (*sensu Winckelmann*) a quello storico-religioso, si mandano in crisi i valori *ideologici* di Bellezza che falsificano la Grecia di Winckelmann, e, ripresi da Hegel, costituiscono il fondamento di una pretesa superiorità dell’Occidente sull’Oriente.⁶⁹⁷

Ritornando al *Preambolo*,⁶⁹⁸ si vede che Bachofen può dunque affermare che il mito ha proprie precise leggi, e può fornire risultati sicuri per quanto concerne la conoscenza storica.

Bachofen aggiunge poi però anche una considerazione psicologica per giustificare il primato della donna nella fondazione della società civile: essa, preoccupandosi del figlio che porta in grembo, è la prima a poter concepire un’etica che conduce oltre la ristretta visuale del proprio Io.⁶⁹⁹ Di fatto Bachofen espone in più parti una vera “psicologia della storia” e si può notare che, sotto questo aspetto (oltreché su altri) egli rappresenta il vero antecedente di Jung, che di fatto lo adduce sovente a testimone autorevole. Si deve segnalare, al riguardo, che Bachofen è il vero scopritore della legge dell’enantiodromia, uno dei cavalli di battaglia di Jung; secondo questa legge, quando in un mondo bipolare ci si accosta eccessivamente a uno dei due estremi, per reazione la storia (psichica dell’individuo, ma anche sociale) muta bruscamente il proprio corso, dirigendosi nel senso opposto.⁷⁰⁰ Su questa base psicologica Bachofen costruisce la “necessità” storica di una fase precedente il matriarcato, e di una che lo segue.

Le fasi principali della storia di Bachofen sono dunque tre: un primo stadio di eterismo, nel quale la donna è a disposizione indifferenziata delle bramosie maschili, con grave pregiudizio della sua dignità; un secondo stadio, matriarcale, con il predominio del diritto materno nel vincolo matrimoniale; un terzo stadio col predominio del diritto paterno nelle forme di una paternità spirituale.⁷⁰¹ I tre stadi sono caratterizzati da culto

⁶⁹² *Il matriarcato*, cit., vol. 1°, pp. 5-55; nell’edizione parziale tedesca del 1926, pp. 3-59 (questa parte introduttiva è integrale). Naturalmente i concetti sono ben altrimenti sviluppati nel testo, ma essi appaiono già tutti nel *Preambolo*.

⁶⁹³ Come nota Moretti, *Heidelberg romantica*, cit., p. 138, ricordando la dura polemica di Bachofen con Mommsen, il motore di ogni storia è la religione (cfr. *Preambolo, etc.*, cit., p. 40). Ciò, naturalmente, non vale soltanto per Bachofen: è la caratteristica fondamentale di tutto il Romanticismo, che nasce in reazione al razionalismo illuminista.

⁶⁹⁴ *Preambolo*, cit., p. 9.

⁶⁹⁵ *Ivi*, pp. 10-11.

⁶⁹⁶ *Ivi*, p. 11.

⁶⁹⁷ Cfr. Moretti, *La segnatura romantica*, cit., p. 216. Afferma successivamente (p. 225): “Il Romanticismo, con il suo affacciarsi sulla provenienza dell’Occidente, con la sua “riabilitazione” della naturalità dello spirito, si sporge contemporaneamente su quel nulla (corsivo suo) sul quale i valori dell’Occidente vengono in realtà visti poggiare. Alla vista del nulla il Romanticismo si ritrae, lasciando il campo al nichilismo della modernità”. I “valori” presuppongono la “norma”, cioè una pregiudiziale razionalista; il razionalismo idealista è ciò che conduce al Nihilismo della modernità: Ragione e Spirito non possono fondarsi su se stessi, o sollevarsi per il codino. Moretti riconduce giustamente la posizione bachofeniana alla lontana intuizione di Herder, cioè che la natura sia la madre dello Spirito: l’uno non può darsi senza l’altra. La visione romantica del cosmo è una visione tutta *polare*; nell’Idealismo (come nel materialismo! notava Oetinger) manca sempre l’*Altro* nella sua *realtà/alterità*; esso viene ridotto a estroflessione verbale del Medesimo.

⁶⁹⁸ Cit., p. 12.

⁶⁹⁹ *Ivi*, pp. 14-15.

⁷⁰⁰ *Ivi*, p. 28: “Radicalizzandosi all’estremo, ogni principio favorisce la vittoria del suo opposto”. Il contesto nel quale si colloca l’affermazione concerne il cambiamento dei principi giuridici che reggono la società, ma tale cambiamento è letto in chiave rigorosamente psicologica: l’umanità non sopporta un ordinamento che lede l’esigenza di equilibrio della vita fisica e psichica. L’oscillazione enantiodromica è dunque qualcosa di nuovo rispetto alle alternanze “rotatorie” pensate da Görres.

⁷⁰¹ *Ivi*, pp. 28-29.

tellurico, lunare e solare, secondo una progressione che ricorda tanto Plutarco,⁷⁰² e che viene giustificata con un rigoroso rapporto di macrocosmo e microcosmo.⁷⁰³

La successione bachofeniana delle età, pur esprimendo un'elevazione (*Erhebung*) non esclude la possibilità di *regressi*; non c'è dunque un progresso lineare continuo e inevitabile, ma c'è comunque una scala di valori, in quanto i livelli di sviluppo hanno un intrinseco ordine gerarchico, e nel "regresso" è esplicito, da parte di Bachofen, un giudizio negativo. D'altro canto, la stessa oscillazione eterismo/matriarcato/patriarcato, intesa come moto alternativo del pendolo, indica una qualche sorta di *Aufhebung* dialettica analoga alla triadizzazione idealista-storicista: non si esce quindi, a nostro avviso, dall'ambiguità.

Bachofen introduce, come un "regresso", un nuovo stadio secondario dell'umanità, uno stadio che certamente un mitologo non poteva ignorare per ciò che esso rappresenta nei confronti tanto di Zeus, che della Grande Dea, della Terra e della Luna: il dionisismo. Egli lo introduce così: "Nella lotta tra il principio eterico e quello demetrico il propagarsi della religione dionisiaca determinò una nuova svolta, e, nell'incivilimento dell'umanità, una rovinosa ricaduta".⁷⁰⁴ "Ricaduta" (*Rückschlag*) dice Bachofen, perché ciò può avvenire anche dopo l'affermazione del diritto patriarcale, che s'identifica con il principio spirituale-solare apollineo.⁷⁰⁵ Il fatto è che il dionisismo rappresenta anche un primo e ambiguo stadio di affermazione del diritto paterno.⁷⁰⁶

Dioniso è in effetti un antagonista del matriarcato, in particolare della sua "accentuazione amazzonica".⁷⁰⁷ Che cos'è l'amazonismo? Bachofen lo spiega poco dopo facendone un altro stadio secondario dello sviluppo: l'amazonismo è l'autodifesa armata cui la donna è condotta dagli abusi dell'eterismo.⁷⁰⁸ Bachofen espone allora le successioni come segue.⁷⁰⁹ Il dionisismo, che è di fatto un alleato dell'eterismo (cfr. n. 706) è il culto di un dio fallico che rende l'uomo sovrastante, ma poi lo fa *crollare sotto la donna*. Esso poté espandersi grazie all'amazonismo che aveva preso il posto dell'antica ginecocrasia demetrica, col risultato di imbarbarire i costumi. La ginecocrasia amazzonica, che era di per sé nemica del dionisismo, passò di fatto dalla sua parte: questa successione di estremi mostra che *le donne hanno difficoltà ad essere equilibrate*; il dio fallico le trascinò con sé (Dioniso è il dio delle donne) in un turbine erotico che le ricondusse all'eterismo afroditeo. La spiga cede il posto al grappolo, l'esistenza è vissuta come ebbrezza di un sesso fine a sé stesso.⁷¹⁰

Le pagine relative alla descrizione di questo processo sono interessanti: molto è cambiato, sotto l'apparente continuità, dalla "storia" di Görres oscillante tra le polarità del femminile e del maschile; qui siamo infatti in presenza di una *obbligatorietà della storia* come conseguenza di una *compulsione psicologica*; qui si ha l'impressione di riscoprire, storicizzati, *gli eventi della ierostoria gnostica*, trasferiti dal Plèroma degli eoni alla psiche umana. Bachofen sembra davvero il "padre apollineo" di Jung.

Siamo così giunti all'ultimo stadio della psicostoria di Bachofen: il passaggio dal matriarcato al patriarcato, che presenta due luoghi degni d'attenzione, almeno nel contesto di ciò che siamo andati narrando. Dopo aver elogiato ancora l'elevazione che, nonostante tutto, l'amazonismo rappresenta in risposta all'eterismo, egli sottolinea il carattere del tutto nuovo del principio paterno, spirituale e non più materiale, come quello materno;⁷¹¹ naturalmente, l'avvento del nuovo principio del quale sono portatori Athena e Apollo ha un luogo privilegiato nel quale può essere scoperto, la tragedia di Agamennone, Clitemnestra, Oreste, nella vendetta delle Erinni e nel tribunale che chiude la vicenda. Tra una dea vergine, e un eroe, Herakle, che detesta le donne, si assiste dovunque alla "medesima elevazione dalla terra al cielo".⁷¹² Come nella ginecocrasia il figlio era figlio materiale della madre, nel patriarcato il figlio è figlio spirituale del solo padre, tramite il

⁷⁰² *De facie quæ in orbe lunæ apparet*, Moralia, XII, 942D-945D.

⁷⁰³ *Preambolo*, pp. 48-50. Alla terra corrisponde la donna eterica, alla luna quella "consacrata demetricamente"; cfr. anche pp. 32-33. Qui Bachofen pone esplicitamente i due livelli come il più basso e il più alto (*Die tiefste Stufe.....die höhere*) nell'ambito di una "elevazione" (*Erhebung*) del principio materno. Vi è chiaramente un "progresso": *Erhebung* è parola continuamente ricorrente nel testo, per definire la progressività della storia; essa non sta ad indicare un superamento/*Aufhebung*, ma certamente indica una direzionalità dal basso in alto, che *non esclude ricadute*, che però esprime comunque un giudizio di valore.

⁷⁰⁴ *ivi*, p. 35.

⁷⁰⁵ *ivi*, p. 51: "Vediamo il principio paterno ridiscendere dalla purezza apollinea alla materialità dionisica, e così apprestare al femminile un nuovo trionfo, ai culti materni una nuova fioritura".

⁷⁰⁶ *ivi*, p. 36: "Irriducibile avversario della degenerazione innaturale in cui era caduta l'esistenza femminile, egli si mostra ovunque conciliante e benevolo verso l'osservanza della legge matrimoniale, verso il ritorno della donna alla condizione materna e verso il riconoscimento dell'eccelsa sovranità della natura fallico-virile che gli è propria. Da tale punto di vista la religione dionisiaca potrebbe implicare un sostegno della legge matrimoniale demetrica, costituendo al tempo stesso una delle ragioni principali del vittorioso affermarsi della teoria del principio paterno. Ed in effetti il significato di ambedue questi aspetti non può essere messo in dubbio". Esso è tuttavia un alleato dell'eterismo, perché favorisce il ritorno delle donne "al pieno naturalismo afroditeo" (*ivi*). Come si vede Bachofen non soltanto psicologizza la storia, facendone il teatro di un oscillante progresso psicologico (anche la storia religiosa era stata intesa come cammino verso la salvezza) ma *traduce la complessa contemporaneità con la quale il diverso si dà nel mito, in una successione storica temporale, grazie al concetto di Erhebung che dispone il diverso in successione di valore, e traduce la storia in successione temporale di progressi/regressi*. Nella sua convinzione che il mito testimoni una storia che si dipana nel tempo, Bachofen *riduce* dunque l'utopia ad appiattirsi sulla storia stessa, perché perde di vista la sua metastoricità, rivelandosi prigioniero della pregiudiziale storicista.

⁷⁰⁷ *ivi*.

⁷⁰⁸ *ivi*, p. 40; l'amazonismo, legato a culti lunari come la ginecocrasia demetrica, promuove l'elevazione della donna (p. 41).

⁷⁰⁹ *ivi*, pp. 36-39.

⁷¹⁰ Di ciò si ricorderà Kerényi nel suo celebre *Dionysos* (da noi consultato nell'ed. inglese, Princeton, Un. Press, 1976; per la trad. it., Milano, Adelphi, 1992) nel quale il dio è collegato all'immagine del mulo: il sesso senza procreazione (cfr. pp. 169-170 e figg. 52A-55).

⁷¹¹ *Preambolo*, p. 44 sgg.

⁷¹² *ivi*, p. 47.

simbolismo dell'adozione;⁷¹³ questa è un'ulteriore elevazione rispetto alla paternità dionisiaca, che era stata fallico-fecondatrice e che aveva esaltato la virilità poseidonica, soggiogatrice della madre.⁷¹⁴

Questa particolarità dell'adozione è molto importante, perché si connette ad una precisa visione della storia e della società che Bachofen sviluppa apertamente soltanto nel testo.⁷¹⁵ Secondo Bachofen infatti, il passaggio dal matriarcato al patriarcato si realizza pienamente soltanto a Roma, più precisamente con Augusto, che vendica il "padre" Cesare, del quale è "figlio" per adozione, liquida il culto dionisiaco di Antonio e instaura quello apollineo.⁷¹⁶ Questa vicenda l'abbiamo seguita ad apertura del nostro libro attraverso la lezione di Zanker: il lettore conosce la nostra opinione. Questo è il primo luogo degno d'attenzione.

Dunque con Roma soltanto, e col principio politico dell'*imperium* virile, si afferma il diritto paterno,⁷¹⁷ ciò che non era riuscito a Delfi -dove Apollo s'incontrò con Dioniso- e non era riuscito ad Alessandro nel suo fatidico incontro con l'oriente, simbolizzato dal racconto di Candace e dal sincretismo tolemaico.⁷¹⁸ Roma affermò vittoriosamente il proprio diritto sui "pericoli che l'Oriente gli preparava", la "possente avanzata dei culti di Iside e di Cibele, e dei Misteri dionisiaci".⁷¹⁹ "con la caduta dell'ultima Candace l'assoggettamento dell'Oriente fu compiuto" anche se la lotta si spostò dal piano politico a quello religioso "più alto" dove l'Oriente trionfò di nuovo.⁷²⁰

"L'ultima Candace" è Cleopatra: forse non è un caso ritrovarne il nome all'inizio dell'alchimia spirituale.⁷²¹ Il simbolismo, che in forma allegorica, quindi razionalizzata e unidimensionale, è palesemente presente in tutte le ideologie, ma lo è anche, più occultamente come inalterato nucleo mitico, ha una forte presa sull'animo umano; ci sembra quindi almeno "simbolicamente" degno di nota che "l'ultima Candace", la compagna del dionisiaco e "orientale" Antonio, nemica del nuovo corso augusteo, sia stata prescelta a patronessa del più persistente e insidioso pensiero emarginato e alternativo dell'occidente.

Bachofen ha tuttavia dinnanzi a sé una prospettiva di *inevitabile progresso* dalla legge dell'amore materiale a quella dell'amore spirituale, dal principio materno a quello paterno, sulla quale non è lecito aver dubbi; in questa prospettiva egli ha persino accenti millenaristi, tratti dal mito iranico che legge in Plutarco,⁷²² infatti "lo sviluppo del diritto del genere umano è governato da una grande legge. Esso procede dal materiale all'immateriale, dal fisico al metafisico, dal tellurismo alla spiritualità". La meta sarà raggiunta "sicuramente... malgrado tutti gli alti e bassi. Ciò che ha i suoi inizi sul piano materiale *deve* (corsivo nostro) avere compimento su quello immateriale".⁷²³

Questo finalismo della storia è ricondotto da Moretti all'intenzione di "privilegiare sempre più l'aspetto spirituale del Cristianesimo, così che esso venne interpretato come il definitivo e totale distacco dalla

⁷¹³ *ivi*, p. 49.

⁷¹⁴ *ivi*: "Se Dioniso si limita a sollevare la paternità al di sopra della madre, Apollo si libera completamente da ogni vincolo con la donna".

⁷¹⁵ *Il matriarcato*, vol. 2°, pp. 650-660; in particolare pp. 657-660.

⁷¹⁶ Cfr. Schiavoni, in vol. 1°, p. XLII: il patriarcato ha in Augusto e Apollo "i due più fulgidi paladini" e coincide "con il passaggio dal diritto materno (legato alla natura, all'Oriente, alla comunanza dei beni, alla simbologia tellurica) al diritto paterno (legato alle norme positive, all'Occidente, all'*imperium*, alla proprietà privata, ai simboli celesti)". A p. 654 Bachofen scrive: "La relazione filiale può essere stabilita non più soltanto in base alla procreazione, ma in base a un atto di natura spirituale. Orbene è proprio da Apollo che promana la parola incorporea, spirituale".

⁷¹⁷ *Preambolo*, pp. 50-51.

⁷¹⁸ *ivi*, pp. 51-52. Il tentativo di sincretismo apollineo-dionisiaco fu un errore, perché Dioniso ebbe il sopravvento: egli è infatti intrinsecamente più seducente (p. 51). Si noti qui la coscienza di una tensione astrattamente spiritualista da parte di Bachofen.

⁷¹⁹ *ivi*, p. 52.

⁷²⁰ *ivi*, p. 53, qui Bachofen indica la presenza di alternanze pendolari nella storia, dovute alla materia che diviene un "negativo" nella sua qualità di "resistenza": secondo Bachofen è "difficile per gli uomini, in ogni tempo e sotto la sovranità delle religioni più diverse superare la forza d'inerzia della natura materiale e raggiungere il fine supremo della loro vocazione, l'innalzamento dell'esistenza terrena fino alla purezza del divino principio paterno" (corsi nostri). Qui è difficile sottrarsi all'interpretazione "hegeliana". Sul trionfo successivo del matriarcato in Roma (inteso come regressione) cfr. anche *Il simbolismo funerario*, pp. 394-395. È tuttavia indispensabile, prima di "politizzare" Bachofen in un senso o nell'altro, operazione ideologicamente comprensibile ma non per questo del tutto libera dall'obbligo della riflessione, soffermarsi sulla figura del grande borghese (Grand Seigneur, dice Benjamin) liberale e filobritannico, membro illuminato dell'oligarchia di Basilea e della dirigenza cittadina, e soltanto in questa prospettiva riflettere sul seguente fondamentale passaggio del *Preambolo*, cit., p. 38: "Il culto dionisiaco consentì all'antichità la forma più alta di una civiltà interamente afroditica, e a quella civiltà conferì uno splendore tale da oscurare ogni raffinatezza e ogni arte della vita moderna. Esso sciolse ogni vincolo, rimosse tutte le differenze; e perciò, poiché orientò lo spirito del popolo soprattutto verso la materia e l'abbellimento dell'esistenza corporea, ricondusse la vita stessa alle leggi della materialità. Tale progresso nella sensualizzazione dell'esistenza coincise ovunque con la dissoluzione dell'organizzazione politica e con la decadenza della vita statale. Al posto di una ricca differenziazione si affermano la legge della democrazia, della massa indifferenziata, quella libertà, quella uguaglianza, che contraddistinguono la vita naturale di fronte alla vita civilmente ordinata e che appartengono all'aspetto corporeo-materiale della natura umana....La religione dionisiaca è l'apoteosi del godimento afroditico e al tempo stesso la religione della fratellanza universale; perciò fu specialmente amata dai ceti servili e favorita dai tiranni, dai Pisistratidi, dai Tolomei, da Cesare, giacché la loro sovranità si fondava sullo sviluppo democratico". L'intero XX secolo, con i suoi progressi materiali e sociali, ma anche con le sue tragedie e con le nubi che nuovamente si scorgono, può riflettere su questo passo.

⁷²¹ Cfr. Parte II, Sez. II, Cap. 4°, n. 10.

⁷²² *De Iside et Osiride*, Moralia, V, 369B-370C. Il problema delle fonti di Bachofen -lo stesso di Creuzer- provenienti dal neoplatonismo tardoellenistico, è stato ben notato da Bloch (*Materialen*, etc., cit., p. 356 sgg.). Quanto al mito iranico esso concerne la vittoria finale di Ohrmuzd su Ahriman, intesa come vittoria finale del Bene e della Luce.

⁷²³ *Il matriarcato*, cit., vol. 1°, p. 316. Il passo è notato da Bloch, loc. cit., il quale sottolinea che il compimento del destino umano e il definitivo superamento del femminile-materiale, si realizza in Cristo (cfr. infatti la conclusione dell'opera, p. 881). Siamo dunque all'interno di un pensiero che è difficile non definire idealista; tutta l'ideologia dell'Occidente è fondata sull'obliterazione della Grande Madre e, dopo la crisi di Zeus, sull'avvento di Cristo e sul Millenarismo che va dalla seconda Parusia allo Storicismo; non per caso Eusebio aveva subito ben colto il passaggio da Zeus all'esangue dio filosofico come premessa al trionfo del ben più concreto Dio Padre testamentario.

fisicità femminile-simbolica del sapere”.⁷²⁴ Egli afferma tuttavia subito dopo -e questo ci sembra il vero punto rilevante, tanto da risultare in corsivo- che ciò ha luogo “senza l’apporto di un sistema logico-razionale” come quello hegeliano.⁷²⁵

Moretti ritiene dunque corretto impostare la discussione su Bachofen non a partire dall’uso politico del mito nell’ambito del XX secolo ma, tenendo conto del contesto nel quale prende corpo la sua ricerca, interrogandosi sul problema del simbolo e del mito che ne è l’oggetto.⁷²⁶ Il rifiuto di porsi un tale interrogativo, che può condurre a leggere l’opera di Bachofen “come un tentativo di conciliazione, attraverso la dimensione simbolico-mitica, di paganesimo e cristianesimo”⁷²⁷ porterebbe, tra l’altro, a perder di vista il punto dal quale emerge il Nihilismo.

Moretti sottolinea al riguardo la prospettiva religiosa determinante in Bachofen, che lo conduce ad interrogarsi sul problema dell’immortalità dell’anima nella prospettiva delle epoche precristiane;⁷²⁸ ciò lo conduce necessariamente anche sulla nota strada della “rivelazione originaria” che si connette con il postulato romantico di una sapere “sentimentale” che va oltre i limiti della Ragione.⁷²⁹ Su questa base quindi, egli ritiene che per Bachofen “la stagione greca dell’Olimpo e della plastica perfezione” rappresenti una parentesi “mondana” all’interno del processo storico del simbolo,⁷³⁰ ciò che peraltro ci riconduce alla saldatura tra religiosità orientale e ellenismo alessandrino, che ha un precedente in Creuzer, come ritrovata “continuità” del mito: infatti per Bachofen l’Orfismo precede sicuramente l’età omerica.⁷³¹

Qui però il tema della rivelazione originaria conduce a considerazioni interessanti sulla vulnerabilità della posizione romantica, presto infatti liquidata da Hegel: in Bachofen essa si mostra evidente come rifiuto di rinunciare alla sensibilità del simbolo, e contemporaneamente di considerarla storica e caduca e di mantenerne intatto il messaggio, che brillerà nella sua purezza alla fine di un tempo la cui origine soltanto, però, incarna “quanto vi è di più puro”.⁷³²

La questione che viene così posta, merita una riflessione sul fondamento di tanta apparente contraddittorietà, perché così facendo ci si avvicina, a nostro avviso, al cuore della tensione romantica.

Il Romanticismo nasce con la secolarizzazione di strutture di pensiero neoplatoniche, che consentono di superare il naufragio razionalista davanti al problema dell’arte come creazione di nuova realtà; lo consentono stabilendo la possibilità di andare oltre i limiti della Ragione in un rapporto “estatico” con l’Uno

⁷²⁴ *La segnatura romantica*, cit., p. 238; cfr. *supra* la n. 723. A questo atteggiamento di Bachofen ci sembra interessante ricondurre quanto egli afferma sugli Gnostici, in particolare Carpocraziani, nel Vol. 2°, pp. 870-881, considerati una riemersione della “materialità materna” e del suo comunismo primitivo, ritorno alla “purezza del diritto matriarcale materiale” che consente anche la comunanza delle donne; egli vede antecedenti nel Pitagorismo. A p. 880 viene infine affermato che “nessun popolo le cui concezioni religiose siano legate al punto di vista della materia” può giungere allo “spiritalismo dell’unico Dio Padre” che si afferma sulla “disgregazione” e non sul “perfezionamento del materialismo”. La fratellanza spirituale fondata nel Dio Padre dell’ortodossia cristiana è dunque superiore a quella che ha origine in un “unico grembo materno”. La posizione di Bachofen è inequivoca ed è significativo -motivazioni a parte- il suo atteggiamento antignostico.

⁷²⁵ Cfr. *Heidelberg romantica*, cit., p. 130: Bachofen è “l’esatto opposto di Hegel”.

⁷²⁶ *La segnatura romantica*, cit., p. 231. Del tutto pertinenti le sue notazioni critiche in n. 2, pp. 233-234, nei confronti di altra lettura ideologizzata, anch’essa ormai datata, in particolare nei confronti di Jesi, autore che non ci ha mai convinto (cfr. *Il mito e l’uomo*, cap. 1°, *passim*, in particolare nelle note; *La Gnosi, etc.*, cit., p. 311 in n. 22).

⁷²⁷ *La segnatura romantica*, cit., p. 232, corsivi di Moretti, il quale ritiene che questo tentativo rappresenti l’antecedente del nuovo rapporto tra poesia e pensiero nell’opera di Heidegger, con il quale si conclude il cammino della metafisica. Su questo cfr. anche *Hestia*, cit., p. 232: la riscoperta romantica dei significati “mitico-simbolici dell’esistenza dell’uomo e del cosmo, ha rappresentato l’estremo tentativo di arginare il principio nichilistico ed umanistico della soggettività autofondantesi nella dimensione estetica” (corsivo nostro). Dopo una nuova critica a Jesi (*ivi*, p. 233 in n. 2) Moretti trae una significativa conclusione: per capire il Romanticismo egli ha ritenuto “imprescindibile” ricorrere “in alcuni punti all’ambito delle discipline storico-religiose”. Il nodo è infatti a nostro avviso qui: il Romanticismo non è nihilista perché è religioso nelle sue stesse fondamenta di critica al razionalismo illuminista; lo Storicismo fu una “cattiva secolarizzazione” di tali fondamenta; quanto al Nihilismo, esso nasce dalla “morte di Dio”, cioè dall’azzeramento idealista della realtà dell’Altro, mostrata viceversa dal simbolo e dal mito.

⁷²⁸ *La segnatura romantica*, p. 234. Val la pena di sottolineare che la nuova comprensione del mito che si avvia col Romanticismo, è essenziale per una nuova comprensione del Cristianesimo, in crisi di credibilità nel XVIII-XIX secolo. Infatti l’ortodossia, ponendosi razionalisticamente sin dagli albori come l’anti-mito (questo è il senso della lotta contro lo Gnosticismo) preparò involontariamente le basi per la propria crisi nell’ambito del razionalismo scientifico; l’ortodossia, come avemmo occasione di notare, non può uscire da questa contraddizione, dalla quale nascono le “eresie”. Il Romanticismo, e questo lo si nota particolarmente in Bachofen, è profondamente “cristiano” allorché vuol riscoprire il simbolo e il mito.

⁷²⁹ *ivi*, pp. 235-236. Questo sapere è il sapere dell’anima (*ivi*, p. 217) per il quale cfr. la nostra nota su Bachofen ne *Il mito e l’uomo*, cit. (n. 22, pp. 23-24) dove si sottolinea il parallelismo tra eterismo-matriarcato-patriarcato e la tripartizione neoplatonica corpo-anima-spirito. Questo “sapere dell’anima” è un grosso argomento del XX secolo, in Klages e in Jung, e ancor più in Hillman. Un testo significativo sull’argomento è quello di U. Galimberti, *Gli equivoci dell’anima*, Milano, Feltrinelli, 1987. “Anima” e “femminile” sono notoriamente equivalenti simbolici, e in tale rapporto son posti da Bachofen nella vicenda di Eros e Psyche (*Il simbolismo funerario*, cit., p. 211 sgg.) dove l’anima è nella tradizionale oscillazione platonico/neoplatonica tra materia e spirito, come il femminile, matriarcale, tra eterismo e patriarcato; essa ha “un ruolo intermediario, al confine tra due mondi” (pp. 213-214). Questo tema è bachofeniano, e con riferimento alle due opere da noi citate viene sviluppato dallo junghiano E. Neumann in tre suoi lavori: *La Grande Madre*, Ed. it. e trad. a cura di A. Vitolo, Roma, Astrolabio-Ubalchini, 1981; *Storia delle origini della coscienza*, Trad. it. di L. Agresti, Pref. di C.G. Jung, Pres. di G. Tedeschi, *ivi*, 1978; infine il commento alla favola di Eros e Psyche, che abbiamo consultato nella trad. inglese, *Amor and Psyche*, Princeton, Bollingen Paperback, 1971 (le tre opere sono del 1956, 1949 e 1952 rispettivamente). Moretti colloca il problema del sapere dell’anima nell’ambito dell’analogia tra leggi del mito e leggi della storia, ciò che conferma quanto avevamo notato *supra* circa la *psicologizzazione della storia* in Bachofen.

⁷³⁰ *La segnatura romantica*, cit., p. 237.

⁷³¹ Cfr. *Il simbolismo funerario*, pp. 95-96, in n. 56. Bachofen si rifà all’analoga opinione di Creuzer. Sul problema dell’immortalità dell’anima nel mito, cfr. *Il mito e l’uomo*, cit., cap. 5°, nel quale è raffrontata l’ideologia aristocratica presente nel mondo dell’*Iliade* come nel mito di Gilgamesh; e la diversa soluzione nella concezione dell’aldilà che avanza col tempo in risposta alle angosce dell’uomo con l’Orfismo; in Egitto il problema è posto già con Osiride (cfr. cap. 2°) che Plutarco identifica infatti con Dioniso.

⁷³² *La segnatura romantica*, cit., p. 239.

letto nel molteplice; questo pensiero pone la realtà dell'Altro (l'Uno è l'Altro) per non cadere nel solipsismo idealista e nel Nihilismo. Tuttavia il pensiero religioso dell'occidente cristiano ha una premessa ineludibile: dal mito zoroastriano a quello ebraico, poi cristiano con la seconda Parusia e finalmente gioachimita (il Romanticismo discende dal filone alchemico-teosofico-pietista) esso non può concepire la storia se non come una via obbligata del "ritorno", e comunque non può concepirla senza un *télos*. Quando, nella difesa del proprio "cristianesimo", i Romantici riscoprono il mito (cfr. n. 728) il finalismo dell'occidente cristiano entra in contrasto con il concetto mitico-neoplatonico di un infinito che si dà in infiniti modi nel finito: questo impone infatti una dialettica bipolare interminabile (come può essere quella alchemica);⁷³³ quello, una dialettica triadica in un continuo "superamento", il cui destino è un luogo o uno stato che è all'origine o alla fine (o in entrambi i luoghi immedesimati nella saldatura di un circolo) per l'esistenza stessa del *télos*. Verso quel luogo si dirige la storia.

I due momenti sono presenti anche in Bachofen come enantiodromia e come destino apollineo; il primo garantisce il mantenimento del momento materiale, femminile, e quindi anche la sensibilità del simbolo; il secondo supera quel momento sublimandolo, o meglio, disgregandolo, e ha come conseguenza la caducità del simbolo.⁷³⁴ Il primo infatti non consente l'affermazione totalizzante del principio paterno, spirituale; superata una certa soglia infatti, anche questo è *hýbris*, e obbliga il pendolo a invertire la corsa, in un continuo *pólemos* che è oscillazione attorno ad un'utopica armonia (quella sognata dalla teosofia); il secondo viceversa pretende di giungere ad uno dei due estremi come inevitabile *télos*. Vorremmo sommessamente aggiungere che soltanto il primo ci sembra una visione davvero laica della storia; il secondo rappresenta viceversa una pessima secolarizzazione che canta il *Te Deum* allo status quo, razionalizzando il reale, o prepara l'avvento dello Statomoloch: in ogni caso si uccide l'utopia. Ci sembra che precisamente alla fragilità di questi equilibri sia rivolta, con le sue oscillazioni, la riflessione del liberale illuminato, di Bachofen.

Da questa contraddizione romantica non si esce se non uscendo dalla metafisica dell'Occidente, cioè ammettendo che la storia non va in nessun luogo, o, quantomeno, che di ciò non sia possibile parlare; al più si può agire in una qualche direzione, determinandola; ma in tal caso ci si deve ricordare che l'azione, come la vita che esprime, è imprevedibile per la Ragione. Il tentativo di prevederla psicologizzandola, nasconde allora anch'esso una pregiudiziale razionalista; su questo piano il bachofeniano Jung deve subire la critica di Hillman.⁷³⁵

Una storia che non va in nessun luogo, non soltanto non ha un'una fine; non ha neppure un "punto zero", un *incipit* che coincida con il tempo mitico, perché il mito parla dell'Altro, ed è perciò in un non-luogo metastorico, in U-topia; l'Altro resta dunque un luogo u-topico. Il Romanticismo trova perciò la propria contraddizione interna nel gioachimismo che lo pervade, perché il rapporto Uno/molteplice leggibile nella materialità del simbolo è coerente soltanto con un "tempo messianico" (laicamente: un'utopia) che non si realizza in uno stato o in un luogo, ma soltanto in un moto interiore, nell'inseguimento di ciò che sempre e inevitabilmente si ri-vela.

Le oscillazioni di Bachofen tra una storia letta nelle alternanze e una apertamente finalizzata, hanno consentito l'interpretazione di Baeumler, che deve essere brevemente riferita.⁷³⁶ Baeumler parte da una posizione dichiaratamente storicista, ponendo il rapporto mito/storia in una successione temporale;⁷³⁷ su ciò si appunta la critica di Moretti,⁷³⁸ critica giustificata, perché di fatto la lettura di Bachofen non consente questa gabbia interpretativa hegeliana: se c'è una cosa che vive e agisce in tutta la storia, per Bachofen, ciò è precisamente il mito.

La realtà è che Baeumler vede in Bachofen, in ciò autorizzato dalle oscillazioni segnalate che gli consentono un'accurata scelta di citazioni, il sostenitore di una filosofia della storia intesa come percorso che guida al trionfo finale dello Spirito, secondo un modello certamente diverso da quello hegeliano ma perfettamente analogo nelle conclusioni. Su tale impostazione, a nostro avviso, influiscono connotazioni storico-politico-sociologiche che non provengono da una nostra arbitraria "psicologizzazione": esse sono del tutto evidenti in almeno tre punti del testo (oltre ad essere avallate dalla collocazione politica -filonazista- dell'autore).

Il primo di essi è già quasi ad apertura: Baeumler esplicita la propria avversione per il socialismo e la democrazia, trasferendola in Bachofen;⁷³⁹ il secondo è quasi un *lapsus calami* o una "voce dal sen fuggita", allorché l'attacco contro il femminile e la materia, e la necessità storica di superare questo stadio, s'intreccia

⁷³³ In alchimia si oscilla tra la concezione di un'opera che non può mai compiersi, per l'eguaglianza dell'alto e del basso, e quella di un'opera che ha termine con la creazione della Pietra/Cristo nell'uomo (si ricordi che è stata a suo tempo segnalata la presenza gioachimita nell'alchimia spirituale dell'occidente).

⁷³⁴ Ci sembra di ravvisare in ciò un parallelismo con l'alchimia.

⁷³⁵ J. Hillman, *Il sogno e il mondo infero*, a cura di B. Garufi, Trad. di P. Donfrancesco, Milano, Comunità, 1984, non tenta più l'interpretazione del sogno, ma lo considera l'attività della psiche tramite la quale questa costruisce l'anima, cioè si autocostruisce; il sogno non va perciò spiegato, ma accettato con le sue immagini che escono da un mondo di archetipi.

⁷³⁶ *Einleitung*, cit., pp. CLXXXVI-CCXCIV.

⁷³⁷ Cfr. pp. CLXXXIX-CXC: "L'inizio di ogni sviluppo riposa nel mito. Il mito precede la storia, il mito fonda la storia, traccia la linea poi seguita dallo sviluppo".

⁷³⁸ *Hestia*, cit., pp. 143-147.

⁷³⁹ Cfr. pp. CCIV-CCV.

con la paura per l'emancipazione femminile nelle città dell'Europa post-bellica;⁷⁴⁰ il terzo è una nota su Nietzsche nell'ambito di una pagina esaltata,⁷⁴¹ sulla quale è meglio evitare commenti.

Premesso dunque che non ci troviamo dinanzi ad un'analisi delle più "obiettive", un luogo rimarchevole di essa è l'attacco iniziale a Klages, perché dall'eliminazione dell'interpretazione di quest'ultimo dipende la possibilità di procedere sui luminosi sentieri dell'hegelismo.⁷⁴² Klages aveva infatti colto l'altro aspetto della lezione di Bachofen: la contemporaneità del mito nella storia e l'eterna lotta di matriarcato e patriarcato.⁷⁴³

In tal senso egli parlava esplicitamente di "pensiero polare romantico" e risolveva le oscillazioni di Bachofen come lotta di "*Herzgedanken*", che conducevano Bachofen ad una interpretazione simbolica della storia, e "*Kopfgedanken*" che lo ponevano sotto l'influsso della "*Willensreligion*" del Cristianesimo e lo conducevano ad un'interpretazione finalistica nell'ottica dello sviluppo e del superamento in direzione di un "livello superiore". A ciò Baeumler contrappone il già citato passo nel quale Bachofen indicava nell'*imperium* patriarcale romano il compimento di un percorso storico, e con questa premessa passa ad esporre la "*Geschichtsphilosophie*" di Bachofen: dopo aver stabilito apoditticamente che proprio di ciò si tratta,⁷⁴⁴ egli la identifica con un "progresso" dell'umanità da uno stato caotico a uno stato ordinato, nel cui ambito il matriarcato rappresenta uno stadio intermedio.⁷⁴⁵

In questo processo egli si costituisce un retroterra spiritualista già da subito, sottolineando che i sensi accomunano l'uomo all'animale, dunque alla natura identificata col femminile; e con il preconetto -peraltro facilmente reperibile in Bachofen- di un percorso obbligato dal basso verso l'alto, gli è facile mostrare il coronamento finale in un Apollo che è "principio metapsichico del tutto soprasensoriale", impersonato nel diritto romano patriarcale prima, nel Cristianesimo, definitivamente, poi.⁷⁴⁶ Ora, Bachofen effettivamente dice questo, ma non è così sicuro di chiudere per sempre i conti con la storia: basti ricordare lo Gnosticismo, da lui pensato come riemersione del femminile. La storia di Bachofen è ben altrimenti complessa -precisamente per l'eterna presenza metastorica del mito- di quella ideologica di Baeumler, il quale non ignora gli alti e bassi, ma, come vedremo nelle parole conclusive, è interessato essenzialmente a trarre da Bachofen l'input per l'azione, forse contro le donne e gli uomini circolanti per le strade di Berlino, Londra e Parigi: e i loro vizi.⁷⁴⁷

Così Baeumler, per giustificare i propri approdi, pone i Romantici di Heidelberg con la loro Rivelazione originaria (e conseguentemente anche Klages, che aveva privilegiato in Bachofen gli "*Herzgedanken*" e lo sguardo al passato) in una posizione non soltanto impropria, ma utile ai suoi personali fini: "I Romantici di Heidelberg...sapevano che il mito è l'esperienza irripetibile della fanciullezza dell'umanità".⁷⁴⁸ Con questa premessa infatti egli può procedere speditamente ad inserire la "*Geschichtsphilosophie*" di Bachofen in una logica dichiaratamente hegeliana, ancorché invertita.⁷⁴⁹ Di qui in poi il ragionamento prosegue su una facile strada, costruito com'è su una serie di citazioni che, opportunamente scelte, confermano sistematicamente l'ipotesi di una storia "apollinea" in ineludibile ascesa verso la luce maschile dello Spirito. Si deve tuttavia notare che la strumentalizzazione del testo nell'ambito di

⁷⁴⁰ Cfr. pp. CCXCIII: "Uno sguardo per le strade di Berlino, Parigi o Londra, sul volto di un uomo o di una donna moderni, è sufficiente a dimostrare che essi debbono (müssen) rinunciare al culto di Afrodite per quello di Zeus e di Apollo"; poi, citando da una "Storia del sesso femminile" del 1788 (l'argomento gli stava evidentemente a cuore): "Quanto più viziosi diventano i due sessi, tanto più fragili e sottomessi diventano gli uomini, temerarie e maschili le donne".

⁷⁴¹ Cfr. pp. CCLXXIV-CCLXXV; la nota a piè di pagina è a p. CCLXXIV.

⁷⁴² Cfr. pp. CCVI-CCVII; le posizioni di Klages sono in *Vom kosmogonischen Eros*, Bonn, Bouvier, 9. Aufl., 1988, pp. 225-228. Liberatosi di Klages, Baeumler, nella successiva p. CCVIII, può finalmente esplodere con evidente felicità in una serrata sequenza di "*Geschichtsphilosophi*", "*geschichtsphilosophisch*" e "*Geschichtsphilosophie*" riferiti a Bachofen.

⁷⁴³ Che tradurrà nella lotta tra corpo/anima e Spirito nella sua opera più nota, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 6. ungekürzte Aufl., Bonn, Bouvier, 1981, nel quale torna ad occuparsi diffusamente di Bachofen (Cap. 74, pp. 1330-1400) nell'ambito del 5° vol. dal titolo autoesplicativo "*Das Weltbild des Pelasgertums*". Questo *incipit* della Grecia di Creuzer e Bachofen è considerato come "Naturvolk" immerso in un mondo tutto animato e perciò poetico; Klages recepisce l'equazione romantica mito/poesia già nel titolo del Cap. 71: "*Über Dichtertum und Pelasgertum*". Questo legame tra storia/mito e poesia e tra quest'ultima e il femminile come una costante della storia, è sottolineato in vario modo da Moretti: cfr. *Hestia*, cit., p. 142; p. 156; p. 157. Riprendendo la polemica di Baeumler egli sottolinea inoltre che questi intendeva combattere esattamente la possibilità di un'interpretazione romantica di Bachofen: cfr. p. 162.

⁷⁴⁴ Cfr. *Einleitung*, cit., p. CCIX.

⁷⁴⁵ *Ivi*, p. CCX.

⁷⁴⁶ *Ivi*, p. CCXV.

⁷⁴⁷ Un aspetto positivo dell'impostazione di Baeumler, è costituito dal suo necessario rifiuto del metodo filologico, in quanto inappropriato: "non è decisiva la questione, se in Grecia ci sia stato o no, storicamente, un matriarcato" (p. CCXIX). In questo la sua opinione coincide con i fulmini scagliati da Moretti (cfr. *Hestia*, cit., pp. 163-164) contro il recente testo di U. Wesel (*Il mito del matriarcato*, che abbiamo consultato ma espunto per la sua radicale inutilità). Moretti parla di "secoli di superbia filologica occidentale"; in effetti si deve constatare sia l'insufficienza del solo metodo filologico per affrontare il problema del mito; sia il fatto che, dopo Kerényi, si sono registrati infiniti brillanti studi sui miti, ma nessuna proposta significativa sul mito. Di fatto la filologia è subordinata al concetto razionalista di "verità" come corrispondenza della proposizione alla cosa; concetto "scientifico" ma del tutto inadeguato ad affrontare il problema di una verità/testimonianza, "costruzione" umana. L'ipotesi da noi sviluppata in modo implicito ed esplicito ne *Il mito e l'uomo*, è quella "ragionevole" di J. Rudhardt: l'uomo ha sempre pensato e tuttora pensa sia razionalmente-concettualmente, sia miticamente; non esiste un "prima" e un "dopo" del pensiero.

⁷⁴⁸ *Einleitung*, cit., p. CCLI; l'affermazione giunge a conclusione di un lungo esame del pensiero di Nietzsche, che viene assimilato a Socrate e Schelling per quanto concerne la teoria del mito e della tragedia. Il problema del fraintendimento del Romanticismo di Heidelberg come sguardo rivolto ad un passato da recuperare, è affrontato da Moretti, *Hestia*, cit. pp. 160-162, che lo attribuisce a Klages riconoscendo però a quest'ultimo di esser più vicino di Baeumler al pensiero di Bachofen, perché, di fatto, la "nostalgia" non era assente.

⁷⁴⁹ *Einleitung*, cit., p. CCLXV sgg.: "Questa è la filosofia della storia di Hegel, ancorché riscritta con un opposto sentimento del tempo"; da questa considerazione iniziale -ineccepibile se le premesse fossero esatte- segue lo svolgimento successivo.

una lotta che deve vedere l'inevitabile vittoria dell'occidente sull'oriente, grazie a Roma, è accresciuta dall'inserimento in una logica storico-temporale di altre citazioni da un altro testo di Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, del 1870.⁷⁵⁰ Qui l'epocale trionfo di Roma sull'oriente, così importante nella simbolica bachofeniana, appare assolutizzato da Baeumler come "superamento", che nella lotta del maschile col femminile, dell'occidente con l'oriente, azzera la propositività storica del "superato".⁷⁵¹ Ciò può avvenire grazie a tre livelli di strumentalizzazione di tutto ciò che Bachofen può offrire al riguardo: l'inserimento in successione decontestualizzata delle due opere, di cui si è detto; la scelta antologica dei passi; infine le citazioni in sé, che, anche lette nell'antologia di Baeumler, non sono poi così univoche come lui vorrebbe in appoggio alla propria tesi. Così egli può affermare che la storia di Hegel e quella di Bachofen, pur nelle loro diversità, sono sostanzialmente convergenti; Bachofen costruisce un mito "smisurato", quello dello sviluppo dell'uomo verso la libertà.⁷⁵² La libertà è, come noto, il mondo dello Spirito contrapposto alla natura, luogo della non-libertà: una vicenda idealista che ha antecedenti a Jena.

C'è un'altra notazione però, che gli preme di fare subito dopo: nei popoli indogermanici non c'è traccia di matriarcato.⁷⁵³ Da qui è breve il passo per guardare con occhio minaccioso quel che si vede per le strade delle città europee (cfr. *supra*). In realtà vi sono delle ciclicità che ripropongono la voce degli sconfitti, ma proprio qui cade a puntino, nella frase conclusiva, la lezione di Bachofen con la sua dialettica polare rivisitata hegelianamente; segnaliamo questa frase perché essa è terribilmente chiara nella luce di quel che maturava: "La storia dell'umanità non scorre così nitida e chiara come s'immagina la concezione umanista, perché la contraddittorietà è nella natura delle cose. Non c'è nessuna vittoria finale. Vi sono però forze vittoriose: sempre di nuovo la madre partorisce il figlio, sempre di nuovo sorge il sole dalle tenebre, sempre di nuovo l'Oriente sarà sopraffatto dall'Occidente".

Non c'è nulla da sottolineare, tutto è evidente: se la storia è alternanza lo sconfitto può tornare a imporsi provvisoriamente; se la storia è *télos* egli è comunque destinato a essere sconfitto di nuovo. Il programma del Terzo Reich è servito; diciamo questo al di là di ogni giudizio politico per sottolineare semplicemente che siamo in presenza di pura ideologia dell'epoca, Bachofen non c'entra granché.

In conclusione la lettura baeumlieriana è un falso, quella di Klages è vicina alla sensibilità romantica ma Klages ne fa uso come rifiuto della modernità; quella di Moretti è più corretta ma è forse troppo indulgente nel purgare Bachofen dal ruolo pesante del *télos*; curiosamente, il più "bachofeniano" si rivela Jung, allorché nota che la famiglia trinitaria -tutta maschile- dovette assumere una donna nel quaternio per non perdere malamente l'equilibrio. *Risposta a Giobbe* (cit.) mostra chiaramente che il Cristianesimo *inteso come vittoria del Dio Padre*, non poteva costituire l'episodio *definitivo*; tra il Dio Padre e la Grande Madre c'è un vecchio contenzioso irrisolto, forse irrisolvibile, a volte con spiacevoli ripercussioni in terra.

A parte ciò, tra simbolismo liturgico, iconografia, e culto mariano, si comprende bene il fascino esercitato dal Cattolicesimo su molti buoni Romantici: simbolo, immagine, mito, femminile (non a caso accostati al Sud) e, infine, mediterranei Pelasgi, costituiscono da due secoli l'antidoto immaginario di una cultura "occidentale" che sembra procedere in direzione unica. A questa "perdita del centro" furono molto sensibili i Romantici, che guardarono al passato mentre scorgevano il futuro, sognarono armonie mentre ponevano i termini del *pólemos*, rinviarono lo Spirito alla materia e l'occidente all'oriente immaginandosi in altelena tra le due sponde, mentre traguardavano la foce della corrente che li trascinava. Bachofen è romantico in questa sua sensibilità che lo rende equivoco, perciò facile preda di strumentalizzazioni, ma ha un ruolo fondamentale in direzione del XX secolo per aver indagato la razionalità storica del pensiero mitico; nei miti l'uomo affronta, con le strutture del simbolismo, i problemi *fondamentali* del proprio essere nel mondo, quelli cui non è possibile dare una risposta concettuale, perché troppo strettamente connessi con l'organicità della vita. Questo emerge dalla "storia simbolica" di Bachofen e questo egli intuisce per primo, allorché va alla ricerca del *fondamento* nel luogo ove non è più lecita la chiacchiera, sui "monumenti funerari".

Una posizione diversa fu quella di Schelling, relativamente al problema del mito. Iniziamo da questa angolazione l'esame degli aspetti del suo pensiero che più c'interessano,⁷⁵⁴ e che sono essenzialmente tre: il tema della mitologia, quello dell'arte, e la grande speculazione teo/cosmo/antropogonica nella quale egli si mostra sotto l'influsso fortissimo di Böhme, nonostante le critiche che rivolge a lui e al concetto stesso di teosofia.⁷⁵⁵

⁷⁵⁰ Nella selezione di testi scelta da Baeumler, *Der Mythos*, etc., cit., p. 539 sgg.; per i criteri cfr. *Vorwort*, p. XIX; cfr. inoltre p. CCLXXIV: "Seguiamo però la via dello scrittore dal *Simbolismo funerario* alla *Saga di Tanaquilla*, così ne guadagneremo un progressivo chiarimento". Il testo è in *Gesammelte Werke*, Bd. VI, hrsg. von E. Kienzle, Basel-Stuttgart, Benno Schwabe, 1951.

⁷⁵¹ Cfr. pp. CCLXX-CCLXXVI; epperò anche le osservazioni di Moretti, *Heidelberg romantica*, cit., pp. 137-139.

⁷⁵² *Einleitung*, cit., p. CCLXXIX.

⁷⁵³ *ivi*, p. CCLXXX.

⁷⁵⁴ Schelling mutò più volte la propria posizione nella sua lunga vita di filosofo, oscillando costantemente tra l'Idealismo e il Romanticismo: in effetti egli non fu propriamente idealista o romantico, perché il suo sforzo fu di raggiungere una posizione propria, nella quale un ruolo importante può esser stato assunto dall'istanza religiosa, d'impronta pietista, posta sotto il diretto influsso di Bengel e di Oetinger (cfr. M. Frank, *Eine Einleitung in Schellings Philosophie*, Frankfurt. Suhrkamp, 1985, p. 9. L'argomento è ampiamente trattato da E. Benz, *Schellings theologische Geistesansichten*, cit.).

⁷⁵⁵ Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione* (secondo l'edizione postuma del 1858 curata da K.F.A. Schelling) a cura di A. Bausola, Milano, Rusconi, 1997, pp. 196-209. La filosofia di Schelling muove spontaneamente in direzione böhmanica per i problemi stessi che essa progressivamente si pone; ci sembra quindi sia da recepire l'affermazione di Moretti (*La segnatura romantica*, cit., p.110, n. 4) allorché egli

L'analisi del rapporto di Schelling con il problema della mitologia può essere affrontato soltanto in un ambito che va oltre gli specifici corsi da lui tenuti; infatti il problema della mitologia si connette a quello della Rivelazione, e quindi ai corsi da lui tenuti su quest'altro argomento; anzi, considerando che nei nostri brevi cenni interessa più l'impostazione che non lo svolgimento, ci rivolgeremo principalmente a questi ultimi, dai quali emerge chiaro il permanere di un'impostazione idealista accanto a quella romantica.⁷⁵⁶

Per capire le strutture del reale pensate da Schelling, riducendo al minimo un'esposizione che non vuol essere un saggio filosofico, ma ha altri obbiettivi, ci sembra indispensabile schematizzare almeno tre punti della sua speculazione.⁷⁵⁷

Il primo di essi consiste nella critica all'Idealismo e nella distinzione tra filosofia negativa e filosofia positiva. Schelling infatti critica una filosofia che non poggi sul reale,⁷⁵⁸ come quella idealista; la Ragione, deducendo per concatenazione di concetti, può giungere soltanto al *possibile*, non al reale; essa può giungere all'*idea* dell'esistente, non all'*esistente* stesso. Questa via, definita come filosofia "negativa", deve perciò essere integrata da una filosofia "positiva" che parta dall'esistente, cioè dall'essere attuale, non semplicemente possibile, e dalla storia; si tratta di una sorta di empirismo "*a priori*", perché la Ragione vi interviene in quanto *comprensione*. Vi è dunque una discontinuità tra pensiero ed essere, che emerge dalla crisi della Ragione; la Ragione, per cogliere l'esistente, deve farsi "estatica", uscire da sé; l'estasi della Ragione è il punto d'arrivo del processo negativo e l'inizio di quello positivo.⁷⁵⁹ Questo processo avviene nella "coscienza mitologica".⁷⁶⁰

L'essere che è fuori della Ragione, che è pura Volontà, cioè Dio,⁷⁶¹ rappresenta l'antecedente di tutto l'esistente, del quale la Ragione deve prendere atto dai sensi.

Il secondo punto da sottolineare⁷⁶² è che però Schelling, mentre si attiene allo schema volontarista per quanto concerne la libera volontà di Dio nel creare, del primo uomo nel peccare, di Cristo nel redimere, mantiene uno schema deterministico per ciò che concerne le leggi dell'essere: una volta che esso esiste, non può che svilupparsi nel solo modo deducibile dall'interiore legge divina; ciò è importante per comprendere l'ineluttabile finalismo che domina il moto dell'universo,⁷⁶³ legando il divenire umano a quello divino, proponendo cioè una teo/cosmo/antropogonia.

Il terzo punto, che tiene conto dei due precedenti, è la dinamica del fenomeno mitologico, che ripropone il tema non più nella logica romantica di Görres e Creuzer, dai quali discende Bachofen. Questo terzo punto però non può essere trattato senza ampliare il discorso all'intero schema teo/cosmo/antropogonico di Schelling, che scopriremo singolarmente determinato da quello böhmiiano. Di fatto, tutta la critica di Schelling a Böhme e alla sua teosofia, è essenzialmente una critica "dotta" al metodo; Böhme, che egli ritiene un autentico genio, resta per lui un *outsider* che ha soltanto il dono di una formidabile capacità intuitiva. Di qui il suo argomentare teosofico, che deve cedere a quello filosofico, il solo che possa definirsi "scientifico" e produrre la *dimostrazione* di quanto Böhme seppe intuire.

Ora, ciò che Schelling elabora sul piano teo/cosmo/antropogonico, è esattamente questo: un Böhme filosofizzato che apre al ciabattino le porte dei salotti accademici, mettendolo un po' in disagio negli abiti da

respinge la posizione di coloro che pongono in relazione "gli aspetti più 'oscuri' ed ostici del pensiero di Schelling" con il dramma della morte dell'amata Karoline. Moretti ricorda anche, citando Moiso, che la conoscenza di Böhme precede l'incontro con Baader, seguace di St. Martin e di Böhme. Sull'argomento in generale cfr. Benz, cit., e, dello stesso, *Theogony and Transformation of Man in F.W.J. Schelling*, in *Man and Transformation*, cit. (tradotto da E.J. XXIII, 1954). Schelling, che definisce Böhme "una natura teogonica" (*Filosofia della Rivelazione*, cit., p. 204) ne conosceva l'opera molto bene; soltanto chi abbia letto attentamente tutta l'opera del ciabattino di Görlitz può infatti affermare (ivi): "J. Böhme, in ciascuno dei suoi scritti, ricomincia sempre daccapo... spesso espone di nuovo, incessantemente, principi già abbastanza chiari senza andar più avanti o progredire".

⁷⁵⁶ I testi dei quali si deve tener conto sono quantomeno i seguenti: *Philosophie der Mythologie* (1842) in *Ausgewählte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, parzialmente tradotto da L. Procesi (lezioni 7-29; mancano le prime 6 sul monoteismo) in *Filosofia della mitologia*, Milano, Mursia, 1990; *Historisch-Kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1842), in A.S. cit., Bd. 5; 10 lezioni seguite da altre 14 sotto il titolo *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* (Zwischen 1847 und 1852), ivi; *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (Berlino 1842-1843), 8 lezioni corrispondenti alle prime 8 della *Filosofia della Rivelazione*, cit., ivi; la *Filosofia della Rivelazione*, cit., che contiene, oltre a quelle, altre 29 lezioni; la *Philosophie der Offenbarung*, hrsg. von M. Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 2. erw. Aufl., 1993, che riproduce il testo edito da H.E.G. Paulus, Darmstadt, 1843, sulle lezioni del corso invernale di Berlino, 1841-1842 (35 lezioni) seguito da un estratto di altri appunti sulle lezioni e da scritti polemici (da segnalare gli appunti di Kierkegaard) e, infine, da documentazione coeva sugli antecedenti e gli esiti del corso stesso. Sulla *Filosofia della Mitologia*, cfr. anche gli studi raccolti da L. Procesi, *La genesi della coscienza nella filosofia della mitologia di Schelling*, Milano, Mursia, 1990; cfr. infine le notazioni di Moretti ne *La segnatura romantica*, cit., p. 163 sgg.

⁷⁵⁷ Per un approccio meno scheletrico, a prescindere dai testi di Schelling citati, rinviamo al *Saggio introduttivo* di Bausola in *Filosofia della Rivelazione*, cit., e a L. Pareyson, *Lo stupore della ragione in Schelling*, Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà, cit.

⁷⁵⁸ Cfr. *Philosophie der Offenbarung* (Paulus), p. 98.

⁷⁵⁹ Pareyson, cit., p. 170. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (Paulus), cit., p. 143, vede nel Neoplatonismo il prototipo della filosofia positiva; cfr. *Filosofia della Rivelazione*, cit., p. 177, dove s'ipotizza lo stimolo del Cristianesimo.

⁷⁶⁰ Pareyson, cit., p. 157.

⁷⁶¹ Cfr. Bausola, cit., pp. L-LX; anche p. XXXII, dove si sottolinea l'origine böhmiiana di questo *Wille des Ungrundes*, peraltro secondo Bausola mediata da Oetinger e da Baader. Sui due argomenti del ritorno della filosofia a rapportarsi con la vita, e su Dio come Volontà che Si autodetermina, cfr. anche Tatasciore nell'*Introduzione a Le età del mondo*, Napoli, Guida, 1991, p. 9.

⁷⁶² Cfr. Bausola, cit., pp. LXXX-LXXXI.

⁷⁶³ Cfr. *Philosophie der Offenbarung* (Paulus), p. 99.

cerimonia. Di qui una concezione della mitologia non soltanto diversa da quella di Heidelberg, ma che, raffrontata ad essa, mette in luce la contraddittorietà interiore che emerge dal Romanticismo.⁷⁶⁴

Sintetizzando, anticipiamo la natura della divergenza come segue. Görres e Creuzer, ciascuno con i propri accenti, elaborano uno schema che dalla Rivelazione originaria trapassa nell'oblio, nel quale la traccia del ricordo è data dal simbolo e dal mito, si annida nei Misteri, e torna alla luce con la seconda Rivelazione; Bachofen, psicologizzando il mito, ne scopre la perennità e con essa una dialettica bipolare che mal si accorda col *télos* cristiano. Schelling, filosofizzando lo schema böhmiiano, immagina una decadenza da uno *stato originario*, dalla quale origina un processo di *ritorno* coincidente con il *divenire divino nella coscienza*; di qui un processo che conduce alla Rivelazione come evento che la coscienza può metabolizzare con la Ragione. Ciò significa che, di fatto, il "ritorno" è raggiungimento di uno stato "più alto", perché ora una realtà meramente fattuale è portata al livello della coscienza; non si tratta quindi di un semplice recupero, c'è uno *sviluppo*.⁷⁶⁵ La conciliazione di paganesimo e Cristianesimo, alquanto traballante in Bachofen, viene qui realizzata entro un Cristianesimo "razionalizzato", di lontana origine pietista. Il *télos* si afferma come elaborazione razionale della storia nella filosofia positiva; l'utopia non è più un non-luogo metastorico, ma è, secondo uno schema ben noto, a monte e a valle; o meglio, essenzialmente a valle, come raggiungimento di un Progetto già presente a monte.⁷⁶⁶ Schelling innalza a "filosofia" il razionalismo subalterno presente nella teosofia, tentando di cancellarne, almeno in questa fase, il fondamento mitico.

Ciò che Schelling indica, secondo un'attenta osservazione di Bausola,⁷⁶⁷ è la restaurazione della divinità originaria dell'uomo in generale; l'Incarnazione non è più un fatto rivoluzionario, è nella logica obbligata dello sviluppo, è un evento ineluttabile entro uno schema filosofico. La volontà, come avevamo notato, agisce soltanto *all'inizio*; poi sembra dileguarsi. Il vitalismo del ciabattino non regge il peso della divisa accademica.

Vediamo allora in primo luogo come appare in Schelling, filosofizzato, lo schema delle tre persone divine di Böhme, pietra angolare dell'edificio teogonico.

In Dio si possono distinguere tre "potenze", che ricalcano il triadismo del soggetto, dell'oggetto, e del loro legame. La prima potenza è il Padre, ed è pura Volontà di manifestarsi oggettivandosi nella seconda potenza, che è il Figlio. Il Figlio è dunque il Padre estraniato da Sé, manifesto; e se non c'è Figlio senza Padre, non c'è neppure Padre senza Figlio, perché il Figlio è ciò che consente al Padre di essere visibile, di oggettivarsi. Ciò che il Padre dà al Figlio, lo dà anche alla terza potenza, allo Spirito, il quale possiede dunque l'essere comune al Padre e al Figlio, ma si rapporta ad esso tramite il Figlio; egli è dunque una tensione che muove *mediatamente* tutto, e ne scorgiamo l'opera nella natura, ove costituisce il *télos* che la anima.⁷⁶⁸ A queste tre potenze occorre aggiungere una variante della prima: il Padre, che è Volontà, può essere anche Volontà contraria; vedremo a suo tempo il carattere squisitamente böhmiiano di questa duplicità.⁷⁶⁹

Dio dunque volle manifestarsi, sviluppando, nella Creazione, le tre potenze. Si noti che qui si ha una sostanziale coincidenza con il mito böhmiiano delle 7 *Gestalten*, nel quale le 1-4 corrispondono al Padre (cioè in Schelling ad A¹, ma, come negativo, non temperato, coincidono anche con B, la Sua ira, *orgé*, cioè *Grimmigheit*); la 5^a al Figlio (A²) e la 7^a allo Spirito (A³). La pura materia senza forma corrisponde al Padre, che Schelling considera un pre-inizio, seguita dalla forma, principio limitante, il Figlio. I due sono visti perciò come positivo e negativo; ma qui c'interessa soprattutto sottolineare il parallelo con il *Mysterium Magnum* di Paracelso e Böhme, e con la *materia prima* di Avicenna, riscoperta da Bruno.⁷⁷⁰ Il prodotto di questo divenire, il divenuto (das Gewordene) sarà dunque un Dio divenuto, caratterizzato, come Dio, dalla libertà,⁷⁷¹ esso ha in sé le prime due potenze e quindi diviene un 3 oscillante tra 1 e 2. Perciò esso culmina con la massima tra le creature, l'uomo, che possiede il 3 come tensione al compimento, e che perciò è una realtà nuova, un vero 4

⁷⁶⁴ Cfr. *La segnatura romantica*, cit., p. 163 sgg. Cogliamo l'occasione per sottolineare la posizione da noi più volte espressa nei confronti delle contraddizioni notate: esse sono inevitabili in ogni forma di razionalizzazione, per la contraddittorietà che è insita nel reale trapiantato dal *lógos*. Per questa ragione non afferiamo alla *inattualità* di quanto palesatosi contraddittorio: rifiutando ogni determinismo e ogni *télos* nella storia, sostenendo una dialettica di "storia" (intesa come *datità*) e utopia, pensiamo ad una dialettica aperta, dal percorso imprevedibile, influenzabile soltanto dall'orientamento delle mutevoli forze nel *pólemos*. Conseguentemente, la contraddizione interiore del Romanticismo c'interessa come *ritorno del simile*, ritorno cioè della contraddizione inevitabile in ogni razionalizzazione, che abbiamo già più volte notato nel nostro percorso.

⁷⁶⁵ Cfr. le argomentazioni di Moretti, cit., pp. 168-175.

⁷⁶⁶ Ricordiamo che questa fu già un'ipotesi esplicita in Herder.

⁷⁶⁷ *Introduzione*, cit., pp. LXXXII-LXXXIII, dove contrappone Schelling a Kierkegaard.

⁷⁶⁸ Cfr. *Filosofia della Rivelazione*, cit., pp. 518-563.

⁷⁶⁹ Un'esposizione sintetica e chiara si trova ne *Le età del mondo*, cit., pp. 147-159. Ricordiamo che Schelling contrassegna le tre potenze divine (le tre Persone) con A¹, A², e A³; la non-Volontà (ripetizione del böhmiiano *Widerwille*, cfr. *supra*, p. 512, che però in Schelling è *Unwille*) con B. Lo schema è perfettamente böhmiiano se si considera che Schelling riprende da Böhme i 2 livelli della Volontà divina (cfr. *supra*, p. 511, n. 97) che segnano il passaggio dal Nulla/quiete alla manifestazione, nei due livelli di *Abgrund/Ungrund*: cfr. *Filosofia della Rivelazione*, pp. 352-355, dove si parla di una prima "Volontà ancora soltanto non-volente ma capace di volere" cui segue, con la manifestazione, una Volontà volente che è il Bene (*ivi*, pp. 112-113); la Volontà che non vuole "è un mero Nulla" (*ivi*, pp. 352-353). B è poi il "principio egoistico", cioè la volontà autocentrica (*Le età del mondo*, p. 159) che all'inizio coincide con A nel primo livello della Volontà (*ivi*, p. 157) ed è il non-essente (*ivi*). Essa si sottrae dal fondamento universale (*ivi*) ed è il No che si contrappone al Sì (*ivi*, p. 149; cfr. *Filosofia della Rivelazione*, pp. 1234-1235; si ricorderà che i due termini sono böhmiiani).

⁷⁷⁰ *Filosofia della Rivelazione*, pp. 564-581; cfr. p. 580: "so macht er sich eben damit bloßen Stoff, oder Vor-Anfang".

⁷⁷¹ *ivi*.

(ein wahrhaft Viertes).⁷⁷² Questo “uomo” è ciò che Schelling definisce *Ur-Mensch*, del tutto equivalente a Dio, salvo il fatto di essere “divenuto”.

Qui Schelling, dimenticando di voler fare il filosofo, inventa un altro mito teosofico, diverso da quello di Böhme ma non per questo meno “mitico”; comunque, nella sostanza, tale da ricondurre al tema fondamentale della caduta in termini non dissimili da quelli di Böhme.

La colpa dell'*Ur-Mensch*, racconta Schelling, fu che, non rendendosi conto della differenza, e sentendosi padrone delle tre potenze, tentò di separarle e di porle in tensione, cioè di operare come creatore. Il risultato fu che egli, dall'interiorità di esse nella quale era collocato, cadde al loro esterno e ne divenne preda: fu cioè cacciato dal “luogo di beatitudine” nel quale era stato deliberatamente posto, e, percependo il contrasto delle potenze, conobbe il Bene e il Male.⁷⁷³ Si noti la “dislocazione” verso lo spazio di una volontà difforme, che ha antecedente in Weigel; inoltre per ciò che concerne il “tipo” di peccato commesso dall'*Ur-Mensch*, esso è diverso da quello commesso dall'Adamo di Böhme, ma assomiglia molto a quello di Lucifero.

In effetti, il problema del Male nel mondo non è, per Schelling, legato alla materia sensibile,⁷⁷⁴ e si pone precisamente a partire dall'*Ur-Mensch*. Il principio dell'essere, che fonda la coscienza quando è in sé nell'uomo, una volta posto fuori di sé si trasforma “in un qualcosa che vive autonomamente”,⁷⁷⁵ e si fa extradivino come non-dovete-essere (nicht seyn sollende). In ciò esso è contrario alla creatura; posto dall'uomo, è il nemico dell'uomo, principio di morte tanto materiale che spirituale.⁷⁷⁶ Da questa distruzione della coscienza discende dunque il mondo dilacerato,⁷⁷⁷ un mondo dove il singolo è in posizione accidentale, priva di senso, perché, venuta meno l'interiorità (la prima potenza) egli è abbandonato all'esteriorità.⁷⁷⁸ Di questo mondo esteriore *malvagio*, l'uomo può dunque ben vantarsi di essere il creatore.⁷⁷⁹

L'origine del Male perciò non è in Lucifero, è nell'uomo stesso; c'è di più, Schelling sostiene che la stessa origine di Satana va ricercata nel peccato dell'*Ur-Mensch*. Questa dottrina va esaminata perché rappresenta una profonda meditazione sul Male nel mondo, che, eliminando il mito (del resto non attestato esplicitamente nelle Scritture) del peccato di Lucifero, riconduce però nella sostanza alla natura del Male quale era stata concepita da Weigel e da Böhme.⁷⁸⁰

Schelling si rifà alla figura diabolica biblicamente attestata, a Satana, che considera figura mitica da interpretare alla luce della filosofia; questo gli consente un raffronto tanto con Ahriman, che desume da Plutarco, quanto con il mito bogomilo dei due fratelli, Cristo e Satana (cfr. *supra*, p. 134). Satana vi appare

⁷⁷² *ivi*, pp. 580-583. Schelling si richiama apertamente al Pitagorismo; cfr. anche *Le età del mondo*, cit., p. 100. Il 4 è, per i Pitagorici, il numero della creatura.

⁷⁷³ *Filosofia della Rivelazione*, pp. 582-587. Questi passaggi sono importanti per capire la logica della mitostoria teo/antropogonica di Schelling; la storia della mitologia è infatti la storia del divenire della coscienza; all'inizio l'umanità era ek-statica, e le immagini mitiche sono il suo modo primordiale e poetico di percepire ciò che poco a poco entra nel dominio della coscienza, l'aurora del “filosofico” (cfr. anche Pareyson, cit., p. 157). L'impostazione è dunque essenzialmente idealista, non c'è una rivelazione originaria obliata e riconquistata, come in Görres, Creuzer e Bachofen e nello stesso Herder. Come nota Moretti, *La segnatura romantica*, cit., p. 207, lo “allontanamento” è condizione necessaria per la vera conquista del divino; si noti inoltre, che nella *progressione* della coscienza, la *filosofia diventa un “oltre” rispetto alla poesia*. Si noti poi, che viene meno quel mito di pienezza iniziale presente in Böhme, e così importante nello sguardo sul passato -sul mito- che alimenta la dialettica polare del Romanticismo e il primato del sapere poetico. Per Schelling, la “distinzione” filosofica è un traguardo “gioachimita”; riguardo a questa prospettiva non è casuale, tra l'altro, il dilungarsi di Schelling sulla Chiesa di Pietro, di Paolo e di Giovanni, approdo ultimo. Sotto questo profilo è anche interessante sottolineare ciò che già si nota da quanto abbiamo esposto: per Schelling, la rivelazione veterotestamentaria è soltanto la rivelazione che irrompe attraverso la mitologia (*Philosophie der Offenbarung* [Paulus], p. 279); egli infatti non si stanca mai di ripetere le parole di Paolo (*Ephes.*, 2, 3) come testimonianza della comune realtà di Giudei e pagani dinanzi alla Rivelazione cristiana (cfr., p.e., *Filosofia della Rivelazione*, pp. 622-623) e afferma che il Giudaismo “non fu mai qualcosa di positivo” (*ivi*, p. 1127) se non in vista del futuro. Il centro, per Schelling come per Böhme e il Pietismo, è soltanto Cristo come pegno per la divinizzazione dell'umanità, in funzione della realizzazione del Progetto iniziale.

⁷⁷⁴ Schelling, non ponendo esplicitamente l'impalcatura ontologica böhmiiana dei due livelli della materia (che però è in qualche modo sottintesa, perché egli pone la corporeità e, al tempo stesso, la *diversità* del corpo di Resurrezione: cfr. pp. 1240-1241; d'altro canto la sua *materia prima* rappresenta comunque uno stato diverso da quello della materia sensibile) può esprimersi più volte contro il disprezzo della materia, anche con esplicito riferimento all'alchimia: cfr. *Le età del mondo*, cit., pp. 122-123. Come nota Moretti, *La segnatura romantica*, cit., p. 104, anche con esplicito riferimento alle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, “la ‘fisicità’ o ‘corporeità’ dello spirito è...elemento indispensabile per la struttura complessiva del pensiero schellinghiano”; al riguardo ricordiamo che nel cap. precedente avevamo notato l'evoluzione “materialista” della teosofia nel XVIII secolo, in direzione di una corporeità dello spirito. Come vedremo a suo tempo, la non-malvagità della materia si unisce coerentemente, insieme ad una possibile malvagità dello Spirito, nella concezione schellinghiana del mondo demonico, che peraltro è analoga a quella di Böhme. Un esame del problema dei due livelli della materia in Schelling, si trova nella *Introduction* di M. Vetö a F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, version inédite, etc., publiée, préfacée et annotée par M. Vetö, Torino, La Bottega di Erasmo, 1973, pp. 78-91. Vetö riassume i termini del problema del corpo spirituale, e sottolinea i rapporti di Schelling con Böhme e con Baader, ma soprattutto con la teosofia di Oetinger, e, non ultimo, con Swedenborg. L'inscindibilità di materia e Spirito era sostenuta anche da Schubert, vicino a Schelling (cfr. p. 88). Di qui la sua concezione della morte come “essenzializzazione”, circa la quale è significativo che Schelling si riferisca alla nota convinzione di Oetinger sul comportamento dell'olio di Melissa in sospensione acquosa (cfr. *Philosophie der Offenbarung* [Paulus], p. 304; anche *Filosofia della Rivelazione*, p. 1225).

⁷⁷⁵ *ivi*, p. 587.

⁷⁷⁶ *ivi*, pp. 586-589. È la *orgé* divina che Schelling mutua da Paolo, la *Grimmigheit* di Böhme, le sue prima 4 *Gestalten* estraniare dal divenire divino, il fondamento infocato e tenebroso del Padre.

⁷⁷⁷ *ivi*, p. 589; cfr. p. 588: “von dieser Zerreißung des Bewußtseyns schreibt sich diese äußere, zerrissene Welt”.

⁷⁷⁸ *ivi*, pp. 588-589. Nell'Eden, secondo Böhme, l'interno si manifestava all'esterno e viceversa (cfr. *supra*, p. 522); il tornare a farsi interno dell'esterno, e viceversa, è il punto d'arrivo del percorso umano per Schelling (cfr. pp. 1246-1247).

⁷⁷⁹ *ivi*.

⁷⁸⁰ La dottrina è *ivi*, pp. 1258-1341.

come figura al tempo stesso potente e originariamente non disgiunta dal principio buono, tanto che Schelling ricorda il passo del *Siracide* nel quale si vieta di bestemmiarlo.⁷⁸¹

Satana è l'accusatore dell'uomo che mette zizzania tra lui e Dio (*Giobbe*); è considerato l'origine del paganesimo; etimologicamente il suo nome significa "l'oppositore", come, del resto, "diavolo" esprime etimologicamente il concetto della contrarietà. Egli è sempre presente, come un principio, ma non è un principio, è un divenuto; è illimitato nel senso che non ha forma, ed è nemico di ogni realtà concreta; è quindi inesauribile possibilità ma anche impotenza, perciò è identificato con l'aridità, perché tale egli è, mentre ha sete di realtà.⁷⁸²

Egli è quindi veramente il prodotto del peccato dello *Ur-Mensch*: è la Volontà che, liberata dall'interiorità dell'uomo, si scatena al suo esterno facendosi *smisurata* nel senso di informe, non limitata dalla forma (che è Cristo), non temperata.⁷⁸³ Insomma, la si dica come si vuole, è la *Hitze* di Böhme scatenata; non però come fondamento dei *mal*i di questo mondo, come l'avvertiva il ciabattino, quindi, in un certo senso, come esteriore avversaria dell'uomo; ma come kantiano "male radicale", iscritto tragicamente nell'animo umano.⁷⁸⁴ Certamente siamo in presenza di una riflessione profonda sul Male; tanto più che Schelling scopre in Satana un impreveduto aspetto positivo, anche se *dolorosamente* positivo. Come possibilità infinita mai realizzata del tutto, egli è infatti "incessante suscitatore e movimentatore della vita umana".⁷⁸⁵

Quel che certamente Schelling riprende da Böhme e dalla teosofia, è il concetto, che avevamo già sopra notato, dell'irrealtà sostanziale di tutto ciò che resta nell'ambito dell'incorporeo, che è il meramente possibile vanamente aspirante all'essere; *perciò* esso è Male; *perciò* il Male s'identifica col non-essente che *non potrà* prevalere; *reale* è soltanto ciò ch'è *corporeo*, e non per caso il principio corporizzatore è il Figlio, anche se la corporeità dell'uomo e dell'universo è progettuamente *altra* rispetto a quella che si dà ai sensi attualmente.

Il fondamento storico della nascita della mitologia si collega alla caduta dell'*Ur-Mensch*, secondo lo schema seguente. L'uomo ha usurpato il mondo, perciò da quel momento tutto ruota attorno a lui; infatti l'essere che Dio chiudeva in Sé è ora stato posto fuori di Lui. Il processo teo/cosmogonico è un inevitabile ricondurre in Lui ciò che ne è fuori (un far divenire A ciò ch'è B). Poiché noi siamo in questo mondo, e dobbiamo capirlo così com'è, ne consegue che comprenderlo in questo suo progressivo rientro in Dio fa del processo teo/cosmogonico un processo *anche* antropogonico, in un *divenire della coscienza* che si costituisce progressivamente.⁷⁸⁶

Molto interessante è lo schema progressivo di Schelling, allorché egli pone, come prime fasi del rapporto dell'uomo col mondo, la magia e l'alchimia: la magia come rapporto dell'uomo perfetto con un mondo perfetto (lo *Ur-Mensch* nel suo apparire): l'uomo, immobile, muove il mondo con la propria volontà (questa è la *guldene Zeit* di Oetinger). Quanto all'alchimia, essa nasce dal ricordo di questo mondo iniziale, e dal sentimento che il mondo storico debba essere riportato a purezza purificando innanzitutto la coscienza (alchimia spirituale).⁷⁸⁷ Da qui muove il processo mitologico come apparire d'immagini nella coscienza, cioè come *processo teogonico nella coscienza* (dunque la mitologia è tautegorica). Questo è un processo puramente naturale che esclude la divinità;⁷⁸⁸ le immagini della mitologia sono "prodotti di un processo vitale, per quanto errato, ma non sono accidentali".⁷⁸⁹

⁷⁸¹ 21, 30. Schelling, che "frequentava" le antiche eresie, non riporta tuttavia quanto dice lo ps. Psello sugli Euchiti (M.P.G., 122, c. 825 A) che consideravano prudente offrire comunque a Satana un qualche culto.

⁷⁸² Qui sembra delinearsi un mortale parassita che epigenizza il vivente, un vero *antimimon pneûma*, come gli Gnostici definivano il Demiurgo; una larva.

⁷⁸³ *Filosofia della Rivelazione*, pp. 1288-1289. Satana è dunque una volontà nemica, analogamente al Lucifero di Böhme (cfr. *supra*, p. 514). Il Male, anche qui ha un'origine divina, non nel senso che Dio voglia il male (cfr. *supra*, p. 510 e p. 512) ma nel senso che è l'altro aspetto della (Sua) Volontà, una volta che essa sia estraniata dal divenire universale.

⁷⁸⁴ *ivi*, pp. 1326-1327.

⁷⁸⁵ *ivi*, p. 1329.

⁷⁸⁶ *ivi*, pp. 590-607. Qui Schelling mostra di considerare *questo* mondo come un mondo *certainamente* decaduto (a p. 593 parla di "cattiva forma dell'essere...costituito da esseri posti senza intelligenza fuori e accanto gli uni agli altri" [schlechte Form des begrifflosen Außer-und Nebeneinanderseyns]) un fatto che egli ritiene testimoniato dall'aspetto della natura. Ora, poiché la Forma è il Figlio, è evidente che chi opera a trasformare B in A è A², come infatti egli afferma nel testo; il tempo della storia è dunque il "Tempo del Figlio" (p. 626 sgg.). Il rapporto di Schelling con il mondo è quello di chi si rapporta all'utopia di un dover-essere che ha un archetipo nella *Gelassenheit*, l'uomo infatti, nel primo progetto, sarebbe stato simile a Dio soltanto se non avesse agito (pp. 598-599). Si nota dunque uno schema analogo a quello gnostico (ancorché la colpa sia riportata su un *Ur-Mensch* che sembra però "costretto" a peccare al primo gesto): nel progetto iniziale c'è qualcosa che non va, il traguardo sarà migliore perché nel frattempo il negativo che era nell'Inizio è stato assorbito nel positivo....grazie alle sofferenze dell'uomo (e, in fondo, anche a Satana). Il Padre di Schelling non ne esce meglio di quello gnostico, e mostra l'aporia dello schema razionalista del *summum bonum*, dietro il quale si nasconde la norma, umana-troppo-umana (aveva ragione Gerson: una teologia razionalista è il pilastro del potere). Tornando a Schelling, questo agire di A² su B è un'allegoria "filosofica" del mito sotteso: il progressivo "formarsi" del mondo e dell'uomo in direzione di un mondo *altro*, ma non *altrove*. È il mito gioachimita, ma anche, a ben riflettere, il tema weigeliano del *luogo* (Ort) come *luogo della volontà*: il "luogo" disarmonico della volontà B si trasforma, senza traslocarsi, nel traguardo edenico del luogo della volontà A.

⁷⁸⁷ *Filosofia della Rivelazione*, pp. 606-613.

⁷⁸⁸ *ivi*, pp. 616-617.

⁷⁸⁹ *ivi*, p. 633. Una descrizione sintetica e precisa del processo mitologico nei suoi aspetti fondamentali, si trova in *Philosophie der Offenbarung* (Paulus), pp. 210-214 (*Die hauptmomente des mythologischen Prozesses*).

Il resto, il lettore può immaginarlo, e perciò tralasciamo la vera e propria "storia" della mitologia una volta chiaritone il senso; non tralasciamo però di segnalare alcuni punti fondamentali del percorso. Il primo di essi è costituito dai Misteri.⁷⁹⁰

Questi hanno un significato centrale nell'evoluzione, analogo ma diverso da quello attribuito loro da Creuzer; essi non sono infatti un ricordo gelosamente conservato, sono un raggiungimento nel corso di un processo evolutivo, ma in entrambi i casi rappresentano un luogo posto oltre la mitologia. In essi infatti, secondo Schelling, l'iniziato libera la propria coscienza dalla materialità del processo mitologico e comprende l'aspetto esoterico della mitologia, ne comprende cioè il significato. Nella *Philosophie der Offenbarung* (Paulus) si afferma sinteticamente:⁷⁹¹ "Nei Misteri si trova il significato interiore della mitologia; essi rappresentano perciò la più alta conferma della Filosofia della mitologia". La divinità vi viene infatti compresa nella sua spiritualità.

Il secondo punto riguarda la natura e il ruolo degli Ebrei.⁷⁹² La rivelazione veterotestamentaria presuppone un principio antidivino; questa rivelazione infatti ha luogo soltanto per il tramite della mitologia, altrimenti non si capisce perché mai Cristo avrebbe dovuto abolire *contemporaneamente* il paganesimo e il Giudaismo. Tuttavia, restando separati dagli altri popoli, gli Ebrei non erano stati partecipi dello sviluppo mitologico, ed erano rimasti legati al monoteismo.⁷⁹³ Il comune fondamento col paganesimo spiega infatti le stranezze della legge mosaica; del resto, tanto la circoncisione che i tabù alimentari e i sacrifici, i Giudei li hanno in comune con altri popoli che li praticarono anche prima di loro. Formalmente monoteisti, gli Ebrei sono inoltre di fatto politeisti, e lo sono a livello colto, più che non popolare; il politeismo scompare definitivamente soltanto dopo il ritorno da Babilonia, ma in quel momento anche il paganesimo stava uscendo dal politeismo, e quindi si trattò di un fenomeno storico universale. Essi erano però idonei (come mero mezzo) a ricevere e trasmettere la Rivelazione, perché costituivano un popolo fiacco e incapace sul piano politico-militare, che non ebbe una propria gloriosa storia nazionale. Insomma: il Giudaismo non fu mai un fenomeno positivo, fu soltanto paganesimo represso e Cristianesimo potenziale; servì soltanto a preparare il futuro e non ad altro; i Giudei saranno gli ultimi a convertirsi.

Qui possiamo sottolineare soltanto una cosa: coerentemente con una logica derivata dallo Spiritualismo riformato e dal Pietismo, anche il Romanticismo -a partire da Herder- centra il problema della storia essenzialmente sul carattere *destinale* -e quindi, in senso solare, "occidentale"- del Cristianesimo, che si sgancia dall'antecedente ebraico; paolinamente, Schelling pone inoltre pagani ed Ebrei sullo stesso piano (eventualmente questi ultimi anche un po' in ritardo). In lui per giunta, questo carattere destinale è tanto più marcatamente *certo* in quanto egli è un Romantico *sui generis*: è un filosofo che ha recepito le tensioni romantiche ma, partendo dall'ambiguità dello stesso Romanticismo, le sviluppa in una logica gioachimita, storicista. La falsa tolleranza di *questo* Occidente è lieta di poter adeguare l'altro al Medesimo, e si offre generosamente di aiutarlo in nome del Progresso Universale.⁷⁹⁴

⁷⁹⁰ *Filosofia della Rivelazione*, pp. 736-879.

⁷⁹¹ Cfr. p. 225.

⁷⁹² *Filosofia della Rivelazione*, pp. 1078-1131.

⁷⁹³ Successione storica dei popoli ed evoluzione delle mitologie, sono fenomeni paralleli; sinteticamente, in *Philosophie der Offenbarung* (Paulus), p. 212: "Il processo teogonico ha distribuito ruoli e momenti tra i diversi popoli. Ad ogni nuovo popolo che si rendeva autonomo, il processo avanzava: i diversi popoli che subentrano nella storia sono paralleli ai diversi momenti del processo teogonico. Le mitologie di tutti i popoli sono nate dalle stesse cause originarie (le potenze) e poiché ogni popolo successivo assume il processo là dove un popolo precedente lo lascia cadere, perciò le mitologie dei diversi popoli sembrano così simili l'un l'altra". Su questo Schelling apre la polemica con Creuzer circa la rivelazione originaria, trasmessa da chi sa chi agli Indiani. L'ottica nella quale egli guarda al permanere degli Ebrei nel "monoteismo", deriva dalla sua concezione di un "monoteismo originario" ek-statico dell'umanità, che affronta nella 9ª lezione della *Filosofia della Mitologia* (nella trad. it. di L. Procesi, cit., pp. 39-45). La prima forma di religione fu il Sabismo o Zabismo, religione astrale di popoli nomadi che non lascia tracce nei manufatti, ma soltanto letterarie. Essa derivava da "un potere reale a cui era sottoposta la coscienza" (p. 41) una necessità/libertà che si coniuga in Schelling all'elogio di una sorta di purezza primigenia diffusa da "figli del deserto", lontani dal processo mitologico che "infettò" (p. 40) il mondo. Il Sabismo è dunque "il più antico sistema in generale... è il sistema di un'umanità ancora indistinta" (p. 43), è "una religione più pura" (p. 45) e "un monoteismo relativo" (ivi). "L'umanità" dice Schelling (ivi) "doveva restare in questo stato dell'esser-fuori-di-sé finché non fosse tornato il tempo del rientro in sé" cioè il momento nel quale una coscienza reintegrata, non più lacerata, fosse tornata alla comprensione filosofica di questo "sapere" ek-statico. Da questo punto di vista la mitologia, ancorché "infezione", fu un male positivo, come Satana, perché è "gestazione della filosofia" (cfr. L. Procesi, *La genesi della coscienza*, etc., cit., p. 310) tramite "la distruzione dell'unità monolitica e unilaterale grazie allo svuotamento di ogni stato di possessione della coscienza" (ivi, p. 37). Le immagini mitologiche sono "rappresentazioni involontarie di una coscienza posta fuori di sé" (11ª lezione, trad. it. cit., p. 62) e hanno una progressività che, nonostante l'apparente degrado, è destinata a condurre il processo di reintegrazione ben oltre il permanere ek-statico caratteristico del monoteismo originario (14ª lezione, trad. it. cit., p. 127); il "movimento mitologico" è infatti conseguenza dell'azione di A² su B (ivi, p. 113, cfr. *supra*, n. 786). La fine del processo si realizza con la Rivelazione, allorché il divino giunge a farsi coscienza, perché, abbandonando la propria divinità "consente alla coscienza di liberarsi dalla coazione a rappresentare il divino, a 'porre Dio', dalla schiavitù della mitologia" (*La genesi della coscienza*, etc., cit., p. 333). Dopo Cristo "non ha più luogo la mitologia come universo dell'alienazione necessaria" (ivi, p. 335); si realizza così anche "lo scopo ultimo, la religione filosofica" (ivi, p. 82). Questa concezione dello sviluppo dell'umanità svela, sotto l'impalcatura filosofica, una struttura ideologica che può così riassumersi: l'occidente, assumendo il Cristianesimo al termine di una *progressione* storica ineluttabile e positiva, rappresenta il culmine dello sviluppo umano, perché la progressione stessa aveva riguardato tutti i popoli succedutisi in una storia destinata a confluire nella Rivelazione; quest'ultima appartiene dunque a tutti i popoli riassunti nell'Occidente, fuorché -per ora- agli Ebrei, che saranno infatti gli ultimi a convertirsi, e che, proprio per esser rimasti fedeli a un monoteismo originario della coscienza ek-statica, non hanno partecipato del Progresso.

⁷⁹⁴ Con riferimento anche alla precedente n. 793, ci sembra di dover osservare che a tale atteggiamento non è estranea -anzi, sembra consustanziale- la concezione post-socratica della "filosofia", non già come riflessione esistenziale rapsodica e poetica (come in Eraclito) sull'essere-nel-mondo, ma come "tecnica di accertamento" di una presunta, unica Verità, e messa a punto di strumenti e di strutture logico-concettuali adeguate ad appropiarvi. Su queste basi, la "verità filosofica" è destinata a far inaridire quella "poetica", costringendola a convergere

Schelling però non è da identificarsi semplicemente con queste sue opere conclusive; come abbiamo già detto egli mutò più volte le proprie posizioni. Il cosiddetto periodo intermedio, che si aggira attorno al 1810, è forse di gran lunga il più interessante per quanto concerne la nostra ricerca. In quel periodo egli compose alcune brevi opere nelle quali è palese la sua dipendenza dal böhismo, ciò che a nostro avviso costituisce più un pregio che un limite.⁷⁹⁵ In questi testi, brevi e animati da un interiore entusiasmo, egli infatti si libera dalla cappa sistematica del “filosofo” proprio perché, nella sua adesione al pensiero di Böhme, egli aderisce maggiormente al ritmo interiore, vitale, esistenziale del pensiero, e può realizzare quel che egli ha sempre sostenuto circa la filosofia, ma ha fortemente obliterato nei pesanti apparati della *Mitologia* e della *Rivelazione*: la filosofia non è arte del *dimostrare*, è atto di *libertà*. Oltretutto, egli è in ciò ben più vicino che altrove al Dio veterotestamentario.⁷⁹⁶

Anche la sua concezione della storia, benché evidentemente sempre la stessa, quella neoplatonico-cristiano-gnostica di una ierostoria ritmata sul respiro cosmico dell'allontanamento e del ritorno, appare in questi testi più aperta e universale, senza la pedanteria *dimostrativa* (e, come abbiamo visto, pesantemente ideologica) dell'opera più tarda: “La storia” dice qui Schelling “è un epos composto dallo spirito di Dio; le sue parti principali sono due: la prima descrive l'uscita dell'umanità dal suo centro sino al massimo allontanamento da esso, e la seconda descrive il ritorno”.⁷⁹⁷

Questa storia è ierostoria non soltanto perché è determinata dal cammino della salvezza, che è recupero di un perduto progetto iniziale, divino; lo è anche perché ripercorre il cammino di un divenire e di un “farsi” che è anche divino. Lo ha notato e sottolineato Pareyson,⁷⁹⁸ ricordando che il Dio di Schelling produce Se stesso sul proprio fondamento, traendo Sene fuori da solo -dunque è esattamente il Dio di Böhme!- e che egli ha in Sé un contrasto e una storia perché è Dio vivente e personale, non soltanto Spirito, ma anche natura, senza la quale non ci sarebbe il mondo, né il Male (colpa dell'uomo, ma radicato in quel divino fondamento) né, infine, Dio stesso. Questo è ancora una volta Böhme.

Già ad apertura delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* Schelling afferma:⁷⁹⁹ “Dio non è il Dio dei morti, ma dei viventi”, e, a proposito della concezione meccanica, non vivente, dell'universo, prosegue: “Non si può comprendere come il più perfetto di tutti gli esseri troverebbe piacere in una macchina, fosse pure la più perfetta che fosse possibile”. Certamente, questi piaceri vagamente autistici, si confanno essenzialmente al dio di Cartesio e di Aristotele, non a quello della Bibbia.

La natura vivente di Dio, che è Volontà, non è però premessa e indagata come fine a se stessa: il grande tema è qui l'origine e la natura del Male, che Schelling definisce all'interno di una struttura fondamentalmente böhiana; ne riassumiamo i passi salienti.

Il divenire è natura delle cose, che però non possono divenire in Dio, essendo da Lui infinitamente diverse; debbono perciò avere un altro fondamento, ma nulla è fuori di Lui; esse dunque hanno fondamento in ciò che è in Lui ma non è Lui stesso, cioè “in ciò che è fondamento della sua esistenza”.⁸⁰⁰ Questo fondamento infatti è coeterno con Dio ma non è l'Uno, perché Dio vuol generare proprio in quanto non è ancora tale; in esso quindi c'è un volere non perfetto, presago, desideroso di giungere all'intelletto, a un volere cosciente.⁸⁰¹ Al di là della veste filosofica, questo è Böhme, sono i due livelli del volere che abbiamo già incontrato.

L'intelletto nasce dunque da un irrazionale; del resto, tutto nel mondo appare “come se una condizione originariamente priva di regola sia stata portata verso l'ordine”.⁸⁰² Così, nell'uomo, i pensieri luminosi nascono dal buio dell'irrazionale; nell'uomo vi è tanto un principio tenebroso quanto la potenza della luce; in lui però i due principi non sono indissolubili, essi sono separabili ed in ciò risiede la possibilità del

in un punto materiale: questa è ideologia del dominio, perché non consente la pluralità delle verità; la Ragione è la prima nemica della ragionevolezza, e prepara il terreno all'irrazionalismo. A questa scelta si oppone soltanto la dialettica bipolare “aperta” di storia (datità) e utopia, ciò che comporta una storia che non vada in alcun luogo. Il *télos* non ha altra realtà che non sia quella di *bandiera ideologica* nel *pólemos*. Perciò la nostra cultura, nella sua storia “ufficiale”, onora come schiera di massimi pensatori l'equivalente di coloro che, nella storia di una nazione, sono gli “eroi della patria”, combattenti e condottieri: si crea così un Occidente ideologico, che è obliterazione dell'altro occidentale.

⁷⁹⁵ Oltre a *Le età del mondo*, cit., Schelling produsse in quel periodo le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* e le *Lezioni di Stoccarda*, che sono state unite in trad. it. (alla quale facciamo riferimento) a *Filosofia e religione*, del 1804, e alle *Conferenze di Erlangen* del 1821, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia, 1974 (ristampato *ivi*, G.U.M., 1990) e *Clara, ovvero sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, Trad. it. di P. Necchi e M. Ophälders, Pres. di S. Zecchi, Milano, Guerini, 1987. Per quanto concerne le *Lezioni di Stoccarda*, facciamo riferimento anche a: F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, etc., cit.

⁷⁹⁶ Su questo tema diamo qui alcune citazioni tratte dalle *Conferenze di Erlangen*, cit., che sono dedicate in buona parte all'argomento. A p. 208, citando ripetutamente il *Giobbe*, Schelling afferma l'inubicabilità del sapere; anche Dio, che è eterno divenire, è *in cammino* verso di esso; la sapienza è “eterna libertà”. A p. 212 afferma che ciò che impedisce di abordare la filosofia “è l'opinione di aver a che fare con una scienza dimostrativa, che subito all'inizio muove da qualcosa di saputo per arrivare ad altro saputo e da questo ad altro ancora e così via. Ma la filosofia non è scienza dimostrativa: la filosofia è, per dirla con una sola parola, *libertà dello spirito*” (corsivo suo). A p. 223 c'è poi una precisa critica all'impostazione kantiana del sapere, così come è esplicitata nei *Prolegomeni*, etc., cit.: “Kant ha....ragione....quando afferma che noi non siamo in grado di conoscere il sovrasensibile, il divino, mediante le forme del nostro intelletto finito. Tuttavia egli presuppone ancor sempre che, se fosse conoscibile, quel sovrasensibile dovrebbe esser conosciuto mediante queste stesse forme”.

⁷⁹⁷ *Filosofia e religione*, cit., p. 67. Il passaggio è notato e ripetuto da Pareyson nell'*Introduzione*, p. 10.

⁷⁹⁸ *ivi*, p. 14.

⁷⁹⁹ Cfr. p. 88.

⁸⁰⁰ *ivi*, p. 96.

⁸⁰¹ *ivi*, p. 97.

⁸⁰² *ivi*.

Bene e del Male.⁸⁰³ Le conclusioni cui afferisce il discorso filosofico sono però *sempre quelle böhmiane*: il volere egocentrico che si distacca da quello universale -possibile nell'uomo per quanto detto sopra- alle prese con "l'esercito ribelle degli appetiti e dei desideri", non può mantenere l'armonia delle forze viventi.⁸⁰⁴ L'uomo appare dunque una creatura scissa a causa del nascere del *lógos* che lo pone fuori dalla mitica armonia originaria, dal "centro": siamo sempre al dramma maturato nel Plèroma gnostico, qui ricondotto nell'Io.

Schelling insiste molto, a questo punto, sull'eccellenza con la quale appaiono il demonio e il Male in questo mondo, proprio perché il loro fondamento è divino; il Male, contrariamente a quel che pensano i razionalisti, non è un negativo, un "meno", una mancanza rispetto al Bene; è semplicemente *disarmonia*, "atassia delle forze"; è il principio tenebroso che si colloca nel "centro", onde nell'uomo esiste anche un entusiasmo per il Male.⁸⁰⁵ Non si può quindi pensare che esso derivi dalla caduta di Lucifero; esso è viceversa il fondamento originario dell'esistenza che tende a realizzarsi ma non può, quindi resta nascosto nel fondo; è un Male generale, anche se non originario.⁸⁰⁶ *Questo è ancora Böhme*: il Male è il fondamento tenebroso dell'anima (cfr. *supra*, p. 519).

Eguale, come in Böhme, ci troviamo perciò di fronte a un Dio che non vuole il Male ma che ne è l'origine e gli dà forze per agire.⁸⁰⁷ Il Male infatti non può più darsi se viene separato dal Bene (del quale è di fatto un parassita); l'idea finale di perfezione non è quindi nella *reintegrazione* del Male nel Bene, ma nella sua separazione da esso, dopo la quale si riduce a non-essere, alla mera potenzialità che gli compete allorché non possa più agire parassitando il Bene.⁸⁰⁸ Il concetto della separazione finale caratterizzava la Qabbalah luriana, come anche un altro concetto sviluppato altrove da Schelling, quello della Creazione come atto di contrazione divina (*Tzimtzum*); essi sono presenti anche in Böhme ed è verosimile che sia lì la fonte.⁸⁰⁹

Dove però Schelling prende lo slancio per giungere a conclusioni davvero notevoli, è nelle ultime pagine. Da tutto quanto è andato elaborando, egli evince un'esistenziale indissolubilità di Bene e Male nell'universo e negli individui, ciò che gli fa ritenere improponibile ogni giudizio normativo. Vero è che egli insiste nel dar fiducia al metodo dialettico come superiore forma di rapporto organico degli opposti, messa in opera dall'Intelletto; ma poi, nella ricerca della verità, egli nota: "Noi abbiamo una rivelazione più antica di qualsiasi rivelazione scritta, la natura",⁸¹⁰ per poi concludere: "Se la comprensione di quella rivelazione non scritta fosse dischiusa, l'unico vero sistema della religione e della scienza apparirebbe, non già nel misero raccoglimento di alcuni concetti filosofici e critici, ma nel pieno splendore della verità e insieme della natura".⁸¹¹ In questa apertura può aver verosimilmente influito Böhme, ma qui si tocca improvvisamente il cuore del problema romantico, la lettura del divino nella natura; indirettamente, il problema dell'arte romantica.

Il più denso dei testi che ci siamo proposti di esaminare è da ritenersi quello delle *Lezioni di Stoccarda*, nel quale si possono anche notare i più frequenti riferimenti böhmiani. Tuttavia, per evitare ripetizioni, lo esporremo sintetizzando al massimo ciò che non costituisce novità.

Il processo autocreativo di Dio e quello evolutivo della coscienza appaiono qui letti in chiave psicologica come genesi dell'Io, analogamente a quel che abbiamo notato in Böhme: ogni esistenza inizia dall'inconscio dal quale tutto evolve differenziandosi; così in Dio che espelle la propria parte "inferiore" con la quale conviveva (progressiva soppressione di B, che è stato d'involuzione); così nell'uomo, che esclude da sé il lato oscuro e inconscio.

Siamo dunque in presenza dell'eterno *télos*; si deve però osservare che per Schelling la natura ha un suo ruolo ambiguo: è una forza divina che tale non è in senso stretto, è legame vivente di A e B se intesa come *materia originaria*.⁸¹² Qui siamo già a Böhme: una materia "originaria" che non andrà confusa con quella *sensibile*; Schelling dice: "è Dio come Figlio", concetto che abbiamo già conosciuto, e che sarà importante nella conclusione.

Certamente, come sappiamo, la situazione storica a noi nota è quel che è, a causa della colpa dell'*Ur-Mensch*, e in tale realtà il destino di libertà dell'uomo non può essere realizzato. Qui emerge una dottrina del potere nella società che richiama e *contrario*, *Das älteste Systemprogramm*, attribuito infatti tentativamente anche a Schelling.

L'umanità è una pluralità di individui che, come ovunque in natura, tende a passare dal molteplice all'unità; quest'unità la natura avrebbe dovuto conseguirla proprio grazie all'uomo, mediatore del divino;

⁸⁰³ *ivi*, pp. 97-100; la separabilità dipende dal fatto che la tenebra è illuminata dalla luce. Qui Schelling sta descrivendo una mitica genesi del *lógos*.

⁸⁰⁴ *ivi*, p. 101.

⁸⁰⁵ *ivi*, pp. 104-105.

⁸⁰⁶ *ivi*, pp. 107-111.

⁸⁰⁷ *ivi*, p. 127.

⁸⁰⁸ *ivi*, p. 128.

⁸⁰⁹ Cfr. però *Le età del mondo*, cit., p. 66, dove c'è un paragone preciso tra la Creazione e la contrazione fisica necessaria per generare. Sui rapporti di Schelling con la Qabbalah, cfr. W. Schulze, *Schelling und die Kabbala*, Judaica, 13, 1957. Schulze ritiene che l'interpretazione dell'A.T. da parte di Schelling, sia tipicamente cabalistica (p. 68); per il resto però molti dei suoi riferimenti passano per Böhme, per Oetinger, per il Pietismo, e per il böhmista Baader.

⁸¹⁰ *Ricerche, etc.*, cit., p. 135.

⁸¹¹ *ivi*, pp. 135-136.

⁸¹² *ivi*, pp. 152-159.

perciò non la trova, altrimenti sarebbe tutta organica. La natura si trova viceversa in uno stato anorgico, e così l'umanità: vi sono uomini liberi ma separati da Dio, che cercano e non trovano l'unità. A questo *non può sopperire lo Stato*: lo Stato può oscillare soltanto tra l'inefficienza e l'uso della forza, inevitabile per funzionare. Perciò il vero Stato "presuppone che il cielo sia disceso sulla terra";⁸¹³ la vera unità può essere raggiunta soltanto per via religiosa.⁸¹⁴ Si ricorderà che abbiamo già tentato di cogliere in questo l'utopia di Böhme: non la ricerca di uno Stato perfetto ma di uomini perfetti, i soli capaci di costruire una società perfetta, che *superi lo Stato*.

C'è di più: un uomo restituito può essere signore della natura tramite la sola volontà; tale fu Cristo, che perciò faceva miracoli.⁸¹⁵ Siamo dunque al ritorno del *concetto rinascimentale del Cristo/mago*, e, al tempo stesso, al *mito oetingeriano della güldene Zeit*.

Qui s'innesta la parte finale dell'opera, che trae origine dall'anatomia dello spirito umano. Tre sono le sue componenti: animo (*Gemüth*), spirito (*Geist*) e anima (*Seele*). Il primo è il principio oscuro tramite il quale lo spirito è in rapporto con la natura; il secondo è desiderio cosciente, volontà: in esso, quando è perverso, nasce il Male, che è quanto di più puramente spirituale; la terza, l'anima, è quanto di più propriamente divino v'è nell'uomo, ciò che vi è di *impersonale*. "Lo spirito sa, l'anima non sa, perché è essa stessa la scienza".⁸¹⁶

Questa conoscenza iscritta nell'anima come la più alta delle facoltà, è importante ai fini della dottrina romantica dell'arte.⁸¹⁷ Qui però c'interessa sottolineare una considerazione di grande momento sulla *conoscenza distorta*, un problema che ci eravamo già posto in rapporto alla percezione gnostica del mondo.⁸¹⁸ Secondo Schelling la follia nasce da un'interruzione del rapporto tra l'anima e l'Intelletto, perché la base stessa di quest'ultimo è follia: ciò significa da un lato, che gli uomini senza un briciolo di follia hanno un Intelletto vuoto e infecondo; ma anche, dall'altro, che il ruolo dell'anima (che, si ricordi, è la facoltà di rapportarsi immediatamente al reale) è fondamentale per una comprensione non distorta. Il sapere meramente intellettuale è dunque follia: ciò significa che la realtà non può esser compresa sulla base di meri schemi razionali;⁸¹⁹ ne consegue che la più alta forma di comprensione è quella *immediata* dell'arte e della poesia. L'anima è, nella sua essenza, amore: anche questo amore, nota Schelling, è una premessa indispensabile all'opera d'arte.⁸²⁰

Qui giunto "alla più alta vetta", Schelling tronca il discorso per occuparsi dell'ultimo argomento: la morte come passaggio nel regno degli spiriti.⁸²¹ L'uomo, nella vita, *non è* quel che è veramente, onde *non appare* per quel che è; l'uomo esteriore è diverso da quello interiore e viceversa, perché Bene e Male si coprono a vicenda. Questo ci ricorda il problema della difficile lettura della fisiognomia, posto da Lavater e Swedenborg (cfr. *supra*, p. 549, n. 72) e infatti Schelling fu lettore attento di Lavater, oltretutto di Swedenborg;⁸²² ci apre però anche un'importante visuale per quanto concerne la possibile interpretazione dell'utopia schellinghiana di un interiore e un esteriore coincidenti, in rapporto all'*incomprensibilità* del mondo.

L'uomo dunque, deve pur pervenire al proprio essere e liberarsi del suo non-essere; ciò avviene con la morte, allorché ci si separa da ciò che nel corpo contrasta lo Spirito (dunque *non tutto* il corporeo lo contrasta) e il Bene si separa dal Male.⁸²³ Ciò che resta, il "demonico" è l'elemento spirituale del fisico e quello fisico dello spirituale; è il fisico essenzializzato, la nostra componente *più reale*. Su questo rapporto di spirito e materia, pur senza riferirsi alla dottrina del pneuma, Schelling "riscopre" la realtà della cosiddetta "magia naturale": un uomo soltanto buono "potrebbe muovere le montagne",⁸²⁴ ma chiunque raggiunga il demonico in vita, nel bene e nel male, è comunque un Maestro. Perciò tanto i perfettamente buoni quanto i perfettamente malvagi sono in grado di affascinare e soggiogare l'umanità; gli altri sono soltanto dei mediocri.⁸²⁵ Ancora una volta, "filosofizzato", ricompare Böhme, e la sua dottrina della "contagiosità" tanto dell'uomo buono quanto di quello malvagio (cfr. *supra*, p. 532).

⁸¹³ *ivi*, p. 175.

⁸¹⁴ *ivi*, p. 177. Vi è una certa analogia con l'utopia di Schleiermacher: cfr. *supra*, p. 622.

⁸¹⁵ *ivi*, p. 176.

⁸¹⁶ *ivi*, p. 180, corsivo suo.

⁸¹⁷ Svilupperemo *infra* la dottrina dell'arte in Schelling; qui segnaliamo soltanto che nell'ambito della trattazione sull'anima, egli afferma (p. 182) che nell'arte l'anima si volge all'aspetto più oscuro e profondo della natura umana, la nostalgia; senza questa forza oscura le opere sono prive di realtà, senza l'anima, di idealità. Il culmine dell'arte è la compenetrazione di ideale e reale, cioè di *anima e natura*: questo è un *ritorno all'innocenza*.

⁸¹⁸ Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., pp. 135-137.

⁸¹⁹ Nel testo di Lacan, cit., si può trovare citata a p. 83 la causa sociale della malattia nell'analisi di Kretschmer, noto psichiatra d'inizio secolo, una causa che rispecchia i fermenti di quella società. Tra le tipologie citate, frutto delle anamnesi, spiccano gli "autodidatti ambiziosi d'origine proletaria" e "la situazione sociale così ambigua dell'istitutore, fertile di pretese, ma che non riceve legittimazione, situato ad un livello superiore ma insicuro a causa di una formazione spirituale incompleta" (corsivi nostri). A parte i marginali di Köhler, qui viene in mente il caso di Vilgardo, e, a ben altro livello, la crisi di collocazione di Hölderlin. Non ci sembra comunque casuale che negli stessi anni, Weber (cit.) prendesse in esame -anche lui, come Kretschmer, con una punta di disprezzo- il caso degli intellettuali marginali, utilizzato come schema interpretativo per lo Gnosticismo. In ogni caso si assisterebbe ad uno sforzo intellettuale, anche notevole, accompagnato da un'incapacità "animica" di comprendere il reale, i cui schemi sociali, non-detti, sfuggono

⁸²⁰ *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 184.

⁸²¹ *ivi*, p. 184 sgg.

⁸²² Cfr. Vetö, cit., p. 85, nel testo e in n. 5; p. 87 nel testo e in n. 6; p. 88; *Stuttgarter Privatvorlesungen*, ed. cit., *Appendices*, p. 215.

⁸²³ *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 185.

⁸²⁴ *ivi*, p. 186.

⁸²⁵ *ivi*. I perfettamente buoni e i perfettamente malvagi sono in grado di mettersi contatto con gli spiriti, buoni o malvagi.

Questa vicinanza a Böhme è un fatto che riguarda la struttura complessiva dell'opera; infatti subito dopo, Schelling, sia pure in forme diverse da quelle di Böhme, afferma quel che poi, nella *Filosofia della Rivelazione*, "dimenticherà": un peccato simile a quello del primo uomo avviene nel mondo degli spiriti, ed è il peccato di Lucifero, del quale è "dato....per scontato che la sua caduta abbia preceduto quella dell'uomo" e che la sua malvagità si sia rivolta contro l'uomo, perché egli desiderava un mondo per sé, staccato da Dio.⁸²⁶ Lucifero era dunque un secessionista rispetto all'ordine divino.

Il guasto di questo mondo "è costituito dalla *mescolanza* che l'uomo è" (corsivo suo) o meglio, è divenuto con la caduta; il puro Male è viceversa, a suo modo, qualcosa di puro.⁸²⁷

Qui si notano due cose. La prima è che ancora una volta si ripete Böhme, il Male è la *mescolanza*; il tema è tanto più insistito perché del "puro Male" Schelling ha, come sempre, un certo rispetto. La seconda osservazione è che, se a questa fobia per la "mescolanza" (che pure è sempre ricordata da Schelling come fondamento di moderazione nel giudizio sugli uomini) aggiungiamo l'insofferenza per le differenze tra esteriorità e interiorità, l'esigenza di giungere al Sé, e quella di dar senso e armonia a un mondo che si scopre insensato e disarmonico, si giunge ad una "psicologia" del rapporto di Schelling col mondo che è molto vicina a quella degli *Gnostici*; il rapporto cioè di chi, per dirla con Foucault, vorrebbe leggere il mondo come fosse un libro. Questa è una connotazione sociale ben precisa, sulla quale ci sembra inutile tornare per l'ennesima volta.

Un'ultima notazione, infine, a proposito del mondo degli spiriti (riguardo la cui trattazione dettagliata rinviavo però a *Clara, etc.*, cit.): il corpo di Resurrezione verrà con il Giudizio, *crisi finale della natura*, con il quale un processo *alchemico* separerà il Bene dal Male; questo corpo sarà formato da una natura "del tutto sana, schietta, pura e innocente".⁸²⁸ Ora, poiché la natura sarà costituita come la *materia originaria* (la materia progettuale, prima della corruzione) che era "tutta spirituale e tutta corporea" e questa materia era la *Quintessenza*,⁸²⁹ ne consegue che il corpo di Resurrezione sarà di *Quintessenza*. Ancora una volta troviamo Böhme e abbiamo così maggior chiarezza sul problema dei due livelli della materia.⁸³⁰ Quest'ipotesi di un primo livello progettuale della natura (come dell'uomo) successivamente obliterato, livello che avrebbe dovuto costituire la realtà del "Dio manifesto", è perfettamente coerente con l'affermazione già riferita, cioè che se potessimo decrittare ciò che si cela nella natura, possederemmo la scienza.

Schelling dedicò molta attenzione, negli anni giovanili, al problema di una "filosofia della natura", che egli iniziò a trattare, quando risentiva ancora dell'influsso fichtiano, nei termini di deduzione di una possibilità della natura da principi trascendentali.⁸³¹ La sua riflessione durò tuttavia soltanto lo spazio di dieci anni, perché, come nota Marquet,⁸³² la *Naturphilosophie* è sempre stata una *teosofia*, e in questo suo ruolo Schelling la sostituirà con la *Filosofia della mitologia*; la sua mitologia è infatti una riproduzione "in codice" di una filosofia della natura, ed è a sua volta veicolo di un grande mito, ispirato da Böhme ma di lontana origine "gnostico-manichea", che rinvia a sua volta all'Ermetismo e alla "Gnosi Mazdea".⁸³³

I temi che corrono nella filosofia della natura di Schelling sono quelli noti sui quali è inutile tornare: influenza reciproca di materia e spirito, e soprattutto il rapporto del molteplice con l'Uno. Essa è perciò sostanzialmente una metafisica, nel senso che si occupa di ciò che nella natura è il *permanente*, e vuol capire di essa il significato spirituale profondo.⁸³⁴

Se la "fisica speculativa" di Schelling risultò, in quanto tale, del tutto improponibile con le sue letture della gravità, dell'elettricità, della luce,⁸³⁵ resta tuttavia interessante l'esame dei suoi *Aforismi*,⁸³⁶ per i concetti di ordine metafisico che vi vengono ripetuti.

Così, ad esempio, le affermazioni: la più alta rivelazione è la divinità del tutto,⁸³⁷ e perciò religione è vedere il particolare nel suo legame col tutto,⁸³⁸ vedere il finito nell'ambito dell'infinito è scienza, scorgere l'infinito nel finito è arte,⁸³⁹ la misura dell'esistente è dunque ciò che è in tutte le cose, ciò che è la totalità delle cose e l'unità dell'esistente,⁸⁴⁰ ciò che esiste è automanifestazione di Dio, perché le cose in sé sono nulla, e

⁸²⁶ *ivi*, p. 188.

⁸²⁷ *ivi*, p. 189.

⁸²⁸ *ivi*, p. 191.

⁸²⁹ *ivi*, pp. 164-165.

⁸³⁰ Su Böhme cfr. *supra*, p. 522 e p. 529; in Böhme la Quintessenza è anche detta Elemento puro.

⁸³¹ *Einleitung zu Ideen zu einer Philosophie der Natur*, del 1797, in *A.S.*, cit., vol. 1°, p. 245; cfr. anche *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, del 1799, *ivi*, p. 335.

⁸³² *Schelling et la philosophie de la nature*, *Epochen der Naturmystik*, cit., pp. 443-444.

⁸³³ Così Marquet, che vede in questa miticità e nei lontani rinvii da lui proposti, un'analogia tra la "pretesa psicologia" di Jung e la "pseudofisica" di Schelling.

⁸³⁴ Cfr. *ivi*, p. 357; p. 345.

⁸³⁵ Persino umoristico appare un passaggio della *Filosofia della mitologia*, trad. it., cit., pp. 169-170, dove Schelling vuol dare una spiegazione spiritualistico-esoterica (escludendo quella meccanica [!]) del piegamento degli strati delle rocce sedimentarie nel corso dell'orogenesi.

⁸³⁶ *Aphorismen zur Einleitung in der Naturphilosophie*, entrambi in *A.S.*, cit., vol. 3°, che appartengono all'ultima speculazione sulla natura (1806). Omettiamo, perché di scarso interesse ai nostri fini, il *System, etc.*, *ivi*, testo nel quale si dialettizzano le forze operanti in natura entro uno schema affermatore/affermato, analogo a quello già noto di "Parola" parlante e parlata. In esso il momento energetico in divenire è contrapposto alla sua azione reificata nella cosa.

⁸³⁷ *Aph.* 1, p. 629.

⁸³⁸ *ivi*, 9, p. 630.

⁸³⁹ *ivi*, 11, p. 631. Ciò significa che ad entrambe deve premettersi la religione.

⁸⁴⁰ *ivi*, XII, p. 691.

hanno la loro vita dall'infinito;⁸⁴¹ da Dio viene la loro realtà, e l'essenza loro propria è l'inessenziale.⁸⁴² "In questo attivo riconnettersi e vivente unità delle cose in un Unico, non si dà alcun altro concetto che *quello dell'anima* (corsivo nostro) che in verità non è altro che una forza del farsi presente del molteplice in un singolo".⁸⁴³

Sottolineiamo questo riferimento all'anima, ai suoi rapporti con il tutto e perciò con un "sapere" che va oltre la Ragione; lo sottolineiamo perché in questa ontologia neoplatonica il problema dell'anima e del suo sapere si connette inevitabilmente con quello dell'arte romantica.

Questo particolare modo della conoscenza si connette però, è bene ricordarlo, anche ad altre strutture di pensiero molto lontane, che tornano ora alla ribalta. Così, negli *Aforismi* 51 e 52,⁸⁴⁴ Schelling afferma che non c'è un innalzarsi della conoscenza a Dio, ma soltanto una conoscenza immediata *che non è dell'uomo*, è una conoscenza del divino tramite il divino. In questo contesto, allorché egli invoca, subito dopo, l'identità di conoscente e conosciuto, è difficile pensare soltanto alla più volte affermata identità di soggetto e oggetto, perché qui l'oggetto è il divino; tanto più che subito prima,⁸⁴⁵ in specifica opposizione a Cartesio, aveva affermato che "in me" Dio pensa, dunque Dio è. *Questo è Gnosticismo*.⁸⁴⁶

L'ipotesi della conoscenza immediata, di un rapporto immediato col divino che va oltre la Ragione, e quella delle *Ricerche*, etc., cit., della rivelazione nascosta nella natura, mostrano la stretta connessione della filosofia della natura e della filosofia dell'arte nelle strutture del pensiero romantico; in Schelling, in particolare, esse si connettono alla filosofia della mitologia.

Già nel *Sistema dell'Idealismo trascendentale*, del 1800,⁸⁴⁷ egli aveva posto il problema dell'arte come luogo dell'identità di attività conscia e inconscia, e aveva preso ad esempio la mitologia greca. L'arte sarebbe testimonianza di ciò che la filosofia non può esprimere, cioè questa identità onde il filosofo deve costruirsi artificialmente una visione della natura che, per l'arte, è stato di fatto originario: la natura è un poema nascosto in una meravigliosa scrittura segreta, ma quelle immagini che tralucono imperfettamente nel mondo reale, ci vengono incontro nell'arte, che rappresenta quindi un attingimento dell'Assoluto.⁸⁴⁸ L'arte rende dunque oggettivo, e con valore universale, ciò che il filosofo *espone* soggettivamente; tutte le scienze saranno un giorno destinate a confluire nell'arte e nella poesia, che è "l'oceano" dal quale esse stesse usciranno. Il tramite di questo ritorno sarà la mitologia, la cui esistenza precedette la separazione della poesia dall'arte.

Nel grande trattato del 1802-1803,⁸⁴⁹ Schelling sviluppa dunque una filosofia dell'arte senz'altro romantica, perché il suo fondamento è nell'ontologia neoplatonica articolata nel rapporto di mondo ideale e reale, onde essa trova il necessario fondamento nella filosofia della natura.⁸⁵⁰

Le premesse sono dunque le stesse in entrambe le "filosofie", così come si evince rapidamente alla lettura dei testi; la *necessità* di questo reciproco legame è evidente qualora si consideri che viene ricostruito il noto triangolo che sorregge la costruzione romantica come conseguenza dell'ontologia neoplatonica, cioè il triangolo Dio/uomo/natura.

Nell'ambito della dialettica di ideale e reale che Schelling, forse memore tanto di un'antica mistica quanto della teologia dell'elettricità, riconduce a dialettica di luce e materia, l'arte scaturisce, a suo avviso, là dove ideale e reale si toccano;⁸⁵¹ in questo senso l'opera d'arte assoluta è l'universo,⁸⁵² ciò che ripropone il noto tema del Dio/artista, ma soprattutto consente di affermare che Dio è l'archetipo (*Urbild*) che si legge nell'immagine contemplata (*Gegenbild*) sicché le Idee della Ragione vi appaiono come Bellezza.⁸⁵³ Dunque

⁸⁴¹ *ivi*, VIII, p. 690.

⁸⁴² *ivi*, p. 681.

⁸⁴³ *ivi*, LXX, pp. 703-704.

⁸⁴⁴ *ivi*, p. 639.

⁸⁴⁵ *ivi*, 44, p. 637.

⁸⁴⁶ Una domanda che ci si deve porre, a nostro avviso, sui rapporti dell'Idealismo con lo Gnosticismo, è la seguente. Nella filosofia idealistica prende corpo non soltanto un linguaggio, dei concetti e un modo di esprimersi, ma anche una sistematizzazione del pensiero che concepisce sviluppi dialettici (ciò che significa: rapporti) nei quali sono implicati sostantivi astratti (Stato, Storia) che, grazie precisamente al loro *agire* all'interno della dialettica, vengono "personificati" quasi fossero "concreti" della concretezza degli individui (e non fossero quelle astrazioni che sono in realtà). Ci si può chiedere allora se quest'abitudine non sia casualmente simile a quella gnostica di trasformare nomi di sentimenti in personaggi (gli eoni e i demoni che si chiamano saggezza, fede, invidia, forza, etc., e che interagiscono nella ierostoria). Ci si può anche domandare se questa derealizzazione dell'esperienza non abbia qualche lontana connessione (non certo storica, ma nella struttura di pensiero) con l'uso delirante di concetti astratti coi quali si crede di razionalizzare il reale nel linguaggio dei gruppuscoli eversivi di oggi. Ci poniamo queste domande perché, sin dall'inizio della ricerca, ci siamo sempre posti il problema del fondamento sociale di ogni forma di pensiero.

⁸⁴⁷ *Sistema dell'Idealismo trascendentale*, Intr., Trad., Note e Apparati di G. Boffi, Milano, Rusconi, 1997, pp. 562-581.

⁸⁴⁸ Cfr. pp. 554-557. Il prodotto che ne deriva è il prodotto geniale, ovvero artistico, perché il genio è possibile soltanto nell'arte. La produzione artistica è caratterizzata dal compimento di una carenza: nasce dal sentimento di una contraddizione apparentemente insolubile e termina nel sentimento d'una infinita armonia (p. 559). Qui si descrive di fatto il problema della coesistenza degli opposti in un pensiero che va oltre la Ragione.

⁸⁴⁹ *Philosophie der Kunst*, A.S., cit., vol. 2°.

⁸⁵⁰ Ci sembra il caso di segnalare che il *mito romantico dell'armonia* espresso come compenetrazione di ideale e reale, inconcepibili disgiuntamente, porta la filosofia di Schelling in modo più immediato là dove più o meno tutti i Romantici convergono, nel luogo cioè che Novalis definì "Idealrealismo". La base di questa filosofia è la necessità di postulare l'identità di soggetto e oggetto, in contrapposizione alle aporie razionaliste.

⁸⁵¹ *ivi*, pp. 210-211. Nella tripartizione neoplatonica Vero-Buono-Bello, Schelling lega la Verità alla filosofia, il Bene alla libertà, e la Bellezza all'arte, definendola luogo d'incrocio dell'ideale e del reale.

⁸⁵² *ivi*, p. 213.

⁸⁵³ *ivi*, p. 214. Per il Dio/artista, cfr. Schleiermacher, *supra*, p. 619.

l'origine più immediata dell'arte è Dio, ciò che consente quell'interpenetrazione di ideale e reale che costituisce l'arte; la vera costruzione dell'arte è rappresentazione delle forme così come esse sono nell'Assoluto.⁸⁵⁴

Quanto al modo dell'attingimento di questo mondo divino, Schelling dà corpo alla posizione romantica recuperando la gerarchia originaria delle facoltà umane che fu di Weigel e di Böhme, poi capovolta dal Razionalismo: quel mondo non si attinge né con il *Verstand* (Intelletto) né con la *Vernunft* (Ragione) ma con la *Phantasie*, che qui non ha il significato spregiativo di "fantasticheria" privilegiato da Böhme, ma quello positivo della sua *Imagination*; mentre l'Immaginazione entra in campo ad un altro livello, con il nome significativo di *Einbildungskraft*.⁸⁵⁵

Il rapporto della *Phantasie* con la *Einbildungskraft* posto da Schelling è molto preciso: è lo stesso che corre tra l'Intuizione intellettuale e la Ragione. Come in questa, dalla sua materia (*Stoff*) vengono costruite le Idee rappresentate interiormente dall'Intuizione intellettuale, così la *Einbildungskraft* costruisce le immagini artistiche nei cui confronti la *Phantasie* ha lo stesso ruolo dell'Intuizione intellettuale. Due piani dunque, uno estatico/recettivo trasmissivo verso l'interno; l'altro propositivo/costruttivo trasmissivo verso l'esterno.

A questo punto della sua trattazione però, il mondo del divino di cui parla Schelling è divenuto qualcos'altro: in effetti egli parla già del "mondo degli Dei" (die Welt der Götter) allorché si diffonde su *Phantasie* e *Einbildungskraft*. Egli aveva infatti poco prima affermato:⁸⁵⁶ "Le stesse interpenetrazioni di generale e particolare, che con riguardo a se stesse sono Idee, cioè immagini del divino, sul piano del reale sono Dei. Infatti il loro essere, il loro in-sé è Dio; sono Idee solo in quanto sono Dio in forma particolare. Ogni Idea è dunque Dio, ma anche un particolare Dio".

Questa è forse la rielaborazione di una reminiscenza procliana, ma non è questo che importa: importa viceversa che da qui si diparte non soltanto il rapporto mitologia-poesia-filosofia di Schelling -e quindi si deve pensare alla sua successiva *Filosofia della mitologia*- ma anche la sua singolare posizione nell'ambito del Romanticismo.⁸⁵⁷ Il nesso si pone come segue.

La legge fondamentale di tutte le immagini divine è la Bellezza, ed essa soltanto; esse costruiscono un universo poetico proprio, nel quale il problema etico non deve perciò esser posto; con riferimento poi alla totalità delle immagini della mitologia greca, esiste la possibilità di iniziare a costruire da essa una filosofia. La mitologia in generale è comunque condizione necessaria e primo contenuto di ogni forma d'arte, in quanto rappresentazione dell'Assoluto, del Bello in sé, attraverso particolari cose belle, perciò entro il limitato (l'universale nel particolare). La mitologia è dunque l'universo "nel suo abito più elevato" nella sua immagine assoluta, rappresentazione della vita e del chaos meraviglioso nell'immaginazione divina, essa stessa già poesia, e tuttavia materia ed elemento della poesia.⁸⁵⁸

Universale ed infinita, nella mitologia sono non soltanto tutte le cose, ma anche tutti i possibili loro legami;⁸⁵⁹ essa è il mondo archetipico stesso, la prima visione globale dell'universo; perciò fu la base della filosofia, ed è facile dimostrare che su di essa si stabilì la ricchezza della filosofia greca: la prima filosofia che si liberò di essa fu l'antica filosofia della natura, tuttavia ancora realistica sino ad Anassagora, mentre dopo Socrate si fa definitivamente idealista.⁸⁶⁰

Il restante del testo di Schelling verte, a questo punto, essenzialmente sulla mitologia greca, e questo consente di chiarirci il quadro sinora esposto (legame della filosofia con la mitologia, della filosofia della natura con quella dell'arte, di questa con la mitologia) nell'ottica di quanto più volte sottolineato circa la personale posizione di Schelling. Seguiamo dunque questi passi, e troveremo il nucleo di molti argomenti già esposti.

I primi impulsi filosofici nacquero in Grecia, dalle poesie mistiche che Erodoto attesta più antiche di Omero e di Esiodo; essi ruotano attorno al concetto di infinito. Nella poesia greca, si fondono finito e infinito, quindi non v'è ricorso al simbolismo; ciò non era riuscito all'oriente col suo simbolismo che riconduce -senza fusione- il finito all'infinito (la *Phantasie* greca ricondusse viceversa l'infinito nel finito). È quindi impossibile pensare un rapporto di discendenza della Grecia dall'India.

Rifiutando l'orientalizzazione della Grecia, Schelling fa dunque di essa un evento assolutamente nuovo, come vuole l'ideologia dell'Occidente; ma c'è di più.

La mitologia greca era "realista"; al contrario, la mitologia "idealista" si sarebbe riversata nel Cristianesimo. Ora, secondo Schelling, il Cristianesimo ha due epoche; la prima, quella giudaica, è la vicenda di una setta la cui mitologia, sviluppatasi a contatto con altri popoli, s'era fatta realista. Qui Cristo gettò il seme d'una più alta moralità, e la vicenda della morte e della Resurrezione ne fece l'eroe di un nuovo mondo. Questo

⁸⁵⁴ *ivi*.

⁸⁵⁵ *ivi*, p. 223 (anche per le altre considerazioni che seguono). Sull'argomento cfr. B. Küster, *Einbildungskraft und Phantasie im deutschen Idealismus*, Phantasiainformatio, cit., in particolare p. 457.

⁸⁵⁶ *Philosophie der Kunst*, cit., p. 218.

⁸⁵⁷ Cfr. *La segnatura romantica*, cit., pp. 167-169. Nota Moretti che il distacco di Schelling dai Romantici consiste nel rifiuto di "orientalizzare" la Grecia, pur mantenendo la posizione romantica di non considerare la poesia greca classica come fonte "in senso estetico" della mitologia; a ciò si collega la sua posizione a mezza strada tra il Romanticismo -al quale è vicino nel collegare simbolicamente la storia al processo teogonico- e l'Idealismo, del quale accetta il concetto di "superamento" degli stadi storici, inteso come "acquisizione e nuova conquista".

⁸⁵⁸ *Philosophie der Kunst*, pp. 233-234.

⁸⁵⁹ *ivi*, p. 241.

⁸⁶⁰ *ivi*, pp. 244-245.

episodio fu letto allegoricamente perché storicamente assurdo, ma la sua storicità è il fondamento del Cristianesimo. I primi scritti cristiani mostrano queste alternative, lo spirito giudaico tendeva ad allegorizzare l'evento; è dunque da sottolineare nel Cristianesimo il principio realistico, che dissolve in sé come *filosofia* le altre originarie religioni orientali; nello stesso Cristianesimo nacque infatti lo Gnosticismo; chi veramente poi costruì il Cristianesimo fu Paolo. Dunque: la mitologia greca concepì l'universo come *natura*, il Cristianesimo come *storia*: questo è il vero punto di svolta tra religione e poesia antica e moderna.⁸⁶¹

A parte gli echi lontani del rapporto tra antico e moderno come fu pensato da Schiller e da Schlegel, a parte il già rilevato "accantonamento" dell'Ebraismo, a parte il Paolinismo del Protestante, qui si possono fare alcune altre considerazioni che convergono tutte nei due punti sempre segnalati: il mito del Progresso e l'ideologia dell'Occidente.

Si noti infatti che la mitologia greca ha in comune con il Cristianesimo, a differenza dell'oriente, l'atteggiamento realista, salvo essere orientata verso la natura, mentre il Cristianesimo è orientato verso la storia; che il Giudaismo è assimilato all'oriente nel suo fondamento idealista, onde da esso nascono, *nel Cristianesimo*, le eresie gnostiche; che il Cristianesimo risolve in sé le religioni d'oriente, cioè la mitologia idealista; che in esso il loro idealismo si fonde con il realismo suo proprio, ciò che lo rende, stante il realismo (sia pur diversamente orientato) della mitologia greca, e l'idealismo verso il quale era andata evolvendo la filosofia greca dopo Socrate, il vero culmine di una storia dove realismo e idealismo tendono all'idealrealismo. Infine, l'evento nuovo rappresentato dalla Grecia fonda l'Occidente in opposizione all'Oriente, e il Cristianesimo svuota l'Oriente di ciò che v'era di positivo in esso, per riversarlo in continuità nello sviluppo occidentale, magari Paolino.

Crediamo sia difficile trovare un esempio del giochino idealista (tesi-antitesi-sintesi = *Aufhebung*) più straordinario di questa farraginoso e fantastica costruzione, calibratissima però nel fornire sostegno all'equazione ideologica tra Occidente odierno e culmine della storia/ierostoria.

Schelling prosegue poi sottolineando la differenza tra mondo della natura e mondo morale, tra necessità e libertà, nonché i complessi movimenti dialettici che stabiliscono un armonico trapasso dall'antico al moderno, nella logica di un progresso storico; ciò peraltro va oltre i nostri limitati interessi.

Il nostro discorso sulla concezione romantica dell'arte in Schelling, riprende viceversa dalla più tarda e notissima *Rede* del 1807 (cit.) che rappresenta il culmine della sua riflessione sull'arte.

Moretti, nel presentare la trad. it., ha suddiviso il commento in due parti: la filosofia dell'arte di Schelling, e le innovazioni introdotte con la *Rede*. Per quanto concerne la prima parte, egli prende avvio dalla distinzione, operata da Schelling, tra Intuizione intellettuale e Intuizione estetica,⁸⁶² la seconda risultando essere l'oggettivazione della prima. Ciò rende possibile postulare lo sguardo sull'Infinito, ma questa infinità è presente anche nell'uomo, nell'anima, che nell'uomo è il principio impersonale, sul quale abbiamo richiamato più volte l'attenzione. Questa centralità dell'anima è la novità che Schelling introduce nella *Rede*, e Moretti nota il carattere *religioso* assunto così dall'Intuizione estetica,⁸⁶³ precisamente questo nuovo approccio consente dunque di conferire immortalità all'arte.⁸⁶⁴

Accanto a questo fatto, per noi della massima importanza, Moretti coglie poi come ulteriori elementi di novità una critica globale dell'imitazione che è anche critica del classicismo di Winckelmann; l'esigenza, imposta dal modello schellinghiano, di ipotizzare un legame tra il mondo materiale e quello spirituale; la presenza della forza che anima la natura anche nell'uomo, come *anima*. L'anima, nel suo cogliere l'infinito nel finito, è elemento fondamentale per il trasparire dell'U-topia, e proprio per questo innesta il moto generativo dell'arte: è lei infatti che conserva la traccia del non-identico, della differenza ontologica.⁸⁶⁵

Veniamo ora ad esaminare direttamente il contenuto della *Rede*. Il primo punto stabilito da Schelling, è che nell'arte figurativa vi è un legame attivo tra l'anima e la natura, che è "sacra forza primordiale eternamente creatrice".⁸⁶⁶ Qui c'è l'eco della *natura genitrix* di Cudworth; e subito dopo scatta la polemica contro il classicismo che impone l'imitazione della natura, pretesa contraddittoria per una filosofia che della natura ha negato il carattere vivente.⁸⁶⁷

⁸⁶¹ *ivi*, pp. 249-255.

⁸⁶² *Sistema dell'Idealismo trascendentale*, cit., cap. 5°.

⁸⁶³ *Presentazione*, cit., p. 11.

⁸⁶⁴ "valore eterno 'irripetibilmente ripetibile', in ogni istante della storia umana" (p. 15). Ci preme rilevare che in tal modo l'arte assume il ruolo dell'utopia in una *dialettica bipolare senza superamento*; l'arte porta certamente l'impronta del proprio tempo, ma il suo in-sé non è soggetto al divenire; tutte le opere sono *coeve* e ci sono tutte *contemporanee* in quanto arte. Qui Schelling -non sappiamo quanto coscientemente- va oltre se stesso; ma ciò che più ci preme rilevare è l'importanza che assume questo concetto *romantico* dell'arte come *antidoto* all'ideologia dell'Occidente e al mito del Progresso. Non per caso Moretti (p. 31) ricorda la critica di Adorno agli esiti dell'arte contemporanea, la sua accusa contro lo storicismo hegeliano (cfr. *supra*, p. 535, n. 264) e la sua rivalutazione del "bello naturale" sottolineando che con ciò Adorno fa riferimento -senza però menzionarlo- precisamente a Schelling.

⁸⁶⁵ *ivi*, p. 33.

⁸⁶⁶ *ivi*, pp. 44-45.

⁸⁶⁷ Cfr. p. 74, n. 3 (le note ripetono quelle del testo originale; per questo cfr. *A.S.*, cit., vol. 2°, pp. 583-584, n.1) che riporta il riferimento di Schelling alle *Lettere ellenistiche* di Hamann, riferimento che riteniamo prezioso per la continuità *religiosa* del Romanticismo e per i suoi antecedenti teosofici (cfr. anche *infra*, n. 869). Il Romanticismo non può essere trattato e compreso fuori di questo contesto di continuità. Si noti inoltre che, se la natura è vivente, imitarla può consistere soltanto nel creare nuova vita (ipotesi alchemica) ciò che però può farsi soltanto congiungendo l'anima dell'artista allo spirito che è in lei. Pretendere di creare dal solo Io è il solipsismo sterile del moderno (cfr. *supra*, n. 864) che in tal caso richiama per analogia il gesto di Onan.

Il rifiuto dell'imitazione, che è rifiuto anche dell'imitazione winckelmanniana del *modello*, porta perciò alla condanna, come "vuoto", delle opere che prendono l'avvio dalla forma.⁸⁶⁸ La forma, nella sua visibile realtà, non è un limite esteriore che possa quindi determinarsi dall'esterno della cosa: "Nella natura la determinazione della forma non è mai una negazione, ma un'affermazione. Si è soliti pensare che la forma di un corpo sia una limitazione che esso subisce; ma se ne considerassimo la forza creatrice la forma ci apparirebbe chiaramente come una misura che essa stessa s'impone, e nella quale si mostra come una forza radicata nella sensibilità" ("eine wahrhaft sinnige Kraft erscheint", *A.S.*, vol. 2°, p. 593). Come abbiamo notato a suo tempo, Schelling identificherà la "forma" con Cristo.

A questa concezione della forma abbiamo fatto riferimento più volte nel nostro testo, allorché ci siamo trovati dinanzi alla concezioni *vitaliste* che hanno percepito la natura come una totalità vivente di una vita che è la stessa dell'uomo, e che nell'uomo è rappresentata dall'*anima* -perciò strumento privilegiato della conoscenza estetica sovrarazionale. Aver posto in chiaro questo concetto, ci sembra la più significativa conquista della *Rede*, perché in esso convergono e da esso si dipartono tutti gli altri.

A questo stesso concetto si connette subito dopo un'altra importante affermazione, anche questa legata ad un esplicito antecedente delle *Lettere ellenistiche*:⁸⁶⁹ la creazione è un atto di massimo estraniamento. Non ci potrebbe essere nulla di più antitetico nei confronti del prometeismo del moderno: se la creazione è rapporto diretto dell'anima dell'artista con le forze della natura, e l'anima è principio deindividualizzante, allora creare è *uscire dai limiti angusti dell'io*. Soltanto per questa via lo "spirito della natura", apparentemente contrapposto all'anima, è lo strumento perché essa *si riveli*;⁸⁷⁰ essa infatti non è principio d'individuazione, ma strumento che consente all'artista di innalzarsi "al di sopra di ogni ipseità".⁸⁷¹

Ciò è possibile perché il principio che opera nella materia, ha "un'essenza affine e simile all'anima",⁸⁷² e comporta anche il fenomeno inverso nell'ambito della creazione artistica: l'arte trasfigura la natura in un mezzo per rendere visibile in lei e tramite lei l'anima.⁸⁷³ L'arte, dice Schelling e questa è un'importante affermazione per comprendere il ruolo della mitologia greca già esposto *supra*, "se la mitologia non l'avesse preceduta...sarebbe comunque pervenuta autonomamente agli dèi, a crearli".⁸⁷⁴ Non potrebbe esservi connessione più stretta tra arte e religione, ed anche in questa logica si deve intendere il successivo e finale richiamo di Schelling all'*entusiasmo* -nel senso etimologico della parola- come condizione *sine qua non* della creazione artistica;⁸⁷⁵ per aggiungere poi assennatamente (e ci vien da pensare al Moderno): "senza un grande entusiasmo generale vi sono soltanto sette".

Chiudiamo qui il nostro rapido percorso attraverso Schelling, perché riteniamo di aver rinvenuto nel singolare momento della sua *Rede* un raggiungimento tra i più significativi del Romanticismo, il luogo ove convergono lontani percorsi che lasciano riflettere su realtà e *ideologia* dell'occidente. Il Romanticismo infatti *viene da lontano*, viene da una comune cultura del Mediterraneo che precede la frattura tra le due sponde e l'ideologica partizione tra un "Occidente" librato verso luminose sfere e un "Oriente" rimosso. Schelling, lo abbiamo notato più volte, è pienamente invischiato con l'ideologia dell'Occidente; tuttavia la ricerca di un proprio pensiero l'ha portato non soltanto a gravitare nell'ambito del Romanticismo, ma a darne, con la sua *Rede* e col suo sguardo rivolto ad Hamann -che del Romanticismo è l'*incipit*- la più compiuta espressione. Non per nulla, troveremo le sue stesse posizioni tra gli artisti romantici.⁸⁷⁶

⁸⁶⁸ Si ricordi il detto di Leonardo, secondo il quale la pittura nata "sulla fatta pittura" non darà mai "buon frutto".

⁸⁶⁹ Cfr. la n. 13 a p. 78.

⁸⁷⁰ Cfr. p. 60.

⁸⁷¹ *ivi*.

⁸⁷² *ivi*, p. 63. Questo è il più pieno vitalismo rinascimentale, che già troviamo in Bruno, ed è la conseguenza del triangolo Dio/uomo/natura; è Neoplatonismo e presuppone, comunque reinterpretato, lo schema di Avicenna. Si noti il segreto e lungo percorso di un pensiero nato in quel *rimosso dell'Occidente* che è il cosiddetto "Oriente". La frattura tra le due sponde del Mediterraneo ancora pesa sulla nostra storia.

⁸⁷³ *ivi*, p. 64. *A.S.*, vol. 2°, cit., p. 606: "und die höchste Verhältniß der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren".

⁸⁷⁴ *Le arti figurative, etc.*, cit., p. 64.

⁸⁷⁵ *ivi*, p. 71.

⁸⁷⁶ Tra i grandi nomi del Romanticismo, la cui influenza come filosofo della natura si fa sentire su Schelling, e non soltanto, resta ancora Von Baader; rinunciamo tuttavia ad occuparci del suo pensiero, perché da esso non potrebbe venirne un significativo contributo al nostro limitato settore d'indagine. Baader fu un naturalista e fu essenzialmente un teosofo, seguace molto stretto di Böhme (il cui mito egli ripeté quindi in molti dettagli, salvo toglierli freschezza nella trattazione un po' pedante) e di St. Martin. Ci è sembrato interessante, in questo böhismo, la sua critica alla filosofia della natura di Schelling sul punto da già noi segnalato: manca la chiara distinzione böhiana dei due livelli di corporeità, che Baader distingue come "natura" e "materia" (cfr. *Sul pernicioso influsso, etc.*, p. 496 in *Filosofia erotica*, Intr., Trad. e Note di L. Procesi, Milano, Rusconi, 1982). Sotto il titolo *Filosofia erotica*, la Procesi ha raccolto un'antologia degli scritti di Baader; sulla sua filosofia della natura cfr. A. Faivre, *Franz von Baader et les philosophes de la Nature*, *Epochen der Naturmystik*, cit.; l'argomento è affrontato anche da Ayrault, cit., vol. 4°, p. 52 sgg. Come fa notare già nel titolo del paragrafo Ayrault, la "fisica" di Baader è in realtà una metafisica. La Procesi, nella sua *Introduzione*, colloca Baader nell'ambito del "pensiero-altro" (p. 13) portatore di un linguaggio che non è "altro" nel senso della follia, perché si colloca all'interno del discorso filosofico stesso; una filosofia esoterica, serbatoio del rimosso filosofico (p. 15). Questo pensiero ci ha però interessato allorché si è presentato come mito in Böhme, in rapporto con una tensione storica; abbiamo già a suo tempo sottolineato la nostra rinuncia a seguirne le riemergenze -lo stesso vale per l'alchimia- che si ripresentano come esoterismo. Quali che siano le ragioni storiche (ce ne sono: Baader fu un "utopista" della Santa Alleanza) per il suo periodico riemergere, il pensiero esoterico sembra infatti destinato ad essere ripetitivo, e in tal veste anche restare un fatto personale senza particolari esiti. Il testo più interessante di Baader resta forse *Fermenta cognitionis*, Berlin, Reimer, 1822-1824, accessibile anche in trad. francese nell'ed. introdotta e annotata da E. Susini (Paris, Albin Michel, 1985) che di Baader fu uno dei maggiori studiosi.

Il maggiore di questi, Caspar David Friedrich, non fu un teorico; grandissimo come artista ha, per il resto, lasciato soltanto sagge riflessioni che, pur non costituendo uno sviluppo dottrinale, svelano un preciso retroterra culturale. Ciò che da esse può recepirsi è una concezione *religiosa* del rapporto tra l'artista e la natura che presuppone, pur senza esplicitarlo, un retroterra "neoplatonico" non diverso da quello della *Rede*, retroterra che costituisce il *fondamento della pittura romantica in generale*.

Così, ad esempio, egli annota: "Un uomo (un pittore) di elevato sentire, riconosce Dio in tutto; l'uomo (anche il pittore) comune, vede soltanto la forma, non lo Spirito",⁸⁷⁷ ciò che significa porsi tanto nei confronti della forma, come del triangolo Dio/uomo/natura, esattamente come nella *Rede*. Nella stessa logica possono leggersi poi anche altre affermazioni, come: "Rigorosa, servile imitazione della natura, e perfettissima esecuzione, sono arte fallita. L'arte in generale non deve voler ingannare, e una così perfetta esecuzione limitare la fantasia dello spettatore; l'arte deve soltanto accennare, ma soprattutto stimolare spiritualmente, e dare e lasciar spazio alla fantasia, infatti l'immagine non deve rappresentare la natura, ma soltanto ricordarla.... Riconoscere lo spirito della natura e con tutto il cuore e l'anima penetrarlo, impadronirsene e restituirlo, è il compito di un'opera d'arte".⁸⁷⁸ E ancora: "se il pittore non sa concepire nulla di più che imitare la morta natura, o, per meglio dire, non può far altro che imitare senza vita la natura, allora non è molto di più di un asino istruito".⁸⁷⁹

Sempre al problema dello Spirito nella natura e alla sua consonanza con l'anima dell'artista, sono riconducibili affermazioni come: "Chiudi gli occhi del corpo, in modo di guardare il tuo quadro con gli occhi dello Spirito"; o: "Un quadro non dev'essere inventato, ma sentito",⁸⁸⁰ o le numerose proteste contro l'imitazione, sulle quali non insistiamo per non ripeterci.

Una più ampia trattazione può esser dedicata all'altro grande pittore romantico, Philip Otto Runge, perché egli ha lasciato una vasta opera teorica alla quale è strettamente legata la sua pittura, e ha un rapporto diretto, sul piano dottrinale, con alcuni dei Romantici da noi trattati, come Tieck e Schelling.⁸⁸¹

Anticipando le conclusioni, si può affermare di Runge quanto segue. I suoi rapporti con il pensiero di Schelling, benché strettissimi, non sono legati alla conoscenza della sua opera. Nella lettera di Runge a Schelling del 1° Febbraio 1810,⁸⁸² è attestato che a quella data soltanto risale la prima conoscenza dell'opera, attraverso la lettura delle *Ricerche filosofiche, etc.*, cit.; dopo soli dieci mesi Runge morirà precocemente all'età di 33 anni. Runge è colpito dall'identità del pensiero di Schelling con il proprio, di artista che *non ha mai letto testi filosofici* (l'opinione di tale vicinanza circolava già tra gli amici) e gli invia il proprio trattatello *Farbenkugel*. Siamo dunque in presenza di una *convergenza spontanea* -molto stretta, come abbiamo anticipato- che riguarda alcuni aspetti della produzione di Schelling, innanzitutto la *Rede*, ma anche altre opere più direttamente legate a Böhme. La ragione di tale convergenza può esser ricercata in un luogo soltanto: nel comune ascendente böhmiiano e pietista.⁸⁸³ Il comune ascendente böhmiiano lega Runge anche a Tieck, ma qui i rapporti sono altri e strettissimi, con frequente scambio epistolare. Runge si sente debitore a Tieck della propria evoluzione e formazione; nella lettera al fratello Daniel del 23 Marzo 1803,⁸⁸⁴ afferma: "Senza Tieck mi sarei forse approfondito nella pratica e nel virtuosismo, e là perduto, come in ultimo accadde persino a Raffaello". Ciò che però lega più di ogni altra cosa Runge a Tieck, e fa di entrambi due figure assolutamente emblematiche del "sentimento romantico della natura" (che è poi funzione di una ben precisa *ontologia*) è il rapporto immediato tra l'anima dell'artista e il paesaggio, che entrambi postulano.⁸⁸⁵

⁸⁷⁷ Caspar David Friedrich in *Briefen und Bekenntnissen*, hrsg. von S. Hinz, München, Rugner & Bernhard, 1974, p. 91.

⁸⁷⁸ *ivi*, p. 101.

⁸⁷⁹ *ivi*, p. 92.

⁸⁸⁰ Entrambe *ivi*.

⁸⁸¹ Già alla prima pagina (p. 9) del suo studio su Runge, *Kunst und Reflexion* (München, Finck, 1987), T. Leinkauff cita le parole di J. Traeger: "L'arte di Runge è poco accessibile alla pura disposizione d'animo, essa rende visibile allo sguardo la sua complicata intellettualità". Traeger è l'autore del fondamentale studio sulla pittura di Runge, *Philipp Otto Runge und sein Werk. Monographie und kritischer Katalog*, München, Prestel, 1975. Runge, per i suoi vasti interessi teorici, fu in rapporto anche con Steffens, Görres, Arnim, Brentano, gli Schlegel e Goethe. Per la conoscenza del suo pensiero sono indispensabili gli *Hinterlassene Schriften*, hrsg. von dessen ältesten Bruder, Hamburg, Perthes, 1840-1841, 2 voll.; Neudrucke hrsg. von W. Killy, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. Oltre alla citata monografia di Traeger, importanti testi di riferimento sono: H. Matile, *Die Farbenlehre Philipp Otto Runge. Ein Beitrag zur Geschichte der Künstlerfarbenlehre*, 2. verb. u. verm. Aufl., München-Mittenwald, Mäander, 1979; *Runge in seiner Zeit*, hrsg. von W. Hoffmann, München, Prestel, 1977; dal simposio "Runge. Fragen und Antworten" abbiamo utilizzato gli artt. di H. Matile, *Runge Farbenordnung und die "unendliche Kugel"*, e di J. Traeger, *Philipp Otto Runge und Caspar David Friedrich*. Abbiamo inoltre fatto riferimento a C. Franke, *Philipp Otto Runge und die Kunstansichten Wackenroders und Tiecks*, Marburg, Elwert, 1974; in italiano cfr. infine P.O. Runge, *La sfera del colore e altri scritti sull'arte nuova*, a cura di R. Tronconi, Milano, Il Saggiatore, 1985, nel quale sono tradotti e presentati gli scritti di Runge che fanno riferimento diretto o indiretto alla sua dottrina (non soltanto perciò quelli inclusi nel noto trattatello sulla sfera del colore, ma anche una scelta di lettere). Quanto al testo di Leinkauff sopra citato, esso è stato preso in esame in quanto specificamente centrato sul problema di nostro interesse.

⁸⁸² *H.S.*, I, p. 156 sgg.

⁸⁸³ Per quanto concerne Böhme, la vicenda è ben nota e potremmo fare tutti i riferimenti che si vogliono. Per quanto concerne la matrice pietista, cfr. Traeger, *Philipp Otto Runge und sein Werk*, cit., p. 45; Leinkauff, cit., p. 127; p. 135 e pp. 155-156, nel testo e in n. 157. Leinkauff fa riferimento ad Arnold e al culto sofianico.

⁸⁸⁴ *H.S.*, I, p. 36 sgg.; la cit. è a p. 38.

⁸⁸⁵ Per questa comune concezione del rapporto anima/paesaggio, cfr. Traeger, cit., p. 39, che rinvia anche al rapporto anima/paesaggio in Friedrich (Traeger sostiene, *ivi*, p. 191, e nell'art. cit. sui due artisti, un'influenza di Runge su Friedrich); cfr. anche Franke, cit., p. 117: la Franke sottolinea che in questo Runge è debitore a Tieck. Per quanto concerne il paesaggio romantico di Tieck, cfr. *supra*, p. 618. Sul rapporto Runge-Tieck, cfr. J.C.B. Grundy, *Tieck and Runge, etc.*, S.D.K.G., Heft 270, Strassburg, Heitz, 1930. Grundy sottolinea non soltanto le forti

Iniziamo l'esame del pensiero di Runge seguendo l'ordine che fu dato dal fratello nell'edizione degli *Hinterlassene Schriften*, almeno per quanto concerne l'evoluzione che si può legare più strettamente alla maturazione di un preciso *Kunstwollen* nella *Farbenlehre*.⁸⁸⁶

Già sin dalle prime testimonianze, Runge appare orientato in senso antiaccademico, in difesa di un'arte nella quale hanno valore i contenuti,⁸⁸⁷ e sottolinea il ruolo fondamentale della rappresentazione del paesaggio nelle grandi opere d'arte; egli considera infatti la natura come luogo di manifestazione dello Spirito, ciò che sottolinea -come sempre farà- con parole ispirate.⁸⁸⁸

Il primo fondamentale documento del suo pensiero, documento preso a base, naturalmente, da tutti gli studi, è la "famosa" lettera al fratello Daniel del 9 Marzo 1802, vero e proprio programma della sua vita di artista.⁸⁸⁹ Qui i temi che si affollano, sui quali Runge rifletterà nei suoi restanti anni, sono tantissimi, forse tutti quelli della sua meditazione: l'eternità dell'opera d'arte;⁸⁹⁰ la natura come Dio manifesto, descritta con accenti poetici,⁸⁹¹ l'identità del movimento dell'anima umana, che viene da Dio e a Lui torna, con quello dello Spirito divino nella natura, che continuamente si rinnova nell'ambito di un moto eterno *che avvertiamo in noi, nell'universo, in ogni cosa e nell'arte*.⁸⁹² Perciò noi e l'universo siamo una sola cosa,⁸⁹³ e l'arte è il nostro stesso pensiero *rappresentato* e in grado di *sollecitare analoghe sensazioni* nei riguardanti.⁸⁹⁴

Ciò che nell'arte si *rappresenta* è dunque un'immagine dell'infinito nel finito per il tramite di simboli,⁸⁹⁵ che noi usiamo per trasmettere chiaramente pensieri e stati d'animo; sono simboli in rapporto con la nostra interiorità ma anche con le forze della natura, che attivano il rapporto *tra l'oggetto e la situazione interiore*: attraverso la più elevata composizione simbolica, ciò che si tenta è *rappresentare un'immagine di Dio*.⁸⁹⁶

Qui s'inserisce per la prima volta -ed è bene fare attenzione al contesto per capire i concetti che verranno- il tema del colore: "quando ci troviamo dinanzi alle grandi manifestazioni della natura, proprio perché nell'armonia certi colori divengono simbolici, perciò diamo ad ogni oggetto della composizione, armonicamente con la prima e più profonda sensazione e con i simboli e gli oggetti in sé, a ciascuno il suo colore, e questo è il colorito".⁸⁹⁷ Dunque i colori hanno una valenza espressiva simbolica, e il loro spettro copre in continuità la gamma dello Spirito, sia come insieme delle disposizioni dell'anima, sia come suo darsi nella natura. Aver presente ciò è indispensabile se si vuol comprendere non soltanto il *significato*, ma innanzitutto il *fondamento metafisico* e il *valore ontologico* della dottrina del colore di Runge, che a nessun titolo può esser rapportata ad altre teorie più limitatamente "tecniche" (fisiche, pittoriche, etc.) *indipendentemente da somiglianze anche strette o da loro possibili ruoli come "spunto iniziale"*.⁸⁹⁸

Conseguenza di questo rapporto tra l'anima e la natura, è che l'opera d'arte richiede quanto meno la percezione del divino, la sensazione di essere in rapporto con il tutto, ed in particolare la connessione dell'arte con la religione; da ciò dipendono poi gli aspetti tecnici della rappresentazione (oggetto, composizione,

convergenze, ma una certa priorità di Tieck, che Runge conobbe nel 1801, anche per quanto riguarda il linguaggio. Il concetto fondamentale di "Zusammenhang" sul quale Leinkauf imposta tutta l'apertura dello studio su Runge, è da questi acquisito da Tieck (cfr. p. 63).

⁸⁸⁶ H.S., I, pp. 3-170.

⁸⁸⁷ *ivi*, p. 5, data incerta.

⁸⁸⁸ *ivi*, p. 6, Febbraio 1802.

⁸⁸⁹ *ivi*, pp. 7-16.

⁸⁹⁰ *ivi*, p. 7.

⁸⁹¹ *ivi*, p. 9. La prima menzione di Runge alla propria conoscenza di Böhme è nella lettera a Daniel del successivo 27 Novembre (*ivi*, p. 20) ma già sin d'ora la concezione runghiana della natura è quella stessa di *Aurora*; il passo in oggetto sembra persino porsi in rapporto analogico con quello del *Von den drey Principien*, cit. *supra*, p. 514, n. 108.

⁸⁹² *ivi*, p. 10. Questo passo è davvero fondamentale, e racchiude in nuce tutto il pensiero di Runge.

⁸⁹³ *ivi*, p. 11.

⁸⁹⁴ *ivi*. Si noti dunque: l'arte è *pensiero* ed è *comunicazione* di questo pensiero; essa dunque è strumento "ideologico" per operare nel mondo. Questo aspetto dell'arte -prima del Romanticismo non ignorato, ma generalmente "addomesticato" con l'inserimento del pensiero in qualità di "materiale" fornito all'artista dell'ideologia egemone- è la riscoperta genitoriale del Romanticismo. Con l'arte, l'artista *afferma* ora una *propria* visione del mondo, e la trasmette *direttamente*, grazie ad un linguaggio che va oltre i limiti del concettuale, come aveva sostenuto Wackenroder e già ben intuito Hamann ed Herder.

⁸⁹⁵ *ivi*, p. 12.

⁸⁹⁶ *ivi*.

⁸⁹⁷ *ivi*, p. 13.

⁸⁹⁸ Quanto sopra c'impone un'osservazione nei confronti del pur eccellente testo di Matile sulla *Farbenlehre*. Matile fa una lunga indagine per avanzare qualche ipotesi sulla possibile origine della dottrina, tanto nella concreta esperienza di Runge, quanto in possibili antecedenti. È noto infatti che in una lettera a Daniel del 16 Gennaio 1803 (cfr. H.S., II, p. 195) Runge riferisce di aver scovato un testo con una teoria di Mengs e Casanova (Giovanni Alvise, fratello di Giacomo, pittore [come un altro fratello, Francesco] allievo di Mengs, pensionato dell'Elettore di Sassonia e Direttore dell'Accademia di Dresda) nella quale si definiscono i tre colori fondamentali, rosso, giallo e blu. Matile fa una dotta ricerca sull'origine di questa scelta, che lo conduce ad uno schema circolare della seconda metà del XVIII secolo, molto simile alla fascia equatoriale della sfera di Runge (cfr. pp. 74-75, l'autore è Harris) e che gli fa porre a monte di tutti gli sviluppi considerati la dottrina di d'Aguilons (1613) articolata su bianco-giallo-rosso-blu-nero, e sui composti dei tre colori centrali. Ora, non c'è dubbio che per elaborare una sensata teoria del colore sia necessaria la sensibilità e la pratica dell'artista, che Runge ebbe; ricondurre però ciò che egli può coordinare grazie all'esperienza tecnica, ad un mero antecedente tecnico, ci sembra fuorviante. La dottrina di Runge è infatti una dottrina *operante* tecnicamente fondata, i cui presupposti però sono *altrove* (oltre a precedere la data del 1803) come abbiamo già fatto notare e come mostreremo ancora: la sfera del colore è la mappa di tutte le possibili *teofanie*, la "teofania" per eccellenza, *mappa dell'universo e dell'animo umano*. Perciò i suoi "antecedenti" (non nel senso del rapporto storico, ma in quello di un'analogia nel fondamento) andrebbero ricercati nelle dottrine tradizionali riciclate e approfondite nell'alchimia; significativo quel *colorum annulus* di Fludd, che abbiamo più volte citato; *metafisiche sono infatti le ragioni che dispongono lo spettro cromatico tra il bianco e il nero*.

disegno, colore, etc.).⁸⁹⁹ Due sono infine le conseguenze immediate: l'antiaccademismo e il ruolo determinante del paesaggio.⁹⁰⁰

Sin da questo primo e fondamentale documento, si possono notare le due caratteristiche di Runge già segnalate: il radicale böhmmismo e la tendenza a convergere nelle posizioni della *Rede* di Schelling, fermo restando il ruolo primario del rapporto con Tieck, la concezione di un legame dell'anima con il paesaggio, dell'anima che nel paesaggio si rispecchia e si ri-conosce a causa della struttura neoplatonica di un'ontologia fondata sul triangolo Dio/uomo/natura. Da questo momento procederemo tra ripetizioni, approfondimenti ed ampliamenti, ma i temi sono già posti.

Tra i temi böhmmiani che riaffiorano, troviamo così quello del rapporto tra i fiori e la natura originaria, paradisiaca, come testimonianza della persistente divinità del mondo, ancorché decaduto; troviamo affermata, come conseguenza, la natura *mistica* del colore, e, finalmente, troviamo enunciati i fondamenti *metafisici* della dottrina:⁹⁰¹ bianco e nero non sono colori, ma Luce e Tenebra, ovvero Bene e Male; il primo è inaccessibile al pensiero, il secondo non dev'essere pensato. Già questo pone il bianco e il nero, nella loro assolutezza, nell'ambito dell'*ideale*, fuori dal *reale* sul quale tuttavia influiscono; infatti i colori *reali* sono anche mescolanze, nelle quali tanto il bianco che il nero sono presenti. All'uomo, la Luce è data soltanto tramite la Rivelazione; dunque nel mondo il divino si rivela tramite i tre colori fondamentali, il blu, il rosso e il giallo. Di questi, il blu ispira una profonda venerazione, dunque è il Padre; il rosso è mediatore tra la terra e il cielo,⁹⁰² dunque è il Figlio;⁹⁰³ quando entrambi si eclissano viene il "fuoco nella notte", il giallo (anche la luna è gialla) che è lo Spirito Santo.⁹⁰⁴ Così la Trinità si manifesta in terra nei colori, che successivamente⁹⁰⁵ vengono messi in aperto rapporto con i fiori e con la traccia della natura originaria, paradisiaca, inaridita poi da Lucifero, con espresso riferimento allo schema böhmmiano.

Il primo approccio ad una articolata dottrina del colore (la *Farbenlehre* fu sviluppata tra il 1806 e il 1810; la *Farbenkugel*, composta nel 1809, apparve a stampa nel 1810) è nei "cinque articoli", ritenuti del 1806.⁹⁰⁶ In questi vi sono dei passaggi importanti per un collegamento con il pensiero di Schelling. Runge dichiara infatti che il proprio intento è riconoscere, nella natura, il suo aspetto *ideale*⁹⁰⁷ per penetrarne il *reale*, o anche, partendo dall'*esteriore*, comprenderne l'*interiore*, mostrandone il rapporto reciproco. Il suo obiettivo è dunque una conoscenza *scientifica* del mondo come si conviene, per quanto concerne il colore, sin dai tempi di Leonardo.⁹⁰⁸ In una lettera a Quistorp del 26 giugno 1807, egli afferma dunque il proposito di conoscere scientificamente ciò che gli antichi conobbero empiricamente, ed è andato perduto.⁹⁰⁹

In questo aspetto, come nella puntigliosa analisi che condurrà su tutte le possibili combinazioni dei colori, identificando la "scienza" con la tassonomia, nel tentativo di fare dell'arte la sintesi di una scienza della natura, come pure nello sforzo idealistico di costruzione metafisica che mette in atto, ci sembra debba porsi un luogo di grande convergenza di Runge con Schelling, anche perché l'obiettivo finale è la *restituzione razionale del Progetto originario*.⁹¹⁰ Ciò che Runge auspica, a partire dalla Fisiognomica, è una vera e propria fisiognomica della natura, se non del cosmo.⁹¹¹

L'assidua ricerca grafica di Runge, volta a ricostruire la forma ideale, il senso del Progetto sotto l'insensata accidentalità, costituisce quindi una vera *seconda Creazione* nel senso böhmmiano e schellinghiano, e rappresenta la realizzazione, nell'arte, dell'ipotesi schellinghiana di un intervento trasformatore di A² (Cristo, la Forma) che riporta la natura insensata, specchio di B (per Böhme: di Lucifero) alla purezza del Progetto

⁸⁹⁹ H.S., I, pp. 13-14.

⁹⁰⁰ *ivi*, pp. 14-15.

⁹⁰¹ Per i riferimenti, cfr. p. 17 (lettera a Daniel del 7 Novembre 1802).

⁹⁰² Si ricordi Fludd: il rosso media tra il nero e il bianco.

⁹⁰³ Nella *Farbenlehre*, H.S., I, p. 164, il rosso è presente anche come amore.

⁹⁰⁴ "il Consolatore che ci viene inviato".

⁹⁰⁵ Cfr. p. 20 e p. 24; la lettera è a Tieck, del 1° Dicembre 1802. Runge parla dell'arte, in particolare della propria, e non è meraviglia che perciò affermi la necessità di comprenderla a partire dalla mistica (p. 27).

⁹⁰⁶ *ivi*, p. 69 sgg.

⁹⁰⁷ *ivi*, p. 73; per inciso, tutta la ricerca grafica di Runge sul mondo vegetale, altro non è che la palese esemplificazione di questo sforzo, e in ciò essa rappresenta un precedente assolutamente determinante per lo *Jugendstil*, come nota anche Traeger, cit., pp. 190-193. Gli aspetti teorici e formali della sua ricerca sono un precedente anche per i Nazareni (*ivi*, pp. 186-188) e, a nostro avviso, anche per la Confraternita dei Preraffaelliti. Runge idealizza la natura ricercando le segrete geometrie e le leggi esatte che sottendono l'accidentale delle singole manifestazioni; ciò è coerente con la sua concezione dell'arte come recupero del Progetto iniziale obliterato dal peso di una storia decaduta. Runge dipinge l'Eden.

⁹⁰⁸ *ivi*, p. 75.

⁹⁰⁹ *ivi*, p. 76, cfr. anche la lettera a Goethe del 3 Luglio 1806, *ivi*, pp. 88-89.

⁹¹⁰ Questo aspetto è affrontato da Leinkauf nelle pp. 149 sgg; pp. 273 sgg, col risultato di concluderne che Runge, in quanto realizzatore nella pratica del programma teorico di Schelling (decrittare la natura è possedere la scienza: cfr. *supra*, p. 667; compenetrare anima e natura, ideale e reale è far opera d'arte: cfr. *supra*, p. 666, n. 817; Runge intende fare esattamente tutto ciò nella sua concezione dell'opera) è un pittore idealista, più che non un pittore romantico, essendo tale essenzialmente Friedrich, con la sua natura incommensurabile che sovrasta l'uomo. Su questo ci sia consentito dissentire, perché ciò significa avere una visione limitata del Romanticismo, fenomeno dai molti volti ma il cui mito fondamentale è l'armonia, e quindi la compatibilità degli opposti. Lo *smisurato* e il *sublime* sono concetti che non ne rappresentano la sola espressione, e forse neppure la più piena. Tutta l'utopia romantica, a cominciare da quella sociale, è l'armonia (di io e mondo, di individuo e società, etc.) e senza questo obiettivo il dialogo dell'anima con la natura non sarebbe neppure ipotizzabile. Il mito è l'Eden, non la steppa sconfinata; così Runge, come Schelling e gli altri Romantici, tende a quello che Novalis definì "Idealrealismo", la fondamentale "filosofia" dei Romantici (per Schelling, cfr. *supra*, p. 668 in n. 850).

⁹¹¹ Cfr. *ivi*, p. 78.

originario.⁹¹² Le sue linee-guida sono espresse già come apertura della *Farbenlehre*:⁹¹³ “Quando in qualche modo imitiamo la natura, o vogliamo produrre manifestazioni simili ad essa, dobbiamo sforzarci di scoprire e selezionare, nell’infinita molteplicità e mobilità che la costituisce, gli elementi più semplici dai quali scaturisce la molteplicità, e stabilire l’ordine o ritmo nel quale si dispongono le cose e dai quali emerge la manifestazione; ci può forse accadere così anche di produrre manifestazioni simili grazie a mezzi simili che abbiamo nelle mani. In tal modo, ad esempio, un quadro può anche porsi nella natura come, per così dire, una vera seconda Creazione, la cui perfezione sarà tanto maggiore quanto più profondamente il pittore sarà penetrato negli elementi della manifestazione naturale”.

Ciò premesso, Runge si avvia alla lunga esposizione della *Farbenlehre* e della *Farbenkugel* ai cui dettagli rinunciamo per ovvie ragioni, ma la cui struttura è chiarissima e può essere accessibile a chiunque lo desideri. Ne diamo soltanto lo “scheletro”, per soffermarci viceversa su aspetti teorici di maggior interesse.

I colori sono immaginati disposti sulla superficie e all’interno di una sfera, i cui poli sono costituiti dal bianco e dal nero, il centro dal grigio (punto medio tra il bianco e il nero, ma anche della totalità dei colori). La fascia equatoriale è costituita dai colori puri disposti ai vertici di due triangoli incrociati (come nel noto segno alchemico); il primo ha come vertici il blu, il rosso e il giallo; il secondo i relativi composti intermedi, il viola, l’arancio e il verde. I 6 colori sono legati da 6 intervalli sia tra loro che con il grigio, il bianco e il nero; lo stesso tra il nero e il grigio e tra il grigio e il bianco, e, infine, tra i colori sulla superficie e il centro. La sfera è così ripartita in 3405 settori che costituiscono un’approssimazione della realtà, la quale dovrebbe prevedere un numero infinito di passaggi continui. La speculazione distingue anche i colori trasparenti dai riflettenti, ma omettiamo tutto ciò; quel che ci interessa soprattutto, sono le osservazioni che troviamo sparse nel testo. Tra l’altro c’è da ricordare che molta parte della trattazione è squisitamente tecnica (quindi non interessante nel nostro contesto) e verte sull’accostamento gradevole o sgradevole dei vari colori, sulla loro miscibilità e relativi effetti, sull’impensabilità di alcune ipotetiche *nuances* (come un “violetto giallastro”, un “rosso verdastro”, etc.). Questa presenza così massiccia della tecnica, non va tuttavia equivocata: essa è necessaria a Runge per affermare la rispondenza *nel reale* della sua costruzione metafisica,⁹¹⁴ in altre parole per concretizzare il suo *non dichiarato ma di fatto perseguito Idealrealismo*, che lo rende tanto vicino a Schelling (per non dire di Novalis).

Venendo alle osservazioni sparse nel testo, esse appaiono quindi non come degli incisi nel discorso “tecnico”, ma perfettamente collocate al suo interno, così come la ribadita affinità dell’arte con la regione del divino, grazie alla quale essa consente di gettare uno sguardo nell’invisibile,⁹¹⁵ il legame che la comune origine divina stabilisce tra anima e natura;⁹¹⁶ la necessità della conoscenza scientifica dei mezzi al fine di avere una visione chiara del mondo.⁹¹⁷

Di tutte le affermazioni, la più importante per capire il significato della *Farbenlehre* nel cui contesto si colloca, ci sembra l’esplicito riconoscimento che lo Spirito divino (che si manifesta nei colori) è tanto in noi quanto fuori di noi, nella natura.⁹¹⁸ Ciò rinvia alla distribuzione *sferica* del colore (sublimazione di quella approssimativa, circolare, di Fludd) come *sistema chiuso* che *esprime la continuità nella totalità*, con una logica che è la stessa che presiede alla concezione astrologica del cosmo e dell’uomo. I tecnicismi della *Farbenlehre*, al di là del loro effettivo fondamento pittorico, vanno dunque intesi come dispiegamento *idealrealista*⁹¹⁹ di un fondamento metafisico, e la grandezza dell’intuizione di Runge sta precisamente nel suo esser stato il solo in grado di esemplificare nel reale un tale fondamento.

Così nella lettera a Schelling, cit., scritta alcuni mesi prima della morte prematura, Runge poteva davvero proporsi come interlocutore e compagno di strada del filosofo,⁹²⁰ e affermare che, come la luce, infinita forza vitale, appare là dove la sfera si espande attraverso l’aria, nello spazio; là “*wird die Blume des Daseyns, die Farbe erzeugt*”.⁹²¹ Tra A e B, tra i due poli della Volontà e della volontà contraria in eterna dialettica,

⁹¹² Cfr. *supra*, p. 662, in n. 786; Leinkauf, cit., p. 51; cfr. anche *supra*, p. 665: la natura originaria è Dio come Figlio. Il tema di una seconda Creazione dopo la crisi della prima è, come abbiamo visto a suo tempo, ipotesi di Böhme. Gli estremi del rapporto di convergenza tra Runge e Schelling sull’argomento, sono trattati da Leinkauf, cit., pp. 56-57; p. 63 nel testo e nelle note; p. 64: la seconda Creazione dell’artista restituisce il Progetto divino, vi è perciò parallelismo tra sviluppo del mondo e sviluppo dell’arte. Inoltre, nota Leinkauf (p. 56) l’eternità di Dio e dell’anima, e l’eternità dell’opera d’arte, “costituiscono, nel pensiero di Runge, una successione, per così dire, ‘ipostatica’, l’impalcatura ontologica dell’universo”. Come si ricorderà, il problema dell’eternità dell’opera d’arte aveva costituito un punto di riflessione importante per Schelling (cfr. *supra*, p. 670, nel testo e in n. 864).

⁹¹³ *H.S.*, I, p. 84.

⁹¹⁴ Per verità non sempre tutto è lineare nelle complicate architetture. Così, quando in *H.S.*, I, p. 164, Runge vuole identificare il rosso (Figlio, Amore) con l’*ideale*, deve necessariamente identificare l’opposto, il verde, con il *reale*. Poiché però il reale si divide, come per Görres, in maschile e femminile, e il verde si scompone in giallo e blu, ne consegue che il giallo, cioè lo Spirito Santo dello schema iniziale, è di sesso maschile -ciò che le Scritture non avrebbero difficoltà a confermare, checché ne pensino gli Gnostici- ma allora il blu è femmina; e poiché all’inizio il blu era dichiaratamente il Dio Padre, siamo francamente imbarazzati e turbati da questo suo piccante ritorno *en travesti*.

⁹¹⁵ *ivi*, p. 103.

⁹¹⁶ *ivi*, p. 104.

⁹¹⁷ *ivi*, p. 105.

⁹¹⁸ *ivi*, p. 111; cfr. anche II, pp. 220-221: tutto il vivente si specchia nell’anima, e la trinità dei colori è l’Uno nel manifesto.

⁹¹⁹ Cfr. anche *H.S.*, II, pp. 182-183: la natura costituisce una serie di immagini *viventi*, e noi dobbiamo sentirci *a tutto ciò che è in noi e fuori di noi*.

⁹²⁰ *H.S.*, I, pp. 157-159.

⁹²¹ *ivi*, p. 161.

gemma il *reale*, perché tutto ciò che è del mondo e dell'uomo può fondarsi soltanto sul divino,⁹²² trama e ordito del cosmo, e *l'arte racchiude questo fondamento del mondo*.⁹²³

Ecco dunque risolversi il problema dell'immortalità dell'opera d'arte, sul quale si era soffermato anche Schelling (cfr. *supra*, n. 912). In una lettera a Böhn del 7 Aprile 1802, Runge espone queste sue riflessioni.⁹²⁴ La più alta opera d'arte è sempre, quale che essa sia, l'immagine della presenza di Dio nell'uomo, e nell'opera l'uomo è unito all'universo nello stesso stato d'animo. In ciò che si offre allo sguardo, cerchiamo l'oggetto col quale esprimere la nostra sensazione interiore; poi facciamo sì che la composizione non tanto sia significativa dell'evento descritto in sé, quanto piuttosto che simboleggi il nostro sentire. Finalmente disegniamo la cosa *secondo il sentimento e secondo la natura*.⁹²⁵ Runge si dilunga ulteriormente, poi afferma: "Infatti l'immortalità di un'opera d'arte è soltanto nell'intimità dell'anima dell'artista stesso". L'opera è immortale perché, se è riuscita, non è altro che la *rappresentazione* di ciò che in sé è invisibile e immortale, l'anima dell'artista, che ha dunque una doppia forma di esistenza immortale, in sé e nell'opera.

Con Runge si conferma dunque ciò che si era già posto nella *Rede* di Schelling; il Romanticismo risolve il problema dell'arte, del "sapere" che essa veicola, dell'immortalità dell'opera, riconducendo il processo artistico, creativo, nell'ambito di un sapere religioso dell'anima, che va oltre i limiti della mera Ragione.⁹²⁶ Tutto ciò è però possibile soltanto su un preciso fondamento ontologico, la cui perdita nell'Io prometeico del moderno apre la crisi denunciata da Adorno: tanto l'anima quanto la natura hanno in sé l'impronta del divino, e perciò, *volgendosi alla natura*, l'anima, che è principio deindividualizzante, elemento di raccordo tra l'individuo e il Tutto,⁹²⁷ può riconoscerli se stessa, e *rappresentare* se stessa -dunque una realtà immortale, riflesso dell'Uno- attraverso la natura elevata a simbolo, trasparenza d'Altro. Questo principio *realista* è fondamento del Romanticismo: eliminato il ruolo *oggettivo* della natura e la duplicità d'un mondo simbolico che è *se stesso ma anche Altro*, restano soltanto le vacue proiezioni/deiezioni dell'Io prometeico, simili ai volteggianti demoni di Weigel, Böhme e Schelling, che, privi di corporeità, malvagiamente tentano di epigenizzare un reale cui sono condannati a rimanere estranei, infecondi come il seme di Onan.⁹²⁸ Il Romanticismo è dunque lontano dall'Idealismo (salvo trovarsi sovente a confinarvi, per la precarietà del proprio equilibrio) perché il Romanticismo è *idealrealista*, e tale è perché tale, a ben pensarci, è la logica del cosmo neoplatonico e delle sue varianti alchemiche, magiche, ermetico-rinascimentali, dalle quali discende anche per la mediazione teosofico-pietista (dunque non certo dalla riscoperta di Plotino) il Romanticismo.

Su questo culmine della riflessione romantica, che è la concezione dell'arte come manifestazione più alta del pensiero e della *libertà*, sul ruolo ineludibile *della natura quale elemento intermedio della comunicazione intersoggettiva*, in quanto luogo unificante, luogo dell'anima intesa come realtà onnipervadente che infrange le barriere dell'Io -emblema del Male luciferino; sull'utopia della quale si fa veicolo l'arte quale luogo propositivo per la costruzione d'un mondo edenico,⁹²⁹ ci avviamo dunque a chiudere il nostro capitolo, non senza averne prima esaminato un ultimo e definitivo tassello.

Ci riferiamo con ciò a Carl Gustav Carus, del quale avevamo già anticipato trattarsi di figura tarda (1789-1869) rispetto alla rivoluzione romantica, consumata agli albori del secolo, ma che, come l'altra figura tarda, Bachofen, deve essere trattata in questo contesto. Egli infatti, come Bachofen ancorché in altro campo d'interessi, continua e conclude aspetti che sono propri del primo Romanticismo.

Carus fu un medico, ma anche un pittore e un prolifico saggista, che raccolse l'eredità romantica così come lo si poteva in un'epoca profondamente cambiata dalla scienza e dalla tecnica. Di qui quel marcato materialismo magico-teosofico nel cui ambito egli continua la precedente riflessione; nell'ambito dell'anima

⁹²² H.S., II, p. 177.

⁹²³ *ivi*: "Nun ist mein ernster und heiliger Wille, die Kunst auf den Punkt zurückzuführen, oder von da aus eine Kunst zu begründen, worauf der Grund der ganzen Welt steht" (lettera a Pauline, corsivo nostro).

⁹²⁴ *ivi*, pp. 124-125.

⁹²⁵ Perfetta dichiarazione di Idealrealismo.

⁹²⁶ Anche Runge, naturalmente, si dichiara nemico dell'Illuminismo e del suo razionalismo, che danneggia la possibilità dell'espressione artistica: cfr. H.S., II, p. 174 e p. 179.

⁹²⁷ Notava Schelling, *Le età del mondo*, cit., pp. 123-124, che "il difetto capitale di tutta la filosofia moderna consiste nella mancanza di concetti intermedi....Ma proprio i concetti intermedi sono i più importanti, anzi gli unici veramente esplicativi nella scienza. Chi vuol pensare secondo il principio (franteso) di contraddizione, può certo essere abile, come i Sofisti, nel disputare pro e contro qualsiasi cosa, ma è del tutto incapace di scoprire la verità". Ciò sembra particolarmente rilevante allorché si faccia riferimento al concetto platonico/neoplatonico di anima: senza questa natura "mediatrice" -capace di sospirare il cielo e di trescare non tanto segretamente con la terra- fondamentali realtà umane restano, più che incomprensibili, sinanche inaccessibili.

⁹²⁸ Oltretutto la natura, con il suo valore simbolico, rappresentava precisamente quell'*indispensabile elemento intermedio* che consentiva di *trasmettere* una realtà spirituale, attraverso una serie di passaggi continui dal pensiero dell'artista a quello del fruitore, con la mediazione delle due realtà animiche. Il "Bello di natura" altro non veniva ad essere se non la *rappresentazione* di questo pensiero, materializzata attraverso l'ordine intuito nel fenomeno, e fatto oggetto della rappresentazione stessa.

⁹²⁹ Già questa conclusione del Romanticismo come *utopia sociale* -che tale è anche se non sogna insurrezioni, perché le utopie non sono necessariamente armate, anzi, tutta la riflessione utopica ha un *ineludibile punto di svolta dopo Münster*, e le tragedie del XX secolo possono soltanto ribadirlo- questa tensione romantica a creare un mondo nuovo e più a misura d'uomo, mostra chiaramente i suoi veri antecedenti. Essi vanno localizzati in quel pensiero emarginato del quale ci siamo occupati per tutta la nostra ricerca, nelle sue utopie e tensioni sociali presenti ovunque, negli gnostici come nei loro eredi medievali, nel Gioachimismo, nel Libero Spirito, nell'alchimia, nella teosofia, nelle correnti tutte che circolarono *senza trovare nel Mediterraneo una barriera*. Togliere al Romanticismo l'antecedente "popolare" (pensiamo soltanto allo spontaneo accoglimento del meraviglioso medievale nelle *Märchen*) è operazione *ideologica*.

appare l'inconscio e inizia lo studio della "psiche";⁹³⁰ gli studi fisiognomici assumono una caratura medico-scientifica entro una concezione del reale che è, come egli stesso tiene a sottolineare, non "panteista" ma "enteista".⁹³¹

L'opera per la quale Carus è rimasto maggiormente noto, cui abbiamo riservato perciò la trattazione finale, sono i *Briefe über die Landschaftsmalerei*,⁹³² apparsi nel 1831 e poi, in nuova edizione, nel 1835, con i quali si può dire si concluda la grande stagione romantica attraverso una ripresa e una sistematizzazione di temi che abbiamo già visto essere in Runge: l'importanza fondamentale e il significato del paesaggio nella pittura. La loro stesura inizia con ogni probabilità alla seconda metà del secondo decennio, per terminare nel 1824,⁹³³ e il paesaggio vi è inteso, nel suo rapporto con l'artista, nella fondamentale interpretazione di Tieck, la cui opera egli già conosceva quando ebbe luogo il loro incontro nel 1821.⁹³⁴

Carus, del resto, fa di ciò esplicita menzione nei *Briefe*,⁹³⁵ allorché, riferendosi ad un paesaggio dello *Sternbald*, nota come la descrizione sia tale da poter comunicare le idee cristiane in esso veicolate, anche a chi

⁹³⁰ Non per caso a lui si è ampiamente interessato Ludwig Klages, che ha anche curato la scelta e la riedizione di alcuni suoi scritti, come anche il suo discepolo, Kern.

⁹³¹ Cfr. C.G. Carus, *Psyche*, Ausgewählt und Eingeleitet von L. Klages, Jena, Diedrichs, 1926, p. 11. Tale posizione è sottolineata da J. Müller-Tamm, *Kunst als Gipfel der Wissenschaft*, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1995, p. 15. Il testo della Müller-Tamm è molto preciso e documentato, anche se qua e là non troppo benevolo. Sul problema dell'enteismo, ella ha rilevato che per Carus, il mondo materiale e immateriale costituiscono due realtà separate, che tuttavia interagiscono; ciò si può toccare con mano nello schema delle *Constitutionen* e dei *Temperamente* (cfr. *infra*) in *Symbolik des menschlichen Gestalt* (ristampato dalla sua 2ª ed. del 1858 a Hildesheim, Olms, 1962) a p. 29 sgg. Questa posizione di Carus è, come si può notare, singolarmente paracelsiana, anche se Carus privilegia in tutto un approccio "scientifico" al reale. La Fisiognomia di Carus è, secondo la Müller-Tamm (p. 127) una simbolica divinatoria che ci avverte sull'interiorità dell'individuo, e si rivela un'antropologia estetica (p. 130). Nel suo testo, Carus premette (p. 2) che la conoscenza, allorché si fa davvero profonda, non può manifestarsi se non come conoscenza simbolica, che porta a conoscere il soprasensibile dietro il sensibile. La sua convinzione (in fondo, paracelsiana) è che "die gesammte äußere Erscheinung des Menschen" coincida con la sua realtà animica interiore, con il suo carattere (p. 4). Di qui una tassonomica "scientifica" profondamente neoplatonica perché fondata sulla concezione di una totalità (*Weltseele*) che si manifesta nelle infinite individualità-tasselli della costruzione cosmica. Di ciò è talmente convinto, che in caso di prognosi errata egli ritiene si debba incolpare non la "scienza", ma l'errore umano (p. 19). Coerentemente alla propria distinzione tra una realtà inconscia e una conscia nell'anima umana, egli stabilisce inoltre le seguenti distinzioni: all'inconscio corrisponde ciò che nell'uomo è la *costituzione*; al conscio la "disposizione spirituale-intellettuale" (*geistige Auflage*); al luogo ove conscio e inconscio si fondono, il *temperamento*; di qui le due tabelle di cui sopra, alle quali aggiunge schemi classificatori del *geistige Auflage*, necessari alla complessa tassonomia. Quanto alla natura di questo "inconscio", la Müller-Tamm è dubbiosa circa la possibile parentela con la psicologia del profondo di Jung (p. 51), e sostiene che Carus usi materiali appartenenti alla "preistoria" di una psicologia dell'inconscio (p. 60). Ella sostiene inoltre che l'idea di inconscio di Carus è inconsistente e contraddittoria (p. 69). Questo punto merita una precisazione. Secondo Carus (*Psyche*, cit., p. 1) "La chiave per la conoscenza dell'essenza della vita cosciente dell'anima, giace nella regione dell'inconscio". Se non fosse possibile trovare ciò che v'è d'inconscio nel conscio, l'uomo non potrebbe conoscere la propria anima, cioè se stesso (*ivi*). La chiave di una vera psicologia è là (p. 12); ma ciò che sembra più interessante tra i suoi argomenti, è la sua *esperienza di medico* (ancora una volta, dopo Ficino e Paracelso) che lo mette a contatto con l'indissolubile realtà psico-fisica dell'uomo; egli constata infatti che esiste una *dynamis* inconscia, che è determinante nell'esito favorevole o infausto del decorso (*ivi*, pp. 65-66): si noti che questa è *tuttora* una realtà clinica per molti medici. Ora, questo "inconscio" si lega, per Carus, alla *Weltseele*, e costituisce il "fondamento magico della vita" (cfr. *Über Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt*, ristampato come *Vom magischen Grund des Lebens* nella piccola antologia "Natur und Seele" curata da H. Kern, Jena, Diedrichs, 1939). Il concetto di Carus è che l'inconscio costituisca il campo d'azione della magia, in quanto esso rappresenta in noi un principio extraindividuale; è un aspetto della *Weltseele* che appare con volti mutevoli negli individui; la sua essenza è divina e s'identifica con le forze organiche della crescita. L'inconscio è perciò capace di un contatto immediato con le cose, di un sapere intuitivo e immediato, e quindi opera magicamente; si noterà che siamo tornati allo schema del neoplatonismo arabo e alla magia del XII-XVI secolo (Carus, nelle sue *Lebens-erinnerungen und Denk-würdigkeiten* [nach der zweibändigen Originalausgabe von 1865-1866 neu hrsg. von E. Jansen, Weimar, Kiepenhauer, 1962] vol. 1º, p. 66 e p. 76, ricorda il profondo impatto che ebbe su di lui la *Weltseele* di Schelling). Sulla base di questo inconscio cresce poi la costruzione spirituale, individuale, della coscienza, risolto *conscio* dell'anima, il cui *Grund* è tuttavia inconscio. Ora, nella *Symbolik*, pp. 22-23, nell'affrontare il problema del Male nell'uomo, Carus ne rinviene l'origine nell'inconscio, laddove il raggiungimento di una chiara coscienza consente di distinguere il Bene dal Male. Ora, qui non soltanto non v'è nulla d'inconsistente e di contraddittorio, ma v'è la ripetizione del tema böhmiano e schellinghiano del *fondamento tenebroso dell'anima*, intesa come elemento vitalistico, luogo della Volontà, che ripete il *fondamento tenebroso di Dio*, fondamento che prende corpo, sin da Weigel, in Lucifero! La Müller-Tamm, come abbiamo detto, non è benevola con Carus; sul piano medico, evidentemente per il suo "paracelsismo" e per la concezione psicosomatica della malattia, lo considera cultore di una "scienza" sacra, unità di medicina e sacerdozio (pp. 184-185); sul piano pittorico poi, lo considera un dilettante (p. 183 sgg.) secondo una logica che ricorda quella denunciata da Adorno nei *Minima moralia* (cfr. *supra*, p. 615, nel testo e in n. 354). La Müller-Tamm vede in lui un piccolo-borghese bisognoso di riconoscimento sociale nel *milieu* artistico-intellettuale; per lui arte e scienza si contrapponevano alla vita extraestetica del borghese; perciò egli era contro l'arte-mercato e anche contro la letteratura ideologizzata. In realtà Carus, come pittore, non fu affatto un dilettante; fu un mediocre, questo sì, tra l'altro ripetitore dei modelli di Friedrich, col quale fece amicizia a Dresda nel 1817 e al quale rimase amico. Su Carus pittore, cfr. però M. Prause, *Carl Gustav Carus als Maler*, tesi di dottorato (Köln 1963) ripresa in *Carl Gustav Carus. Leben und Werk*, Berlin, Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, 1968. La Prause è estremamente chiara: nel suo primo lavoro afferma (p. 110): "Dennoch mußte die Frage nach dem Dilettantismus bei Carus verneint"; e nel successivo (p. 58) ripete ancor più recisamente: "Dennoch muß die Frage, ob Carus ein reiner Dilettant gewesen ist, verneint werden". La Müller-Tamm, nel corso delle conclusioni ove riprende la polemica di Adorno sul Bello di natura, ritiene ormai improponibile la lezione di Carus e un ritorno alla *Naturphilosophie* (in tale senso, a p. 175, aveva considerato negativamente anche il tentativo di Novalis, nel momento in cui si affermava la scienza empirica). L'aspirazione, secondo lei, è legittima ma problematica nel tempo in cui la natura è considerata luogo di appropriazione e costruzione; un atteggiamento "estetico", oggi come ai tempi di Carus, appare soltanto "sentimentale" e compensatorio. Parlare di "Bello di natura" è illusorio, è pretesa di cambiamenti impossibili. Nel considerare il paesaggio come spazio affettivo, Carus partiva dunque da una metafisica già vecchia al suo tempo. Alla logica non infondata della Müller-Tamm, a prescindere dalle opinioni su Carus, si può obiettare soltanto una cosa: ella ragiona *storicisticamente*, e non riesce quindi a pensare la fine di *questo* moderno, se non come *superamento*. La Müller-Tamm nota infine con esattezza (anche se sembra di intuirvi di nuovo un giudizio non favorevole) che Carus fu continuatore del mito romantico dell'armonia, e che l'armonia utopica di uomo e natura fu da lui trasposta in utopia politica e sociale (pp. 210-211, p. 223). Fisiologia e politica obbedivano alla stessa logica: egli concepì lo Stato come organismo, differenziato nelle sue parti (pp. 204-207) - e quindi, non "democratico" - un'idea, questa, del tutto consueta nei Romantici, sin dai tempi nei quali Novalis apprezzava Burke contro la geometrica tirannide giacobina, riedizione dello Stato Assoluto di Luigi XIV secondo Furet.

⁹³² Faksimiledruck nach der 2. verm. Aufl. von 1835, mit einem Nachwort hrsg. von D. Kuhn, Heidelberg, Schneider, 1972.

⁹³³ Cfr. il *Nachwort* della Kuhn, pp. [24]-[25].

⁹³⁴ *Lebens-erinnerungen*, etc., cit., vol. 1º, p. 262.

⁹³⁵ Cfr. pp. 86-87.

fosse loro estraneo; il paesaggio dunque veicola uno stato d'animo. Di qui l'importanza della pittura di paesaggio⁹³⁶ come veicolo dell'anima, possibilità di una creazione spirituale⁹³⁷ che la rende mediatrice della religione,⁹³⁸ perché tutte le cose che appaiono nella natura sono manifestazione del fatto che essa vive⁹³⁹ e la natura stessa è corporizzazione dell'essenza divina.⁹⁴⁰ Dunque, il rapporto Dio/uomo/natura, che è quello ormai a noi ben noto,⁹⁴¹ è presente nell'arte secondo lo schema: la natura è divina, l'arte è creazione umana a partire dalla natura, dunque è una seconda Creazione che continua quella divina, ciò che è possibile perché Dio è anche nell'anima umana.⁹⁴² La Bellezza è dunque la percezione di Dio nella natura,⁹⁴³ ma per produrla nell'opera, per operare la seconda Creazione, è necessaria una scienza;⁹⁴⁴ l'arte, anzi, è un ausilio alle scienze naturali.⁹⁴⁵ Il mondo dell'arte e della Bellezza, che è il divino, non potrebbe davvero essere estraneo alla Ragione; al contrario, il vertice si raggiunge quando la Ragione si pone in armonia con la natura.⁹⁴⁶

Ha dunque senso una "mistica della natura" come intimità con la natura e con Dio;⁹⁴⁷ perdersi nella natura e in Dio non è perdersi, ma salire alla visione spirituale,⁹⁴⁸ quella che ci mostra l'unità del tutto, della quale noi anche siamo parte.⁹⁴⁹

A ben vedere, con Carus abbiamo percorso gli stessi luoghi di Runge -del resto i referenti sono gli stessi, Schelling e Tieck- ma è con lui che possiamo chiudere questa nostra veloce corsa attraverso il Romanticismo, perché è con lui che giungiamo alla precisa formulazione del concetto di arte romantica come pittura di paesaggio, con un vero e proprio enunciato che egli infatti incornicia nel testo,⁹⁵⁰ e noi ripetiamo quindi in corsivo: "*Darstellung einer gewissen Stimmung des Gemüthlebens (Sinn) durch die Nachbildung einer entsprechenden Stimmung des Naturlebens (Wahrheit)*" che ci azzardiamo tentativamente a tradurre con: "Rappresentazione di una certa tonalità affettiva (atteggiamento) attraverso la riproduzione di una corrispondente tonalità della natura vivente (verità)".

Questo è il senso dell'arte romantica, e per giungere a tanto fu necessaria la grande rivoluzione, il grande sforzo creativo che fece di arte e pensiero una sola cosa, riconducendo entrambi nell'ambito di una religiosità eterodossa, il punto d'arrivo e di raccolta in una tradizione che affonda le proprie radici nella più lontana storia di un mondo che precede la stessa nascita del cosiddetto "Occidente": una storia che però vi rimase ben viva come *storia di un dissenso*.

Non si creda però che questo suo punto d'arrivo ne rappresenti anche la sua definitiva messa in bacheca: se l'esperienza ha mostrato -sembra però mai a sufficienza- l'ambiguità delle rivoluzioni che intendono salire sul trono e sull'altare, l'aver fatto dell'arte il luogo dell'utopia non significa aver lavorato di bisturi e di anestetico.

L'opera d'arte mostra infatti che il mondo può esser altro; altro da come si dà nello schermo dell'ideologia, da come lo viviamo e ci vien fatto vivere.⁹⁵¹ L'arte invita l'uomo a confrontarsi radicalmente con il problema del senso, a riesaminare il proprio rapporto con la vita. Essa è perciò un tarlo che rode i modi stessi del Potere nel suo punto più vulnerabile e usualmente sottaciuto: la psiche dell'uomo, che pigramente li sorregge, accettandoli. La vera "catarsi" che potrebbe provocare l'arte, non piacerebbe ad Aristotele.⁹⁵²

La controprova di tutto ciò viene forse dal nostro secolo, nel quale la capacità di corruzione e di lusinga delle istituzioni, ben più attive, come espressione di un solidissimo potere, della famigerata "industria culturale" di Adorno (di fatto produttrice soltanto di inoffensiva paccottiglia) ha trasformato quella voce nel volgare schiamazzo di Prometei da baraccone, e inonda il pianeta di un incontrollabile flusso di "oggetti" spacciati per arte e per manifestazione d'un raccattato "genio", nonostante più d'un osservatore abbia già

⁹³⁶ *ivi*, p. 26.

⁹³⁷ *ivi*, pp. 24-25: l'arte è una seconda Creazione, dà nuova forma e senso al mondo.

⁹³⁸ *ivi*, p. 25.

⁹³⁹ *ivi*, p. 27; la natura vive (p. 118) tanto che Carus propone il neologismo *Erdlebenbildkunst* per la nuova *Landschaftskunst*.

⁹⁴⁰ *ivi*, p. 62; p. 83.

⁹⁴¹ *ivi*, p. 57; p. 105.

⁹⁴² *ivi*, pp. 62-63; l'arte è prosecuzione della Creazione (p. 17); l'arte crea un proprio microcosmo, non imita (p. 39); di qui l'antiaccademismo (p. 157).

⁹⁴³ *ivi*, p. 55.

⁹⁴⁴ *ivi*, p. 17.

⁹⁴⁵ *ivi*, p. 63. Carus insiste più volte sul rapporto scienza/arte: cfr. p. 33; p. 35; p. 36.

⁹⁴⁶ *ivi*, p. 89.

⁹⁴⁷ *ivi*, pp. 107-108.

⁹⁴⁸ *ivi*, p. 37.

⁹⁴⁹ *ivi*, p. 34.

⁹⁵⁰ *ivi*, p. 41.

⁹⁵¹ Per i concetti di questo capoverso, cfr. *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 188-189.

⁹⁵² La valenza libertaria dell'arte non va fraintesa come si è usualmente fatto, nel senso cioè che l'artista debba essere il veicolo di una *ideologia* rivoluzionaria, che egli comunica grazie alla capacità retorica dello strumento; l'arte è libertaria e utopica in quanto l'artista mostra in essa la *propria* libertà dalla comune visione del mondo, e perciò può far riflettere il fruitore sull'interiore asservimento del proprio modo di essere. La libertà interiore infatti non è utopica, non pretende la scomparsa della datità dei vincoli -ineliminabili da ogni condizione storica reale- ma l'utopia di una situazione conciliata, nel cui miraggio essa ha origine, le consente di essere alimento del *pólemos* contro la pretesa della datità ad autopertuarsi immutata.

notato che il Re è *nudo*.⁹⁵³ Lo schiamazzo, tanto più è becero e rinforzato dai *media*, tanto più torna utile affinché la Voce non si senta.

⁹⁵³ La “diversità” che traluce come un miraggio nell’opera, ha un radicamento “naturale” e non ha nulla a che vedere con le stravaganze programmate. È stato così giustamente osservato (Baudrillard) per quanto concerne lo sforzo volenteroso dell’uomo comune nel “capire” l’arte contemporanea (secondo i dettami della cultura istituzionalizzata) che l’unica cosa che il poveretto non ha capito, è che nell’arte contemporanea non c’è nulla da capire.

Capitolo terzo - "Heri dicebamus"

Con l'indagine sul Romanticismo la nostra ricerca è terminata; trasferirla in direzione della contemporaneità sarebbe compito ciclopico per la sua dispersività, tale comunque da andar oltre le nostre possibilità e i nostri intenti. Del resto, come fenomeno unitario, il Romanticismo rappresenta davvero l'ultimo anello di una vicenda. Non che i miti e le utopie che agitano l'occidente da almeno due millenni sian finiti lì; sarebbe interessante esaminare infatti -al di là degli accostamenti troppo facili e immediati che sono una tentazione un po' per tutti gli studiosi- quanto di essi entri a far parte di movimenti epocali come le rivoluzioni comuniste, o di altri meno tragici ma non meno interessanti in qualità di denuncia di una situazione, quali il '68. Non che ciò non sia stato tentato; sarebbe però interessante farlo, questo intendevamo dire, sulla base di tutto quanto abbiamo tentato di consolidare a fondamento, e non di parziali intuizioni.

Del resto, è difficile intendere il modo nel quale hanno agito e agiscono questi miti e queste utopie, per l'inestricabile intreccio di tendenze anche opposte che abbiamo visto agire al loro interno, sicché ogni ipotesi appare inevitabilmente segnata dal momento nel quale viene formulata, e dalle tendenze che sembrano emergere in quel momento, quantomeno nella limitata prospettiva individuale di ogni analista. Sotto questo profilo non avrebbe senso nascondersi che scrivere nel 1999 significa scrivere dopo il certificato di morte del comunismo, e quindi con *tendenze prospettiche* che non possono prescindere da questo *fatto*, che sembrerebbe ripetere su scala planetaria la vicenda di Münster, ma che sarebbe troppo semplicistico ricondurre nei termini di quel primo esperimento *in vitro*.

Gli scarsissimi frammenti della riflessione all'interno della società borghese del XIX-XX secolo che prendiamo in considerazione, sono perciò scelti in un ambito limitato (e del tutto insufficiente, ma il "vero" studio s'intende chiuso col precedente capitolo) che faccia in qualche modo riferimento all'antecedente romantico: di ciò dobbiamo innanzitutto dar ragione.

L'orientamento della nostra ricerca, come abbiamo onestamente premesso sin dal *Prologo* e come il lettore avrà recepito sino alla noia, è che non crediamo affatto al carattere *destinale* che si è sempre autoattribuito l'Occidente *in quanto tale*; non crediamo cioè che il pianeta *possa* (men che mai *debba*) adeguarsi ai suoi valori. Soprattutto però, *non crediamo che l'occidente reale coincida in toto con quei valori ideologici*, e che perciò sia disposto e felice esso stesso di appiattirvisi. Il nostro è quindi un discorso tutto interno all'occidente, in una *logica di occidentali* che hanno tuttavia *radicati dubbi* sui vantaggi di un'espansione o di un trionfo di quell'ideologia.

Per tentare di rendere l'idea di ciò a cui pensiamo nel prediligere l'età romantica per ciò che in essa, pur nelle ambiguità, può cogliersi di *contrario* agli sviluppi idealistico-storicisti che hanno caratterizzato l'Occidente, andremo per un attimo con la mente a quello straordinario testo, ricco di folgoranti intuizioni ma non esente da approssimazioni e lacune, che un giovanissimo Taubes scrisse nel 1947,¹ una data relativamente vicina, ma, nel 1999, abissalmente lontana.²

Lo schema di Taubes, che percorre un lungo arco tra le radici dell'Apocalittica ebraica e Karl Marx, è interessante, perché la sua lustra logica interiore e il suo percorso gioachimita-hegeliano, sono frutto non soltanto di una vivida intelligenza, ma anche delle menzionate approssimazioni e di qualche lacuna.

L'assunto iniziale è il seguente: la volontà determina la direzionalità del tempo della storia, la cui essenza è la libertà;³ essa è un progetto che è la libertà dell'uomo, nel quale si supera la necessità della natura.⁴

L'assunto non è per noi da respingersi *in toto*, ma merita almeno un dubbio: quello difficilmente evitabile di Schopenhauer, secondo il quale l'uomo fa ciò che vuole ma non liberamente, bensì *necessariamente*, perché egli è ciò che vuole, perciò il suo agire è mera manifestazione della sua natura.⁵ Con questo dubbio in mente infatti, diviene meno allegramente facile la critica allo Gnosticismo. Soprattutto, se l'uomo è quel che fa e fa quel che è, diventa meno rosea e più problematica la costruzione di una Gerusalemme terrena con *questa* umanità, problema postosi drammaticamente a Münster e rielaborato da Böhme.

¹ J. Taubes, *Escatologia dell'Occidente*, Trad. di G. Valent, Pref. di M. Ranchetti, Milano, Garzanti, 1997.

² Non ci sentiamo di giudicare circa la reale estensione del XX secolo; verosimilmente la crisi finale del XIX può fissarsi con il 1914, quindi il XX secolo, inizierebbe da allora, o forse dall'Apocalisse del 1917. Da allora tutto il secolo si muove nella prospettiva pro/contro la società del messianismo proletario. In tal caso, il 1989 potrebbe segnare la vera fine del XX secolo, salvo trattarsi ancora una volta di una mera certificazione ufficiale. Infatti il comunismo, come cosa credibile, era già morto negli anni '60, o, per i più attardati, con gli anni '70; ciò che va sino al 1989 è un processo di mera putrefazione in vita, come sembra accadesse a Luigi XV. Se, viceversa, volessimo prendere in considerazione gli inquietanti ma prevedibili fenomeni di metamorfosi che hanno iniziato a interessare i brandelli della carcassa sparsi qua e là, allora la vicenda non è finita e sembra destinata a riproporsi prima o poi, non certo nell'eguale ma nel simile che si ri-vela sotto il diverso. In ogni caso, il 1999 è sicuramente un altro secolo rispetto al 1947.

³ Cfr. pp. 24-25.

⁴ *Ivi*, p. 33; questa posizione ci è nota, ed è pre-romantica; è di Schiller e anche di Fr. Schlegel.

⁵ A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, Intr. di C. Vasoli, Trad. di E. Pocar, Bari, Laterza U.L., 1981; le osservazioni conclusive sono a p. 147.

Un altro assunto che compare sin dall'inizio, concerne l'Apocalittica: essa è rivoluzionaria perché in essa il futuro è già presente come visione di un mondo antidivino.⁶ In questo senso la conciliazione hegeliana di ideale e reale non può reggere allo scardinamento che viene a subire, su due opposti versanti, ad opera di Kierkegaard e di Marx.⁷ Una cosa però sembra avere in comune l'Apocalittica con la conciliazione hegeliana (e questo sembra il presupposto della successiva disintegrazione di quest'ultima nelle due apocalittiche, quella di Marx e quella di Kierkegaard): per entrambe "il mondo in quanto tempo, procede verso un nuovo cielo e una nuova terra. Il nuovo (corsivo suo) supera (corsivo nostro) il ciclo dell'origine".⁸ "Superare": ecco adombrarsi nell'escatologia -o, almeno, in un certo suo modo di darsi- l'ideologia dell'Occidente.

Su questa ideologia Taubes è tuttavia critico, allorché si ponga l'accento sulla teleologia (come avviene nel mito del Progresso) spostando così l'eterno nell'infinito, e trascurando l'assiologia; l'Apocalittica è infatti possibile soltanto "nella dialettica tra assiologia e teleologia",⁹ cioè come cammino che conduce dalla creazione alla redenzione, che è un'uscita dalla "cattiva infinità" di una storia interminabile, perché è ritorno nell'eternità.

La storia è dunque un ricordar-si superando il tempo,¹⁰ e Israele è il luogo dell'Apocalittica rivoluzionaria.¹¹ Le radici beduine di Israele fanno sì che in essa il desiderio di felicità si risolva in *anarchia* e *teocrazia*, un problema che investe anche gli Arabi (lo notammo) nelle vicende del Califfato. Perciò *le sette rivoluzionarie del tardo Medioevo* e oltre, dai Taboriti ai Puritani, sono più vicine all'Antico Testamento che al Nuovo, e gli Ebrei sono sempre presenti nei movimenti rivoluzionari moderni, sino a Marx e Trotskij.¹² La traiettoria inizia a farsi chiara, ma molto di più lo diverrà in seguito.

Nell'affrontare il rapporto tra Apocalittica e Gnosticismo, Taubes opera una distinzione destinata a pesare sul restante sviluppo: da un lato egli constata che "miti apocalittici e sistemi gnostici" sembrano costituire "un fitto groviglio";¹³ dall'altro, nel constatare parimenti che la loro struttura è "al tempo stesso dualistica e monistica",¹⁴ egli pone una ferma cesura tra i due gruppi di miti, osservando che lo Gnosticismo non tende a scindere la terra dal cielo, come l'Apocalittica, ma a conciliarli; ciò a causa del retroterra filosofico che rende lo Gnosticismo lontano *incipit* della moderna dialettica.¹⁵ Questa scelta rimbalza molto più in là nel testo,¹⁶ allorché si risolve in un *rigetto del mito alchemico e del Pietismo, la cui dottrina della Rinascita si ricollega direttamente a Paracelso*. Manca, tra i due poli, lo sviluppo Weigel-Böhme ignorato nel testo, ciò che costituisce la prima delle lacune da noi segnalate.

Ciò che Taubes legge nella dialettica *hegeliana*, è l'intreccio di Gnosticismo e Apocalitticismo che la rende non un moto circolare, ma di fatto un moto spiraliforme; cosa che non avevamo mancato di notare ne *La Gnosi, etc.*, cit., p. 333, individuandone il fondamento nel *razionalismo* di Hegel; opinione che a ben vedere non contrasta del tutto con quella di Taubes, a patto di ricordare che, per quanto ci riguarda, *ogni prospettiva di ribaltamento del mondo* (Apocalitticismo, antinomismo e loro applicazioni *politiche*) rappresenta una forma di *razionalismo subalterno*.

La lacuna sul pensiero di Weigel-Böhme impedisce inoltre a Taubes, nel suo affermare l'estraneità di Dio e mondo¹⁷ che è poi la radice rivoluzionaria di Apocalittica e Gnosticismo, di rendersi conto della sottile implicazione del pensiero gnostico, dagli Gnostici mai esplicitata ma che emerge potentemente con i paracelsisti Weigel e Böhme: *l'origine del Male è proprio in Dio*, ciò che impone un ripensamento sulla *corruzione dell'uomo postlapsario*, con un prepotente rimbalzo sociale.¹⁸

A questo punto la storia dell'occidente viene letta da Taubes all'interno di una battaglia tra potere oppressivo e rivolta degli oppressi, che assume ad archetipo la rivolta degli Zeloti contro Roma, nella quale

⁶ Taubes, cit., pp. 30-31.

⁷ *Ivi*, p. 29. Taubes identifica giustamente una linea di conciliazione di possibile e reale nella direttrice Plotino→Fichte→Hegel; di fatto, nel testo criticherà qualunque aspetto "neoplatonico" del pensiero, dal neoplatonismo pagano, ai Padri greci, all'alchimia.

⁸ *Ivi*, p. 33.

⁹ *Ivi*, p. 34.

¹⁰ *Ivi*, p. 35.

¹¹ *Ivi*, p. 37.

¹² *Ivi*, pp. 40-41.

¹³ *Ivi*, p. 55.

¹⁴ *Ivi*, p. 58.

¹⁵ *Ivi*, pp. 58-59.

¹⁶ *Ivi*, pp. 163-164.

¹⁷ *Ivi*, p. 64. A Böhme, Taubes dedica meno di mezza riga (negativa) a p. 122, unificandolo a Sebastian Franck; il solo nome a p. 179; altre due righe (più mezza riga insieme a Weigel) tutte di seconda mano, a p. 159, di nuovo negative sulla sua (e di Weigel) "gnosi pietistica". È tutto.

¹⁸ C'è da dire che, mentre la lacuna su Weigel-Böhme lascia perplessi, l'interpretazione incompleta dello Gnosticismo è comprensibile ad una data nella quale non era diffusa la conoscenza dei testi di Nag Hammadi, e non c'era stata l'imponente mole di studi sviluppatasi in conseguenza. C'è anche da osservare però che Taubes si basa, a prescindere dai testi biblici ed ebraici e da pochi altri, essenzialmente su letteratura secondaria; in tale ambito c'è comunque da riflettere su una cosa: egli cita, per i rapporti tra lo Gnosticismo e Hegel, il famoso testo di Christian Baur, *Die Christliche Gnosis*, nel quale ben 54 pagine sono dedicate a Böhme e di lì si passa al Romanticismo; ma precisamente l'assenza del Romanticismo costituisce la seconda grave lacuna, ciò che lascia chiaramente intuire una posizione non detta ed ideologica, quella stessa che lo porta ad avversare il tema alchemico della coesistenza degli opposti come trasmutabilità spirito-materia, e, per conseguenza, tanto l'Idealismo che il mito dell'armonia fondamentali nel Romanticismo, cioè precisamente quel pensare mitico, non concettuale, che, rifiutando la normativa, mette in dubbio implicitamente il *télos* nella storia.

“l'impero mondiale dei padroni si schierava contro la rivoluzione universale degli oppressi”.¹⁹ È perciò significativo che in questa sua “storia” egli sferrì un attacco al neoplatonismo di Origene e al suo concetto di Apocatastasi, attacco così radicale da rimbalzare sino al Pietismo e da porsi come preludio delle ostilità contro Clemente Alessandrino e il suo *Quis dives salvetur*.²⁰ L'attacco ad Origene e all'Apocatastasi è significativo perché a Taubes non dovrebbe sfuggire del tutto il fondamentale aspetto antirazionalista di questo neoplatonismo (non quello di Plotino!); infatti precisamente nell'Apocatastasi e nella sua irrefutabile consequenzialità (se l'Essere è opera divina, esso non può esser condannato al Nulla) esso si mostra radicalmente *antinormativo*; tant'è che Origene e gli origenisti furono sempre visti come il fumo negli occhi dall'ortodossia. Ciò è comprensibile se si considera però che Taubes, in quanto apocalittico, *non vuole* essere antinormativo: egli lo è infatti soltanto nel senso del ribaltamento delle norme del mondo, una caratteristica del razionalismo subalterno dei rivoluzionari.

L'ingresso della sua “storia” nel Medioevo lo conduce perciò naturalmente a dar rilievo al Gioachimismo; qui si deve constatare una sua interessante osservazione, che però non trova seguito e si limita a restar tale, circa la singolare *contemporaneità* degli sviluppi che vanno da Gioacchino a Münster, con quelli che, nel mondo ebraico, segnano la fiammata escatologica che va dallo *Zohar* alla Qabbalah di Luria.²¹ Nella vicenda narrata perciò, i protagonisti sono essenzialmente tre: a monte, il Gioachimismo; a valle, Thomas Müntzer con la rivolta contadina e l'insurrezione anabattista di Münster.²²

Questo fermarsi a Frankenhäusen e a Münster senza considerare i successivi sviluppi teosofici in Weigel e Böhme, con il relativo ritorno al problema dell'individuo in rapporto alla *realtà* della società, è *determinante*, insieme all'assenza del Romanticismo, per il conclusivo ultimo capitolo, che è quello che qui c'interessa perché conduce al XIX-XX secolo. Qui non c'interessa tanto il merito della lunga disquisizione sul pensiero di Hegel e sul disintegrarsi della sua “conciliazione” nelle critiche di Kierkegaard e di Marx, quanto, in principio e in primo luogo, constatare come la “storia” di Taubes si dispiega dalla profezia alla filosofia, termini ben più connessi di quanto non sembri,²³ senza che, sullo sfondo, compaia mai la storia con la sua *realtà*, alla quale soltanto possono ricondursi le contingenti risposte che non ignorano i fallimenti, e impongono i mutamenti di rotta.²⁴

Perciò il mancato esame *effettivo* del pensiero di Weigel e di Böhme, e la stupefacente scomparsa del Romanticismo (Schelling è citato brevemente come idealista, tutti gli altri *non ci sono*) hanno un ruolo nel modo in cui Taubes considera il pensiero di Hegel e quello di Marx.²⁵ La conseguenza di tutto ciò è infatti che la metafisica della storia di Taubes zoppica nel rapporto con il pensiero ignorato e le vicende ignorate che ad esso si connettono: la fallimentare conciliazione di Hegel si risolve, sul lato marxiano, con un “proletariato” che è “la comunità messianica dell'Apocalisse”.²⁶ Ora, il problema non è per noi quello di discutere l'affermazione, quanto il fatto che Taubes vi giunga attraverso passaggi che, partendo da Hegel e dalla definizione della società borghese come “cristiano-borghese”,²⁷ leggono Marx (come il polo opposto da lui assunto, Kierkegaard) nella logica hegeliana dell'*Aufhebung*, dell'azzeramento (disvelamento) del mondo

¹⁹ Cfr. p. 71. I 24 anni di Taubes giustificano forse il boato retorico, ma quel che resta è la spaccatura tra potere malvagio e rivoluzione giusta: non ci si domanda se non sarà “potere” anche quello rivoluzionario, o se, in vista di una possibile anarchia, non sarà “potere” (e quale!) anche quello della teocrazia: il mondo islamico insegna qualcosa. Il fatto è che i problemi complessi dei grandi organismi statali, dalla Mesopotamia all'Europa, non si possono affrontare con la semplice esperienza delle “tribù beduine”.

²⁰ *ivi*, pp. 98-107.

²¹ *ivi*, pp. 119-120. La contemporaneità dell'attesa chiliasta nelle due religioni è segnalata da Gladstein, cit., al tempo del Taborismo in Boemia; e dalla Reeves (*The Influence, etc.*, cit., p. 358) a Napoli, nell'ambito del Gioachimismo che accompagna l'invasione di Carlo VIII.

²² Su Müntzer e Münster, cfr. pp. 141-159: uno spazio da paragonarsi a quello dedicato a Böhme, e alle 7 righe dedicate a Schelling (citazione indiretta da Ur von Balthasar, la stessa fonte usata per Weigel e Böhme, cfr. *supra*, n. 17) peraltro in versione idealista con riferimento al prometeismo (il discorso torna in citazione diretta da *Philosophie der Mythologie* [1847-1852], cfr. A.S., vol. 5°, p. 492: il Prometeo di Schelling viene messo in rapporto con quello di Kant). Ora, c'è da ricordare che per Schelling, come per Böhme che è il suo ineludibile antecedente, il peccato è precisamente la volontà egoica. La *Gelassenheit*, questo tema fondamentale della mistica, della teosofia e del Romanticismo, non è mai nominata. In compenso queste pagine terminano con un nuovo attacco allo Spiritualismo e al Pietismo (pp. 157-159) interpretati come avvento dell'*homo spiritualis* che consente quello contemporaneo dell'*homo aeconomicus*, il quale “inizia il suo dominio all'interno della società borghese” (p. 156). Questa è un'autentica metafisica della storia, che lascia il tempo che trova rispetto alle analisi *concrete* sulla natura e lo sviluppo del capitalismo e sulla società borghese, come quelle di Braudel.

²³ La “cattiva secolarizzazione” è quella cui si va incontro con l'Idealismo e lo Storicismo, che trascinano in terra strutture celesti, ed è il miraggio gioachimita della Gerusalemme terrena. È anche, però, qualcosa di più lontano: è il grande inganno di un percorso, quello di una “filosofia” che nasce come dottrina razionale che vuol cacciare dalla religiosità il mito, prendendone perciò il posto in una religione che per conseguenza si razionalizza e si secolarizza. È il percorso della sofistica di Socrate che abolisce la pluralità delle ragioni, e che perciò ben si presta a manipolare il Dio unico, una volta uscito dal suo mito. Sono questi i motivi che fanno, a nostro avviso, del mitico YHWH, una volta entrato nella storia dell'Occidente, l'architrave del Progresso: nel mondo orientale sarebbe rimasto soltanto il miraggio teocratico dei suoi Eletti, destinato alla ciclicità irrisolvibile delle teocrazie. Per Taubes, il Dio biblico è il Dio che viaggia con il suo popolo, un Dio che fa liberi annullando l'omaggio all'idolo del luogo; ma l'idolo del luogo è abolito anche dal razionalismo greco che lo “filosofizza”. In Occidente perciò il Dio biblico trova il modo di farSi l'Unico del pianeta, che non “viaggia” se non per espandersi, e nel percorso deve perciò necessariamente di nuovo razionalizzarsi e secolarizzarsi, per essere compreso da chi non parla la Sua lingua; precisamente in questo allora si fa *eidolon*, immagine ingannatrice, idolo planetario della Ragione.

²⁴ Sotto questo profilo non ci è difficile ammettere l'*hic et nunc* della nostra riflessione (dunque la sua ideologicità, come di ogni altro discorso concettuale) caratterizzato dalla tragedia del XX secolo e dai suoi fallimenti, che costituiscono precisamente il *nuovo fallimento dei Profeti*.

²⁵ “Realtà” e “Storia” sono meri termini filosofici in Taubes; della realtà storica non v'è traccia; ciò rende la sua “realtà” e la sua “storia” molto simili al “Qui si stira” di Kierkegaard (Cfr. *Diapsalmata*) da lui stesso citato (p. 222).

²⁶ *ivi*, p. 241.

²⁷ Cfr. p. 228: “Marx si rivolge al mondo cristiano-borghese”.

“capitalista-borghese”,²⁸ e del ritorno all’Apocalitticismo rivoluzionario di Müntzer,²⁹ e, per conseguenza, di Münster e della Gerusalemme terrena.

Ignorare il senso di una riflessione, come quella di Weigel e Böhme dopo Frankenhäusen e Münster, peraltro già iniziata con lo stesso Müntzer, che aveva compreso *l'impossibilità di fondare la Gerusalemme terrena con un uomo postlapsario*, e aveva deviato l’utopia dalla società perfetta all’individuo perfetto contagiosamente buono, potrebbe fare di Marx, alla luce dei risultati e nella logica dell’*Aufhebung*, una mostruosa astuzia della ragione, *qui reculerait pour mieux sauter*; mentre nella logica apocalittica si tratterebbe della prevista e nevrotica “coazione a ripetere” errori tragici. Taubes, nel 1947, non può avanzare né l’una né l’altra ipotesi, ma sembra gli sfugga che Marx, col suo proletariato, sono di fatto messi in pratica da Lenin e dai suoi Bolscevichi nella logica -ovviamente aggiornata sul piano “scientifico”- dell’Anabattismo di Münster e degli Eletti; sono quindi soltanto un ritorno del simile come *revenant*, ombra sdegnata e terribile di colui cui non fu data onorata sepoltura. Infatti la rivoluzione non avvenne nei luoghi e nei modi che Marx sperava -la sua analisi sul futuro del capitalismo era errata, partiva da una metafisica- ma nei luoghi e nei modi ove la rese possibile una società decisamente arretrata nei termini di uno sviluppo borghese; onde non ne fu certo distrutta la “società borghese”, che, pur registrando serie preoccupazioni, ne conobbe i fermenti soltanto laddove non era realmente sviluppata. Taubes *crede* di veder scorrere una storia, mentre di fatto resta fisso a guardare il cielo: ciò era, del resto, nelle sue premesse. Ciò significa però che egli, come un numero sterminato di intellettuali all’epoca, non coglie la realtà del comunismo nel mondo (i luoghi e i modi del suo possibile sviluppo e la sua “ragione” storica) perché è *fuorviato dalla metafisica di partenza*. Taubes, che vuol “parlare” le visioni dei Profeti e salta a piè pari Böhme e il Romanticismo, non ha la percezione dell’ideologicità di ogni discorso che non appartenga al mitico “linguaggio adamico” (cfr. *supra*, pp. 596-598) e si trova quindi immerso nella “cattiva secolarizzazione” (cfr. *supra*, n. 23) che è precisamente l’ideologia così come si manifesta nel filosofo-Profeta.³⁰

Per questa ragione egli può pensare Marx e Kierkegaard come disintegrazione del pensiero di Hegel, fine della società “cristiano-borghese”, fine del moderno e inizio di un vero *post-Christum*;³¹ per la ragione cioè che egli legge una successione di “pensieri” disgiunta dagli eventi, nella logica di una successione-*Aufhebung*. Egli legge perciò come un “ulteriore” ciò che è soltanto un “dopo” temporale, ma che, traguadato nelle condizioni temporali del “dopo”, si rivela un guardare al “prima” destinandosi a un nuovo scacco.³² Taubes, come Marx e nella logica di chi vuol essere profeta e filosofo, vuol guardare l’eternità per ricondurvi il tempo tramite la volontà d’azione, che è però implicata nel tempo; per questa ragione perde di vista il non-luogo dell’eternità e dà ad essa un non-luogo nel tempo, ritenuto futuro ma, per la limitatezza *storica* dell’uomo, necessariamente frutto d’un passato idealizzato; questo è fare dell’Utopia un’atopia.³³

²⁸ Cfr. p. 212: “Marx distrugge il mondo capitalista-borghese”.

²⁹ Cfr. p. 213; p. 154.

³⁰ La nostra opinione è che la secolarizzazione del pensiero potrebbe considerarsi reale soltanto quando fosse terminata l’epoca dei Profeti armati di penna o spada; la Profezia e l’Utopia riguardano il Regno dei Cieli, per chi ci crede; il sogno di un’esistenza più degna, per chi vuol lavorarvi; ma non possono uscire dall’intimo dell’anima per farsi azione, se non acquistano coscienza di trasformarsi così in ideologia: ciò che non è affatto riprovevole, ma dev’esser chiaro. Nella “cattiva secolarizzazione”, viceversa, c’è soltanto l’eterno ritorno di un Dio che vuol invadere il campo di Cesare provocando disastri; e di un Cesare che si maschera da Dio grazie all’occultamento di ciò che lo caratterizza, la propria ideologicità. Quest’ultimo è Razionalismo; l’altro, razionalismo subalterno. La fine dell’occultamento dell’ideologicità di tutto ciò che è mondano (non quindi la rinuncia all’ideologia, che sarebbe impossibile) sarebbe la fine di quella “mescolanza” che ha mandato in paranoia gli Gnostici di tutti i tempi; e sarebbe anche la fine del Razionalismo. Questa non è una pretesa utopica, né un’analisi storica: è semplicemente un’analisi *logica* sul materiale che abbiamo tentato di esaminare al nostro meglio. Del resto, ci sembra difficile negare che alla radice degli orrori del XX secolo, vi sia l’esercizio della politica in una logica religiosa.

³¹ Cfr. p. 242.

³² Per quanto già detto noi riteniamo che Marx -al di là dell’impostazione storicista post-hegeliana nella quale si esprime in corrispondenza ai tempi- non possa essere pensato: a) senza il precedente soffocamento delle antiche rivendicazioni egualitaristiche contadine nello svolgimento del processo rivoluzionario in Francia; b) senza il trasmettersi di esse nel proletariato francese post-rivoluzionario e senza il permanere di un’analisi cultura nella classe operaia ovunque, per esempio in Inghilterra, come conseguenza della sua estrazione (immediata o mediata tramite una fase di sottoproletariato inurbato) dalle campagne; c) perciò senza il riproporsi di istanze (della cultura tedesca, ma a suo tempo diffuse in Inghilterra) che trovarono espressione in Müntzer (come nota Taubes) ma che lo stesso Müntzer aveva compreso essere inadeguate dopo Frankenhäusen; d) senza tener conto del fatto che la rivoluzione comunista non ebbe luogo nei paesi più “avanzati” nella formazione della società borghese -come pensava Marx nella sua metafisica- ma proprio in quelli più arretrati.

³³ Le premesse di Taubes, lo ricordiamo, sono: a) l’origine del tempo e della storia sono nell’eternità (p. 24); b) ma anche: il tempo è volontà, l’Io è volontà (*ivi*); c) il peccato è la separazione tra Dio e mondo (tra eternità e storia) con lo sfiguramento dell’Adam Qadmon (p. 28); d) l’Apocalittica nega il mondo allorché in esso torna a manifestarsi Dio (quando l’eternità si mostra presente nella storia; p. 30); e) l’Apocalittica è rivoluzionaria perché già nel presente vede il futuro (p. 31); f) il mondo procede così verso un nuovo cielo e una nuova terra, superando il ciclo originario (p. 33); la storia è *necessariamente* anche storia della salvezza (p. 34); g) nel sapere storico l’uomo ricorda in sé l’abisso dei tempi (p. 35). In queste premesse si rileva l’ipotesi di due luoghi inconciliabili ma anche in rapporto tra loro, il divino (l’Utopia) e l’umano (la storia); nell’ambito di questo rapporto la storia è un percorso compiuto guardando all’Utopia. Abbiamo più volte esposto la nostra chiave di lettura (per esempio nel *realismo* delle leggende melusiniane): l’Utopia non può trovar posto nella storia, però vi lascia il segno, come si conviene alla dialettica di due poli che si respingono e si attraggono al tempo stesso. Dunque il realismo vuole che guardare il divino significhi guardare *fuori* della storia (nell’aldilà); se, viceversa, il divino può essere presente nel mondo, allora siamo nell’ipotesi alchemico-teosofica, che però Taubes respinge. Questo è lo schema ontologico neoplatonico (quello che infatti è rivoluzionario allorché pone la pretesa di una Gerusalemme terrena) che è anche gnostico, perché presuppone la riconducibilità nelle origini divine (il Plèroma) di un “divino” che in qualche modo è presente nel mondo e nell’uomo. Resta da domandarsi che fine farà la “scoria”, che può finire in un problematico Nulla o seguire l’Apocatastasi, secondo le tante risposte che abbiamo visto. Certamente, se questa “scoria” deve tornare nel Nulla, essa deve appartenervi, essere ontologicamente Nulla, come è stato detto del Male e del peccato. Ma il peccato, come abbiamo visto, è la volontà di un Io che si allontana da Dio, dunque è la volontà egoica dell’Io prometeico, una volontà del Nulla, dunque sterile: urge la *Gelassenheit* di Weigel e Böhme. Perciò un rivoluzionario che agisce

Per completare la logica dell'*Aufhebung* occorre però trovare un deuteragonista per Marx, e a questo scopo torna utile Kierkegaard, nel quale non è difficile scorgere un "opposto". Come Marx cerca la salvezza nella società, così Kierkegaard la cerca nell'individuo, costituendo una straordinaria tentazione per fare da antitesi alla tesi o viceversa, nella scissione della conciliazione hegeliana, che è paradossalmente necessaria proprio perché ci si muove all'interno di una *Aufhebung*, anche se, in questo caso, da smantellare nei due poli precedenti la "sintesi".

Lo schema metastorico di Taubes è assai semplice. "Antichità", "Medioevo" ed "Età moderna" costituiscono la triade tesi/antitesi/sintesi; infatti il Medioevo è cristiano e apocalittico, ed è proteso nel sogno della comunità messianica; il Rinascimento, riflettendo sull'Antichità, riscopre l'Io (tesi-antitesi o antitesi-tesi, a piacimento), l'Età moderna, con Hegel, si pone come sintesi di Antichità e Cristianesimo; dopo Hegel questa sintesi si rompe con Marx, il cui proletariato è la "comunità messianica", e con Kierkegaard, il cui "singolo" è l'Io del Rinascimento; dunque con Marx e Kierkegaard si rompe la struttura dell'Età moderna, "l'antico e il cristiano" sono "entrambi alla fine"; "ha inizio un'epoca nuova....un nuovo eone che è *post Cristum*" (sic). Siamo perciò "alla fine dell'eone occidentale".³⁴ Taubes aveva tra i propri referenti, come Jonas, Spengler.

Utilizzare per questo schema, irrimediabilmente hegeliano, il pensiero di Kierkegaard, ci sembra, più che un'astuzia, una marachella o una birichinata della Ragione. Kierkegaard fu notoriamente, più ancora di Schopenhauer, un feroce e sarcastico motteggiatore delle cattedrali verbigere di Hegel, ma non si può dire pensi all'Io "rinascimentale", tantomeno all'Io meccanicisticamente contrapposto alla socialità, come in modo non troppo criptico si legge nello schema di Taubes.

Kierkegaard infatti compie un passo indietro rispetto agli sviluppi della stessa riflessione romantica, che egli ben conosce insieme ai suoi protagonisti, ma non si discosta dal suo *incipit religioso*, Hamann, che egli cita di frequente; tra l'altro, conosceva Böhme. Lo scopo di Kierkegaard è infatti tornare con vigore e su nuove basi, alla religiosità dell'esistenza, senza negare il rapporto arte/religione posto dai Romantici, ma ponendo tra esse una differenza gerarchica, etica: ciò che egli sottolinea infatti, è che l'arte si limita alla *rappresentazione* (cfr. *supra*, n. 33) di ciò che per l'uomo religioso è viceversa l'impegno che coinvolge l'esistenza.³⁵ Questa è la fondamentale differenza tra l'estetico e l'etico, la cui analisi coinvolge molta della sua ricerca.³⁶

Per il resto, il "singolo" di Kierkegaard è il contrario di ogni egoità e prometeismo; è *individuo* precisamente in quanto *non è scisso dall'Assoluto* e rifiuta di credere nel "generale", o, per dir meglio, nella "norma", la normativa sociale.³⁷

Questo rapporto personale con l'Assoluto è determinante per la vita del singolo, che viene continuamente chiamato a decidere; il tratto fondamentale della riflessione di Kierkegaard è costituito dal rifiuto della metafisica del "sistema" hegeliano e della speculazione verbilquente dell'Idealismo, per riportare il pensiero ad assumersi le proprie responsabilità nei confronti dell'esistenza.³⁸ Un individuo che

nella storia per un fine mondano, non sembra destinato a ricostituire l'Eden, perché resta postlapsario; paradiso e inferno, diceva Weigel, sono luoghi diversi dello stesso posto (Ort), sono cioè i luoghi delle due diverse e opposte volontà. L'Apocalitticismo, *calato nell'azione storica volta a un fine razionale*, sembra dunque destinato, per la cecità dell'Io prometeico, a riprodurre il Medesimo: la Rivoluzione sul trono e sull'altare, con in più una pretesa di Assoluto. Sul piano degli obbiettivi, uno sguardo *non realmente puntato sull'eternità*, può tutt'al più confondere per "eternità" qualche luogo del passato, come usualmente fanno le rivoluzioni, che guardano al futuro in nome di diritti *conculcati*, che tali possono pensarsi soltanto grazie all'idealizzazione del passato. Le conquiste da strappare in nome di nuove situazioni, vengono perciò intese come ristabilimento di una situazione mitica che, non esistendo nel presente, viene posta nel passato, come si vede accadere di sovente all'apparato *ideologico* delle rivoluzioni (la loro storia reale è poi un'altra cosa). Questa è la pretesa "filosofica" di trasformare in azione storica lo sguardo visionario del Profeta, fisso in U-topia, una pretesa nella cui irresolubile circolarità cade anche Taubes, per aver sorvolato le analisi di Weigel-Böhme e dei Romantici senza notarle. La prima indica che, se c'è del divino da recuperare nell'uomo per riportarlo nell'Eden, la via è la *Gelassenheit* che riconduce alla volontà divina e universale, quindi al luogo paradisiaco (salva restando l'utopia sociale tramite il contagio). La seconda, con il recupero del pensiero mitico, addita una dialettica di storia e utopia di tipo "melusiniiano" (il sacro appare nella storia e vi lascia un germe). Il *mito dell'armonia* che sottende la *realtà del pólemos* (interpretata sul piano psicologico dall'enantiodromia) indica allora che la conciliazione degli opposti può avvenire soltanto nel non-luogo dell'aldilà; essa però può esser *rappresentata* nell'arte, che dunque *addita* la realtà dell'Utopia, esattamente come la realtà del sogno Melusina è additata da quel che ne resta in terra: il suo dissodamento, le sue opere di costruzione, la prole. È una traccia, non di più, ma tanto basta, tanto è possibile nella storia; non è molto ma neppure poco, è il *reale*, con quel tanto o poco di *ideale* che può contenere.

³⁴ Su questi passi, cfr. pp. 240-243.

³⁵ Cfr. S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, a cura di L. Koch, Trad. di A.M. Segala e A.G. Calabrese, Milano, Rizzoli, 1993, p. 644 sgg., in particolare p. 647. A pp. 704-705 egli denuncia tre tipi di sofisti: quelli per i quali la religione viene secolarizzata nella storia (gli hegeliani); quelli per i quali viene secolarizzata nell'arte (i Romantici); quelli che la trasformano in una morale normativa, esteriorizzandola rispetto all'interiorità dell'atto supremo dell'etica, il pentimento, facendone perciò uno strumento ideologico (sono gli "entusiasti" che si fanno "una gioia dell'indurre ad entusiasinarsi per la stessa causa"). Sociologicamente, non va mai dimenticato che Kierkegaard è un *rentier*.

³⁶ Sulla contrapposizione etico/estetico, accanto a *Stadi, etc.*, cit., fondamentale anche *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, Milano, Adelphi, 1976-1989, 5 voll. In *Timore e tremore*, cit., p. 117, a proposito dei limiti della *rappresentazione*, Kierkegaard afferma: "L'idea estetica si autocontraddice appena dev'essere tradotta nella realtà"; al contrario, l'etica si manifesta nel reale. Dunque egli prende una posizione radicalmente realista nel sottolineare l'inconciliabilità degli opposti, che, di fatto, nella storia non si conciliano, perché la decisione non può che privilegiare uno soltanto dei due poli. Si noti però, che proseguendo coerentemente su questo piano si va di nuovo in una direzione che eccede forse le stesse intenzioni di Kierkegaard, perché l'arte potrebbe divenire una sorta di bighellonaggio intellettuale. L'attacco al "fare" artistico è, a nostro avviso, sempre pericoloso quando si parla di *libertà*; e l'attacco più ovvio è quello contro il suo aspetto *utopico*, la sua impossibilità di tradursi *direttamente* nel reale.

³⁷ Sull'opposizione tra singolo e norma e sul rapporto con l'Assoluto -questo tratto ci ricorda Schleiermacher- cfr. *Timore e tremore*, cit.

³⁸ Significative le motivazioni del suo abbandono delle lezioni del tardo Schelling, nella citata lettera al fratello del 27 Febbraio 1842 (cfr. *Philosophie der Offenbarung [Paulus]*, p. 534, cit.: "Io sono troppo vecchio per andare a lezione, come anche Schelling è troppo vecchio per farne. Tutta la sua dottrina delle Potenze testimonia la massima impotenza". Dunque, accanto al rifiuto di un pensiero che ormai ha detto tutto e si ripete, stancamente; accanto al rifiuto di un pensiero che non si confronta con l'esistente, trasferito nella sfera rarefatta delle parole (non si

quotidianamente assume le *proprie* responsabilità nei confronti del proprio *individuale* rapporto con l'Assoluto, è tuttavia un individuo che non può essere contrapposto al concetto di comunità messianica, perché si contrappone alle norme in nome di una realtà che va *oltre* la natura mondana della norma stessa. Ciò che interessa Kierkegaard è mantenere la *differenza* tra l'Assoluto e la storia, contro la "cattiva secolarizzazione" hegeliana; non per fuggire la storia e il mondo,³⁹ bensì per costruirla quotidianamente nel proprio personale rapporto con l'Assoluto stesso, che richiede continuamente la decisione.⁴⁰ In ciò l'individuo etico va oltre quello estetico, precisamente perché, tramite la decisione, accetta di *divenire* quel che diviene. Al contrario, l'individuo estetico, che vuol essere soltanto ciò che è, è costretto a *subire* il divenire stesso. Il fondamento della decisione è etico, non razionale, e perciò la vita è un rischio: tutti possono raggiungere la più grande dimensione etica, ma in questo non v'è nessun Maestro, la verità può essere soltanto testimoniata e non si può avere aiuto da alcuno nel raggiungerla.⁴¹

Nella logica *religiosa* di Kierkegaard, appare importante capire bene che cosa sia l'individuo, il singolo del quale egli parla, onde evitare fraintendimenti. Un significativo contributo lo si può avere dai suoi due citati testi, *Il concetto di angoscia*, e *La malattia mortale*. Egli introduce il concetto di angoscia a partire dalla sensazione del sogno, nel quale si perde la distinzione tra l'io e ciò che è altro (reminiscenza di Görres?); l'angoscia gli appare quindi essere la "realtà della libertà come possibilità per la possibilità".⁴² Essa è perciò la "vertigine della libertà che sorge mentre lo spirito...guardando giù nella sua propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso".⁴³ Questo è il *peccato* che fu già di Adamo, che pone la temporalità: "pecca colui che vive soltanto nel 'momento' inteso come astrazione dall'eternità";⁴⁴ perciò il paganesimo viveva nel peccato, perché, privo di spiritualità, non era cosciente di questa sua condizione;⁴⁵ essa però attendeva, camuffata, come accade sempre quando manchi la spiritualità, perché lo spirito è un creditore cui non si sfugge.⁴⁶

In questa impostazione del problema dell'angoscia, crediamo di ravvisare lo scontro tra l'esistenza e la coscienza del *dover essere*; infatti il successivo sviluppo di Kierkegaard introduce precisamente alla coscienza di una conflittualità tra l'esistenza interiore ed esteriore.⁴⁷ La libertà stessa dunque, introduce l'angoscia come possibilità, perché la libertà non è ostinazione, o libertà egoistica.⁴⁸ Questo aspetto si fa più evidente ne *La malattia mortale*,⁴⁹ (che è la disperazione identificata col peccato) e s'identifica nel contrasto insanabile tra ciò che si è e ciò che si pretende di essere, contrasto che emerge dagli aspetti esteriori dell'esistenza, che contraddicono le convinzioni interiori. Davanti a Dio questo peccato si manifesta nel "disperatamente non voler essere se stesso, o...disperatamente voler essere se stesso".⁵⁰ I modi del rapporto vengono così sintetizzati da Kierkegaard:⁵¹ "La disperazione si potenzia in proporzione della coscienza del proprio io, ma l'io si potenzia in proporzione della misura adeguata all'io, e ad una potenza infinita se la misura è Dio. Soltanto quando l'io, questo singolo io determinato, si rende conto di esistere davanti a Dio, soltanto allora l'io è infinito; e quest'io pecca davanti a Dio". Ciò che manca a quest'io disperato è, nel caso di chi vorrebbe esser Cesare e non lo è, l'identificazione dell'io col Sé; nel caso di chi si pone come

dimentichi mai lo stretto rapporto tra Kierkegaard e Hamann); c'è qui la profonda convinzione che un adulto (Kierkegaard aveva allora 29 anni) è maturo per affrontare decisioni che coinvolgono le sue più profonde radici di uomo, e non può rinviarle attendendo la "rivelazione" di qualche misteriosa "verità" da far uscire da un cilindro pieno di parole: la "verità" la si testimonia. Sui rapporti tra Hamann e Kierkegaard -con la sua critica all'Idealismo e al Romanticismo- cfr. la più volte citata *Introduzione* di Lupi ad Hamann, pp. CCII-CCIII. Se c'è una cosa che Kierkegaard respinge, è l'io assoluto.

³⁹ In Kierkegaard non c'è la "fuga dal mondo" del mistico, perché *nel mondo* l'individuo prende le proprie decisioni e diviene quel che diviene; il punto è che le leggi del mondo (dello Stato, come in Hegel) non possono, esse, garantire all'individuo la giustezza del suo comportamento, del quale egli è responsabile in prima persona soltanto dinanzi all'Assoluto; cfr. *Timore e tremore*, cit., p. 89; p. 97.

⁴⁰ Kierkegaard non pensa affatto ad un individuo avulso dall'umanità: "In ogni momento...l'individuo è se stesso e la specie" (*Il concetto di angoscia. La malattia mortale*, Trad., Avvertenze e Note di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1965, p. 33) afferma infatti nella sua riflessione sul peccato di Adamo (p. 33 sgg.). Gli individui non sono numeri, né la specie un fantasma (p. 34). Importante questo passo (*ivi*): "Ogni individuo è essenzialmente interessato alla storia degli altri individui, anzi, altrettanto quanto alla storia propria. La perfezione dell'individuo in se stesso è perciò la partecipazione perfetta al tutto. Nessun individuo è indifferente verso la storia della specie, né la specie verso la storia di alcun individuo. Mentre la storia della specie procede, l'individuo comincia continuamente da capo, perché egli è se stesso e la specie, e perciò ripete la storia della specie". Questo concetto dell'individuo e delle generazioni che ricominciano la storia sempre daccapo, è ripetuta più volte (cfr. *ivi*, p. 42; *Timore e tremore*, cit., pp. 154-155) perché la storia "inizia" di nuovo ad ogni decisione: questo è il punto dunque, la storia è costruita da ciascuno e da tutti in modo imprevedibile in ogni momento, non è lo sviluppo di una legge metafisica, non è un necessario cammino verso un luogo certo.

⁴¹ Cfr. *Timore e tremore*, cit., p. 109; p. 99. Kierkegaard recepisce la riflessione di Hamann e di Herder sul distacco dalla verità che avviene nell'ambito della parola, del discorso (cfr. *Il concetto di angoscia. La malattia mortale*, cit., p. 134: "la lingua è fatta per nascondere i pensieri"); perciò la via della verità non può essere insegnata, si può soltanto testimoniarla. Per giunta non v'è alcun metro per giudicare dell'azione, perché la decisione non può essere valutata dal risultato (manca dunque una normativa) ma soltanto nel suo essere avvenuta (*Timore e tremore*, cit., p. 90). Kierkegaard insiste continuamente sul *rischio* di ogni esistenza, contro la normativa hegeliana che pretende razionale tutto il reale; quanto alla logica concettuale, essa è mera tautologia (*Il concetto di angoscia, La malattia mortale*, cit., p. 14).

⁴² *ivi*, pp. 50-51.

⁴³ *ivi*, p. 74.

⁴⁴ *ivi*, pp. 114-115.

⁴⁵ *ivi*, pp. 116-118.

⁴⁶ *ivi*, p. 119.

⁴⁷ *ivi*, p. 131.

⁴⁸ *ivi*, p. 135; cfr. anche *Timore e tremore*, cit., p. 104: "gli uccelli in libertà e i geni vagabondi non sono cavalieri della fede".

⁴⁹ Pp. 223-226; p. 293; p. 300. L'esempio iniziale è quello di chi pretendeva di essere Cesare.

⁵⁰ *ivi*, p. 300.

⁵¹ *ivi*, p. 299.

deuteragonista davanti a Dio, sembra mancare qualcosa di non troppo diverso dalla *Gelassenheit*: il peccato è non voler essere ciò che si è, ma voler essere ciò che si è convinti di essere.

Ci siamo -se così può dirsi- “dilungati” su Kierkegaard (in realtà in modo sin troppo scheletrico, parziale e succinto per affrontarlo realmente) soltanto per una precisa ragione: per mostrare l’artificiosità di contrapporre il suo “singolo” alla “comunità” di Marx; Kierkegaard respinge una salvezza che venga dalla “società”, ma il suo singolo non ha nulla a che vedere con l’Io prometeico, è, se mai, *per certi aspetti*, simile all’individuo di Böhme, nel senso che rappresenta il possibile elemento di un’ipotetica comunità. Dove, piuttosto, la riflessione di Kierkegaard si discosta da quelle introdotte nel nostro studio, è in un punto che la rende non già “opposta” a quella di Marx, ma, più semplicemente, non comparabile: né con quella né con altre. Questo punto è l’eterno re-iniziare della storia ad ogni generazione e ad ogni individuo; perché, se così è, allora nella storia si assiste *necessariamente* (qui siamo noi a sottolineare l’imprescindibilità della conseguenza) al *ritorno del simile* (circa il senso di questa nostra espressione, che non va confusa con quella di Klages, cfr. *infra* in n. 78). Fare della salvezza una vicenda individuale che eternamente si ripropone, significa inoltre affermare che la storia non è diretta in alcun luogo, se mai è *un banco di prova* per il percorso di ciascun individuo. Siamo cioè in un Cristianesimo post-montanista e post-efesino, che ha concluso l’epoca dei Profeti e respinto l’attesa del Millennio *in terra*, perché Quel che Si doveva rivelare Si è ri-rivelato nella puntualità di *una* storia. Siamo però soprattutto, questo maggiormente ci interessa, in una logica totalmente estranea all’Apocalitticismo, e che perciò non può costituire una tappa entro il percorso di Taubes.⁵²

V’è qualcosa di più, che vorremmo aggiungere. A nostro avviso, al di là della polemica “antiromantica” contro l’estetizzazione dell’esistenza, Kierkegaard ci sembra -è una nostra opinione- *sostanzialmente* molto più vicino al Romanticismo di quanto non emerga. Innanzitutto, se il suo accento fondamentale è la rivendicazione del rapporto diretto del singolo con l’Assoluto, vorremmo sommamente ricordare che questo è un tema dominante in Schleiermacher, Novalis e Hölderlin (cfr. il Cap. precedente, p. 630 in n. 485). In secondo luogo, l’estetizzazione dell’esistenza è un fatto tardo-romantico; per i Romantici che abbiamo esaminato, al contrario, l’arte rientrava nella sfera della religiosità; Kierkegaard scrive contro la vita “estetica” nel 5° (e 6°) decennio, cioè in epoca ormai *Biedermeier*. In terzo luogo, il riproporsi sempre nuovo della storia che viene delineato da Kierkegaard, è una visione che già si deduce nell’anti-Idealismo dei Romantici di Heidelberg. Di fatto, Kierkegaard è accostabile a certi esiti romantici perché egli è essenzialmente un anti-idealista: anche i Romantici lo furono, sia pure con oscillazioni e ambiguità. Il fatto poi che la corrente idealista abbia preso il sopravvento portando all’oblio e al fraintendimento del Romanticismo -come denunciava Adorno- non giustifica una contrapposizione *tout-court* tra Kierkegaard e i Romantici, che hanno molto in comune. Quanto al suo rapporto di non comparabilità con Marx, ripetiamo che esso dipende anche da questo: Marx è un epigone dello Storicismo hegeliano, che segue una sua strada come Kierkegaard segue la propria; non c’è nessuna “conciliazione” che si rompe, c’è soltanto un Idealismo che si ribalta in materialismo, come avrebbe detto Oetinger. Abbiamo dunque speso queste righe per sottolineare la ragione per la quale ci son sembrati interessanti, nel XIX-XX secolo, soltanto quegli sviluppi che si pongono fuori dalla storia-percorso della quale parla Taubes, e che tuttavia costituisce ancora l’ideologia dell’Occidente.

Essere fuori dall’ideologia della storia-percorso, abbandonare le metafisiche della storia, è possibile, a nostro avviso, a patto di tenersi fedeli ad alcune conquiste del Romanticismo -quelle nelle quali esso si pone agli antipodi dell’Idealismo, che abbiamo ripetutamente sottolineato. Per questa ragione abbiamo seguito con attenzione l’interpretazione di Moretti, che qui vogliamo completare nei limiti di ciò che più ci interessa.

⁵² Anche per quanto concerne il “governo del mondo” affidato da Kierkegaard ai “martiri” (cfr. Taubes, p. 238) in antitesi alla rivoluzione marxiana del proletariato, cfr. *Stadi, etc.*, cit., pp. 606-609. Il “martire” non è che il risultato dell’incompatibilità dell’azione mondana vincente, con un rapporto con l’Assoluto; cioè tra il compromesso “politico” e la determinazione del singolo che insegue la propria utopia; perciò Kierkegaard conclude (p. 609): “Così come di rado si vede un innamorato infelice nella nostra epoca, altrettanto di rado si vede un martire nel mondo della politica”. La nostra critica del rapporto stabilito da Taubes tra Marx e Kierkegaard, non è però funzione dell’improponibilità di un rapporto, ma di *quel* rapporto; si veda ad esempio quello, del tutto diverso, stabilito da C. Fabro, *Tra Kierkegaard e Marx*, Roma, Logos, 1978. Innanzitutto egli ricorda (p. 7) che i due non si conobbero né si confrontarono; la critica di Kierkegaard al comunismo va a quello “vago e ideale” come in Fourier e Proudhon (cioè a quello egualitarista, arcaico). In seguito (pp. 14-15) egli sottolinea che Kierkegaard *critica la società borghese perché non cristiana*, perché è un’involutione nei confronti del Cristianesimo (dunque non ha molto senso parlare di una critica alla società cristiano-borghese o borghese cristiana; la si potrebbe considerare anche una società saducea). Passando quindi ad esaminare la diversità tra i due, Fabro pone l’accento su altro: Marx è sostanzialmente un post-hegeliano, che propone un Realismo opposto all’Idealismo, “capovolgendo” (la cosa è nota) e rendendo così, secondo Fabro, contraddittoria, la dialettica hegeliana (cfr. pp. 19-33). La posizione di Kierkegaard allora è opposta non nel senso di porsi a 180°, sebbene nel senso di non esser comparabile, non perché l’Esistenzialismo si opponga all’Idealismo come si oppongono due sistemi, ma perché nell’Idealismo è scomparso l’uomo, l’individuo, come culmine di una disumanizzazione operata dal Razionalismo, perché esso è un’*ipertrofia della Ragione* che uccide la libertà, in primo luogo nella prassi politica (pp. 74-75). Dunque Kierkegaard critica uno sviluppo secolare culminato con Hegel, sviluppo *al cui interno deve porsi anche Marx*. Kierkegaard, secondo Fabro, inizia là dove finisce il *Giobbe*, che è *prigioniero dell’attesa messianica* (p. 107, con riferimento al tema di *Ripetizioni*) o, per dirla con le parole di Fabro, della “ragion temporale...che aspetta Dio”. Kierkegaard si pone contro tutti quegli sviluppi della cultura (storici, filosofici, teologici e anche estetici, con riferimento all’estetizzazione romantica dell’esistenza) che calano in terra il divino (p. 118). Abbiamo brevemente accennato a queste posizioni di Fabro soltanto per sottolineare che a noi non interessa -forti del cattivo esito- ergerci a critici del marxismo, quanto mostrare che né Kierkegaard né Marx rappresentano la disintegrazione di alcunché nella logica del “superamento”; entrambi riprendono in modo nuovo precedenti istanze, a loro volta non “superate” da Hegel. In particolare Kierkegaard ripropone al centro il tema della volontà come eterna fonte di un divenire non prevedibile; cfr. Fabro, p. 83, sul suo rifiuto dell’identificazione hegeliana del reale e del razionale. Al contrario, ogni impostazione storicista (anche quella marxiana, non soltanto quella hegeliana) consegna la responsabilità individuale al fluire inevitabile -perché anche astuto- di una metafisica “Storia”.

Nell'esaminare l'eredità romantica in alcuni suoi testi già citati,⁵³ egli considera in quest'ambito tanto Nietzsche, quanto Spengler, Baeumler, Klages e Heidegger. Ora, prescindendo dalle puntuali considerazioni su questi autori (il nostro studio si è chiuso e non intendiamo inoltrarlo in tempi recenti) vi sono delle puntualizzazioni sul Romanticismo che c'interessa sottolineare.

In primo luogo quelle che emergono nel rapporto di Nietzsche col Romanticismo,⁵⁴ che partono da una rinnovata distinzione tra "Jena" e "Heidelberg", e che sottolineano lo sguardo *religioso*, non estetico di questo Romanticismo, sull'arte e sul mito greci,⁵⁵ un aspetto che sfugge a Nietzsche.⁵⁶ Egualmente importante la sottolineatura della sacralità della natura⁵⁷ e dell'organica unità di storia e natura, affermata sin da Herder.⁵⁸ La frattura tra natura e storia -che è idealista- consente soltanto le vie del Razionalismo o dell'irrazionalismo:⁵⁹ essa non è romantica, come non lo è la frattura tra mito e storia, la sola che consente la concezione idealista e storicista di una storia fondata sul progresso-superamento.⁶⁰ Tutto questo è stato il fraintendimento moderno del Romanticismo, la cui radice è da cercarsi nell'incapacità di comprenderne il fondamento *essenzialmente religioso*. Il Romanticismo è dunque l'opposto del Nihilismo,⁶¹ ma anche di ogni interpretazione finalistica della storia.

Il segreto romantico è l'intuizione "di una grande, universale forza vigente nel cosmo e nelle formazioni storiche dell'uomo";⁶² questo è il suo "fondamento" che impedisce ogni possibile Nihilismo, e conferisce all'Intuizione, all'arte, il "sapere" che la Ragione non può raggiungere. Questo fondamento è la religione/legame con l'Universo, come era stata pensata da Schleiermacher, che però impone la condanna dell'Io prometeico, proprio quello che crea la superfetazione del moderno.

Si comprende dunque il senso dell'analisi di Moretti, che sembra avere un'affinità con Adorno su un problema di fondo, che condividiamo: se il malpasso del moderno è misinterpretazione e falsificazione dell'istanza romantica, confusa con l'Idealismo, allora uscire da questa secca impone innanzitutto il riesame e la diversa comprensione del Romanticismo, e questo riesame si articola necessariamente su tre punti: natura, mito e religiosità.

A monte di tutto ci sembra però vi sia il problema più generale della *religiosità* (non a caso sottolineiamo questo termine, e non usiamo la parola "religione") dalla cui definizione dipende la proponibilità stessa del pensiero mitico, del legame mito-storia nei termini di una costante presenza del primo nella seconda; di un legame natura-storia, e, finalmente ma non per ultimo, la proponibilità di un "bello di natura" -che dipende ovviamente dalla sacralità di quest'ultima- e di un rapporto necessario dell'arte con la natura quale premessa ad un'arte creatrice di nuova realtà,⁶³ testimonianza di un sapere che deborda i limiti della Ragione.

La svolta dalla quale prende origine tanto il capovolgimento nihilista del Romanticismo, quanto lo scatenamento dell'Io prometeico, idealistico, del moderno, può essere individuata nella crisi di credibilità che investe, con il razionalismo illuminista del XVIII secolo e con la sua eredità scienziata del XIX, la religione dell'occidente fondata sul mito del *Genesi* e sul mistero dell'Incarnazione come *fatto storico*. Ora, il punto che ci sembra di dover sottolineare, è che la "religiosità" romantica non può identificarsi con questa particolare accezione, perché essa è qualcosa di molto più sfumato e sottile. Moretti,⁶⁴ con molta precisione e forse con lieve umorismo, parla infatti di "cristianesimo teosofico o quantomeno misticamente addomesticato" che è esattamente ciò che noi abbiamo tentato di mostrare riconducendolo a una plurisecolare meditazione. La religiosità romantica è quindi da lui collegata alla "visione herderiana della sacralità naturale" dalla quale discende un "fare poetico non come creazione arbitraria del soggetto, ma come riconoscimento, operato da una ragione fisicizzata, di verità simboliche appartenenti al microcosmo umano nella misura in cui esse sono già iscritte nella storia mitica del macrocosmo (Görres e i romantici di Heidelberg)".⁶⁵

Lo stesso concetto ci sembra poter esprimere affermando che la religiosità romantica è essenzialmente quella di Schleiermacher: affermazione di un legame ineludibile dell'individuo con l'Universo. Questa "religiosità" dunque si estende ben a monte (e verosimilmente a valle) del Cristianesimo, che vi viene riassorbito entro un contesto che include il mito *come fenomeno religioso* -non già estetico- ciò che, per inciso,

⁵³ *Nihilismo e romanticismo*; *Hestia*; *La segnatura romantica*.

⁵⁴ *Nihilismo e romanticismo*, p. 58 sgg.

⁵⁵ *ivi*, pp. 65-67. Cfr. p. 70: "l'estetica non è categoria fondamentale dell'esistenza nel Romanticismo".

⁵⁶ *ivi*, p. 70.

⁵⁷ *ivi*, pp. 73-76.

⁵⁸ *ivi*, pp. 96-97.

⁵⁹ Senza il fondamento religioso, l'Intuizione è mero irrazionalismo: cfr. p. 99.

⁶⁰ Cfr. p. 76. In realtà per i Romantici (che non pensano affatto a una rinascita dell'antico mito: cfr. p. 69) il mito è una realtà sovrastorica sempre presente, che vive e agisce nella storia (*ivi*; cfr. anche p. 91). Il Romanticismo recupera quindi in un certo senso la ciclicità del tempo (cfr. p. 93).

⁶¹ *ivi*, p. 115. È significativo che in tutta la sua analisi, Moretti ponga a parte Fr. Schlegel, considerato, più che un Romantico, un precursore del fraintendimento moderno a causa del suo "soggettivismo estetico" e della sua innegabile affinità con l'area dell'Idealismo, più che del Romanticismo. Secondo Moretti, Nietzsche confonde Idealismo e Romanticismo, anche perché non ne comprende la religiosità, come non comprende quella del mito.

⁶² *La segnatura romantica*, cit., p. 249.

⁶³ Il problema dell'arte creatrice di nuova realtà è presente già in Baumgarten, in rapporto ai "mondi possibili" di Leibniz, come è stato recentemente ricordato da P. Pimpinella, *Rileggendo ancora Baumgarten*, in: Baumgarten e gli orizzonti dell'estetica, *Æsthetica* Preprint, 54, 1998.

⁶⁴ *Nihilismo e romanticismo*, cit., p. 121.

⁶⁵ *ivi*, p. 59.

rende conto della religiosità dell'arte, anzi, della sua stessa possibilità di costituire un "sapere", fuori dal ghetto delle piacevolezze, e, soprattutto, dalle normative ideologiche che vorrebbero farne lo strumento del sempre-eguale. In questo senso dunque si muovono le ricerche dei Romantici di Heidelberg sul mito,⁶⁶ non certo in direzione di quel paganesimo irreligioso che costituisce l'abbaglio di Nietzsche.⁶⁷

A questo abbaglio e all'opzione nihilista corrisponde l'altro, esattamente come si corrispondono irrazionalismo e Razionalismo, consistente nella "cattiva secolarizzazione" che ha calato l'Assoluto in terra e ingigantito l'Io, divinizzandolo secondo l'acuto schema kierkegaardiano (cfr. *supra*). Questo abbaglio ha semplicemente secolarizzato il messaggio testamentario partendo dalla "storicizzazione della sua letteralità". Con questa espressione un po' oscura (non abbiamo saputo escogitare di meglio) intendiamo l'accettazione letterale e la mondanizzazione (frutto della crisi di credibilità della religione positiva) del concetto di storia come percorso verso un traguardo certo, ora però non più in cielo. La certezza di questa marcia verso una qualche Gerusalemme terrena ha così obliterato l'Eden come utopia, facendone tutt'al più un'atopia a disposizione degli imbonitori, e comunque una saldissima ideologia del dominio sul pianeta. L'Eden può essere viceversa pensato come utopia che agisce nella storia soltanto nell'ambito della religiosità mitica che emerge dal Romanticismo, perché in quest'ambito anche il messaggio testamentario appare come un grande mito (a nostro avviso questo è) intuizione utopica della possibilità di un mondo diverso e più degno. Questa lettura del messaggio giudaico-cristiano, *come mito che agisce nella storia* al di là dei suoi storici episodi (eliminando il cui aspetto religioso si usci dalla religione positiva per cadere nel Progresso illuminista-storicista) è una vicenda di destoricizzazione/rimitizzazione che ci riconduce in forme nuove, e dopo un lungo percorso, *a confrontarci in una nuova prospettiva con l'intuizione gnostica*. Ci conduce anche a confrontarci, anche qui in una nuova prospettiva, con la dislocazione böhmiiana (alchemico-teosofica, quindi anche mitica e mistica) della Parusia, che può manifestarsi soltanto nelle singole coscienze.

A noi sembra dunque, che se c'è un'eredità del Romanticismo sulla quale riflettere, essa consiste nella contemporanea negazione del Nihilismo e dell'Apocalitticismo, come pure di altre dicotomie come quelle tra Razionalismo e irrazionalismo (tra Razionalismo e razionalismo subalterno, tra normatività e antinomismo, tra ripetizione del Medesimo nella conservazione e sua ripetizione nelle rivoluzioni sul trono). Un pensiero davvero laico non è irreligioso, ma la sua religiosità è "mitica", nel senso di un continuo interrogarsi e risponderci sul mistero dell'esserci dell'essere: un colloquio muto che coinvolge l'intero cosmo, dunque la natura. Un colloquio dal quale emerge, come immagine utopica, un *mondo dell'uomo* come *mondo possibile*, del quale il *mondo della storia* potrà albergare la *traccia*.

Questo colloquio può condurre soltanto a un rapporto organico dell'uomo con il cosmo, della storia con la natura, quindi all'abolizione di vecchi concetti come soggetto e oggetto, del concetto stesso di *dominio*; il vero problema dell'uomo, che è poi l'argomento del pensiero mitico, diviene quello di comprendere se stesso *nell'Universo*, e ogni "progetto" (utopico) che derivi da questa comprensione non può che coinvolgere l'Universo intero, secondo il vecchio schema alchemico (già presente negli Ikhwan as Safa') di un uomo che si fa agente del riscatto dell'intera natura.

Ora, anche a voler accantonare quanto di troppo alato si può nascondere in certi sogni col rischio di trasformarsi in mera declamazione, non v'è dubbio che, con le premesse generali poste, qualunque tentativo debba passare necessariamente per un "pensare diverso" che, per il tipo di rapporto immaginato, non può che essere una forma di pensiero mitico -dunque anche simbolico- in grado di immaginare mondi possibili, quindi di esprimersi nella creatività, non soltanto artistica.⁶⁸ Un pensiero che non ignori la realtà dell'Immaginazione, quindi dell'attività psichica o "dell'anima".

Su questa via si deve però constatare quanto sia difficile e contraddittoria l'eredità romantica letta in questo secolo, argomento che occupa intere scaffalature e sul quale è forse ingenuo e pretenzioso parlare in poche righe; tuttavia è necessario farlo, se non altro per segnalare l'esistenza del problema. Ciò che rende a nostro avviso inadeguate certe letture, è da ricercarsi nella piega antitestamentaria,⁶⁹ e per ciò stesso

⁶⁶ *ivi*, p. 64: il Cristianesimo diviene l'annuncio religioso "che raccoglie in sé l'eredità di un'antichità assolutamente *sacra*" (corsivo suo). Questo però non è più il Cristianesimo istituzionalizzato, cattolico o riformato. Questo è un Cristianesimo "razionalizzato" di origine alchemico-teosofico-pietista, ricondotto ad essere *l'ultimo volto del mito nella storia*; la sua "razionalità" diviene perciò la razionalità del pensiero mitico e simbolico, che non è Razionalismo, perché scavalca l'ostacolo del principio di contraddizione, consentendo l'unione ek-statica di Io e mondo attraverso la coesistenza degli opposti nel simbolo. Di qui una religiosità/arte e un'arte/religiosità mediata dalla simbolicità del mondo: si noti che entrare nel pensiero romantico significa entrare in un "pensare diverso" (diverso dal razionalismo della quotidianità) *che ha tutte le caratteristiche della "circolarità" del pensiero gnostico*. Anche qui vige l'identità conoscente/conosciuto/conoscenza ben nota nello Gnosticismo; sua espressione più sintetica è lo "esser conosciuti dalla conoscenza" di cui parla Rilke (Wer sich als Quelle ergießt, den erkennt die Erkennung).

⁶⁷ *ivi*, p. 83.

⁶⁸ Il tema della creatività in generale -non soltanto artistica- è uno degli argomenti che hanno appassionato il XX secolo. Senza entrare in questo ulteriore argomento, perdendo magari il filo del discorso, è necessario sottolineare però che il rientro del "fare" artistico nell'ambito antropologico (onde noi abbiamo sempre pensato in termini di "antropologia dell'arte") porta a rivedere il concetto di pensiero e di "verità" non più nell'ambito astrattamente "tecnicistico" del "filosofare" (come da Socrate a Hegel) ma nell'ambito più generale del "fare"; onde il "fare" umano in ogni sua forma, "crea" e "testimonia" la "verità" umana. L'utopia, in altre parole, traluce nel fare ed è ineffabile; "messa a verbale" diviene ideologia, inevitabile e necessaria, ma necessariamente deviante.

⁶⁹ Preferiamo la dizione "antitestamentario" in luogo dell'usuale "anticristiano" per un pensiero come quello di Klages e Otto, perché nella loro rivendicazione del mito "pelagico" o "omerico", e nel modo come questi miti vengono concepiti, vi è un preciso atteggiamento antitestamentario: la condanna della volontà autocentrica diviene condanna della volontà *tout-court*; il rifiuto del *télos* nella storia diviene rifiuto di ogni

antiromantica, che discende dal nihilismo nietzscheano; onde figure espressamente antitestamentarie come Klages e Otto con la loro scelta di campo neopagana, si pongono sul versante irrazionalista, che *non* è quello romantico.

Il fondamento del pensiero di Klages⁷⁰ è costituito dalla dicotomia che egli stabilisce tra corpo-anima e spirito, identificato quest'ultimo con la volontà; nei primi è la vita, cui lo spirito si contrappone. Klages si richiama perciò al Romanticismo per quanto concerne la concezione dell'inconscio come fonte della vita e la visione "polare" di essa;⁷¹ se ne distanzia radicalmente nel postulare l'inconciliabilità di anima e spirito. La vita è per Klages un eterno fluire d'immagini, ciascuna irripetibile (Klages si rifà frequentemente ad Eraclito; va da sé la sua avversione per gli Eleati) al quale si oppone lo spirito, che trasforma la percezione reificandola in concetto. Quest'ultimo è inteso come alterità assoluta rispetto alle immagini originarie.⁷²

Qui però l'affermazione più significativa di Klages nell'elenco di opposizioni tra vita e spirito stabilite in *Der Geist, etc.*, pp. 68-69,⁷³ ci sembra quella conclusiva: "L'essenza del processo 'storico' dell'umanità (detto anche 'Progresso') è la vittoriosa e progressiva lotta dello spirito contro la vita, con lo (a dire il vero, unico) scopo visibile dell'annientamento di quest'ultima".

Balza dunque a tutto tondo in evidenza l'aspetto ideologico *non romantico* (o malinteso romanticamente) di Klages: guardare a un passato immaginario *con lo scopo precipuo di condannare il presente*, un "sentimento"⁷⁴ comune a molti intellettuali di questo secolo, variamente esplicitato con idiosincrasie varie, verosimilmente connesse alla difficoltà di accettare il rivolgimento sociale conseguente l'enorme sviluppo tecnico-economico. Da buon nemico del Razionalismo, il passato cui guarda Klages è comunque un passato che precede lo stesso razionalismo greco, un mondo, anzi, pre-greco ("pelagico"); questo mondo, ovviamente precristiano, non è però ricondotto indirettamente al Cristianesimo tramite il Neoplatonismo come in Creuzer e in tutti coloro che hanno scorto il movimento di recupero ellenistico di una religiosità orientale pre-olimpica (nell'opera maggiore di Klages le citazioni dei neoplatonici, contrariamente a quel che accade a Creuzer, stanno sulle dita di una mano). Klages, condannando in blocco gli sviluppi di una storia della quale legge con ripulsa gli esiti nel suo tempo, *cerca nel paganesimo un anti-cristianesimo*.

Dunque lo spirito s'impadronisce della vita congelandone le mobili immagini in immobili concetti; così facendo crea la coscienza e dà origine all'Io, che quindi "ripresenta a se stesso il flusso delle immagini prendendone le distanze".⁷⁵ Sul piano della psicologia Klages, seguendo Carus, si trova sullo stesso lato di Jung nei confronti della posizione di Freud: l'inconscio è un "preconscio" (come per Carus e Jung), non un "rimosso" come per Freud.

Si noti però che l'impostazione vitalistica di Klages fa della vita, del suo eterno trasformarsi e del suo flusso d'immagini, la sola realtà; in questo egli prende le distanze non semplicemente dall'immobile mondo delle idee di Platone e Schopenhauer,⁷⁶ ma anche dalla religiosità testamentaria, perché la formazione della coscienza, del sapere concettuale, intellettuale, è legata da Klages alla volontà intesa come messa in atto un processo nel quale la volontà stessa si configura come volontà di privare di realtà il mondo, volontà progettuale "volta alla progettazione arbitraria di situazioni finalizzate oltre la vita stessa".⁷⁷ Qui non c'interessa tanto la difficoltà di dar conto di questa estraneità di spirito e vita posta sin dall'inizio da Klages,⁷⁸ quanto il suo evidente obbiettivo: negare la compatibilità di un *télos* nella storia con il fluire della vita.

progettualità. Entrambi sognano non già il ritorno ad un tempo che fu, ma ad un tempo che non c'è mai stato e che non è neppure u-topico, precisamente per la mancanza di progettualità.

⁷⁰ Su Klages, oltre ai già citati *Der Geist als Widersacher der Seele* e *Vom kosmogonischen Eros* - i suoi testi maggiori - occorre ricordare l'intensa attività in campi quali la grafologia, la dottrina dei caratteri e dell'espressione; segnaliamo, per quanto segue, *Die Grundlagen der Charakterkunde*, Bonn, Bouvier, 1951, 11. Aufl., e *Persönlichkeit*, Potsdam-Zürich, Müller & Kiebenhauer - Orel Füssli, s.d. ma 1954 (ristampa dell'ed. di Potsdam del 1927). Stante la natura "telegrafica" dei nostri appunti, ci siamo però basati molto sul saggio di G. Moretti, *Anima e immagine. Sul "poetico" in Ludwig Klages*, *Ästhetica* Preprint 9, 1985; sulla sua *Introduzione* alla trad. it. del 5° Cap. del 5° Libro di *Der Geist, etc. (Das Weltbild des Pelasgertums)*, Napoli, Nuove Edizioni Tempi Moderni, 1990 (che riprende peraltro quanto già in *Hestia*, cit., p. 212 sgg.; su *Nichilismo e romanticismo*, cit., p. 117 sgg.

⁷¹ Cfr. *Anima e immagine, etc.*, cit., pp. 8-11. Si ricordi quanto avevamo già anticipato, lo stretto rapporto -esplicito- di Klages con Bachofen; Klages pone esplicitamente tra i propri referenti anche Görres e Carus. In particolare *Psyche*, con la sua dottrina dell'inconscio come fondamento della coscienza, è un riferimento assoluto per Klages, che editò e prefatò quest'opera di Carus.

⁷² *Ivi*, pp. 14-15.

⁷³ Lo spirito "è", la vita trascorre; lo spirito giudica, la vita esperisce, etc., sempre sullo stesso tema. Cfr. anche Moretti, *Introduzione*, cit., pp. 12-13.

⁷⁴ Usiamo "sentimento" nella precisa accezione posta da Klages allorché afferma (*Die Grundlagen der Charakterkunde*, cit., p. 135): "Un sentimento, quale che sia, io non l'ho, è lui che mi possiede; ma una volontà, quale che sia, non mi possiede, sono io che la genero".

⁷⁵ *Anima e immagine, etc.*, cit., p. 16.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 46-47; Moretti, *Introduzione*, cit., p. 18.

⁷⁷ *Ivi*, p. 19.

⁷⁸ Il problema è sottolineato da Moretti, *Nichilismo e romanticismo*, cit., p. 117 sgg. Dopo aver segnalato il legame Nietzsche-Klages sul concetto di Cristianesimo come nemico della vita (la spiritualizzazione della coscienza provoca l'allontanamento dalla vita) egli nota (p. 121): "L'aver spezzato il vecchio legame romantico anima-spirito, rende fra l'altro impossibile a Klages 'dare ragione' dello spirito come l'assoluto 'altro'. Egli non può ipotizzare un autoaprirsi della vita allo spirito, e neppure può 'spiegare' quello che per i romantici aveva un carattere sì drammatico, tuttavia attenuato grazie al ricorso ad un cristianesimo teosofico o quanto meno misticamente 'addomesticato' " (corsivo nostro). Klages, secondo Moretti (p. 125) "è dilaniato dall'impossibilità di rifiutare l'eredità romantica, anche se esasperata dall'estremizzazione del suo lato più notturno, e dall'altrettanto impossibile rinuncia a proporre la formulazione dell'analogia romantica nel momento in cui l'analisi del cristianesimo e della scienza come progettualità rivolte al dominio lo pongono tuttavia di fronte al nichilismo" (corsivi suoi). Klages avanza la propria dottrina del "ritorno del simile" precisamente nella critica al concetto nietzscheano di "ritorno dell'identico" (cfr. *Der Geist, etc.*, cit., p.

In tutta la sua opera Klages percepisce l'azione dello spirito come violenza, al punto che alla sua azione attribuisce persino la genesi dei culti cruenti.⁷⁹ In tutto questo il vero bersaglio è però sempre il Cristianesimo con il suo Dio/persona e con la sopravvivenza dell'Io, che per Klages resta sempre e comunque l'Io della volontà autocentrica. Sotto questo profilo appare quanto mai significativa la sua trattazione del "mito del paradiso",⁸⁰ che nasce dal timore della morte, tutto umano in quanto timore della perdita dell'identità dell'Io. L'uomo non si concepisce come animale, come manifestazione che si dà nel fluire del tempo; per lui l'unico essente nella mutevole realtà è l'Io. Perciò il mito del paradiso è tutt'uno con la formazione dell'Io e con la sua coscienza di avere un inizio e una fine.⁸¹

Concludendo queste brevi note, il pensiero di Klages, articolato sul contrasto tra la concretezza dell'esistere e l'astrazione dell'essere, potrebbe definirsi in termini filosofici "nominalismo"; nel linguaggio corrente "realismo"; nella prospettiva che apre è Nihilismo. Tutto ciò ci sembra, per il senso della nostra indagine, meno rilevante della spinta ideologica che lo sostiene, una *volontà* antitestamentaria che entra in contrasto insanabile con gli assunti romantici.

Il suo nihilismo, se da un lato è rifiuto della pretesa del Progetto di farsi realtà, in quanto smascherata ideologia del dominio, è però anche rifiuto del Progetto in quanto U-topia, quindi di ogni progettualità esistenziale: prima ancora che "reazionario" esso è pericolosamente irrealistico, i suoi "Pelasgi" sono una proiezione atopica come la "Repubblica" di Platone.⁸²

Quanto al suo vitalismo, nella separazione conflittuale tra vita e spirito esso può definirsi con buone ragioni irrazionalismo; questo ci sembra anche interessante perché fa rimarcare il difficile equilibrio che il Romanticismo additò, e tentò di raggiungere tra mille ondeggiamenti; perduta quella bussola, la conseguenza è stata, per i suoi eredi, una caduta nel razionalismo storicista-idealista, ovvero nell'irrazionalismo dei suoi oppositori.

Un aspetto del suo "mondo delle immagini" ci sembra opportuno sottolineare: esse sono pulsazioni del macrocosmo che appaiono nel microcosmo. A questo mondo appartengono le immagini del politeismo,⁸³ e ciò fa comprendere anche il loro manifestarsi in forme non umane. Klages aveva privilegiato e accentuato, della lezione romantica, il lato notturno e ctonio, come è del resto evidente dal suo mito dei Pelasgi. Non così l'altro neopagano anticristiano che abbiamo menzionato, W. Otto, nel quale si può ben dire che sussista il mito winckelmanniano di una grecità solare ed omerica, vero *incipit* di una storia che si diparte proprio dal definitivo superamento del mondo "pelagico".

Questa scelta rivela un chiaro fondo ideologico nel contesto in cui avviene, caratterizzato dall'affermazione della "superiorità" del pensiero greco, dal disinteresse per il materiale etnologico, dal rigetto del pensiero testamentario, dall'identificazione del mito greco *olimpico* (a questo soltanto egli si rivolge esplicitamente) con "l'idea religiosa dello spirito europeo".⁸⁴ Giustamente Carchia parla di "messa a distanza di ogni contegno romantico -ciò che in Otto equivale a un più o meno sfumato rigetto del mondo 'cristiano',

342 sgg., in particolare pp. 345-347: "identico" è un concetto, quindi appartiene alla dimensione dello spirito, laddove il "simile" si colloca nell'ambito della vita, concerne il pulsare di immagini sempre nuove, irripetibili, eppure "percepite" come rispecchiamento dell'immagine originaria. (Cogliamo l'occasione per sottolineare che di altra cosa si parla allorché noi sosteniamo un "ritorno del simile": noi ci riferiamo, come dovrebbe essere chiaro dal contesto, ad un riproporsi in termini *diversi* -perché in contesti *storici diversi*- di conflitti *analoghi* perché legati ad una dialettica storica che non prevede l'*Aufhebung*; dunque i conflitti irrisolti, perché terminati soltanto con la soppressione di uno dei due poli, sono destinati a riproporsi *simili* sotto le *diverse* vesti). Moretti giunge infine a considerare l'opera maggiore di Klages come "l'impossibile tentativo di fondare su una ragione rivolta contro se stessa la stringente equazione: spiritualità = monoteismo giudaico-cristiano = ragione calcolante" (p. 128, corsivi suoi). A Klages non sfugge certamente l'inizio del Razionalismo in Grecia, ma egli vede nella Grecia una cultura ancora "contemplante"; non così nel Cristianesimo e nella sua filosofia. Il tema è da lui trattato nel 4° e 5° Libro, e Klages non prende in considerazione il fatto che l'aspetto razionalistico del Cristianesimo si sviluppa, nell'ortodossia, nell'ambito della ripresa del pensiero classico; e che la radice del volontarismo giudeo-cristiano è mitica (creazionismo di un Dio/persona); quindi la volontà vi rappresenta precisamente il momento antirazionalista, quello che rimase in eredità alla dissidenza. Il fatto è che, come attestano *ripetuti passaggi di Der Geist, etc.*, cit., Klages identifica la volontà con il "Wille zur Macht", ciò che è a dir poco arbitrario (cfr. ad esempio, p. 1210: "der Wille zur Macht, das heißt der Geist"; cfr. anche *Die Grundlagen, etc.*, cit., p. 143: "so ist zu bemerken, daß ein Wille, der nicht Wille zur Macht wäre, auch nicht mehr den Namen des Willens verdienen würde"). Quel che è peggio, lo scopo ideologico è ben evidente in un pregiudiziale "antitestamentarismo" che giunge all'aperto razzismo (*Der Geist, etc.*, p. 1242) nel mito dei soliti Indogermani (Tedeschi, Iranici, Greci e Indiani, i primi purtroppo invasi dallo spiritualismo testamentario) e salvando, tra i *Semiti* (guarda caso!) gli Arabi, che hanno qualche affinità culturale con i Tedeschi (così ritiene). Naturalmente alla volontà (di potenza) giudeo-cristiana, è da ascrivere la trasformazione della scienza della natura in tecnica (cfr. Cap. 54) con tutte le giaculatorie che ne conseguono; oltretutto ipocrite, perché Klages vive nell'era della tecnica, con tutti i suoi limiti ma anche con i suoi macroscopici benefici. Sottolineiamo tutto questo per mostrare che le aporie di Klages e il suo sostanziale antiromanticismo (nonostante il desiderio di ricollegarsi ad esso) sono condizionati da una posizione scopertamente ideologica; con il che torniamo, come già per Baeumler, ad un uso strumentale di Bachofen.

⁷⁹ Moretti, *Introduzione*, cit., p. 23; cfr. il Cap. 75 di *Der Geist, etc.*, cit., p. 1401 sgg.

⁸⁰ *Die Grundlagen, etc.*, cit., p. 139 sgg.

⁸¹ *Ivi*, p. 142. L'albero della conoscenza è un inganno, soltanto l'albero della vita renderebbe l'uomo simile a Dio; così Klages legge il noto episodio del *Genesi* (p. 143).

⁸² L'abolizione della progettualità dell'esistenza elude il problema che ci stiamo ponendo dall'inizio della ricerca, articolato su due fronti: la pluralità delle ragioni, che cade con il cadere della progettualità e con la "condanna" della componente "spirituale" dell'Io, ridotta a mero parassita del supporto vitale; e la domanda sul Male nel mondo, perché la condanna di quell'Io desiderante destituisce il fondamento del *pólemos* e delle conseguenti frustrazioni, dalle quali nasce la domanda sul Male nell'individuo in condizione di *marginal man* (*sensu* Köhler, il quale notava nei suoi cavalieri il lamento sulla decadenza del mondo).

⁸³ L'argomento è particolarmente trattato nel 4° e 5° Cap. del 5° libro di *Der Geist, etc.*, cit.

⁸⁴ Cfr. *Gli dei della Grecia*, Trad. di G. Federici Airoldi, Milano, Il Saggiatore, 1968, p. 19.

ovvero ‘moderno’⁸⁵, persino al suo poeta romantico prediletto, Hölderlin, egli rimprovera di non aver accettato la grandezza della suprema figura olimpica, Zeus.⁸⁶

Nonostante quindi la riscoperta del mito rappresenti un gloria del Romanticismo, ci sembra evidente che l’approccio di Otto al mito sia irrimediabilmente distante dagli interessi che muovono la nostra ricerca, anche perché abbiamo sottolineato sin dall’inizio il carattere epocale del messaggio testamentario come messa in moto dell’utopia di un’esistenza più degna, e a questa nostra posizione si oppone ogni lettura ideologica del mito come neopaganesimo olimpico.⁸⁷ C’è di più. La posizione di Otto, come quella di Klages, nonostante i continui richiami ai Romantici è essenzialmente *antiromantica*, perché, come abbiamo ricordato anche *supra* in n. 60, i Romantici pensavano ad un *nuovo* mito, mai alla rinascita di quello antico, tantomeno di quello greco. La posizione di Otto in particolare è poi tanto più antiromantica, più di quella di Klages, per il pregiudizio classicista, winckelmanniano, di leggere il mito partendo dalla sua estetizzazione, non dalla religiosità; ciò fa comprendere l’esaltazione del suo aspetto solare, celeste, su quello notturno e ctonio. Soprattutto dovrebbe aiutare a comprendere una cosa: i Romantici – come gli Idealisti pur se in modo diverso – guardavano avanti; non si è nel loro alveo allorché si leggono le loro conquiste come strumenti per rifiutare il presente e sognare il passato.

Più interessanti, nel senso di più coerentemente legate all’eredità romantica, ci sembrano, nel campo del mito, l’opera di Kerényi, e, in quello della “scienza della psiche”, l’opera di Jung; due ricerche che hanno molti punti di contatto, non soltanto perché Kerényi collaborò con Jung, e, in particolare, ebbe ad operare a lungo per il suo centro di studi; ma anche perché, a nostro avviso, la psicologia junghiana resta un presupposto necessario alla trattazione kerényiana del mito.

Su questo necessario presupposto, a meno di uno studio approfondito difficilmente potremmo dir altro, in breve spazio, se non ripetere quanto già detto ne *Il mito e l’uomo*, cit., pp. 35-45; tuttavia ci preme sottolineare che soltanto il concetto junghiano di inconscio, consente di fare del pensiero mitico un “sapere” della vita che va oltre i limiti della Ragione, e che tuttavia non è irrazionalismo, perché si apre ad un piano *religioso* della realtà, quello che i Romantici intendevano raggiunto tramite l’Intuizione intellettuale.

Ciò è possibile soltanto omologando l’immagine mitica alla produzione onirica nell’ambito della dottrina degli archetipi, quali che siano le diverse accentuazioni di Jung e di Kerényi.⁸⁸ Questa attività *creatrice* della psiche consente inoltre di ricostruire l’unità romantica di mito e arte, di arte come creazione di nuova realtà, perché ad entrambe le manifestazioni presiede lo stesso tipo di pensiero.⁸⁹

Se si possono comprendere, sul piano della scarsa simpatia “scientifica” o “politica”, i tentativi di separare la figura di Jung⁹⁰ da quella di Kerényi, ci sembra dunque difficilmente accettabile tale separazione; un rapidissimo *excursus* sullo schema junghiano, può essere utile per chiarire la nostra affermazione.

Lo schema psicologico di Jung, che risente tanto della lezione di Carus che di quella di Schelling, si fonda sulla distinzione tra Io e Sé; il primo include soltanto la coscienza, il secondo anche l’inconscio; l’inconscio è un “preconscio” che ammonisce sull’evoluzione dell’individuo e sui suoi problemi; è anche il luogo creativo ove maturano – e si esprimono in immagini – nuove possibili soluzioni; il punto d’arrivo di ogni corretto sviluppo è però l’acquisizione di questi contenuti entro la coscienza, che non deve staccarsi

⁸⁵ Introduzione a W.F. Otto, *Il poeta e gli antichi dèi*, Trad. di M. Ferrando, Napoli, Guida, 1991, p. 7.

⁸⁶ *ivi*, Parte terza, pp. 109-151; cfr. p. 150 e il punto di partenza, p. 109: la “grandezza” che fu “riservata” soltanto ai Greci “è costituita dalla rivelazione delle olimpiche figure degli dèi”. Il testo è interamente dedicato a Hölderlin e agli dei olimpici, visti come modello cui tornare per un’umanità decadente (non mancano i soliti lamenti sulla tecnica) ed è interessante notare il circuito “winckelmanniano” che emerge: gli dèi (olimpici) sono la proiezione dell’uomo greco, che è il più grande dei popoli perché le figure di quegli dèi (poetiche, plastiche) sono la più alta concezione, l’esaltazione della figura umana. Per conseguenza la lettura di Hölderlin, benché certamente più viva e meno sentenziosa di quella di Heidegger, rappresenta comunque una manipolazione. A noi sembra che certe letture, come quelle menzionate, a parte gli svisamenti, tolgano lindore alle immagini e immediatezza al sentire; la sentenziosità aulica crea il clima d’una stanza soffocata d’incensi e suppellettili.

⁸⁷ Cfr. l’impostazione radicalmente opposta che abbiamo dato al *pensiero mitico* (e la ragione di questa dizione) ne *Il mito e l’uomo*, cit. Per una lettura critica di Otto si può consultare A. Magris, *Carlo Kerényi, etc.*, cit., pp. 29-55. Magris nota (p. 33) “aspetti negativi, ed anche mistificatori” nella proposta di Otto, e il “presupposto del tutto falso e gratuito” di identificare la religiosità greca con la religione omerica” (*ivi*). Significativo ci sembra anche il suo rilievo sulla “bidimensionalità” dell’esperienza del mito in Otto (cfr. pp. 50-51).

⁸⁸ Sulle diverse concezioni dell’archetipo in Jung e Kerényi, cfr. A. Magris, *Carlo Kerényi, etc.*, cit., pp. 105-113. Sull’importanza delle concezioni junghiane per fondare la ricerca di Kerényi, cfr. la *Prefazione* di M. Trevi a Jung, C.G. - Kerényi, K., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Trad. di A. Brelich, Torino, Boringhieri, 1972.

⁸⁹ Sul pensiero creativo, simbolico, che si svolge sul piano dell’analogia per giungere a nuove concezioni scientifiche – non soltanto a nuove espressioni artistiche – con ciò creando nuova realtà, cfr. il più volte citato Arieti. L’affermazione di un pensiero simbolico in grado di superare i limiti di quello concettuale, può considerarsi una delle acquisizioni post-romantiche del XX secolo.

⁹⁰ Jung è stato considerato più volte un “dilettante”, se non un venditore di fumo mistico (ancorché geniale) perché il suo “sapere”, essenzialmente *erudito*, non corrisponde agli schemi “scientifici”; è stato anche considerato uno Gnostico, perché i suoi schemi post-romantici riprendono indubbiamente motivi gnostici; egli fu infatti attento studioso dei miti gnostici, che ritenne importanti vie d’accesso alla comprensione di motivi psichici. Jung sostenne con vigore la “scientificità” della propria ricerca (ciò che peraltro fece anche Kerényi); a nostro avviso, in entrambi i casi, come esigenza di autolegittimazione in una cultura che ammetteva una sola indagine legittima, quella “scientifica” condotta nella logica della scienza classica, ovviamente non estensibile a campi quali la psiche e il mito (in quest’ultimo campo, l’unica “scienza” possibile sarebbe una filologia che non può capire né spiegare nulla del pensiero mitico). Di fatto, la “scienza” di Jung fu una sterminata acquisizione fenomenologica nel campo del pensiero non concettuale, dalle immagini oniriche a quelle mitologiche delle più diverse culture: per non dire delle sue voraci ricerche sull’alchimia, nella quale leggeva l’analogo di processi psichici. Sul piano “politico”, a prescindere da una brevissima (e subito ritrattata) simpatia per il Nazismo, Jung fu un conservatore molto banale, capace di lunghe filippiche misoneiste in nome del buonsenso del buon tempo antico; francamente una figura indigeribile, oltretutto trascurabile.

dall'inconscio, né abbandonarvi: deve comprenderne i messaggi.⁹¹ Si noti che in questa sua posizione, Jung dà seguito alla petizione romantica per l'unità di anima e spirito; quanto al rapporto tra inconscio e coscienza, esso dispiega (e Jung non manca di esplicite affermazioni al riguardo) un concetto di esistenza individuale come *destino*; nel che può dirsi che Jung ripeta con precisione un motivo che fu di Schopenhauer.⁹²

Il ruolo creatore dell'inconscio è molto importante per Jung, in rapporto alla realtà storica; esso è un vero *Fons Vitæ* che indirizza gli eventi, non li subisce;⁹³ esso si esprime attraverso i simboli non soltanto nei sogni, ma anche nei miti.⁹⁴ In questo campo, per quel che riguarda la fenomenologia (prescindendo cioè da ciò che è "dottrina" dell'inconscio) Jung rappresenta una fonte del tutto autorevole, perché accanto all'erudizione sul simbolismo mitologico nelle culture dei vari continenti, egli ha un'indubbia e consolidata esperienza clinica e professionale sui contenuti onirici e sulle fantasie degli schizofrenici, e può *mostrarne* le sovrapposizioni. Gli archetipi dunque ricorrono nei miti e nel folklore, come Jung ha ampiamente mostrato nei saggi raccolti sotto il titolo *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*.⁹⁵

Quanto poi alla dibattuta natura degli archetipi, non c'è dubbio che Jung abbia una vera difficoltà a definirla; gli approcci sono vari e non del tutto coerenti. Nei citati *Prolegomeni, etc.*, l'opera che lo mette a confronto con il mitologo Kerényi, essi sono definiti "forze vitali psichiche" (p. 116) che intervengono a difesa dell'anima nei fenomeni neurotici; i simboli attraverso i quali si manifestano sono "espressioni di recondite forze della natura" (p. 117); è impossibile andare oltre il loro aspetto fenomenico tentando di spiegarli (p. 121); l'archetipo ha una funzione equilibratrice⁹⁶ nei confronti della *hybris* della Ragione, e preannuncia sviluppi futuri (pp. 124-127). La "spiegazione" più "razionale" che Jung riesce a dare, una spiegazione del tutto empirica (per Jung l'inconscio non è deducibile dalla coscienza)⁹⁷ è nella risposta a chi gli faceva notare l'inesistenza di questi indefinibili archetipi.⁹⁸ Riportiamo la sua risposta per esteso: "Sicuramente non esistono, proprio come neanche nella natura esiste una classificazione delle piante. Si negheranno per questo le famiglie naturali delle piante? O si metterà in dubbio che certe analogie morfologiche e funzionali ricorrono effettivamente e regolarmente si ripetono? Nel caso delle figure tipiche dell'inconscio si tratta di qualcosa di sostanzialmente analogo: esse sono le forme a priori o le norme biologiche delle affinità psichiche". Si noti che, per Jung, si tratta comunque di forme che *sono a monte delle forme effettive con le quali gli archetipi si presentano*; queste forme sono funzione di interazioni con la coscienza, quindi soggette a variare con il variare degli ambiti culturali e degli individui.⁹⁹ Jung non nega dunque l'ambito culturale, ma lo ritiene "secondario" (nel senso che appartiene ad un successivo livello tassonomico); alla sua base, la psiche ha un livello collettivo (arcaico, profondo); essa è "semplicemente mondo".¹⁰⁰ Si noti lo stabilimento di una continuità natura-storia letta come continuità inconscio-coscienza, anima-spirito, umanità-popolo-individuo; ciò è senza dubbio "romantico". Tutto questo è d'importanza fondamentale come sostegno alla dottrina kerényiana del mito; del resto lo stesso Kerényi, al di là delle differenze scontate tra due diverse personalità, era andato convergendo spontaneamente su posizioni analoghe prima ancora del suo incontro con Jung.¹⁰¹ Ciò non era casuale, insistiamo ad affermarlo, ma necessario, perché, con o senza Jung, la lettura kerényiana del mito non può

⁹¹ Per queste come per altre notazioni generali, rinviamo alla Bibliografia, rinunciando, per brevità e salvo eccezioni, a rinvii puntuali.

⁹² cfr. A. Schopenhauer, *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo*, in *Parerga e Paralipomena*, cit., vol. 1°. Due sono le citazioni di Schopenhauer che potrebbero essere citazioni anche di Jung; l'esergo plotiniano del saggio ("Nella vita non esiste il casuale, ma soltanto ordinate connessioni"); e il detto di Seneca (p. 290): "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt"; questa seconda affermazione si può dire fondi la ragione della prassi terapeutica di Jung, che tende a rendere avvertito il paziente dell'evoluzione psicologica ed esistenziale in atto, preannunciata dai contenuti onirici che rappresentano il modo di esprimersi dell'inconscio; quantomeno ad accertarla, qualora sia inopportuno renderla nota al paziente.

⁹³ Cfr. *La dinamica dell'inconscio*, Opere, vol. 8°, p. 175: "Dalla sorgente vitale degli istinti fluisce tutto ciò che è creativo, cosicché l'inconscio non è solo condizionamento storico, ma genera in pari tempo l'impulso creatore, come la natura, che è enormemente conservatrice e nei suoi atti creatori neutralizza il proprio condizionamento storico" (corsivi nostri). La scissione della coscienza dall'inconscio viene interpretata come "la caduta degli angeli". Agli archetipi risalgono tutte le idee religiose, ma anche i "concetti della scienza" e della filosofia (ivi, p. 176) oltretutto dell'arte; al riguardo notiamo che in *Simboli della trasformazione*, Opere, vol. 5°, p. 403, Jung accenna di sfuggita alla possibilità di compensare l'avversione per la datità del mondo "attingendone un altro dal mare primordiale dell'inconscio".

⁹⁴ Cfr. *Prolegomeni, etc.*, cit.: il simbolo è l'anticipazione di una situazione futura della coscienza (p. 132); ciò di cui l'uomo necessita è in forma mitologica nell'inconscio (p. 133); i miti sono rivelazione dell'anima pre-coscienza (p. 113); come abbiamo visto *supra* in n. 93, le idee religiose sono infatti una produzione degli archetipi. La scoperta "fenomenologica" di Jung, è che i simboli onirici e quelli mitico-religiosi si sovrappongono. Si ricordi che Jung si richiama espressamente a Bachofen ed anche a Creuzer.

⁹⁵ Opere, vol. 9°, 1. La raccolta delle opere di Jung prende a modello, anche nell'edizione italiana, l'edizione inglese della Princeton Un. Press, ove esse sono raggruppate non per ordine cronologico, ma per analogia di argomento; disposizione che facilita l'approccio tematico pur non esimendo da rinvii.

⁹⁶ Non si dimentichi il ruolo fondamentale, non sempre esplicito ma sempre presente, che ha per Jung il concetto di enantiodromia, e il mito, tutto romantico, dell'armonia (degli opposti).

⁹⁷ Cfr. *Simboli della trasformazione*, cit., p. 418.

⁹⁸ Cfr. *Prolegomeni, etc.*, cit., p. 224 in n.1.

⁹⁹ *Simboli della trasformazione*, cit., pp. 73-74.

¹⁰⁰ *Prolegomeni, etc.*, cit., p. 138; riportiamo il passo per esteso: "Perciò, al suo grado inferiore, psiche è semplicemente mondo. In questo senso devo dare perfettamente ragione a Kerényi, quando egli dice che nel simbolo parla il mondo stesso. Più arcaico, più 'profondo', vale a dire più fisiologico è un simbolo, più è collettivo, universale e 'materiale'. Più astratto, differenziato e specifico è invece, più si avvicina al carattere della singolarità ed unicità coscienti e più rimette della sua natura universale. Nella coscienza esso corre pienamente il rischio di trasformarsi in mera allegoria, etc." Per Jung (ivi, pp. 133-134) l'umanità passa dall'incoscienza ad una progressiva coscienza attraverso l'acquisizione dei simboli esibiti dal mito: è evidente la derivazione da Schelling.

¹⁰¹ Cfr. A. Magris, *Carlo Kerényi, etc.*, cit., pp. 97-113. Magris tende a sottolineare le differenze (cfr. p. 112) in funzione di tendenze successive dei due protagonisti, ma a noi sembra che quanto da noi esposto rappresenti una premessa necessaria a Kerényi.

fondarsi senza la dottrina di una produzione psichica universale delle immagini cosiddette inconscie (nel senso di esser frutto di un pensiero diverso da quello concettuale) che sono alla base del fenomeno universale detto "mito".

Ciò che Kerényi si propone, è infatti la *comprensione* di questo fenomeno, del quale dà una lettura -esclusivamente mirata, anche qui, sulla mitologia greca- che ne restituisce il senso; non si tratta cioè di un'astratta lettura filologica, "scientifica", che, come tale, non può costituire indagine sulla natura, il significato, la "ragione" del mito stesso. Un'indagine come quella di Kerényi non può dunque esimersi dal fondarsi su una concezione, una "definizione" (anche se soltanto sottintesa) della natura del *pensiero mitico*, e di che cosa esso rappresenti nell'ambito del tentativo dell'uomo di comprendere se stesso nel cosmo.

Kerényi è sempre stato considerato alquanto equivoco sull'argomento, come già notammo a suo tempo ne *Il mito e l'uomo*; la stessa sua "scientificità" (pretesa, come quella di Jung; ma la "scienza" non è l'unico "sapere", né essa è applicabile ovunque) gli è stata giustamente rimproverata come pretesa di sentirsi al di sopra della lotta ideologica. La sua posizione nei confronti del venerato Maestro Walter Otto, per il quale riservò sempre un deferente elogio, è una spia di una delle tante ambiguità; da un lato infatti egli se ne distacca risolutamente sia per il largo uso di materiale "etnologico" (da Otto aristocraticamente espunto) sia per l'apparente assenza del pregiudizio winckelmanniano, perché riprende dal Romanticismo e da Bachofen la valorizzazione del lato notturno del mito greco, sottolineando gli aspetti umbratili di quella cultura (questa era stata, del resto, fuori dalle manipolazioni, la lettura di Hölderlin).

D'altro lato però Kerényi non è totalmente fuori dal culto della Grecia, anche se la sua Grecia ha un compasso ben più ampio di quella di Otto,¹⁰² perché egli compie una singolare sovrapposizione: da un lato si rivolge al materiale etnologico per definire la natura del *mito*; dall'altro egli, di fatto, non parla del mito, ma usa il fondamento guadagnato per parlare della *mitologia* greca, che diviene il mito *tout-court*. Tutto ciò crea una notevole ambiguità, perché da un lato la mitologia greca è dichiarata non più direttamente attingibile (il famoso "bere all'acqua pura della sorgente", ormai impossibile, con il quale si aprono i *Prolegomeni*) affermazione con la quale egli intende proclamare la propria "scientificità"; dall'altro però, avendo definito la possibile natura del mito sulla base del materiale etnologico (*e psicologico*) Kerényi conferisce fascino alla propria opera precisamente *attualizzando il significato dei miti greci*.¹⁰³

Tutto ciò, ancorché ambiguo, non è scorretto: di fatto anche di un'opera d'arte, come di un mito, si perde il "significato" che aveva per i contemporanei, allorché siano passati i secoli; tuttavia essa è sempre leggibile in nuovi modi, perché permane la sua misteriosa natura di "opera d'arte", e rimane la nostra capacità di pensare l'arte. Il discorso si fa tuttavia difficile allorché esso cada sul mito (e si tenta di sfuggirne l'esigenza) perché il XX secolo vive ancora una cultura razionalista che confina il pensare mitico nel "prima", nell'infanzia, nei "primitivi" (che tali non sono) distogliendo lo sguardo dalla *permanenza*, dalla *diacronicità* di un pensiero mitico; in ciò esso è succube della lettura *idealista*, della quale fu portatore Schelling.

Il pensiero mitico, con le sue strutture esemplificate nel "profano" da quello creativo, artistico, è quel pensiero non-concettuale, "intuitivo", che marca l'acquisizione di nuova realtà e che è sempre presente accanto al pensiero concettuale del quale supera le aporie. Soltanto su questa base, senza pretendere di "bere" ad alcuna "pura" sorgente, si può tentar di comprendere il significato del mito come risposta all'interrogarsi dell'uomo sul proprio esser nel mondo e sui problemi fondamentali dell'esistenza. Questo tenta di leggere Kerényi nella mitologia greca, pur con molta ambiguità;¹⁰⁴ ma qui vien da pensare ai Romantici e alla loro attesa di una

¹⁰² Nella sua grande *summa*, *Die Mythologie der Griechen* (cfr. C. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Trad. di V. Tedeschi, Milano, Il Saggiatore, 1963) egli si rivolge anche a tutta la mitologia pre-olimpica ("pelagica") fatta di ninfe e vergini feconde.

¹⁰³ È sufficiente la lettura, oltretutto di *Dionysos*, cit., di altri suoi capolavori come *Eleusis* e *Zeus and Hera* (che citiamo nell'ed. inglese), per rendersi conto di questa straordinaria capacità ermeneutica di Kerényi.

¹⁰⁴ Qualche telegrafico esempio. Nei *Prolegomeni*, etc., cit., dopo avere avvertito che il nostro pensare scientifico ci vieta l'ingresso al mito, parla di ampliamento della "scienza" alla psicologia e allo studio "storico-naturale" dei miti (pp. 13-14); la mitologia si modella sulle immagini e parla anche dopo la propria morte; dov'è -si domanda- la sua sorgente? e si propone di cercarla (pp. 16-17). La mitologia aveva senso e dava senso (p. 18; ci si allontana di nuovo dal presente); la mitologia fonda non attraverso cause, ma principi (*archai*, p. 21); poi si rifà a Jung e scopre l'attualità del pensiero mitico come fatto psichico (p. 30); entrato nel mondo simbolico fa una rassegna del significato simbolico dei numeri (in particolare il 3 e il 4, che sono posti in rapporto con Hekate e Febo, e che hanno diffusa valenza sessuale simbolica in molte culture: cfr. p. 40). Sul piano degli archetipi, egli introduce dapprima il concetto di "mitologema", una sorta di nucleo amorfo originario che appare variamente modellato nelle tante varianti dei singoli miti; poi considera le diverse culture come "monadi" che producono specifiche visioni del mondo (Jung, come abbiamo già notato, fa dell'archetipo uno stadio originario che però si manifesta in concreto nella sue varianti culturali e sinanche individuali) la cui base è "il bisogno insito nell'uomo di produrre cose formate" (p. 38). Subito dopo parla del disfacimento storico delle "monadi" come origine del misticismo, in quanto l'uomo si trova ad andar oltre la manifestazione formale del "monadico" in direzione del "premonadico", che a questo punto sembra proprio l'archetipo. Ce n'è di che far felice Jung. Nel misticismo, come nella Gnosi, si riscontrerebbe però "un fenomeno posto a mezza via tra l'archetipo e un frammento monadico -mitologia germogliante e frammentata nello stesso tempo" (p. 42). Al contrario di Jung, Kerényi non amava né capiva gli Gnostici, cui rimproverava il giudizio negativo sul mondo; precisamente in base alla presenza del "mondo" egli tenta di allontanarsi dagli archetipi di Jung proponendo i "prototipi" (cfr. *Miti e misteri*, Trad. di A. Brelich, Intr. di F. Jesi, Torino, Boringhieri, 1979, p. 298 sgg.; il testo è collettaneo e sembra corrispondere alle opinioni di chi lo introduce, che ha occasione di contrapporre "l'umanismo" di Kerényi al "manicheismo" di Jung). Nella mitologia, dice qui Kerényi, s'incontrano "prototipi" che sono "più pieni di mondo" degli archetipi: l'idea non è del tutto nuova, si richiama alla concezione di Otto degli dei omerici. Kerényi afferma dunque che la mitologia greca (si noti che siamo tornati al vecchio nodo ideologico dell'Occidente) testimonia contro la *Geworfenheit* gnostica; e la Gnosi non è, per lui, mitologia. A p. 301 si ripete ancora: i prototipi sono "tridimensionali", sono ben più ampi degli archetipi. Nella *Prefazione a Gli dei e gli eroi della Grecia*, cit., p. 15, nel riprendere la concezione degli dei propria di Otto (figure superindividuali, figure dell'essere "come Walter Otto concepisce il contenuto del mito nella sua opera *Die Götter Griechenlands*") egli li paragona proprio con gli archetipi di Jung e poi, con paragoni musicali, sostiene di voler tornare (o almeno di tentarlo) grazie alla sensibilità dell'interpretazione, al senso della mitologia greca

nuova mitologia. Se il pensiero mitico è una costante dell'uomo che mai vien meno, allora la loro posizione può apparire ingenua, perché i Romantici non si sarebbero accorti che forse *essi stessi* stavano costruendo quella novità; forse possiamo dire che il Romanticismo, col suo mito dell'armonia, è esso stesso *l'ultima mitologia* che ci è dato conoscere, e che seguita ad operare nel nostro secolo.

Kerényi non sembra, per il momento, aver avuto eredi nella capacità di elaborare una nuova sintesi della mitologia greca; del resto, il problema che a noi sembra centrale è piuttosto quello della rivalutazione del *pensiero mitico*, che non è mancata (abbiamo accennato di sfuggita a Rudhardt per il pensiero mitico in senso stretto, e agli studi sul pensiero creativo in generale, nei quali si configura lo stesso problema). Jung ha avuto viceversa vari continuatori, dei quali soltanto due vogliamo qui ricordare: Hillman e Neumann, il primo soltanto però, realmente innovativo.

Neumann non è infatti un pensatore originale, dipende strettamente da Jung dal quale riprende il mito romantico dell'armonia nella versione banale della "aurea via di mezzo"; tuttavia, al di là di ogni intrinseca mediocrità, merita di esser segnalato per aver riproposto con forza, sia pure nei termini di una cultura un po' stantia, il problema del "femminile" nell'ideologia dell'Occidente. Neumann, dedicando la propria ricerca essenzialmente all'archetipo junghiano "anima" (femminile, notturno, lunare, inconscio, creativo) ha ripreso ed esaltato la lezione junghiana relativa allo squilibrio dell'Occidente, con il suo Razionalismo dominante, in rapporto con l'elemento coscienziale, diurno, solare, maschile, normativo. Naturalmente, per Neumann come per Jung, entrambi "bachofeniani", il problema è quello di stabilire un "giusto equilibrio", tra il polo femminile, innovativo, e quello maschile, cui compete pur sempre l'ultima parola (l'inconscio è un preconcio che deve trovar posto nella coscienza, così come, in Schelling, la mitologia culmina nella filosofia); tuttavia resta interessante la rivendicazione di un pensiero non soltanto concettuale.¹⁰⁵ Quanto al legame del mondo delle immagini con il "femminile" (e allo sviluppo del Razionalismo con l'avvento del "maschile") si tratta di un'eredità romantica molto diffusa nel XX secolo, che si è accentrata nella riscoperta di una cultura greca pre-olimpica, un tempo obliterata dal mito classico.¹⁰⁶

Più originale la ricerca di Hillman, che si propone di andare oltre la lezione junghiana; benché "junghiano" sotto tanti aspetti, Hillman si distacca infatti dal Maestro in un fondamentale aspetto culturale: laddove Jung si presenta, in accordo con il proprio radicamento nella società borghese, come un "educatore" (in ciò non diverso da Freud) nel senso che egli vuol comunque riportare alla coscienza (di fatto, al *déjà vu*) i contenuti inconsci; Hillman intende dare la maggior libertà a questi ultimi, in quanto sola via per far evolvere la personalità e la cultura in modo non coartato.

Il suo testo di rottura, *Il mito dell'analisi*,¹⁰⁷ ribalta la posizione dell'analista classico, non soltanto freudiano, ma anche junghiano, svelando l'ideologia della concezione psicanalitica, un mito apollineo del dominio con la sua pretesa "normalizzazione" del "patologico"; la patogenesi, al contrario, è per lui il frutto di un cattivo trattamento delle fantasie;¹⁰⁸ attraverso le immagini infatti, anche quelle artistico-letterarie, la psiche crea se stessa.¹⁰⁹ Chaos e creatività sono inseparabili,¹¹⁰ e la coscienza non può sfuggire alla propria origine nell'ambivalenza;¹¹¹ la bellezza della psiche non è quella di Afrodite, è quella infera di Persefone,¹¹² e l'analisi si comporta come la fantasia apollinea, ambigualmente curatrice, di fatto distruttrice.¹¹³ La sua critica dell'apollineo, ideologia dell'Occidente, parla significativamente di declino e disintegrazione dell'*Impero dell'io romano*,¹¹⁴ cogliendo con ciò il fondamentale passaggio bachofeniano di questa ideologia; in realtà, quando lo psicoterapeuta vuol "normalizzare", egli si muove entro una cultura dimentica dell'impossibilità di "raddrizzare" l'uomo, che è pieno di problemi perché la vita è tortuosa¹¹⁵ e perché noi siamo fatti della stessa sostanza della quale sono fatti i sogni;¹¹⁶ è dunque indispensabile tornare a quella "Grecia psichica" *polimorfa e politeista* (con il che si nega la socratica Ragione "una") che non ha nulla a che vedere con quella classica e museale di Winckelmann, il quale verosimilmente non sapeva nulla della Grecia.¹¹⁷

quand'essa era viva. Concludendo: noi non neghiamo -sarebbe apoditticamente impossibile il contrario- che esistano differenze tra Jung e Kerényi; neppure neghiamo quel che molti notano, il tentativo di Kerényi di distinguersi; semplicemente sosteniamo -le ambiguità e le oscillazioni lo testimoniano- l'impossibilità di fondare le affascinanti letture di Kerényi senza partire da una dottrina post-romantica (junghiana o non, ma a Kerényi si offre soltanto quella junghiana dalla quale non può uscire, a meno di non cadere nelle secche di Otto) della produzione spontanea di immagini da parte di un inconscio creativo cui riconnettere il mito come "religiosità", risposta all'interrogativo umano sul proprio esser nel mondo.

¹⁰⁵ Di Neumann si possono ricordare, oltre ai testi già citati, i saggi raccolti sotto il titolo *La psicologia del femminile*, Trad. di M. Talarico. Roma, Astrolabio, 1975.

¹⁰⁶ Ricordiamo, a puro titolo di memoria, per quanto concerne testi più lontani che precedono la fioritura post-bellica, le ricerche di Picard, di Pestalozza e della Marconi.

¹⁰⁷ Trad. di A. Giuliani, Milano, Adelphi, 1979; ad esso si deve aggiungere *Re-visione della psicologia*, Trad. di A. Giuliani, ivi, 1983, e *Il sogno e il mondo infero*, cit.

¹⁰⁸ *Re-visione della psicanalisi*, cit., p. 161; p. 135 sgg.

¹⁰⁹ *Il mito dell'analisi*, cit., pp. 216-217.

¹¹⁰ *ivi*, p. 110.

¹¹¹ *ivi*, p. 84.

¹¹² *ivi*, p. 113.

¹¹³ *ivi*, p. 260; a p. 262 la critica è alla fantasia "apollineo-jahwistica".

¹¹⁴ *ivi*, p. 66 sgg.

¹¹⁵ *ivi*, pp. 209-210.

¹¹⁶ *ivi*, p. 63.

¹¹⁷ *ivi*, p. 73. Hillman si pone risolutamente sul lato della Grecia di Hölderlin, e non usa eufemismi sulle sviste di Winckelmann.

Appaiono qui evidenti i referenti di Hillman. Innanzitutto Otto, alla cui concezione degli dei come archetipi egli si richiama, pur capovolgendo il discorso con l'esaltazione delle figure inferi; poi Klages, con la sua visione di uno spirito avversario dell'anima. Sul piano dell'adesione immediata al mondo immaginale, i referenti di Hillman sono Bachelard e Durand, cui si richiama esplicitamente; infine è da ricordare l'importanza di Ficino¹¹⁸ e dell'alchimia, nella quale si esprimono direttamente i processi psichici.¹¹⁹

Il tema delle immagini come *medium* creativo della Fantasia, è perciò particolarmente sentito da Hillman; la "fede" psicologica inizia nell'amore per le immagini¹²⁰ in luogo dei concetti; esse sono il prodotto inarrestabile dell'anima, che i Padri della Chiesa inutilmente tentarono di addomesticare a Nicea,¹²¹ come fu evidente dai successivi sviluppi figurativi; occorre dunque farsi comandare dall'anima¹²² perché il sogno, con le immagini prodotte dall'anima, non è "natura", è cultura.¹²³ Evidente è qui il dislocamento della cultura dal dominio ideologico dei concetti al fare creativo dell'uomo, che insegue non razionalizzabili immagini interiori. La radicale differenza di questa cultura è che in essa viene abolito il dominio, perché la Fantasia non ha bisogno di mete;¹²⁴ essa, piuttosto, batte e ribatte sempre su un medesimo problema dell'individuo,¹²⁵ sicché con l'interpretazione dei sogni da parte dell'analista il rischio è che questi siano visti nell'ottica della repressione;¹²⁶ repressione impossibile in una visione "politeista", perché in quest'ultima si dissolve la normativa bene/male.¹²⁷

La posizione di Hillman esprime la grande utopia del XX secolo, che sogna la liberazione delle capacità creative dell'individuo, sulla cui effettiva perseguibilità è tuttavia lecito porre un punto interrogativo, perché l'uomo non può esser pensato indipendentemente dalla società che lo circonda. Con ciò non intendiamo affermare che la posizione di Hillman sia inadeguata, ma più semplicemente che ogni utopia, messa a contatto con la realtà, è destinata a mostrare l'altro suo lato, assai meno luminoso; questo è certamente rivelato dall'arte del secondo dopoguerra, dove l'apparente libertà dalla normativa nasconde la cogente presenza dell'unico valore in grado di sopravvivere ad ogni cancellazione delle regole: quello economico, che si persegue con la funzionalità al sistema economico stesso, e alle sue istituzioni, in questo caso culturali e museali. Il quadro brillante che offre Baudrillard allorché descrive l'orgiastico suicidio di massa dell'arte contemporanea,¹²⁸ è certamente seducente e anche condivisibile in una sua conclusione, allorché afferma: "Tutta l'arte moderna è concettuale in questo senso, che ciò che feticizza nell'opera è il concetto, lo stereotipo e il modello culturale dell'arte".¹²⁹ Tuttavia nutriamo qualche dubbio sul fatto che *quell'arte* ironizzi davvero la società delle merci, come sostiene Baudrillard. Su quell'arte non potremmo far altro che ripetere, in poche righe o in poche pagine, quanto già affermato in *Arte, Memoria, Utopia*;¹³⁰ in particolare la sua funzionalità a questa società proprio perché, nella sua totale intellettualizzazione, essa è di fatto priva di utopia. La *concettualizzazione* è precisamente il movimento *idealista* (non romantico) che consente all'utopia di restare come vuota maschera, dietro la quale spunta l'ideologia.

Viene allora un dubbio: se questo è il movimento che ha portato al suicidio dell'arte -meglio dire: alla sua scelta per l'eutanasia, la morte nel mercato è dolce- allora l'arte di questo secolo andrà scoperta altrove dai Musei. Come infatti il pensiero può apparire oggi dissolto negli infiniti modi del fare umano, e non molti sembrano disposti a cercarlo negli ultimi sedicenti "filosofi" (ma è più proponibile la figura del filosofo? la filosofia sembra possibile soltanto come oggetto di ricerca storica) così è verosimile che l'arte dovrà un giorno essere cercata fuori dagli oggetti sedicenti d'arte: post-hegeliani nella loro ricerca di un posticcio "superamento"; post-kantiani nella loro assoluta e indiscussa mancanza di scopo. L'arte, come l'utopia e il sogno, non fu mai insensata; insensata è la sua concettualizzazione, "rappresentazione" di un mondo *atopico*, cioè del niente. Come a suo tempo sottolineammo, il problema della cultura e dell'arte di questo secolo, con la secessione idealista dal reale, o, come diceva Arnheim per l'arte, con la scissione di concetto e percetto, è costituito da quella citata funzionalità alla società costituita, che ha consentito la nascita dell'intellettuale e dell'artista "mandarino", funzionario tenuto a spendere il proprio ingegno nell'esercizio del nulla calligrafico. Se manca l'utopia manca la critica: il resto son litigi da harem.

Confrontato a questa situazione, il Romanticismo rivela il proprio aspetto *mitico*: il *mito* atteso sul quale i Romantici contavano di creare una nuova società era il loro stesso mito dell'armonia, armonia di quegli opposti che appaiono ora patentemente scissi tra Razionalismo e irrazionalismo, come mostrammo valere per l'arte contemporanea nella nostra citata breve panoramica. Per attingere il regno mitico dell'armonia sarebbe necessaria la fede, che crea la "verità" testimoniandola, argomento già discusso altrove nei suoi dettagli, che

¹¹⁸ A Ficino egli si richiama espressamente, unitamente alla lettura che del Rinascimento diede Garin.

¹¹⁹ *Re-visione della psicanalisi*, cit., p. 168.

¹²⁰ *ivi*, p. 107.

¹²¹ *ivi*, pp. 98-99.

¹²² *ivi*, p. 141.

¹²³ *ivi*, p. 158.

¹²⁴ *ivi*, p. 90.

¹²⁵ *ivi*, p. 171.

¹²⁶ *ivi*, p. 251.

¹²⁷ *ivi*, p. 291.

¹²⁸ Cfr. *La sparizione dell'arte*, Trad. di E. Grazioli, Milano, Politi, 1988; cfr. anche *Le complot de l'art*, Paris, Sens et Tonka, 1997.

¹²⁹ *La sparizione dell'arte*, cit., p. 49.

¹³⁰ Cit., pp. 156-189; per quanto concerne la funzionalità sociale di quest'arte, cfr. in particolare pp. 159-162.

perciò non riprendiamo;¹³¹ certamente, nella nostra ipotesi la “verità”, ovunque testimoniata, ha valenza etica, dunque mal si adatta a farsi merce. Perciò la generica liberazione della “creatività” individuale non aiuta a risolvere il problema della sua effettiva realizzazione, quando le manchi un *attrito* grazie al quale essa possa misurarsi con l’altro, quale era costituito, ad esempio, dal “bello naturale”. Priva di un confronto con “l’oggettività” (delle cose, dei simboli, del linguaggio comune *sul quale* innovare) l’arte degli spiriti belli ha ceduto il posto a quella dei begli spiriti: altrettanto innocui. Infatti l’attrito, per ogni forma di “verità”, è soprattutto quello dell’esistenza; ed appare difficile ritenere davvero “ironica” e critica nei confronti di una società (se non nell’ambito di una critica voluta dallo stesso destinatario) un’arte così ben accolta nei salotti buoni.

Più interessante ci sembra il confronto con la letteratura del secolo, nel cui ambito il periplo della narrazione ha affrontato, con gli strumenti che gli son propri, i problemi aperti dal Romanticismo, che già da sempre vertevano su una “verità” posta oltre i limiti del pensiero concettuale. Come abbiamo già notato altrove,¹³² in autori come Hoffmannsthal e Proust si disintegra il concetto razionalista di “verità” come adeguamento della proposizione alla cosa, e appare quello di “verità” come compimento d’un destino, periplo di un’esistenza; in Hoffmannsthal e Pessoa anche come metafora gnostica d’una vicenda scritta altrove. In un mondo divenuto selva di simboli, trasparenza d’Altro, il “di qua” e il “di là”, la vita e la morte, entrano in comunicazione nel continuo trasformarsi eracliteo, fluire eterno che fa dell’Io un momentaneo grumo del cosmo: così esso appare nella meditazione di Rilke. Ciò che si disfa sono i concetti di soggetto e oggetto come erano stati posti dal Razionalismo; viene meno l’ipostasi di un Io misurante, in parallelo con la crisi della fisica classica e del suo “osservatore esterno”. Se di una cosa ha avuto coscienza la grande letteratura dei primi decenni, è stato il venir meno del soggetto borghese; i suoi protagonisti non possono sottrarsi all’instabilità procurata dall’esser partecipi di un moto turbinoso che trascina con sé l’osservatore, relativizzandone la prospettiva; la relatività investe anche i concetti di spirito e materia, nel parlare dei corpi, del desiderio, in Joyce. *Della verità*, dopo questa letteratura, non si può più parlare; si può parlare soltanto *nella verità*.¹³³

Segnaliamo anche, in quelle stesse pagine, i connotati neoplatonici e le venature gnostiche di questo cosmo letterario; ci sembra interessante ricordare, a sottolineare l’unità della cultura, che negli stessi decenni che vanno dall’inizio del secolo alla Seconda Guerra, si era andato sbriciolando l’edificio della scienza classica, dapprima con la Relatività, poi con la fisica quantistica, che aprivano prospettive abissali su parametri tradizionali del pensiero, il tempo, lo spazio, la materia. Decenni fecondi nei quali si può dire che la società borghese -scossa tra l’altro dai grandi movimenti che portarono alla formazione dei tre regimi- andò perdendo i propri connotati per trasformarsi in qualcosa che non sappiamo più come definire se non premettendo un “post”. Non che siano venuti meno infatti i problemi che siamo andati dibattendo, anzi, la nostra opinione è che ci troviamo ancora nell’ambito dell’irrisolto; soltanto, nel riferirci ai modi del persistente Razionalismo

¹³¹ *ivi*, nei Capp. 2-3, *passim*.

¹³² *ivi*, p. 175 sgg.

¹³³ Il tema post-romantico di una verità che accade soltanto nell’arte e nella poesia, in contrasto con la tradizionale collocazione nella speculazione filosofica, è argomento che ha necessariamente coinvolto i “filosofi”; in particolare Heidegger ne ha fatto uno dei propri temi principali nella riflessione sui poeti che gli furono più cari (Hölderlin, Rilke, Trakl, George) e ha parlato di vicinanza tra i sentieri del pensiero e della poesia, che si rinviano l’un l’altro (cfr. *L’essenza del linguaggio*, ne *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 137). L’argomento in generale, il problema della “verità” nella letteratura del secolo, è stato oggetto di ricerca da parte di F. Rella; citiamo *Il silenzio e le parole*, Milano, Feltrinelli, 1981; *La battaglia della verità*, cit.; *L’enigma della bellezza*, *ivi*, 1991. Rella affronta l’argomento ancorando fortemente la produzione letteraria e filosofica del secolo all’antecedente romantico; in particolare egli sottolinea che essa si è imposta precisamente sui problemi posti dal Romanticismo, sui quali è proseguito il dibattito. Questo è l’aspetto critico di una cultura che conduce la propria battaglia entro e contro la logica del moderno, a sua volta discendenza di Hegel, e del suo tentativo di seppellire il Romanticismo stesso. Rella sottolinea (*L’enigma della bellezza*, p. 112) che da Hegel discende l’antinaturalismo del moderno; a fronte di ciò appare quindi interessante, per ciò che ne concerne la critica, il riaggancio da Rella operato a monte con il pensiero di Giordano Bruno e con il tema della *silva* (che abbiamo visto trattato da Beierwaltes) nel quale fa emergere la fondamentale asserzione bruniana, l’intelligenza della materia (*ivi*, p. 44 sgg.; in particolare cfr. p. 64; p. 78); di essa ricordiamo che si sottolinea l’ascesa in Avicenna e in David di Dinant, un rapporto per noi non irrilevante ai fini della nostra ricerca. Di fatto Hegel rappresenta una tappa conclusiva di quel percorso della Ragione che appare ora volontà di dominio (*Il silenzio e le parole*, p. 47) *sragione* nella quale precipitò Cartesio con la sua distinzione razionalista di vero e falso (*ivi*, p. 51). A Hegel risale anche quella concezione della storia che diviene sua celebrazione, storia dei “vincitori”; laddove il problema che si pone al pensiero del secolo, è la cura degli opposti non conciliati dalla storia stessa (*L’enigma della bellezza*, p. 141). Rella si richiama perciò a Musil (*ivi*, p. 132; *Il silenzio e le parole*, p. 57) il quale si pone il problema di un pensare diverso (*andersdenken*) come cura della molteplicità delle ragioni e impossibilità di contrapporre all’anima “l’esattezza” cartesiana. Nell’ambito del rapporto arte/filosofia, dove il sapere concettuale tende ad assumere le vesti dell’ideologia che opacizza la realtà (cfr. le citazioni da Benjamin, *Il silenzio e le parole*, p. 160; e da Simone Weil, *L’enigma della bellezza*, p. 145) egli sottolinea che al centro del pensiero del secolo sembra esservi, per ciò che concerne l’arte, il tema della felicità (*Il silenzio e le parole*, p. 130); il problema dell’ideologia del dominio sembra esservi strettamente connesso, perché da sempre, al centro della tragedia, è il problema del potere (*L’enigma della bellezza*, p. 24). Il conflitto arte/filosofia (tema di *La battaglia della verità*) si configura così, sul filo della constatazione di Benjamin, come lotta del *reale* per affrancarsi dall’opacizzazione che subisce nei concetti; in questo senso Rella nota un certo tentativo della filosofia, con Heidegger, di strumentalizzare la poesia, in questo caso di Hölderlin (*L’enigma della bellezza*, p. 32); per quanto concerne poi il disfacimento del Razionalismo della *Kultur* come volontà di potenza della Ragione, egli sottolinea il ruolo dell’ebreo e del femminile come distruttori del “limite”. Con ciò siamo tornati agli eterni espunti dell’ideologia dell’Occidente: il notturno, il femminile, l’oriente, il Giudeo, etc; un movimento che ha la prima testimonianza, a nostro avviso e secondo quanto abbiamo esposto ne *Il mito e l’uomo*, nella costituzione della mitologia olimpica. La situazione epocale di una “verità” contesa tra l’arte (la poesia, la letteratura) e la filosofia, è stato l’argomento di *La battaglia della verità*; la soluzione di Rella è consistita nell’individuare la metafora nella lotta eterna e irresolubile dell’agrimensore K. con l’amministrazione de *Il castello* di Kafka; alla fine vi sono due diverse “verità”, ciò che rappresenta una soluzione simile ma diversa rispetto a quella di Heidegger. Mentre quest’ultimo tende infatti a distendere sulla contesa la cappa del proprio (vischioso) ecumenismo, Rella non toglie nulla alla realtà di un *pólemos* nel quale ciascuno dei due contendenti ha ragioni vitali per vincere la partita.

dell'ideologia egemone, costitutiva dello "Occidente", ci sembra improprio seguitare a far riferimento al razionalismo borghese, che fu la sua ultima manifestazione. Fosse anche soltanto post-borghese, questa società, con le sue classi dirigenti transnazionali, ci appare qualcosa di diverso, risultato mutageno di una lotta che nel XX secolo *può anche configurarsi* come un seguito del XIX, e, complessivamente, come il risultato delle alterne fortune di una piccola borghesia ora in crisi, e di una borghesia ora vittoriosa ma come altro-da-sé rispetto alle origini (mentre il proletariato classico va rarefacendosi e perde connotato); di fatto però ora tutto sembra preludere ad *altri e non facilmente definibili assetti*. Tutto questo significa anche: crisi delle vecchie ideologie e nascita di nuove ideologie, forse ancora dottrinalmente vaghe, ma per nulla vaghe nei fatti.

Per conseguenza, nulla di ciò che possiamo vedere guardando alle nostre spalle può autorizzare previsioni del futuro; possiamo però constatare che il nostro secolo è stato caratterizzato da una forte critica al pensiero normativo. Vi è stata una forte preoccupazione per la salvaguardia del diverso, ma è difficile capire se ciò sia dipeso dalla progressiva affermazione dell'individuo, o dal timore della sua scomparsa nella società "totalmente amministrata"; se si pensa però quanto "l'idea" di individuo sia utile al dominio delle merci, viene anche il dubbio che il vero problema possa essere, *ora*, la nascita di una nuova specie, l'individuo programmato, spalmato sulla superficie dei "gusti" e delle "opinioni"; un individuo che non sappia più a chi chiedere che cosa e perché, ectoplasma elettronico che "rappresenta" la propria lotta in uno spazio virtuale. Ci si può anche domandare se le tante battaglie in difesa del diverso trovino davvero adeguata soluzione nel cretinismo del *politically correct*.

Alcuni fenomeni che non sembrano riguardare direttamente la resistenza dell'individuo alla gerarchia normativa dei valori eterodiretti, come l'ambientalismo e l'animalismo, potrebbero persino esser letti *anche* come metafora di questa resistenza: l'animale è infatti "l'indifeso" per eccellenza nella gerarchia sociale, mentre l'ambiente, che include il paesaggio, è il solo "luogo spirituale" accessibile a chi sia irrimediabilmente caduto nei piani bassi di quella gerarchia, e sia divenuto cosciente della propria totale marginalità. Altrettanto importante può considerarsi il movimento d'interesse etnologico, antropologico e archeologico, verso la comprensione di altre culture del presente e del passato; è singolare infatti, che ancora in questo secolo si siano confezionate metafisiche della storia incapaci di guardare fuori del vecchio mondo letto nelle sue testimonianze ideologiche, mostrando l'inerzia millenaria di queste metafisiche; la mente corre al Rinascimento, ai suoi intellettuali, e alla loro aurorale coscienza della rottura portata nei vecchi schemi dalla scoperta del Nuovo mondo. La violenza del ricondurre l'altro al Medesimo, rappresenta un luogo ideologico del dominio *ormai palesemente smascherato*, e tuttavia ciò non pone affatto fine alla "ideologia dell'Occidente", perché l'omologazione nel *télos* è un tratto subdolamente presente ovunque nella nostra cultura, anche sotto le belle vesti dell'eguaglianza. Se infatti la generica tendenza all'omologazione può facilmente caratterizzare ogni società in quanto tale, la prerogativa destinale dell'Occidente sembra essere quella di una *metafisica dell'omologazione*; sicché la salvaguardia delle culture altre del pianeta dalla loro possibile scomparsa, sembra *anch'essa* una metafora della salvaguardia della diversità *entro l'occidente*.

Una "diversità" la cui realtà non investe, a dire il vero, il solo Occidente, perché ha radici antiche in molte culture, ma che ha avanzato con forza i propri diritti in occidente nel XX secolo, è costituita dal problema del femminile. Sotto questo profilo esso è stato affrontato da Luce Irigaray, e ci sembra perciò necessario dare almeno un cenno sulla sua opera.¹³⁴

La Irigaray denuncia con precisione la fondamentale nota ideologica della cultura egemone dell'Occidente, non soltanto attraverso un'analisi impietosa del testo freudiano, a partire dalla fantomatica "invidia del pene"; ma anche attraverso la lettura critica dei fondamenti di questo "Occidente", a partire da Platone e in generale attraverso le varie manifestazioni del Razionalismo.¹³⁵ La tara fondamentale di questo pensiero -come già sappiamo e come denuncia la Irigaray- è la riduzione dell'altro al Medesimo che, per quanto concerne il problema femminile, si manifesta su due piani strettamente connessi tra loro. Il primo consiste nella radicale ignoranza della sessualità femminile, letta attraverso lo schermo di quella maschile e ricondotta a manifestazione simmetrica e complementare di quello, nei cui confronti essa diviene quindi un mero negativo; il secondo, per la Irigaray consequenziale, consiste nella costruzione di un pensiero che è un pensiero del maschile, escludente come non-pensiero il pensiero diverso, il pensiero del femminile.¹³⁶ Da

¹³⁴ Evidentemente la nostra ricerca non può entrare nella storia dei movimenti femministi; diverso è il caso dell'opera di Luce Irigaray, perché essa affronta temi strettamente connessi con la fondazione di ciò che abbiamo definito "ideologia dell'Occidente", precisamente nel suo aspetto di oscuramento del femminile nella cultura egemone. Della vasta produzione della Irigaray ci siamo limitati a consultare e segnalare: *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Les éditions de minuit, 1974; *Ce sexe qui n'est pas un*, ivi, 1977; *L'éthique de la différence sexuelle*, ivi, 1984.

¹³⁵ Interessa notare che la critica investe Platone (e il suo Socrate), Kant e Hegel, cioè dei pilastri del razionalismo occidentale; molto meno però Cartesio, ciò che lascia intendere che il vero avversario sia essenzialmente l'Idealismo, e con esso il trascendentalismo. Di Cartesio la Irigaray apprezza l'attenzione per la fisica e l'interesse attribuito al diverso (cfr. *L'éthique de la différence sexuelle*, p. 75 sgg.).

¹³⁶ In *Ce sexe qui n'est pas un*, p. 72 sgg., afferma infatti l'esigenza di mettere in discussione l'intero discorso filosofico, nel quale il dominio del *lógos* si connette alla sua capacità di ricondurre l'altro al Medesimo. La sua critica si propone perciò l'attenzione al funzionamento inconscio di ogni filosofia, attraverso la lettura vigile di tutto il non-detto che traspare dalle sue strutture (la sua "grammatica" e la sua "sintassi" interiori) dalle sue immagini, dalla rete delle metafore. Una vera e propria decostruzione dunque, sospendendone la pretesa di produrre "verità". Il problema della donna, a questo punto, non è di inserirsi alla pari nel discorso del "maschile" (la Irigaray è critica verso certi sbocchi del femminismo), è di non pretendere di "rivalizzare con loro (*scil. gli uomini*) costruendo una logica del femminile che prenda ancora come modello l'onto-teo-logica, ma che cerchi piuttosto di eliminare questa questione dell'economia del *lógos*" (pp. 73-74). La subordinazione del femminile è infatti connessa alla cesura tra sensibile e intelligibile (p. 77); l'obiettivo è di ricondurre il maschile al suo linguaggio lasciando però sussistere la

questo pensiero “maschile” è costituita la nostra cultura, che va decostruita per apprendere l'ideologicità e porre le basi di un'altra cultura, caratterizzata dalla molteplicità dei “pensieri”, fondata cioè su una *coesistenza* che ci sembra discendenza della tensione romantica.

La posizione della Irigaray ci sembra molto rilevante, perché anche il pensiero che in questo secolo è stato più aperto alle ragioni *molteplici* del reale e della vita attraverso l'apertura al pensiero poetante, non è poi così limpido come sembra nei confronti dell'arroganza “filosofica”.¹³⁷

Più interessante è quindi ai nostri fini il pensiero di Lévinas, che abbiamo già citato ad apertura di testo; la sua opera si muove in uno spazio che deborda i modesti limiti di questa nostra ricerca; ci limitiamo quindi a qualche brevissimo cenno su quanto più pertinente al nostro orizzonte.

Lévinas guarda agli sviluppi del pensiero occidentale da una prospettiva veterotestamentaria; egli ne critica perciò il fondamento nel predominio del concetto, nella metafisica dell'essere che lo sottintende e riduce l'altro al Medesimo.¹³⁸ Nel mirino di Lévinas vi è la filosofia stessa, come percorso che parte da Socrate per giungere ad Heidegger, che egli ritiene debba esser superato;¹³⁹ sulla filosofia pesa infatti un sospetto d'ideologicità,¹⁴⁰ e tuttavia il Dio della Bibbia può essere compatibile con quello dei filosofi, una volta fuori dalla fede ma anche dall'*ontologia*,¹⁴¹ da quella “totalità” cui si deve contrapporre l'infinito; infatti la totalità è teorica, mentre l'infinito è etico, e la verità si fonda sulla libertà dalla quale discende la morale; la verità non si fonda su se stessa.¹⁴²

Ora, l'importanza del mito veterotestamentario consiste per Lévinas precisamente in questo: che la creazione *ex nihilo* fonda la libertà, perché in essa appare una molteplicità che non dipende da una totalità; la creatura vi ha un'esistenza che dipende sì, da un Altro, ma *non come parte che se ne separa*. Essa dunque rompe il “sistema” perché se ne pone al di fuori, là dove la sua libertà è possibile; nella creazione *ex nihilo* la creatura si separa dall'infinito, non dalla totalità,¹⁴³ perché il Dio della Bibbia è al di là dell'essere.¹⁴⁴

In questo passaggio si mostra la vera preoccupazione di Lévinas: uscire da quell'eguaglianza che è sottomissione al volere ideologico della Ragione equalizzante, di origine greca e preservata nella filosofia (che abbiamo visto permanere nel razionalismo subalterno sino al Pietismo) per salvaguardare la ragione della diversità. Di qui la sua attenzione all'Altro come accettazione dell'*alterità dell'Altro*, che non può annullare la separatezza.¹⁴⁵

possibilità di un linguaggio “altro”; il maschile *non è tutto* (ivi). Perciò il problema dei movimenti femminili non può essere il *rovesciamento del potere conservandone le strutture*; l'eguaglianza non può ignorare la differenza (p. 78). Si noti che qui si pongono problemi da noi più volte sottolineati: quello delle “rivoluzioni sul trono” e quello del dominio *camuffato nell'eguaglianza*; la vera conquista è infatti il *diritto alla differenza*. Quanto a questa “differenza” il “parlare-donna” non può essere “spiegato”: esso “si parla, non si meta-parla” (p. 141) ciò che significa una critica al sapere come *theoria*. Dunque critica alla “filosofia” (p. 147) alla “circolarità del discorso” e alla costituzione di un *télös* (p. 149). Affrontare il problema di un pensare diverso significa riprendere in esame il personaggio di Antigone, da Sofocle in poi (l'accento cade naturalmente nei luoghi della lettura di Hölderlin, cfr. anche *L'éthique de la différence sexuelle*, pp. 105-106; qui si accenna allo “*entre sœurs*” che intrighò molto Hölderlin che inventò un “*Gemeinsamschwesterliches*” con il quale tradusse il sofocleo “*o koinòn autadelphon*” che apre la tragedia) collegandolo alla costituzione del Razionalismo, di quella “filosofia” che ha tra l'altro condizionato i modi di sviluppo delle singole scienze (*Ce sexe, etc.*, pp. 161-163); un tema, quest'ultimo, che ha richiamato più volte l'attenzione della Irigaray (cfr. anche *L'éthique de la différence sexuelle*, pp. 119-120). I rapporti tra Razionalismo, maschile, e scissione operata dalla normatività, sono identificati nella logica di Creonte (ivi, p. 115); a questo pensiero si deve la trasformazione del divino in demoniaco (ivi, p. 111) che coinvolge il femminile per il suo legame con l'elemento ctonio. Avevamo trattato l'argomento ne *Il mito e l'uomo* sottolineando che la trasformazione del demonico in demoniaco è legata alla scissione cielo/terra, luminoso/oscuo; nella quale il primo membro si associa al divino e al maschile, e il secondo, per la logica normativa del Razionalismo, diviene l'elemento malvagio. Prima ancora che nel Medioevo cristiano, la strega o maga è infatti l'elemento malvagio e laido della cultura rurale emarginata, già nell'antichità classica.

¹³⁷ Su Heidegger, e soprattutto su Gadamer, nel quale ci sembra di scorgere un deciso ancorché larvato ritorno alla tutela del “teologo” sull'artista, in mancanza di un nuovo e più ampio esame non possiamo che ribadire quanto già detto in *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 183-186. Nell'esegesi di Heidegger ci è sembrato di scorgere “la costruzione di un edificio alle cui strutture i poeti debbono poi adattarsi”; in quella di Gadamer il rischio di un'intellettualizzazione che toglie all'opera d'arte quel che più le è proprio: essere “d'arte” e non d'altro; vale a dire la sua specifica capacità di attraversare il tempo che altre opere dell'intelletto umano non hanno.

¹³⁸ Cfr. *Totalité et infini*, cit., p. 33; p. 37; la metafisica pretende d'integrare l'Io e l'Altro in uno spirito impersonale (p. 45); gli stessi concetti di nuovo a p. 87, dove afferma: “La filosofia stessa s'identifica con la sostituzione delle idee alle persone”.

¹³⁹ *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin (éd. de poche) 1993, p. 19, parla di “bisogno profondo di uscire dalla filosofia di Heidegger. Il primato del Medesimo fu la lezione di Socrate (*Totalité et infini*, p. 34). Derrida, *Violence et métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 143, nel testo e in n. 1, sottolinea che l'attacco a un Socrate che non insegna nulla tranne il già-saputo, e fa uscire tutto da se stesso, ovvero dall'Io o dal Medesimo come memoria, conduce Lévinas ad una critica del platonismo che è “letteralmente kierkegaardiana”.

¹⁴⁰ *De Dieu qui vient à l'idée*, ivi, 1992, p. 125: il sospetto di ideologicità è costitutivo della modernità stessa; ciò rende “irrecusabile” la rivolta etica (ivi, p. 126).

¹⁴¹ *ivi*, pp. 96-97.

¹⁴² *Totalité et infini*, cit., pp. 82-83.

¹⁴³ *ivi*, p. 108.

¹⁴⁴ *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 95. Per contro, nella logica della filosofia occidentale è iscritto il cammino verso la distruzione della trascendenza (ivi, p. 96).

¹⁴⁵ *Totalité et infini*, p. 281; l'Altro si presenta nella sua alterità come “*visage*”; il rapporto con esso si può stabilire soltanto come rapporto d'amore (cfr. pp. 281-318). Ciò non esclude affatto la ragione; come nota però Lévinas con sottigliezza, il fatto è che la Ragione occidentale è una pretesa (impersonale) di creare un rapporto (ontologico) tra l'Io e l'Altro; laddove *dal rapporto stesso e dal suo insegnamento* nasce la ragione (che è altra cosa da quella Ragione): cfr. p. 282. Lévinas privilegia ovunque l'*umanità* e l'esperienza esistenziale; in ciò non è privo di sarcasmi come “il *Dasein* di Heidegger non ha mai fame” (ivi, p. 142). L'essere del pensiero contemporaneo viceversa, dominato dallo scientismo e dal neopositivismo, non ha tracce umane (*De Dieu qui vient à l'idée*, pp. 22-23). Occorre dunque muovere dall'esperienza del “*visage*” e affermare che l'essere entra in gioco *nel rapporto tra gli uomini*, e che il desiderio -non il bisogno che nasce da una privazione- come desiderio di una persona, è ciò che comanda le azioni (*Totalité et infini*, p. 333): questo atteggiamento *costruttivo* nei confronti dell'esistenza, non può che fargli respingere la condizione della *Geworfenheit* (ivi, p. 149).

Diversa, ma pur sempre legata alla figura centrale del Dio della Bibbia quale fondamento della libertà, è stata la posizione di Pareyson, del quale occorre innanzitutto ricordare lo stretto rapporto con Schelling, alla cui opera dedicò studi essenziali, alcuni dei quali già da noi citati. L'opera alla quale intendiamo riferirci è *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, testo collettaneo curato da terzi perché rimasto interrotto allo stato frammentario dalla morte dell'autore.¹⁴⁶

Pareyson pone sin dall'inizio al centro del problema della libertà gli sviluppi dati al Neoplatonismo nel Romanticismo, e fa particolare riferimento a Schelling;¹⁴⁷ definisce inoggettivabile e inesauribile lo spazio della libertà,¹⁴⁸ e afferma quindi la necessità di un'ermeneutica del mito come esperienza religiosa che, assieme all'arte, fa parte del pensiero originario;¹⁴⁹ il mito è infatti un'esperienza originaria della verità, in contatto con l'inoggettivabile.¹⁵⁰ *Ermeneutica del mito non significa però traduzione di esso in programmi filosofici; il fallimento della filosofia moderna è consistito precisamente nella laicizzazione del Cristianesimo.*¹⁵¹ Il problema della libertà, come quello del Male, può essere affrontato soltanto nell'ambito dell'esperienza religiosa.¹⁵² Ciò posto, Pareyson torna al nucleo del mito biblico, a quel suo Dio/persona che, nell'affermare "Io son chi sono",¹⁵³ fonda la libertà originaria come abissalità divina nel contatto col Nulla,¹⁵⁴ e, al tempo stesso, il rapporto dell'uomo con Dio come Io e Tu, nel quale, per l'uomo, Dio non è un "Io", ma un "Tu".¹⁵⁵

La Volontà/libertà divina è situata a monte della nostra dicotomia tra razionale e irrazionale,¹⁵⁶ e fonda la libertà dell'uomo nel servizio di Dio, cioè di quella Volontà/libertà¹⁵⁷ che s'identifica con la storia, secondo Pareyson, in base alla seguente successione: gli atti liberi di Dio danno luogo a fatti storici; dunque "Dove c'è libertà ci sono fatti, e dove ci sono fatti c'è storia".¹⁵⁸ Nonostante questo sbocco metafisico, non certo mitico, Pareyson insiste tuttavia sull'irrealtà del dio dei filosofi; epperò la cosa non è in sé contraddittoria, quantomeno non più della *theo-logia*, perché ciò che egli propone è affidare il Dio-esperienza religiosa alla considerazione dei filosofi.¹⁵⁹

La successiva speculazione sul Male,¹⁶⁰ è in primo luogo una critica al Razionalismo e alla riduzione del pensiero a logica formale; non soltanto il Razionalismo non dà conto del Male,¹⁶¹ ma è stato orribile, nel disancoramento dal reale (cui dovrebbe tenersi fermo il pensiero) assistere al trionfo di un pensiero astrattamente formalista proprio negli anni succeduti all'Olocausto.¹⁶² Non per nulla, quando il sentimento religioso decade, prevalgono il "filosofismo" e lo "scientismo", che non sono in grado di affrontare il problema del Male; prevale perciò anche una concezione vacuamente ottimista che tende "a occultarlo e negarlo" con

¹⁴⁶ Torino, Einaudi, 1995: cfr. la *Prefazione*, ad opera di G. Riconda e G. Vattimo, che c'interessa ricordare anche per alcune sintetiche notazioni. Essi sottolineano infatti tratti salienti e costanti del pensiero di Pareyson: i legami col Romanticismo -in particolare con Schelling- e con l'Esistenzialismo; l'attenzione a Dostoevskij (a nostro avviso, assieme a Leopardi una delle principali rivolte critiche contro l'ottimismo illuminista e idealista); un rapporto con la "verità" che può fondarsi soltanto sulla libertà. Gli elementi messi in luce dai prefatori consentono di racchiudere il nucleo della posizione di Pareyson in tre capisaldi: il problema centrale della filosofia del secolo è la riflessione sulla libertà; Romanticismo ed Esistenzialismo non hanno esaurito il proprio ruolo propulsivo per la riflessione, che ripropone una ragione non illuministica, ma "romantica"; la libertà umana non può essere pensata se non nell'orizzonte della libertà divina. Questi tre punti hanno un evidente nesso e si rinviano reciprocamente; ad essi si connette l'ermeneutica di Pareyson, che i prefatori così definiscono (p. XI): "La teoria ermeneutica di Pareyson ha come esito ultimo l'idea di una ermeneutica dell'esperienza religiosa (ermeneutica del 'mito' quale è consegnato, oltretutto nella religione, nella grande arte), come statuto del discorso filosofico, che permette di preservarlo sia dall'irrazionalismo sia dal razionalismo nel riconoscimento di una razionalità che non sia dimostrativa o estensiva, ma chiarificatrice e universalizzatrice, in quanto sviluppa la carica di universalità implicita in quel 'pensiero originario' che è presente nel mito".

¹⁴⁷ *Ontologia della libertà*, cit., pp. 7-9.

¹⁴⁸ *ivi*, p. 12.

¹⁴⁹ *ivi*, p. 23.

¹⁵⁰ *ivi*, p. 25.

¹⁵¹ *ivi*, p. 26.

¹⁵² *ivi*, p. 27.

¹⁵³ *ivi*, p. 35; pp. 119-120. Pareyson chiosa variamente sino allo "Io sono chi mi pare" e respinge come estranea a questo pensiero l'insipida traduzione dei Settanta ("Io sono Colui che è").

¹⁵⁴ *ivi*, p. 37. Pareyson conosce Böhme, che cita a volte con qualche riserva.

¹⁵⁵ *ivi*, p. 120; non è un Io ma un Tu, perché non è valida (secondo Pareyson) la reciprocità che caratterizza l'interpersonalità nei rapporti umani.

¹⁵⁶ *ivi*, p. 124.

¹⁵⁷ *ivi*, p. 119, con riferimento a Oetinger. Dio si presenta dunque ambiguo rispetto alla nostra normativa (come ovvio per una figura pensabile soltanto miticamente); la Sua scelta per il Bene è *böhmianamente* la scelta di esistere (p. 52; cfr. anche p. 54 in n. 14, il tema è böhmiano); la scelta dell'uomo per il Male (sostenuta da Pareyson) è dunque da leggersi come "volontà contraria", anche se Pareyson non lo dice; essa origina, con la caduta, la storia come storia del Ritorno, che termina con l'Apocatastasi (p. 53). Pareyson legge il mito del *Genesi* come mito, ma, precisamente per questo, come luogo di "verità": cfr. p. 52, dove afferma che non si può leggere altrimenti la scelta di Dio per il Bene e dell'uomo per il Male; si tratta di una vicenda *intemporale* che non consente "sistemi" filosofici e "nessi logici" dimostrativi. Sulla necessità del pensare miticamente, cfr. le pp. 101-116: l'esperienza religiosa non teme l'antropomorfismo (un richiamo velato alla Qabbalah?); la demitizzazione non può sostituire il linguaggio mitico-simbolico, perché l'astrazione razionalista non aumenta l'adeguatezza là dove è comunque impossibile raggiungere il referente, e Dio è inattingibile ai concetti; perciò, rispetto alla trascendenza, l'espressione non simbolica è inadeguata e fallace. Dunque il simbolo preserva l'ineffabilità divina, mentre il concetto la viola; di qui l'importanza di tenersi nel *mito*, che è altra cosa rispetto alla sua contraffazione razionalista, la "mitologia". Quanto all'Apocatastasi, essa è la vittoria definitiva sul Male, che non è annientamento del Male, ma fine della separazione di Bene e Male (p. 74): un tema che ci è noto dalla Qabbalah zoharica.

¹⁵⁸ *ivi*, p. 136, corsivi suoi. Dal mito, secondo una logica diversa da quella di Lévinas, Pareyson passa qui ad una metafisica (ottimista) della storia; l'opera divina non resta evento atemporale, non è più mito; "Evento storico" viene definita, a p. 137, la vittoria di Dio sul Nulla.

¹⁵⁹ *ivi*, p. 146.

¹⁶⁰ *ivi*, pp. 151-292.

¹⁶¹ *ivi*, pp. 155-157.

¹⁶² *ivi*, p. 156.

logica illuminista; per questa ragione torna periodicamente d'attualità il Romanticismo, che non ha "ancora esaurito il suo ciclo storico".¹⁶³ Questo ci sembra un approdo importante, almeno nell'ottica delle nostre tesi.

Ribadita l'esigenza di un'ermeneutica del mito, che non può essere letta nella "concettualizzazione razionalista" che pretende "di estendere la conoscenza mediante la pura dimostrazione",¹⁶⁴ Pareyson fa un'importante osservazione, sempre nell'ottica delle nostre tesi: il Razionalismo è una scelta "ma non lo dice" (non dice il proprio carattere di scelta, cioè ideologico) "né lo può dire, perché la pura ragione non può riconoscere alcun inizio fuori di sé",¹⁶⁵ un inizio cioè in qualcosa di non dicibile, aggiungiamo noi, che è il desiderio del dominio.

Nell'ambito della propria ermeneutica che si risolve in una "interpretazione filosofica del cristianesimo",¹⁶⁶ Pareyson parte da una precisa constatazione: il Male non è una "*privatio boni*", è una *realità* ed è una consapevole trasgressione.¹⁶⁷

Il Male, dice Pareyson, è nel cuore della realtà come dissidio tra la sua instaurazione, che è scelta per il positivo e per il Bene, e "l'istinto di morte e distruzione, la minaccia della negatività"; questo dissidio "s'annida nel mistero del *Deus absconditus*" come possibilità, non nel senso che Dio sia *l'autore* del Male; Egli, in quanto libertà e "abisso", non è "fondamento" di alcunché, perché è "molto più che fondamento"; è l'uomo colui che rende il Male una realtà effettiva; il Male è la tentazione umana di ribellarsi contro il positivo divino; con la caduta viene rimessa in discussione la stessa scelta divina e la Creazione ne è pregiudicata e sconvolta, torna mera possibilità.¹⁶⁸ Questa bella esegesi del mito ci sembra decisamente böhmiana, con la *variatio* schellinghiana che elimina il dubbio episodio di Lucifero, e fa carico soltanto all'uomo della scelta per il Male. Si noti, che nei confronti della "forza" del Male, Pareyson si riconduce di fatto a Schelling (sia pure con riferimenti a Gerolamo e Pascal)¹⁶⁹ nel senso che vede un'eccellenza d'animo in chi fa il male, figura più affascinante del mediocre. Secondo Pareyson, v'è inoltre un nesso tra la realtà del Male e l'esistenza di Dio; il Nihilismo, che nega quest'ultima, perde infatti la capacità di distinguere.¹⁷⁰ Questa ci sembra una conclusione rilevante, perché mette in luce lo stupido ottimismo quale connotazione di ogni pensiero che abbia cessato d'interrogarsi sulla trascendenza; nei *Frammenti sull'escatologia*¹⁷¹ troviamo infatti sottolineata in primissimo luogo *l'ambiguità di Dio*. Non poteva essere diversamente, trattandosi di una figura mitica.

Un ultimo cenno meritano altre due notazioni di questi *Frammenti*, che mostrano il legame di Pareyson con la linea Böhme→Oetinger→Schelling, e con i suoi referenti cabbalistici. Dio, dice Pareyson, *non* è l'essere necessario (evidentemente, se fosse stato *filosoficamente* necessario, non sarebbe stato la libertà assoluta: la differenza tra il Dio della Bibbia e il dio dei filosofi è innanzitutto qui); egualmente non necessaria era la Creazione; Dio *c'è* perché *ha voluto* esserci (e questo ci sembra proprio Böhme); quanto alla Creazione, essa fu possibile soltanto perché Dio Si ritirò facendo un vuoto: e questo è lo *Tzimtzum*.¹⁷² Infine, il piano della Creazione prevede la "cosmicizzazione di Dio" e la "divinizzazione dell'uomo" quando Cristo porrà fine ai tempi; come afferma Oetinger, citato dal *B.E.W.*, "*Das Ende aller Wege Gottes ist die Leiblichkeit*".¹⁷³

Con questo *excursus* su un testo che ci è sembrato rilevante, chiudiamo i nostri rapidissimi appunti. Qualche riflessione ci sembra però si possa trarre in rapporto al lungo viaggio intrapreso tra lo Gnosticismo e il Romanticismo.

Il Romanticismo sembra aver costituito l'ultimo grande tentativo del pensiero occidentale nella creazione di un'utopia, con la sua ipotesi "idealrealista" di una necessaria armonia tra Io e mondo: nel suo risvolto sociale, essa prevedeva una società "organica" in grado di elaborare strutture armoniche con l'autorealizzazione dell'individuo. Il fondamento sul quale poggiava la dottrina romantica, era costituito da una *lunga elaborazione extraistituzionale* del messaggio testamentario; in ciò essa costituiva un'ultima tappa di un percorso iniziato con lo Gnosticismo. Tutto questo portava necessariamente al centro il problema della libertà, che a sua volta proponeva la revisione della metafisica della storia. Se la libertà dell'individuo rimette in causa in ogni istante gli apparenti percorsi -né potrebbe essere altrimenti- nessun percorso può darsi per scontato. Sinché il percorso era costituito da un piano divino, una ierostoria che la storia si sforza di mimare, esso aveva avuto comunque il crisma della certezza etica, e qualsiasi deviazione che lo revocasse in dubbio poteva esser letta come peccato e colpa, come tale destinata ad una certa, futura sconfitta, sino a quella finale dell'Anticristo -che non era un'astuzia della Ragione- ricacciato nel Nulla. Ma poi? secolarizzata *questa* storia, che cosa ne restava? il mito di un Progresso dei Progressisti contrastato dalla colpa e dal peccato "antistorico" di chi in quel

¹⁶³ *ivi*, p. 158.

¹⁶⁴ *ivi*.

¹⁶⁵ *ivi*, p. 164; cfr. anche p. 342.

¹⁶⁶ *ivi*, pp. 165-167. Pareyson afferma vigorosamente il proprio diritto di occidentale di fondarsi esclusivamente sul Cristianesimo, avanzando come ipotesi alternativa -ovviamente inadeguata- il Buddismo; non esplicita però il suo rapporto con le tante religiosità fiorite attorno al mito biblico, dal Giudaismo alle infinite varianti dello Gnosticismo, e, in generale, al variegato mondo che abbiamo deciso di seguire, *che è anch'esso occidentale, anche se non "Occidente"*. Le guide dichiarate sono Dostoevskij e Schelling.

¹⁶⁷ *ivi*, p. 167.

¹⁶⁸ *ivi*, pp. 178-190.

¹⁶⁹ *ivi*, p. 58; p. 214.

¹⁷⁰ *ivi*, pp. 227-229.

¹⁷¹ *ivi*, p. 297 sgg.; cfr. pp. 297-298.

¹⁷² *ivi*, pp. 314-315.

¹⁷³ *ivi*, pp. 327-328.

Progresso dai parametri umani-troppo-umani non vedeva nulla di buono? e chi avrebbe avuto l'*autorità* di fissare quei parametri, al posto di Dio? lo Stato? le *intelligentzie*? gli Storici di Regime? le maggioranze chiasse?

Il Romanticismo aveva anche tentato di pensare una storia che non andasse in un luogo certo e prestabilito, una dialettica polare senza *Aufhebung*, attraverso una "simbolica" peraltro incerta, dal fondamento psicologico; certamente però il problema principale di liberarsi della *metafisica* della storia restava irrisolto in una cultura "cristiana" per giunta non più *cristiana*, portatrice di un contraddittorio Cristianesimo secolarizzato. I grandi scismi, tra l'altro, avevano rafforzato nella religiosità di buona parte dell'occidente la componente veterotestamentaria della fede, rafforzando l'Occidente nella sua convinzione di "continente eletto": magari ormai soltanto per virtù tecnologiche.

Il tentativo di uscire da questo miscuglio, indigesto per coloro, individui o ceti, che non si sentivano sollevare sull'onda del Progresso, anzi, rischiavano di affogarvi, può aiutare a comprendere forse certe forme di "paganesimo revivalistico", tanto seducenti quanto improponibili. Se il problema restava però, e resta, *quello di uscire dall'orrore di una storia prescritta da chi sa chi*, quello di ritrovare la strada dell'utopia che sembra irrimediabilmente sbarrata dalle solide strutture di cui gode il moderno Occidente, allora una via per tornare a pensare una storia liberata poteva essere quella faticosa di rintracciare il fondamento della libertà dell'individuo nella storia. Il fondamento di questa libertà è veterotestamentario -il sistema degli dèi condurrebbe ad Ananke- ma resta tale soltanto se le vicende di quel Dio vengono lette *davvero* come un evento *mitico*; evento *esemplare*, irruzione della festa che si dà ad ogni istante *nell'*individuo. Anche attorno a Cristo, val la pena di ricordare, la disputa tra mitizzazione e storicizzazione dell'evento fu la prima disputa che si accese, tra Gnosticismo e Istituzione.

Per queste ragioni ci è sembrato utile ricordare alcuni pochi episodi del pensiero post-romantico, nei quali vengono in evidenza temi che a noi sembrano inestricabilmente connessi: il fondamento della libertà nella primogenitura di una volontà che pone l'individuo di fronte alla responsabilità di *creare* in ogni istante nuova e diversa storia; la *realtà* dell'Utopia, che da questo agire traspare nello scontro quotidiano con la datità del già-detto e già-fatto; la natura di una "verità" che non si "dimostra", ma si *mostra* come *testimonianza* e *periplo*; le aporie del Razionalismo e la necessità di superarle rivalutando un'altra forma di pensiero, quello mitico, che ha le stesse strutture di quello artistico e creativo in generale, con significativa sovrapposizione.

Ci sono sembrati, questi, percorsi intrecciati che conducono al medesimo luogo: la messa in discussione del Razionalismo come struttura di pensiero apparentemente ovvia, in realtà tale soltanto perché così consustanziale all'Occidente da costituirne la vera natura. Il Razionalismo ha quindi per l'Occidente il fascino dell'ovvio celato nella quotidianità, che lo esime dallo sguardo critico; se però ci si sottrae all'incantesimo esso appare allora con il suo vero volto: quello ideologico del dominio.

Mettere in discussione il Razionalismo non è dunque cosa facile, perché esso costituisce la struttura "socratica" della Ragione occidentale stanata da Lévinas: la Ragione, che viene premessa al rapporto con l'Altro, fa sì che quest'ultimo venga "letto" dopo un passaggio di riduzione al Medesimo, come nello sviluppo di un processo algebrico. Se la vita ha la precedenza, non vi è però "una" Ragione da premettere, vi sono soltanto infinite ragioni che *nascono di volta in volta* dagli infiniti rapporti con l'Altro.

Poiché però queste cose -ed altre- le abbiamo già dette e ridette inseguendo le nostre storie, e le storie che conosceamo sono andate esaurendosi, ci sembra giusto, come in ogni storia rappresentata, volgere all'Epilogo.

Epilogo - Una conclusione relativa

Abbiamo detto “Epilogo” e non “Conclusioni”, *et pour cause*; tra un Epilogo e delle conclusioni c'è una differenza che non consente di farne dei sinonimi. Se infatti pensiamo un Epilogo al suo posto, in una vicenda narrata, ci accorgiamo che esso “conclude” sì, ma soltanto relativamente a quel che si è narrato di quella vicenda, che di per sé non si conclude affatto in quel momento ma che, nell'intervallo mandato in scena, ha (perché lo *deve* avere) un valore parenetico concluso. L'Epilogo dunque conclude le vicende esposte alla luce dell'insegnamento che se ne può trarre, e, comunque, invita a riflettere su di esse; come tale, nella vita dello spettatore *dopo* la catarsi, esso rappresenta un Prologo (o lo dovrebbe, se il racconto ha raggiunto il suo scopo). Inoltre, per definizione, un Epilogo si riconnette al Prologo della narrazione, che riprende e prosegue con una differenza: nel frattempo s'è svolta l'azione e la catarsi ha portato chiarezza, non certo su ciò che v'è da fare, ma senz'altro su ciò su cui riflettere. L'Epilogo rappresenta dunque l'apertura di una riflessione gravida di futuro, messa in moto da un ciclo narrato e *narrativamente* concluso. Sottolineiamo l'aspetto *narrativo* perché nella nostra lunga vicenda storica, se il percorso è stato seguito in modo corretto, si deve concludere che non s'è concluso nulla; dunque sul piano concettuale non v'è nulla da concludere, se non l'assenza di conclusioni. Il ciclo narrativo è viceversa concluso perché *concluso* è il suo *compito*, che è quello di far riflettere, e quindi *aprire* una discussione: per il resto, lo ripetiamo, non c'è nulla che sia concluso o concludibile in sé.

Per questa ragione, perché raramente qualcosa si conclude davvero, è utile rivolgere lo sguardo alle spalle: coloro che vedono nel nuovo soltanto il nuovo parlano infatti per ideologia o ignorano l'antico, perché quel che v'è di veramente nuovo nel nuovo, è molto meno di quel che v'è di antico; e soltanto identificando l'antico che ci circonda, si può capire quel che v'è di *veramente nuovo* nel nuovo. Di antico, nella nostra vicenda, ve n'è molto (anzi, soltanto di quello c'interessiamo) perché l'Occidente, così com'è oggi, è l'ultima metamorfosi di uno scenario che si delineò con un singolare incontro, allorché in un sistema politico che si era conformato ideologicamente nella Ragione classica, giunse il messaggio testamentario. Qui non importa tanto sapere *quale* fosse quel messaggio: se c'è un messaggio v'è anche qualcuno che lo ascolta, e i messaggi divengono così necessariamente tanti quanti gli ascoltatori: non erano infatti seicentomila o giù di lì, le versioni della Torah?

La cosa si complica se il messaggio è quello di un Dio che intende mettere le mani nella storia, dichiarandola affar Suo. La storia si svela allora improvvisamente come ierostoria, e come tutte le cose fatte da Dio deve avere un senso; ma se Dio la vuol portare da qualche parte, l'uomo non può sapere dove, a meno di due condizioni: che Dio prenda espressamente il comando scendendo nella disputa -ciò che non Gli si addice- e che qualcuno sia in grado di tradurre in lingua umana il Suo linguaggio, ciò che è poco verosimile anche per la sbadataggine di Adamo che lo dimenticò. Se anche questo tuttavia accadesse, resta una terza condizione: tutta l'umanità dovrebbe intendere in modo uniforme quella traduzione, ipotesi che va oltre la stessa capacità divina di far miracoli. Una cosa è certa infatti, da quel che abbiamo potuto capire: l'uomo è irrimediabilmente libero d'intender come crede, tutt'al più potrà esserne punito. Il Dio della Bibbia aveva dato all'uomo tutta intera la Sua libertà; per Sé aveva tenuto il potere giudiziario ma tanto bastava per consentire all'uomo di sentirsi, in qualche misura, anch'egli un Dio.

Da quel momento, giunto cioè il messaggio, la vicenda si fece dunque tutta umana e nacquero le dispute; queste, a loro volta, hanno una dialettica interna molto rude: il diritto di ciascuno a veder le cose con la propria esperienza contro il potere di qualcuno a dar le regole. Il messaggio restò quindi sullo sfondo, come un invitato di pietra con il quale si debbono comunque fare i conti, ed entrò in scena l'ideologia, quella socratica, razionalista, della Ragione Una. La nostra opinione è che la tensione *teleologica* di ciò che abbiamo definito “Occidente” (con la maiuscola) nasca dal singolare incontro del messaggio testamentario con il razionalismo classico; ciascuno dei due *da solo* non sarebbe stato capace di tanto.

Una Ragione senza appoggio divino, era infatti così patentemente *ideologica* da non impensierire più di tanto i Sofisti, che ne conoscevano bene il retroscena; ma fu proprio uno di loro ad escogitare dialoghi con inverosimili interlocutori a fargli da compari, per mostrare che la Ragione era Una (la sua) e, come tale, valida *erga omnes* più o meno come un Dio Unico. Questo episodio non sarebbe stato tanto rilevante, se l'opinione di quel sofista non avesse coinciso più tardi con quella, sicuramente ideologica e politica, della classe dirigente romana, che aveva giudicato *pericoloso* il buon Carneade da Cirene, in realtà assai onesto perché sosteneva potersi *dimostrare*, grazie alla Ragione, assolutamente tutto, incluso il contrario. Fu Roma a riscoprire il razionalismo classico nella sua versione normativa; fosse stato per i Greci, esso era andato lentamente naufragando verso lo Scetticismo, che costituisce il suo giusto approdo.

L'alba apollinea dell'Impero di Augusto, come aveva ben visto Bachofen, fu dunque il luogo dove si trovarono a convergere Ragione e Potere; e casualmente lì dentro, da una periferia agitata, cadde il messaggio cristiano. L'evento fu certamente opera del Fato.

Il Dio della Bibbia, e tutto il Millenarismo e l'Apocalitticismo giudaici, infatti, non sarebbero stati in grado, da soli, di costruire *questo* Occidente con la sua convinzione di costituire il traguardo della storia, in quanto luogo ove essa svela i suoi piani; per giungere a tanto era necessario che la Ragione (quella egemone) conseguisse finalmente il carisma divino per essere davvero valida *erga omnes*, e il Dio della Bibbia mal si prestava a tutto ciò; in tanti secoli, nonostante il Suo carattere sanguigno, Egli non aveva manifestato alcuna *passione* al riguardo.

Perché, sia detto per inciso, nonostante l'apparente contraddizione, esiste una "passione per la Ragione": è il desiderio del *dominio*; prima sull'interlocutore, poi, chissà. Il Dio della Bibbia viceversa, magari S'irrita e colpisce, ma sempre in un rapporto interpersonale che non invoca ineluttabili necessità.

Il Dio della Bibbia inoltre era il Dio di un popolo nel duplice senso del genitivo, così come nel duplice senso del genitivo era il Dio del Libro; lo stretto legame e la natura mitica non Lo rendevano facilmente esportabile e astrattamente universale. Perché ciò accadesse era dunque necessario un gesto clamoroso, quello che fece ai tempi di Augusto cogliendo l'attimo con infinita Sapienza.

Un Dio che Si fa uomo è un'altra cosa. Innanzitutto diventa un Dio che Si mette in rapporto con l'umanità *tutta*, schiudendole orizzonti da non sottovalutare: soltanto un simile Dio *può* essere un Dio universale. Quel che più conta però per i nostri sviluppi, è che un Dio che Si fa uomo, lo voglia o non lo voglia, *esce dal mito ed entra nella storia*. Questa, per verità, era una Sua antica ambizione: abbiamo già detto che Egli aveva avvocato a Sé l'indirizzo della storia; ma il Millenarismo e l'Apocalitticismo che aveva fatto sorgere restavano pur sempre, in mancanza di precise istruzioni, petizioni di principio di chiaro sapore etico, e nulla più. Ora no; ora, entrando di Persona nella storia, Egli si sottoponeva, almeno in parte, alla parametrizzazione razionale; diventava cioè, almeno per gli eventi terreni, circoscrivibile, misurabile: in altre parole, Si trovava a fianco la Ragione, a quei tempi ancora nubile. Pericolosa compagnia, la vicinanza di chi aveva necessità di accasarsi molto in alto: e chi, più in Alto di Lui?

L'incontro non fu tuttavia né semplice né rapido; né, soprattutto, diede mai origine a un matrimonio ben riuscito; troppo diverse le famiglie d'origine. Cominciarono gli Gnostici, come si sa, a far confusione. Gli Gnostici non amavano la Ragione, tantomeno la storia, perciò preferivano considerare quel Dio comparso all'improvviso come un mito, non come un personaggio storico, un mito di libertà, quindi inconciliabile con l'inventore di questa valle di lacrime. In realtà, a parte le rivendicazioni che covavano, si affidavano anch'essi alla Ragione, ma in modo maldestro. In generale comunque, per il vecchio Dio del Libro le cose si mettevano male: il Suo popolo si stava rivelando terribilmente irragionevole nel rifiutare i luminosi benefici dell'Impero. L'idea buona l'ebbe Giustino, e Ireneo compilò l'atto notarile: il Dio storico andava unito alla Ragione affinché entrambi ne guadagnassero in rispettabilità; il vecchio Padre, il Dio mitico, avrebbe conosciuto gli onori del *pater familias* come Saturno, ma era ben chiaro che il Suo tempo s'era concluso. I Gioachimiti furono forse un po' irruenti, ma non si può negare che avessero argomenti per pensarla come la pensavano, in materia di Regni successivi.

Nel frattempo, tornato il Dio storico nei Cieli lasciando la Ragione ad amministrare le cose della terra, strane idee andavano maturando riguardo al problema del tempo, della storia, e della loro fine. Come si sa, questa era una vecchia promessa che il Padre aveva fatto agli scontenti per bocca dei Profeti, i quali però, illetterati com'erano, e pastori, figli d'un popolo tanto puntiglioso e caudico quanto inconcludente, non erano mai riusciti a fornire ragguagli precisi sull'evolvere del fenomeno; neppure quando davano delle cifre, riusciva loro di esser chiari. Ora però, le cose andavano chiarendosi sul serio.

Un Dio che entra di Persona a far parte della storia con tanto di estremi anagrafici censiti, non lo fa per una qualche bagattella: come minimo viene a cambiarne il corso, ma soprattutto viene a dar di persona e per la prima volta, deliberatamente o meno, indicazioni precise. Da quel momento vi sono infatti inconfutabili dichiarazioni registrate da testimoni attendibili, delle quali non è lecito dubitare. Le conseguenze furono molteplici, e di non lieve impatto.

In primo luogo fu evidente che i Profeti avevano fatto il loro tempo: il loro linguaggio sconcertante diveniva inutile in presenza di precise affermazioni del Primo responsabile, affidate al più fededegno degli interpreti, la Ragione, che ora, grazie alla stipula della procura, aveva trovato un ruolo all'altezza delle sue ambizioni giovanili, farsi Sigillo della Verità. Oltretutto, le sue spiegazioni erano finalmente comprensibili, almeno a tutti coloro che convenivano che il formalismo logico -matematico! corresse poi un francese- costituisse il ritrovato linguaggio di Adamo.

In secondo luogo, il prender corpo puntualmente nella storia, nell'*hic et nunc*, d'una promessa sino allora vagante nei cieli, indefinibile e incircoscivibile come nuvole che corrono, stava a confermare che i tempi avevano davvero una direzione, che andavano verso un porto di sicuro. C'era da domandarsi, è vero, *quale* fosse questo porto, e *dove*, e *quando* si sarebbe approdati, ma se la via era la storia, l'unico modo per venirne a capo sarebbe stato il porsi fiduciosamente all'opera per tragarla con esattezza la direzione; il resto sarebbe stato facilmente calcolabile; per tutti i rilevamenti e i calcoli era poi disponibile sul posto la Ragione. La storia andava facendosi perciò un luogo ambiguo: marchio della colpa dal quale liberarsi al più presto, percorso penitenziale, ma anche immenso tracciato dalle infinite varianti -come certi alvei torrentizi o certe piste del deserto- lungo il quale spedire staffette in avanscoperta per tornare con l'attesa notizia: l'approdo è vicino, è là, oltre quei monti. E allora tutti in marcia fiduciosi, e guai a dubitare sulla direzione.

La grande speranza di molti, era che dietro quei monti finisse il mondo; non era follia, era la coerente logica religiosa di chi sapeva che la cosa era ormai certa, anche se purtroppo restava l'incertezza sulla data. D'altronde, se qualcuno ancor oggi si facesse venire idee simili, sarebbe un grave errore sorridere di commiserazione. Coloro che s'affannano a saltare su tutti i carri che incontrano, per la loro smania di correre non guardano mai il paesaggio attorno. Se lo facessero, si accorgerebbero che lungo la strada molti mondi son davvero finiti. Il mondo è finito mille volte, tutte le volte che l'ideologia egemone si è rivelata incapace di dare un senso alla vita. Il mondo finisce in ogni istante, anche ora siamo alla fine dei tempi per tutti coloro che vedono un sistema di valori smentito dai fatti: questo è il volto enigmatico e sfuggente del Male, che non avrà la tangibilità dei concreti mali fisici cui si riferiva il realismo del ciabattino; non sarà l'odiosa malasorte segnalata dal popolo dei Verdi; ma non per questo è meno reale, anzi, tanto più lo è quanto meno è spiegabile. Detto con maggior precisione: è Male per coloro per i quali non è spiegabile. Il mondo, dunque, finisce quotidianamente; dentro di noi, ma non soltanto.

Non si tratta, d'altronde, di avere narici troppo sensibili all'odore della putrefazione, potrebbe trattarsi anche di narici sensibili al profumo di qualche nuovo sbocciare. Vero è che, in generale, chiunque giunga al tramonto della propria esistenza o delle proprie speranze, è portato a confondere il proprio tramonto con il tramonto del mondo; a noi però è sembrato di scorgere davvero, negli ultimi decenni, il tramonto di un mondo. Certamente ne sorgerà un altro, forse è già sorto, ma nel crepuscolo (dell'alba o del tramonto) non ci riesce di scorgere distintamente le differenze. Ad ogni buon conto, tra la fine degli anni '60 e quella degli anni '90, un tramonto -secondo noi- c'è stato, che un giorno si potrà forse meglio definire.

Comunque sia, quel che vogliamo dire è che chi attendeva la fine del mondo non soltanto non era un folle, ma aveva anche qualche valida ragione; si trattava, quantomeno, delle ragioni della sofferenza, le stesse degli Gnostici e dei loro discendenti. A costoro però non importava tanto che il mondo finisse, quanto tirarsene fuori già sin da subito; evidentemente, neppure a loro garbava *quel* mondo, tanto più che si ritenevano di ben più eletta origine. La cosa, vista con gli occhi di oggi, non desta scandalo: al più potremmo considerarlo un problema di opinioni. Ai loro tempi però, le opinioni non esistevano, perché un'umanità un po' meno frivola "ragionava" con la religione. Allora gli Gnostici, oltretutto folli, furono considerati anche ingrati e malvagi, forse viziosi: come si poteva non amare un mondo creato da Dio in pieno accordo con la Ragione? Il momento peggiore però, venne più tardi, quando Gnostici e Millenaristi s'incontrarono (in fondo, i loro erano stati percorsi paralleli) e decisero di por mano loro, visto che erano di eletta origine, a far finire un mondo che, da solo, non voleva saperne.

Certamente la religione è pericolosa, le opinioni sono molto più tranquillizzanti: mutevoli e leggere come piovgerellina di Marzo, non revocano in dubbio gli assetti, anzi, ne fanno parte, spolverano e rinfrescano l'ingranaggio un po' muffito della *routine*: lo *Speakers' corner* è il miglior custode di Sua Maestà. La religione no; anche quando non si è più credenti, in essa si esprimono tutti i parametri -quelli razionalizzabili e soprattutto quelli non razionalizzabili- che regolano i valori, i rapporti col mondo, il modo di essere di un'area culturale o di una comunità. Per la religione si può morire, per uno scambio di opinioni si prende un tè. La religione, anche quando è razionalmente accantonata, costituisce comunque la soglia con la quale debbono fare i conti tutti gli schemi razionali che pretendono di entrare in quell'area; una soglia che, sul lungo periodo, tende ad imprimere la propria forma, più che a farsi deformare.

Il Dio di un popolo è l'utopia di un popolo, ciò che quegli uomini vorrebbero essere, ciò che essi considerano "perfezione"; così come ogni eresia ha rappresentato la tensione ad un modello di società. Per questo la religione è quanto di più fondante possieda una comunità, e non ha importanza "credervi" o no, non ha importanza domandarsi se le cose in cielo stanno davvero come si dice, perché *quel* Dio, con i Suoi caratteri, è stato creato da *quella* cultura per esprimerVi l'inesprimibile. E non è poi certo che non esista davvero, se non altro come luogo del senso: la trascendenza è insopprimibile in un discorso *sensato*.

Per questa ragione una storia della religiosità (che non sia l'accademica e astratta Storia delle Religioni) è elemento importante di ogni storia che si voglia scrivere, perché aiuta a strappare il velo alle ideologie; la continuità del dis-senso fa intendere che il problema del senso non è suscettibile di "superamento".

Di questo problema, l'Occidente sembra aver perso coscienza, così come sembra aver perso memoria che tutte le sue strutture ideologiche non rappresentano altro che l'evoluzione secolarizzata -*ma tutt'altro che laica*: esser laici significa ammettere di potersi muovere soltanto entro la falsificazione ideologica- di una cultura religiosa, quella nata per l'appunto dall'inverosimile connubio di mito testamentario e Ragione. Questa dimenticanza pone oltretutto l'Occidente nella condizione di *poter dimenticare* tutto il passato che è nel suo presente, e questo costituisce un altro risvolto della stessa ideologia. "*Il faut être absolument modernes!*" perché soltanto così si può proclamare l'obbligatorietà del moto e della sua direzione, ciò che costituisce precisamente l'ideologia di un Occidente che ha secolarizzato il *télos*.

Questa secolarizzazione è dunque l'opera della Ragione, divenuta pian piano padrona di amministrare a proprio vantaggio l'eredità di quel Dio, che col passar dei secoli sembrava sempre meno propenso a ritornare, come aveva promesso; aveva però lasciato a sorvegliar la scena il suo Paraceto -lo Spirito- perché della Ragione non si fidava troppo; le due vicende andarono perciò divergendo. La prima costruì le Istituzioni, il secondo mise in subbuglio l'oriente, e non solo: a lui si rivolsero infatti, da quel momento, le vittime d'infinita astuzie.

Sotto l'amministrazione della Ragione, l'Occidente aveva trovato di che identificarsi con una straordinaria novità, l'eguaglianza, figlia della falsa tolleranza, che come tutte le opere della Ragione sembra fatta apposta per calpestare le differenze. Vero è che dichiararsi eguali è sempre meglio che scannarsi di notte o rinchiudere i diversi in qualche recinto e contrassegnarli; ma anche nell'eguaglianza c'è la violenza del dominio. Il suo affermarsi in coincidenza con l'inizio dell'espansione planetaria non è al di sopra di ogni sospetto.

Tutto il Razionalismo è di per sé cosmopolita; esso è sempre stato, a Roma come oggi, la cultura di una classe egemone trasversale, ideologicamente funzionale ad essa perché, azzerando la differenza, ha lo straordinario dono di pretendersi valido *erga omnes*. Come tale esso è destinato ineluttabilmente a scontrarsi con altri interessi che non possono evitare di strutturarsi, e *contrario*, attorno ai localismi e ai particolarismi religiosi. Queste cose si chiamano con un certo disprezzo nazionalismi e integralismi, i primi insostenibili dinnanzi alla ragione economica, i secondi dinnanzi alla Ragione *tout court*. È sufficiente che l'ideologia cosmopolita e il trasversalismo egemone non siano più in grado di garantire la cuccagna per tutti, che le cose si rimescolano: il dissenso di ogni genere è sempre la risposta di piccole borghesie, piccole aristocrazie, clero minuto. La crisi del piccolo funzionario nel Tardo Impero è una vicenda non dissimile.

Acquista perciò rilievo la situazione che vede Ragione e Spirito agire ciascuno per proprio conto. Ogniquale e dovunque si rompeva un equilibrio, c'era sempre qualcuno che parlava a nome dello Spirito, e persino chi si spacciava per lui, o quantomeno per il suo involucro.

Qui il discorso si fa serio, perché forse la cosa più chiara che è sembrata emergere dal nostro racconto, non sempre lineare, non sempre garantito da una qualche certezza, è che Ragione e Spirito si sono divisi il campo come due che si contendano un'eredità: la Ragione sempre associata alle Istituzioni, loro usbergo pronto a rintuzzare l'assalto dei marginali con lo strumento sacro della Norma; lo Spirito sempre invocato dalle torme degli assediati come grimaldello celeste nell'assalto alla porta blindata del Potere. Lo Spirito è infatti per sua natura bellicoso, e chiunque si trovi ad essere invasato dal suo soffio imprevedibile è poi costretto ad articolare il dettato come può, facendo megafono della propria voce e percorrendo le contrade in un'agitazione incontenibile. L'invasato dallo Spirito è dunque sempre un pericolo per l'ordine, anche quando si limita a comunicare l'evento sottovoce a pochi Adepti, perché finisce sempre col costituire una comunità di diversi.

Dal Libero Spirito in poi, la diversità dell'occidente si è sempre rivolta a lui nelle forme più varie; dalle folle dei Begardi -che ricordavano stranamente, nei costumi, i Messaliani di Bisanzio- ad altri, più bellicosi anche quando erano fraticelli, che avevano preso molto sul serio la notizia di una sua imminente discesa. Sarebbe ingenuo considerare tutti costoro degli ingenui; questo atteggiamento fa parte della spocchia accademica di una Cultura che da troppo tempo si pensa catafratta nelle quattro ideuzze coltivate dietro il recinto eretto per lei da un'economia e una tecnologia, quelle sì, davvero potenti. La società moderna, figlia di un colossale sforzo e di non infondate ragioni, si è costruita attraverso infinite decisioni; poi ci sono le trombette, che nel loro parco-giochi possono suonare a piacimento, anche contro; tanto, non sono certo le trombe di Gerico, tantomeno dell'Apocalisse.

Coloro che invocavano lo Spirito dovevano essere davvero pericolosi, e lo mostrarono in più di qualche occasione; non si spiega altrimenti la violenta repressione da parte delle Istituzioni rette dalla Ragione, che non prendevano la cosa a scherzo e delle quali si può dir tutto il male che si vuole, fuorché pensare che fossero manovrate da chi non sapeva quel che faceva. Anche quando furono ridotti a più miti consigli, e si chiamarono Spiritualisti, furono i marginali a preparare il grande cambiamento costituito dal trasferimento nel profondo di Colui ch'era sempre stato posto in Alto, dopo aver mostrato *en passant* che poteva star benissimo anche in basso, perché era di casa ovunque.

Allontanare il punto di riferimento ha sempre costituito lo stratagemma della Ragione, dai Faraoni in poi, perché soltanto le sue geometrie avrebbero così potuto darle le coordinate; ma qui c'interessa puntare l'attenzione su un altro aspetto della vicenda, quello per noi fondamentale: quei portatori di un pensiero diverso costituivano una reale alternativa, utopica e perdente quanto si voglia, ma non irrilevante, anzi, tanto rilevante da riuscire a lasciare il segno. Sciocca, se mai, è l'eterna rifrittura razionalista e scienziata, che ignora il luogo dove nasce il pensiero e la storia soltanto perché esso non ha coordinate topografiche, è in U-topia.

Ora, questa faccenda dello Spirito che scende in terra ha una storia lunga e tortuosa, perché la sua prima iniziativa fu quella di protestare contro l'esilio nel quale pretendeva di cacciarlo la Ragione, alla quale una sua discesa era stata più che sufficiente (anzi, le aveva dato non pochi grattacapi). Perciò essa si era affrettata a rispedirlo in Alto, vietandogli tassativamente altre bravate; ma lui, abituato a presentarsi dove meglio credeva, non aveva mai rinunciato a sortite di ogni genere nei luoghi che gli erano cari. Sappiamo come andò la vicenda da quelle parti: iniziò con Elchasai e finì con Maometto.

La cosa è tanto più rilevante, in quanto precisamente dall'Islam giunse quel modo irragionevole di pensarla che provocò guai a non finire nel bel crogiolo medievale: dal Libero Spirito all'alchimia, entrambi destinati a proseguire il viaggio insieme agli agitati discendenti di Gioacchino. Questa non è che una delle vicende con le quali la dissolutezza dell'Oriente venne a disturbare l'ordine austero dell'Occidente; l'altra veniva dai Balcani ma non era del tutto priva di rapporti con la prima, almeno in ciò che era a monte di entrambe: la lettura di testi sconsigliati, di provenienza orientale, e un rapporto frenetico con lo Spirito. Di

queste lontane, comuni ascendenze entrambe dovettero avere una qualche memoria quando, dopo la conquista turca, le loro storie s'intrecciarono in un guazzabuglio.

Dunque, una seconda vicenda nata in oriente disturbò l'Occidente; e lo disturbò sintantoché quest'ultimo non prese decisamente le distanze col passato. Crociate si chiamavano le spedizioni contro l'Islam, Crociata si chiamò anche la guerra contro i Catari, e una Crociata che aveva sbagliato rotta mise fine alla vecchia Bisanzio, quella grande d'un tempo. Curiose coincidenze.

L'Occidente ha sempre avuto una gran voglia di dichiararsi altra cosa dall'Oriente, o, per meglio dire, di considerare quest'ultimo come Altro. Il XIII secolo è il suo *haut lieu*; un Impero sulla difensiva dopo Manzikert (1071) cade di schianto ad apertura di secolo; non molto più tardi crolla il mondo ismailita, dove così potentemente era stato elaborato un pensiero diverso; il 1244 vede la caduta di Montségur e inizia l'agonia del Catarismo; gli Stati si accentrano, si "razionalizzano" e inizia la tremenda crisi sociale del XIV secolo. Anche oggi l'Occidente si sta razionalizzando, è una tradizione.

Così l'Occidente prende il largo dai porti orientali e meridionali del Mediterraneo; forse si potrebbe dire che la stessa ideologia di "Occidente" altro non è che questo sforzo di creare l'Oriente come scarto e tentar di dimenticare le proprie origini. Come tensione al *tèlos* o come rifiuto delle origini, l'Occidente sembra ossessionato dal bisogno di fuggire dalla propria storia. "Occidente" come fuga dalla realtà? Singolare vicenda, per razionalisti e storicisti.

Ciò che si oppone a questo "Occidente", ciò che noi abbiamo definito "altro occidente", potrebbe sembrare allora stranamente simile al cosiddetto "Oriente"; ma non si tratta di somiglianza, tantomeno di stranezza. Se abbiamo capito bene quel che ci siamo raccontato, c'è un'unità culturale iniziale dell'area mediterranea (non sapremmo come definire meglio l'ambiente da noi esplorato) alla quale tenta di sottrarsi da secoli la fabbrica dell'Occidente, ma che ha lasciato molte pietre nell'edificio. L'oriente europeo e mediterraneo, il Medio oriente, costituiscono una realtà al tempo stesso estranea ed interna all'occidente (quello vero, con la o minuscola) una realtà che ha a che fare con lati oscuri ed emarginati di un messaggio diversamente recepito da orecchie poco sensibili al canto della Ragione. Alla storia che ignora l'utopia, si oppone un'utopia che non si cura della storia: ne esce valorizzato l'aspetto esplosivo del messaggio.

Sinora il rapporto geografico tra l'Occidente e l'alterità è sempre stato quello di un'isola assediata, o anche quello di un palazzo lustro e lucente che riesce ad espungere *fuori* di sé, ma anche *attorno* a sé, le proprie scorie. L'Islam fu la religione del pulviscolo che circondava i troni di Bisanzio e Ctesifonte, delle varie forme di emarginazione -geografica, culturale, etnica, politica, sociale- che li circondava e ne penetrava le strutture. L'Occidente non avrebbe mai sviluppato un proprio "Islam", non diede spazio a nuovi Profeti; tutto rimase allo stato di "eresia" perché troppo forte era l'egemonia di una cultura razionalista classica. Ciò che l'Occidente rifiutava -l'aspetto esplosivo del messaggio- si sviluppò attorno ad esso come forza estranea; oggi l'Occidente ha qualche incubo quando percepisce l'alterità insinuarsi come un miasma, un mostro gelatinoso capace d'infiltrarsi e gocciolare dalle sconnesse dell'uscio.

È possibile che la globalizzazione restituisca all'Occidente quest'alterità come fatto interno? che gli ritorni ciò che esso ha espunto? che glielo torni non tanto, o non soltanto, come risultato d'emigrazione, quanto come nuovo coagulo di alternative troppo a lungo dimenticate nel corso di due secoli di felice arricchimento collettivo? Se due rami scendono da uno stesso ceppo, è sempre possibile che in qualche circostanza di famiglia tornino ad incontrarsi.

Una cosa che andrebbe restituita all'Occidente, il cui *Dasein* disdegna il cibo, è il corpo. L'Occidente adora il corpo -lo lustra, lo nutre, lo misura, lo migliora in palestra, lo gode sessualmente, lo cura (anche con innesti) lo glorifica nelle arti- ma finge di non averlo: forse perché non ha fame. Se si deve sognare un Millennio, è ben comprensibile che Papia lo sogni come Cuccagna; se si deve vivere, e magari morire, per il paradiso, non è male trovarne uno come quello islamico. L'aldilà occidentale è l'apoteosi di forme senza corpo il cui unico passatempo è il canto gregoriano; anche il corpo spirituale non ha gioie corporee: è la cultura egemone, che ha tutto l'interesse a distogliere l'attenzione dalle cose terrene. Il nostro aldilà è ideologico.

Coerentemente, è bandito il "pensare concreto"; l'intelligenza della materia fu il sospetto d'un Giudeo e l'ipotesi di alcuni eretici da rogo. Vi è un tantino di alterigia nell'attributo "popolare" assegnato a forme di Panteismo e di Neoplatonismo: è un negare dignità di pensiero al pensare diverso. La tensione a divinizzare il mondo nasce dalla speranza che il mondo possa cambiare, e questa è certamente una speranza "popolare": ma che c'è da disprezzarla? È certamente vero che inseguendo nuovi cieli e nuove terre si son presi abbagli tragici; ma non è stato dei più candidi il ruolo di chi si preoccupava di non cambiare il cielo, per conservare immutata la terra. L'anima platonica è sempre stata così: un po' idealista, un po' sporcacciona, sospira il cielo ma s'infila nottetempo negli angiporti della *hýle*; l'ideologia impone la Norma, ma non ignora la realtà.

C'è uno stretto rapporto tra cultura e potere; si fa più facilmente la storia della prima perché appare meglio all'esterno, e poi è più variata; il potere è monotono. Il loro rapporto è ambiguo; la cultura non ha la forza, la forza è *nel* potere: "nel" e non "del", perché il potere non è un corpo estraneo e malvagio che incombe ma si può anche abbattere, è il risultato delle tensioni interne di una società e dell'esigenza di un loro equilibrio; la sua forza terribile è quella del baricentro. La forza però nasce da un qualche consenso, e non può esercitarsi senza ideologia; la cultura può criticare l'ideologia, dunque può spostare o alleggerire quel

baricentro. Criticare è diverso da eliminare, l'ideologia è ineliminabile perché costituisce la razionalizzazione delle tensioni-desideri in gioco. Dunque, la conclamata "fine dell'ideologia" è la più sfacciata delle ideologie, quella di un potere che vuol fare i comodi propri in silenzio, presentando una superficie liscia e impenetrabile alla critica, dichiarando ontologicamente infondati i problemi di chi non è d'accordo. Essa è perciò anche l'ideologia che sorregge l'Occidente storicista borghese, che ritiene se stesso punto d'arrivo obbligato per la storia del pianeta e che riguarda il futuro come pieno dispiegamento di se stesso, trionfo sull'errore, sul Nulla, su realtà *antistoriche*. Il rapporto equivoco del potere con la cultura si legge precisamente in questo: neppure Roma fu pensata eterna dalla sua classe dirigente, che fece bene i propri conti preparando il Medioevo, ma fu cantata tale dagli stipendiati.

C'è da domandarsi quanto dell'ideologicità dell'Occidente si connetta al fatto che l'Occidente ha sempre visto se stesso come luogo geografico del tramonto, quindi, per metafora, del compimento, modello finale del pianeta, suo traguardo. Anche quando guarda nostalgico all'Oriente, come fecero i Romantici che compresero la condizione scissa dell'occidentale, lo fa come nostalgia di una nuova infanzia, esperienza dalla quale far maturare un nuovo Occidente. Pensare "occidentalmente" sembra dunque la condanna di questo Occidente-moloch, che spera di restare immortale nutrendosi di carne giovane. La sua forza, d'altronde, è precisamente in quella sua religione così diversa dalle altre, che lo costringe a occidentalizzare il pianeta; la religione è lo specchio di un radicato rapporto col mondo, perciò, per equalizzare, occorre prima passare di lì. Non sarà mai la Ragione occidentale a convertire il mondo, il mondo può assumerla soltanto a fini strumentali; per occidentalizzare davvero il pianeta, sarebbe prima necessario cristianizzarlo per un paio di millenni: inverosimile. Perciò l'effetto dell'occidentalizzazione potrebbe risultare imprevedibile nella prospettiva di un inconscio storicismo introiettato. L'effetto della "modernizzazione" e dell'arricchimento, del risveglio generale di altri popoli, potrebbe portare al risveglio di culture, nazionalità e religiosità antagoniste. Forse non c'è un futuro "occidentale" per il pianeta, il fatto che oggi si possa sospettare questa evenienza rende di nuovo attuale una concezione della storia senza *télos*, che non va in alcun luogo. Se così è, si tratta soltanto d'un cambio d'ideologia -siamo tutti ideologici- ma una domanda sorge improvvisa: l'occidente ha impiegato secoli per metabolizzare culturalmente la fine di Roma e inventare altri percorsi radiosi: che cosa accadrebbe se dovesse finire anche *questo* Occidente?

Quest'Occidente, espandendosi anche ad occidente dell'Occidente, appare oggi una realtà *quasi* planetaria; è un mondo cosmopolita dai vertici transnazionali dove regna sovrana la libertà: quella di chi, sufficientemente indifferente alla complessa irripetibilità della propria presenza nel mondo, è felice di diventare un ricco liberto. Perciò anche la cultura si fa un vanto di essere cosmopolita; ricordare che la cultura -come pensava Schleiermacher- è una profonda conformazione del nostro modo di essere, come la religione, e perciò è tale soltanto se radicata in qualche luogo, appare terribilmente *rétro*.

Il problema della cultura e quello della libertà hanno qualche contatto, se il vero problema dell'individuo è quello di una società che gli consenta di essere se stesso -sinché ci sarà un individuo ci sarà dissenso- non di essere un liberto. C'è un futuro? in un tempo passato non troppo lontano sembrava ci fosse un *trend* molto chiaro: con lo sguardo a oriente si attendeva un sole avveniristico, ormai già tramontato. Il futuro è divenuto passato, e il passato liberale, che sembrava passato, sembra partorire il futuro. Cose che accadono a chi scruta il cielo della storia nella convinzione che anche lì gli astri abbiano un corso certo. È comunque sempre bene ricordare che difficilmente vince il "migliore": come notava Veblen, la società competitiva sviluppa e premia i temperamenti delinquenziali. Anche nella cultura vi sono segnali di cattivo auspicio: la raffinata tecnologia industriale del cosmopolita vende sul mercato multinazionale la sua luccicante paccottiglia; chi canta fuori dal coro è il dilettante di Adorno. Il *laquais*, che ha per astro il padrone e per luce il servizio, sprezza per zotico chi ignora l'etichetta del Palazzo. Così l'arte contemporanea è un fenomeno perverso, non perché vittima di un naufragio estetico, ma perché testimonia la non-resistenza al naufragio dell'uomo. Ciò che nell'uomo è il non-mutevole è dichiarato morto, secondo la tecnica commerciale di rinnovare rapidamente la moda per tener desto il mercato.

La cultura tende dunque a parlare la lingua del potere: nulla di strano, abbiamo già visto che Dio stesso parla il linguaggio delle classi egemoni. Uno degli ostacoli principali alla "comprensione" della logica degli emarginati, la loro rigorosa impossibilità di essere ascoltati, dipende dal fatto che essi non possiedono il linguaggio colto, attraverso il quale detta le proprie leggi il Dio degli egemoni. Di loro si ride: Leotardo è ucciso dall'impari confronto con il sapiente vescovo, l'interrogatorio del Bâb è un susseguirsi di sarcasmi. Riportammo altrove per esteso l'interrogatorio della ragazza di Reims e le considerazioni di Anna Comnena su Basilio il Bogomilo: non conoscere il latino, non esser pratici delle arti del mondo, è lacuna inaccettabile. Il minimo che si rimprovera ai dissidenti, per esempio ai Taboriti, è l'impreparazione filologica. Visto con la logica di chi sa stare al mondo, Basilio è un idiota; "*ydiota illitteratus*" è il giudizio ripetitivo sul dissidente; la cultura rurale è l'oggetto abituale della derisione, i suoi santi sono banditi, le sue forme devozionali represses; dagli Gnostici in poi, se non si è pazzi, si è criminali o viziosi. Qui non è in gioco semplicemente la lotta ideologica, c'è qualcosa di più grave: il Razionalismo è un pensiero che non può pensare il diverso senza smantellare il proprio stesso fondamento. Questo discorso si può estendere a tutti i saperi di tutte le Accademie di tutti i tempi, incluso il nostro: tra cultura ufficiale e potere vi è un legame indissolubile; chiunque abbia detto qualcosa di nuovo e rivoluzionario ha parlato un linguaggio "diverso". Anche oggi arte e cultura ufficiali sono

forme di conservazione; più abili, includono anche un falso dissenso. Ora, il fenomeno che abbiamo tentato di capire e descrivere, riguarda precisamente quel “pensiero del cambiamento” che ci è sembrato di scorgere tra Gnosticismo e Romanticismo, e che abbiamo ritenuto connesso al modo in cui fu inteso il messaggio testamentario da parte di molti: la possibilità di parlare un linguaggio diverso con la piena coscienza di esser con ciò portatori di valore.

Se c'è un “valore” che l'occidente sembra esser riuscito ad esportare nel pianeta, è precisamente questa tensione al cambiamento, cioè lo slancio utopico, l'Utopia come tentativo di adeguare la realtà al desiderio; ciò non significa che il mondo si sia fatto “occidentale”, perché ciascuno ha la propria utopia, fondamento essenziale, ineliminabile ma anche inesprimibile, di ogni cultura. La ricerca del nuovo è negazione del già-accaduto, come tale non è razionalizzabile; lo diviene col tempo, tramite la testimonianza del fare, ma a questo punto entra a sua volta nel già-fatto.

I Sûfi dicevano: esiste soltanto Dio, che è come il sole: il mondo non è che l'immagine di Dio -del sole- riflessa nello stagno. Questa è una bella immagine per capire l'Utopia: ciò che noi vediamo è il riflesso dell'Uno ineffabile su un piano; dunque un'immagine che ci consente di trapiantare l'Uno come ubicato in un non-luogo, perché l'immagine è bidimensionale e perciò inafferrabile. Ciò non significa che l'immagine sia irreal; fuori dal nostro spazio e dalla nostra vista è l'Uno, inafferrabile è l'immagine; ma poiché questa muta al mutare della nostra collocazione, ciò che è *reale* è la *prospettiva* attraverso la quale vediamo nei diversi modi, ciò che allude a una realtà unica e *inaccessibile*. La potenza di Dio (dell'Utopia) che mette in moto il mondo, è la Sua assenza dalle nostre coordinate.

Quest'assenza, che è assenza di una dimensione nelle nostre coordinate, trasforma il già-da-sempre in successione temporale, vale a dire in un moto che è innestato precisamente dalla *differenza* (come nei giochi del potenziale) dedotta dalla prospettiva; dunque il moto è un moto dell'anima che si rapporta come *Abbild* a un *Urbild* posto in un non-luogo. I modi dunque, tramite i quali l'Utopia mette in moto la storia, sono tali da costituire una continua tensione articolata sul variare delle prospettive, ciò che esclude la possibilità non soltanto di conseguire, ma anche soltanto di localizzare un *télos*; anch'esso infatti varia al variare della prospettiva, e la storia diviene perciò un moto che non va in alcun luogo. Non per ciò esso è insensato: il levriero che corre dietro la lepre di pezza non è uno sciocco, fa ciò che per lui è meglio. Se non inseguisse la lepre-non-lepre, non sarebbe quel corridore che è, ne risentirebbero il peso, la salute, i muscoli e forse l'umore. È troppo ardito riprendere un vecchio discorso e contraddirlo, per affermare che *l'uomo è un animale utopista*? Uno Gnostico aggiungerebbe: la datità è la schiavitù degli illici.

È troppo facile affermare che la corsa verso il miraggio nel deserto non procura alcunché da bere; c'è da domandarsi piuttosto quale sia la bevanda dell'uomo. La storia dell'uomo è un susseguirsi di lotte e contese di ogni genere e per ogni motivo; queste lotte hanno una ragione e delle provvisorie soluzioni ideologiche. Anche gli animali lottano, ma non fanno storia, forse perché la loro acqua è soltanto quella dei fiumi e dei laghi; se la nostra storia fosse la tensione a superare le aporie dell'immanenza che rinvia alla trascendenza? Se il mondo materiale da noi costruito, inclusa quella tecnica che non piace agli spiriti fini, fosse soltanto la provvisoria e approssimativa traduzione di un interminabile sogno? “No es tanto la noche para que duerman los ignorantes, cuanto para que velen los sabios”. I Romantici rivalutarono il sogno e l'inconscio: a che cosa potremmo applicare di giorno la ragione, se non a costruire alla meno peggio ciò che intuimmo e sognammo la notte, bellissimo e certo, che però si è fatto vago ricordo nella luce del giorno, *ricordo del futuro*? “Y si el dia executa la noche previene”. Com'è incerta la direzionalità del tempo se soltanto ci si pone fuori dalla successione degli stadi che caratterizza la concretizzazione razionale di un progetto! Se nella storia non c'è *télos*, non c'è neppure un tempo direzionato; si va, ma si va in nessun luogo. Forse il tempo è soltanto un *byproduct* dell'operare tecnico.

Certe ipotesi possono sembrare ardite per chi, davvero “ilico”, non riesce a distogliere lo sguardo dalla datità di ciò che meramente appare; ma non sono affatto nuove. Ci fu un tempo nel quale si scoprì l'ambiguità del reale, l'utopia come specchio del desiderio, la storia come illusione teatrale, “gran teatro del universo”. Si scoprì la natura fantasmatica del desiderio in rapporto all'alterità della storia, e l'irrealtà della storia come messa in scena dell'ideologia. Si scoprì l'illusorietà del reale e la realtà dell'illusione: fu il tempo del Manierismo e del Barocco, due *hauts lieux* della cultura “neoplatonica”.

Se l'uomo è un animale utopista, e se continuo è lo scambio tra l'Utopia e la sua copia deforme, l'ideologia; se dell'ideologia però non si può fare a meno; c'è un ulteriore corollario del quale si deve prender atto: senza utopia non si costruisce una società. Forse non sarebbe neppure necessario insistere tanto su questo argomento, se non fosse che nel tempo della secolarizzazione l'utopia è stata messa alla porta per lasciare spazio a una sola maestra di vita: la Storia. Il nostro sospetto è che la Storia (con la S maiuscola, come la R della Ragione, con la quale fa coppia come il Gatto con la Volpe) la Storia, dicevamo, questa prosperosa e ingioiellata *maîtresse* d'alto bordo, pronta a patrocinare i più inverecondi connubi pensati dagli Storici, sia stata un'invenzione della borghesia, *et pour cause*: le era necessaria come attestato di nobiltà. Intendiamo la cosa in senso letterale: la documentazione relativa ai “quarti” stabiliva infatti l'appartenenza ad una classe depositaria di un diritto divino, quello che la borghesia contestava ma che doveva pur essere sostituito da qualche altro “diritto” ottenuto per successione. Al posto delle arbitrarie scelte di Dio andavano dunque inserite quelle della Storia, perciò questa doveva conformare un'ineluttabile e indiscutibile successione, contenente già

in sé come Progetto lo stato di fatto, pronto a farsi stato di diritto grazie all'ideologia. La Storia Storicista è dunque il documento ereditario inventato -un po' come la Donazione di Costantino- per stabilire il diritto della borghesia quale erede di un Progetto metafisico calato nella Storia (con la S maiuscola). L'importanza di una storia senza utopia si rivela fondamentale in questo: il diritto aristocratico era mitico, e parimenti mitico era quello popolare all'eguaglianza, espresso nella nota canzoncina dei Lollardi: quando Adamo zappava e Eva filava, chi era nobile, allora? Occorreva abbattere entrambi i miti per sostituirli col mito -o con la menzogna?- della Storia. Si noti ancora un particolare: l'esigenza di una "provvidenziale" aristocrazia si fondava sul mito di un'umanità irrimediabilmente postlapsaria; il diritto comunitario del "popolo", sul mito di un possibile ritorno alla condizione prelapsaria; il mito borghese sulla secolarizzazione della stessa struttura. Tagliati i ponti con la situazione divina originaria e con quella divinizzata finale, resta il movimento fine a se stesso di una storia che diventa un'autentica corsa al contrario su un *tapis roulant*, con il solo scopo di lasciarci dove siamo dandoci l'illusione di correre. Questo non è inseguire una lepre di pezza, questo è masochismo; non è la storia della quale parliamo, che insegue l'Utopia senza giungere in alcun luogo proprio per rispettarne il non-luogo; questa è una storia che ritiene di aver raggiunto il *télos* e inventa un moto uniforme per non più muoversi di lì.

Sembra d'altronde difficile pensare che secoli e secoli di lotte e di speranze, di tragedie, di pensiero anche sublime e di taciturno pensiero della quotidianità, secoli di utopie e di Utopia, non avrebbero avuto altro scopo che il condurci ad una società borghese, e di lì sempre-più-borghese nella coazione a ripetere di una storia-moto-direzionato. La montagna avrebbe davvero partorito il topolino. Perciò è stupida la losca allegria di chi festeggia la fine del marxismo come se si fosse finalmente tolto il disturbo al conducente.

La critica alla logica ideologica dell'Occidente deve inoltre collocare il sanguinoso fallimento dei suoi sviluppi utopici -tanto il marxismo quanto il giacobinismo sono figli del Razionalismo- accanto al permanere solitario e vittorioso sul pianeta della sua versione non utopica che, col suo nucleo illuminista, non è in grado di *dare* ragione, può soltanto *avere* Ragione. La crisi delle versioni utopiche non è dunque una vittoria dell'Occidente, ma la conclusione di una faida interna che lascia i vincitori un po' più soli nel pianeta che li circonda; il marxismo era infatti un "Occidente" di più facile esportazione, era stato il tentativo di occidentalizzare ciò che occidentale non è (dunque altra cosa da quel che immaginava Marx) perché era nei fatti, anche se non nella dottrina, lo sviluppo di un razionalismo subalterno caratteristico della marginalità.

Per conseguenza, l'Occidente non ha nulla da festeggiare, se non l'euforia del momento; al suo interno altre utopie verranno, altri mondi finiranno; al suo esterno, quanto più il pianeta svilupperà i propri utopismi, tanto meno essi saranno "occidentali". La storia dell'altro Occidente è una storia di fallimenti penosi, ma almeno per questo degni di rispetto -nessuno va incontro a fallimenti se non ha profonde ragioni- e di attenzione: è singolare veder ripetere fenomeni dagli esiti costantemente scontati. La Storia dell'Occidente ideologico è viceversa una storia di fanfare che vogliono distogliere gli sguardi dagli stracci dell'esercito; la debolezza di *questo* Occidente vittorioso è essenzialmente *interna*.

Un aspetto fondamentale del rapporto ideologia/utopia che regola la dialettica tra Razionalismo egemone e subalterno e la logica dei "marginali" (pensiamo ancora a Köhler) va ricercato, a nostro avviso, in quella singolare breve alba inaugurata dai Sofisti (i primi socialisti della storia, come diceva giusto 50 anni or sono Untersteiner). I Sofisti scoprirono l'ideologicità della Ragione e lo dissero apertamente: fecero il loro mestiere di maestri a pagamento con perfetta deontologia. Il massimo tra loro, al contrario, occultò la scoperta per farne miglior uso. Il fatto può ricollegarsi all'episodio di quel Carneade che non piacque affatto ai Senatori romani, perché l'ideologicità ha un doppio volto. Nell'enunciato la coerenza è ferrea sino alla noia ripetitiva, la normativa è totale; nella pratica è indispensabile conoscere il meccanismo. La cultura egemone è perciò sempre bigotta nelle parole, spregiudicatissima nelle interpretazioni concrete; il povero marginale, che non possiede il codice (è questa la *vera marginalità*, il suo tornasole) assume rigidamente l'ideologia sul piano del reale, e perde la bussola perché i conti non tornano. La "schizofrenia" dello "Gnostico" è questa, l'incontrammo a suo tempo già nel nostro primo contatto col problema. Questa struttura però ci aiuta anche a capire meglio il rapporto tra ideologia e utopia, entrambe legate al concetto razionalistico di "sapere" come *theoria*, visione, rapporto mediato dall'immagine riflessa, sublimato dalla celebre sciocchezza "Io sono Colui che è". Se il Razionalismo è paralizzare la vita nello specchio, rapportarsi non più con la sua mobilità ma con una sua immagine fissata per sempre grazie al trapiantare della *theoria*, l'Utopia è quel lato buio, inconcepibile, irraggiungibile, *che può essere immaginato come retro di quell'immagine nello specchio*.

Andare oltre la superficie dello specchio non è impresa per il Razionalismo; occorre lo sguardo obliquo lanciato dal Witz ebraico o dall'*Agudeza* barocca, che nella sua apparente deformazione prospettica restituisce di colpo la realtà, come nel gioco dell'anamorfosi. Ora, uno dei punti che non siamo certi di aver chiarito a sufficienza, che tuttavia dà corpo alla motivazione fondamentale della nostra ricerca, è che quando facciamo riferimento a una cultura, nel nostro caso all'Occidente, il riferimento è indirizzato soltanto in piccola parte ai suoi esponenti di spicco. Noi riteniamo infatti che "una cultura" (la cultura di un luogo, di un tempo, di una società) sia ben poco condizionata -nel bene come nel male- da quella dei suoi "dotti", che rispetto alla sua realtà possono essere arretrati, come anche in anticipo; ne dipendono in parte mediatamente, ma rappresentano essenzialmente soltanto la propria *koiné*. Quel che si dice "una cultura" ha tempi di gestazione millenari, evoluzione lenta, e si modifica soltanto a seguito di *eventi* (non di dottrine) che revocano in dubbio un intero mondo. Per questo abbiamo privilegiato radicalmente la religiosità, che agisce ben al di là della credibilità di

ogni singolo mito; più precisamente, sempre per il significato che ha la religione nella cultura di una comunità, abbiamo privilegiato l'aspetto religioso del *pensiero del dissenso*, di quel pensiero cioè che avrebbe voluto un cambiamento. Per questo anche riteniamo però che la convinzione, radicata nell'Occidente, di costituire il modello per il pianeta, sia una realtà che nessun "uomo di pensiero", per quanto avanzato, può cancellare: almeno per ora. Dedicare un testo alla critica del Razionalismo può sembrare una perdita di tempo per coloro che considerano la cultura come un aggiornamento sullo *state of the art* all'interno di un ordine professionale; non lo è se soltanto pensiamo, con Koyré, che l'Occidente, al livello del pensiero comune o del comune sentire, è essenzialmente cartesiano; o, con Magris, che tutte le sue strutture di ragionamento sono perfettamente aristoteliche. Quali che ne siano i motivi -la storia non è poi così astuta da sottrarsi sempre alle insidie del caso- è un fatto che Aristotele, relativamente dimenticato dai Greci in poco tempo, fu riscoperto a Roma nei decenni di transizione verso l'Impero. Il Razionalismo è così infiltrato nelle nostre menti, che nessuno si accorge che un giudizio di condanna come: "antistorico", è un'autentica mascalzonata (la storia si fa in ogni momento in ogni decisione individuale e nasce da tutte queste decisioni); o che espressioni correnti come: "*cæteris paribus*" nascondono la mossa impercettibile con la quale la mano truffa al gioco delle tre carte, perché equalizzare è un'arroganza della Ragione.

Il Razionalismo irride. La cultura "alta" del Medioevo sbeffeggiava e puniva la cultura rurale: è il caso allora di riflettere sulla rivoluzione sociale degli ultimi due secoli, che ha portato a tutti i livelli della società i nipoti e i pronipoti di contadini rimasti nella loro vecchia cultura più o meno sino a tutto il XVIII secolo. Molti hanno assunto la cultura egemone, e quest'ultima è quindi divenuta diversa da quel che era, è stata penetrata da altri *affetti*: perciò molte strutture del ragionamento possono essere inadeguate, così come molti concetti sociologici maturati anche soltanto nel secolo scorso, con l'occhio al passato, sono ormai concetti vuoti, che ingombrano però discorsi e ideologie. Due sono i grandi cambiamenti precursori della modernità, entrambi hanno udienza in Böhme. Il passaggio dal *deus absconditus* al Dio manifesto dirada il fumo che nasconde l'idolo e propone l'attenzione al quotidiano; la fine delle utopie collettiviste medievali e lo spostamento d'accento dalla società utopica all'individuo utopico, tende alla lontana alla logica liberale; il punto di svolta si legge quando Böhme annuncia che Dio è sorto in lui come una luce d'alba. Certamente, è significativo che con la teosofia si torni alla figura mitica, non storica, di Cristo: come nello Gnosticismo. Dietro certe idee mistiche ci possono essere sottintesi politici: al Dio posto in alto corrisponde la concezione gerarchico-assolutista-sacerdotale; a quello posto in basso, il fondamento della democrazia diretta, e forse dell'anarchismo; a quello che vive in ogni individuo, che è nel profondo, la concezione individualista liberale. Il rapporto può mostrarsi meramente allegorico, ma forse vi è davvero un fondamento religioso nell'ideologia politica; anzi, vi è senz'altro se si considera il pensiero come un fenomeno unitario, destinato perciò a ripetersi *analiticamente* nei "campi" nei quali soltanto per artificio può suddividersi.

Il Romanticismo, con tutte le sue ambiguità, fu l'ultima utopia sociale con un esplicito fondamento religioso; incerto, evanescente, facilmente equivocabile, più che un progetto fu un'ipotesi, una nube che sorvolò leggera il cielo dei sogni, inafferrabile anche sul piano delle "idee". Forse, nei fatti, il Romanticismo non c'è neppure stato, fu un miraggio che provocò una certa agitazione in chi sosteneva d'averlo visto. Le stesse vite dei Romantici, di quelli che vissero a sufficienza, furono contraddittorie; fissando lo sguardo ad oriente alcuni videro sorgere una cattedra, altri confusero il sole con il Pope e lo Zar. Succede così quando non si riesce a distogliersi dalla subalternità; ai rivoluzionari di professione succede anche di peggio. Con il loro mito dell'armonia, i Romantici additarono inconsciamente la realtà del *pólemos*, e tuttavia il loro mito *sociale* dell'armonia resta importante: una società che consenta l'autorealizzazione dell'individuo, nonostante l'ingombrante realtà del potere. Un'utopia ancora tutta da verificare, nel senso etimologico della parola.

La realtà del *pólemos* è dunque ciò che resta in ombra tra i Romantici, ribelli ma forse desiderosi di piacere; eppure, nel congiungere natura e storia, essi di nuovo indicavano l'inevitabilità dell'attrito. In un mondo retto dal determinismo non c'è storia: tutto è già scritto prima. Neppure nel Paese di Cuccagna c'è storia, perché nulla ostacola i progetti, anzi, sono prevenuti: lì regna la magia. La storia esiste soltanto in un mondo dove la possibilità di progettare e modificare secondo le regole di un tracciato interiore non sia negata, ma sia condizionata dalla resistenza del già-fatto. La storia come datità equivale allora a un frammento di natura, è il resistente, il cristallizzato: il già-fatto della storia può esser letto in analogia al "bello naturale", entrambi costituiscono barriere alle quali si deve pagar pedaggio se si vuole proseguire. L'indicibile non si può dire, il già-detto non ha senso; un vero dire si dà soltanto nel dicibile, però modificandolo, accrescendolo, nella sintassi e nelle semantiche. Il "già-fatto" e il "naturale" -ciò che l'uomo ha costituito tali nell'*hic et nunc* delle sue decisioni- sono il letto di Procuste per ogni aggiunta di storia o di "natura": qui è la vera continuità di natura e storia.

Queste cose il Romanticismo le intuì, per questo la sua armonia additava il *pólemos*; l'incomprensione del Romanticismo ha condotto l'arte contemporanea a *non capire* che cosa si nascondesse sotto il disprezzato "bello naturale": si nascondeva un mondo col quale fare i conti. L'arte contemporanea è figlia del Razionalismo, anche come irrazionalismo: crede nella realtà delle geometrie intellettuali, è *la fede nella ragione*, l'*ossimoro pro-meteico per eccellenza*, che nel commercio internazionale si rappresenta come pantomima orchestrata sul tema del genio da sapienti imprenditori, registi e coreografi. Osservare questo spettacolo è importante: anche se non c'è niente da capire c'è tutto da vedere, l'anima di un secolo *mise à nu*(e)

tra lustrini e *paillettes*. L'arte non è più utopia, bisogno di sfuggire al condizionamento della storia: è appiattimento su di essa. Come tale essa contribuisce a non contrastare l'ideologia del secolo, anzi, la conferma, è lo *spettacolo* che questo vuol dare di sé: l'Utopia *deve* esser morta, giusto corollario alla morte di Dio. Sarà vero?

Lo scientismo è perfettamente convinto che un "senso" non si dia, che il senso sia il retaggio dell'escatologia debellata. La vastità del problema ci sovrasta, al massimo riusciamo ad afferrarne un lembo: si può vivere in assenza di senso? In effetti la domanda sul senso della vita è di per sé insensata, perché ammette soltanto una risposta che rinvia alla domanda: ogni vita ha un solo senso, quello che ciascuno di noi le dà. L'insensatezza della domanda ha però una precisa radice metodologica: la pretesa di porla *a monte* del senso stesso, che si dipana e si compie mentre si dipana e si compie la vita. Se si fa attenzione a questo *errato posizionamento*, si scorge in esso la capziosità socratica che necessita di un interlocutore fondato nel medesimo, mai nell'altrove. *Porsi a monte del luogo ove si costituisce il senso corrisponde alla pretesa razionalista di porsi a monte di una verità/oggetto da circoscrivere in qualità di osservatore esterno*. Se, come noi sosteniamo, la verità si può soltanto testimoniare, vivendo *nella* verità, facendola; se anche il senso della vita è quello che ciascuno le dà vivendola; allora togliere realtà al senso equivale a postulare una vita vissuta *fuori* della verità. Queste vite nevrotiche si concludono male, anche con il suicidio.

La morte di Dio non fu morte naturale: fu l'uomo ad ucciderLo (era il Dio dell'uomo nei due sensi del genitivo; quello dei cavalli sarebbe stato giustamente diverso); ucciderLo però non fu deicidio, fu suicidio, una vita fuori della verità non può essere vissuta: Dio era il figlio prediletto dell'uomo, ma anche Colui che gli dava la vita. Se, laicamente, Gli diamo il nome che noi Gli diamo, Utopia, allora c'è da sospettare che una paurosa crepa s'allarghi sotto il secolo, una crepa che l'ideologia -e forse anche un'arte prezzolata di *laquais*- si sforza di nascondere: *l'Utopia non è morta*, come anche non viene meno il problema del senso. Forse in quella crepa sta nascendo qualcosa che non riusciamo a scorgere, che il potere tuttavia percepisce, per antica esperienza. Che cosa stia crescendo, non si sa, i millenaristi e gli apocalittici con i loro calcoli e il loro profetismo, possono soltanto fallire e far danni, il loro è razionalismo subalterno. Il nostro problema è viceversa dare spazio al futuro difendendo l'imprevedibilità della vita e la mancanza di sentieri e obbiettivi predisposti per la storia.

Le ideologie di questo secolo hanno mostrato una forte dipendenza da elaborazioni del secolo precedente, e sono state rese sempre meno attuali dall'evolvere dei fatti; il fatto fondamentale è stato il rimodellamento della società sullo straordinario sviluppo del ciclo produzione/consumo innestato su quel fenomeno ancora più straordinario -mai conosciuto dall'umanità- della frenetica innovazione. Di quelle vecchie signore è rimasta su piazza soltanto quella che è meglio riuscita nel rifarsi il *make-up*, tra un *peeling* e un *lifting*, sino a cancellare il proprio passato: perciò si vocifera che le ideologie siano finite. L'importanza di una situazione del tutto nuova e sino a ieri impensata, non sfugge a chi vuol sfruttare la novità, sembra sfuggire a chi traffica con vecchie ideologie, di qualunque segno.

Una di queste è l'ideologia del moderno. "Moderno" è attributo apparentemente chiaro, in realtà ha almeno due usi. Tutti i secoli sono stati frequentati da una moltitudine di "moderni", se con ciò s'intende individui che operavano attivamente alla trasformazione, ed erano aggiornati nel sentire e nel pensare. Negli ultimi due secoli però, modernità ha significato essenzialmente la cesura definitiva col passato, dichiarato legalmente trapassato. Suoi *byprodotti* sono stati il giovanilismo e l'archeologismo: il culto del più nuovo del nuovo e la conservazione in bacheca delle sante reliquie. Esser moderni perciò non ha significato tanto "essere attenti ai tempi e ai mutamenti che v'intercorrono" quanto piuttosto "aderire alla cultura del Moderno come ideologia del XX secolo", quella cioè che si deve recepire *absolument*, pena scendere dal vagone. Esser moderni nella prima accezione potrebbe significare essere antimoderni nella seconda. Per questo abbiamo voluto portare l'attenzione sul "passato", nell'eventualità di scoprirlo presente nel presente. Veblen, con la sua analisi della *Leisure class*, ha mostrato sin troppo bene la permanenza e la ripetitività dei modelli; le strutture nelle quali pensiamo le cose nuove sono usualmente antiche, e non è quindi strano vedere a volte alla retroguardia gli intellettuali che manovrano i pensieri, e all'avanguardia coloro che manovrano gli eventi per restare a galla o per salirvi: loro, il nuovo lo pensano coi fatti, e certamente contribuiscono a farlo.

Che qualcosa stia cambiando lo si può intuire anche da un ritorno inatteso, nell'industria culturale degli anni '90, lo *happy end*. Lo *happy end* non è soltanto l'irritante sciocchezza ben nota, è un ingrediente che ha sottili legami con il Razionalismo, in quanto cultura che ignora la realtà del Male, ridotto a mero errore destinato ad esser bandito dalla Ragione. Non per nulla, il progressismo illuminista è stato l'archetipo degli ottimismo idioti. Che lo *happy end* sia una sciocchezza smentita dall'esperienza, lo si deve per l'appunto alla *realtà* del Male, che i teosofi ubicavano giustamente in Dio stesso. Ora lo *happy end* torna mentre la razionalizzazione in atto sta aprendo un crescente distacco tra l'occidente e il resto del mondo, e un altro non meno in crescita all'interno dell'occidente stesso: la società tende a farsi nuovamente dicotomica: abbiamo sempre nutrito il sospetto che il '68 fosse precisamente il presentimento di tutto ciò da parte della piccola borghesia, che dopo tanta espansione iniziava ad entrare in crisi. All'"impegno" della cultura succede il disimpegno, quello che si legge anche nel dilagare di confezioni sempre più luccicanti, il "ben fatto", il "professionale"; questo è normale, nei tempi buoni c'è un posto per tutti, almeno nel cuore; nei tempi di magra è meglio risparmiarsi le tristezze. La competizione della quale tanto si parla, ha già diviso il mondo in vincenti

e perdenti (forse per questo se ne parla, per dare un'aura di "diritto" a chi ha già vinto, non importa come); il cosmopolitismo di classi trasversali cerca di assicurare l'ordine mondiale. Tutto va bene, tutto finisce bene, *deve* finir bene. Dimenticare la realtà del Male è una svista voluta, ma dalle gravi conseguenze: l'anima è viva e può sublimarsi nel Bene soltanto perché può appassionarsi per il Male. I due sono vecchi sodali -qualcuno stimò: fratelli- tanto che Satana non soltanto circola dalle parti di Dio, ma è sempre attratto dai luoghi del Sacro: non per nulla il sacerdote va in giro col turibolo. Chi ha buon naso avverte sempre l'odore dello zolfo sotto quello dell'incenso; il Romanticismo, che frequentava le chiese eccitandosi con estasi medievali, puzzava di zolfo, era l'erede degli eretici. Schelling riconosceva la grandiosità del Male, pari a quella del Bene; nel luminoso Occidente viceversa, tutto è Bene quel che finisce bene.

Oddio, dai Balcani al Medio oriente, dal Caucaso all'Afghanistan all'oriente estremo, qualcosa non va: la Ragione deve sempre scontrarsi con irrazionalismi e integralismi, figli di strutture in crisi. L'industria della cultura (usiamo questa dizione per non far confusione con l'industria culturale della quale parla Adorno, la fabbrica del *Kitsch*) è utile perciò per creare il consenso culturale, per trasformare il dissenso -che ha fondamento religioso- in opinione, il Male in errore. La creazione di un mercato della cultura, con prodotti forniti di certificato di garanzia ad opera dell'ordine professionale, a sua volta legittimato dalle Istituzioni, identifica il diritto di cittadinanza del pensiero col suo valore economico stimato in regime di circolazione forzata. Fuori da questo mercato *professionale* c'è la libertà di parlare dallo *Speakers' corner*: qualche sfaccendato del di' di festa, un bambino incuriosito col papà impaziente, un signore che trascina via il cane; la Regina può dormire tranquilla.

Il mercato della cultura *non è libero, precisamente perché è un mercato*. Il Libero Mercato è una *contradictio in adiecto*, *videlicet* un ossimoro, ma per nulla poetico e profondo come quelli di ps.Dionigi; la prova di ciò è che la legislazione deve sempre intervenire nel disperato tentativo di rendere il Libero Mercato un po' meno coatto. Un mercato è infatti un luogo dove c'è sempre qualcuno che è costretto a vendere a qualcuno che può anche non comprare, e qualcuno che è costretto a comprare da qualcuno che può anche non vendere; è anche il luogo dove il sopravvenire del più forte caccia il più debole, e la Ragione della forza non è la forza della ragione, è meno cristallina. Perciò, che cosa sia un mercato è nozione comune, anche perché ne viene un odore caratteristico; ma il Libero Mercato è un nodo metafisico ben più inestricabile del dogma trinitario. Le sue definizioni poi, sono più enigmatiche, dubbiose e compromissorie del Simbolo Calcedonese; il Libero Mercato è l'*Abgrund* sul quale sgambetta la *Schwärmerei* del XX secolo.

Siamo stati un po' duri, l'argomento viene trattato in modo più educato nei Convegni degli Esperti, però lo abbiamo fatto perché ci premeva sottolineare una cosa: gli argomenti che abbiamo trattato, che sembrano ai "moderni" una nebbia del passato, sono altrettanto concreti, nei termini del quotidiano *pólemos*, di quelli di cui oggi si fa un gran parlare; che a loro volta non sono meno metafisici dei primi. Tutti, poi, sono ideologici.

Per definire il mercato della Cultura -di quella degli Intellettuali di professione- si potrebbe semplicemente rileggere i *Minima moralia* e trarne un'attualissima crestomazia; noi ci accontentiamo di ricordare queste parole: "il pensiero che uccide suo padre, il desiderio, è colpito dalla nemesis della stupidità". Pensare, anche se non è necessariamente pensare *contro*, è comunque pensare *diverso*; diverso da ciò che v'è e che v'è perché è il più forte. Il desiderio non è *rêvasserie*; il pensiero figlio del desiderio è un pensiero che si testimonia e si fa, anche soltanto pronunziando un : no. No a quel che si dà per il solo fatto che si dà, perché ciascuno di noi è diverso, e pensare desiderando è *ipso facto* pensare diverso: a meno che non si desideri la mancia. Questo desiderio è anche comprensibile: il mondo è ricco, mance ne corrono molte, e ci si procura tante belle cose. In un mondo dove la vittoria del migliore è una tautologia per affermare il diritto a vincere di chi ha comunque vinto, non importa come e perché, la globalizzazione consente sgusciante duttilità nell'afferrare l'occasione. Anche per Mefistofele corrono tempi grami, qui l'anima si compra e si vende in Borsa: fosse questa, la sconfitta del Male?

Si può certo obiettare che in una critica della cultura -meglio: dell'ideologia- nulla autorizzi i processi alle intenzioni, almeno se si vuol restare nel *politically correct*. Noi crediamo viceversa (e per questo lodammo a suo tempo i tre "Maestri del sospetto", Freud, Nietzsche e Marx) che occorre essere come quell'uomo "hecho al revés de todos" che sosteneva: "nunca pongo la mira en los principios, sino en los fines", con tutti i doppi sensi che hanno "principio" e "fine".

Tra il Cielo e la terra la differenza è incolmabile -per questo la terra rincorre sempre il Cielo, con la speranza di rubargli Gerusalemme- e chi non sa separare Dio e Cesare può combinare disastri. Un caso straordinario è costituito dalle società radicalmente democratiche escogitate sul modello divino da culture che non avevano altro modello più terreno, tutte destinate a risolversi in sanguinose teocrazie: non per caso abbiamo intitolato *Ordine celeste e disordini terreni* il capitolo dedicato all'Islam. La Gerusalemme terrena deve essere pensata, ma non si deve pensare di raggiungerla, perché l'Utopia, come retro di un'immagine sullo specchio, ognuno può immaginarla come crede, ognuno può illudersi di averla vista, ognuno può mentire al riguardo, ma di fatto non ci è: può essere soltanto in un non-luogo. L'Utopia è la proiezione del desiderio sulla quale si fonda la resistenza dell'Altro a farsi rendere Medesimo, e l'inevitabile mutare della prospettiva al mutare del luogo. Certamente non si può costringere nessuno a vedere ciò ch'egli non vede, tanto più se *deve* vedere cose che non gli piacciono.

Il messaggio testamentario apre uno squarcio nel pensiero unico, nelle idee immobili del mondo classico: un Dio che è quel che vuole e fa quel che vuole, che non deve sottostare ad alcuna legge ma *fa* Legge, rende la verità un perpetuo divenire, il Suo divenire, un *work in progress*; un Dio in croce è scandalo e follia non per motivi etici, ma perché nega la pretesa della Ragione di giudicare e stabilire, di esaurire nell'arabesco dei concetti lo spessore del mondo. Il lavoro di ricucitura dovette iniziare al più presto, ma da allora i conti non son più tornati: non si quadra il circolo, qualcosa resta sempre fuori. Abbiamo osservato di sfuggita dispute apparentemente marginali, forse significative: secondo Williams i tardi Pauliciani influenzano l'Anabattismo; per Scheidweiler gli Anabattisti influenzano i tardi Pauliciani: sorprendenti analogie debbono spiegarsi in uno dei due modi. Le due ipotesi si equivalgono, vera l'una o l'altra, entrambe vere, entrambe false; se però una cosa simile si dà, evidentemente siamo in presenza di un *revenant* suscitato dall'impossibilità di quadrare il circolo. Molte sono le analogie tra le tante manifestazioni del dissenso che abbiamo passato in rassegna; si può pensare alla logica strutturale di un'incompatibilità sempre identica a se stessa, a una segreta o scoperta affinità tra marginali, a una marginalità che ha sempre caratteristiche simili (anche se a volte è sociale, a volte geografica, a volte etnico-culturale) quando la si illumina nel suo rapporto con l'ideologia egemone. Quest'ultima è certamente continua, nonostante tutti i rifacimenti: si fonda sulla Ragione Una, che consente di possedere, o, come si dice, di "avere" Ragione: almeno sintantoché il compare risponde con brevi cenni di ammirato assenso. Poi vennero i martiri, che non erano d'accordo e *testimoniavano* coi fatti l'irrazionalità della Ragione. A qualcuno ancor oggi qualcosa non va bene, ma è un irrazionalista, così dicono.

Attraverso la continuità di questa ideologia abbiamo perciò tentato di illuminare le *ragioni* degli altri che si sono configurati come "altro occidentale"; e tuttavia queste ragioni ci sono apparse sovente intricate, sia pure in subalternità, con la Ragione dominante. Ci siamo trovati perciò dinanzi a ripetute ambiguità che abbiamo tentato di districare e di mettere in evidenza, ma dalle quali non siamo potuti uscire, così come non ne erano usciti i protagonisti.

Con questi dubbi irrisolti dobbiamo congedarci, sarebbe inutile, con le nostre modeste forze, scavare oltre: la tecnica del *lógos* dalla quale non sappiamo uscire -anche chi scrive è occidentale, e non ha mai ipotizzato di potere non esserlo- continuerebbe ad illuminare l'ambivalenza del reale creando ambiguità su ambiguità, in un garbuglio frenetico del quale perderemmo il bandolo. Una cosa soltanto ci sembra di aver mostrato, sulla base dell'assunto iniziale: nella nostra cultura -intesa in senso forte, come modo di essere e di rapportarsi, come struttura del pensiero di un'intera landa- esiste una frattura così radicata, che non è neppure facile collocarsi su uno dei due bordi: entrambi sono franosi e costringono a continue acrobazie, a volte si perde persino la cognizione del versante sul quale ci si trova. Forse è anche inutile perder troppo tempo in calcoli trigonometrici, forse ha ragione Weigel, lo spazio che percorriamo è quello della nostra volontà, e perciò siamo dove vogliamo essere.

Se però, come insistiamo a credere, "pensare" è il tentativo di trapiantare da un altro luogo rispetto a quello ove *si* è, allora tutto quel che abbiamo guadagnato al termine del lungo viaggio è il luogo donde partimmo, le parole pensose d'un periegeta di quel gran teatro che sovverte l'ordine della Ragione: "Las cosas del mundo todas se han da mirar al revés, para verlas al derecho".

11 Settembre 1999

AVVERTENZE EDITORIALI

- Uso dei corsivi per i vocaboli non italiani I corsivi sono usati soltanto quando i vocaboli stranieri rappresentano un inciso estraneo alla frase italiana, ovvero assumono il ruolo di termine “tecnico” (p.e. *Aql*, *Vernunft*, etc.). I corsivi non sono impiegati quando tali vocaboli rappresentano l’originale di quelli usati nel testo in traduzione italiana, accanto ai quali sono richiamati per maggior chiarezza. Parimenti i corsivi non sono usati allorché vengono riportate frasi o parti di frasi in lingua originale.

- Uso delle maiuscole Alcune parole ricorrono nel testo sia con l’iniziale maiuscola che con la minuscola (p.e. Ragione/ragione, Occidente/occidente, etc.). La motivazione dell’uso ambivalente va ricercata nel contesto; si spera di averla resa chiara al lettore, s. e. & o. nel corso della stesura.

- Uso dei corsivi nei riferimenti bibliografici Nei riferimenti bibliografici, i corsivi sono riservati soltanto ai titoli cui si fa specifico riferimento; p.e., nell’ambito di un’opera collettiva (raccolta, annuario, etc.) sono in corsivo i titoli degli articoli specificamente citati e utilizzati; non sono in corsivo i titoli delle raccolte in cui tali articoli si trovano, se esse non sono state utilizzate *in toto*.

- Bibliografia La Bibliografia non costituisce una bibliografia generale sugli argomenti trattati, né raccoglie tutti i titoli citati nel testo, perché ne esclude quelli che non hanno contribuito alla costruzione del medesimo; la Bibliografia deve intendersi viceversa riferita a tutti i testi e agli articoli, anche se non citati, che sono stati di guida per la stesura del testo.

- Traduzioni di opere in lingua straniera I passaggi delle opere in lingua straniera che appaiono tradotti in italiano nel testo, quando non provengano da traduzioni italiane citate in note e/o in Bibliografia, debbono intendersi tradotti dall’autore direttamente sull’originale.

- Indice analitico L’indice analitico include i nomi dei luoghi, degli argomenti rilevanti, dei personaggi storici e degli autori delle fonti; non include i nomi degli autori di letteratura secondaria.

L’INDICE ANALITICO È STATO CURATO DALLA DR.SSA CLEMENTINA ANZALDI, CHE QUI SI RINGRAZIA.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI USATE

A.A.W.G.	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen
A.A.W.M.	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu München
A.B.B.L.	Académie Royale du Belgique, Bulletin Classe Lettres
A.D.M.G.	Abhandlungen der Deutschen morgenländischen Gesellschaft
A.E.A.	Anaquel de estudios árabes
A.E.S.C.	Annales Économie Sociétés Civilisations
A.F.	Annuario filosofico
A.F.P.	Archivum Fratrum Prædicatorum
A.G.W.G.	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
A.H.A.W.	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
A.H.D.L.M.A.	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge
A.I.	Acta iranica
A.I.O.N.	Annali dell'Istituto Orientale di Napoli
A.K.B.A.W.	Abhandlungen der königlichen bayrischen Akademie der Wissenschaften
A.K.G.	Archiv für Kulturgeschichte
A.L.K.G.MA.	Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters
A.M.G.	Annales du Musée Guimet
A.M.N.G.	Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte
A.N.L.	Accademia nazionale dei Lincei
A.N.R.W.	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
A.Oe.G.	Archiv für österreichische Geschichte
A.R.G.	Archiv für Reformationsgeschichte
A.S.O.	Acta Sancti Offitii
A.S.T.	Analecta sacra terraconensia
A.W.L.M.	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz
Aug.	Augustinianum
B.A.L.A.C.	Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne
BB.	Byzantinobulgarica
B.D.H.I.R.	Bibliothek des Deutschen historischen Instituts in Rom
B.E.F.A.R.	Bibliothèque de l'École Française d'Athènes et de Rome
B.G.Ph.MA.	Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters
B.G.Ph.Th.MA.	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
B.I.S.I.M.E.	Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo
B.K.Ph.	Beiträge zur klassische Philologie
B.L.E.	Bulletin de littérature ecclésiastique
B.R.G.	Bibliotheca rerum germanicarum
B.R.H.E.	Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique
B.R.L.E.	Bibliothèque de la Revue de littérature ecclésiastique
BS.	Byzantinoslavica
B.S.O.A.S.	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
B.W.KG.	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
B.Z.	Byzantinische Zeitschrift
C.Ch.C.M.	Corpus christianorum Continuatio mediævalis
C.Ch.S.A.	Corpus christianorum Series Apocryphorum
C.Ch.S.L.	Corpus christianorum Series latina
C.E.C.	Cahiers d'études cathares
C.F.	Cahiers de Fanjeaux
C.H.I.	The Cambridge History of Iran
C.I.S.A.M.	Centro italiano di studi per l'Alto Medioevo
C.S.C.O.	Corpus scriptorum christianorum orientalium; (Subs.: Subsidia); (S.S.: Scriptores Syri)
C.S.E.L.	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum; (C.M.: Continuatio mediævalis)
D.A.G.MA.	Deutsches Archiv für die Geschichte des Mittelalters
D.A.W.B.	Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin

D.K.A.W.W.	Denkschriften der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien
D.O.P.	Dumbarton Oak Papers
D.O.S.	Dumbarton Oak Studies
E.I.	Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)
E.Ir.	Encyclopædia Iranica
E.J.	Eranos Jahrbuch
E.Th.L.	Ephemeridæ Theologicæ Lovanienses
E.V.	Estudios valentinianos
F.H.A.	Frankfurter Hölderlin-Ausgabe
F.R.A.	Fontes rerum austriacarum
F.S.I.	Fonti per la storia d'Italia
G.A.S.	Geschichte des arabischen Schrifttums
G.C.F.I.	Giornale critico della filosofia italiana
G.C.S.	Griechische christliche Schriftsteller
G.P.O.	Graffin, Patrologia orientalis
G.P.S.	Graffin, Patrologia syriaca
G.S.	Germanische Studien
G.S.A.	Große Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe
H.A.W.	Handbuch der Altertumswissenschaft
H.B.G.	Hamburger Beiträge zur Germanistik
H.J.	Historisches Jahrbuch
H.O.	Handbuch der Orientalistik
H.Ph.S.	Hamburger Philologische Studien
H.S.	Historische Studien
H.Sa.	Hispania sacra
H.Th.R.	Harvard Theologic Review
H.Z.	Historische Zeitschrift
Hö.J.	Hölderlin Jahrbuch
I.A.S.H.	The Israel Academy of Science and Humanities
I.F.A.O.	Institut français d'archéologie orientale
I.N.S.R.	Istituto nazionale di studi sul Rinascimento
I.P.H.O.	Institut de philologie et d'histoire orientale
I.S.I.	Istituto storico italiano
I.S.I.M.E.	Istituto storico italiano per il Medioevo
I.U.	Islamkundliche Untersuchungen
J.A.	Journal asiatique
J.A.O.S.	Journal of the American Asiatic Society
J.A.S.B.	Journal of the Asiatic Society of Bengala
J.E.Ch.S.	Journal of Early Christian Studies
J.L.	Judaisches Lexikon
J.M.H.	Journal of Medieval History
J.R.A.S.	Journal of the Royal Asiatic Society
J.S.A.I.	Jerusalem Studies in Arabic and Islam
J.Th.S.	Journal of Theological Studies
J.W.C.I.	Journal of the Warburg and Courtald Institut
K.A.B.L.	Koninklijke Academie van België, Verhandl. Kl. der Lett.
K.A.W.A.	Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam
K.A.W.W.	Königliche Akademie der Wissenschaften zu Wien
K.B.	Kerkhistorische Bijdragen
K.F.S.A.	Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe
K.H.A.	Kölner historische Abhandlungen
L.I.E.	Lessico intellettuale europeo
M.A.N.L.	Memorie dell'Accademia nazionale dei Lincei

M.A.S.B.	Memoirs of the Asiatic Society of Bengala
M.B.P.A.R.	Münchener Beiträge zur Papyrforschung und antiken Rechtgeschichte
M.B.S.	Medioevo Bizantino-slavo
M.G.H.	Monumenta Germaniæ historica
M.H.	Mediævalia et Humanistica
M.H.G.O.	Mémoires d'histoire et de géographie orientales
M.L.	Mediævalia Lovaniensia
ML.J.	Mittellateinische Jahrbuch
M.M.	Miscellanea mediævalia
M.P.G.	Migne, Patrologia græca
M.P.L.	Migne, Patrologia latina
M.S.	Medieval Studies
N.H.	Nag Hammadi
N.H.S.	Nag Hammadi Studies
N.K.G.W.G.	Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
N.T.S.	New Testament Studies
O.C.A.	Orientalia christiana analecta; (Sym.Syr.: Symposium syriacum)
O.C.P.	Orientalia christiana periodica
O.M.	Oriente moderno
P.A.R.A.	Pontificia Accademia romana di archeologia
P.E.Th.S.E.	Papers of the Estonian Theological Society in Exile
P.I.A.S.H.	Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities
P.I.B.	Pontificio Istituto Biblico
P.I.M.S.	Pontifical Institute of Medieval Studies
P.O.C.	Proche orient chrétien
P.S.	Patristic Studies
Ph.J.	Philosophisches Jahrbuch
Q.S.G.N.W.M.	Quellen und Schriften zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin
R.A.Ch.	Realenzyklopädie der Antike und Christentum
R.A.I.	Reale Accademia d'Italia
R.A.N.L.	Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei
R.B.	Revue biblique
R.C.S.F.	Rivista critica di storia della filosofia
R.E.A.	Revue d'études arméniennes
R.E.Au.	Revue des études augustinienes
R.E.B.	Revue d'études byzantines
R.E.S.	Revue d'études slaves
R.E.SE.E.	Revue des études du sud-est européens
R.F.	Rivista di filosofia
R.F.NS.	Rivista di filosofia neoscolastica
R.H.E.	Revue d'histoire ecclésiastique
R.H.Ph.R.	Revue d'histoire et de philosophie religieuse
R.H.R.	Revue d'histoire des religions
R.I.S.	Rerum italicarum scriptores
R.P.A.R.A.	Rendiconti della pontificia Accademia romana di archeologia
R.S.	Ricerche slavistiche
R.S.C.I.	Rivista di storia della Chiesa italiana
R.S.L.R.	Rivista di storia e letteratura religiosa
R.S.O.	Rivista di studi orientali
R.S.Ph.Th.	Revue des sciences philosophiques et théologiques
R.S.T.	Reformationsgeschichtliche Studien und Texte
R.Sc.R.	Revue des sciences religieuses
R.St.R.	Religious Studies Review
R.Th.	Revue thomiste
S.A.	Sudhoff Archiv
SB.A.W.M.	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu München

S.B.PF.	Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung
S.C.	The Second Century
S.D.A.W.B.	Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
S.D.KG.	Studien zur Deutschen Kunstgeschichte
S.G.	Studium generale
S.G.M.	Studien zur Geschichte der Medizin
S.Gr.	Studi gregoriani
S.H.A.W.	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
S.I.	Studia islamica
S.L.	Scrinium Lovaniense
S.M.	Studi medievali
S.P.	Studia patristica
S.R.	The Slavonic Review
S.R.G.	Scriptores rerum germanicarum
S.S.A.W.L.	Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig
S.S.L.	Spicilegium sacrum lovaniense
S.S.R.	Studi storico-religiosi
S.T.	Studi e testi
S.T.GG.MA.	Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters
S.V.RG.	Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte
T.M.	Travaux et mémoires
T.U.	Texte und Untersuchungen
Th.R.E.	Theologische Realenzyklopädie
V.Ch.	Vigiliae christianae
V.R.	Variorum Reprints
Ve.Ch.	Vetera christianorum
W.F.	Wolfenbütteler Forschungen
W.I.S.T.	Warburg Institute Studies and Texts
W.Z.K.M.	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
Z.D.M.G.	Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft
Z.KG.	Zeitschrift für Kirchengeschichte
Z.KuG.	Zeitschrift für Kunstgeschichte
Z.P.E.	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
Z.R.GG.	Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte
Z.Th.K.	Zeitschrift für Theologie und Kirche
Z.V.G.A.	Zeitschrift für Vaterländische Geschichte und Altertumskunde

BIBLIOGRAFIA

1 - LETTERATURA PRIMARIA ("FONTI" -TESTI E CRONACHE- INCLUSI GLI STUDI CONTENENTI LORO EDIZIONI) IN ORIGINALE O IN TRADUZIONE

a) Sino al XVII secolo

À Diogène. Intr., Éd. crit., Trad. et Comm. par H. Marrou, Paris, Cerf, 1965

ABBONIS (Sancti Floriacensis Abbatis) *Apologeticum ad Hugonem et Robertum reges Francorum*, M.P.L., 139

ABU YA'KUB SEJESTANI, *Le dévoilement des choses cachées*, trad. H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1988

Acta S. Officii Bononiæ ab anno 1291, a cura di L. Paolini e R. Orioli, 3 voll., F.S.I. Roma, I.S.I., 1982-1984

ADDAI SCHER, *Histoire Nestorienne (Chronique du Secret)*, Parte II, G.P.O., 7

ADEMAR DE CHABANNES, *Chronique*, publiée d'après les manuscrits par J. Chavanon, Paris, Picard, 1897

AGATHIÆ Scholastici Myrinensis, *Historiæ*, M.P.G., 88

AGOBARDI Lugdunensis, *Opera omnia*. Ed. L. van Acker, C.Ch.C.M., 52, Turnhout, Brepols, 1981

ALANUS de Insulis, *Contra hæreticos Libri quatuor*, M.P.L., 210

Alchemiæ Gebri Arabis, etc., Nurnberg, I. Petreius, 1545; contiene:

- Gebri, *De investigatione perfectionis metallorum*;
- eiusdem, *De inventione veritatis*;
- eiusdem, *De fornacibus construendis*;
- Rogerij Bachonis, *Speculum alchemiæ*;
- Richardi Anglici, *Correctorium alchemiæ*;
- incerti Authoris, *Rosarius minor*;
- *Liber secretorum alchemiæ Chalidi filij Iazichi Iudæi*;
- *Tabula Smaragdina*;
- Hortolani philosophi, *Super Tabulam smaragdinam Hermetis Commentarium*.

Alchemiæ quam vocant artisque metallicæ doctrina, Basel, Perna, 1572, 2 voll.; contiene:

- Vol. I:

- *Chrysorrhœas, sive de chimica dialogus* (Crysophilus Theophrastus);
- *Lignum vitæ, dialogus Braceschi de materia lapidis*;
- Talaud, *Animadversio in Braceschum*;
- *Demogorgum dialogus*;
- *Speculum alchemiæ*, Rogerij Bacchonis;
- *Correctorium*, Ricchardi Angli;
- *Rosarius minor*, incerti Auctoris;
- Albertus Magnus, *De Alchimia*;

- Vol. II:

- *De magni lapidis compositione*, incerti Auctoris;
- Aristoteles, *De perfecto magisterio*;
- Arnaldi de Villanova, *Liber Perfecti Magisterij qui Lumen Luminis et Flos Florum noncupatur*;
- eiusdem, *Practica*;
- Efferarius Monachus, *De Lapide philosophorum*;
- eiusdem, *Thesaurus philosophiæ*;
- Odomarus, *Opuscula, seu Practica* (nel testo consultato mancano le ultime 4 pp. per errore d'impaginazione dell'Editore)
- eiusdem, *Tractatus de Marchasita*;
- eiusdem, *Questio an Lapis philosophicus valeat contra pestem*;
- Johannis de Rupescissa, *De confectione veri lapidis*;
- eiusdem, *De consideratione Quintæ essentiae*;
- *Epistula Arnaldi Cathelani de Villanova de sanguine humano*;
- *Aqua duplicativa*;
- Grataroli, *De viribus usu aquæ ardentis*;
- Michaelis Savonarolæ, *Libellus de aqua ardentis*;
- *Aqua aurea*;
- Guilelmus Gratarolus, *Lapidis philosophici nomenclaturæ*;
- Joannis Aureli Augurelli, *Chrysopæiæ*;

- eiusdem, *Geronticon, Liber I.*
- Alchimia. Die Jungfrau im blauen Gewande*, hrsg. von R. Scherer, Mössingen-Talheim, Talheimer Verlag, 1988
- Alchimistes (Les) grecs*, Tome I. *Papyrus de Leyde. Papyrus de Stockholm. Fragments de recettes*. Texte ét. et trad. par R. Halleux, Paris, Les Belles Lettres, 1981
- Alchimistes (Les) grecs*, Tome IV, 1ère partie. Zosime de Panopolis, *Mémoires authentiques*. Texte ét. et traduit par M. Mertens, ivi, 1995
- ALCUINUS (Beatus), *Adversus Elipandum Libri quatuor*, M.P.L., 101
- *Adversus Felicis Hæresin Libellus*, ivi
- *Contra Felicem Urgellitanum Episcopum Libri septem*, ivi
- “ALTUS”, *Mutus liber, etc.*, La Rochelle, 1677
- ANDREÄ, J.V., *Die chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Anno 1459*, München, Planegg, 1957
- ANDREAE, J.V., *Fama Fraternitatis. Confessio Fraternitatis. Chymische Hochzeit Christiani Rosencreut Anno 1459*, eingeleitet u. hrsg. von R. van Dülmen, Stuttgart, Calver Verlag, 1973
- ANNA COMNENA, *Alexiade*. Texte ét. et trad. par B. Leib S.J., Paris, Les Belles Lettres, 1945, 3 voll.
- Annales Colmarienses Maiores*, M.G.H., 17, Hannover, Hahn, 1861
- Annales Marbacenses*, S.R.G., Hannover, Hahn, 1907
- ANSELMUS, *Gesta Episcoporum Leodiensium*, M.G.H., 7, Hannover, Hahn, 1846
- APHRAATE, *Le sage Persan, Les exposés*. Trad., Intr., et Notes par M.J. Pierre, Paris, Cerf, 1988-1989, 2 voll.
- Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, Torino, U.T.E.T., 1981
- Apocrifi (Gli) del Nuovo Testamento*, a cura di M. Erbetta, Casale Monferrato, Marietti, 1965-1981, 3 voll. in 4 tomi
- Apochryphen (Die) gnostischen. Adamschriften*, aus dem armenischen übersetzt und untersucht von E. Preuschen, Giessen, Ricker, 1900
- Apokalypse (Die) des Ps. Methodius*, hrsg. von A. Lolos, B.K.Ph., Heft 83, 1976
- Apophtegmata Patrum*, M.P.G., 65
- ARBERRY, A.J., *The Doctrine of the Sufis*, transl. from the Arabic of Abū Bakr al-Kalābādhi, Cambridge, Un. Press, 1935
- Ars chemica, etc.*, Strasbourg, Samuel Emmel, 1566; contiene:
 - *Septem tractatus Hermetis Trismegisti aurei*;
 - eiusdem, *Tabula smaragdina, cum Commento Hortolani philosophi*;
 - *Studium Consilium Coniugi de massa Solis et Lunæ*;
 - *Opuscula studiosis artis, etc.*
- Artis aurifera quam chemiam vocant*; vol. I, Basel, Perna, 1572; vol. II, ivi, Waldkirch, 1593; contiene:
 - Vol. I:
 - *Propositiones, seu maximæ artis chemicæ*;
 - *Turba philosophorum*;
 - *Turba philosophorum alterum exemplar*;
 - *Allegoria super librum Turbæ*;
 - *Ænigmate ex visione Arislei*;
 - *Exercitationes in Turbam*;
 - *Aurora consurgens*;
 - *Rosinus Ad Euthiciam*;
 - *idem Ad Sarratantam Episcopum*;
 - *Liber definitionum eiusdem*;
 - *Mariæ prophetissæ Practica*;
 - *Liber secretorum Chalidis filij Iazichi*;
 - *Liber trium verborum*;
 - *Aristoteles De lapide philosophorum*;
 - *Avicenna De conglutinatione lapidis*;
 - *Expositio epistolæ Alexandri Regis*;
 - *Ignotus Autor De secretis lapidis*;
 - *Merlini Allegoria de arcano lapidis*;
 - *Rachaidibi De materia lapidis*;
 - *Avicennæ Tractatulus de alchimia*;
 - *Semita Semitæ*;
 - *Clangor Buccinæ*;
 - *Correctio fatuorum*;
 - *Incerti Autoris De arte chymica*;
 - Vol. II:
 - *Liber de compositione alchemiæ quem edidit Morienus Romanus Calidi Regi Ægyptorum: quem Robertus Castrensis de Arabico in Latino transtulit*;

- Bernardi Trevisani *Responsio ad Thomam de Bononia, etc.*, Roberti Vallensi tabulis illustrata;
 - *Liber de Chimia incerti Autoris*;
 - *Scala philosophorum*;
 - *Ludus puerorum*;
 - *Rosarium philosophorum cum figuris*;
 - Arnaldi de Villanova etc. *Liber dictus Thesaurus Thesaurorum & Rosarium philosophorum*;
 - Arnaldi *Novum lumen*;
 - Arnaldi *Flos Florum ad Regem Aragonum*;
 - Arnaldi *Epistula super alchimiam ad Regem Neapolitanum*;
 - Rogerius Bacho Anglus *De mirabili potestate artis & naturæ*.
- Ascensio Isaïæ. Testo a cura di AA.VV., commento a cura di E. Norelli, C.Ch.S.A., 7-8, Turnhout, Brepols, 1995
- ASCH-SCHAHRASTÂNÎ, *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, übersetzt von Th. Haarbrücker, Halle, C.A. Schwetschke und Sohn, 1850-1851, 2 voll.
- ASTRUC, C. et al., *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens de l'Asie Mineure*, T.M., 4, 1970
- ATENAGORA, *La supplica per i cristiani. Della resurrezione dei morti*. Testo, Intr., Trad., e Note a cura di P. Ubaldi e M. Pellegrino, Torino, S.E.I., 1947
- AUGUSTINI (Sancti Aurelii), *Commonitorium Orosii. Contra Priscillianistas et Origenistas*. Ed. K.D. Daur, C.Ch.S.L., 49, Turnhout, Brepols, 1985
- *Confessionum Libri XIII*. Ed. M. Skutella, Stuttgart, Teubner, 1969
- *De Civitate Dei*. Ed. B. Dombart e A. Kalb, C.Ch.S.L., 47-48, Turnhout, Brepols, 1955
- Aurora consurgens*, ed. with a Commentary by M.L. von Franz, N. York and London, Pantheon Books, 1966
- AVENCEMBROLIS (IBN GABIROL), *Fons Vitæ*, ex arabico in latinum transl. ab J. Hispano et D. Gundissalino. Primum edidit G. Baeumker, B.G.Ph.MA., Bd. I, Heft 2-4, Münster, Aschendorff, 1895
- BAEUMKER, C., *Das pseudo-hermetische "Buch der vierundzwanzig Meister" (Liber XXIV philosophorum)*, B.G.Ph.Th.MA., Bd. 25, Heft 1-2, 1927, Münster, Aschendorff, 1928
- *Ein Traktat gegen die Amalricianer*, Paderborn, Schöningh, 1893
- Bahir (Le)*. *Le livre de la clarté*, traduit de l'hébreu et de l'araméen par J. Gottfarstein, Lagrasse, Verdier, 1983
- BARAUT, C. o.s.b., *Un tratado inédito de Joaquín de Fiore: De vita Sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*, A.S.T., 24, 1951
- BARDENHEWER, O., *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das rehie Güte, bekannte unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg im Brigsau, Herder, 1882
- BARDESANES, *Liber legum Regionum*. Testo e trad. di F. Nau, Note di Th. Nöldeke, G.P.S., 2, Paris, Firmin Didot, 1906
- BASILIIUS VALENTINUS, *Letzes Testament*, Strasbourg, C. Dietzels, 1651; contiene anche:
- Jod (oci), V.R., *Proceß auff das Philosophische Werk Vitrioli*
 - *Von dem grossen Stein der Uhralten/daran soviel lausend Meister anfangs der Welt hero gemacht haben, etc.*, Strasbourg, C. Dietzels, 1651; contiene:
 - *Von dem grossen Stein der Uhralten*;
 - *Die zwölf Schlüssel*;
 - *De prima materia*;
 - *Kurtzer Anhang und klare Repetition oder Wiederholung, etc.*;
 - *De microcosmo*;
 - *Von der grossen Heimlichkeit der Welt, etc.*;
 - *Von der Meisterschaft der sieben Planeten*.
- BAUSANI, A., *Il martirio del Bâh secondo la narrazione di Nabîl Zarandî*, O.M., 1950
- *Un "Gazal" di Qurratu'il'Ain*, ivi, 1949
- BAZZOCCHI, D., *L'eresia catara. Appendice: Disputationes nonnullæ adversus hæreticos, Codice inedito malatestiano del sec. XII*, Bologna, Zanichelli, 1920
- Berešit Rabbâ*. Intr., Versione e Note di A. Ravenna, Torino, U.T.E.T., 1978
- Berichte der Augenzeugen über das müsterische Wiedertäuferreich*, hrsg. von C.A. Cornelius, Münster, Theissing, 1853
- BERNARDI GUIDONIS, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*. Document publié pour la première fois par C. Douais, Paris, Picard, 1886
- BERTHELOT, M., *Collections des alchimistes grecs*, Paris, Steinheil, 1887-1888, 2 voll.
- BENVENISTE, E., *Une apocalypse pehlevie: le Zâmâsp-namak*, R.H.R., 106, 1932.
- BIDEZ, J., *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, 2. Nachdruck Auflage. Nachdruck der Ausgabe Gent, 1913, Hildesheim-N. York, G. Olms, 1980
- al BIRÛNÎ, *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athar-ul-Bakiyâ of Albîrûnî*, London, W.H. Allen and Co., 1879

- BOCCIOLINI PALAGI, L., *Il carteggio apocrifo di Seneca e S. Paolo*. Intr., testo, comm. Acc. Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaia", Studi, 46, Firenze, 1978
- BÖHME, J., *Sämtliche Schriften*, hrsg. von W.E. Peuckert. Faksimile Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, Stuttgart, Fromman, 1955 sgg.
- *Die Urschriften*, hrsg. von W. Buddecke, Stuttgart, Fromman, 1963-1966, 2 voll.
- BONACURSUS, *Manifestatio hæresum catharorum*, M.P.L., 204
- Books (The) of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. Text ed. by C. Schmidt. Transl. and Notes by V. Macdermot, N.H.S., 13, Leiden, E.J. Brill, 1978
- BORCH, O., *Hermetis Ægyptorum et Chemicorum Sapientia, etc.*, Copenhagen, P. Haubold, 1674
- BOTTERO, J. - KRAMER, S.N., *Lorsque les Dieux faisaient l'homme*, Paris, Gallimard, 1898
- BOUSSET, W., *Der Antichrist*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1895
- Bruderschaft (Die) der Rosenkreuzer. Esoterische Texte*, hrsg. von G. Wehr, München, Dedrichs, 1991 4. Aufl.
- BRUNO, G., *Opera latine conscripta*, curantibus F. Tocco et H. Vitelli, Napoli-Firenze, Morano-Le Monnier, 1879-1891, 3 voll. in 8 tomi
- *Opere italiane*, con note di G. Gentile, Bari, Laterza, 1907-1908, 2 voll.
- *De la causa principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Milano, Mursia, 1985
- *De magia. De vinculis in genere*, a cura di A. Biondi, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1986
- *Il Candelaio*. Intr. e note di I. Guerrini Angrisani, Milano, Rizzoli, 1994, 3^a
- *Le ombre delle idee*. Ed. critica a cura di A. Caiazza, Milano, Spirali, 1988
- *Spaccio de la bestia trionfante*. Intr. e Comm. a cura di M. Ciliberto, Milano, Rizzoli, 1994, 2^a
- BRUSCHWEILER, F., *Inanna, la déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne*, Louvain, Peeters, 1987
- Buch (Das) der Alaune und Salz. Ein Grundwerk der spätlateinische Alchemie*, hrsg., übersetzt und erläutert von J. Ruska, Berlin, Verlag Chemie, 1935
- Buch (Das) der Erkenntnis*, des Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, hrsg. von K. Goldammer. Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Heft 18, Berlin, Schmidt, 1964
- BUDGE, E.A.W., *The History of Alexander the Great edited from five Manuscripts with an English Translation and Notes*, Cambridge, at the Un. Press, 1889
- BURCARDI Wormacensis (Episcopi), *Decretorum Libri XX*, M.P.L., 140
- BURDACH, K., *Vom Mittelalter zur Reformation*, Bd. 2, 3; 2, 4; 2, 5 (*Briefwechsel des Cola di Rienzo*), Berlin, Weidmann, 1912-1929; in Bd. 2, 4 *Oraculum Angelicum Cyrilli*, hrsg. von P. Piur
- CALVINI, I., *Contre les Libertins*, Opera quæ supersunt vol. VIII, ed. G. Baum, E. Cunits, E. Reuss, Brunswick, Schwetsche, 1868
- CARMODY, F.J., *The Astronomical Works of Thābit ibn Qurra*, Berkeley and Los Angeles, California Un. Press, 1960
- CASPARI, C.P., *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirklichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania, Mallingschein, 1890
- CHAIGNET, A., *Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les Premiers Principes*, Paris, 1898, Anast. Bruxelles, Culture et Civilisations, 1964
- Chaldean (The) Oracles*. Text, Transl. and Comm. by R. Majercik, Leiden, E.J. Brill, 1989
- CHIFFLET, P.F., *Bedæ Presbyteri et Fredregarii Scholastici Concordia*, Paris, apud Gabrielem Martinum, 1681
- Chronica Albrici*, M.G.H. 23, Hannover, Hahn, 1874
- Chronica Regia Coloniensis*, S.R.G., Hannover, Hahn, 1880
- Chronicon S. Andreae*, ed. L.C. Belthman, M.G.H., 7, Hannover, Hahn, 1846
- Chronique de Abu-Djafar-Mohammed-Ben-Djarir-ben-Yezid Tabari*, trad. sur la version persane d'Abou-Ali Mohammed Belami par M.H. Zotenberg, Paris, Maisonneuve, éd. Besson & Chantemerle, 1958
- Chronique de Josué le Stylite*. Texte et Trad. par M. l'Abbé P. Martin, Leipzig, Brockhaus, 1876
- Chronique de Michel le Syrien*, éd. pour la première fois et trad. en français par J.B. Chabot, Paris, Leroux, 1899
- CLEMENS Alexandrinus, *Quis dives salvetur*, G.C.S., 3. Bd., hrsg. von O. Stählin, neu hrsg. von L. Früchtel, Berlin, Akademie, 1970
- *Stromata*, Libro III, G.C.S., 2. Bd., hrsg. von O. Stählin, neu hrsg. von L. Früchtel, Berlin, Akademie, 1960
- CLEMENT d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*. Texte grec, Intr., Trad. et Notes de F. Sagnard o.p., Paris, Cerf, 1948
- CLEMENT de Rome, *Épître aux Corinthiens*, Intr., Trad. et Notes par A. Joubert, Paris, Cerf, 1971
- COLLI, G., *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1977-1980, 3 voll.
- Conciles gauloises du IVe siècle*. Texte latin de l'éd., C. Munier; Intr., Trad. et Notes par J. Gaudemet, Paris, Cerf, 1977
- Confessio fidei Felicis*, M.P.L., 96
- CONYBEARE, F.C., *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford, at the Clarendon Press, 1898

- CORBIN, H., *Alchimie comme art hiératique*, Paris, L'Herne, 1986; contiene:
- *Commentaire de la Khotbat al-Bayân*, par Jaldakî;
 - *Le livre des sept statues*, d'Apollonios de Tyane;
 - *Le livre du Glorieux*, de Jâbir ibn Hayyân.
- *Trilogie ismaélienne*, Tehran, Dep. d'Imamologie - Paris, Maisonneuve, 1961; contiene:
- Abû Ya'qûb Sejestânî. *Le livre des sources*;
 - Sayyid-nâ al Hosayn ibn 'Alî, *Cosmogonie et eschatologie*;
 - Mahmûd Shabestarî, *La roserai du Mystique* (symboles choisis).
- CORNELIUS, C.A., *Die niederländische Wiedertäufer während der Belagerung Münsters 1534-1535*, A.A.W.M., Hist. Klasse, 11, 2, 1869
- CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden, E.J. Brill, 1992
- Corona regale. Poema di Shelomoh ibn Gabirol*, Trad. di A. Belli, Torino, Bona, 1968
- Corpus Hermeticum*. Textes ét. par A.D. Nock et A.J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1945-1954, 4 voll.
- CROLL, O., *Basilica chymica*, s.i.l., Philippus Albertus, 1631; contiene, dello stesso, *Tractatus novus de signaturis rerum internis*
- Cronica - Ordo sacerdotis - Acta H.N.*, Three Texts on the Family of Love, by A. Hamilton, London-N. York-Köbenhavn-Köln, E.J. Brill, 1988
- CUDWORTH, R., *Systema intellectuale huius universi, etc.*, Iena, vedova Meyer, 1733
- CYPRIANUS, *De Lapsis*, Opera Pars. I, C.Ch.S.L., 3, Turnhout, Brepols, 1972
- CYRANO de Bergerac, *Œuvres complètes*, Paris, Belin, 1977
- D'ALVERNY, M.T. - HUDRY, F., Al Kindî, *De Radiis*, A.H.D.L.M.A., 41, 1974
- DAMASCIUS, *Traité des premiers Principes*. Texte ét. par L.G. Westerink et trad. par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1986-1991, 3 voll.
- D'ARBOIS DE JOUBAINVILLE, A., *Cours de littérature celtique*: Vol. 1, t. II (*Le cycle mythologique irlandais*); Vol. 3, t. V (*L'épopée celtique d'Irlande*), Paris, Fontemoing, 1884 e 1892
- DARMESTER, J., *Le Zend-Avesta*, A.M.G., T. 21, 22, 24, 1892-1893
- *La lettre de Tansar au Roi du Tabaristan*, J.A., n.s. 3, 1894
- DARMSTAEDTER, E., *Die Alchemie des Geber*, Berlin, Springer, 1922
- *Liber misericordiae Geber. Eine lateinische Übersetzung des größeren Kitâb al rahma*, Archiv für Geschichte der Medizin, Bd. 17, Heft 4, Leipzig, Barth, 1925
- De Alchimia dialogi II*, Nurnberg, I. Petreius, 1548; contiene:
- 129 Propositioni di Geber e Lullo;
 - Dialogo detto Dæmogorgon.
- DE BRUNIS, B., *Conclusiones de lapidis philosophorum veritate et constructione*, Firenze, A. De Barnardis, 1654
- DEE, J., *Monas hieroglyphica*, Antwerpen, Guilelmus Silvius, 1564
- DE MENASCE, J.P., *Une encyclopédie mazdéenne. Le Denkart*, Bibl. de l'École des Hautes Études, Sc. Religieuses vol. LXIX, Paris, P.U.F., 1958
- DENIFLE, H., *Das Evangelium æternum und die Commission zu Anagni*, A.L.K.G.M.A. 1, 1885
- DE RIEDMATTEN, H., o.p., *Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du IIIe au IVe siècle*, Fribourg en Suisse, Éditions, St. Paul, 1952
- DETMER, H., *Ungedruckte Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer in Münster*, Z.V.G.A., 51, 1893
- DIETRICI, F., *Die Philosophie der Araber im IX. und X. Jahrhundert n. Chr.*, Berlin, Mittler & Sohn - Leipzig, Hinrichs, 1858 sgg., 9 voll.
- Diatessaron (Il) volgare italiano*, testi inediti dei secc. XIII-XIV pubbl. a cura di U. Tedesco, A. Vaccari, M. Vattasso, S.T. 81, Città del Vaticano, 1938
- Doctrine (La) des douze Apôtres*. Intr., Texte, Notes, par W. Rodorf - A. Tuilier, Paris, Cerf, 1978
- Documenta Anabaptistica Nederlandica, 1, Friesland en Groningen (1530-1550)*, Bewerkt door A.F. Mellink, Kerkhistorische Bijdragen 6, 1, Leiden, E.J. Brill, 1975
- 5, *Amsterdam 1531-1536*, Bewerkt door A.F. Mellink, Kerkhistorische Bijdragen 12, ivi, 1985
- DÖLLINGER, I., *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2, Theil, München, Beck, 1890
- Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg*, Leipzig, Reclam, 1983
- DONDAINE, A., *Les "Expositiones super ierarchiam cælestem" de Jean Scot Erigène*, A.H.D.L.M.A., 18, 1950-1951
- *Les actes du Concile Albigeois de Saint-Félix de Caraman*, Misc. Giovanni Mercati, vol. 5°, Città del Vaticano, 1946
- *La hiérarchie cathare en Italie*, A.F.P., 19-20, 1949-1950
- *Durand de la Huesca et la polémique anti-cathare*, ivi, 29, 1959
- DORN, G., *Commentaria in Archidoxorum libros X*, Frankfurt, Corvinus, 1584
- *De natura luce physica ex Genesi desumpta*, ivi, 1583
- *Dictionarium Theophrasti Paracelsi, etc.*, Frankfurt, Rab, 1583

- *Theophrasti Paracelsi libri V De vita longa, brevis & sana, etc. nunc vero opera et studio Gerardi Dornei commentarijs illustrati*, ivi, 1583
- DOUAIS, C., *Somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIIIe siècle*, Paris, Picard, 1896
- DUBOIS, C.G., *Celtés et Gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, Paris, Vrin, 1972; contiene l'ed. del testo di G. Postel, *De ce qui est premier pour reformer le monde (1566)*
- DUJCEV, I., *L'epistola sui Bogomili del patriarca costantinopolitano Teofilatto*, Medioevo bizantino-slavo I, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1965
- *Die Responsa Nicolai I Papæ ad Consulta Bulgarorum als Quelle für die bulgarische Geschichte*, ivi
- DUPONT SOMMER, A., *La doctrine gnostique de la lettre "waw" d'après une lamelle araméenne inédite*, Bibl. Arch. et Hist., T. 41, Paris, Paul Geuthner, 1946
- ECKBERTI Schonaugensis, *Sermones contra Catharos*, M.P.L., 195
- ECKHART (Maestro), *La nascita eterna*, a cura di G. Faggin. Ristampa aggiornata dell'edizione del 1953, Milano, Sansoni, 1974
- ECKHART (Meister), hrsg. von F. Pfeiffer, 3. unveränderte Auflage der Ausgabe von 1857, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914
- *Predigten*, hrsg. und übersetzt von J. Quint, voll. 1-3 (*Predigten 1-86*), Stuttgart, Kohlhammer, 1958-1978
- ELIPANDUS, *Epistulæ*, M.P.L., 96
- Épître de Barnabé*, Intr., Trad. et Notes par P. Prigent, Paris, Cerf, 1971
- EPHRAIM's (St.), *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, by C.W. Mitchell M.A., Oxford, Text and Translation Society, 1912, 2 voll.
- EPHREM de Nisibe, *Des heiligen Ephraem des Syres, Sermones III*, hrsg. von E. Beck, C.S.C.O. 320-321, S.S. 138-139, Louvain, Secrétariat du Corpus C.S.C.O., 1972
- *Des heiligen Ephraem des Syres Hymnen contra Hæreses*, hrsg. von E. Beck, C.S.C.O. 169-170, S.S. 76-77, Louvain, Impr. Orientaliste L. Durbecq, 1957
- *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, Intr. Trad. et Notes par L. Leloir, Paris, Cerf, 1966
- EPIPHANI Episcopi constantinensis, *Panarion, etc.*, ed. F. Oheler, Berlin, Asher, 1859-1861, 4 voll.
- Epistola Episcoporum Hispaniæ ad Episcopos Galliæ, Aquitaniæ et Austriæ*, M.P.L., 101
- Eröffnete Geheimnisse des Steins der Weisen: Schatzkammer der Alchymie (Aureum Vellus)*, Hamburg, C. Liebezeit u. Th. Ch. Felginer, 1718; Anastatica Graz, Akad. Druck-u. Verlagsanstalt, 1976; contiene:
- *Wunderschafft Salomonis Trismosini*;
 - *Copulator*;
 - *Universalis tinctura Hieronymi Crinoti, cum Præfatione Bildtorffj*;
 - *Drei Augmenten ex autographo Georgij Bildtorff, etc.*;
 - *Des grossen Egyptischen Königs, etc.*;
 - *Lib. Suforethon Sal. Trismosini, etc.*;
 - *Liber Cangeniveron Salomonis Trismosini, etc.*;
 - *Der rote Adler Salomonis Trismosini*;
 - *Der schwartze Adler, etc.*;
 - *Tinctura das nefolon*;
 - *Philosophi Pitrumosinis Tinctur, etc.*;
 - *Tinctura Geroton Salomonis Trismosini*;
 - *Parasethon Trismosini*;
 - *Sarona Doap Auri, Trismosini*;
 - *Augmentatio Solis, Trismosini, etc.*;
 - *Viatolon Trismosini, etc.*;
 - *Trismosinischer Tractat von allerley Schwefelischen Riß, etc.*;
 - *Deß von Hagenthurn figierung, etc.*;
 - *Pars cum parte, etc.*;
 - *Das guldin flüß*;
 - *Elixier und Tinctura, etc.*;
 - *Tincturæ Paracelsicæ*;
 - *Testamentum Theophrasti*;
 - *Die geistlich Sonn auß dem Carneson*;
 - *Libet Tincturarum particularium*;
 - *Splendor Solis, mit schönen Figuren*;
 - *Spiegel der Alchymey Herrn Ulrici Ponselii*;
 - *Clavis sampt seiner Declaration der Chymischen Handgriffen*;
 - *Allerley Particularia, etc.*;
 - *Ein Tinctur oder Elixier eines unbekandten Philosophi*;
 - *Processus pro tinctura auff den Mercurium Solis & Lunæ*;
 - *Modus procedendi in præparatione lapidis philosophici*;
 - *Dialogus philosophiæ inter magistrum & discipulum*;

- *Exemplum artis Philosophicæ*;
 - *De lapide philosophorum* 12. *capita incerti auctoris*;
 - *Vom Stein der Weisen, etc.*, Episcopi Melchioris Brixiensis, etc.;
 - *Von dem Rebis einem Stein*;
 - *Varia philosophica*;
 - *Tractatus vom Saltz der Weisen*;
 - *Novum Testamentum*;
 - *Von dem philosophischen Bley*;
 - *Avicennæ 7. regulæ, etc.*;
 - *Tabula scientiæ maioris*;
 - *De Quinta Essentia pulcherrimus tractatus*;
 - *Tabula Smaragdina, etc.*;
 - *Von der Bereitung des gebenedeyten Philosophischen Steins, etc.* Caspar Hartung von Hoff;
 - *De Prima Materia Lapidis Philosophorum*;
 - *Tincturæ Physicæ*;
 - *Libri secretorum Ioannis de Padua, etc.*;
 - *Clavis philosophiæ Chemicæ*;
 - *Bericht was die warhafft Kunst Alchemey innhalt und vermag, etc.*;
 - *Hortus divitiarum, etc.*;
 - *Ein Werk von der Alchemey, etc.*;
 - *Zwo Tincturen auff Roth und Weiß*;
 - *De lapide per Aquam mercurialem*;
 - *Mehr ein Mercurij Arbeit*;
 - *Ein Tractatlin, etc.*;
 - *Ein schön Stuck von Doctor Schencken*;
 - *Vom Antimonio Philosophorum*;
 - *Oleum Antimonij, und Fixatio.* Caspar Eberlein;
 - *Von Offenbarung der Philosophischen Materien, etc.*;
 - *Thesaurus Philosophiæ Euferarij*;
 - *Tractatus, darinnen das ganz Secret der Alchimey, etc.*;
 - *Lux lucens in tenebris*;
 - *Tractatus de Vitriolo Philosophorum*;
 - *Oleum vetrioli*;
 - *Experimenta Raimundi Lullij, und seiner Mitgenossen*;
 - *Das Buch der natürliche Philosophey der Metallen, etc.*;
 - *Ein Streit unnd Gespräch des Golds und Mercurij/wider den Stein der Weisen*;
 - *Etliche Korndorffliche Particularia*;
 - *Spiegel der Philosophey/mit schönen Figuren geziert.*
- EUSÈBE, de Cesarée, *Histoire Écclesiastique*. Texte, Intr., Ann., par C. Bardy, Paris, Cerf, 1965-1971, 4 voll.
- EUSEBIO, di Cesarea, *Præparatio evangelica*, M.P.L., 21
- EUTIMIO ZIGABENO, *Panoplia dogmatica*, M.P.G., 13
- EUTYCHIUS, *Annales*, M.P.G., 111
- EVAGRE le Pontique, *Traité pratique, ou Le Moine*. Intr. par A. Guillaumont, Paris, Cerf, 1971, 2 voll.
- EVERVINUS Steinfeldensis, *Epistula ad S. Bernardum de hæreticis sui temporis*, M.P.L., 182
- Exposé (L') valentinien, les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie*. Texte ét. et présenté par J. Menard, Bibl. Copte de N. H., Sect. Textes, 14, Québec, Les Presses de l'Un. Laval, 1985
- EZNIK de Kolb, *De Deo*. Trad. française, Notes et Tables par L. Mariès s.j. et C. Mercier, G.P.O., 38
- FABRE, P.J., *Opera*, Frankfurt, Beyer, 1656, 2 voll.; contiene:
- Vol. I:
 - *Panchymicum, seu Anatomia totius Universi*;
 - *Sapientia universalis*;
 - Vol. II:
 - *Hercules pyochimicus*;
 - *Hydrographum spagyricum*;
 - *Alchymista christianus*;
 - *Compendium secretorum chymicorum*;
 - *Myrothecii spagyrici*;
 - *Insignes curationes voriorum morborum*;
 - *Palladium spagyricum*;
 - *Chirurgia spagyrica*;
 - *Propugnaculum Alchemiæ*.

- FÂRÂBÎ, *Deux traités philosophiques: L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote; et De la religion*. Intr., Trad. et Notes par D. Mallet, Institut Français de Damas, ivi, 1989
- *Epistola sull'intelletto*. Trad., Intr. e note a cura di F. Lucchetta, Padova, Antenore, 1974
- al FÂRÂBÎ, *Philosophische Abhandlungen*, aus dem arabischen übersetzt von Fr. Dietrici, Leiden, E.J. Brill, 1892
- *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, Intr., Trad. et Notes par T. Sabri, Paris, Vrin, 1990
- FARID AD-DIN ATTAR, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Milano, S.E., 1986
- FENTON, P.B., *The Arabic and the Hebrew Versions of the Theology of Aristotle*, Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other Texts, London, W.I.S.T., 11, 1986
- FICIN, M., *Commentaire sur le banquet de Platon*. Texte du manuscrit autographe prés. et trad. par R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956
- *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, éd. par R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1970, 3 voll.
- FICINO, M., *De triplici vita*, Venezia, Arrivabene, 1518
- *El libro dell'amore*, I.N.S.R., Fasc. XVI, Firenze, Olschki, 1987
- FICKER, G., *Die Phundagiagiten*, Leipzig, Barth, 1908
- *Eine Sammlung von Abschwörungs-Formeln*, Z.K.G., 27, 1906
- Fihrist (The) of Al Nadim*. Ed. and Transl. B. Dodge, N. York-London, Columbia Un. Press, 1970, 2 voll.
- FILASTRI Episcopi Brixienensis, *Diversarum hereseon liber*, cura et studio F. Heylen, C.Ch.S.L., 9, Turnhout, Brepols, 1957
- FLUDD, R., *Clavis Alchemiæ et Philosophiæ fluddianæ sive Roberti Fluddi, etc. ad epistolicam Petri Gassendi Theologi Exercitationem Responsum*, Frankfurt, presso W. Pfitzer, 1633
- *Medicina catholica, etc.*, Frankfurt, W. Pfitzer, 1629
- *Sophiæ cum Moria certamen, etc.*, s.i.l., 1629
- *Summum bonum Quod est Verum magnæ cabalæ alchymiæ Veræ, Fratrum Roseæ Crucis, etc.*, publicatum per Ioachinum Frizium, s.i.l., 1629
- *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris, etc., Historia*; Tomo I, Trattati I e II, Oppenheim, Eredi J.T. de Bry, 1617 e Frankfurt, Successori J.T. de Bry, 1624; Tomo II, Trattati I e II, Oppenheim, Eredi J.T. de Bry, 1619 e Frankfurt, Successori J.T. de Bry, 1621
- FRANCISCUS EPIMETHEUS, *Pandora, das ist Die edlest Gab Gottes, etc.*, Basel, Hericpetri, 1588
- FRANCK, S., *Chronica. Zeitbuch und geschicht-bibel von anbegyn bis in deß Gegenwertig A.D.L. jar verlengt, etc.*, s.i.l., s.i.e., 1551
- *De arbore scientiæ boni et mali*, Mülhausen, Faber, 1561
- *Die Gulden Arch darjnn die heilige Schrifft, etc.*, Berna, s.i.e., 1569
- *Paradoxa*, hrsg. von S. Wollgast, Berlin, Akademie, 1966
- FRIEDRICH, J., *Der ursprüngliche bei Georgios Monachos nur theilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer*, SB.A.W.M., Jg. 1896, ivi, 1897
- FRIESS, L., *Historie, Schamen, Geschlecht, etc., der gewesenen Bischoffen zu Wirtzburg und Hertzogen zu Franken, etc. (1544)*, in: Ludewig, J.P., *Geschicht-Schreiber von dem Bischoffthum Wirtzburg*, Frankfurt, Fritschen, 1713
- FÜCK, J.W., *The Arabic Literature on Alchemy according to an-Nadim (A.D. 987). A translation of the Tenth Discourse of the Book of the Catalogue (al-Fihrist) with Introduction and Commentary*, Ambix, 4, 1951
- GANZENMÜLLER, W., *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit*, A.K.G., 29, 1939
- GASTE, M., *An Old Hebrew Romance of Alexander*, J.R.A.S., 1897
- GENNARO, C., *Fridugiso di Tours e il "De substantia Nihili et Tenebrarum"*, Ed. critica e studio introduttivo, Padova, CEDAM, 1963
- GERARDUS I Cameracensis Episcopus, *Acta Synodi Atrebatensis*, M.P.L., 142
- GERMAIN, C., *Icon Philosophiæ Occultæ, etc.*, Paris, E. Couterot, 1672
- GEROLAMO (S.), *Gli uomini illustri*, a cura di A. Ceresa Gastaldo, Firenze, Nardini, 1988
- GERVASE, the Monk of Canterbury, *The Chronicle of the Reigns of Stephen, Henry II, and Richard I*, ed. by W. Stubbs, London, Longman & Trübner, vol. I, 1879
- Geschicht-Bücher (Die) der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn, etc., in der Zeit von 1526 bis 1785*, gesammelt, erläutert und ergänzt durch J. Beck, F.R.A. 2. Abth., 43. Bd., Wien, Gerold's Sohn, 1883
- Gesta Pontificum Cænomaniensium*, in: Bouquet de l'Isle, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, vol. XII, Paris, De Saint, 1781
- GILSON, E., *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, A.H.D.L.M.A., 3, 1928
- GIOACCHINO da Fiore, *Adversus Judæus*, a cura di A. Frugoni, F.S.I. pubblicate dall'I.S.I., Roma, 1957
- *De articulis fidei*, a cura di E. Buonaiuti, ivi, 1936
- *Tractatus super quattuor Evangelia*, a cura di E. Buonaiuti, ivi, 1930
- GIRALDI Cambrensis, *Itinerarium Kambriæ*, ed. J.F. Dimock, London, Longmans, 1869
- GLAUBER, J.R., *De tribus lapidibus*, s.i.l., s.i.e., 1703

- Gnosis (Die)*, 3. Bd., *Der Manichäismus*, unter Mitwirkung von J.P. Asmussen; eingeleitet, übersetzt und erläutert von A. Böhlig, Zürich-München, Artemis, 1980
- GOLDSCHMIDT, G., *Heliodors Geschicht von der Alchemie*, Studien und Geschichte der Chemie, Festgabe E.O. Lippmann hrsg. von J. Ruska, Berlin, Springer, 1927
- *Heliodori carmina quattuor ad fidem codices casselani*, Giessen, Töpfelmann, 1923; contiene anche: Reitzenstein, R., *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei der Arabern* (q.v.)
- GOLTZ, D. - TELLE, J. - VERMEER, M.J., *Der alchemistische Traktat "Von der Multiplikation" von pseudo-Thomas von Aquin. Untersuchungen und Texte*, S.A., Beiheft 19, Wiesbaden, Franz Steiner, 1977
- GOUILLARD, J., *Le synodikon de l'orthodoxie*, T.M., 2, 1967
- *Une source grecque du Sinodik de Boril: la lettre inédite du Patriarche Cosmas*, T.M., 4, 1970
- GREGORII Thaumaturgi (S.), *Homilia II in Annunciationem Virginis Mariæ*, M.P.G., 10
- GREGORII Turonensis, *Historia Francorum*, M.G.H., *Scriptores Rerum Merov.*, Vol. I, Hannover, Hahn, 1884
- GUARNIERI, R., *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1965
- GUIBERTI (Venerabilis), *De vita sua sive monodiarum libri tres*, M.P.L., 156
- GUYONVARC'H, C.J., *La navigation de Bran fils de Febal*, OGAM, 9, 1957
- HANNEMANNUS, J.L., *Ovum Hermetico-paracelsico-trismegistum, etc.*, Frankfurt, Fr. Knoch, 1694; contiene anche: *Appendix apologetica de Lapide Philosophico*
- HARING, N., *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras*, A.H.D.L.M.A., 22, 1955
- HARRISON THOMSON, S., *The Texts of Michael Scot's Ars Alchemiæ*, Osiris, 5, 1938
- HASKINS, M., *The Alchemy ascribed to Michael Scot*, Isis, 10, 2, 1928
- HAUPT, A., *Beiträge zur Geschichte der Sekte vom freien Geiste und des Beghardtums*, Z.K.G., 7, 1885
- HAYYIM VITAL, *Traité des Révolutions des Âmes (Sepher-ha-Gilgulim) d'après Isaac Louria*, Milano, Archè, 1987
- HEGEMONIUS, *Acta Archelai*, hrsg. von C.H. Beeson, C.G.S., 7, Leipzig, Hinrichs, 1906
- HEINRICH, A. - KOENEN, L., *Der Kölner Mani Codex*, Z.P.E. 19, 1975; 32, 1978; 44, 1981; 48, 1982
- HERIMANNI Augiensis, *Chronicon*, M.G.H., 5, Hannover, Hahn, 1848
- HERRMANN, of Carinthia, *De essentiis*. A Critical Edition with Transl. and Comm. by C. Burnett, Leiden-Köln, E.J. Brill, 1982
- HERMAS, *Le Pasteur*. Intr., Texte crit., Trad. et Notes par R. Joly, Paris, Cerf, 1968, 2^a
- HERODIAN, ed. by C.R. Whittaker, Loeb's Classical Library, London, Heinemann; Cambridge, Un. Press, 1969
- HETERIUS et Sanctus BEATUS, *Epistula ad Elipandum*, M.P.L., 96
- HILDEGARDIS, *Scivias*, ed. A. Führ Kötter, coll. A. Carlevaris, C.Ch.C.M., 43-43a, Turnhout, Brepols, 1978, 2 voll.
- HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium hæresium*, ed. by M. Marcovich, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1986
- Historia Fratris Dulcini Heresiarchæ*, di Anonimo sincrono, a cura di A. Segarizzi, R.I.S. T. IX, parte 5, Città di Castello, Lapi, 1907
- History (The) of Alexander the Great, being the Syriac Version of the pseudo-Callisthenes*, ed by E.A.W. Budge, Cambridge, at the Un. Press, 1889
- HOLLANDUS, J.I., *Opera mineralia sive de lapide Philosophico omnia*, Middelburgh, Schilders, 1600
- HUNNIUS, *Das syrische Alexanderlied*, J.A. 8, 1887
- IBN 'ARABÎ, *L'alchimie du bonheur parfait*, trad. et présenté par S. Rispoli, Paris, Berg International, 1981
- *Les illuminations de la Mecque*. Textes choisis, Paris, Sindbad, 1988
- IGNACE d'Antioche - POLYCARPE de Smirne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, Texte, Intr., Notes par P. Th. Camelot, Paris, Cerf, 1969
- ILARINO da Milano, *La "Manifestatio hæresis Catharorum" quam fecit Bonacursus*, Ævum, 12, 1938
- *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario*, S.T. 115, Città del Vaticano, 1945
- *Salvus Burce, Liber supra Stella*, Ævum, 16, 17, 19, 1942, 1943, 1945
- IRENÉE de Lyon, *Contre les hérésies*, Éd. crit. par A. Rousseau et L. Doutrelau, Paris, Cerf, 1964 sgg, 5 voll. in 10 tomi
- IVANOV, J., *Livres et légendes bogomiles*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976
- JOACHIM of Fiore, *Enchiridion super Apocalypsim*, ed. with Notes and Intr. by E.K. Burger, Pont. Inst. of Med. Hist., Studies and Texts, 78, Toronto, 1986; ed. italiana *Sull'apocalisse*, Trad. e Note di A. Tagliapietra, Milano, Feltrinelli, 1994
- JOACHIM von Fiore, *Concordia novi ac veteris testamenti*, Venedig, 1519, unveränderter Nachdruck, Frankfurt, Minerva, 1964
- *Expositio in Apocalypsim*, Venedig, 1527, unveränderter Nachdruck, Frankfurt, Minerva, 1964
- *Psalterium decem cordarum* (s.n.i. sul Frontespizio perché stampata di seguito al precedente nell'edizione veneziana del 1527) unveränderter Nachdruck, Frankfurt, Minerva, 1965

- JOACHIMI Abbatis, *Liber contra Lombardum*, a cura di C. Ottaviano, Reale Acc. d'Italia, Studi e Documenti, 3, Roma, 1934
- JOHANNES Damascenus, *De Haeresibus Liber*, M.P.G., 94
- JOHANNIS Ozoniensis, etc., *Opera*, Venezia (S. Lazzaro), Typis pp. Melchitaristarum, 1834
- JOSTEN, C.H., *Truth's Golden Harrow. An Unpublished Alchemical Treatise of Robert Fludd in the Bodleian Library*, Ambix 3, 3-4, 1949
- JUSTIN, *Apologies*, Texte grec, Trad. française, Intr. et Index par L. Panligny, Paris, Picard, 1904
- *Dialogue avec Tryphon*, par G. Archambault, Paris, Picard, 1909, 2 voll.
- KERSSENBRUCH, *Widertäufergeschichte (Anabaptistici furoris etc., historica narratio)*, hrsg. von H. Detmer, Die Geschichtsquellen Bistums Münster, Bd. 5-6, Münster, Theissing, 1899 (6. Bd.)-1900 (5. Bd.)
- KHUNRATH, H., *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, Hannover, Guilelmus Antonius, 1609
- *Confessio de Chao chymico-phisorum*, Strasbourg, Dolhoff, 1699
- KIBRE, P., *Albertus Magnus De occultis naturae*, Osiris, 13, 1958
- *Alchemical Writings ascribed to Albertus Magnus*, Speculum, 17, 1942
- *Further Manuscripts containing Alchemical Tracts attributed to Albertus Magnus*, Speculum, 34, 1959
- al KINDĪ, *Cinq Epîtres*, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1976
- KNORR VON ROSENROTH, *Kabbala demudata, seu doctrina Hebraeorum, etc.*, Tomo I, 2 voll., Sulzbach, Lichtentaler, 1677; Tomo II, 2 voll., Frankfurt, Zetzner, 1684
- LACTANTI, L. Caeli Firmini, *Opera omnia*, Rec. S. Brandt - G. Laubmann, C.S.E.L. 19 e 27, Praha-Wien, Tempsky: Leipzig, Hinrichs, 1890 e 1893
- LANDULPHI Senioris Mediolanensis, *Historiae Libri quattuor*, R.I.S., IV, II, Bologna, Zanichelli, 1942
- LATTKE, M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für neues Testament und Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979-1986, 3 voll. in 4 t.
- LAURENT, J., *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'au 886*, nouvelle éd. mise à jour par M. Canard, Lisbon, Librairie Bertrand (Gulbenkian Found.), 1980
- LAURENTII VENTURAE Veneti, *De ratione conficiendi lapidis*, Basel, 1571; contiene anche, con num. di pag. propria:
- Johanni Garlandi Angli, *Speculum alchemiae*;
 - *De alchimia et rebus metallicis ex Speculo Vincentii*.
- LECOY DE LA MARCHE, A., *Anecdotes historiques, légendes et apologies tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, Paris, Renouard, 1877
- LELOIR, L., *Le Diatessaron de Tatian, L'Orient Syrien*, I, 1956
- *Le témoignage d'Ephrem sur le Diatessaron*, C.S.C.O. 227, Subs. T. 19, Louvain, Peeters, 1962
- LEMERLE, P., *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, T.M., 5, 1973
- LERNER, R.E., *The Powers of Prophecy*, Berkeley-Los Angeles-London, Un. of California Press, 1983
- Letter (The) of Tansar*, translated by Mary Boyce, Roma, I.S.M.E.O., 1968
- Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Pref. di S. Donadoni, Intr., Trad. e Note di E. Bresciani, Torino, Einaudi, 1969
- Libellus de sublimitate, Dionysio Longino fere adscriptus*, ed. P.A. Russell, Oxford, Un. Press, 1968
- Liber Graduum*, G.P.O., 3
- Libro (Il) della Scala di Maometto*, Trad. di R. Rossi Testa, Note e Postfazione di C. Saccone, Milano, S.E., 1991
- Liège (The) Diatessaron*, ed. with a Textual Apparatus by D. Ploij, Uitgave der K.A.W.A., 1929-1931, 2 voll.
- Livre des deux principes*, Intr., Texte crit., Notes et Index par C. Thouzellier, Paris, Cerf, 1968
- Livre (Le) secret des Cathares. Interrogatio Iohannis*, apocryphe d'origine bogomile. Éd. crit., Trad., Comm., par E. Bozoky, Préf. d'E. Turdeanu, Paris, Beauchesne, 1980
- LUCIO APULEIO, *Apologia*, a cura di G. Augello, Torino, U.T.E.T., 1984
- *Le Metamorfosi o l'Asino d'oro*, a cura di G. Augello, ivi, 1980
- Lutherischen (Die) Pamphlete gegen Thomas Muntzer*, hrsg. von L. Foscher, Tübingen, Niemayer, 1976
- MAÇOUDI, *Les prairies d'or*, texte et trad. par C. Barbier de Meynard, Paris, Impr. Nat., 1861-1877, 9 voll.
- MACROBIO, *I Saturnali*, a cura di N. Mannone, Torino, U.T.E.T., 1977, 2^a
- MAHMUD SCHEBISTARI'S, *Rosenflor des Geheimnisses*, Persisch und Deutsch hrsg. von Hammer-Purgstall, Pesth und Leipzig, in Commission bey C.H. Hartleben, 1838
- MAIER, M., *Atalanta fugiens*, Faksimile-Druck der Oppenheimer Originalausgabe von 1618, Kassel-Basel, im Bauernreiter Verlag, 1964
- *Examen fucorum pseudochymicorum*, Frankfurt, Hoffmann - de Bry, 1617
- *Jocus severus hoc est Tribunal æquum*, Frankfurt, de Bry, 1617
- *Silentium post clamores hoc est tractatus apologeticus, etc.*, Frankfurt, Luca Iennis, 1617
- *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, ivi, 1617, anastatica Graz, Akad. Druck-u. Verlagsanstalt, 1972
- *Themis aurea hoc est de legibus fraternitatis R.C. tractatus, etc.*, Frankfurt, Hoffmann, 1618
- *Viatorium hoc est de montibus planetarium septem seu metallorum*, Rouen, I. Berthelin, 1651
- MALALÆ, Iohannis, *Chronographia*, M.P.G., 97

MANGET, J.J., *Bibliotheca chemica curiosa*, Genève, Chouet et al., 1702, 2 voll.; contiene:

– Vol. I:

- *De orto et progressio chemiæ*, Authore Olao Borrichio;
- *Conspectus scriptorum chemicorum celebriorum*, eodem Authore;
- Athanasi Kircheri, *De Lapide Philosophorum dissertatio*;
- *Interpellatio brevis ad Philosophos pro Lapide Philosophorum contra alchimisticum mundum suterraneum Athanasii Kircheri Jesuitæ*, Authore Salomone de Blawenstein;
- *Tractatus de tinctura universali*, Authore Gabrielo Claudero;
- Danielis Georg. Morhofi, *De metallorum Transmutatione, etc. Epistula*;
- Philippi Jacobi Sachs, *Aurum chemicum*;
- *Vitulus aureus, etc.*, Authore Joh. Fridrico Helvetio;
- *De Jure Artis Alchemiæ, etc.*, colligente Joh. Chrysippo Faniano;
- *Lexicon chymicum*, Authore Guilelmo Johnsonio;
- Petri Joh. Fabri, *Res Alchymicorum obscuras extraordinaria perspicuitate explanans*;
- *Cedipus chymicus*, Authore Joh. Joachimo Bechero;
- *De Alchymiae difficultatibus*, Authore Theobaldo de Hogelande;
- *Cato chemicus, etc.*;
- Hermetis Trismegisti, *Tabula Smaragdina*, W. Chr. Kriegsmanni & G. Dornei commentariis illustrata;
- Hermetis Trismegisti, *Tractatus aureus de Lapidis phisici secreto cum scholiis Anonymi*;
- *Turba Philosophorum*;
- *Liber qui Clavis maioris sapientiæ dicitur*;
- Gebri, *Summa perfectionis magisteri*;
- Eiusdem, *Investigatio magisteri*;
- *Testamentum Gebri*;
- Joh. Braceschi Brixiani, *Dialogus veram & genuinam librorum Gebri sententiam explicans*;
- Joh. Gerhardi, *Exercitationes per breves in Gebri, etc., libros duos summæ perfectionis*;
- Avicennæ, *Tractatulus de Alchemiæ*;
- Avicennæ, *De congelatione et conglutinatione lapidum*;
- Aristotelis, *De perfecto magisterio*;
- Aristotelis, *De practica Lapidis Philosophorum*;
- Arnaldi de Villanova, *Thesaurus thesaurorum & Rosarium Philosophorum*;
- Arnaldi de Villanova, *Novum lumen*;
- Arnaldi de Villanova, *Perfectum magisterium*;
- Arnaldi de Villanova, *Epistula super Alchemiam ad Regem Neapolitanum*;
- Arnaldi de Villanova, *Speculum Alchemiæ*;
- Arnaldi de Villanova, *Carmen*;
- Arnaldi de Villanova, *Quæstiones tam essentielles quam accidentales ad Bonifacium VIII.*;
- Arnaldi de Villanova, *Semita semitæ*;
- Arnaldi de Villanova, *Testamentum*;
- Magistri Raymundi Lulli, *Theorica*;
- Magistri Raymundi Lulli, *Practica*;
- Joh. Gerhardi, *Analysis partis practicæ Raymundi Lulli*;
- Raymundi Lulli, *Compendium animæ transmutationis artis metallorum*;
- Raymundi Lulli, *Testamentum novissimum*;
- Raymundi Lulli, *Testamenti novissimi Partes tres*;
- Raymundi Lulli, *Elucidatio testamenti*;
- Raymundi Lulli, *Lux mercuriorum*;
- Raymundi Lulli, *Experimenta*;
- Raymundi Lulli, *Liber artis compendiosæ*;
- Raymundi Lulli, *Compendium, etc., aliud exemplar*;
- Raymundi Lulli, *Epistula de Accurtatione Lapidis Benedicti*;
- Raymundi Lulli, *Potestas divitiarum*;
- Raymundi Lulli, *Clavicula (Apertorium)*;
- Raymundi Lulli, *Compendium artis alchemiæ*;
- Raymundi Lulli, *Tractatus de Lapide et Oleo Philosophorum*;
- Raymundi Lulli, *Codicillum seu Vademecum & Cantilena*;
- Joh. Braceschi Brixiani, *Lignum Vitæ*;
- Anonymi, *Liber mutus Alchemiæ*;

– Vol. II:

- Petri Boni Lombardi, etc., *Margarita pretiosa novella*;
- Joh. de Rupescissa, *Liber Magisterii de confectione veri Lapidis Philosophorum*;

- Joh. de Rupescissa, *Liber lucis*;
- *Rosarium Philosophorum*;
- *Rosarii Philosophorum aliud exemplar per Toletanum, etc.*;
- *Ignoti e manuscripto, etc., Rosarium abbreviatum*;
- Guidonis de Montanor, *Scala Philosophorum*;
- *Clangor Buccinæ*;
- *Correctio fatuorum*;
- Marsilii Ficini Florentini, *De Arte Chemica*;
- Calid filii Jaci, *Liber secretorum Artis*;
- Kalid Regis, etc., *Liber trium verborum*;
- Merlini, *Allegoria*;
- Anonymi, *Thesaurus philosophiæ*;
- *Aurelia occulta, cum Senioris Zadith, Tractatulo de Chemia*;
- Anonymi, etc., *Consilium coniugi*;
- Richardi Anglici, etc., *Correctorium*;
- Georgi Riplicii, *Liber duodecim portarum*;
- Thomæ Nortoni, *Crede mihi, seu Ordinale*;
- Johan. Dansterii, *Rosarium arcanum Philosophorum secretissimum*;
- (Ægydi de Vadis), *Dialogus inter Natura et filium Philosophiæ*;
- Dionysii Zacharii, *Opusculum chemicum*;
- Nicolai Flamelli, *Tractatus brevis seu Summarium philosophicum*;
- Joh. Aurelii Augurelli, *Crysopæia et vellus aureum*;
- Nathanis Albinei, etc., *Carmen aureum*;
- Nathanis Albinei, *Ænygma*;
- Bernardi Comitis Marcæ Trevisanæ, *De secretissimo Philosophorum opere chemico*;
- Eiusdem, *Responsio ad Thomam de Bononia*;
- Basilii Valentini, etc., *De Magno Lapide antiquorum sapientia*;
- Basilii Valentini, *Liber duodecim clavium*;
- Basilii Valentini, *De prima materia Lapidis philosophici*;
- Basilii Valentini, *Brevis Appendix in librum suum de Magno lapide antiquissimorum*;
- (Gehrardi Dornici), *Congeriat paracelsicæ chemiæ de Transmutationibus metallorum*;
- Sendivogii Poloni, etc., *Novum Lumen Chemicum*;
- Sendivogii Poloni, *Tractatus de Sulphure*;
- Sendivogii Poloni, *Apographus epistularum ineditarum*;
- Orthelii, *Commentarius in Novum Lumen Chemicum*;
- *Hydrolitus Sophicus, seu Aquarium Sapientium, etc.*;
- Johan. Franc. Pici Mirandulæ, etc., *Opus aureum*;
- Johan. Grassei Cortalassei, *Arca arcani, etc.*;
- Anonymi discipuli Johan. Grassei Cortalassei, *Mysterium occultæ Naturæ; De duobus floribus astralibus, etc.*;
- Anonymi qui tamen Dom d'Esparget creditur, *Enchyridium Physicæ, etc.*;
- Eiusdem, *Arcanus hermeticæ Philosophiæ, etc.*;
- Anonymi Philalethæ, *Introitum apertum ad occlusum Regis palatium*;
- Anonymi Philalethæ, *De metallorum metamorphosi*;
- Anonymi Philalethæ, *Brevis Manuctio ad Rubinum cælestem*;
- Anonymi Philalethæ, *Fons chemicæ Philosophiæ*;
- Johanni Ferdinandi Hertodt, *Epistula contra Philaletham*;
- Anonymi, *Ad præcedentem epistulam responsio*;
- Anonymi, *Liber praxis Alchemiæ*;
- Nicolai Bernardi, etc., *In Ænygmaticum Epitaphium Bononiæ*;
- Anonymi Pantaleonis dicti, *Bifolium metallicum, seu Medicina duplex*;
- Anonymi Pantaleonis dicti, *Tumulus Hermetis apertus*;
- Anonymi Pantaleonis dicti, *Examen alchemisticum*;
- Anonymi Pantaleonis dicti, *Disceptatio de Lapide physico in qua Tumba Semiramidis, etc.*;
- *Tumba Semiramidis, etc.*;
- Ludovici de Comitibus Maceratensi, *De liquore Alchaest & lapide Philosophorum, etc.*;
- Ludovici de Comitibus Maceratensi, *Metallorum ac metallicorum naturæ operum etc., Elucidatio*;
- Claudii Germani, etc., *Icon Philosophiæ occultæ, etc.*;
- Christiani Adolphi Balduini, etc., *Aureum superius et inferius, etc.*;
- Melchioris Friben, etc., *Brevis numeratio hactenus a se in chemia actorum*;
- D.J.B., *De Spiritu Mundi positiones aliquot*;
- Andreæ Cnoëffellii, *Responsio ad positiones, etc., quod in se continet Reserationem Tumbæ Semiramidis*;

- *Trames facilis & planis ad auream Hermetis arcem perducens*;
- Stolcii de Stolcenberg Boemi, *Hortulus hermeticus*, etc.
- Manoscritti di Qumrân*, a cura di L. Moraldi, Torino, U.T.E.T., 1971
- MANSELLI, R., *Alle origini della “Manifestatio hæresis Catharorum quam fecit Bonacursus”* in: Per una storia dell’eresia. Scritti minori, B.I.S.I.M.E., 67, 1955
- *Il monaco Enrico e la sua eresia*, B.I.S.I.M.E., 65, 1953
- *Un’abiura del XII secolo e l’eresia catara*, in: Per una storia dell’eresia, etc. cit.
- MANSI, G.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze-Paris-Arnheim & Leipzig, 1759 sgg.
- MARIÈS, L., *Le De Deo d’Eznik de Kolb connus sous le nom “Contre les sectes”*, Paris, Impr. Nationale, 1924
- MARMARDJI, A.S., *Diatessaron de Tatian*, Beyrout, Impr. catholique, 1935
- MARTIN von Bracara’s Schrift, *De correptione rusticorum*, hrsg. von C.P. Caspari, Christiania, Gesellschaft von Wissenschaften, 1883
- MASHKUR, M.J., An-Nawbaḥti, *Les sectes sî’ites*, R.H.R. 153-154, 1958; 155, 1959
- Mathnawî (The) of Jalâlu’d-din Rumi*, ed. from the Oldest Manuscripts with Critical Notes, Transl., and Comm. by R.A. Nicholson, Leiden, E.J. Brill, 1925 sgg., 8 voll.
- MC GINN, B., *Joachim and the Sybill*, Citeaux, 24, 1973
- MESSINA, G., *Diatessaron persiano. I, Introduzione. II, Testo e Traduzione*, Roma, P.I.B., 1951
- MOÏSE Cordovero, *La douce lumière*, Lagrasse, Verdier, 1997
- MOÏSE de Léon, *Le sicle du Sanctuaire*, ivi, 1996
- MONETÆ Cremonensis, etc., *Adversus Catharos et Valdenses Libri quinque*, etc., ed. T.A. Ricchini, Roma, ex Typographia Palladis, 1743
- Monumenta bambergensia*, ed. Ph. Jaffé, B.R.G., 5, Berlin, Weidmann, 1869
- Monumenta gregoriana*, ed. Ph. Jaffé, ivi, 2, ivi, 1865
- MÜNTZER, T., *Schriften und Briefe*. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit von P. Kirn hrsg. von G. Franz, Gütersloh, Mohn, 1968
- *Schriften und Briefe*, eingeleitet und kommentiert von G. Wehr, Frankfurt, Fischer, 1973
- *Scritti politici*. Intr., Trad e Note a cura di E. Campi, Torino, Claudiana, 1972
- in *Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, dargestellt von G. Wehr. Hamburg, Rowohlt, 1972
- Musæum hermeticum reformatum et amplificatum*, etc., continens tractatus chemicos XXI, Frankfurt, Herrmann à Sande, 1678, anastatica Graz, Druck-u. Verlagsanstalt, 1970; contiene:
- *Tractatus aureus de Lapide Philosophico*, ab Anonymo, etc.;
- *Aureum seculum redivivum*, Henrici Mandathani;
- *Hydrolithus Sophicus, seu Aquarium sapientium*;
- *Demonstratio Naturæ*, Iohannis de Meung;
- *Summarium Philosophicum*, Nicolai Flamelli;
- *Via Veritatis unicæ*;
- *Gloria Mundi, seu Tabula Paradisi*;
- *Tractatus de Generatione Metallorum*;
- *Author libri, cuius nomen Alze*;
- *Lambspringii Nobilis Germani, de Lapide Philosophorum Figuræ & Emblemata*;
- *Tripus Aureus*, Michælis Majeri, *hoc est Tres Tractatus Chemicæ, etc., Basilii Valentini, etc.*;
- *Thomæ Nortoni, Angli Philosophi, Crede mihi seu ordinale, etc.*;
- *Cremeri cujusdam, etc., Testamentum, etc.*;
- *Michælis Sendivogii, Novum Lumen Chemicum, etc.*;
- *Novi Luminis Chemicæ Tractatus alter de Sulphure*;
- *Philalethæ, Introitus apertus ad occlusum Regis Palatium, etc.*;
- *Subtilis Allegoria super Secreta Chymicæ*, Authore Michælis Mejeri;
- *Philalethæ, Metallorum Metamorphosis*;
- *eiusdem, Brevis Manuductio ad Rubinum Cælestem*;
- *Item, Fons Chymicæ Veritatis*;
- *Iohannis Friderici Helvetii, Vitulus Aureus, etc.*;
- *Ianitor Pansophus, seu Figura Ænea quadripartita, cunctis Musæum hoc Introeuntibus, etc.*
- MYLIUS, J.D., *Opus medico-chymicum*, Frankfurt, L. Iennis, 1618-1620; contiene:
- *Basilica medica*;
- *Basilica chymica*, 3 Tomi;
- *Basilica philosophica*.
- *Philosophia reformata*, Frankfurt, L. Iennis, 1622
- Nag Hammadi Library (The) in English*, transl. by Members of the Coptic-Gnostic Library Project of the Inst. for Ant. and Christ., J.M. Robinson Director, S. Francisco, Harper & Row - Leiden, E.J. Brill, 1977

- Nag Hammadi Studies*, The Coptic-Gnostic Library ed. with Engl. Transl. Intr. and Notes. Publ. under the Auspices of the Inst. for Ant. and Christ., 1 sgg, Leiden, E.J. Brill, 1971 sgg.
- NASIR-E-KHOSROW, *Kitâb-e Jami'al al Hikmatain. Le livre réunissant les deux sagesse*. Texte persan édité avec un double étude préliminaire en français et en persan par H. Corbin, Dept. d'Iranologie de l'Inst. Franco-Iranien, Paris, Maisonneuve, 1953
- NASÎRODDÎN TÛSÎ, *La convocation d'Alamût. Rawdat al-taslim*, traduit par C. Jambet, Lagrasse, Verdier, 1996
- NICEPHORI Archiepiscopi, *Antirrheticus tertius*, M.P.G., 100
- NIZÂMULMULK, *Gedanken und Geschichten (Siyasatnâma) übersetzt und eingeleitet von K.E. Schabinger von Schowingen*, Freiburg-München, Alber, 1960
- Novum Lumen Chemicum* (Auct. Sendivogius), Köln, apud A. Boetzetum, 1617; contiene, dello stesso Sendivogius:
- *Ænigma Philosophicum*;
 - *Dialogus Mercurii, Alchemistæ et Naturæ*.
- ORIGENE, *Commentaire sur Saint Jean*, Tome III (Livre XIII), Texte Grec, Avant-propos, Trad. et Notes par C. Blanc, Paris, Cerf, 1975
- OROSIO, *Le storie contro i pagani*, vol. 2°, Milano, Valla, 1976
- OSIANDER, A., *Coniecturæ de ultimis temporibus ac de fine mundi ex sacris literis*, Nürnberg, Joh. Petreius, 1544
- OTTONIS Frisingensis, *Gesta Fridrici Imperatoris*, M.G.H., 20, Hannover, Hahn, 1868
- Padri (I) Apostolici*, Intr., Trad. e Note del Sac. G. Bosio, Torino, S.E.I., 1940-1942, 2 voll.
- PALLADIO, *La storia lausiaca*, Testo crit. e Comm. a cura di G.J.M. Bertelink, Milano, Valla, 1974
- PARACELSUS, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Sudhoff, München-Berlin, Barth-Oldenbourg, 1922-1933, 14 voll.
- *Sämtliche Werke 2. Abt. Theologische und religionphilosophische Schriften*, hrsg. von K. Goldammer, Bd. 2-7, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1955-1986
- *Theologische und religionphilosophische Schriften. Religiöse und Sozialphilosophische Schriften in Kurzfassungen*. Supplement bearbeitet in Verbindung mit N. Kircher und K.H. Weimann, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1973
- PARMENIDE, *Testimonianze e Frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1958
- Passio Sanctarum Perpetuæ et Felicitæ*, latine et græce adnotavit C.I.M.I. van Beek, Florilegium Patristicum XLIII, Bonn, Hanstein, 1938
- PAULUS, S. Petri Carnotensis Monachus, *Vetus Agano*, M.P.L., 155
- PERRONE COMPAGNI, V., *Picatrix latinus. Concezioni filosofiche, religiose e prassi magiche*, Medioevo, 1, 1975
- PETRI ABELARDI, *Introductio ad Theologiam*, M.P.L., 178
- PETRI Venerabilis, *Epistula sive Tractatus adversus Petrobrusianus*, M.P.L., 189
- PFISTER, F., *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, B.K.Ph., Heft 61, 1976
- Philosophische Abhandlungen (Die) des Ja'kûb ben Ishâq al Kindî*, von A. Nagy, B.G.Ph.MA., Bd. II, Heft V, Münster, Aschendorff, 1897
- Philosophische Werke (Die) des Robert Grosseteste Bischofs von Lincoln*, besorgt von L. Baur, B.G.Ph.MA. Bd. IX, Münster, Aschendorff, 1912
- PHOTIUS, *Narratio de Manichæis recens repullulantibus*, M.P.G., 102
- "*Picatrix*" *das Ziel des Weisen von pseudo-Magriti*, transl. into German from the Arabic by H. Ritter and M. Plessner, London, The Warburg Inst. - Un. of London, Studies, 27, 1962
- Picatrix. The Latin Version*, Crit. Ed. by D. Pingree, London, The Warburg Inst. - Un. of London, Studies, 39, 1986
- PIERRE DE VAUX-DE-CERNAY, *Histoire albigeoise*. Nouvelle trad. par P. Guébin et H. Maisonneuve, Paris, Vrin, 1951
- PIETRO BONO da Ferrara, *Pretiosa Margarita Novella*. Ed. del volgarizzamento, Intr. e Note a cura di C. Crisciani, Firenze, La Nuova Italia, 1976
- PLINIO Cecilio Secondo, *Opere*, a cura di F. Trisoglio, vol. 2°, Torino, U.T.E.T., 1973
- PLOTIN, *Ennéades*, texte ét. et trad. par E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938, 6 voll. in 7 tomi
- PLUTARCH'S, *Moralia*, Loeb's Classical Library, Cambridge-London, Harvard Un. Press-Heinemann, voll. V e XII, 1936 e 1957
- POIRIER, P.H., *L'hymne de la Perle dans les Actes de Thomas*. Intr., Texte, Trad., Comm., Louvain la Neuve 1981
- POSTEL, G., *Absconditorum a constitutione mundi clavis, etc.*, s.n.i. (ma. Amsterdam, Janssonium, 1646)
- *Cosmographica disciplinæ compendium, etc.*, Basel, Oporinus, 1561
- *De Etruriæ regionis, quæ prima in orbe europæo habitata est, etc. & in primis de Aurei Sæculi doctrina, etc.*, Firenze, 1551
- *De Etruriæ regionis*. Testo, Intr., Note e Comm. a cura di G. Cipriani, Roma, C.N.R., 1986

- *De Fœnicum litteris seu de prisco latinæ & græcæ linguæ caractere, etc.*, Paris, apud Martinum Juvenem sub insigni D. Christophori, 1552
- *De magistratibus atheniensium Liber*, Basel, Oporinus, 1544
- *De orbis terræ concordia*, ivi, 1544
- *De originibus seu de varia et potissimum orbi latino ad hanc diem incognita aut inconsiderata historia, etc.*, ivi, 1553
- *De Universitate Liber. Secunda æditio*, Paris, apud Martinum Juvenem, 1563
- *De Universitate Libri duo*, Leiden, J. Maire, 1635, 3^a
- *Descriptio Alcahiræ Urbis*, in A. Codazzi, Una descrizione del Cairo di Guillaume Postel, Studi in onore di G. Mancresi, Milano, Giuffrè, 1952
- *Le trésor des prophéties de l'Univers*. Manuscript publié avec une introduction et des notes par F. Secret, La Haye, Nijhoff, 1969
- *Les tres merveilleuses victoires des femmes du Nouveau Monde suivi de la Doctrine du siècle doré* (entrambi Paris, Rouelle, 1553), Torino, J. Gai et Fils, 1869
- *Præfatio in Zoharis versionem*, Umanesimo ed Ermeneutica, Archivio di Filosofia 1963, 3, Padova, CEDAM, 1963
- PRISCILLIANI *quæ supersunt*. Ed. G. Schepss, C.S.E.L. 18, Leipzig, Freytag; Wien, F. Tempsky, 1889
- PROCLUS, *The Elements of Theology*. A Revised Text with Transl., Intr. and Comm. by E.R. Dodds, Oxford, Un. Press, 1963, 2nd Ed.
- PROCOPIUS, *The Anecdota or Secret Story*, Cambridge, Un. Press; London, Heinemann, 1969
- *History of the Wars*, vol. I, ivi, 1971
- Ps.CALLISTHENES, *Primus edidit C. Mullerus, etc.*, in: Arrianus, *Fragmenta scriptorum rerum Alexandri. Pseudo Callisthenes*, Paris, Firmin Didot, 1877
- PSELLOS, *De Dæmonum operatione*, M.P.G., 122
- PTOLOMÉE, *Lettre à Flora*. Analyse, Texte crit., Trad., Comm. et Index grec par G. Quispel, Paris, Cerf, 1966
- QUATTRAMI, Frate Evangelista, *La vera dichiarazione di tutte le metafore, similitudini & Enimmi de gli antichi Filosofi Alchimisti, tanto Caldei & Arabi, come Greci & Latini, usati da loro nella descrizione, & compositione dell'oro potabile, Elisirre de la vita, Quinta essenza & Lapis filosofico, etc.*, in Roma, presso Vincentio Accolti, in Borgonovo, 1587
- Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs*, hrsg. von G. Franz, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963
- RADULPHI DE COGGESHALL, *Chronicon Anglicanum*, ed. J. Stevenson, London, Longmans/Trübner, 1875
- RAIMUNDI LULLI Maiorici, *de Alchimia opuscula quæ sequuntur: Apertorium, item Magia Naturalis, item, de Secretis Naturæ seu de Quinta Essentia*, Nürnberg, Iohannes Petreius, 1546
- RAOUL GLABER, *Les cinq livres de ses histoires (900-1044)*, publiés par M. Prou, Paris, Picard, 1886
- Registre (Le) de l'Inquisition de Jacques Fournier*, éd. par J. Duvernoy, Toulouse, Privat, 1965, 3 voll.
- REHM, B., *Die Pseudoklementinen; vol. I Homilien; vol. II, Recognitionen*, Berlin, Akademie, 1953 e 1965
- REININK, G.J., *Die syrische Apokalypse des pseudo-Methodius*. C.S.C.O. 540-541, S.S. 220-221, Louvain, Peeters, 1993
- REITZENSTEIN, R., *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei der Arabern*, in G. Golschmidt, *Heliodori carmina Quattuor, etc* (q.v.)
- REUCHLIN, J., *De arte cabalistica Libri tres nam demo accurate revisi*, Haganoe, J. Secerinus, 1530
- *De verbo mirifico*, Tübingen, T.A. Badensis, 1513
- RHENANUS, J., *Opera Chymiatrica quæ hactenus in lucem prodierunt omnia, etc.*, Frankfurt, C. Eifrid, 1635; contiene:
- *Solis e puteo emergentis sive chemiotechnicorum libri tres*;
 - *Aureus tractatus de philosophico lapide*;
 - *Binæ epistolæ de solutione philosophica*;
 - *Antidotarium pestilentielle* (di F. Vogt, tradotto in latino da Rhenanus);
 - *Urocriterium chymiatricum*.
- Riforma protestante e rivoluzione sociale. Testi della guerra dei contadini tedeschi*, a cura di H. Eilert e I.M. Battafarano, Milano, Guerini e associati, 1988
- RIPLEY, G., *Opera omnia chemica*, Kassel, Gentsch, 1649
- Rituel Cathare*. Intr., Texte crit., Trad. et Notes par C. Thouzellier, Paris, Cerf, 1973
- ROMANOS LE MELODE, *Hymnes*. Intr., texte crit., Trad. et Notes par J. Grosdidier des Matons, Tomo 2°, Paris, Cerf, 1965
- RULAND, M., *Lexicon Alchimie*, Frankfurt, apud J.Andream & W. Eudteti Junioris Hæredes, 1611
- RUSKA, J., *Al-Râzîs Buch Geheimnis der Geheimnisse*. Quellen und Schriften zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Bd. 6, Berlin, Springer, 1937
- *Arabischen Alchemisten 1-2*. Heidelberg, Winter, 1934

- *Übersetzung und Bearbeitung al-Râzîs Buch Geheimnis der Geheimnisse*, Quellen und Schriften zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Bd. 4, Heft 3, Berlin, Springer, 1935
- SACKUR, E., *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudo-Methodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*, Halle, Niemeyer, 1898
- SALIMBENE, de Adam, *Cronica*, Nuova ed. critica di G. Scalia, Bari, Laterza, 1966, 2 voll.
- SALMON, G., *Bibliothèque des philosophes (chymiques) etc.*, Paris, Angot, 1672-1678, 2 voll; contiene:
- Vol. I:
 - *Prefazione* (pp. n.n., ma 106);
 - *La table d’Emeraude*;
 - *La Tourbe des Philosophes*;
 - *Le livre de Nicolas Flamel contenant l’explication des figures hiéroglyphiques*;
 - *Le livre de la philosophie naturelle des métaux* (Bernardo Trevisano);
 - *L’opuscule de D. Zachaire*;
 - *Le Traité du ciel terrestre*, de Vincenslaus Lavinius de Morave;
 - *Philalethe ou l’Entrée fermée du Palais fermé du Roy*;
 - Vol. II:
 - *Prefazione* (pp. n.n., ma 66);
 - *Les sept chapîtres d’Hermès Trismégiste*;
 - *Le dialogue de Marie et d’Aros sur le magistère d’Hermès: ou la Pratique de Marie*;
 - *L’Entretien de Chalid & du Philosophe Morien*;
 - *La somme de la perfection ou l’Abregé du Magistère parfait de Geber*;
 - *Diverses Leçons sur la somme de Geber*;
 - segue una lettera dell’Autore a Claude Germain.
- ŠANJEK, F., *Ranierus Sacconis Summa de Catharis et pauperibus de Lugduno*, A.F.P., 44, 1954
- Schriften (Die) Bernhard Rothmans, bearbeitet von R. Stupperich, Münster, Aschendorff, 1970
- SCOTO ERIUGENA, G., *De divisione naturæ*, M.P.L., 122
- SECRET, F., *Guillaume Postel le Pantopaeon*, R.H.R., 165, 1964.
- *Guillaume Postel (1510-1581) et son interprétation du Candelabre de Moïse*, Niuwkoop, De Graaf, 1966
- *L’emithologie de Guillaume Postel*, Umanesimo ed esoterismo, V Conv. Int. di Studi Umanistici, Oberhofen, 1960, Padova, CEDAM, 1960; contiene frammenti inediti di G. Postel
- Secretum Secretorum*, ed. F. Steel. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, fasc. V, Oxford, at Clarendon Press, 1920
- Sefer Yezirah (Il Libro della Creazione)*, Trad., Pref. e Note di G. Toaff, Roma, Carucci, 1979
- SENDIVOGIUS (Angelus docet mihi jus), *Tractatus de Sulphure*, Köln, Crithium., 1616
- Sepher Jetsirah (Il) (Libro della formazione)*, Trad., Intr. e Note di S. Savini, Lanciano, Carabba, 1938
- Sybillinische Weissagungen*, Urtext und Übersetzung hrsg. von A. Kurfess, Nördlingen, C.H. Beck, 1951
- SIEGEBERTI, *Chronica, Anselmi Gemblacensis continuatio*, M.G.H. T. VI, Hannover, Hahn, 1844
- SIGGEL, A., *Das Buch der Gifte des Gâbir ibn Hayyân*, Wiesbaden, Steiner, 1958
- *Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur*, D.A.W.B., Inst. für Orientforschung, 5, Berlin, Akademie, 1951
- SINESIO di Cirene, *Opere*, a cura di A. Garzya, Torino, U.T.E.T., 1989
- Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, a cura di M. Untersteiner (e di M. Battagazzore per il vol. 4°), voll. 2° e 4°, Firenze, La Nuova Italia, 1954 e 1962
- SOHRAWARDÎ, *L’archange empourpré*, par H. Corbin, Paris, Fayard, 1976
- *Le livre de la sagesse orientale*, par H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1986
- STAPLETON, H.E. et AL., *The Sayings of Hermes quoted in the Mâ’al-Waraqî of Ibn Umail*, Ambix, 3, 3-4, 1949
- STAPLETON, H.E. - AZO, R.F. - HIDÂYAT HUSAIN, M. - LEWIS, G., *Two Alchemical Treatises attributed to Avicenna*, Ambix, 10, 2, 1962
- STEINDORFF, E., *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III*, Bd. 2, Leipzig, Duncker & Humbolt, 1881
- STEPHANI BALUZII Tutelensis, *Miscellanea*, ed. J.D. Mansi, Tomus II, Lucca, 1761
- STOLLE, K., *Memoriale thuringisch-erfurtische Chronik*, bearbeitet von R. Thiele, Geschichtquellen der Provinz Sachsen, 39. Bd., Halle, Hendel, 1900
- STROTHMANN, R., *Gnosis-Texte der Ismailiten*, A.A.W.G., 28, 1943
- SUDHOFF, K., *Versuch einer Kritik der Echtheit der paracelsistischen Schriften*, Bd. 1; 2, I; 2, II, Berlin, Reiner, 1894-1899
- SULPICI SEVERI, *Opera*, ex rec. C. Halmii, C.S.E.L., 1, Vindobonæ, apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiæ, 1866
- Syrische Alexanderlied (Das)*, hrsg. von G.J. Reinink, C.S.C.O. 454-455, S.S. 195-196, Louvain, Peeters, 1983
- Täuferreich (Der) zu Münster*, hrsg. von R. van Dülmen, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1974
- TATIAN, *Oratio ad Græcos and Fragments*, ed. by M. Whittaker, Oxford, at Clarendon Press, 1982

TAYLOR, S., *The Alchemical Works of Stephanos of Alexandria*, Ambix, 1, 2, 1937; 2, 1, 1938.
 TERTULLIANI, Quinti Septimii Florentii, *Opera*, C.Ch.S.L., 1-2, Turnhout, Brepols, 1954, 2 voll.
Testi gnostici, a cura di L. Moraldi, Torino, U.T.E.T., 1982
Testi sumerici e accadici, a cura di G.R. Castellino, Torino, U.T.E.T., 1977
Textes Hourûfis avec traduction, etc., éd. par C. Huart, suivis d'une étude par le Dr. R. Tevfiq, E.J.W. Gibb Memorial, IX, Leiden-London, E.J. Brill-Luzac, 1909
Theatrum Chemicum, Strasbourg, Eredi Eberh. Zetzner, 1659-1661, 6 voll.; contiene:

- Vol. I:
 - *Dedica a Federico di Württemberg*, Lazzaro Zetzner;
 - Robertus Vallensis, *De veritate et antiquitate artis chemiæ*;
 - Jo. Chrysippus Fanianus, *De artis alchemiæ veterum auctorum*;
 - Thomæ Mufetti Londinatis Angli, *Dialogus apologeticus*;
 - Theobaldi de Hogelande Mittelburgensis, *De Alchemiæ difficultatibus*;
 - Gerhardi Dornei, *Clavis totius Philosophiæ*;
 - Eiusdem, *De natura luce physica*;
 - Eiusdem, *Congeries paracelsicæ chemiæ*;
 - Bernardi G. Penoti, *De vera præparatione & usu medicamentorum*;
 - Dionisij Zachariæ, *Opusculum Philosophiæ naturalis*;
- Vol. II:
 - Gastonis Clavei, *Apologia Chrysopæiæ*;
 - Georgi Ripley, *Duodecim portarum epitome (Axiomata philosophica)*;
 - Alberti Magni, *Breve compendium de mineralibus*;
 - Isaaci Hollandi, *Fragmentum de opere Philosophorum*;
 - Bernardi Penoti, *Quæstiones tres*;
 - Eiusdem, *Ad veras quæstiones responsio*;
 - Eiusdem, *Quinquaginta septem canones*;
 - Eiusdem, *Vera Mercurii ex auro extractio cum sua historia*;
 - Eiusdem, *Chrysorrhœas*;
 - Josephi Quercetani Armeniaci, *Ad Jacobi Auberti Vendonii de ortu, etc.*;
 - Joannis Dee Londinensis, *Monas Hieroglyphica*;
 - Laurentii Venturæ, *Liber de conficiendi Lapidis*;
 - Jo. Franc. Pici Mirandulæ, *De Auro*;
 - Rogeri Bachonis, *Speculum Alchemiæ*;
 - Richardi Anglici, *Correctorium*;
 - Ignoti Authoris, *Rosarius minor*;
 - Albertus Magnus, *De Alchemia*;
 - Jo. Augustini Panthei, *Ars et theoria transmutationis metallorum*;
- Vol. III:
 - Incerti Auctoris, *De Magni Lapidis compositione*;
 - *De eadem materia capita aliquot, etc.*;
 - Aristotelis, *De perfecto magisterio*;
 - Arnoldi de Villanova, *Lumen luminum seu Flos florum*;
 - Eiusdem, *Practica*;
 - Efferari Monachi, *De Lapide*;
 - Raymundi Lulli, *Praxis universalis magni operis*;
 - Magistri Odomari, *Practica*;
 - Io. de Rupescissa, *Liber de confectione veri Lapidis*;
 - Io. Aurelii Augurelli, *Crysopæia*;
 - Thomæ Aquinatis, *Secreta Alchemiæ Magnalia*;
 - *De corporibus super cælestis*;
 - *De Lapide minerali*;
 - Eiusdem, *Theatrum Alchemiæ*;
 - Io. de Rupescissa, *Liber lucis*;
 - Raymundi Lulli, *Clavicula*;
 - Magistri Io. Isaaci Hollandi, *Opera mineralia*;
 - Evvaldi Vogelii Belgæ, *Liber de Lapide*;
 - Iusti a Balbian Flandri, *Tractatus septem de Lapide*;
 - Iadoci Sevveri, *Secretum*;
 - Alani Philosophi, *Dicta*;
 - Nicolai Barnaudi, *Commentariolum*.

Sotto queste ultime due voci sono tuttavia riuniti vari scritti di vari Autori dei quali diamo qui l'elenco:

- Alani Philosophi, *Dicta*;

- G. Pontremo, *Epistula*;
- seguono poemetti vari, senza nome di autore;
- Nicolai Barnardi, *Commentariolum*;
- seguono tre versioni del processo alchemico;
- segue un processo in forma di Messa di Melchiorre Cibinensis Transilvanus;
- un'ulteriore versione del processo alchemico;
- *Carmen elegans*;
- segue la trad. latina (di Nicola Barnaud) del *De Lapide Philosophico* di Lambspringk (mancano le 15 figure, sostituite da un commento)
- Antiqui philosophi Galli Delphinatis Anonymi, *Liber secretis maximi totius mundanæ gloriæ*;
- *Extractum ex Cimbalo (sic) aureo, antiquissimo libro manuscripto, ad rem nostram faciens*;
- *Arcanum Philosophorum*;
- Nicolai Barnaudi, *Brevis elucidatio*;
- *Quadruga aurifera*;
- tavola f.t. dal titolo *Cælum Philosophicum*;
- *Auriga chemicus*;
- *Lectori philochimo*, di Nicola Barnaud;
- *De occulta Philosophia (epistula cuiusdam patris ad filium)*;
- *Paucula dicta sapientium*;
- Vol. IV:
- Raymundi Lulli, *Theorica*;
- Eiusdem, *Practica*;
- Eiusdem, *Compendium, etc.*;
- Artefij, *Clavis majoris sapientiæ*;
- *Helicæ Artistæ Nova disquisitio*;
- Hieronymi de Zanetinis, *Conclusio & Comprobatio Alchemiæ*;
- Wenceslai Lavini Moravi, *Tractatus de cælo terrestri*;
- Nicolai Nigri Happelii, *Aphorismi basiliani*;
- Andreæ Brentzi, *Variarum Philosophorum sententiarum Collatio, etc.*;
- Gastonis Dulconis, *De triplici præparatione auri et argenti*;
- Eiusdem, *De recta et vera ratione, etc., Tractatus duo*;
- Authoris Divi Leschi Genus Amo, *De Lapide Philosophico*;
- Eiusdem, *Ænigma philosophicum*;
- *Dialogus Mercurii, Alchemistæ et Naturæ*;
- *Ænigma Philosophorum seu Symbolum Saturni*;
- *Aureliæ occultæ Philosophorum parte duæ*;
- Arnoldi de Villanova, *Speculum Alchemiæ*;
- Arnoldi de Villanova, *Carmen*;
- Magistri Arnoldi, *Ad Bonifacium VIII Qæstiones*;
- Philosophi anonymi, *Tractatus, etc.*;
- *Propositiones XXII in quibus veritas totius artis, etc.*;
- Iohannis de Lasinoro, *Tractatus, etc.*;
- Iohannis Thritemii, etc., *Tractatus, etc.*;
- Hermetis Trismegisti, *Tractatus vere aureus, etc., a quodam anonymo scholiis illustratus*;
- Davidis Lagnei, etc., *Harmonia, etc.*;
- *Ænigmaticum quoddam epitaphium Bononiæ*;
- *Arcanum Philosophorum*;
- *Quadratus, In harmoniam chemicam*;
- Alberti Magni, *De concordantia Philosophorum*;
- Eiusdem, *Compositum de compositis*;
- Eiusdem, *Liber octo capitulorum de Lapide*;
- Avicenna, *Ad Regem Hasen*;
- Eiusdem, *Lapidis Philosophici declaratio*;
- Eiusdem, *De congelatione, etc.*;
- Guilelmi Tecenensis, *Lilium e spinis evultum*;
- Magistri Orthulani, *Practica, etc.*;
- *Lumen invenis, etc.*;
- Magistri Valentini expertissimi, *Opus præclarum, etc.*;
- Incerti Authoris, *Tractatulus, etc.*;
- Item, *Opus ad album*;
- S. Thomæ de Aquino, etc., *Liber lilii benedicti, etc.*;
- Petri de Silento, *Opus*;

- Anonymi, *Tractatulus philosophicus ad Rubrum & Album*;
- Pauli Eck de Sultzbach, *Ludus puerorum et labor mulierum*;
- Vol. V:
 - *Turba Philosophorum*;
 - *In Turba Philosophorum sermo*;
 - *Allegoria sapientium*;
 - *Tractatus Micreris suo discipulo Mirnesindo ex manuscriptu*;
 - *Platonis libri quatorum cum commento Hebuhabes Hamed explicati ab Hestole*;
 - Regis Calid filii Iazichi, *Liber trium verborum*;
 - Senioris Zadith, *Tabula chimica*;
 - Guillelmi Mennens Antverpiani, *Aurei velleris libri tres*;
 - Anonymi, *Consilium coniugi*;
 - Magistri Petri Boni Lombardi, *Margarita novella*;
 - Michælis Scoti, *Quæstio curiosa de natura solis & lunæ*;
 - *Pisces zodiaci inferiores, etc.*, Lucæ Rodargiri Eutopiensis;
 - Alphonsi Regis Castellæ, *Liber philosophiæ occultioris*;
 - *Tractatus Aristotelis Alchimistæ ad Alexandrum Magnum*;
 - *Una cum Epistula Monachi cujusdam, etc.*, ad rev. Hermannum Archiep. Coloniensem;
 - Divi Thomæ Aquinatis, *Tractatus sextus*;
 - Cornelius Alvetanus Arnsordius, *De conficiendo divino elixire*;
 - *Animadversiones chimicæ quattuor*;
 - *Epistula Fratris Rogeri Baconis De secretis operibus artis et naturæ, etc.* (opera di John Dee);
 - *De auro medico, etc.*, Christophori Horni;

– Vol. VI:

- Blasi Vegeneri, etc., *Tractatus de igne et sale*;
- Johannis Collessonis Galli, *Idea perfecta Philosophiæ Hermeticæ*;
- Anonymi Philosophi Galli, etc., *De arbore solari*;
- Christophori Parisiensis, *Elucidarius*;
- Johannis Grassei Chortalassei, *Dicti Arca arcani*;
- Ortheli, *Commentarius in Novum Lumen Chemicum, etc.*, XII figuris, etc., illustratum;
- *Mysterium occultæ Naturæ, etc.*;
- Guidonis de Monte, etc., *Tractatulus seu descriptio philosophici Adrop eiusque præparatio*;
- Johannis Chartieri, etc., *Scientia plumbi sacri, etc.*;
- Joachimi Polemanni, *Novum Lumen Chemicum, etc.*;
- Solini Salzthal Regiomontani, *De potentissima Philosophorum medicina universali*;
- Henrici de Rochas, *Tractatus, etc.*

THEODORI Lectoris, *Ecclesiasticæ Historiæ*, M.P.G. 86a

Theologie des Aristoteles, aus dem arabischen übersetzt von Fr. Dietrici, Leipzig, Hinrichs, 1883

THEOPHANES Continuatus, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, Bonn, Weber, 1837

THEOPHANIS, *Chronographia*, rec. C. de Boor, Leipzig, Teubner, 1883

Theophrastus redivivus. Ed. prima e critica a cura di G. Canziani e G. Paganini, Firenze, La Nuova Italia, 1981-1982, 2 voll.

THOMSON, S.H., *The Texts of Michael Scot's Ars Alchemiæ*, Osisris, 5, 1938

THOUZELLIER, C., *Liber contra Manichæos*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1964

— *Un traité cathare inédit du début du XIII siècle*, Louvain, Bibl. de la R.H.E., 37, 1961

TONDELLI, L. - REEVES, M. - HIRSCH REICH, B., *Il Libro delle Figure dell'Abate Gioacchino da Fiore*, Torino, S.E.I., 1953, 2 voll.

TREVISANUS, *De chymico miraculo, etc.*, Basel, eredi P. Perna, 1583; contiene anche:

- Dionysius Zacharius Gallus, *De eodem*;
- *Auctoritatibus etc.*, confirmati & illustrati per Gerardum Dorneum (in realtà autore di una dedica, il testo risulta di Nicola Flamel);

TRITHEMIUS, J., *Annales Hirsaugenses*, T. II, Monastero di S. Gallo, 1690

— *Chronicon Sponheimense*, in *Opera historica quotquot hactenus reperiri potuerunt*, vol. 2°, Frankfurt, Wechel, 1601

TURÂB 'ALÎ, M.A. - STAPLETON, H.E. - HIDÂYAT HUSAIN, M., *Three Arabic Treatises on Alchemy by Muhammad bin Umail (10th Century A.D.)*, M.A.S.B., XII, 1, 1933

Turba Philosophorum, hrsg. von J. Ruska, Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin Bd. 1, Berlin, Springer, 1934

TURDEANU, E., *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*, R.H.R., 138, 1950.

— *L'Apocalypse de Baruch en slave*, R.E.S., 48, 1969

TURRIBII Asturicensis, *Epistula de non recipiendis in auctoritatem fidei apocryphis scripturis, et de secta Priscillianistarum*, M.P.L., 54

- Ummu'l Kitáb*, Intr. Trad. e Note di P. Filippini Ronconi, Napoli, Ist. Un. Orientale, 1966
- Uncanonical Writings (The) of the Old Testament found in the Armenian Mss. of the Library of S. Lazarus*, Transl. into English by Rev. J. Issaverdens, Venice, Armenian Monastery of S. Lazarus, 1907
- Utopia 1534-1535. Entstehung und Untergang der "Gemeinde Christi" der sogenannten Wiedertäufer*, hrsg. von K.H. Kirchhoff, 2. durchgesehene Aufl., Münster, Aschendorff, 1981
- VAILLANT, A., *Un apocryphe pseudo-bogomile: la vision d'Isaie*, R.E.S. 42, 1963
- VAJDA, G., *Le commentaire d'Ezra de Jérôme au Cantique des Cantiques*, Paris, Aubier Montaigne, 1969
- VECCIA VAGLIERI, L. - CELENTANO, G., *Trois épîtres d'al Kindi*, A.I.O.N., n.s., 24, 1974
- Veræ Alchemiæ artisq̃ metallicæ, etc.* (Intr. Gratarolus), Basel, H. Petri & P. Perna, 1561 (2 voll. in 1 tomo, doppio Indice); contiene:
- Vol. 1^o:
 - *Prolegomena* (Gratarolus);
 - Ioannis Braceschi, *Lignum vitæ*;
 - *In Braceschum, etc., Animadversio*, authore Ioanne Talaudano;
 - Gebri, *Opera*;
 - Rogeri Bachoni, *De Alchemia*;
 - *Rosarium minor*, incerti Authore;
 - *Calidis filii Iazichi, Liber secretorum*;
 - Vol. 2^o:
 - *Liber de Magni Lapidis compositione*, ex Io. Bapt. Montano;
 - *Pauca de sublimatione*;
 - Arnaldi de Villanova, *Rosarium Philosophorum*;
 - Eiusdem, *Novum Lumen*;
 - Eiusdem, *Epistula ad Regem Neapolitanum*;
 - Eiusdem, *Lumen Luminum*;
 - Eiusdem, *Practica*;
 - Alberti Magni, *De Alchimia*;
 - *Scriptum Alberti super Arborem Aristotelis*;
 - Raymundi Lulli, *De vero Lapide*;
 - Eiusdem, *Ars intellectiva*;
 - Eiusdem, *Practica*;
 - Eiusdem (ut puto), *De intentione Alchimistarum*;
 - Eiusdem, *Summaria Lapidis consideratio*;
 - Eiusdem, *De Mercurio solo*;
 - Eiusdem, *Intentio summaria*;
 - Aristotelis, *De perfecto magisterio*;
 - Additio: *Liber duodecim aq̃.*;
 - Ioannis de Rupescissa, *Liber de confectione veri lapidis*;
 - Efferari Monachi, *De Lapide Philosophorum*;
 - *Thesaurus philosophiæ*;
 - *Praxis universalis*, ex Raymundo;
 - *De lapidis Philosophorum formatione epilogus*;
 - *Practica*, Odomari;
 - *Arcanum Philosophorum*;
 - *Salis communis præparatio*;
 - *Historiola antiqua de argento in auro verso*;
 - *Tractatus de Marchasita*;
 - *Caput de sale alchali*;
 - *Quæstio an Lapis Philosophorum valeat contra pestem*;
 - *Vetus epistula de Metallorum materia & artis imitatione*.
- Vita Sancti Norberti*, auctore canonico præmostratensis coævo, M.P.L., 170
- VONA, C., *Omellie mariologiche di S. Giacomo di Sarug*, Lateranum, n.s., 19, 1-4, 1953
- WAKEFIELD, W.L. - EVANS, A.P., *Heresies of the High Middle Ages*, N. York-London, Columbia Un. Press, 1969
- WALEY SINGER, D., *Alchemical Texts bearing the Name of Plato*, Ambix, 2, 3-4, 1946
- *Michael Scot and Alchemy*, Isis, 13, 1, 1929
- WEIGEL, J.V., *Sämtliche Schriften*, hrsg. von W.E. Peuckert und W. Zeller, Stuttgart, Frommann, 1962 sgg., 7 Lief.
- *Der güldene Griff*, Halle, Krusicke, 1613
- *Gnothi seauton*, Newenstatt, Knuber, Theil I, 1615; Theil II (*Astrologia theologizata*), ivi, 1618; Theil III, ivi, 1618 (Theil II-III pseudepigrafe)
- *Informatorium oder Soli Deo Gloria*, ivi, 1616

- *Kirchen oder Hauspostill*, ivi, 1617
- *Libellus de vita beata*, Halle, Krusicke, 1609
- *Scholasterium christianum*, Sammelband Philosophia Mystica, Newenstatt, Knuber, 1618
- WEISSER, U., *Das "Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von pseudo-Apollonius von Tyana*, Berlin.N. York, W. de Gruyter, 1980
- WILLIAM OF NEWBURG, *Historia rerum anglicarum*, ed. by R. Howlett, London, Longman/Trübner, 1884
- ZARKE, F., *Alexander III's Letter to Priester John*, Priester John, the Mongols and the Lost Tribes, ed. by C.F. Beckingham and B. Hamilton, London, V.R., 1996
- *Priester John Letter to the Byzantine Emperor Emanuel*, with a Note by B. Hamilton on Additional Latin Manuscripts to the Letter, ivi
- Zohar (Le), Trad. C. Mopsik et al.; Ann., Prés., Intr., etc. par C. Mopsik, Voll. 1-4 (Commentario al *Genesi*), Lagrasse, Verdier, 1981-1996
- Zohar (Le). *Le livre de Ruth*, Trad., Ann., Intr., par C. Mopsik, ivi, 1987
- Zohar (The), transl. by M. Simon and H. Sperling, vol. 5°, London and Bournemouth, The Soncino Press, 1949

b) XVIII-XX secolo

- ADORNO, T.W., *Minima moralia*, Trad. e Intr. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1954
- *Teoria estetica*, ed. it. a cura di F. de Angelis, ivi, 1975
- ADORNO, T.W. - HORKHEIMER, M., *Dialettica dell'Illuminismo*, Trad. di L. Vinci, ivi, 1971
- Andere (Die) Romantik*, eine Dokumentation hrsg. von H. Schanze, Frankfurt, Insel, 1967
- Athenäum*, eine Zeitschrift von A.W. Schlegel und F. Schlegel, 1798-1800. Berlin, H. Irdlich, 1799-1801, 3 voll.; Neudruck Meyer & Jessen, München, 1924
- BACHELARD, G., *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949
- BACHOFEN, J.J., *Die Sage von Tanaquil*, hrsg. von E. Kienzle, Basel-Stuttgart, Benno Schwabe, 1951
- *Il Matriarcato*, ed. it. a cura di G. Schiavoni, Trad. e Saggi introduttivi a cura di G. Schiavoni e F. Jesi, Torino, Einaudi, 1988, 2 voll.
- *Il simbolismo funerario degli antichi*, a cura di M. Pezzella, Present. di A. Momigliano, Introd. di G. Arrigoni, Napoli, Guida, 1989
- BAEUMLER, A., *Einleitung a Der Mythos von Orient und Occident*, aus den Werken J.J. Bachofen, München, Beck, 1926
- BATTEUX, C., *Le belle arti ridotte ad unico principio*, a cura di E. Migliorini, Palermo, Æsthetica edizioni, 1992, 3ª
- BAUMGARTEN, A.G., *Æsthetica*, iterim edita, etc., Præpositæ sunt *Meditationes philosophicæ*, etc., Bari, Laterza, 1936
- *Riflessioni sul testo poetico*, a cura di F. Piselli, Pres. di R. Assunto, Palermo, ivi, 1990, 2ª
- *Estetica*, a cura di F. Piselli, Milano, Vita e Pensiero, 1992
- *Lezioni di estetica*, a cura di S. Tedesco, Present. di L. Amoroso, ivi, 1998
- BURKE, E., *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, versione, con uno studio introduttivo, di V. Beonio Brocchieri, Bologna, Cappelli, 1930
- *Inchiesta sul bello e sul sublime*, a cura di G. Sertoli e G. Miglietta, Palermo, Æsthetica edizioni, 1998, 6ª ed. riveduta
- CARTESIO, *Discorso sul metodo*, Intr., Trad., Note etc. a cura di L. Urbani Ulivi, Milano, Rusconi, 1997
- CARUS, C.G., *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten nach der zweibändigen Originalausgabe von 1865-1866*, neu hrsg. von E. Jansen, Weimar, Kiepenheuer, 1962
- *Psyche*, ausgewählt und eingeleitet von L. Klages, Jena, Diedrichs, 1926
- *Über Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt*, Ristampa in *Natur und Seele*, Jena, Diedrichs, 1939
- *Von der Anforderung an eine künftige Bearbeitung der Naturwissenschaften*, ivi
- *Symbolik der menschlichen Gestalt*, Fotomekanische Nachdruck der 2., vielfach verm. Aufl, Leipzig, 1858, Hildesheim, Olms, 1962
- *Briefe über Landschaftsmalerei*, hrsg. von A. Henkel. Faksimiledruck nach der 2. verm. Ausg. von 1835, Heidelberg, L. Schneider, 1972
- Caspar David Friedrich in Briefen und Bekenntnissen*, hrsg. von S. Hinz, München, Rugner & Bernhard, 1974
- CREUZER, G.F., *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Zweite völlig umgearb. Ausg., vol. 1º, Leipzig und Darmstadt, Heyer und Leske, 1819
- DERRIDA, J., *Violence et métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967
- GADAMER, H., *Verità e metodo*, Trad. a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1983
- *Verità e metodo, II*, Trad. e cura di R. Dottori, ivi, 1995
- GÖRRES, J., *Aphorismen über die Kunst*, Gesammelte Schriften, Bd. 2, 1, Köln, Im Gilde Verlag, 1932
- *Aphorismen über die Organonomie*, ivi

- *Aurora-Beiträge*, Gesammelte Schriften, cit., Bd. 3, ivi, 1926
- *Begründung der Gesetze des Lebens*, Gesammelte Schriften, Bd. 2, 1, cit.
- *Die deutschen Volksbücher*, ivi
- *Exposition der Physiologie*, Gesammelte Schriften Bd. 2, 2, Köln, Bachem, 1934
- *Exposition d'un système sexuel d'ontologie*, Gesammelte Schriften, cit., Bd. 2, 2, 1934
- *Glauben und Wissen*, Gesammelte Schriften Bd. 3, cit.
- *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, seguito da *Beiträge aus den heidelberger Jahrbüchern*, Gesammelte Schriften, cit., Bd. 5, 1935
- *Wachstum der Historie (Religion in der Geschichte)*, Gesammelte Schriften, Bd. 3, cit.
- HAMANN, J.G., *Scritti e frammenti di estetica*, Intr., Versione e Note di S. Lupi, Roma, Ist. di Studi Germanici, 1938
- *Scritti cristiani*, a cura di A. Pupi, Bologna, Zanichelli, 1975-1977, 2 voll.
- *Scritti sul linguaggio*, a cura di A. Pupi, Napoli, Bibliopolis, 1977
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Intr., Trad., Note e Apparat di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1996
- *Estetica*, Trad. di N. Merker e N. Vaccaro, Milano, Feltrinelli, 1978, 2 voll.
- *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1995
- HEIDEGGER, M., *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Trad. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Milano, Mursia, 1979
- *L'origine dell'opera d'arte*, Sentieri interrotti, Intr. e Trad. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968
- HERDER, J.G., *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, hrsg. von H.D. Irmscher, Stuttgart, Reclam, 1966
- *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, Werke in zehn Bänden, Bd. 5, hrsg. von R. Smend, Frankfurt, D.K.G., 1993
- *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, ivi, Bd. 4, hrsg. von J. Brummack und M. Bollacher, ivi, 1994
- *Begründung einer Ästhetik in der Auseinandersetzung mit Alexander Gottlieb Baumgarten*, ivi, Bd. 1, hrsg. von U. Gaier, ivi, 1985
- *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz* (Recensione a Batteux), ivi, Bd. 2, hrsg. von G.E. Grimm, ivi, 1993
- *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, ivi, Bd. 6, hrsg. von M. Bollacher, ivi, 1989
- *Journal meiner reise im Jahr 1761*, hrsg. von K. Mommsen unter Mitarbeit von M. Mommsen und G. Wackerl, Stuttgart, Reclam, 1976
- *Schriftsteller Porträts und Nekrologie*, Werke in zehn Bänden, cit., Bd. 2, cit.
- *Über den Einfluss der schönen in die höhern Wissenschaften*, ivi, Bd. 4, cit.
- *Über die neuen deutsche Literatur*, ivi, Bd. 1, cit.
- *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten*, ivi, Bd. 4, cit.
- *Von deutscher Art und Kunst*, ivi, Bd. 2, cit.
- *Giornale di viaggio 1769*, a cura di M. Guzzi, presentazione di C. Sini, Milano, Spirali, 1984
- HILLMAN, J., *Il mito dell'analisi*, Trad. di A. Giuliani, Milano, Adelphi, 1979
- *Re-visione della psicanalisi*, Trad. di A. Giuliani, ivi, 1983
- *Il sogno e il mondo infero*, a cura di B. Garufi, trad. di P. Donfrancesco, Milano, Comunità, 1984
- HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke (G.S.A.)*, Bd. 1-5, hrsg. von F. Beißner, Stuttgart, Kohlhammer, 1946-1961
- *Sämtliche Werke (F.H.A.)*, Bd. X-XIV e XVI, hrsg. von D.E. Sattler, Frankfurt, Stern, 1979-1985
- *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Milano, Adelphi, 1977, 2 voll.
- *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, Milano, S.E., 1987
- *Poesie della torre*, a cura di M. Schneider, Trad. di C. Celati, Milano, Feltrinelli U.E.F., 1993
- HÜBNER, K., *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg-München, Alba, 1993 4. Aufl.
- *Realtà del mito*, Trad. di P. Capriolo, Milano, Feltrinelli, 1990
- IRIGARAY, L., *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Les éditions de minuit, 1974
- *Ce sexe qui n'est pas un*, ivi, 1977
- *L'éthique de la différence*, ivi, 1984
- JOYCE, J., *Ulysses*, Harmondsworth, Penguin, Repr. with corrections, 1971
- JUNG, C.G., *Simboli della trasformazione*, Opere complete a cura di L. Aurigemma, vol. 5, Torino, Boringhieri, 1970
- *La dinamica dell'inconscio*, ivi, vol. 8, 1976
- *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, ivi, vol. 9, I, 1980
- *Aion*, ivi, vol. 9, II, 1982
- *Psicologia e religione*, ivi, vol. 11, 1979
- *Psicologia e alchimia*, ivi, vol. 12, 1981
- *Studi sull'alchimia*, ivi, vol. 13, 1989
- *Mysterium coniunctionis*, ivi, vol. 14, 1989

- JUNG, C.G. - KERÉNYI, K., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Trad. di A. Brelich, Pref. di M. Trevi, Torino, Boringhieri, 1972
- KAFKA, F., *Confessioni e diari*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1972
- *Romanzi*, a cura di E. Pocar, Trad. di E. Pocar, A. Rho, A. Spaini, ivi, 1975, 4ª
- KANT, I., *Vorkritische Schriften bis 1768*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, 2 voll.
- *Critica del giudizio*, Trad. di A. Gargiulo, 4ª ed. riveduta da V. Verra, Bari, Laterza U.L., 1970
- *Fondazione della metafisica dei costumi*, Intr., Trad., Note e Apparati a cura di V. Mathieu, Milano, Rusconi, 1994
- *La religione nei limiti della semplice ragione*, Intr. e Apparati di M. Ronconi, Trad. e Note di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1996
- *Prima introduzione alla Critica del giudizio*, Trad. e Note di P. Manganaro, Intr. di L. Anceschi, Bari, Laterza U.L., 1984
- *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Intr., Trad., Note e Allegati a cura di P. Martinetti, Postfazione e Apparati di M. Ronconi, Milano, Rusconi, 1995
- KAZEM BEG, Mirza, *Bab et les Babis, ou le soulèvement politique et religieux en Perse de 1845 à 1853*, Paris, Impr. impériale, 1867
- KERÉNYI, K., *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton, Un. Press, 1976
- *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*, London, Rutledge & Kegan Paul, 1967; Reprint, N. York, Schocken Books, 1977
- *Zeus and Hera. Archetypal Image of Father, Husband and Wife*, Princeton, Un. Press, 1975
- *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Trad. di V. Tedeschi, Milano, Il Saggiatore, 1963
- *Miti e misteri*, Trad. di A. Brelich, Intr. di F. Jesi, Torino, Boringhieri, 1979
- KIERKEGAARD, S., *Enten Eller*, a cura di A. Cortese, Milano, Adelphi, 1976-1989, 5 voll.
- *Il concetto di angoscia. La malattia mortale*, Trad., Avvertenza e Note a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1966
- *Stadi sul cammino della vita*, a cura di L. Koch, Milano, Rizzoli, 1993
- *Timore e Tremore*, a cura di C. Fabro, Milano, Rizzoli, 1986
- Kitāb-i Nuqtatu'l-Kāf*, being the earliest history of the Bābīs compiled by Mīrzā Jānī of Kāshān between the years A.D. 1850 and 1852, edited from the unique Paris ms. suppl. Persan 1071 by E.G. Browne, Gibb Memorial XV, Leiden-London, E.J. Brill and Co., 1910
- KLAGES, L., *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn, Bouvier, 6, ungekürzte Auflage, 1981
- *Grundlagen der Charakterkunde*, 11. durchgesehene Aufl., ivi, 1961
- *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, 7. Überarbeitete Aufl., ivi, 1950
- *Persönlichkeit. Einführung in die Charakterkunde*, Potsdam-Zürich, Müller & Kiepenhauer - Orel Füssli, 1927
- *Vom kosmogonischen Eros*, Bonn, Bouvier, 9. Aufl., 1988
- LEIBNIZ, G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement*, Die philosophischen Schriften, vol. 5°, Hildesheim, Olms, 1965, Unveränderte Nachdruck der Ausgabe Berlin, 1862
- *Principi della filosofia o Monadologia. Principi razionali della natura e della grazia*, Intr., Trad., Note e Apparati di S. Canali, Milano, Rusconi, 1997
- LÉVINAS, E., *Totalité et infini*, Paris, Kluwer, 1992
- *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin (éd. de poche) 1992
- *De l'existence à l'existant*, ivi, 1993
- Liqqut Amarim-Tanyá*, Milano, Merkas l'Inyanei Chinuch, 1967-1979, 5 voll. in 6 tomi
- MANNHEIM, K., *Ideologia e utopia*, Trad. di A. Santucci, Bologna, Il Mulino, 1957
- MENDELSSOHN, M., *Jerusalem*, a cura di G. Auletta, Napoli, Guida, 1990
- MONTAGU, Lady, *Œuvres*, traduites de l'anglais, Paris, Valade, 1804, vol. 2°
- NEUMANN, E., *Amor and Psyche*, Trad. ingl., Princeton, Bollingen Paperback, 1971
- *La Grande madre*, ed. it. a cura di A. Vitolo, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1981
- *Psicologia del femminile*, Trad. di M. Talarico, ivi, 1975
- *Storia delle origini della coscienza*, Trad. di L. Agresti, Pref. di C.G. Jung, Pres. di G. Tedeschi, ivi, 1978
- NICOLAS, A.L.M., *Seyyed Ali Mohammed dit le Bab*, Paris, Dujarric & Cie, 1905
- NIETZSCHE, F., *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, Opere complete a cura di G. Colli e M. Montinari, Vol. III, Tomo 2°, Milano, Adelphi, 1973
- NOVALIS, *Schriften*, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Bd. 1-3, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 sgg. (vol. 1°: 3. erg., erw. u. verb. Aufl., 1977; vol. 3°, 2. erg., erw. u. verb. Aufl., 1983)
- *Enrico di Ofterdingen*, a cura di L.V. Arena, Milano, Mondadori, 1995
- OETINGER, C.F., *Aufmunternde Gründe zur Lesung der Schriften Jakob Böhme's, etc.*, Sämtliche Schriften, hrsg. von E. Ehmann, 2, 1, Stuttgart, Steinkopf, 1858
- *Versuch einer Auflösung der 177 Fragen aus Jakob Böhme*, ivi
- *Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie*, ivi, 2, 2, Reutlingen, Rupp und Baur, 1855
- *Die güldene Zeit*, ivi, 2, 6, Stuttgart, Steinkopf, 1864

- *Kurzer Auszug der hauptlehren Jakob Böhms*, in: *Schriften Jakob Böhmes*, ausgewählt und hrsg. von H. Kayser, Leipzig, Im Insel Verlag, 1920
- *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*, mit einem Vorwort von D. Tschizewskij. Reprographischer Nachdruck der Ausgabe (Stuttgart) 1776, Hildesheims, Olms, 1969
- *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, hrsg. von R. Breymayer und F. Häussermann, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1977, 2 voll.
- *Inquisitio in sensum communem et rationem*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Tübingen 1753, mit einer Einleitung von H.G. Gadamer, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman, 1964
- OTTO, W.F., *Gli dèi della Grecia*, Trad. di G. Federici Airoldi, Milano, Il Saggiatore, 1968
- *Il poeta e gli antichi dèi*, Trad. di M. Ferrando, Intr. di G. Carchia, Napoli, Guida, 1991
- PAREYSON, L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995
- PERNETY, A.J., *Dictionnaire Mytho-Hérmetique (1758)*, Anastatica Arché, Milano, 1980
- Personal Reminiscences of the Bâbî Insurrection at Zanjân in 1850. Written in Persian by Âqâ 'Abdu'l Ahad-i-Zandjânî and translated into English by E.G. Browne*, J.R.A.S., 1897
- PESSOA, F., *Il libro dell'inquietudine*, Trad. di M.J. De Lancastre e A. Tabucchi, Milano, Feltrinelli, 1986
- PROUST, M., *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1954, 3 voll.
- RILKE, R.M., *Elegie duinesi*, Trad., Comm. e Intr. di F. Rella, Viterbo, Union Printing, 1991
- *I sonetti a Orfeo*, Trad. e cura di F. Rella, Milano, Feltrinelli U.E.F., 1991
- RUNGE, P.O., *Hinterlassene Schriften*, hrsg. von dessen alten Bruder. Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1840-1841, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 2 voll.
- *La sfera del colore e altri scritti sull'"arte nuova"*, a cura di R. Tronconi, Milano, Il Saggiatore, 1985
- SCHELLING, F.W.J., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1-6, Frankfurt, Suhrkamp, 1985
- *Philosophie der Offenbarung*, ivi, 2. Erw. Aufl., 1993
- *Stuttgarter Privatvorlesungen*, Version inédite etc., publiée, préfacée et annotée par M. Vetö, Torino, Bottega d'Erasmus, 1973
- *Clara* (include il frammento *La primavera*) a cura di P. Necchi e M. Ophälders, Milano, Guerini, 1987
- *Filosofia della mitologia*, Trad. di L. Procesi, Milano, Mursia, 1990
- *Filosofia della Rivelazione*, Saggio intr., Trad., Note e Apparati di A. Bausola, Milano, Rusconi, 1997
- *Le arti figurative e la natura*, a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, Palermo, Æsthetica, 1989
- *Le età del mondo*, a cura di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1991
- *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia, 1974; contiene:
- *Filosofia e religione*;
 - *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana, etc.*;
 - *Lezioni di Stoccarda*;
 - *Conferenze di Erlangen*
- *Sistema dell'idealismo trascendentale*, intr., Trad., Note e Apparati di G. Boffi, Milano, Rusconi, 1997
- SCHILLER, F., *Kallias, o della bellezza, e altri scritti di estetica*, a cura di C. De Marchi, Milano, Mursia, 1993
- *L'educazione estetica dell'uomo*, Intr., Trad., Note e Apparati di G. Boffi, Milano, Rusconi, 1998
- *Über die naive und sentimentalische Dichtung*, Werke in drei Bänden, unter Mitwirkung von G. Fricke hrsg. von G. Göpfert, Bd. 2, München, Hanser, 1966
- SCHLEGEL, F., *Gespräch über die Poesie*, K.F.S.A., hrsg. von E. Behler unter Mitwirkung von J.J. Anstett und H. Eichner, Bd. II, München-Paderborn-Wien, Schöningh; Zürich, Thomas Verlag, 1967
- *Ideen*, ivi
- *Lucinde*, ivi, Bd. V, 1962
- *Philosophische Lehrjahre*, ivi, Bd. XVIII-XIX, 1963-1971
- *Philosophische Vorlesungen (1800-1807)*, ivi, Bd. XII-XIII, 1964
- *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, K.F.S.A., cit., Bd. VIII, 1975
- *Frammenti di estetica*, a cura di M. Cometa, Palermo, Æsthetica, 1989
- SCHLEIERMACHER, F.D., *Über die Religion*, mit einem Nachwort von C.H. Ratschow, Stuttgart, Reclam, 1969
- *Vorlesungen über die Ästhetik*, hrsg. von C. Lommatzsch, Berlin, Reimer, 1842, Photomechaniker Nachdruck, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1974
- *Ermeneutica*, Intr., Trad. e Apparati di M. Marassi, Milano, Rusconi, 1996
- *Estetica*, a cura di P. D'Angelo. Presentazione di E. Garroni, Palermo, Æsthetica, 1988
- SCHOPENHAUER, A., *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Intr. di C. Vasoli, Trad. di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, Bari, Laterza U.L., 1968, 2 voll.
- *La libertà del volere umano*, Intr. di C. Vasoli, Trad. di E. Pocar, ivi, 1981
- *La volontà nella natura*, a cura di I. Vecchiotti, ivi, 1981
- *Parerga e Paralipomena*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1981, 2 voll.
- SHAFTESBURY, *Saggio sulla virtù e sul merito*, a cura di E. Garin, Torino, Einaudi, 1946
- SHEIL, Lady, *Glimpses of Life and Manners in Persia*, London, Murray, 1856

- SWEDENBORG, E., *Arcana caelestia*, N. York, The Swedenborg Printing and Publishing Soc., 1949-1954
 — *Heaven and its Wonders and Hell, from Things heard and seen*, Philadelphia, Lippincott, 1875
 TAUBES, J., *Escatologia occidentale*, Trad. di G. Valent, Pref. di M. Ranchetti, Milano, Garzanti, 1997
 TESTI, G., *Dizionario di alchimia e di chimica antiquaria*, Roma, Mediterranee, 1950
 TIECK, L., *Werke in vier Bänden*, Nachworten und Anmerkungen von M. Thalmann, München, Winkler Verlag, 1978, voll. 1-2
Travellers Narrative (A) written to illustrate the Episode of the Bâb (ed. persiana e trad. inglese di E.G. Browne), Cambridge, at the Un. Press, 1891, 2 voll.
 VEBLEN, T., *Opere*, a cura di F. De Domenico, Intr. di F. Ferrarotti, Trad. di F. De Domenico, F. Ferrarotti, P. Artom, Torino, U.T.E.T., 1969
 VICO, G., *Principi di scienza nuova*, Napoli, Muziana, 1744; anastatica a cura di M. Veneziani, Firenze, Olschki, 1994
 VOLTAIRE, *Il secolo di Luigi XIV*, Intr. di E. Sestan, Trad. di U. Morra, Torino, Einaudi, 1951
 VON BAADER, F., *Fermenta cognitionis*, Berlin, Reimer, 1822-1824
 — *Fermenta cognitionis*, Trad., Prés. et Notes, par E. Susini, Paris, Albin Michel, 1985
 — *Filosofia erotica*, Intr., Trad. e Note di L. Procesi Xella, Milano, Rusconi, 1982
 VON HOFFMANNSTHAL, H., *Ein Brief*, Milano, Rizzoli, 1985
 — *Andrea o i ricongiunti*, a cura di G. Bemporad, Milano, Adelphi, 1970
 WACKENRODER, W.H., *Scritti di poesia e di estetica*, a cura di F. Vercellone, Torino, Boringhieri, 1993
 WEBER, M., *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano, Comunità, 1974, 2 voll.
 WINCKELMANN, J.J., *Werke in einem Band*, Berlin-Weimar, Aufbau-Verlag, 1966

2 - LETTERATURA SECONDARIA

- AA.VV., voce *Bahāʾ*, E. Ir., vol. 3°
 AA.VV., *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, Éditions J.A., 1978
 AA.VV., *Report of Discussion upon Chemical and Alchemical Symbolism*, Ambix, 1, 1, 1937
 ABEL, A., *L'apocalypse de Bahāʾra et la notion islamique du Mahdī*, Un. libre de Bruxelles, Ann. de l'Inst. de Phil. et d'Hist. Orientale, T. III, 1935
 — *Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman*, S.I., 2, 1954
 — *La figure d'Alexandre en Iran*, La Persia e il mondo greco-romano, Roma, A.N.L., 1965, ivi, 1966
 — *De l'alchimie arabe à l'alchimie occidentale*, A.N.L., Atti XIII Congr. Volta, "Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze", Roma, 1971
 ADAM, A., *Manichäismus*, H.O. 1. Abt. 8. Bd. 2. Abschn., Leiden-Köln, E.J. Brill, 1961
 ADDAS, C., *Andalusi Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabī*, H.O. 1. Abt., 12. Bd., Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1992
 AHRWEILER, H., *Recherches sur la société byzantine au XIe siècle: nouvelles hiérarchies et nouvelles solidarités*, T.M., 6, 1976
 ALAND, B., *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation*, Z.Th.K., 70, 1973
 ALEXANDER, P.J., *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, D.O.S., X, 1967
 — *The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin*, J.W.C.I., 41, 1978
 — *An Ascetic Sect of Iconoclasts in Seventh Century Armenia*, Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire, London, V.R., 1978
 — *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: the Legend of the Last Roman Emperor*, ivi
 — *Religious Persecution in Byzantine Empire*, ivi
 — *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London, Un. of California Press, 1979
 — *The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginning of Joachimism*, Prophecy and Millenarianism, Essays in Honour of M. Reeves ed. by A. Williams, Burnt Hills, Longman, 1980
 ALLEN, P., *Monophysiten*, Th.R.E., Bd. 23, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1994
 ALLERS, R., *Microcosmos from Anaximandrus to Paracelsus*, Traditio, 2, 1944
 ALT, K., *Philosophie gegen Gnosis*, A.W.L.M., 1990, 7
 ALTHEIM, F. - STIEHL, R., *Ein asiatischer Staat, Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*, 1. Bd., Wiesbaden, Limes Verlag, 1954
 — *Geschichte der Hunnen*, 3. Bd., Berlin, W. de Gruyter, 1961
 — *Die Araber in der alten Welt*, 5. Bd., 1. Th., ivi, 1968
 AMORETTI, B.S. (= SCARCIA AMORETTI, B.), *Sects and Heresies*, C.H.I., 4, Cambridge, Un. Press, 1975
 ANAGNINE, E., *Dolcino e il movimento ereticale all'inizio del Trecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1964
 ANAWATI, G.C., *Prolégomènes à une nouvelle édition du Liber de Causis*, Mél. Massignon, vol. 1°, Inst. Français de Damas, ivi, 1956
 — *Théologie musulmane au Moyen Âge*, Antike und Orient im Mittelalters, M.M. 1, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1962

- *Avicenne et l'alchimie*, Atti del XIII Congr. Volta, cit.
- *Le néoplatonisme dans la pensée musulmane. État actuel des recherches*, Atti. Conv. Int. "Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente", Roma, A.N.L., 1970, ivi, 1974
- *Arabic Alchemy*, Enc. of the History of Arabic Science, ed. by R. Rashed in coll. with R. Morelout, vol. 3°, London-N. York, Routledge, 1996
- ANDERLE, O.F., *Giambattista Vico und die neue Wissenschaft von den Kulturen*, Conv. Int. sul tema "Campanella e Vico", Roma, A.N.L., 1968, ivi, 1969
- ANDERSON, A., *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, The Mediaeval Acad. of America, 1932
- ANDREAU, J., *Mercati e mercato*, Storia di Roma 2, 2, Torino, Einaudi, 1991
- ANDRESEN, C., *The Integration of Platonism in Early Christian Theology*, S.P. XV, T.U., Berlin, Akademie, 1984
- ANGELOV, D., *Le mouvement bogomile dans les pays balcaniques et dans Byzance*, Atti del Conv. Int. sul tema "L'Oriente cristiano nella storia della civiltà", Roma, A.N.L., 1963, ivi, 1964
- *Aperçu sur la nature et l'histoire du Bogomilisme en Bulgarie*, Hérésies et sociétés, Coll. de Royaumont pres. par J. Le Goff, Paris-La Haye, Mouton, 1968
- *Le Bogomilisme en Bulgarie*, Intr. par A. Duvernoy, Toulouse, Privat, 1972
- ARBERRY, A.J., *Sufism*, London, G. Allen & Unwin, 1950
- *Sufism*, H.O., 1. Abt., 8. Bd., 2. Abschn., cit.
- ARENA, L.V., *La filosofia di Novalis. Epistemologia e gnoseologia*, Milano, Franco Angeli, 1987
- ARENDT, D., *Der poetische Nihilismus in der Romantik*, Tübingen, Niemeyer, 1972, 2 voll.
- ARMSTRONG, A.H., *Pagan and Christian Traditionalism in the First Three Centuries A.D.*, S.P. XV, cit.
- ARNHEIM, R., *Verso una psicologia dell'arte*, Trad. di R. Pedio, Torino, Einaudi, 1969
- *Il pensiero visivo*, Trad. di R. Pedio, ivi, 1974
- ASÍN PALACIOS, M., *Abenmasarra y su escuela*, Madrid, Imprenta iberica-E. Maestre, 1914
- *Dante e l'Islam*, Intr. di C. Ossola, Trad. di R. Rossi Testa e Y. Tawfik, Parma, Nuove Pratiche, 1994, 2 voll.
- ASMUSSEN, J.P., "Frau Welt". Eine orientalisches-europäische Beziehung, A.I., 23, 1984
- ASTON, M., *The Fiery Trigon Conjunction: An Elizabethan Astrological Prediction*, Isis, 61, 1970
- AUGUSTIJN, C., *Die Ketzer verfolgungen in den Niederlanden von 1520 bis 1545*, Ketzer verfolgung im 16. und 17. Jahrhundert, in Gemeinschaft mit H.R. Guggisberg und B. Moeller hrsg. von S. Seidel Menchi, W.F., 51, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992
- AURELL, M., *Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise (1282-1412)*, Fin du monde et signes des temps, C.F., 27, 1992
- AURNHAMMER, A., *Zum Hermaphroditen in der Sinnbild Kunst der Alchemisten*, Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte, W.F., 32, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986
- AYRAULT, R., *La genèse du Romantisme allemand*, Paris, Aubier Montaigne, 1961-1976, 4 voll.
- BABUT, E.C., *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, Champion, 1909
- BADAWI, A., *La transmission de la philosophie grécque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968
- BAEUMKER, C., *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, B.G.Ph.MA., Bd. 3, Heft 2, Münster, Aschendorff, 1908
- *Der Platonismus im Mittelalter*, B.G.Ph.MA., Bd 25, Heft 2, cit.
- *Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus*, ivi
- BARACK, K.U., *Hans Böhm und die Wallfahrt nach Nicklashausen im Jahre 1476. Ein Vorspiel des großen Bauernkriegs*, Würzburg, Thein, 1858
- BARBEL, J., *Christos Angelos*, Bonn, Hanstein, 1941
- BARBER, M., *Women and Catharism, Crusades and Heretics 12th-14th Centuries*, London, V.R., 1995
- BARC, B., *Samael, Saklas, Yaldabaoth. Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique*, Coll. Int. sur les textes de N.H., Quebec, 1978, éd. par B. Barc, Quebec, Les Presses de l'Un. Laval - Louvain, Peeters, 1981
- BARING, G., *Valentin Weigel und die deutsche Theologie*, A.R.G., 55, 1964
- BARNAY, S., *L'univers visionnaire de Jean de la Roquetaillade*, C.F., 27, cit.
- BAROJA, J.C., *Les sorcières et leur monde*, Trad. de l'espagnol par M.A. Sarrailh, Paris, Gallimard, 1972
- BARONE, G., *L'œuvre eschatologique de Pierre Jean-Olieu et son influence. Un bilan historiographique*, C.F., 27, cit.
- BARUDIO, G., *Der teutsche Krieg. 1618-1648*, Frankfurt, Fischer, 1985
- BATLLORI, M., *Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova ed i loro rapporti con la filosofia e con le scienze orientali del secolo XIII*, Atti del XIII Congr. Volta, cit.
- BATTISTI, E., *L'antirinascimento*, Milano, Feltrinelli, 1962
- BAUDRILLARD, J., *La sparizione dell'arte*, Trad. di E. Grazioli, Milano, Politi, 1988
- BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek), 1934 e 1963
- BAUR, F.C., *Die christliche Gnosis*, Tübingen, Osiander, 1835

- BAUSANI, A., *L'enciclopedia dei fratelli della purità. Riassunto con introduzione e breve commento dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwân as Safâ'*, Napoli, Ist. Un. Orientale, 1978
- *Aspetti scientifici delle Epistole dei Fratelli della Purezza*, Conv. sugli Ikhwân as Safâ', Roma, A.N.L., 1979, ivi, 1981
- *I sogni nell'Islam*, I sogni nel Medioevo a cura di T. Gregory. Seminario Int., Roma, 1983, ivi, Atheneo, 1985
- voce *Bâb*, E.I., vol. 1°
- voce *Bâbîs*, ivi
- voce *Bahâ' Allâh*, ivi
- voce *Bahâ'îs*, ivi
- voce *Hurûfiyya*, ivi, vol. 3°
- BAUSANI, A., - MAC EGIN D.M., voce *'Abd-al-Bahâ'*, E.Ir., vol. 1°
- BAYLOR, M.G., *Theology and Politics in the Thought of Thomas Mûntzer: the Case of the Elect*, A.R.G., 79, 1988
- BEATRICE, P.F., *Le tuniche di pelle*, La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e patologiche. Atti del Coll. Int. di Milano, 1982, a cura di U. Bianchi, Roma, Atheneo, 1985
- BECK, E., *Die hyle bei Markion nach Ephrem*, O.C.P., 44, 1978
- BECKINGHAM, C.F., *The Achievements of Priester John*, Priester John, the Mongols, etc., cit.
- BEEDJAI, M., *Franciscus van den Enden, maître spirituel de Spinoza*, R.H.R., 207, 1990.
- BEHLER, E., *Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?*, Die Aktualität der Frühromantik, hrsg. von E. Behler und J. Hörisch, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh, 1987
- *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*, Paderborn, Schöningh, 1989
- *Frühromantik*, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1992
- *La teoria della temporalità e della storicità di Schlegel in conflitto con l'illuminismo e l'idealismo trascendentale*, Romanticismo e modernità a cura di C. Ciancio e F. Verdone, Torino, Zamorani, 1997
- BEIERWALTES, W., *Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena*, Ph.J., 73, 1965-1966
- *Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, ivi, 83, 1976
- *Pensare l'Uno*, Trad. di M.L. Gatti, Intr. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1985
- *Platonismo e Idealismo*, Trad. di E. Marmiroli, Bologna, Il Mulino, 1987
- *Identità e differenza*, Trad. di S. Saini, Intr. di A. Bausola, Milano, Vita e Pensiero, 1989
- *Proclo*, Trad. di N. Scotti, Intr. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1990
- *Eckhart et le livre des causes*, R.Sc.R., 66, 1994
- BEISSNER, F., *Zu der Gedichten der letzten Lebenszeit*, in Hölderlin. Rede und Aufsätze, Köln-Wien, Bolan, 1969
- BENELLI, G.C., *La Gnosi, il volto oscuro della storia*, Milano, Mondadori, 1991
- *Il mito e l'uomo*, ivi, 1992
- *Arte, Memoria, Utopia. Antropologia dell'arte e fenomenologia della verità*, Roma, Bonacci, 1993
- *La Gnosi Romantica*, Romanticismo, il nuovo sentimento della natura, Milano, Electa, 1993
- *Utopia e verità*, OZ, 1, 1994
- *L'utopia alchemica e la nascita del sentimento romantico della natura*, Atti 5° Congr. Int. A.I.S.U., Roma 1995 (in corso di stampa)
- *Recensione a "Nicea e la civiltà dell'immagine"* (Rendiconti del seminario di Palermo, 1997), Libri e Riviste d'Italia, 583-586, 1998
- BENKO, S., *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius*, V.Ch. 21, 1967
- BENVENISTE, E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976, 2 voll.
- BENZ, E., *Die Kategorien der religiösen Geschichtdeutums Joachims*, Z.K.G., 50, 1931
- *Joachim-Studien II. Die Excerptsätze der pariser Professoren aus dem Evangelium æternum*, ivi, 51, 1932
- *Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts nach neuen Quellen*, ivi, 52, 1933
- *Joachim-Studien III. Thomas von Aquin und Joachim de Fiore*, ivi, 53, 1934
- *Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme*, Stuttgart, Kohlhammer, 1937
- *Swedenborg und Lavater*, Z.K.G., 57, 1938
- *Swedenborg in Deutschland. F.C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs. Nach neuen Quellen bearbeitet*, Frankfurt, V. Klostermann, 1947
- *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der heiligen Allianz*, A.W.L.M., 1950,
- *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zum Gegenwart*, München, Alber Freiburg, 1952
- *Schellings theologische Geistesahnen*, A.W.L.M., 1955, 3

- *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten (nach Jakob Böhme und seiner Schule)*, E.J. 24, 1955 (1956)
- *Creator Spiritus. Die Geisteslehre des Joachim von Fiore*, ivi, 25, 1956 (1957)
- *Der Prophet Jakob Böhme*, A.W.L.M., 1959, 3
- *Der dreifachen Aspekt der Übermenschen*, E.J., 28, 1959 (1960)
- *Theogony and Transformation in Man in F.W.J. Schelling*, *Man and Transformation*, ed. by J. Campbell, Princeton, Un. Press, 1964
- *Swedenborg*, Zürich, Swedenborg Verlag, zweite verbesserte Auflage, 1969
- *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, A.W.L.M., 1970, 12
- *Der Philosoph von Sans Souci im Urteil der Theologie und Philosophie seiner Zeit*, ivi, 1971, 10
- *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des "animalischen Magnetismus"*, ivi, 1977, 4
- *Über die Leiblichkeit des Geistigen. Zur Theologie der Leiblichkeit bei Jakob Boehme*, Mém. offerts à H. Corbin, éd. par S.H. Nasr, Tehran, Inst. of Islamic Studies, Mc. Gill. Un., 1977
- *Die Naturtheologie Friedrich Christoph Oetinger*, *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, hrsg. von A. Faivre und R. C. Zimmermann, Berlin, Schmidt, 1979
- *La kabbale chrétienne en Allemagne du XVIe au XVIIIe siècle*, Kabbalistes chrétiens, Paris, Albin Michel, 1979
- *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin Reprise, 1987
- BENZENHÖFER, U., *Joachim Tancke (1557-1609), Leben und Werk einer leipziger Paracelsisten*, S.B.P.F., 25, 1987
- BERTOLA, E., *Salomon ibn Gabirol (Avicbron). Vita, Opere, Pensiero*, Padova, CEDAM, 1953
- BETHENCOURT, F., *Les hérétiques et l'Inquisition portugaise: représentations et pratiques de persécution*, W.F. 51, cit.
- BALDWIN, M., *Alchemy and the Society of Jesus in the Seventeenth Century: Strange Bedfellows?*, *Ambix*, 40, 2, 1993
- BIANCHI, M.L., *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma, Atheneo, 1987
- BIANCHI, U., *Zaman i Ohrmazd*, Torino, S.E.I., 1958
- *Le dualisme en histoire des religions*, R.H.R., 159, 1961.
- *Le problème des origines du Gnosticisme*, *Le origini dello Gnosticismo*. Coll. Int. di Messina, 1966, a cura di U. Bianchi, Leiden, E.J. Brill, 1967
- *Bardesanes gnosticus. Le fonti del dualismo di Bardesane*, *Studi in onore di A. Altisani*, Messina, Giampì, 1971, vol. 2°
- *L'Orphisme a existé*, Mém. d'Hist. des Rel. offerts à H.C. Puech, Paris, P.U.F., 1974
- *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma, Atheneo, 1976
- *À propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du Gnosticisme*, *Proceed. of the Int. Coll. on Gnosticism*, Stockholm, 1973, ed. by G. Widengren, ivi, Almqvist & Wiksell - Leiden, E.J. Brill, 1978
- *La rédemption dans les livres d'Adam*, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden, E.J. Brill, 1978
- *Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique?*, ivi
- *L'intention du Colloque. Analyse historico-religieuse*, *Arché e Tèlos. L'antropologia di Origene e di Gregorio da Nissa*. Atti del Coll., Milano, 1979, a cura di U. Bianchi e H. Crouzel, ivi, Vita e Pensiero, 1981
- *Gnosticisme et origines du Christianisme*, *Gnosticisme et monde hellénistique*. Coll. de Louvain la Neuve, 1980, éd. par J. Ries, Y. Jannsens, J.M. Sevrin, ivi, 1982
- *Le Gnosticisme et le Christianisme primitif*, ivi
- *Antropologia, etc., nella religione dei Manichei*, Roma, Il Bagatto, 1983
- *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, 2^a ed. riveduta, Roma, Atheneo, 1983
- *Some Reflections on the Greek Origins of Gnostic Ontology and the Christian Origin of the Gnostic Saviour*, *The New Testament and Gnosis. Essays in Honour of R. Mcl. Wilson*, Edinburgh, T&T Clark Ltd., 1983
- *Sur la question des deux âmes de l'homme dans le Manichéisme*, A.I., 28, 1988
- BIGET, J.L., *L'extinction du catharisme urbain: les points de la répression, Effacement du Catharisme?*, C.F., 20, 1985
- BIGNAMI-ODIER, J., *Études sur Jean de Roquetaillade*, Paris, Vrin, 1952
- *Jean de la Roquetaillade*, Paris, Impr. Nationale, 1981
- BIRNHOFFER-PIPPERT, E., *Täuferische Denkweisen und Lebensform im Spiegel oberdeutscher Täuferhöfe*, Münster, Aschendorff, 1967
- BLANC, C., *Dieu est pneuma. Le sens de cette expression chez Origene*, S.P. XVI, T.U, Berlin, Akademie, 1985
- BLANCHETIERE, F., *Le Montanisme originel*, R.Sc.R. 52, 1978 - 53, 1979

- BLAZQUEZ, J.M., *Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania*, 1° Concilio Cesaraugustano, Zaragoza, 1980
- BLICKLE, P., *La riforma luterana e la guerra dei contadini*, Trad. di C. Tommasi, Bologna, Il Mulino, 1983
- *Das göttliche Recht der Bauern*, A.K.G., 68, 1986
- BLIGH ABRAMSKY, I., *Evolution versus Revolution: Umayyad Elements in the Abbâsîd Regime*, *Der Islam*, 65, 1988
- BLOCH, E., *Thomas Mûntzer als Theologe der Revolution* (Ergänzte Ausgabe 1969), Gesamtausgabe Bd. 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1969
- *Zum Begriff der Utopie, Abschied der Utopie?*, Vorträge hrsg. von H. Gekle, Frankfurt, Suhrkamp, 1980
- BLOCHET, M., *Études sur l'esotérisme musulman*, *Museon*, 7, 1906; 8, 1907; 9, 1908; 10, 1909
- BLOOMFIELD, M., *Joachim of Flora: a Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence*, *Traditio*, 134, 1957
- BLOOMFIELD, M. - REEVES, M., *The Penetration of Joachimism in Northern Europe*, *Speculum* 43, 1954
- BLOWERS, P.M., *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of the "Perpetual Progress"*, *V.Ch.*, 46, 1992
- BLUM, G.G., *Christlich-orientalische Mystik und Sufismus*, 3° Sym. Syr. 1980, O.C.A., 221, 1983
- BLUMENKRANZ, B., *Conclusions a Juifs et Judaïsme en Languedoc*, C.F., 12, 1977
- BOCK, G., *Thomas Campanella. Politisches Interesse und philosophische Spekulation*, Tübingen, Niemeyer, 1974
- BODEI, R., *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, saggio intr. a F. Hölderlin, "Sul tragico", Milano, Feltrinelli, 1994
- BÖHLIG, A., *Zum Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus*, *Gnosis*, Festschrift für Hans Jonas hrsg. von B. Aland, Göttingen, 1978
- *Zum Selbstverständnis des Manichäismus*, A.I., 28, cit.
- *Die Bedeutung des C.M.C. für den Manichäismus*, *Codex Manichæus Coloniensis*, *Atti del 2° Simp. Int. del 1988*, Cosenza, Marra, 1990
- BOHRER, K.H., *Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie, Mythos und Moderne*, hrsg. von K.H. Bohrer, Frankfurt, Suhrkamp, 1983
- BOLZ, N., *Der aufgegebene Gott*, *Die Aktualität der Frühromantik*, cit.
- BONNET, J., *La terre des femmes et ses magies*, Paris, Laffont, 1988
- BOOTH, K.N., *Deficiency. A Gnostic Technical Term*, S.P. XIV, T.U., Berlin, Akademie, 1976
- BOPP, W., *Görres und der Mythos. Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen*, Fotodruck Präzis Barbara v. Spangenberg KG, Tübingen, 1974
- BORDONE, R., *Le città nel X secolo*, *Il secolo di ferro. Mito e realtà del sec. X*, 38ª Sett. di Studio C.I.S.A.M., 1990, Spoleto 1991
- BORST, A., *Die Katharer*, *Schriften der M.G.H.*, 12, Stuttgart, Hiersemann, 1953
- *Forme di vita nel Medioevo*, Trad. di P. Albarella, Napoli, Guida, 1988
- BOSHOF, E., *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk*, K.H.A., Köln-Wien, Bolhau, 1969
- BOŠNIAK, B., *Dialektik der Theophanie. Ueber der Begriff der Natur bei J.S. Eriugena*, *La filosofia della natura nel Medioevo*, *Atti del 3° Conv. Int. di Fil. Mediev.*, Milano, Vita e Pensiero, 1966
- BOSWORTH, C.E., *Iran and the Arabs before Islam*, C.H.I., 3, 1, Cambridge Un. Press, 1983
- voce *Khurāsān*, E.I., vol. 5°
- voce *Saffarides*, E.I., vol. 8°
- BOUWSMA, W.J., *Concordia mundi: the Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1957
- BOYCE, M., *A History of Zoroastrianism*, H.O., 1. Abt., 8. Bd., 1. Abschn., 2. Lief., Heft 2A, 3 voll. (vol 3° con F. GRENET, e un contributo di R. BECK), Leiden-Köln, E.J. Brill, 1975-1991
- *Zoroastrians. Their Religion, Beliefs and Practices*, London, Routledge & Kegan, 1979
- BRAEKMAN, E.M., *Un cas de dissidence à Anvers: Éloy Pruystinck*, *Les dissidents du XVIe siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme. Actes du Coll. de Strasbourg 1982*, publiés par M. Lienhard, Baden-Baden, Koerner, 1983
- BRANDON, S.G., *The Date of the Mark Gospel*, N.T.S., 7, 1960-1961
- BRANN, N.L., *George Ripley and the Abbot Trithemius: an Inquiry into Contrasting Medical Attitudes*, *Ambix*, 26, 3, 1979
- *Alchemy and Melancholy in Medieval and Renaissance Thought: a Query into the Mystical Basis of their Relationship*, *Ambix*, 33, 3, 1985
- BRANDT, M., *Wyclifitism in Dalmatia*, S.R., 36, 1957
- BRAUDEL, F., *Civiltà materiale, Economia, Capitalismo*, Trad. di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, 3 voll.
- BRAUN, L., *Paracelse et l'histoire de la philosophie*, *Paracelse, Cahiers de l'Hermétisme*, Paris, Albin Michel, 1980
- BRECHT, M., *Vom Pietismus zur Erweckungsbewegung*, B.W.K.G., 68-69, 1968-1969

- *Die theologische Hintergrund der zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525: Christophe Schappeler und Sebastian Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg*, Z.K.G., 85, 1974
- voce *Pietismus*, Th.R.E., vol. 26
- BREDEKAMP, A. - JANZER, W., *Vicino Orsini e il Sacro Bosco di Bomarzo. Un principe ed artista anarchico*, Trad. di F. Pignatti, Roma, Edizioni dell'Elefante, 1989
- BREMER, D., "Versöhnung ist mitten im Streit", *Hölderlin Entdeckung Heraklits*, Hö. J., 30, 1996-1997, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 1998
- BRENDLER, G., *Zur Bedeutung bürgerlicher Radikalität für Ideologie und Aktion Thomas Müntzers. Rolle und Forme der Volksbewegung im bürgerlichen Revolutionzyklus*, Berlin, Akademie, 1976
- BRENT, A., *Hippolythus & the Roman Church in the Third Century*, Leiden, E.J. Brill, 1995
- *Was Hippolythus a Scismatic?*, V.Ch. 49, 1995
- BRESSOLLES, Mgr., *Saint Agobard Evêque de Lyon (769-846)*, Paris, Vrin, 1949
- BREZZI, P., *Medioevo cristiano e sociologia religiosa*, Studi sul Medioevo cristiano offerti a R. Morghen, I.S.I.M.E., Studi Storici, Fasc. 83-92, 1974
- BRINKMANN, R., *Einleitende Überlegungen und Veränderungen im neuen Frühromantikbild*, Die Aktualität der Frühromantik, cit.
- BROWN, P., *Pelagius and his Supporters: Aims and Environment*, J.Th.S., 19, 1968
- *The Patrons of Pelagius: the Roman Aristocracy between East and West*, ivi, 21, 1970
- *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1978
- *La società e il sacro nella tarda antichità*, Trad. di L. Zella, Torino, Einaudi, 1982
- *Il culto dei santi*, Trad. di L. Repici Cambiano, ivi, 1983
- *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, N. York, Columbia Un. Press, 1988
- BROWN, R.E., *Le lettere di Giovanni, Assisi, Cittadella*, 1986
- BROWNE, C.A., *Rhetorical and Religious Aspects of Greek Alchemy*, Ambix 2, 3-4, 1946 - 3, 1-2, 1948
- BROWNE, E.G., *The Bâbis of Persia*, J.R.A.S., 1889
- *Some Remarks on the Bâbis Texts edited by Baron Victor Rosen*, ivi, 1892
- *Some Notes on the Literature and Doctrines of the Hurîfî Sect*, ivi, 1898
- *Further Notes on the Literature of the Hurîfîs*, ivi, 1907
- *Introduction a Kitâbi Nuqtatu l Kâf*, Leiden-London, E.J. Brill - Luzac, 1910
- *Materials for the Study of the Bâbî Religion*, Cambridge Un. Press 1961 (ristampa della 1ª ed. del 1918)
- *Literary History of Persia*, voll. 1° e 4°, ivi, 1928 e 1930
- BROX, N., *Offenbarung, Gnosis und Gnosticism bei Irenäus von Lyon*, Salzburg-München, Pustel, 1966
- BRÜHL, C., *Conquista di nuovi spazi agrari*, 38ª Sett. C.I.S.A.M., cit.
- BRUNI ROCCIA, G., *L'utopia del Campanella e gli archetipi della società politica*, Conv. Int. sul tema "Campanella e Vico", cit.
- BRUNSCHVIG, R., *Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm al Ghazâlî, Ibn Taimiyya*, XIII Cong. Volta, cit.
- BUBNER, R., *Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie*, Die Aktualität der Frühromantik, cit.
- BUHL, F., voce *Muhammad ben 'Abd Allâh*, E.I., vol. 7°
- voce *Muhammad ibn al Hanafiyya*, ivi
- BURKE, G.T., *Walter Bauer and Celsus: the Shape of Late Second Century Christianity*, S.C., 4, 1, 1984
- BURNETT, C.S.F., *Arabic into Latin in the Twelfth Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia*, ML.J., 13, 1978
- *Hermann of Carinthia's Attitude toward his Arabic Sources, in particular in respect to Theories on the Human Soul*, L'homme et son Universe au Moyen Âge, Actes du VII Cong. Int. de Phil. Méd. éd. par C. Wenin, Louvain la Neuve, Peeters, 1986, vol. 1°
- *The Astrologer's Essay of the Alchemist: Early References to Alchemy in Arabic and Latin Texts*, Ambix, 39, 3, 1992
- BURRUS, V., *The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius and Jerome*, H.Th.R., 84, 1991
- BUSCHMANN, G., *Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus*, V.Ch., 49, cit.
- CAGIANO DE AZEVEDO, M., *Ville rustiche tardo antiche e installazioni agricole altomedievali*, Agricoltura e mondo rurale in occidente nell'Alto Medioevo, 13ª Sett. C.I.S.A.M., 1965, Spoleto, 1966
- CAHEN, C., *La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses*, L'élaboration de l'Islam, Coll. de Strasbourg 1959, Paris, P.U.F., 1961
- voce *Bâbâ'i*, E.I., vol. 1°
- CAILLOIS, R., *Les demons du midi*, R.H.R., 115-116, 1937.
- CALVESI, M., *La morte di bacio*, Storia dell'arte 7-8, 1970
- CAMBIANO, G., *Le filosofie tra terra e cielo*, Storia di Roma, 2, 3, Torino, Einaudi, 1992
- CANARD, M., voce *Fatimides*, E.I., vol. 2°
- CANONE, E., *Phantasia/Imaginatio nella lessicografia filosofica*, Phantasiaimaginatio, Atti del 5° Coll. Int.

- del L.I.E., Roma, 1986, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, ivi, Atheneo, 1988
- CANTIMORI, D., *Anabattismo e Neoplatonismo nel XVI secolo in Italia*, R.A.N.L., s. VI, vol. XII, 1936
- *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967
- CANTORINO, V., *Ibn Gabirol's Metaphysic of Light*, S.I., 26, 1967
- CANZIANI, G., *La critica della civiltà nel "Theophrastus redivivus"*, Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento, Atti del Conv. di Studi di Genova, 1980, Firenze, La Nuova Italia, 1981
- CAPELLE, G.C., *Autour du décret de 1210: III, Amaury de Bèze. Étude sur son panthéisme formel*, Bibliothèque Thomiste XVI, Paris, Vrin, 1932
- CAPITANI, O., *Introduzione a Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna, Il Mulino, 1977
- CARABELLI, G., *Libertinismo e deismo in Inghilterra*, Atti del Conv. di Studi di Genova, 1980, cit.
- *Il selvaggio di casa. La cultura folklorica inglese tra '600 e '900*, Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento, Milano, Franco Angeli, 1983
- CARANDINI, A., *L'ultima civiltà sepolta del massimo oggetto desueto, secondo un archeologo*, Storia di Roma 3, 2, Torino, Einaudi, 1993
- CARDAILLAC, L., *Morisques et Protestants*, Al Andalus, 36, 1971
- CARDINI, F., *Le piante magiche, L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, 37^a Sett. C.I.S.A.M., 1989, Spoleto, 1990, t. 2^o
- CARDONA, G.R., *Sur le Gnosticisme en Armenie. Le Livre d'Adam*, Le origini dello Gnosticismo, cit.
- CARRIÉ, G.M., *Eserciti e strategie*, Storia di Roma, 3, 1, Torino, Einaudi, 1993
- *Le riforme economiche da Aureliano a Costantino*, ivi
- CARROLL, S.T., *The Apocalypse of Adam and pre-Christian Gnosticism*, V.Ch., 44, 1990
- CARUSI, P., *Teoria e sperimentazione nell'alchimia medievale nel passaggio da Oriente ad Occidente*, La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo, Conv. Int. A.N.L., Roma, 1984, ivi, 1987
- CARY, G., *Alexander the Great in Medieval Theology*, J.W.C.I., 17, 1954
- *The Medieval Alexander*, Cambridge, at the Un. Press, 1956, Reprinted 1967
- CELANO, A.J., *Act of Intellect or Act of the Will: the Critical Reception of Aristotle's Ideal of Human Perfection in the 13th and Early 14th Century*, A.H.D.L.M.A., 57, 1990
- CERULLI, E., *Nuove ricerche sul "Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, S.T., Città del Vaticano, 1972
- CHADWICK, H., *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in Early Church*, Oxford, at Clarendon Press, 1976
- *The Relativity of Moral Codes: Rome and Persia in Late Antiquity*, Early Christian Literature and the Classic Intellectual Tradition, in Hon. R.M. Grant, Ed. by W.R. Schoedel and R.L. Wilken, Paris, Beauchesne, 1979
- *The Domestication of Gnosis, The Rediscovery of Gnosticism*, Proceed. of the Int. Conf. at Yale, N. Haven, Connecticut, 1978, Ed. by B. Layton, Leiden, E.J. Brill, 1980, vol. 1^o
- *Priscillian of Avila. Occult and Charisma in the Ancient Church*, S.P. XV, cit.
- CHELKOWSKY, P.J., *Nizâmî's Iskandernamâh*, Coll. sul poeta persiano Nizâmî e la leggenda di Alessandro Magno, Roma, A.N.L., 1975, ivi, 1977
- CHELOD, J., *La structure du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964
- CHEVALIER, J., - GHEERBRANT, A., *Dictionnaire des symboles*, Paris, Seghers, 1974, 9^a, 4 voll.
- CHIFFAULEAU, J., *Vie et mort de l'hérésie en Provence et dans la vallée du Rhone du début du XIII^e siècle au début du XIV^e*, C.F., 20, cit.
- CHODKIEWICZ, M., *La reception du soufisme par l'Occident: conjectures et certitudes*, The Introduction of Arabic Philosophy into Europe, ed. by C. Butterworth and B.H. Kessel, S.T.GG.MA., 39, Leiden, E.J. Brill, 1994
- *Le Sceau des Saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, Gallimard, 1996
- CHOKR, M., *Zandaqa et Zindîqs en Islam au second siècle de l'Hégire*, Damas, Inst. Français de Damas, 1993
- CHRISTENSEN, A., *L'Iran sous les Sasanides*, A.M.G. 48, Copenhagen-Paris, Levin & Munksgard - Paul Geuthner, 1936
- CHWOLSON, D., *Die Ssabier und der Ssabismus*, S. Petersburg, Kaiserliche Akad. der Wissenschaften, 1856, 2 voll.
- CIANCIO, C., *La critica del razionalismo panteistico nel pensiero di Friedrich Schlegel*, Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà, Milano, Mursia, 1979
- *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, Milano, Mursia, 1984
- CILIBERTO, M., *Asini e pedanti. Ricerche su Giordano Bruno*, Rinascimento, 24, 1984
- *Giordano Bruno*, Bari, Laterza U.L., 1992
- CIPRIANI, G., *Il mito etrusco nel Rinascimento fiorentino*, Firenze, Olschki, 1980
- CIRILLO, L., *La christologie pneumatique de la cinquième parabole du Pasteur d'Hérmès*, R.H.R., 184, 1973
- *Elchasaï e gli Elchasaïti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Cosenza, Marra, 1984
- *Elchasaïti e Battisti di Mani: i limiti di un confronto delle fonti*, Codex Manichæus Coloniensis, Atti del 1^o Simp. Int. del 1984, Cosenza, Marra, 1986

- *Il Pastore nell'opera di Erma e il syzygos di Mani*, ivi, 2° Simp., cit.
- CIRKOVIC, S.M., *Die bosnische Kirche*, "L'Oriente cristiano nella storia della civiltà", cit.
- CLAM, J., *Zur Problem der Deutung der Emanation in islamischer Philosophie und Gnosis*, Z.D.M.G., Suppl. VIII, 24. Deutscher Orientalistentag, Köln 1988, Ausgewählte Vorträge hrsg. von W. Diem und A. Falaturi, Stuttgart, Steiner, 1990
- COCCHIARA, G., *Storia del Folklore*, Torino, Boringhieri, 1971
- *Il Paese di Cuccagna*, ivi, 1980
- *Il mondo alla rovescia*, ivi, 1981
- COCCO, E., *Il viandante tragico e il pellegrino della notte. Due figure del Romantico*, Romanticismo. Il nuovo sentimento della natura, cit.
- COHN, H., *I fanatici dell'Apocalisse*, Trad. di A. Guadagnini, Milano, Comunità, 1976
- COLE, J.R.I., voce *Bahá' Alláh*, E.Ir., vol. 3°
- COLLI, G., *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975
- Colloquio italo-iraniano sul poeta mistico Sanâ'î*, Roma, A.N.L., 1979
- COLPE, C., *The Challenge of Gnostic Thought for Philosophy, Alchemy and Literature*, The Rediscovery of Gnosticism, cit., vol. 1°
- *Daênâ, Lichtjungfrau, zweite Gestalt*, Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion presented to G. Quispel, ed. by R. Van den Broeck and M.J. Vermaas, Leiden, E.J. Brill, 1981
- CORBIN, H., *De la Gnose antique à la Gnose Ismaélienne*, XII Congr. Volta, "Oriente e Occidente nel Medioevo", Roma, A.N.L., 1957
- *Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis*, Man and Transformation, cit.
- *Ermenéutique spirituelle comparée (I, Swedenborg, II, Gnose Ismaélienne)*, E.J. 33, 1964 (1965)
- *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, Princeton, Un. Press, 1969
- *Imâmologie et philosophie*, Le shî'isme imâmite, Coll. de Strasbourg 1968, Paris, P.U.F., 1970
- *L'idée du Paraclet et la philosophie iranienne*, Atti del Conv. "La Persia nel Medioevo", Roma, A.N.L., 1970, ivi, 1971
- *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971-1972, 4 voll.
- *Storia della filosofia islamica*, Trad. di V. Calasso e R. Donatoni, Milano, Adelphi, 1973
- *Une liturgie shî'ite du Graal*, Mém. d'Hist. des Rel. offerts à H.C. Puech, cit.
- *Nasir-i-Khusrau and Iranian Isma'ilism*, C.H.I., 4, cit.
- *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg, 1979
- *Corpo spirituale e terra celeste*, Trad. di G. Bemporad, Milano, Adelphi, 1986
- *L'uomo di luce nel Sufismo iraniano*, Trad. di F. Pregadio, Roma, Mediterranee, 1988
- CORTABARRIA, A., *La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face à l'Islam*, Islam et Chrétiens du Midi (XIIe-XIVe siècle), C.F., 18, 1983
- COUDERT, A.P., *Leibniz et Christian von Rosenroth: une amitié méconnue*, R.H.R., 213, 1996
- COULIANO, I.P. (= CULIANO), *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano, Jaca Book, 1989
- CRACCO, G., *Riforma ed eresia in momenti della cultura europea tra X e XI secolo*, R.S.L.R., 7, 1971
- CRACCO RUGGINI, L., *Pagani, Ebrei e Cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, Gli Ebrei nell'Alto Medioevo, 26ª Sett. C.I.S.A.M., 1978, Spoleto, 1980
- *Culture in dialogo: la preistoria dell'idea di Europa*, Storia di Roma, 3, 1, cit.
- *Il Tardoantico: per una tipologia dei punti critici*, ivi
- CRAHAY, R., *Le non-conformisme religieux du XVIe siècle entre l'humanisme et les Eglises*, Les dissidents du XVIe siècle, etc., cit.
- CRISCIANI, C., *The Conception of Alchemy as expressed in the Pretiosa Margarita Novella of Petrus Bonus of Ferrara*, Ambix 20, 3, 1973
- *La "qæstio de alchimia" fra Duecento e Trecento*, Medioevo, 1976, 2
- CRISTOFOLINI, P., *Discussione sui preadamiti e temi manichei nella letteratura filosofica tra Seicento e Settecento*, Atti del Conv. di Studi di Genova, 1980, cit.
- CRONE, P., voce *Mawlâ*, E.I., vol. 6°
- CROUZEL, H., *Origène est-il la source du Catharisme?*, B.L.E., 80, 1979
- *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, ivi, 81, 1980
- *L'antropologie d'Origène: de l'arché au télos*, Arché e Télos, cit.
- CRUZ-HERNANDEZ, M., *El neoplatonismo y la constitución de la filosofía árabe (Las razones de la crítica de Averroes)*, "Plotino e il neoplatonismo in Oriente e Occidente", cit.
- *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 2 voll.
- *La recepción de los "falasifâ" orientales en al Andalus: problemas críticos*, A.E.A., 4, 1993
- CULIANO, J.P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1985
- CULLMANN, O., *Le problème littéraire et historique du roman pseudoclémentin*, Paris, Alcan, 1930
- CUNIBERTO, F., *Friedrich Schlegel e l'assoluto letterario*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991
- DAFTARI, F., *A Major Schism in the Early Ismâ'îlî Movement*, S.I., 87, 1993

- DAGRON, G., *Minorités ethniques et religieuses dans l'orient Byzantin à la fin du Xe et au XIe siècle: l'immigration syrienne*, T.M., 6, cit.
- D'ALÈS, A., *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle*, Paris, Beauchesne, 1936
- DAL PRÀ, M., *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale*, Milano, Bocca, 1941
- *Scoto Eriugena*, Milano, Bocca, 1951, 2^a
- D'ALVERNY, M.T., *Un témoin muet des luttes doctrinaires du XIIIe siècle*, A.H.D.L.M.A., 17, 1949
- *Un fragment du procès des Amalriciens*, *ivi*, 18, 1950-1951
- *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, *ivi*, 20, 1953
- *Survivance de la magie antique*, M.M. 1, cit.
- *La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au XIIe siècle*, L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo, 12^a Sett. C.I.S.A.M., 1964, Spoleto, 1965
- *Les Solutions ad Chosroem de Priscianus Lydus et Jean Scot*, Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie, Coll. Int. du C.N.R.S., Laon, 1975, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1977
- *Translations and Translators, Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. by R.L. Benson and G. Constable, Cambridge, Harvard Un. Press, 1982
- *Alain de Lille et l'Islam: le "Contra paganos"*, C.F., 18, cit.
- D'ANCONA COSTA, C., *Le fonti e la struttura del Liber de Causis*, Medioevo, 15, 1989
- *Al Kindi et l'auteur du Liber de Causis*, Recherches sur le Liber de Causis, Paris, Vrin, 1995
- *La doctrine de la création "mediante intelligentia" dans le Liber de Causis et dans ses sources*, *ivi*
- *La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge*, *ivi*
- DANDO, M., *D'Origène aux Cathares*, C.E.C., 79-80, 1978; 81-82, 1979
- DANIÉLOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique au IIe et IIIe siècle*, Tournai, Desclès & Co., 1961
- *Judéo-Christianisme et Gnose*, Aspects du Judéo-Christianisme, Coll. de Strasbourg 1964, Paris, P.U.F., 1965
- *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les testimonia)*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1966
- *La teologia del Giudeo-cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 1974
- DARMSTAEDTER, E., *Per la storia dell'aurum potabile*, Archeion, 5, 1924
- *Arznei und Alchemie. Paracelsus*, S.G.M., Heft 20, Leipzig, Barth, 1931
- DAVIDS, J.A., *De Orosio et Sancto Augustino priscillianistorum adversariis. Commentatio historica et philologica*, Den Hague, Govers, 1930
- DAVIS, T.L., *The Dualistic Cosmogony of Huai-nan-tzu and its Relation to the Background of Chinese and European Alchemy*, Isis, 70, 1936
- DE ALDANA, J.A., *El simbolo toledano I. Su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos*, Roma, Pont. Un. Gregoriana, 1934
- DE ARGANDOÑA, P.M.S., *Antropología de Prisciliano*, Santiago de Compostela, Inst. Teol. Compostelano, 1982
- DE BOOR, C., *Der Bericht des Georgios Monachos über die Paulikianer*, B.Z., 7, 1898
- DE BAKKER, W.J., *Bernhard Rothmann: Civic Reformer in Anabaptist Münster, The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas*, ed. by I.B. Horst. K.B., 13, Leiden, E.J. Brill, 1986
- DEBUS, A.G., *Renaissance Chemistry and the Work of Robert Fludd*, Ambix, 14, 1, 1967
- DE CONICK, A.D., *The Yoke Saying in the Gospel of Thomas 90*, V.Ch., 44, cit.
- DE CONICK, A.D., - FOSSUM, J., *Stripped before God: a New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas*, *ivi*, 45, 1991
- DE GANDILLAC, M., *Les secrets d'Agrippa*, Aspects du Libertinisme au XVIe siècle, Actes du Coll. Int. de Sommières, Paris, Vrin, 1974
- DEGHAYE, P., *La doctrine ésotérique de Zinzendorf (1700-1760)*, Paris, Klincksieck, 1969
- *Psychologia sacra*, Jacob Böhme, Paris, Albin Michel, 1977
- *Jacob Boehme ou de la difficulté du discours sur Dieu*, Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique, Coll. de Chantilly, 1975, Paris, Vrin, 1979
- *La philosophie sacrée d'Oetinger*, Kabbalistes chrétiens, cit.
- *La lumière de la nature chez Paracelse*, Paracelse, Paris, Albin Michel, 1980
- *La naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel, 1985
- DE GOEJE, M.J., *Mémoires sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, M.H.G.O., 1, Leiden, E.J. Brill, 1886
- DE JONG, A.M.E., *Michael Maier's Atalanta Fugiens. Sources of an Alchemical Book of Emblems*, Leiden, E.J. Brill, 1969
- DE LACY O'LEARY, D.D., *How Greek Science passed to the Arabs*, London, Routledge & Kegan Paul, 1951, 2^a
- DEL COL, A., *Shifting Attitudes in the Social Environment toward Heretics: the Inquisition in Friuli in the Sixteenth Century*, W.F., 51, cit.

- DELCOR, M., *L'Ascension de Isaïe à travers la prédication d'un évêque cathare en Catalogne au XIVe siècle*, R.H.R., 185, 1974
- *Le mythe de la chute des Anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans la monde dans l'apocalyptique juive*, *Histoire des traditions*, ivi, 190, 1976
- *La société cathare en Cerdagne: nobles et bergers du XIIe au XIVe siècle*, B.L.E., 80, 1979 - 81, 1980
- DELUMEAU, J., *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978
- *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIIe-XIIIe siècles*, ivi, 1983
- *Pouvoir, peur et hérésie au début des temps modernes*, *Modernité et non-conformisme à travers les âges*, éd. par M. Yardeni, Leiden, E.J. Brill, 1983
- DE MENASCE, J., *Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest*, C.H.I., 4, cit.
- DE NAPOLI, G., *Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo*, R.F.N.S., 71, 1979
- DEPPERMAN, K., *Melchior Hoffman. Soziale Unruhe und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979
- *Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung*, W.F., 51, cit.
- *Sebastian Franck's Straßburger Aufenthalt*, Sebastian Franck (1499-1542) hrsg. von J. Dirk Müller, W.F., 56, Wiesbaden, Harrassowitz, 1993
- DE ROMANIS, F., *Roma e i Notia dell'India*, *Helikon*, 22, 1982; 27, 1987
- *Romanukharatta e Taprobane: sui rapporti Roma-Ceylon nel I sec. D.C.*, ivi, 28, 1988
- DER NERSESSIAN, S., *Une apologie des images du septième siècle*, *Byzantion*, 17, 1944-1945
- DESIDERI, P., *La romanizzazione dell'Impero*, *Storia di Roma* 2, 2, cit.
- DE SMET, D., *Au delà de l'apparent: les notions de Zâhir et de Bâtin dans l'ésotérisme musulman*, O.C.P., 25, 1944
- DE SMET, J.M., *De Monik Tanchelm en de Utrechtse Bisschopzetel*, S.L., Louvain, 1961
- DES PLACES, E., *Platonisme moyen et apologétique chrétienne au IIe siècle après J.C.*, S.P., XV, cit.
- DETENNE, M., *Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme*, *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del XIV Conv. di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1974, Napoli, Arte tipografica, 1975
- DE VOOGT, P., *L'hérésie de Jean Hus*, B.R.H.E., 34, 1960
- *Hussiana*, ivi, 35, 1960
- DEVOTI, D., *Remarques sur l'anthropologie d'Héracléon: les psychiques*, S.P., XVI, cit.
- DE WULF, M., *Le panthéisme chartrain*, B.G.Ph.Th.MA., Suppl. Bd. 3 "Aus der Geisteswelt des Mittelalters", Martin Grabmann zum 60. Geburtstag, hrsg. von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster, Aschendorff, 1935
- DEYON, S., *En manière de conclusion*, *Les dissidents du XVIe siècle*, etc., cit.
- DIETRICH, E.L., *Der Urmensch als Androgyn*, Z.K.G., 58, 1939
- *Das orientalische Judentum in seinen religiösen Vorstellungen von der nachchristlichen Zeit bis zur Gegenwart*, H.O., 1. Abt., 8. Bd., 2. Abschn., cit.
- DILG, P., *Paracelsus-Forschung gestern und heute: grundlegende Ergebnisse, gescheiterte Versuche, neue Aufsätze, Resultate und Desiderate in Paracelsus-Forschung*, hrsg. von P. Dilg - H. Rudolph, S.A., Beihefte, 31, Wiesbaden, Steiner, 1993
- DI NAPOLI, G., *Il pensiero filosofico-religioso di T. Campanella*, Conv. Int. sul tema "Campanella e Vico", cit.
- DIWALD, S., *Die Bedeutung des Kitâb Ikhwân as Safâ' für das islamische Denken*, Conv. sugli Ikhwân as Safâ', cit.
- DOBBS, B.J.T., *Newton's Alchemy and his Theory of Matter*, *Isis*, 73, 1982
- *Alchemistische Kosmogonie und arianische Theologie bei Isaac Newton*, W.F., 32, cit.
- Document final*, *Arché e Têlos*, cit.
- Document final*, *Gnosticisme et monde hellénistique*, cit.
- Documento finale*, *Le origini dello Gnosticismo*, cit.
- DODD, C.H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, at the Un. Press, 1965
- *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Brescia, Paideia, 1974
- DODDS, E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge Un. Press, 1965
- DOMANDL, S., *Der Archeus in Paracelsus und die Leibnizsche Monade*, S.B.P.F., 22, 1981
- DONDAINE, A., *L'origine de l'hérésie médiévale*, R.S.C.I., 6, 1952
- Doppia creazione (La) dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella Gnosi*, a cura di U. Bianchi, Roma Atheno, 1978
- DORRA-HADDAD, J., *Coran, predication nazaréenne*, P.O.C., 1973
- DOSSAT, Y., *À propos du concile cathare de Saint-Felix: les Milinques*, *Les Cathares en Languedoc*, C.F., 3, 1968
- *Les Cathares dans les documents de l'Inquisition*, ivi
- *Les Juifs à Toulouse: un demi-siècle d'histoire communautaire*, C.F., 12, cit.
- *L'hérésie en Champagne aux XIIe et XIIIe siècles*, *Église et hérésie en France au XIIIe siècle*, London, V.R., 1982

- *De singuliers pèlerins sur le chemin de Saint-Jacques en 1272*, ivi
- DRIJVERS, H.J.W., *Bardaisan of Edessa*, Assen, van Gorcum, 1966
- *Edessa und das jüdische Christentum*, V.Ch., 24, 1970
- *Mani und Bardaisan*, Mél. d'Hist. des Rel. offerts à H.C. Puech, cit.
- *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum*, 1° Sym. Syr. 1972, O.C.A., 197, 1974
- *Die Oden Salomos und die Polemik mit den Markioniten im syrischen Christentum*, 2° Sym. Syr., 1976, O.C.A., 205, 1978
- *Odes of Salomon and Psalms of Mani. Christians and Manichaeans in Third-Century Syria*, Studies, etc. presented to G. Quispel, cit.
- *Facts and Problems in Early Syriac Speaking Christianity*, S.C., 2, 1982
- *Bardaisan of Edessa and the Hermetica. The Aramaic Philosopher and the Philosophy of his Time*, East of Antioch, London, V.R., 1984
- *Bardaisan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus*, ivi
- *Die Legende der heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum*, ivi
- *East of Antioch*, ivi
- *Quq and the Quqites. An Unknown Sect in Edessa in the Second Century A.D.*, ivi
- *Athleten des Geistes. Zur politischen Rolle der syrischen Asketen und Gnostiker*, Religionstheorie und politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, hrsg. von J. Taubes, München-Paderborn-Wien-Zürich, Fink/Schöningh, 1984
- *Marcionism in Syria: Principles, Problems, Polemics*, S.C., 6, 3, 1987-1988
- *Marcion's Reading of Gal. 4, 8: Philosophical Background and Influence of Manichaeism*, A.I., 28, cit.
- *The Gospel of the Twelve Apostles: a Syriac Apocalypse from the Early Islam Period*, The Byzantine and Early Islamic Near East. Problems in the Literary Source Material, ed. by A. Cameron and L.I. Conrad, Princeton, Darwin Press, 1992
- DRONKE, P., *Theologia veluti quam poëtria: Quelques observations sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot, Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, cit.
- DUBNOW, S.M., *History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Time until the Present Day*, vol. 1°, Philadelphia, The Jewish Publ. Soc. of America, 1916
- DUBOIS, C.G., *Une utopie politique de la Renaissance française*, L'information littéraire, XX, 2, 1968
- DUBS, H.H., *The Origin of Alchemy*, Ambix, 9, 1, 1961
- DUBY, G., *L'economia rurale nell'Europa medievale*, Trad. di I. Daniele, Bari, Laterza, 1966 (U.L., 1970)
- *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel Medioevo*, Trad. di V. Fumagalli, ivi, 1975
- DUCELLIER, A., *Le dernier éclat de Byzance*, R. Fossier, Le Moyen Âge, vol. 2°, Paris, Colin, 1982
- *Bisanzio*, Trad. di E. Garino, Torino, Einaudi, 1988
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *D'Anaximandre à Empédocle*, La Persia e il mondo greco-romano, cit.
- *Le texte pahlawi "Xosrow et son page" et les origines de l'amour courtois*, A.I., 4, 1975
- DUICEV, I., *Au landemain de la conversion du peuple bulgare*, M.B.S., vol. 1°, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1965
- *I Bogomili nei paesi slavi e la loro storia*, ivi, vol. 2°, ivi, 1968
- *Il mondo slavo e la Persia nell'alto Medioevo*, ivi
- *I rapporti tra la Calabria e la Bulgaria nel Medioevo*, ivi, vol. 3°, ivi, 1971
- *Note sulle vie di comunicazione attraverso la penisola balcanica nel Medioevo*, ivi
- *La Bulgaria medievale tra Bisanzio e Roma*, ivi
- *Aux origines des courants dualistes à Byzance et chez les slaves méridionaux*, R.E.S.E., 7, 1969
- DUPRÉ-THÉSEIDER, E., *Le catharisme languedocien et l'Italie*, C.F. 3, cit.
- DUVAL, P., *La pensée alchimique et le conte du Graal*, Paris, Honoré Champion, 1979
- DUVERNOY, J., *L'acception: "Hæreticus" (Iretge) = "Parfait Cathare" en Languedoc au XIIIe siècle*, The Concept of Heresy in the Middle Ages, M.L., Studia IV, Louvain, Un. Press., 1976
- *La religion des Cathares*, Toulouse, Privat, 1976
- *L'histoire des Cathares*, ivi, 1979
- *Origenisme et origines cathares*, C.E.C., 85, 1980
- *Le catharisme en Languedoc au début du XIVe siècle*, C.F., 20, cit.
- *La noblesse cathare en Languedoc*, Cathares, Vaudois et Béguines, dissidents du Pays d'Oc, Toulouse, Privat, 1994
- ECK, W., *La riforma dei gruppi dirigenti. L'ordine senatorio e l'ordine equestre*, Storia di Roma, 2, 2, cit.
- EDEL, S., *Métaphysique des idées et mystiques des lettres: Leibniz, Böhme et la Kabbale prophétique*, R.H.R., 213, cit.
- ELIADE, M., *Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen. Le plongeon cosmogonique*, R.H.R., 160, 1961
- *Trattato di storia delle religioni*, Trad. di V. Vacca, Torino, Boringhieri, 1976
- *Storia delle idee e delle credenze religiose*, Trad. di M.A. Massimello e G. Schiavoni, vol. 2°, Firenze, Sansoni, 1980

- ELLIGER, W., *Thomas Muntzer. Leben und Werk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975
- Enciclopedia de l'Islam, redazione: voce *al Mukanna*, vol. 7°
- ENDRESS, G., *The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism, ed. by G. Endress and R. Kruk, Research School C.N.W.S., Leiden, 1997
- ENGELS, F., *Der Bauernkrieg*, Studienausgabe, vol. 3°, Hamburg, Rowolt, 1973
- ERBSTÖSSER, M. - WERNER, E., *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejerstums. Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln*, Berlin, Akademie, 1960
- FABER, R., *Eric Voegelin. Gnosis-Verdacht als polit(olog)isches Stratagem*, Gnosis und Politik, cit.
- FABRO, C., *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, Roma, Logos, 1978
- FABRY, J., *La Kabbale chrétienne en Italie au XVI^e siècle*, Kabbalistes chrétiens, cit.
- FAHAD, T., *La divination arabe*, Leiden, E.J. Brill, 1966
- *L'oniromancie orientale et ses répercussions sur l'oniromancie de l'Occident médiéval*, Atti del XIII Congr. Volta, cit.
- *Ga'far as-sâdiq et la tradition scientifique arabe*, Le shî'isme imâmite, cit.
- voce *Djafr*, E.I., vol. 2°
- FAIVRE, AL., *Irenée premier théologien "systematique"?*, R.Sc.R., 65, 1991
- *Le "système normatif" dans la lettre de Clément de Roma aux Corinthiens*, R.Sc.R., 54, 1980
- FAIVRE, Ant., *Rose-Croix et Rose-croix d'Or en Allemagne da 1600 à 1786*, R.H.R., 181, 1972
- *Alchimie occidentale et logique aristotelicienne*, ivi
- *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des lumières*, Hildesheim-N. York, Olms, 1976
- *Rosicruciana*, R.H.R., 190, 1976
- *La critique bohemienne de Franz von Baader (contribution à l'étude de l'influence de Jacob Boehme en Allemagne)*, Jacob Boehme et l'obscur lumière, etc., cit.
- *Théosophie et mystique spéculative du siècle baroque en Allemagne. Note sur l'œuvre de Bernard Gorceix*, R.H.R., 196, 1979
- *Franz von Baader et les philosophes de la Nature*, Epochen der Naturmystik, cit.
- *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986-1996, 2 voll.
- *Toison d'or et alchimie*, Milano, Arché, 1990
- FALLON, F.T., *The Enthronement of Sabaoth*, Leiden, E.J. Brill, 1978
- FEILCHENFELD, W., *Der Einfluss Jakob Böhmes auf Novalis*, G.S., Heft 22, Berlin, Ebering, 1922
- FEMIANO, S., *La metafisica di Tommaso Campanella*, Milano, Marzorati, 1968
- FERREIRO, A., *Simon Magus and Priscillian in the Commonitorium of Vincent of Lerins*, V.Ch., 49, cit.
- FESTUGIÈRE, A.J., *Hérémisme et mystique païenne*, Paris, Aubier Montaigne, 1967
- *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Gabalda, 1944-1954, 4 voll.; anastatica in 3 voll. (il 1° nella 2^a ed. del 1950), Paris, Les Belles Lettres, 1983
- FIERRO, M.I., *La hétérodoxie en al Andalus durante el periodo Omeya*, Madrid, Inst. Hispano-arabe de cultura, 1987
- *The polemic about the Karâmât al Awliyâ and the Development of Sufism in al Andalus (Fourth/Tenth - Fifth/Eleventh Centuries)*, B.S.O.A.S., 55, 1992
- *Heresy in al Andalus (2nd/8th - 4th/10th Century)*, H.O., 1.Abt., 12. Bd.
- FILORAMO, G., *Luce e Gnosi. Saggio sull'illuminazione nello Gnosticismo*, Roma, Ist. Patr. Augustinianum, 1980
- *Dal mito gnostico al mito manicheo. Metamorfosi di modelli culturali*, Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità. Atti del Conv. di Catania del 1982 a cura di G. Giuffrida e M. Mazza, vol. 2°, Roma, Jouvance, 1985
- *L'attesa della fine. Storia della Gnosi*, Bari, Laterza, 1983
- *Spiritus e derivati nella tradizione eresilogica di lingua latina sullo Gnosticismo*, Spiritus, 4° Coll. Int. del L.I.E., Roma 1983, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, ivi, Atheneo, 1984
- *I nuovi movimenti religiosi*, Bari, Laterza, 1986
- *Il risveglio della Gnosi, ovvero diventare Dio*, ivi, 1990
- FORBES, R.J., *Studies in Ancient Technology*, vol. 1°, Leiden, E.J. Brill, 1955
- FORLIN PATRUCCO, M., *Pagani e Cristiani*, Storia di Roma, 3, 2, cit.
- FORLIN PATRUCCO, M. - RODA, S., *Crisi di potere e autodifesa di classe: aspetti del tradizionalismo delle aristocrazie*, Società romana e impero tardo antico, a cura di A. Giardina, vol. 1°, Bari, Laterza, 1986
- FOSSIER, R., *Les tendances de l'économie: stagnation ou croissance?*, Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare, 27^a Sett. C.I.S.A.M., 1979, Spoleto, 1981
- *Introduction a Le Moyen Âge*, vol. 2°, Paris, Colin, 1982
- *La première expansion européenne*, ivi
- *Le bond en avant*, ivi
- *La grande épreuve*, ivi, vol. 3°, 1983
- *L'orage s'annonce*, ivi

- FOUCAULT, M., *Storia della follia nell'età classica*, Trad. di F. Francucci, Pref. e Appendici trad. da E. Renzi e V. Vezzoli, Nuova ed. accresciuta, Milano, Rizzoli, 1963
- *Le parole e le cose*, con un saggio critico di G. Canguilhem, Trad. di E. Panaitescu, ivi, 1967
- FOUSSARD, J.C., *Apparence et apparition. La notion de Phantasia chez Jean Scot*, Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie, cit.,
- FRACCARI, D., *L'impostazione antimatematica del problema della natura nella "Cena delle Ceneri" di G. Bruno*, R.C.S.F., 5, 1950
- FRANCASTEL, P., *Art et hérésie, Hérésies et Société*, cit.
- FRANK, M., *Intellektuale Anschauung. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin, Novalis, Die Aktualität der Frühromantik*, cit.
- *Der kommende Gott*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982
- *Die Dichtung als "Neue Mythologie"*, Mythos und Moderne, cit.
- *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, ivi, 1985
- *Gott im Exil*, ivi, 1988
- *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, ivi, 1989
- "Ogni verità è relativa, ogni sapere simbolico", *Motivi dello scetticismo nei confronti del principio fondamentale nel primo romanticismo jenese (1796)*, Romanticismo e modernità, cit.
- FRANKE, C., *Philipp Otto Runge und die Kunstansichten Wackenroders und Tiecks*, H.B.G., 49, Marburg, Elwert, 1974
- FREDRIKSEN, P., *Apocalypse and Redemption in Early Christianity*, V.Ch. 45, 1991
- FREITAG, R., *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*, I.U. 110, Berlin, Schwarz, 1985
- FREND, W.H.C., *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, at Clarendon Press, 1952, 2nd Ed., 1971
- *The Roman Empire in the Eyes of Western Schismatics during the Fourth Century A.D.*, R.H.E., 38, Louvain, 1961
- *Heresy and Schism as Social and National Movements*, Heresy & Religious Protest, ed. by B. Baker, Cambridge, at the Un. Press, 1972
- *The Rise of the Monophysite Movement*, ivi, 1972
- *Saints and Sinners in the Early Church*, Washington, M. Glazier, 1985
- FRICK, K.R.H., *Die Erleuchteten*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1973
- FRIEDLAENDER, I., *The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm*, J.A.O.S., 28-29, 1907-1908
- FRIEDLANDER, A., *Les agents du roi face aux crises de l'hérésie en Languedoc, vers 1250-vers 1350*, C.F., 20, cit.
- FRIEDMANN, R., *The Christian Communism of Hutterite Brethren*, A.R.G., 46, 1955
- FRYE, R.N., *The Political History of Iran under the Sasanians*, C.H.I., 3, 1, cit.
- *The History of Ancient Iran*, H.A.W., 3, 7, München, Beck, 1984
- FUMAGALLI, V., *Il paesaggio delle campagne nei primi secoli del Medioevo*, 37^a Sett. C.I.S.A.M., cit.
- *Conquiste di nuovi spazi agrari*, 38^a Sett. C.I.S.A.M., cit.
- FUMAROLI, M., *La scuola del silenzio. Il senso delle immagini nel XVII secolo*, Trad. di M. Botto, Milano, Adelphi, 1995
- FURET, F., *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978
- FURET, F. - RICHET, D., *La Rivoluzione francese*, Trad. di S. Brillì Cattarini e C. Patanè, Bari, Laterza, 1974, B.U.L., 1986
- GABRIELI, F., *La "Zandaga" au 1er siècle abbaside, L'élaboration de l'Islam*, cit.
- *La tradizione iranica nella civiltà mussulmana, La parola del passato*, 27, 1972
- GADAMER, H.G., *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus, Die Aktualität der Frühromantik*, cit.
- *Herder und die Geschichtliche Welt, Kleine Schriften, Bd. III*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972
- GAGER, J.G., *Kingdom and Community. The Social World of Early Christians*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1975
- *Marcion and Philosophy*, V.Ch., 31, 1977
- GALIMBERTI, P., *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 1987
- GALLI, G., *Introduzione a M. Weber, L'etica protestante e lo spirito del Capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1991
- GALLINI, C., *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari, Laterza, 1970
- GANZENMÜLLER, W., *Die Alchemie im Mittelalter*, Paderborn, Verlag der Bonifacius-Druckerei, 1938
- *Alchemie und Religion im Mittelalter*, D.A.G.M.A., 5, 1942
- GARDET, C., *Philosophie et religion en Islam avant l'an 330 de l'Hégire, L'élaboration de l'Islam*, cit.
- voce *Kiyama*, E.I., vol. 5°
- GARIN, E., *Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1954
- *Relazione introduttiva a Spiritus*, cit.
- *Le "elezioni" e il problema dell'astrologia, Umanesimo ed Esoterismo*, 5° Conv. Int. di Studi Umanistici, Oberhofen, 1960, Padova, CEDAM, 1960

- *Da Campanella a Vico*, Conv. Int. sul tema "Campanella e Vico", cit.
- *Divagazioni ermetiche*, R.C.S.F., 31, 1976
- *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, Laterza, U.L., 1976
- *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, I.N.S.R., Fasc. XV, Firenze, Olschki, 1986
- *Phantasia e Imaginatio tra Ficino e Pomponazzi*, Phantasiainmaginatio, cit.
- GARSOÏAN, N.G., *The Paulician Heresy*, Den Hague-Paris, Mouton, 1967
- *Politique ou orthodoxie? L'Arménie au IV^e siècle*, R.E.A., n.s., 4, 1967
- *Byzantine Heresy. A Reinterpretation*, D.O.P., XXV, 1971
- *Armenia in the Fourth Century*, R.E.A., n.s., 8, 1971
- *L'abîmation du moine Nil de Calabre*, BS., 35, 1974
- *Byzantium and the Sasanians*, C.H.I., 3, 1, cit.
- GAUTIER, P., *Le De daemonibus du pseudo-Psellus*, R.E.B., 38, 1990
- GERBER, J., *Giordano Bruno und Raphael Egli: Begegnung im Zwielicht von Alchemie und Theologie*, S.A., 26, 2, 1992
- GERO, S., *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III*, C.S.C.O., 346, Subs. T. 41, Louvain, Peeters, 1973
- *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V*, C.S.C.O., 384, Subs. T. 52, ivi
- *With Walter Bauer on the Tigris: Encratite Orthodoxy and Libertine Heresy in Syro-mesopotamian Christianity*, N.H. Gnosticism and Early Christianity, ed. by C.W. Hedrick and R. Hodgson, Peabody, Hendrikson Publ., 1986
- GERSH, S., *Per se ipsum, etc.*, Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie, cit.
- *From Iamblicus to Eriugena*, Leiden, E.J. Brill, 1978
- *Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino-Maximian Elements in Periphyseon*, A.H.A.W., 1980, 3. Abh. - Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des 3. Int. Eriugena Coll., Freiburg, 1979, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1980
- *Platonism-Neoplatonism-Aristotelianism. The Twelfth Century Metaphysical System and its Sources*, Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, cit.
- *The Structure of the Return in Eriugena's Periphyseon*, Begriff und Metapher: Sprachformen des Denkens bei Eriugena. Vorträge des 7. Int. Eriugena Coll., hrsg. von W. Beierwaltes, A.H.A.W., 1990
- GIMARET, D., voce *Mu'tazila*, E.I., vol. 7^o
- GINZBURG, C., *I Beneandanti*, Torino, Einaudi, 1976
- *Il formaggio e i vermi*, ivi, 1976
- GIORDANO, O., *Il millenarismo orientale alla fine del II secolo*, Helikon, 3, 1963
- GLADSTEIN, R., *Eschatological Trends in Bohemian Jewery, Prophecy and Millenarianism*, etc., cit.
- GOBINEAU, A., *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, Leroux, 1900, 3^a
- GOERTZ, H.J., *Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden, E.J. Brill, 1967
- "Lebendiges Wort" und "totes Ding". Zum Schriftverständnis Thomas Müntzers im Prager Manifest, A.R.G., 67, 1976
- *Thomas Müntzer. Mystiker. Apokalyptiker. Revolutionär*, München, Beck, 1989
- *Zu Thomas Müntzer Geistverständnis*, Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre, hrsg. von S. Brauer und H. Junghans, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989
- GOLDAMMER, K., *Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und die Spiritualisten*, A.R.G., 46-47, 1955-1956
- *Lichtsymblik in philosophischen Weltanschauung, Mystik und Theosophie vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, S.G., 13, 1960
- *Paracelsus, Humanisten und Humanismus*, S.B.P.F., 4, 1964
- *La vie et la personnalité de Paracelsus*, Paracelse, cit.
- *Paracelsus in der deutschen Romantik*, S.B.P.F., 20, 1980
- *Bemerkungen zur Struktur des Kosmos und der Materie bei Paracelsus*, S.B.P.F., 24, 1986
- *Das Menschenbild des Paracelsus zwischen theologischer Tradition, Mythologie und Naturwissenschaft*, ivi
- *Der Beitrag des Paracelsus zur neuen wissenschaftlichen Methodologie und Erkenntnistheorie*, ivi
- *Die Astrologie und ärztlichen Denken des Paracelsus*, ivi
- *Die geistlichen Lehrer des Theophrastus Paracelsus*, ivi
- *Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Stellung und Eigenart*, ivi
- *Magie bei Paracelsus*, ivi
- *Neues zur Lebensgeschichte und Persönlichkeit des Theophrastus Paracelsus*, ivi
- *Paracelsische Eschatologie. Zum Verständnis der Anthropologie und Kosmologie Hohenheims*, ivi
- *Zur philosophischen und religiösen Sinnbildung von Heilung und Heilmittel bei Paracelsus*, ivi
- GOLDSCHMIDT, G., *Ein Beitrag zur Ursprungsgeschichte der Alchemie*, Cahiers de Fronteux, 1947
- *Von der Polarität in der antiken Alchemie*, Antaios, 7, 2, 1965, Stuttgart, Klett Verlag

- GOLDZIER, I. - TRITTON, A.S. voce Bada', E.I., vol. 1°
- GOODICH, M., *Sexual Deviation as Heresy in the XIIIth-XIVth Centuries*, Modernité et non-conformisme, etc., cit.
- GORCEIX, B., *La mystique de Valentin Weigel, 1533-1588 et les origines de la théosophie allemande*. Service de repr. des thèses, Un. de Lille III, 1972
- *Paracelsisme et philosophie de la nature au XVIe siècle en Allemagne*, Paracelse, cit.
- *Presentazione della trad. francese del Prologo dell'Astronomia Magna di Paracelso*, ivi
- GOTTSCHALK, H.B., *Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century*, A.N.R.W., Teil II, Bd. 36, 2, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1987
- GOUILLARD, J., *L'hérésie dans l'Empire Byzantin des origines au XIIe siècle*, T.M., 1, 1965
- *Constantin Chrysomallos sous la masque de Syméon le nouveau Théologien*, T.M., 5, 1973
- *La religion des philosophes*, T.M., 6, 1976
- GOW, A.C., *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age. 1200-1600*, Leiden, E.J., Brill, 1995
- GRABOIS, A., *Les écoles de Narbonne au XIIIe siècle*, C.F., 12, cit.
- GRÄTZ, H., *Gnosticismus und Judentum*, Krotoschin, Monasch, 1846. Reprint, Westmead, Gregg Int., 1971
- Grande Roma (La) dei Tarquini, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1990
- GRANT, R.M., *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*, V.Ch., 15, 1961
- *The Earliest Lives of Jesus*, N. York, Harper & Brothers, 1961
- *The Early Christian Doctrine of God*, Charlottesville, The Un. Press of Virginia, 1966
- *Augustus to Constantine. The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*, London, Collins, 1971
- *Gnosticismo e Cristianesimo primitivo*, Trad. di M. Girardet, Bologna, Il Mulino, 1976
- *Early Christians and Gnostics in Graeco-Roman Society*, The New Testament and Gnosis, cit.
- *Christian Beginnings, Apocalypse to History*, London, V.R., 1983
- *Early Christian Banking*, S.P. XV, cit.
- *Cristianesimo primitivo e società*, a cura di G. Firpo, Brescia, Paideia, 1987
- GRANT, R.M. - FREEDMAN, D.N., *The Secret Sayings of Jesus According to the Gospel of Thomas*, London, Collins, 1980
- GREEN, H.A., *Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism*, V.Ch., 31, cit.
- *The Economic and Social Origin of Gnosticism*, Atlanta, Scholar Press, 1985
- GREESE, W.C., *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leiden, E.J., Brill, 1979
- GRÉGOIRE, H., *Epigraphie chrétienne*, Byzantion, 1, 1924
- *Un nom mystique du Christ dans une inscription de Pisidie*, Byzantion, 2, 1925
- *Sur l'histoire des Pauliciens*, A.B.B.L., 22, 1936
- *Les sources de l'histoire paulicienne. Pierre de Sicile est authentique et "Photius" un faux*, ivi
- *Précisions géographique et chronologiques sur les Pauliciens*, A.B.B.L., 33, 1947
- *Pour l'histoire des églises pauliciennes*, O.C.P., 13, 1947
- GREGORY, T., *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955
- *"Contemplatio theologica" e storia sacra*, Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi, Firenze, Le Monnier, 1963
- *Sulla metafisica di Giovanni Scoto Eriugena*, G.C.F.I., 1958, 3°
- *Escatologia ed aristotelismo nella scolastica medievale*, L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo, 3° Conv. del Centro studi sulla spiritualità medievale, Todi, 1960, ivi. Accademia Tudertina, 1962
- *Discussioni sulla doppia verità*, Cultura e Scuola, 2, 1962
- *Nota sulla dottrina delle "teofanie" in Giovanni Scoto Eriugena*, S.M., 3ª serie, IV, 1963
- *Filosofia e Teologia nella crisi del XIII secolo*, Belfagor, 19, 1, 1964
- *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della Fisica di Aristotele*, La filosofia della natura nel Medioevo, cit.
- *Erudizione e ateismo nella cultura del Seicento. Il Theophrastus redivivus*, G.C.F.I., 1972, 2°
- *L'escatologia di Giovanni Scoto*, S.M., 3ª serie, XVI, 1975
- *Il Libertinismo della prima metà del Seicento*, Atti del Conv. di Studi di Genova, 1980, cit.
- *I sogni e gli astri, I sogni nel Medioevo*, cit.
- *Mediazione e incarnazione*, Giovanni Scoto Eriugena, Tre studi, cit.
- GRIFFE, E., *La Languedoc cathare et l'Inquisition (1229-1239)*, Paris, Letouzey & Ané, 1980
- GRIGNASCHI, M., *La "Syâsatu-l-âmmyya" et l'influence iranienne sur la pensée politique islamique*, A.I., 3, vol. 3°, 1975
- *L'origine et les métamorphoses du "sirr al âsrâr" (secretum secretorum)*, A.H.D.L.M.A., 43, 1976
- *La diffusion du "Secretum secretorum" (sirr al âsrâr) dans l'Europe occidentale*, A.H.D.L.M.A., 47, 1980
- *L'hérmetisme mésopotamien et les différents rédactions du "Kitabû Tabayyi-Hâýwan-i-Mutarrikah"*, L'homme et son univers au Moyen Âge, cit., vol. 2°
- GROSDIDIER DES MATONS, J., *Psellos et le monde de l'irrational*, T.M. 6, 1976

- GRUNDMANN, H., *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg, Simon Verlag, 1950
- *Hérésies savantes et hérésies populaires au Moyen Âge*, Hérésies et sociétés, cit.
- *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Trad. di M. Ausserhofer e L. Nicolet Santin, Bologna, Il Mulino, 1974
- *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 3^a
- GRUNDY, J.B.C., *Tieck and Runge. A Study in the Relationship of Literature and Art in the Romantic Period*, etc., S.D.K.G., Heft 270, Strasbourg, Heitz, 1930
- GUICHARD, P., *Partecipation des méridionaux à la Reconquista dans le Royaume de Valence*, C.F., 18, cit.
- GUIDI, M - MORONY, M., voce *Mazdak*, E.I., vol. 6^o
- GUILLAUMONT, A., *Les Képhalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, Seuil, 1962
- *Situation et signification du Liber Graduum dans la spiritualité syriaque*, 1^o Sym. Syr., 1972, O.C.A., 197, 1974
- *Le Baptême de feu chez les Messaliens*, Mél. d'Hist. des Rel. offerts à H.C. Puech, cit.
- *Gnose et Monachisme: exposé introductif*, Gnosticisme et monde Hellenistique, cit.
- GUILLEMMAIN, B., *Le duché d'Aquitaine hors du Catholicisme*, C.F., 20, cit.
- GUINSBURG, A.M., *Die Ideenwelt des Paracelsus und seiner Anhänger in Hinsicht auf das Thema des christliche Magus und dessen Wirken*, S.B.P.F., 22, 1981
- GUIRAUD, J., *Histoire de l'Inquisition*, Paris, Picard, 1935-1938, 2 voll.
- GUNDEL, H.G., *Astrologumena*, S.A., Beihefte, 6, Stuttgart, Steiner, 1966
- *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, M.B.P.A.R., 53, 1968
- GUYARD, M.S., *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris, Impr. Nationale, 1874
- HÄUSSERMANN, F., *Theologia emblematica. Kabbalistische und alchemistische Symbolik bei Fr. Chr. Oetinger und deren Analogien bei Jakob Boehme*, B.W.G.K., 68-69, 1968-1969
- HAGE, W., voce *Armenien I*, Th.R.E., vol. 4^o
- HALLEUX, R., *Les textes alchimiques*, Turnhout, Brepols, 1979
- *L'alchimiste et l'essayeur*, W.F. 32, cit.
- *Les ouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa*, Paris, Impr. Nationale, 1981
- *The Reception of Arabic Alchemy in the West*, Enc. of the History of Arabic Science, vol. 3^o, cit.
- HALM, H., *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyyā*, hrsg. von D.M.G., Bd. XLIV, 1, Wiesbaden, Steiner, 1978
- *The Empire of the Mahdī. The Rise of the Fatimids*, H.O., 1. Abt., 26. Bd., Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996
- voce *Nusairiyya*, E.I., vol. 8^o
- HAMARNEH, S.K., *Arab-Islamic Alchemy. Three Intertwined Stages*, Ambix, 29, 2, 1982
- HAMESSE, J., *Spiritus chez les auteurs philosophiques des 12^e et 13^e siècles*, Spiritus, etc., cit.
- HANSEN, J., *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter*, München und Leipzig, Oldenbourg, 1900
- HARF-LANCNER, L., *Melusina e Morgana. La nascita delle fate nel Medioevo*, Trad. di S. Vacca, Torino, Einaudi, 1989
- HARRIS, J.R., *Marcion's Book of Contradictions*, J. Rylands Library Bull., 6, 3, 1921
- HARTLAUB, G.F., *Arcana Artis (Spuren alchemistischer Symbolik in der Kunst des 16. Jahrhunderts)*, Z.KuG., 6, 4, 1937
- HASCHMI, M.H., *The Beginning of Arab Alchemy*, Ambix, 9, 3, 1961
- HASKINS, C.H., *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, Harvard Un. Press - London, H. Milford - Oxford, Un. Press, 1927, 2nd
- HAUCK, A., *Kirchengeschichte Deutschlands*, vol. 4^o, Leipzig, Hinrichs, 1903
- HAWTING, G.R., voce *al Mukhtar*, E.I., vol. 8^o
- HELDERMANN, J., *Die Anapausis und Evangeliumveritatis*, Leiden, E.J. Brill, 1984
- HENGEL, M., *Messianische Hoffnung und politischer "Radikalismus" in der "Jüdischen hellenistischen Diaspora"*, Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek), 1983
- HENRICH, A., *The Timing of Supernatural Events in the Cologne Mani Codex*, Codex Manichæus Coloniensis, Atti del 2^o Simp. Int., cit.
- HEYM, G., *Al-Razî and Alchemy*, Ambix, 1, 3, 1938
- HIGOUNET, C., *Les forêts dans l'Europe Occidentale du Ve au Xe siècle*, 13^a Sett. C.I.S.A.M., cit.
- HILL, C., *Il mondo alla rovescia*, Trad. di E. Basaglia, Torino, Einaudi, 1981
- HILLEBRAND, H.I., *Anticlericalism in Thomas Müntzer's Prague Manifesto*, Anticlericalism in Late Medieval & Early Modern Europe, ed. by P.A. Dykema & H.A. Oberman, Leiden, E.J. Brill, 1993
- HINNELS, J., *Iranian Influence upon the New Testament*, A.I., 2, 1974
- *Zoroastrian Influence on Judaism and Christianity: Some Further Reflections*, Agathè Elpis, Studi storico-religiosi in onore di U. Bianchi, a cura di G. Sfameni Gasparro, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1994
- HIRSCHBERGER, J., *Platonismus und Mittelalter*, Ph.J., 63, 1955

- HIRSCH REICH, B., *Joachim von Fiore und das Judentum*, Judentum im Mittelalter, M.M., 4, Berlin, W. de Gruyter, 1966
- HJÄRPE, J., *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens harraniens*, Uppsala, Skriv Service AB, 1972
- HODGSON, M.G.S., *The Order of Assassins*, 's Gravenhage, Mouton, 1955
- *How did the Early Shī'a become sectarian?*, J.A.O.S., 75, 1955
- *The Ismaili State*, C.H.I., 5, Cambridge Un. Press, 1968
- voce 'Abd Allāh b. Saba', E.I., vol. 1°
- voce Bāṭiniyya, ivi
- voce Bayan ben Saman, ivi
- voce Da'i, ivi, vol. 2°
- voce Dja'far al Sādik, ivi
- voce al-Darazī, ivi
- voce Durūz, ivi
- voce Ghulat, ivi
- HÖRISCH, J., *Der Mittler und die "Wut des Verstehens". Schleiermachers frühromantische Anti-Hermeneutik*, Die Aktualität der Frühromantik, cit.
- HOGEWERFF, G.J., "Vultus trifrons". *Emblema diabolico. Immagine improba della SS. Trinità*, P.A.R.A., Rendiconti, 19, 1942-1943
- HOHEISEL, K., *Christus und der philosophische Stein. Alchemie als über-und nichtchristlicher Heilsweg*, W.F., 32, cit.
- HOFFMANN, R.J., *How then know This Troublous Teacher? Further Reflection on Marcion and his Church*, S.C., 6, 3, 1987-1988
- HOLMJARD, E.J., *Storia dell'alchimia*, Trad. di C.G. Ciappei, Firenze, Sansoni, 1972
- HORST, J.B., *Introduction a The Dutch Dissenters*, cit.
- HUBAUX, J., *L'enfant d'un an*, Hommages à J. Bidez et F. Cumont, Bruxelles, Latomus, 1949
- HUCK, J.C., *Joachim von Floris und die joachistische Literatur*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1938
- HUDRY, F., *Le Liber XXIV philosophorum et le Liber de Causis dans les manuscrits*, A.H.D.L.M.A., 59, 1992
- HUXLEY, G., *The Historical Geography of the Paulician and T'ondrakian Heresies*, Medieval Armenian Culture, ed. by T.J. Samuelian and M.E. Stone, Chico, Scholar Press, 1984
- IDEL, M., *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven and London, Yale Un. Press, 1988
- *La Kabbale juive et le Platonisme au Moyen Âge et à la Renaissance*, R.Sc.R., 67, 1993
- ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa Occidentale*, S.Gr., 2, Roma, 1947
- INGEGNO, A., *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1978
- ISAAK, H., *The Struggle for an Evangelical Town*, The Dutch Dissenters, cit.
- IVANOW, W., *An Ismailitic Work of Nasir 'ud-din Tusi*, J.R.A.S., 1931
- JACKSON, H.M., *The Origin of Ancient Voces Magicae of Some Names in the Sethian Gnostic System*, V.Ch., 43, 1989
- JACOB, G., *Die Bektaschijje in ihren Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, A.K.B.A.W., 24. Bd., 3. Abt., 1909
- JAMBET, C., *La grande résurrection d'Alamūt. Les formes de la liberté dans le schī'isme ismaélien*, Lagrasse, Verdier, 1990
- JANSMA, L.G., *The Rise of Anabaptist Movement and Societal Changes in the Netherlands*, The Dutch Dissenters, cit.
- JARRY, J., *Hérésies et factions à Constantinople de IV^e au VII^e siècle*, Syria, 37, 1960
- *Hérésies et factions dans l'Empire Byzantin du IV^e au VII^e siècle*, Cairo, Inst. Français d'Arch. Orientale, 1968
- JAVARY, G., *Panorama de la Kabbale chrétienne en France au XVI^e et au XVII^e siècles*, Kabbalistes chrétiens, cit.
- JEANMARIE, H., *Le règne de la Femme des derniers jours et le rajeunissement du monde*, Un. libre de Bruxelles, Ann. de Phil. et d'Hist. Orientale, T. IV, 1936 (Mélanges Cumont)
- JEANEAU, E., *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, A.H.D.L.M.A., 24, 1957
- JEFFERY, A., *Ibn al-'Arabī's Shajarat al Kawn*, S.I., 10-11, 1959-1960
- JEFFORD, C.N., *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*, Leiden, E.J. Brill, 1989
- JESI, F., *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Milano, Comunità, 1972
- JOHNSTON, P.A., *Virgil's Agricultural Golden Age*, Leiden, E.J. Brill, 1980
- JOLIVET, J., *L'intellect selon Kindī*, ivi, 1971
- *Philosophie au XII^e siècle latin: l'héritage arabe*, Philosophie médiévale arabe et latine, Paris, Vrin, 1995
- JOMIER, J., *Notes sur les stèles funéraires arabes de Montpellier*, C.F., 18, cit.
- JONAS, H., *Gnosis und Spätantiker Geist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934 e 1954, 2 voll.
- *Lo Gnosticismo*, Trad. di M. Riccati di Ceva, Pres. di M. Simonetti, Torino, S.E.I., 1973

- JONES, A.H.M., *Were ancient Heresies National Movements in Disguise?*, J.Th.S., 10, 1959
- JONSSON, I., *Emanuel Swedenborgs Naturphilosophie und ihr Fortwirken in seiner Theosophie*, Epochen der Naturmystik, cit.
- JOSTEN, C.H., *Robert Fludd "Philosophicall Key" and its Place in Fludd's Work*, Ambix, 11, 1, 1963
- JUGIE, M., *Phoudagiagites et Bogomiles*, Echos d'Orient, 12, 1909
- JUMEAU, E., *Le renouveau érigénien du XIIe siècle*, Eriugena redivivus. Vorträge des 5. Int. Eriugena. Coll., hrsg. von W. Beierwaltes, A.H.A.W., 1987
- JUNDT, A., *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Âge et au seizième siècle*, Strasbourg, Fischbach, 1875
- JUNGHANS, H., *Die Theologie Thomas Müntzers: Die Bibel als Spiegel der Zeit*, A.R.G., 82, 1991
- KAEGI, W.E., Jr., *The Byzantine Army and Iconoclasm*, Army, Society and Religion in Byzantium, London, V.R., 1982
- KÄMMERER, E.W., *Das Leib-Seele-Geist Problem des Paracelsus*, Kosmosophie, Bd. 3, Wiesbaden, Steiner, 1971
- KAISER, G., *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*, Frankfurt, Athenäum, 2. erg. Aufl., 1973
- KALIVODA, R. - KOLESNIK, A., *Das hussitischen Denken im Lichte seiner Quellen*, Berlin, Akademie, 1969
- KAMEN, H., *Il secolo di ferro*, Trad. di V. Gullotta e P. Negri, Bari, Laterza, 1975
- KAMINSKY, H., *Hussite Radicalism and the Origins of Tabor. 1415-1418*, M.H., 10, 1956
- *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley-Los Angeles, Un. of California Press, 1967
- KAUFMAN, R., *Le millénarisme*, Religion de salut, Ann. du Centre d'Études des Rel. de Bruxelles, 1962
- KEE, H.K., *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*, London, S.C.M. Press Ltd., 1977
- KELLER, C.A., *Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostic*, Gnosis and Gnosticism, Papers read at the 7th Int. Conf. on Patristic Studies, Oxford, 1975, ed. by M. Krause, Leiden, E.J. Brill, 1977
- KENNEDY, H., voce *Muhammad b. 'Alī b. 'Abd Allāh*, E.I., vol. 7^o
- KERSTENBERG GLADSTEIN, R., *The Third Reich: a Fifteenth Century Polemic against Joachimism, and its Background*, J.W.C.I., 18, 1955
- KIBRE, P., *The De occultis naturæ Attributed to Albertus Magnus*, Osiris, 11, 1954
- KILLY, W., *Der Begriff des Mythos bei Goethe und Hölderlin*, Mythographie der frühen Neuzeit, hrsg. von W. Killy, W.F., 27, Wiesbaden, Harrassowitz, 1984
- KINTZINGER, M., *Norma elementorum. Studien zum naturphilosophischen und politischen Ordnungsdenken des ausgehenden Mittelalters*, S.A., Beihefte, 34, Stuttgart, Steiner, 1994
- KINZIG, W., *The Idea of Progress in the Early Church until the Age of Constantine*, S.P., XXIV, Louvain, Peeters, 1993
- KIPPENBERG, H.G., *Ein Vergleich jüdischer, christlicher, und gnostiker Apokalyptik*, Apocalypticism in the Mediterranean World, etc., cit.
- KITCHEN, R.A., *The Gattung of the Liber Graduum. Implications for a Sociology of Asceticism*, 4^o Sym. Syr., 1984, O.C.A., 229, 1987
- KLAASSEN, W., *Eschatological Themes in Early Dutch Anabaptism*, The Dutch Dissenters, cit.
- KLEIN, W.W., *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991
- KLIBANSKY, R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, The Warburg Inst., 1939, Reprint including New Prefaces and Supplement to —, N. York-London-Nendeln, Kraus, 1982
- KLIBANSKY, R. - PANOFSKY, E. - SAXL, F., *Saturno e la melanconia*, Trad. di R. Federici, Torino, Einaudi, 1993
- KLIJN, A.F.J., *Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum*, V.Ch., 15, cit.
- *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Leiden, E.J. Brill, 1992
- KLIJN, A.F.J. - REININK, G.J., *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, ivi, 1973
- *Elchasai und Mani*, V.Ch., 28, 1974
- KLIMA, O., *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sasanidischen Persien*, Praha, Akademie, 1957
- *Manis Zeit und Leben*, ivi, 1962
- *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, hrsg. vom Orientalischen Inst. in Academia Verlag der Tschechoslowakischen Akad. der Wissenschaften, Praha, 1977
- KLÖTZER, R., *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung*, R.S.T., 131, Münster, Aschendorff, 1992
- *Hoffnungen auf eine andere Wirklichkeit. Die Erwartungshorizonte in der Täuferstadt Münster 1534/35*, Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit, hrsg. von N. Fischer und M. Kobelt-Groch, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1997
- KLOPPENBERG, J.S., *Symbolik Eschatology and the Apocalypticism of Q*, H.Th.R., 80, 1987
- KMOSKO, M., *Das Rätsel des Pseudomethodius*, Byzantion, 6, 1931
- KNIEWALD, D., *Hierarchie und Kultus bosnischer Christen*, L'Oriente cristiano nella storia della civiltà, cit.
- KNOKE, W., *Schwenckfelds Sakramentverständnis*, Z.R.G.G., 11, 1959

- KNOX, R., *Illuminati e carismatici*, Trad. di G. Paroni, Intr. di G. Passerin d'Entrèves, Bologna, Il Mulino, 1970
- *Marcion and the New Testament*, The Un. of Chicago Press, 1942, Reprint, 1980
- KOCH, E., *Das Sakramentverständnis Thomas Müntzers*, Der Theologe Thomas Müntzer, cit.
- KOCH, G., *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlin, Akademie, 1962
- KÖHLER, E., *Sociologia della fin'amour*, Trad. di G. Baptist, Padova, Liviana, 1976
- *L'avventura cavalleresca*, trad. di M. Mancini, Bologna, Il Mulino, 1985
- KOENEN, L., *From Baptism to the Gnosis of Manichaeism*, The Rediscovery of Gnosticism, vol. 2°, cit.
- *How Dualistic is Manichaeism?*, Codex Manichæus Coloniensis, Atti del 2° Simp. Int., cit.
- KOESTER, H., *ΓΝΟΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ*, *The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity*, H.Th.R., 58, 1965
- *One Jesus and four Primitive Gospels*, ivi, 61, 1968
- *The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs*, J. Robinson - H. Koester, Trajectories through Early Christianity, Philadelphia, Fortress Press, 1971
- *Apocryphal and Canonical Gospels*, H.Th.R., 73, 1980
- *Introduction to the New Testament*, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1982, 2 voll.
- *Ancient Christian Gospels*, London, SCM Press - Philadelphia, Trinity Press Int., 1990
- KOHLBERG, E., voce *Muhammad ben 'Alī (al Bakīr)*, E.I., vol. 7°
- voce *Musa al Kazim*, ivi
- voce *Radja*, ivi, vol. 8°
- voce *Rawandiyya*, ivi
- voce *al-Rafida*, ivi
- KONETZKE, R., *Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter*, M.M., 1, cit.
- KOPP, H., *Die Alchemie in älterer und neuer Zeit*, Heidelberg, Winter, 1866, 2 voll.
- KOSCHORKE, K., *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und die Polemik gegen die Gnostiker*, Göttingen Orientalforschungen, Wiesbaden, Harrassowitz, 1975
- *Die Polemik der Gnostiker gegen das Christliche Christentum*, 7th Int. Conf. on Patristic Studies, cit.
- *Die Polemik der Gnostiker gegen das Christliche Christentum*, Leiden, E.J. Brill, 1978
- *Zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis*, Gnosis and Gnosticism, Proceed. of the 8th Conf. on Patristic Studies ed. by M. Krause, Oxford, 1979, Leiden, E.J. Brill, 1981
- KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1929
- *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris, Colin, 1955
- KRAUS, P., *Jābir ibn Hyyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Vol. I: Le corpus des écrits jabiriens; Vol. II: Jābir et la science grecque*, Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte. Tome XLIVème, 1943; Tome XLVème, 1942
- KRAUS, P. - PLESSNER, M., voce *Djābir ibn Hayyān*, E.I., vol. 2°
- KRAYE, J., *The Pseudoaristotelian Theology in Sixteenth and Seventeenth Century Europe*, Pseudo Aristotle in the Middle Ages: the Theology and Other Texts W.I.S.T., 11, cit.
- KRIS, E. - KURZ, O., *La leggenda dell'artista*, Trad. di G. Niccoli, Pres. di E. Castelmuro, Pref. di E.H. Gombrich, Torino, Boringhieri, 1980
- KROLL, J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, B.G.Ph.MA., 14, 2-4, 1912
- KRISTELLER, P.O., *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, cit.
- KÜHLMANN, W., "Alter Verfolgung überauß gedültig". *Sebastian Franck und die Semantik der "Laus Asini" in literaturgeschichtlichen Zusammenhang*, W.F., 56, cit.
- KÜNSTER, B., *Einbildungskraft und Phantasie im deutschen Idealismus*, Phantasiainmaginatio, cit.
- KUNTZ, M.L., *Guillaume Postel and the Universal Monarchy: the State as a Work of Art*, Actes du Colloque Guillaume Postel, Avranches, 1981, Paris, 1985
- *Guillaume Postel. Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, The Hague-Boston-London, Nijhoff, 1981
- LABRIOLLE, P., voce *Artotyritæ*, R.A.Ch., vol. 1°
- LACAN, J., *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, Trad. di G. Ripa di Meana, Torino, Einaudi, 1980
- LAGORIO, V.M., *The Pseudo-Clementine Literature and the Grail History*, S.P., XII, T.U., Berlin, Akademie, 1975
- LANDES, R., *Less the Millennium be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronology 100-800 C.E.*, M.L., Studia XV, "The Use and Abuse of Eschatology in Middle Ages", Louvain, Un. Press, 1988
- LANGER, O., *Inneres Wort und inwohnender Christus. Spiritualismus Sebastian Francks und seinen Implikationen*, W.F., 56, cit.

- LAOUST, H., *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965
- LA PENNA, A., *La cultura letteraria nel secolo degli Antonini*, Storia di Roma 2, 3, cit.
- LE BOULLUEC, A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II-III siècles*, Études Augustiniennes, Paris, 1985, 2 voll.
- LECLER, J., *La liberté de conscience chez S. Franck et Schwenckfeld*, R.H.Ph.R., 57, 1977
- LECOUTEUX, H., *Melusine et le chevalier au cygne*, Paris, Payot, 1982
- LEFF, G., *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester, Un. Press, 1967, 2 voll.
- *Hérésie savante et hérésie populaire au Moyen Âge*, Hérésies et sociétés, cit.
- LÉGASSE, S., *La polémique antipaulinienne dans le Judéo-Christianisme hétérodoxe*, B.L.E., 90, 1989
- LE GOFF, J., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Trad. di M. Romano, Torino, Einaudi, 1977
- *Les trois fonctions indo-européennes. L'historien et l'histoire féodale*, A.E.S.C., 34, 1979
- *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981
- *La civiltà dell'occidente medievale*, Trad. di A. Menitoni, ivi, 1981
- *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, a cura di F. Maiello, Trad. di M. Sampaolo, Bari, Laterza B.U.L., 1983
- LEINKAUF, T., *Kunst und Reflexion. Untersuchungen zum Verhältnis Philipp Otto Runge zur philosophischen Tradition*, München, Fink, 1987
- LEISEGANG, H., *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, B.G.Ph.MA., 13, 1913
- LELOIR, L., *Infiltrations dualistes chez les Pères du desert*, Gnosticisme et monde hellénistique, cit.
- LELYVELD, M., *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas. À la recherche d'une tradition et d'une rédaction*, Leiden, E.J. Brill, 1987
- LEMERLE, P., *Thomas le slave*, T.M., 1, cit.
- LEMPP, E., *Frère Elie de Cortone*, Paris, Fischbacher, 1901
- LEPELLEY, C., *Fine dell'ordine equestre: le tappe dell'unificazione della classe dirigente romana in Senato*, Società Romana e Impero Tardo Antico, vol. 1°, cit.
- LERNER, R.E., *The Age of Adversity. The Fourteenth Century*, Ithaca and London, Cornell Un. Press, 1968
- *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley-London, Un. of California Press, 1972
- *Refreshment of the Saints: the Time after Antichrist as a Station for Early Progress in Medieval Thought*, Traditio, 32, 1976
- *Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore*, Speculum, 60, 1985
- LE ROY LADURIE, E., *Montaillou, village occitain*, Paris, Gallimard, 1975
- LEVI DELLA VIDA, G., voce *Khâridjites*, E.I., vol. 4°
- L(evy), B., voce *Stamme*, Zehn, J.L., vol. 5°
- LEWIS, B., *The Origin of Ismâ'ilism*, Cambridge, W. Hefer & Sons, 1940
- voce *Abû al Khattâb*, E.I., vol. 1°
- voce *'Alides*, ivi
- voce *Hâshimiyya*, ivi, vol. 3°
- LIEBESCHÜTZ, W., *La religione romana*, storia di Roma, 2, 3, cit.
- LIEU, S.N.C., *New Light on Manichaeism in China*, A.I., 25, 1985
- *Sources on the Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*, ivi, 28, cit.
- LILLA, S., *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino - Prima parte*, Helikon, 1982-1987; 1988; 1989-1990; 1991-1992
- LINDEN, S.J., *Johnson and Sendigovius: Some New Light on Mercury Vindicated from the Alchemists at Court*, Ambix, 24, 1, 1977
- *Alchemy and Eschatology in Seventeenth Century Poetry*, ivi, 31, 3, 1984
- LIST, G., *Chiliastische Utopie. Die Erinnerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert*, München, Fink, 1973
- LIVERANI, M., *Antico Oriente. Storia. Società. Economia*, Bari, Laterza, 1988
- LIVNE-KAFRI, O., *Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism*, J.S.A.I., 20, 1996
- LO CASCIO, E., *Forme dell'economia imperiale*, Storia di Roma, 2, 2, cit.
- *Le tecniche dell'amministrazione*, ivi
- *Dinamiche economiche e politiche fiscali fra i Severi e Aureliano*, Storia di Roma, 3, 1, cit.
- LOBRICHON, G., *L'ordre de ce temps et le desordre de la fin: apocalypse et société, du IXe à la fin du XIe siècle*, The Use and Abuse of Eschatology, cit.
- LOGAN, A.H.B., *The Meaning of the Term "the All" in Gnostic Thought*, S.P., XIV, cit.
- LOHA, C.H., *The Pseudo-aristotelian Liber de Causis and the Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Pseudo Aristotle in the Middle Ages, cit.
- LÖHR, W.A., *Gnostic Determinism reconsidered*, V.Ch., 46, 1992
- *Karpokratianisches*, ivi, 49, 1995
- LOMBARDI, T., *Plotino. Una nota sul pensiero indiano e la filosofia "occidentale"*, Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente, cit.

- LOMBARDO, G., *Memoria e oltraggio. Contributo all'estetica della transattività*, *Æsthetica* pre-print, 12, 1986
- LOOS, M., *Deux contributions à l'histoire des pauliciens*, BS., 17-18, 1956-1957
- *Recensione a "I Pauliciani" di Anastasiou*, ivi, 23, 1962
- *Recensione alla "Storia del movimento Pauliciano" di Bartikjan*, ivi, 24, 1963
- *Le mouvement Paulicien à Byzance*, ivi, 24-25, 1963-1964
- *Certains aspects du Bogomilisme byzantin des 11e et 12e siècles*, ivi, 28, 1967
- *Satan, als Erstgeborener Gottes*, BB., 3, 1969
- *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha, Československá Akademie, 1974
- LORY, P., *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Lagrasse, Verdier, 1989
- LOSERTH, J., *Der Communismus der mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert*, A.Oe.G., 81, 1894
- LUCCHETTA, F., *La cosiddetta "Teoria della doppia verità" nella Risāla Adhawīyya di Avicenna e la sua trasmissione in Occidente*, Atti del XIII Congr. Volta, cit.
- LUCENTINI, P. *L'eresia di Amalrico*, Eriugena redivivus, cit.
- *L'Asclepius ermetico nel secolo XII*, From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought, ed. by H.J. Westra, S.T.GG.MA., 35, Leiden, E.J. Brill, 1992
- LÜCKER, M.A., *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, ivi, 1, ivi, 1950
- LUHRMANN, T.M., *An Interpretation of Fama Fraternitatis with Respect to Dee's Monas Hieroglyphica*, Ambix, 33, 1, 1986
- MACDERMOT, V., *The Concept of Pleroma in Gnosticism*, Proceed. of the VIII Conf. on Patristic Studies, cit.
- MAC EOIN, D.M., voce *Azali Babism*, E.Ir., vol. 3°
- voce *Báb*, ivi
- voce *Babism*, ivi
- voce *Bayān (Bābī)*, ivi
- MAC MULLEN, R., *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1966
- MACEK, J., *The Hussite Movement in Bohemia*, 2nd enlarged Ed., Praha, Orbis, 1959, Reprint N. York, AMS Press, s.i.d.
- *Villes et campagnes dans le Hussitisme*, Hérésies et sociétés, cit.
- *Die böhmische und die deutsche radikale Reformation bis zum Jahre 1525*, Z.KG., 85, cit.
- MADLUNG, W., *Fatimiden und Bahraïnqarmaten*, Der Islam, 34, 1959
- *Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre*, ivi, 37, 1961
- *Der Imām al Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zayditen*, Berlin, W. de Gruyter, 1965
- voce *Hamadān Karmat*, E.I., vol. 3°
- voce *Hamza b. 'Alī b. Ahmad*, ivi
- voce *Imāma*, ivi, vol. 4°
- voce *Ismā'īliyya*, ivi
- voce *Karmatī*, ivi
- voce *Kaysāniyya*, ivi
- voce *Khattābiyya*, ivi
- voce *Khurramiyya*, ivi, vol. 5°
- voce *Kuraybiyya*, ivi
- voce *al Mahdī*, ivi
- voce *Mansūriyya*, ivi, vol. 6°
- voce *al Mughiriyya*, ivi, vol. 7°
- voce *Mukhammisa*, ivi
- MAGNIN, J., *Notes sur l'Ébionisme*, P.O.C., 1973; 1974; 1975; 1976; 1977; 1978
- MAGRIS, A., *Carlo Kéryen e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano, Mursia, 1975
- *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine, Del Bianco, 1984-1985, 2 voll.
- *Plotino e l'India*, A.F., 6, 1990
- *Fenomenologia della trascendenza*, Milano, Guerini, 1992
- *La logica del pensiero gnostico*, Brescia, Morcelliana, 1997
- MAHÉ, J.P., *Tertullien et l'Epistula Marcionis*, R.Sc.R., 45, 1971
- *Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques*, Les textes de N.H. Coll. du Centre d'Hist. des Rel., Strasbourg 1974, éd. par J. Ménard, Leiden, E.J. Brill, 1975
- *Hermès en Haute Égypte*, Québec, Les Presses de l'Un. Laval, 1978-1982, 2 voll.
- *La voie d'immortalité à la lumière des Hermetica de N.H. et des découvertes plus récentes*, V.Ch., 45, cit.
- MAIER, H.O., *Religious Dissent, Heresy and Households in Late Antiquity*, ivi, 49, 1995
- MAIER, J.L., *Le dossier du Donatisme*, T.U., 134-135, Berlin, Akademie, 1987-1989
- MAIER, P.L., *Caspar Schwenckfeld. A Quadricentennial Evaluation*, A.R.G., 54, 1963
- MALHERBE, A.J., *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1983
- MANDROU, R., *Hérétiques méconnus du XVIe siècle européen*, Modernité et non-conformisme, cit.
- MANSELLI, R., *Studi sulle eresie del Sec. XII*, I.S.I.M.E., Studi Storici, Fasc. 5, s.i.d.

- *La religiosità di Arnaldo di Villanova*, B.I.S.I.M.E., 63, 1951
- *La "Lectura super Apocalypsim" di Pietro di Giovanni Ulivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, I.S.I.M.E., Studi Storici, Fasc. 19-21, 1955
- *Spirituali e Beghini in Provenza*, ivi, Fasc. 31-34, 1959
- *L'anno 1260 fu anno gioachimitico?*, Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio, Deput. di Storia Patria per l'Umbria, App. al Boll. n° 9, 1962
- *L'attesa dell'età nuova ed il Gioachimismo*, L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo, cit.
- *Dolore e morte nell'esperienza religiosa catara*, Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII, 5° Conv. del Centro studi sulla spiritualità medievale, Todi, 1962, ivi, Accademia Tudertina, 1967
- *Les hérétiques dans la société italienne du 13e siècle*, Hérésies et sociétés, cit.
- *Églises et théologies cathares*, C.F., 3, cit.
- *C'è davvero una risposta dell'Occidente a Zaratustra nel Medioevo?*, La Persia nel Medioevo, cit.
- *Per la storia della fede albigese nel sec. XIV: quattro documenti dell'Inquisizione di Carcassona*, I.S.I.M.E., Studi Storici, Fasc. 83-92, cit.
- *Simbolismo e magia nell'Alto Medioevo*, Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo, 33ª Sett. C.I.S.A.M., 1975, Spoleto, 1976
- *La religione popolare nei sec. XIII e XIV*, Problemi di Storia della Chiesa. Il Medioevo dei sec. XIII-XIV, Milano, Vita e Pensiero, 1976
- *L'eresia del Male*, Napoli, Morano, 1980, 2ª
- *Joachim de Flore dans la Théologie du XIIIe siècle*, Actes du Coll. de Royaumont et Paris, 1970, Paris, Les Belles Lettres, 1976
- *La polémique contre les Juifs dans la polémique antihérétique*, C.F., 12, cit.
- *Le premesse medievali della caccia alle streghe*, Ristampa ne La stregoneria in Europa, a cura di M. Romaniello, Bologna, Il Mulino, 1978
- *Gioacchino da Fiore e la fine dei tempi*, Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore, Atti del 1° Congr. Int. di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 1979, ivi, 1980
- *Resistenza dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica nelle campagne dell'Alto Medioevo: espansione e resistenze, 28ª Sett. C.I.S.A.M., 1980, Spoleto, 1982
- *I popoli immaginari: Gog e Magog*, Popoli e paesi nella cultura altomedievale, 29ª Sett. C.I.S.A.M., 1981, Spoleto, 1983
- *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei sec. XI-XIII*, Il secolo XII: religione popolare ed eresia, Roma Jouvance, 1983
- *Introduzione a La religione popolare nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1983
- *La religiosità popolare nel Medioevo: problemi e metodi*, Il secolo XII: religione popolare ed eresia, cit.
- *La fin du Catharisme en Italie*, C.F., 20, cit.
- MANTEUFFEL, T., *Nascita di un'eresia. Gli adepti della povertà volontaria nel Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1985
- MANTOVANI, G., *Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici*, Gnosticisme et monde hellénistique, cit.
- MARCONI, A., *Il lavoro nelle campagne*, Storia di Roma, 3, 1, cit.
- *La politica religiosa: dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, ivi
- MARCOVICH, M., *The Wedding Hymn of Acta Thomæ*, Studies in Græco-Roman Religion and Gnosticism, Leiden, E.J. Brill, 1988
- MARGOLIN, J.C., *Libertins, libertinisme et "libertinage" au XVIe siècle*, Aspects du Libertinisme au XVIe siècle, cit.
- MARIANI, A., *La negazione bruniana dell'estetica*, Rinascimento, 23, 1983
- MARKUS, R.A., *Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Works*, Schism, Heresy & Religious Protest, ed. by D. Baker, Cambridge, at the Un. Press, 1972
- MARQUET, J.F., *Desir et imagination chez Jacob Boehme*, Jacob Boehme et l'obscure lumière, etc. cit.
- *Schelling et la philosophie de la nature*, Epochen der Naturmystik, cit.
- MARQUET, Y., *Imamat, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwân as Safâ'*, R.E.I., 30, 1962
- *Revelation et vision veridique chez les Ikhwân as Safâ'*, ivi, 32, 1964
- *Sabéens et Ikhwân as Safâ'*, S.I., 24-25, 1966
- *Les cycles de la souveraineté selon les épîtres des Ikhwân as Safâ'*, S.I., 36, 1972
- *La philosophie des Ikhwân al Safâ'*, Thèse présentée devant l'Université de Paris IV le 12 Juin 1971, Service de reproduction des thèses, Un. de Lille III, 1973, Études et Documents, Alger, s.i.d.
- *Les Ikhwân as Safâ' et l'Ismaélisme*, Conv. sugli Ikhwân as Safâ', Roma, 1979, ivi, A.N.L., 1981
- *Les épîtres des Ikhwân as Safâ', œuvre ismailienne*, S.I., 61, 1985
- *"Jâbir ibn Hayyân" et les Ikhwân as Safâ'*, ivi, 64, 1986
- *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1988

- *La révélation par l'astrologie selon Ya'kûb as Sijistânî et les Ikhwân as Safâ'*, S.I., 80, 1994
- MARTINI, C., *Introduzione* all'ed. italiana di Brown, R.E., Giovanni; Assisi, Cittadella, 1979
- MASSIGNON, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1954
- *Les Nusayris, L'élaboration de l'Islam*, cit.
- *Salmân Pâk et les premices spirituelles de l'Islam iranien*, Opera minora, Vol. 1^o, Textes rec. par Y. Moubarac, Beirut, Dar al-Maaref Liban, 1963
- *Die Ursprung und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam*, ivi
- *Der gnostische Kult der Fatima im schiitischen Islam*, ivi
- *La passion d'al-Hallâj*, Paris, Gallimard, 1975, 4 voll.
- MASSIGNON, L., - GARDET, H., voce *al Alladj*, E.I., vol. 3^o
- Materialen zu Bachofens "Das Mutterrecht"*, hrsg. von H.J. Heinrichs, Frankfurt, Suhrkamp, 1975
- MATILE, H., *Die Farbenlehre Philipp Otto Runge. Ein Beitrag zur Geschichte der Künstlerfarbenlehre*, 2. verb. und verm. Aufl., München, Mäander, 1979.
- *Runge's Farbenordnung und die "unendliche Kugel"*, Runge Fragen und Antworten. Ein Symposium der Hamburger Kunsthalle. München, Prestel, 1979
- MATTHEWS, J., *Western Aristocracies and Imperial Court. A.D. 364-425*, Oxford, at Clarendon Press, 1975
- MAU, W., *Balthasar Hubmaier*, A.M.N.G., Heft 40, Berlin und Leipzig, W. Rotschild, 1912
- MAY, G., *Hermogenes: ein frühchristlicher Theologe zwischen Platonismus und Gnosis*, S.P., XV, cit.
- *Marcion Contemporary Views: Results and Open Questions*, S.C., 6, 3, cit.
- MAZZA, M., *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d.C.*, Bari, Laterza, 1974
- MAZZARINO, S., *L'Impero romano*, Bari, Laterza U.L., 1973, 3 voll.
- *Il basso impero*, Bari, Dedalo, 1982-1984, 2 voll.
- MC CUE, J., *Ortodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians*, V.Ch., 33, 1979
- MC GINN, B., *Apocalypticism in the Middle Ages: an Historiographical Sketch*, M.S., 37, 1975
- *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, N. York, Columbia Un. Press, 1979
- *Portraying Antichrist in the Middle Ages, The Use and Abuse of Eschatology, etc.*, cit.
- *L'abate calabrese Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Trad. di P. ed E. Di Giulio, Genova, Marietti, 1990
- MC LAUGHLIN, R.E., *Sebastian Franck and Caspar Schwenckfeld: Two Spiritualist Viæ*, W.F., 56, cit.
- MC RAE, G., *Apocalyptic Eschatology in Gnosticism*, *Apocalypticism in the Mediterranean World, etc.*, cit.
- McL WILSON, R., *Thomas and the Growth of the Gospels*, H.Th.R., 53, 1960
- *Gnosis and the New Testament*, Oxford, Basil Blackwell, 1968
- *Jewish Christianity and Gnosis*, *Judéo-Christianisme. Recherches Hist. et Théol. offertes au Cardinal J. Daniélou*, Paris, R.Sc.R., 1972
- *The Gospel of the Egyptians*, S.P., XIV, cit.
- MEEKS, W.A., *Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity*, *Apocalypticism in the Mediterranean World, etc.*, cit.
- *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven and London, Yale Un. Press, 1983
- *Il Cristianesimo*, *Storia di Roma*, 2, 3, cit.
- MÉHAT, A., *Apokatastasis chez Basilide*, *Mél. d'Hist. des Rel. offerts a H.C. Puech*, cit.
- *Les écrits de Luc et les événements de 70*, R.H.R., 209, 1992
- MEINEL, C., *Alchimie und Musik*, W.F., 32, cit.
- MÉNARD, J.E., *Le chant de la perle*, R.Sc.R., 42, 1968
- *Le milieu syriaque de l'Évangile selon Thomas et de l'Évangile selon Philippe*, ivi
- *Les origines de la Gnose*, ivi
- *Littérature apocalyptique juive et littérature gnostique*, ivi, 47, 1973
- *L'Évangile selon Philippe et l'exégèse de l'âme*, *Les textes de N.H.*, cit.
- *La notion de "resurrection" dans l'Épître à Rhéginos*, *Essays on N.H. Texts on Honour of P. Labib*, ed. by M. Krause, Leiden, E.J. Brill, 1975
- *Symboles et Gnose*, R.Sc.R., 49, 1975
- *Le problème de l'Évangile selon Thomas*, S.P., XIV, cit.
- *Le repos, salut du Gnostique*, R.Sc.R., 51, 1977
- *La Gnose et les textes de Nag Hammadi*, *Coll. Int. sur les textes de N.H.*, Quebec, 1978, cit.
- *Les repas "sacrés" des Gnostiques*, R.Sc.R., 55, 1981
- *Normative Self-Definition in Gnosticism*, *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2^o, London, S.C.M. Press Ltd., 1981
- *De la Gnose au Manichéisme*, Paris, Cariscript, 1986
- MERKELBACH, R., *Mani und sein Religionsystem*, Opladen, Westdeutsches Verlag, 1986
- *Die Täufer bei denen Mani auswuchs*, *Manichaean Studies*, ed. by P. Bryder, Lund, Plusultra, 1988
- MERKUR, D., *The Study of Spiritual Alchemy: Mysticism, Gold-making, and Esoteric Hermeneutics*, Ambix, 37, 1, 1990

- MIGLIORINI, E., *L'estetica fra Seicento e Settecento*, M.Dufrenne - D. Formaggio, Trattato di Estetica, vol. 1°, Milano, Mondadori, 1981
- MILETIC, M., *I "Kristjani" di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra*, O.C.A., 149, 1957
- MILLAR, F., *The Roman Near East. 31 B.C - A.D. 337*, Cambridge-London, Harvard Un. Press, 1993
- MILLER-GUINSBURG, A., *Von Paracelsus zu Böhme: auf dem Wege zu neue. Bestandaufnahmen in der Beeinflussung Böhmens durch Paracelsus*, S.B.P.F., 21, 1980
- MINISSI, N., *La tradizione apocrifa e le origini del Bogomilismo*, R.S., 3, 1954
- MINOR, C.E., "Bagaudæ" or "Bacaudæ"? *Traditio*, 31, 1975
- MOEZZI, M.A. (Amir), *Le guide divin dans le shî'isme originel*, Lagrasse, Verdier, 1992
- MOLÉ, M., *Daênâ, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdeisme*, R.H.R., 158, 1960
- *Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres Pahlevis*, Oriens, 13-14, 1960-1961
- *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, P.U.F., 1963
- MOLNÁR, A., *L'evolution de la théologie hussite*, R.H.Ph.R., 43, 1963
- *Elementi ecclesiologici della prima Riforma*, Protestantesimo, 19, 1964
- *Apocalypse XII dans l'interprétation hussite*, R.H.Ph.R., 45, 1965
- *Das Hussitismus als christliche Reformbewegung*, Bohemia sacra, hrsg. von A. Seibt, Düsseldorf, Schwann, 1974
- MOMIGLIANO, A., *Christianity and the Declin of the Roman Empire*, Paganism and Christianity in the Fourth Century ed. by A. Momigliano, Oxford, Clarendon Press, 1983
- MONTGOMERY, J.W., *Cross, Constellation and Crucible: Lutheran Astrology and Alchemy in the Age of Reformation*, Ambix, 11, 2, 1963
- MONNOT, G., *Les citations coraniques dans le "Dialogus" de Pierre Alphonse*, C.F., 18, cit.
- MOORE, R., *Heresy as Desease*, The Concept of Heresy in the Middle Ages, cit.
- MOPSIK, C., *Pensée, Voix et Parole dans le Zohar*, R.H.R., 213, cit.
- MORA, I., *Nomi teofori e politeismo greco: prospettive di ricerca*, Agathè Elpis, cit.
- MORAN, B.T., *The Alchemical World of the German Court: Occult Philosophy*, S.A., Beihefte, 29, Stuttgart, Steiner, 1991
- MORAN, D., *The Definition of Man in Eriugena*, L'homme et son Universe au Moyen Âge, vol. 1°, cit
- MORETTI, G., *Introduzione a A. Baumeister, F. Creuzer, J.J. Bachofen, Dal simbolo al mito*, Milano, Spirali, 1983
- *Prefazione a J. Görres, Sistema sessuale di ontologia*, Roma, Cadmo, 1984
- *Heidelberg romantica*, Lanciano, Itinerari, 1984
- *Anima e immagine. Sul "poetico" in Ludwig Klages*, *Æsthetica* pre-print, 9, 1985
- *Introduzione a J. Görres, La sacra storia*, Milano, Spirali, 1986
- *Hestia. Interpretazione del Romanticismo*, Roma, Iauua, 1988
- *Nichilismo e Romanticismo*, Roma, Cadmo, 1988
- *Introduzione a L. Klages, I Pelasgi*, Napoli, Nuove edizioni Tempi Moderni, 1990
- *L'estetica di Novalis*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991
- *La segnatura romantica. Filosofia e sentimento da Novalis a Heidegger*, Cernusco L., Hestia, 1992
- *Presentazione a F. Hölderlin, "Le stagioni"*, Gaeta, Bibliotheca, 1993
- MORGAN, D., *Priester John and the Mongols*, *Priester John, the Mongols, etc.*, cit
- MORGHEN, R., *Il cosiddetto neo-manicheismo occidentale del secolo XI*, Oriente e Occidente nel Medioevo, cit.
- *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza U.L., 1965, 4^a
- *Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen Âge*, *Hérésies et sociétés*, cit.
- MORIN, E., et al., *Il ritorno degli astrologi*, Trad. di S. Esposito, Milano, Bompiani, 1972
- MORIN, G., *Études, Textes, Découvertes*, Abbaye de Maredsous, Paris, Picard, 1913
- MORRIS, J., *Pelagian Literature*, J.Th.S., 16, 1965
- MORRIS, J.W., *The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabî and the Mî'râj*, J.A.O.S., 107-108, 1987-1988
- MOSCATI, S., *Studi su Abû Muslim*, R.A.N.L., s. VIII, voll. IV-V, 1949-1950
- *Il testamento di Abû Hâšim*, R.S.O., 27, 1952
- *Per una storia dell'antica Šî'a*, ivi, 30, 1955
- voce *Abû Muslim*, E.I., vol. 1°
- MOSSÉ, C., *Les rapports entre la Grèce et la Perse au IV^e siècle avant Jesus-Christ*, La Persia e il mondo greco-romano, cit.
- MOTTU, H., *La manifestazione dello spirito secondo Gioacchino da Fiore*, Trad. di R. Usseglio, Casale Monferrato, Marietti, 1983
- MÜHLENBERG, H., *Marcion's Jealous God*, *Disciplina nostra. Essays in Honour of F.R. Evans*, ed. by D.F. Winslow, Cambridge, Massachusset, The Philadelphia Patr. Found., 1979
- MÜLLER, G., *Ferdinand Christian Baur und David Friedrich Strauss in Blaubeuren (1821-1825)*, Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift für E. Benz, Leiden, E.J. Brill, 1967

- MÜLLER, L., *Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer*, Schriften des Vereins für Reformations-Geschichte, 142, Leipzig, Eger & Lievers, 1927
- MÜLLER-JAHNCKE, W.D., *Von Ficino zu Agrippa. Der Magia Begriff des Renaissance-Humanismus im Überblick*, Epochen der Naturmystik, cit.
- *Zur Geister-und Dämonenlehre des Agrippa von Nettesheim*, S.B.P.F., 26, 1988
- MÜLLER-SALZBURG, L., *Der Teil und das Ganze in Hohenheims Gedankenwelt*, ivi, 25, cit.
- *Paracelsisches bei Goethe*, ivi, 26, cit.
- MÜLLER-TAMM, J., *Kunst als Gipfel der Wissenschaft*, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1995
- MURRAY, R., *The Characteristic of Earliest Syriac Christianity*, East of Byzantium, Dumbarton Oaks Symp., 1980, ed. by N. Garsoïan, T. Matthews and R.W. Thompson, Dumbarton Oaks, Washington, 1982
- NÄGELE, R., *Literatur und Utopie. Versuche zu Hölderlin*, Heidelberg, Stiehm Verlag, 1978
- NAHON, G., *Condition fiscale et économique des Juifs*, C.F., 12, cit.
- NASR, S.H., *An Introduction to the Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1964
- *Le shî'isme et le soufisme. Leur relations principales et historiques*, Le shî'isme imâmite, cit.
- *Les états spirituels dans le soufisme*, Roma, A.N.L., 1973
- *Rûmî et la tradition Soufie*, Conf. nel centenario del poeta mistico persiano Galâl-ad-Dîn Rûmî, Roma, A.N.L., 1975
- *Life, Sciences, Alchemy and Medicine*, C.H.I., 4, cit.
- *Philosophy and Cosmology*, ivi
- *Sufism*, ivi
- *Some Observations on the Place of 'Attâr in the Sufi Tradition*, Coll. italo-iraniano sul poeta mistico Fariduddin 'Attâr, Roma, 1977, ivi, A.N.L., 1978
- voce *Ithnâ 'Ashariyya*, E.I., vol. 4°
- NASR, H. - MUTAHHARI, M., *The Religious Science*, C.H.I., 4, cit.
- NATOLI, S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1986
- NAUERT, C.G. Jr., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, Un. of Illinois Press, 1965
- NEIRYNCK, F., *Q: From Source to Gospel*, E.Th.L., 71, 1995
- NELLI, R., *Le Catharisme vu à travers les Troubadours*, C.F., 3, cit.
- NELLI, R. (Directeur), *Spiritualité de l'hérésie. Le Catharisme*, Toulouse, Privat - Paris, P.U.F., 1953
- NETTON, I.R., *Foreign Influences and Recurring Ismâ'ilî Motifs in the Rasâ'il of the Brethren of Purity*, Conv. sugli Ikhwân as Safâ', cit.
- NEUMANN, W., *Prophecy and Alchemy: the Origin of Irenæus Philalethes*, Ambix, 37, 3, 1990
- NEUSNER, J., *Zoroastrianism in the Comparison of Religion*, A.I., 25, cit.
- NEWMAN, L.I., *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, N. York, Columbia Un. Press, 1925
- NEWMAN, W., *New Light on the Identity of "Geber"*, S.A., 69, 1985
- *Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages*, Isis, 80, 1989
- Nicea e la civiltà dell'immagine*, Seminario di studio, Palermo, 1997, *Æsthetica Preprint*, 52, 1998
- NICHOLSON, R.A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, at the Un. Press, 1921, Reprint, 1967
- NICKELSBURG, G.W.E., *Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism*, Apocalypticism in the Mediterranean World, etc., cit.
- NINCK, M., *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alter*, Philologus, Suppl.Bd. 14, Heft 2, Leipzig, Dieterich, 1921
- NIPPERDEY, T., *Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer*, A.R.G., 54, 1963
- *Bauernkrieg. Reformation, Revolution, Utopie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975
- NOCK, A.D., *Gnosticism*, Essays on Religion and the Ancient World, Oxford, Clarendon Press, 1972, vol. 2°
- NÖLDEKE, T., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari*, Leiden, E.J. Brill, 1879
- *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, D.K.A.W.W., 38, 1890
- NOIZE, M., *Le Grand Œuvre, liturgie de l'alchimie chrétienne*, R.H.R., 186, 1974
- NOLD, M., *A Consideration of Alexandrian Christianity as a Possible Aid towards Further Understanding of Nag Hammadi Religion: a Case Point for a Joint Methodology*, S.P., XIV, cit.
- NORTH, J., *La religione repubblicana*, Storia di Roma, 2, 1, Torino, Einaudi, 1990
- NOVOTNY, O., *Paracelsus und das Hexenwesen*, S.B.P.F., 26, cit.
- OBERMAN, H.A., *Tumultus rusticorum: vom Klosterkrieg zum Fürstensieg*, Z.K.G., 85, cit.
- OBOLENSKY, D., *The Bogomils. A Study on Balkan Neomanichaeism*, Cambridge, Un. Press, 1948
- *Il Commonwealth bizantino*, Trad. di M. Sampaolo, Bari, Laterza, 1974
- OBRIST, B., *Les débuts de l'imagerie alchimique (XIVe-XVe siècles)*, Paris, Le Sycomore, 1982
- *Die Alchemie in der mittelalterlichen Gesellschaft*, W.F., 32, cit.
- OECHSLIN, R.L., voce *Eckhart*, D.S., vol. 4°
- Officina (L') della maniera. Varietà e fierezza nell'arte fiorentina tra le due repubbliche (1494-1530)*, Venezia, Marsilio, 1996
- OGRINC, W.A.L., *Western Society and Alchemy from 1200 to 1500*, J.M.H., 6, 1980

- OIKONOMIDES, N., *L'évolution de l'organisation administrative de l'Empire Byzantin au XIe siècle (1025-1118)*, T.M., 6, cit.
- ORBE, A., *Los primeros herejes ante la persecución*, E.V., vol. 5°, Roma, Pont. Un. Gregoriana, 1956
- *Hacia la primera teología de la Procesión del Verbo*, ivi, Vol. 1°, ivi, 1958, 2 tomi
- *La Unción del Verbo*, ivi, vol. 3°, ivi, 1961
- *La teología del Espíritu Santo*, ivi, vol. 4°, ivi, 1966
- *Cristología gnostica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Madrid, La Editorial Católica, 1976, 2 voll.
- *Heterodoxia del (Priscilliani) Tractatus Genesis*, H.Sa., 33, 1981
- *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma, Pont. Un. Gregoriana, 1986, 2 voll.
- ORIOLI, R., *Venit perfidus Heresiarca. Il movimento apostolico-Dolciniano dal 1260 al 1307*, I.S.I.M.E., Studi Storici, Fasc. 193-196, 1988
- OSBORN, E.F., *Paul and Plato in Second Century Ethics*, S.P., XV, cit.
- OSTROGORSKY, G., *Storia dell'Impero Bizantino*, Trad. di P. Leone, Torino, Einaudi, 1968
- Oxford (The) History of England*, ed. by G. Clark, 3rd vol. by A.L. Poole, 2nd Ed., 1955
- OZMENT, S., *Mysticism, Nominalism and Dissent. The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. by C. Trinkhaus with H.A. Oberman, Leiden, E.J. Brill, 1974
- PACKULL, W.O., *A Reinterpretation of Melchior Hoffmann's Exposition*, The Dutch Dissenters, cit.
- PAGANINI, G., *La critica della civiltà nel "Theophrastus redivivus"*, Atti del Conv. di Studi di Genova, 1980, cit.
- PAGEL, W., *Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition*, Ambix, 8, 3, 1960
- *The Prime Matter of Paracelsus*, ivi, 9, 3, 1961
- *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neoplatonismus und Gnosis, Kosmosophie*, Bd. 1, Wiesbaden, Steiner, 1962
- *Paracelse. Introduction à la médecine philosophique de la Renaissance*, Traduit de l'anglais par M. Deutsch, Paris, Arthaud, 1963
- *Der Rätsel der "Acht Mütter" im paracelsischen Corpus*, S.A., 59, 1975
- *Paracelsus als Mystiker*, Epochen der Naturmystik, cit.
- PAGEL, W. - WINTER, M., *The Higher Element and Prime Matter in Renaissance Naturalism and in Paracelsus*, Ambix, 21, 2-3, 1974
- PAGELS, E., *The Gnostic Paul*, Philadelphia, Fortress Press, 1975
- *The Gnostic Jesus and Early Christian Politics*, The Univ. Lectures in Religion at Arizona State Univ. - Dept. of Relig. Studies, Arizona State Univ., 1982
- PAILLER, J.M., *Bacchanalia: la répression du 186 avant J.C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, B.E.F.A.R., 270, 1988
- PANELLA, C., *Merci e scambi nel Mediterraneo antico*, Storia di Roma, 3, 2, cit.
- PANI, M., *Il principato dai Flavi ad Adriano*, ivi, 2, 2, cit.
- PANOFKY, E., *Il significato nelle arti visive*, Trad. di R. Federici, Torino, Einaudi, 1962
- PAOLINI, L., *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, I.S.I.M.E., Studi Storici, Fasc. 93-96, 1975
- PAPATHANASSIOU, M., *Stephanus of Alexandria: Pharmaceutical Notions and Cosmology in his Alchemical Work*, Ambix, 37, 3, 1990
- PAREYSON, L., *Lo stupore della ragione in Schelling*, Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà, cit.
- PARENT, J.M., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris, Vrin - Ottawa, Inst. d'Études médiévales, 1938
- PARTINGTON, J.R., *Albertus Magnus on Alchemy*, Ambix, 1, 1, 1937
- *The Chemistry of Rāzī*, ivi, 1, 3, 1938
- *Trithemius and Alchemy*, ivi, 2, 2, 1938
- PASCHEK, C., *Der Einfluß Jacob Böhmes auf das Werk Friedrich von Hardenberg (Novalis)*, Inaugural-Dissertation zu Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität zu Bonn, ivi, 1967
- PASCHOUD, F., *Storia e geografia della cultura tardoantica*, Storia di Roma, 3, 2, cit.
- PATAI, R., *Maria the Jewess. Founding Mother of Alchemy*, Ambix, 29, 3, 1982
- PATLAGEAN, E., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IVe-VIIe siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1977
- *"Économie paysanne" et "féodalité byzantine"*, Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IVe-XIe siècle, London, V.R., 1981
- *Byzance, la barbare, l'hérétique, et la loi universelle*, ivi
- *Ouverture pour une histoire d'Orient*, R. Fossier, Le Moyen Âge, cit., vol. 2°
- *Vers une nouvelle Byzance? (milieu VIIe - milieu IXe siècle)*, ivi, vol. 1°, cit.
- PATSCHOVSKY, A., *Der Passauer Anonymus*, Schriften der M.G.H., Bd. 22, Stuttgart, Hiersemann, 1968

- PAULSEN, D.L., *Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses*, H.Th.R., 83, 1990
- PAYNE, R.K., *Sex and Gestation, the Union of Opposites in European and Chinese Alchemy*, Ambix, 36, 2, 1989
- PEDERSEN, N.A., *Early Manichaean Christology, primarily in Western Sources*, Manichaean Studies, cit.
- PEREIRA, M., *La tradition alchimique pseudo-lullien*, Raymond de Lulle et le Pays d'Oc, C.F., 23, 1987
- *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, London, W.I.S.T., 18, 1989
- PERKINS, P., *Ordering the Cosmos: Irenæus and the Gnostics*, N.H. Gnosticism and Early Christianity, cit.
- PERONE, U., *Schiller: un abbozzo della filosofia della storia*, Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà, cit.
- *Schiller: la totalità interrotta*, Milano, Mursia, 1982
- PERTUSI, A., *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, ed. postuma a cura di E. Morini, Roma, I.S.I.M.E., 1988
- PETER, K., *Friedrich Schlegel und Adorno. Die Dialektik der Aufklärung in der Romantik und heute*, Die Aktualität der Frühromantik, cit.
- PETERSEN, W., *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, C.S.C.O., 475, Subs. T. 74, Louvain, Peeters, 1985
- *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance & History in Scholarship*, Leiden, E.J. Brill, 1994
- PÉTREMENT, S., *Le Dieu séparé. Les origines du Gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984
- PETTAZZONI, R., *The Pagan Origin of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity*, J.W.C.I., 9, 1946
- PEUCKERT, W.E., *Sebastian Franck, ein deutscher Sucher*, München, Piper & Co., 1943
- *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, Berlin, Schmidt, 1956, 2. Aufl.
- PFEFFERL, H., *Valentin Weigel und Paracelsus*, S.B.P.F., 26, cit.
- PFISTER, F., *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, D.A.W.B., 1956
- PICCALUGA, G., *Il rischio della continenza. Il Tópos dell'emarginazione culturale e l'ascetismo encratita*, La tradizione dell'Enkrateia, cit.
- PIMPINELLA, P., *Rileggendo ancora Baumgarten*, Baumgarten e gli orizzonti dell'estetica, Æsthetica Preprint, 54, 1998
- PINELLI, A., *La bella maniera. Artisti del Cinquecento tra regola e licenza*, Torino, Einaudi, 1993
- PINES, S., *La longue recension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne*, R.E.I., 22, 1954
- *The Jewish-Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*, I.A.S.H., Proceed. Vol. 2, n° 13, Jerusalem, 1966
- PINGREE, D., *Astronomy and Astrology in India and Iran*, Isis, 54, 1963
- *The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy*, J.A.O.S., 93, 1973
- *Some of the Sources of the Ghâyat al-Hakîm*, J.W.C.I., 43, 1980
- *The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe*, La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo, cit.
- PINI, A.I., *Vite e olivo nell'Alto Medioevo*, 37ª Sett. C.I.S.A.M., cit.
- PINNA, M., *Il clima nell'Alto Medioevo, conoscenze attuali e prospettive di ricerca*, ivi
- PIRENNE, H., *Tanchelm et la diocèse d'Utrecht*, A.B.B.L., 13, 1927
- PIRKHAUS, D., *La vie, la mort et l'au-delà dans les inscriptions latines paléochrétiennes*, S.P., XV, cit.
- PLATZECK, E.H., *Raimond Lull*, Düsseldorf, Schwann, 1962-1964, 2 voll.
- PLESSNER, M., *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina*, Der Islam, 16, 1927
- *Hermes Trismegistus and the Arab Science*, S.I., 2, 1954
- *The Place of the Turba Philosophorum in the Development of Alchemy*, Isis, 45, 1954
- *The Turba Philosophorum*, Ambix, 7, 3, 1959
- *Ġābir ibn Hayyān und die Zeit der Entstehung der arabischen Ġābir-Schriften*, Z.M.D.G., 115, 1965
- *The History of Arabic Literature* (recensione a F. Sezgin, Geschichte, etc.), Ambix, 19, 1972
- *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie. Studien zum Text und Inhalt der Turba Philosophorum*, Nach dem Manuskript editiert von F. Klein-Francke (pubblicazione postuma), Wiesbaden, Steiner, 1975
- PÖCKING, F.M., *Johann Gottfried Rademacher, der letzte deutsche Paracelsist*, S.B.P.F., 8, 1969
- PODSKALSKY, G., *Byzantinische Reicheschatologie*, München, Fink, 1972
- POKORNÝ, P., *Der soziale Untergrund der Gnosis*, Gnosis und neues Testament, hrsg. von K.W. Tröger, Gütersloh, Mohn, 1973
- *Die gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht*, Gnosis und Politik, cit.
- POLY, J.P., *L'Europe de l'an Mille*, R. Fossier, Le Moyen Âge, vol. 2°, cit.
- *Naissance d'une chrétienté*, ivi

- POMPEO FARACOVÌ, O., *L'antropologia della religione nel libertinismo francese del Seicento*, Atti del Conv. di Studi di Genova, 1980, cit.
- PONTORMO, *Disegni degli Uffizi*, Catalogo di G. Falciani, Firenze, Olschki, 1996
- POPPE, K., *Über den Ursprung der Gavitationslehre. Jakob Böhme - Henry More - Isaac Newton*, Die Drei, 34, 1964
- POTT, H.G., *Der "zarte Maßstab" und die "sanfte sage". Aspekte einer Metaphysik der Sprache bei Novalis und Heidegger*, Die Aktualität der Frühromantik, cit.
- PRAUSE, M., *Carl Gustav Carus als Maler*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität Köln, ivi, 1963
- *Carl Gustav Carus Leben und Werk*, Berlin, Deutscher Verlag für Kulturwissenschaft, 1968
- PREGGER, W., *Geschichte der deutschen Mystik des Mittelalters*, Leipzig, Dörffling und Franke, 1874, vol. 1°
- PRIESNER, C., *Johann Tholde und die Schriften des Basilius Valentinus*, W.F., 32, cit.
- PRIGNIZ, C., *Friedrich Hölderlin. Die Entwicklung seines politischen Denkens unter dem Einfluß der französischen Revolution*, H.Ph.S., 40, Hamburg, Buske, 1976
- PROCESI, L., *La genesi della coscienza nella filosofia della mitologia di Schelling*, Milano, Mursia, 1990
- PUECH, A., *Les origines du Priscillianisme et l'ortodoxie de Priscillien*, B.A.L.A.C., 2, 1912
- PUECH, H.C., *Catharisme médiévale et Bogomilisme*, Oriente e Occidente nel Medioevo, cit.
- *Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979
- *Sulle tracce della Gnosi*, a cura di F. Zamboni, Milano, Adelphi, 1985
- PUECH, H.C. - VAILLANT, A., *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, Impr. Nationale, 1945
- PUGLIESE CARRATELLI, G., *Genesi ed aspetti del Mazdakismo*, La parola del passato, 27, 1972
- *Les doctrines sociales de Bundos et de Mazdak*, A.I., 2, cit.
- PUGLISI, F., *Dell'estetica di Giordano Bruno*, Sophia, 21, 1953
- PUTSCHER, R., *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit und seine Bilder in Handschriften des 15. Jahrhunderts*, W.F., 32, cit.
- al QADI, W., *The Development of the Term Ghulât in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya*, Akten des VII. Kongr. für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 1974, A.A.W.G., 1976
- QUISPÉL, G., *The Discussion of Judaic Christianity*, Gnostic Studies by G. Quispel, Nederland Historisch Archaeologisch Institut te Istanbul, 1975, vol. 2°
- *L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron*, ivi
- *Gnosis and the New Sayings of Jesus*, ivi
- *The Latin Tatian or the Gospel of Thomas in Limburg*, ivi
- *Das Lied von der Perle*, ivi
- *Genius and Spirit*, Essays on N.H. Texts in Honour of P. Labib, cit.
- *Tatian and the Gospel of Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975
- *God is Eros*, Early Christian Literature and the Classic Intellectual Tradition, cit.
- *Gnosis and Psychology*, The Rediscovery of Gnosticism, cit., vol. 1°
- *The Gospel of Thomas revisited*, Coll. Int. sur les textes de N.H., cit.
- *The Study of Encratism: a Historical Survey*, La tradizione dell'Enkrateia, cit.
- *Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism*, V.Ch., 46, cit.
- *The Religion of the Cathars and Gnosis*, Agathè Elpis, cit.
- *Transformation through Vision in Jewish Gnosticism and the Cologne Mani Codex*, V.Ch., 49, cit.
- RÄBER, K., *Studien zur Geschichtsbibel Sebastian Francks*, Basel, Helsing & Lichtenhahn, 1952
- RATTANSI, P.M., *Paracelsus and the Puritan Revolution*, Ambix, 11, 1, 1963
- *Essay Review: Alchemy Revisited*, ivi, 39, 2, 1992
- READ, J., *Alchimia e magia e la "separazione delle due vie"*, Magia e scienza nella civiltà umanistica. Testi a cura di C. Vasoli, Bologna, Il Mulino, 1976
- REDONDO, A., *Les premiers "illuminés" castillans et Luther*, Aspects du Libertinisme au XVIe siècle, cit.
- REEVES, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, at Clarendon Press, 1969
- *How Original was Joachim of Fiore's Theology of History?*, Atti del 1° Congr. di Studi Gioachimiti, cit.
- REEVES, M., - HIRSCH REICH, B., *The Figure of Joachim of Fiore*, Oxford, at Clarendon Press, 1972
- REIDY, J., *Thomas Norton and the Ordinall of Alchemy*, Ambix, 6, 2, 1957
- REININK, G.J., *Pseudo-Methodius und die Legende vom Römischen Endkaiser*, The Use and Abuse of Eschatology, cit.
- *Ps. Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam*, Byzantine and Early Islamic Near East, cit.
- REITZENSTEIN, R., *Zur Geschichte der Alchemie und des Mystizismus*, N.K.G.W.G., Philologisch-Historische Klasse, 1919, Heft 1
- REITZENSTEIN, R. - SCHAENDER, H.H., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1926

- REKAYA, M., voce *Kārinides*, E.I., vol. 4°
- RELLA, F., *Il silenzio e le parole. Il pensiero nei tempi della crisi*, Milano, Feltrinelli, 1981
- *La battaglia della verità*, ivi, 1986
- *L'enigma della bellezza*, ivi, 1991
- *Il senso della natura, il senso del mondo*, Romanticismo. Il nuovo senso della natura, cit.
- REVAH, I.S., *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam*, R.H.R., 154, 1958
- *L'hérésie marrane dans l'Europe catholique du 15e au 18e siècle*, Hérésies et sociétés, cit.
- REX, F., *Zur Theorie der Naturprozesse in der früh-arabischen Wissenschaft*, Wiesbaden, Steiner, 1975
- REYMOND, P., *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden, E.J. Brill, 1958
- RICHARD, J., *Conclusions a C.F.*, 18, cit.
- *Les Saint Gilles et le comté de Tripoli*, ivi
- *The Relatio de Davide as a Source for Mongol History and the Legend of Priester John*, Priester John, the Mongols, etc., cit.
- RIES, J., *Les études gnostiques hier et aujourd'hui. Cours d'introduction au Gnosticisme et Manichéisme*, Centre d'Hist. des religions da Louvain la Neuve, 1982
- *Les études manichéens*, ivi, 1988
- RIGO, A., *Messalianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina*, O.C.P., 56, 1990
- RITTER, H., *Das Meer der Seele*, Leiden, E.J. Brill, 1978
- voce *Abū Yazid al Bistami*, E.I., vol. 1°
- ROBINSON, J.M., *Logoi Sophon. On the Gattung of Q*, Trajectories through Early Christianity, cit.
- *Kérygma e Gesù storico*, Trad. di G. Torti, Brescia, Paideia, 1977
- *From Cliff to Cairo*, Coll. Int. sur les textes de N.H., cit.
- *The Problem of History*, Mark and other Markan Studies, Philadelphia, Fortress Press, 1982
- *A New Quest of the Historical Jesus, and Other Essays*, ivi
- *The Nag Hammadi Library and the Study of the New Testament*, The New Testament and Gnosis, cit.
- *On Bridging the Gulf. From Q to the Gospel of Thomas (or vice versa)*, Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity, cit.
- ROCHLER, W., *Ordnungsbegriff und Gottesgedanke bei Thomas Müntzer*, Z.K.G., 85, cit.
- RODA, S., *Fuga nel privato e nostalgia del potere nel IV sec. d.C. Nuovi accenti di un'antica ideologia. Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, cit.
- *Nobiltà burocratica, aristocrazia senatoria, nobiltà provinciali*, Storia di Roma, 3, 1, cit.
- ROEMER, H., *Die Bābī-Behā'ī. Eine Studie zur Religionsgeschichte des Islams*, Potsdam, Verlag der Deutschen Orient-Mission, 1911
- ROMANELLO, M., *Introduzione a La stregoneria in Europa*, a cura della stessa, Bologna, Il Mulino, 1978
- ROMANO, D., *Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli Ebrei*, Atti del XIII Congr. Volta, cit.
- *La transmission des sciences arabes par des juifs en Languedoc*, C.F., 12, cit.
- ROMANO, G., *Studi sul paesaggio*, Torino, Einaudi, 1991
- RONCAGLIA, M.P., *Éléments Ébionites et Elkésaites dans le Coran. Notes et Hypothèses*, P.O.C., 1971
- RONCHEY, S., *Gli atti dei martiri tra politica e letteratura*, Storia di Roma, 3, 2, cit.
- ROQUEBERT, M., *Le Catharisme comme tradition dans la "Familia" languedocienne*, C.F., 20, cit.
- ROSE, E., *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1979
- ROSENTHAL, F., *Plotinus in Islam: the Power of Anonymity*, Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente, cit.
- ROSSI, P., *Le origini della pansofia e il lullismo del sec. XVII*, Umanesimo ed esoterismo, cit.
- *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1983
- ROTH, C., *A History of the Marranos*, Philadelphia, The Jewish Publ. Soc. of America, 1912
- *Histoire du peuple juif*, Paris, Éditions de la terre retrouvée, 1948
- ROTONDÒ, A., *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1974
- ROUCHE, M., *Autopsie de l'occident (début de Ve siècle)*, R. Fossier, Le Moyen Âge, vol. 1°, cit.
- RUDOLPH, H., *Einige Gesichtspunkte zum Thema "Paracelsus und Luther"*, S.B.P.F., 22, cit.
- RUDOLPH, K., *Die Mandäer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1°, 1960
- *Die Gnosis*, Leipzig, Koehler & Amelang, 1977
- *Antike Baptisten. Zu der Überlieferung über frühjüdische und-christliche Taufsekten*, S.S.A.W.L., 121, 4, 1981
- *Apokalyptic in der Diskussion*, Apocalypticism in the Medirreanean World, etc., cit.
- *"Gnosis" and "Gnosticism". The Problems of their Definition and their Relation to the Writings of the New Testament*, The New Testament and Gnosis, cit.
- RUDOLPH, U., *Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der Turba Philosophorum*, Oriens 32, 1990
- RUNCIMAN, S., *Storia delle crociate*, Trad. di E. Bianchi, A. Comba e F. Comba, Torino, Einaudi, 1966, 2 voll.

- RUNEBERG, A., *Whitches, Demons and Fertility Magic*, Soc. Scient. Fennica, Commentationes Hum. Litt., Helsingfors, 1947
- Runge in seiner Zeit, München, Prestel, 1977
- RUSCONI, A., *À la recherche des traces authentiques de Joachim de Flore dans la France méridionale*, C.F., 27, cit.
- RUSKA, J., *Griechische Planetendarstellung in arabischen Steinbüchern*, S.H.A.W., 10, 3, 1919
- *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, Winter, 1926
- *Die Alchemie des Avicenna*, Isis, 21, 1934
- RUSSELL, J.B., *Whitchcraft in the Middle Ages*, Ithaca & London, Cornell Un. Press, 1972
- SABBATUCCI, D. - MASSENZIO, M., *Sul rapporto Mythos-Logos nella cultura greca (I-II)*, Il mito greco, Roma, Atheneo & Bizzarri, 1977
- SACCARO-BATTISTI, G., *Hirsch Graetz: Gnosticismo ed antignosticismo alle origini della Cabala*, Atti del Congr. dell'Ass. Ital. per lo studio del Giudaismo, S. Miniato, 1983, Roma, Carucci, 1987
- SACCHI, P., *Storia del popolo giudaico*, Torino, S.E.I., 1976
- SADIGHI, G.H., *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'Hégire*, Paris, Les Presses Modernes, 1938
- SAFFREY, H.D., *L'état actuel des recherches sur le Liber de Causis comme source de la métaphysique au Moyen Âge*, Die Metaphysik im Mittelalter, M.M. 2, Berlin, W. de Gruyter, 1963
- SAGNARD, F.M.M., *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris, Vrin, 1947
- SAHAS, D.J., *John of Damascus on Islam. The "Heresy" of the Ismaelites*, Leiden, E.J. Brill, 1972
- SALLES, A., *La diatribe anti-paulinienne dans le "roman pseudoclémentin" et l'origine des "Kérygme de Pierre"*, R.B., 64, 1957
- ŠANJEK, F., *Les "chrétiens bosniaques" et le mouvement cathare au Moyen Âge*, R.H.R., 182, 1972
- *Le catharisme des "chrétiens bosniaques"*, ivi, 190, 1976
- *Dernières traces de catharisme dans les Balkanes*, C.F., 20, cit.
- *La notion de "Création" dans l'Église des chrétiens bosniens aux 14e - 15e siècles*, R.H.E., 93, 1998
- SANTI, F., *La vision de la fin des temps chez Arnalde de Villeneuve. Contenu théologique et expérience mystique*, C.F., 27, cit.
- SAXL, F., *Beiträge zur Geschichte der Planetendarstellung in Orient und Okzident*, Der Islam, 3, 1912
- SCARCIA, G., *Iblis in 'Attâr: il Demiurgo come spīa*, Conv. italo-iraniano sul poeta mistico Fariduddin 'Attâr, cit.
- *I tratti "neo-bābī" del Khomeinismo*, O.M., n.s. 1 (52), 1982
- SCARCIA AMORETTI, B., *A proposito del fenomeno Iran: questione nazionale, movimento islamico, marxismo*, ivi
- *Die historische Entwicklung der Sekten in Islam*, Sonderdruck aus Der Islam. Die religionen der Menschheit, Bd. 25, 3, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1990
- SCHAEDEER, H.H., *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen in ihre dichterische Gestaltung*, Z.M.D.G., 79, 1925
- SCHARF, J., *Zur Echtheitfrage der Manichäerbücher des Photius*, B.Z., 44, 1951
- SCHEDLER, P.M., *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, B.G.Ph.MA., 13, 1, Münster, Aschendorff, 1916
- SCHEIDWEILER, F., *Paulikianerprobleme, I-II*, B.Z., 43, 1950
- SCHENKE, H.M., *Die neutestamentliche Christologie und der gnostiker Erlöser*, Gnosis und neues Testament, cit.
- SCHIPPERGES, H., *Die Schule von Chartres unter dem Einfluß des Arabismus*, S.A., 40, 1956
- *Einflüsse arabischen Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhundert*, M.M. 1, cit.
- SCHLANGER, J., *La philosophie de Salomon ibn Gabirol*, Leiden, E.J. Brill, 1968
- SCLÖGL, R., *Aussätze zu einer Sozialgeschichte des Paracelsismus in 17. und 18. Jahrhundert*, Resultate und Desiderate in Paracelsus-Forschung, cit.
- SCHLÜSSLER-FIORENZA, E., *The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic. Some Reflection on Method, Apocalypticism in the Mediterranean World, etc.*, cit.
- SCHMID, H.D., *Nürnberg, Schwenckfeld und die Schwenckfelder*, Festgabe für E.W. Zeeden zum 60. Geburtstag, R.S.T., Supplementbd. 2, Münster, Aschendorff, 1976
- SCHMITHALS, W., *The Office of Apostle in Early Church*, Nashville and N. York, Abingdon Press, 1969
- *Die gnostischen Elemente im neuen Testament als hermeneutische Problem*, Gnosis und neues Testament, cit.
- *The Corpus Paulinum and Gnosis, The New Testament and Gnosis*, cit.
- SCHMITZ, H., *L'expérience mystique chez Jacob Boehme et son project philosophique*, Jacob Boehme et l'obscur lumière, etc., cit.
- SCHMITZ-VALCKENBERG, G., *Grundlehren katarischer Sekten des 13. Jahrhundert*, München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1971
- SCHOEDEL, W., *Philosophy and Retic in the Adversus Haereses of Irenaeus*, V.Ch., 13, 1959

- SCHOEPS, H.J., *Die Ursprung der Bösen und das Problem der Theodizee im pseudo-klementinischen Roman, Judéo-Christianisme, Recherches, etc.*, cit.
- SCHOLEM, G., *Le mouvement sabbataïste en Pologne*, R.H.R., 143-144, 1953-1954
- *Les origines de la Kabbale*, traduit par J. Löwenson, Paris, Aubier Montaigne, 1966
- *Jüdische Mystik in Westeuropa im 12. und 13. Jahrhundert*, M.M., 4, cit.
- *La métamorphose du messianisme hérétique des Sabbatiens en nihilisme religieux au 18e siècle*, Hérésies et sociétés, cit.
- *Les grands courants de la mystique juive*, Trad. de M.M. Davy, Paris, Payot, 1968
- *Jaldabaoth reconsidered*, Mél. d'Hist. des Rel. offerts à H.C. Puech, cit.
- *Le messianisme juif*, Préf., Trad., Notes et Bibl. par B. Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1974
- *La kabbale et sa symbolique*, traduit par J. Boesse, Paris, Payot (P.b.P.), 1975
- *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Trad. di M. Bertaggia, Genova, Marietti, 1976
- *Considérations sur l'histoire des débuts de la kabbale chrétienne*, Kabbalistes chrétiens, cit.
- *Du Frankisme au Jacobinisme*, Paris, Gallimard, 1981
- *La Cabala*, Trad. di M. Rambelli, Roma, Mediterranee, 1982
- *Sabbataï Tsevi. Le Messie mystique*, traduit par M.J. Jolivet et A. Nouss, Lagrasse, Verdier, 1983
- SCHULZE, W.A., *Friedrich Christoph Oetinger und die Kabbala*, Judaica, 4, 1948
- *Jacob Böhme und die Kabbala*, ivi, 11, 1955
- *Schelling und die Kabbala*, ivi, 13, 1957
- *Der Einfluss der Kabbala auf die cambridger platoniker Cudworth und More*, ivi, 23, 1967
- SCHWARTZ, H., *The End of the Beginning. Millenarian Studies 1969-1975*, R.St.R., 2, 3, 1976
- SCHWARTZ, J., *Chiliasmus als christliche Utopie*, Bohemia sacra, cit.
- SCHWEIZER, A., *The Quest of Historical Jesus*, With a New Introduction by J. Robinson, N. York, Mac Millan Co., 1968
- SCIBONI GIUFFRÉ, C., *Il tema dell'insufficienza del Creatore in alcune testimonianze della cosmogonia iranica*, Studi in onore di A. Attisani, cit.
- Science (La) arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, par A. Mieli, Leiden, E.J. Brill, 1938
- SCRIBNER, B., *Wie wird man Außenseiter? Ein- und Ausgrenzung im frühneuzeitlichen Deutschland*, Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit, cit.
- SCROGGS, R., *The Sociological Interpretation of the New Testament: the Present State of Research*, N.T.S., 26, 1980
- SECRET, F., *L'herméneutique de Guillaume Postel*, Umanesimo ed Ermeneutica, cit.
- *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964
- *Le Zohar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris-La Haye, Mouton, 1964
- *Un cheval de Troie dans l'église du Christ: la kabbale chrétienne*, Aspects du Libertinisme au XVIe siècle, cit.
- *Palingenesis, Alchemy and Metempsychosis in Renaissance Medicine*, Ambix, 26, 2, 1979
- *Vie et caractère de Guillaume Postel*, Milano, Arché - Paris, Les Belles Lettres, 1987
- SED, N., *Le Mëmar Samaritain, le Sêpher Yesirâ, et les trente-deux sentiers de la sagesse*, R.H.R., 170, 1966
- SED RAJNA, G., *L'influence de Jean Scot sur la doctrine du kabbaliste Azriel de Gérone*, Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie, cit.
- SEDLMAYR, H., *La rivoluzione dell'arte moderna*, Trad. di M. Doria, Milano, Garzanti, 1958
- *Perdita del centro*, Trad. di M. Guarducci, Torino, Borla, 1967
- SEEBASS, G., *Bauernkrieg und Taufertum in Franken*, Z.K.G., 85, cit.
- *Artikelbrief, Bundesordnung und Verfassungsentwurf. Studien zu drei zentralen Dokumenten des südwestdeutschen Bauernkrieges*, A.H.A.W., 1988
- *Der Prozeß gegen den Täuferführer Hans Hut in Augsburg 1527*, W.F., 51, cit.
- SEGAL, R.A., *The Poimandres as a Myth. Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, Berlin-N. York-Amsterdam, Mouton-W. de Gruyter, 1986
- SEGELBERG, E., *Prayer among the Gnostics?*, 7th Int. Conf. on Patristic Studies, cit.
- SÉGUENNY, A., *Sources du spiritualisme d'après la "Chronica" de Sebastian Franck*, Les dissidents du XVIe siècle, etc. cit.
- *Le spiritualisme de Sebastian Franck: ses rapports avec la mystique, le luthéranisme et l'humanisme*, W.F., 56, cit.
- SEIBT, F., *Johannes Hus und der Abzug der deutschen aus Prag 1409*, A.K.G., 39, 1957
- *Die Hussitenzeit als Kulturepoche*, H.Z., 195, 1962
- *Communitas primogenita*, H.J., 81, 1962
- *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*, A.K.G., Beiheft 8, 1965
- *Utopie im Mittelalter*, H.Z., 208, 1969
- SERENI, E., *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari, Laterza U.L., 1987, 3ª
- SERRAO, F., *Il modello di costituzione. Forme giuridiche, caratteri politici, aspetti economico-sociali*, Storia di Roma, 2, 2, cit.

- SEZGIN, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Voll. 4° e 7°, Leiden, E.J. Brill, 1971 e 1979
- SFAMENI GASPARRO, G., *Il mito bogomilo dei due figli di Dio*, Studi in onore di A. Attisani, cit.
- *Sur l'histoire des influences du Gnosticisme*, Gnosis, Festschrift für Hans Jonas, hrsg. von B. Aland, Göttingen, 1978
- *Restaurazione dell'immagine del celeste, etc., nella prospettiva origeniana della doppia creazione*, Arché e Têlos, cit.
- *Enkrateia e antropologia*, Roma, Ist. Patr. Augustinianum, 1984
- *Origene. Studi di antropologia e storia della religione*, Roma, Atheneo, 1984
- *Tradizione e nuova creazione religiosa nel Manicheismo: il syzygos e la missione profetica di Mani*, Codex Manichæus Coloniensis, Atti del 2° Simp. Int., cit.
- SHAHAR, S., *De quelques aspects de la femme dans la pensée et la communauté religieuses au XIIe et XIIIe siècles*, R.H.R., 185, cit.
- *Le catharisme et le début de la cabale*, A.E.S.C., 29, 1974
- *Écrits cathares et commentaire d'Abraham Aboulafia sur le "Livre de la Création": images et idées communes*, C.F., 12, cit.
- SHAKI, M., *The Cosmogonical Teachings of Mazdak*, A.I., 11, vol. 2°, 1985
- SHEPPARD, H.J., *Gnosticism and Alchemy*, Ambix, 6, 2, 1957
- *Egg Symbolism in Alchemy*, ivi, 6, 3, 1958
- *The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy*, ivi, 7, 1, 1959
- *A Survey of Alchemical and Hermetic Symbolism*, ivi, 8, 1, 1960
- *The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: a Study in Origins*, ivi, 10, 2, 1962
- *The Origin of the Gnostic-Alchemical Relationship*, Scientia, 56, 1962
- *Alchemy: Origin or Origins?*, Ambix, 17, 2, 1970
- *European Alchemy in the Context of a Universal Definition*, W.F., 32, cit.
- SHERLOCK, T., *The Chemical Work of Paracelsus*, Ambix, 3, 1-2, 1948
- SILVERSTEIN, T., *How arabic Science reached the West in the Earlier Twelfth Century*, R.A.N.L., s. VIII, vol. XXVII, 1972
- SILVESTRINI, M., *Il potere imperiale da Severo Alessandro ad Aureliano*, Storia di Roma, 3, 1, cit.
- SIMON, M., *Greek Hairesis to Christian Heresy*, Early Christian Literature and the Classic Intellectual Tradition, cit.
- SIMONCELLI, P., *La lingua di Adamo. Guillaume Postel tra accademici e fuorusciti fiorentini*, Firenze, Olschki, 1984
- SIMONETTI, M., *Note di cristologia pneumatica*, Augustinianum 12, 1972
- *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio*, Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica, Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata, S. Pietrabbidj, Brugge, 1975, 's Gravenhage, Nyhoff, vol. 1°
- *Sabellio e il Sabellianesimo*, S.S.R., 4, 1980
- *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma, Borla, 1990 (ristampa)
- *Alcune riflessioni sul rapporto tra Gnosticismo e Cristianesimo*, Ve.Ch., 28, 1991
- *Una nuova proposta su Ippolito*, Augustinianum, 26, 1996
- SINISCALCO, P., *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Bari, Laterza, 1987
- SIRAT, C., *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive au Moyen Âge*, Études sur le Judaïsme médiéval, dirigées par G. Vajda, T. 1er, Leiden, E.J. Brill, 1969
- ŠMAHEL, F., *The Hussite Critique of the Clergy's Civil Dominion*, Anticlericalism in Late Medieval & Early Modern Europe, cit.
- SMITH, J.Z., *The Social Description of Early Christianity*, R.St.R., 1, 1975
- SMITH, M., *The History of the Term Gnostikós*, The Rediscovery of Gnosticism, vol. 2°, cit.
- SMITH, P.H., *Alchemy as a Language of Mediation at the Habsburg Court*, Isis, 85, 1994
- SÖDERBERG, H., *La religion des Cathares. Étude sur le Gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen Âge*, Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1949
- SOLOVIEV, A.V., *La doctrine de l'Église de Bosnie*, A.B.B.L., 34, 1948
- *Le Bogomilisme et l'histoire*, C.E.C., 118, 1988
- SORDI, M., *Il Cristianesimo e Roma*, Ist. di Studi Romani, Storia di Roma, vol. 19°, Bologna, Cappelli, 1965
- *The Christians and the Roman Empire*, London & Sidney, Croom Helm, 1983
- SORLIN, I., *Les recherches soviétiques sur l'histoire byzantine de 1945 à 1962*, T.M., 2, cit.
- SOURDEL, D., voce *Bābak*, E.I., vol. 1°
- SPITZ, L.W., *Reuchlin's Philosophy: Pythagoras and the Cabala for Christ*, A.R.G., 47, 1956
- SPULER, B., *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, Steiner, 1952
- *Die westsyrische (monophysitische-jakobitische) Kirche*, H.O., 1. Abt., 8. Bd., 2. Abschn., cit.
- *Die nestorianische Kirche*, ivi
- STAATS, R., voce *Messalianer*, Th.R.E., vol. 22°

- STADLER, M., *Unendliche Schöpfung als Genesis von Bewußtseins. Überlieferungen zu Geistphilosophie Giordano Brunos*, Ph.J., 93, 1986
- STADLER, U., *Hardenbergs "poetische Theorie der Fernröhre". Der Synkretismus von Philosophie und Poesie, Natur- und Geisteswissenschaften und seine Konsequenzen für eine Hermeneutik bei Novalis, Die Aktualität der Frühromantik*, cit.
- STAPLETON, H.E., *The Antiquity of Alchemy*, Ambix, 5, 1-2, 1953
- STAPLETON, H.E. - AZO, R.F. - HIDAYAT HUSAIN, M., *Chemistry in 'Iraq and Persia in the Tenth Century A.D.*, ivi, VIII, 6, 1927
- STARR, J., *An Eastern Christian Sect: the Athinganoi*, H.Th.R., 29, 1936
- STAVENHAGEN, L., *The Original Text of the Latin Morienus*, Ambix, 17, 1, 1970
- STEEL, G.C., *The Changing Self. A Study in the Soul in Late Platonism: Iamblicus, Damascius and Priscianus*, K.A.B.L., 78, 1985
- *La création de l'univers dans l'homme selon Jean Scot Érigène, L'homme et son univers au Moyen Âge*, vol. 1°, cit.
- STELLA, A., *Dall'anabattismo al socinianismo nel Cinquecento veneto*, Padova, Liviana, 1967
- *Anabattismo e antitrinitarismo*, ivi, 1969
- STEPHANOV, P.E., *Jean Italos philosophe et humaniste*, O.C.A., 134, 1949
- STERN, S.M., *The Succession of the Fulimid Imâm al Amir, etc., and the Rise of Tayyibi Ismailism*, Oriens, 4, 1951
- *Ismâ'îlis and Qarmatians, L'élaboration de l'Islam*, cit.
- *The Early Ismâ'îli Missionaries in North-West Persia and in Khurâsân and in Transoxiana*, B.S.O.A.S., 23, 1960
- *Ibn Hasadây's Neoplatonist. A Neoplatonist Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Larger Version of the Theology of Aristotle*, Oriens, 13-14, 1961
- *Ibn Masarra Follower of pseudo-Empedokles - an Illusion*, Actas do IV Congr. de Estudos árabicos e islâmicos, Coimbra/Lisboa, 1968, Leiden, E.J. Brill, 1971
- voce *Abdan*, E.I., vol. 1°
- STIASNY, H.H.T., *Die strafliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichstadt Köln 1529 bis 1618*, R.S.T., 88, 1962
- STOEFFLER, F.E., *German Pietism during the Eighteenth Century*, Leiden, E.J. Brill, 1973
- STONE, M.E., *The Apocryphal Literature in the Armenian Tradition*, I.A.S.H., Proceed., vol. 4, n° 4, Jerusalem, 1969
- *Report on Seth Traditions in the Armenian Adam Books, The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 2°, cit.
- *The Armenian Apocryphal Literature. Translation and Creation*, II Caucaso, cerniera fra due culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI), 43ª Sett. C.I.S.A.M., 1995, Spoleto, 1996, vol. 2°
- STRACK, F., *Im Schatten der Neugier. Christliche Tradition und kritische Philosophie im Werk Friedrich von Hardenberg*, Tübingen, Niemeyer, 1982
- STRECKER, G., *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, T.U., 70, Berlin, Akademie, 1958, 2. Erw. Aufl., 1981
- *Das Problem des Judenchristentum*, in Bauer, W., *Rechtgläubigkeit etc.*, cit., 2. Aufl., 1964
- STROTHMANN, R., *Shiiten und Charidschiten*, H.O., 1. Abt., 8. Bd., 2. Abschn., cit.
- STROUMSA, G.A., *Another Seed: Studies in the Gnostic Mythology*, Leiden, E.J. Brill, 1981
- *Ascèse et Gnose. Aux origines de la spiritualité monastique*, R.Th., 4, 1981
- *Mythos und Erinnerung: Jüdische Dimension der gnostischen Revolte gegen die Zeit*, Judaica, 44, 1988
- SVORONOS, N., *Remarques sur les structures économiques de l'Empire Byzantin au XIe siècle*, T.M., 6, cit.
- SZULAKOWSKA, U., *The Tree of Aristotle: Images of the Philosophers' Stone and their Transference in Alchemy from the Fifteenth to the Twentieth Century*, Ambix, 33, 2-3, 1986
- SZYDLO, Z., *The Alchemy of Michael Sendivogius: his Central Nitre Theory*, ivi, 40, 3, 1993
- TARDIEU, M., *La Gnose valentinienne et les Oracles Chaldaïques*, The Rediscovery of Gnosticism, vol. 1°, cit.
- *Il Manicheismo* (Pref. e Bibl. di G. Sfameni Gasparro), Cosenza, Marra, 1988
- TARDIEU, M. - DUBOIS, J.D., *Introduction à la littérature gnostique*, I, Paris, Cerf, 1986
- TAVIANI, H., *Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XIe siècle*, A.E.S.C., 29, cit.
- TAYLOR, R.C., *The Kalâm fi mahd al khair (Liber de causis) in the Islamic Philosophical Milieu*, W.I.S.T., 11, cit.
- TAYLOR, S., *The Origins of Greek Alchemy*, Ambix, 1, 1, 1937
- TENENTI, A., *Milieu XVIe et début XVIIe siècle. Libertinisme et hérésie*, A.E.S.C., 18, 1963
- TER MKRTTSCHIAN, *Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreich*, Leipzig, Hinrichs, 1893
- TESTA, E., *Il simbolismo dei Giudeo-cristiani*, Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1961
- THEISEN, W., *John Danstin: the Alchemist as a co-Creator*, Ambix, 38, 2, 1991
- THEISEN, G., *The Social Setting of the Pauline Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1982
- *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 2. Erw. Aufl., Tübingen, J.C. Mohr (Paul Siebeck), 1983

- THELOE, H., *Die Ketzerverfolgungen im 11. und 12. Jahrhundert*, A.M.N.G., 48, 1913
- THORNDIKE, L., *Alchemy during the First Half of Sixteenth Century*, Ambix, 2, 1, 1938
- *A History of Magic and Experimental Science*, N. York, The Mc Millan Co. - Columbia Un. Press, 1923-1958, 8 voll.
- *De lapidibus*, Ambix, 8, 1, 1960
- THOUZELLIER, C., *La Bible des Cathares languedociens et son usage dans la controverse au début du XIIIe siècle*, C.F., 3, cit.
- *Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale*, Hérésies et sociétés, cit.
- *Les Cathares languedociens et le "Nihil"* (Jean, 1, 3), A.E.S.C., 24, 1969
- *Hérésie et hérétiques*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1969
- THÜMMEL, H.G., voce *Bilder*, Th.R.E., vol. 6°
- TIDBALL, D., *An Introduction to the Sociology of the New Testament*, Exeter, The Paternoster Press, 1983
- TILLIETTE, G., *Attualità di Schelling*, Trad. di N. De Santis, Milano, Mursia, 1972
- TOCCO, F., *Guglielma boema e i Guglielmiti*, M.A.N.L., s. V, vol. VIII, 1901
- TÖPFER, B., *Il regno futuro della libertà*, Trad. di S. Sorrentino, Genova, Marietti, 1992
- TRAEGER, J., *Philipp Otto Runge und sein Werk. Monographie und Kritischer Katalog*, München, Prestel, 1975
- *Philipp Otto Runge und Caspar David Friedrich*, Runge Fragen und Antworten, cit.
- TRENCH-ODENA, J., *Les "Alexandrini" ou la désobéissance aux embargos conciliaires ou pontificaux contre les Musulmans*, C.F., 18, cit.
- TREVETT, C., *Apocalypse, Ignatius, Montanism: seeking the Seeds*, V.Ch., 43, cit.
- TROUILLARD, J., *L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin*, R.H.R., 143, 1953
- *Théologie négative et psychogonie chez Proclus*, Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente, cit.
- *Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne*, Néoplatonisme, Mém. offerts à J. Trouillard, Cahiers de Fontenay 19-20-21-22, 1981
- TSCHUDI, R., voce *Bektāshīyya*, E.I., vol. 1°
- TUCKER, W.F., *Rebels and Gnostics: al Muğīra and the Muğīriyya*, Arabica, 22, 1975
- TURCAN, R., *Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales. À propos d'un livre récent*, R.H.R., 181, cit.
- TURDEANU, E., *Les apocryphes slaves et roumaines: leur apport à la connaissance des apocryphes grecs*, Atti dell'8° Congr. Int. di Studi Bizantini, Palermo, 1951
- ULLMANN, M., *Kleopatra in einer arabischen alchemistischen disputation*, W.Z.K.M., 64, 1972
- *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, H.O., Ergänzungbd. VI, Leiden, E.J. Brill, 1972
- voce *al-Kīmiyyā*, E.I., vol. 5°
- UNTERSTEINER, M., *Fisiologia del mito*, Milano, Bocca, 1946
- *I Sofisti*, Torino, Einaudi, 1949
- VAHMAN, F., *A Beautiful Girl*, A.I., 25, cit.
- VAILLAT, C., *Le culte des sources dans la Gaule antique*, Paris, Leroux, 1932
- VAJDA, G., *Les zindīqs en pays d'Islam au début de la période Abbaside*, R.S.O., 17, 1938
- *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1947
- *Melchisédec dans la mythologie ismaélienne*, Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique, London, V.R., 1986
- *La philosophie et la théologie de Joseph ibn Ḥaddiq*, A.H.D.L.M.A., 17, cit.
- *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif (1947-1953)*, R.H.R., 147, 1955
- *Un chapitre de l'histoire du conflit entre la kabbale et la philosophie. La polémique anti-intellectualiste de Joseph ben Shalom Ashkenazi de Catalogne*, A.H.D.L.M.A., 23, 1956
- *Recherches sur la synthèse philosophico-kabbalistique de Samuel ibn Motot*, ivi, 27, 1960
- *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, Paris-La Haye, Mouton, 1962
- *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif, II (1954-1962)*, R.H.R., 164-165, 1963-1964
- *Le témoignage d'al Mâturidī sur la doctrine des Manichéens, des Daysânites et des Marcionites*, Études de théologie, etc., cit.
- *De quelques vestiges du néoplatonisme dans la kabbale archaïque et la mystique juive franco-germanique*, Le néoplatonisme, Coll. Int. du C.N.R.S., Royaumont, 1969, Paris, C.N.R.S., 1971
- *La philosophie juive au Moyen Âge et sa fonction dans la civilisation occidentale*, Atti XIII Conv. Volta, cit.
- *Recensione ai voll. 1-2 di: H. Corbin, En Islam iranien*, R.H.R., 182, cit.
- voce *Idrīs*, E.I., vol. 3°
- VAN DEN BROECK, R., *The Authentikos Logos: a New Document on Christian Platonism*, V.Ch., 33, cit.
- *The Present State of Gnostic Studies*, ivi, 37, 1983
- VAN DÜLMEN, R., *Histoire des années de jeunesse de Joh. Valentin Andreäe*, R.H.R., 184, cit.

- *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, Überarbeitete Neuausgabe, Frankfurt, Fischer, 1987
- VAN ESS, J., *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit. Der Kalif al Hâkim (386-411 H)*, A.H.A.W., 1977
- *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschira*, Bd. 1, N. York-Berlin, W. de Gruyter, 1991
- VAN VLOTEN, G., *Geister und Zauber bei den alten Arabern*, W.Z.K.M., 7-8, 1893-1894
- VANNESTE, J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Dénis l'Aéropagite*, Tournay, Desclée De Brower, 1959
- VARGA, L., *Les Cathares sont-ils des Néomanichéens ou des Néognostiques?*, R.H.R., 120, 1939
- VASOLI, C., *Introduzione a: Magia e Scienza nella civiltà umanistica*, Bologna, Il Mulino, 1976
- *L'estetica fra Quattrocento e Cinquecento*, M. Dufrenne - D. Formaggio, Trattato di Estetica, Vol. 1°, cit.
- VAUCHEZ, A., *Une normalisation sévère*, R. Fossier, Le Moyen Âge, vol. 2°, cit.
- *Conclusions a C.F.*, 27, cit.
- VECCIA VAGLIERI, L., voce *Fâtima*, E.I., vol. 2°
- voce *al Hasan ben 'Alî*, ivi, vol. 3°
- voce *al Husain ben 'Alî*, ivi
- voce *Ibrahim ben 'Abd Allâh*, ivi
- Vedere l'invisibile: Nicea e lo statuto dell'Immagine*, a cura di L. Russo, Palermo, Æsthetica, 1997
- VERBEKE, G., *L'homme et son univers: de l'antiquité classique au Moyen Âge*, L'homme et son univers au Moyen Âge, vol. 1°, cit.
- VERCELLONE, F., *L'altro sublime: note sull'ontologia del primo romanticismo tedesco*, Romanticismo e modernità, cit.
- VERLINDEN, C., *Les esclaves musulmans du Midi de la France*, C.F., 18, cit.
- VERRA, V., *Mito, rivelazione e filosofia in J.G. Herder e il suo tempo*, Milano, Marzorati, 1966
- VETO, M., *Le mal selon Boehme*, Jacob Boehme et l'obscur lumière, etc., cit.
- VIANO, C.A., *Retorica, magia e natura in Platone*, R.F., 56, 1965
- VIATTE, A., *Les sources occultes du Romantisme*, Paris, Champion, 1979, 2 voll.
- VICAIRE, M.H., *Les Cathares albigeois vus par les polémistes*, C.F., 3, cit.
- VIEILLARD BARON, J.L., *Le problème du dualisme dans la pensée de Jacob Boehme*, Jacob Boehme et l'obscur lumière, etc. cit.
- *L'art et l'absolu: Schelling, Hegel et Hölderlin*, R.S.Ph.Th., 80, 1996
- VIEILLARD BARON, M., *Hétérodoxie et esotérisme chez J. Böhme*, Aspects du Libertinisme au XVIIe siècle, cit.
- VIOLANTE, C., *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, I.S.I.M.E., Studi Storici, Fasc. 11-13, s.i.d.
- *Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du 11e au 13e siècle*, Hérésies et sociétés, cit.
- *Riflessioni sulla povertà nel sec. XI*, I.S.I.M.E., Studi Storici, Fasc. 83-92, cit.
- *La povertà nelle eresie del sec. XI in Occidente*, Studi sulla cristianità medievale, Milano, Vita e Pensiero, 1972
- *La società milanese nell'età comunale*, Bari, Laterza, 1974
- *La signoria rurale nel secolo X*, 38ª Sett. C.I.S.A.M., cit.
- VOGLER, G., *Ernst Bloch und Thomas Müntzer. Historie und Gegenwart in der Müntzer-Interpretation eines Philosophen*, Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit, cit.
- VOLLMANN, P.B., *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos der Grossen*, EOS Verlag der Erabtei St. Ottilien, 1965
- VOLTERRA, E., *La costituzione di Diocleziano e Massimiano contro i Manichei*, La Persia e il mondo greco-romano, cit.
- VON FRANZ, M.L., *The Idea of the Macro-and Microcosmos in the Light of Jungian Psychology*, Ambix, 13, 1, 1965
- VON HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2°, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1909
- *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, Hinrichs, 1924
- *Die Mission und Ausbreitung des Christentums under ersten drei Jahrhunderten*, ivi, 1924, 2 voll.
- VON LILIENFELD, voce *Mönchtum II*, Th.R.E., vol. 23°
- VON LIPPIMANN, E.O., *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, 1-2, Berlin, Springer, 1919 e 1931
- *Some Remarks on Hermes and Hermetica*, Ambix, 2, 1, 1938
- VÖÖBUS, A., *Early Versions of the New Testament. Manuscript Studies*, P.E.Th.S.E., 6, 1954
- *A History of Asceticism in Syrian Orient*, C.S.C.O., 184 e 197, Subs. T. 14 e 17, Louvain Peeters, 1958 e 1960
- VORBURGER, M., *Die Auseinandersetzung Johann Fabris mit Caspar Schwenckfeld*, Les dissidents du XVIe siècle, etc., cit.

- WAIBLINGER, W., *Friedrich Hölderlins Leben, Dichtung, Wahnsinn*, Nachwort: Pierre Bertaux, Wurlingen, Schwäbische Verlagsgesellschaft, 1982
- *Hölderlin (Vita, Poesia, Follia)*, con un'Appendice di documenti e testimonianze del periodo 1802-1843, a cura di R. Ruschi, Trad. di D. Mealli, Milano, SE, 1986
- WAITE, G.K., *From Apocalyptic Crusaders to Anabaptist Terrorists: Anabaptist Radicalism after Münster*, A.R.G., 80, 1989
- WALKER, D.P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, The Warburg Inst. - Un. of London, Studies, 22, 1958
- WALLMANN, J., *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970
- WALTON, M.T., *John Dee's Monas Hieroglyphica: Geometrical Cabala*, Ambix, 23, 2, 1976
- WALTZING, J.P., *Le crime rituel reproché aux Chrétiens du II siècle*, A.B.B.L., 11, 1925
- WALZER, R., *Arabische Übersetzungen aus den Griechischen*, M.M., 1, cit.
- WAPPLER, P., *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*, R.S.T., 13-14, Münster, Aschendorff, 1910
- WASSERSTEIN, D., *Eldad ha-Dani and Priester John*, Priester John, the Mongols, etc., cit.
- WATT, W.M., *Shi'ism under the Umayyads*, J.R.A.S., 1960
- *The political Attitude of the Mu'tazilah*, ivi, 1962
- *The Rāfidites: a Preliminary Study*, Oriens, 16, 1963
- WEAVER, J.D., *Hubmaier versus Hut on the Work of Christ. The Fifth Nicolsburg Article*, A.R.G., 82, 1991
- WEBER, B., voce *Piétisme*, D.S., vol. 12°
- WEBSTER, C., *Magia e scienza da Paracelso a Newton*, Trad. di P. Corsi, Bologna, Il Mulino, 1984
- WEHR, G., *Jakob Boehme mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rowohlt, 1998, 7ª
- WEIGELT, H., *Spiritualistische Tradition und Protestantismus. Das Schwenckfeldertum in Schlesien*, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1973
- *Valentin Krautwald: der führende Theologe des frühen Schwenckfeldertums*, Les dissidents du XVIe siècle, etc., cit.
- *Sebastian Franck und die luterische Reformation. Die Reformation im Spiegel des Werkes Sebastian Francks*, W.F., 56, cit.
- WEIMANN, K.H., *Paracelsus und die Baseler Thomas-Morus-Kreis*, S.B.P.F., 3, 1961
- WELLHAUSEN, J., *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, Reiner, 1897
- *The Religio-Political Factions in Early Islam*, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Co., 1975
- WELLNHOFER, M., *Die thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos Timótheos hē peritōn dāimonon*, B.Z., 30, 1929-1930
- WENSINCK, A.J., voce *al Khadir*, E.I., vol. 4°
- WENSINCK, A.J. - PELLAT, C.H., voce *Kunya*, ivi, vol. 5°
- WERNER, E., *Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Zeliivský und den linken Taboristen*, S.D.A.W.B., 1967, 10
- WEST, M.L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, at the Clarendon Press, 1971
- WHICKHAM, C., *European Forests in the Early Middle Ages: Landscape and Land Clearance*, 37ª Sett. C.I.S.A.M., cit.
- WHITE, L.M., *Adolph Harnack and the "Expansion" of Early Christianity. A Reappraisal of Social History*, S.C., 5, 2, 1985-1986
- WHITTAKER, J., *Christianity and Morality in the Roman Empire*, V.Ch., 33, cit.
- WHITTAKER, M., *Tatian's Educational Background*, S.P., XIII, cit.
- WICKHAM, L., *The "Liber Graduum" revisited*, 6° Sym. Syr., 1992, O.C.A., 247, 1994
- voce *Nestorius*, Th.R.E., vol. 24°
- WIDENGREN, G., *The Great Vohu Mana and the Apostle of God. Studies on Iranian and Mandaean Religion*, Uppsala-Leipzig, Lundquistska-Harrassowitz, 1945
- *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, ivi-ivi, 1946
- *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, ivi-ivi, 1950
- *Muhammad, the Apostle of God and His Ascension*, Uppsala Un. Acta, Uppsala-Wiesbaden, Lundquistska-Harrassowitz, 1955
- *Die Mandäer*, H.O., I. Abt., 8. Bd., 2 Abschn., cit.
- *Die Religionen Irans*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965
- *The Gnostic Technical Language in the Rasā'il Ihwān as Safā'*, Actas do IV Congr. de Estudos árabicos e islâmicos, cit.
- *Sources of Parthian and Sasanian History*, C.H.I., 3, 2, cit.
- WILD, G., *Bogomilen und Katharer in ihrer Symbolik*, Wiesbaden, Steiner, 1970
- WILKINSON, R.S., *The Problem of Identity of Eirenaeus Philaletes*, Ambix, 12, 1, 1964
- WILL, E. - MOSSÉ, C. - GOUKOWSKY, P., *Le monde grec et l'Orient*, vol. 2°, Paris, P.U.F., 1975
- WILLIAMS, G.H., *The Radical Reformation*, Philadelphia, The Westminster Press, 1962

- *Popularized German Mysticism as a Factor in the Rise of Anabaptist Communism*, *Glaube, Geist, Geschichte*, cit.
- WILLIAMS, M.A., *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, Leiden, E.J. Brill, 1985
- WIND, E., *Misteri pagani del Rinascimento*, Trad. di P. Bertolucci, Milano, Adelphi, 1971
- WISSE, F., *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, *Gnosis, Festschrift für Hans Jonas*, cit.
- *Prolegomena to the Study of the New Testament and Gnosis*, *The New Testament and Gnosis*, cit.
- *The Use of Early Christian Literature for Inner Diversity and Conflict*, *N.H. Gnosticism and Early Christianity*, cit.
- WISWIDEL, W., *Zum "Problem inneres und äußeres Wort" bei den Täufern des 16. Jahrhunderts*, *A.R.G.*, 46, 1955
- WITAKOWSKY, W., *The Idea of Septimana mundi and the Millenarian Typology of the Creation Week in Syrian Tradition*, *O.C.A.*, 236
- WOHLMAN, A., *La matière et le péché de l'homme, L'homme et son univers au Moyen Âge*, vol. 1°, cit.
- WOLFF, P., *Storia e cultura del Medioevo dal secolo IX al secolo XII*, Bari, Laterza U.L., 1969
- WOLFSON, E.R., *Light through Darkness: the Ideal of the Human Perfection in the Zohar*, *H.Th.R.*, 81, 1988
- WOLFSON, H.A., *The Internal Senses*, ivi, 28, 1935
- WOLGAST, E., *Herrschaftsorganisation und Herrschaftskrisen im Täuferreich von Münster*, *A.R.G.*, 67, 1976
- *Die Obrigkeits- und Widerstandlehre Thomas Müntzers*, *Der Theologe Thomas Müntzer*, cit.
- WOLGAST, S., *Zur Wirkungsgeschichte des Paracelsus im 16. und 17. Jahrhundert*, *S.A.*, Beihefte 31, cit.
- WORMS, M., *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimūn)*, *B.G.Ph.M.A.*, 3, 4, 1900
- YAMAUCHI, E.M., *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, London, Tyndale Press, 1973
- YARSHATER, H., *Iran National History*, *C.H.I.*, 3, 1, cit.
- *Mazdakism*, ivi, 3, 2, cit.
- YATES, F., *The Art of Raymond Lull*, *J.W.C.I.*, 17, 1954
- *Ramon Lull and John Scotus Erigena*, ivi, 23, 1960
- *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, trad. di R. Pecchioli, Bari, Laterza, 1969
- *L'arte della memoria*, Trad. di A. Biondi, Torino, Einaudi, 1972
- *L'illuminismo dei Rosa Croce*, Trad. di M. Rovero, ivi, 1976
- YODER, J.H., *"Anabaptists and the Sword" revisited: Systematic Historiography and Undogmatic Non-resistants*, *Z.K.G.*, 85, cit.
- YUZHASHIAN, K., *De l'origine du nom "Pauliciens"*, *R.E.A.*, n.s., 9, 1972
- ZAEHNER, R.C., *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, at the Clarendon Press, 1955
- *Postscript to Zurvan*, *B.S.O.A.S.*, 17, 1955
- ZAGANELLI, G., *Le lettere di Prete Gianni*, *Forschungen im Mittelalter*, Int. Kongr. der M.G.H., 1986, Teil V, Hannover, Hahn, 1988
- ZAMBELLI, P., *Intorno a possibili fonti di Lullo e ad alcuni sviluppi della sua combinatoria nella trattatistica astrologico-magica dei secoli XII-XVI*, *La filosofia della natura nel Medioevo*, cit.
- *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, *Rinascimento*, 8, 1968
- *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, *J.W.C.I.*, 39, 1976
- *L'immaginazione e il suo potere. Da Al-Kindī, Al-Fārābī e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento*, *M.M.*, 17, Berlin, W. de Gruyter, 1985
- *Teorie su Astrologia, Magia, Alchimia (1348-1586) nelle interpretazioni recenti*, *Rinascimento*, 27, 1987
- *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, Marsilio, 1995
- *L'ambigua natura della magia*, ivi, 1996, 2ª
- ZANKER, P., *Augusto e il potere delle immagini*, Torino, Einaudi, 1989
- *Immagini e valori collettivi*, *Storia di Roma*, 2, 2, cit.
- ZELLER, W., *Meister Eckhart bei Valentin Weigel*, *Z.K.G.*, 57, 1938
- *Die Schriften Valentin Weigel*, *H.S.*, Heft 370, Berlin, Ebering, 1940
- *Valentin Weigel und die Augsbургische Konfession. Zu einem neuen Weigel-Autograph*, *Z.R.GG.*, 11, 1959
- *Naturmystik und spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel*, *Epochen der Naturmystik*, cit.
- ZETTENBERG, J.P., *Hermetic Geocentricity: John Dee's Celestial Egg*, *Isis*, 70, 1979
- ZETTERSTEIN, K.V., voce 'Abd Allāh b. Mu'awiyya, *E.I.*, vol. 1°
- ZIKA, C., *Reuchlin's De Verbo Mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century*, *J.W.C.I.*, 39, cit.
- ZIMMERMANN, F.W., *The Origins of the so-called Theology of Aristotle. Pseudo Aristotle in the Middle Ages*, cit.
- ZIMMERMANN, R.E., *The Structure of Mythos: Cultural Stability of Alchemy*, *Ambix*, 31, 3, 1984
- ZONS, R., *"Das Schön soll sein"*, *Die Aktualität der Frühromantik*, cit.

ADDENDA

Al momento di licenziare il testo abbiamo avuto occasione consultare i seguenti studi che ci è sembrato utile e pertinente segnalare in addenda alla Bibliografia:

‘ATHAMINA, K., *The pre-islamic Roots of the Early Muslim Caliphate: the Emergence of Abû Bakr*, Der Islam, 76, 1999

Sottolinea la sopravvalutazione del ruolo di ‘Alî in epoca abbaside; al momento della morte del Profeta la norma vigente per la successione non consisteva né nel principio ereditario, né in quello democratico; valeva il concetto della figura preminente al momento, uso risalente allo stadio tribale pre-islamico.

CAPEZZONE, L., *Ġābir ibn Hayyân nella città cortese. Materiali eterodossi per una storia del pensiero della scienza nell’Islam medievale*, R.S.O., 71, 1997

Sottolinea il carattere composito del *corpus* djābiriano, che risale in parte all’VIII secolo ma è poi andato evolvendo con successivi arricchimenti sino al X.

HANIG, R., *Tatian and Justin. Ein Vergleich*, V.Ch., 53, 1, 1999

Mette in evidenza il carattere monarchiano della dottrina di Taziano, in difformità da quella del suo maestro Giustino; per Taziano il *Lógos* è emanazione del Padre.

HUNTER, D.G., *Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen. Ascetics, Relics and Clerics in Late Roman Gaul*, J.E.Ch.S., 7, 3, 1999

Nel clero della Gallia il rifiuto del celibato e dell’ascesi è connesso al timore del Priscillianismo e all’ostilità verso di esso; nel 2° decennio del V secolo il Priscillianismo era infatti ancora in espansione.

NISPEL, M.D., *Christian deification and the Early Testimonia*, V.Ch., 53, 3, 1999

Mette in luce la convinzione del primo Cristianesimo, che collega il farsi uomo di Dio con la possibilità offerta all’uomo di farsi Dio. Il messaggio cristiano è dunque compreso nel senso di una divinizzazione dell’individuo.

PERCZEL, I., *Une théologie de la lumière. Denys l’Aréopagite et Évagre le Pontique*, R.E.Au., 45, 1999

La dottrina di ps.Dionigi è vicina a quella di Evagrio sul piano della Cristologia e dell’Apocatastasi. L’insegnamento di ps.Dionigi è tuttavia mitigato nei suoi aspetti più radicali.

ZÖCKLER, T., *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, Leiden, E.J. Brill, 1999

Conferma che il *Vangelo secondo Tommaso* veicola una comprensione della figura di Gesù di alta datazione, alternativa a quella dei Canonici.

INDICE ANALITICO

—, —*

'Emet 349; 351
'En Soph 85; 215; 345; 347; 351; 352; 353;
355; 360; 361; 362; 363; 370; 371; 395; 410;
412; 425; 504; 511; 546; 569

—, —**

'Abbâs Efendî 243
'Abdallâh ben Mu'âwiyya 200; 201; 205
'Abdallâh ibn Sabâ' 198; 201; 203; vedi
anche: Sabâ'iti, Sabâ'iyya
'Alî, 1° Imâm 196; 197; 198; 201; 202; 203;
205; 206; 210; 211; 215; 216; 227; 229; 234;
236; 425
'Alî, 4° Imâm 200
'Alî ben Mazdak, generale di Bâbak 207
'Alîdi 200; 203; 205; 229
'Aql (Intelletto) 211; 234; 235; 270; 345; 351
'Ubayd Allâh 197; 211

—A—

Abbasidi 197; 198; 199; 200; 201; 202; 203;
204; 205; 207; 208; 212; 229; 233
Abbone, (S.) 153
Abele 33; 48; 140; 278; 507; 523
Abgrund 511; 512; 513; 514; 515; 517; 518;
525; 526; 529; 614; 615; 616; 617; 625; 633;
660; 712
Abî 'Ubayd 199
Abraham ibn Daud 220
Abramo 48; 58; 206; 210; 245; 280; 348; 354;
355; 356; 357; 366
Abû Dja'far, 5° Imâm 200; 219; vedi anche:
Muhammad al Bâqir
Abû Hamîd al Ghazâlî 239
Abû Hâshim 197; 200; 202; 201; 203; 205
Abû Hâtîm al Râzî 214; 218
Abû Kâmil 198
Abû l Khattâb: vedi Khattâb
Abû Ma'sar 171
Abû Mansûr 201
Abû Muslim 200; 201; 203; 206; 207
Abûmuslimiyya 201; 202
Achamoth 18; 37; 38; 41; 44
Achemenidi 59; 382
acque inferiori 494; 495; 496; 497; 498
acque superiori 494; 495; 496; 497; 498; 499;
517; 529; 551; 631
Acri 243

* Traslittera l'ebraico Alef e l'arabo Hamze

** Traslittera lo Ain

Adalberto (missionario dell'8° sec. invisio
all'alto clero) 148

Âdam al âwalî al kullî (Adamo primo
spirituale) 216

Adam Qadmon 87; 351; 358; 362; 363.

Adamanzio, autore del 4° sec. 50

Adami, rosicruciano, editore di Campanella
466

Adamiti 211; 304; 308; 309

Adamiti di Bahrain 218

Adamo 20; 23; 29; 32; 33; 39; 40; 45; 58; 106;
133; 140; 142; 170; 171; 184; 206; 210; 211;
213; 215; 218; 219; 223; 227; 231; 236; 239;
240; 253; 254; 260; 261; 270; 284; 326; 335;
336; 348; 351; 355; 358; 359; 360; 362; 378;
384; 396; 398; 399; 400; 402; 403; 404; 405;
406; 407; 432; 437; 439; 441; 448; 452; 454;
458; 460; 462; 463; 464; 467; 478; 481; 488;
491; 492; 493; 495; 496; 497; 498; 499; 500;
501; 502; 505; 508; 510; 512; 513; 515; 516;
517; 519; 520; 521; 522; 523; 524; 525; 528;
529; 530; 531; 533; 545; 548; 552; 560; 611;
617; 627; 685; 702; 703; 709

Adamo di Belial 363; 364

Adamo parziale, Adamo al Djuzî 217

Adamo rûhânî, Adamo spirituale 217

Ademaro di Chabannes 155

adombrarsi 124; 149; 170; 445; 681

Adorno 12; 378; 535; 600; 608; 615; 670; 676;
677; 678; 686; 687; 707; 712

Adozionismo 22; 56; 121; 122; 124; 126; 127;
128; 141; 149; 169; 281; 326; 337; 499; 524

Adriano 64; 68; 69; 70; 72

Adrianopoli 130; 243

Afrodite 657; 694

Afshîn 207; 208

Agamennone 653

Agape, nobildonna romana, maestra di

Priscilliano 91

Agathia Scolastico 111; 114

Agathodaimon 194; 419; 420

Agen, Chiesa di — 167

Aggadah 346

Agobardo, vescovo di Lione 143; 149; 378

Agostino 92; 94; 149; 162; 187; 222; 250; 259;
267; 292; 294; 400; 411; 493

Agricola 317

Agrippa 191; 268; 375; 383; 386; 390; 392;
393; 394; 395; 396; 397; 398; 409; 410; 431;
445; 479; 480; 482; 559; 602

Ahmad Ghazâlî 240

Ahriman 59; 115; 116; 654; 661

Ahura Mazda 59; vedi anche: Ohrmudz
al Amir 215

al Bîrûnî 102; 111; 112; 194; 195; 204; 206; 208; 216
al Darazî 214
al Fârâbî 214; 220; 221; 224; 225; 227; 264; 265; 381; 401; 422
al Hâfiz 215
al Hâkim 214
al Hallâj 239; 240
al Hâmîdî 215
al Hasan, 2° Imâm 197; 198; 200
al Hosayn, 3° Imâm 197; 198
al Kindî 184; 214; 220; 221; 224; 227; 264; 265; 268; 377; 381; 383; 385; 390; 391; 393; 394; 401; 422; 428
al Kirmânî 215; 216; 237
al Ma'mûn 216; 381
al Mansûr, Califfo Abbaside 201; 203
al Mu'izz 212
al Mufaddal ben 'Umar al Dju'fî 202
al Muğîra 200; 202; vedi anche: **Muğîriyya**
al Mukhtâr 199; 200; 203
al Muqanna' 202; 206; 207; 208; 232
al Musta'fî 215
al Mustansir 215
al Nakhshabî, **al Nasafî** 211; 212; 214; 218; 221
Alamût 191; 197; 198; 209; 210; 214; 215; 226; 233; 234; 235; 236; 237; 238; 239; 269; 318; 370; 390; 460
Alano da Lilla 187; 433
Albanenses 167; 168; 169
Albania 243
Alberico, cardinale di Ostia 163
Alberto di Brûnn 282; 304
Alberto Magno 220; 281; 282; 385; 386; 426; 442
Albigese, Chiesa 167
Albigesi 168; 176; 184; 468
alchimia 4; 5; 7; 8; 9; 10; 11; 16; 24; 28; 39; 40; 41; 42; 87; 103; 109; 152; 162; 187; 191; 194; 195; 202; 208; 210; 213; 214; 216; 219; 225; 226; **228-233**; 238; 240; 243; 244; 245; 267; 268; 270; 274; 289; 296; 335; 336; 338; 341; 342; 372; 375; 377; 378; 381; 382; 384; 385; 388; 392; 398; 400; 401; 404; 405; 406; 407; **418-473**; 475; 477; 478; 485; 490; 501; 502; 503; 518; 521; 526; 534; 540; 544; 545; 546; 550; 552; 553; 560; 562; 563; 569; 570; 572; 596; 598; 599; 603; 604; 606; 609; 610; 617; 630; 636; 643; 644; 645; 646; 654; 656; 661; 662; 671; 673; 676; 681; 691; 695; 705
Alcibiade 56
Alcidamante 46
Alcuino, di York 149
Aleppo 183; 366
Alessandria, in Egitto 17; 45; 88; 165; 392; 649
Alessandro (Magno) 66; 114; 245; 251; 252; 253; 254; 256; 377; 384; 654
Alessandro di Afrodisia 281
Alessandro III 256; 291

Alessio I Comneno 130
Alfonso il Saggio 380
Allegoria (di Schlegel) 602; 604; 607
alodio 148; 151; 153
Allstedt 314; 315; 317; 319; 322
Alto Adige 477
alto clero 4; 90; 93; 94; 133; 147; 148; 152; 178; 186; 271; 277; 328; 415
Alumbrados 287; 288; 367; 400
Amalario 149
Amalriciani 185; 222; 244; 276; 279; 280; 281; 292; 476
Amando, eroe popolare della Gallia 91
Amâsp o **Djâmâsb** o **Jâmaspâ** o **Zâmâsp** 248; 419; 420
Amaury da Bène 222; 276; 279; 476
Amazzoni 256
Amelio 112
Amen, angelo 130
America 251; 326; 365; 367; 400; 403; 404; 490
Amerindi 405
Ammonio, allievo di Proclo 259
Ammonio Sacca 112
Amr (comando) 216; 217; 234; 221; 234; 345; 450
Amsterdam 52; 197; 328; 367
an Nadîm 102; 111; 126; 216; 419; 420
an Nawbakhtî 196; 197; 199; 200; 201; 202; 203; 206; 207; 210; 212; 219; 228; 229; 232
Anabattismo, **Anabattisti** 108; 171; 175; 176; 178; 223; 236; 247; 256; 270; 284; 285; 287; 289; 305; 310; 320; **323-338**; 341; 342; 388; 390; 400; 408; 432; 450; 459; 462; 463; 469; 474; 475; 476; 477; 478; 501; 682; 683; 713
Anagni 292; 297
Ananke 12; 83; 249; 439; 701
anâpauis 117; 493; 501
Anassimandro 4; 84; 222; 249; 616; 637
Andreae, Johann Valentin 160; 466; 468
Andrinopoli 368
Angioini 176; 296
Angst 512; 526; 541; 546
Aniceto, papa 37; 54; 73
anima mundi 212; 213; 214; 215; 216; 217; 219; 220; 224; 225; 259; 266; 267; 381; 386; 387; 392; 393; 397; 407; 409; 410; 431; 448; 451; 606; 631; 633
anima razionale 226; 353; 381; 433
anima umana universale 227
anima vegetativa 211; 353; 399
Anna, madre di **Maria** 463; 524
Anna Comnena 130; 139; 140; 707
Annio da Viterbo 392; 402
Anselmo di Alessandria 165
Antalya 139
Anthropos 30; 213; 363; 549
Anticristo 59; 227; 250; 252; 253; 254; 283; 290; 292; 296; 299; 303; 304; 305; 317; 405; 407; 433; 482; 557; 560; 700
Antifonte 46; 289

Antigone 698
antinomismo 6; 11; 15; 46; 48; 95; 111; 114; 117; 118; 120; 191; 196; 200; 203; 206; 207; 210; 211; 212; 234; 242; 243; 258; 269; 272; 274; 277; 282; 366; 368; 371; 372; 475; 681; 688
Antiochia 103
antipedobattismo 476
Antirinascimento 80; 177; 192; 392; 396; 485
antitrinitarismo 477; 479
Antonini 6; 64; 69; 70; 71; 72; 77
Antonino Pio 69; 70; 72; 73
antropogonia 7; 9; 11; 17; 19; 28; 31; 32; 33; 45; 59; 140; 143; 159; 163; 215; 216; 222; 223; 228; 244; 293; 354; 355; 459; 462; 503; 659
antropologia 36; 38; 40; 52; 54; 75; 86; 92; 102; 103; 170; 183; 219; 221; 234; 266; 288; 326; 358; 375; 379; 436; 447; 448; 451; 452; 454; 457; 458; 459; 461; 462; 471; 480; 486; 487; 495; 519; 525; 542; 543; 549; 551; 561; 563; 573; 590; 599; 677; 688
Anversa 161; 285; 288
Apelle, discepolo di **Marcione** 50; 287
Aphraat 100; 122; 124
Apocalisse 6; 30; 32; 36; 67; 76; 121; 160; 248; 252; 253; 254; 255; 256; 290; 291; 292; 295; 325; 365; 367; 518; 526; 580; 680; 682; 705
Apocalitticismo 100; 160; 304; 332; 359; 365; 370; 501; 681
Apocatastasi 7; 59; 92; 145; 171; 227; 260; 322; 441; 497; 514; 555; 556; 647; 682; 683; 699
Apocrifi 23; 52; 92; 93; 100; 131; 133; 135; 141; 142; 143; 155; 220; 232; 348; 420; 512
Apollinare, apologista cristiano 74
Apollo 5; 9; 10; 232; 238; 377; 380; 384; 653; 654; 657
Apostoli 20; 33; 34; 44; 45; 47; 49; 61; 71; 77; 91; 147; 161; 296; 298; 328; 335; 402; 404; 468; 507
Apostolici 71; 283; 297; 298; 299; 300; 301
apparelhamentum 174; 175
Aquitania 155
Arabi 129; 181; 185; 208; 228; 229; 230; 232; 233; 252; 254; 379; 380; 382; 419; 422; 431; 467; 561; 598; 681; 690
Aragona 296; 297
Aragonesi 176; 296
Arcani 427; 461; 464
Archelao, alchimista bizantino (pseudonimo di **Heliodoro**?) 420
Archeus, termine paracelsiano 456, 550
Arconti 27; 30; 32; 33; 34; 55; 215
Ardashir 113; 115; 420
Ardivisur Anahita 59
Ares 456
Arianna 651
Ariberto, arcivescovo di **Milano** 156; 157
Aristotele 5; 6; 12; 45; 58; 182; 192; 220; 221; 222; 224; 263; 264; 266; 268; 280; 281; 292; 344; 347; 349; 353; 384; 391; 400; 405; 409; 412; 416; 420; 426; 433; 436; 442; 455; 549; 557; 575; 664; 678; 710
aristotelismo 169; 266; 269; 280; 293; 303; 391; 403; 405; 408; 409; 412; 415; 416; 424; 432; 437; 443; 484
Arles, diocesi di — 147
Arles, sinodo di — 89
Armando Gelis 171
Armenia 105; 107; 108; 118; 119; 120; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 128; 130; 142; 208; 403
Arminiani 468
Arnaldo di Villanova 283; 296; 389; 391; 397; 422; 426; 427; 430; 439; 441; 443; 444; 445
Arnaldo Sicre 170; 173; 174
Arnauti 181; 243
Arndt, Johann 485; 555; 556; 587
Arnheim 7; 12; 241; 489; 575; 695
Arnim 567; 642; 672
Arnold, Gottfried 485; 544; 555; 556; 636; 672
Arnoldisti 159
Arras, eretici di — 155; 159; 180
Arras, sinodo di — 156
Artaserse I 248
Artaserse II 59; 115
arte lulliana 391; 397
Artephius, alchimista 232; 419; 425; 438
Artotyriti 243
asâs (fondamento) 210; 211; 216
Asburgo 466; 467
Ashmole 378
Asia, anche — **minore** 9; 10; 70; 118; 127; 135; 144; 403
Asiyah, mondo di — 358; 362; 363; 364
Assassini 114; 118; 191; 197; 198; 214; 233
Assiria 252
astrologia 7; 11; 66; 93; 116; 216; 224; 226; 230; 255; 341; 377; 378; 380; 381; 382; 384; 385; 389; 390; 391; 392; 395; 407; 415; 423; 443; 456; 471; 487; 504; 526; 563; 604; 609; 645
at Tabarî : vedi **Tabarî**
Atenagora 74
Athena 576; 653
Athinganoi 107; 122
Atteone 412; 414
Aufhebung 648; 653; 670; 683; 684; 701
Augsburg 324; 325
Augusto 5; 9; 16; 61; 62; 63; 66; 74; 654; 702; 703; vedi anche: **Ottaviano**
Aureliano 82; 83; 86; 88
Austria 320; 326; 369; 374; 403; 466
Averroè 222; 259
Avesta 39; 116
Avicebron 184; 216; 244; 263; 264; 265; 266; 267; 268; 281; 342; 344; 345; 347; 348; 352; 408; 409; 410; 439; 446; 447; 454; 455; 456; 471; 474; 498; 509; 528; 562; 571; 572; 607; 648; 660; 671; 696

Avicenna 183; 220; 222; 223; 227; 240; 410; 422; 425; 436; 438; 442; 443
Avidio Cassio 70
Avignone 186; 271
Avila 91; 92
Azazel, dèmone 218
Azilût mondo di — 358; 360; 362
Azio 255
Azriel da Gerona 352; 353
Azzurri, fazione del Circo 108

—B—

Baader 503; 541; 543; 553; 558; 562; 567; 599; 600; 606; 626; 631; 659; 661; 665; 671
Baanes 121
Bâbak 195; 207-209; 256
Bâb, Bâbî, Bâbismo, Bâbisti 118; 238; 241-243; 369; 707
Babilonia 252; 295; 296; 301; 303; 307; 663
Bacaudæ 71; 77; 86; 91; 93
Baccanali, Bacchanalia 66; 68
Bachelard 4; 7; 410; 563; 695
Bachofen 16; 436; 608; 621; 641; 646; 649; 650-656; 657; 658; 659; 660; 661; 676; 689; 690; 692; 693; 702
Bacone, Francesco 398
Bacone, Ruggiero 385; 422; 426; 443
Badâ' (cambiamento d'opinione di Dio) 199
Baeumler, Alfred 565; 641; 650; 651; 656; 657; 658; 687; 690
Baghdad 208; 211; 220; 233; 243
Bagnolo, Chiesa di — 167; 168
Bahâ' Allâh, Bahâ'î 242-243
Bahîr 45; 169; 184; 192; 265; 344; 345; 346; 347; 348; 349; 350; 351; 352; 353; 357; 359; 360; 361; 364; 375; 401; 402; 488; 496; 525; 544; 545
Bahîra 256
Bahrain 210; 211; 212; 218
Bahrân I 86
Balcani 130; 139; 144; 145; 179; 341; 368; 369; 705; 712
Baleari 182
Balinâs 232; 238; 380; 418; 419; 425; vedi anche: **ps.Apollonio**
banno, bannale 151; 155
Bar Hebraeus 102
Bar Kochba 69; 72
Barbelo, Barbelioti, Barbelognostici 28; 29; 53; 108; 388
barca lunare 87
Barcellona 283
Bardesane, Bardesaniti 86; 87; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 111; 112; 114; 173; 210
Barmakidi o Barmekidi 208; 229
Barnaba 47; 69; 72; 294
Barocco 485; 550; 708
Bartolomeo Anglico 425
Baruchya 369; 371
basiliani, monaci 154

Basilide 45; 46; 53; 69
Basilio, bogomilo 139; 140; 272; 466; 707
Basilio Valentino (pseudonimo), alchimista 436; 437; 439; 440; 466
Basilio I, imperatore 129
Basilio II, imperatore 133; 136; 137; 138
Basrah 211
basso clero 133; 135; 142; 144; 148; 635; vedi anche **clero minore o minuto**
Batenburg, Jan 334; 337
bâtin (senso nascosto) 195; 196; 210; 211; 213; 216; 217; 218; 225; 236; 406
Batini 139
Bâtinî 114; 192; 195; 208; 236; 295; 392
Bâtiniti 207
Batteux 563; 576-579; 580; 585; 589; 590; 592; 601
Battisti 8; 23; 56; 57
Baudrillard 679; 695
Bauernkrieg 175; 311; 312; 320; 322; 323; 325; 326; 328; 329; 330; 406; 408; 444; 474
Baumgarten 413; 563; 569; 576; 578-581; 582; 583; 587; 588; 589; 590; 592; 620; 687
Bayân, Bayâniyya 200; 202
Bazîgh, Bazîghiyya 202
Beato di Liebana 250
Beatrice di Lagleize 170; 174
Beccafumi 405
Becker, Hans 276
Beda 250; 292
Begardi 276; 278; 279; 282; 284; 303; 304; 398; 426; 430; 431; 446; 705
beghinaggio 187
Beghine 177; 277; 278; 279; 283; 284; 304
Beghini 185; 278; 279; 280; 282; 283; 296
Begierde 513; 528; 531
Behem, Abraham 495; 496; 497; 498; 501; 526; 529
Bektâshi 238; 243; 369
Belesmanza o Belesinanza, vescovo cataro 169; 180
Belibasta, Guglielmo, cataro 171; 173; 174; 177; 179; 180
bello di natura, bello naturale 261; 487; 535; 563; 600; 607; 670; 687; 696; 710
Benedetto XI 299
Bengel, Johann Albrecht 543; 545; 547; 552; 556; 558; 588; 636; 658
Benjamin, Walther 542; 654; 696
Beriah, mondo di — 358; 360; 362
Berlino 369; 468; 601; 619; 657; 659
Bernardo, di Chiaravalle 163; 165
Bernardo Silvestre 266; 268; 431; 433
Bernardo Trevisano, alchimista 435; 438
Beukels o Beukelson, Jan 327; 328; vedi anche: **Giovanni di Leida**
Bihâfarîd 195; 204; 205; 206; 208
Bilance, dottrina delle — 230
Binah 345; 348; 349; 351; 353; 355; 356; 357; 358; 360; 361; 362; 364; 504; 528; 545
Biqrâtîs o Buqrâtîs 265

Bisanzio 53; 80; 99; 113; 119; 122; 128;
 129; 130; 131; 133; 136; 137; 138; 145; 149;
 164; 181; 208; 246; 252; 254; 256; 267; 364;
 380; 419; 705; 706
Bistâmî 239
Bittere 506; 507; 508; 512; 515; 526; 546
Bloemardinne, Helwig, Beghina 279
Boccalini 466
Boemia 274; 277; 296; 301; 304; 305; 306;
 310; 365; 369; 466; 682
Boezio 259; 266; 501
Bogomili, Bogomilismo 56; 57; 99; 105;
 106; 119; 130; **131-146**; 154; 155; 158; 159;
 160; 162; 163; 165; 167; 168; 170; 172; 179;
 180; 181; 183; 187; 272; 335; 354; 553
bogu mili 133
Böheim o Böhm 310
Böhme 7; 8; 11; 45; 54; 103; 192; 236; 238;
 241; 246; 263; 265; 268; 286; 315; 320; 321;
 324; 342; 345; 348; 374; 375; 377; 378; 385;
 391; 398; 399; 424; 432; 444; 445; 460; 464;
 465; 472; 475; 477; 478; 480; 482; 484; 485;
 491; 498; 501; **502-536**; 541; 543; 544; 545;
 546; 548; 549; 550; 551; 552; 553; 554; 555;
 556; 558; 559; 560; 561; 563; 564; 568; 569;
 571; 572; 575; 587; 588; 589; 597; 600; 602;
 604; 606; 607; 609; 610; 611; 614; 615; 616;
 618; 621; 622; 625; 626; 627; 628; 631; 632;
 634; 636; 647; 648; 658; 659; 660; 661; 662;
 664; 665; 666; 667; 669; 671; 672; 673; 674;
 675; 676; 680; 681; 682; 683; 684; 686; 699;
 700; 710
Bohû 265; 281; 348; 349; 353; 355; 362
Boileau 581
Bojari 133
Bolo di Mende 425; vedi anche:
ps.Democrito
Bologna 298; 300
Bolscevichi 683
Bolscevismo 160
Bolsward (località della **Frisia**) 334
Bomarzo 405
Bonaccorso, Cataro pentito 165; 167; 168;
 185
Bonaventura 143; 268
Bonifacio VIII 282; 298; 299
Bonneville 560
Borboriti 108; 127; 128; 287
Borch, alchimista 472
Bordeaux 91; 147
Boris, re bulgaro 133
Bosnia 145; 176
Bosnia, Chiesa di — 167; 180; 181
Braga, concilio di — 92; 147; 181
Brahmani 198; 256; 401; 407
Bran, leggendario navigatore irlandese 174
Brentano 567; 600; 642; 672
Britannia 91
Brno, Brünn 372; 373
Bruno 53; 84; 192; 213; 216; 341; 342; 385;
 394; 396; **408-414**; 416; 417; 421; 425; 431;

440; 446; 449; 452; 454; 466; 475; 485; 571;
 572; 573; 578; 589; 607; 626; 640; 641; 648;
 660; 671; 696
Bucer 336
Buddismo, Buddisti 207; 208; 700
Bulgari 131; 133; 138
Bulgari, altro nome dei **Catari** 166
Bulgaria 126; 130; 131; 132; 133; 138; 148;
 167; 168; 172; 175; 331; 335
Bundos 108; 110; 111; 112; 114
Bundschuh 310; 312
buon Samaritano 170
buon selvaggio 404
Burcardo 148; 149; 378
Burke 567; 568; 575; 576; 578; **581-582**;
 585; 590; 677
Burro 63
Bûyidi 235; 236
Buzurg'ummîd, Signore di **Alamût** 233

—C—

cabbala (cristiana) 344; 345; 543; 545; 547;
 562; 604
Cagastro (termine paracelsiano) 520
Caino 33; 48; 140; 278; 523
Cairo 25; 108; 210; 211; 212; 215; 233; 365
Calabria 130; 290
Calcedonia 107; 128
Calcidio 267
Califfato 210; 211; 212; 215; 233; 235; 681
Califfo 197; 201; 205; 235; 236; 237
Callinico 112
Callisto, papa 22; 23; 25; 46; 56; 60; 79
Calomena, sorella di **Caino** nel mito
 bogomilo 140
Calvinisti 286; 309; 465
Calvino 20; 176; 284; 285; 286; 287; 305;
 400; 475
Cam, Camesiti 403; 404
Cambrai 160
Campanella 385; 386; **414-417**; 466; 475
Candace 654
Canone 20; 37; 48; 73; 75; 76; 77; 80; 81;
 89; 92; 93; 121; 123; 517
Cantor, Egidio, libertino 284
Carausio, ribelle britannico 91
Carcassona 167; 173
Cardozo, Marrano Sabbatiano 368
caretas 175
Carlo il Calvo 150
Carlo IV, imperatore 304
Carlo VIII, re di Francia 682
Carlostadio 315; 321; 323; 324
Carneade da Cirene 702; 709
caro spiritualis 458; 459; 460
Carpocrate 45; 46; 47; 53; 69; 114
Carpocraziani 17; 45; 46; 51; 79; 108; 114;
 184; 359; 655
Cartesio 4; 6; 58; 192; 266; 289; 342; 383;
 386; 398; 399; 416; 417; 430; 432; 465; 473;

499; 540; 542; 549; 560; 568; 569; 570; 571;
572; 575; 594; 664; 668; 696; 697
Carus 377; 567; 618; 626; **676-678**; 689;
691
Casamari 290; 291
Casanova, Giovanni Alvise 673
Casimiro, re di Polonia 369
Caspio 212; 235; 252
Castiglia 183; 354
Catacefaliti 108; 276
Catalogna 167; 296; 297; 391; 426
Catari, **Catarismo**, **cataro** 8; 55; 56; 57;
102; 106; 108; 119; 126; 130; 131; 133; 134;
135; 139; 141; 142; 143; 145; 147; 148; 155;
156; 157; 158; 159; 162; 163; 164; 165-188;
192; 195; 198; 207; 227; 243; 249; 259; 267;
271; 272; 274; 278; 283; 299; 323; 331; 335;
336; 341; 342; 344; 351; 359; 364; 388; 389;
429; 462; 463; 474; 495; 496; 497; 706
Ceciliano, vescovo di Cartagine 89
Cecoslovacchia 374
Celestino V 298; 299
Celestio, discepolo di Pelagio 94
Celso 68
Cerdagna 180
Cerdone 48
Cerinto 46; 47; 51; 53; 55; 76; 130; 546
Cesare 62; 273; 404; 635; 640; 654; 683;
685; 712
Chabot 374
Châlons-sur-Marne 155; 156
Champagne 179; 180
Chaos 27; 28; 29; 30; 32; 265; 435; 439;
441; 454; 480; 482; 498; 519; 528; 605; 694
Chartres, Scuola di — 266; 268; 279; 280;
397
Chasma 441
Chelcický, Peter, Taborita 307
Chiliasmo, **Chiliasti**, 214; 250; 252; 321;
682
Chlisty, setta gnostica ucraina 369
Christiano, alchimista bizantino 230; 420
Chrysocheir 129; 130
Cibele 654
Ciberreoti, Tema dei — 139
Cina 86; 206; 419
Cinici 64
Cipriano 82; 89; 90
Cipro 69; 243; 467
Circumcellioni 90; 91; 93; 303; 479
Cistercensi 176; 291
Clarembaud d'Arras 266
Clareno 425
Classicismo 192; 412; 581
Claudio, imperatore 63
Claudio Textor, eretico, paracelsista 477
Clemente Alessandrino 18; 19; 25; 37; 45;
46; 50; 57; 60; 79; 114; 276; 280;
284; 318; 603; 682
Clemente Romano 34; 47; 64; 72
Clemente V 282; 300
Clemenzi, eretico di Soissons 160
Cleopatra, regina, alchimista pseudepigrafa
255; 418; 419; 420; 654
clerici vagantes 152

clero minore o **minuto** 148; 151; 154; 156;
250; 306; 429; 445; 705; vedi anche: **basso**
clero
Clèves 330
Clitemnestra 653
cœna domini 270; 459
Cola di Rienzo 296; 304
Collegianti, gruppo interreligioso olandese
368
Colleson, alchimista 445; 472
Colonia 160; 165; 166; 282; 283; 284; 333
Comenio 397; 398; 399
Commodo 71; 74; 79; 82
Comneni 137
Compostela, **Compostella** (Santiago di —)
93; 301
Concionator (personaggio di **Weigel**) 226;
492; 500
Concorezzo, Chiesa di — 142; 167; 168;
170; 172; 173
Condorcet 544; 547
consolamentum 174; 175; 179
Constable 567
Constantinus, alchimista 432; 433
convenenza 175
Copernico 409
Coppin, libertino 286
Corano 56; 58; 86; 183; 187; 194; 195;
196; 197; 198; 199; 207; 211; 224; 236;
345; 379; 422
Corday, Carlotta 565; 567
Cordoba, **Cordova** 263; 264; 300
Cordovero, Mosè 358; 360; 361; 362; 363;
365; 368
corpo astrale 50; 123; 441; 448; 449; 450;
451; 452; 454; 455; 457; 458; 459; 462;
486; 631
corpo di Resurrezione 219; 335; 440; 441;
452; 454; 458; 459; 460; 461; 462; 463;
497; 499; 520; 661; 667
corpo glorioso 406; 434; 436; 439; 441;
461
corpo psichico 32; 38; 53; 386
corpo sottile 197; 239; 242; 386; 388; 427;
448; 450; 457; 458
corpo spirituale 32; 39; 40; 56; 76; 121;
140; 141; 169; 170; 171; 242; 270; 335;
341; 386; 401; 406; 408; 424; 427; 435;
436; 440; 452; 455; 458; 459; 461; 462;
463; 464; 497; 506; 519; 520; 528; 530;
533; 545; 556; 609; 613; 630; 661; 706
Cosma, prete 132; 133; 134; 135; 139; 145
Costantino, imperatore 61; 62; 82; 88; 89;
90; 101; 112; 121; 125; 149; 250; 252; 254;
255; 298; 709
Costantino, imperatore bizantino redivivo
256 **Costantino**, donazione di — 709
Costantino o **Silvano**, discepolo di **Mani**,
presunto primo Pauliciano 119; 121; 125;
126
Costantino Chrysomallo 145; 146
Costantino V 129
Costantinopoli 100; 107; 108; 126; 128;
129; 130; 131; 132; 137; 138; 144; 146;
180; 366

Costanza d'Altavilla 291
Costanza di Hohenstaufen 296
Creonte 698
Creuzer 10; 16; 436; 558; 567; 597; 600; 608; 621; 641; 643; 646; 649; 650; 651; 654; 655; 657; 659; 660; 661; 663; 689; 692
Cristianesimo 9; 11; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 35; 37; 38; 39; 41; 44; 47; 49; 51; 54; 55; 57; 58; 59; 61; 62; 63; 64; 66; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 77; 78; 79; 80; 81; 82; 84; 87; 88; 89; 90; 91; 94; 95; 99; 100; 101; 102; 103; 104; 107; 117; 118; 119; 120; 122; 124; 126; 128; 131; 133; 140; 143; 144; 145; 148; 154; 157; 158; 159; 172; 177; 178; 181; 182; 183; 188; 192; 207; 209; 211; 213; 220; 237; 239; 242; 247; 248; 249; 253; 254; 256; 258; 261; 262; 263; 266; 269; 273; 280; 285; 287; 290; 291; 293; 294; 295; 297; 305; 310; 312; 314; 315; 316; 317; 318; 320; 323; 325; 326; 328; 330; 336; 359; 360; 365; 367; 369; 370; 371; 373; 380; 391; 393; 398; 399; 401; 409; 415; 426; 433; 446; 450; 451; 460; 463; 468; 473; 475; 480; 482; 485; 507; 512; 544; 545; 547; 549; 554; 555; 556; 561; 566; 571; 572; 587; 588; 593; 594; 598; 599; 607; 620; 623; 624; 625; 630; 635; 649; 650; 654; 655; 657; 658; 659; 660; 663; 669; 670; 684; 686; 687; 688; 689; 690; 699; 700; 701
Cristiani, Cristiano 25; 36; 31; 32; 49; 51; 54; 57; 60; 86; 105; 129; 132; 139; 165; 185; 187; 204; 215; 222; 224; 252; 259; 260; 284; 304; 309; 321; 322; 327; 332; 335; 345; 357; 400; 466; 500; 501; 519
cristificazione 108; 162; 270; 273; 321; 324; 326; 335; 336; 388; 406; 407; 408; 424; 430; 431; 440; 452; 460; 463; 464; 472; 497; 598; 614; 627; 630; 640
Cristo 19; 20; 21; 22; 23; 24; 28; 29; 30; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 43; 45; 46; 47; 48; 49; 50; 53; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 67; 74; 75; 76; 78; 80; 81; 82; 86; 92; 93; 94; 100; 102; 103; 106; 107; 114; 117; 121; 122; 123; 125; 127; 130; 134; 135; 140; 141; 142; 143; 144; 145; 147; 149; 153; 156; 161; 162; 164; 165; 169; 170; 171; 172; 175; 181; 182; 196; 206; 213; 231; 245; 250; 252; 253; 270; 272; 278; 279; 280; 281; 282; 284; 285; 286; 292; 293; 295; 296; 297; 298; 299; 307; 308; 309; 314; 315; 316; 318; 320; 322; 324; 325; 326; 330; 331; 335; 336; 354; 360; 367; 371; 388; 391; 400; 401; 405; 406; 407; 408; 415; 416; 424; 426; 427; 428; 430; 433; 437; 439; 440; 441; 450; 452; 453; 459; 460; 462; 463; 464; 465; 467; 468; 470; 475; 476; 477; 478; 480; 481; 482; 483; 497; 498; 499; 500; 507; 510; 511; 513; 515; 516; 517; 520; 521; 523; 524; 525; 528; 529; 530; 533; 543; 545; 546; 547; 548; 549; 552; 554; 555; 556; 571; 621; 623; 624; 627; 631; 640; 650; 654; 656; 659; 661; 662; 663; 666; 669; 671; 674; 700; 701; 710
Crociate 130; 159; 180; 251; 256; 341; 706

Croll, Oswald 435; 436; 438; 439; 444
Ctesifonte 56; 68; 70; 706
Cuccagna 117; 144; 147; 169; 186; 237; 254; 255; 256; 277; 321; 430; 501; 548; 559; 706; 710
Cudworth 342; 399; 564; 570; 670
Cusano 268; 479; 480
Cyrano 416; 417
Czestochowa 372

—D—

da Costa, Uriel 368
Da'at 361; 363
dâ'î (predicatori della Chiamata) 212; 214; 215; 216; 218; 235
da'wa (Chiamata) 212; 233; 234
Daênâ 39; 42; 87
Dalmazia 180; 446
Dalmazia, Chiesa di — 167
Damascio 7; 8; 83; 84; 211; 258; 262
Damasco 62; 101; 467
Daniele 250; 251; 252; 254; 255; 315; 316; 336; 405
Danimarca 468
Dante 57; 182; 183; 241; 254; 277; 412; 525
Danton 374
Danubio 136
Daristheni 110
Dastin 427
David di Dinant 281; 408; 409; 696
Davidisti 400
de Prado, Juan 368
Dea Madre 4; 10; 55; 74
debequet (unione mistica) 353
Decio 82
Dee, John 407; 408; 465; 467
Deir, fiume 142; vedi anche: **Stranga**
Deismo 288; 367; 372; 374; 477; 553; 594; 598; 599
Del Medigo, Joseph Salomon 367
Delft 285
Demetra 651
Demiurgo 30; 31; 32; 33; 36; 37; 38; 39; 54; 55; 140; 143; 481; 496; 662
Democrito 420
Denck 320; 323; 324; 325; 479
Dênkart, Dînkart 111; 115
Derrida 5; 698
Dervisci 238; 241; 369
Desenzano, Chiesa di — 167; 168; 180
Desiderio, guaritore del 6° sec. 147
Desiderio, dignitario cataro 170
Deus alienus 172
Diaspora 252; 365; 371
diavolo 54; 59; 134; 141; 148; 171; 187; 284; 521; 662
Dieci tribù 251; 252; 256; 367
Dîn, persiano: fede, religione 209
Dîn, Sefîrah 348; 349; 361; 363

Diocleziano 66; 72; 86; 88; 89; 91; 108; 110; 112; 114; 420
dionisismo 643; 653
Dionysos 5; 9; 10; 16; 76; 531; 540; 541; 650; 651; 653; 654; 655
Dippel, Pietista, seguace di **Arnold** 555; 556
Divara, “prima moglie” di **Giovanni di Leida** 334
Divisch 551
Dja‘far al Sâdiq, 6° Imâm 202; 204; 206; 207; 210; 219; 229; 231; 232; 420
Djabal Bahrâ 235
Djâbir 228-235; 238; 335; 381; 420; 421; 422; 424; 425; 426; 427; 428; 430; 431; 436; 439
djâbiriano 213; 225; 229; 231; 232; 233; 381
Djâmâsb: vedi **Amâsp**
djasad 459
Djinn 379
djism 459
Dobruschka, **Dobruška** 372; 373; 374; vedi anche: **Frey**, Junius; **Von Schönfeld**
Docetismo 37; 47; 48; 49; 50; 56; 73; 75; 107; 122; 125; 126; 127; 128; 130; 141; 143; 149; 155; 158; 160; 169; 170; 182; 197; 281; 454; 546
Dolcino, **Dolciniani** 57; 278; 297; 298; 299; 300; 303; 304; 306; 321; 341; 475
Domenico (S.) 298
Domitilla 64
Domiziano 62; 64; 65; 66; 67; 72; 76
Don Chisciotte 21; 323
Donatismo 77; 89; 90; 91; 158
doppia verità 223
Dorn 392; 428; 432; 435; 437; 438; 439; 440; 441; 442; 443; 445; 447; 448; 456; 460; 477
dottrina dei colori 443
Dragovitza o **Drugunthia**, Chiesa di — 167; 168; 175
Dresda 601; 606; 673; 677
Druidi 404
Drusi, **druso** (scisma) 214; 237
dualismo 35; 56; 75; 86; 102; 103; 106; 108; 111; 112; 115; 116; 117; 121; 122; 126; 128; 132; 134; 135; 144; 152; 157; 158; 159; 167; 168; 172; 185; 186; 187; 218; 255; 264; 265; 266; 267; 270; 344; 352; 354; 359; 386; 406; 409; 417; 455; 475; 477; 480; 481; 482; 505; 530; 532; 568; 570; 572; 595; 602; 603; 607; 609; 613; 614; 621; 646
Duchesne, alchimista 465; 466
ductores 175
Dulcigno 368
Dunmeh, gruppo sabbatiano 369; 370; 371; 372
Duodecimani 197; 198; 200; 202; 210; 229
Durand de la Huesca 168; 169; 172
Durazzo 145
Dürer 319; 405; 479; 611; 613; 614; 632
Dusentscheur 333
Dvin, concilio di — 122; 123; 124; 125

—E—

Eberardo, eretico di Soissons 160
Ebioniti 21; 22; 23; 34; 44; 47; 48; 51; 52; 53; 55; 56; 57; 58; 59; 69; 76; 87; 135
Ebrei, **Ebreo** 34; 35; 41; 43; 46; 51; 57; 76; 121; 182; 184; 198; 220; 244; 245; 252; 259; 263; 277; 287; 288; 294; 309; 318; 324; 359; 360; 366; 367; 368; 379; 402; 411; 416; 432; 500; 507; 543; 547; 548; 556; 561; 594; 681; 696
Ebraismo, **ebraico** 8; 9; 10; 11; 16; 20; 21; 22; 23; 24; 31; 47; 52; 55; 56; 68; 69; 71; 72; 73; 74; 75; 77; 87; 101; 131; 150; 161; 184; 185; 191; 192; 215; 218; 220; 221; 222; 247; 248; 251; 252; 258; 263; 264; 265; 266; 267; 268; 276; 283; 284; 290; 291; 293; 342; 344; 345; 346; 347; 348; 354; 357; 365; 368; 369; 371; 373; 381; 391; 393; 394; 396; 404; 470; 479; 562; 578; 587; 592; 594; 598; 656; 663; 680; 681; 682; 709
Ecberto di Schongau 166
Eckhart 268; 269; 270; 271; 273; 276; 286; 321; 428; 462; 475; 484; 485; 488; 500; 587
Edessa 102; 103; 104; 105
Efeso 22; 71; 76; 94; 107; 126; 128
Egeria, matrona galiziana 91
Egesippo, Giudeo-cristiano 73
Egidio da Viterbo 402; 403
Egitto 3; 8; 16; 23; 25; 42; 86; 91; 107; 211; 239; 252; 256; 355; 416; 419; 420; 500; 593; 648; 649; 655
Eglinus, alchimista 465; 466
Egran, predicatore 313; 314
Eichstädt 283
Einbildungskraft 586; 605; 669
Elchasai, **elchasaita**, **Elchasaiti** 22; 23; 56; 57; 58; 59; 86; 87; 88; 101; 106; 149; 171; 195; 197; 206; 209; 238; 388; 607; 705
Eldad ha Dani 252
Eleati 689
Eleazar di Worms 545
Elemento, puro (di **Böhme**) 519; 520; 522; 529
Elena, di Tiro, compagna di **Simon Mago** 44; 326
Eletti 31; 35; 36; 87; 108; 165; 200; 301; 304; 314; 316; 317; 321; 322; 325; 332; 335; 336; 337; 468; 487; 495; 532; 567; 585; 608; 643; 682; 683
Eliano, eroe popolare della Gallia 9
Elio Aristide 65
elixir 231; 419; 422; 427; 430; 435; 437; 438; 440; 441; 442
Elipando, Arcivescovo di **Tolosa** 149
Ellenismo, **ellenista**, **ellenistico** 5; 7; 8; 9; 10; 11; 13; 19; 21; 22; 35; 36; 38; 39; 43; 56; 59; 61; 62; 66; 68; 69; 70; 71; 74; 75; 76; 77; 78; 80; 82; 83; 87; 99; 101; 107; 115; 116; 117; 119; 122; 137; 144; 183; 191; 194; 195; 204; 208; 216; 224; 229; 230; 233; 238; 242; 248;

259; 347; 377; 380; 382; 407; 418; 419; 504;
540; 573; 643; 649; 655; 689
Elohim 351; 356; 360; 361
Elpidio, retore, maestro di **Priscilliano** 91
Emanazione 11; 29; 59; 212; 214; 215; 216;
217; 219; 221; 239; 245; 258; 265; 267; 348;
351; 352; 353; 356; 358; 360; 361; 362; 363;
381; 382; 431; 455; 498; 527; 528; 533; 545;
596; 631; 647
Empedocle 23; 638; 639; 640
enantiodromia 249; 652; 656; 684; 692
endura 156; 157; 175
Enkratismo, **Enkratiti** 18; 22; 23; 25; 41; 42;
44; 51; 53; 55; 56; 91; 92; 93; 103; 105; 111
Ennoia 44
Enoch 48; 141; 142; 143; 197; 245; 253; 299;
348; 354; 406; 461
Enrico, eretico; **Enriciani** 163
Enrico III, imperatore 156;
Enrico IV, re di Francia 465; 466
entendensa de be 175
Enthusiasmo, **Enthusiasti** 9; 105; 106; 145
eoni 8; 10; 28; 29; 30; 37; 39; 45; 51; 53; 119;
126; 144; 199; 344; 653; 668
Ephrem 50; 100; 101; 102; 105; 122; 143
Epicuro 405
Epifane, Carpocraziano, figlio di **Carpocrate**
45; 46; 114
Epifania 196; 216; 234; 257; 378; 401
Epifanio 25; 43; 51; 56; 57; 58; 59; 60; 73; 74;
100; 102; 105; 107; 108; 126; 243; 419
Episparis 121
epistrophé 11; 196; 494; 497
Eracleone 25; 38; 54
Eraclio, imperatore bizantino 420
Eracilito 9; 84; 248; 253; 436; 471; 547; 628;
641; 642; 663; 689
Erasmus 326; 479; 483; 661
Erfurt 283
Eriugena: vedi **Scoto Eriugena**
Ermanno di Carinzia 171; 267; 384
Ermene Trismegisto 194; 381; 405; 439
Ermetismo 6; 7; 8; 9; 15; 34; 35; 39; 183; 187;
209; 216; 220; 238; 288; 341; 375; 377; 378;
380; 381; 382; 383; 385; 392; 405; 408; 410;
420; 421; 422; 424; 431; 432; 471; 540; 563;
573; 606; 636; 667
Erodiano 71
Esiodo 135; 561; 607; 669
Esistenzialismo 602; 603; 659; 686; 699
Esseni 57; 88; 101; 103
eterismo 652; 653; 655
Etruria 66; 402; 404
Euchiti 105; 106; 135; 139; 354; 662
Euclide 224
Europa 7; 8; 9; 65; 100; 110; 119; 136; 144;
145; 148; 149; 150; 154; 156; 158; 163; 164;
165; 166; 178; 179; 186; 188; 191; 221; 237;
243; 247; 256; 259; 263; 266; 271; 285; 288;
301; 304; 308; 309; 324; 336; 342; 360; 362;
365; 366; 367; 368; 375; 379; 385; 400; 403;

404; 422; 429; 441; 457; 467; 468; 474; 477;
501; 507; 549; 553; 569; 574; 591; 598; 608;
632; 657; 682
Eusebio 21; 66; 72; 73; 74; 79; 102; 250; 654
Eustazio 83
Eutimio di Acmonia o della Peribleptos 132;
139; 170
Eutimio Zigabeno 105; 134; 139; 140; 141;
142; 276
Eva 33; 40; 140; 142; 143; 170; 278; 326; 332;
371; 373; 401; 406; 434; 462; 464; 468; 476;
478; 495; 520; 521; 556; 709
Eva celeste 197; 496; 497
Eva terrestre 197; 497
Evervino di Steinfeld 165
Evestri, termine paracelsiano 448
Ewerwacher, prete, seguace di **Tanchelmo**
161
Ezechiele 170; 252; 347; 348; 542; 546
Eznik di Kolb 122; 126; 127
Ezra da Gerona, 353; 355

—F—

Fabre, alchimista 434; 435; 436; 439; 440;
441; 443; 445; 472
Falasha 252
Familists 286; 368; 465
Fantasia 581; 604; 613; 614; 618; 627; 644;
647; 695
Farbenkugel 672; 674; 675
Farisei 20; 101; 134
Fatima, figlia di **Maometto** 56; 196; 197; 198;
200; 203; 204; 211
Fatima, figlia di **Abûmuslim** 207
Fatimidi 196; 199; 203; 210; 211; 213; 214;
215; 218; 233
fatrat (intervallo d'occultamento) 218
Febo 630; 693
Federico, arcivescovo di Colonia 160
Federico, re Goto 93
Federico II, imperatore 176; 296; 425
Federico II, re di Prussia 565; 567
Federico III, d'Aragona e di Sicilia 299
Federico V, del Palatinato 465; 466; 467; 518
Federico Guglielmo II, re di Prussia 553; 554;
565
Federico Guglielmo III, re di Prussia 634
Felice, Vescovo di Urgel 149
Ferrara 397
feudale, **feudalesimo** 110; 137; 138; 151; 152;
158; 177
Feudo 151; 152
Fiandre 166; 167; 179; 276; 284
Fichte 564; 566; 568; 569; 599; 600; 605; 621;
625; 626; 627; 628; 629; 630; 647; 681
Ficino 191; 268; 377; 385; 386; 387; 389; 390;
391; 392; 393; 395; 396; 397; 399; 410; 421;
431; 445; 452; 476; 551; 573; 602; 677; 695
Figlio maggiore, dignità catara 165; 170; 175
Figlio minore, dignità catara 175

Filadelfi 555; 556
Filippo d'Assia 319; 329; 330; 336; 479
Filippo di Maiorca 296
Filippo di Talayrac 170
Filippopoli 130; vedi anche **Plovdiv**
Filone 7
Firenze 9; 169; 402; 403
Firmament 449; 450; 453; 455; 456; 460; 494
Flavi 64; 65; 71; 77
Flavio, Giuseppe 403
Flavio Clemente 64
Florense, Ordine 291
Fludd 150; 281; 443; 465; 467; 469; 471; 472; 559; 560; 602; 609; 673; 674; 675
folklore, folklorico 4; 8; 11; 39; 50; 55; 90; 122; 123; 127; 131; 135; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 147; 148; 152; 159; 168; 169; 171; 172; 173; 174; 178; 186; 187; 216; 246; 288; 341; 379; 448; 451; 474; 507; 535; 692
Fourier 686
Fournier, Jacques, inquisitore, poi papa Benedetto XII 168; 174; 178; 283
Fozio 120
Francescani, francescano, Francescanesimo 181; 272; 278; 279; 283; 284; 295; 296; 297; 298; 301; 400
Francesco, d'Assisi 295; 296; 298; 400; 425
Francesco I, re di Francia 285
Francese, Chiesa 167
Francia 23; 71; 153; 155; 157; 167; 174; 176; 177; 179; 182; 184; 185; 250; 251; 267; 271; 276; 281; 285; 288; 296; 304; 351; 367; 389; 402; 403; 405; 426; 465; 466; 485; 561; 566; 568; 611; 636; 638; 683
Franck, Sebastian 8; 268; 320; 321; 336; 385; 445; 450; 466; 468; 475; 476; 477; 478; **479-483**; 484; 486; 487; 488; 489; 490; 491; 497; 499; 500; 501; 502; 507; 509; 513; 516; 524; 530; 532; 533; 544; 555; 561; 562; 609; 614; 681
Francke 555; 556
Francoforte 367; 369; 467; 504; 556; 639
Franconia 325
Frank, Jakob; **Frankismo**, **Frankisti** 209; 277; 369; **370-374**; 375; 535; 566; 586; 590; 599; 601; 602; 603; 604; 605; 608; 609; 618; 625; 628; 629; 636; 641; 650; 658; 659
Frankenhausen 313; 315; 319; 323; 325; 329; 330; 483; 499; 502; 682; 683
Franklin, Benjamin 542
Frate Elia 425
Fratelli Asiatici 374
Fratelli della Purezza 207; 210; 216; 223; 224; vedi anche: **Ikhwân as Safâ'**
Fratelli Moravi 309; 310; 326; 556; 565
Fratelli della Maiella 296; 304
Freud 642; 689; 694; 712
Frey, Junius 373; 374; 560; vedi anche:
Dobruschka e Von Schönfeld
Frey, Nicolas 326

Fridugiso, abate di Tours, discepolo di **Alcuino** 149; 150; 155
Friedrich, Caspar David 672; 674; 677
Frigia 49; 129; 248
Frisia 334
Friuli 474; 477
Fugger 320; 634
Fulda 319
fuoco elettrico 542; 543; 551

—G—

Gabalitania 147
Gabriele, arcangelo 199; 200; 201; 224; 253
Gadamer 81; 599; 603; 607; 698
Galilea 318
Galizia 93; 301; 369
Galli 12; 400; 401; 403; 404
Gallia 86; 90; 91; 93; 140; 147; 404
Gallieno 82
Gallipoli, in Turchia 367; 368; 369
gamaheo o gamatheo, termine paracelsiano (pietra segnata) 467
Gandolfo, eretico italiano 155; 156
Garattensi, gruppo cataro 172
Garland, **Garlandus**, alchimista 425; 427
Gasmayr 474; 477
Gassendi 471
Gatha 86
Gattinara 300
Gaza, vedi: **Nathan di** —
Geber 228; 425; 426; 431; 441; 443
Gebûrah 348; 349; 352; 354; 356; 357; 358; 504; 507; 510; 528; 546; 547
Gedûlah 348; 349; 351; 546
Gegenwurf 486; 519
Gegnesio o Timotheo, Pauliciano 121
Geist 15; 102; 170; 326; 379; 440; 448; 449; 450; 451; 452; 453; 455; 456; 457; 458; 459; 460; 461; 464; 486; 487; 492; 496; 502; 506; 507; 508; 509; 515; 521; 522; 524; 526; 527; 533; 545; 551; 598; 604; 606; 625; 639; 657; 666; 689; 690
Gelasio V 635
Gelassenheit 326; 487; 488; 498; 500; 501; 513; 525; 529; 530; 531; 533; 534; 535; 563; 574; 615; 616; 618; 621; 662; 682; 683; 686
Gelli 402
Gematria 346
gemello celeste 39; 42; 52; 56; 183; 195; 239
Gemüt, Gemüth, Gemüthe 450; 453; 457; 514; 521; 527; 531; 628; 666
Gerardo, eretico di **Monforte** 156; 157
Gerardo, eretico tedesco 166
Gerardo, vescovo di Arras 155; 156; 157
Gerardo da Cremona 184; 383
Gerardo di Borgo San Donnino 292; 297; 300; 301
Gerico 705
Germania 71; 167; 276; 281; 284; 309; 310; 311; 334; 351; 366; 367; 368; 369; 374; 402;

403; 444; 465; 466; 467; 468; 484; 485; 501; 510; 553; 554; 556; 561; 565; 566; 567; 573; 608; 636; 638; 640
Gerolamo, (S.) 102; 250; 255; 700
Gerona 266; 276; 283; 352; 353; 354; 358
Gerusalemme 56; 57; 58; 69; 172; 253; 254; 256; 263; 293; 294; 300; 304; 317; 327; 328; 331; 333; 336; 337; 365; 366; 405; 440; 486; 500; 502; 532; 535; 552; 635; 680; 682; 683; 688; 712
Gervasio di Tilbury 152; 166
Gestirn, Gestirne 448; 449; 450; 452; 453; 455; 456; 457; 458; 459; 460; 486; 487; 494; 495; 509; 528; 529; 533
Gesù 28; 29; 30; 33; 36; 37; 41; 42; 43; 45; 47; 48; 49; 53; 56; 58; 59; 80; 81; 83; 86; 100; 101; 123; 142; 144; 149; 155; 156; 201; 211; 213; 237; 318; 393; 394; 401; 453; 515; 547
Gesuiti 402; 429; 430; 565
Geworfenheit 693; 698
Ghibellini 167; 176; 296; 300
Ghird Kûh, roccaforte ismailita 235; 237
Ghulât, Ghulû (estremisti, estremismo nella Shî'a) 191; 200; 201; 203; 207; 219; 229
Giacobbe 348; 357; 371; 494
Giacobini 374; 561; 637
Giacomo di Sarug 143; vedi anche: **Jacob di Sarugh**
Giacomo I 465; 466; 471
Giamblico 83; 112; 194; 220; 381; 390; 471; 573
Giambullari 402; 403
Giannizzeri 243
Giano 402; 405
Gichtel 555; 556; 562
Gilgamesh 655
Gilgûl (rotazione delle anime) 351; 362; 364
ginecocrazia 653
Gioacchino, padre di **Maria** 524
Gioacchino da Fiore 12; 130; 140; 171; 183; 196; 247; 249; 251; 254; 257; 267; 268; 269; 276; 290; 291; 292; 293; 294; 295; 296; 297; 298; 299; 301; 304; 320; 321; 353; 391; 400; 401; 416; 432; 476; 509; 556; 682; 705
Gioachimismo 152; 171; 185; 191; 192; 247; 251; 254; 259; 268; 274; 276; 277; 278; 283; 286; **290-302**; 304; 306; 316; 320; 321; 323; 326; 328; 336; 341; 401; 415; 422; 426; 428; 431; 433; 457; 473; 474; 475; 476; 484; 501; 502; 546; 552; 555; 559; 560; 600; 608; 650; 676; 682
Giobbe 16; 48; 59; 344; 346; 351; 354; 370; 433; 481; 512; 514; 524; 547; 658; 662; 664; 686
Giordania 419
Giovani Turchi 369
Giovanna, pia donna padovana, sedicente madre di **Cristo** 401; 405; 406
Giovanni, angelo 170; 174
Giovanni, Apostolo, Evangelista e suo Apocrifo 37; 47; 67; 71; 75; 76; 80; 106; 123;

142; 237; 242; 251; 252; 253; 268; 272; 273; 294; 323; 569; 580; 623; 661
Giovanni Battista 55; 59; 143; 170; 401; 476
Giovanni Damasceno 57; 105; 106; 143; 182
Giovanni di Leida 328; 330; 331; 332; 333; 334; 336; 337; vedi anche: **Beukels**
Giovanni di Lugio 168; 169; 184; 268
Giovanni di Odzun 123; 124; 125; 132
Giovanni di Salisbury 152
Giovanni di Siviglia 383
Giovanni Italo 145
Giovanni Maury 171; 172
Giovanni Tzourillas, Phundagiagita 139
Giovanni XXII 191; 272; 278; 283; 423; 426; 427
Giove 380; 406; 407
Giovenale 154
giudaico, Giudaismo, giudaizzanti 8; 9; 11; 16; 22; 23; 29; 33; 34; 35; 41; 44; 47; 48; 49; 51; 52; 55; 56; 57; 58; 59; 62; 64; 67; 68; 69; 72; 74; 75; 76; 78; 82; 86; 103; 104; 105; 107; 108; 117; 122; 127; 130; 135; 142; 147; 170; 171; 181; 183; 184; 189; 209; 211; 222; 229; 242; 247; 248; 249; 252; 253; 254; 259; 294; 301; 309; 335; 345; 347; 349; 352; 360; 369; 371; 375; 407; 419; 474; 547; 587; 623; 661; 663; 670; 688; 690
Giudei, Giudeo 59; 122; 157; 159; 182; 184; 185; 187; 192; 194; 204; 215; 222; 284; 296; 314; 315; 316; 318; 344; 371; 389; 391; 398; 399; 401; 426; 450; 453; 482; 500; 548; 661; 663; 696; 706
Giudeo-cristiani 194
Giudizio 6; 41; 59; 140; 143; 164; 169; 170; 171; 197; 199; 245; 250; 251; 252; 253; 254; 255; 290; 292; 307; 316; 322; 325; 327; 367; 392; 461; 462; 497; 501; 515; 523; 525; 533; 543; 568; 569; 573; 576; 580; 581; 582; 583; 584; 585; 586; 590; 601; 602; 625; 667
Giuliano, arcivescovo di Toledo 250
Giuseppe, figlio di **Giacobbe** 208; 316; 357
Giuseppe, Messia figlio di — 364
Giuseppe II 372; 374
Giustiniano 83; 100; 108; 122
Giustino, apologista 20; 22; 23; 43; 46; 48; 51; 52; 55; 62; 69; 71; 72; 73; 80; 100; 294; 322; 344; 482; 547; 703
Gnomi 448; 454; 561
Gnosticismo, anche: **Gnosi** 4; 6; 7; 8; 9; 11; **13-95**; 100; 101; 103; 104; 108; 109; 114; 116; 117; 118; 119; 120; 126; 127; 128; 131; 132; 133; 135; 140; 143; 144; 145; 152; 157; 159; 160; 166; 168; 171; 177; 181; 183; 184; 187; 192; 194; 195; 197; 198; 201; 206; 209; 211; 213; 214; 216; 219; 224; 233; 237; 238; 240; 243; 255; 258; 261; 262; 266; 268; 274; 275; 277; 279; 282; 287; 288; 294; 302; 303; 304; 305; 326; 335; 336; 341; 342; 345; 346; 347; 349; 351; 354; 357; 359; 360; 362; 372; 375; 376; 380; 381; 388; 407; 416; 420; 433; 451;

475; 478; 487; 495; 501; 508; 540; 544; 549;
553; 556; 566; 568; 573; 574; 594; 630; 642;
646; 650; 655; 657; 666; 668; 670; 680; 681;
688; 693; 700; 701; 708; 710
Gnostici, Gnostico 13-95; 100; 101; 103; 108;
117; 128; 145; 162; 163; 168; 179; 187; 195;
196; 209; 211; 214; 218; 222; 225; 234; 236;
247; 277; 284; 287; 308; 309; 310; 314; 320;
323; 326; 335; 337; 359; 370; 372; 376; 388;
392; 396; 437; 446; 462; 480; 481; 488; 489;
490; 491; 492; 497; 499; 501; 502; 505; 520;
522; 528; 531; 532; 534; 544; 571; 574; 581;
594; 598; 603; 632; 633; 655; 662; 667; 675;
681; 683; 691; 693; 703; 704; 707; 708; 709
Goethe 549; 561; 570; 571; 573; 574; 592;
601; 616; 638; 672; 674
Gog e Magog 213; 251; 252; 253; 255; 256;
290; 292
Gomariste, Gomaristi 468
Gomer 403; 404
Gomorra 29; 33
Gorgia 46; 323; 390
Görlitz 456; 484; 485; 495; 509; 531; 543;
615; 659
Görres 10; 445; 558; 561; 564; 567; 597; 599;
600; 603; 606; 608; 641-649; 650; 652; 653;
659; 660; 661; 672; 675; 685; 687; 689
Goslar 156
Goti 93; 252
Graal 59; 152; 431
Graess, Anabattista, traditore di **Münster** 334
Grande Chiesa 31; 32; 35; 47; 48; 54; 73; 74;
78
Grande Dea 10; 148; 187; 540; 541; 653
Grande Resurrezione 199; 209; 214; 215;
233; 235; 236; 245; 269; 318; 401; 406; 407;
434; 460; 473; vedi anche: **Qiyâmat**
Grecia 8; 9; 23; 46; 61; 66; 77; 115; 165; 180;
183; 246; 252; 280; 365; 402; 404; 549; 579;
590; 593; 598; 630; 636; 641; 643; 649; 652;
657; 669; 670; 690; 693; 694
Gregorio di Nyssa 157; 222
Gregorio di Tours 147; 148; 154; 250; 255
Gregorio Taumaturgo 143
Gregorio VII 160
Gresbeck 327; 329; 331; 332; 333; 334
Grimm 512; 592; 593; 600; 642
Grimmigkei 505; 510; 517; 519; 660; 661
Grossatesta 268; 427
Guerra dei Cent'anni 271
Guerra dei Trent'anni 323; 326; 341; 365;
399; 405; 429; 436; 444; 465; 468; 484; 485;
501; 502; 518; 535; 553; 555; 556
Guglielma, Guglielmiti 209; 277; 299; 371;
401
Guglielmo, monaco 163
Guglielmo di Conches 266; 267; 386
Guglielmo di Hindernissen 284
Gundisalvo o Gundissalinus 263; 266; 283
Guy o Gui, Bernardo, inquisitore 168; 279;
283; 301

—H—

Hâgir, monte 200
Haifa 243
Halle 11; 111; 253; 484; 555; 556; 578; 618
Hamann 556; 565; 566; 569; 570; 571; 572;
573; 576; 578; 586; 587-590; 591; 592; 593;
594; 596; 597; 599; 600; 608; 609; 610; 611;
620; 621; 622; 625; 631; 636; 642; 648; 670;
671; 673; 684; 685
Hamdân Qarmat 210
Hamzâ' ben 'Alî 214
Hananel di Kairouan 545
haqîqah (verità, contrapposta alla Legge: cfr.
Sharî'a) 239
Hârithiti, Hârithiyya 200; 207
Harrân 194; 208; 216; 220; 224; 231; 238;
265; 267; 377; 380; 383; 419
Harrâniani 381; 382
Härtigkeit 509
Hartmann, Giovanni, eretico di **Erfurt** 283;
284
Hasan II, di **Alamût** 233; 235; 236
Hasan III, di **Alamût** 233; 235; 237
Hasan-i Sabbâh 215; 233; 234; 235; 236; 242
Hâshimiti, Hâshimiyya 197; 200; 201; 202;
203
Hayyim Mal'ak 369
Hayyim Vital 360; 362; 365; 374; 399; 544
Hebron 366
Hegel 15; 16; 36; 291; 320; 341; 544; 556;
558; 567; 569; 595; 599; 600; 601; 636; 638;
642; 643; 646; 649; 652; 655; 657; 658; 681;
682; 683; 684; 685; 686; 688; 696; 697
Heidegger 5; 15; 241; 621; 625; 640; 650; 655;
687; 691; 696; 698
Heidelberg 384; 420; 465; 466; 479; 599; 600;
640; 641; 642; 643; 645; 649; 650; 652; 655;
657; 658; 660; 677; 686; 687; 688
heimarméne 216; vedi: **Qadar**
Hekate 379; 387; 651
Heliodoro, alchimista bizantino 420
Helwig di Praga, Beghina 283
Hemsterhuis 625
Herakle 653
Herbe 506; 507; 508; 509; 510; 512; 515; 518;
526; 534; 546
Herder 10; 65; 221; 291; 556; 558; 561; 565;
566; 569; 570; 571; 572; 573; 588; 589; 590-
600; 605; 608; 610; 611; 615; 620; 621; 622;
626; 631; 632; 636; 641; 642; 643; 644; 646;
648; 649; 651; 652; 660; 661; 663; 673; 685;
687
Hermas 39; 48; 56; 87
Hermes 7; 9; 10; 15; 208; 238; 380; 382; 419;
437; 470; 540; 541; 591
Herrnhut 556; 622; 625; 630
Hersfeld 319
Hesed 348; 349; 351; 352; 354; 356; 357; 358;
361; 504; 507; 510; 528; 546; 547
Heterio, avversario di **Elipando** 149

Hierotheo, alchimista bizantino (pseudonimo di **Heliodoro**?) 420
Hillman, James 574; 655; 656; **694-695**
Himel, **Himmel** 449; 453; 455; 456; 458; 461; 487; 494; 496; 509; 522; 529; 631; 637
Hitze 505; 506; 507; 508; 509; 510; 512; 514; 515; 518; 526; 662
Hôd 350; 351; 353; 356
Hoffman, Melchior 327; 328; 356
Hoffmannsthal 696
Hokmah 284; 345; 348; 349; 351; 352; 353; 355; 356; 357; 358; 360; 361; 362; 364; 504; 523; 528; 545
Hölderlin 556; 567; 601; 625; **635-641**; 643; 650; 666; 686; 691; 693; 694; 696; 698
Homines Intelligentiæ 284; 285
Hortulanus 418; 439; 440; 441
Hubmaier 310; 311; 320; 323; 324; 325; 326; 330
Hübner 15; 118; 172; 503; 539; 554
hudjat (prove) 212; 218
Huesca 290
Hûrkhalîyâ (terra celeste) 242
Hurûfiti 242; 369
Hus 273; 274; 303; 304; 305; 306; 307; 336
Husayn ‘Alî 243
Húska, Martin, Taborita radicale 306; 307; 308
Hussiti, **Hussita** 300; 301; 304; 305; 306; 307; 308; 309; 313; 326; 365; 433; 451
Hut 323; 324; 325; 326; 330; 335
Hutteriti 326; 476
hýle 31; 45; 52; 155; 198; 264; 281; 353; 381; 382; 385; 447; 471; 473; 706
Hystaspes, **Vīštāsp** 248

—I—

Ibbur (embrionato) 364
Iblîs 218; 239
Ibn ‘Arabî 183; 227; 237; 238; 240; 241; 242
Ibn Masarra 267
Ibn Motot 347; 359
Ibn Taimiyya 223; 227; 557
Ibn Waqâr 347; 359
Ibrâhîm ben ‘Abdallah 200; 204
Ibrâhîm, califfo abbaside figlio di **Muhammad ben ‘Alî ben ‘Abdallah ben ‘Abbas** 205
Ichheit 533; 564; 568
Icický, ispiratore dei **Fratelli Moravi** 309
Iconoclasmo, **Iconoclasti** 107; 120; 121; 123; 125; 126; 128; 129
Iconoduli 128
Idacio, vescovo di Merida 91
Idealismo 542; 550; 551; 569; 599; 603; 625; 627; 686; 687
Idealrealismo 626; 627; 668; 674; 675; 676
Idrîs 245
Igino 48
Ignazio 48; 49; 67; 69; 71; 73; 75; 77; 101
Ikhwân as Safâ’ 210; 213; 215; 216; 220; **223-228**; 229; 231; 232; 233; 234; 238; 255; 347;

377; 380; 381; 382; 384; 409; 410; 421; 433; 441; 452; 453; 454; 455; 549; 688; vedi anche:
Fratelli della Purezza
Ildeberto, vescovo di Le Mans 163
Ildefonso, Conte di Tolosa 163
Ildegarda di Bingen 268; 421; 432; 433
Iliastri 460; 461; vedi anche: **Yliaster**
Illuminati 374; 562; 563
Illuminismo 555; 562; 565; 615
Imaginatio 240; 385; 386; 490; 578; 580
Imagination 509; 513; 517; 519; 521; 522; 534; 564; 614; 669
Imâm 56; 87; 196; 197; 198; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 210; 211; 212; 213; 214; 215; 218; 219; 220; 221; 225; 226; 227; 228; 229; 231; 232; 233; 234; 235; 236; 237; 239; 240; 241; 242; 243; 244; 381; 401; 420
Imamato 197; 198; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 211; 227; 235
Immaginazione 585; 627
immutazione 401; 403; 405; 406; 490
Inanna 3; 4; 10; 484
Incarnazione 56; 80; 197; 207; 214; 250; 251; 260; 269; 283; 318; 369; 370; 371; 430; 433; 434; 524; 571; 572; 587; 591; 607; 660; 687
incastellamento 148; 150
India 11; 239; 242; 380; 381; 382; 405; 416; 419; 434; 555; 569; 571; 603; 608; 611; 643; 646; 648; 649; 663; 669; 690
inferno 48; 57; 139; 142; 169; 171; 182; 201; 202; 204; 207; 213; 227; 243; 254; 260; 280; 281; 282; 284; 285; 308; 364; 462; 482; 491; 492; 493; 496; 499; 503; 512; 515; 523; 528; 684
Inquisizione 168; 173; 174; 178; 180; 184; 272; 300
Intelletto; anche: **Intelletto agente** 156; 184; 211; 215; 216; 217; 219; 220; 221; 222; 224; 225; 226; 227; 230; 232; 234; 240; 242; 264; 267; 273; 274; 294; 351; 381; 385; 386; 401; 406; 408; 412; 452; 490; 546; 574; 583; 584; 585; 586; 587; 588; 593; 594; 627; 637; 664; 666; 669; 698
Intelligenza 6; 25; 112; 192; 212; 213; 214; 234; 262; 270; 281; 285; 291; 294; 297; 298; 345; 350; 383; 391; 399; 410; 449; 450; 452; 454; 459; 489; 502; 508; 518; 554; 569; 570; 575; 576; 577; 579; 582; 586; 633; 644; 647; 651; 662; 680; 696; 706
Ippolito 17; 18; 19; 22; 23; 24; 25; 37; 41; 43; 44; 45; 46; 48; 50; 56; 58; 60; 79; 102; 127; 185; 249; 425
irâda-mashi‘â (syzygie esprimente la volontà) 216
Iran 3; 9; 59; 99; 110; 113; 118; 194; 195; 197; 199; 201; 202; 204; 206; 207; 208; 211; 212; 214; 215; 216; 220; 224; 225; 238; 239; 241; 242; 243; 244; 318; 331; 335; 345; 350; 366; 377; 379; 380; 381; 382; 384; 390; 391; 396; 401; 404; 407; 414; 415; 417; 419; 432; 445; 459; 488; 493; 505; 517; 548; 556; 561;

567; 568; 571; 599; 637; 638; 654; 662; 668; 677

iranico 9; 11; 35; 39; 40; 57; 59; 62; 75; 87; 114; 116; 132; 187; 195; 207; 208; 248; 599; 654

Irene, moglie di Leone IV, madre di Costantino VI, imperatrice bizantina 129

Ireneo 8; 17; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 28; 32; 34; 35; 36; 37; 38; 40; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 49; 50; 51; 52; 53; 54; 55; 56; 58; 59; 60; 69; 71; 72; 73; 74; 76; 77; 79; 80; 94; 114; 127; 143; 185; 249; 287; 310; 314; 317; 323; 359; 360; 405; 416; 703

Irigaray 697; 698

Ironia (di Schlegel) 604; 626

Isaac Israeli 263; 264; 268

Isacco il cieco 352

Isaia 56; 83; 139; 142; 170; 172; 174; 183; 248; 364; 547; 548

Isfahân 201; 208

Ishâq ben Hunayn 383

Iside 255; 626; 651; 654

Isidoro 250; 253

Islam, islamico, Islamismo, islamizzazione 3; 8; 9; 11; 22; 39; 42; 55; 56; 57; 58; 83; 84; 86; 87; 89; 109; 111; 113; 116; 120; 128; 139; 149; 161; 171; 180; 181; 182; 183; 185; 187; 191; 192; 194; 195; 196; 197; 199; 201; 204; 205; 208; 209; 210; 211; 215; 224; 228; 232; 237; 238; 239; 242; 247; 248; 250; 251; 252; 253; 254; 255; 256; 258; 263; 264; 265; 266; 267; 268; 269; 270; 274; 280; 296; 341; 342; 382; 682; 705; 706; 712

Ismailismo, ismailita, Ismailiti 9; 11; 21; 31; 58; 83; 87; 114; 150; 183; 184; 191; 197; 198; 204; 207; **210-238**; 247; 249; 255; 260; 262; 264; 266; 267; 269; 274; 280; 347; 353; 370; 372; 377; 381; 382; 384; 401; 404; 407; 412; 419; 421; 424; 431; 432; 438; 445; 446; 497; 706

Isma'îl, figlio del 6° Imâm, nominato 7° Imâm, poi destituito 210; 229

Isocrate 9

Israele 72; 252; 333; 336; 349; 355; 356; 362; 366; 368; 369; 370; 681

Istanbul 243; 365; 367; 368

Isti'rad (legittimità dell'uccisione degli infedeli) 209

Itacio, vescovo di Ossova 91

Italia 9; 41; 46; 52; 65; 68; 71; 75; 81; 86; 100; 130; 137; 141; 147; 150; 154; 155; 157; 167; 168; 175; 176; 177; 179; 180; 181; 183; 184; 185; 240; 249; 268; 272; 276; 282; 284; 288; 289; 291; 296; 298; 310; 311; 313; 319; 359; 365; 366; 369; 393; 400; 402; 403; 404; 405; 408; 412; 414; 415; 416; 423; 425; 446; 466; 475; 476; 477; 478; 505; 534; 574; 587; 592; 593; 607; 619; 625; 641; 642; 646; 672; 692

—J—

Ja 514; 534; 535; 552

Jâbarsâ, città celeste, luogo d'occultamento del 12° Imâm (cfr. **Muhammad**) 197

Jacob di Sarugh 252; vedi anche **Giacomo di Sarug**

Jacobi 571; 588; 589; 647

Jacopone da Todi 277; 400

Jafet 252; 400; 403; 404

Jakoubek 306

Jaldabaoth 29; 30; 32; 33; 53; vedi anche **Yaldabaoth**

Jâmâspa: vedi **Amâsp**

Jâvidân 207

Jean de la Roquetaillade 296; vedi anche: **Rupescissa**

Jean Paul 565; 567

Jena 399; 600; 625; 641; 642; 658; 677; 687

Jesus patibilis 87

Johannes de Wissentourc, O.F.P. 277

Joris, David 285; 286; 337; 400

Joyce, James 696

Judefeld, Borgomastro di **Münster** 331

Jung 16; 28; 31; 39; 142; 225; 249; 273; 335; 357; 370; 424; 428; 433; 434; 436; 437; 440; 444; 445; 460; 504; 524; 544; 552; 574; 621; 641; 642; 652; 653; 655; 656; 658; 667; 677; 689; **691-692**; 693; 694

Jung Stilling 555; 556; 557; 561

Jungfrau 429; 519; 520; 523; 524; 525; 545; 547

—K—

Kafka 5; 21; 696

Kalliniké 121

Kälte 505; 506; 510; 526

Kâmilîyya 198

Kannler, Corrado, eretico di **Eichstätt** 283; 284

Kant 413; 484; 509; 517; 535; 550; 552; 553; 554; 556; 557; 563; 565; 566; 568; 569; 570; 571; 572; 573; 576; 580; 581; **582-586**; 587; 590; 592; 595; 596; 599; 601; 602; 605; 606; 611; 619; 620; 625; 628; 630; 664; 682; 697

Karakash, setta sabbatiana 369; 370; 371

Karbeas 129

Karbiti, **Karibiyya**, **Kuraybiyya** 200; 203

Karchar 128; 142

Kardiner 369

Kardir, forse figlio di **Tansar** (q.v.) 115

Kassel 405; 435; 465; 466; 467; 468; 469; 470

Kavod 349; 545

kawwana (meditazione mistica) 353

Kaysân, **Kaysâniti**, **Kaysâniyya** 197; 198; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 208; 229; 232; 233; 419

Kerényi 16; 630; 636; 641; 642; 649; 650; 651; 653; 657; 691; 692; 693; 694

Kerssenbrock 327; 329; 330; 331; 333; 334; 335

Keter 215; 265; 267; 345; 349; 351; 352; 353; 355; 356; 357; 360; 361; 362; 364; 370; 371; 395; 401; 504; 511; 545; 546
Khadir o Khidr 245
Khâlid ben Yazîd 420
Khâridjiti, 197; 198; 199; 200; 204; 205; 206; 208; 232; 234; 238; 239; 273; 419
Khattâb, Khattâbiti, Khattâbiyya 202; 203; 206; 210; 211; 219; 229; 230; 232; 233; 234
Khoja 239
Khorâsân, Khurâsân 102; 112; 118; 195; 205; 206; 210; 444
Khosroe, Khosroe I 83; 108; 109; 112; 113; 114; 115; 118; 195
Khunrath, Heinrich 430; 467; 470; 471
Khurram, Khurramiti, Khurramiyya 110; 201; 202; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 219; 238
Khurrama, moglie di Mazdak 207
Kibbenbrock 331; 334
Kibossa, località prossima a Koloneia 121
Kierkegaard 81; 223; 320; 535; 592; 659; 660; 681; 682-686
Kiliokapnoi, villaggio bogomilo 139
Kircher, Athanasio 221; 446; 542; 559; 560
Klages 377; 592; 650; 655; 657; 658; 677; 686; 687; 688; 689-690; 691; 695
Knipperdollinck 329; 331; 332; 333; 334
Knutzen 556; 571; 572; 587
Koloneia, presunto centro d'espansione pauliciana 121
Krautwald 478; 479
Kretching, Bernd 334
Kretching, Heinrich 334; 337
Kronos 249; 639
Krum 133
Kufa, Kûfa 199; 205
Kuhistân 235
Kun! (Sia!) 216; 221; 450; 529
Kunî (essente) 216; 218
Kunst 450; 453; 457; 626; 643; 668; 669; 671; 672; 676; 677
Kurdi 208

—L—

La Motte Fouquet 564; 567
Labadie 556
Lamassar, roccaforte ismailita 237
Landolfo, cronista 156; 157
Laon, luogo del "miracolo" di Postel 406
Lateranense, concilio 293; 298
Lattanzio 248; 253
Lavater 549; 555; 556; 631; 633; 666
Law, William 541; 562
Leade, Jean 555; 556
Lega Sveva 319
Leibniz 266; 377; 398; 399; 485; 504; 531; 541; 542; 543; 549; 569; 572; 573; 579; 588; 590; 687

Leipheim, località di scontro nel Bauernkrieg 319
Lenin 683
Leone Magno 92; 93
Leone V 129
Leopardi 337; 412; 535; 699
Leopoldo I 374
Leotardo 154; 156; 159; 180; 276; 474; 707
Lessing 553; 556; 576
Lévinas 5; 9; 10; 698; 699; 701
Libavio 430
Libero Spirito 11; 92; 106; 108; 150; 157; 161; 164; 171; 178; 184; 185; 187; 196; 243; 244; 259; 260; 268; 269; 270; 273; 274; 276-284; 285; 287; 289; 303; 304; 305; 306; 307; 308; 323; 341; 370; 388; 397; 400; 428; 431; 445; 446; 465; 474; 502; 553; 560; 603; 676; 705
Libertini, Libertinismo 20; 223; 276; 284; 285; 286; 287; 288; 289; 290; 303; 305; 326; 337; 367; 399; 400; 402; 416; 431; 475; 476
Licaonia 129
lignum vitæ 432; 521; 552
Limbus, Limus 459; 460; 463; 513; 523; 524
Limes 110
lingua di Adamo, linguaggio adamico 348; 378; 398; 399; 400; 402; 403; 552; 588; 592; 598; 603; 632
Linguadoca 168; 174; 176; 177; 179; 181; 183; 184; 185; 187
linguadociano, languedociano 179; 344
Linneo 591; 595
Lione 17; 143; 149;
Lione, concilio di — 298
Lione, martiri di — 65; 69; 73; 140
Lipsia 485
Literanten 219
Logos, Lógos, eone gnostico 29; 30; 119; 216
lógos 87; 100; 102; 107; 122; 123; 127; 128; 243; 263; 264; 349; 361; 369; 388; 395; 436; 480; 498; 566; 595; 618; 639; 641; 648; 649; 651; 660; 665; 697; 713
Loisti 285; 286
Lollardi 192; 273; 278; 709
Lombers, disputa di 165; 167
Lotzer, predicatore nel Bauernkrieg 311; 312
Luca di Praga, teologo dei Fratelli Moravi 309
Lucibel 172; 278; 283; 474
Lucifero 21; 167; 172; 278; 283; 492; 493; 494; 496; 497; 498; 501; 502; 505; 507; 508; 509; 510; 511; 512; 513; 514; 515; 516; 517; 518; 519; 520; 521; 522; 523; 525; 527; 528; 529; 530; 531; 532; 534; 535; 545; 661; 662; 665; 667; 674; 677; 700
Lucio III 290
Luigi XIV 367; 568; 575; 591; 677
Luigi XV 680
Lukács 12; 565
Lullismo 397; 398; 401
Lullo 397; 398; 399; 400; 401; 490

lumen naturæ 446; 449; 450; 451; 458; 459; 462; 463; 499
Luria 360; 361; 362; 363; 364; 365; 366; 368; 370; 374; 543; 544; 545; 547; 682
Lutero 176; 285; 286; 288; 305; 310; 311; 312; 313; 314; 315; 316; 317; 318; 319; 320; 321; 322; 323; 329; 330; 335; 336; 337; 411; 430; 474; 475; 477; 478; 479; 488; 489; 557; 558

—M—

Macedonia 138; 144; 180; 181; 243
Machiavelli 416
Macranthropos 351; 549; 550; 603; 633
Macrobio 112; 259; 264; 267; 268; 431; 442; 471
macrocosmo 112; 195; 220; 225; 226; 227; 231; 264; 346; 348; 382; 396; 459; 471; 542; 627; 643; 644; 645; 653; 687; 690
Madariya, cittadina sul **Tigri**, possibile patria di **Mazdak** 114
mafia 178
magia 10; 11; 66; 90; 92; 93; 122; 147; 148; 152; 213; 216; 264; 265; 272; **377-417**; 423; 424; 428; 429; 431; 432; 437; 451; 452; 453; 456; 460; 464; 467; 469; 470; 513; 515; 520; 521; 533; 540; 543; 548; 551; 563; 572; 573; 590; 604; 609; 617; 628; 647; 662; 666; 677; 710
Magno Massimo 92
Mahaniya, setta **marcionita** persiana 102
Mahdī 197; 199; 200; 201; 203; 205; 206; 207; 208; 210; 211; 213; 214; 242; 245; 247; 256
Mahrīrīs, alchimista 425
Maier, Michael 405; 430; 436; 438; 439; 444; 445; 465; 467; 468; 469; 470; 471; 472; 478
Maimonide 259; 266
Mainardi, Pietro 397
Mainz 276
Malalas 110; 111; 112; 114
Malebranche 549; 550
Malkūt 351; 353; 356; 358; 361; 362; 363; 364; 370
Mallerbach 316
Mamelucchi 256
Mananalis, borgo rurale, luogo d'origine di **Costantino**, Pauliciano 121
Manasse, fabbro, seguace di **Tanchelmo** 161;
Manasse ben Ismail 252
Mandei 104; 194; 200; 209; 215
Manelfi, Pietro, delatore degli **Anabattisti** veneti 477
Manfreda, Guglielmita 277; 299
Mani 23; 86; 101; 102; 104; 106; 111; 112; 119; 121
Manichei, **Manicheismo** 8; 9; 66 **86-88**; 91; 92; 94; 101; 103; 104; 105; 106; 107; 108; 110; 111; 112; 114; 115; 116; 117; 119; 120; 121; 122; 125; 127; 128; 132; 141; 144; 153; 154; 155; 156; 158; 170; 171; 194; 195; 203; 204;

207; 208; 209; 215; 219; 220; 226; 270; 287; 288; 299; 420
Manierismo 192; 289; 396; 405; 412; 414; 444; 485; 615; 708
Manifestazione 218
Mannheim, Kurt 160; 301; 305; 369
Mansfeld 319
Mansurio 89
Mansûriyya 201
Mantova 168
Manuele Comneno 256
Manzikert 137; 706
Maometto 57; 58; 86; 118; 149; 181; 182; 183; 194; 195; 196; 197; 200; 201; 202; 203; 206; 208; 209; 211; 214; 215; 216; 224; 225; 227; 234; 240; 242; 256; 379; 407; 468; 705
Marburg 290; 466; 625; 672
Marcia, amante di **Commodo** 74; 79
Marcione, **Marcionismo**, **Marcioniti** 23; 44; 48; 49; 50; 51; 52; 53; 54; 60; 70; 73; 74; 76; 78; 81; 86; 87; 100; 101; 102; 103; 104; 106; 107; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 128; 139; 140; 144; 170; 285; 287
Marco, evangelista 80
Marco, Marcionita 50
Marco, Valentiniano 54; 55; 69; 76; 346
Marco Aurelio 65; 70; 74; 140
Marco di Memfi, maestro di **Elpidio** 91
Marcomanni 70
Marcurius 507; 508
Margherita, compagna di **Dolcino** 299; 301
Margherita di Navarra 285
Margherita Porete, mistica beggina 270; 279; 282
marginal man 690
Maria, madre di **Cristo** 38; 56; 107; 121; 123; 125; 134; 143; 147; 149; 156; 161; 169; 170; 197; 278; 281; 325; 326; 331; 335; 336; 433; 462; 463; 464; 497; 498; 499; 523; 524
Maria, compagna del guaritore **Desiderio** 147
Maria, l'Egiziana o l'Ebreja, profetessa, alchimista 419; 420; 425; 438
Maria Maddalena 33
Mariano o **Morieno** o **Morienus**, alchimista 419; 420; 425; 436; 441; 445; 469
Marino, Giambattista 412
Marna 154
Marrani 288; 367; 369; 375; 476
Marsilio da Padova 273
Marte 411
Martino di Braga 90; 148; 378
Martino di Tours 91; 250
Marwân 200
Marx, **marxiano**, **marxismo** 3; 15; 42; 110; 113; 126; 128; 132; 154; 157; 158; 175; 252; 289; 294; 313; 320; 322; 323; 424; 484; 558; 565; 608; 680; 681; **682-686**; 709; 712
Massimiano Erculio 91
Massimo il Confessore 157; 222; 260
Massoneria 368; 408; 553; 556; 560

materia prima 169; 216; 224; 265; 266; 281; 348; 361; 381; 423; 424; 436; 438; 439; 440; 442; 447; 452; 453; 454; 455; 456; 509; 528; 660; 661; vedi anche: **prima materia**
materia seconda 216; 224; 381; 453; 454; 455; 456
Materno, disertore romano 71
matriarcato 650; 651; 652; 653; 654; 655; 657; 658
Matthijs, Jan 327; 328; 331; 332; 333; 336
Matusalemme 460
Maurizio d'Orange 468
Mawâlî 200; 203; 204
Mazdak, **Mazdakismo**, **Mazdakiti** 9; 83; 87; 102; 108; 109; **110-118**; 122; 128; 191; 194; 195; 198; 201; 203; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 215; 235; 238; 242; 247; 252; 359
Mazdei 87; 183; 194; 203; 209; 220
Mâzyâr, principe del **Tabaristân** 208
Mecca 118; 206; 208; 211; 235; 240; 367
Medici 403; 405; 634
Medio oriente 446; 706; 712
Mediterraneo 8; 61; 126; 182; 188; 224; 235; 671; 676; 706
Meissen 485
Melania jr. 90
Melantone 285; 286; 314; 317; 320; 323; 336; 489
Melchioriti 327; 328; 337
Melchisedec 170; 245
Melenguia, Chiesa di — 167
melhoramentum 175
Melitone 74
Melusina, **Melusine**, **melusiniano** 147; 148; 152; 174; 379; 449; 454; 479; 616; 683; 684
Memminger 312
Mendelssohn, Moses 368; 373; 544; 545; 553; 554; 587
Mengs 673
Menno Simons 328; 337
Menocchio 474
Mercurio 391; 424; 437; 438; 440; 507; 526
mercurium vitæ 461
Merian, incisore, illustratore di testi alchemici 405; 470
Merlau, Eleonora 555; 556
Mersenne 430; 434; 471
Mesmer 542; 560
Mesmerismo 542; 556; 559; 560; 564
mesocosmo 232
Mesopotamia 3; 8; 10; 69; 70; 91; 99; 104; 105; 118; 223; 242; 252; 419; 560; 682
mesopotamico 10; 94; 101; 104; 183; 201; 216; 245; 379; 381; 407; 419
Messaliani 92; 93; 102; 103; 105; 106; 107; 108; 135; 136; 139; 141; 276; 705
Messia 209; 252; 277; 300; 344; 351; 353; 357; 364; 365; 366; 367; 368; 369; 370; 371; 372; 373; 401; 405; 545
metensomatosi 143; 170; 351; 364; 409
Metza, Beghina 283

Michelangelo 405
Michele, arcangelo 200; 253
Michele III, imperatore bizantino 133
Michele Scoto 425; 440
Michele Siro 108; 127; 276
Mickiewicz, Adam, poeta polacco 373
microcosmo 112; 195; 208; 220; 223; 225; 226; 232; 243; 259; 261; 264; 266; 267; 346; 348; 381; 382; 384; 396; 405; 436; 440; 441; 448; 459; 461; 467; 471; 481; 482; 486; 542; 570; 627; 643; 644; 645; 653; 678; 687; 690
Migezio, docetista 149
Mikuláš, fondatore di **Tabor** 306
Milano 156; 157; 176;
Millenarismo, **millenaristi** 5; 6; 7; 8; 9; 17; 21; 22; 36; 39; 45; 52; 71; 73; 74; 76; 79; 100; 101; 116; 117; 141; 152; 172; 185; 187; 191; 192; 198; 199; 201; 203; 204; 209; 211; 212; 214; 215; 218; 227; 242; 244; 245; **247-257**; 258; 263; 268; 272; 274; 276; 280; 283; 284; 290; 293; 294; 296; 297; 301; 302; 310; 327; 341; 342; 353; 357; 359; 378; 399; 400; 426; 431; 436; 501; 518; 545; 552; 555; 561; 654; 703; 704; 711
Millennio 74; 116; 248; 277; 290; 292; 301; 306; 320; 321; 328; 351; 354; 357; 358; 359; 360; 362; 401; 405; 457; 465; 466; 539; 545; 547; 552; 556; 560; 627; 635; 638; 686; 706
minbar 197
Mishnah 346
Mittelglied 583; 584; 596; 602; 630; 631
Modalismo 92; 124
monarchismo 170
Mondo alla rovescia 147; 277
Moneta da Cremona 167; 168; 169
Monforte, eretici di — 156; 157; 158
monfortini 157
Mongoli 181; 233; 237; 252; 256; 403
Monofisiti, **Monofisismo** 83; 107; 129; 138; 220; 254; 256
Montagna Bianca, battaglia della — 310; 326; 465; 518; 556
Montagu, Lady 130; 181; 243
Montaigne 324
Montaillou 174; 177; 178; 180
Montanismo, **Montanisti** 20; 52; 54; 71; 73; 74; 75; 79; 93; 100; 106; 107; 108; 122; 243; 249; 328; 686
Montfort 180
Montpellier 182
Montségur 175; 180; 706
Moravia 306; 476; 477
More, Henry 342; 541; 564
Morieno, **Morienus**: vedi **Mariano**
Moritz, di Hessen-Kassel 465; 466; 468; 574
Mosanus 466
Mosè 196; 206; 210; 348; 349; 354; 357; 360; 367; 378; 381; 393; 394; 400; 404; 460; 544; 548; 594
Mosè di Leon 356
mozarabi 182

Mu‘ammar ben Ahmar 202
Mu‘ammariyya 202
Mu‘tazili 199; 267
Mu‘tazilismo 344; 346
Mubaiyyda 206; 207
Mubârakiti, Mubâraqiyya 202; 219; 228; 229; 232; 233
mudejares 182
Mughtasila, setta battista 58
Muġîriyya 200; 202
Muhammad, 12° Imâm dei Duodecimani 197
Muhammad al-Bâqir, 5° Imâm 200; 201; 202; vedi anche **Abû Dja‘far**
Muhammad ben ‘Abdallâh 200; 204
Muhammad ben ‘Alî ben ‘Abdallâh ben ‘Abbâs 201; 205
Muhammad ben Ismâ‘îl, 7° Imâm dei Settimiani 202; 210; 211; 214; 218
Muhammad ibn al-Hanafîyya, fratellastro del 2° e 3° Imâm 197; 199; 200; 203; 206; 207; 208; 229
Muhammad ibn Buzurg‘ummid, Signore di Alamût 233
Muhammad II, Signore di Alamût 233; 235; 236
Muhammad III, Signore di Alamût 233
Muhammarah 207
Mühlhausen 319; 324; 325
Münster 171; 247; 256; 263; 265; 266; 267; 268; 270; 286; 301; 310; 323; 326; 327; 328; 329; 330; 331; 332; 333; 334; 335; 336; 337; 341; 342; 385; 390; 408; 466; 474; 475; 478; 483; 499; 501; 502; 676; 680; 682; 683
Müntzer 270; 285; 305; 310; 311; 312; 313; 314; 315; 316; 317; 318; 319; 320; 321; 322; 323; 324; 325; 326; 327; 328; 330; 332; 335; 336; 337; 341; 377; 385; 388; 431; 445; 450; 451; 452; 459; 463; 464; 466; 483; 500; 548; 552; 554; 565; 622; 682; 683
Mûsâ al Kâzim 202; 210
Musil 696
Mylius 436; 438; 439; 440; 441; 442; 443; 445; 465; 467; 468; 469
Mysterium Magnum 348; 447; 449; 454; 455; 456; 471; 509; 511; 512; 513; 516; 517; 522; 523; 524; 526; 527; 528; 529; 531; 532; 533; 660

—N—

Nabucadnetsar 315
Nafs (anima) 211; 216; 217; 234
Nag Hammadi 7; 16; 22; 24; 25; 73; 81; 215; 681
Napoli 682
Narbona 182; 184; 266; 276; 283
Narsete II, patriarca armeno 122
Narsete III, patriarca armeno 122
Nasârâ, setta citata nel Corano 58
Nâsiroddîn Tûsî 234; 238

Nathan di Gaza 365; 366; 367; 368; 374
Nâtiq (parlante) 202; 210; 234
Nazareni 674
Nazario, vescovo cataro di Concorezzo 142; 168; 170
Nazismo 160; 247; 376; 565; 608; 691
Nazorei 57; 58
necromanzia 451; 515; 521
Nefesh 353; 358
Nein 514; 534; 535; 552
neo-Gnosticismo 126; 127; 128; 143; 157; 171; 181
neopitagorismo 224
Neoplatonismo 7; 8; 9; 10; 11; 75; 76; 82; 83; 84; 114; 115; 117; 150; 157; 171; 183; 187; 191; 194; 209; 212; 213; 216; 219; 220; 221; 222; 226; 231; 233; 236; 239; 244; 245; 254; 258; 259; 260; 263; 264; 266; 267; 268; 269; 273; 274; 280; 288; 345; 346; 347; 351; 352; 355; 357; 375; 377; 381; 385; 386; 388; 390; 397; 403; 423; 426; 455; 478; 479; 562; 563; 569; 571; 572; 636; 638; 659; 671; 689; 699; 706
Nerone 62; 63; 64
Nerva 65; 67; 68
Neshama 358
Nestoriani 107; 122; 125; 128; 138; 208; 209; 220; 229; 420
Nestoriani Khujiks (del Khujistan, cfr. Xuzastan) 124
Nestorio 107; 149
Netsah 350; 351; 353; 356
Neumann, Erich 655; 694
Newton 368; 378; 465; 473; 541; 542; 550; 551; 553; 560; 564; 643
Nezarka, fiume 308
Nicea, concilio di — 607; 695
Niceforo I, imperatore bizantino 122
Niceforo Foca 130
Niceta o Niquinta, Bogomilo 167; 180
Nicodemismo 286; 289
Nicodemo 286
Nicola di Pelhřimov, vescovo di Tabor 307; 309
Nicolaiti 286
Nicolas o Niklaes, Henry 241; 242; 243; 286; 326
Nicolò I, papa 150; 260
Nicolsburg 325; 326
Nicomaco 224
Niesinck, convento di — 327; 329; 331
Nietzsche 5; 502; 591; 635; 650; 657; 687; 688; 689; 712
Nihilismo 568; 599; 610; 611; 614; 615; 617; 618; 619; 624; 625; 626; 627; 628; 630; 641; 647; 652; 655; 656; 687; 688; 690; 700
Niklaes: vedi Nicolas
Niklashausen 310; 312
Nilo di Calabria 130
Ninfe 379; 394; 448; 461
Niquinta: vedi Niceta

Nizâmalmulk, Nizâmulmulk 111; 116; 206; 207; 208; 251
Nizâr, Nizâriti 210; 214; 215; 233; 235; 237; 238
Noè 200; 206; 210; 348; 400; 402; 403; 404; 405
nómos 9; 10; 244; 259; 270; 273; 274; 357; 360; 366; 636; 637
Nördlingen 281, 282
Norimberga 319; 479; 570
Normanni 130; 148
noûs 34; 225; 266; 270; 281; 345
Novalis 217; 241; 315; 316; 321; 445; 451; 503; 559; 561; 563; 564; 567; 569; 570; 572; 587; 599; 600; 604; 605; 606; 608; 615; 621; **625-635**; 636; 640; 641; 642; 644; 645; 646; 668; 674; 675; 677; 686
Novaziani 127; 130; 388
nuncii 175
Nuovo mondo 697
Nusayriti 369

—O—

Obbe Philips 328
Obizzo, vescovo di **Parma** 298
Occam 273
Occitania 167; 176
Occultamento 197; 208; 217; 218; 373; 643; 683; vedi anche: **Radj'a**
Oetinger 7; 213; 342; 374; 375; 391; 407; 452; 485; 504; 508; 511; 535; 541; 542; **543-554**; 555; 556; 558; 559; 560; 562; 564; 569; 603; 606; 609; 611; 622; 625; 627; 628; 629; 631; 636; 643; 647; 652; 658; 659; 661; 662; 665; 686; 699; 700
Offenbach 373
Ofiti, 53; 54
Ohrmudz, Ohrmadz 115; 116; 654; vedi anche: **Ahura Mazda**
Olanda 284; 286; 327; 328; 332; 333; 334; 337; 368; 446; 571
Oldenburg 186; 245; 368; 378; 379; 399
Oldenkloster 328; 334
Olimpiodoro 76; 77; 230; 420; 531
Olivi, Pietro di Giovanni 278; 283; 295; 296; 336
Omayyadi 197; 199; 200; 201; 202; 203; 205; 208
Omero 582; 649; 669
Onan 670; 676
Onorio di Autun 266; 433
Opera, alchemica; **Opus** 435; 437; 440; 442; 443; 444; 546
Ophanîm 350
Opsikiai, Tema di — 139
Orazio 154
Orbini, Mauro, abate del XVI secolo 181
ordini mendicanti 178; 278
Oreste 653
Orfici 9
Orfismo 9; 77; 84; 345; 363; 471; 655; 699

Origene 7; 25; 79; 101; 145; 157; 171; 222; 249; 682
origenismo, origenista 79; 92; 101; 157; 181; 222
Orléans, eretici di — 155; 158; 180
oro potabile 430; 442
Orosio 91; 92; 252
Orsini, Vicino, ideatore del Sacro Bosco di **Bomarzo** 405
Osiander 11; 319; 406; 488; 544
Osiride 405; 651; 654; 655
Ostane 381; 419
Ottaviano, imperatore 315; vedi anche: **Augusto**
Otto, Walther 443; 672; 688; 689; **690-691**; 693; 695
Ottone, cronista 164; 256
Oxford 304; 305

—P—

Padova 397; 477
Padre 10; 21; 22; 74; 92; 135; 139; 140; 141; 149; 169; 173; 174; 235; 268; 270; 280; 284; 286; 293; 360; 363; 364; 396; 401; 433; 462; 505; 506; 507; 508; 509; 511; 512; 518; 521; 522; 523; 524; 527; 534; 539; 546; 560; 624; 627; 637; 638; 654; 655; 658; 660; 661; 662; 674; 675; 703
pagani 18; 20; 22; 23; 67; 68; 69; 74; 86; 90; 91; 102; 133; 140; 147; 157; 159; 171; 204; 216; 284; 298; 318; 322; 482; 489; 500; 517; 661; 663
Pahad 348; 349
Palatinato 405; 465; 466; 468
Palestina 101; 360; 365
Palmyra 83; 88
Palut, Paluziani 105
Pamiers 168; 169; 170; 173
Pan 405
Panenteismo 258; 265; 266; 345; 348; 352; 361; 397; 480; 571; 603; 606; 617; 645
Pansofia 397; 398; 415; 643; 645
Panteismo 207; 244; 258; 260; 261; 264; 265; 266; 268; 269; 270; 274; 279; 281; 343; 363; 421; 439; 446; 452; 454; 542; 549; 550; 553; 556; 559; 572; 595; 600; 602; 603; 626; 627; 629; 643; 645; 706
Paolo, di Tarso 21; 32; 37; 40; 46; 47; 48; 49; 51; 62; 63; 64; 74; 76; 82; 117; 123; 124; 128; 130; 147; 242; 245; 285; 287; 323; 411; 461; 481; 594; 661; 670
Paolo, figlio di Lutero 430
Paolo, monaco 155
Paolo armeno, figlio di **Kallinike** 121; 122
Paolo di Samosata 83; 86; 107; 123; 124; 125
Paolo di Taranto 426
Papa cataro 175
Papelardi 278
Papia 71; 147; 416; 706

paracelsismo 465; 466; 471; 502; 519; 545; 553; 555; 556; 563; 564; 600; 606; 645; 677
Paracelso 7; 8; 102; 170; 171; 191; 213; 219; 220; 226; 238; 241; 242; 245; 246; 267; 268; 270; 321; 326; 335; 336; 337; 341; 342; 348; 377; 378; 379; 382; 385; 386; 387; 389; 392; 394; 398; 404; 406; 410; 418; 419; 421; 426; 427; 428; 429; 431; 432; 435; 438; 439; 440; 441; **445-465**; 466; 467; 469; 470; 471; 475; 476; 477; 478; 479; 480; 482; 483; 484; 485; 486; 487; 488; 489; 490; 492; 495; 496; 497; 499; 500; 502; 504; 506; 509; 510; 517; 521; 523; 524; 527; 528; 530; 533; 549; 550; 551; 552; 555; 556; 559; 560; 561; 562; 563; 564; 569; 570; 572; 600; 603; 606; 609; 610; 618; 626; 631; 632; 641; 643; 645; 660; 677; 681
paradiso 22; 40; 53; 80; 104; 117; 139; 142; 143; 171; 173; 175; 182; 192; 201; 202; 204; 207; 211; 213; 217; 219; 227; 234; 236; 238; 243; 251; 280; 284; 327; 354; 358; 400; 405; 433; 441; 449; 462; 491; 492; 493; 514; 519; 520; 521; 522; 525; 529; 684; 690; 706
Parma 297; 298
Parmenide 249; 391
Parmigianino 405
Parola 213; 348; 352; 384; 394; 447; 449; 454; 455; 456; 463; 465; 480; 481; 482; 483; 494; 498; 500; 508; 509; 516; 519; 520; 523; 524; 527; 528; 531; 532; 534; 545; 546; 587; 588; 589; 590; 667
Parti 68
Pascal 563; 700
Passagini 159; 184; 185
Passione 80; 86; 121; 140; 237; 281; 428; 430; 434; 465
Pastor angelicus 252
patriarcato 333; 653; 654; 655; 657
Patripassiani 23; 92
Pauliciani, anche: **Paulini**, **Pauliani**, **Paulianisti**, **Paulicianesimo** 36; 49; 57; 83; 99; 100; 102; 106; 107; 108; **119-130**; 131; 132; 133; 134; 135; 136; 138; 139; 140; 141; 143; 144; 145; 149; 154; 155; 162; 163; 165; 166; 167; 179; 181; 198; 208; 272; 326; 331; 359; 474; 553; 713
Pelagianesimo 94
Pelagio 94; 163
Pelasgi 688; 689; 690; 693
pensiero mitico 4; 5; 8; 9; 10; 11; 12; 15; 16; 17; 18; 19; 28; 39; 74; 148; 262; 291; 346; 349; 350; 351; 423; 434; 435; 436; 475; 540; 562; 563; 565; 570; 572; 573; 574; 580; 589; 590; 594; 616; 617; 625; 630; 636; 641; 642; 650; 658; 684; 687; 688; 691; 693; 694
Pentecostali 106
Peregrinus Episcopus, forse pseudonimo di **Priscilliano** 91
Perfetti 103; 108; 140; 144; 158; 170; 175; 176; 177; 178; 179; 185; 187; 282; 286; 299; 308
Persefone 694

Persia 66; 82; 83; 86; 88; 100; 101; 102; 108; 110; 112; 113; 114; 115; 117; 118; 122; 126; 128; 132; 186; 194; 197; 198; 201; 202; 203; 204; 205; 208; 210; 211; 212; 215; 222; 229; 233; 235; 238; 241; 242; 243; 248; 251; 252; 256; 380; 419; 425; 649
Pessoa 696
peste partica 70; 82
Petersen, Johann W. 555; 556
Petrobrusiani 162; 163
Petrus Alphonsi, Ebreo convertito 183; 267; 290; 291; 391
Petrus Bonus: vedi **Pietro Bono**
Pfeiffer 319; 324; 325
Phanaroia 121
Phantasey 503; 512; 513; 517; 525; 535; 547; 614; 617
Phundagiagiti 139
Piccardi 304; 306; 307; 308; 309; 325; 451
Piccardia 304
Pico, Giovanni 268; 375; 390; 391; 392; 393; 394; 395; 398; 467; 559; 602
Pierre Autier 174
Pierre Clergue 174
Pierre Maury 170; 173; 174; 180
Pietismo, **Pietisti**, **pietista** 7; 103; 192; 478; 485; 504; 507; 535; 544; 545; 547; 550; 553; 554; 555; 556; 557; 559; 560; 561; 562; 569; 570; 571; 572; 578; 580; 587; 589; 591; 596; 600; 623; 625; 630; 636; 637; 642; 661; 663; 665; 681; 682; 688; 689
Pietro, Apostolo e suo Apocrifo 47; 48; 59; 73; 122; 123; 294; 297; 661
Pietro, re di Bulgaria 132; 133
Pietro, spagnolo, traduttore di **Avicbron** 263
Pietro III d'Aragona 283; 296
Pietro Bono, **Petrus Bonus**, medico-alchimista 425; 426; 427; 428; 432; 441;
Pietro di Bruys 162; 163
Pietro di Lugo 301
Pietro il Venerabile 162
Pietro l'Igumeno 120; 124
Pietro Lombardo 269; 291; 292; 293; 476
Pietro Siculo 119; 120; 121; 123; 125; 126; 127; 129; 131; 144
Pigmei 448
Pio, papa 54; 73
Piphles (altro nome dei **Catari**) 166
Pîrôz 110; 113; 114
Pisa 163
Pisidia 130
Pistis 25; 104
Pitagora, **Pitagorismo**, **pitagorico** 23; 45; 84; 114; 224; 230; 391; 470; 471; 560; 626; 655; 661
Platone 5; 9; 19; 21; 111; 114; 183; 212; 220; 221; 222; 224; 248; 266; 318; 385; 390; 403; 404; 420; 425; 557; 569; 573; 598; 689; 690; 697
Plinio 67

Plotino 7; 10; 11; 17; 61; 62; 76; 82; 83; 108; 112; 196; 211; 212; 221; 222; 224; 258; 259; 261; 344; 362; 377; 385; 409; 479; 516; 531; 549; 572; 599; 602; 604; 625; 626; 630; 631; 643; 645; 676; 681; 682
Plovdiv 130; 167; vedi anche: **Filippopoli**
Plutarco 461; 471; 479; 560; 653; 654; 655; 661
pneuma 33; 35; 37; 86; 87; 382; 386; 387; 388; 389; 392; 394; 426; 427; 431; 442; 447; 448; 451; 452; 456; 461; 533; 551; 552; 553; 627; 666
Pocques o Pocquet, libertino 285; 286; 287
Podolia 369
Poeldijk 337
Policarpo, di **Smirne** 71; 73; 95
Polonia 362; 365; 368; 369; 446; 477
Pontormo 405; 414
Popellicani (altro nome dei **Catari**) 166
Pordage 555; 556
Porete: vedi **Margherita Porete**
Porfirio 83; 112; 231; 259; 390; 394; 471; 573
Portogallo 174
Postel 5; 23; 52; 192; 245; 278; 324; 326; 341; 342; 378; 392; 396; **399-408**; 416; 431; 432; 452; 466; 475; 477; 485; 490; 493; 497; 499; 501; 505; 545; 547; 548; 552; 558; 559; 594; 608; 610; 640; 642; 643
Potours, setta sincretista cataro-musulmana 181
Poussin 412
Praga 282; 304; 305; 306; 307; 309; 314; 368; 374; 405; 465; 467; 470; 518
predestinazionismo 75; 174; 468; 477
Presocratici 641
Prete Gianni 237; 252; 256
Příbram, Jan, Taborita, nemico di **Húska** 307; 308
prima materia 447; 450; 454; 459; 460; 461; 592; vedi anche: **materia prima**
Primo Principio 264
Prisciano 83; 220
Priscilliano, Priscillianismo, Priscillianisti 88; **91-93**; 103; 127; 147; 148; 157; 176; 181; 287; 378
Proclo 182; 211; 212; 220; 221; 222; 224; 259; 270; 381; 382; 390; 397; 459; 471; 486; 531; 573
Procopio il Grande, condottiero Taborita 309
profetismo 71; 73; 75; 76; 88; 92; 93; 116; 118; 128; 149; 151; 197; 198; 206; 238; 239; 242; 249; 251; 369; 465; 487; 556; 561; 711
próodos 196; 494; 497
Protestantesimo 77; 428; 466; 578
Proudhon 686
Prous Boneta, mistica begghina 278
Proust 615; 696
Provenza 162; 163; 171; 278; 282; 295; 296; 297; 344; 345; 347; 349; 374; 375
Provenzali, Catari 167

Pruystink 285; 286
ps.Apollonio 232; 238; 377; 380; 384; vedi anche: **Bálinàs**
ps.Aristotele 384; 436
ps.Callisthene 245; 251
ps.Democrito 425
ps.Empedocle 264; 265; 381
ps.Ephrem 252; 253
ps.Longino 411; 581
ps.Lullo 426; 438; 439; 441; 442; 445; 477
ps.Methodio 251; 253; 254; 255; 256; 401
ps.Policarpo 304
ps.Psello 134; 135; 187; 272; 304; 394; 471; 662 (anche sotto: **Psello**)
Psello 137; 145; 187; 354; 394
Psychopannychismo 462; 474; 477
Publicani (altro nome dei **Catari**) 130; 166
Puritani 681
Putagio, Guido 300
putrefactio 365; 424; 442

—Q—

Qâ'im (Resurrettore) 197; 199; 200; 201; 213; 214; 218; 235; 241; 283
Qabbalah 8; 21; 87; 150; 181; 184; 187; 191; 192; 215; 222; 234; 261; 263; 264; 265; 268; 276; 283; 342; 343; **344-376**; 377; 378; 385; 387; 390; 391; 392; 393; 395; 396; 397; 398; 399; 401; 403; 404; 405; 407; 410; 412; 425; 431; 467; 471; 473; 483; 488; 496; 497; 504; 506; 507; 511; 523; 525; 540; 543; 544; 545; 546; 549; 553; 556; 562; 571; 572; 603; 636; 665; 682; 699
Qadar (predestinazione, **heimarméne**) 216; 217; 218
Qâf, monte 240
Qairawân, Qairouan 212; 252
Qarmati 202; 204; 206; 207; 208; 210; 211; 212; 213; 229; 232; 233
Qazvîn 243
Qelipôt (scorie) 362; 363
Qiyâmat 114; 196; 209; 213; vedi anche: **Grande Resurrezione**
Qobâd 110; 111; 114
Quaccheri 485
Quadi 70
Quadrato, apologista cristiano 72
Quaternità 524
Quattrami, Evangelista, frate 434; 435; 442
Querelle (degli Antichi e dei Moderni) 566; 573; 575; 581; 598
Querido, Jacob, Sabbatiano 369
Quhistân 235
Quietismo 337
Quietisti 485
quinta natura 230; 426
Quintessenza 245; 426; 427; 430; 431; 439; 440; 441; 442; 459; 460; 516; 518; 519; 520; 521; 525; 528; 529; 667
Quintin Thieffry 285
Qum 235

Qumrân 75; 77; 88; 101; 104
Quq, Quqiti 105
Qurayshiti 197
Qurratu l 'Ain, anche: **Tâhirah**, soprannomi di **Zerîn Tâdj**, eroina **Bâbista** 241; 243
Qusta ben Lûqâ 383
qutb (polo, della fede) 239

—R—

Rachea, Phundagiagita 139
Rachele 357; 371
Rademacher, Johann Gottfried, naturalista romantico 568
Radj'a (ritorno, fine dell'**Occultamento**) 197; 199; 203
Radwâ, monte 200
Râfiditi 206
Rahamin 361
Raimondo di Sabinde 386
Ralph di Coggeshall 166
Ramirido, vittima del clero a **Cambrai** 160
Râwanditi, Râwandiyya 201; 219
Râzî, alchimista 422; 425; 431
Razionalismo 3; 4; 5; 6; 8; 9; 10; 11; 12; 15; 16; 21; 24; 25; 61; 65; 68; 74; 83; 84; 88; 91; 92; 93; 94; 95; 101; 108; 120; 128; 133; 135; 140; 144; 147; 148; 149; 152; 159; 161; 168; 169; 184; 186; 187; 204; 209; 223; 228; 233; 234; 244; 262; 269; 273; 274; 275; 277; 288; 289; 293; 313; 316; 317; 327; 329; 342; 350; 360; 365; 376; 377; 378; 398; 405; 407; 409; 413; 416; 417; 418; 423; 429; 431; 432; 438; 475; 484; 499; 503; 514; 539; 541; 542; 547; 552; 553; 555; 556; 557; 558; 559; 560; 562; 563; 566; 568; 569; 570; 571; 572; 575; 576; 578; 579; 580; 581; 582; 583; 586; 587; 588; 589; 591; 592; 594; 595; 598; 599; 600; 601; 602; 603; 605; 609; 610; 611; 615; 618; 621; 625; 626; 630; 635; 641; 642; 643; 645; 649; 650; 669; 683; 686; 687; 688; 689; 690; 694; 695; 696; 697; 698; 699; 700; 701; 705; 707; 709; 710; 711
Rebecca 357
Rebis 419; 437; 470; 648
receptores 175
Rechiaro, condottiero svevo, alleato dei **Bacaudæ** 93
Reconquista 182; 367
Reginaldo di Liegi 155
Reims 164; 166; 169; 272; 707
Reintegrazione 364; 365; 461; 529; 560; 604; 630
religioni del Libro 11; 21; 150; 177; 203; 222; 225; 247; 248; 251; 255; 257; 258; 263; 268; 270; 274; 295; 321; 378; 411; 529
Rembrandt 574
Renato, Francesco, Anabattista 477
Reni, Guido 405
Reno 71; 180; 283
Repubblica Veneta 466; 475; 477

Reshimu (residuo, di luce) 362
Restif de la Bretonne 560
Restituzione 236; 328; 335; 400; 401; 404; 405; 406; 408; 439; 440; 441; 462; 545; 604
Resurrezione, anche **Grande** — (q.v.) 22; 94; 116; 140; 145; 169; 196; 197; 199; 209; 213; 214; 215; 219; 222; 225; 227; 233; 235; 236; 237; 242; 245; 269; 281; 292; 295; 318; 325; 335; 370; 401; 406; 407; 434; 439; 440; 441; 451; 452; 454; 455; 458; 459; 460; 461; 462; 463; 472; 473; 488; 495; 497; 499; 513; 517; 520; 521; 523; 530; 532; 544; 545; 546; 553; 571; 572; 587; 604; 631; 661; 667; 669
Reuchlin 392; 393; 394; 395; 396; 410; 470; 479; 511; 543; 546; 559; 602
Rhazes 214
Riga 591; 595
Rilke 412; 482; 621; 625; 688; 696
Rinascimento 7; 80; 102; 149; 177; 192; 212; 227; 267; 268; 289; 322; 347; 359; 377; 378; 380; 383; 385; 386; 387; 390; 391; 392; 396; 397; 399; 402; 408; 411; 412; 414; 423; 452; 457; 485; 534; 545; 550; 561; 563; 564; 574; 575; 578; 640; 643; 684; 695; 697
Ritter Johann Wilhelm, naturalista romantico 240; 265; 381; 382; 568; 570; 626
Rivoluzione Francese 192; 313; 337; 373; 374; 535; 539; 557; 560; 565; 567; 575; 584; 590; 601; 608; 610; 615; 636; 637; 638; 642
Rizâmiti 201; 202; 206; 207
Roberti, Gesuita, avversario degli alchimisti 466; 471
Roberto Capeto 153
Roberto di Ketton o di Chester 420; 422
Roberto II di Fiandra 161
Roderigo, vescovo di **Compostella** 301
Rodi 365; 446
Rodolfo, vescovo di **Würzburg** 310
Rodolfo II, di Asburgo 465; 467
Rodolfo Glabro 153; 154; 155; 157; 159
Rol, predicatore di **Wassenberg** 330
Roma 5; 11; 20; 23; 61; 62; 63; 66; 67; 72; 73; 78; 86; 88; 89; 94; 101; 110; 112; 161; 252; 253; 357; 390; 403; 406; 654; 658; 681; 702; 705; 707; 710
Romania, Chiesa di — 167
Romano il Melode 100; 143
Romanticismo 4; 5; 7; 8; 10; 11; 12; 16; 65; 84; 152; 191; 195; 210; 212; 213; 228; 238; 241; 244; 246; 261; 276; 284; 321; 341; 342; 343; 374; 377; 378; 399; 409; 411; 438; 444; 448; 464; 484; 485; 486; 487; 503; 509; 535; 536; 543; 544; 547; 549; 550; 552; 554; 555; 556; 557; 558; 561; 562; 563; 564; 565; 566; 567; 569; 570; 571; 572; 573; 574; **575-679**; 680; 681; 682; 683; 685; 686; 687; 688; 689; 690; 691; 693; 694; 695; 696; 699; 700; 701; 708; 710; 712
romantizzazione 217; 321; 609; 630
Rosacroce, Rosa+Croce 324; 385; 399; 407; 436; 469; 471; 485; 507

Rosicruciani 192; 210; 407; 408; 466; 467; 468; 469; 505
Rosinus (frintendimento per **Zosimo**) 425; 435; 437; 441; 442
Rosso Fiorentino 335; 405
Rothmann, Bernhard 327; 328; 329; 330; 331; 332; 334; 335; 336; 337
rottura dei vasi 362; 363; 364
Rousseau, Émile 17; 566; 570
Royal Society 368; 378; 399; 465
rûah 353; 358
Rubello, monte, ultimo rifugio dei Dolciniani 301
Rubens 574
Rûdbâr, roccaforte ismailita 235
Ruggiero I, vescovo di Châlons sur Marne 155; 156
Ruggiero II, vescovo di Châlons sur Marne 156
Runge, Philip Otto 443; 487; 561; 567; 572; 599; 618; 672-676; 677; 678
Rupescissa, Giovanni 296; 297; 304; 401; 422; 426; 427; 430; 432; 440; 445; 452; vedi anche:
Jean de la Roquetaillade

—S—

S. Felice di Caraman 167
Sa'adia 344; 348; 349; 351; 355; 545
Sabâ'iti, Sabâ'iyya, seguaci di 'Abdallah ibn Sabâ' (q.v.) 198; 199; 200; 201; 203
Sabbatai Tsevi o Zevi; Sabbataismo; Sabbatiani 359; 364; 365-370; 371; 374; 375; 545; 562
Sabei, anche — di Harrân (q.v.) 194; 198; 208; 215; 216; 219; 220; 224; 229; 238; 265; 267; 377; 380; 382; 383; 419
Sabellio, Sabelliani, Sabellianesimo 22; 23; 92; 130; 140; 293
Sâbiq (1° Intelletto) 216; 217
Sabismo 663
Sacconi, Raniero 167; 168; 169; 170; 173; 174; 178
Sacramentario, movimento 332
Sadducei 463
Safed 360; 366; 496; 499
Saint Gilles, luogo del supplizio di Pietro Bruys 162
Saladino 183; 239; 240
Salamandre 435; 448
Salitter 506; 508; 509; 512; 513; 515; 516; 526
Salmân, Pâk o Fârsî, primo musulmano persiano, patrono delle corporazioni 225; 234; 236
Salonicco 369; 371
Salonina, moglie di Gallieno 82; 83
Salvatore 116; 284; 462
Salvo Burci 168; 169
Samael 364
Sambation, Sambatyon, fiume mitico 252; 256; 367

sâmit (silenzioso) 202; 211; 216; 234
Samosata d'Armenia, Arsamosata 58; 83; 86; 107; 121; 122; 123; 124; 125
Sampsei 87
Samuele 138
Sanâ'î 241
Santa Alleanza 547; 555; 557; 558; 560; 561; 671
Santiago de Compostela: vedi Compostela
Sapienza divina 470; 520; 522; 523; 528; 545; 548
Sara, moglie di Abramo 357
Saraceni 121; 148
Saragozza, concilio di — 91; 93
Sarah, moglie di Sabbatai Tsevi 365
Sardegna 154; 180
Sardi 248
Sassanidi 111; 113; 115; 116; 118; 198; 205; 380
Sassonia 316; 319; 468; 485; 673
Satana 18; 76; 95; 106; 119; 123; 127; 132; 134; 135; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 165; 167; 168; 169; 170; 172; 173; 184; 186; 187; 249; 252; 255; 272; 284; 292; 308; 317; 324; 344; 348; 349; 354; 379; 404; 451; 481; 492; 498; 512; 514; 611; 661; 662; 663; 712
Satanael 119; 134; 135; 140; 142; 144; 172
satr 237
Saturnino 69
Saturno 62; 216; 255; 380; 386; 389; 404; 406; 407; 526; 703
Saure 506
Savonarola 405
scaiolæ termine paracelsiano 461
Scardanelli, pseudonimo di Hölderlin 615
Scetticismo 702
Schall 507; 508; 514; 515; 526
Schappeler, predicatore nel Bauernkrieg 311; 312
Schelling 7; 11; 135; 192; 217; 244; 265; 342; 344; 347; 374; 375; 376; 409; 410; 489; 503; 504; 543; 553; 556; 558; 561; 564; 567; 568; 572; 590; 599; 600; 603; 604; 606; 616; 621; 626; 630; 631; 636; 638; 644; 645; 646; 647; 648; 650; 657; 658-671; 672; 674; 675; 676; 677; 678; 682; 684; 691; 692; 693; 694; 699; 700; 712
Schiller 566; 590; 601; 602; 670; 680
Schlegel, Friedrich 368; 558; 561; 564; 566; 567; 569; 590; 599; 600; 602-610; 625; 626; 635; 636; 638; 642; 643; 670; 672; 680; 687
Schleiermacher 556; 567; 600; 610; 611; 613; 619-625; 628; 630; 631; 636; 666; 668; 684; 686; 687; 707
Schmielnicki 365; 369
Schopenhauer 6; 535; 568; 680; 684; 689; 692
Schubert, Gotthilf Heinrich, naturalista romantico 568; 600; 606; 661
Schütz, J.J., Pietista 556

Schwenckfeld, Schwenckfeldiani 268; 321; 335; 336; 400; 406; 475; 476; **477-479**; 480; 484; 485; 488; 490; 502; 510; 565; 587
Scienz 525; 527; 528
Sciti 252
Scolastica 260; 475
Scoto Eriugena, Giovanni 8; 92; 145; 150; 157; 171; 196; 222; 244; 249; 259; 260; 261; 262; 263; 264; 265; 266; 267; 268; 269; 270; 279; 280; 281; 347; 353; 356; 397; 398; 441; 488; 505; 514; 572
Scritture 19; 154; 156; 163; 172; 178; 237; 250; 251; 255; 261; 284; 285; 287; 291; 296; 298; 304; 309; 311; 312; 317; 324; 325; 446; 478; 480; 482; 486; 487; 491; 500; 543; 547; 550; 551; 552; 556; 607; 609; 623; 661; 675
Sé 79; 225; 239; 260; 356; 357; 396; 407; 447; 462; 481; 489; 495; 497; 498; 501; 503; 504; 510; 514; 527; 529; 531; 534; 549; 647; 660; 662; 664; 667; 685; 691; 702; 703
Seele, Sêl 102; 240; 449; 450; 451; 452; 453; 454; 455; 458; 459; 460; 461; 462; 464; 487; 496; 519; 524; 657; 666; 671; 677; 689
Segarelli, Giovanni, Francescano, fondatore dei Fratelli **Apostolici** 290; 297; 298; 299; 300
Selbheit 513; 521
Selgiukidi 233; 235; 256
Sem 403; 404
Sendivogius, alchimista 437; 439; 472
Seneca 63; 66; 692
sensus communis, anche “**senso comune**” 552; 604; 611; 627; 629; 647
Separator 550
Sepher Yetzirah 231; 265; 344; 345; 346; 347; 348; 349; 352; 356; 361; 471
Sephîrah, Sephîrôt 10; 344; 345; 347; 348; 349; 350; 351; 352; 353; 354; 355; 356; 357; 361; 363; 364; 366; 395; 506; 528; 543; 545; 546
Serbia 145; 167; 180
Serveto 305; 326; 400; 406; 476; 477
Seth, Sethiani 28; 29; 32; 33; 37; 126; 206; 348; 508
Settanta, Bibbia dei — 250; 376; 699
Settimiani 197; 198
Severi 74; 82; 90
Severo Alessandro 82
Shabestarî 241
Shaftesbury 573; 621
Shahrastânî 102; 111; 112; 113; 114; 115; 117; 126; 194; 197; 198; 201; 202; 204; 206; 216; 234; 265; 381
Shakespeare 582; 615; 617
Shamaîm 216; 351; 356; 547
Shapivan, sinodo di — 124
Shâpûr II 115
Sharî‘a (Legge) 197; 404
Shaykhismo, Shaykhiti 245; 459
Shî‘a, shî‘ita, Shî‘iti 9; 11; 109; 110; 117; 118; 191; **194-209**; 213; 215; 218; 219; 220; 225; 229; 230; 232; 233; 234; 235; 238; 239; 240; 241; 242; 243; 359; 402; 419; 422; 423; 431; 436
shin 216; 348
Sibilla Peire 171
Sibilla persiana 248
Sicilia 130; 176; 267; 290; 296; 299
Sigiberto, cronista 164
sigillo dei Profeti 86
Sigismondo, di Lussemburgo, imperatore 306; 309; 433
signatura 45; 377; 394; 399; 421; 450; 452; 457; 458; 464; 469; 502; 509; 517; 518; 530; 531; 532; 533; 549; 551; 552; 563; 564; 631; 648
Sijistânî 212; 213; 214; 215; 216; 217; 218; 219; 224; 231; 234; 245; 377; 382; 409; 412; 448; 451
Silfidi 448; 561
Silvano: vedi **Costantino**, discepolo di **Mani**
Silvestro, papa 298
Simeone, re dei **Bulgari** 132; 133
Simeone ben Yohaï 356
Simon Mago 20; 69; 76; 92; 161; 166; 231; 326
Sinesio 385; 386; 387; 388; 389; 392; 399; 419; 426; 431; 452; 471; 533; 551; 553; 643
Siria 100; 101; 102; 103; 104; 105; 118; 120; 122; 130; 136; 178; 211; 214; 216; 233; 235; 237; 242; 251; 252; 256; 380; 382
Slavonia, Chiesa di — 167; 169; 172; 175; 180
Slesia 283; 399; 478; 479; 485; 565
Smirne 365; 366; 367
Socrate 4; 84; 111; 140; 187; 323; 420; 440; 573; 587; 589; 597; 641; 642; 657; 669; 670; 682; 688; 697; 698
Sofisti 9; 83; 84; 289; 323; 525; 676; 702; 709
Sofocle 636; 698
Sohrawardî 183; 196; 208; 227; 239; 240; 242; 245; 381; 469
Soissons, eretici di — 160
Sola, Milano, possidente, protettore di **Dolcino** 300
Solger 618
solidus 88
solve et coagula 424
Sooden, in Assia 314
Sophia 22; 25; 104; 119; 209; 216; 349; 408; 519; 520; 523; 524; 531; 545; 549; 555
sôşyânt, saôsyant 116; 248
Sozzini, Fausto e Lelio 477
Spagna 71; 91; 92; 93; 144; 149; 154; 174; 179; 180; 181; 182; 183; 191; 227; 250; 251; 254; 264; 265; 266; 267; 284; 288; 301; 347; 359; 360; 367; 381; 400; 403; 466; 467; 485; 608
Spalato 88; 180
Spanodromo, mercante romano 91
Spener, Philipp Jakob 485; 550; 554; 555; 556; 587
Spengler 15; 641; 684; 687
Speronisti 159

Spinoza 367; 368; 569; 571; 572; 602; 603; 608
Spirito Santo 21; 22; 23; 75; 87; 100; 103; 106; 139; 140; 141; 143; 145; 146; 149; 155; 156; 157; 158; 161; 162; 169; 170; 171; 174; 175; 181; 182; 183; 206; 245; 266; 267; 274; 277; 278; 280; 282; 283; 284; 285; 292; 293; 294; 300; 303; 304; 308; 314; 316; 317; 326; 328; 335; 336; 388; 433; 441; 451; 459; 462; 463; 474; 476; 478; 480; 487; 497; 499; 500; 503; 505; 509; 511; 516; 517; 518; 522; 523; 532; 533; 539; 546; 549; 556; 607; 623; 624; 631; 674; 675
Spirituali 278; 280; 282; 283; 284; 295; 296; 297; 301; 426
Spiritualismo 65; 171; 191; 192; 284; 290; 310; 314; 318; 321; 332; 335; 337; 338; 341; 342; 378; 385; 396; 399; 406; 428; 430; 431; 437; 444; 445; 464; 466; 473; 475; 476; 477; 478; 482; 485; 507; 533; 544; 547; 548; 554; 555; 556; 561; 562; 578; 603; 607; 624; 663; 682
spiritus vitæ 427; 448; 449; 450; 451; 452; 456; 459
St. Martin, Claude 558; 559; 560; 659; 671
Staprade, Anabattista di **Münster** 330
Stefano, alchimista bizantino 230; 233; 420
Stefano di Borbone 171
Steffens, Hendrick, naturalista romantico 568; 570; 600; 606; 672
Stoici 62; 64; 66; 230; 455
Storch, Nicolaus 313
Storicismo 6; 247; 424; 503; 514; 527; 535; 558; 596; 599; 601; 607; 624; 625; 641; 650; 654; 655; 682; 686
Stranga, fiume 142; vedi anche: **Deir**
Strasburgo 282; 283; 286; 324; 326; 328; 336; 374; 435; 446; 471; 476
streghe 135; 147; 148; 153; 186; 187; 259; 271; 288; 305; 324; 341; 365; 379; 429; 464
Sturm und Drang 556; 571; 641
Sublime 412; 576; 578; 581; 582; 584; 585; 604
Sufi, **Sûfi**, **Sufismo** 183; 222; 223; 226; 231; 236; **239-241**; 244; 271; 273; 276; 336; 428; 475; 708
Sulpicio Severo 91; 92
Sunbâd, detto **il Mago**, 205; 206
Sunniti 196; 197; 215; 234; 236
Süße 506; 507; 508; 510; 512; 514; 515; 518; 526
Svevi 93; 176
Svezia 468
Swedenborg 549; 550; 551; 552; 553; 554; 556; 557; 558; 559; 560; 561; 587; 592; 603; 631; 633; 661; 666
syzygie 87; 100; 103; 141; 145; 161; 169; 170; 171; 174; 183; 216; 225; 232; 235; 240; 349; 350; 351; 353; 354; 356; 357; 371; 401; 406; 424; 436; 497; 498; 499; 524; 545; 627; 631

T'ondrakiti 124; 125; 130; 149
Tabarî 110; 111; 113; 114; 205; 207; 208; 209
Tabaristân 208
Tabor, **Taboriti**, **Taboritismo** 247; 306; 307; 309; 313; 320; 321; 322; 323; 325; 326; 336; 463; 474; 475; 681; 682; 707
Tabrîz 241; 243
Tâhirah: vedi **Qurratu l 'Ain**
Talete 95; 222
Tâlî (2° Intelletto) 216; 217
Tanchelmo 160-162
Tansar, sacerdote zoroastriano 113; 115; 116
Taoismo 419
tarîqat (via mistica) 239
Tartaro 140
Tasso, Torquato 430; 437
Tauler 321; 462; 484; 485; 488; 500
Tauro 130
Tawqidiyya, setta gnostica 603
Tayyib, **tayyibita**, **Tayyibiti** 214; 215; 217; 224
Taziano 5; 22; 23; 41; **51-53**; 68; 87; 100; 102; 103; 122; 124; 141; 143; 145; 171; 192; 225; 232; 245; 326; 341; 342; 392; 396; 407; 432; 436; 499; 507; 558; 610; 642
Tefriké, capitale pauliciana 120; 121; 128; 129; 130; 131
Teinach 543
Teismo 372; 553
Telesforo, papa 73
Telgt, residenza di **von Waldeck** 329
Temperatur 508; 513; 525
Templari 237; 300
Tenochtilan 405
Teofilatto, patriarca di **Costantinopoli** 132; 134
teologia dell'elettricità 542; 553; 559; 560; 564; 570; 572
teosofia 5; 6; 7; 8; 9; 11; 22; 24; 87; 103; 181; 183; 191; 192; 194; 195; 210; 212; 213; 219; 222; 236; 242; 315; 324; 338; 345; 347; 349; 350; 378; 381; 385; 398; 401; 424; 445; 459; 464; 465; 472; 473; 477; 484; 485; 487; 488; 490; 502; 505; 526; 528; 540; 542; 543; 545; 546; 549; 550; 551; 552; 554; 557; 558; 559; 561; 562; 563; 564; 587; 596; 598; 599; 604; 606; 608; 630; 631; 636; 642; 643; 644; 646; 647; 648; 656; 658; 659; 660; 661; 662; 667; 676; 682; 710
Terah, padre di **Abramo** 355
Tereniabin, termine paracelsiano (melata di bosco) 448
Tertulliano 19; 20; 22; 23; 24; 71; 74; 78; 128; 143; 277; 279; 287; 370; 376; 388
Terzo stato 290; 292; 294; 295; 296; 297; 298
Tessitori (altro nome dei **Catari**) 166
Thâbit ibn Qurra 377; 383
Theodora, vedova di Teofilo e madre di **Michele III**, reggente al trono di Bisanzio 129

Theodoto 103
Theofane, cronista 108; 122; 125; 129
Theofrasto, alchimista bizantino (pseudonimo di **Heliodoro**?) 420
Thierry di Chartres 266; 386
Thot 7
Tiberio 62; 63
Tieck 503; 561; 564; 567; 572; 599; 600; 610; 612; **615-619**; 625; 631; 632; 672; 674; 677; 678
Tiedemann 625; 626; 631
Tigri 114
Tinctur, Tinctura, Tintura 441; 442; 449; 511; 512; 520; 521; 522; 524; 526; 527; 528; 529; 533; 550; 556
Tiph'eret 216; 348; 349; 351; 352; 353; 355; 356; 357; 358; 360; 361; 362; 365; 366; 370; 371; 401; 504; 511; 545; 546; 547
Tiqqun (reintegrazione) 362; 363; 364; 399
Tirol 320; 477
Tito 64; 65; 68
Tohû 265; 281; 348; 349; 353; 355; 362
Toledo 92; 149; 250
Tolomeo, Gnostico valentiniano 19; 25; 34; 38; 43; 44; 53; 54; 196; 273; 420
Tolomeo (nome col quale erano tramandati alcuni scritti di **Plotino**) 224
Tolomeo XI, faraone, padre di **Cleopatra** 420
Tolosa 155; 163; 168; 176; 178; 180; 182; 184; 186; 468; 476
Tommaso, Atti di —, Apocrifo manicheo 11; 91; 92
Tommaso, Giuda Didymo detto — e suo Vangelo 25; 39; 41; 42; 52; 70; 75; 80; 81; 101; 103
Tommaso, Chiesa indiana di — 555
Tommaso d'Aquino 268; 278; 290; 293; 294; 295; 409; 426
Tommaso di Ketton 187
Tommaso lo Slavo 129; 256
Ton 507; 508; 515
Torah 58; 224; 295; 346; 351; 352; 354; 355; 356; 357; 362; 363; 367; 369; 370; 371; 702
Tracia 129; 131; 132; 140; 144
Traducianesimo 143
Traiano 65; 67; 68; 69; 70; 101; 466
Trakl 696
Trasimaco 289
Trentino 300; 477
Trento 300
Treviri 92; 435
trickster 141
Trimurti 646; 647
Trinità 92; 140; 156; 293; 391; 396; 428; 429; 432; 433; 437; 462; 463; 464; 476; 509; 518; 521; 523; 524; 527; 528; 543; 545; 546; 646; 674
Tritemio, Trithemio 390; 393; 446
Trotsky 681
Troubadors 614

Tübingen 9; 11; 16; 73; 311; 393; 414; 544; 550; 554; 556; 599; 603; 610; 625; 636; 643
Tugent 450
Turchi 192; 256; 314; 315; 318; 328; 367; 369; 374; 415; 450; 467; 482; 500
Turchia 372
Turlupins 283
Turner 567
Turribio, di Astorgia 91; 92; 93
Tzimisce, Giovanni, imperatore bizantino 138
Tzimtzum (contrazione) 348; 351; 362; 494; 546; 665; 700

—U—

Überflußkloster 330
uditori 87
Ugo Capeto 153
Ullmannus, alchimista 433
Ultimo imperatore 88; 90; 136; 252; 253; 254; 255; 256
Umanesimo 8; 147; 177; 389; 396; 397; 401; 403; 404; 423; 428; 475; 485; 580
Umbria 167; 276; 295
Ungari 148
Ungheria 181; 446
Ungrund 11; 345; 357; 511; 512; 527; 529; 534; 659; 660
Unni 110; 114; 252; 253
Uno 20; 108; 109; 142; 159; 207; 209; 211; 219; 222; 223; 237; 249; 259; 260; 262; 263; 293; 311; 336; 354; 362; 379; 406; 410; 422; 465; 466; 477; 491; 507; 527; 540; 544; 573; 588; 594; 598; 605; 610; 619; 620; 624; 625; 629; 633; 637; 644; 656; 657; 707; 708
Urbano III 291
Urbano VIII 140; 412
Urbica, Priscillianista, lapidata a **Bordeaux** 91
Urgel 149
Ur-Mensch 661; 662
Ustâdsîs 206
Utnapishtin 245
Utraquisti 305
Utrecht 160; 161; 162

—V—

Valançai 147; 148
Valdesi 159; 182; 185; 283; 300; 468; 476
Valentino, Valentiniani, Valentiniano 8; 19; 22; 23; 25; 75; 76; 78; 100; 102; 107; 114; 287; 346; 388
Valeriano 82
Valle di Spoleto, Chiesa della — 169
Valsesia 300
Van, Lago 128
van den Enden, Francesco 367
Van Helmont, Giovanni Battista e Francesco Mercurio 471; 473; 559; 560; 562; 569; 570
Vasone, vescovo di Liegi 156; 166
Vehlen 707; 711
Venere 411

Veneto 474; 476; 477
Venezia 397; 401; 403; 405; 406; 411; 466; 477
Verdi, fazione del Circo 108; 122; 364; 704
Vergine 134; 140; 156; 161; 170; 284; 310; 330; 331; 371; 372; 433; 495; 519; 520; 521; 523; 524; 525; 645
Vernunft Vernunft 15; 118; 446; 448; 449; 450; 451; 458; 486; 487; 490; 496; 503; 509; 513; 516; 517; 525; 530; 533; 552; 554; 562; 563; 564; 637; 669
Vero 70
Verstand 452; 486; 487; 490; 496; 509; 511; 513; 525; 527; 530; 562; 669
Vertus, nella Marne 154
Vespasiano 64; 65
Veteroluterane, Veteroluterani 468
Vicenza 168; 477
Vienna 326; 368; 372; 374; 406; 605
Vienne 279; 282; 284
Vilgardo 154; 666
Villani, Giovanni 402
Vincenzo di Beauvais 425
Vincenzo di Lerins 92
Virgilio 154; 255
Visconti 299; 300
Vištâsp: vedi **Hystaspes**
vita "aerea", termine paracelsiano 461
vita "enochidiana", termine paracelsiano 245; 461
vita cosmographica, termine paracelsiano 461
vita longa, termine paracelsiano 245; 387; 427; 441; 460; 461; 479; 533
Voltaire 535; 575; 591
von Balthasar, Ur 682
von der Wieck, sindaco di **Münster** 327; 330; 331
von Rosenroth, Knorr 362; 368; 399; 504; 541
von Schönfeld 373; vedi anche:
Dobruschka, Frey, Junius
von Waldeck, principe vescovo di **Münster** 327; 329; 330; 332

—W—

Wackenroder 567; 600; **610-614**; 615; 616; 617; 618; 619; 620; 625; 632; 673
Waldshut 326
Wasî 216
Wassenberg, predicatori di — 328; 330; 336
Weber, Max 12; 64; 77; 129; 195; 390; 539; 545; 635; 666
Weigel 7; 8; 11; 155; 162; 219; 226; 238; 268; 269; 310; 314; 315; 318; 320; 321; 324; 335; 377; 385; 398; 399; 432; 445; 450; 462; 477; 478; 480; 482; **484-501**; 502; 504; 508; 509; 510; 511; 512; 513; 515; 517; 519; 520; 523; 524; 526; 529; 530; 531; 532; 533; 534;

548; 555; 556; 559; 572; 587; 607; 609; 614; 615; 661; 669; 676; 677; 681; 682; 683; 713
Weil, Simone 65; 696
Weimar 315; 316; 319; 642; 677
Weisheit 73; 450; 453; 457; 514; 519; 520; 523; 524; 525; 528; 602
Werner, Gotthold Abraham, medico paracelsista 570
William of Newburg 164; 166
Winckelmann 5; 16; 593; 611; 630; 636; 649; 650; 652; 670; 694
Windischmann, Carl Joseph, naturalista romantico 568; 600; 606
Wittemberg 285; 313; 329
Witz 602; 604; 608; 610; 709
Wolff 153; 179; 542; 543; 549; 554; 556; 569; 571
Wurzach 319
Würzburg 91; 92; 93; 143; 310
Wyclif, Wyclifiti 273; 303; 304; 305; 489

—X-Y—

Xuzastan 124
Yaldabaoth 33; 34; vedi anche: **Jaldabaoth**
Yaya, figlio di **Zayd** 200; 205
Yemen 198; 211; 212; 215; 254; 366; 419
Yetsirah, mondo di — 358; 362; 363; 364
YHWH 351; 357; 360; 362; 470; 527; 540; 682
yin e yang 419; 646
Yliaster, Yliastes 454; 456; 460; 461; 521; vedi anche: **Iliastri**

—Z—

Zachaire, Zacharias, alchimista 432; 435; 437; 472
zâhir (senso letterale) 195; 196; 213; 217; 218; 225; 236
Zâmâsp: vedi **Amâsp**
zandaqa 204
Zanjân 241; 242; 243
Zayd, fratello di **Muhammad al Bâqir**;
Zayditi, Zayditi forti 200; 203; 205
Zefirino, papa 20; 22
Zelivský, Jan 306
Zeloti 101; 197; 681
Zenobia, di Palmyra 83
Zerîn Tâdj: nome di **Qurratu l 'Ain**, q.v.
Zeus 5; 9; 10; 66; 350; 439; 540; 576; 639; 650; 653; 654; 657; 691; 693
Zevi, tribù 252
Zevi, Sabbatai: vedi **Sabbatai Tsevi**
Zindîq 195; 201
Zinzendorf 310; 545; 555; 556
Žižka 306; 308; 309
Zodiaco 87
Zohar 169; 345; 354; 355; 356; 357; 358; 359; 360; 361; 362; 363; 364; 365; 371; 374; 376; 399; 400; 401; 403; 488; 504; 543; 544; 545; 547; 548; 682

Zollikon, luogo di nascita dell'**Anabattismo**

324

Zoroastro, **Zoroastriani**, **Zoroastrismo** 9; 11; 39; 59; 84; 86; 87; 94; 102; 108; 110; 111; 112; 113; 114; 115; 116; 117; 118; 141; 192; 194; 195; 198; 201; 203; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 211; 222; 225; 239; 242; 244; 245; 247; 248; 249; 256; 274; 381; 391; 419; 471

Zosimo 94; 208; 230; 231; 233; 418; 419; 420; 425; 430; vedi anche: **Rosinus**

Zschopau 485

Zurigo 324; 466; 549

Zurvan, **Zurvanismo**, **Zurvaniti** 59; 87; 102; 115; 118; 209

Zwickau 313

Zwingli 312

Zwingliani 324; 450

GIAN CARLO BENELLI

STORIA DI UN ALTRO OCCIDENTE

TOMO II

APPENDICE ALLA IV EDIZIONE

APPENDICE ALLA V EDIZIONE

DOPO E A LATO

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA RAGIONATA
SULLE ORIGINI DELL'ISLAM
E LA LORO IMPORTANZA NEL DETERMINARNE
I SUCCESSIVI SVILUPPI

MARGINALIA

Sesta edizione online ulteriormente accresciuta con i Marginalia

www.giancarlobenelli.com

APPENDICE ALLA QUARTA EDIZIONE

Il significato delle sette shî'ite

Uno dei punti nodali della nostra trattazione, se non forse quello cruciale, è costituito dal duplice movimento in grazia al quale il pensiero marginale del mondo antico venne sviluppato in oriente (Bisanzio, Persia, Islam) e di lì tornò in occidente nel XII secolo: ciò che il mondo mediterraneo aveva in comune era stato espunto dall'Occidente per poi tornarvi come radice del nuovo dissenso, come riscoperta di antiche ascendenze in una "novità" che conservava una strana "aria di famiglia". Ci è sembrato perciò opportuno ripercorrere sinteticamente le vicende già illustrate della Shî'a ampliando ulteriormente il campo d'indagine, per rafforzare quella stessa impostazione che ci era già apparsa significativa.

L'ampliamento della bibliografia utilizzata conferma infatti l'impostazione del capitolo già intitolato "*Ordine celeste e disordini terreni*", rendendola ancor più significativa. Nell'ambito delle diverse prese di posizione dei vari autori, il quadro che ne emerge è chiaro nei lineamenti che concernono i problemi da noi affrontati. In sintesi si può affermare quanto segue.

Il fenomeno della Shî'a ha radici politiche, e soltanto col tempo assume caratteri di marginalità "gnostica"; al proprio interno esso manifesta una linea quietista e una linea eversiva. Lo "estremismo" (Ghulû) è un connotato originario, nel senso che l'accusa ad alcuni gruppi di esser tali è un fenomeno relativamente tardo, che prende corpo allorché si formerà una vasta corrente (destinata a confluire massimamente nella Shî'a duodecimana) ad orientamento quietista. Essa tenderà perciò a distinguersi da coloro che ancora lottavano per una diversa gestione della società islamica. Questa divaricazione prende corpo essenzialmente nell'epoca del 5° e 6° Imâm (Muhammad al Bâqir e Dja'far al Sâdiq) e non è da escludersi che allo stesso 6° Imâm risalga la dottrina "canonica" di un Imamato che si trasmette di padre in figlio a partire da Husayn (che però succedette al fratello Hasan). Del 4° Imâm si dubita persino che abbia mai ricoperto tale ruolo.

In effetti, le vicende iniziali sembrano conciliarsi poco con la dottrina duodecimana. I movimenti politici degli inizi (a prescindere dalle dottrine "gnostiche" imputate al mitico "ebreo" Ibn Sabâ', che non è certo risalga a lui) alludono semplicemente alla richiesta di un Imâm da identificare con un 'Alîde, tale però che avanzasse una simile pretesa e *combattesse per essa*. Quanto ad 'Alî ben Talîb, il genero di Maometto, è ben noto che non trovò a che ridire sulle scelte di Abû Bakr e di 'Umar a primo e secondo successore del Profeta. Il contrasto sorge dopo, e mostra un mondo di lotte strettamente politiche, con compromessi che riguardano lo stesso Hasan (Madelung, 1997).

Kaysâniti, Hâshimiti e Zayditi "forti" (Djârûditi) si muovono nell'ambito di questa tradizione politica genericamente 'Alîde e certamente bellicosa sul piano politico, una linea che tenderà vanamente la presa di potere che viceversa riuscirà agli 'Abbâsidi. Il loro atteggiamento ideologico è *lato sensu* "razionale" e "democratico", se così può essere lecito definirlo in antitesi ai successivi sviluppi "gnostici" e "teocratici" e in funzione di una certa analogia col movimento Khâridjita. "Razionale" nel senso che non si invocano gerarchie metafisiche, e "democratico" nel senso che è improntato ad una richiesta di giustizia "terrena", secondo lo spirito originario dell'Islam e sotto la guida di un capo, scelto perché affidabile. Al riguardo, si può interpretare la stessa "divinizzazione" kaysânita di 'Alî come un prodromo di successivi "wâqifismi" (dottrine che arrestavano ad un certo punto la catena degli Imâm, dell'ultimo dei quali, ritenuto asceso in cielo, si attendeva il futuro ritorno) cioè di quei gruppi che si posero il problema di una gestione della comunità in nome, ma in assenza, di un Imâm, quindi ad opera di altre figure-guida (sui Wâqifiti, cfr. Buyukkara; propriamente tali sono coloro che arrestano la linea degli Imâm al 7° dei Duodecimani, Mûsâ al Kâzim).

Molto interessante la divaricazione dottrinale che si generò, in questa logica, tra coloro che pensavano ad un possibile "ambasciatore" (*safr*) dell'Imâm "occultato"; e coloro che invocavano esotericamente una vera e propria "porta" (*bâb*) d'accesso a lui (Capezzone, 1995): da un lato una scelta "politica", dall'altro una gnostico-teocratica, certamente generatrice di maggior "estremismo".

La linea più marcatamente "gnostica" della Shî'a aveva tuttavia già preso origine essenzialmente ai tempi della progressiva affermazione 'Abbâside e attorno al 5° e 6° Imâm, al cui insoddisfacente atteggiamento quietista rappresentò una risposta: l'apocalittica, tra coloro che sostengono le scelte rivoluzionarie, si afferma già con un contemporaneo di al Bâqir, Djâbir ben Yazîd al Dju'fî, un Mughîrita, (Halm, 1981). La scelta gnostica può anche trovare fondamento nell'ipotesi di Strothmann, cioè che si rendeva necessario colmare l'abisso tra l'umano e il divino lasciato aperto da Maometto, stabilendo la figura intermedia dell'uomo divino come nello Gnosticismo; tuttavia la "ragione" storica della Shî'a, che è religiosa, ma anche -originariamente- politica, *resta altra cosa* rispetto a quella dello Gnosticismo.

Vari sono gli sviluppi che prendono corpo: quello nusayrita parte da Mufaddal ben 'Umar al Dju'fî, Khattâbita (cfr. p. 202, n. 50), seguace del 6° Imâm, poi Wâqifita (Halm 1978 e 1981 delinea la linea dottrinale che conduce ai Nusayriti, in Karbiti, Hârithiti e Mughîriti) e culmina in un "Islam" senza nemmeno più

moschee. Gli eresiologi musulmani insistono molto, per questa come per altre eterodossie, sulla contaminazione col Cristianesimo, "evidente" nella commistione di umano e divino. Ai Nusayriti si collegano testi come lo *Umm al-kitâb*, il *Kitâb al-haft wa 'l-azillat*, il *Kitâb al-sirât* e il *Kitâb al-usûs* (Halm, cit.; Capezzone, 1995; Bar Asher-Kofsky, 1995, 1996, 1997).

Lo sviluppo di una dottrina quale quella nusayrita, così ricca di influssi gnostici di origine disparata (si ricorderà, a p. 197, l'opinione di Filippini Ronconi, che ha curato l'edizione italiana dello *Umm al-kitâb*) lascia riflettere sulla presenza attiva, all'interno dell'Islam, di una forte cultura di più lontane ascendenze, improntata agli stessi temi che percorrono Giudeocristianesimo e Manicheismo; in particolare quello, non estraneo certamente al mondo islamico, della ripetitività della profezia e del rapporto dell'uomo col divino.

Limitatamente alla storia urbana, è interessante allora riflettere su quanto afferma Cahen: la continuità culturale, all'interno delle città islamiche, delle popolazioni urbane dell'epoca pre-islamica con quelle dell'epoca islamica. In altre parole, la lettura del messaggio di Maometto non poté avvenire se non sulla base di una cultura che gli preesisteva, le cui tracce sono visibili nello stesso Corano: alludiamo in particolare al tema del viaggio celeste (cfr. gli artt. di Moezzi, Van Ess, Marquet, Bar Asher-Kofsky, Jolivet e Chodkiewicz in *Le voyage initiatique en terre d'Islam, etc.*, 1996).

Emergono, tra gli spunti di riflessione, la continua elaborazione su comuni elementi dottrinali (che nel Cristianesimo ebbero fine con la fissazione istituzionale della dottrina); la continuità con il mondo pre-islamico; l'influenza del tema del viaggio sulle dottrine khattâbite e sul Sufismo, sulla possibile divinizzazione dell'uomo nell'Ismailismo, sulle cosmologie ismailite in generale, su Sijistânî e su al Kindî, sull'antinomismo nusayrita e su Ibn 'Arabî. Più in generale si nota il facile legame del tema con le strutture del neoplatonismo o panteismo "popolare" di matrice islamica, quello stesso che eserciterà in seguito un potente influsso in Europa e che abbiamo già visto essere abbinato alla dottrina alchemica.

Per quanto concerne poi gli aspetti gnostici nell'ambito dei modi di sviluppo dell'imamologia duodecimana, si vedano poi gli artt. di Moezzi (1996, 1996, 1996 e 1998) che fanno riferimento all'origine della dottrina e ai punti di contatto con sviluppi contemporanei, quali il Nusayrismo, che caratterizzarono un momento nodale negli sviluppi della Shî'a, cioè la già segnalata epoca del 5° e 6° Imâm, sulla quale si deve insistere. Il passaggio dall'iniziale imâmismo alla scelta "duodecimana", non fu senza contrasti; molte e diverse furono le scelte; prevalse però anche qui -siamo nel IX secolo- l'attesa del Mahdî, cioè un imâmismo da amministrare senza Imâm, in attesa del suo ritorno: l'utopia della fine della storia in un regno di perfetta giustizia terrena, si allontana in un futuro indefinito.

Per quanto concerne infine l'Ismailismo, due sono i temi che interessano la ricerca: l'origine e gli sviluppi; questi ultimi anche per quanto concerne la divisione tra Qarmati e Ismailismo fatimida. Halm assume, come citammo nel testo, l'ipotesi di una scissione nell'899, cui avrebbe fatto seguito l'inizio dell'avventura fatimida di 'Ubayd Allâh. Questa ipotesi è criticata da Brett (1994, 1996) e sull'argomento è opportuno riferirsi anche agli artt. di Madelung (1967) e Daftary (1991). Tutto risalirebbe alla scissione che si verificò attorno alla successione al 6° Imâm, ma non soltanto per ciò che concerne le note scelte dei futuri Duodecimani (Mûsâ al Kâzim) e dei gruppi Settimiani (Ismâ'il e/o Muhammad ben Ismâ'il) delle quali abbiamo detto nel testo.

Tra i figli di Dja'far che furono proclamati Imâm dai vari gruppi, oltre a Ismâ'il e Mûsâ (figlio di una concubina) vi fu anche un fratello "legittimo" di Ismâ'il, 'Abd Allâh, che avrebbe avuto un figlio, Muhammad, inviato nello Yemen e poi nel Khorâsân; questa è la linea fatimida. Col tempo questo Muhammad sarebbe stato confuso con il figlio di Ismâ'il, d'onde la più tarda convergenza della linea settimiana fatimida con quella qarmata. Per verità c'era anche un quarto figlio di Dja'far, Muhammad al Dîbâg, proclamato Imâm da alcuni, che tentò la rivolta, e però morì senza figli.

I Qarmati discendono, come già visto, dai Khattâbiti e dai Mubârakiti; quanto al problema di contenere in 7 il numero totale degli Imâm, una soluzione fu il "depennamento" del premorto Ismâ'il; prevalse poi, nel grande sviluppo "gnostico" la scelta di considerare 'Alî ben Talîb una figura più alta, fuori dal conto (cfr. p. 210 in n. 110 e p. 202, in n. 55).

Venendo ai Fatimidi, Brett, che ha dei dubbi sulla scissione dell'899, elabora un'interessante ipotesi sul loro "ismailismo" di ritorno, facilitato da tardi equivoci dinastici sui due Muhammad. L'ismailismo dei Fatimidi farebbe capo soltanto a Mu'izz, che tentò di rappattumare il complesso esoterismo fatimida su cicli di 7 profeti, con quello qarmata (si ricordi l'alternanza di *nâtiq* e *sâmit* di invenzione khattâbita); il 7° profeta potrebbe divenire, come 2° Maometto, il 7° Imâm, al Qâ'im in occultamento dei Qarmati.

L'argomento in sé non è rilevante per la nostra indagine; quel che è rilevante è invece porsi domande sul grande fiorire di dottrine settimiane dopo la morte del 6° Imâm (il panorama è infatti ancora più ampio) tutte fondate sui due temi dell'occultamento e del ritorno come Mahdî al Qâ'im. Una "dinastia rivoluzionaria" -tale è infatti l'ossimoro fatimida già da noi segnalato, sulle cui problematiche si orienteranno sviluppi come quelli di Sijistânî- tenderà di addomesticare al proprio servizio l'attesa messianica che da quel momento si era fatta vivissima, segno del rigetto della linea quietista e della perpetua tensione islamica verso un regno di giustizia in terra.

Sul problema delle distinzioni e delle confusioni tra Mubârakiti, Khattâbiti/Qarmati, Ismailiti e Fatimidi, si veda anche Marquet (1977). Marquet ritiene di scorgere una distinzione radicale tra Qarmati e "Ismailiti", nonostante l'eguale struttura organizzativa; i primi sarebbero più "Gnostici" che Musulmani, e più

settari. Al di là di problematiche aperte e non facilmente risolubili, si può leggere in filigrana lo sfondo politico delle differenziazioni.

Qui, soprattutto si può scorgere la definitiva emersione, come contrasto, di quella che fu da sempre l'ambiguità della Shī'a: rivoluzionaria, in nome della giustizia terrena attesa dall'Islam, nelle intenzioni e negli sforzi dei maggiori seguaci; quasi sempre quietista nei primi 6 Imâm duodecimani, con l'eccezione di Husayn. I rivoluzionari, che avevano dato alimento a quelle correnti shī'ite (Kaysâniti, Hâshimiti, Zayditi, etc.) sostenitrici di altre figure 'Alīdi, disposte ad impugnare le armi; e che poi elaboreranno un orientamento "gnostico"; finirono più volte esecrati. La morte del 6° Imâm segna la frattura definitiva, e da questo momento inizia a prender corpo nelle cronache la categoria dello "estremismo" (Ghulû) tramite la quale gli eresiologi "riscrivono" la storia della Shī'a e delle sue infinite correnti (noi ci siamo limitati, nel testo, ad alcune etichette; occorre però ricordare che esistono ulteriori suddivisioni, il più delle volte mere creazioni *ad hominem*: vedi p.e. Ibn Hazm in Friedlaender, cit. in Bibliografia a p. 757).

Della presa di coscienza circa la necessità di battere altre strade, si può arguire partendo dai due fenomeni circa contemporanei che si sviluppano attorno al tempo del 5° e 6° Imâm, soprattutto attorno a quest'ultimo: l'attesa messianica di un Imâm "occultato", che comporta una riorganizzazione politica degli shī'iti senza Imâm, in vista della Resurrezione che porrà fine ai tempi (il 7, come il 12, è un numero eletto, e vi furono vari gruppi "settimiani"; cfr. anche Bar Asher 1990); e la nascita dell'alchimia islamica, non soltanto con Djâbir, ma anche con Kaysâniti, Khattâbiti e Mubâarakiti, dai quali passerà agli Ismailiti.

Come si ricorderà, l'alchimia spirituale comporta la divinizzazione dell'adepto; è perciò importante far riferimento al contesto storico-sociale nel quale si sviluppa, nel X secolo, il *corpus* djâbiriano e la dottrina degli Ikhwân as Safâ', nella Baghdad bûyide. La presa di coscienza è costituita, a nostro avviso, dalla crisi del modello quietista che ha scisso la Shī'a in due tronconi. Uno, il futuro partito duodecimano, crea verosimilmente al tempo di Dja'far la successione "canonica" (Hasan → Husayn → 'Alī Zayn al 'Âbidîn → Muhammad al Bâqir → Dia'far al Sâdiq → Mûsâ, etc.). La realtà storica di questa linea è infatti dubbia, sia perché, prima di allora, Kaysâniti, Hâshimiti, Zayditi e altri, avevano proclamato Imâm altri 'Alīdi concretamente ribelli; sia perché è dubbio che 'Alī Zayn al 'Âbidîn sia mai stato proclamato Imâm (Hodgson, in Madelung 1965, cit. in Bibliografia a p. 765). Più tardi, con la proclamazione del "grande occultamento" del 12° Imâm, anche costoro decisero che era più opportuno gestire il movimento in assenza dell'Imâm, sempre tuttavia all'interno di un'ottica "teocratica".

L'altro troncone scelse viceversa da subito la via che manteneva aperto il sogno di giustizia terrena. La deflagrazione "gnostica" di questi gruppi deve intendersi in un senso che vorremmo definire, anche se impropriamente, "democratico". La trasmutazione delle anime fu infatti invocata ripetute volte per sanzionare l'imamato attribuito a capi ribelli non appartenenti al ceppo 'Alīde: è appena il caso di ricordare Abûmuslimiyya e Khattâbiti, per restare tra i protagonisti già citati. Questo "errore" dottrinale, che deriva da quello giudeo-cristiano (tema fisso di Ibn Hazm) di confondere umano e divino, rappresenta una scelta gnostico-democratica che è una via di mezzo tra quella "democratica" e "razionale" dei Khâridjiti, di attribuire alla comunità il carisma divino e la conseguente scelta dell'Imâm in base ai suoi meriti; quella "razionale" epperò verticistica di Kaysâniti, Hâshimiti e Zayditi di scegliersi un *leader* forte e caricarlo di attributi divini, sempre al fine di realizzare la giustizia in terra; e quella teocratica che consisterà nel credere nella divinità di un uomo cui affidare, in perfetta sottomissione, il compimento dei tempi (l'uso delle virgolette è evidentemente dettato dall'improprietà della tentata traduzione in concetti attuali di ciò che mal vi si presta).

Con i Qarmati prende corpo una scelta radicalmente esoterica (come con i Nusayriti) dalle complesse cosmogonie che alterano la dottrina originaria dell'Islam; il compimento politico di questa scelta si avrà a Bahrain e ad Alamût. I Fatimidi non saranno lontani da un analogo atteggiamento, salvo doversi preoccupare di gestire la "legalità" di un regno; la loro teocrazia resta un ibrido tra il modello gnostico e quello imâmîta fondato sulla discendenza.

Nell'ambito di questo processo, che va dall'VIII al X secolo, conta ora comprendere il significato degli sviluppi alchemici e la collocazione degli Ikhwân as Safâ'. In questa vicenda, oltre all'opposizione al Califfato 'Abbâside, un ruolo decisivo sembra esser stato giocato dalla crisi di quest'ultimo, e dagli ambienti di corte della Baghdad Bûyide.

Sulla natura dell'alchimia djâbiriana (che, lo ricordiamo, si sviluppa tra l'VIII e il X secolo, e quindi conosce un'evoluzione) è utile rifarsi al testo della O' Connor; ma vedi anche le fonti tradotte e commentate da Garbers-Weyer: siamo in presenza di un'alchimia spirituale, non di metallurgia, come abbiamo ripetutamente sottolineato nel testo.

La ricerca della O' Connor, pur avendo il limite di un esame dei testi djâbiriani che prescinde dalla cronologia, quindi dal contesto storico-sociale nel quale andrebbe valutato ogni passaggio, è di importante sostegno alla nostra tesi, perché mostra chiaramente la natura spirituale dell'opera alchemica. Questo è ciò che viene trasmesso all'occidente, anche se l'occidente, in un primo momento, fraintenderà (cfr. anche Garbers-Weyer, che sottolineano le differenze tra l'alchimista, il tecnico di laboratorio, e il puro e semplice imbroglione). L'alchimia, sostiene la O' Connor il cui interesse principale è rivolto al mito della creazione dell'*homunculus*, è un pensiero eretico del quale è portatrice la cultura marginale. Il modello metallurgico

(estrazione del minerale) è una grande allegoria dell'operazione spirituale (estrarre il nucleo puro dell'individuo); l'alchimia islamica è indissolubile dalla speculazione religiosa della Shī'a. Il ritorno alla purezza progettuale è anche *una riflessione dell'Islam sulla propria storia*; fondamentale è il mito dell'uomo "perfetto" (al insān al kāmīl).

Alla cultura alchemica appartengono anche gli Ikhwān as Safā', che hanno in comune con essa e con l'Ismailismo l'ontologia neoplatonica applicata al mito creazionista biblico, ciò che costituisce l'originale contributo islamico. L'alchimia prosegue l'opera divina con una seconda creazione, che è la Resurrezione dell'adepto. La O' Connor, che è molto attenta agli studi sulla cultura della marginalità, introduce anche il concetto di religione "vernacolare", che prende le distanze dal concetto spregiativo di definizioni quali "panteismo popolare". Una religione è infatti ciò che credono e fanno i suoi fedeli, non va perciò identificata con l'apparato normativo.

Anche lei afferma quindi che l'elemento magico preesiste e s'insinua nel Corano, sopravvivendo a malintese "ortodossie", e conclude che l'alchimia è esistita come "learned religio-philosophical/magico-scientific tradition" (p. 344).

Cerchiamo ora di comprendere il retroterra sociologico di questa cultura, quella del *corpus* djābiriano e quella, analoga, degli Ikhwān as Safā', che la Baffioni concorda -con il Marquet- nel ritenere sostanzialmente vicina a quella ismailita; per questo appare interessante la ricerca della Kraemer sulla Baghdad būyide; altrettanto interessante l'art. di Capezzone, cit. in Addenda alla Bibliografia a p. 782, che esamina il contesto di formazione del *corpus* djābiriano. Lo sfondo è quello del già citato neoplatonismo, con incontro e confronto di diverse culture e religioni -inclusa quella ermetica- in presenza di un disgregamento del potere centrale che fa emergere un possibile ruolo-guida delle intelligenze.

Tanto nel caso del *corpus* djābiriano -per la sua parte attribuibile al X secolo- quanto per gli Ikhwān as Safā', viene in evidenza il ruolo essenziale della "fratellanza" quale luogo di formazione e trasmissione del sapere, che fa dell'adepto un Imām al di fuori di ogni rapporto dinastico e a lato del potere politico. Capezzone ha sottolineato, tra l'altro, che la dottrina della creazione dell'*homunculus* (takwīn) si delinea soltanto in questa fase dello sviluppo del *corpus*, nella quale l'Imām stesso diviene una metafora. Del resto la Shī'a, a questa data, "moderata" o "estremista" che sia, ha ormai scelto da tempo la via di una gestione in *assenza* dell'Imām 'alīde; Halm (1981[*Methoden, etc.*]) ha mostrato la permeabilità alla predicazione qarmata da parte degli stessi duodecimani, dopo il "grande occultamento" (quello "finale" del 12° Imām) che scompare nell'874, e muore, forse, nel 940. Le speranze di giustizia in terra si appuntano su un futuro utopico.

Per quanto concerne poi la cultura degli Ikhwān as Safā', la Baffioni ha messo in rilievo la rielaborazione entro il contenitore islamico dei vari filoni tradizionalmente presenti entro il crogiolo mediorientale, e la loro strutturazione entro l'originale neoplatonismo "creazionista" del quale abbiamo discusso a lungo nel testo. Segnaliamo, per inciso, che lo stesso fenomeno di sincretismo, gli stessi tratti sociologici e le stesse tensioni utopiche riscontrabili nel tardo *corpus* djābiriano e nelle *Epistole* degli Ikhwān as Safā', sono segnalati da Casari nelle narrazioni delle gesta di Alessandro elaborate nella Persia medievale.

A completamento di quanto sinora esposto, vorremmo fare alcune sintetiche considerazioni conclusive, pertinenti a singole tesi avanzate nella nostra ricerca.

Questa continua tensione al superamento della letteralità del testo, e quindi della Legge, che abbiamo visto essere il filo conduttore di tutto il pensiero marginale, trova un terreno particolarmente fertile nell'Islam per la presenza, a monte di esso e nell'ambiente in cui esso si diffuse e fu elaborato, del Giudeocristianesimo, in particolare elchasaita, e del Manicheismo. Sono da segnalare al riguardo gli artt. di Colpe e Stroumsa, che sottolineano l'ambiguità assunta, tanto nel Manicheismo quanto poi nel Corano, della definizione "sigillo dei Profeti". "Sigillo" non sta a significare soltanto il "suggerello", cioè il punto d'arrivo oltre il quale non v'è più profezia; esso può significare -e, di fatto, sembra inizialmente significasse- anche "marchio di autenticità", conferma e *garanzia* della realtà divina del fenomeno profetico. In tal senso, è naturale che esso lasci aperta, anzi, *apra* la strada ad ulteriore profezia, com'è nello spirito di un *Dio vivente* che manda continuamente i propri avvertimenti all'uomo. Nella logica di un Dio vivente, di un Dio/persona come quello della Bibbia, è da segnalare l'art. di Ayoub che sottolinea come la dottrina kaysānita della *Badā'* (cambiamento d'opinione di Dio) fosse tutt'altro che folle, come potrebbe apparire ad una teologia razionalista; al contrario, essa era ben conseguenziale. Che cos'è, altrimenti, la preghiera, che evoca un atteggiamento misericordioso e tende a provocarlo? Più in generale, l'atteggiamento di un Dio vivente non può che conformarsi, di volta in volta e in nome di una Giustizia eterna, sui mutevoli comportamenti che l'uomo liberamente assume, sulla sua *hýbris* e sul suo pentimento, disobbedienza e obbedienza della Legge: dunque la Sua *decisione*, su ciò che si conviene alla Sua Legge *immutabile*, sarà necessariamente *mutevole* per il mutare dell'atteggiamento degli uomini.

L'ultima notazione concerne il problema dei cosiddetti "*sīniyya*", cioè di coloro per i quali la gerarchia esoterica vedeva al vertice Salmān Pāk (cfr. p. 234 in n. 300), distinguendosi da quella di coloro che ponevano al vertice 'Alī (gli '*ayniyya*) o Maometto (i '*Mīmiyya*).

Tanto Brett (1994) che Capezzone (1997) pongono in dubbio con buone ragioni il reale peso storico della dottrina dei *sīniyya*, fortemente valutata, al contrario, da Massignon, e citata da chi si rifà a lui come Corbin. Si ricorderà che Massignon si era molto interessato al ruolo delle corporazioni nelle ideologie della marginalità (Salmān Pāk, primo iniziato, diviene il punto di partenza nell'iniziazione delle confraternite di

mestiere : cfr. p. 225 in n. 228). Non è nella specificità del nostro studio il prender posizione sull'argomento; quel che ci preme però è che non resti sottovalutato il peso attribuito da Massignon alla sociologia della Shī'a, del resto messa in evidenza anche da altri autori.

Appare infatti evidente, da quanto sin qui esposto, che a partire dai tempi del 5° e 6° Imâm, indipendentemente dal fiorire dell'esoterismo eversivo che si fonda sulla divinizzazione di 'Alî, prende sempre più corpo un vasto movimento che estende l'ipotesi dell'adozione divina e poi dell'autodivinizzazione, al di fuori del ceppo 'alîde. Nell'Islam in particolare, l'autodivinizzazione dell'adepto -alchimista o Fratello Sincero- implica un radicale spostamento in senso "democratico" del "luogo" del sapere, ora ubicato in ogni uomo che abbia raggiunto la purezza; questa tensione veicola le pretese di intelligenzie vicine alle corti ma estranee al potere. Si avrebbe così un fenomeno analogo a quello che abbiamo conosciuto in occidente lungo tutto l'arco della nostra ricerca, nella marginalità del basso clero, della piccola aristocrazia, delle corporazioni artigiane, degli intellettuali piccolo-borghesi. L'adepto che diviene Imâm, mostra, nell'alchimia, la tensione all'uomo "perfetto", un mito che ritroveremo in occidente come "cristificazione" dell'adepto stesso, e poi ancora nello Spiritualismo e nella Teosofia; esso ha sempre e ovunque fondato il concetto di "Eletti", sempre nella stessa matrice sociologica.

Tutto ciò aiuta a comprendere un fenomeno che ci è molto premuto sottolineare e che ci è apparso centrale nella definizione di "altro occidente": il ruolo decisivo che ebbe l'arrivo, con le traduzioni del XII secolo, del neoplatonismo islamico e dell'alchimia, anche se quest'ultima fu inizialmente fraintesa. Il ruolo di questo apporto fu decisivo, perché di lì si è dipartito un percorso autonomo: l'occidente, riscoprendo in questo contributo "orientale" le proprie stesse antiche radici, iniziò il percorso che, dalle eresie medievali, dall'alchimia spirituale, dalla Teosofia e dalla *Naturphilosophie*, giunse al Romanticismo e alla sua "*Sehnsucht nach Ost*".

Naturphilosophie

Un altro punto nodale della nostra trattazione è costituito dal passaggio continuo instauratosi tra alchimia spirituale, Teosofia, *Naturphilosophie* e Romanticismo. Il punto è stato sufficientemente chiarito e non necessita di ulteriore commento, se non per ricordare che uno dei massimi studiosi dell'argomento, Antoine Faivre, ha raccolto molti dei suoi numerosi articoli nel volume *Philosophie de la nature. Physique sacrée et théosophie. XVIIIe-XIXe siècle* (Paris, Albin Michel, 1996). Nonostante la sua natura collettanea, la raccolta è impostata in modo assai organico, e risulta quindi un importante strumento di consultazione. In essa sono messi in chiara evidenza i temi principali, trattati anche nel nostro testo, che giustificano, anche per gli espliciti rinvii tra i vari protagonisti, l'identificazione di una stretta linea di successione, praticamente una catena. Tutto ciò è della maggiore importanza per la nostra ricerca, perché, tenendo conto dell'altra linea di sviluppo da noi corroborata, quella tra l'antico dissenso e i temi sviluppati nel Medio Oriente islamico (il neoplatonismo "creazionista", poi "panteismo popolare", e la nascita dell'alchimia spirituale) ne emerge una continuità del pensiero "diverso" che va dallo Gnosticismo al Romanticismo: dunque un pensiero vitale ancor oggi, perché l'eredità del Romanticismo rappresenta ancora un problema aperto.

Sette "gnostiche" russe nell'epoca della Rivoluzione

Nel testo abbiamo sporadicamente accennato o alluso alla presenza e/o sopravvivenza di sette "gnostiche" (quella dei Chlisty risalente al XVII secolo, altre di poco più tarde) nella Russia della Rivoluzione. L'analisi degli eventuali rapporti tra le sette stesse e i rivoluzionari, esula dalle possibilità della nostra ricerca; tuttavia ci sembra interessante segnalare qui che la R.E.S. ha dedicato il n° 2 del 1997 ad una serie di articoli sull'argomento. In particolare ci sono sembrati significativi gli artt. di Comet, Mervaud, Niquet, Rousselet e Van Rogemorter, che abbiamo inserito nella Bibliografia a questa Appendice. Di questa sette "gnostiche" di vario nome, radicate già da secoli al momento della Rivoluzione e particolarmente in evidenza nel cinquantennio che la precedette, segnaliamo tre caratteristiche: le dottrine, la sociologia, e i rapporti con il potere zarista e con gli eventi rivoluzionari.

I Chlisty ritenevano di giungere alla comunione con Dio tramite l'estasi della danza, come i Dervisci. Il loro dualismo li portava a respingere la materia, e, per conseguenza, anche la resurrezione dei corpi; rifiutavano il sesso e si astenevano dal cibarsi di carne; credevano nella metensomatosi, e, in particolare, ritenevano che Cristo s'incarnasse negli Eletti: tutti temi "gnostici" che ci sono ormai ben noti.

Le accuse che si rivolgevano loro erano le solite, le stesse rivolte alle sette di tutti i tempi, le stesse rivolte ai primi Cristiani: orge rituali e pasto cannibalico che comportava il sacrificio di un bambino. Si riteneva avessero luoghi nascosti di riunione; la loro origine è incerta.

Tutte le sette, in generale, avevano attese millenaristiche ed erano pervase dall'Apocalitticismo: alcuni attendevano un "ultimo Messia" che avrebbe dato il regno ai puri di cuore. Nei Chlisty, dove veniva

meno la barriera tra umano e divino, gli Eletti divenivano “Cristi” o “Madri di Dio”; l'impronta generale è un immanentismo panteista. Le sette esistenti erano molte, al punto che Comet ritiene il campo non ancora sufficientemente indagato, e sostiene che la Russia potrebbe riservare ancora molte sorprese.

Mentre tutte le sette sono -ovviamente- nemiche giurate del clero istituzionale, molte di loro sono anche portatrici di ideologie egualitariste di antica data. A nessuno sfuggì -non ai settari, non al clero, non al potere, non ai rivoluzionari- che la messa in discussione dell'istituzione ecclesiastica comportava l'avversione al potere autoritario degli Zar, che con quella era in simbiosi. Gli appartenenti alle sette furono infatti usualmente perseguitati dal potere zarista; le loro utopie sociali erano al tempo stesso “progressiste” e antimoderne, vicine all'antico comunismo agrario: si sogna un'agricoltura collettiva e statalizzata, si odia la società occidentale, si ritiene di poter fare di meglio e di poter costruire il paradiso terrestre. L'utopia ondeggia tra istanze sociali e religiose, *non disgiunte tra loro*; ed è evidente che le prime si fondano soltanto sulle seconde.

Nel XIX e XX secolo c'è una convergenza tra sette “gnostiche” e rivoluzionari; molti bolscevichi escono dalle sette religiose; i rivoluzionari si appellano ai settari tanto nel XIX quanto nel XX secolo, ai fini di un'azione comune. Nel 1905 i Chlisty conquistano gli ambienti intellettuali di San Pietroburgo; Niquet (*Le mythe des Xlystys*) sottolinea l'incontro di una ricerca decadente e modernista dell'uomo/Dio, con un neopopulismo rivoluzionario che aspira a dissolversi nel “popolo”. L'antropolatria gnostica si fonde col prometeismo bolscevico; l'Apocalitticismo percorre gli anni '20 (Niquet, *ivi*).

Si generò un reciproco equivoco. I rivoluzionari non compresero la radice *religiosa* del sovversivismo delle sette, costruendo attorno ad esse l'interpretazione materialista che ne faceva un mero veicolo di protesta sociale (notiamo, per inciso, che questa resterà, sino alla fine, l'interpretazione “marxista” delle dissidenze religiose in generale); i membri delle sette religiose rimasero a loro volta ben presto delusi e respinti dal materialismo ideologico della Rivoluzione. Nel 1922 le persecuzioni religiose del nuovo regime non riguardarono comunque le sette, avvertite ancora “vicine”; nel 1929 la situazione cambiò. È comunque significativo che Gorkij abbia una precisa conoscenza dello Gnosticismo antico.

Di grande interesse appare ora notare che, con il crollo del comunismo e con la tremenda crisi della società russa, la tradizione della dissidenza religiosa sia tornata a riemergere nelle stesse forme: Niquet (*Vieux-croyants et sectes russes*) segnala dalla cronaca i casi (*e le relative condanne giudiziarie*) di nuove sedicenti incarnazioni divine. Rousselet segnala la continuità della tradizione settaria dell'occidente tra il Cristianesimo primitivo e il socialismo (si ricordi l'equazione posta da Scholem tra i due fenomeni, e tra questi e il Sabbatianoismo); certamente interessante è constatare, in Russia, un analogo trascorrere della dissidenza tra le intelligenzie ecclesiastiche che la elaborarono nel XVII-XVIII secolo (basso clero) e gli intellettuali rivoluzionari di modesta estrazione del XIX-XX secolo.

BIBLIOGRAFIA PER L'APPENDICE ALLA QUARTA EDIZIONE

- AFFIFI, A.E., *The Influence of Hermetic Literature in Moslem Thought*, B.S.O.A.S., 13, 1951
- AYOUB, M., *Divine Preordination and Human Hope. A Study of the Concept of Badâ' in Imâmî Shî'î Tradition*, J.A.O.S., 106, 4, 1986
- BAFFIONI, C., *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Epistole degli Iḥwân as Safâ'*, Studi e pubblicazioni dell'Istituto Italiano per la Storia Antica, Fasc. VII, Roma, 1994
- BAR-ASHER, M.M., *Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imâmites du Coran*, Arabica, 27, 1990
- BAR-ASHER, M.M. - KOFSKY, A., *A Tenth Century Nusayrî Treatise on the Duty to know the Mystery of Divinity*, B.S.O.A.S., 58, 1995
- *The Nusayrî Doctrine of 'Alî's Divinity and the Nusayrî Trinity according to an Unpublished Treatise from the 7th/13th Century*, Der Islam, 72, 1995
- *L'ascension céleste du gnostique nusayrite et le voyage nocturne du Prophète Muhammad*, Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels, sous la direction de M.A. Amir Moezzi, Inst. Franç. de Rech. en Iran, Louvain-Paris, Peeters, 1996 (Bibl. de l'Éc. des H.É., Sect. des Sc. Rel., vol. CIII)
- *The Theology of Kitâb al-Usûs: an Early Pseudepigraphic Nusayrî Work*, R.S.O., 71, 1-4, 1997
- BRETT, M., *The Mîm, the 'Ayn, and the Making of Ismâ'ilism*, B.S.O.A.S., 57, 1994
- *The Realm of the Imâm. The Fâtîmides in the Tenth Century*, ivi, 59, 1996
- BUYUKKARA, M.A., *The Schism in the Party of Mûsâ al Kâzîm and the Emergence of the Wâqîfâ*, Arabica, 47, 1, 2000
- CAHEN, C., *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge, I-II*, ivi, 5-6, 1958-1959
- CANARD, M., *Baghdâd au IV^e siècle de l'Hégire (Xe siècle de l'ère chrétienne)*, ivi, 9, 1962
- CAPEZZONE, L., *Il Kitâb al-sirât attribuito a Mufaddal ibn 'Umar al Gufî*, O.M., 69, 1-2, 1995
- CASARI, M., *Alessandro e Utopia nei romanzi persiani medievali*, ivi, 72, 1999, Suppl. 1
- CHODKIEWICZ, M., *Le voyage sans fin*, Le voyage initiatique, etc., cit.
- COLPE, G., *Das Siegel der Propheten*, Orientalia Suecana, 33-35, 1984-1986
- COMET, R., *À propos d'un livre de Karl Konrad Grass, Die Russische Sekten*, R.E.S., 69, 2, 1997
- DAFTARY, F., *The Earliest Ismâ'ilîs*, Arabica 38, 2, 1991
- FAIVRE, An., *Philosophie de la nature. Physique sacrée et théosophie. XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1996
- HALM, H., *Das "Buch der Schatten". Die Mufaddal Tradition der Ġulât und die Ursprünge des Nusairientums*, Der Islam, 55, 1978 e 58, 1981
- *Methoden und Formen der frühesten Ismailitischen Da'wa*, Studien zur Geschichte und Kultur des vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. von H.R. Roemer und A. Noth, Leiden, E.J. Brill, 1981
- HAMDANĪ, A., *An Early Fâtîmid Source and the Time and Authorship of the Rasâ'il Iḥwân as Safâ'*, Arabica, 26, 1979
- JOLIVET, J., *L'intellect selon al-Fârâbî: quelques remarques*, Bulletin d'Études Orientales, 29, 1977
- *La topographie du salut d'après le discours sur l'âme d'al-Kindî*, Le voyage initiatique, etc. cit.
- KHAN, M.S., *The Early History of Zaydî Schism in Daylamân and Ġilân*, Z.M.D.G., 125, 1975
- KRAEMER, J.L., *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival in the Buyid Age*, Leiden, E.J. Brill, 1986
- KRAUS, P., *Studien zu Jâbir ibn Ḥayyân*, Isis, XV, 1931; Reprint in: Alchimie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam, Hildesheim-Zürich-N. York, Olms, 1994
- *Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Ġâbir ibn Ḥayyân*, Bull. de l'Inst. Franç. d'Archéol. Or., 41, 1942; Reprint in: Alchimie, etc., cit.
- MADDELUNG, W., *Bemerkungen zur Imâmîschen Fîraq-Literatur*, Der Islam, 43, 1967
- *Abû 'Isâ al-Warrâq über die Bardesainiten, Marcioniten und Kantâer*, Studien zur Geschichte, etc., cit
- *The Succession to Muhammad. A Study on the Early Caliphate*, Cambridge, Un. Press, 1997
- MARQUET, Y., *Imâmat, résurrection et hiérarchie selon les Iḥwân as Safâ'*, R.E.I., 30, 1962
- *Iḥwân as Safâ', Ismailiens et Qarmates*, Arabica, 24, 1977
- *L'ascension spirituelle chez quelques auteurs Ismailiens*, Le voyage initiatique, etc., cit.
- *Socrate et les Iḥwân as Safâ'*, J.A., 286, 2, 1998
- MERVAUD, M., *Une alliance ambiguë: Herzen, Ogarev et les vieux-croyants*, R.E.S., 69, 2, 1997
- MOEZZI, M.A. (Amir), *Notes sur deux traditions "hétérodoxes" imâmites*, Arabica, 41, 1994

- *Aspects de l'Imâmologie duodécimane: 1 - Remarques sur la divinité de l'Imâm*, S.I., 26, 2, 1996
- *Aspects de l'Imâmologie duodécimane: 2 - Contribution à la typologie des rencontres avec l'Imâm caché*, J.A., 284, 1, 1996
- *Aspects de l'Imâmologie duodécimane: 3 - L'Imâm dans le ciel. Ascension et initiation, Le voyage initiatique, etc.*, cit.
- *Aspects de l'Imâmologie duodécimane: 4 - Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imâmite ancienne*, Arabica, 45, 3, 1998
- NETTON, I.R., *Brotherhood versus Imâmate: Ikhwân al Safâ' and the Ismâ'îlîs*, J.S.A.I., 2, 1980
- NIQUET, M., *Le mythe des Xlysty dans la littérature russe*, R.E.S., 69, 2, 1997
- *Vieux-croyants et sectes russes: un chantier pour la recherche*, ivi
- O' CONNOR, K.M., *The Alchemical Creation of Life (Takwin) and Other Concepts of Genesis in Medieval Islam*, a Dissertation in Religious Studies presented to the Faculties of the Un. of Pennsylvania, 1994
- Quellengeschichtliches Lesebuch zur Chemie und Alchemie der Araber im Mittelalter*, hrsg. von K. Garbers und J. Weyer, Hamburg, Helmut Buske Verlag, 1980
- ROUSSELET, K., *Utopies socio-religieuses et révolution politique dans les années 1920*, R.E.S., 69, 2, 1997
- STROTHMANN, R., *Morgendländische Geheimsekten in der Abendländischen Forschung und die Handschrift Kiel Arab. 19*, Abhandl. der Ak. der Wiss. zu Berlin, 1952, 5
- *Esoterischen Sonderthemen bei den Nusairi*, ivi, 1956, 4
- *Seelenwanderung bei den Nusairi*, Oriens, 12, 1959
- STROUMSA, G., "Seal of the Prophets". *The Nature of Manichaean Metaphor*, J.S.A.I., 7, 1986
- VAN ESS, J., *Le Mi'râğ et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologique en Islam*, Le voyage initiatique, etc., cit.
- VAN REGEMORTER, J.L., *Les sectes russes sous le regard du sociologisme vulgaire*, R.E.S., 69, 2, 1997
- WATT, W.M., *Khârijite Thought in the Umayyad Period*, Der Islam, 36, 1961
- *Sidelights on Early Imâmite Doctrine*, S.I., 31, 1971

APPENDICE ALLA QUINTA EDIZIONE

L'escatologia zoroastriana nei suoi rapporti con il Giudaismo e il Cristianesimo, seguita da alcune postille

Nel testo abbiamo ricordato più volte, senza specifici approfondimenti, che il fondamento della escatologia, del Millenarismo e dell'Apocalitticismo che pervadono il mondo giudaico-cristiano, va ricercato nella lezione di Zoroastro. L'argomento è, per verità, assai dibattuto tra gli studiosi: ci sembra perciò opportuno un minimo di chiarimento su questa nostra assunzione. Ciò è tanto più opportuno, in quanto utile a rafforzare la nostra convinzione di un fondamento comune della cultura dei popoli appartenenti alle religioni del Libro, al di là dell'ideologica distinzione tra "Oriente" e "Occidente". Si ricorderà infatti la nostra affermazione che i popoli esprimono gli aspetti più profondi della loro cultura -intesa come rapporto con la società, il mondo, la vita stessa- attraverso la loro religiosità, dalla quale discendono, anche nell'ambito della "secolarizzazione", le loro utopie. Mettere in luce un ulteriore tassello di tale comunanza, individuando nel mito zoroastriano la radice di quelle utopie religiose attive anche attraverso vigorosi movimenti politico-sociali, ci sembra perciò quanto mai utile, oltretutto doveroso, a sostegno di quanto abbiamo creduto di scorgere.

Il mito del quale c'interessiamo è quello di un uomo rinnovato, risorto nella perfezione del Progetto originario in un mondo anch'esso rinnovato e reso perfetto; un mito che, nelle sue forme teosofiche, perdura almeno sino a Oetinger in occidente e al Bâb in Iran, salvo persistere in forma laicizzata nei grandi movimenti sociali d'occidente e in forma religioso-sociale nell'Islam, in una cultura cioè, che non ha mai distaccato la religione dal progetto sociale.

Sull'origine zoroastriana del mito di Resurrezione giudeo-cristiano, non tutti sono d'accordo; quindi non tutti sono d'accordo sull'origine zoroastriana della visione escatologica della storia umana, visione che della storia stessa fonda il senso e che dà origine a movimenti che segnano le vicende del mondo giudaico e di quello cristiano. Tale disaccordo trova fondamento nella cronologia dei testi zoroastriani, che, pur raccogliendo materiale di origine chiaramente antica, risalgono in gran parte al periodo sassanide (III-VII sec. e.v.) o sono di epoca anche più tarda, post-islamica. Per quanto concerne altra documentazione più antica (iscrizioni, testimonianze di autori greci, strati ritenuti antichi dell'Avesta sassanide, i Gatha, la cui lingua fa propendere Kellens [1998, 2002] -che pur non crede alla storicità di Zoroastro- per una datazione molto anteriore al periodo achemenide) i riferimenti al mito di Resurrezione, pur essendo presenti, non assumerebbero inoltre quella chiarezza strutturata che caratterizza l'epoca tarda. Per venire a confronto con questi dubbi, sembra dunque opportuno esaminare il problema lungo due diversi percorsi: quello interno alla religione iranica, e quello, non meno importante, dell'evoluzione del pensiero veterotestamentario. Dev'essere infatti ricordato che quest'ultimo presenta decisi mutamenti di prospettiva nel corso della storia, per quanto concerne il destino *post mortem* in generale. Al suo interno può infatti delinearsi un capitolo fondamentale di ciò che potrebbe definirsi la "storia dell'Aldilà".

Il mito di Resurrezione zoroastriano può essere compreso nella sua coerenza e necessità, nonché nella tensione escatologica che lo pervade, attraverso la conoscenza dei tre momenti che lo fondano: la cosmogonia, il significato della storia e la struttura dell'Aldilà. Rispetto a questi tre momenti, esso si mostra perfettamente congruente; tuttavia, nell'affrontarne l'esame, occorre ricordare sia la sua lunga storia (il suo *incipit* è databile tra la fine del II e l'inizio del I millennio, nella regione dello Hilmand [Boyce, cit. in Bibl. a p. 749; Gnoli, 1980]) sia le numerose varianti dottrinali cui diede origine nei suoi contatti con altre culture, ciò che obbliga un'analisi critica di tutte le fonti (Gnoli, 1980 e 1984). In effetti esso sembra aver conosciuto una notevole evoluzione sia nell'ambito della Persia achemenide, con la sua variante zurvanita, sia in epoca sassanide, nella quale venne posto a fondamento dell'ideologia sociale conservatrice (Gnoli, 1971).

Pur tenendo conto che esistono delle differenze tra il generico mito escatologico, sicuramente antico, espresso dai Gatha, e quello più dettagliato, apertamente descritto nei testi più recenti, la continuità tra i due momenti, già sottolineata da Söderblom (1901) e da Nyberg (1929-1931) acquisisce un particolare significato alla luce della coerenza interiore del mito; esso è, del resto, attestato come il più antico, e originariamente unico, mito escatologico (Hartman; Hultgård, A.N.R.W., II, 19, 1; Shaked, 1994). Il mito della Resurrezione, noto ai Greci nel IV sec. a.C. (Benveniste, Hultgård, cit.) si connette all'Apocalitticismo attraverso la comune motivazione (Olsson; ma cfr. la distinzione di Gignoux, 1999) per costituire un fenomeno che ha anch'esso radici iraniche antiche (Boyce, 1989; Widengren; Hultgård, 1989; Hartman); più in generale, già Söderblom (1899) riconobbe nella religiosità iranica l'origine di tre motivi destinati ad un lungo cammino sino a tempi recenti: la retribuzione immediata *post mortem*; il tema propriamente escatologico della fine del mondo e dell'avvento di un nuovo mondo; la distruzione finale del Male e la salvezza universale connessa a questo evento cosmico. Si noti bene: *distruzione del Male, non annientamento dei malvagi* (se così possiamo definire i

nemici di Israele e i ribelli contro Yahwè) come si profetizza più volte nell'A.T. L'escatologia iranica ha dunque una sua propria, e, come già si nota, importante originalità; Hartman ha inoltre sottolineato il legame tra il mito originario e quello, più tardo, dell'Avesta recente, e ha fatto emergere ulteriori ragioni a sostegno dell'antichità dei contenuti di quest'ultima, di possibile età pre-achemenide.

Il mito escatologico zoroastriano, che abbiamo scorto a fondamento delle eterodossie cristiane, islamiche e giudaiche, si articola in tre momenti: un progetto di Creazione in sé perfetto, tuttavia alterato dall'aggressione di un Male che esiste -in una qualche forma- sin dalle origini; una storia descritta come luogo della "mescolanza" tra Bene e Male, nella quale l'uomo opera alla vittoria del Bene, ristabilendo così la purezza del Progetto voluto dal Creatore; uno stato finale di perfezione cosmica. Sull'esatta definizione di questi tre stati -ma, più precisamente, del primo e dell'ultimo- verte tutta l'analisi il cui scopo ultimo, almeno per ciò che riguarda la nostra angolazione, è la comprensione di un possibile fondamento zoroastriano dell'escatologia delle tre "religioni del Libro". La critica, come accennato, si appunta sull'effettiva antichità di un mito che sembrerebbe chiaramente espresso essenzialmente nei testi di epoca tarda.

Prescindendo da questa chiarezza, caratteristica in effetti dei soli testi recenti -cosa che induce un autore come il König a porre dei "distinguo"- sembrano però ben fondati già nei Gatha sia il mito della retribuzione *post mortem*, sia quello del rinnovamento della Creazione e di uno stato finale di perfezione *per tutti gli uomini*, anche i malvagi (dunque una vera e propria Apocatastasi, mito di perfezione cosmica noto ai Greci nel IV sec. a.C.). Il punto centrale, già notato da Söderblom (1901) è che la distruzione finale di tutti i demoni ivi attestata, cioè della personificazione stessa del Male, rende da quel momento inubicabile l'esistenza di un eterno Inferno per i malvagi.

L'Aldilà nel quale si ha premio, ma anche punizione, al vaglio del ponte di Cinvat, descritto già nei Gatha, sembra dunque configurarsi già dagli albori come un luogo *provvisorio* di espiazione; quanto alla Fine dei Tempi, il mare di fuoco che per tre giorni avvolgerà i malvagi, sembra avere il ruolo di un'ordalia purificatrice. Il fatto è che i malvagi sono altra cosa dal regno del Male, di Ahriman e dei suoi dèmoni. Quale che sia la disputa sul monismo o sul dualismo originario della religione zoroastriana (Gnoli, 1991) e l'evoluzione della stessa tra i periodi achemenide, arsacide e sassanide, con le variazioni zurvanita e mazdea, resta infatti attendibile che Zoroastro avesse predicato un dualismo non già cosmico o antropologico, bensì essenzialmente etico. Al riguardo ci sembra comunque utile richiamare una vecchia osservazione del Bianchi, cioè che monismo e dualismo sono opzioni che, in religione come in filosofia, tendono a risolversi l'una nell'altra, perché l'una rinvia all'altra ogniqualvolta voglia essere pensata coerentemente sino in fondo.

"Dualismo etico" sta a significare che l'uomo veniva chiamato da Zoroastro a scegliere tra uno "Spirito del Bene" e uno "Spirito del Male", i quali però non necessariamente avrebbero costituito -questo è un argomento dibattuto- due diverse entità all'origine del mondo, come appare nei testi tardi. In ogni caso, sembra però ragionevole constatare nello Zoroastrismo una riflessione sulla *concreta realtà del Male in questo mondo*, che smentisce la pretesa di una Creazione necessariamente soltanto "buona", perché opera di un Dio "buono".

Il Male come realtà concreta da combattere in questo mondo, in una battaglia nella quale l'uomo è chiamato a lottare per realizzare lui, l'uomo, il Progetto divino rimasto disatteso, appare essere il decisivo contributo zoroastriano ad *incipit* delle vicende che abbiamo narrato nel testo, a partire dall'avvento del Cristianesimo. Su questo argomento val la pena di ricordare quanto notato da Henning e condiviso da Gnoli (1991): qui non si parla di filosofia, ma di religione, di un Profeta che intende trasmettere agli uomini un messaggio nel quale si affrontano i fondamenti del rapporto dell'uomo con l'esistenza. Del resto, già Söderblom (1901) sottolineava il *forte retroterra sociale* della dottrina zoroastriana.

Non soddisfacente, ma frutto di sviluppi "teosofici" abbastanza congeniali al mito zoroastriano (Hinnels, 1996) sembra quindi la lettura "schellinghiana" del mito creazionista del Bundahishn (Shaked, 1967 e 1969), secondo la quale il Male configurerebbe una non-realtà fisica, una forma di mero parassitismo del mondo spirituale, incapace di una propria autonoma esistenza (sugli sviluppi teosofici, "neoplatonici" ed emanatisiti, presenti nei tardi testi post-islamici, cfr. anche Gnoli, 1963; Hultgård, 2002). Nell'originale visione creazionista (Hultgård, 2002) Ahriman esercita certamente una sorta di vera e propria "controcreazione", subordinata quindi a quella di Ohrmazd; ma, anche a prescindere da un suo possibile ruolo di "*Trickster*" a sussidio di Ohrmazd (Sciboni Giuffrè, cit. in Bibl. a p. 775; Kellens, 1989; Albrile, 2001(a); Eznik di Kolb cit. in Bibl. a p. 727) egli è comunque una presenza che l'uomo deve combattere non soltanto in se stesso, ma anche in quelle manifestazioni ostili presenti in natura che testimoniano l'antico fondamento sociale, geografico ed economico dello Zoroastrismo originario.

Questa concreta realtà del Male, intrinseca al messaggio di Zoroastro, ha verosimilmente contribuito alla sua evoluzione in senso zurvanita, ma il carattere altamente etico di quel messaggio è leggibile ancora nelle reazioni all'evoluzione reazionaria e gerarchica della cosiddetta "ortodossia" sassanide, sia attraverso la "eresia" di Mazdak, sia nell'immensa pietà per la natura propria del Manicheismo, peraltro legato anche, nel suo dualismo di Spirito e materia, alle correnti eterodosse giudeo-cristiane ben presenti all'epoca (vedi nel testo, a pp. 86-87 in nota 4; per l'escatologia *adde* Stroumsa, *infra* in Bibl.). Non esiste infatti, nello Zoroastrismo, il disprezzo greco per la materia; gli stessi concetti di *mênôg* e *gêtig* (letteralmente: "celeste" e "terreno") non sono traducibili con "Spirito" e "materia", ma il primo va inteso come stato ideale o archetipico,

non privo di una sua materialità (Shaked, 1971). Ciò è importante anche al fine di comprendere il senso profondo dell'attesa escatologica zoroastriana.

Secondo lo schema creazionista classico (omettiamo lo schema emanatista dei testi tardi, che potrebbe risentire di influenze gnostico/manichee e "neoplatoniche" in generale, tanto cristiane che islamiche) Ohrmazd creò il mondo nella forma *mênôg*, cioè nella sua forma archetipica o ideale in senso -grosso modo- "platonico", dotata però di una corporeità *sui generis*, che potrebbe paragonarsi a quella del "corpo spirituale", o forse, ancor meglio, alla corporeità *quintessenziale* dell'Adamo di Böhme. In quel mondo avvenne l'attacco del Male, di Ahriman, e fu perciò che Ohrmazd trasformò il mondo nella sua forma *gêtig*, cioè nel mondo storico, terreno, in *questo* mondo. Esso fu dunque il luogo della "mescolanza" (*gumecishn*) -come in tutti gli schemi "gnostici"- ma anche il solo luogo nel quale il Male potesse esser vinto grazie all'opera storica dell'uomo, in un *progresso lineare*, continuo, destinato a culminare con la Resurrezione. Il punto centrale di questo necessario "progresso" si legge nel grande cambiamento che avviene tra i due stati del mondo: si passò da un tempo eterno e immobile al tempo *lineare*, intrinseco alla continua trasformazione della materia e indispensabile premessa ad ogni possibile "progresso"; dopo la Resurrezione si tornerà al tempo immobile. Questa Resurrezione (*frash-kart*) è in realtà un rinnovamento del mondo, che, liberato dal Male, può essere ricreato, dopo l'ordalia di fuoco, nella sua perfetta progettualità iniziale, *mênôg*, cioè in uno stato che potrebbe definirsi di "corporeità" perfetta, priva di accidenti: tanto per gli uomini, che risorgono in un'età fisica ideale (15 o 40 anni), quanto per la terra, che sarà priva di asperità, quanto, infine, nel rapporto armonico tra uomo e natura (fine dell'aggressione alimentare). Come sempre, e questo lo attesta la *storicità* del "progresso" (Bd. I, 36), il terzo stato è soltanto apparentemente un ritorno alle origini: in realtà marca una grande differenza, perché il Male, che si era mescolato al Bene, grazie all'opera dell'uomo è ora distrutto. Quanto all'uomo, nel corso della travagliata vicenda ha conquistato-riconquistato la propria originaria divinità, affinità "*mênôkiana*" con Ohrmazd.

La differenza col mito gnostico è in ciò molto marcata: non soltanto non v'è il disprezzo greco per la materia e per il mondo, ma la storia non è un luogo dal quale fuggire, è teatro di una lotta cui si porrà fine soltanto con l'eliminazione del Male ad opera dell'uomo. Ci sembra opportuno sottolineare questo aspetto *religioso, non intellettualistico*, del mito, perché ci preme sin d'ora rimarcare innanzitutto la sua implicazione col Millenarismo, *tensione a por fine alla storia attraverso il cambiamento del mondo*, non a fuggire da esso. In altre parole: il mondo non è irredimibile, ma *deve* esser redento per *divenire* il giardino che *avrebbe dovuto essere*.

Questo dunque, in estrema sintesi, il mito, sulle cui origini geografiche e sociali, l'evoluzione, le varianti, e, soprattutto, il carattere "non-zoroastriano" dell'ortodossia mazdea sassanide, rinviamo a Gnoli (1963, 1970, 1980 e 1984); fermo restando che quanto appare, nei testi recenti, relativamente ai concetti di giudizio *post mortem* e di Resurrezione, o meglio, di nuova Creazione, deve considerarsi strutturalmente appartenente alla visione originaria di Zoroastro, indipendentemente dalle costruzioni successive che hanno riempito di particolari l'Aldilà (Gignoux 1968, 1983, 1984, 1990; Molé, 1961; Skjærvø; Gnoli, 1979).

Ciò premesso, veniamo ora ad esaminare l'ipotesi di un possibile influsso iranico sugli sviluppi dei temi del giudizio dei morti e della Resurrezione nella lezione veterotestamentaria. Quest'ipotesi è stata respinta dal König, che parla di sviluppi indipendenti delle due religioni; ad esso rinviamo per l'ampia trattazione, sui cui limiti cfr. *infra*.

Nel prendere in esame la dottrina veterotestamentaria con le sue varianti e i suoi sviluppi, riteniamo infatti indispensabile -contrariamente alle scelte del König- estendere l'indagine ai cosiddetti Apocrifi o Pseudepigrifi, secondo la linea seguita da Charlesworth che riprende, per il Giudaismo, l'impostazione data a suo tempo da Bauer per il Cristianesimo: l'ortodossia (in questo caso quella rabbinica) è *posteriore*, è la scelta di accettare alcuni testi nel Canone, altri respingerne. La linea di Bauer, come già sottolineammo, è in sé metodologicamente ineccepibile, perché osserva la successione storica delle varie espressioni di religiosità che hanno preso corpo all'interno di una religione *prima che la dottrina venisse congelata in un Canone*; a ciò si aggiunga il concetto di "religione vernacolare" già citato nell'Appendice alla 4ª Edizione, che guarda alla religione così come essa si caratterizza nel complesso delle sue espressioni, non soltanto nell'"ortodossia" ufficiale. Ciò è tanto più interessante, in quanto ci consente di comprendere un fenomeno apparentemente sorprendente, già notato da Zacher (1951): l'Aldilà zoroastriano mostra una certa analogia con quello cristiano, sul quale sembrerebbe aver esercitato un'influenza maggiore che non sul Giudaismo. Il punto critico per la comprensione di ciò va dunque ricercato nel periodo intertestamentario e nella nuova concezione dell'Aldilà che matura negli Apocrifi dell'A.T., dopo una lunga evoluzione comunque presente nella religiosità veterotestamentaria.

Inizialmente, nell'A.T. non vi era nozione di un premio/castigo nell'Aldilà, tantomeno di una Resurrezione, perché esso era sostanzialmente orientato al premio/castigo in terra, in accordo con la Teologia del Patto. Manca, inizialmente, quella profonda riflessione sulla presenza del Male nel mondo che caratterizza lo Zoroastrismo. Soltanto le disgrazie del popolo d'Israele -a partire dalla cattività- e la constatazione che i "malvagi" prosperano indisturbati in questo mondo, aprirono la via a concezioni meno superficiali. D'altro canto, il *progressivo razionalizzarsi di un Dio onnipotente in un Dio perfetto* -dunque assolutamente buono- pose l'esigenza di considerare l'innegabile presenza del Male come un'intrusione dell'alterità. Si pongono

quindi due problemi convergenti ma distinti: quello della punizione e del premio in un Aldilà che non sia lo sconcolato *Sheol*, popolato di larve polverose come il *Kur* e lo *Hades*; e quello di un ritorno alla perfezione progettuale, cioè ad una “nuova terra”.

Il modello che si svilupperà nell’A.T. risulterà diverso da quello zoroastriano, ma non senza influenza di questo (Hartman; Zaehner, 1951; Hinnels, 1969; Shaked, 1971, 1991, 1992, 1994). Quest’influenza non soltanto è percepibile attraverso *Daniele*, la cosiddetta *Apocalisse di Isaia* (*Isaia*, XXIV-XXVI) e il *Deutero(Trito)Isaia* (*Isaia* XL sgg.), testi non anteriori al IV sec. a.C.; non soltanto è giustificata dal lungo rapporto tra Giudei e Persiani, cementato anche dalla comune inimicizia verso Greci e Romani; ma è avvalorato dalla difficoltà che incontra il mito a trovare una propria logica entro la religiosità giudaica, lasciando sospettare di esservi stato “importato”.

Il nodo fondamentale è costituito dall’apparente illogicità di un doppio giudizio (quello *post mortem* e quello finale) in presenza di un’immutabile divisione tra “giusti” e “malvagi”, e quindi dall’eterna sussistenza del Male in un qualche luogo “infero”. Tutto ciò ha portato ad immaginare, nel tempo, disparate ipotesi: da quella di una Resurrezione destinata ai soli Giusti, con distruzione dei “malvagi”, a quella di una “stanza delle anime” per l’intervallo tra i due giudizi (Cavallin); a quella, già citata nel testo, dello Psychopannychismo; in funzione di queste difficoltà, si assiste anche alla trasformazione dello *Sheol* in Inferno (Hultgård, A.N.R.W., II, 19, I: anche qui si nota la logica dello Psychopannychismo). Nello Zoroastrismo, viceversa, la logica è chiara: l’Inferno è un luogo di punizione *temporanea*, che scompare quando il Male viene annientato e ha luogo la nuova Creazione di un mondo *perfetto*, nel quale *tutti gli uomini* risorgeranno perfetti, anche i malvagi, purificati dal fuoco. Si ricordi che questa dottrina, in sé coerente, torna nel Cristianesimo (l’abbiamo esposta) con l’Apocatastasi, che dalla Patristica greca giunge a Scoto Eriugena, con conseguenze non di poco conto.

In effetti, ciò che rende difficile l’assimilazione del tema nella diversità delle due religioni, e che potrebbe far propendere per sviluppi in esse indipendenti del mito di Resurrezione *qualora non si tenessero presenti gli Apocrifi* (come fa il König) è il carattere non universalistico che assume il mito nel Giudaismo allorché la Teologia del Patto, non evolvendo in modo inequivoco nella Teologia della Promessa, dalla quale muove il Cristianesimo, tende ad evolvere in una sorta di “Teologia dell’Elezione”, onde la Resurrezione, quando inizia ad apparire nell’A.T., sembra riguardare i soli Giusti del popolo ebraico, sottratti a titolo di merito dal grigio *Sheol*. Vi sono però altri aspetti, come la rilevanza che assume il problema del Male negli Apocrifi e l’evoluzione di Satana da Angelo accusatore dell’uomo a Demonio, Principe del Male sulla scorta di Ahriman, che mostrano con buona accettabilità l’influsso zoroastriano sull’A.T. (Hinnels, 1969; Hartman). Lo stesso Hinnels sottolinea anche, come influsso zoroastriano, il fatto che Cristo, come Messia, non sconfigge i nemici di Israele, ma i demòni: qui dunque non ci sono più i “malvagi”, che tali sono perché nemici di Israele o invisibili a Yahwè, ma compare il problema del Male *tout court*, come nello Zoroastrismo, in qualità di manifestazione malvagia dello Spirito con valenza universale.

Il problema che si pone, e che concerne non soltanto le “ortodossie” in generale, ma la stessa formazione dell’ortodossia cristiana come pretesa “*Aufhebung*” del Giudaismo, è di capire con quale *Giudaismo* abbia rapporti la nascita Cristianesimo. Non si dimentichi che quei Cristiani poi definiti “Gnostici”, avvertivano la nuova religione, se non come espressa confutazione di quella antica, quantomeno come altra cosa rispetto ad essa; e che sembra esistere un chiaro rapporto tra gli Apocrifi dell’A.T. del periodo intertestamentario e alcune dottrine gnostiche (cfr. Scopello, *infra*, in Bibl., che avanza analoga ipotesi circa le origini della Qabbalah). In altre parole siamo al problema della *costruzione* di due ortodossie (la rabbinica e la romana) come tentativo di chiudere un periodo di fermenti creativi che avrebbero potuto atomizzare le due religioni; fermenti ed eclettismi che tuttavia si appuntavano sull’ineludibile problema del Male nel mondo. L’esistenza di questa *costruzione* oblitera dunque la continuità dei temi mitici nei quali si è veicolato il sogno di un mondo di “giustizia”; e quanto ai continui fenomeni di “rilettura” del testo tradito, non si deve dimenticare che anche la “ortodossia” cristiana si è qualificata agli albori, nei confronti del Giudaismo, grazie ad una diversa lettura, quasi un *bâtin*, dell’A.T. (cfr., relativamente a *Barnaba*, l’interessante analisi di Prostmeier).

Charlesworth ha sottolineato al riguardo la presenza di frammenti di Apocrifi nei rotoli del Mar Morto; Bietenhard ha posto l’accento sui due principi del Bene e del Male riconosciuti dagli Esseni, individuando in ciò un’estraneità all’A.T., e invocando comprensibilmente un influsso zoroastriano. Certamente, gli stretti contatti plurisecolari tra Giudei e Persiani -dalla soggezione agli Achemenidi all’amicizia con gli Arsacidi e i Sassanidi- giustificano queste ipotesi, anche perché la storia dell’evoluzione degli scritti veterotestamentari, *inclusi gli Apocrifi*, precedenti il Canone, si mostra connessa con le calamità del popolo ebraico, non giustificabili con un Dio assolutamente buono, a meno di ricorrere all’*escamotage* metafisico di una “colpa” da espiare, o di una “prova” cui essere sottoposti.

Ad ogni buon conto, il Giusto perseguitato in questo mondo malvagio, *deve* trovare una ricompensa altrove; e un mondo ingiusto dovrà essere sovvertito, *perché contraddice la bontà divina*. Già *Giobbe* (V sec. a.C.) aveva denunciato la stranezza di un Patto nel quale uno dei contraenti è anche Giudice, e si era perciò rassegnato all’imperscrutabilità del Male voluto da Dio; tanta sottomissione gli era certamente valsa una ricompensa *terrena*, ma il felice epilogo non doveva sembrare poi così paradigmatico a molti abitanti di questo mondo. Con i secoli seguenti perciò, il problema tornò ad essere affrontato sia nei termini di una presenza e/o

irruzione del Male in questo mondo; sia in quelli di un premio *post mortem*, in tal caso relativo alle sole anime, ipotesi alquanto nuova nell'A.T., tant'è che ancora il *Qohelet*, nel III sec. a.C., intende confutarla. Al riguardo occorre anche tener presente che le varie prospettive avanzate dagli Apocrifi dell'A.T. circa i due problemi (che tali restano) del giudizio *post mortem* e della Resurrezione, risentono anche dell'influenza greca, latrice di un'innovazione estranea agli strati antichi dell'A.T., la dicotomia di anima e corpo.

Quanto alla Resurrezione nel senso materiale della parola, preannunciata in *Daniele* e *Isaia*, essa si afferma esplicitamente in *II Macc.* e *IV Macc.* nel II sec. a.C., in un momento di sciagure e quindi storicamente importante per l'affacciarsi deciso di una nuova escatologia. Il concetto di Resurrezione, sia pure limitato ai soli Giusti, percorre infatti da allora varie correnti del periodo intertestamentario, unitamente a quello di una rinascita del mondo (*I Enoch*, 10), relativo qui chiaramente all'intera umanità, non al solo popolo ebraico. In questo Apocrifo, indubbiamente pre-cristiano e molto apprezzato dai Cristiani dei primi secoli, si manifesta un'importante svolta del pensiero testamentario, l'ingresso del mito zoroastriano con la sua originaria attesa escatologica di una Resurrezione *universale*; vi permane tuttavia l'irrisolvibile nodo veterotestamentario di un castigo *eterno* per i malvagi, con tutti i problemi di logica che esso suscita. È altresì interessante notare che nel *Libro di Enoch* la storia torna ad essere il luogo di scontro tra il Bene e il Male, al termine del quale il Male sarà annientato su questa terra.

Da quanto sopra, sembra lecito concludere che l'analogia tra il mito di Resurrezione cristiano e quello zoroastriano diviene meno enigmatica se si ricorda che la storia dell'idea di Aldilà, nel pensiero testamentario, passa anche attraverso gli Apocrifi, perché la formazione dei due Canonî -rabbínico e "cattolico" romano- è un fatto posteriore, ed è con essi che si crea la discontinuità tra Giudaismo e Cristianesimo. Qui infatti non è in gioco la diversa lettura cristiana dell'A.T., che fa di esso un annuncio profetico che si compie in Cristo: è in gioco l'amputazione di un percorso importante nello sviluppo del pensiero testamentario in genere, quello degli Apocrifi, rifiutato, per motivi diversi, dalle due ortodossie. Un percorso però che, una volta recuperato, rende più ragionevole scorgerne l'origine nel mito di Resurrezione della religiosità iranica. Resta l'illogicità che il mito assume nella duplicazione pedissequa del giudizio e nel far permanere il Male ai margini di un mondo rinnovato, come anche la difficoltà di definire il periodo intermedio tra i due giudizi; tutto però va nuovamente al suo posto se, con apertura universalista, si torna ad introdurre la visione zoroastriana, non estranea ad un parte del pensiero cristiano, di un'Apocatastasi "*tôn pánton*".

È appena il caso di ricordare, a questo punto, che precisamente da Scoto Eriugena ma anche dall'influenza del neoplatonismo islamico, partì tutta l'eterodossia eversiva del nostro Medioevo. Il punto è in quella esplicita o implicita divinità dell'uomo e del cosmo, creazioni o emanazioni divine, che si annida nelle forme di pensiero che ripetono il mito zoroastriano: l'uomo (e il cosmo) creato *mênôg* e destinato a tornar tale al termine della storia e con la sconfitta del Male, è, in quanto *mênôg*, tutt'uno con Ohrmazd. Allo stesso approdo giunge la Shî'a "estremista" e "gnostica", l'Ismailismo, e quell'evoluzione ismailita dello Shaykhismo che fu il Bâbismo, fondato sia sulla rielaborazione dell'antico mito della Rivelazione progressiva, sia sulla continuità gnostico-ismailita tra umano e divino, che nello Shaykhismo diviene il sogno dello "shî'ita perfetto": tutti movimenti socialmente eversivi (Moezzi, *Imamologie VI e VII*; Garcia Arenal; Donner; Amanat; per le connessioni con il mito alchemico cfr. Lory).

Alla radice di ogni Millenarismo circolante nella cultura delle "religioni del Libro", vi è dunque un mito costante di lontana origine zoroastriana: quello della divinità originaria dell'uomo e del suo necessario ritorno a questo stato attraverso il continuo perfezionamento e la lotta col Male, *sole ed uniche ragioni che giustificano l'esistenza della storia e del mondo storico*. In questo ambito, la differenza tra "teosofi" e "gioachimiti" -apertasi con la crisi del XVI secolo- può esser letta, con paragone del tutto grossolano e sufficientemente improprio, come differenza tra (auto)riformisti e massimalisti nell'ambito del cosiddetto "progressismo". Segnaliamo del resto già ne *La Gnosi, etc.*, cit., a commento e critica delle opinioni di Jonas, che si può notare un generico legame ideologico tra la storia della Gnosi e i presupposti "religiosi" delle ideologie "di sinistra" del XIX-XX secolo, una discendenza che si ripercuote, in genere, su tutti i movimenti che si presentano eversivi in nome dell'utopia di una società "perfetta" e miticamente "giusta".

Con questo chiarimento, relativo ad un possibile antecedente zoroastriano, abbiamo voluto perciò sottolineare ancora una volta che, nell'area culturale esaminata, "Oriente" e "Occidente" hanno in comune un grande mito, tanto più comune perché la comune origine ha dato luogo in seguito a ripetuti intrecci in entrambe le direzioni, vivi sin dentro la secolarizzazione moderna. Quel mito è il sogno d'un mondo liberato per sempre dal Male e perciò anche più "giusto", perché l'eliminazione dell'abborrita "mescolanza" renderebbe finalmente leggibile l'utopico Progetto. Il passato fantasticato resta specchio di un futuro sognato, *qui, non altrove*, come vorrebbe il quietismo che segue le tragedie e le delusioni: un futuro che l'uomo è chiamato a costruire tra gli erramenti della storia. L'ideologia normativa è pretesa di stabilire i confini di una geografia storica, che tuttavia non impediscono il sotterraneo brulicare delle agnizioni parentali; e sulla natura di queste parentele, peraltro oggetto diffuso del testo che ha inteso configurarne gli intrecci, ci sembra opportuno aggiungere alcune ulteriori postille, sia in relazione ai percorsi, sia in rapporto agli esiti.

I percorsi intrecciati del Millenarismo e della visione "gnostica" di un mondo "vero", di "giustizia", contraddetto dal mondo storico, esperito come contraffazione del Progetto, come regno dei "malvagi", corrono in "Oriente" e in "Occidente" lungo strade che vanno tenute distinte; tuttavia la radice in un mito comune è

ragione di quelle possibili agnizioni e dei possibili, occasionali abbracci. L'attesa apocalittica dell'occidente cristiano, come quella islamica del Mahdî e del Qâ'im, sembrano discendere infatti dall'Apocalitticismo iranico, dal quale il Cristianesimo sembra anche mutuare la scansione temporale dei sei Millenni (Russell, 1989) e qualcosa di più (Frenschkowski segnala legami precisi tra *Ap. Giov.* e l'Apocalittica iranica: cfr. *infra* in Bibl.); quanto all'Islam, come nota Donner, il tema del Qâ'im non sarebbe rintracciabile nella predicazione coranica, dunque sarebbe mutuato dalle popolazioni conquistate, in particolare da Giudei e Cristiani.

Su quest'ultimo punto abbiamo tuttavia assunto, nel testo, un atteggiamento più cauto, anche sulla scorta di Lory (cfr. p. 194, n. 1) e abbiamo tentato di individuare, sia nel testo che nell'Appendice alla 4^a Ed., una via interna all'Islam che conduce alla comparsa del fenomeno gnostico-apocalittico. Ciò non significa ignorare la realtà degli apporti definiti "esterni" (vedi, ad esempio, la perentorietà di Scarcia, 1963, pp. 209-211 in n. 57) quanto piuttosto insistere sul concetto di religione "vernacolare" (cfr. p. 814). Una religione infatti, non è soltanto la pedissequa realizzazione del dettato di un Profeta, ma anche espressione della fede e del pensiero dei seguaci che a quella religione danno vita, senza i quali quel dettato resterebbe mera recitazione. Essa è dunque sin dalla nascita qualcosa di molto più sfumato e variegato della presunta "ortodossia", è tante religioni quanti sono i fedeli, o, perlomeno, tante quanti sono i gruppi nei quali essi si riconoscono. Una religione matura quindi la propria fisionomia nella cultura nella quale viene calata, nella quale è seguita e ha successo; venendo al dunque, l'Islam non può esser tenuto distinto dalla tradizionale, frammentata cultura religiosa del mondo mediorientale nel quale prese corpo.

Senza perciò ignorare i rapporti con le eterodossie giudaico-cristiane al contatto delle quali, del resto, si formò l'Islam prima ancora di invadere l'area irano-mesopotamica, abbiamo creduto di scorgere nelle eterodossie islamiche non un mero apporto esterno, quanto piuttosto una possibilità latente già a monte della predicazione del Profeta, e, soprattutto, un dato costitutivo della cultura dei suoi seguaci, tale da offrire la base a quegli sviluppi gnostico-apocalittici che seguirono in breve tempo.

Dubbi di altra natura, ma riconducibili alla stessa logica, li avevamo sollevati già nel nostro primo testo su *La Gnosi, etc.* circa la presunta "catena tradizionale ininterrotta" ipotizzata tra lo Gnosticismo antico -eventualmente marcionita- e il Paulicianesimo (ivi, p. 164 e p. 173 in n. 18) privilegiando piuttosto l'esistenza di una *facies* culturale pronta a dare esiti *analoghi* (non *eguali*) in circostanze di marginalità non necessariamente identiche (la marginalità può essere culturale, economica, sociale, geografica, etc.). Su questo specifico argomento ci sembra quindi opportuno, a sostegno del nostro modo di inquadrare il problema, ricordare le ricerche di Russell (1987, p. 516 sgg.; 1988-89 e 1990) relative ai Pauliciani, con i quali l'Autore mette in luce la radicata presenza dello Zoroastrismo nell'Armenia antica, ciò che, oltretutto, rende meglio comprensibili i culti solari denunciati da Giovanni di Odzun per i Pauliciani (cfr. il presente testo, p. 123 in n. 37) e da Eutimio della Peribleptos per i loro discendenti, i Bogomili (cfr. p. 132 in n. 15). Altrove (1993 e 1997) Russell ha inoltre individuato propaggini del Paulicianesimo, come T'ondrakismo, che vanno oltre il termine del XIX secolo già individuato da Conybeare (cfr. p. 123 in n. 31): con ciò mostrando su quali profondi e radicati motivi culturali si fondi un atteggiamento religioso.

Tornando all'importanza dell'area mesopotamica per la sopravvivenza dello Gnosticismo sino alla conquista islamica (cfr. Morony) è utile riflettere sull'esattissimo studio di Rudolph concernente gli antecedenti dei Mandeî (cfr. in Bibl., p. 773). Nel panorama della regiosità irano-mesopotamica dei primi secoli dell'E.V., egli segnalava il quadro estremamente variegato e la larga presenza dello Gnosticismo, attribuita alla capacità di quest'ultimo di farsi veicolo di larghe sopravvivenze pagane entro il sopravvenuto messaggio cristiano (tesi che sembra ricalcare antiche ipotesi eresologiche, ma così non è per motivi di per sé evidenti nell'esposizione). Interessa tuttavia il quadro di ampia diffusione del fenomeno, così come importante sembra a noi la nota forte presenza della Chiesa Nestoriana, il cui apporto in alcuni sviluppi eterodossi dell'Islam nel corso dei primi due secoli è stato oggetto di varie indagini. Ricordiamo infatti, che nelle eterodossie è centrale il tema dell'adozione divina dell'uomo perfettamente giusto, un tema che appare con sue forme proprie anche nel mito dell'Adepto nell'alchimia spirituale.

Nella sua indagine, Rudolph ha dunque delineato il complesso intreccio di temi mitici che determina il grande e mal definibile universo delle infinite sette già prima dell'avvento del messaggio cristiano, e il confluire di questi temi nel Giudaismo e nel Cristianesimo, nel cui ambito configurano il generale clima gnostico, in gran parte formato da sette battiste. Questo aspetto va ribadito, con le osservazioni dello stesso Rudolph, in rapporto al significato col quale intendere questa nostra Appendice, perché, quando ci si riferisce a temi che si perpetuano nel tempo, occorre puntualizzare (Rudolph) che l'espansione verso occidente di quelli della religiosità iranica non fu in rapporto con la religione Mazdea dei Sassanidi, ma con le tante accezioni della religiosità popolare. Ciò che egli definisce "gnosi mesopotamica pre-cristiana", si fonda infatti sulla religiosità popolare irano-mesopotamica (sul protrarsi dei cui miti lustrali in ambiente cristiano, cfr. Albrile, 1999).

A nostro avviso comunque, ciò non obbliga a parlare di un pre- o proto-Gnosticismo da ubicare in epoche lontane, concezione anche da noi accantonata perché lo Gnosticismo è fenomeno legato all'avvento del messaggio cristiano, senza il quale neppure l'attesa manichea sarebbe stata pensabile. In generale, soltanto con il Cristianesimo i vecchi temi mitici agiscono come attesa o pretesa storico-sociale, a partire dallo Gnosticismo. La rinuncia al concetto di pre- o proto-Gnosticismo non contrasta infatti con l'analisi di Rudolph, perché egli

stesso nota che gli elementi antichi si riciclano in *nuovi contesti*, testimoniando quindi non un “influsso”, ma una *pseudomorfosi*, che genera sincretismi sia nell’ambito del Cristianesimo, sia, successivamente, in quello dell’Islam; in quest’ultimo caso anche perché le sette battiste in questione erano presenti sulla costa arabica del Mar Rosso già al momento della predicazione del Profeta.

I due fenomeni di reimpiego di temi “gnostici” irano-mesopotamici nel Cristianesimo e nell’Islam, appaiono dunque –è questa la nostra opinione- essenzialmente legati ad una cultura e ad una religiosità che caratterizzano un’area nel cui ambito tanto il Cristianesimo che l’Islam hanno fatto proseliti, e, al tempo stesso, hanno attinto miti lungo l’arco di alcuni secoli. Per questa ragione abbiamo qualche perplessità davanti alle tesi con le quali Halm introduce il sia pur fondamentale studio *Die islamische Gnosis*. Egli pone infatti (in singolare convergenza con le tesi di tutti gli eresiologi, sin dai tempi della “invenzione” di Simon Mago secondo uno schema poi ricalcato per il Mani degli *Acta Archelai*: cfr. Faivre e Spät, *infra*, in Bibl.) il presupposto di una “ortodossia” originaria e di un insinuarsi dall’esterno dell’eterodossia; in particolare la Shī’a estremista trarrebbe origine dallo Gnosticismo giudeo-cristiano fiorente in Mesopotamia insieme al Manicheismo e alle numerose altre sette. Si configura cioè quel concetto di trasmissione dottrinale da noi revocato in dubbio, a suo tempo, nel caso dei Pauliciani; un concetto che, a nostro avviso, quando non sia chiaramente dimostrabile, ha il solo effetto di obliterare le ragioni più profonde delle insorgenze, da noi sempre tentativamente collocate nel fenomeno sociale, nel cui ambito temi presenti nella cultura popolare vengono riutilizzati entro nuovi contesti determinati dalle contingenze storico-politiche. Per questa ragione abbiamo delineato nel testo, e ancora nell’Appendice alla 4^a Ed., il formarsi di un’ala estremista “gnostica” nell’Islam, come conseguenza di attese deluse all’interno di un movimento inizialmente *politico*, connesso quindi a dialettiche sociali. In questa logica, il passato e il contesto esterno forniscono quindi tutti i possibili materiali “ideologici”, ma non sono questi a determinare l’eterodossia: è il dissenso ad assumere dalla propria e dall’altrui cultura gli elementi utili a configurare la propria diversità.

Se così è –e così ci sembra sia- hanno chiaro valore le notazioni di Stoyanov, il quale, esaminando il pulviscolo delle sette esistenti nell’area irano-mesopotamica (Yezīdi, Aleviti/Kizilbash, Ahl-i Haqq) i loro miti cosmogonici (per i quali si rinvia *infra* in Bibl.) e quelli delle varie sette “gnostiche” cristiane, nota un fatto significativo. Questi miti, che si collegano a quelli noti asiatico/siberiani del tuffo cosmogonico e del Demiurgo-Trickster-uccello, e che presentano tra loro simboli comuni, quali la Perla soprattutto (per questo mito generalmente diffuso anche nel Cristianesimo, cfr. Albrile, 2001(b); Ibrahim Fredrikson, e Russell, 2002), in ambito cristiano conservano il dualismo originario, mentre in ambito islamico mostrano una decisa conversione in senso monoteista. C’è dunque un comune mito a monte che agisce in modo diverso sulle due religioni, non un mito che si trasferisce dal Cristianesimo all’Islam.

Nella Shī’a, anche in quella estremista, manca inoltre un tema fondamentale nella quasi totalità dello Gnosticismo antico, il disprezzo del mondo e del suo Creatore: indizio questo di una tendenza all’antinomismo e alla sovversione essenzialmente improntati alla contestazione politico-sociale. Su questo argomento, oltre a quanto già addotto nel testo e nell’Appendice alla 4^a Ed., cfr. anche, *infra* in Bibl., gli artt. di Tucker, 1975 e 1977; Arjomand, 1996 (a) (b) e 1997; Buckley, 1997 e 2002; Kohlberg, 1976 (a) e (b); al-Qâdî e Wasserstrom. Ciò non toglie che l’Islam tutto (non soltanto la Shī’a) abbia ripreso temi maturati in ambito elchasaïta-manicheo, come la ripetitività della profezia; su questo argomento cfr. anche De Blois *infra* in Bibl., che vede giustamente nel *trait d’union* manicheo un evento che non è pensabile senza il messaggio cristiano; cfr. anche, *ivi*, Stroumsa e Colpe, 1956. Anche l’Islam sunnita vive infatti i temi apocalittici di un mondo perfetto, realizzato “comandando il Bene e proibendo il Male”, e di un tempo finale nel quale tale mondo verrà comunque stabilito ad opera di un Mahdī. Su questo mito, e su quello del Qâ’im, cfr. *infra* in Bibl. Reynolds, che non soltanto sottolinea gli antecedenti zoroastriani e giudaico-cristiani, ma anche la presenza di questi temi nello stesso ambiente di nascita dell’Islam (vedi il ruolo di Gesù nel Corano); e Donner, che però propende per una trasmissione del motivo dallo Zoroastrismo al Giudaismo, poi al Cristianesimo e da questo all’Islam.

Al nucleo di questa apocalittica sono due miti, che sul piano logico e fattuale concorrono in un unico mito presente in tutte le forme della cultura marginale da noi esaminate: quello della perfezione iniziale dell’uomo (lo Urmensch, lo Anthropos, l’Adamo di infinita letteratura; il “Figlio dell’Uomo” giudaico-cristiano-gnostico-teosofico, sul quale cfr. Marcus, *infra* in Bibl.) perfezione rimasta irrealizzata o perduta; e quello di una sua realizzazione o riconquista finale nell’“uomo perfetto” (il mard-î ahlaw zoroastriano, la cui realizzazione, secondo Von Götz, *infra* in Bibl., si sposta alla fine dei tempi per concepire la storia nel mito del progresso e dell’attesa; lo Insân al-Kâmil della letteratura islamica, ma anche i tanti volti dell’individuo “cristificato” dell’eterodossia cristiana, l’Adepto dell’alchimia spirituale islamica e cristiana, lo “Shī’ita perfetto” dello Shaykhismo).

Il ciclo da noi inseguito, dallo Zoroastrismo al mondo secolarizzato, è dunque quello di un Progetto disatteso per l’imperfezione delle cose, ma sicuramente realizzabile nella sognata fine dei travagli della storia. Questo tema percorre ineluttabilmente i tre monoteismi, ma diviene elemento ideologico del conflitto sociale dapprima nelle eterodossie (tanto in quelle a prospettiva sociale quanto in quelle puramente intellettuali, individuali o conventicolari, come Ermetismo, alchimia o teosofia, che s’intrecciano, si fecondano e s’innestano tra loro e con le prime); poi nelle rivendicazioni sociali del mondo secolarizzato. *Il mito di un mondo perfetto da recuperare è il sintomo rivelatore di tutte le forme di marginalità, dove l’astrazione di un’esemplare*

“Giustizia” prende il posto della storicità dello ius: che tuttavia resta in moto e si modifica precisamente grazie a quell’utopia.

La continuità dell’utopia e la diffusione di essa in aree culturali le cui lontane radici attingono ad un comune patrimonio, rendono quindi le sue manifestazioni ben altrimenti connesse di quanto appaia per le divaricazioni intervenute più tardi (alludiamo al costituirsi del cosiddetto “Occidente” in antitesi al mondo mediorientale islamizzato). Al riguardo abbiamo avuto modo, in anni recenti, di intervenire più volte in interviste televisive tra il 2001 e il 2005 per chiarire il possibile senso *attuale* della nostra ricerca, e per ribadire le nostre convinzioni sulle convergenze che possono crearsi nel presente momento storico, caratterizzato non soltanto dalla nuova presenza islamica in Europa, ma anche dall’insorgente contestazione *interna* al ruolo planetario dell’Occidente. Ci sembra perciò doveroso -anche per mettere finalmente il sigillo alla lunghissima affabulazione- esporre qui di seguito concisamente ulteriori considerazioni da farsi, oltre a quelle già fatte, al fine di guardare in modo forse non banale all’attuale stato dell’occidente, anche in rapporto alla non più trascurabile presenza dell’Islam nella partita geopolitica.

L’Islam ha infatti conservato in forma *religiosa* quelle istanze sociali che in occidente si sono secolarizzate insieme a tante altre istanze maturate nell’ambito della religiosità; in ciò esso ha conservato la turbolenza connaturata ad ogni messaggio religioso, un messaggio che per sua natura è destinato a totalizzare la vita dell’individuo in vista dell’instaurazione di un nuovo mondo; turbolenza che il Cristianesimo, grazie al tempestivo *istituzionalizzarsi* di una “ortodossia” entro il quadro imperiale, seppe tenere al margine. (Cfr. *infra* in Bibl. gli ulteriori significativi contributi di Sordi e Ramelli circa la penetrazione del Cristianesimo “istituzionalizzato” nella classe dirigente romana; e, per contrasto, il timore suscitato nel potere dai gruppi millenaristi, che fornirono l’occasione per le persecuzioni generalizzate).

È interessante notare, al riguardo, una svolta legata all’istituzionalizzazione del Cristianesimo che ha un transitorio parallelo nella Shī’a duodecimana sotto il forte dominio safavide. In entrambi i casi il regno dell’astratta “Giustizia” viene consegnato ad un tempo futuro del tutto inubicabile (seconda parusia o ritorno del dodicesimo Imām occultato) lasciando la gestione delle cose del mondo alle più modeste e umane decisioni di un clero gerarchizzato. Tommaso poi, in polemica con Gioacchino, spostò cautamente quel mondo ad un ancor più remoto Aldilà: tutti i prudenti conoscitori di *questo* mondo hanno infatti sempre fiutato le tragedie immanenti nella cultura ingenua, che pretende di attuare in terra ciò che, nella migliore delle ipotesi, si dà soltanto in cielo.

In ogni caso, la differenziazione negli sviluppi delle culture deve sempre essere tenuta presente, a nostro avviso, in rapporto alla situazione attuale, perché nell’occidente reale vive sempre e comunque l’antica divaricazione messa in luce lungo tutto il nostro testo, onde la cultura marginale dell’occidente è portatrice di istanze non meno “anti-occidentali”, anch’esse di origine religiosa, ancorché, ora, del tutto secolarizzate. Queste istanze dunque, benché apparentemente “altre”, sono in realtà convergenti nel rifiuto dell’attuale assetto planetario, dominato dai modelli “occidentali” del XIX e XX secolo.

Sulle origini religiose dell’utopia sociale in occidente è bene insistere, riprendendo i temi sviluppati nel testo, che meritano forse di essere riassunti per comprendere meglio il significato che rivestono in rapporto all’attualità. La marginalità, che abbiamo visto manifestarsi prevalentemente in seno alla piccola borghesia -a partire dal Medioevo, ma forse già sin dallo Gnosticismo antico- ha colorito quest’utopia di toni eversivi, caratterizzati da una relativa costanza. Al riguardo notiamo ancora che l’importante analisi di J. Burke (*infra*, in Bibl.) sulle complesse strutture del terrorismo islamico, condotta con accuratezza cronachistica secondo i dettami del miglior giornalismo d’inchiesta, sottolinea ripetutamente che la radice dei *leaders* intellettuali si annida nella marginalizzazione culturale e nella crisi della piccola/media borghesia dinanzi ai cambiamenti storici.

Se oggi l’utopismo della marginalità occidentale è anti-americano, anti-globalizzazione, “anti-sionista” (di fatto uno strisciante cripto-antisemitismo, e più ancora un palese anti-semitismo) è appena il caso di ricordare quanto gli Gnostici, e, dopo di loro, i Catari, disprezzassero il Dio malvagio dell’A.T.; e come un non troppo nascosto anti-semitismo aleggiasse nell’ultima discendenza teosofica di quell’utopia, il Pietismo, che sognava la fine della storia in una magica età dell’oro preannunciata dalla conversione degli Ebrei. C’è in tutto ciò la ribellione contro la datità della legge del mondo, che caratterizza da sempre la marginalità, e che assume precisi connotati ideologici a partire dallo Gnosticismo. Circa poi la continuità da noi rilevata sino al Pietismo, non sembra un caso che l’interesse per lo Gnosticismo antico (e l’accusa di Gnosticismo da parte degli avversari) sia presente nel filone alchemico/spiritualista/teosofico che va da Paracelso a Böhme, e di lì al Pietismo, nel cui ambito, con Gottfried Arnold, lo Gnosticismo viene finalmente reinserito di diritto nella storia del Cristianesimo (Gilly, *infra*, in Bibl.).

*Come è già stato detto autorevolmente da alcuni decenni, la Gnosi antica proietta dunque la propria ombra sul mondo moderno: poche sentenze sono state più lucide e più distrattamente ascoltate. La percezione di un’esistenza alienata dà corpo all’ombra del Male e configura la fantasmatica privazione di un mondo altro, “vero” e più “giusto”, fraudolentemente sostituito dai “malvagi” con un mondo falso, al quale ci si sente conseguentemente estranei ed ostili. Perché la fondamentale percezione gnostica è che *questo* mondo storico sia una fraudolenta contraffazione del “vero” mondo, del quale siamo stati privati ma che potremo e dovremo riconquistare; questa è rimasta, anche nei suoi sviluppi “laici” e secolarizzati, l’utopia della*

marginalità culturale. Una simile percezione prende corpo necessariamente in un mito, quindi in un pensiero “religioso”, perché la riflessione sull’esperienza coinvolge la totalità del proprio rapporto col mondo, e necessita di schemi esplicativi che trascendono il razionalizzabile. La psicanalisi odierna, non si avvale forse di schemi derivati dal mito per spiegare al mondo secolarizzato ciò che trascende la Ragione? Così anche il processo di secolarizzazione dell’utopia, il suo trasferimento in terra che nasce col Gioachimismo, non può cancellare il suo iniziale conformarsi nella gnosi dello Gnosticismo, la sua origine *religiosa*.

Si tratta della stessa origine che l’Islam ha viceversa conservato, perché l’Islam è essenzialmente un sistema giuridico per un progetto sociale calato nelle forme di una rivelazione divina, come tale poco incline a secolarizzarsi. Si tratta del mito di un mondo di “giustizia”, che accomuna sunniti e shī’iti, “ortodossia” ed “eresia”, ben al di là dei reciproci contrasti: su questo argomento tornano attuali le considerazioni di Scarcia (1958, 1962 e 1963) alle quali rinviando, anche se formulate in tempi lontani, perché il loro contenuto scava ben più a fondo di quanto non potrebbe apparire dai titoli.

Come progetto però, l’Islam è emerso dalla cultura di un mondo mediterraneo/mediorientale reso luogo omogeneo di scambi di ogni genere, certamente di scambi culturali, dall’unificazione romana e dalla presenza ellenistica. Il ruolo essenziale del pensiero greco -nelle forme mutate da Plotino e dal Neoplatonismo in genere (Proclo, Porfirio) da Platone, Aristotele e da Alessandro di Afrodisia- è stato diffusamente citato nel testo in rapporto alla speculazione filosofica e teosofica islamica culminante nell’Ismailismo, speculazione che, a sua volta, è trascorsa in quella ebraica ed è all’origine dell’eterodossia medievale in occidente; ci limitiamo perciò a segnalare, quali ulteriori parziali contributi in questo senso, quelli di Gobillot, D’Ancona e Marquet, *infra* in Bibl.

L’antica pretesa di relegare l’Islam a oggetto di studio dell’orientalistica è dunque il miglior modo per non capirne le connessioni con l’occidente; la visione che sottende l’Islam fa parte anche del nostro mondo, dove ora torna anche fisicamente riproponendo antitesi sopite ma non spente. A questo punto sembra perciò opportuno riflettere sulla natura del conflitto in atto, del quale è opportuno comprendere aspetti più problematici, oltre il rumore che normalmente si crea attorno alla cronaca; una riflessione tuttavia da condurre in termini necessariamente generici e dubitativi, precisamente perché il fenomeno appartiene all’attualità e non è ancora traguardabile in una prospettiva storica.

Ciò che qui interessa è comunque quanto può sembrare in qualche modo riferibile alla vicenda da noi sin qui trattata, e alla possibilità di leggerne in filigrana il percorso nell’attualità. Quest’ultima sembra infatti proporci due campi di riflessione, diversi ma convergenti: la reale portata e natura dell’aggressività dell’Islam nei confronti dell’occidente e la capacità di risposta culturale dell’Occidente stesso, il cui modello ideologico connotiamo come sempre con la O maiuscola, per distinguerlo dalla complessità dell’occidente reale.

Per quanto concerne il radicalismo islamico nella sua duplice accezione religiosa e politica, che O. Roy (2004, *infra* in Bibl.) distingue con i nomi di neo-fondamentalismo e islamismo, la sua aggressività è stata considerata significativamente connessa non tanto con una presunta forza dei suoi attori, quanto piuttosto con una crisi interna dei paesi che la alimentano (cfr. *infra* in Bibl. Kepel, 2001 e 2004; Dallal, che risale al XVIII sec. e Hirschler, per antecedenti più antichi; Fouad Allam, 2002; Ventura (b) e Khosrokhavar, 2003). Essa è stata esaminata in rapporto all’attuale fenomeno della globalizzazione, che ha creato contatti stretti e quotidiani tra Islam e occidente, da Fouad Allam (2004, *infra* in Bibl.) e da Roy (2004, cit.). Fouad Allam sottolinea dapprima la cultura anti-occidentale dell’Iran più tradizionalista, facendo notare che il suo apocalitticismo converge con quello di una parte della destra tradizionalista europea, in particolare quella slava; ma non soltanto. Anche Evola e Guenon vengono infatti chiamati in causa, e con loro momenti culturali dell’Europa continentale (Francia, Germania e Russia) che videro negli sviluppi del mondo moderno un fenomeno di pericolosa o irrimediabile decadenza. Sotto questo profilo, sembra più coerente parlare di antiamericanismo e di antisemitismo, perché di questo si tratta.

L’analisi di Fouad Allam sottolinea anche il revanscismo insito nell’Islam dopo il periodo coloniale, la concezione della morte come realizzazione di sé che caratterizza il mondo shī’ita (la cui cultura egli vede connessa con quella maghrebina per il tramite dell’ismailismo fatimida) per attestarsi poi sullo sradicamento che caratterizza le comunità musulmane presenti in occidente. In questo Islam deterritorializzato hanno facile sviluppo modelli astratti che ideologizzano il passato creando nuove identità immaginarie destinate a sfociare nel Millenarismo.

In questa direzione, un’indagine completa e significativa è quella di Roy nel suo *Islam mondialisé*, perché scava a fondo nelle radici socio-culturali di un estremismo che, politico o religioso che sia, ha contatti significativi con analoghe manifestazioni occidentali, e, comunque, matura in rapporto con l’occidente. Del resto, quanto vi sia in comune tra l’estremismo islamico e quello occidentale in un mondo che già da molti decenni non vive più, culturalmente, geograficamente e politicamente, in compartimenti stagni (se mai ciò accadesse) lo si può osservare dalla forte attrazione ideologica esercitata, su quel fondamentalismo, dagli estremismi europei di destra e di sinistra. Un classico esempio può trovarsi nello Statuto di Hamas, farcito di reminiscenze nazifasciste e comuniste (quasi a dar ragione al vecchio Jonas!) per il quale cfr. Introvigne, *infra* in Bibl.; o nel successo che hanno, nel mondo islamico, le edizioni dei *Protocolli dei Savi di Sion*; o, infine, nel riproporsi nel mondo islamico del vecchio tic paranoide -tutto europeo- della congiura demo-pluto-giudaica. Né si possono sottovalutare le palesi simpatie culturali, e le concrete alleanze politiche, intercorse lungo tutto il XX

secolo tra i due estremismi europei e il mondo arabo, che precisamente in quegli estremismi ha trovato molti spunti ideologici per il proprio “rinnovamento”. Sono significativi infatti i rapporti stretti col Fascismo (e col Nazismo) negli anni '30 e '40 dal mondo arabo (cfr. De Felice, *infra* in Bibl.) in chiave antinglese e antisemita; e, nel corso della guerra fredda, con l'U.R.S.S., mentre gli U.S.A. prendevano il posto della Gran Bretagna come principale nemico.

Nota al riguardo Roy, che il radicalismo islamico si connota essenzialmente come un antimperialismo in prosecuzione con i tradizionali movimenti di sinistra; può accadere infatti che gli islamici, i quali, dislocati in occidente, hanno conosciuto una rinascita religiosa, non da questa siano passati al radicalismo politico; al contrario, si sono reislamizzati come fondamentalisti perché già da prima estremisti politici. A noi tutto ciò sembra significativo in rapporto a quanto abbiamo messo in luce nella nostra ricostruzione di un “altro occidente”.

Secondo Roy, dunque, la globalizzazione è alla radice del neo-fondamentalismo, perché nel suo ambito un Islam sradicato dalla concretezza storica delle sue diverse culture e manifestazioni, diviene sub-cultura di *banlieu* come modello astratto e deterritorializzato. Questo è dunque un nuovo Islam, che ben poco ha a che vedere con le concrete accezioni dell'Islam tradizionale, e che perciò si presta a trasformarsi nelle “lucide geometrie” di un Islam “delle origini” ideologizzato e atipico, più che non idealizzato e utopico.

L'analisi di Roy appare funzionale ad una precisa posizione: la tesi di Huntington (cfr. *infra*) di uno “scontro di civiltà” è insostenibile; sotto questo profilo egli è portatore del concetto di post-islamismo, al quale è stato intitolato il n° 85-86 (1998) della RE.M.M.M. (cfr. alcuni artt. *infra* in Bibl.) da lui diretto. Roy definisce questo fenomeno come “privatizzazione della reislamizzazione”, una banalizzazione con risvolti commerciali non controllabile dai movimenti islamisti (che vedevano nell'islamismo dello Stato islamico la base per islamizzare la società) interessato essenzialmente alla natura religiosa della *Shari'ah* e principalmente focalizzato sugli aspetti morali e dei costumi. La sua identità viene così a definirsi in rapporto ad un Occidente astratto, forma di alterità ritagliata all'interno di uno spazio estraneo. Etnie e culture disperate, dislocate rispetto alle proprie radici dal fenomeno migratorio, si ricompongono in una astratta neo-etnicità definita e *contrario* in rapporto all'Occidente, in situazione minoritaria, dunque fuori dalla logica islamista dello Stato islamico, all'interno di quella neo-fondamentalista. Si costituisce così una *Ummah* immaginaria (sul concetto di *Ummah* come gruppo religiosamente omogeneo cfr. al-Faruqi, *infra* in Bibl.) e si creano le basi per una nuova *Hijrah* (sul dovere tradizionale di *Hijrah* come dislocazione alle frontiere della *Ummah* che fa del *muhâjir* un combattente per l'Islam, cfr. Madelung e Crone, 1994 (a) *infra* in Bibl.; il *muhâjir* può essere inteso anche in senso spirituale come colui che si pone al di fuori di una società che non realizza il “vero” Islam).

I limiti dell'impostazione di Roy, peraltro molto accurata nell'analisi politica e sociologica e delle diversità religiose e culturali che conformano i diversi “Islam” (l'Islam è precisamente l'opposto del monolite che ingombra le paure dell'Occidente) sono tuttavia costituiti dalla relativa sottovalutazione del significato dirompente e destabilizzante delle ideologie religiose. In questa direzione si muove la critica di Lauzière (cfr. *infra* in Bibl.) a Roy, Carré, Kepel (tutti studiosi francesi). Se è vero che Khomeyni, Qutb e Mawdudi, con la loro petizione per uno Stato islamico, furono una risposta al fallimento degli Stati secolarizzati e nazionali del mondo islamico; che l'islamismo rivoluzionario ha fallito in Algeria, si è trovato estraneo a buona parte della società in Iran, mentre in Egitto i Fratelli Musulmani stanno avendo un'evoluzione più “politica” (su questo cfr. el-Ghobashi e Zeghal; sull'Iran i vari artt. apparsi su RE.M.M.M. 85-86); è anche vero che un approccio religioso all'esistenza -sia quello razionalistico e bellicoso del letteralismo neo-salafita ispirato da Ibn Taymiyya e da Ibn 'Abd al-Wahhâb, sia quello del tutto opposto e quietista della riemergente tradizione sûfi, avversato dai neo-salafiti (cfr. Weissman in Salzani, *infra* in Bibl.)- rappresenta un'alternativa radicale (nel primo caso, armata) al relativismo etico dell'Occidente.

Il problema inizialmente posto, resta quindi in tutta la sua interezza ideologica, anche perché la marginalità culturale, nell'occidente, non è rappresentata dai soli immigrati musulmani delle *banlieues*; e la critica all'ideologia di Occidente, non viene dai soli islamici.

Come abbiamo già detto, l'Islam costituisce un panorama assai variegato non soltanto per i diversi interessi politici dei vari Stati islamici e dei diversi strati sociali al loro interno; non soltanto per quella diversa e nebulosa conformazione che esso va assumendo nei luoghi d'emigrazione in occidente; ma anche, sul piano religioso, per la mancanza di un'istituzione gerarchica, di una “Chiesa” nel senso cattolico della parola. A prescindere dalle sue due grandi espressioni rappresentate da Sunniti e Shî'iti, si possono infatti distinguere al suo interno non soltanto i due citati atteggiamenti (neo-salafismo o neo-fondamentalismo e confraternite mistiche), ma anche, nei confronti del dettato coranico, i musulmani rigorosamente “ortodossi” -tra i quali anche molti mistici, respinti dal wahhâbismo ma che hanno radici nel dettato (cfr. Gobillot, 2005, *infra* in Bibl.)- e una vasta area di sette e confraternite ultra-shî'ite, sincretiste, decisamente lontane da ogni possibile “ortodossia” (divinizzazione di 'Alî e trasmutazione delle anime sono una loro costante). Vi è infine un Islam minoritario e perseguitato che viene definito “Islam liberale” per il suo tentativo di reinterpretare la Scrittura fuori dalle rigide norme tradizionali, storicizzandola.

Tuttavia, se si eccettua quest'ultima tendenza (per la quale cfr. *Liberal Islam*, *infra* in Bibl., in particolare, per l'insistita esigenza di storicizzare il dettato, gli artt. di Soroush, Arkoun, Mernissi, Rahman e an Na'im; Roy, 2004; una panoramica al riguardo in Campanini, 2005) e se si eccettua la citata area delle

eterodossie ultra-shî'ite, imparentate tra loro; diffuse nelle regioni balcanico-anatoliche e irano-mesopotamiche dal Caucaso alla Siria (Aleviti, Yezîdi, Ahl-i Haqq, Bekhtashi e quant'altri) con reciproche influenze; caratterizzate da fenomeni di diffuso sincretismo con altre religioni, incluso il Cristianesimo, e da frequente antinomismo nei confronti della *Shari'ah*, sette per le cui dottrine rinviando alla Bibl. *infra*; se si eccettua il quietismo dell'Islam mistico; il vero problema culturale nel rapporto tra Islam e occidente, è costituito dal rigido rapporto tra dettato religioso e normativa giuridica in rapporto all'utopia sociale (realizzazione di un mondo "di giustizia").

Tale rapporto viene incanalato attraverso i principi della giurisprudenza (*usûl al-fiqh*) messi a punto da Shâfi'î (cfr. *infra* in Bibl.) posti in opera dalle principali scuole giuridiche (cfr. Makdisi, 1962-63, 1984 e 1986; Modarressi; sull'utopia sociale cfr. Campanini, 2003; Guolo; Fouad Allam, 2002; Rosenthal, 1962 e 1973).

Nell'Islam la religione, tramite il diritto, modella la società in direzione della perfezione "ordinando il Bene e vietando il Male", sulla base del Corano e della *Sunnah*, cioè, in termini di Legge, sulla base della *Shari'ah*; inoltre, per l'Islam, la società migliore non si realizza nella *libertà*, ma nella *giustizia*, tanto che Massignon l'ha definito "una teocrazia laica egualitarista". Ora, il modo corretto d'interpretare il Corano secondo l'*usûl al-fiqh*, richiede uno sforzo razionale di comprensione (*ijtihâd*) che concerne però l'applicazione del dettato alla fattispecie (sforzo indispensabile alla stessa realizzazione di un Islam) non l'interpretazione razionale del dettato stesso -Corano e *Sunnah*- magari per metafora o analogia, laddove esso si presenti oscuro o persino contrario alla ragione. Il dettato va accettato così com'è, perché è di fonte divina, direttamente o indirettamente. Il Corano, nella sua letteralità, è inteso infatti essere increato, espressione di una immutabile volontà divina, non necessariamente comprensibile all'uomo; e gli *hadith* del Profeta sono intesi comunque derivati da un'ispirazione divina. Questa scelta fu storicamente operata nell'ambito dell'Islam sconfiggendo le diverse posizioni del mu'tazilismo, scuola razionalista di pensiero secondo la quale non soltanto la volontà divina sarebbe stata comunque espressa nel supporto della materia (dunque, il Corano fu creato), ma, quel che più conta, la Legge divina deve essere comunque comprensibile razionalmente perché la Volontà divina non può essere in contrasto con la ragione umana. Per costoro essa non può essere arbitraria, è ancorata al concetto di giustizia: ciò che, ci sia consentito per inciso, comporterebbe necessariamente la storicizzazione della sua comprensione. La necessità di comprensione del Corano e degli *hadith* fu infatti tentativamente messa in opera nel *kalâm* dai mutakallimûn, la cui opera fu però sconfessata. Ciò è della massima importanza se si considera che, come sottolinea Ibn Khaldûn allorché considera l'evolversi storico delle società islamiche, per l'Islam un governo fondato sulla religione è sempre superiore a uno fondato su leggi umane.

La rigida immutabilità della *Shari'ah* è ancora più forte nel neo-fondamentalismo, che discende dal dettato dello hanbalita Ibn Taymiyya (per il quale cfr. anche Laoust, 1939, *infra* in Bibl.) letto in modo ancora più rigido, nel XVIII secolo, da Ibn 'Abd al-Wahhâb, padre del ben noto wahhâbismo applicato nel Regno Saudita. Ibn Taymiyya, si noti, mette in atto il più rigido razionalismo, applicato però alla incomprendibilità della volontà divina per la ragione umana.

Queste considerazioni trovano la loro importanza alla luce di quanto più volte sottolineato da Roy riguardo al neo-fondamentalismo, precisamente al fatto che esso emerge da uno stuolo di autodidatti la cui interpretazione personale (lecita nell'Islam, dove non esiste il dettato di una Chiesa istituzionalizzata) è lontana dalle complessità dottrinali e politiche che attraversano la storia dell'Islam. Per giunta, esso si rivolge alla re-islamizzazione di masse ancor più lontane da tutto ciò, con la conseguenza di configurare, nel complesso, ciò che noi abbiamo definito più volte un "razionalismo subalterno".

Di fatto, il problema della storicizzazione del Corano sembra al momento insormontabile, benché vi siano chiari indizi che esso si sia formato progressivamente nel VII-VIII secolo (cfr. Crone, 1994 (b) e (a); Nevo) sì che "the muslim recollection of the Prophet reflects the lives and thoughts of all the believers who create a new civilisation in allegiance to him, not just those of Mohammed himself" (Crone, 1994, a). Questo vale sicuramente per quanto concerne la normativa legale, parte della quale, almeno, deve essersi consolidata, così come la conosciamo, soltanto con la fine dell'VIII secolo (Crone, 1994, b) il secolo che vide, come abbiamo esposto nel testo e ancora nell'Appendice alla 4ª ed., l'esplosione della Shî'a estremista. Nevo poi, sulla scorta delle antiche iscrizioni, propende per una progressiva formazione, non prima del periodo Abbaside, della stessa concezione religiosa, tramite il concorso delle popolazioni mediorientali che erano state sottomesse nell'espansione. Molti dei contributi presenti in *Liberal Islam*, cit., che sono opera di autori *islamici*, lasciano intendere infatti la necessità di storicizzare il testo, quantomeno nella sua interpretazione.

Un modello molto chiaro e razionale per la lettura storicizzata del dettato coranico in rapporto alla *Sunnah* e agli *hadith*, tramite l'interpretazione personale, lo sforzo di comprensione, quello esegetico e il consenso (*ra'y*, *tafsîr*, *ijtihâd* e *ijmâ*) è quello fornito da Fazlur Rahman su *Islamic Studies* del 1962 (cfr. *infra* in Bibl.). Egli sottolinea come l'opera di Shâfi'î abbia congelato l'evoluzione dell'Islam; d'altronde Shâfi'î era rivolto a contenere un processo di atomizzazione dell'Islam stesso, dovuto all'assenza di una dottrina istituzionalizzata. Ricordiamo, per inciso, che il formarsi del Canone e l'affermarsi della Chiesa di Roma nell'ambito della polemica con gli Gnostici, ebbe motivazioni in parte simili; non per nulla Shâfi'î rimproverò ai propri oppositori quel che Ireneo rimproverava agli Gnostici: non siete d'accordo su nulla. Il canonizzarsi di un corpo di *hadith* ritenuto "veridico" in corrispondenza all'opera di Shâfi'î paralizzò così la lettura della

Shari'ah all'interno della *Sunnah* “vivente” che si era andata consolidando nei primi 150 anni circa della storia islamica.

La posizione largamente minoritaria di questo Islam liberale è dunque messa in evidenza sia dal modo dominante col quale viene intesa la *Shari'ah*, sia dal rapporto dell'Islam in generale con la società e la cultura dell'occidente. L'interpretazione prevalente della *Shari'ah* nel mondo islamico, come sottolinea Akhavi (cfr. *infra* in Bibl.) in rapporto alla società egiziana, è condizionata pesantemente dalla definitiva sconfitta dei mu'taziliti a partire da al-Ghazzâlî (XI-XII sec.) e dal conseguente “autoritario controllo” su di essa, con la condanna del *kalâm*, nella linea tradizionalista impostata da Shâfi'î, rafforzata dalla scuola hanbalita (cfr. Makdisi, 1986, *infra* in Bibl.). Non è assente tuttavia una dialettica: per quanto concerne l'Egitto Akhavi espone come paradigmatica la linea di Hanafî, anch'egli membro dei Fratelli Musulmani, la cui scelta modernista si contrappone a quella di Qutb (*infra*). Di questi, egli condivide la concezione sociale egualitarista e la visione dell'Islam come religione socialista, ma, sul piano religioso, rifiuta di lanciare l'accusa di eresia (*takfir*) sui musulmani non tradizionalisti e sostiene la necessità di storicizzare la legge coranica.

Se però si vuole avere una panoramica delle leggi effettivamente subordinate alla preminenza della *Shari'ah*, è utile consultare la rivista online *Iura orientalia*, che precisamente a questo è dedicata (cfr. *infra* in Bibl. gli artt. di Bucci, Ceccarelli-Morolli, Piccinelli e Udugbor; cfr. inoltre, in Bibl., Brown, Moroni e Zeghal).

Decisamente significativo è lo studio della Moroni che mette a confronto la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* con il *Progetto di carta dei diritti dell'uomo nell'Islam* (Tehran, 1989), con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'Islam* (Cairo, 1990), e con l'ufficiosa rielaborazione dell'Âyatollâh Muhammad Taqî Ja'farî Tabrizî, intitolata *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam*. La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* viene contestata e ritenuta in contrasto con la legge islamica per ragioni riportate nel commento di alcuni esponenti islamici, commento che lascia quanto meno perplessi, perché ciò che appare nei documenti ufficiali come genericamente discriminatorio (senza contare il prevalere comunque incontestato della *Shari'ah* su qualunque diritto) diviene certamente preoccupante, almeno per un occidentale, per la lettura che vi si dà della *Shari'ah*.

A prescindere dalla discriminazione, che compare nei commenti, nei confronti delle donne e dei non-musulmani (uccidere i quali è reato minore) che non possono guidare la comunità, vi si apprende che politeisti e atei, *videlicet* traditori e corruttori, non hanno la stessa dignità dei sottomessi a Dio; e che, per la prevalenza giuridica della *Shari'ah*, si possono comminare frustate e altro per “delitti” ritenuti tali dalla religione, come l'adulterio. E così via dicendo, tenuto conto che, in religione, sono vietate le innovazioni. Tali interpretazioni, certamente non vincolanti perché non leggi ufficiali, sono però significative, perché nei documenti ufficiali la *Shari'ah* è proclamata comunque come fondamento di ogni possibile legge: resta quindi discriminante il modo innovativo o tradizionalista di interpretarla.

Il rapporto tra *Shari'ah* e Costituzione non è tuttavia univoco nei diversi paesi islamici, e dà luogo a scelte giuridiche e costituzionali diverse, nelle quali il riferimento alla *Shari'ah* può essere alquanto limitato (perché, come detto, l'Islam non è un monolite; un esame comparato è in Ceccarelli-Morolli, cit.); il modo di interpretarla resta comunque il vero problema per l'occidente, sinché esso rimane confinato nella logica tradizionalista. Piccinelli (cit) parla infatti della necessità di aprire uno spazio laico di interpretazione, proprio perché la *Shari'ah* resta il riferimento principale per la legislazione; qui c'interessa però sottolineare che il nodo principale delle differenze con la cultura occidentale non è costituito dalla ipotetica assenza di “democrazia” -l'Islam, almeno in principio, resta comunque democratico (anche se il fondamentalismo rifiuta un “potere” del popolo, e fonda la “democrazia” sulla comune sottomissione al solo e unico Dio)- ma nel fatto che l'occidente, prima ancora di essere “democratico”, è *essenzialmente liberale*. Su questo antecedente, e sulla laicità, si fondano i Diritti dell'uomo.

Per quanto si cerchi di esaminare la questione e sviluppare i confronti (cfr. Udugbor, cit.) appare evidente che questo è il vero punto di discriminazione, particolarmente là dove la concezione liberale si realizza nel momento dell'etica, un argomento messo attentamente a fuoco da Roy, e sul quale si sono concentrate da sempre le rimostre dei fondamentalisti all'Occidente; per Hasan al-Bannâ' e Sayyid Qutb, rispettivamente fondatore e grande protagonista dei Fratelli Musulmani, i costumi occidentali hanno costituito infatti l'oggetto di violenta indignazione e tali sono per molti predicatori. È sin troppo facile constatare infine, che in più di un paese islamico sono stati precisamente i risultati di elezioni democratiche a mostrare la difficile, quasi impossibile convivenza con i principi liberali dell'occidente; senza contare che permangono facilmente, nelle stesse leggi, le discriminazioni verso donne e non-musulmani volute dalla lettura tradizionalista della *Shari'ah*, la cui centralità sembra piuttosto in aumento almeno per uno Stato originariamente orientato in senso “laico” come l'Egitto (cfr. Brown, cit.).

Qui la *Shari'ah*, da insieme di pratiche e istituzioni mantenute, ma sempre meno rilevanti, si è andata trasformando in un insieme di regole che, anche se non recepite nell'ordinamento, premono nell'agenda politica. Questa pressione è molto evidente nei rapporti tra lo Stato egiziano, la famosa Università di al-Azhar, e il fondamentalismo (cfr. Zeghal, cit.). Benché al-Azhar fosse stata inizialmente sostenuta dal Governo per averne un'alleata nei confronti del fondamentalismo, i suoi esponenti e molti degli ‘ulemâ’ usciti dalla sua scuola hanno più volte preso posizione in senso fondamentalista, chiedendo perciò di fare del Corano la Costituzione

del paese, con un radicale ritorno alla normativa sciaraitica. Del resto, l'Egitto è stato la patria dei Fratelli Musulmani (una cui filiazione è Hamas).

Tutto ciò ci fa sembrare opportuno soffermarsi brevemente su alcuni aspetti del fondamentalismo, che non rappresenta certamente l'Islam nella sua complessità, ma che è molto diffuso in quel post-islamismo di cui parla Roy e che rappresenta il punto di maggiore incompatibilità con l'occidente. Lo faremo accennando alla dottrina di Sayyid Qutb.

In Qutb, il mito del mondo di "giustizia" si connette al dettato coranico applicato totalitariamente alla società-umma: ogni alternativa è radicalmente esclusa per ogni collettività umana del pianeta. Con argomentazione tanto autoritaria quanto ingenua -tratto tipico della cultura marginale- Qutb è il teorico di un comunismo radicale su base religiosa (la sovranità assoluta di Dio rende l'uomo soggetto a nessun altro che Lui; di qui la conseguenza ideologica, come nota Schulze, cit.) la cui divina perfezione esclude esplicitamente ogni sistema democratico. Molte sue affermazioni al riguardo sembrano essere deliberatamente provocatorie, e tuttavia esse sono soltanto pienamente coerenti con la ripulsa suscitata in lui dalla libera società occidentale, da lui esperita negli Stati Uniti. Del resto, egli insiste molto sul tema-cardine di ogni fondamentalismo: la legge divina, necessariamente perfetta, non può essere rispecchiata nelle leggi umane. In base alla sua dottrina non è possibile alcuna alternativa non-islamica sul piano religioso/sociale.

Su questa basi, teorizzate in *Social Justice in Islam*, Qutb giunse alla predicazione di una vera e propria "rivolta islamica" in *Milestones*, un testo che, pur non aggiungendo nulla di nuovo, consente qualche ulteriore considerazione in rapporto al suo stile argomentativo. Partendo da una Verità certa perché rivelata, Qutb inanella infinite deduzioni apodittiche in un crescendo di certezze autoalimentate. Questa "geometria" del tutto aliena da ogni rapporto col reale, richiama le geometrie logiche con le quali anche i gruppi eversivi della marginalità piccolo-borghese occidentale hanno elaborato certezze rivoluzionarie e palingenetiche lungo tutto il XX secolo. Ne consegue una aridità affettiva, un'incapacità di percepire lo spessore del reale, che, oltre a condurre ad interpretazioni fantastiche di una storia mal digerita, richiama da vicino il mondo degli Gnostici. Nel testo compaiono persino alcune sequenze che ripropongono in modo straordinariamente analogo i fantasmi dello Gnostico: la figura dello straniero al mondo che, emarginato e incapace di afferrare il reale, fonda la propria autostima in una ipertrofia del Sé, alimentata dalla coscienza del possesso di una verità segreta, più alta, che gli consente di guardare con disprezzo a un mondo malvagio, e, di fatto, a lui incomprensibile. Questo senso di estraneità al mondo, che viene disprezzato nella sua realtà in rapporto ad un astratto modello -una caratteristica del Razionalismo subalterno della marginalità- è un tratto notato da Roy come distintivo del neo-fondamentalismo, e si riassume nelle due parole che fondano uno dei suoi gruppi eversivi, *Takfir wa hijrah*: scomunica (per una società falsamente islamica) ed esilio (da essa, alla quale ci si sente estranei).

Al riguardo appare importante il nuovo significato, che assume per questo neo-salafismo, il concetto di *jāylyyya* che si trova formulato in Qutb (cfr. Shepard, 2003, *infra* in Bibl.) La parola, che appare nel Corano con riferimento ai costumi dell'Arabia pre-islamica, e che passò a definire l'epoca pre-islamica in generale, rimase a designare il permanere di quei costumi anche all'interno della società islamica stessa; ma con Qutb diviene il contrassegno di tutti coloro che respingono la sovranità divina espressa tramite la *Shari'ah*. Dunque le alternative di Qutb sono bipolari (logica del Bene e del Male): vi è un'etica islamica e una *jāhili*; il mondo islamico stesso, se non è totalitariamente islamico, vive nella *jāhiliyya*, è quindi un mondo che si discosta da quell'armonia che, sola, consente la civiltà, che è messa in atto soltanto dall'Islam e della quale è fondamento la *Shari'ah*. L'attuale *jāhiliyya*, che si avvale anche della scienza per traviare il mondo, rende difficile la restaurazione di un "Islam" che non sarà tale se non saprà governare la società imponendo il proprio ordine sociale. Si noti, che "Islam" viene inteso in senso prevalentemente politico ed etico come rivoluzione che va al di là delle disquisizioni dottrinali. Non per nulla, dalla sua lezione deriva il citato partito *Takfir wa hijrah*; l'uso del termine *jāhiliyya* per indicare il mondo, anche islamico, non sottomesso al puro Islam neo-salafita, è poi divenuto corrente nelle formazioni apertamente eversive (inclusa al Qā'ida) che in qualche modo, diretto o indiretto, sono da ritenersi collegate, secondo Shepard, al pensiero di Qutb. A noi, che non ci stiamo occupando di questioni di terrorismo, interessa piuttosto sottolineare una caratteristica "gnostica" di questo pensiero, espressione di marginalità: la visione del mondo e della storia come luogo di scontro radicale tra un Bene e un Male assoluti.

Questa considerazione ci apre alla riflessione sull'Apocalitticismo, un tema antichissimo, un filone sempre esistito, ancorché nascosto, la cui rinnovata presenza in forma palese e operativa può rappresentare una sorpresa per coloro che guardano con superficialità alla storia come luogo del "superamento". L'attuale apocalittica islamica è un fenomeno significativo, perché essa è strettamente legata al *jihād* e al martirio cui si offre lo *shahid* (la parola araba ha la stessa doppia valenza del greco *martús*, "testimone" e "martire"; il martirio è infatti testimonianza estrema) ed ha un fondamento etico (cfr. Cook, 1996, 1997, e in Salzani, *infra* in Bibl.). L'apocalittica costituisce inoltre una tradizione assai radicata nel mondo islamico, perché risale al I secolo, cioè al tempo delle guerre contro Bisanzio, ma conosce vasta fioritura, in quello stesso periodo, anche per le rivolte anti-Omeyyadi, il cui fondamento apocalittico abbiamo accennato nel Cap. 2-1-2 (*Ordine celeste e disordini terreni*). I movimenti, che portarono al potere gli Abbasidi, proseguirono ancora sotto questi ultimi, che, naturalmente, si preoccuparono di combatterli; tornarono ancora, in ambiente fatimida, nel X-XI secolo (cfr. Van Ess, 1977, cit. in Bibl. a p. 779). Il fatto è che nulla è più estraneo al pensiero della marginalità

quanto la logica del potere, che appare la concretizzazione terrena di un metafisico Male da distruggere, nell'utopia di un mondo perfetto di giustizia, eterna Gerusalemme terrena: Cook parla di un pensiero "low class oriented", che sogna un mondo riempito di "Giustizia" ma che è sostanzialmente incapace di interrogarsi e darsi risposte sulla natura dello Stato. La cosa più interessante è che, partendo dalla critica alla società com'è, l'obiettivo degli apocalittici è costituito in primo luogo dalla stessa società islamica in cui vivono, colpevole di non aver realizzato il "vero" Islam, fallendo così nel creare l'Età dell'oro promessa dall'Islam, Età che nell'apocalittica tradizionale sarà quindi portata da un nuovo Profeta. Vista da una prospettiva islamica, questa è *pura eresia*, perché Maometto è l'ultimo nella catena dei Profeti.

Ora, è interessante notare che l'Apocalitticismo è ancora così vivo nel fondamentalismo islamico, da far nascere ancor oggi miti escatologici nei quali il ruolo di Babilonia è attribuito agli U.S.A., entro una miscela fantastica di materiali "islamici, cristiani, gnostici e pseudoscientifici" (Cook, in Salzani) dove Gog e Magog divengono la Russia e la Cina, e accanto ai personaggi leggendari compaiono l'O.N.U. e i missili a testata atomica, con i quali si combatte la battaglia finale del Bene e del Male. Una simile posizione ideologica è quindi associata al *jihād* (che per gli Shī'iti durerà "sinché il sole sorgerà ad occidente") e al martirio, del quale è importante segnalare che esso appare fine a se stesso: la cosa più importante, al di là del vincere e dello stesso uccidere, è il morire, il sacrificarsi, perché questo evento tragico è precisamente ciò che avvicina l'età finale della Giustizia. Una logica che ben conosciamo dal poco che abbiamo esposto sull'Apocalitticismo in generale (il massimo del Male avvicina l'avvento del Bene) un fenomeno che attraversa tutte le religioni centrate sul mito della Fine dei Tempi, da realizzarsi al termine di una Storia/Progresso. La vocazione al martirio è particolarmente spiccata nel mondo shī'ita, che commemora annualmente il martirio del 3° Imām, Husayn: non per nulla i primi *shuhadā'* (plurale di *shahīd*) dei tempi recenti, furono iraniani nel corso della guerra con l'Iraq.

Diversa da quella di Qutb, ma pur sempre alimentata dal mito di un mondo di "giustizia" fondamentale per l'Islam, è la lezione shī'ita di Sharī'atī (sul quale cfr. anche *Jihād and Shahādāt*, *infra* in Bibl., che contiene alcuni suoi saggi). Secondo Sharī'atī -la cui cultura era supportata da un'adeguata conoscenza del pensiero occidentale- il progresso sociale verso un mondo di "giustizia", deve necessariamente radicarsi non soltanto nel rigido rispetto del dettato coranico, ma anche in una riconsiderazione del significato della Shī'a originaria, intesa come martirio/testimonianza che si fa rivoluzione. Husayn, il terzo Imām, è l'esempio additato allo shī'ita, esempio che egli legge in modo non più luttuoso, come nella tradizione, ma come evento foriero di liberazione sociale.

Si noti perciò come Sharī'atī, in rapporto con la cultura occidentale, legga ormai la Shī'a in chiave marxista, mentre il suo Islam si configura essenzialmente come ideologia sociale, capace di sussumere entro di sé l'eterna lotta del Bene contro il Male. La sua visione è in tal senso escatologica e assiologica; irrobustita da una solida cultura e da conoscenze non superficiali, essa risuona di accenti gioachimiti mutuati verosimilmente dallo storicismo marxiano. Sharī'atī vuol essere infatti soprattutto un sociologo, che del Corano si propone di enfatizzare gli aspetti sociali, perché quel dettato religioso è innanzitutto, e intrinsecamente, un modello per la società. Egli ha molto chiara, da buon islamico, la differenza tra una filosofia e una religione: se la religione è qualcosa di più, ciò accade perché essa ha di vista non l'astratta speculazione, ma la società e la sua vita, la legge che la regola per il bene comune. Perciò, in conclusione, dalla sua visione sociale dicotomica, costruita sul modello della società/Caino (il capitalismo occidentale) e della società/Abele, egli deriva il modello (marxista) di una società senza classi, a partire da un'istanza più alta, quella del Corano, che, sul fondamento dell'unicità divina (*tawīd*) implica e comanda una società egualitarista, animata da armoniosa unità: questa è, per Sharī'atī, la *Ummah*.

La sua lezione rivoluzionaria -Sharī'atī fu detto "l'Imām rosso"- ebbe un ruolo importante nella rivoluzione iraniana; il suo spessore culturale era tuttavia ben altro rispetto agli *slogans* del nuovo potere clericale, il cui *velāyat-e-faqīh* (governo del giurisperito) si connette alla schematica teocrazia fondamentalista; Sharī'atī leggeva infatti tanto la sociologia del Corano, quanto la tradizione shī'ita, più come modello che non come normativa.

Sharī'atī fu forse la figura più eminente di un vasto movimento di intellettuali iraniani fortemente avversi all'occidentalizzazione dell'Iran, alla radice di una rivoluzione i cui esiti clericali non furono che la logica conseguenza dell'incapacità d'immaginare altri sbocchi da parte di masse sradicate ed emarginate e delle loro intelligenze piccolo-borghesi, mosse anche da un forte odio sociale contro la borghesia dei funzionari legati al regime filooccidentale dello Shāh (cfr. Hanson, *infra* in Bibl.). In esse il nazionalismo si univa al marxismo (si era negli anni '60 e '70) mutuato dall'occidente stesso; il tutto però ricondotto sotto l'egida del dettato coranico, anche perché la specificità religiosa veniva intesa come una risposta al predominio occidentale.

L'analisi della rivoluzione iraniana è stata condotta da Khosrokhavar con numerose ricerche ormai canoniche; qui facciamo riferimento alla *Anthropologie de la révolution iranienne* (*infra* in Bibl.) che parte da un'analisi della società e della cultura iraniana risalente sino all'antichità pre-islamica. In essa egli sottolinea la concezione puramente comunitaria di una cultura nella quale è assente il concetto di individuo (che, del resto, è frutto della secolarizzazione del Cristianesimo, dunque è peculiare del Liberalismo e dell'occidente).

Khosrokhavar tiene a notare la differenza tra islamista e musulmano (*islāmī* e *mosalmân*) e vede nel primo una sorta di arqueo-islam (immaginario, ancor prima che ideologico) di riflusso, che ha ben poco a che vedere con l'Islam tradizionale. Esso si sarebbe affermato per la sostanziale delusione di una rivoluzione senza sbocchi, perché la libertà politica non era nella cultura di figli di emarginati e di contadini inurbati, mossi essenzialmente da un risentimento economico incanalato in anti-occidentalismo e odio anti-borghese, cavalcato da intelligentie piccolo-borghesi. In questa rivoluzione, che non era, all'inizio, tradizionalista, l'Islam fu strumentalizzato (il riferimento continuo di Khosrokhavar è agli Hezbollah) in direzione totalitarista, anti-liberale, come affermazione di sé e negazione dell'altro. Al consumismo onirico, irrealizzabile, messo in vetrina dalla modernizzazione, la massa rispose con una contromodernizzazione; l'autocritica per una visione euforica della realtà che non si realizzò, condusse alla colpevolizzazione dell'individuo e alla sua sottomissione a una Guida.

Interessante è quindi la riflessione di Khosrokhavar sull'islamismo che ne emerge vincente: esso ha forti tratti comuni con il razionalismo ingenuo e il conseguente assolutismo che fu dei Khâridjiti (per il quale cfr. il Cap. 2-1-2). Il fallimento delle speranze utopico-messianiche portò di conseguenza alla rinascita dell'Apocalitticismo, forte tradizione degli Shī'iti (cfr. Kohlberg, 1976 (c), *infra* in Bibl.) onde il Sacro, non realizzato nel secolo per il fallimento delle speranze, torna trascendente: ci si realizza nella comunità ultraterrena dei martiri, seguendo l'esempio di Hosayn. Khosrokhavar dà di ciò anche una spiegazione psicologica: nella dialettica di servo e padrone, il padrone perde il proprio ruolo con il suicidio del servo.

L'esame del fenomeno del martirio è stato condotto in un'altra analisi di Khosrokhavar (2003, cfr. *infra* in Bibl.) nel quale si sottolinea la differenza tra il martire idealizzato da Sharī'atī come colui che rivendica la propria dignità davanti a un nemico troppo forte, e la sua malintesa trascrizione in un "linguaggio islamico mortifero". Il martirio è comunque ciò che consente all'emarginato di affermare se stesso grazie alla morte.

Khosrokhavar traccia un quadro complesso a partire dagli elementi ideologici (il mito della *Ummah* amorosa che lotta contro la società liberale dell'Occidente che corrompe quella islamica; le analogie tra Khomeyni e Qutb; l'odio contro l'altro che viene destituito da ogni umanità, sì che colui che odia si obnubila entro un'ideologia mortifera; l'esaltazione, di Sharī'atī, di un "Islam di 'Alī" contro un "Islam dei Safavidi", cioè dei padroni; etc.) che mettono in evidenza come la democrazia islamica, non liberale, possa avviarsi al totalitarismo; e quanto la ripulsa dell'Occidente nasca da due radici: la frustrazione unita al disprezzo etico verso i costumi. Ci limitiamo qui però a segnalare la sua analisi del fenomeno dei Bassīdjī, emerso nel corso della guerra con l'Iraq.

I Bassīdjī (da *Bassīdj*, mobilitazione) furono costituiti come corpo volontario speciale nell'ambito dei Pâsdârân ("Guardiani") e formarono un'élite devota alla Rivoluzione sino al martirio, operando sia contro il nemico, sia contro l'opposizione interna, legittimando il regime con la propria totale dedizione. Giovanissimi (dai 12 ai 30 anni di età) la loro vocazione suprema traeva origine da tre cause, secondo Khosrokhavar. Vi erano i votati al martirio perché, delusi da una Rivoluzione che non aveva generato l'Età dell'oro, si rifugiavano in una religiosità che non vedeva altra salvezza fuori dal martirio. Vi erano gli adolescenti, che realizzavano in tal modo la propria adolescenza con un rito di passaggio all'età adulta, grazie anche alla manipolazione religiosa subita. Un terzo gruppo fu costituito infine da coloro che scorsero nell'arruolamento nel corpo d'élite il trampolino per l'ascesa sociale, per giungere ai ruoli dirigenti nel settore pubblico, cresciuti nel frattempo sulla nazionalizzazione dei beni dei *Tâghūtī* (letteralmente: eretici) cioè dei rappresentanti del regime dello Shâh.

Qui è interessante notare la totale secolarità di un moto che è di rivoluzione sociale, sorretto però per converso da un'ideologia religiosa: infatti è formalmente religiosa la condanna degli esponenti di un regime autoritario destituiti e spossessati. I due piani si confondono, ma il fenomeno è sociale, mentre l'ideologia e il dizionario si appoggiano alla religione. Tutto ciò non stupisce, è per noi un *déjà vu*; lo abbiamo notato quando ci siamo occupati della dissidenza religiosa interna all'occidente, dai tempi dell'Impero sino all'inizio del XVI secolo; la religione offre il supporto ideologico per incanalare il dissenso sociale in una cultura non ancora secolarizzata. Il grande lavoro nella costruzione del moderno Occidente è consistito nel relegare la religione nel limbo delle opinioni, rendendola "innocua"; un'operazione passata attraverso la costruzione razionale di una "religione trasversale dei cuori" -da noi sottolineata- ad opera dello Spiritualismo riformato. Tuttavia ciò richiese una pre-condizione e comporta una conseguenza: la pre-condizione fu costituita da una religione come il Cristianesimo, che, come nota Brague (*infra* in Bibl.) non ha una Legge, ma un Esempio (il semplice decalogo può anche far parte di una morale "filosofica", razionale); la conseguenza fu la relativizzazione dei valori, privi ormai del loro fondamento ultraterreno, che ha condotto alla perdita del senso. E non è certo che una società possa sostenersi in assenza del senso. Chiusa questa osservazione, riprendiamo il nostro argomento.

La società che diede vita al fenomeno della rivoluzione iraniana, era formata da strati urbani e di provenienza rurale destrutturati dall'urbanizzazione; la società comunitaria restava un mito, si assisteva di fatto al fenomeno di individui atomizzati. La vecchia società si destrutturò, ne nacque una nuova: fu un fenomeno grandioso e tragico che ha poco da invidiare, nelle dimensioni e negli esiti sociali, alle grandi Rivoluzioni della storia. Per i giovani e i giovanissimi, il corpo dei Bassīdjī fu una nuova famiglia e anche l'unico luogo di promozione sociale: si apparteneva alla Rivoluzione contro il resto della società. La Rivoluzione ripagherà

questi suoi figli non soltanto con privilegi direttamente materiali, ma anche con l'accesso all'istruzione che apriva nuove prospettive. Tutto questo si guadagnava anche fuori dalle gerarchie, per il coraggio mostrato con la propria iniziativa sul campo. Un ideale rivoluzionario che non aveva realizzato l'Islam utopico, trovò infine la propria giustificazione ideologica nell'invenzione di un archeo-islam, una tradizione inventata, deformata, e realizzata in senso totalitario: una "modernità" (tale fu ed è) però di segno rovesciato.

Questa l'analisi di Khosrokhavar, e qui ci fermiamo; in primo luogo perché non è nostra competenza e intenzione addentrarci in discussioni politico-strategiche d'attualità; in secondo luogo perché riteniamo sufficiente quanto esposto per completare il quadro delineato sinora con i contributi citati: l'ideologia islamista che minaccia l'occidente, e che non rappresenta tutto l'Islam, è una creazione tutta moderna. Anche se le sue lontane radici dottrinali affondano in lontane crisi del mondo islamico -almeno nel XIV secolo, e poi, con continuità, a partire dal XVIII-XIX- il nodo resta quello sociologico chiaramente individuato da Roy e da altri: re-islamizzazione di masse deculturate da parte di intelligenzie piccolo-borghesi in crisi d'identità.

Un'ultima breve nota concerne tuttavia la rivoluzione islamica dell'Iran, che rappresenta, in coerenza con le proprie premesse ideologiche, il maggior antagonista verso l'occidentalizzazione del mondo islamico mediorientale (e non soltanto) attraverso una rete religiosa costituita dalle comunità shī'ite del Medio Oriente, e che, con i successi della sua politica di potenza, può attrarre nella propria orbita anche altri protagonisti. Molto si è scritto, da parte di una critica interna ed esterna, sugli esiti di quella rivoluzione, soprattutto in rapporto all'evoluzione che aveva lasciato sperare il momento politico di Khatamī, circa una possibile crisi della società rivoluzionaria. Articoli come quelli scritti sul post-islamismo in Iran (RE.M.M.M., 1998, cit., dove l'argomento specifico è affrontato anche dal curatore del fascicolo, O. Roy; cfr. inoltre Vahdat, in Salzani, il cui ampio studio è più recente, del 2003) possono essere letti con ottiche diverse alla luce dell'elezione di Ahmadinejad, un ex-Bassīdī, e della sua azione, fondata sullo shī'ismo come ideologia per una secolarissima politica di potenza regionale, dall'Asia centrale al Mediterraneo, magari pensata in risposta a difficoltà interne della Rivoluzione (sulla diffusione degli shī'iti in quell'area cfr. Scarcia Amoretti, *infra* in Bibl.). Di fatto, l'Iran ha una storia e una società complesse, e occorre tener conto che, sul piano politico-sociale, il piccolo clero vi ha avuto un ruolo importante sin dal XVIII secolo (cfr. Algar, *infra* in Bibl.) unitamente ai contadini e alla società minuta del Bazar, una miscela religioso-sociale che emerge già nella rivolta bābista (cfr. il vasto studio di Amanat, *infra* in Bibl.; Reza Afshari, *ivi*; sui tratti neo-bābisti della rivoluzione khomeynista cfr. Scarcia, cit. in Bibl. *supra*, a p. 774); questo ruolo è stato al tempo stesso nazionalista e rivoluzionario, quindi rappresenta un'onda lunga della società iraniana, anche se non la sua unica espressione.

Ad ogni buon conto, ci sembra ragionevole concludere che il contrasto attuale tra Occidente e mondo islamico non si possa ricondurre a un Islam metafisico, anche perché ciò non consentirebbe di comprendere i limiti dell'Occidente stesso nei confronti di quel mitico mondo "di giustizia", miraggio ingenuo ma mai venuto meno nelle prospettive della marginalità. Nel caso dell'Iran poi, il vero scontro è politico-strategico in un conflitto regionale, e la cosa perciò non rientra negli interessi del presente studio nonostante la sua evidente rilevanza (a meno di non riesumare in chiave geopolitica gli scontri dell'Impero Romano con i Sassanidi).

La prospettiva che abbiamo tentato di mettere a fuoco con la vicenda esposta, in rapporto alla quale diviene significativo, o, come suol dirsi, "emblematico", questo contrasto culturale e politico sul modello di società, non è però in rapporto al contrasto stesso, appannaggio di politologi, sociologi e geostrateghi. Questo ritorno "dall'esterno" di petizioni sopite ma mai spente nella cultura dell'occidente reale, c'interessa perché può risolversi in imprevedibili cambiamenti di rotta nella marcia espansiva dell'ideologia "Occidentale", a causa della cassa di risonanza creatasi per antiche utopie, che prendono corpo anche in un singolare *remake* storico: l'attrazione verso l'Islam da parte di molta marginalità nel mondo, con qualche riverbero anche in Europa. Non si può dunque non chiedersi perché tanta parte del mondo occidentale -soprattutto in Europa, ma non soltanto- si sia schierata, con le più svariate motivazioni, ma, di fatto, istintivamente, contro le risposte repressive e intimidatorie messe in atto verso il fondamentalismo islamico quando la misura fu già colma; ignorando, se non persino giustificando, la sua aggressione, di significato epocale e ideologicamente motivata, contro il modello occidentale. Aggressione in rapporto alla quale l'11 Settembre non fu che un acme, restando di fatto soltanto uno dei tantissimi episodi -cruenti e non cruenti- avvenuti ovunque nel mondo, nell'ambito di una conflittualità generalizzata dalle motivazioni complesse (Burke), destinata ad ulteriori sviluppi e comunque non facilmente eliminabile.

Questa ineludibile contingenza, ci obbliga a dedicare almeno qualche riga di riflessione al noto testo di Huntington, il cui titolo stesso costituisce argomento per molta discussione, perché, al di là dei limiti e dei meriti dell'opera, si presta ottimamente a suscitare sostenitori e detrattori nell'ambito politico-ideologico.

Il motivo per il quale il testo non è piaciuto alle "intelligenzie" e al *demi-monde* degli acculturati, è verosimilmente da cercarsi nei miti loro cari che Huntington smentisce. Innanzitutto il luogo comune di un "Progresso" storico ineluttabile, nel cui ambito l'intero pianeta convergerà sui valori dell'Occidente, così come proclamato dalla Ragione illuminista. Al tempo stesso viene però smentito anche l'altro mito, apparentemente opposto ma anch'esso di origine illuminista, di un possibile multiculturalismo, dietro il quale si nasconde la critica alle pretese egemoniche dell'Occidente e una malcelata nostalgia di un mondo non "corrotto" dalla sua cultura.

Venendo però al concreto del testo, si deve dire che Huntington mette in luce alcune indiscutibili tendenze in atto da vari decenni, dà un'interpretazione di esse, e formula alcune previsioni. Per quanto concerne le interpretazioni, non sempre e non necessariamente siamo d'accordo con lui; quanto alle previsioni, confessiamo la nostra incompetenza in materia di profezie, fermo restando il nostro scetticismo su quelle troppo meccaniciste.

Per quanto concerne però le tendenze in atto, dobbiamo constatare che egli sottolinea gli stessi fenomeni da noi segnalati; importanza ineludibile del "senso"; fondamento religioso delle culture; rinascita virulenza di nazionalismi, localismi e fondamentalismi quale conseguenza del crollo del mondo comunista; rinascita di culture e religiosità non-occidentali quale conseguenza della modernizzazione e del crescente benessere del non-occidente. Risultato: non sembra che il nostro modello sia un traguardo obbligato per il pianeta (molti occidentali dubitano che lo sia per noi stessi) ciò che, per chi scrive, si traduce nel dubbio sempre formulato: se il nostro mito di "Progresso" è revocato in dubbio, l'ideologia di "Occidente" tende ad implodere.

Se ciò accadesse, l'analisi di Huntington mostra però che non ne deriverebbe un irenico multiculturalismo, utopia discesa dal concetto tutto occidentale di "opinione", scialbo succedaneo delle convinzioni e della testimonianza. L'opinione, sia detto come nostro inciso, è infatti lo Stato-cuscinetto che il Razionalismo scienziasta colloca tra la propria verità/*work-in-progress*, cioè tra il quantificato *più* il quantificabile; e il non-quantificabile equiparato al Nulla. Tutte le opinioni sono perciò al tempo stesso lecite e inconsistenti; aprono la porta al Relativismo e perciò sono irrisse dal fondamento religioso delle culture, da quello esistenziale dell'umana verità/testimonianza, la sola che conferisca senso. Alla base dell'opinione è dunque lo stesso concetto scienziasta di "Verità" come accidente dell'essere, adeguamento della proposizione alla cosa, una verità che si può "dire", non una che si testimonia come "essere nella verità"; sui confini fluttuanti di questa "Verità" scienziasta regna infatti l'opinione, sorta di Carnevale nel quale tutto è lecito.

Ciò premesso, ci sembra inevitabile una critica di fondo al modo in cui Huntington legge i dati assunti nell'analisi. Egli infatti ipostatizza il concetto di "civiltà" e fa di ognuna di esse un archetipo immobile, ignorando la loro storicità, il loro formarsi nel reciproco contatto, il loro evolvere nell'ambito di questi contatti; nella sua concezione le civiltà sono monoliti destinati soltanto a scontrarsi nel gioco delle potenze, entro un meccanicismo tanto apodittico quanto indimostrato. Ora, il senso della nostra indagine tende a mostrare, limitatamente al proprio ambito, qualcosa di assai diverso: la non unitarietà dell'occidente, e, per converso, le parentele della sua cultura marginale con i miti agitati dal mondo islamico.

Tutto ciò ha la sua importanza anche in rapporto alla convinzione di Huntington che una "civiltà" possa crollare, allorché sopraffatta nello scontro con un'altra "civiltà", ipotesi contraddetta quantomeno dalla millenaria sopravvivenza dell'ebraismo a infinite tragedie. Al contrario, è possibile constatare che la "fine" (ammesso che una cultura "finisca") delle "civiltà" (meglio sarebbe dire: degli Imperi) è funzione di crisi interne che rendono non più credibile e proponibile un assetto ideologico/sociale, al quale segue dunque non necessariamente un diverso assetto "altro" imposto da "vincitori", quanto piuttosto il faticoso inizio di una qualche nuova costruzione a partire dalle macerie. Nel suo gioco meccanico dunque, Huntington non soltanto ignora, nel positivo, le fioriture nate da nuovi e non sempre casti connubi, ma anche, nel negativo, le crisi di vuoto dovute ai crolli *interni*.

Sottolineiamo questa nostra presa di distanza perché, a nostro avviso, la possibile crisi dell'ideologia di "Occidente" viene non tanto da un'ipotetica espansione islamica, quanto da una sua debolezza interna, che uno scontro/incontro con il modello sociale dell'Islam potrebbe eventualmente esaltare. Ad ogni buon conto, sempre a nostro avviso, il problema più immediato dell'occidente resta, se mai, quello di adeguare le proprie ideologie e strutture sociali alla travolgente crescita dell'economia asiatica, che, guarda caso, è uno dei fattori non secondari generatori di frustrazione nelle piccole borghesie islamiste (Burke).

Un'ultima notazione ci riconduce infine a schemi già noti negli sviluppi "imperiali" di civiltà del passato. Essa consiste nel ricordare che, in concreto, esportare nel pianeta i valori dell'occidente tramite l'instaurazione di sistemi politici compatibili con il nostro modello storico di democrazia liberale e di laicità, significa favorire lo sviluppo di borghesie transnazionali, necessarie allo sviluppo planetario dei commerci; perciò, sul piano della resistenza a questi esiti, non si può ignorare che ciò conduce alla crisi mondiale delle piccole borghesie, portatrici, con i propri intellettuali, di valori locali e tradizionali, irrimediabilmente antitetici alla transculturalità delle borghesie. Anche per questa ragione, le crisi locali di trasformazione si traducono facilmente nella reviviscenza di fondamentalismi religiosi; come abbiamo visto infatti più volte nella nostra ricerca, nel mondo dei monoteismi nessuno strumento ideologico si presta meglio della religione per veicolare la lotta. Quanto al ruolo delle crisi economico-sociali sperimentate dalle piccole borghesie islamiche (1929 e 1940-45) nella svolta fondamentalista, si veda anche Schulze *infra* in Bibl.; da esse provengono i piccoli intellettuali gnostici che disprezzano il mondo (del tipo dei maestri elementari di cui parla Weber, ma per nulla picareschi, come quelli a lui sembrarono) che accompagnano la deriva verso il neo-salafismo. L'analisi storica e sociologica di Schulze (e di Roy) mostrano chiaramente il rapporto tra queste intelligentie e l'attuale re-islamizzazione di masse deculturate, lungo un percorso che conduce ad un Islam nuovo, ideologicamente ancorato ad un passato del tutto mitico, di fatto smentito dalla complessità dell'Islam storico.

Un'ipotesi sul possibile impatto che tutto ciò può avere sull'Europa, dove ormai i Musulmani superano i 15 milioni e sono destinati ad aumentare, anche per il fattore demografico, può partire con le

notazioni già avanzate nel 1996 da Dassetto (*infra* in Bibl.). Certamente però, per quanto concerne sin dall'inizio del presente studio l'oggetto del nostro interesse, ciò costituisce soltanto un aspetto del problema che ci sta a cuore, soltanto in funzione del quale abbiamo introdotto l'esame dell'attuale rapporto tra l'Islam e l'Occidente. Il nostro interesse va infatti alla problematicità dell'ideologia di Occidente, e in questa luce ci sembra paradossalmente meno importante la presunta minaccia dell'Islam in sé. Infatti, il problema che sembra sotterraneamente preoccupare in modo essenziale l'Occidente, è che l'impatto di masse di marginali sradicati, re-islamizzati con un Islam di conio semplicistico funzionale all'ideologizzazione di spinte eversive, possa riproporre in Occidente il ruolo della religione nell'assetto sociale, revocando così in dubbio il fondamento stesso dell'ideologia di Occidente così come si è andata configurando nel corso del XX secolo. Per inciso: *sulla scorta di questa paura si potrebbe interpretare il singolare comportamento di un Occidente che, per mostrarsi "politically correct" nei confronti dell'Islam europeo, reagisce obliterando in modo surrettizio i segni esterni della religione cristiana, a partire dal Natale. In altre parole: l'Occidente ha paura della religione, di quella altrui ma anche di quella propria, e del loro contatto.* Ma la mancanza di un'etica fondata su una religione è precisamente ciò che maggiormente ripugna allo sguardo dell'Islam sull'Occidente; e l'Occidente odierno, visto da altra prospettiva, non ha poi l'*appeal* che crede di avere nel suo proporsi a traguardo del pianeta, è soltanto un momento della storia, con una propria parabola.

Dassetto avanza infatti, al riguardo, un dubbio non infondato, cioè che la forte componente religiosa dell'identità islamica potrebbe considerarsi non soltanto frutto di reazione ad una modernizzazione forzata da parte di ideologie estranee all'Islam, ma anche, in senso più ampio, costitutiva di un vasto movimento, del quale l'Islam sarebbe parte, di reazione delle culture religiose agli esiti della modernità. Dassetto ci avvicina così ad un problema che affronteremo *infra* sulla scorta dell'opera di Leo Strauss: quello di un Dio che assegna al mondo un ordine tramite i Profeti. La realtà sociale della religione, rimasta essenziale nell'Islam, costituisce, in forme diverse, una costante delle religioni rivelate; e la re-islamizzazione, scrive Dassetto, con i modelli utopici dei quali è portatrice, mette in questione l'Occidente post-moderno e la sua globalizzazione culturale operata tramite i media: tanto più che questo Occidente sembra fallimentare nell'Occidente stesso.

Questo Islam di classi subalterne, annidato nelle città europee e portatore di un suo progetto socio-politico-religioso, è una presenza nuova che potrebbe condurre alla riformulazione dei nostri sistemi, a pensare il ruolo della religione e a mettere in dubbio le teorie unilaterali della secolarizzazione; del resto, la nozione di laicità è il risultato di intrecci politico-ideologici peculiari alla storia dell'Occidente, e gli occidentali che si convertono all'Islam, nota Dassetto, costituiscono una critica all'Occidente stesso. Dassetto fa qui riferimento agli aspetti etici e sociali connessi al messaggio religioso, obliterati da una modernità che vuol fare della religione una faccenda privata, da non esibire se non nei luoghi deputati; sul piano delle cronache, riteniamo però che non si possa trascurare la convergenza che si verifica tra il fondamentalismo islamico e il nostro estremismo politico.

L'importanza della religione e il fallimento culturale e ideologico del laicismo di stampo francese sono al fondamento dell'analisi di Roy (2005) che avanza una prima osservazione sull'Occidente: dietro la forza che ebbe il Comunismo nell'Europa occidentale si scorgono i fantasmi dell'escatologia e della Chiesa cristiana. Forse, aggiungiamo, lì si notano ancor meglio nell'attuale ritorno a petizioni politicamente elementari, non disgiunte da un certo tocco di "*Plebeiertum*", dopo la crisi del Marxismo, che aveva tentato di conferire una struttura razionale ("scientifica") alle utopie. Roy opera una distinzione tra il fenomeno occidentale della secolarizzazione, e quello della "laicità", che è il puntello ideologico specifico dello statalismo francese, visione dello Stato fondata sull'anticlericalismo. Questa "laicità" costituisce un'identità mitica nei cui confronti la presenza dell'Islam - e il suo proselitismo - è avvertita come possibile fattore di cambiamento, sicché si vorrebbe assimilare questa presenza sotto la forma di "Islam laico". Nella dialettica di questo contrasto, la laicità appare in tutta la sua ideologicità, con la sua pretesa di trasformare i problemi sociali in dibattiti di idee: "On parle de résistance devant 'l'islamo-fascisme'. La comparaison avec Munich en 1938 est récurrente, mais beaucoup de ceux qui se prennent pour Churchill écrivent comme Céline, le style en moins". Osservazione non infondata, ma che a nostro avviso può essere ribaltata quando dal piano interno si passa alle crisi internazionali.

Tuttavia, tornando alla presenza dell'Islam in Occidente (dove non costituisce, però, l'unico neo-fondamentalismo religioso) si deve accettare l'osservazione di Roy circa il "mercato del religioso" che "non è fatto soltanto da un'offerta, ma anche dalla domanda". Significativa, riguardo al carattere repressivo del modello laicista, la scelta di Soroush (in Vahdat, cit.) che ritiene gli Stati Uniti (dove è giunto dall'Iran) il possibile modello di società religiosa democratica, nella quale la religione, separata dalla politica, è comunque principio-guida della società, e perciò delle politiche di governo. La laicità dello Stato francese nato dalla Rivoluzione, è viceversa innanzitutto ossessione del religioso, sul quale pretende di legiferare in luogo di accettarne una vera separazione.

A Roy è ben presente il problema di fondo, tutto sociale, che separa la religiosità dallo Stato laicista: il credente non ritiene che la Legge di Dio possa essere sostituita da quella di una semplice maggioranza parlamentare. In altre parole: le grandi religioni monoteiste non possono essere ridotte al privato (né, tantomeno, all'opinione, aggiungiamo noi); esse tendono necessariamente ad esprimersi nello spazio pubblico. D'altronde, ciò che egli nota a proposito delle posizioni di Soroush (che fu partecipe della Rivoluzione Iraniana) potrebbe dirci del Cristianesimo delle origini: *la religione libera l'uomo dall'onnipotenza dello Stato.*

Il modello giacobino dello Stato laicista francese è dunque messo in crisi dal ritorno di religiosità in atto da molti anni in occidente (che non ha nulla a che vedere con la crisi delle vocazioni di cui soffre la Chiesa, sono due fenomeni diversi e indipendenti) che riguarda anche il Cristianesimo, le cui forme nuove, di tipo evangelico, integralista, hanno in comune con l'Islam il neo-fondamentalismo, cioè un bisogno identitario di manifestarsi nel simbolico, innestato sulla formazione della cosiddetta società civile e sul distacco dalla vecchia cultura prodottisi nell'ambito della globalizzazione. Sono, questi, due fenomeni di estraneità rispetto allo Stato, che danno luogo ad una religiosità del tutto nuova, non tradizionale.

Ci fermiamo qui nell'analisi, perché, al di là delle varie ricette e conclusioni che se ne possono trarre, un punto ci sembra emerga, a monte di tutto: c'è in atto un fermento interno all'occidente, che revoca in dubbio l'approdo cui l'Occidente pensava di esser giunto. Questo fermento è stato ed è forse catalizzato anche dall'improvviso contatto con l'Islam, ed è un fenomeno impreveduto dai più, anche soltanto trent'anni or sono. Il fatto è che l'Occidente, visto da fuori, non appare l'inevitabile destino del pianeta; come più volte abbiamo sottolineato e come nota la Hurd (in Salzani, cit.) esso è soltanto una temporanea fase ideologica della storia occidentale.

Qui ci fermiamo, ma per partire in una nuova direzione, perché, guardati per la prima volta dall'occhio dell'altro (noi che eravamo abituati ad imporre all'altro il nostro sguardo) ci troviamo dinanzi all'esigenza di iniziare a pensare l'impensato, a pensare un pensiero che non sia il trito luogo comune che ci costituisce come Occidentali, soprattutto, come "moderni". La modernità è infatti un percorso, che, come tutti i percorsi, è destinato a conoscere il proprio trascorrere.

Il modello occidentale sembra dunque sia divenuto estraneo a molti, che hanno trovato nell'ostilità all'Occidente persino un collante per superare contrasti apparentemente abissali, ed eventualmente le ragioni per un'alleanza strategica con il fondamentalismo islamico. Al di là di questi episodi estremi è comunque tornata a farsi sentire la logica della marginalità, sempre sconfitta ma evidentemente sempre alimentata, per i limiti di ogni costruzione terrena, dal mito di un mondo "malvagio". Nell'Islam, la frustrazione e la rabbia sembrano venire dalla pretesa di vivere un mondo moderno sulla base di un codice civile e penale pensato inizialmente per una società tribale del VII secolo; di certo però, ciò che oggi si esibisce come società occidentale ha un forte sapore di stantio nella sua incapacità di stabilire un rapporto con l'altro se non in termini materialisti di disagio economico, ovvero in termini di razionalismo laicista, con le due varianti, quella della riduzione dell'Altro al Medesimo cui si contrappone quella multiculturalista. A noi sembra di scorgere in ciò un'incapacità profonda di ripensare sia le proprie basi, sia il volto oscuro dei propri esiti. *Pretendere di assimilare l'altro o porre i valori propri e altrui come "opinione", significa non soltanto non aver capito il problema, che è nei limiti dell'ideologia di Occidente, ma anche rinunciare ad ogni propositività e sminuire lo sguardo dell'altro, il suo giudizio critico: essere al tempo stesso imbelli e arroganti.*

L'Occidente non può sottrarsi ad una riflessione: il cammino che lo ha condotto alla secolarizzazione è frutto di un'esperienza unica, è il frutto dell'evoluzione di una particolare religione, il Cristianesimo, che, come notava Schleiermacher, ha nel suo destino il proprio stesso superamento. Anche l'Islam, nel suo percorso ismailita, sembrava avviato su una strada in parte analoga, ma quel percorso s'interruppe. Anche il Bâb tentò confusamente -vedi il suo *Bayân*- un percorso revisionista: ma si trattò di una nicchia "scomunicata", come gli Gnostici. Ora, la secolarizzazione dell'occidente, sfociata nella creazione di una società la cui legge non ha più fondamento divino, sta mostrando come suoi lati oscuri il Relativismo, l'Economicismo, la negazione del "valore", l'ipertrofia dell'Io, e la scomparsa di quel legame intimo col cosmo, che per Schleiermacher costituiva l'essenza di ogni religiosità. Il minimo su cui si deve riflettere, è che questa società può apparire invivibile a chi provenga da altri percorsi, aliena all'altro con cui ci si deve confrontare, che, come abbiamo creduto di mostrare, non è soltanto "esterno", è anche interno all'occidente stesso.

Sulla crisi -vera o presunta, transeunte o finale- di questo Occidente, si è scritto molto e con diverse prospettive; vogliamo qui limitarci ad una breve riflessione sul pensiero di Leo Strauss, perché ci sembra ben più interessante di altre analisi, condotte con strumenti meno sofisticati.

Nella sua critica alla società del moderno Occidente, Strauss si muove contemporaneamente lungo due percorsi convergenti. Da un lato mostra l'intrinseca contraddittorietà del suo fondamento; dall'altro ripercorre la storia di questo fondamento stesso entro un pensiero politico che egli vede senz'altro iniziare con Machiavelli, ma la cui strutturazione rinviene in Hobbes, seguito da Spinoza e Rousseau (e altri ancora che omettiamo per brevità). A questo pensiero egli contrappone il pensiero politico classico, quale fu espresso essenzialmente da Socrate, Platone e Aristotele. Contemporaneamente, egli esamina un altro aspetto del pensiero politico antico, quello che fondava la propria riflessione filosofica sul dato inconfutabile della Rivelazione, dedicando la maggiore attenzione a Fârâbî e Maimonide (*G.S., Bd. 2*). La scienza politica moderna, che ribalta l'antica filosofia politica, nasce infatti dalla critica razionalista alla possibilità di una Legge divina rivelata tramite i Profeti; sicché il problema della filosofia politica prende anche l'aspetto di un problema teologico-politico. Ci sembra di poter osservare che il nodo essenziale si manifesta allora nell'ottica dei valori eterni, perché, anche mettendo tra parentesi la possibilità di una Rivelazione, la tensione del pensiero classico conduce comunque a valori assoluti (l'Idea di "Bene") nel cui ambito legale soltanto è pensabile l'esistenza umana.

Il punto sul quale insiste Strauss è infatti sempre il medesimo: sia che si parta da una Rivelazione che, nella sua indiscutibile autorevolezza, costituisce la base stessa di ogni possibile filosofia; sia che si parta da un pensiero che socraticamente s'interroga sul miglior reggimento della società, il polo d'attrazione di ogni possibile conclusione, dogmatica o problematica, resta un Bene che si pone come valore *assoluto*, e che si esprime nella politica perché l'uomo può concepirsi e realizzarsi soltanto come animale *sociale*. Non per nulla Strauss dedicò la massima attenzione a Fârâbî e alla sua Città ideale, nella quale, e grazie alla quale soltanto, l'uomo può ascendere alla perfezione.

Razionalismo classico e Profezia sono i due fari non divergenti, ma convergenti, che orientano il cammino filosofico di Strauss; la filosofia in quanto superamento dell'opinione nella ricerca della verità (col suo rispecchiamento nel rapporto filosofia politica/opinione politica); la Profezia in quanto attingimento non mediato dell'Assoluto, lungo la linea che dal Neoplatonismo islamico (cfr. cap. 2-1-2) giunge alla speculazione ebraica, dove peraltro un antecedente ineludibile è costituito dall'esegesi testamentaria di Filone. Il punto sul quale insiste Strauss, è l'interpretazione della Profezia elaborata da Maimonide, perché in essa si insiste sulla contemporanea azione dell'Intelletto Agente (l'Intelletto Universale degli islamici) tanto sull'Immaginazione quanto sull'Intelletto del Profeta. Questo punto ha una precisa importanza per la deduzione che ne consegue: la concomitanza di ragione (umana) e Rivelazione (divina) a costituire la base di ogni possibile filosofare; e l'implicita garanzia per un procedere zetetico alla ricerca del Bene e nella fondazione di valori.

Prima di proseguire, vorremmo qui avanzare una modesta riflessione: il rapporto tra Profezia e Legge non è mai stato dei più idilliaci, perché, come notò Weber, nessun Profeta uscì mai dal clero, mentre la Legge e la sua osservanza furono sempre appannaggio del corpo sacerdotale costituito; di fatto, il rapporto del Profeta con la Legge è che ciascuno ha la propria, mentre spetta ai sacerdoti costituire e difendere il *corpus*. Come abbiamo visto, ciò vale sicuramente per l'Islam; per il Cristianesimo, la ricordata vicenda del Canone, e la dichiarata fine della Profezia a scanso di guai montanisti, parlano da sé. Quanto a Fârâbî, come accadde ai *falâsifa*, fu considerato un eretico: come il Bâb. I Profeti sono *genus irritabile* non meno dei Vati; in fondo, per i Romantici si identificavano con i poeti, e l'atto del Profeta era il *vaticinare*. Quanto all'Antico Testamento, i difficili e contraddittori rapporti tra Profezia e Legge furono già oggetto di analisi da parte di Hobbes e di Spinoza (*Tractatus*) col risultato di ricondurre la validità della Rivelazione al vaglio della ragione umana: un circolo vizioso che si può riassumere nella caustica osservazione di Hobbes (*Leviathan*, cap. 32): "To say He (*scil.*: Dio) hath spoken to him in a Dream, is non more than to say he (*scil.*: il Profeta) hath dreamt that God spake to him". Ma se è la ragione umana a dover giudicare della validità della Rivelazione del Profeta, allora si torna al vero nodo del discorso, la logica del Razionalismo classico volta a fondare la possibilità di un Vero e di un Bene assoluti.

Questo ritorno è reso possibile a Strauss dal vero punto di partenza di tutto il suo pensiero, una critica radicale al fondamento stesso del pensiero moderno. Gli obbiettivi critici di Strauss sono il Positivismo, l'Esistenzialismo e lo Storicismo; ma è su quest'ultimo che, di fatto, s'indirizza tutta la sua critica più significativa e determinante per gli esiti della sua filosofia politica. Dalla critica al fondamento contraddittorio dello Storicismo, Strauss procede non soltanto alla rivendicazione della contemporaneità di tutto il pensiero, in quanto atemporale -dunque a un confronto transstorico puramente logico e dialettico tra le filosofie politiche della nostra storia- ma anche (ed è il suo vero obbiettivo) alla confutazione del nihilismo e del relativismo di Nietzsche e di Weber, che, impostandosi sulla natura avalutativa della moderna scienza politica inaugurata da Hobbes (e anticipata da Machiavelli) hanno condotto all'attuale crisi di valori dell'occidente.

Con ciò Strauss si pone anche, ed esplicitamente, come critico del Liberalismo, che ha in Hobbes, nella sua nuova scienza politica e nel suo concetto di libertà, il proprio *incipit* e fondamento. Sia detto per inciso, questo Liberalismo si direbbe però anche punto di partenza per quei Diritti Universali dell'uomo, che costituiscono ormai il fondamento stesso dell'Occidente nel suo rapporto col pianeta, e che lo stesso Strauss propugna: salvo lamentare il naufragio dell'occidente in un "egualitarismo permissivo" (*Nihilisme et politique*, testo collettaneo di conferenze tradotte in francese). Con ciò si coglie un'ambiguità di fondo di Strauss, al tempo stesso nemico del Liberalismo e suo difensore, ambiguità che può sciogliersi soltanto nell'ipotesi di una legge "divina" nella quale diritti e doveri sono vincolati all'immobilità della "natura" (cfr. la lettera a Krüger del 17-11-1932, in *G.S.*, Bd. 3). Si tratta di un nodo serio, questo della "natura", che concerne tutta l'evoluzione della modernità, e che abbiamo già affrontato con il nostro riferimento alla critica di Adorno all'arte contemporanea (cfr. *supra*, p. 535, in n. 264) e con l'analisi del "bello di natura" e della dialettica storia/natura nel pensiero dei Romantici (cap. 3-1-2, *passim*).

La legge naturale è dunque un nodo centrale per Strauss come lo è per Brague, una vicenda che non investe soltanto il problema filosofico (politico), perché una "legge di natura" che governa anche l'uomo, alla quale è vano e funesto sottrarsi o contrapporsi -come nel mito prometeico/faustiano del moderno- è pensabile come specchio, nella natura, di una Legge universale che concerne tanto la natura quanto l'uomo, questo come parte inscindibile di quella. Una Legge, si noti bene, razionale; la cui razionalità tutto racchiude e alla quale l'uomo può accedere con lo sforzo della propria ragione, che ne è partecipe e in questo partecipare esprime la propria libertà. Il sogno gnostico-alchemico dell'uomo-Dio, dell'uomo che perfeziona la Creazione, messo in atto *approssimativamente* dalla tecnica, sembra destinato allo scacco come tentativo di esaltare il moto abolendo l'attrito; anche perché la tecnica può manipolare il mondo fisico ma non la Legge, nel cui ambito è

racchiusa. La Legge, coincidendo con la natura stessa dell'uomo, costituisce l'attrito senza il quale non si governa la dinamica.

Strauss può impostare la propria critica al fondamento della modernità grazie alla decostruzione del castello di carte storicista: affermare, come fa lo Storicismo, la storicità di ogni forma di pensiero, pertanto puntuale e transeunte, significa infatti affermare il carattere transeunte e non cogente dello Storicismo stesso, rendere inattendibile la sua stessa visione del passato e della storia (tra l'altro, storicamente non suffragabile, come tutte le "filosofie della storia" a partire dal protostoricista Herder). Decade così la pretesa di considerare "non attuale" il pensiero del passato, e sorge la possibilità di criticare il presente alla luce di Socrate, Platone e Aristotele: è precisamente ciò che fa Strauss con lo sguardo rivolto alla filosofia politica e al problema teologico-filosofico; all'interrogazione umana sul Vero e sul Bene e all'ipotesi di una possibile Rivelazione che fornisca una piattaforma alla nostra modesta ragione.

Su quest'ultimo punto è interessante il metodo argomentativo del quale fa uso nella sua critica al *Tractatus* di Spinoza (*G.S., Bd. 1*) metodo che chiama in causa ciò che egli definisce "pregiudizio" (*Vorurteil*) e che val la pena di esporre, sia perché sistematicamente usato da Strauss nelle sue decostruzioni, sia perché indicativo anche di un suo serio limite. Sostiene Strauss che il critico dell'ortodossia, il quale voglia con ciò liberare la filosofia dal vincolo religioso, lo fa già in nome della libertà della filosofia, dunque a seguito di un pre-giudizio, perché pone l'esigenza di un metodo che, nella sua specificità, sia appropriato a un punto di vista pre-filosofico. Lo stesso percorso logico-argomentativo segue Strauss nella sua critica ad Hobbes: costui applica alla Scrittura il metodo storico-critico ritenendo che la veridicità di essa non possa essere garantita; dunque egli non crede alla Rivelazione (e fonda una nuova scienza politica) non già come conseguenza, ma come premessa del metodo storico-critico. Quando egli afferma che la fede nella Scrittura è pura fede, verosimilmente acquisita per educazione e tradizione sociale (dunque è un pregiudizio) pregiudizialmente non si pone la domanda sulla possibile coincidenza di quella fede nella Rivelazione con la Verità.

Questo modo di procedere da parte di Strauss ha di mira la sostenibilità logica di tutta la scienza politica, che, da Hobbes e Spinoza via Locke e Rousseau, scende ai nostri giorni; e si può valutare soltanto facendo riferimento al radicale razionalismo del filosofo tedesco, perché è gravido di conseguenze sul suo atteggiamento nei confronti dell'occidente. Strauss insegue infatti un concetto del Vero (e quindi del Bene) che non è molto lontano da quello immobile e rotondo di Parmenide -con le conseguenze che vedremo- cioè un Vero che è possibile circoscrivere con lo sforzo della Ragione. Gli è estranea la concezione di una "Verità" che traluce nella testimonianza, che da essa è *additata*, di un pensiero che prende corpo nel fare ("con le mie opere ti mostrerò la mia fede" scriveva Giacomo). Infatti il suo ideale di vita, più volte evocato sulla scorta di Socrate e Platone, è la vita "filosofica", che fa del "filosofo" e della sua rispettabile corporazione la luce che indica la via alla Repubblica (l'ipotesi di una *koiné* di tutti i filosofi in quanto tali, quindi di una vera e propria corporazione è avanzata da Strauss in *Persecution and the Art of Writing*). Non per nulla ebbe a definire individuo "irresponsabile" (nel senso di non responsabile dinanzi ad alcuno o ad alcunché) il votante chiuso nella cabina elettorale (*Nihilisme et politique*) e contraddisse la dottrina di Hobbes, secondo il quale ciascuno è il miglior giudice del proprio interesse.

Per conseguenza, allorché critica il pregiudizio, quindi l'ideologicità, nel pensiero di Hobbes o di Spinoza, non prende in considerazione la presenza della lotta sociale dietro il pensiero politico, e il dinamismo che questa lotta imprime alla società. Così, nella critica alla critica di Spinoza contro l'ortodossia, Strauss ignora completamente il ruolo secolare dell'ortodossia (di ogni e qualunque ortodossia) nella costruzione e nel sostegno di un determinato sistema sociale, come abbiamo visto nella nostra storia dall'Alto Medioevo alla Riforma. In altre parole, la sua critica a Spinoza trascura (anche se lo sottolinea in negativo) il fatto che il suo pensiero fosse espressione di una società nuova emergente, o meglio, ne constata il retroterra (il patriato mercantile) ma non accetta che esso fornisca la base di una nuova visione politica, non accetta cioè *il fondamento del pensiero nell'esperienza, nel fare*. La tecnica discorsiva di Strauss somiglia molto a quella del Socrate di Platone: ignora le ragioni per ricondurre tutto ad una Ragione unica, la propria, sul cui fondamento *non s'indaga*. Ignorando la radice esistenziale del pensiero gli manca l'*empatia*; il formalismo logico rischia di alimentare un argomentare sterile.

In questa stessa logica, Strauss non può che giudicare negativamente quella Prefazione alla terza parte dell'*Ethica* di Spinoza, nella quale le passioni sono assunte a dignità di espressione di una ragione più ampia, non razionalista. Una prefazione che è un vero gioiello d'intelligenza politica, quale si addice al fondatore della democrazia liberale in nome della nuova società; una democrazia liberale sulla cui crisi ora Strauss s'interroga, ma che è pur sempre la casa dell'occidente.

Il punto di fondo sul quale però Strauss insiste per sottolineare la superiorità dell'antica filosofia politica sulla moderna scienza politica, è che la prima s'interrogava -e rispondeva- su come *deve essere* l'uomo, mentre la seconda si fonda semplicemente e acriticamente sull'uomo *come è*, soprassedendo sui giudizi di valore. Strauss ha certamente delle buone ragioni che cercheremo di portare in luce; resta il fatto che le ideologie improntate al dover essere hanno causato sempre disastri, orrori e distruzione di energie sin dentro il XX secolo; mentre quelle che hanno lasciato essere hanno sicuramente turbato le convinzioni etiche, ma hanno lenito il *vulnus* liberando infinite energie in vista di un benessere non soltanto economico: almeno sinora.

Quel che si nota in più di una circostanza nella lettura di Strauss, in particolare, ma non soltanto, nella sua analisi della *Repubblica* di Platone (*The City and the Man*) è l'avversione che egli prova per una società che sia teatro di lotta ideologico-sociale. Nel suo desiderio di una verità/oggetto, immobile, ubicata nel mondo delle Idee, come risposta alla crisi dell'occidente, egli condanna di fatto le forze di quel dinamismo che ha condotto all'oggi, dimenticando che quel dinamismo è l'occidente stesso, che non per nulla dicemmo figlio di Hermes (*Il mito e l'uomo*) dio avido e astuto, nemico delle *idées reçues*; dio che cambia le situazioni e che è sempre pronto a escogitare compromessi vantaggiosi per tutti. L'occidente è figlio di viaggiatori, mercanti, imprenditori, quasi mai "onesti", se non anche pirati: che hanno però cambiato il mondo a partire dal XVII-XVIII secolo, e non soltanto per se stessi. L'accettazione dell'instabilità come paradigma della vita, la vita come scommessa, anche sulla scorta di quel desiderio di affermazione che Hobbes poneva alla radice del diritto naturale regolato dallo Stato, sembrano il luogo destinale dell'occidente, forse davvero terra del tramonto.

Il dinamismo dell'occidente, frutto di una struttura sociale instabile, viene verosimilmente da un fattore che Strauss trascura, la rivoluzione portata dal messaggio neotestamentario che abbiamo visto riproporsi, sotto volti sempre nuovi, lungo tutta la nostra narrazione. Mentre Strauss invoca una Legge rivelata o una Verità immobile, dalla quale gli viene la simpatia per il Re-filosofo di Platone o per la società di caste che legge in Aristotele, il Cristianesimo proclamò precisamente la fine della Legge, scatenando sin dall'inizio "deviazioni" gnostiche: non sembra un caso che Strauss apostrofi Hobbes come "Marcionita". Per meglio dire, la Legge non cessò, perché andava letta nell'Esempio (di Cristo); finì soltanto la sua "lettera", e bisognò trovare la legge nello "Spirito". Da allora infatti, la grande disputa divampò attorno alle disparate segnalazioni circa l'ubicazione di quel Soffio invisibile, *la cui presenza si rivela soltanto per i mulinelli che solleva*. Non per nulla, Strauss fa riferimento soltanto all'Antico Testamento e al razionalismo classico (mai, ad esempio, ad Eraclito) cioè a ciò che viene prima del nostro occidente, prima dello scandalo; e che dopo fu usato, se mai, per cucire l'abito a una nuova ortodossia.

Una legge infinitamente aperta alla ricerca, per la ragione fondamentale della sua *inubicabilità* -*videlicet*: utopicità- è però ben altra cosa dal Relativismo contro il quale lotta Strauss (*Natural Right & History*) che converge allora per altre vie con i nostri dubbi, cioè che la crisi dell'occidente consista nel fatto che esso sta dubitando del proprio stesso progetto (*The City and the Man*). Il dubbio non è soltanto causa, è anche effetto di una crisi, e la crisi dell'occidente, secondo Strauss, è la deriva del suo liberalismo nel Relativismo, e la conseguente crisi dei valori; perché, come egli impeccabilmente nota, l'abolizione di valori revoca in dubbio la stessa società liberale, che su dei precisi valori pur si fonda.

Pensiamo con ciò di esserci avvicinati al cuore della posizione "politica" assunta da Strauss nei confronti del moderno Occidente, quale essa matura negli specifici studi condotti sul pensiero antico e moderno, da Socrate a Weber, e si esplicita nelle altre sue opere e interventi. Tenteremo di esporla a conclusione.

Possiamo assumere a punto di partenza la sua critica alla dottrina di Hobbes, che non si accentra tanto sul suo liberalismo, quanto sul fondamento scienziato di esso, che introduce una forma di Ragione dogmatica quale sarà destinata a protrarsi sin nell'Occidente contemporaneo. Già questo indica, per Strauss, una grave contraddizione, perché quando Hobbes rinuncia alla filosofia in nome di un apprendimento dichiarato dalla storia, e fonda il proprio edificio sull'assunzione di un presunto disordine primigenio, di fatto divorzia dalla storia, che non testimonia un simile stato primordiale dell'uomo.

Tuttavia la sua scienza politica è "storica" perché l'ordine sociale, convenzionale e non dettato da una legge naturale, non è immutabile, essendo determinato dalla volontà degli individui; da ciò consegue che, in assenza di un ordine trascendente che concerna *anche* la ragione umana, l'uomo può ordinare il mondo in modo arbitrario, e dunque non c'è garanzia teologica o filosofica dell'ordine. Ma se l'uomo è colui che pone a se stesso i propri limiti, allora il suo potere è senza limiti, e la storia diviene storia di un "progresso" che è continuo superamento del limite. Nella messa in dubbio di un ordine trascendente che guida la ragione umana, da cui consegue l'impotenza di questa ragione, deriva la trasformazione della filosofia in storia, da ciò la storicizzazione della filosofia. Il pensiero di Strauss corre naturalmente al mito di Condorcet, ma è anche evidente la riflessione sulle lontane premesse del Relativismo; mentre esplicito nel testo, più avanti, sarà il collegamento con il concetto di "volontà generale" di Rousseau quale fonte della legge. La filosofia moderna, dice Strauss (lettera a Krüger, cit.) si è sempre pensata sin dall'inizio come Progresso e in progresso; perciò manca di radicalità, perché pone come già soddisfatte le domande fondamentali, ha cioè dimenticato il dubbio socratico e il problema ontologico.

Significativo ci sembra, al riguardo, il tema che Strauss propone più volte, quello del *common sense* in termini che ricordano il *sensus communis* del quale abbiamo detto a proposito di Oetinger (p. 611, in n. 325) e che rappresenta argomento di riflessione sin da Aristotele (*De Anima*, *Parva Naturalia*, *Ethica Eudemia*) e da Agostino (*Confessioni*), giù giù attraverso la filosofia islamica, come dottrina del "senso interno". Esso apre ad una possibilità di conoscenza non mediata e non parcellizzata, grazie al concorso congiunto delle facoltà dell'anima. Su questo, Strauss aveva già fatto il punto con la dottrina della Profezia di Maimonide (*G. S.*, *Bd.* 2) e perciò contrappone il *common sense* all'empirismo scienziato (*Liberalism ancient & modern*) mostrando la non fondabilità di quest'ultimo. Il *common sense* è importante in politica perché tiene conto dell'esperienza del fenomeno, del "modo di vedere" acquisito per un rapporto immediato con la cosa, interiorizzato per tradizione.

Come si può intuire, il problema del *common sense* è sottilmente collegato con quello della *natura* che abbiamo già visto, così come il problema ontologico lo è con quello della Legge naturale. Vette di un continente immaginario emergono dalle nebbie metafisiche a far da guida al navigante, smentendone le fidate mappe.

Altrettanto significativa appare allora l'ipotesi lanciata da Strauss sulla moderna scienza politica avalutativa, che pone a rischio il fondamento stesso su cui poggia, il Liberalismo, fatto anch'esso di valori: essa costituirebbe una forma di neo-epicureismo, essendo l'Epicureismo non tanto una filosofia dell'edonismo sfrenato (anche l'Epicureismo trova un limite nella natura, che rende prudente un uso limitato dei piaceri) quanto, ed esplicitamente, una dottrina che tende a liberare l'uomo dalle preoccupazioni circa le conseguenze delle proprie scelte. Ci permettiamo di notare che l'Epicureismo è una "filosofia" superficiale, se la si considera in rapporto all'ambivalenza delle scelte come appare nel mito e nel pensiero greco, in particolare nella tragedia di Sofocle, e come l'abbiamo più modestamente esposta *supra* parlando di Tieck e del suo biondo Eckbert (cfr. cap. 3-1-2). Al di là della filosofia e della teologia, la riflessione di Strauss sul moderno sembra comunque ricondurre ad una Legge naturale come legge *interiore*, costitutiva della *natura* stessa dell'uomo.

Quanto sia ineludibile il problema dei valori, Strauss lo sottolinea facendo notare che l'uomo pone automaticamente egli stesso dei valori, allorché ritiene di dover prendere decisioni in contrasto col proprio desiderio; e che la riduzione del valore a desiderio è ipotesi rozza, in quanto il primo pone ciò che si deve essere in contrapposizione e in preminenza con ciò che si è (*Liberalism ancient & modern*). È perciò contraddittorio con se stesso Max Weber quando fonda la propria scienza sociale esaltando i "fatti" e destituendo i "valori" -il cui conflitto con i primi non sarebbe razionalmente superabile- dei quali deve però far uso per le proprie valutazioni (*Natural Right & History*).

Strauss analizza così la posizione di Weber. L'uomo non può vivere senza una guida filosofica o rivelata; la scelta tra le due è soltanto pre-giudiziale (credere o non credere). La scelta filosofica non può affermare o negare quella religiosa, a causa dei propri limiti; deve quindi affermare possibile uno dei due pregiudizi, ma facendo questo si dichiara inessenziale. Weber comprese la debolezza della filosofia, alla quale rimase fedele, rendendosi conto tuttavia che al fondo della scelta filosofico/scientifica c'è precisamente quel sacrificio dell'intelletto che ripugna alla filosofia e alla scienza, perché la scienza non può che essere riflessione sui limiti della ragione umana.

Così posti i termini della questione, la nuova scienza politica che si è venuta affermando, mentre si presenta come non-dogmatica, rappresenta perciò di fatto un ateismo dogmatico, puramente metodologico e ipotetico. Vien fatto di notare al riguardo, che questo laicismo/scientismo dogmatico minaccia le basi stesse del Liberalismo, perché *esclude la proponibilità politica delle posizioni politiche del credente*, in quanto referenti a qualcosa di "scientificamente" non provato, quindi non esistente, e ricalca *l'antica pretesa dello Stato di invocare a sé il diritto divino*, messa in luce da Brague, il quale sottolinea come la divisione/distinzione dei poteri fosse stata teorizzata dalla Chiesa. Ci sia consentito ricordare al riguardo quanto rilevato dal Roy a proposito della presenza islamica in Francia, che ha messo in luce l'inadeguatezza del modello di Stato "laico" francese.

A monte dell'attuale deriva nihilista dell'Occidente non c'è però soltanto la negazione scienziata dei valori; c'è anche la loro negazione su base storicista, quale emerse dal pensiero di Nietzsche (pensiamo alla *Genealogia della morale*) e dalla sua riduzione del fare umano a "volontà di potenza".

In conclusione, fattori diversi ma tutti collegati nel comune concorrere alla nascita dell'ideologia del moderno, minano la società occidentale in quanto minano la proponibilità del suo stesso progetto, e si possono riassumere nell'abolizione della natura quale casa dell'uomo. L'esistenza di leggi dettate dalla natura, che smentiscono il *nómos*, è, del resto, retaggio del sapere tragico, come ci ricorda Antigone. L'uomo è perciò abbandonato perciò dal moderno ad un solipsismo che, abolito il confronto dialettico con la natura, lo condanna ad una corsa nel nulla e verso il nulla: non il Nulla divino, ma quello del *nonsense*. La vita, con la perdita del senso, si apre alla visione di Macbeth: diviene un racconto insensato, narrato da un idiota.

Strauss è indubbiamente un pensatore abissale -cioè implacabilmente conseguente- nel mettere a nudo la radicale infondatezza dogmatica dello Scientismo, del Laicismo, del Relativismo e della chiacchiera del Progresso. Spettacolo ben più macabro del mito narrato da Esiodo, ci mostra un moderno Prometeo incatenato sulla cima della propria *hýbris* mentre divora le proprie stesse viscere.

Quali, allora, i suggerimenti di Strauss? Strauss s'interroga e perciò non ha, socraticamente, risposte operative; tuttavia segnali vengono dalla sua lettura della società antica. Va detto infatti che il suo radicale antistoricismo gli consente non soltanto di criticare il moderno alla luce dell'antico; gli consente anche di pensare che una qualche forma di *ritorno* all'antico non sia del tutto inverosimile, anzi, debba essere auspicabile. Questa è una caratteristica specifica del suo pensiero che lo rende una figura del tutto unica nel panorama del XX secolo.

Il concetto-guida per l'assetto di una determinata società è indicato da Strauss col nome di "regime", inteso come "modo di vivere" e "forma di governo", ed è così definito (*Natural Right & History*): "il carattere, o tono di una società dipende da ciò che la società considera più rispettabile o più degno di considerazione. Considerando però certi comportamenti o attitudini come più rispettabili, una società ammette la superiorità, la superiore dignità di quegli esseri umani che incarnano più perfettamente i comportamenti o le attitudini in questione. Ciò vale a dire che ogni società considera uno specifico tipo umano (o una specifica miscela di tipi

umani) come autorevole". La parola definitiva di questi uomini autorevoli forma il "regime"; in questi termini i classici consideravano i vari regimi.

Gli uomini autorevoli - siano essi ricchi mercanti, guerrieri, sacerdoti, aristocratici, o il cosiddetto "uomo comune" - anche quando costituiscono un ristretto gruppo, determinano dunque il tribunale delle norme dinanzi al quale ci si deve giustificare. Strauss, che non sembra apprezzare il ruolo dell'economia nella società reale quale elemento che determina il "tipo" dell'uomo autorevole, afferma che il concetto è divenuto vago nella modernità, a causa di fattori socio-economici che hanno tolto preminenza alla scelta politica *tout court*; sicché oggi si parla di "civiltà", che è termine vago. In antico, viceversa, era possibile discutere sul piano della filosofia politica circa la possibilità di stabilire il regime migliore; per il pensiero testamentario il regime migliore era poi costituito dalla *civitas Dei*.

Nel caso del pensiero classico però (Socrate, Platone, Aristotele) il regime migliore (ovvero la città ideale, la città "buona") è quello che consente l'ideale della "vita filosofica", quello le cui leggi sono appannaggio dei filosofi, quello nel quale gli uomini, differenti per natura, fanno per la città ciò che è loro più consono per natura. La mente corre agli "specchi dei principi" di tradizione islamica, o allo Stato di funzionari di Novalis. Importante non ci sembra tanto ciò che nota lo stesso Strauss, che si tratta di una società di caste, ma che la società "migliore" è anche immobile, e ciascuno vi soggiorna immobile in un ruolo decretato da una Ananke vaticinata per bocca dei "saggi". Nella società vera, il ruolo di ciascuno è viceversa il risultato di vittorie e sconfitte nel difficile gioco alla conquista e alla difesa del ruolo stesso: almeno in questo nostro occidente che ha visto nella "giustizia" e nella "libertà" il continuo sforzo per abolire al massimo le remore al moto sociale.

Non ci sembra di esserci allontanati molto dal vero quando abbiamo definito Strauss un eleatico: certamente egli detesta la realtà della lotta sociale, e proietta su se stesso l'amato modello della "vita filosofica"; in una delle sue ultime lettere scriveva esplicitamente a Scholem, citando Averroè: "moriatur anima mea mortem philosophorum".

Precisamente al ruolo del filosofo e al modo di porgere le proprie "verità" occorre dedicare allora un'ultima notazione, perché qui veniamo a un nodo cruciale per intendere il punto decisivo del pensiero politico - in tutti i sensi "politico" - di Strauss. Egli riteneva di aver scoperto (e di ciò scrisse nel suo *Persecution and the Art of Writing*) che gli antichi filosofi avevano un modo particolare di scrivere. Poiché la loro ricerca insegnava la conoscenza del "vero" mostrando la debolezza delle "opinioni" - che peraltro sono fondamentali per la società - per evitare danni limitarono a pochi eletti l'accesso al proprio sapere. Per conseguenza, il loro vero insegnamento fu esoterico, nel senso che ai loro scritti alcuni pochi potevano accedere attraverso l'attenta lettura di ciò che veniva offerto alla società in forma essoterica, accessibile a tutti e tale da non distruggere il comune sentire. Ciò perché ogni società si regge riposando su specifici valori o miti, che non hanno maggior fondamento di altri e sono quindi arbitrari; non si debbono quindi creare contrasti tra queste esigenze spontaneamente accettate dalla società, e la rivelazione del "vero" (*What is political Philosophy?*).

Perciò il Socrate della *Repubblica* allude all'esigenza di raccontare storie menzognere, perché le moltitudini senza potere politico hanno bisogno di opportuni stimoli per obbedire sinceramente ai governanti. Un insegnamento eguale per tutti sarebbe socialmente e politicamente irresponsabile. Anche Aristotele, del resto, la mette in questi termini: una legge, anche ragionevole, limita le passioni che suscitano opinioni, che si debbono bilanciare con altre opinioni, effetto e causa di altre passioni. Ciò equivale a dire: la legge che educa le moltitudini deve essere fondata su dei miti (*The City and the Man*). Sembra che Strauss voglia dire a Nietzsche: la storicità, quindi la relatività, dei valori etici, era intuizione che potevi tenere riservata; ipotesi, questa, non peregrina, perché sono molti i luoghi nei quali Strauss lamenta il progressivo involgarimento della cultura quale causa del Relativismo, e quindi della crisi del liberalismo occidentale.

Strauss pone ben chiari due concetti sicuramente "politici" a corollario della propria filosofia, che gli conferiscono una ben precisa collocazione culturale nell'ambito delle trasformazioni dell'occidente avvenute nel XX secolo. Egli afferma (giustamente) che la differenza fondamentale tra legge naturale e diritto naturale, consiste nel fatto che nella prima i diritti sono conseguenza dei doveri, dai quali non possono prescindere; coerentemente con ciò, e con riferimento preciso all'ordine sociale che ne deriva, aggiunge che è giusto che Prospero comandi su Calibano (*Natural Right & History*). È evidente, a parer nostro, che in quest'ultimo caso entra in gioco il giudizio basato sul *common sense*, elemento importante nell'argomentare di Strauss, che dichiara in più luoghi la propria allergia all'argomentare dei Sofisti. "Parlare come un Sofista" è espressione di condanna da lui usata (lettera a Krüger, cit.). Da Aristotele egli deduce la possibilità di una società non egualitaria e la necessità del potere coercitivo, perché non tutti possono essere guidati con la persuasione, e una società interamente permissiva cesserebbe di esistere come tale (*The City and the Man*). Ciò che sembra dunque guidare il pensiero di Strauss, in contrasto con il vacuo (ci sia concesso il giudizio) ottimismo illuminista, è la chiara coscienza della realtà dell'uomo (di qui il richiamo all'*esperienza* in politica); vorremmo dire: della *realtà del Male*, come possibilità tutta umana. Di qui la certezza di un'umanità *naturalmente* diseguale, almeno sul piano etico. Relativismo e permissivismo sono dunque le grandi minacce che incombono sull'occidente, avallate dalla nuova scienza sociale, al cui riguardo è famosa la sua conclusione (*Liberalism ancient & modern*) che riportiamo per esteso: "Soltanto un pazzo definirebbe diabolica la nuova scienza politica: le mancano gli attributi peculiari degli angeli caduti. Non è neppure machiavellica, perché l'insegnamento di Machiavelli era

garbato, sottile e vivace. E non è neppure neroniana. Tuttavia si può dire che sta strimpellando mentre Roma brucia. È scusata da due evidenze: non si rende conto che sta strimpellando e non si rende conto che Roma brucia”.

Strauss è passato a miglior vita nel 1973; più di trent'anni dopo le cose sembrano ulteriormente peggiorate nella direzione da lui intravista, stante la generale confusione che s'è impadronita dell'occidente (di quasi tutta l'Europa e di buona parte degli Stati Uniti) riguardo la propria identità. A creare questa situazione ha contribuito certamente l'incontro con un Islam che l'Occidente non sembra in grado di capire, e che continua ad inquadrare entro categorie inappropriate; si può tuttavia ritenere che la crisi fosse già seria anche da prima, obliterata soltanto dalla mancanza di veri confronti. La crisi dell'ideologia di “Occidente” ha creato nell'occidente un vuoto, ed è noto che la politica, la geografia, ed ogni e qualunque contenitore di umanità, non ammettono vuoti.

Noi non pretendiamo di condurre analisi su questa crisi, che ci limitiamo a constatare; certamente ci sembra di poterla leggere, con un qualche sgomento, nel chiacchiericcio vuoto, ripetitivo, e soprattutto incapace di discutere il proprio fondamento, che caratterizza la cultura dominante. Forse questa incapacità addita l'indicibilità di quel fondamento, che, forse, è fuori del pensiero, è nel rassegnato abbandono, a volte uno spensierato rassegnarsi, all'abbraccio dell'opinione, magari sollecitato con cattivi e interessati consigli.

Riprendendo il concetto straussiano di “regime”, sembra di osservare che nell'attuale società non esiste (o non esiste ancora) un gruppo sociale identificabile, in grado di costituire il modello di riferimento autorevole: il riferimento esiste sì, ma è qualcosa di fluttuante, non identificabile socialmente, senza confronto diretto dietro lo schermo dei media. L'opinione viene costituita indirettamente tramite il circuito chiuso ed autoreferenziale dei media e delle intelligenze; espressione, i primi, di un potere anonimo; in grado, le seconde di autoproclamarsi tali grazie all'inserimento nei primi, e di perpetuarsi grazie alla cooptazione, che le rende poco a poco inattuali e perciò disconnesse dai problemi, connesse soltanto con le opinioni alimentate.

Questo circuito chiuso di istituzioni economico/politiche ↔ media ↔ intelligenze, è caratteristico del moderno, particolarmente evidente nel mercato dell'arte (ne parlammo in *Arte, Memoria, Utopia*) e si afferma con l'avvento della società borghese, sostituendo l'antico e non anonimo rapporto “domestico” del mecenate/protettore (il Signore o la Chiesa) con l'intellettuale, che ne riceveva ruolo e conferiva lustro.

Le nostre intelligenze, per estrazione e collocazione piccolo-borghesi, in quanto figlie del moderno sono in questo integrate, quindi legate alla logica del Progresso storicista, cioè al concetto di un “nuovo” che tale *non può essere, in quanto epifania di un processo che deve autoalimentarsi*. Ne consegue un moto prevedibile lungo un percorso intellettualistico che non incrocia quello del *common sense*, dal quale, se mai, si deve distinguere, per tentar di creare un “senso” a propria immagine. Dell'opinione è dunque portatrice una casta di intellettuali/mandarini che esprime un esoterismo di regime ben altrimenti rarefatto di quello immaginato da Strauss. Questo esoterismo moderno si è completamente disfatto di ogni rapporto con la natura, ed è perciò funzionale a un'industria che si espande grazie alla creazione di desideri sempre nuovi, ottenuti stimolando bisogni virtuali. La vita stessa si è fatta virtuale, e molti la preferiscono già esplicitamente così, sicché il percorso di Bengodi sembra un viaggio in Oklahoma; si potrebbe anche sospettare che questa cultura, incapace d'interrogarsi e di pensare il non-pensato, incapace di uscire dal circuito tutto hegeliano di una dialettica costruita sulle parole, sia il segno inequivocabile e triste della decadenza.

Che una tale cultura, interessata al solipsismo del desiderio, non sia in grado di individuare la natura del serio problema posto dall'Islam all'Occidente, non sembra sorprendente; le è difficile comprendere, anche su un piano più superficiale e a titolo d'esempio, quanto contraria alla “natura” possa apparire la nostra società per chi si attiene a una Legge rivelata, che l'Islam ritiene inscritta nella *natura* da una Volontà alla quale quella dell'uomo deve attenersi; teme in generale l'ipotesi di una Ragione con la quale la ragione umana dovrebbe confrontarsi. L'Occidente ha paura di un'alternativa che non comprende, ma ancor di più teme la possibilità di una propria reazione eguale e contraria, che lo porterebbe a ripensare se stesso. L'Occidente non sembra in grado di capire, in generale, l'imprescindibile realtà dell'esistenza *politica* di tutto ciò che si ricollega ad un dettato religioso, opinabile quanto si voglia, ma “opinione” (ammesso che tale sia, e non testimonianza) non *privata*.

Dal canto suo diceva Strauss (*Liberalism ancient & modern*) che ci si rifiuta di mettere sullo stesso piano una fede irragionevole e una irragionevole mancanza di fede, come si dovrebbe fare per onestà. Ma forse, aggiungeva, c'è una vaga confidenza che la disputa tra la fede e l'assenza di fede sia ormai decisa a favore di quest'ultima; e concludeva: “È appena il caso di aggiungere che l'esclusione dogmatica di una consapevolezza religiosa rende dubbie tutte le previsioni di lungo termine sulle società future”. Come dire: la storia può imboccare percorsi inconcepibili per chi presume di conoscere le vie del futuro senza soppesare nell'esperienza la realtà dell'uomo.

Su questo punto è bene chiarire che l'idea di una legge divina a monte della società non deve necessariamente dar luogo ad una *normativa*, come nota Remy Brague; può però essere un *modello* indispensabile alla libertà dell'uomo, la cui realizzazione, in una legge puramente umana, appare dubbia: se non altro da quando il Razionalismo ha contrapposto l'umano al naturale, negando implicitamente ogni ruolo

alla trascendenza e quindi ad ogni possibile modello, a quella Utopia che costituisce l'eredità inubicabile dell'archetipo celeste.

La "legge divina" era infatti quel comun denominatore che rendeva possibile sia una società che un cosmo, due concetti il cui stesso etimo sottintende un rapporto di connessione intima, non meccanica, delle parti. È singolare notare, per contrario, come l'individuo atomizzato -in quanto sottoposto alle derive dell'io desiderante- che tende a conformare su di sé la convivenza occidentale, richiami singolarmente il concetto di "caso", tramite il quale lo Scientismo pensa di chiarire ciò di cui non può dar conto razionalmente, dichiarando di fatto la bancarotta del proprio razionalismo.

Per quanto concerne in generale l'ideologia di "Occidente", vorremmo poi ricordare che già nel 1989 avevamo espresso dubbi circa i vantaggi che la caduta dell'impero sovietico avrebbe potuto portare alla sua espansione planetaria; qui sottolineiamo il recente prender corpo, all'interno dell'occidente, di un fenomeno del quale avevamo notato il manifestarsi: la riproposta della religiosità come polo d'aggregazione, se non come "fede", quantomeno in termini di cultura nel suo senso profondo, come recupero dei "valori".

Questo ci sembra rappresentare, in prospettiva, uno scossone alle tendenze che erano apparse "storicamente irreversibili" del laicismo e del connesso Relativismo: sul piano culturale si è certamente aperto un dibattito, molti occidentali sono alla ricerca di un porto in una società che ha abdicato al fondamentale compito di additare un "senso". Il problema del "senso" è inaccessibile alla Ragione e alla Scienza, quindi è difficile trovarlo in un Progresso ormai avulso da ogni trascendenza, e ricondotto alla tecnica. Se si vuole inseguire il "senso", anche il laico è costretto a guardare oltre la Ragione calcolante; figuriamoci poi chi si affida a una religione positiva, in particolare a quel monolite giuridico/religioso che è l'Islam, che pretende di far discendere dalla trascendenza ogni dettaglio della vita individuale e sociale. Di sicuro, ogni forma, anche la più "laica", di religiosità, non può farsi confinare nel parco-giochi dell'opinione, nel quale il disincanto del mondo, o, per essere più precisi, un mondo configurato sulla mera razionalità economica, si era illuso di esorcizzare il non-quantificabile. Inseguire il "senso" è costruire una vita, è darle un senso in rapporto a una totalità che trascende l'individuo e la contingenza del *nómos*; una vita senza senso non può essere vissuta, se non altro perché rende insensata anche la morte, dalla quale infatti l'Occidente distoglie lo sguardo, affidandola all'asettico dominio della Scienza e della Burocrazia.

L'impegno in direzione del senso riconduce i parametri dell'esistenza oltre la Ragione calcolante, e, per chi va oltre, le ipotesi sono infinite: l'Occidente che sembra frantumarsi in infinite vie potrebbe vivere una crisi da "paura della libertà", e dovrà forse trovare nuovi miti di fondazione, nuove configurazioni per nuovi obbiettivi. Tutto ciò che è del mondo perisce e si trasforma, anche se la fine dell'ovvio getta nell'angoscia: la percezione del Male, il malessere esistenziale, sono sorti precisamente nelle epoche di grande cambiamento, non da quelle di ripiegamento. Se però l'ovvio non è garantito ed eterno, ma è incerto e transeunte, allora le fondamenta della grande avventura dell'Occidente, il suo *fondamento*, sembrano scricchiolare; forse è ora di comprendere che esse erano in un mito, e il mito è ambivalente: in esso gli opposti coesistono, ma *nella storia si mostrano in successione*. *Das Werden im Vergehen*, intitolava Hölderlin osservando un *untergehende Vaterland*: anche chi sperimenta con angoscia la fine del proprio mondo, può immaginare una nuova vita, e chi è certo di aver scorto il "vero" mondo ha l'entusiasmo del testimone. L'occidente dovrà mutuare dal suo nume protettore, Hermes, il dono delle infinite trasformazioni, dovrà riuscire a sorprendersi: se ci riuscirà. Se no, questa attuale è la via della decadenza, della quale Strauss è un termometro, non però una terapia: Platone era già *politicamente* improponibile ai suoi tempi.

Perciò, se ora l'occidente teme lo scontro con il fondamentalismo islamico e ha l'incubo dello scontro di civiltà, sarebbe il caso di ricordare che una civiltà soccombe soltanto per crollo interno, per l'implosione dell'ideologia (o del mito di fondazione) che l'ha creata e la sorregge, e che non ha saputo rigenerarsi per affrontare la mutevole realtà. Con un po' di ottimismo, si può sperare che l'occidente reale non sia ancora fossilizzato come la "Cultura" delle sue *intelligentzie*.

Il problema non sembra quindi essere costituito dalla presunta forza del fondamentalismo islamico che aggredisce l'occidente con una aggressività che alcuni ritengono frutto di una crisi interna dei paesi che lo alimentano; esso risiede ben di più nella frattura interna all'occidente stesso, accentuata dal fatto che la fine del marxismo ha tolto i vincoli della razionalità politica alle pulsioni utopiche che si oppongono al modello egemone. La fine del sognato Stato utopico nato dalla Rivoluzione -ma tutti gli Stati utopici nati dalle rivoluzioni si sono malamente risolti in teocrazie e/o tirannidi, precisamente per aver voluto costringere il mondo nelle geometrie di un modello celeste- ha rimesso in libertà le utopie nelle loro antiche forme "ingenue", che tradiscono facilmente le proprie origini mitico-religiose. Ne è derivata la solitudine del modello "Occidentale", vittorioso ma privo di alternative razionali: la sua alternativa tende infatti a configurarsi nel mitico mondo "di giustizia" che sottrarrebbe l'individuo alla sfida esistenziale, proteggendolo nel guscio della società-organismo.

Con la forza del dettato religioso, il mito della *Ummah* configura una concezione organicista della società che ha un riscontro -ancorché come *wishful thinking*- in tutti i sogni intellettuali delle *intelligentzie*, in senso popolare o anche in senso elitario, come in Strauss, come nello Stato di funzionari sognato da Novalis o nella tetragona Repubblica di Platone. Nella speculazione politica dell'Islam, alla quale Strauss si è interessato non per caso, come in quella di tante utopie occidentali, è sempre presente il tema di una società nella quale un

ordine stabile, preteso “giusto”, attribuisce a ciascuno il proprio ruolo per la supposta felicità di tutti e il bene di un’anonima “collettività”. In queste società-modello -pericolosa pretesa di abolire le turbolenze del mondo e della vita- i concreti individui, che di queste turbolenze sono l’espressione, divengono tasselli di una metafisica geometria, nella migliore delle ipotesi gli anonimi “cittadini” della Rivoluzione francese: in questa irrealistica Gerusalemme terrena può però sognare rifugio anche chi, oggi, in occidente, teme la perdita di un *welfare State* pensato irreversibile messo in crisi dall’emergere dell’Asia (o chi, come Strauss, sogna una classe di filosofi-legislatori *super partes*).

È tuttavia da notare che, in questo scontro, è in gioco la sopravvivenza di un altro mito, secolarizzato nell’economia ma anch’esso di origine religiosa: il mito occidentale del Progresso, fratello antagonista -un po’ come Caino e Abele- del mito del mondo “di giustizia”. Entrambi nascono, come vedemmo, dal lontano mito zoroastriano disceso nelle religioni del Libro: la differenza è che il mito del Progresso verso il mondo perfetto si è poi secolarizzato ed economicizzato nell’ipotesi di una perpetua corsa su un percorso ineludibile che conduce soltanto a se stesso. Il progetto divino si è fatto terreno tramite la tecnica, tramite un’*approssimazione*; è sempre bene però ricordare che l’Utopia non è di questo mondo, e che l’uomo fa quel che può, con soluzioni sempre tanseunti e sempre a rischio di condurre a un *cul de sac*.

Sull’argomento evitiamo di ripetere quanto già detto nel lontano 1989 (cfr. *La Gnosi, etc.*, pp. 340-359); vogliamo però sottolineare due cose. Il mito *occidentale* del Progresso è necessariamente estraneo ad ogni relativismo culturale, e il suo eventuale fallimento nell’espandersi al pianeta significherebbe la crisi ideologica interna del modello “Occidentale”, forse la sua implosione, di certo la sua rimessa in discussione. In secondo luogo, l’immagine dei fratelli antagonisti non è poi così fantasiosa come potrebbe sembrare: non soltanto perché il “progresso” era inizialmente inteso, dalle religioni, come avanzamento verso l’uscita dalla storia; ma anche perché, nella stessa storia del dissenso oggetto del nostro studio, è accaduto che lo storico americano Newman leggesse, nel 1925, i prodromi di una società liberale fecondata dal lievito giudaico, e il marxista Ernst Bloch, nel 1969, le tappe di quella comunista, cioè il percorso verso la società perfetta.

Tornando al nostro *incipit*, dobbiamo allora ripetere ancora una volta che il problema col quale deve confrontarsi l’occidente non è la forza vera o presunta del fondamentalismo islamico, ma la convinzione nel proprio modello; anche perché l’Islam non può semplicisticamente identificarsi con il fondamentalismo. È piuttosto l’occidente, che sogna paradisi artificiali: sogna la propria clonazione nel pianeta, sogna di sfuggire ai confronti e sogna persino di raggiungere la pace rinnegandosi; sogni diversi e contraddittori che hanno in comune soltanto la fuga dalla realtà. Il problema è nel ruolo che l’Islam sta giocando -a causa della possibile lettura di principi che sono radicati nella sua stessa genesi- nel coagulare l’anti-occidentalismo dell’occidente, in una miscela generale della marginalità mondiale, agitata dalla globalizzazione. L’Islam può farlo perché nacque da una cultura maturata nelle periferie eterodosse dell’Impero, da quelle istanze sempre bandite che sono anche -se pur lontanamente- a monte delle ideologie anti-occidentali dell’occidente, perché sono il loro antecedente religioso. L’Islam non rappresenta una realtà *estranea* all’Occidente, è lo sviluppo delle *ragioni* che l’Occidente ha scartato nel costituirsi come ideologia; per questo l’Islam non è cosa da “orientalisti”. *Tra Occidente e Islam c’è una vecchia lite familiare che forse fa comprendere le interminabili e apparentemente insanabili tensioni: e l’Islam, ora, vuol sedersi al festino dell’Occidente come l’ombra di Banquo.*

Se la crisi ideologica dell’Occidente è palpabile, e l’Occidente, in quanto ideologia, può ora apparire transeunte, sembra interessante notare che c’è più capacità di dialogo tra Chiesa e Islam, che non tra l’Islam e l’ideologia Occidentale. Noi non sappiamo che cosa ci attende in futuro, ma sarebbe esito singolare se, superato il contrasto armato, l’Islam dovesse risultare aver contribuito al ritorno della religiosità che già serpeggia in occidente. A fronte di questo interrogativo, lasciato in sospeso ma che rinvia al ruolo ineludibile della religiosità per il pensiero, e alla pochezza dogmatica del laicismo scienziato, il problema che ancora una volta ci sembra emergere è quello di un Occidente che si costituisce proiettando nella discarica del “diverso” le domande senza risposta sul proprio fondamento.

Domande la cui risposta non è in una Verità immobile e rotonda, ancor meno in una società/alveare, ma che forse possono riassumersi in una più generale, che coinvolge la radice della religiosità: l’uomo, ha una *natura*? e, se sì, la “natura”, concetto indefinibile che tuttavia legherebbe l’uomo a un ordine cosmico, non ha forse un proprio equivalente sociale in quell’altro concetto indefinibile che è il *common sense*? E, se così fosse, non sarà *infondabile* quel Razionalismo che ha preso poi corpo nel razionalismo scientifico, e che, dominando il nostro mondo immaginale anche grazie al monotono salmodiare delle intelligenze, si è imposto come solo referente? non sembra allora inaccettabile la sua pretesa di gettare nella pattumiera dell’opinione i contenitori che non riesce ad aprire?

E allora, se l’Anticristo fosse già tra noi, se il falso Profeta ci avesse già sedotto con false promesse e avesse un nome che nessuno osa pronunciare per il timore dell’Apocalisse, un nome al cui cospetto è prudente inchinarsi? Nel XVIII secolo si manifestò per la prima volta una Trinità terrena (cfr. p. 539): Ragione, Scienza e Progresso, in rapporto tra loro come Padre, Figlio e Spirito Santo. Qualche dubbio sul carattere divino della Ragione e sulla ineluttabilità di *questo* Progresso, ci è sembrato lecito; Hübner ha poi mostrato che neppure la Scienza ha un fondamento inoppugnabile in Cielo, tanto che, per Garin, essa non è neppure il frutto di una Immacolata Concezione. Lasciamo al lettore dubbi e certezze su quel nome indicibile; però ci sembra che almeno una precisazione vada fatta. La tecnologia, che molta intelligenza ama mettere sotto accusa, così

come un tempo il letterato declassava la *téchne* e il manzoniano vile meccanico, è il solo modo ragionevole, e perciò anche razionale, di affrontare e risolvere i concreti quotidiani problemi di protezione e sviluppo materiale della nostra vita. Sulla sua logica, come ha mostrato Hübner, si fonda la scienza nella sua concreta operatività e ricerca. Non così la "Scienza" assunta come ideologia (anche da molti scienziati) che, dimentica della "doppia verità", è soltanto Scientismo che pretende d'improntare alla propria controvertibile "Verità" il rapporto dell'uomo con i problemi di scelta posti dall'esistenza. Pretesa che, una volta raggiunta in nome del "Progresso" e della "Ragione" tanto cari a un *demi monde* fermo al XVIII secolo, ha come risultato inevitabile quell'appiattimento dell'uomo occidentale sulla razionalità economica, che ci sembra alla radice della perdita di "senso"; di quel "senso" che veniva all'uomo dal mito e dalla religiosità.

Nella continuità di un mito universale che avviluppa il fondamento della cultura dei popoli cresciuti nelle religioni del Libro, le risposte terrene si susseguono transeunti. Anche questo "Occidente", che riteneva di aver risolto e dissolto l'enigma del mito proponendosi come capolinea della storia, sembra destinato a trascorrere, e forse sta già trascorrendo: inaridisce e deve tornare a cercare il rapporto col *proprio* mito, per rigenerarsi. Dall'interno e dall'esterno, qualcuno lo sta già ricordando ai piccoli discendenti di Prometeo.

Questa è allora l'ultima postilla ad un racconto che abbiamo inseguito a lungo, la storia di un tarlo, che in qualche non-luogo del nostro provvisorio accampamento corrode i sostegni del padiglione imbandierato. Altri infiniti racconti dovrebbero intessersi ma noi abbiamo ormai detto tutto il poco che sapevamo e potevamo.

BIBLIOGRAFIA PER L'APPENDICE ALLA QUINTA EDIZIONE

- AFSHARI, M.R., *The Pishivarân and Merchants in Precapitalist Iranian Society: an Essay on the Background and Causes of the Constitutional Revolution*, I.J.M.E.S., 15, 1983
- AKHAVI, S., *The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought; the Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi*, I.J.M.E.S., 29, 1997
- ALBRILE, E., *Le acque del drago. Note in margine alla passione e martirio di Santo Stefano Protomartire*, Studi sull'Oriente Cristiano, 3, 1, 1999
- *L'anima e il tempo. Riflessione sullo Zurvanismo in Eznik di Kolb*, ivi, 5, 1, 2001(a)
- *Zurwân sulla luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica*, R.S.O., 75, 1-4, 2001(b)
- ALGAR, H., *Religion and State in Iran 1785-1906. The Role of Ulama in Qajar Period*, Berkeley and Los Angeles, Un. of California Press, 1969
- *The Hurûfî Influence on Bektashism*, R.E.I., 60, 1, 1992: Études sur l'ordre mystique des Baktachis et les groupes relevant de hadji Bektach, réunis par A. Popovic et G. Veinstein
- *The Hamzaviye: a Deviant Movement in Bosnian Sufism*, Islam Studies 36, 2-3, 1997: Islam and the Balkans, ed. by A. Popovic
- AMANAT, A., *Resurrection and Renewal. The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca and London, Cornell Un. Press, 1989
- ARJOMAND (Amir), S., *The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition from Chiasm to Law in Shi'ism*, The Journal of Religion, 76, 4, 1996(a)
- *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: a Sociohistorical Perspective*, I.J.M.E.S., 28, 1996(b)
- *Imam absconditus and the Beginnings of a Theology of Occultation: Imami Shi'ism circa 280-290 A.H. / 900 A.D.*, J.A.O.S., 117, 1997
- BALIVET, M., *Aux origines de l'islamisation del Balkans ottomans*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 66, 1992-1994: Les Balkans ottomans, dir. D. Panzac
- BASHEAR, S., *Apocalyptic and other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: a Review*, J.R.A.S., 3^a, 1, 1, 1991
- BEIBAGHBAN, H., *Le culte du soleil chez les Ahl-e Haqq d'Iran*, Études sur l'ordre mystique, etc., cit.
- BENVENISTE, E., *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, Paris, Geuthner, 1929
- BIETENHARD, H., *Die Handschriftenfunde vom Toten Meer (Hirbet Qumran) und die Essener Frage. Die Funde in der Wüsten Juda (Eine Orientierung)*, A.N.R.W., II, 19, I
- Book (The) of the Mainyo-i-Khard, etc. with an English Translation, etc. by E.W. West*, Stuttgart-London, Carl Grüniger - Mssrs. Trübner and Co., 1871
- BOTTERWECK, G.J., *Marginalien zum atl. Auferstehungsglauben*, W.Z.K.M., 54, 1957
- BOYCE, M., *The Poems of the Persian Sibyl and the Zand i Vahman Yašt*, Studia Iranica, Cahier 7, 1989
- BRAGUE, R., *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005
- BROWN, N. J., *Shari'a and the State in the Modern Muslim Middle East*, I.J.M.E.S., 29, 1997
- BUCCI, O., *Shari'a e cultura giuridica greco-romana-giudaico-cristiana*, Iura Orientalia, 2, 2006, www.iuraorientalia.net
- BUCKLEY, R.P., *The Early Shiite Ghulâh*, Journal of Semitic Studies, 42, 2, 1997
- *The Imâm Ja'far al-Sâdiq, Abû-l Khattâb and the Abbasids*, Der Islam, 79, 2002
- BURKE, J., *Al Qaeda. La storia vera*, Trad. it. di B. Amato, Milano, Feltrinelli, 2004
- CAMPANINI, M., *Gihâd e società in Sayyid Qutb*, O.M., n.s., 14, 1995
- *Islam e politica*, Bologna, Il Mulino, 2003
- *Il pensiero ismico contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 2005
- CARRÉ, O., *Aux sources des frères musulmans radicaux; la lecture du Coran par Sayyid Qutb*, Arabica, 32, 1985
- CAVALLIN, H.C., *Leben nach den Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum*, A.N.R.W., II, 19, I
- CAZELLES, H., *Le jugement des morts en Israël*, Sources Orientales IV, Paris, Seuil, 1961
- CECCARELLI MOROLLI, D., *Šarī'a e costituzioni nei paesi musulmani: alcune note e riflessioni*, Iuraorientalia, 2, cit.
- CERETI, C.G., *The Zand i Vahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*, Serie Orientale Roma, LXXV, Roma, I.S.M.E.O., 1995
- CHARLESWORTH, J.H., *A History of Pseudepigrapha Research: the Re-emerging Importance of the Pseudepigrapha*, A.N.R.W., II, 19, I
- COLPE, C., *Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers*, Der Islam, 32, 1956

- *The Phenomenon of Syncretism and the Impact on Islam*, Syncretistic Religions Communities in the Near East. Coll. Papers of the Symp., Berlin, 1995, ed. by K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele, A. Olter-Beaujeu, Köln-Leiden, Brill, 1997
- COOK, D., *Muslim Apocalyptic and Jihād*, J.S.A.I., 20, 1996
- *Moral Apocalyptic in Islam*, S.I., 86, 1997
- CRONE, P., *Khavād Heresy and Mazdak Revolt*, Iran, XXXIX, 1991
- *The First Century Concept of Hijra*, Arabica, 41, 1994 (a)
- *Two Legal Problems bearing on the Early History of the Qu'ân*, J.S.A.I., 18, 1994 (b)
- Dâdistân-i-Dînik (The), Transl. by E.W. West, Pahlavi Texts, vol. II, The Sacred Book of the East, vol. XVIII, Oxford, at the Clarendon Press, 1882
- DALLAL, A., *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1759-1850*, J.A.O.S., 113, 1993
- D'ANCONA, C., *Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation*, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, ed. by P. Adamson and R.C. Taylor, Cambridge Un. Press, 2005
- DASSETTO, F., *La construction de l'Islam européen*, Paris, L'Harmattan, 1996
- DE BLOIS, F., *Elchasai-Manes-Muhammad. Manichäismus und Islam in religionsgeschichtlichem Vergleich*, Der Islam, 81, 2004
- DE FELICE, R., *Storia del Fascismo*, vol. 6°, Torino Einaudi, 1989
- DE MENASCE, J., *Le troisième livre du Dênkart*, Travaux de l'Inst. d'Ét. iraniennes de l'Un. de Paris III, 5, Paris, 1973
- *Vieux-perse "Artâvan" et pehlevi "Ahrav"*, Mél. etc., offerts à H.C. Puech, Paris, P.U.F., 1974
- DONNER, F.M., *La question du messianisme dans l'Islam primitif*, Mahdisme et Millénarisme en Islam, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée 91-94, 2000
- DURING, J., *La maîtrise du feu dans les Jam Ahl-é Haqq*, Études sur l'ordre, etc., cit.
- EDMONDS, C.J., *The Beliefs and of the Ahl-i Haqq of Iraq*, Iran, 7, 1969
- FAIVRE, C. et A., *Rhétorique, Histoire et Débats Théologiques. À propos d'un ouvrage sur Simon "le magicien"*, R.Sc.R., 73, 3, 1999
- FAROQI, S., *The Baktashis. A report on current Research*, Études sur l'ordre, etc., cit.
- al-FARUQI, M.J., *Umma: the Orientalist and the Qu'rânic Concept of Identity*, Journal of Islamic Studies, 16, 2005
- FIRRO, K. M., *The 'Alawîs in Modern Syria: from Nusayrîya to Islam via 'Alawîya*, Der Islam, 82, 2005
- FOUAD ALLAM, K., *L'Islâm contemporaneo*, in: Islam, a cura di G. Filoramo, Roma-Bari, Laterza, 2002
- FRAHYA, A., *New Yezîdî Texts from Sinjâr, 'Iraq*, J.A.O.S., 66, 1946
- FRENSCHKOWSKI, M., *Parthica Apocalyptica*, Jahrbuch für Antike und Christentum, 47, 2004
- GARCIA ARENAL, M., *Introduction a Mahdisme*, etc. cit.
- el-GHOBASHI, M., *The Metamorphosis of Egyptian Muslim Brothers*, I.J.M.E.S., 37, 2005
- GIGNOUX, P., *L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies*, J.A., 256, 1968
- *La signification du voyage extraterrestre dans l'eschatologie mazdéenne*, Mél. etc. offerts à C.H. Puech, cit.
- *Corps osseux et âme osseuse*: essai sur la chamanisme dans l'Iran, J.A., 267, 1979
- *Les voyages chamaniques dans le monde iranien*, Studia Iranica, 21, 1981
- *Der Grossmagier Kirdîr und seine Reise in das Jenseits*, A.I., 23, 1983
- *Une ordalie par les lances en Iran*, R.H.R., 200, 2, 1983
- *Le livre d'Ardâ Vîrâz*, Bibliothèque iranienne, 30, Paris, Éd. Recherches sur les civilisations, 1984
- *Sur le composé humain du Manichéisme à l'Ismaélisme*, Studia Iranica, Cahier 7, cit.
- *Les inscriptions de Kirdîr et sa vision de l'au-delà*, Roma, I.S.M.E.O., 1990
- *L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment ancienne?*, R.H.R., 216, 2, 1999
- GILLY, C., *Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jacob Böhmes*, From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism, and the Christian Tradition, Amsterdam, in the Pelikan, 2000
- GNOLI, G., *Ossezioni sulla dottrina mazdaica della creazione*, A.I.O.N., 13, 1963
- *Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi*, Atti del Conv. Int. sul tema "La Persia nel Medioevo", Roma, 1970, Roma, A.N.L., 1971
- *Ašavan. Contributo allo studio di Ardâ Vîrâz*, Iranica, a cura di G. Gnoli e A.V. Rossi, Napoli, Ist. Un. Or. di Napoli, 1979
- *Zoroaster's Time and Homeland*, ivi, 1980
- *L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite*, R.H.R., 201, 2, 1984
- *Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus*, Proc. of the 2nd European Conf. of Iranian Studies, Bamberg, 1991, Roma, I.S.M.E.O., Serie Orientale Roma LXIII, 1995
- GOBILLOT, G., *Quelques stéréotypes cosmologiques d'origine pythagoricienne chez les penseurs musulmans au Moyen Âge*, R.H.R., 219, 1-2, 2002
- *Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens*, R.H.R., 222, 1, 2005
- GRENET, F., *Observations sur les titres de Kirdîr*, Studia Iranica, 19, 1990
- GRIGNASCHI, M., *Le "Testament d'Ardašîr ibn Bâbak"*, J.A., 254, 1966

- GUOLO, R., *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Roma-Bari, Laterza, 2004
- HALLAQ, W.B., *Was the Gate of Ijtihad closed?*, I.J.M.E.S., 16, 1984
- HALM, H., *Die islamische Gnosis*, Zürich-München, Artemis Verlag, 1982
- HANSON, B., *The "Westoxication" of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, Al-e Ahmad, and Shari'ati*, I.J.M.E.S., 15, 1983
- HARTMAN, S.S., *Datierung der jungavestischen Apokalyptik*, Apocalypticism in the Mediterranean, etc., cit.
- HINNELS, J.R., *Zoroastrian Saviour Imagery*, Numen, XVI, 3, 1969
- *Contemporary Zoroastrian Philosophy*, Companion Encyclopedia of Asian Philosophy, ed. by B. Carr and I. Mahalingan, London & N. York, Routledge, 1996
- HINZ, W., *Mani and Kardêr*, Atti del Conv. Int. sul tema "La Persia nel Medioevo", cit.
- HIRSCHLER, K., *Pre-eighteenth-century Traditions of Revivalism: Damascus in the Thirteenth Century*, B.S.O.A.S., 68, 2, 2005
- HULTGÅRD, A., *Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion - ein religionsgeschichtliches Problem*, A.N.R.W., II, 19, I, cit.
- *Forms and Origins of Iranian Apocalypticism*, Apocalypticism in the Mediterranean, etc., cit.
- *Creation and Emanation: Zoroastrian Reflections on the Cosmogonic Mith*, J.S.A.I., 26, 2002
- HUNTINGTON, S.P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Trad. it. di S. Minucci, Milano, Garzanti, 2000
- HUYSE, P., *Kirdîr and the First Sasanians*, Proc. of the 3rd European Conf. of Iranian Studies, Cambridge, 1995, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1998
- IBN KHALDÛN, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, Trad., Prés., Ann., par V. Monteil, Arles, Sindbad, 2002
- IBN TAYMIYYA, *Traité sur la Hisbah*, trad. d'Henry Laoust, R.E.I., 52, 1984
- *Il buon governo dell'Islam*, Trad., Intr. e Note di G.M. Piccinelli, Bologna, Centro Interdip. di Scienze dell'Islam "Re Abdulaziz" dell'Un. di Bologna, 2001
- IBRAHIM FREDRIKSON, N., *La perle, entre l'océan et le ciel*, R.H.R., 220, 3, 2003
- INTROVIGNE, M., *Hamas. Fondamentalismo islamico e terrorismo suicida in Palestina*, Torino, Editrice Elledici, 2003
- IVANOW, W., *Notes sur l'"Ummu'l-Kitab" des Ismaéliens de l'Asie*, R.E.I., 6, 1932
- Jâmâspi*, Pahlavi, Pâzend and Persian Texts, etc., by J.J. Modi, B.A. (1877); Bombay, The Bombay Education Society's Press, 1903
- Jihâd and Shahâdat. Struggle and Martyrdom in Islam*, ed. by M. Abedi, G. Legenhausen, Houston, IRIS, 1986 (contiene anche articoli di Sharî'atî)
- KELLENS, J., *Ahura Mazdâ n'est pas un Dieu créateur*, Studia Iranica, Cahier 7, cit.
- *Considérations sur l'histoire de l'Avesta*, J.A., 286, 2, 1998
- *Réflexions sur la datation de Zoroastre*, J.S.A.I., 26, cit.
- KEPEL, G., *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Tr. di R. Landucci e S. Liberti, Roma, Carocci, 2001
- *Fitna. Guerra nel cuore dell'Islam*, Tr. di C. Brancaccio e L. Capezzone, Roma-Bari, Laterza, 2004
- KHOSROKHAVAR, F., *Anthropologie de la révolution iranienne. Le rêve impossible*, Paris, L'Harmattan, 1997
- *Les nouveaux martyres d'Allah*, Paris, Flammarion, 2e éd. corrigée, 2003
- KIAN-THIÉBAUT, A., *La classe moyenne urbaine, socle de la modernité post-islamiste*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 85-86, 1998: Le post-islamisme, dir. O. Roy
- KINGSLEY, P., *The Greek Origin of the Sixth-century Dating of Zoroaster*, B.S.O.A.S., 53, 2, 1990
- KIPPENBERG, H.G., *Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen*, Studia Iranica, 7, 1978
- KIRCHMAIR, H., *Über die Yesidi*, Der Islam, 34, 1959
- KÖNIG, F., *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien-Freiburg-Basel, Herder, 1964
- KOHLBERG, E., *From Imâmiyya to Ithnâ-'Ashariyya*, B.S.O.A.S., 39, 1976 (a)
- *Some Zaydî Views on the Companions of the Prophet*, ivi (b)
- *The Development of Imâmî Shî'i Doctrine of Jihâd*, Z.M.D.G., 126, 1976 (c)
- LAOUST, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takt-d-Dîn Ahmad B. Taymiyya*, Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939
- *La pensée politique d'Ibn Khaldûn*, R.E.I., 48, 1980
- LAUZIÈRE, H., *Post-islamism and the Religious Discourse of 'Abd al-Salam Yasin*, I.J.M.E.S., 37, 2005
- Liberal Islam. A Sourcebook*, ed. by C. Kurzman, N. York - Oxford, Oxford Un. Press, 1998
- LORY, P., *Eschatologie alchimique chez Jâbir ibn Hayyân*, Mahdisme etc, cit.
- MAC KENZIE, D.N., *Zoroastrian Astrology in the Bundahishn*, B.S.O.A.S., 27, 3, 1964
- MADELUNG, W., *Has the Hijra come to an End?*, R.E.I., 64, 1986
- MAKDISI, G., *Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History*, S.I., 17-18, 1962-1963

- *The Juridical Theology of Shâfi'î. Origins and Significance of Usûl al-Fiqh*, ivi, 39, 1984
- *The non-Ash'arite Shafi'ism of Abû Hâmid al-Ghazzâlî*, R.E.I., 64, 1986
- MARCUS, J., *Son of Man as Son of Adam*, Revue Biblique, 110, 1-2, 2003
- MARQUET, Y., *Les Ihwân al-Safâ' et le Christianisme*, Islamochristiana, 7-8, 1981-82
- *Quelques remarques à propos de Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'iliyya de Heinz Halm*, S.I., 55, 1982
- *Socrate et les Ihwân as-Safâ'*, J.A., 286, 2, 1998
- MELIKOFF, I., *L'ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Sorvol du problème*, Études sur l'ordre, etc., cit.
- MINORSKY, V., *Notes sur la secte des Ahl-e-Haqq*, Revue du Monde Musulman, 40-41, 1920; 43-45, 1921
- MIR-HOSSEINI, Z., *Breaking the Seal: the New Face of the Ahl-e-Haqq*, Syncretistic Religious Communities, etc., cit.
- MODARRESSI, H., *Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence: a Preliminary Survey*, S.I., 39, 1984
- MOEZZI, M.A. (Amir), *Savoir c'est pouvoir. Exégèses et implications du miracle dans l'imâmisme ancien (Aspects de l'Imâmologie duodécimane V)*, Miracles et Karâma. Hagiographies médiévales comparées, sous la direction de D. Aigle, Turnhout, Brepols, 2000
- *Fin du Temps et retour à l'origine (Aspects de l'Imâmologie duodécimane VI)*, Mahdisme etc., cit.
- *Une absence remplie de présences. Herméneutique de l'occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'Imâmologie duodécimane VII)*, B.S.O.A.S., 64, 1, 2001
- MOKRI, M., *Le "Secret indicible" et la "Pierre noire" en Perse dans la tradition des Kurdes et des Lurs Fidèles de Vérité (Ahl-e Haqq)*, J.A., 250, 1962
- *Kalâm sur l'Aigle Divin et le verger de Pirdîwar*, ivi, 255, 1967
- *Le Kalâm Gourani sur le Cavalier au Corsier Gris le dompteur du vent (Étude d'hérésiologie islamique et des thèmes mythiques iraniens)*, ivi, 262, 1974
- MOLÉ, M., *Autour du Daré mansour: l'apprentissage mystique de Bahâ' al-Dîn Naqshband*, R.E.I., 27, 1959
- *Les implications historiques du prologue du Livre d'Ardâ Virâz*, R.H.R., 139, 1951
- *Deux aspects de la formation de l'orthodoxie zoroastrienne*, ΠΑΓΚΑΠΠΕΙΑ. Mél. Henry Grégoire, Un. libre de Bruxelles, Bruxelles 1953
- *La naissance du monde dans l'Iran préislamique*, Sources Orientales I, Paris, Seuil, 1959
- *Le jugement des morts dans l'Iran préislamique*, Sources orientales IV, cit.
- *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, Paris, Klincksieck, 1967
- MORONI, F., *Diritti umani "islamici" e diritti umani "universali". Analisi dei rispettivi principi e ideali*, O.M., 24 n.s. (85), 2005
- MORONY, M., *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, Un. Press, 1984
- NAU, F.-TFINKDJI, J., *Recueil des textes et de documents Yézidis*, Revue de l'Orient Chrétien, 20, 1915-17
- NEUSNER, J., *The Formation of Rabbinic Judaism*, A.N.R.W., II, 19, II
- NEVO, Y. D., *Towards a Prehistory of Islam*, J.S.A.I., 17, 1994
- NIKNAM, A., *L'islamisation du droit pénal à l'épreuve des réalités en Iran*, Le post-islamisme, cit.
- NYBERG, H.S., *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, J.A., 1929 e 1931
- *A Manual of Pahlavi*, vol. II, Wiesbaden, Harrassowitz, 1974
- OCAK, Y., *Un aperçu general sur l'hétérodoxie musulmane en Turquie; réflexions sur les origines et caractéristiques du Kizilbachisme (Alévisme) dans la perspective de l'histoire*, Syncretistic Religious Communities, etc., cit.
- *Remarques sur le rôle des Derviches Kalenderis dans la formation de l'Ordre Bektachi*, Études sur l'ordre, etc., cit.
- OLSSON, T., *The Apocalyptic Activity. The Case of Jâmâsp Nâmag*, Apocalypticism in the Mediterranean, etc., cit.
- Pahlavi Vendidad (Zand-î jvît-dêv-dât)*, trans. by B.T. Anklesaria, Bombay, Dinshah D. Kapadia, 1949
- PICCINELLI, G. M., *Diritto musulmano e diritti dei paesi islamici*, Iura orientalia, 1, 2005, www.iuraorientalia.net
- PROSTMEIER, F.R., *Antijudaismus im Rahmen christlicher Hermeneutik*, Zeitschrift für Antike und Christentum, 6, 2002
- al-QÂDÎ, W., *The Development of the Term Ghulât in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya*, Akten der VII Kongress für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 1974, A.A.W.G., Ph. Hist. Klasse, Dritte Folge 98, 1976
- RAHMAN, F., *Concept Sunnah, Ijtihâd and Ijmâ in the Early Period*, Islamic Studies, 1, 1, 1962
- *Sunnah and Hadîth*, ivi, 1. 2. 1962
- RAMELLI, I., *Cristiani e vita politica: il crypto-cristianesimo nelle classi dirigenti romane nel II secolo*, Ævum, 77, 1, 2003
- REYNOLDS, G.S., *Jesus, the Qâ'im and the End of the World*, R.S.O., 75, 1-4, 2001

- ROSENTHAL, E.I.J., *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge, Un. Press, 1962
- *The Role of State in Islam: Theory and the Medieval Practice*, *Der Islam*, 50, 1973
- ROY, O., *Le post-islamisme*, *Le post-islamisme*, cit.
- *L'Islam mondialisé*, Nouvelle édition, Paris, Seuil, 2004
- *La laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock, 2005
- RUSSELL, J.R., *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1987 (Harvard Iranian Series, n. 5)
- *A Credo for the Children of the Sun* (1988-89) Reprint in: *Armenian and Iranian Studies*, Cambridge, Harvard Un. Press, 2004 (Harvard Iranian Series, n. 9)
- *The Book of the Six Thousand: An Armenian Magical Text* (1989), Reprint, ivi
- *Pre-Christian Armenian Religion* (1990), Reprint, ivi
- *The Mother of all Heresies: A Late Medieval Armenian Text on the Yuškavarik* (1993), Reprint, ivi
- *The Last of the Paulicians* (1997), Reprint, ivi
- *The Epic of the Pearl* (2002), Reprint, ivi
- SALZANI, S. (a cura di), *Teologie politiche islamiche*, Genova-Milano, Marietti, 2006
- SAYYID QUTB, *Milestones*, www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones
- SCARCIA, G., *Intorno alla controversie tra Ahbârî e Usûlî presso gli Imâmiti di Persia*, R.S.O., 33, 1958
- *L'eresia musulmana nella problematica storico-religiosa*, *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, 1962, 1
- *Kermâm 1905: la "guerra tra Šeihi e Bâlâsari". Moderni indizi di una problematica storica*, A.I.O.N., 13, 1963
- SCARCIA AMORETTI, B., *Sciiti nel mondo*, Roma, Jouvance, 1994
- SCHULZE, R., *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Tr. it. di A. Michler, Milano, Feltrinelli, 1998
- SCOPELLO, M., *Femme, Gnose et Manichéisme*, Nag Hammadi and Manichaean Studies, LIII, Leiden-Boston, E. J. Brill, 2005
- SEYYED 'ALÎ MOHAMMED dit Le BÂB, *Le Beyan Persan*, Trad. par A.L.M. Nicolas, Paris, Geuthner, 1911-1914, 4 voll.
- SHÂFI'Î, *La Risâla, les fondements du droit musulman*, Trad., Prés., Ann. par L. Souami, Arles, Sindbad, 1977
- SHAKED, S., *Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and His Creation*, *Studies in Mysticism, etc.* G.G. Scholem, ed. by E.E. Urbach, R.J. Zwi Werblowsky and C.H. Wirszubski, Jerusalem, Magnes Press, 1967
- *Esoteric Trends in Zoroastrianism*, P.I.A.S.H., 3, 1969
- *The Notions mênôg and gêtûg in the Pahlevi Texts and their Relation to Eschatology*, *Acta Orientalia* 33, 1971
- *The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology*, *Messiah and Christos: Studies, etc.* David Flusser, ed. by I. Gruenwald, S. Shaked and G. Stroumsa, *Texte u. Studien zum Antiken Judentum*, 32, 1992
- *Dualism in Transformation*, London, School of Oriental and African Studies, Un. of London, 1994
- *The Traditional Commentary on the Avesta (Zand): Translation, Interpretation, Distortion?*, *Conv. Int. sul tema "La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo"* in coll. con l'I.S.M.E.O., Roma, A.N.L., 1996
- SHARI'ATI, A., *On the Sociology of Islam*, Berkeley, Mîzâm Press, 1979
- *Histoire et destinée*, Paris, Sindbad, 1982
- *What is to be done*, ed. by F. Rayace. Foreword by J.L. Esposito, Houston I.R.I.S., 1986
- SHEPARD, W.E., *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996
- *Sayyid Qutb's Doctrine of Jâhiliyya*, I.J.M.E.S., 35, 2003
- SKJÆRVØ, P.O., *"Kirdîr's Vision": Translation and Analysis*, *Archäologisches Mitteilungen aus Iran*, 16, 1983
- SÖDERBLOM, N., *Les Fravashis*, R.H.R., 39-40, 1899
- *La vie future d'après le Mazdéisme*, A.M.G., Bibliothèque d'études, IX, Paris, Leroux, 1901
- SORDI, M., *La svolta del II sec. D.C. e la nascita del concetto ecclesiale di "martire"*, *Ævum*, 77, 1, 2003
- SPÄT, E., *The "Teachers" of Mani in the Acta Archelai and Simon Magus*, V.Ch., 58, 1, 2004
- STOYANOV, Y., *Islamic and Christian Heterodox Water-cosmogonies from the Ottoman Period. Parallels and Contrasts*, B.S.O.A.S., 64, 1, 2001
- STRAUSS, L., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1-3, (1. Bd., 2., erw. Aufl.) Hg. von H. (und W.) Meier, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1997-2001
- *Natural Right and History*, Chicago and London, The Un. of Chicago Press, 1953
- *The City and the Man*, ivi, 1978
- *Thoughts on Machiavelli*, ivi, 1978
- *Persecution and the Art of Writing*, ivi, 1988
- *Nihilisme et politique*, tr. et prés. par O. Sedeyn, Paris, Rivages Poche, 2004 (3 conferenze 1941-1962)
- *What is Political Philosophy?*, ivi, 1988

- *Liberalism, Ancient & Modern*, ivi, 1995
- STROUMSA, G., *Aspects de l'eschatologie manichéenne*, R.H.R., 198, 1981
- TUCKER, W.F., *Bayân b. Sam'ân and the Bayâniyya: Shî'ite Extremists of Umayyad Iraq*, *The Muslim World*, 65, 4, 1975
- *Abû Mansûr al 'Ijlî and the Mansûriyya: A Study in the Medieval Terrorism*, *Der Islam*, 54, 1977
- UDUGBOR, M. O., *Alcune brevi note sul rapporto tra democrazia e giurisprudenza islamica (fiqh)*, *Iura Orientalia*, 1, cit.
- VAN BRUINESSEN, M., *When Haji Bektash still bore the Name of Sultan Sahak. Notes on the Ahl-i Haqq of the Guran District*, *Études sur l'ordre*, etc., cit.
- VENTURA, A., (a) *L'Islâm sunnita nel periodo classico*, in: *Islam*, a cura di G. Filoramo, cit.
- (b) *L'Islâm della transizione (XVII-XVIII secolo)*, ivi
- Vichitakiha-i Zatsparam*, with Text and Intr. by B.T. Anklesaria, Bombay, The Trustees of the Parsi Punchayet Funds and Properties, 1964
- VON GÖTZ, K., *Zur Figur des "Wahrhaftigen Menschen" (mard î ahlaw) in der zoroastrischen Literatur*, *Z.M.D.G.*, 155, 2005
- WASSERSTROM, S., *The Moving Finger writes: Mughîra b. Sa'id's Islamic Gnosis and the Myths of its Rejection*, *The History of Religions*, 25, 1, 1985
- WIDENGREN, G., *Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik*, *Apocalypticism in the Mediterranean*, etc. cit.
- Wisdom (The) of the Sasanian Sages (Dênkart VI)*, by Aturpât-i Êmêtân, transl. by S. Shaked, *Persian Heritage Series*, 34
- YAVARI-d'HALLENCOURT, N., *Le féminisme post-islamiste en Iran*, *Le post-islamisme*, cit.
- ZAEBNER, R.C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1951
- Zand-Âkâsîh. Iranian or Greater Bundahišn*, by B.T. Anklesaria, Bombay, Publ. of the Rahnumae Mazdayasnan Sabha, 1956
- Zand-i Vohûman Yasn and two Pahlavi Fragments*, by B.T. Anklesaria, Bombay, Fort Printing Press, 1919
- ZEGHAL, M., *Religion and Politic in Egypt: the Ulema of al.Azhar, Rdical islam, and the State*, *I.J.M.E.S.*, 31, 1999

DOPO E A LATO

Il titolo di queste aggiunte al testo suonerebbe più propriamente come "Parerga e Paralipomena": troppo aulico però, e già usato. Il senso tuttavia resta quello, e sta ad introdurre commenti e notazioni su problemi emergenti dal testo in rapporto ad affermazioni e prese di posizione che, per necessaria concisione, possono apparire apodittiche. Altre notazioni sono poi frutto di successivi approfondimenti, seguono cioè, nel tempo, la stesura della V edizione del Gennaio 2007 qui prodotta online. In particolare, nell'ultima Appendice figuravano affermazioni derivanti da una precisa presa di posizione maturata in venti anni di ricerca, ma volutamente contenute nell'estensione e meritevoli di una più ampia analisi. Conferme di quelle scelte debbono perciò venire da un esame più di dettaglio e da una più ampia letteratura: è ciò che faccio qui, parlando in prima persona com'è ovvio, poiché mi riferisco ai miei appunti che riporto così come nascono. Sono riflessioni in corso d'opera in generale, ma, più in particolare e sovente, annotazioni al margine dei testi esaminati. L'ordine delle cose è raccolto in singoli paragrafi disposti in ordine casuale, per singoli argomenti che si succedono al maturare della raccolta degli appunti entro appropriate titolazioni. Tutte le traduzioni da testi in lingua straniera sono mie, tranne quando diversamente evidente nel discorso o dai riferimenti bibliografici. Quando faccio riferimento al "testo", mi riferisco, ovviamente, a *Storia di un altro occidente* nella sua V edizione online.

1 - È azzardato, o comunque troppo originale, affermare che l'Islam, in quanto problema, è un problema che rinvia alla formazione dell'Occidente?

Questa affermazione torna più volte nel testo e credo di averne dato ragione, sia pure in modo sintetico; al riguardo c'è tuttavia un retroterra di studi che potrebbero giustificarla, sul quale sembra utile soffermarsi. Senza necessariamente tornare indietro a Goldziher o seguire le criticate posizioni di Schacht, non bisogna ignorare che già a cavallo tra il XIX e il XX secolo si era intuita la possibilità che la nascita e lo sviluppo dell'Islam fossero avvenute in un contesto storico non esattamente riconducibile al racconto della storiografia islamica, notoriamente assai tarda rispetto agli eventi degli albori. L'intuizione di fondo era che l'Islam fosse nato e avesse conosciuto la propria evoluzione iniziale all'interno di una temperie religiosa diffusa a livello popolare nell'area mediorientale, e da essa avesse maturato alcuni propri lineamenti. Ciò che veniva chiamato in causa erano le pullulanti sette giudeocristiane, in particolare l'Ebionismo e l'Elchasaismo, ma non soltanto: veniva invocata infatti anche la cultura religiosa dell'area irano-mesopotamica. Nel testo, e nelle Appendici alla IV e V edizione, non ho mancato di fare dei riferimenti; qui però vorrei entrare più nel vivo.

Già nel 1920, il primo numero della prestigiosa rivista *Der Islam* si apriva con un famoso articolo di C.H. Becker intitolato *Der Islam als Problem* nel quale si ponevano interrogativi, e si davano risposte, circa l'incredibile espansione dell'Islam nel corso del VII-VIII secolo, e sul consolidarsi delle sue strutture dottrinali, ciò che significa anche giuridiche, al termine di questo periodo. Becker vedeva nel fenomeno religioso il momento unificatore di una cultura preesistente: i due consolidamenti sopra evocati avrebbero consentito la rapida espansione araba e la formazione di un nuovo mondo nel prossimo e nel medio oriente come fenomeni interconnessi. Aggiungeva comunque (p. 13) "Non la religione islamica ha generato la civiltà unitaria, ma fu la civiltà unitaria del Califfato, fondata su ben altre basi, la premessa dell'espansione e dell'avanzata vittoriosa della religione islamica". Passando in rassegna gli apporti culturali dei popoli conquistati, Becker mostrava che essi, non gli Arabi, furono il fondamento del mondo islamico; ciò che essi avevano ricevuto dagli Arabi era stata una religione che rispondeva in senso unificante alla loro cultura. Poiché l'unificazione di quel mondo era stata opera di Alessandro Magno, Becker affermava (p. 15): "Per bizzarro che possa sembrare: senza Alessandro Magno non vi sarebbe stata alcuna civiltà islamica". Accennando agli sviluppi della regione unificata dai Greci e dai Romani e ai lunghi contatti di questi con il mondo iranico, nonché alla presenza imprescindibile di popolazioni semite, notava poi (ivi): "Il variopinto miscuglio culturale del Medio Oriente trovò la sua piena espressione nella cristianità aramaica. Già la lingua di questa gente mostra.....una straordinaria mescolanza di elementi semiti, greci e persiani. Essi costruirono anche, con la loro comunità religiosa, un importante ponte grazie al quale gli elementi culturali superarono senza fatica lo hiatus dei confini di Stato". E ancora (p. 16): "la base più importante per l'unità della cultura islamica resta in tutti i casi quella aramaica". Infine, sottolineando la fondamentale svolta che avvenne nell'Islam con la metà dell'VIII secolo, affermava (p. 19): "La vittoria del Califfato 'Abbāsīde sul regno degli Omeyyādī non è soltanto la vittoria delle idee religiose di Maometto sulle tendenze pagane dell'aristocrazia meccana; è egualmente la vittoria delle Chiese di Stato persiana e cristiana, della visione ultrareligiosa dell'Antico Oriente sull'indifferenza religiosa di un regno puramente mondano della Nazione Araba. Resta il nome Islam, *ma il suo contenuto è completamente diverso*" (corsivo mio). Poiché certi cambiamenti non sono mai istantanei, ma frutto di un processo, possiamo concluderne che in circa un secolo e mezzo è maturato un processo formativo, destinato a completarsi nel IX secolo e ad affermarsi definitivamente nei secoli successivi, che ha dato all'Islam il volto che conosciamo. Prima di lasciare Becker, citiamo però ancora alcune sue ultime affermazioni (pp. 19-20) che c'introducono più compiutamente al problema. Scrive Becker: "L'unità sta visibilmente innanzi a noi nella poderosa regolamentazione dell'esistenza della Sharī'ah"; e ancora:

"Nei primi tempi dell'Islam l'idea religiosa sta al servizio dell'idea di potenza, sotto gli 'Abbâsidi si è fatto tutto nell'interesse di sviluppare e di ampliare la concezione religiosa dello Stato". Sottolineando come la regolamentazione della convivenza sociale divenga preminente rispetto all'idea dello Stato, e come quindi la legge religiosa di una comunità ideale prendesse progressivamente il posto dei "costumi", vedeva il trasformarsi della Shari'ah da mero ideale a precisa realtà, in grado di circoscrivere tutti gli aspetti dell'esistenza.

Sin qui Becker, il quale pose, sia pure in termini generali, problemi imprescindibili. Escludendo una pedissequa osservanza alla tarda Vulgata islamica sulle origini dell'Islam, ci sono infatti domande cui gli storici hanno tentato di rispondere, che riguardano non soltanto le origini e lo sviluppo, ma anche gli antecedenti dell'Islam, perché nulla, nella storia, nasce dal nulla, e già nel XIX secolo la presenza del Giudeocristianesimo era stata invocata alle radici dell'Islam.

Su questo argomento possiamo prendere spunto dagli studi sul Giudeocristianesimo di Schoeps, particolarmente dedicati a quell'importante snodo che fu l'Ebionismo. Nel suo *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1949, nel paragrafo dedicato alla presenza di elementi dottrinali ebioniti nell'Islam (pp. 334-342) riprendendo l'opinione di Von Harnack (citata nel mio testo a p. 57) circa un rapporto che legherebbe il Giudeocristianesimo (Ebioniti ed Elchasaiti) all'Islam, insiste molto sul concetto di ripetitività della Profezia. Questo concetto, unito a quello della natura strettamente umana del Profeta, è elemento portante di entrambe le dottrine, ed è connesso a quell'Adozionismo che è caratteristica del Cristianesimo orientale, da Taziano ai Nestoriani, in funzione di una precisa dottrina del fenomeno profetico sulla quale dovremo tornare in altre note. Va da sé che la ripetitività del profetismo è elemento intrinsecamente eversivo connesso all'attesa millenarista.

Perciò Schoeps ricorda in parallelo (p. 339) il concetto giudeocristiano di "vero Profeta" e quello islamico di "uomo perfetto", e, insieme ad esso, il carattere che accomuna Giudeocristianesimo e Islam in contrapposizione alla dottrina cristiana: il rigido monoteismo centrato su un Dio assolutamente trascendente, che si esplica nella negazione della divinità di Cristo, visto soltanto come "vero Profeta" o "uomo perfetto". Schoeps ricorda inoltre elementi giudaici e giudeocristiani come le abluzioni, la proibizione del vino ("forse"), la presenza nelle Scritture di "false pericopi", alcuni divieti alimentari, etc. Schoeps conclude così (p. 342): "*Si dà perciò come paradosso di una storia di dimensioni davvero di una storia universale, che il Giudeocristianesimo di fatto fu obliterato nella Chiesa cristiana, ma si è conservato nell'Islam in alcuni suoi impulsi traenti sin dentro i giorni nostri.* La combinazione ebionita di Mosè e Gesù ha trovato compimento in Maometto" (corsivi suoi).

Mi sembra il caso di aggiungere, come ho sostenuto più volte nel testo, che questo paradosso segna la distanza tra l'istituzionalizzazione di un Messaggio nel Razionalismo del mondo classico, e la sua successiva comprensione nell'ambito di una teologia platonico-aristotelica; e la sua comprensione nella logica della marginalità utopista segnata dal Millenarismo, che attende la fine della storia nella costruzione di un mondo perfetto, quindi di una società e di un individuo che *dovranno essere perfetti*: cioè, nella concretezza di questo mondo, *perfezionati, volenti o nolenti*. Non per nulla, compito dei reggitori della società islamica, è "ordinare il Bene e proibire il Male". È il modello celeste, l'Utopia, che *deve* trasferirsi in terra.

Schoeps era molto legato a quella sua conclusione, che ripeté alla lettera a chiusura del suo successivo e sintetico *Das Judentum*, Bern und München, Francke Verlag, 1964, dal quale cito questa sintetica affermazione (p. 107): "molte loro (*scil.*: degli Ebioniti) dottrine centrali appaiono essere sopravvissute in quel (*scil.*: della Siria orientale) miscuglio religioso e poi esser giunte in Arabia al tempo delle controversie monofisite con i Nestoriani. Ciò che di fatto si presentò a Maometto all'inizio del suo percorso come Cristianesimo arabo, non fu la religione di Stato bizantina, ma un Cristianesimo settario d'impronta ebionitico-monofisita". Ricordata l'eredità dottrinale ricevutane dall'Islam (nel cui conto rientra anche la circoncisione) Schoeps evoca infine dottrine, usanze e tradizioni dell'area siro-mesopotamica (p. 108) che influirono non soltanto sulla Chiesa nestoriana, ma anche su più tarde sette islamiche, come i Drusi, i Nusairiti e gli Yezidi. Siamo dunque a quel "crogiolo" e a quella realtà della "religione vernacolare" ai quali ho fatto cenno più volte: un sottofondo complesso e radicato che rende meno lineare e semplicistica la definizione dell'Islam.

Negli ultimi decenni infatti una schiera di studiosi ha ripreso l'intero argomento: la nascita dell'Islam, la sua formazione sino all'inizio del IX secolo, gli eventi storici relativi alla vicenda del suo Profeta, la formazione e l'origine stessa del Corano, il formarsi del *corpus* degli ahâdîth (pl. di hadîth), la loro reale storicità, quindi le vicende della Sunnah -e per conseguenza della Shari'ah. I nomi sono tanti: da Wansbrough a Patricia Crone, con M. Cook e M. Hinds; da Juynboll a Nevo e Koren; a Luxenberg, Gilliot e Van Reeth con l'ipotesi di un'origine siriana (aramaica) di molti passaggi del Corano dei quali appare altrimenti difficile comprendere il senso; e ancora Jeffrey, Conrad, Rubin, Rippin, Ibn Warrâq, Ibn al Râwandî, tanto per citare alcuni nomi. Tutti partono da un dato: l'inverificabilità della Vulgata sulla storia dell'Islam. Prima però, per motivi di continuità nell'esposizione, ricordiamo la ricerca di M. Sfar, che legge nell'Islam una continuità con la tradizione dell'ideologia religiosa e di potere dell'area mediorientale (*La Coran, la Bible et l'Orient Ancien*, Sfar éd., Paris [cassini@compuservice.com] 2e éd. revue et corr., 1998).

Sfar adduce molte ragioni per sostenere la propria tesi: dal carattere giuridico di patto tra il Sovrano e il suo popolo che accomuna il dettato islamico a quella tradizione, alle analogie tra le prescrizioni coraniche e le norme dei più antichi codici sumeri; dal concetto di Paradiso come giardino, al tema dell'ascensione di Maometto; e così via. Non è questo però l'aspetto di maggior interesse, a mio avviso; lo è invece, nell'ottica della

mia ricerca, l'esame della figura di Maometto nella tradizione mediorientale del Re-sacerdote. Detto per inciso, questa figura troverebbe conferma nelle tradizioni giacobite, nestoriane e samaritane, testimoniate da varie cronache siriane citate da Crone-Cook (P. Crone - M. Cook, *Hagarism, the Making of the Islamic World*, Cambridge, Un. Press, 1977, p. 4 e pp. 152-153 in nota 7) che presentano Maometto come capo militare al momento della conquista della Palestina.

Questa figura di Re-sacerdote appare significativa per inquadrare alcuni aspetti dell'evoluzione dell'Islam che sono e restano centrali in rapporto alla comprensione della sua natura: le vicende del Califfato e la genesi e la natura della Sharī'ah che significano, in altre parole, il rapporto tra religione e società. Sfar mette in luce alcuni punti che indicherebbero la natura contingente di alcune normative emanate da Maometto, relative a casi specifici e quindi emanate in qualità di Re-sacerdote, che divennero poi norme giuridico-religiose ad opera degli 'ulamâ' (come le norme sul pudore femminile) con ciò mostrando un'origine non coranica della loro estensione al di là della contingenza. Al tempo stesso egli si sofferma però sulla contraddittorietà interna alla stessa figura storica di Maometto, dalla quale deriveranno le successive difficoltà nella definizione del Califfato, a loro volta importanti per inquadrare la natura della Sharī'ah. Se, da un lato, come Profeta, Maometto s'inquadra nella tradizione giudeocristiana della ciclicità della Profezia (e si presenta anche come Re-sacerdote che legifera quale rappresentante della divinità); il suo ruolo di "sigillo dei Profeti", sancito, si noti bene, in rapporto a un evento contingente e molto personale in *Cor.*, XXXIII, metterebbe fine al possibile ripresentarsi di una figura analoga. Uso il condizionale perché ho già ricordato a p. 814 la doppia valenza del termine sigillo, presente anche nel termine arabo *khâtam*.

Ciò procurò non pochi problemi nei successori di Maometto, da Abû Bakr agli 'Abbâsidi, secondo una vicenda della quale Sfar ricorda gli inizi, mentre P. Crone e M. Hinds (*God's Caliph*, Cambridge, Un. Press, 1986) ne raccontano anche l'evoluzione, al termine della quale la classe degli 'ulamâ' spodestò il Califfo nel suo ruolo di portavoce ("vicario") di Dio, facendo degli 'ulamâ' stessi i veri "inventori" della Sharī'ah. Questa fu poi definitivamente "ossificata", attraverso un lungo strascico di dispute, nel suo fondamento, a partire dal IX secolo. Sfar ricorda anche (p. 327) la posizione attribuita ad 'Umar (forse apocrifa) riportata in Ibn Hishâm, di negazione di una possibile morte di Maometto, e la successiva correzione di Abû Bakr, come evidenza di un'oscillazione tra la concezione di un ciclo profetico ancora aperto, ovvero definitivamente chiuso.

Al riguardo occorre tener conto della necessità di non considerare questa seconda soluzione come annuncio della Fine dei Tempi, come sarebbe stato logico in coerenza con la concezione stessa del ciclo profetico (con l'ultimo Profeta sarebbe dovuta giungere la Fine dei Tempi). Secondo Sfar, con Abû Bakr il potere religioso lascia il "vicario" e torna ad Allâh, ciò che rappresenta, sempre secondo Sfar, "radere al suolo" l'edificio coranico. Mentre 'Umar vuol salvare la teologia del Corano, ma non ha soluzioni per la continuazione della teocrazia instaurata da Maometto, Abû Bakr assicura la continuità a spese del sistema profetologico (p. 329).

Si apre qui il problema che andrà esaminato sulla base di *God's Caliph*; certo è che, come nota Sfar (p. 331 sgg.) con l'uscita da questo difficile passo l'Islam cambia non soltanto rotta, ma, innanzitutto, natura: Maometto "cessa di essere il compimento della tradizione araba e abramica per trasformarsi in punto di partenza della storia del mondo". La storia che si sarebbe dovuta concludere con la conquista della Mecca e la Fine dei Tempi, cede il passo ad una nuova era, l'instaurazione di un ordine islamico post-profetico. La tarda "Vita" di Maometto (*Sîra*) di Ibn Hishâm, attribuisce ad Abû Bakr l'inaugurazione del nuovo jihâd. Con ciò "l'Islam cessa di essere una religione tradizionalista, per divenire una religione innovatrice e intemporale" (p. 333). Con gli 'Abbâsidi, a partire dalla seconda età dell'VIII secolo, nascono le quattro grandi scuole giuridiche e teologiche, che hanno "definitivamente codificato l'Islam post-profetico" (ivi).

Come si vede, un processo lungo ben due secoli e non privo di contributo umano-troppo-umano: comunque "normale" per qualunque religione, che, anche se discesa dal cielo, non può che mostrarsi in un suo concreto conformarsi in terra, tra gli uomini.

Alla rivelazione vivente di Allah succedette quindi, secondo la definizione di Sfar, una "scrittocrazia" e una "bibliocrazia": leggere il Corano e *spiegarlo* ad opera di una classe sacerdotale che divenne quindi arbitra degli affari legislativi per la natura stessa, giuridica, della religione coranica. Nascerà così la vicenda degli ahâdîth e della Sunnah (p. 334 sgg.) che verrà sistematizzata soltanto dopo la metà del IX secolo. Di questa vicenda ci occuperemo più in dettaglio seguendo altri Autori; qui trovo interessante citare la posizione relativa di Sfar (p. 336): "Appare chiaro che i fondamenti della Sharī'ah musulmana, elaborati nei primi secoli dell'Islam, non corrispondono né allo spirito, né alla lettera del Corano, ma che si è dovuto imporli per disperazione di fronte a necessità sempre più pressanti. La decisione di "far parlare" i testi coranici e gli ahâdîth è la conseguenza logica dello scacco del sistema profetico di Maometto. Questo ritorno al Corano e la fabbricazione di ahâdîth che lo ha accompagnato, si spiegano senza dubbio anche con l'estensione dell'Impero musulmano a etnie che non hanno gli stessi costumi arabi prescritti dal testo coranico. Era allora necessario legittimare questi costumi stranieri incorporandoli agli ahâdîth e "facendo parlare" il Corano nel loro senso, grazie alla sua interpretazione (*ta'wîl*) e alla sua spiegazione (*tafsîr*)".

Ciò che qui interessa, per quel che vado cercando di mostrare, non è tanto l'inezienza di questa conclusione, quanto un suo aspetto sul quale vorrei porre l'accento sin dall'inizio di questa nota: l'Islam che conosciamo raccoglie le tensioni religiose popolari di tutta quell'area mediorientale, dalla Siria al mondo irano-mesopotamico, nella quale vedemmo prender corpo e pullulare le infinite eterodossie che lessero in senso

millenaristico e potenzialmente eversivo il messaggio testamentario, e ne rifiutarono l'istituzionalizzazione entro il Razionalismo classico della cultura ellenistico-romana. I costumi di Allâh, per riassumere il pensiero di Sfar, sono i costumi che furono di quelle genti; e la cosiddetta "Sunnah profetica" (cioè l'insieme di detti e fatti attribuiti al Profeta stesso negli ahâdîth) è estranea al Corano in quanto abbandona il costume puramente arabo degli antenati (p. 350). Si può così realizzare l'eversione della prospettiva profetica da *compimento della storia a inizio di un nuovo ordine mondiale* (p. 351). Il paradosso della storia è che così l'Islam ortodosso è più lontano dall'esperienza coranica di quanto questa non lo sia dalle antiche religioni orientali (ivi) un punto, questo, che sfugge a quella storiografia che ha separato la società araba dal suo passato orientale (P. 427).

Ho riferito, per completezza, la posizione di Sfar anche per ciò che esula dall'argomento in oggetto. Ora vi torno prendendo da lontano una serie di studi che ci riportano al centro del problema.

Un quadro riassuntivo lo offre il volume di Ibn Warrâq (*nom de plume*, come quello di Ibn al-Râwandî, di autore guardato con qualche degnazione da alcuni accademici) *The Quest for the Historical Muhammad*, Amherst, Prometheus Books, 2000, che raccoglie articoli precedentemente editi da vari autori e offre una sua propria revisione critica della materia. In questa egli fa il punto su alcuni dati di fondo dai quali non si può prescindere per affrontare il problema. In primo luogo le fonti. La vita di Maometto (*Sîra*) è stata scritta alla metà dell'VIII secolo (e, come nota in seguito nel suo articolo Ibn al-Râwandî, la conosciamo soltanto in un'edizione dichiaratamente modificata del IX secolo). Inoltre essa è ricavata dal Corano. Al IX secolo appartiene anche il racconto delle prime vittorie dell'Islam (*Mâghazî*). Ci sono poi da esaminare i papiri, le iscrizioni, le monete, i reperti archeologici, i documenti del VII secolo di origine non islamica; anche perché dal Corano in sé non si evince alcun evento storico, e l'inattendibilità della vulgata storica è ormai un dato accettato anche dagli studiosi più conservatori. Le ipotesi che sono andate emergendo dagli studi di Wansbrough, Crone, M. Cook e Bashear, fanno ritenere che la legge islamica derivi da pratiche popolari del tempo degli Omeyyadi; la presenza negli ahâdîth di materiale antico, non significa necessariamente che essi risalgano al Profeta (vedremo in seguito come sono stati ricostruiti gli *asânîd* [pl. di *isnâd*], cioè le catene di trasmissione che dovrebbero ricondurre i detti ad un'origine nel Profeta). L'origine dell'Islam nell'Hijâz sarebbe frutto di una tarda elaborazione volta a configurare anche per gli Arabi una storia profetica analoga a quella ebraica e cristiana; gli Arabi avrebbero dunque costruito una propria religione a partire da tradizioni monoteiste esistenti, rielaborandone gli elementi nell'ambito di una mitica storia nell'Hijâz. Questo fenomeno sarebbe avvenuto tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo, allorché questo "Islam arabo" si sarebbe coniugato ideologicamente con la storica ondata di conquista.

Una vera e propria panoramica degli studi la offre il citato articolo di Ibn al-Râwandî, *Origins of Islam: A Critical Look at the Sources*, che ci consente di entrare in concreto nei singoli studi dei singoli autori.

Ibn al-Râwandî, dopo aver sottolineato i seri interrogativi posti dalle fonti, dopo aver notato che la *Sîra* va intesa come storia della salvezza, e che il tema dell'abrogazione dei versetti coranici (come gli ormai celebri "versi satanici") non fa che ripetere il tema giudeocristiano delle false pericopi, inizia con l'espone il contenuto di cinque noti testi di P. Crone. Essi sono, nell'ordine: *Hagarism, etc.* scritto con M. Cook nel 1977 e citato sopra; *Slaves on Horses*, Cambridge, Un. Press, 1980; *God's Capliph*, scritto con M. Hinds nel 1986 e citato sopra; *Roman, Provincial and Islamic Law*, Cambridge, Un. Press, 1987; e *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford, Basil Blackwell, 1987. Questa successione ha un senso, ed è utile entrare nel contenuto partendo direttamente dai testi stessi.

In *Hagarism*, un testo a dir poco iconoclasta che va maneggiato con estrema cautela, gli Autori, usando soprattutto cronache non islamiche, ricostruiscono un'immaginaria storia alternativa dell'Islam, della quale deve dirsi che, se la *pars destruens* è certamente aggressiva ma non infondata, la *pars construens* è una brillante prova d'ingegno su fondamenta quasi evanescenti (vedi al riguardo la recensione estremamente cauta di J. Wansbrough su BSOAS, 41, 1978). Troppa abilità viene messa in atto per combinare in una "storia" documenti disparati, integrandone le discrepanze e i generici riferimenti con pure ipotesi. All'origine di tutta la vicenda vi sarebbe il messianismo giudaico coagulato nel movimento dell'Hagarismo; i *muhâjirûn* ne sarebbero stati la componente araba la cui *hijra* avrebbe avuto luogo in Gerusalemme (nessuna fonte antica indica un esodo verso Medina, p. 9). Maometto sarebbe stato l'annunciatore di un Messia ebreo (il nucleo del suo messaggio "è il messianismo giudaico", p. 4) 'Umar al Farûq è il conquistatore della Palestina. Da questo movimento, e dalla presa di coscienza della dominante comunità araba, sarebbe poi nato l'Islam che conosciamo soltanto ai tempi di 'Abd al Malik, sul fondamento degli elementi religiosi settari sopra ricordati e dopo un fallito avvicinamento al Cristianesimo (Gesù era una figura "puramente spirituale", p. 21) del quale resta traccia nella figura coranica di Gesù. Sin dal 643 sappiamo comunque che gli Arabi datavano l'inizio della loro Era nel 622 (p. 17) ma la prima apparizione del termine Muslim è del 691, sul Duomo della Roccia (p. 8). Anche dell'esistenza del Corano non v'è traccia prima della fine del VII secolo (p. 18). Il testo va oltre con ulteriori interpretazioni dei successivi sviluppi, ma penso che basti fermarsi qui per la costruzione che intendo far balenare in queste pagine, ricordando però che, secondo P. Crone e M. Cook, uno degli elementi che costruirono la Vulgata fu la tarda trasposizione dei luoghi di Abramo, Hagar e Ismaele, nel nord-ovest della penisola araba (p. 23) onde delineare un'origine araba per una religione abramica quale si manifestò nell'Islam.

Il successivo *Slaves on Horses* costituisce un'interpretazione di alcuni aspetti dello sviluppo della società islamica dal periodo Sufyânide (661-684, cioè dopo la scomparsa dei primi quattro Califfi "ben guidati")

sino a tutto l'arco del Califfato Omeyyade. Ad apertura di testo troviamo un'affermazione che, come vedremo, è importante per quanto sto cercando di mostrare, anche perché si rispecchia nelle tesi dei moderni studiosi già citati: "Gli eredi del Profeta furono i Califfi, alla cui guida unitaria l'embrionale religione dovette la propria iniziale sopravvivenza. Gli 'ulamâ' appaiono con la tradizione orale stessa, forse alla metà del periodo omeyyade, forse prima, e la storia dell'Islam è da allora in gran parte la storia della loro vittoriosa emersione" (pp. 5-6). La Crone nota poi che le controversie su questa tradizione orale furono l'origine delle centinaia di migliaia di ahâdîth che comparvero sin dentro il IX secolo, e cita le omissioni operate da Ibn Hishâm sul testo (perduto) della *Sîra* di Ibn Ishâq, come connesse a ciò che l'autore ritenne ripugnante e offensivo, in altre parole, inaccettabile, nel testo originario. Ripetuti sono in seguito i riferimenti alle conclusioni di Schacht, negative sull'affidabilità della trasmissione di tutti gli ahâdîth; occorre peraltro notare che Schacht è un autore fortemente criticato in generale, e che quindi questo appare un aspetto debole dell'argomentazione. È comunque innegabile la giustezza, per non dire l'ovvietà, della posizione di fondo della Crone: "non c'è dubbio che l'Islam fu, come altre religioni, il prodotto di una *evoluzione religiosa*" (p. 16, corsivo suo).

Venendo alle vicende dell'espansione dell'Islam, sostiene la Crone che nel periodo Sufyânide il rapporto degli Arabi con le culture e le popolazioni sottomesse in Siria, fu una combinazione di sfruttamento economico e tolleranza culturale (p. 30) caratterizzato dal permanere delle strutture tribali della società araba ante-conquista, con compiti di governo affidati alle loro tradizionali aristocrazie; ma che già al termine del periodo queste strutture tribali andarono logorandosi (p. 33). Con le contese che conducono al periodo Marwânide (Omeyyade, 684-744) compaiono dunque nell'esercito di 'Abd al-Malik i mawâlî, gruppi di diversa provenienza etnico-religiosa convertiti all'Islam, e l'esercito così mutato divenne lo strumento di controllo indipendentemente dall'etnia dei controllori e dei controllati. Accanto alla fazione armata siriana degli Omeyyadi si formarono anche altre fazioni: particolarmente significativa quella iranica del Khurâsân.

Durante il periodo Omeyyade i convertiti erano stati arruolati tramite il dispositivo della *wâla'*, che faceva di loro i mawâlî, cioè, di fatto, degli affidati a un protettore; tuttavia erano costoro che fornivano la classe colta in una struttura che necessitava di un'amministrazione per la quale i conquistatori arabi non avevano una tradizione; questi ultimi, da guerrieri quali erano stati, iniziarono a dedicarsi sempre più ad attività mercantili. Quando gli 'Abbâsidi giunsero al potere al termine d'una rivoluzione vittoriosa, le loro truppe venivano dal Khurâsân, e il rimodellamento del governo avvenne sulla base del modello persiano (p. 62).

Fu in questo periodo, afferma la Crone (ivi) che gli 'ulamâ', in un mutato significato del potere, si adoprarono di riscoprirne il fondamento in un passato arabo. La politica assunse connotati religiosi, e lo Stato elementare dei primi Califfi a Medina divenne il modello ideale dal quale gli Omeyyadi avrebbero deviato (p. 63) avocando a sé il potere religioso. Gli 'Abbâsidi posero l'accento sulla propria origine Hâshimita per proclamarsi membri di una stirpe sacerdotale (p. 65); ciò però creò il contrasto con gli Shî'iti che riconducevano il Califfato agli 'Alîdi, cosicché agli 'Abbâsidi non restò che il sostegno sunnita, cioè di quel partito degli 'ulamâ' che avevano ritenuta empia la dinastia Omeyyade. Il nipote di uno dei rivoluzionari che dall'Iran aveva sostenuto la rivolta 'abbâside divenne poi il famoso Ibn Hanbal, cioè il fondatore della più tradizionalista e intransigente scuola coranica (p. 70).

Il seguito della trattazione lo tralascio perché non interessa questa ricerca, ed è relativo alla formazione dello Stato islamico medievale e al distacco tra i suoi apparati amministrativi e militari, quindi tra lo Stato nella sua espressione, e la comunità religiosa. Quanto esposto sopra è invece la premessa generale alla dettagliata esposizione dello sviluppo dell'eredità religiosa e politica di Maometto nelle figure dei Califfi. *God's Caliph*, scritto con M. Hinds, è un testo d'interesse specifico per questa vicenda.

God's Caliph narra la storia del *Khalîfat*, cioè del "vicario" o "rappresentante" dalla morte del Profeta al Califfato 'abbâside, di come, cioè, fu inteso il titolo: vicario del Profeta o di Allâh? e quale il suo ruolo, la sua autorità? Siamo in presenza di un momento centrale per comprendere l'evoluzione dell'Islam, una religione che *si è formata*, ha avuto cioè una vicenda terrena che non può essere dissociata dall'incipit celeste; non può perché tra loro corre un rapporto dialettico di obliterazione/svelamento. In altre parole: nell'atto stesso di rimodellare, l'evoluzione fa luce sull'incipit.

Va detto subito inoltre, che questo testo della Crone è importante perché espone rigorosamente una documentazione che suffraga la tesi di partenza: il primo Califfato fu concepito in modo assai differente dall'istituzione classica, essendo concentrati in esso ogni potere religioso e politico; era il Califfo colui che doveva definire la Legge islamica, il nucleo stesso della religione, e senza fedeltà al Califfo nessun musulmano poteva raggiungere la salvezza (p. 1). E aggiunge (ivi): "In breve, possiamo dedurre che il primo Califfato fu concepito lungo linee familiari all'Islam shî'ita". Tuttavia il Califfo non riuscì a essere l'unica autorità in materia religiosa; questa rimase connessa a Maometto attraverso i ricordi dei suoi "Compagni", che sarebbero stati trasmessi alle generazioni successive sotto forma di detti e fatti (gli ahâdîth) un sapere che divenne appannaggio della classe degli 'ulamâ', gli studiosi. La divisione non si mostrò agli inizi, perché i primi tre Califfi (Abû Bakr, 'Umar e 'Uthmân) erano essi stessi dei Compagni (p. 2). Lo era anche il quarto, 'Alî, per giunta parente del Profeta, ma non fu unanimemente accettato; dopo di lui il Califfato passò agli Omeyyadi, convertitisi tardi e malvolentieri (quindi non certo autorità religiose) determinando l'inizio della separazione tra Califfi e 'ulamâ' (ivi).

Di qui la dissidenza sh'îta, il cui vertice ideale rimase una figura religiosa, profetica, ciò che fa comprendere già nell'impianto, nel fondamento di questa religiosità, le infinite gemmazioni gnostiche nate dalla Shi'a, cui ho accennato in *Ordine celeste e disordini terreni* e nelle due *Appendici*, e cui dovette porre riparo la dottrina "ufficiale" duodecimana. L'Islam porterebbe dunque in sé un lontano retroterra "gnostico" in linea con la discendenza giudeocristiana (non ultima fonte di attrazione per molti occidentali) nel quale si potrebbe vedere risolto l'antico motivo orientale del Re-sacerdote invocato da Sfar anche per il profetismo ebraico. Non è questo però il punto che interessa l'analisi, quanto, piuttosto, quello della realtà nascosta della shari'ah, che si va formando precisamente nei primi due secoli dell'Islam. Per questo è importante capire come fu inteso il Califfato all'inizio, tenendo conto, come avverte la Crone (p. 3), che quasi tutta la documentazione proviene da parte sunnita, ciò che potrebbe falsare le nostre convinzioni.

La documentazione prodotta dalla Crone mostra che inizialmente il Califfo era *Khalîfatu 'l-lâh*, vicario di Allâh in terra, o, almeno, poteva dichiararsi tale; e che questo titolo passò dai Sufyânidi agli Omeyyadi e anche agli 'Abbâsidi, per i quali è ben attestato fin oltre la metà del IX secolo e seguì ad esserlo, sporadicamente, ancora a lungo (p. 15). Al contrario, il titolo di vicario del Profeta sembra sconosciuto agli Omeyyadi (e non è adottato dagli Omeyyadi della Spagna) ma appare sotto gli 'Abbâsidi. Va da sé che anche Ismailiti e Zayditi si sentirono vicari di Allâh (pp. 17-18). Col tempo viceversa, il Califfo sunnita perse la propria autorità religiosa a favore degli 'ulamâ', e anche il potere politico a favore dei Sultani. L'autorità politica e quella religiosa si separarono, la seconda rimanendo il modello della società che divenne una realtà distaccata dallo Stato. Per chiarire meglio questo punto traduco qui di seguito un'argomentazione di G.E. Von Grunebaum, tratto da *The Sources of Islamic Civilisation*, Der Islam, 46, 1970, pp. 1-54.

Grunebaum ricorda come a partire dagli 'Abbâsidi il modello della città e del potere amministrativo e militare si conformò sempre più sulla tradizione bizantina e persiana dei convertiti, mentre, per converso, l'islamizzazione veniva connessa sempre più strettamente con la cultura e la lingua araba, e il modello islamico di società andava conformandosi ai depositari degli ahâdîth, fossilizzandosi con Ahmad ibn Hanbal. Nota poi a p. 29 del suo lungo saggio: ".....una 'decisione' fondamentale del primo Islam portò al rifiuto del concetto dominante di una struttura politica e amministrativa che, in molti altri aspetti, era stata assunta nei meccanismi dello Stato islamico. *La separazione di ummah e Stato* (corsivo mio) verso la quale gravitava la società pur insistendo simultaneamente sulla funzione di servizio dello Stato nei confronti della ummah, ripete in modo notevole la visione agostiniana della comunità dei credenti come *civitas dei*, inattuabile, così com'è, dalla *civitas terrena*, la cui giustificazione ultima resta tuttavia nel promuoverla e difenderla. D'altro canto, la nozione che 'il regno della legge divina e l'ordine esterno dovrebbero, in ipotesi, coincidere', che ci può essere identità tra una particolare forma di organizzazione politica e il regno di Dio, è incompatibile con ogni concezione cristiana della società: questa credenza comune dell'Islam *nel compimento della storia con l'islamicità dello Stato* (altro corsivo mio) come caratteristica durevole, ricorre nel Cristianesimo soltanto *nel Millenarismo marginale esemplificato dagli Anabattisti di Münster* (terzo corsivo mio)".

Questo accostamento tra utopia islamica e marginalità culturale eversiva dell'occidente, non può che trovarmi consenziente in vista di quella lontana matrice comune che ritengo si debba individuare, e che permane nella storia anche al di là di ogni secolarizzazione; la sostituzione del modello religioso della Gerusalemme celeste, con quello non meno metafisico e ancor più astratto (in quanto puramente ideologico) di un ordine sociale atipico, non cambia nulla alla matrice "religiosa" di ogni tentativo politico volto ad instaurare una Gerusalemme terrena.

Tornando al testo della Crone, mi sembra che esso ci porti nel vivo del problema: la mutazione dell'Islam iniziale in quello che conosciamo, come avvento di un dettato giuridico-religioso degli 'ulamâ', che certamente non emerge dal nulla. Parimenti, è singolare la peculiarità "laica" della grande arte Omeyyade, e il fatto che gli Omeyyadi siano stati sempre esecrati nella tradizione islamica, nonostante lo splendore e i fasti guerrieri della dinastia, dopo che una rivoluzione *religiosa* a forte componente non araba (su questo argomento vedi però anche nel mio testo a p. 194 in nota 1) mise fine al Califfato di Damasco. Gli Omeyyadi, scrive la Crone (p. 23), furono condannati per il loro allontanamento da *ipotetiche* norme patriarcali; ipotetiche perché furono verosimilmente gli 'ulamâ' a cambiare le carte in tavola, visto che essi vennero *dopo* i primi Califfi (p. 22). Gli Omeyyadi avevano viceversa chiaramente stabilito che dovesse essere il Califfo, in qualità di imâm, colui che era chiamato a guidare la società (p. 33). Anche nelle rivalità politiche, affidarsi a un Califfo significava aderire a una ummah (pp. 40-41). Il Califfo era elemento costituente della fede (p. 42) e i suoi editti erano costitutivi della Legge sacra, infatti se ne trovano citati negli ahâdîth (p. 45).

La Crone viene così a trattare della costruzione della Sunnah, originariamente espressione dei costumi tradizionali, e della sua trasformazione nell'esempio del Profeta ad opera degli 'ulamâ' (p. 58). Secondo loro questo secondo concetto risalirebbe al tempo stesso di Maometto, la cui vita sarebbe stata presa a modello dai Compagni; in questa luce, il concetto omeyyade di Califfato diverrebbe deviazionismo non islamico, respinto da gran parte della comunità (ivi). Dell'evoluzione della Sunnah in "Sunnah del Profeta" vi sono chiare testimonianze (p. 69). Gli ahâdîth provengono dalle regioni orientali (Iraq?) già al tempo di 'Abd al Malik e divengono importanti nel tardo Califfato omeyyade, divenendo, come "Sunnah del Profeta", alternativi alla legge califfale (pp. 71-72). Con essa gli 'Abbâsidi dovettero convivere sin dagli inizi (p. 84): nell'ultimo quarto dell'VIII secolo uno scambio epistolare tra Hârûn al Rashîd e il fondamentalista Khâridjita Hamza, vede il

Califfo invocare la Sunnah del Profeta, autenticata dagli ahâdîth, come propria legge, mentre è il ribelle a parlare di "Califfo", citando "coloro che sono guidati da Dio nel cuore", come fonte di tradizione esemplare (pp. 89-90).

Sul ruolo del Califfo nei Khâridjiti, la Crone è poi tornata con l'articolo *The Khâridjites and the Caliphal Title*, ripubblicato in *From Khavâd to al Ghazâlî. Religion, Law and Political Thought in the Near East, c. 600 - c. 1100*.

Perciò Al Ma'mûn tentò di recuperare autorità religiosa assumendo ad erede 'Alî al Ridâ' (Rizâ' in persiano, per la diversa pronuncia del ض) l'ottavo Imâm degli Shî'iti, emanando, nell'833, la famosa *mihna* (scil.: l'editto con il quale tentò d'imporre una teologia razionale sul problema dell'origine del Corano) e riesumando sulle monete il titolo di vicario di Allâh (p. 94). In ogni caso ne uscì sconfitto: sotto la guida di Ibn Hanbal il tradizionalismo dei tradizionalisti (gli esperti di ahâdîth), cioè il "popolo della Sunnah", uscì definitivamente vincente. Da allora, soprattutto ora che il mondo moderno impone la propria realtà anche al mondo islamico, sembra che governare quel mondo secondo la logica della politica implichi di necessità il controllo del potere sui religiosi; su coloro cioè, che, di fatto, danno le norme della società.

La *mihna*, che favoriva la teologia razionale dei mu'taziliti, fu abolita quindici anni dopo: ma questa vicenda fa parte anche di un'altra storia che riprenderemo in seguito.

Il quarto testo della Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, affronta un argomento molto limitato ma che ha qualche interesse in questo contesto: la legge islamica sul patronato (*walâ'*) in base alla quale si formarono i mawâlî dei quali s'è detto nel testo. L'interesse è in questo: la Crone può stabilire che quella legge non è di origine araba, ma deriva da leggi consuetudinarie delle popolazioni conquistate; altro chiaro segno della natura composita di quella legge che si formò dunque -almeno in questo caso- nei luoghi dell'espansione, e non derivò da consuetudini arabe pre-islamiche.

Torniamo cioè a quella koiné invocata da Becker come culla dell'Islam, che smentirebbe il mito della culla in Hijâz, di una cultura politico-religiosa nata ed esportata come un monolite per il favore divino. Del resto la Crone non manca di ricordare (p. 17 e n. 160 a p. 121) che il solo campo per il quale abbiamo conoscenza documentata sul primo secolo della civiltà islamica, è l'arte omeyyade che non ha alcun rapporto con l'Hijâz, ma un preciso collegamento con l'arte greca e bizantina. Per quanto poi riguarda la legge in generale, la Crone ricorda i risultati delle recenti ricerche critiche sugli ahâdîth (cfr. *infra*) che indicano la loro *reale* origine (non quella attribuita loro dagli asânîd) nel corso dell'VIII secolo (p. 31). Un ulteriore tassello s'è dunque aggiunto a mettere in dubbio la vulgata storica islamica.

Decisamente "sovversivo" al riguardo il quinto testo della Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Qui le vicende nell'Hijâz vengono direttamente revocate in dubbio sulla base della documentazione disponibile, dalla quale, al di là delle ricostruzioni di una "realtà" troppo ipotetica, una cosa emerge con certezza: la vulgata delle origini nell'Hijâz non ha più motivo di essere sostenuta, il suo scenario non è mai esistito. Le conclusioni della ricerca, sinteticamente riassunte da Ibn al-Râwandî alle pp. 98-100, sono senza scampo: l'Islam non si originò nella Mecca attuale, la Ka'ba ove pregavano gli arabi pre-islamici era verosimilmente vicina alla Moka (Mecca?) di Tolomeo, nell'Arabia Petrea; il commercio dei Qurayshiti, se mai esistette, era un commercio insignificante; perciò tutto ciò che sappiamo sulle origini dell'Islam è un falso.

Posta così la cosa, sembra necessario aggiungere che non siamo in presenza di un'eccentricità: il testo della Crone è seriamente documentato e l'analisi è condotta lungo una logica precisa, come rivelano già gli stessi titoli, e poi i contenuti, dei capitoli. La successione è la seguente: 1) il commercio delle spezie, a) nel mondo arabo, b) alla Mecca; 2) le esportazioni della Mecca; 3) i luoghi verso i quali s'indirizzava il suo commercio; 4) ciò che quel commercio non era e ciò che poteva essere; 5) i rapporti tra il commercio e il santuario. Seguono le analisi delle fonti e le ipotesi (queste, sì, ipotetiche) sull'origine dell'Islam.

Sinteticamente si può dire, sulla scorta dei documenti, che il commercio delle spezie dallo Yemen verso il mondo occidentale pre-cristiano, avveniva essenzialmente per via marittima, non certo lungo le piste carovaniere della penisola araba, e gli Arabi non avevano rapporti marittimi con l'India almeno sino al III secolo a.C.: i carichi risalivano via mare il Golfo Persico. Dal I secolo d.C. Romani e Greci si recavano a rifornirsi direttamente in India; nel VI secolo d.C. l'Etiopia è il fornitore di Bisanzio e il traffico marittimo nel Mar Rosso non era in mani arabe. Con il VI secolo il traffico di spezie era fortemente diminuito, e comunque non era associato alla Mecca (p. 51). Alla Mecca è associato viceversa un commercio ben più modesto, quello del cuoio (p. 87), al quale la Crone ha dedicato poi un recente e più diffuso articolo, *Quraysh and the Roman Army: Making Sense of the Meccan Leather Trade*, BSOAS, 70, 2007. In esso viene sottolineato il possibile arricchimento dei Meccani originato dalle forniture di cuoio all'esercito bizantino nel corso delle guerre con l'Impero Sassanide: un'ipotesi impossibile da provare ma compatibile con la documentazione, che aprirebbe nuovi spiragli per comprendere la nascita dell'Islam.

Meno attestate del cuoio sarebbero le esportazioni di vestiario, animali, e generi alimentari vari. Si tratterebbe comunque di vestiario di lana alquanto rozzo (p. 101); i Qurayshiti avrebbero poi esportato cammelli verso la Siria (p. 103); i prodotti alimentari sarebbero provenuti dalla vicina Tâ'if; vi sarebbe stato commercio di profumi dello Yemen; nel commercio degli schiavi la Mecca non avrebbe avuto un ruolo particolare rispetto ad altre località (pp. 104-107). Si sarebbe trattato, in ogni caso, di commercio limitato ai limitrofi Siria ed Egitto (p. 132).

A questo punto, adducendo ulteriore documentazione, la Crone ritiene di poter affermare tre cose in negativo sul commercio meccano: 1) non fu un commercio di transito; 2) non fu un commercio di beni particolarmente importanti per Siriani ed Egiziani; 3) non fu un commercio che presupponeva il controllo delle vie commerciali della penisola araba (p. 133). Si trattava comunque di un commercio essenzialmente legato alle esigenze degli Arabi, non dei ricchi vicini (p. 151).

Quanto alla localizzazione della Moka di Tolomeo (identificata con l'odierna Mecca) essa era localizzata nell'Arabia Petrea (p. 136) e vicino ad essa doveva collocarsi la Ka'ba, luogo di culto di cui parla Giacomo di Edessa (p. 137). Sorge infatti anche un altro problema: se il commercio era quello che abbiamo visto, come può ciò conciliarsi con la tradizione di una Mecca centro commerciale? I clienti dei Qurayshiti erano paesani o gruppi tribali che potevano avere quei modesti beni anche da altri carovanieri, ma, si dice, Mecca era un santuario che attirava i pellegrini (p. 160). Qui la Crone conduce un'analisi complessa, che, partendo dai dubbi, giunge a conclusioni che debbono dirsi del tutto ipotetiche; dalla documentazione si può ipotizzare soltanto che i Qurayshiti avessero due centri, uno a nord, vicino alla Siria, associato agli Omeyyadi; e un altro "in qualche luogo del sud", associato agli Hâshimiti (p. 164): le due aree che emergono dalla vita del Profeta (p. 166). Si può sospettare che quanto riportato da queste tradizioni sia opera dei più tardi narratori di storie, ciò che spiegherebbe molte incoerenze (ivi); allora, se la vera natura del commercio meccano resta un problema, non meno problematica è la localizzazione della "Mecca" cui ci si riferisce (p. 167).

La genesi del commercio della Mecca è legata, nella tradizione, all'area del santuario (*haram*) con il relativo pellegrinaggio e il connesso divieto di contesa; le notizie sul suo commercio iniziano con la sua occupazione da parte dei Qurayshiti, ma ciò deriva dall'identificazione della Mecca con la Makoraba di Tolomeo, che è insostenibile (p. 168). Sappiamo inoltre che la Mecca, in epoca pre-islamica, non era uno dei luoghi arabi di pellegrinaggio (pp. 170-176); vi sono ragioni per ritenere che essa lo fu soltanto con l'avvento dell'Islam (p. 172 e p. 173). Il pellegrinaggio si fermava a breve distanza da essa, e i santuari nei quali prosperava il commercio dei Qurayshiti erano fuori della città (p. 178) e comunque il commercio di questi ultimi era prevalentemente altrove, in altre aree della penisola (p. 180). Essi inoltre sembravano aver preso coscienza di una discendenza abramica degli Arabi già dal V secolo, in Ghaza dove avevano uno dei loro centri di commercio (pp. 190-191 nel testo, e in n. 104). La tradizione ce li presenta come difensori di luoghi di culto abramici mentre il Corano (LIII, 19-23) li mostra anche compromessi con il culto di divinità pagane, dei cui templi essi peraltro non erano custodi (pp. 189-190): come mai?

Queste le conclusioni della Crone (p. 196): "Si dice che il commercio qurayshita si sviluppò perché la Mecca era una tappa sulla via dell'incenso, situata all'incrocio delle principali vie di commercio arabe, e in particolare perché la Mecca era un santuario che attirava annualmente i pellegrini dando protezione a coloro che vi si volevano stabilire. Tutte queste pretese sono errate. La Mecca non era situata sulla via dell'incenso, tantomeno all'incrocio delle principali vie arabe. Non era oggetto di pellegrinaggio, non era un santuario, o, se lo era, i Qurayshiti non sembrano esserne stati i custodi. E, di fatto, non dava protezione a coloro che vi si stabilivano: chi si stabiliva alla Mecca doveva la propria sicurezza all'alleanza con membri dei Qurayshiti, non alla pretesa santità del territorio della Mecca. Il luogo era desertico, privo di un retroterra fertile tranne Tâ'if, mal equipaggiato per il commercio marittimo, e troppo lontano per un commercio carovaniero con la Siria del genere di quello descritto dalle fonti. Avevano davvero i Qurayshiti un centro commerciale in questo luogo? Se accettiamo ciò, dobbiamo pensare che i Qurayshiti divennero mercanti nonostante la natura del luogo nel quale risiedevano, non a causa di esso: e dobbiamo anche reinterpretare la natura del loro commercio, ammettendo che debba essere stato condotto in gran parte indipendentemente dalla Mecca, più o meno su modello degli 'Uqailiti (*scil.*: nome attribuito a mercanti di cammelli verso la Siria e l'Egitto). Se respingiamo l'identificazione del loro centro con la moderna Mecca, possiamo ricollocarlo in qualche luogo dell'Arabia nord-occidentale e accettare così il quadro del loro commercio come ci viene presentato; di conseguenza ci troviamo con una connessione enigmatica con il Sud. In ogni caso, le fonti sull'origine dell'Islam sbagliano su uno o più aspetti fondamentali".

Il sospetto sulle fonti è più che legittimo; la vicenda, certamente un'altra; questo è quanto interessa, senza entrare in ipotesi destinate a rimanere tali. Certamente non si deve sottovalutare, e la Crone lo mette in rilievo (pp. 217-225) il ruolo dei narratori di storie nella più tarda costruzione della tradizione, e il carattere immaginario delle loro storie (p. 221). La tradizione offre così "una massa di informazioni dettagliate, nessuna delle quali rappresenta semplici fatti" (p. 222); "i soli fatti che abbiamo sono fatti relativi alle tradizioni, non al passato che pretendono di narrare" (p. 223). Ciò è tanto più evidente in quanto le "notizie" tendono a crescere rapidamente nel tempo; la *Sîra* di Wâqidî († 823) è molto più ampia di quella di Ibn Ishâq († 767) benché gli episodi narrati siano gli stessi (pp. 223-224). La tradizione fu dunque inventata dai narratori di storie, favole dietro le quali non ci sono precisi eventi storici; questi eventi sono stati accettati soltanto perché facenti parte di storie molto note, ma, di fatto, gli storici si sono basati su documenti secondari i cui autori erano tagliati fuori dal passato, così come lo sono gli storici odierni (pp. 225-226).

L'ultimo caso eclatante riportato dalla Crone è la datazione della battaglia di Badr (pp. 227-230), che conferma le sue ipotesi ma sulla quale non è necessario insistere perché basta quanto riferito. Conclude la Crone (p. 230): "L'intera tradizione è tendenziosa, il suo scopo essendo la creazione di una storia araba della salvezza, e la sua tendenziosità ha fabbricato i fatti che abbiamo ricevuto, non ha semplicemente aggiunto opinioni di parte, che potremmo isolare" (tesi ripresa da Wansbrough). La sola speranza di capire qualcosa può fondarsi su fonti

non arabe: archeologia, papiri, e così via (p. 230). Questa è la fondamentale conclusione del lavoro, dalla quale non si può prescindere.

Torniamo ora ad Ibn al-Râwandî dove lo avevamo lasciato per entrare in dettaglio nella ricerca della Crone. Dopo aver notato che nelle cronache siriane dei primi tempi dell'Islam, Maometto è descritto come "Re" degli Arabi, e aver introdotto opinioni critiche relative a una possibile influenza ebraica sull'idea del santuario della Mecca, Ibn al-Râwandî prende in esame uno studio di L. Conrad sulla datazione della nascita di Maometto, che mostra l'inattendibilità della tradizione araba. L'articolo di Conrad, *Abraha and Muhammad. Some Observations à propos of Chronology and Literary Topoi in the Early Arabic Historical Tradition*, apparso in BSOAS, 50, 1987, è introdotto nello stesso volume di Ibn Warrâq (p. 368 sgg.). Abraha era il Signore etiopico dello Yemen che nel 570 avrebbe attaccato la Mecca conducendo col proprio esercito un elefante, onde quell'anno fu detto "anno dell'elefante" ed in quell'anno, secondo la tradizione, sarebbe nato Maometto. O meglio: si ritiene che il Profeta abbia avuto la prima rivelazione nel 610; è detto che a quel tempo aveva 40 anni; si dice che era nato nell'anno dell'elefante, e perciò questo coincide con il 570. La ricostruzione della vita del Profeta è però tarda, viene da un insieme confuso di notizie, il quadro cronologico è arbitrario e potrebbe non coincidere con la realtà degli eventi (p. 369). Nota quindi Conrad, che "40" è un numero arbitrario (come 4000 o 40000) usato dagli Arabi per indicare una quantità discreta ma imprecisata; in particolare rappresenta un'età ideale per la fioritura intellettuale di una persona (p. 374). Ora, la documentazione epigrafica bizantina e persino araba, collocano la spedizione di Abraha un po' prima del 554, forse nel 552; nel 572 lo Yemen cadde in mano persiana. Se Maometto fosse nato in quell'anno, avrebbe avuto la Rivelazione a circa sessant'anni, e sarebbe morto a ottanta, nel 632; cosa non impossibile, ma che contrasta con il fatto che sappiamo che morì relativamente giovane (p. 379).

C'è di più. Esaminando le varie fonti sulla possibile data di nascita del Profeta, ci si rende conto che la fluttuazione sarebbe tale (85 anni) da invalidare l'attendibilità della tradizione, mostrando al tempo stesso che nel II secolo dell'Egira la *Sîra* era ancora un argomento fluido. L'unica cosa certa è che, sin dall'inizio, l'Islam datò la propria era a partire dal 622. La leggenda del Profeta non appartiene dunque al primo Islam; l'Islam che conosciamo impiegò almeno due secoli a formarsi (Ibn al-Râwandî, p. 103) e tutta la vicenda meccana e medinese che va sino al 622 assume l'aspetto di un'invenzione letteraria (ivi, pp. 104-105).

Questa ipotesi è stata esplorata da J. Wansbrough nei suoi due fondamentali lavori, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Un. Press, 1977; e *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, ivi, 1978. Nonostante Cook e Crone si dichiarino in debito con gli studi di Wansbrough, le posizioni di quest'ultimo sono diverse (vedi infatti *supra* la sua tiepida recensione a *Hagarism*) come nota subito, nel recensire *Quranic Studies*, W. Graham (JAOS, 100, 1980) a sua volta poco entusiasta della ricerca di Wansbrough. Il tema ruota sempre attorno all'attendibilità delle fonti, e Graham rimprovera a Wansbrough l'estensione al Corano della critica di Schacht degli ahâdîth (che ometto perché ormai datata nel tempo, e troppo, a sua volta, criticata: qui il tema che interessa è altro, è il più generico rapporto storico dell'Islam e della sua *Weltanschauung* con la cultura popolare di un Medio Oriente pullulante di sette giudeocristiane, millenariste, gnostiche, espressione potenzialmente eversiva della marginalità).

Decisamente critica è poi la recensione di M. Cook a *The Sectarian Milieu*, apparsa su JRAS, 1980. Un più dettagliato articolo sulle metodologie di Wansbrough è stato poi scritto da A. Rippin, *Literary Analysis of Qu'rân, Tafsîr and Sîra. The Methodologies of John Wansbrough*, ripubblicato in *The Qur'ân and its Interpretative Tradition*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2001. Il punto rilevato da Rippin è molto interessante: la totale mancanza di fonti storiche sul primo Islam è un ostacolo insormontabile anche per un testo come *Hagarism*: come ho rilevato, un conto è la *pars destruens*, un altro è la *pars construens*. Wansbrough parte da una posizione ben diversa: poiché abbiamo soltanto testi tardi, dobbiamo usarli esaminandone la natura letteraria, e stabilire da ciò il loro reale contenuto. Secondo Wansbrough, ciò che narra il Corano e che il *Tafsîr* (commento) e la *Sîra* tentano di spiegare, è una "storia della salvezza" relativa all'intervento di Allâh nella storia del mondo; qualcosa, quindi, che non fa riferimento ad eventi, ma è una narrazione letteraria di eventi suoi propri. In ciò Wansbrough si rifà a metodologie usate per gli studi biblici e per l'analisi del Cristianesimo, e ne evince, per quanto concerne l'Islam, che i documenti in nostro possesso riguardano il pensiero e la fede di generazioni più tarde; in altre parole, non sappiamo ciò che accadde, ma ciò che più tarde generazioni pensarono fosse accaduto. Secondo Wansbrough il Corano fu composto come convenzione letteraria, sulla linea delle polemiche delle sette giudeocristiane, e il testo andò stabilizzandosi man mano che si formò la comunità islamica, sino alla fine dell'VIII secolo.

Certamente Wansbrough dà molto peso all'infondatezza storica delle fonti, nelle quali ritiene si condensino la retroproiezione -sulla presunta origine nell'Hijâz- di una tradizione maturata fuori dell'Arabia, in Iraq (Graham in JAOS 100, cit.; cfr. *Quranic Studies*, p. 50); certamente Rippin si domanda, a chiusura del suo articolo e con ragione, se la comprensione di una religione debba essere inserita nel primato della storia; ma precisamente qui mi sembra debba porsi l'accento, per quel che mi riguarda: comprendere l'Islam nell'ambito di una tradizione settaria giudeocristiana, di una cultura mediorientale, di un clima "gnostico", e, più in generale, di una Gnosi che ha un *haut lieu* precisamente nell'area irano-mesopotamica, non è collegarlo a una storia che ci riguarda -e contrario-, per espulsione razionalistica- come occidentali, come eredi dell'istituzionalizzazione del messaggio testamentario entro schemi razionalisti?

Wansbrough (*Quranic Studies*, pp. 50-52) ravvisa nel Corano la presenza di *logia* maturati nel profetismo millenarista delle sette monoteiste mediorientali, e anche questo mi sembra significativo al riguardo. Profetismo e Millenarismo, Millenarismo ed eversione, evanescenza del reale in nome dell'utopico/atopico e dell'immaginario stato (e Stato) perfetto, sono da sempre il contrassegno della marginalità, di ciò che ebbi a definire "razionalismo subalterno" (*la sindrome settaria*, nota Wansbrough, *è una lingua franca, si ripete in termini analoghi ovunque*). C'è dunque il perpetuarsi di una cultura, la cui costante messa al bando segna la nascita della moderna ideologia di "Occidente". Dico "moderna" perché essa si fonda non già, come nella Grecia classica, sulla distinzione civiltà/barbarie; o sulla distinzione tra i liberi cittadini ateniesi e i sudditi del dispotismo "orientale"; la moderna ideologia di "Occidente" nasce sulla "razionalità" come prerogativa esclusiva della nostra storia e della nostra cultura, "razionalità" garantita dal fatto che l'occidente è stato vincente sul pianeta (con ciò consentendo a qualcuno d'ipotizzare la Storia stessa come dispiegamento della Ragione, quindi l'obbligatorietà di un suo percorso, estrapolabile dal passato al futuro).

Tornando però a Wansbrough, vorrei riportare in modo sporadico alcune sue riflessioni e conclusioni da *The Sectarial Milieu* che mi sembrano di particolare interesse, sia perché sembrano delineare una storia della "ortodossia" islamica che ha punti in comune con le vicende di altre "ortodossie"; sia, anche, per altri motivi che contraddistinguono la peculiarità dell'Islam. Così, a p. 116, viene notata una caratteristica che accomuna gli eresologi islamici e quelli cristiani, l'intendere l'eresia come frutto di eccentricità; viene ripreso, in tutto il III capitolo ma già prima, lo schema di W. Bauer (del quale ho parlato nel testo) come applicabile ad ogni forma di "ortodossia": non soltanto cattolica, ma anche rabbinica e islamica; onde la comunità "ortodossa" è quella che sopravvive vincente sui gruppi che leggono diversamente (e in modo "erroneo") il Messaggio, e la "ortodossia" prende la forma di una costruzione retrodatata che sorregge la propria autorità anche su una pretesa priorità temporale: cfr. pp. 124-126. Nel caso dell'Islam, se ci si fosse ricordati che la storiografia è una forma di letteratura (p. 118) si sarebbe anche fatto attenzione che la prima letteratura (*Sīra* e *Maghāzī*, vita del Profeta e storia delle battaglie) è tarda e non ci può dar conto dei primi 150 anni (p. 119).

Nel corso della vicenda di formazione dell'ortodossia, Wansbrough deve notare "il tortuoso percorso tramite il quale la Sunnah fu identificata con la Sunnah del Profeta" (p. 33) ad opera di Shāfi'ī, che, paralizzandone lo sviluppo (come ho accennato nell'Appendice alla V edizione) trasformò una ummah storica, in divenire, in una ummah "metafisica" (p. 86). Il concetto stesso di ummah quale si andò codificando, segna il passaggio da una *Staatnation*, inizialmente una comunità etnica che può costituire la base di una nazione fondata sulla pratica politica, a una *Kulturnation*, una comunità fondata su un'etica esemplare -un'operazione condotta dagli 'ulamā'- (p. 123). Mi sia concesso aggiungere che questa confusione tra la natura *politica* della convivenza fondata dallo Stato, e la pretesa di concepire lo Stato come realizzatore di una visione *etica* (di fatto: ideologica), è lo svelamento per eccellenza della marginalità culturale, equipaggiata da un razionalismo subalterno. L'etica esemplare del mondo islamico divenne così quella della Shari'ah fondata sugli ahādīth costituenti la "Sunnah del Profeta". Il termine "*fitna*", dalle molteplici sfaccettature (sedizione, discordia, anarchia, calamità, empietà, peccato, errore, divergenza di opinioni, etc) esprime questo contrasto che si venne a creare tra l'autorità statale e la petizione etica di una pia minoranza (p. 99).

Il ruolo di Wansbrough appare centrale per la moderna ricerca sulla storia dell'Islam, e mi sembra quindi utile considerare altri due articoli di H. Berg e G.R. Hawting che appaiono nel testo edito da Ibn Warrāq, entrambi riprodotti da originali del 1997, vent'anni dopo la pubblicazione dei due libri di Wansbrough sopra esaminati.

Secondo Hawting, *John Wansbrough, Islam and Monotheism*, l'aver sostenuto che l'Islam, quale lo conosciamo, si sviluppò in Medio Oriente, fuori dalla penisola araba, e che in questo contesto si deve inquadrare il racconto sulle origini nell'Hijāz, ha accresciuto la comprensione del fenomeno. Un Islam originato nell'Hijāz, nota Hawting, si dissocia, di fatto, dallo sviluppo dei monoteismi; nonostante la ripetutamente segnalata presenza di Ebrei e Cristiani in Arabia e alla Mecca ai tempi del Profeta, la tradizione islamica insiste sulla contrapposizione tra la nuova religione e il tradizionale paganesimo degli Arabi; sull'origine dell'Islam non grava alcun antecedente storico, siamo in presenza di un'improvvisa irruzione di Allāh con la Sua Rivelazione. In questa sua contrapposizione, l'Islam mostrerebbe un'origine del tutto diversa dagli altri due monoteismi, ma ciò contrasta con la notizia di Sozomeno (cfr. *supra*) che gli Arabi, almeno in parte, già nel V secolo avevano preso coscienza di una propria discendenza abramica. Sull'argomento vedi anche U. Rubin, *Hanifiyya and Ka'ba*, JSAI, 13, 1990, ove, oltre ad un'indagine sulla presenza del culto abramico in Arabia e alla Mecca, si ricorda la testimonianza di Giuseppe Flavio, cioè del I secolo d.C., relativa alla coscienza araba della propria discendenza abramica, confermata dalla pratica della circoncisione.

L'accettazione della tradizione islamica in Occidente da parte degli studiosi, si può attribuire quindi, secondo Hawting, alla grande quantità di dettagli che essa sembrava fornire, indipendentemente dalla loro attendibilità. Quelle fonti sono tuttavia tarde, nessuna di esse antedatando il passaggio tra l'VIII e il IX secolo. Wansbrough mise dunque in luce alcuni sviluppi sicuramente tardi, e soprattutto la complessità di una religione che regola minuziosamente la vita sociale, politica ed economica, la legge penale e i dettagli culturali: siamo dunque in presenza di una vera e propria cultura, di una civiltà. Un fenomeno simile richiede un ritorno alle intuizioni di Becker (cfr. *supra*) sul ruolo di una diffusa cultura del Medio Oriente preesistente all'espansione araba. In questo, il risultato della ricerca di Wansbrough non si risolve in un rifiuto della tradizione intesa come

autocomprensione delle proprie origini da parte di una comunità, ma fa giustizia alla complessità dell'Islam, facendone il terzo grande protagonista della tradizione monoteistica mediorientale.

L'articolo di H. Berg, *The Implication of, and Opposition to, the Methods and Theories of John Wansbrough*, ha una diversa angolazione, ed esordisce mettendo in luce la ragioni che hanno determinato la diffusa opposizione degli studiosi occidentali, nonostante sia comunemente nota e riconosciuta la non verificabilità della Vulgata. Berg inizia col mettere in luce alcuni punti della ricerca di Wansbrough relativamente ad una evoluzione dello stesso Corano, i cui *logia* profetici furono codificati dopo un periodo di crescita e di trasmissione orale, e soltanto grazie ad un lavoro di esegesi furono connessi ad una figura di Profeta arabo, la cui biografia fu creata dall'esegesi stessa. La stessa lingua del Corano subiva contemporaneamente uno sviluppo che condusse all'arabo classico. Il periodo coperto da questa evoluzione fu stimato da Wansbrough in 150-200 anni, al termine dei quali la cultura delle sette giudeo-cristiane produsse una nuova religione, né giudea, né cristiana. Nel frattempo, la storia della Sunnah fece di questa uno strumento autorevole come testimonianza certa, sia della condotta paradigmatica del Profeta, sia dei suoi comandamenti, facendo di entrambi la fonte essenziale della Legge. Berg, dopo aver esposto le reazioni a queste conclusioni da parte di alcuni studiosi, insiste tuttavia su un fatto obbiettivo: le fonti sono del IX secolo e la letteratura non costituisce, in quanto tale, una "testimonianza" come l'archeologia; così come frammenti coranici antecedenti il IX secolo possono testimoniare soltanto la preesistenza di alcuni *logia*, non del Corano quale lo conosciamo.

Prescindendo dagli studiosi islamici, dei quali si può comprendere la reazione, l'opposizione di quelli occidentali può essere intesa come il tentativo di fare comunque una "storia" dell'Islam sui documenti in possesso (quelli islamici) mentre Wansbrough avrebbe mostrato una cosa molto semplice ma determinante: la "storia" non si può fare, mancano documenti attendibili, e l'unica possibilità è l'analisi critica dei testi intesi come *letteratura*. Non sono mancate, in passato, le accuse di pigrizia intellettuale nei confronti degli islamisti occidentali anche per la ristrettezza del loro approccio, nel quale la sola competenza ammessa è quella relativa alla lingua araba e la familiarità con l'Arabia islamica. Berg parla poi apertamente (e non è il solo) di un filo-islamismo preconcepito presente nel mondo degli studiosi dell'Islam, derivato da simpatie religiose per l'Islam (su questo si è parlato anche di studiosi "con un turbante nel cervello" [Ibn Warrâq, p. 78]; basti ricordare fenomeni come il guenonismo, o l'attrazione per il Sufismo, o altri atteggiamenti intellettuali, al cui riguardo occorrerebbe aprire un lungo discorso sulla crisi dell'Occidente e sul rapporto di questa crisi con la pretesa laicista di espungere la religiosità dal mondo contemporaneo). Perciò, conclude Berg, si deve tener conto delle obiezioni a Wansbrough, anche se si deve aver coscienza che esse non riescono ad essere convincenti.

Certamente, su un punto occorre giungere a chiarezza, sul dubbio che grava prepotente e ineludibile sulla *storicità* o sulla *letterarietà* della vulgata islamica, che involve altri problemi, quali l'origine del Corano e della Sunnah, quindi la credibilità degli asânid e degli ahâdith, e, infine, la stessa figura storica del Profeta.

Per quanto concerne il Corano, Ibn al-Râwandî (p. 110) ricorda l'importante distinzione che ha ritenuto di dover fare J. Burton (cfr. *infra*) tra il Corano come *fonte* e il Corano come *documento*. Burton ha dedicato i propri studi alla dottrina del *naskh* (cioè "abrogazione" dei versetti abrogati da parte di quelli abroganti) e ne ha tratto la conclusione che il Corano deve essere esistito in forma diversa da quella canonica prima della fissazione di quest'ultima (che, nella Vulgata, avviene non per opera del Profeta, ma dei suoi successori 'Umar e 'Uthmân). Questa diversa e più antica stesura deve essere stata una fonte autorevole, della quale le versione in nostro possesso, cioè il Corano quale lo conosciamo, è soltanto il documento "di Maometto"; ipotesi diversa da quella di Wansbrough che, pur non negando l'antichità della fraseologia parenetica del Corano, insiste essenzialmente sulla precedenza della sua accettazione come documento d'origine divina, fonte della Legge, rispetto alla sua canonizzazione all'inizio del IX secolo. In sostanza, conclude Wansbrough, il Corano è il risultato di due secoli di evoluzione socio-culturale dell'Islam. Come egli aveva sostenuto già (*Quranic Studies*, p. 47) il Corano "è il prodotto dello sviluppo organico di tradizioni inizialmente indipendenti, nel corso di un lungo periodo di trasmissione" ciò che spiegherebbe le ellissi e le ripetizioni del testo.

Sulle difficoltà di comprensione del testo trådito vedremo, *infra*, l'importante lavoro di Luxenberg; nota comunque Ibn Warrâq (pp. 113-114) a proposito dei testi che formano la Vulgata: "Ciò che emerge da un esame attento delle fonti islamiche, è che nei primi tempi dell'Islam, Corano, Hadîth, Tafsîr e Sîra, furono categorie letterarie fluide e interagenti, non entità distinte. Non è un caso che sin dai primi tempi ci fu il testo canonico del Corano, e che Hadîth, Tafsîr e Sîra commentassero quel fondamento come commentario ed esemplificazione; il Corano è il Tafsîr di se stesso e della Sunnah, la Sîra è il Tafsîr del Corano e della Sunnah come anche una raccolta di Hadîth, e lo Hadîth è un'alternativa al Corano. Tutti questi generi interagiscono continuamente, ognuno modellando gli altri al succedersi delle generazioni, sinché l'Islam definì se stesso nella sua forma classica come reazione alle sue precedenti forme e al suo ambiente non islamico". Ci vollero tre secoli per formare l'Islam (ivi).

Per quanto riguarda le origini storiche del Corano, ritengo di poter omettere l'Introduzione di Ibn Warrâq a un altro suo testo collettaneo, *The Origins of the Koran*, Amherst, Prometheus Books, 1998, perché, pur essendo importante, ripete cose già dette qui. Tutt'altro discorso con H. Motzki, del quale va esaminato l'articolo *The Collection of the Qur'ân. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments*, apparso su *Der Islam*, 78, 2001, anche perché si muove in direzione critica verso molte affermazioni degli studiosi sopra riportati. Motzki attacca le conclusioni che sono state tratte da vari studiosi del

passato, e, recentemente, soprattutto da Wansbrough e Burton, relative alla canonizzazione tarda del Corano, tra il II e il III secolo dell'Egira.

Il problema riguarda la ben nota tradizione di una presunta canonizzazione avvenuta ad opera di 'Umar e 'Uthmân. Il racconto tradizionale è il seguente (riportato dall'Introduzione di Ibn Warrâq sopra citata). 'Umar, preoccupato per la progressiva scomparsa dei primi depositari della Rivelazione del Profeta, avrebbe incaricato, ai tempi di Abû Bakr, Zayd Ibn Thâbit, segretario di Maometto, di raccogliere il testo dai frammenti e dalle testimonianze, e avrebbe consegnato la raccolta ad Abû Bakr, che, alla morte, l'avrebbe lasciata ad 'Umar, e questi alla figlia Hafsa. Un'altra storia narra poi che 'Uthmân diede anche lui l'incarico a Zayd Ibn Thâbit, che utilizzò anche i fogli in possesso di Hafsa. Le vicende del Corano proseguirebbero oltre, ma mi fermo qui perché ci sono numerosi e ben motivati dubbi sulla credibilità di queste storie, che comunque lasciano aperti altri problemi reali, quali l'evoluzione di un testo che, non avendo segni diacritici di punteggiatura per le consonanti, né segni vocalici per le brevi, doveva essere interpretato, *e poteva esserlo*, in molti modi. Il punto è che la scarsa credibilità della vicenda iniziale ha fatto ritenere la Vulgata un falso di epoca tarda. Motzki prende allora una diversa strada: esamina la credibilità degli ahâdith che la tramandano, e giunge a risultati interessanti.

Per quanto riguarda la verifica degli asânid (la successione di attribuzioni che garantisce la veridicità del detto o del fatto trádito) e del *matn* (testo) degli ahâdith (che possono essere trasmessi per diverse vie con testo eguale o diverso) esiste una precisa metodologia (cfr. *infra*) che consente di stabilire l'attendibilità dei detti e dei fatti contenuti nelle raccolte (le più note quelle di Bukhârî e Muslim, della seconda metà del IX secolo). Seguendo i percorsi delle tradizioni relative agli interventi di 'Umar e 'Uthmân, Motzki è stato in grado di stabilire che entrambe le tradizioni risalgono con certezza ad una fonte, Ibn Shihâb al-Zuhrî († 742) e che quindi erano già sicuramente attestate nel primo quarto del II secolo dell'Egira. Dove però possono nascere dubbi, è sul loro percorso precedente al-Zuhrî (che potrebbe essere stato inventato, eventualmente dallo stesso al-Zuhrî: su questo si può aggiungere che Motzki non esclude tuttavia la veridicità delle tradizioni, al contrario di altri assai dubbiosi). Tutto ciò però significa una cosa almeno, che smentisce alcune conclusioni di Wansbrough: la tradizione -almeno: *quella* tradizione- era consolidata prima del II-III secolo dell'Egira. Per conto mio mi limito a notare che lo spostamento della data, per quanto sia importante nella specificità dello studio, non sposta il problema esaminato in queste note, quello dell'origine dell'Islam nei suoi rapporti con la cultura religiosa preesistente.

A questo punto l'esame deve quindi trasferirsi necessariamente sulla vicenda degli ahâdith e della Sharî'ah, che, con il Corano, formano l'ossatura di quel conglomerato indissolubile di religione e Legge, essenza stessa dell'Islam. Prima di farlo è però necessaria una breve premessa a partire dai dubbi e dalle certezze sinora maturati circa la Vulgata e il suo rapporto con la realtà storica. Il fatto che il Corano con le sue vicende formative fosse già "storia" nel primo quarto del II secolo dell'Egira (ante 742) nulla toglie al fatto che molte vicende dottrinali dell'Islam, essenzialmente le sue deviazioni (se la Shî'a 'alîde mai lo fu; ma certamente lo furono le tante sette ultrashî'ite) mostrano comunque una forte dipendenza da aspetti della religiosità diffusa *ab antiquo* nel Medio Oriente. *La discendenza dal Giudeocristianesimo e il rapporto con la religiosità vernacolare del mondo mediorientale, sono evidenti in quella ripetitività della Profezia che continuamente riemerge nelle sette islamiche estremiste, e nella peculiarità della "Gnosi" islamica che non devia dal monoteismo*; monoteismo e dottrina della Profezia restano i tratti distintivi di questa religiosità, e hanno un retroterra comune. Questo retroterra è quello giudeocristiano, un retroterra che non per caso sarà espunto e condannato dalla Chiesa di Roma con una scelta che sancisce il distacco. Dietro la dottrina della Profezia, di un prescelto adottato a ricevere lo Spirito Santo e a parlare la Voce di Dio, c'è infatti il tornasole di una marginalità eversiva che sogna il compimento dei Tempi: ciò che Roma mise presto tra le parentesi di una seconda parusia, ponendo al bando sin dai tempi di Montano ogni nuova tangenza di umano e divino e ogni pretesa di farsi portavoce dello Spirito. Questo, come ebbi occasione di notare, fu il realismo di una classe dirigente con una consolidata esperienza dello Stato.

Spero di aver con ciò chiarito ancora una volta il senso del mio capitolo sui disordini terreni e la ragione della ripresa del tema delle sette e della religiosità mediorientale nelle due Appendici; nonché l'accento posto sin dall'inizio sul sottofondo "gnostico" dal quale si manifesta la nascita e l'espansione dell'Islam, e sul ruolo della religiosità vernacolare evocata per certi suoi sviluppi.

Tornando a Motzki, mi sembra comunque significativo riportare le sue conclusioni correttamente prudenti (p. 31): "Non siamo in grado di provare che i racconti sulla storia del Corano risalgano alla testimonianza oculare degli eventi che si afferma siano accaduti. Non possiamo essere sicuri che le cose accaddero realmente così come riportato dalla tradizione. Tuttavia i racconti islamici sono molto più antichi e molto più vicini al tempo degli eventi narrati, di quanto ritenuto sinora dagli studiosi occidentali".

Questo per quanto concerne la collocazione del Corano. Resta però da domandarsi quale fosse l'origine degli elementi che lo compongono, e se quel Corano raccolto ai tempi di 'Uthmân esprimeva l'Islam che noi conosciamo, con la sua Sunnah e la sua Sharî'ah, la cui costruzione dipende essenzialmente da altro, dalla raccolta degli ahâdith.

Al tema della loro datazione (sostanzialmente: dell'attendibilità che essi conservino una tradizione risalente al Profeta, tale quindi da farne i mattoni costitutivi della Legge islamica) H. Motzki ha dedicato una raccolta di studi di vari autori (*Hadith*, ed. by H. Motzki, Aldershot, Ashgate, 2004).

Nella sua Introduzione, Motzki ripercorre la vicenda e illustra le varie posizioni, sottolineando l'importanza fondamentale dell'argomento, perché, come noto e come egli anticipa ad apertura di testo (p. XIV) "il Corano mostrò di essere insufficiente come fonte di guida per la vita pratica della comunità, non appena essa si allargò oltre i confini dell'Arabia". Si dovette perciò fare riferimento alle decisioni del Profeta e al suo esempio -la "Sunnah del Profeta"- raccogliendo le notizie reperibili; si fece ricorso agli ahâdîth, eventualmente inventati, grazie essenzialmente al contributo dei narratori di storie. Diverse sono state perciò le posizioni degli studiosi occidentali circa la loro attendibilità e la loro effettiva data d'origine. Come noto, i tradizionalisti islamici (i raccoglitori di ahâdîth) dovettero operare nel IX-X secolo una severissima selezione tra centinaia di migliaia di ahâdîth per ricavarne alcune migliaia, a loro avviso "attendibili", in quanto "sicuramente" riferibili ai tempi del Profeta. Già all'inizio del IX secolo infatti, Shâfi'î aveva codificato la possibilità di una condivisa legge islamica (la Sharî'ah) fondandola non sulla generica e variegata tradizione (Sunnah) nota ai giuristi, ma su una "tradizione del Profeta" ritenuta, come tale, divinamente ispirata, quindi Legge *tout-court*.

Motzki espone quindi le varie prese di posizione a partire da quelle radicalmente scettiche di Goldziher e di Schacht, il quale ultimo sottolineò il ruolo cruciale di Shâfi'î nel superamento dell'antecedente varietà di tradizioni giuridiche. Schacht considerò gli ahâdîth risalenti al Profeta, come una più tarda invenzione rispetto alle altre tradizioni esistenti, e quindi anche del tutto "recente" la biografia del Profeta (la *Sîra*). Questa posizione è stata oggetto di critica nella seconda metà del XX secolo. Ad esempio, Juynboll e Burton hanno potuto stabilire che tradizioni relative al Profeta esistevano già nel I secolo dell'Egira (VII-VIII secolo); in particolare, una trasmissione formale e standardizzata dovette iniziare nel 670-680 (p. XXIV). Ciò non significa però che i contenuti, opera dei narratori di storie, fossero genuini. Secondo Juynboll non vi furono tradizioni *legali* (*halâl wa-haram*, ciò che è lecito e ciò che è proibito) in quel primo secolo; esse maturarono soltanto nell'VIII secolo (II dell'Egira).

Diversa la posizione di Burton, decisamente scettico; secondo lui, la Sunnah originò in gran parte come commento al Corano, e gli ahâdîth non hanno riferimento in una reale pratica storica di Maometto e dei Compagni, sono perciò un falso che tuttavia si radica nella riflessione sul Corano e nella discussione di materiali che risalgono al tempo del Profeta e dei Compagni (p. XXVIII). La posizione di Burton cui fa riferimento Motzki è contenuta in un articolo riprodotto da quest'ultimo *Notes towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna*, nel quale Burton sviluppa il caso delle norme coraniche e legali relative al digiuno di Ramadân (*Cor.*, 2, 183 sgg) per mostrare come la Sunnah abbia codificato l'argomento a partire da tarde discussioni sull'interpretazione dei versetti, suffragate da un materiale che, da esegetico, divenne "storico", e quindi cogente "Sunnah del Profeta" in Shâfi'î.

Motzki espone anche altre posizioni, ma resta evidente che il fondamento per ogni ragionevole presa di posizione non può che ancorarsi all'esame della possibile veridicità degli asânîd, cioè delle catene di trasmissione dei singoli ahâdîth, i quali mostrano di essersi diffusi lungo percorsi diversi a partire da alcune fonti comuni (a volte tuttavia con contenuti diversi; dunque l'esame del contenuto [*matn*] deve procedere accanto a quello della trasmissione). Questi punti d'irradiazione sono stati detti *Common links*, e i più antichi di essi nelle catene, *Lowest common links*. Ebbene: questi ultimi si attestano nella terza-quarta generazione successiva al Profeta. Juynboll vede in questo nodo la "invenzione" dello hadîth, non essendovi la possibilità di verificare la veridicità dell'ulteriore percorso a ritroso, caratterizzato da una linea unica di trasmissione (che può giungere al Profeta) linea che potrebbe essere stata inventata dal *Lowest common link*. Motzki ritiene che ciò non sia necessariamente vero, cioè che quel percorso unico possa non essere necessariamente falso: osservazione giusta sul piano *logico*, ma soltanto su quel piano. A ciò si aggiunga che non si può accertare per "vero" un evento che abbia un solo assertore (C dice di ricevere da B che dice di aver ricevuto da A: mancano altri percorsi di verifica, tutto parte dal solo C) e, stante i fatti di cui si parla, fatti del Profeta o dei suoi tempi, tanta esattezza può generare sospetto.

Si può pensare anche altro: non tanto che il *Lowest common link* abbia "inventato" la tradizione, quanto che ci si possa trovare in presenza di una tradizione esistente a quel tempo, e da quegli trasformata in autorevole "detto" o "fatto" del Profeta. Un processo grazie al quale un'usanza diffusa diviene Legge autorevole, e, successivamente, dal IX secolo, Sacra e non più modificabile. In questo fu determinante l'opera di Shâfi'î, il quale stabilì che, in presenza di una tradizione risalente al Profeta, nessun altro argomento potesse esser valido. Su questo ruolo di Shâfi'î insiste anche J. Burton, *Rewriting the Timetable of Early Islam*, JAOS, 115, 1995, p. 460, perché, se il Corano è interpretabile in molti modi, il ruolo principale nella Legge va assegnato alla Sunnah del Profeta, che ne costituisce l'interpretazione autentica (vedi *supra* la posizione di Burton in Motzki, cit.).

Burton ha raccolto più tardi il frutto della propria ricerca in due importanti testi: *The Sources of Islamic Law. Islamic Theory of Abrogation*, Edinburgh, Un. Press, 1990; e *An Introduction to the Hadîth*, ivi, 1994. Il primo è particolarmente dedicato all'analisi della dottrina dell'abrogazione (*naskh*) in base alla quale alcuni versetti sono abrogati (*mansûkh*) da altri, detti abroganti (*nâsikh*). Burton parte dal problema di alcune contraddizioni interne al Corano, risolte dai giurisperiti in base al principio suddetto (una norma coranica può prendere il posto di un'altra che la precede, abrogandola; la dottrina ha fondamento nel Corano stesso, nella 2ª e nella 16ª Sûra) salvo notare che i giurisperiti stessi non erano sempre in grado di decidere quale delle due norme fosse la prima, e quale la seconda.

Per la definizione della Legge fu perciò necessario tener presente una complessità di argomentazioni basate non soltanto sul testo, ma anche sulla sua possibile esegesi (*tafsir*) e sugli ahādīth relativi ai detti e ai fatti del Profeta e dei Compagni che in questa discussione potevano fornire supporto alle argomentazioni dei vari giurisperiti. Quest'ultimo aspetto divenne fondamentale con Shāfi'ī, per il quale le decisioni del Profeta (cioè attribuite al Profeta negli ahādīth) dovevano intendersi come decisioni di Dio, tali quindi da superare eventuali divergenze nelle norme coraniche.

Il conflitto emerso tra Legge e Testo trova dunque origine nella diversità delle esegesi, e nel fatto che i fondamenti della Legge furono articolati grazie a quelle esegesi, che furono, a loro volta, la fonte della Sunnah. Una vicenda complessa nata già col I secolo dell'Egira, che mostra però la storicità del formarsi della Shari'ah, che era stata una Legge vivente nelle sue controversie giuridiche, certamente non prescindibile da usanze diffuse, quindi diverse nelle diverse popolazioni. Una storicità tuttavia congelata dall'opera di Shāfi'ī allorché elemento dirimente divenne l'insieme degli ahādīth che costituivano la "Sunnah del Profeta", cioè quella decisioni attribuite a Maometto e ritenute ispirate da Dio, in grado di sovrapporsi a qualunque altra norma e/o interpretazione.

Il secondo testo di Burton appare di particolare interesse, perché si articola a lungo sul solo problema degli ahādīth, della storia della loro comparsa nel I secolo dell'Egira, e della loro affermazione come "Sunnah del Profeta" con Shāfi'ī. Una vicenda vista anche attraverso le tensioni che percorsero la comunità islamica nel contatto con altre culture, tensioni che si risolsero nella pietrificazione tradizionalista operata da Shāfi'ī, e, successivamente, da Ahmad ibn Hanbal. Nota Burton, che fin dall'inizio negli ahādīth vi fu una dimensione politica: cercare di definire il modello di vita e il giudizio politico espresso in varie circostanze dal Profeta, significava esprimere anche una "logica" religiosa, che tendeva all'approvazione o alla disapprovazione di affermazioni e di atteggiamenti nell'ambito delle contese che si susseguirono sino all'affermazione degli Omeyyadi e oltre, alla contestazione del loro esercizio del potere. Vi si esprimono cioè delle opinioni su ciò che dovrebbe essere, e su ciò che si dovrebbe fare per rispettare il dettato religioso. Per la natura stessa dell'Islam, tale problema si estende a tutti gli aspetti normativi della convivenza civile, e, sotto tale aspetto, Burton segue e illustra l'evolversi del dibattito che si ebbe attorno a problemi come la punizione dell'adulterio, l'istituzione del "matrimonio temporaneo" (*Mut'a*, accettato dagli Shī'iti), le varie obbligazioni della preghiera, e così via. Lo hadīth, osserva Burton, non è un *documento* della storia iniziale dell'Islam, ma una *riflessione* sulle tendenze della comunità nel corso della propria maturazione (p. 35). Nel corso di questa evoluzione, in rapporto agli esempi analizzati da Burton, si possono notare aspetti che interessano il tema che sto cercando di illustrare; ad esempio nel caso della lapidazione degli adulteri che alla metà del II secolo dell'Egira era in uso, ma, non essendo prescritta dal Corano, Mālik b. Anas non sapeva come giustificare. Il fatto che successivamente Shāfi'ī potesse giustificarla con la sua "Sunnah del Profeta" fondata sugli ahādīth dotati di una corretta catena di trasmissione, mostra che c'è un "costume", una tradizione culturale dei popoli entrati nell'orbita dell'Islam, che contribuisce prepotentemente a formare la Legge.

L'opera di Shāfi'ī appare fondamentale in quanto viene a capo di due problemi che costituivano un potenziale fattore di disgregazione. Il primo era costituito dalle lacune del Corano come fonte legislativa e dalle sue contraddizioni (superato, come visto sopra, con la dottrina del *naskh*). Le lacune non potevano che essere colmate, in pratica, se non con le divergenti pratiche locali, che però, per essere giustificate nel nuovo ordine, dovevano pur fondarsi su qualche autorevole tradizione. La riconduzione di queste tradizioni entro un unico ordine legale, attraverso una precisa logica di verifica degli ahādīth e la loro elezione a Legge unica e immutabile fondata sull'esempio del Profeta, fu precisamente l'opera di Shāfi'ī. Utilizzando lo stesso testo del Corano, egli poté dimostrare che la compiuta Legge di Dio si era manifestata nella condotta e nelle prescrizioni quotidiane e minuziose del Profeta; e poiché queste non risultavano dal Corano, ma dai detti e fatti tramandati, la Sunnah divenne elemento vincolante per la Shari'ah, naturalmente dopo un'attenta verifica dell'attendibilità "storica" e della logica stessa degli ahādīth.

Se si riflette sul significato di questa operazione e sulle sue conseguenze, si possono trarre conclusioni significative. La prima è che il risultato di rendere Legge divina (perciò immutabile ed eterna) qualcosa che, di fatto, nasceva da ragionamenti e tradizioni di uomini e società mediorientali del VII-IX secolo, fu di pietrificare in questa "Legge" costumi e tradizioni, sottraendoli alla loro evoluzione. La seconda è che il fondamento della Legge, sottratto alla semplice esegesi del Corano, diveniva appannaggio di una classe di esperti in tradizioni, la cui validità risiedeva essenzialmente nell'accertata "storicità" del testo e certezza della trasmissione. Si escludeva quindi la possibilità di una legge passibile di un proprio divenire sulla base dell'interpretazione razionale del Testo Sacro. Nota con esattezza Burton che ciò avvenne nell'ambito di una lotta, emersa tra l'VIII e il IX secolo, contro l'irruzione della filosofia greca, e contro le conseguenti tendenze razionaliste della nascente filosofia islamica (p. 180).

Quel che però più gli preme di sottolineare è la differenza tra i risultati della propria indagine e quelle di Goldziher e di Schacht: per Burton gli ahādīth testimoniano e conservano il pensiero dei Musulmani nel periodo immediatamente seguente l'età del Profeta (p. 181). Non sono né una costruzione artificiale né un documento tardo, e neppure, essenzialmente, un documento della lotta tra 'ulamā' e Omeyyadi: sono il pensiero di coloro che dall'Arabia, alla Siria, alla Mesopotamia, all'Iran, abbracciarono l'Islam. *E lo fecero*, si potrebbe aggiungere, *in base alle tradizioni*: il che ci riporta al tema delle origini, al proposito delle quali vorrei ricordare

un'osservazione di Wansbrough (*The Sectarian Milieu*) in quel suo interessante capitolo intitolato *Identity* (p. 98 sgg.). La "situazione settaria" (da lui invocata come cultura d'origine) "mostra una lingua franca" che dalla polemica passa al proselitismo, e di lì fonda un'ortodossia. C'è continuità, tra l'Islam come si costituì, e ciò che v'era prima; la Rivelazione si è modellata sul costume al momento di farsi Legge. Come nota Burton (*An Introduction to the Hadīth*, p. XIX) "L'oggetto dello 'ilm (scienza) è il dettato divino; *fiqh* (il diritto) è il risultato del contributo umano".

Su questo aspetto della costruzione della Legge, può essere significativo riportare le conclusioni di A. Rippin, *The Function of the asbâb al-nuzûl* (scil.: occasioni di rivelazione) in *Qur'anic Exegesis*, BSOAS, 51, 1988, secondo il quale il commento *narrativo* al Corano (originatosi, secondo Rippin, nel mondo dei narratori di storie) appare essere stato assunto come base per estrarne un'argomentazione *legale* (halakhica) laddove il Corano fosse carente, o si prospettasse un problema di abrogazione.

Il problema di datare la vera origine degli asânîd (chi e quando li originò) è stato ampiamente affrontato da G.H.A. Juynboll. Contrariamente a Schacht, che pone la terza guerra civile del 743 (quella che rovesciò gli Omeyyadi) come momento nel quale essi cominciarono a circolare, Juynboll retrodata tale inizio alla seconda guerra civile, quella che vide, con l'aiuto khâridjita, 'Abd Allâh b. Zubayr proclamarsi Califfo alla Mecca nel 683, dando inizio ad un conflitto terminato nel 693 con la vittoria del Marwânide 'Abd al-Malik (colui che edificò il Duomo della Roccia). Sulla scelta di questa datazione da parte di Juynboll, si può far riferimento a due suoi articoli: *The Date of the Great Fitna*, Arabica XX, 1973; e *Muslim's Introduction to his Sahîh* (scil.: titolo della sua raccolta di ahâdīth, cioè "il veritiero") *translated and annotated with an Excursus on the Chronology of fitna and bid'a*, JSAI, 5, 1984. In questa circostanza è documentata un'opposizione tra lo *ahl al-Sunnah* (la gente della tradizione) e lo *ahl al-bid'a* (la gente dell'innovazione; soltanto in seguito, probabilmente, *bid'a* divenne sinonimo di eresia). I trasmettitori di tradizioni di quel periodo hanno una strana caratteristica: vivono anche più di cento anni, raccordando così tra loro generazioni lontane; Juynboll tenterà una spiegazione di questa stranezza (cfr. *infra*). *Ahl al-bid'a* sono considerati, oltre i Khâridjiti e i Râfiditi (q.v. all'Indice analitico) i Murji'iti e i Qadariti (per entrambi i quali, cfr. *infra*, p. 869).

Partendo dunque dall'assunzione della data del 680-690 come data d'inizio della formazione degli ahâdīth, Juynboll ha esaminato in dettaglio la catena delle trasmissioni per verificare la correttezza dell'assunto. Sull'argomento si possono prendere in esame, in ordine di apparizione, cinque suoi articoli.

Some new Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam, JSAI, 10, 1987, rifà la storia dell'uso del termine, sottolineando come al tempo del Profeta tale termine, inteso come modello di comportamento normativo, fu applicato anche al Profeta stesso; ma soltanto nel IX secolo, con Shâfi'î, esso divenne sinonimo di "Sunnah del Profeta"; tuttavia, dalla lettura degli ahâdīth, non si può capire se determinate norme siano nate con lui o più tardi. Certamente il primo 'Umar non nomina la Sunnah come strumento cui ricorrere in caso di decisioni da prendere, e per lungo tempo la parola ebbe soltanto un significato generico; lo aveva ancora di certo nel primo quarto del II secolo dell'Egira. Probabilmente originaria di quel periodo è l'idea che la Sunnah prenda il posto del Corano in caso d'incertezza, con ciò attribuendole un ruolo fondamentale. L'idea sembra risalire a Yahyâ b. Abî Kathîr, un pio mawlâ oppositore degli Omeyyadi, cui però fu anche rivolta l'accusa di sostenere tradizioni false. L'emergere progressivo dei tradizionalisti (alla metà del IX secolo l'Islam s'identifica ormai con la Sunnah) a partire dall'VIII secolo, lascia tuttavia intravedere una singolare circostanza: il loro emergere coincide con la scomparsa dei narratori di storie. Su questo argomento, Juynboll tornerà più tardi.

Some Isnâd Analytical Method illustrated on the Basis of Several Woman-demeaning Sayings from Hadīth Literature, al Qantara, 10, 1989, è un articolo tutto dedicato a determinare il punto d'origine reale degli ahâdīth, grazie all'esame critico della catena di trasmissione. L'analisi è condotta su alcune specifiche tradizioni, e mostra come vi sia un nodo della trasmissione -il *Common Link* dal quale partono le varie linee di trasmissione- a monte del quale la trasmissione avviene lungo una sola linea (dunque *non verificabile*, perciò *verosimilmente* inventata) che risale al Profeta, generalmente attraverso tre generazioni. Juynboll ritiene che questo nodo rappresenti la vera origine o invenzione dello hadīth, e localizza la sua età sempre attorno alla fine del VII secolo (il più vecchio sembra essere del 699).

Juynboll attribuisce particolare valore alla molteplicità delle trasmissioni da un *Common Link* ad altri nodi successivi, che egli chiama *Common Links parziali*, perché ciò metterebbe al riparo la correttezza dell'isnâd, cioè delle storiche vie di trasmissione, rispetto ad un'ingegnosa ipotesi avanzata da Cook (cfr. *infra*), in base alla quale lo stesso *Common Link* potrebbe essere il risultato di posteriori arbitrarie costruzioni. Juynboll mette così un punto fermo nel passaggio dal VII all'VIII secolo, circa l'inizio della vicenda grazie alla quale una tradizione "vera" (anche se fittiziamente attribuita al Profeta) viene trasmessa alle generazioni successive, contribuendo a costituire il *corpus* della Sunnah.

Naturalmente l'analisi non va limitata ai soli asânîd, ma anche ai differenti testi coi quali uno stesso hadīth può essere trasmesso per vie diverse. Su questo punto Juynboll fa un'interessante osservazione: quando le vie di trasmissione scendono a personaggi (Compagni) vissuti in tempi diversi (Compagni più giovani o più anziani) i testi attribuiti ai Compagni più giovani sono più elaborati, quindi sono entrati in circolazione verosimilmente più tardi. Egualmente più elaborati sono però i testi le cui vie di trasmissione non passano per il *Common Link*, ma vanno direttamente a livelli più antichi, eventualmente al Profeta. Questi testi debbono

dunque essere frutto di un'elaborazione più tarda. Juynboll ne ricava una legge generale (non lontana dalle conclusioni di Schacht): se la linea di trasmissione termina in un Successore, essa deve essere stata elaborata prima di una linea che termini in un Compagno, e questa, a sua volta, prima di una linea che, evitando il *Common Link*, vada direttamente al Profeta. Lo scopo della ricerca si volge così a tentar di capire da chi e quando realmente furono messe in circolazione le tradizioni che, *più tardi*, furono attribuite al Profeta.

Un aspetto interessante della ricerca di Juynboll emerge in *The Role of Mu'ammarrûn in the Early Development of Isnâd*, WZKM, 81, 1991. Mu'ammarrûn è termine che indica i grandi longevi, coloro che, in questa vicenda, per svolgere il ruolo di trasmissione loro attribuito, avrebbero dovuto vivere -a volte anche di molto- oltre i cento anni, un evento poco verosimile. Juynboll parte dall'esame dei termini iniziali della trasmissione degli ahâdîth. Lo schema generale, che ovviamente presenta varianti nel numero dei passaggi, è il seguente: Profeta → Compagno → Successore → Successore → un'autorità più tarda → il *Common Link* → i suoi allievi → etc. Il *Common Link* è ritenuto responsabile del testo e della creazione della catena che lo precede. Esaminando i vari centri d'origine degli ahâdîth (Mecca, Medina, Damasco, Kufa, Bassora) Juynboll nota che negli ahâdîth di Kufa è frequente il caso di trasmettitori, Compagni o Successori, che dovettero raggiungere età inusuali, 120 o 130 anni. Altro dato curioso, è che molti Successori sono detti morire nello stesso anno, il 701, ciò che Juynboll mette in connessione con il fatto che la maggior parte dei famosi giurisperiti (*fuqahâ'*) di Medina morì nel 712. La lunga vita assegnata ai Successori viene resa necessaria per poter costituire un legame storico con un Compagno ad un estremo, e un *Common Link* (origine dello hadîth) all'altro. Questo fenomeno delle pretese longevità diminuisce drasticamente sino a scomparire per quanto riguarda i più tardi trasmettitori, quelli dell'VIII secolo; dunque è evidente che l'esigenza di ricorrere a trasmettitori inverosimilmente longevi è un fenomeno che riguarda essenzialmente il I secolo dell'Egira. Le conclusioni di Juynboll sono dunque le seguenti.

La necessità di creare un isnâd per una tradizione emerge nell'ultimo decennio del VII secolo: fu allora che si rese necessario invocare un'autorità risalente ai tempi del Profeta per far accettare una scelta giuridica. Noto, per inciso, che qui s'intravede un Islam che si istituzionalizza in un mondo *reale* immaginando per sé un retroterra *fittizio*: a prescindere da tempi e modi, una *sostanza delle cose* che mostra analogia con i dubbi generati dalla Crone e da Wansbrough. Infatti la scelta giuridica nasce da un atteggiamento sociale, mentre l'attribuzione di essa al passato profetico crea un legame improbabile con l'ispirazione divina di un Profeta; siamo quindi di nuovo alla domanda: come e da che cosa è nato l'Islam? perché "l'Islam" coincide con la sua propria Legge, e nessuna autorità religiosa può imporre un sistema morale e legale così totalitariamente pervasivo quale è l'Islam: ciò significa che esso poté affermarsi soltanto perché nasceva su una cultura e una religiosità già radicate e diffuse.

Per conseguenza, prosegue Juynboll, siamo in presenza di una tradizione e di asânîd che hanno una evoluzione di 150 anni; soltanto dopo una trasmissione verosimilmente inventata attraverso 3, 4, anche 5 personaggi, si giunge alla vera fonte, al *Common Link*. Kufa (e in parte anche Bassora, dunque la Mesopotamia) appare un singolare centro d'origine delle tradizioni, per l'improbabile longevità di coloro che dovrebbero costituire il legame storico con le opinioni del Profeta; questi longevi sono in parte figure storiche realmente esistite; in parte personaggi immaginari.

Diviene a questo punto significativo rivolgere lo sguardo alla nascita della giurisprudenza islamica attraverso gli ahâdîth, e citare un successivo articolo di Juynboll, *Some Notes on Islam's First fuqahâ' distilled from Early Hadîth Literature*, Arabica XXXIX, 1992. Qui Juynboll riprende i risultati della propria ricerca (esposti sopra): il *Common Link* è al terzo o quarto posto della catena, dopo il Profeta. Molte di queste catene sono prive di un anello di trasmissione, e questo è di norma il Compagno che avrebbe trasmesso l'opinione del Profeta a trasmettitori più tardi. Su questa constatazione si può immaginare uno scenario. Alla fine del VII secolo, i giurisperiti, richiesti di un parere avanzarono il proprio, sostenendo di riferire quello del Profeta, cosa impossibile a causa del salto generazionale (i più vecchi fuqahâ' nacquero da 20 a 40 anni dopo la morte del Profeta). Per questa ragione alcuni di loro, o i loro allievi, dovettero inventare la presenza di un Compagno nella trasmissione dal Profeta al giurisperito, e questa pratica andò rinforzandosi man mano che l'isnâd andava acquistando importanza; in essa emergono quindi per necessità le figure dei longevi (i mu'ammarrûn). In tal modo si formarono degli asânîd perfetti, che debbono ritenersi più tardi di quelli manchevoli, iniziali, posti a supporto dai giurisperiti, alle cui vite furono sovrapposte quelle di alcuni Compagni, divenuti così origine di un'enorme quantità di tradizioni. L'insistenza di Shâfi'î sulla necessità di risalire al Profeta come fonte della Legge, ebbe infine un ruolo importante nella retrodatazione *a posteriori* degli asânîd raccolti nelle collazioni dell'VIII-IX secolo: un fenomeno, dunque, tardo.

Si noti, tra l'altro, che gli stessi studiosi islamici dopo Shâfi'î, ebbero dubbi sulla reale risalita degli asânîd sino al Profeta, e la discussione proseguì sino all'XI secolo, quando gli interessi utilitaristici dei giurisperiti misero definitivamente a tacere la critica: vedi quel che scrive al riguardo J. Brown, *Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Hadîth Scholars approached the Backgrowth of Isnâds in the Genre of 'Ilal al-hadîth*, The Islamic Law and Society, 14, 1, 2007.

Nelle raccolte, va detto, raramente figurano i nomi dei giurisperiti nella posizione di *Common Link* (dunque, di originatore della tradizione, che si trova invece un po' oltre nella catena) probabilmente perché essi non furono coinvolti nella trasmissione; Juynboll ritiene tuttavia che furono essi, a partire dalla fine del VII secolo, gli estensori della giurisprudenza relativa al lecito e al proibito, e fa degli esempi che fanno propendere

per l'antichità di alcune normative. Da questi emerge però anche un'altra possibile conclusione: la tradizione legale di Medina dovette essere assai composita, avendo fatto proprie, grazie a tradizioni inventate, molte tradizioni provenienti da Kufa. Noto al riguardo, che ciò contribuisce ad avvalorare la visione di un Islam nato per buona parte in Iraq.

Le vicende della formazione della Legge, e quindi della società islamica, vengono dunque così riassunte da Juynboll in *Early Islamic Society as reflected in the Use of Isnâds*, Le Muséon, 107, 1994, dalla cui esposizione ometto l'analisi dei punti già ripetutamente trattati sopra. Secondo Juynboll, è necessario apprezzare il ruolo degli asânîd se si vuole capire che cosa accadde nei primi due secoli, nel corso dei quali si crearono le basi di liturgia, rituali e legge, con il loro ancoraggio a un retroterra storico; in cui, insomma, fu creata la società islamica. "Storie" e prescrizioni s'intrecciano tra loro sostenendosi reciprocamente, ed entrano in tutto il materiale prodotto, non soltanto le norme, ma anche la vita del Profeta o la storia militare del primo Islam; gli asânîd sono alla fonte della Legge ma anche della "storia", involvendo anche il problema della prima Rivelazione ricevuta dal Profeta. L'esame degli asânîd mostra che la *Sîra* viene trasmessa a partire da 'Umayd b. 'Umayr, un narratore di storie morto nel 687, che dava anche pareri legali; questi narratori di storie sono però poco citati, perché, col tempo, essi persero prestigio nei confronti dei produttori di ahâdîth. Molti narratori di storie avevano però anche l'incarico di giudice (*qādî*) e in alcuni casi ciò avrebbe potuto comportare il ruolo di giurisperito (*faqîh*); "e ciò che può essere distillato dalle fonti islamiche come materiale di narratori di storie sembra essere stato gradualmente messo in ombra, se non sostituito, dai più prestigiosi prodotti dei giurisperiti, al momento opportuno puntellato con appropriati congegni, gli isnâd. La loro istituzione compare dalla metà degli anni '70 (*scil.*: dell'Egira) cioè la fine degli anni 690. All'inizio questi isnâd non sono tutti egualmente sofisticati: i *mawqûfât* e i *mursalât* (*scil.*: quelli mancanti di anelli della catena o della testimonianza di un Compagno) sono molto più numerosi di quelli *marfû'ât*, cioè di quelli che giungono indietro sino al Profeta con un percorso essenzialmente ininterrotto. Tutto ciò è mostrato chiaramente da alcune delle voluminose collezioni di hadîth pre-canoniche." (p. 191). Questi crescono di numero dopo il VII secolo, e, a causa della loro origine tarda, non è detto che rispecchino l'opinione dei Compagni.

Il materiale antico si occupa non soltanto di rituale, di ciò che è lecito e di ciò che è illecito, del prescritto e del vietato, ma apparentemente indaga anche la cronologia dei frammenti coranici, cioè è parte dei primi tentativi di tafsîr (pp. 192-193). Gli asânîd nel complesso hanno una potenzialità storica; nonostante nel tempo le raccolte di storie si differenziassero da quelle di ahâdîth, storie e sentenze sembrano scaturire da una comune origine; l'esame degli asânîd è dunque importante in entrambi gli studi, e aiuta a capire la credibilità storica e la rilevanza sociale. Una volta identificati i loro originatori e ciò che intendevano descrivere e trasmettere, si possono trarre indicazioni su chi partecipò alla formazione e alla formulazione dell'Islam nascente, e con quali fini (p. 194).

Scettico sulla possibilità di localizzare nel tempo l'origine degli ahâdîth tramite l'analisi degli asânîd è viceversa M. Cook, che ha fornito un esempio dei suoi dubbi in un articolo del 1992, *Eschatology and the Dating of Traditions*, raccolto in *Hadîth*, ed. by E. Motzki, cit. M. Cook, oltre che coautore del citato *Hagarism*, è anche l'autore di un importante testo, *Early Muslim Dogma. A Source Critical Study*, Cambridge, Un. Press, 1981. In esso egli sostiene che non si può datare l'origine delle tradizioni grazie agli asânîd: per farlo occorrono criteri esterni, e ciò è quel che egli indaga in rapporto ad alcuni documenti relativi alla condanna di dottrine ritenute non "ortodosse" dalla tradizione sunnita. Si tratta, specificamente, della dottrina murji'ta e di quella qadarita. Attraverso l'esame comparato con tendenze filosofiche e religiose presenti nell'area siriana e in quella mesopotamica, egli ritiene di poter concludere che la prima è legata alla tradizione filosofica dello scetticismo e dell'empirismo presente in Iraq e attiva all'interno dei Nestoriani (i Murji'ti ritenevano di dover sospendere il giudizio nei confronti del presunto "peccatore", ma questa, nota Cook, è una tarda accezione religiosa del Murji'smo; inizialmente esso significava sospensione di giudizio sulla vicenda dell'uccisione di 'Uthmân in quanto peccatore, divenuta problema centrale nella contesa tra 'Alî e Mu'âwiyya). Quanto alla seconda, la polemica contro di essa sarebbe contenuta in uno pseudepigrafo tardo-omeyyade, e Cook vi ravvisa paralleli in analoghe polemiche dei Cristiani di Siria. I Qadariti erano essenzialmente sostenitori della libera scelta dell'uomo tra il Bene e il Male, ma sotto lo stesso nome erano anche designati dei predestinazionisti; il fatto è, come nota J. Van Ess (E.I., vol IV, pp. 384-388, voce *Kadariyya*) che "qadarita" fu usato come generico epiteto spregiativo contro gli avversari nelle dispute. Per i Qadariti, Dio creò soltanto il Bene, ma l'uomo può scegliere per il Male; questa posizione, inizialmente non eretica perché non negava la prescienza divina, si estremizzò poi sino a postulare l'ignoranza di Dio delle scelte umane. I Qadariti furono avversari al dominio qurayshita e perseguitati da al-Hishâm e da al-Walîd II: furono quasi certamente sotto l'influenza di dottrine cristiane diffuse in Siria.

La posizione di Cook ripercorre quindi il tema sviluppato con la Crone in *Hagarism*, relativo ad una progressiva configurazione dell'Islam nel tempo, a partire da una cultura diffusa nell'area mediorientale. Egli critica in ciò i risultati della ricerca sugli asânîd che vedrebbe nella generazione dei Successori (la generazione successiva a quella dei Compagni e del Profeta) un orizzonte letterario oltre il quale sembra impossibile andare. Viceversa, andando oltre, Cook intravede la sostanziale identità formale (indipendentemente dai contenuti teologici) tra i modi argomentativi della teologia del Cristianesimo tardo-antico e quelli dell'Islam. Su questo argomento egli si era già espresso in un articolo del 1980, *The Origins of Kalâm*, BSOAS, 43, 1980, nel quale

egli aveva sostenuto che non soltanto la tecnica dialettica del Kalâm è presa in prestito dalla teologia cristiana, ma anche, a proposito della "originalità della cultura islamica" che "la materia prima di questa cultura è per la più gran parte antica e familiare, e che l'interesse del fenomeno e la sua caratteristica distintiva risiede nella riconfigurazione di questi materiali" (p. 43).

Problemi connessi alla configurazione della legge islamica e ad alcuni suoi inspiegabili contrasti con il dettato coranico, sono ripresi da P. Crone, *Two Legal Problems bearing on the Early History of the Qur'ân*, cit. in Bibl. a p. 848, anche in rapporto con alcuni termini incomprensibili del testo sacro (su quest'ultimo problema, cfr. *infra* l'opera di Ch. Luxenberg). La Crone esamina le teorie di Schacht, Burton e Wansbrough al riguardo, e osserva che manca ancora una prospettiva storica sull'evoluzione del testo, che esisteva certamente prima di quanto pensasse Wansbrough, ma non si sa in quale forma. Certamente il contrasto tra la fustigazione prevista dal Corano per gli adulteri e la lapidazione sancita dalla Legge, unito ad un accenno coranico al Pentateuco e alle storie inventate sulla scelta operata di fatto dal Profeta per la pena più severa (cioè per la lapidazione) lascerebbe pensare ad un Islam che inizialmente accettò il Pentateuco come Scrittura; è difficile infatti capire come la normativa coranica fosse contraddetta sul piano legale, sia pure in presenza di un'esegesi operata dai narratori di storie, perché il Corano dovette essere inteso sin dagli inizi come testo inalterabile, come testimonianza il fatto che vi siano rimaste incluse parole incomprensibili. Tutto ciò non è spiegabile, e, se si vorrà spiegarlo, sarà necessario abbandonare la vulgata relativa alla genesi del testo.

Ad una formazione progressiva della dottrina in ambiente caratterizzato dalla presenza di Giudei, Cristiani e Manichei, fa riferimento C. Gilliot (*Muhammad, le Coran et les contraintes de l'histoire*, in *The Qur'ân as a Text*, ed. by S. Wild, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996; e *Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muhammad*, JSAI, 22, 1998). Secondo Gilliot, ciò che è più importante comprendere del Corano, è la sua archeologia; per far questo esistono tre problemi storici emergenti dal testo stesso sui quali è necessario far chiarezza: chi erano gli Hanîf (cioè i monoteisti arabi che sembrano precedere, ma anche avversare, Maometto); che cos'era la *dîn Ibrâhîm*, cioè la religione abramica cui si fa riferimento; e chi erano i misteriosi "informatori" religiosi stranieri di Maometto, cui si fa riferimento maligno due volte nel Corano (nelle Sûrât 16^a e 25^a; in quest'ultima in particolare, i nemici del Profeta insinuano anche che egli andasse ripetendo cose vecchie, già note).

La risposta di Gilliot è che sono esistiti due momenti dello Hanîfismo; uno tradizionale, impersonato a Medina da Abû 'Âmir e avverso a Maometto su problemi relativi alla visione della nuova società, specificamente la tassazione e la guerra, che sarebbe stato fortemente influenzato dal Manicheismo; l'altro, innovativo, sarebbe stato impersonato dallo stesso Profeta, il quale, prima di scegliere come *qibla* Gerusalemme, poi abbandonata per la Ka'ba, aveva pregato in direzione di quest'ultima come santuario abramico, come facevano gli Hanîfiti della Mecca, che sarebbero all'origine della vocazione religiosa di Maometto stesso. Di qui anche l'insinuazione che egli predicasse cose risapute.

Gilliot sostiene inoltre che all'inizio una parte degli stessi Musulmani interpretasse la nuova religione come un innesto sul Giudaismo, dando vita a dei "Musulmani biblici" (*Muhammad, le Coran, etc.*, cit. p 18) sorta di parallelo islamico del Giudeocristianesimo. Il Profeta dovette comunque agire entro una cornice di più generalizzato profetismo (d'onde la sua avversione per la divinazione, ritenuta falsa profezia: cfr. pp. 24-25) ed ebbe successo perché seppe elaborare un modello sovratribale ed espansionista, gradito alla società araba. Maometto si mosse dunque entro una religiosità monoteista ampiamente diffusa, caratterizzata dalla presenza di Cristiani (v'era un cimitero cristiano alla Mecca) Giudei e Manichei. In questo ambiente si spiega l'accusa che gli fu mossa, di avvalersi di informatori religiosi stranieri -le cui figure storiche sono ricostruite da Gilliot- che lo avrebbero aiutato nel costruire il proprio edificio religioso.

Per quanto concerne questo edificio, appare inoltre indispensabile gettare uno sguardo non convenzionale sull'origine del Corano, intesa come origine del materiale in essa contenuto. Opinioni non convenzionali (nel senso di opposte alla Vulgata) ne esistono dal XIX secolo, ma qui sembra opportuno, se non anche necessario, soffermarsi sulla meticolosa ricerca di Ch. Luxenberg (*nom de plume*) apparsa nel 2000, ampliata nel 2004 e ancora nel 2007, quando all'edizione tedesca si è affiancata quella inglese, *The Syro-Aramaic Reading of the Coran*, Berlin, Verlag Hans Schiler.

I motivi che rendono importante questa indagine sono almeno due: il fatto che ciò che viene definito "siro-aramaico" costituisca una versione dell'aramaico originariamente parlata in Edessa e ampiamente diffusa nell'area ove si sviluppò l'Islam, nonché, prima dell'Islam, lingua scritta predominante nel Cristianesimo mediorientale; e il fatto che il Corano contenga notoriamente molti passaggi di difficile comprensione non soltanto nel contenuto, ma anche nella loro logicità rispetto al contesto in cui si trovano, ciò che ha indotto molti commentatori a cavarsela con "Dio sa meglio". Il 25% del Corano risulta così sinora non spiegato (p. 107).

Il siro-aramaico costituisce inoltre il 70% delle parole non arabe presenti nel Corano, e Luxenberg ritiene che per ricostruire il significato reale di espressioni "apparentemente" arabe sia necessario ricostruirne le possibili radici aramaiche, rivederne la semantica, tener conto di possibili errori di trascrizione nel passaggio, approfondire il problema dei segni diacritici inizialmente mancanti nel testo. Questi segni sono infatti determinanti per la fissazione delle consonanti e delle vocali brevi. Inizia così la puntigliosa e lunga analisi linguistica, che Luxenberg conduce sui singoli casi e con ampie digressioni, con risultati di dettaglio che tuttavia si cumulano sino ad esiti sorprendenti. Mi limito a riportare alcuni esempi scelti dal testo, laddove essi incidono

sul significato di alcune sûrât (pl. di sûra). Certamente l'interesse maggiore va a quei casi nei quali sono in gioco temi di fede e origini della Scrittura.

La Sûra XIX o "Sûra di Maria" suona alquanto strana nei vv. 24 sgg; la rilettura critica di Luxenberg (pp. 127-142) ha il pregio di eliminare questa stranezza introducendo una vicenda ben altrimenti logica: Gesù, nel v. 24, comunica alla madre la propria legittimazione divina, e questa rivendicazione rende logico il resto della vicenda.

La Sûra CVI, o "Sûra dei Quraysh" (una sûra che ha creato problemi dibattuti dalla Crone) cambia significato esaminando l'etimologia della parola. "Quraysh" non sarebbe il nome di una tribù, quella del Profeta, come vuole la Vulgata. La parola indicherebbe una confederazione tribale, precisamente le tribù in parte cristianizzate note come "*fœderati*" nell'Impero Romano d'Oriente, cui si predice la rivincita dopo la sconfitta subita ad opera dei Persiani nel corso delle guerre bizantino-persiane. La cosa ha importanza anche nell'ottica dei loro commerci, citati nella sûra e tradizionalmente intesi come "meccani", oggetto di analisi scettica da parte della Crone nel suo *Meccan Trade*, cit.

Le cose più interessanti vengono però dopo, alle pp. 247-283 e 284-291, dove sono esaminati in successione i temi delle Hûrî e dei giovinetti del Paradiso, con riferimento a tutti i luoghi coranici nei quali se ne fa menzione. Di questa analisi estremamente dettagliata e complessa, certamente non superficiale, si debbono dare le due conclusioni più significative, che aprono un panorama davvero diverso (ancorché in parte già intravisto da precedenti studiosi). Entrambi i soggetti, le Hûrî -le presunte vergini del Paradiso- "dai grandi occhi neri", e i giovinetti, risulterebbero il prodotto di una vera e propria fantasia (le illazioni introdotte per giungere a stabilire il testo canonico furono molte) esercitata a partire dalla non comprensione del fondamento siro-aramaico di partenza. Ciò che prometterebbe il Corano è infatti, *secondo la classica tradizione orientale del "Paradiso", un giardino ricchissimo di meravigliose frutta*, uva in particolare, con le caratteristiche di un'uva di Tâ'îf detta *al-baydhâ*, "la bianca", dagli acini bianchi, freschi e fragranti. Scompaiono "vergini" e "giovinetti", e appare, con l'aiuto di alcuni versetti, una sorta di Paese di Cuccagna di derivazione paleocristiana (Papìa) nella quale il frutto delizioso si offre spontaneamente ai Beati.

La sorpresa non si ferma qui, anche se finalmente, con la scomparsa delle Hûrî, scompare l'imbarazzante contraddizione con la promessa, formulata altrove nel Corano, che i fedeli potranno andare in Paradiso insieme alle proprie mogli. La parte più significativa della sorpresa viene dal precedente che è a monte di questa visione del Paradiso: un inno di Ephrem Siro. Dunque un precedente cristiano del Corano, in accordo con sospetti antichi più di un secolo da parte della critica occidentale.

Altra sorpresa viene dalla Sûra CVIII, o "Sûra del Kawthar", nella quale, correggendo il testo tràdito, si scoprono analogie con *Pietro I*, 5; 8-9 (P. 292 sgg.); ma la cosa più eclatante emerge dal riesame della Sûra XCVI, o "Sûra del grumo di sangue", ritenuta da molta esegesi coranica la prima rivelazione annunciata al Profeta, dunque quella che fonderebbe il Testo Sacro. Qui, tanto per iniziare, il "grumo di sangue" (*al-'alaq*) dal quale Dio avrebbe creato l'uomo, diviene "argilla", e l'intera sûra diviene il proemio che introduce la liturgia della Comunione. Se così fosse, dunque, il nucleo del Corano proverrebbe da un'origine cristiana siriana.

Il testo di Luxenberg fu recensito calorosamente da C. Gilliot e da J.M.F. Van Reeth in due articoli (*Langue et Coran. Une lecture syro-araméenne du Coran*; e *Le vignoble du Paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran*) apparsi entrambi su *Arabica*, L, 2003 e LIII, 2006. Gilliot, nel sottolineare la nuova comprensione del retroterra siriano dell'Islam portata da Luxenberg, dà evidenza ad alcuni particolari come il fatto che i Quraysh e gli abitanti di Tâ'îf impararono a scrivere da elementi cristiani locali, e la convinzione che la provenienza cristiana di parte del Corano rinforzi l'ipotesi di un Maometto esponente di un Islam abramico, cristiano, primitivo, che si rifacesse al Giudeocristianesimo. La natura composita del Corano lascia pensare inoltre che il testo sia stato il frutto di un lavoro collettivo.

Van Reeth mette in luce inoltre la presenza manichea in questa tradizione giudeocristiana che sarebbe a monte dell'Islam, e l'importanza, nelle citazioni del Vangelo presenti nel Corano, della versione di Taziano, il *Diatessaron*, al quale farebbero capo quelle citazioni.

Altra recensione che mette conto citare è quella di R. Brague, *Le Coran: sortir du cercle?*, Critique, 671, Aprile 2003, del quale cito l'ipotesi da lui dedotta: "se Luxenberg ha ragione, il Corano non pretendeva di rimpiazzare la Bibbia, ma fornirne un'interpretazione intelligibile agli Arabi dell'epoca".

Con questa rafforzata convinzione di un'origine in ambito giudeocristiano, dunque in ambito settario, dell'Islam, grazie a una protostoria che ha, oltretutto, qualche difficoltà a fondarsi nell'Hijâz descritto dalla vulgata, siamo giunti a quella che a me sembra l'ultima e conclusiva ricerca da esporre, la ricostruzione storico-archeologica di Nevo e Koren. Un'esposizione sintetica dei loro risultati (Nevo muore nel 1992) si trova in *Methodological Approaches to Islamic Studies*, Der Islam, 68, 1991. Viene mosso alla scuola tradizionale un appunto certamente non trascurabile: lo scarso o nessun rilievo conferito ai dati archeologici, epigrafici e numismatici. Punto di partenza di tutti gli studiosi "revisionisti" è infatti l'inutilità di avvalersi della letteratura islamica per studiare gli albori dell'Islam; inoltre la scuola tradizionale rifiuta le argomentazioni cosiddette "*e silentio*", cioè *rifiuta*, nel caso specifico, di accettare come attestazione della non esistenza di un determinato assetto, la mancanza di documentazione al riguardo. Questa seconda obiezione mi sembra tuttavia meno forte, perché il silenzio dei documenti può (e *deve*) indurre soltanto alla sospensione del giudizio; certamente però il silenzio totale di fonti diverse dalla Vulgata circa gli eventi da essa attestati, giustifica dubbi radicali. Infine -e

questo è stato già detto qui troppe volte sulla scorta di tanti Autori- non si può ignorare che la letteratura della Vulgata ha inizio dopo 150 anni dall'Egira nell'ambito di un regime, quello degli 'Abbâsidi, che tende a legittimare se stesso e a svalutare gli Omeyyadi. Ciò è importante perché, come abbiamo visto in precedenza, siamo in presenza di una ribellione clericale contro l'ideologia omeyyade di un "Vicario di Dio" la cui legge prevale su quella del Profeta (vedi anche, al riguardo, la voce di Hawting, *Umayyades*, in E.I., vol. X, p. 913). Nevo e Koren fanno quindi propria l'affermazione di Wansbrough, secondo il quale non esistono *fatti* che provino i *racconti*.

Ricapitolata buona parte della letteratura che va da Goldziher alla Crone, essi riprendono gli studi di Brock sulle fonti siriane coeve all'emergere dell'Islam, per ricordare che le fonti non percepiscono una conquista organizzata, e che soltanto alla fine del VII secolo si parla di "Impero Arabo". In quel periodo però non si parla di Islam, e non ci sono notizie siriane o bizantine su Maometto, né si percepisce l'esistenza di una religione "araba". Secondo Nevo e Koren, gli Arabi presenti in Siria erano pagani, con una *élite* genericamente monoteista e genericamente giudeocristiana; inoltre, da quanto riferisce Giovanni Damasceno, si deve pensare che alla metà dell'VIII secolo il Corano non fosse stato ancora canonizzato.

L'archeologia mostra altri dati significativi: i Bizantini tolsero la propria presenza militare alla metà del VI secolo; nelle città rimasero soltanto presenze limitate all'inizio del VII, e, anche dopo la vittoria di Eraclio sulla Persia, i Bizantini non si spinsero più a sud di Antiochia. Quanto all'Hijâz, non si sono trovati i siti pagani descritti nelle storie islamiche, mentre se ne trovano nel Negev, con una continuità che cessa soltanto in epoca 'abbâside. Dunque, ciò di cui parla la Vulgata non esisteva nell'Hijâz, ma nel Negev, e vi doveva essere acquiescenza a tale paganesimo, nel periodo omeyyade. Per quanto riguarda la monetazione, la prima menzione di Maometto è del 691. Infine nell'Hijâz non esistono iscrizioni in arabo classico prima di quella risalente al califfato di Mu'awiyya nel 660, e presente a Tâ'if. L'arabo classico, che sembra essere nato in ambiente non pagano, dalle iscrizioni risulta aver adottato inizialmente un alfabeto aramaico di 22 lettere, nonostante le tribù pagane della penisola adottassero già prima un alfabeto di 28-29 lettere, originario dell'Arabia meridionale.

Questi argomenti vennero riportati in altra forma in un articolo di Nevo apparso postumo, *Towards a Prehistory of Islam*, cit. in Bibl. a p. 850. Afferma Nevo che l'Islam non nacque nell'Hijâz, ma nelle terre conquistate, e che manca ancora una connessione chiara tra l'Islam del tardo II secolo dell'Egira (fine VIII secolo) e l'ambiente apparentemente giudeocristiano del I secolo dell'Egira. L'unico legame è dato dalle iscrizioni su roccia del deserto siro-giordano, che mostrano un credo arabo monoteista non ancora islamico, dal quale potrebbe essersi sviluppato l'Islam. Caratteristica del periodo Sufyânide e Marwânide (seconda metà del VII secolo) è la mancanza di riferimenti al Profeta sino al 691. Anche il primo papiro arabo (bilingue, arabo/greco) egiziano, del 642, è genericamente monoteista; dunque un monoteismo generico precede la religione "maomettana" (Nevo distingue tra questa e l'Islam classico) che si manifesta soltanto con 'Abd al-Malik.

Quanto alle iscrizioni del Negev, esse citano soltanto Allâh, anche come Rabbî (Signore) e, in particolare, una lo designa come "Signore di Mosè e Gesù" (*rabb Mûsâ wa- 'Îsâ*). Nei protocolli e nelle monete si canonizzarono poi i vari *logia* come posizione dello Stato, ma questi tardarono ad affermarsi in privato; soltanto alla fine del II secolo dell'Egira i "maomettani" divennero finalmente "islamici" (vedi *infra*). La differenza tra i due momenti è valutata da Nevo sulla base dei concetti espressi nei testi, e dalla lingua; il punto di svolta, che avviene in epoca 'abbâside, è segnato dalla comparsa, nelle iscrizioni, di verbi derivati dalla radice š-h-d (che esprimono il concetto di "testimonianza" come annuncio di una fede).

Largamente postuma, grazie anche al lavoro di ricostruzione cui hanno partecipato molti dei maggiori studiosi, è apparsa nel 2003, di Nevo e Koren, la vasta ricerca pubblicata dalla Prometheus Books di Amherst con il titolo *Crossroads to Islam*, dove tutte le tesi sopra esposte sono riprese e sviluppate in dettaglio. L'opera è divisa in tre grandi sezioni, dedicate al retroterra storico dei paesi nei quali avvenne la prima espansione; ai modi dell'avvento arabo e della sua espansione; alla religione degli Arabi e alla formazione dell'Islam nei suoi primi 150 anni. Evitando di ripetere, sia pure con più ampio dettaglio documentario, concetti già esposti sopra, se ne può evincere in più quanto segue, che viene anticipato alle pp. 10-11:

- gli Arabi s'impadronirono delle province orientali di Bisanzio senza combattere;
- a quel tempo essi erano pagani, poi l'*élite* adottò un generico monoteismo giudeocristiano che in 100-150 anni divenne l'Islam;
- Maometto non è una figura storica; entra nella religione nel 690 e la sua biografia fu scritta nel II secolo dell'Egira;
- il Corano è una composizione tarda, fu canonizzato al passaggio tra il II e il III secolo dell'Egira.

A mio avviso ci sono motivi per non abbracciare posizioni così radicali, perché anche qui, come con *Hagarism*, l'efficacia della *pars destruens* nei confronti della Vulgata non trova riscontro nella *pars construens* di una storia alternativa, troppo condizionata da ipotesi e mere deduzioni. Infatti i documenti non islamici non parlano più di tanto nel delineare la storia "vera", salvo ignorare gli eventi della vulgata, che perciò non trova conferma; quanto agli argomenti e *silentio*, essi danno soltanto assenza di certezza storica, non certezza di una qualche storia "altra".

Resta il fatto che la documentazione prodotta è sufficiente a revocare irrimediabilmente in dubbio la Vulgata, e a confermare la tesi di uno sviluppo graduale di ciò che conosciamo come "Islam", a partire da un

generico monoteismo giudeocristiano. Quanto alla figura storica di Maometto, verrebbe spontaneo dire anche qui "Dio sa meglio", perché se gli elementi della sua vita e della sua predicazione, così come raccolti nella *Sîra*, nella Sunnah e nel Corano, sono resi nebulosi da quanto sinora esposto; se il nome stesso (che significa "il Prescelto" e appare soltanto quattro volte nel Corano) può essere il risultato di un *misunderstanding*; ciò non toglie che possa essere esistito, alle origini e magari non nell'Hijâz, un predicatore *vincente* emerso in un contesto di *profetismo generalizzato*, tipico della cultura settaria di zone a quel tempo turbolente e *non integrate in una cultura dello Stato*. Basti pensare, per un confronto, a come furono liquidate, a Roma, in una diversa cultura e a causa di essa, le sette che immediatamente pullularono attorno al messaggio di Cristo, in particolare il profetismo esagitato e il Chiliasmo dei Montanisti.

Detto questo, si possono estrarre dall'ampia documentazione del volume alcuni dettagli che servono a suffragare la visione revisionista riguardo alla formazione dell'Islam. Ad esempio, la famosa battaglia di Dâtin sembra essere stata qualcosa di più modesto (p. 98); le fonti in generale non parlano di battaglie (p. 106), ma soltanto della fine della presenza bizantina. Non vi sono prove certe della storia militare vulgata, né si parla di Islam nel VII secolo; soltanto alla fine del VII secolo si ha la coscienza che si sia formato un Impero Arabo, e comunque il primo *leader* appare essere stato Mu'awiyya, perché prima della sua affermazione sulle altre fazioni arabe, gli Arabi sembrano ancora gli antichi *fœderati* (p. 154). Quanto ai Bizantini, ancora alla metà del VII secolo sembrano essere in buoni rapporti con i nuovi occupanti arabi; e ancora influenti, tanto che vengono loro richieste maestranze all'inizio dell'VIII secolo; del resto, l'architettura del Duomo della Rocca (fine VII secolo) sembra -secondo Nevo e Koren, ma la cosa è controversa- opera di maestri bizantini (p. 159 sgg.).

La prima politica anticristiana risale all'inizio dell'VIII secolo con al-Walîd (p. 293); a quel tempo, i Cristiani vedevano l'Islam come eresia cristiana (p. 245). Il fenomeno di islamizzazione della popolazione appare comunque una scelta guidata dall'alto; trascorrono circa 40 anni tra l'iscrizione "maomettana" del Duomo della Rocca e le prime iscrizioni "maomettane" popolari; il primo protocollo datato con formula islamica risale al 707 (p. 284) ma soltanto 70-80 anni più tardi, a Sde Boqer, scompare il culto pagano e compaiono le prime iscrizioni islamiche (p. 299). Nel 740, una lettera dell'Imperatore bizantino Leone III al Califfo 'Umar II parla del concorso delle tradizioni di vari popoli nella stesura del Corano (p. 343); ma già ai tempi di 'Abd al-Malik, in Iraq ne erano state distrutte versioni non autorizzate (ivi). Soltanto con l'avvento degli 'Abbâsidi dunque, prenderà il sopravvento la linea religiosa della quale s'è detto, che apre l'era sicuramente "islamica". Da questo momento la saga non è più la conquista araba, ma la diffusione dell'Islam; l'Arabo cede il posto al Musulmano (p. 350) e, come abbiamo visto, si affermerà progressivamente una "Sunnah del Profeta".

A questo punto, resta soltanto da chiudere questa lunga esposizione traendone la somma. Il punto di partenza era stata una domanda sull'impostazione data al problema nel testo e nelle sue Appendici: l'Islam ha antenati comuni con le ideologie antioccidentali dell'occidente; l'Occidente si è formato come scelta ideologica delegittimando le potenzialità eversive di una religione portatrice delle attese millenariste di un mondo "di giustizia"; queste potenzialità sono rimaste vive alla periferia dell'Occidente (periferia "esterna": ma ve n'è anche una "interna", che fu l'oggetto del testo) e da esse è disceso l'Islam; l'Islam è stato dunque un diverso prodotto dello stesso processo attraverso il quale l'Occidente ha definito se stesso; all'interno dell'occidente rimasero comunque vive nella marginalità quelle potenzialità eversive, tornate sin dentro il Medioevo, vivificate da apporti culturali esterni (casi del Catarismo e del Libero Spirito); la secolarizzazione dell'occidente tolse poi i connotati religiosi a questa dissidenza, lasciandone intatto il mito. Conclusioni, parziali e limitate all'attualità: l'Islam non può essere argomento riservato all'orientalistica, va inteso in una visione più ampia; sono del tutto naturali ("parentali") le convergenze *politiche* tra l'Islam rivoluzionario e le eversioni occidentali di destra e di sinistra, tra esso e le ideologie e i paesi fascisti e comunisti, riscontrate nel XX secolo e oltre.

Dall'esposizione che precede, mi sembra perciò si sia chiarita la plausibilità di scelte che, nel testo, sono state fatte senza voler ampliare troppo il discorso al fine di evitare il rischio di sopraffare un ritmo espositivo e narrativo che avrebbe potuto disperdersi in rigagnoli, smarrendo il senso del percorso. Vorrei soltanto aggiungere che siamo in presenza di una storia che ci riguarda globalmente, pur in presenza di due storie che evolvono separatamente, ciascuna con una sua propria coerenza. A pensarci bene, c'è una precisa logica, dettata dalle stesse origini, nell'evoluzione che seguirà l'Islam sul piano "teologico" (se l'espressione è lecita per chi rifiutò l'intromissione della filosofia nella religione): per questo è anche importante stabilirne bene l'origine in quella frangia millenarista che prese il via dal messaggio testamentario *ab antiquo*. Egualmente importante è vedere come un'ideologia -quella che diverrà l'ideologia di "Occidente"- si è delineata a partire dalla istituzionalizzazione di quel messaggio entro una teologia "platonico-aristotelica". Perché la nostra distinzione come "Occidente", non è -come già notato *supra*- la vecchia distinzione dei Greci tra il proprio mondo e quello dei "barbari"; e non è neppure la distinzione tra i liberi cittadini della democrazia Greca e i sudditi/servi delle satrapie asiatiche: è *tra Ragione* e ciò che alla Ragione appare come *irrazionalità*; è la scelta di una "parte" in un "tutto" indivisibile, nel quale la Ragione razionalista non è neppure la *magna pars*.

Perciò quella distinzione trovò l'*incipit* precisamente nell'istituzionalizzazione di una ortodossia che venne a patti con la filosofia, una *filosofia che fu -ed è- pretesa di continuare a ragionare "da Greci"*: il contrario di quel che accadde all'Islam tra il IX e il XIII secolo. Perciò la nostra difficoltà di comprendere la diversità va oltre le nostre buone intenzioni (in questo dialoga meglio il Cattolicesimo, per ciò che ha conservato, delle origini, nella propria "ortodossia") perché il Razionalismo introiettato (che già stenta a capire la stessa

religiosità cristiana) porta ad incanalare la "comprensione" entro strutture tracciate sul binario della *Ragione*, di un principio, cioè, che nega le *ragioni*: e non può non farlo, pena perdere la propria apodittica unicità logico-matematico-formale. Il nostro approccio al diverso ammette tutt'al più, nel limbo di ciò che non si attinge con la Ragione, la diversità di *opinioni*: ma l'opinione è una cosa vacua, che non tocca il senso dell'esistenza, di ciò che si esprime viceversa in una religione: e l'esistenza è molto, molto di più di ciò che si attinge con la Ragione.

Altri testi usati per la stesura di queste note, ma non espressamente citati:

Hawting, G.R., *The "Sacred Offices" of Mecca from Jayliyya to Islam*, JSAI, 13, 1990

Jarrar, M., *The Martyrdom of Passionate Lovers: Holy War as a Sacred Wedding*, ivi

Kister, M.J., *On Strangers and Allies in Mecca*, ivi

Pines, S., *Notes on Islam and Arabic Christianity*, The Collected Works of Shlomo Pines, Vol. IV, Jerusalem, Magnes Press, 1996

Rubin, U., *Hanīfiyya and Ka'ba*, JSAI, 13, 1990

Una rapidissima sintesi degli studi sull'argomento ad opera di P. von Sivers, si trova in internet, dove è riportato il suo articolo su History Compass, 1, 2003, *The Islamic Origins Debate goes Public*.

2 - Un Dio a misura d'uomo e un uomo a misura di Dio

A p. 57 del testo avevo citato un anonimo articolo della Redazione di *Proche Orient Chrétien*, apparso sulla rivista nel 1971, nel quale si indicava nell'eurocentrismo e nella platonizzazione della cristologia, la ragione dell'incapacità occidentale di capire l'Islam; più espressamente vi si diceva che, se tornassimo alla Chiesa di Gerusalemme e di Giacomo, le nostre opinioni sarebbero diverse.

Poiché l'affermazione non è di poco conto, mi sembra opportuno aprire una riflessione su questo rapporto di Dio con l'uomo e col mondo (che è poi alla radice di gran parte della storia che ho narrato) partendo da una celebre disputa che ebbe luogo nel mondo islamico: quella di al-Ghazâlî contro la filosofia, seguita a un secolo di distanza da quella di Averroè, campione della filosofia aristotelica, contro al-Ghazâlî. Una filosofia "aristotelica" che però non può non farsi anche "neoplatonica", con tutte le conseguenze che ciò comporta; perché, di fatto, da quando lo schema creazionista biblico entrò in contatto con la filosofia greca, il risultato non poté esser diverso da un'ipotesi emanatista. Il problema è insito nello stesso aristotelismo che, se consolidato nei termini in cui lo pensò lo Stagirita, quelli di un mondo non "creato", ma semplicemente "mosso" da un Dio motore immobile, non poteva condurre ad altro che a un semplice ilozoismo, come conseguenza della sua stessa intrinseca razionalità. Se però si passa ad un mondo creato da Dio, questa razionalità del mondo espressa nei modi stessi in cui la pensò Aristotele attraverso i concetti di forma, di intelligibili e di intelletto passivo e produttivo, non poteva non condurre a quell'inestricabile rapporto di Dio col mondo e con l'uomo che fu madre di tutte le eterodossie e di tutte le pretese intimità con lo Spirito. Vicende che, come ho tentato di spiegare, hanno i piedi ben piantati in terra, ma che non possono esser pensate senza uno sguardo rivolto alle ambiguità del cielo, e agli illusori percorsi ivi tracciati dall'indigenza del *lógos*.

La disputa tra al-Ghazâlî e Averroè si può seguire bene a partire dall'opera polemica di quest'ultimo, che, nella sua traduzione italiana (*L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, Torino, U.T.E.T., 1997, ristampa U.T.E.T. Libreria, 2006) si avvale di una Introduzione del curatore, focalizzata precisamente su quel rapporto. Non è un caso che il nodo principale dello scontro sia il problema, dibattutissimo nel pensiero islamico, della coeternità del mondo con Dio: se, cioè, un Dio eterno abbia creato il mondo per atto di volontà in un momento ubicato nel tempo "storico", ovvero se la creazione (non negata da Averroè, ma "filosofizzata") abbia rappresentato un evento intrinsecamente necessario alla natura di Dio, rendendo il mondo coeterno con Dio. Sembra un problema fumoso, ma c'è dentro qualcosa di decisivo.

Dobbiamo perciò fare un passo indietro, al ginepraio generato dai possibili rapporti di Dio col mondo e con l'uomo (e viceversa) che sorse dall'incontro della filosofia greca con la religiosità mediorientale, biblica in particolare: perché se Dio creò il mondo, è davvero arduo pensare di estrometterlo dai fatti della natura: dirò di più, della stessa storia. "Natura" è infatti un termine generico che include anche la "natura" dell'uomo, fatto di anima razionale e di intelletto, così come aveva concluso anche la filosofia greca con Platone e poi con lo schema aristotelico; dove però tutta la razionalità del mondo, che consentiva la conoscenza e la sua articolazione nel discorso, era interna al mondo stesso, increato. Più precisamente, il rapporto tra intelletto "passivo" e intelletto "produttivo", che astrae gli intelligibili e trasforma la conoscenza del primo dalla potenza all'atto (come adeguamento alla "cosa"), era tutto interno all'uomo, e parallelizzava il rapporto tra materia e causa efficiente. Esso rientrava quindi nello schema generale che informa il pensiero di Aristotele (cfr. *De anima*, I 430, a, 10-29) a partire dalla sua critica alle idee platoniche e dall'introduzione del concetto di "sinolo", a significare l'indivisibilità della materia dalla forma.

Tutto questo è coerente con la natura intellettualistica, impersonale ed astratta, del Dio aristotelico; nella *Metafisica* aristotelica, che è *scienza dell'essere in quanto essere e delle sue strutture* la ricerca della causa prima del divenire conduce ad un "centro" che non crea, non ama, non interviene, perché, come suprema perfezione (atto puro), è semplicemente il punto focale verso il quale converge l'anelito di tutta la natura, con ciò stabilendo il moto del cosmo. L'essere di Aristotele è un mondo chiuso, autosufficiente, animato da proprie leggi immutabili e razionalmente indagabili, immerso in un ciclo eterno di generazione e corruzione. Il pensiero di Aristotele è un pensiero dell'essere nel quale non v'è posto per la trascendenza; un pensiero rimasto peraltro di lungo corso in occidente, tanto che ancor oggi, nei suoi raggiungimenti contemporanei, è l'oggetto di serrata critica da parte di chi, come Lévinas, è giustamente legato allo straordinario cambiamento portato dal pensiero testamentario, nel quale si fonda la libertà dell'uomo.

La differenza radicale che intercorre tra il "dio dei filosofi", impersonale ed astratto, e il Dio/Persona, il Dio/Volontà, il Dio/Creatore dei tre monoteismi sorti dal messaggio veterotestamentario, è una differenza radicale che corrisponde ad un epocale cambiamento storico nell'atteggiamento della società. Il primo corrisponde ad un mondo eternamente eguale a se stesso nelle proprie regole autonome e immutabili, un mondo soggetto alla sfera impersonale e inesorabile di Ananke; il secondo, un Dio/Creatore che perciò ha cura delle proprie creature con le quali stabilisce un intimo legame, instaura un mondo che reclama giustizia *contro lo stato di fatto*. Tra il crepuscolo della prima figura e l'avvento della seconda è cambiato il rapporto dell'uomo col mondo: dalla rassegnazione allo stato di fatto, alla tensione verso la realizzazione dell'utopia (anche, ovviamente

e come s'è messo in luce nel testo, che di ciò si occupa, con tutti i disastri che ne possono conseguire quando non si ha chiara l'inubicabilità dell'utopia stessa). Dopo l'avvento del messaggio testamentario, il mondo classico è irrimediabilmente finito e sopravvive soltanto come *revenant*: è ciò che fu messo in luce dalla famosa *Querelle* della quale s'è parlato a proposito dell'ubicazione dell'arte e del Romanticismo. Questa antitesi è il filo rosso che corre non tanto sotterraneo nell'argomento che mi propongo di trattare, al quale torno dopo la breve digressione.

Un rapporto tra Dio e il mondo legato al concetto di "creazione", implicò sin dall'epoca ellenistica, -epoca assolutamente formativa a causa dell'incontro/scontro tra la filosofia greca e la religiosità mediorientale nell'ambito dell'unificazione ellenistica e romana- una necessità di confronto tra Rivelazione profetica e filosofia. Dare una spiegazione "razionale" dei contenuti della prima -inevitabile per il prestigio culturale della seconda, propria del mondo dei conquistatori- pur mantenendone gli assunti, significò definire quantomeno due problemi fondamentali: il rapporto tra la progettualità divina e l'ordine del cosmo, e il rapporto tra questo ordine, quindi la sua intelligibilità per l'intelletto umano, e quest'ultimo. Ciò non poteva che ricondurre in qualche modo al nodo principale, quello del rapporto tra l'intelletto umano e Dio, un nodo che generò molte eterodossie nel mondo dei tre monoteismi.

Questo era davvero un problema nuovo, perché tanto Aristotele, con un mondo increato e dotato di un ordine proprio dove l'azione divina non penetrava la sfera sublunare; quanto la Bibbia, con l'assoluta trascendenza divina, avevano a loro modo tracciato una linea di demarcazione tra un'inattingibile perfezione assoluta e questo nostro mondo di approssimazioni, tra *Urbild* e *Abbild*. Restava però il fatto che la filosofia greca poteva giustificare la demarcazione con la condanna dell'opacità della materia, mentre per il pensiero testamentario la materia era opera del Creatore, da Lui stesso giudicata positivamente ("E Dio vide che ciò [*scil*: la natura e l'ordine materiale del mondo ancora inabitato, da Lui meticolosamente disposti] era buono" (*Gen.*, 1, 10).

Significativo punto di contrasto questo, che emerge presto nella differenza riscontrata da R. Radice (*La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il "De mundo" attribuito ad Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 106) tra lo pseudo-aristotelico *De mundo* e i frammenti dell'Ebreo Aristobulo (metà II sec. a.C.). La differenza consiste in questo: se per il *De mundo* l'ordine del mondo è proprio del mondo, ancorché messo in moto da Dio; per Aristobulo l'ordine del mondo non può che essere opera divina.

Nasce in quei tempi, nel mondo giudaico alessandrino alle prese con la spiegazione "razionale" (cioè accordata con la filosofia greca) del Testo Sacro, un singolare concetto destinato a lunga vita: la filosofia greca, in particolare quella platonica nella quale il Demiurgo crea il mondo, non è che un'interpretazione o un'imitazione della sapienza mosaica. Singolare dottrina che serpeggia da Postel ai Romantici, con il mito di una Rivelazione originaria oscurata nella *græca fabulositas*. Dottrina peraltro indispensabile per dimostrare quel sostanziale accordo di Rivelazione e Ragione che è l'obiettivo del monumentale lavoro di Filone (cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Present. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2005). In esso è implicito un concetto fondamentale che sarà al centro della disputa islamica: la Rivelazione afferma in linguaggio allegorico e metaforico le verità che il filosofo può raggiungere per via razionale. Si tratterà di capire -e qui è il nocciolo della questione- se la Rivelazione piega a sé la filosofia o la filosofia piega a sé la Rivelazione.

C'è di più: la Rivelazione è una vicenda di Profeti, e il profetismo chiama in causa il rapporto tra uomo e Dio. Può l'uomo essere la Voce di Dio? se sì, come? forse che l'intelletto umano può, per insondati percorsi, unirsi a quello divino? e, se ciò avviene per un corto circuito che va oltre la Ragione, il suo risultato come può costituire un percorso ripercorribile dalla logica concettuale? Il problema non è da poco, perché se l'ordine del mondo, della Ragione e del discorso, sono la stessa cosa (posizione aristotelica indispensabile alla razionalità del mondo concepita come adeguamento *senza residui* della proposizione alla cosa nella Verità a tutto tondo) se questo è valido, tutto ciò non fa forse dell'uomo -quantomeno dell'uomo "perfetto"- una figura divina? problemi che verranno in luce col tempo, ma che sono *in nuce* già tutti qui, anche se Filone era stato categorico: "se porremo fiducia nei nostri ragionamenti costruiremo e fortificheremo la città dell'intelletto che distrugge la verità" (*Legum allegoriarum*, III, 228, trad. R. Radice). Attenzione però: "ragionamenti" -nel testo: *logismói*, da *lógos* (umano); e se ci fosse, nell'uomo stesso, un'altra via alla conoscenza, "altra" rispetto a quel *lógos*?

L'Ermetismo aveva comunque già aperto una via alternativa: l'uomo non è che un archetipo divino precipitato nella materia, e deve prendere coscienza di ciò per tornare a splendere; un tema che abbiamo sviscerato con lo Gnosticismo ma che, occorre ricordarlo, nasce forse già prima, e nasce con un concetto singolare della Creazione intesa come emanazione progressiva da Dio. Un concetto che, quando si entrerà nell'ipotesi di un mondo *creato da Dio*, potrà significare emanazione anche della materia, con il conseguente rischio di approdo panteista. Abbiamo già visto nel testo come questo problema tormentasse Avicbron, e come egli abbia tentato di risolverlo.

Secondo il giudizio di Cruz Hernandez che ho riportato nel testo, il vero iniziatore del Neoplatonismo fu Filone (tradizionalmente inquadrato come "medioplatonco") *et pour cause*, direi. Il Neoplatonismo è infatti quell'intreccio di motivi platonici (e stoici) con l'aristotelismo, che si mostrò indispensabile per tentar di accordare Ragione e Rivelazione, suscitando peraltro quel vespaio di nuovi problemi dei quali s'è dato sopra un pallido cenno. Il Neoplatonismo è un sistema di pensiero che utilizza le strutture del pensiero aristotelico per dar vita ad un'ontologia che tradisce il pensiero dello Stagirita, ma che fa ciò anche per rispondere ai troppi

interrogativi che esso lascia irrisolti, pur non omettendo di metterli in luce. Certamente il Neoplatonismo diviene una scelta così "naturale", che vi sarà un momento, quello della filosofia islamica, nel quale aristotelismo e neoplatonismo divengono così intricati da rendere impropria ogni categorizzazione. Se ciò accade, è perché gli stessi intermediari che trasmettono l'aristotelismo al mondo islamico, sono già, di fatto, sostanzialmente dei neoplatonici, precisamente perché non si poteva più prescindere da quel rapporto tra Dio e il mondo (e le sue leggi) che Aristotele evitava e la Creazione imponeva. Perciò anche in Filone, pur tanto critico circa la possibilità della Ragione umana di giungere alla sapienza divina, il problema di un tale possibile corto circuito si riaffaccia prepotente per il semplice motivo che, quale esponente di una religione *rivelata*, gli s'imponeva il compito di fornire una spiegazione "razionale" al fenomeno del profetismo, il fenomeno *imprescindibile* in forza del quale chi enuncia la Legge di Dio, è un uomo.

Infatti Filone sostiene l'ipotesi di due livelli di conoscenza: quella, limitativa, della nostra Ragione, e quella estatica resa possibile soltanto dal "tramonto" (questa è la metafora da lui usata) di essa. In questa situazione di calma intellettuale, accade allora che l'uomo (naturalmente il "Giusto") possa entrare in sintonia con l'Universo e perciò col *lógos* divino, e profetare. Al "tramonto" ci s'imbatte dunque nel *lógos* divino. Filone, dovendo porre la trascendenza di Dio, si avvale di questo elemento intermedio, il *lógos* divino, inteso come principio ordinatore del mondo che però s'identifica al tempo stesso anche con Dio: questo non cambia dunque il problema, tanto più che a conclusione del *Quis haeres* Filone identifica la Terra Promessa (ad Abramo) con la comprensione "*asphalés kài bebaía*" cioè del tutto certa e definitiva, della Sapienza di Dio, di quella Sapienza dalla quale Dio creò il mondo. La "vera" conoscenza è dunque quella estatica, che in linea di principio è aperta ad ogni uomo, ed è possibile anche nel sogno veridico (*Quis haeres; De somnis*).

Da dove nasce questa possibilità? Nasce evidentemente dallo schema ontologico filoniano, espresso ripetutamente nei testi con ripetute citazioni, ma in particolare nel *De opificio mundi*. Secondo Filone, Dio, per il quale pensare e creare è la stessa cosa, è atto simultaneo, trasse dalla propria mente il modello ideale in base al quale, a partire dalla materia da Lui stesso creata, forgiò il mondo materiale a imitazione del modello, conferendogli perciò quell'ordine divino che in esso regna, onde la legge naturale è legge divina, e l'uomo virtuoso ad essa si conforma. Il mondo è peraltro anche razionale, perché contiene quel modello (gli intelligibili) che è contenuto anche nell'anima umana. Anche l'uomo ebbe infatti una doppia creazione, come tutto il mondo: come archetipo ideale e come uomo in carne ed ossa; quest'ultimo ha, oltretutto, un'anima che ha la natura del soffio divino, è cioè qualcosa che si è distaccata da Dio stesso, un Suo frammento, per venire in noi.

Dunque, per quanto concerne la capacità dell'uomo di giungere al Vero, possiamo dire che ci sono in Filone due forme di conoscenza, una razionale e una soprazionale, la seconda delle quali, quella "profetica", è preminente perché l'intelletto umano (l'anima, per Filone, in quanto elemento divino) può apprendere in modo immediato tramite il contatto con il *lógos* divino, che è emanazione divina e costituisce l'ordine del mondo. La Ragione può leggere questa verità in via mediata attraverso le *metafore* con le quali essa è espressa nel discorso profetico.

L'ordine che Dio pensa (è il Suo stesso pensiero) e impone al mondo come *dýnamis* che lo pervade, è l'ordine che regge il mondo, il quale, senza questa continua presenza di Dio, precipiterebbe nel non-essere; Dio è dunque la trama e l'ordito del mondo, e l'immutabilità divina non è immobilità, ma continuità di creazione. Ciò che regola il mondo è dunque questo *Fons vitae*, questa continua Volontà: un'elargizione, non la legge fisica della necessità. L'immutabilità di Dio, si potrebbe dire, è *ciò che rende il mondo sempre nuovo*. In questo senso si può anche notare che le Idee, in Filone, non sono più quelle platoniche, somigliano anche alle Forme aristoteliche, perché esplicitano l'opera divina che è causa efficiente (ma anche formale e finale) del manifestarsi del mondo (*Legum allegoriae; De confusione linguarum*).

Siamo dunque in presenza di un Dio che è al tempo stesso trascendente, ma anche immanente; ed in effetti la lettura filoniana del *Genesi* porta a frequenti oscillazioni di pensiero, perché sul piano razionale è difficile coniugare un Dio "Altro" con la Provvidenza divina attiva nel mondo. Per esprimere più chiaramente ciò che intendo, scelgo di riportare qui di seguito un passo della Monografia introduttiva di Radice e Reale ai testi filoniani sopra citati (p. LXXVI): "L'Alessandrino si trova dinanzi ad un problema dei più assillanti e parimenti dei più ardui: posto che la natura divina sia *totalmente altra* (corsivo degli Autori) rispetto a quella umana e cosmica, ossia posto che la sua trascendenza sia assoluta, come si dimostra la provvidenza di Dio sul mondo e sulla storia dell'uomo? Filone non ha modo di eludere questo dilemma, perché vi si trova costretto dallo stesso contenuto del testo biblico in generale, e in particolare dal senso più intimo della sua fede giudaica, per la quale il Dio ineffabile e assolutamente trascendente della Sacra Scrittura è pur sempre il Dio di Israele, impegnato nelle vicende del Suo popolo e in un disegno di natura anche mondana. D'altra parte, l'apporto della teologia razionale greca non trae Filone dalle difficoltà; anzi, gli complica il problema, perché la luce della ragione non fa che mettere in evidenza questa aporetica convivenza tra i due aspetti di Dio".

Questo problema non è però un problema della sola "fede giudaica" o del popolo eletto di Israele, perché anche il Dio del Cristianesimo e dell'Islam è un Dio creatore, impegnato quindi con *questo* mondo e impegnatissimo in una storia che riguarda l'uomo; senza contare che il Dio cristiano in particolare ha persino soggiornato quaggiù per occuparsi di noi. Il problema -che ci aiuterà a capire un po' meglio le scelte dell'Islam, motivate anche loro da una propria razionalità- è: come si può inquadrare un Dio creatore che parla agli uomini grazie ai Suoi Profeti, usando le strutture di un pensiero che fu pensato con esclusivo riguardo all'essere, che

pensò un mondo increato, che pensò un dio astratto e assente dagli eventi sublunari, che non pensò la storia come percorso teleologicamente e *assiologicamente* orientato? (il corsivo sull'assiologia, e il minuscolo per il "dio filosofico" sono d'obbligo nella logica di questa trattazione). Questo è il nodo al quale l'Islam ha dato una propria soluzione, non in assenza, ma *in presenza* degli stessi strumenti concettuali dell'Occidente. I quali strumenti, con la loro inadeguatezza che è poi l'inadeguatezza della Ragione a pensare la totalità del Reale, sono precisamente loro alla radice del frantumarsi di un messaggio verso percorsi diversi, tutti però scaturenti dalla stessa radice.

Ciò premesso, proseguiamo, ma per farlo dobbiamo sostare un attimo sull'evoluzione cui la filosofia andò incontro nel mondo ellenistico e poi nella tarda antichità, un momento cruciale nel quale la crisi del mondo classico s'incontra con la religiosità orientale e prende corpo il Neoplatonismo. Questo è il momento nel quale la logica aristotelica diviene propedeutica all'ontologia platonica; l'analisi di cosa, concetto e parola, ovvero l'analoga struttura di mondo, Ragione e sintassi, che costituisce il senso del pensiero aristotelico, diviene l'impalcatura che sottende il rapporto biunivoco Dio/mondo (dove Dio diviene il neutro *Das Eine* di Plotino, per il rifiuto "filosofico" -ma, nel fondo, socioculturale- di quel Dio/Persona della Bibbia, che avrebbe cambiato le coordinate mentali del mondo classico).

Significativa fu l'opera di Porfirio, che, con la sistemazione delle *Categorie* nella *Isagogé*, e con le *Sentenze*, queste ultime influenti per la *Elementatio theologica* di Proclo, nota poi come *Liber de causis*; direttamente o indirettamente, insieme al Plotino della cosiddetta *Teologia di Aristotele*, ad Alessandro di Afrodisia come commentatore di Aristotele, e ad altri tardi esegeti di un Aristotele "neoplatonizzato", costituisce il patrimonio di pensiero greco all'origine della successiva speculazione islamica. In particolare la *Isagogé* contribuisce molto a formare quella singolare lettura medievale -islamica e occidentale- dello Stagirita, che è, di fatto, un "Neoplatonismo".

Le operazioni di trasformazione compiute da Porfirio sono rilevanti al fine della commistione di Aristotele e Platone. Innanzitutto lo è la combinazione delle Idee platoniche con le Forme aristoteliche, che costituiscono due livelli degli Intelligibili, separato l'uno, come l'Idea platonica; immanente il secondo nell'unione coi corpi, come la Forma aristotelica. Questo significa che, se l'individuo resta sostanza prima, come in Aristotele, nella conoscenza, ontologicamente esso diviene sostanza seconda. Ciò che prende corpo in Porfirio è una serie di analogie per le quali le Idee, divenute Forme nelle cose, divengono infine concetti nella logica (onde gli Universali sono *ante rem*, *in re*, e *post rem*) e la struttura logica si parallelizza a quella del mondo lungo una linea discendente nell'ontologia, e ascendente nella conoscenza. Si realizza quindi una continuità dal divino all'umano e viceversa, istituendo il meccanismo neoplatonico della Processione (dall'Uno) e del Ritorno (all'Uno), mentre il rapporto ontologico tra l'Uno e il molteplice diviene analogo al rapporto logico tra sostanza e accidente.

Questa trasformazione di una struttura logica in una struttura ontologica direzionata, nella quale soltanto l'anima ek-statica può contemplare l'Idea, mentre l'anima incarnata la conosce tramite la Forma nella sua unione col corpo, segna il passaggio dalla concretezza del pensiero aristotelico dell'essere, ad un mondo che è mera apparenza del Vero: un'accezione tutta greco-platonica della religiosità, lungo la tradizione orfico-pitagorica che svaluta il mondo materiale. Una risposta *pagana* al montante bisogno di religiosità in una direzione però ben diversa da quella testamentaria, che, in un mondo opera "buona" di un Dio interessato ad esso, implica *l'intento assiologico che revoca in dubbio la società del mondo classico. Una risposta che indica i rischi cui la religiosità testamentaria potrebbe andare incontro una volta "letta" entro schemi "filosofici", vale a dire "greco"*.

Potente intermediario dell'aristotelismo verso il mondo islamico fu Alessandro di Afrodisia, vissuto un po' prima di Porfirio, tra il II e il III secolo d.C. Anche lui vive dunque da protagonista quel grande momento di trasformazione del pensiero, declassato come "eclettismo" o come "decadenza" della classicità, o, peggio ancora, come "popolare", nella cultura del XIX secolo e in alcune sue sopravvivenze; un momento che, al contrario, vede le acquisizioni della filosofia greca adattarsi al tentativo di comprendere i grandi problemi che essa aveva ignorato, e che il messaggio testamentario proponeva prepotentemente. Un'elaborazione destinata a continuarsi nella filosofia islamica, e che ruota sempre attorno a due problemi: il rapporto di implicazione di Dio nel mondo e il rapporto genetico tra Dio e l'umano intelletto, rapporto che aveva già travagliato Filone alle prese con la Profezia, ma che non può non travagliare anche il filosofo alle prese con l'attingibilità, da parte dell'uomo, di un "Vero" che non può non risiedere in Colui che ha conferito ordine al mondo. Un pensiero dunque creativo, problematico, e foriero di lunghi percorsi, che ci deve far comprendere per quale ragione, nel mondo islamico e poi nel Medioevo occidentale che riscopre Aristotele, l'aristotelismo sarà di fatto un neoplatonismo.

Gli scritti di Alessandro di Afrodisia, che sono sopravvissuti in parte nella traduzione araba, sono essenziali per comprendere come verranno risolti i due problemi (il rapporto tra Dio e il mondo e quello tra Dio e l'intelletto umano): risolti "neoplatonicamente" ma anche risolti in modo insoddisfacente, perché precisamente da quelle soluzioni nascono poi le più serie controversie sul concreto piano sociale. Si noti bene che il carattere problematico di queste soluzioni prescinde del tutto da un'ipotesi creazionista (cioè di una creazione nel tempo di un mondo destinato a perire) quale si afferma nel messaggio testamentario; si tratta di un percorso di pensiero strettamente "filosofico", che però non può più evitare di affrontare ciò che Aristotele aveva costantemente evitato: le conseguenze della stessa compattezza del suo pensiero nei confronti di domande che esso apre e alle quali egli non risponde.

Partiamo dal problema dell'intelletto. Nel suo trattato sull'anima, Aristotele vede nell'intelletto la parte più elevata dell'anima (la parte razionale che è propria dell'uomo). Mantenendo il proprio schema concettuale, egli considera l'esistenza di un intelletto in potenza che diviene intelletto in atto; il rapporto tra essi può farsi coincidere per analogia al rapporto tra materia prima e corpo dotato di forma, perché il primo (l'intelletto "materiale") ha la possibilità di ricevere gli intelligibili; il secondo (l'intelletto "*in habitus*" o "*kath'exin*"), quello che realmente può "pensare", li ha ricevuti. Qui interviene la vera divisione operata da Aristotele, che è tra l'intelletto materiale e un diverso intelletto, detto "produttivo" (*poietikós*, il futuro Intelletto Agente, madre di tutte le eresie) il quale è come una "luce" che consente di intellighere gli intelligibili, astruendo gli universali dal sensibile.

Questo intelletto produttivo costituisce la parte immortale dell'uomo, ma non è personale, è separato (*choristós*) dall'individuo, alla cui morte rientra in una "unità" di non chiara definizione, se nell'intelletto della specie (umana) o in quello divino, cioè nell'atto puro, poiché è atto puro anch'esso (*De anima*, I 430 a). Qui è il passo oltre il quale Aristotele non dà lumi, ma dal quale trae le conseguenze Alessandro, per il quale l'Intelletto Agente non può che essere l'Intelletto divino. Questo è un passo fondamentale in direzione del Neoplatonismo, che sarà perfezionato, vedremo come, dalla filosofia islamica, per la quale Alessandro fa fede sul pensiero di Aristotele. Non è questo però il solo fatto nuovo; Alessandro, che si muove all'interno della scuola peripatetica (dunque è un "aristotelico" che intende sviluppare il pensiero del Maestro in risposta alla scuola platonica) compie altri passi decisivi in direzione di un neoplatonismo di fatto per quanto concerne il rapporto tra Dio e il mondo. Questi passi riguardano tanto la cosmologia, quanto l'estendersi della provvidenza divina al mondo sublunare, in ciò preceduto dall'ignoto autore del *De mundo*, per il quale una forza (*dýnamis*) divina è presente nell'attivare e conservare l'ordine del mondo. Questa dottrina è pienamente mutuata dalla logica, tutta neoplatonica, di una forza che tiene al proprio posto nell'ordine dovuto ogni manifestazione del cosmo (lo stesso schema imperiale che giustifica il potere centrale dell'Imperatore) generando al tempo stesso una tensione imitativa della periferia verso il centro (schema neoplatonico dell'*epistrophé* o "ritorno" verso l'Uno da cui tutto procede, ma anche schema del rapporto del suddito verso il potere centrale).

Questa penetrazione della Provvidenza nel mondo sublunare è il punto d'arrivo di un moto celeste che ruota attorno al motore immobile: ma qui c'è una profonda differenza con la dottrina fisica e metafisica di Aristotele. Infatti i corpi celesti, per la necessità della loro perfezione, non possono che essere animati, quindi dotati di passioni e di volontà; le irregolarità dei loro moti sono frutto della combinazione dell'impulso ricevuto dal motore immobile e di un moto proprio, suscitato dal desiderio e commisurato in ciascuno alla propria natura; questo moto si trasmette di sfera in sfera sino al mondo sublunare, e investe anche i quattro elementi, i quali si muovono verso l'alto o verso il basso anche in funzione della loro interiore natura.

Precisamente a proposito degli elementi, Alessandro introduce nelle sue *Quaestiones* un'importante novità che avrà lunghissimo corso nelle ontologie medievali e nell'alchimia: il doppio livello dei quattro elementi, che esistono, prima ancora che nella loro accezione materiale, come "Forme" (ne abbiamo parlato più volte nel testo). Se si considera che il mondo delle Forme (recepito come Intelligibili, come Universali nel nostro intelletto) è di emanazione divina, ci troviamo introdotti alla cosmogonia neoplatonica tipica, fondata su un doppio livello di creazione (formale e materiale) che abbiamo già visto in Filone per quanto riguardava la creazione dell'uomo. Appare delineata la dottrina di un Dio "*dator formarum*" contenente in Sé tutte le "ragioni seminali".

In rapporto a questo mondo di forme la materia appare un puro ricettacolo, come esplicitamente definita nelle *Quaestiones*, anche se accanto ad altra definizione che la mostra come terreno potenzialmente adatto a ricevere le Forme, ciò che però non la qualifica comunque in accordo al concetto aristotelico di "potenza", che implica una capacità attiva di cambiamento di stato. E. Gannagé, *Matière et éléments dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise in De Generatione et corruptione*, in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, a cura di C. D'Ancona e G. Serra, Padova, Il Poligrafo, 2003, confrontando i testi greci di Alessandro e le traduzioni arabe, ritiene tuttavia che lo slittamento in senso decisamente neoplatonico di Alessandro sia frutto di manipolazioni arabe. Su questo problema tornerò; per ora trovo interessante aggiungere un altro dettaglio. S. Fazzo, *Alessandro di Afrodisia sulle "contrarietà tangibili" (De Ge. et Corr. II, 2: fonti greche e arabe al confronto)* in *Aristotele e Alessandro, etc.*, cit., facendo riferimento ai testi di Djâbir (ma anche ai commenti di Filopono e Averroè) ritiene di poter "dire con sicurezza che Alessandro consegna alla tradizione successiva una teoria definitiva e sistematica della costituzione dei corpi esistenti e percepibili, a partire dalla materia e dalle forme prime ed assolute.....le quattro 'forme' (ἔνδρι) o 'nature' (φύσεις) elementari: caldo, secco, freddo e umido" (p. 161). Il loro accoppiamento (συζυγία in Alessandro) dà i quattro corpi elementari: fuoco, aria, acqua e terra (p. 162). Siamo, dunque, alla radice di ogni futura cosmologia neoplatonica e della dottrina alchemica che si svilupperà da Djâbir: ma quest'ultimo è un discorso che esula dal nostro argomento.

Tornando però alla dottrina del moto dei corpi celesti, c'è ancora una cosa che va segnalata: con l'impostazione di Alessandro l'irregolarità dei moti può fare a meno, per essere giustificata, della lezione aristotelica relativa alle 55 sfere (*Metafisica*, Λ, 1074 a): le sfere adesso sono soltanto otto (stelle fisse e sette pianeti) e si preparano a trasformarsi in una catena di Intelletti, che stabiliscono il passaggio progressivo sia dell'emanazione cosmogonica, che del rapporto Dio/uomo, nelle future ontologie neoplatoniche, a partire da al-

Fârâbî. Su questi temi qui soltanto accennati, cfr. C. Genequand, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2001; G. Endress, *Alexander arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise attributed to Alexander of Aphrodisias*, in *Aristotele e Alessandro, etc.*, cit.

Ne potrà anche emergere la dottrina medievale degli astri "ministri di Dio", e quella, altrettanto diffusa ed equivalente, degli astri "cause seconde"; del resto, già Filone, precisamente a seguito del suo ordine universale neoplatonico, aveva sostenuto su base "filosofica" la possibilità di leggere il futuro nel moto degli astri (*De opificio mundi*, 58-61). Sono qui anche le radici della visione ordinata del cosmo nell'occidente medievale, luminoso ordine divino che s'irraggia per ogni dove.

È opportuno tuttavia tornare al nostro intelletto "*poietikós*" per capire attraverso quali passaggi, in Alessandro e nei suoi traduttori arabi, si compie la parabola che ne farà l'Intelletto Agente, aprendo la via alle dottrine eterodosse dell'Islam e del Cristianesimo. In questo seguiamo il serrato raffronto tra il testo greco di Alessandro e la traduzione araba, operato da M. Geoffroy, *La tradition arabe du $\pi\epsilon\rho\iota$ voû d'Alexandre d'Aphrodise*, in *Aristotele e Alessandro, etc.*, cit.

Il punto fondamentale della trasformazione del pensiero di Alessandro nella traduzione araba, consiste in questo. Abbiamo già visto in Aristotele che l'intelletto produttivo (= Agente) è separato, e che sembra venire "da fuori", motivo per cui Alessandro, posto a confronto con un intelletto che viene da fuori (*thûrathen*) ed è immortale, non può che identificarlo con l'Intelletto divino. Il passo ulteriore implicito nella traduzione araba è significativo, e ha una precisa logica che si conclude con al-Fârâbî in funzione di una progressiva perdita di rapporto con l'originale greco: se l'intelletto materiale diviene intelletto in atto grazie all'apporto esterno dell'Intelletto Agente, allora l'intelletto acquisito si pone all'altezza dell'Intelletto Agente, divenendo Intelletto Agente *acquisito*. L'origine "testuale" del radicale cambiamento di prospettiva è posta da Geoffroy nell'equivocità della traduzione araba di Alessandro (pp. 206-208); ma certamente, negli sviluppi che avvengono in al-Fârâbî, c'è qualcos'altro.

Lo stesso Geoffroy lo sottolinea: al-Fârâbî legge l'Alessandro Arabo a partire dalla *Teologia di Aristotele*, cioè da Plotino; egli aveva inoltre come punto di riferimento il cardine di tutto il Neoplatonismo, cioè la concordanza di Platone e Aristotele, sulla quale aveva anche scritto un trattato. Così, in al-Fârâbî l'Intelletto Agente diviene l'ultimo di una catena di Intelletti che fa da *trait-d'union* tra la sfera divina e l'intelletto umano, azionando la Provvidenza divina nel mondo sublunare. Questa tendenza, *a partire già* da una visione neoplatonica, è una scelta della filosofia araba del IX secolo: lo sottolinea anche C. Martini, *La tradizione araba della Metafisica di Aristotele: libri A-a*, in *Aristotele e Alessandro, etc.*, cit., facendo presente che il libro A, dove si criticano le Idee platoniche, fu deliberatamente trascurato già da al-Kindî, al fondamento della cui riflessione restano, come sempre, la *Teologia di Aristotele*, il *Liber de causis*, e le traduzioni arabe delle *Quaestiones* di Alessandro. *La scelta neoplatonica è antica, risale ai problemi posti dal creazionismo*, risale a Filone e prosegue, in occidente, nella Patristica; il nocciolo è sempre nel rapporto tra il Creatore e il Creato, che conduce necessariamente a *riutilizzare la filosofia greca travisandone il senso originario*. Come ricorda Endress (p. 43) già in ambiente monofisita, nel VI secolo, ci si era interessati al *De cosmo*, ed era stato rielaborato, con altro nome e in altra prospettiva, il trattato sull'Universo di Alessandro.

Mi sembra perciò il caso di sottolineare ancora una volta la profonda discontinuità che esiste tra la filosofia greca e il messaggio testamentario. La prima conclude il pensiero di una cultura che vede *l'autosufficienza del mondo con le sue leggi fisiche*, e che, eliminata l'ambigua presenza del divino nel mito, *riconduce il divino stesso ad una sfera di astratta perfezione, culmine di un percorso puramente logico*. Il messaggio testamentario parla viceversa di un *Dio/Volontà che crea il mondo con un proprio Progetto e un proprio giudizio su ciò che è "buono"*. Perciò, porsi la domanda sul rapporto tra questo Dio, il Suo mondo, e l'uomo a Sua immagine indagando la *razionalità del cosmo con la razionalità dell'uomo*, che non può che collegarsi alla *razionalità del Progetto "buono"*; porsi la domanda e tentare di rispondervi usando gli strumenti della logica aristotelica e dell'ontologia platonica (la prima non ha sbocchi senza la seconda, se non l'Ilozoismo) non può che condurre a rischi panteisti. Un Panteismo che nasce da una Ragione che estende, per motivi *genetici* il proprio dominio a tutte le cose che sono in terra e nel cielo. Senza contare il non trascurabile problema della Profezia, di un Dio cioè che parla nella bocca dell'uomo, fenomeno la cui interpretazione sul piano della Ragione razionalista moltiplica quei rischi con la massima espressione dell'eversione: l'uomo divino, cioè l'uomo (ovvero la società o il progetto) connesso ad una Verità che è garantita come tale dalla propria stessa intrinseca struttura, e che non può esser messa in discussione perché la "Verità" è *la struttura stessa*; la struttura e non altro, una volta eliminate le passioni, cioè la volontà, che della vita è la manifestazione fenomenica e che conduce su sentieri imprevedibili. La "verità" razionalista, che non è *una costruzione operata dalla vita*, è viceversa una struttura che sottende la vita stessa e alla quale questa non può che adeguarsi: c'è quindi una profonda differenza tra l'ipotesi di un "dio filosofico" e la *promessa* di un Dio/Vivente, di un Dio/Volontà; senza contare che quell'ipotesi, quel "dio", non è che un corto circuito, perché la struttura che lo "dimostra" è in realtà stabilita dall'uomo. Inserire "Dio" entro una struttura misurata sulla Ragione non è soltanto impresa che conduce ad un'astratta insignificanza in cielo; è impresa che, ripercorsa nel senso inverso, produce in terra il mostro di un uomo Demiurgo di se stesso, conduttore folle di un meccanismo senza senso: senza senso perché il "senso" è

sempre e soltanto nel rapporto con l'altro, senza questo v'è soltanto tautologia. E l'Altro, per la ragione umana, è per definizione ciò che la trascende.

Il punto è qui: la "filosofia", per come s'è formata, non ha posto per la trascendenza; la trascendenza vi può esistere soltanto come miraggio mistico perché non può essere l'oggetto di un pensiero che pensa l'essere. Questa però non è una condanna del pensiero all'impotenza, perché la "filosofia", cioè il pensiero che si forma tra Socrate e Aristotele e tutto ciò che n'è disceso sino ai giorni nostri, non è il "pensiero" *tout-court*. Il pensiero è qualcosa di più, è un non-detto che parla nelle sconnesse e nelle beanze del discorso concettuale, che, con la propria "razionalità", produce l'inevitabile ideologizzazione di quell'indicibile che di giorno in giorno, di uomo in uomo, di attività in attività, germoglia oscuro nei peripli inubicabili delle esistenze, creando una "verità" che si *testimonia*, non si *dimostra*.

Ciò detto, dopo la digressione torniamo al neoplatonismo islamico, cioè alla lettura islamica della filosofia greca, che si sviluppa a partire da quel IX secolo nel quale anche si afferma il tradizionalismo e nasce la "Sunnah del Profeta": forse non per caso, forse anche in risposta ad una lettura del rapporto col divino che insidiava il senso del dettato profetico. Certo è che le prime disavventure dei filosofi, con al-Kindî, coincidono con la crisi del Califfato 'abbâside nella contesa con gli 'ulamâ, culminata con il ritiro della *mihna* nell'849 ad opera di al-Mutawakkil, grande estimatore di al-Kindî. Di quest'ultimo abbiamo visto sopra le premesse neoplatoniche, che si concretizzano in una dottrina dell'anima e dell'intelletto visti in continuità, ancorché mediata, con il divino. L'anima, nel sonno, può divinare, sia pure per immagini, grazie all'acquisizione diretta degli intelligibili senza mediazione sensoriale; l'intelletto si attualizza grazie ad un Intelletto Agente che è emanazione divina attraverso il sistema delle sfere.

Con al-Fârâbî entriamo direttamente nel cuore di quella sistematizzazione della filosofia islamica che ci fa meglio apprezzare la distanza che si viene a stabilire tra essa e il dettato profetico, culminata nel dialogo-scontro a distanza tra Avicenna, al-Ghazâlî e Averroè, con il rifiuto di una lettura filosofica della religione, e, più in generale, di un rapporto propedeutico tra filosofia e teologia. Per inquadrare il pensiero di al-Fârâbî (870-950) è bene sottolineare alcuni aspetti relativi alla sua biografia e alla sua influenza. Al-Fârâbî studiò in Baghdad con un Maestro Nestoriano e con condiscipoli Nestoriani; visse nell'epoca della grande tolleranza bûyide e del corrispondente scambio culturale tra le varie correnti islamiche e le altre religioni monoteiste, in presenza di una diffusione del pensiero greco nella sua elaborazione neoplatonico/aristotelica descritta sopra; fu contemporaneo alla diffusione della Shî'a con i Bûyidi, e alla nascita e all'affermazione dell'Ismâ'ilismo fâtimida; fu contemporaneo di Nasafî e Sijistânî, per le cui ontologie cfr. il testo in Parte II, Sez. I, Cap. II. In effetti v'è somiglianza strutturale tra queste e l'ontologia di al-Fârâbî, con la differenza di una maggiore "filosoficità" di quest'ultima rispetto alle tendenze esoteriche degli altri. Esistono infine analogie tra il pensiero di al-Fârâbî e le concezioni degli Ikhwân as-Safâ' (vedi il Cap. cit.) e non è da escludere che egli abbia avuto in mente anche la preoccupazione di ridefinire la figura della guida del mondo islamico nell'epoca della decadenza 'abbâside (cfr. l'Appendice alla IV ed.); quel che è certo è che la figura "teofanica" del filosofo-Re immaginata da lui, è aliena dalle preoccupazioni dinastiche dei Settimiani e dei Duodecimani, ma ricalca la figura dell'Adepto degli Ikhwân as-Safâ', un ruolo aperto a qualunque uomo che sia "perfetto".

Quel che ci interessa qui è un punto preciso: la gerarchia degli Intelletti e la collocazione dell'Intelletto Agente, fermo restando che, per la maggior comprensione del suo pensiero si può fare riferimento, oltre ai testi cit. in Bibliografia a p. 728 e alle introduzioni e alle note dei loro curatori, anche alle note e ai commenti di M. Campanini, nella sua traduzione italiana di *La città virtuosa*, Milano, Rizzoli, 1996, che mi sembrano importanti anche per restituire al nostro filosofo una collocazione "religiosa" (islamica). Il fatto che egli abbia assunto a modello di guida della propria città ideale la figura platonica del Re-filosofo, non può far ignorare il contesto ormai mutato nel quale egli si muove, che non può più prescindere da una Rivelazione profetica (su questo argomento mi sembra opportuno ignorare le poco convincenti ipotesi di L. Strauss circa la dissimulazione, citate nell'Appendice alla V ed.).

Lo schema di al-Fârâbî, destinato a giungere sino al Medioevo occidentale, è il seguente: da Dio emana un 1° Intelletto e da questo seguono le sfere delle stelle fisse e dei sette pianeti, mosse dagli Intelletti/potenze angeliche che vanno dal 2° al 9°; il 10° Intelletto è l'Intelletto Agente (quello che rende "in atto" l'intelletto "in potenza" dell'uomo) che è anche il *Dator formarum*; con lui finisce la catena degli esseri spirituali e si realizza l'intervento divino sul mondo materiale. Compito dell'uomo è raggiungere il contatto con l'Intelletto Agente; a questo massimo livello giunge il filosofo che diviene perciò Profeta. Il punto, ora, è questo: nel contatto che consente al filosofo di contemplare direttamente gli Intelligibili, si realizza un'identità, o una vicinanza? Il problema è reale e non si evita con le parole, perché, se il filosofo giunge a tanto, non si capisce in che cosa il suo intelletto "acquisito" differisca dall'Intelletto Agente. Secondo problema: l'Intelletto Agente agisce sull'intelletto umano nella sua facoltà immaginativa, che diviene il canale attraverso il quale il Profeta elabora le allegorie grazie alle quali può rendere comprensibile al popolo il Vero, sotto forma di dettato divino. Dunque la religione sembrerebbe un sottoprodotto della filosofia (su posizioni simili si attesterà Averroè) non in quanto favola, ovviamente, ma in quanto metafora di quelle supreme verità che soltanto il filosofo può attingere senza tale schermo. Questo non sembra accettabile sul piano dell'uomo religioso che legge nel dettato profetico il "Vero" *tout-court*, non altrimenti attingibile.

Vi è infine un terzo problema, che riguarda la natura comunque divina dell'Intelletto Agente. Nonostante al-Fârâbî ponga Dio come sovraessenziale, estraneo quindi all'essere che promana dal 1° Intelletto, vi è anche qui un nodo che non si può sciogliere con le parole, perché v'è comunque una catena neoplatonica che lega l'Alto al basso nei due movimenti di processione e ritorno: un Dio che emana sino all'Intelletto Agente, e un uomo che risale a quest'ultimo, danno vita comunque ad un rapporto equivoco nella sua lettura.

A ciò si aggiungano altri due aspetti dello schema di al-Fârâbî. Il primo riguarda la concezione neoplatonica (già propria dell'età tardo imperiale e bizantina) di un ordine gerarchico terreno modellato su quello celeste. Il secondo, è il tema squisitamente islamico di un ordine regolato dalla Legge divina, che realizza nella Ummah la società perfetta, perché soltanto nella società si realizza la potenzialità virtuosa dell'uomo (questo tema, al-Fârâbî lo ritrova in Platone). Ne consegue una tentazione ideologica foriera di gravi conseguenze. Scrive Campanini (p. 47) che l'ipotesi di al-Fârâbî (al tempo stesso, direi, tanto islamica quanto neoplatonica) è "individuare le catene che fanno di terra e cielo un organismo profondamente interconnesso".

Ora, questa visione mi sembra generarsi nella convergenza di due istanze: quella di un Dio Creatore inevitabilmente implicato nel mondo, nell'uomo e nella storia, e quella di una ragione umana che pretende di individuare i nessi razionali di questa implicazione -mi si scusi il termine- assolutamente *mitica* (termine che non implica alcuna svalutazione da parte mia, perché ho sempre sostenuto il significato profondo del mito, anche in funzione del suo rapporto con l'Utopia). Non per nulla intitolai il capitolo dedicato all'Islam nel confronto delusorio tra *ordine celeste e disordini terreni*; e non per nulla, credo, la grande tradizione sunnita si è trasformata in un "quietisitico" distacco tra società ideale (ma "reale" per gli 'ulamâ') -diciamo pure, tra società civile- e potere politico. Non per nulla la Shî'a duodecimana mantenne l'ordine sotto i Safavidi inviando in luogo occulto il 12° Imâm e fissandone il ritorno in un futuro imprecisato. Cedere alle tentazioni della Gerusalemme terrena ha generato ovunque seri problemi: la tensione teleologica e assiologica, uscita dallo studiolo del filosofo, si è trasformata negli innumerevoli moti agitatori della marginalità culturale, conseguenza del mito di un mondo "di giustizia" comune ai tre monoteismi (vedi l'Appendice alla V ed.). Questo è il frutto della pretesa razionalizzazione -di fatto, ideologizzazione- dell'Utopia entro ciò che ho definito "Razionalismo subalterno". L'Utopia, che come tale mette in moto la storia dal suo non-luogo grazie alle tensioni generate dalla *differenza*, allorché si pretenda di calarla razionalisticamente a tutto tondo nella storia, non può che uscirne sconfitta, tuttavia dopo molti disastri.

Tornando ad al-Fârâbî, resta da sottolineare il carattere nodale del suo pensiero: da lui discendono direttamente Ibn Bâġġa e Avicenna, e, indirettamente, Ibn Tufayl e Averroè, con il quale l'aristotelismo tende a purificarsi, senza tuttavia riuscire a perdere quell'impronta neoplatonica che sembra costituire la condanna di ogni "filosofia" implicata nel creazionismo. Una filosofia che, come già si nota in al-Fârâbî ma ancor meglio si vedrà in Avicenna e Averroè (e qui si concentra la grande opposizione di al-Ghazâlî) ha il grave inconveniente di *obbligare* Dio a creare, e a creare così come ha creato, lo rende cioè strumento di una *necessità* (come ogni dio filosofico o filosofizzato) che snatura completamente la Sua figura nei monoteismi, la Sua *libertà*: e qui c'è un problema che può sembrare "metafisico", ma non lo è, perché riguarda *la libertà dell'uomo*.

Un grande continuatore del pensiero di al-Fârâbî nella Spagna almoravide (rigidamente dominata da una giurisprudenza tradizionalista di scuola mâlikita) fu Ibn Bâġġa, il nostro Avempace (ca. 1085-90 - 1138). La sua opera è interessante perché estremizza le conseguenze della dottrina di al-Fârâbî sull'intelletto, giungendo a conclusioni che mettono in chiara luce i rischi insiti in essa. Ibn Bâġġa fu infatti accusato di empietà (in effetti non sembra che il suo stile di vita fosse esemplare sotto il profilo della Sharî'ah) eppure non si può dire che il suo pensiero fosse estraneo ad una prospettiva fondamentalmente islamica. Ibn Bâġġa, che non nomina mai Avicenna, è ostile ad al-Ghazâlî (ma forse per allinearsi al regime almoravide) ed esalta al-Fârâbî, potrebbe avere qualche rapporto intellettuale con gli Ikhwân as-Safâ' (Lomba, cit. in *Avempace. Il regime del solitario*, a cura di M. Campanini e A. Illuminati, Milano, Rizzoli, 2002, p. 27). L'osservazione non è senza rilievo, perché mette in luce una preoccupazione quantomeno teorica per la società ideale, in un periodo nel quale il suo progetto sembra naufragare, e il pensiero islamico riflette su ciò in cerca di soluzioni alternative. Quanto al rapporto con al-Ghazâlî, mi sembra però significativa l'osservazione di Asín Palacios, *La carta de adiós de Avempace*, al-Andalus, 8, 1943, p. 6, che rileva come egli non fu simpatico né ai filosofi ellenizzanti del tipo di Averroè (e Ibn Bâġġa fu un filosofo ellenizzante) né ai giuristi del clero ufficiale: una posizione scomoda che sarà più chiara dall'esposizione del suo pensiero (*infra*).

Ibn Bâġġa s'interessa fondamentalmente del problema aristotelico dell'intelletto partendo dalle posizioni raggiunte da Alessandro d'Afrodisia e da al-Fârâbî, per compiere l'ulteriore e inevitabile passo. Nel suo trattato *Sull'unione dell'Intelletto con l'uomo* (cfr. M. Asín Palacios, *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, al-Andalus, 7, 1942) egli teorizza tre livelli di conoscenza, che corrispondono, si può dire, a tre livelli antropologici della società: quello del volgo, ottenebrato dall'oscurità della caverna (secondo il mito platonico divenuto metafora); quello di coloro che sono usciti dalla caverna e vedono la luce, cui si deve attribuire la conoscenza razionale; e quello di coloro che possono fissare il volto direttamente nel sole, cui si deve attribuire l'intuizione intellettuale. Secondo il simbolismo di Aristotele nel *De anima*, la luce è infatti la manifestazione dell'Intelletto Agente che interviene a trasformare in atto l'intelletto in potenza: qui però siamo ben oltre. Qui si postula un contatto con l'Intelletto Agente che eleva il sapiente al suo stesso livello; e per Ibn Bâġġa, come sottolinea M. Cruz Hernandez (cit. in Bibl. a p. 752, vol. II, p. 84) l'Intelletto Agente "non è più un

motore nel mondo delle sfere, ma la forma stessa dell'atto intellettuale concepita nel suo momento più alto di eternità, universalità, semplicità e realtà; un essere così concepito può essere soltanto Dio". In questa unione si realizza la capacità profetica.

Ora, il fine del sapiente è precisamente la realizzazione di questa *coniunctio*, raggiunta la quale egli è necessariamente un "solitario" nella società, abitata da uomini per lo più viziosi e ignoranti: i due aspetti sono sostanzialmente coincidenti in una visione intellettualistica quale quella di Ibn Bâġġa. Sull'evidente impronta intellettualistica del suo pensiero è bene insistere, perché egli non ama la mistica sūfi, nella quale vede sostanzialmente un autoinganno. L'unione "faccia a faccia" con l'Intelletto Agente, configura allora una singolare forma di mistica intellettuale: è la Ragione che rende divino l'uomo (qualunque uomo, come negli Ikhwân as-Safâ') che sappia portarsi al livello delle realtà spirituali. Sotto questo aspetto, Campanini e Illuminati (cit.) nella loro Introduzione parlano di "scientismo" (p. 50) del filosofo di Saragozza.

Le analogie con alcuni aspetti del pensiero degli Ikhwân as-Safâ' vanno però anche oltre. Infatti per Ibn Bâġġa il "solitario" non è del tutto "solo", in quanto egli forma, con gli altri suoi simili, una vera e propria confraternita di Eletti, che può estendersi anche al di là del tempo e dello spazio; unione di Intelletti (si ricordi che in Aristotele il solo elemento immortale dell'anima è l'intelletto "separato") che sembra formare una catena di risalita verso il mondo intelligibile tale da ricordare il Macranthropos dell'umanità redenta degli Ikhwân as-Safâ', la città spirituale, utopica, corpo unico di anime angelicate (pp. 226-227 del testo).

L'apparente estraniamento del saggio dalla società è dunque ambiguo: la constatazione del fallimento storico del mito islamico sembra spingere sì, a un radicale scetticismo sul presente, ma anche a un faticoso tentativo di riformulazione lungo nuovi percorsi, che però appaiono particolarmente inquietanti se si deve accettare una lettura che ne danno Campanini e Illuminati nella citata Introduzione. Scrivono infatti a p. 71: "I solitari, però, non solo formano una sola anima in seno all'Intelligenza Agente.....ma fanno comunità all'interno delle società imperfette e al di là dei loro confini, attraversano le strutture corrotte e oppressive del potere e prefigurano, con accento quasi sovversivo, l'avvento della società perfetta. Per chi accetta l'ipotesi di una loro possibile funzione politica viene in mente l'analogia.....del platonico J.J. Rousseau fra il chiamarsi fuori dell'eletto incorrotto dalla società e il suo ruolo di fondatore di una comunità politica perfetta, dunque fra isolamento.....e pratica oggettivamente rivoluzionaria. Con tutta la discendenza storica giacobina e comunista degli ultimi secoli del trascorso millennio. I "solitari" filosofi.....costituiscono gli elementi rivoluzionari di cambiamento che potrebbero aprire la strada alla realizzazione della città perfetta. Essi potrebbero formare una "rete" di intelligenze e di "volontà" politiche disponibili a una profonda trasformazione dello stato di cose presente. Certamente i "solitari" perseguono una perfezione intellettuale e spirituale che li rende simili alla divinità, ma siffatto perfezionamento ha un fine senza dubbio pratico, politico".

Una lettura che dà un quadro agghiacciante e ci riporta agli orrori rivoluzionari dell'ultimo secolo, ma che sottolinea anche altre cose che credo di aver messo in luce in passato. Innanzitutto le *radici religiose delle ideologie sovversive*; poi il *ruolo delle intelligenze piccolo-borghesi* di sempre, nel tracciare le "lucide geometrie" della follia paranoica (la paranoia è una logica perfetta applicata alla totale ignoranza e inesperienza di ciò che è l'uomo, e di quali sono le leggi non scritte della società: è un *risultato della marginalità*). Poi l'infondabile aristocraticismo delle avanguardie, che tali si sentono semplicemente perché *hanno abolito il mondo*. Infine, tipico del Razionalismo subalterno, il non saper trovare collocazione, sia pure utopica (ma non *atopica*) in un mondo che è *costituzionalmente "postlapsario"*. Platone, che di queste tendenze è alquanto responsabile, sapeva però anche che l'anima umana è quel che è: può sì, contemplare e sospirare il cielo, ma prova anche una singolare attrazione per la frequentazione degli angeli, onde la società perfetta è soltanto utopia, è in nessun luogo e lì resta; e Aristotele, che era ben più uomo di mondo degli aristotelici, diceva a chi voleva scandagliare tutto con la logica, che "è ignoranza (*apaideousia*) non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare" (*Metafisica*, 1006 a, 6-8, trad. G. Reale). Queste cose sono i "principi" (*archai*) (ivi, 10-11). Come dire che alla base di tutto, anche della società, vi sono realtà entro le quali tutti necessariamente dobbiamo muoverci, perché costituiscono le "regole" la cui conoscenza fa parte di una buona *paideia*, non di costruzioni teoriche. *Apaideousia* è anche incultura e rozzezza, così come *paideia* è "cultura" in senso ampio, qualcosa di ben altro dell'aver letto libri e sviluppato sillogismi nel vuoto; e *arché* indica sì la causa, il principio, ma, semanticamente, anche il dominio in senso sia autoritativo che fisico, ciò che tutto regge, e il suo ambito. I due termini associati evocano un ambito di forze dal quale è illusorio uscire, e nel quale vigono leggi che si apprendono soltanto a patto di saperle riconoscere. La preparazione di Aristotele alla sua *Politica*, è quell'*Etica a Nicomaco* nella quale la parola "etica" (*da ethos*, costume, indole, inclinazione) sta a significare non astratti modelli, ma una catalogazione dei comportamenti umani, la cui conoscenza è indispensabile a una "politica" che meriti questo nome.

I problemi posti dalla connessione filosofia/creazionismo, che riguardano i tre monoteismi e che stiamo seguendo attraverso gli sviluppi della filosofia islamica, si manifestano nella duplice dimensione sotto la quale è inquadrato Ibn Tufayl, come filosofo neoplatonico che affronta le conseguenze del pensiero di Ibn Bâġġa, e come mistico ritenuto legato alla tradizione sūfi. Ibn Tufayl fu certamente un filosofo, e fu il mentore del giovane Averroè presso il Califfo almohade quale proprio successore a corte. Come filosofo ebbe evidenti i limiti del pensiero di Ibn Bâġġa, e si rivolse, non senza peraltro distanziarsene, ad al-Ghazâlî e ad Avicenna. Il suo sbocco fu la mistica, e ciò, a mio avviso, in piena coerenza logica. Ibn Tufayl è rimasto famoso per il suo

conte philosophique intitolato *Hayy ibn Yaqzân* (Il figlio vivente del Vigilante) nel quale sviluppa, attraverso l'allegoria d'un personaggio fantastico (che forse è l'archetipo tanto del *Robinson Crusoe*, quanto del Critilo del *Criticón*) il proprio sistema di pensiero circa la via al sapere.

Il racconto di Ibn Tufayl (accessibile anche su Internet <http://www.filosofico.net/ibntufaylautodidatta>) si apre con una premessa che dice già molto sulle idee che saranno poi veicolate dall'allegoria. Nel mentre loda Avicenna, egli pone in partenza una distinzione tra quei Sùfi non coltivati nella filosofia (come Bistâmî e al-Hallâj) che a seguito della visione estatica pretesero l'unificazione con Dio, e coloro che, come al-Ghazâlî, riconobbero l'inaccessibilità della visione alla comprensione, e vi si adeguarono rinunciando a porsi domande, limitandosi a pregare. Subito dopo critica Ibn Bâġġa, che aveva sostenuto la dottrina dell'unione intellettuale come culmine della speculazione filosofica, del cui pensiero sottolinea i limiti identificandoli nell'incapacità ad andare oltre la via intellettuale. Si ricordi, al riguardo, che Ibn Bâġġa aveva a sua volta criticato le visioni dei Sùfi, ritenendole frutto della sola immaginazione, eccitata con le pratiche ascetiche. Ibn Tufayl sottolinea viceversa la linea di Avicenna, che vuol raggiungere il contatto con Dio andando *oltre* la via della comprensione intellettuale, e introduce una prima parabola, quella di un cieco dalla nascita che giunge con l'intelligenza a percepire il mondo che lo circonda, e che, acquistata miracolosamente la vista, riconosce ciò che già conosce, ma con ben altra, diretta e chiara esperienza.

Ciò posto, Ibn Tufayl sottolinea l'impossibilità di calare in un discorso razionale, per i limiti intrinseci della Ragione e del linguaggio, l'intima esperienza del Vero, che diviene perciò altra cosa e si presta alla disputa delle interpretazioni. Allusione al dettato profetico? Certamente, egli nota, il sapere che si può apprendere dai libri è quello, e *perciò* è limitato e limitativo. Chi ha visto il Vero può parlare soltanto per simboli: non per nulla, l'Islam e la Legge del Profeta scoraggiano le inutili speculazioni. Si delinea allora una via progressiva ai gradi della conoscenza che sarà quella del protagonista del racconto, e che Ibn Tufayl rispecchia anche nella storia del pensiero islamico in Spagna: prima vennero i naturalisti, poi i filosofi che culminarono con Ibn Bâġġa: ma occorre andare oltre, ad un terzo stadio di sviluppo della conoscenza.

Ibn Tufayl critica poi al-Fârâbî, specialmente per la sua attribuzione della profezia alla facoltà immaginativa; di Avicenna sostiene che il suo pensiero va oltre i limiti dell'aristotelismo e che va compreso esotericamente (e infatti nel suo racconto fa omaggio, con il titolo e il nome dei personaggi, ad un'opera esoterica di Avicenna). Passando poi ad al-Ghazâlî, egli mette ancor meglio in luce l'adombrata triplice via alla conoscenza, sostenendo che per al-Ghazâlî esistono un'opinione volgare, un'opinione che si sviluppa nel dialogo tra i dotti, e infine un'opinione che è intima e comunicabile del singolo individuo. Pur lodando molto il suo pensiero, egli ne fa però una critica: nei libri che ci sono giunti da lui mancano indicazioni circa alcuni pretesi raggiungimenti comunicabili. Perciò sorse in Ibn Tufayl un desiderio di ricerca che lo condusse in un cammino verso la verità, che verrà da lui proposto allegoricamente nel racconto della vita e delle esperienze di Hayy ibn Yaqzân.

Questi è un neonato adottato da una gazzella su un'isola deserta (come vi sia nato o vi sia giunto è oggetto d'ipotesi) la cui crescita e i cui successivi progressi speculativi segnano la tappe di un percorso guidato dalla Ragione, dapprima come apprendimento teorico/pratico dall'osservazione del mondo circostante, poi come speculazione logico/filosofica sulla totalità dell'essere, incluso il cielo stellato; infine come riflessione metafisica sulla causa dell'essere, che lo condusse alla ricerca di una prima causa, alla concezione dell'esistenza di un Essere necessario, nella cui sperata visione riporre la propria felicità. Per giungervi decise di ripercorrere la scala dell'essere, dal mondo della generazione e della corruzione del quale egli partecipava con il proprio corpo, a quello dei corpi celesti nei quali scorre similitudini con l'Essere necessario (ricordiamo la catena degli Intelletti e delle sfere); infine a quest'ultimo. Il primo livello lo raggiunse con adeguati rapporti di comportamento nei confronti del cibo, il secondo evitando sporcizia e turpitudini sino a rendersi splendente, e imitando i moti circolari degli astri. Per giungere al terzo livello tentò di liberarsi del proprio Io annichilendo i sensi e la memoria con una vorticoso rotazione (una tecnica ben nota). Dovette anche tentare di pensare questo Essere in modo da evitare di associargli ogni possibile qualità o forma, e si allontanò da tutto chiudendosi in una caverna. È appena il caso di ricordare che uno dei capisaldi del mu'tazilismo consisteva nel negare l'antropomorfismo e l'esistenza degli attributi divini, e che il mu'tazilismo giungeva a ciò sviluppando un rigido Razionalismo.

Hayy ibn Yaqzân giunse così a contemplare il mai visto e a udire l'inaudito, il linguaggio di Dio, pur non conoscendo egli alcun linguaggio, a causa della sua esistenza vissuta fuori di ogni contesto umano. La Voce di Dio gli parlò e gli impose di essere ricevuta senza fare (farsi) alcuna domanda, ed egli comprese una cosa: essendo l'essenza del Vero la non-molteplicità, la conoscenza che l'Essere Supremo aveva di Sé era la Sua stessa essenza; quindi chi Lo avesse conosciuto si sarebbe identificato con Lui. Capi però poi che questa comprensione era inadeguata, e che l'inadeguatezza dipendeva dalla pretesa di voler capire con l'aiuto della Ragione ciò che *contiene in sé gli opposti*, essendo l'Essere supremo Uno e molteplice a seconda dei percorsi con i quali il ragionamento si sforza di comprenderLo. Così proseguendo, egli si forgiò una precisa visione dell'universo a partire dalle sfere, ma capì anche che tutto ciò costituiva un'immagine insufficiente di Dio, fosse soltanto una mera conoscenza dell'ombra di quel mondo divino senza il quale il nostro mondo non sussisterebbe: esso è soltanto un'apparenza che continuamente si disfa e si trasforma come l'immagine di un caleidoscopio. Hayy maturò quindi l'indifferenza al mondo materiale e una capacità sempre maggiore di astrarsi nell'estasi.

Su un'isola accanto alla sua v'era una comunità che praticava una religione predicata da un Profeta tramite simboli, come si fa quando si parla alle masse: la posizione filosofica di Ibn Tufayl appare evidente. Proseguiamo. V'erano due bravi giovani, Salâmân e Absâl; il primo era attento agli aspetti letterali della predicazione, il secondo meditava sui simboli; il primo era attento agli aspetti della predicazione centrati sulla vita comunitaria, il secondo a quegli aspetti esoterici che esortavano al ritiro e alla contemplazione solitaria. La religione in questione poteva avere infatti aspetti contraddittori a seconda dell'interpretazione dei suoi principi. Absâl decise perciò di partire e di rifugiarsi in quell'isola deserta dov'era Hayy, e dove i due s'incontrarono con qualche peripezia, perché Hayy non sapeva parlare. Absâl gli insegnò il linguaggio e gli raccontò i principi della propria religione, che Hayy trovò coincidenti coi raggiungimenti delle sue estasi. Queste nel frattempo s'erano allontanate, perché Hayy aveva interrotto il digiuno, attratto dai cibi portati da Absâl. Lo sorprendevo tuttavia che il Profeta avesse parlato in termini simbolici, invece di rivelare direttamente il Vero: non conoscendo i limiti degli uomini, Hayy riteneva che essi in tal caso avrebbero seguito la legge divina più completamente. Per aiutarli, decise di recarsi con Absâl nell'isola dove ora regnava Salâmân, e qui scoprì che la predicazione del Vero veniva rifiutata dal popolo; capì la natura dell'uomo, e con ciò anche la saggezza dei profeti. Si scusò perciò con Salâmân, lo esortò a proseguire nella sua applicazione letterale della legge, e con Absâl tornò alle proprie meditazioni sull'isola deserta.

Questa la trasparentissima allegoria di Ibn Tufayl, sul cui inserimento nella cultura islamica si è discusso, fermo restando che i ripetuti riferimenti ai versetti del Corano citati nel testo, fanno sì che essa s'inquadri senza dubbio in una riflessione che, filosofica o no, parte comunque dalla premessa religiosa islamica, elaborata a partire dal pensiero di al-Fârâbî, Avicenna, al-Ghazâlî e Ibn Bâġġa: ma non soltanto. Di essa sono state infatti messe in luce le connessioni tanto col Sufismo, quanto con la tradizione razionalista, sia mu'tazilita, sia giurisprudenziale, sia filosofica, neoplatonico-aristotelica. Sull'argomento si può vedere una raccolta di articoli ad esso dedicata, *The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzân*, ed. by L. Conrad, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996.

Nella sua Introduzione, che riassume rapidamente alcune conclusioni dei diversi contributi, Conrad sottolinea il clima di persecuzione in cui furono costretti ad operare i filosofi in Spagna, dovuto alla forza dei giurisperiti mâlikiti ultratradizionalisti, alle cui pressioni non poterono sottrarsi neppure quei Califî che protessero Ibn Tufayl e il suo erede Averroè. Su questo punto, V.J. Cornell, nel suo *Hayy in the Land of Absâl: Ibn Tufayl and Sûfism in the Western Maghrib during the Muwahhid Era*, ivi, ha chiarito le cause sociali di questa fossilizzazione giurisprudenziale, connesse al mantenimento dei privilegi dei vecchi gruppi dirigenti omeyyadi, a danno di gran parte della popolazione, Berberi e convertiti, che diedero origine a ripetute rivolte.

Quanto agli aspetti più specificamente attinenti alla dottrina, interessanti riflessioni si possono trarre dai citati articoli di Conrad e Cornell, nonché dai contributi di J.Ch. Bürgel, *"Symbols and Hints": Some Considerations concerning the Meaning of Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzân*, e di B. Radtke, *How can Man reach the Mystical Union? Ibn Tufayl and the Divine Spark*, entrambi ivi. Evitando di sottolineare aspetti che balzano già evidenti nella sin troppo scoperta allegoria del racconto, mi sembra utile segnalare quanto segue.

Bürgel ha sottolineato come Ibn Tufayl, convintamente musulmano, abbia proceduto a una lettura del Corano guidata dalla distinzione tra il senso apparente e quello nascosto (*zâhir* e *bâtin*) e che quindi, nella sua impostazione aristotelico/neoplatonica, sia andato oltre la logica, in direzione della Gnosi e dell'identificazione con Dio. A questo riguardo, Cornell ha insistito sulla presenza di una tradizione sûfi nel Maghreb, alla quale deve essere ricondotto anche il pensiero di Ibn Tufayl; mentre Radtke sottolinea come Avicenna venga citato nel testo per aver raggiunto il contatto con Dio attraverso l'approccio estatico, non per illuminazione intellettuale.

Il punto che più mi preme sottolineare, è tuttavia *come* Ibn Tufayl giunga alla propria scelta. Il percorso che egli fa seguire al suo protagonista nella via alla conoscenza, è assolutamente *razionale*, tanto razionale da essere persino razionalista. Prive di ogni utopismo sono anche le sue considerazioni sulla realtà umana. Il fatto è, che tanto lui quanto il suo personaggio comprendono che c'è un punto oltre il quale la Ragione non può andare. Razionalmente si giunge alle verità delle leggi fisiche; razionalmente, per analogie, si può indagare il significato simbolico di una legge, rendersi conto della realtà della trascendenza: ma se la Ragione vuol afferrare, *con adeguamento all'oggetto*, il Vero *tout-court*, allora essa deve cedere il passo alla mistica. Altra via non v'è, e *il misticismo rivela allora la propria nascosta natura: è una via di fuga del Razionalismo*. La via "filosofica" al Vero indicata da al-Fârâbî e Ibn Bâġġa si rivela puramente illusoria. Tuttavia, anche su questo punto, il pensiero di Ibn Tufayl, che resta un tentativo di armonizzare la Rivelazione con un pensiero che maturò in Grecia, non esce dall'ambiguità.

Come ha messo in luce Radtke, Ibn Tufayl resta comunque un filosofo, e perciò, con lui, la tradizione della mistica sûfi si trova a un punto di svolta. Il rapporto tra mondo e Dio, uomo e Dio, ha una sola soluzione, se si vuole conciliare Rivelazione e filosofia, quella stessa che si delinea già mille anni prima e che impronta, in modi diversi ma tutti simili, tutta la relativa speculazione: l'emanatismo neoplatonico. Con ciò, e soltanto con ciò, nota Radtke, *la tradizione sûfi prende la via del Panteismo*, influenzando in modo decisivo il pensiero di Ibn 'Arabî. I Sûfi, nota ancora Radtke (p. 187), parlando della loro "unione" con Dio, non avevano mai usato il termine *ittihâd*, che significa il divenire tutt'uno; usavano termini che indicavano l'annichilimento e il congiungimento, il raggiungimento: il termine *ittihâd* nasce con Avicenna e al-Ghazâlî, cioè con i *filosofi*. Questa deviazione verso il Panteismo è avvenuta per la speculazione islamica, così come avvenne, nonostante la

ricerca di espedienti logici, in quella ebraica, e come avverrà per quella cristiana del Medioevo, collegata tanto alla tradizione occidentale con Scoto Eriugena, quanto all'influenza delle traduzioni dall'arabo, e che sfocia nei panteismi dell'eterodossia dagli Amalriciani in poi, precisamente per l'elaborazione "filosofica". Sia che si contempli il percorso a Dio a partire dall'uomo, sia che si adotti l'ottica inversa, il risultato è sempre quella divinizzazione dell'uomo che è l'obiettivo non tanto nascosto dell'alchimia, e che è alla radice di tutte le ipotesi eversive, una volta che il pensiero sia uscito dallo studiolo del filosofo.

Ibn Tufayl perciò fa capire, e Averroè predicherà espressamente (ma non soltanto lui) l'inopportunità di raccontare certe cose al volgo. Una cosa anche è certa: Ibn Tufayl si rivela ancora una volta un musulmano che medita sul fallimento del progetto islamico di società perfetta: neppure la via della consorteria dei "solitari", sognata da Ibn Bâğğa, è praticabile. Chi vuole seguire un proprio percorso individuale di perfezionamento, l'unico possibile, non può che ritirarsi su un'isola, *isolarsi*: magari, per sicurezza, in una caverna.

Si può comunque dire che con Ibn Tufayl e la sua allegoria, si delinea il quadro di una "verità" che, pur restando "una", si esplica in tre livelli: quello letterale, da osservare senza troppe domande per il volgo; quello di una verità da interpretare dialetticamente nel dibattito giuridico/teologico di chi deve indirizzare la società e giudicare degli atti; infine, quello direttamente accessibile, ma non comunicabile nella sua essenza, che è dei filosofi/mistici. Questa ripartizione si riflette nella triplice via alla conoscenza seguita da Hayy ibn Yaqzân, e si può parallelizzare con i tre mediatori classici della conoscenza: i sensi, la Ragione, e l'Intuizione intellettuale. Quest'ultima richiede tuttavia un "salto" mistico, una vera e propria discontinuità, per far compiere all'intelletto umano un salto ontologico, *l'unificazione* con Dio. Ciò significa implicitamente, come già più volte sottolineato, criticare un sistema religioso/giuridico che ha come obiettivo la *piena realizzazione del modello divino nella società*, una sua ripetizione nell'obbedienza alla Legge; criticarlo perché vi si afferma che il Vero non è riconducibile alla razionalità, tantomeno alla materialità della lettera. Contemporaneamente viene però mantenuto il concetto di conoscenza come identificazione, ora per via mistica, dell'intelletto (umano) con la cosa, con l'oggetto, in questo caso *divino*. Questo è il presupposto razionalista (filosofico) dal quale non ci si libera, al contrario, lo si sottolinea, adottando la fuga mistica, il salto ontologico reso necessario dall'inadeguatezza della Ragione. L'insufficienza della filosofia rende infatti obbligatorio questo salto che porta comunque in un *cul de sac*: se, come mero pensiero dell'essere, la filosofia poteva condurre soltanto all'Ilozoismo, come tentativo di razionalizzare la Rivelazione essa conduce al Panteismo. In entrambi i casi si hanno conseguenze irreparabili per una Rivelazione profetica, perché nell'un caso si cadrebbe nel mero materialismo, irreligioso; nel secondo ciascuno potrebbe esser Profeta e ne sarebbe disgregata la Legge, come avviene al termine di ogni esoterismo, e avvenne anche nell'eterodossia islamica.

Giunti a questo punto nodale del nostro discorso, mi sembra quindi che si possa volgere lo sguardo a quella polemica di al-Ghazâlî con i filosofi, e di Averroè con al-Ghazâlî, che segna un momento fondamentale nelle scelte "teologiche" dell'Islam, che vanno comprese per raffrontarle ad altri percorsi: e poiché i "filosofi" sono innanzitutto al-Fârâbî e Avicenna (980-1037) soffermiamoci allora un attimo su quest'ultimo. Su Avicenna esiste una letteratura immensa, anche perché egli influì in modo determinante sul Neoplatonismo del Medioevo occidentale, a partire dalla Scuola di Chartres: un Neoplatonismo le cui conseguenze eterodosse sono state segnalate nel testo. Per conseguenza, essendomi impossibile affrontare un tale monumentale complesso di studi, mi limito a sottolineare punti che mi sembrano essenziali per restare nel tema introdotto dal titolo.

Avicenna vuol presentarsi come un aristotelico, di fatto è un autentico neoplatonico; ciò viene imputato al suo rapporto con il presunto Aristotele della *Teologia* e con gli altri antecedenti greco-arabi: ed è ovvio. Tuttavia la ragione più profonda di tale inevitabile inclinazione resta sempre, a mio avviso, l'esigenza di coniugare il pensiero greco con un Dio creatore annunciato da un Profeta. In altre parole, quello che si definisce pensiero greco-arabo ha gli stessi problemi del Neoplatonismo cristiano, al quale si ricongiungerà nel Medioevo occidentale; e di quello ebraico, perché rappresenta l'inevitabile approdo di chi voglia pensare il senso di questi tre monoteismi entro le strutture del pensiero greco, che, per tutti i "filosofi", rappresenta il pensiero *tout-court*, entro il quale soltanto si potrebbe "pensare".

Avicenna riprende temi che gli vengono da al-Fârâbî e discendono da Alessandro di Afrodisia, ma in lui è presente una spiccata dimensione religiosa che lo tiene radicalmente lontano dagli esiti intellettualistici di un Ibn Bâğğa. Avicenna, come, del resto, gli altri filosofi islamici, è sempre e comunque innanzitutto un Musulmano che non perde di vista i cardini della propria fede, pronto eventualmente a piegare il pensiero alla loro comprensione razionale. Il risultato è che la più alta forma della conoscenza sarà da lui identificata con quella profetica, e la via per raggiungerla sarà quella di un pensiero soprarazionale, intuitivo, unito a particolari disposizioni dell'anima. Questo punto è importante perché Avicenna non può considerarsi un mistico, un Sûfi; Avicenna è un filosofo il quale tuttavia ritiene che il raggiungimento del Vero avvenga per un atto di adesione immediata, esperienza per la quale egli usa tanto il termine *ittisâl*, che indica un rapporto, una relazione; quanto il termine *ittihâd*, vera e propria immedesimazione nell'Intelletto Agente.

Sul ruolo di quest'ultimo come *dator formarum*, Avicenna si riaggancia alla dottrina farabiana dei moti, ai dieci Intelletti, con gli astri ad influire sulle cose del mondo, in quanto determinano, grazie ai propri moti, la "preparazione" della materia, rendendola idonea al recepimento delle singole forme. Questo della materia "preparata" è un argomento intricato, che anticipa gli equilibrismi di Avicbron (cfr. p. 455). Avicbron pensò di risolverlo con un doppio flusso della Volontà divina, nella materia e nella forma, armonicamente

prestabilito; in Avicenna uno dei due flussi passa per gli astri, l'altro per l'Intelletto Agente, ma l'implicito non può che essere il medesimo: un'armonia "prestabilita" che consenta l'unione della Forma con la materia "preparata".

L'ontologia di Avicenna, che pure ricalca schemi farabiani nel tema della catena discendente degli Intelletti e in quello della risalita del mondo sublunare in direzione dell'Intelletto Agente ("la perfezione dell'anima razionale è di divenire un mondo intellettuale in cui si disegni la forma del tutto, l'ordine intelligibile che è nel tutto e il bene che fluisce nel tutto", *Metafisica*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, trad. di O. Lizzini, Milano, Bompiani, 2002, pag. 425) si differenzia tuttavia per la spiccata impronta neoplatonica sostenuta dal ruolo determinante dell'anima.

L'anima tutta intera assume un ruolo guida laddove la Ragione vacilla; sulla base della Ragione non si raggiunge la Verità, dice Avicenna nel *Trattato sul destino*, ma l'anima potrà raccogliere i suoi frutti se accetterà di procedere con umiltà, senza fare affidamento soltanto sulla propria razionalità. È l'anima, come principio di moto, che guida nella giusta direzione. Anche i corpi celesti sono animati, per questo tendono verso il bene supremo in un moto circolare infinito, metafora dell'eterno inseguimento dell'Utopia, della fonte di ogni divenire. Quando si cerca il Vero non si giunge al proprio scopo senza un aiuto dall'Alto, dall'assolutamente Altro, imperscrutabile alla ragione umana.

L'anima è dunque principio di moto tramite la rappresentazione immaginativa, che è veridica; il moto infinito che il Primo Motore genera nelle anime dei corpi celesti, è tale perché procede da esso verso un altro motore, così come l'amato diviene il fine per l'amante, per il quale è il Bene. Tutta la natura procede da questo centro, e muove verso di esso a causa del desiderio naturale di perfezione, intellesione del Bene per propria scelta, per volontà del Bene reale: "e questo movimento è come se fosse un culto angelico o celeste" (*Met.*, cit., IX, 2, 391). È la stessa visione che ebbe Dante nell'ultimo canto del *Paradiso*: un ruotare attorno a Dio di un mondo angelico e animico che da Lui si "squaderna" e in Lui "s'interna" (*Par.* XXXIII, 85-87). È il moto già formulato da Aristotele nel Libro λ della sua *Metafisica*, 1072 b: *kineî dè os erómenon*, ma il quadro è totalmente diverso: *qui (come anche in Dante) l'amore non è una sorta di deterministica attrazione verso la perfezione, è una scelta della volontà in un cosmo tutto vivo e vibrante, angelico e animico*, che si rispecchia nell'atto umano della preghiera, moto di conversione in Dio; soprattutto, questo amore delinea un quadro religioso attorno al Signore, come descritto nei testi religiosi, in questo caso il Corano.

Si tratta di un luogo importante nel pensiero di Avicenna, che ha un momento centrale nel suo *Trattato sull'amore*, ispirato dal *Simposio* di Platone, ma che è ormai ben al di là di esso, entro un'ontologia neoplatonica e una visione essenzialmente religiosa. Qui si parte dal rifiuto della materia come non-essere, che persiste nella *Metafisica* dove il Male è originato da un'indigenza intrinseca della materia, a causa della quale la Provvidenza può esercitarsi soltanto entro i limiti del possibile nel mondo sublunare; e da una concezione tipicamente platonica dell'anima, come colei che si colloca in posizione mediana tra l'assoluta perfezione e l'estrema indigenza. Essa è però dotata di un amore innato verso l'Essere dal quale promana, dando vita al duplice movimento di processione e ritorno in un cosmo nel quale *l'amore è tutt'uno con l'essere*. L'amore, come desiderio o come *nostalgia* esiste ovunque: negli elementi (ricordate Ficino?), nei corpi inanimati, nei vegetali, negli animali, esplicandosi nei modi propri a ciascuno di questi livelli dell'essere.

Nell'uomo la facoltà razionale viene in aiuto alla forza animale conducendola a più elevate realizzazioni, come anche la facoltà immaginativa viene in aiuto di quella razionale, sicché esse, unite, raggiungono la più alta chiarezza. Questa premessa serve a comprendere perché, grazie all'unione della facoltà razionale e della forza animale, il saggio abbia una naturale attrazione verso la bellezza della gioventù, e come ciò possa poi risolversi in una crescita in direzione del Bene.

Le anime umane, come anche quelle angeliche, essendo di origine divina amano necessariamente il Sommo Bene, pur non conoscendolo; e lo amano al fine di raggiungere la propria perfezione; il massimo avvicinamento ad esso è l'unione con la Sua manifestazione, che è la Sua essenza. Il primo a riceverla come in uno specchio è l'Intelletto Universale, e questa trasmissione/recezione si ripete nella catena degli Intelletti sino all'Intelletto Agente. Di lì la manifestazione del Sommo Bene discende ancora e muove sin le potenze animali, vegetali e fisiche, le quali, secondo ciò che possono, si sforzano tutte di disporsi a Sua somiglianza. L'amore è dunque al tempo stesso principio di moto e principio di conoscenza, che pervade tutta la natura; ciò comporta di conseguenza che l'emanazione divina sia un atto di *continua creazione*: se essa s'interrompesse, l'universo tutto cadrebbe nel non-essere.

Anche l'anima umana, intermediaria tra perfezione e indigenza, può essere attratta nelle due direzioni; è dunque evidente che, all'interno di questa ontologia, tanto più si persegue la conoscenza, quanto più l'anima s'allontana dalla materia, volgendo al mondo intellettuale dell'Intelletto Agente. Veniamo dunque al problema della Profezia, la quale, come s'è visto, trae origine dall'incontro del moto discendente del flusso divino attraverso gli Intelletti, con la risalita del mondo sublunare sino all'intelletto in atto, che va a specchiarsi nell'Intelletto Agente. L'anima di colui il cui intelletto raggiunge la massima perfezione, raggiunge la capacità della Profezia. Gli angeli gli appariranno assumendo forma, ed egli udrà la Voce di Dio. Tuttavia la dottrina della Profezia di Avicenna è alquanto complessa, ed è utile accennarne, per comprendere quanto egli si distacchi dall'intellettualismo di al-Fārābī e Ibn Bāġġa, in qualità di portatore di un'intensa religiosità neoplatonica.

Questo suo neoplatonismo va chiamato in causa anche nel determinare una precisa e importante caratteristica del suo pensiero, la distinzione tra un pensiero "discorsivo" -quello cioè che si fonda sulla Ragione- e il rapporto immediato con il Vero tramite l'Intuizione intellettuale. Questo argomento può essere affrontato a partire da D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden-N. York-København-Köln, E.J. Brill, 1988; e da un articolo di P. Adamson, *Non-discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle*, inserito nel collettaneo edito da Mc Ginnis, *Interpreting Avicenna*, Boston-Leiden, E.J. Brill, 2004; nonché da un altro articolo ivi incluso, quello di M. Afifi al-Akiti, *The three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Ghazālī*.

Avicenna ha sottolineato tre caratteristiche necessarie alla Profezia: una facoltà immaginativa capace di ricevere il flusso divino sotto forma di immagini e di parole; un particolare acume che consenta l'Intuizione intellettuale, cioè quel contatto diretto con l'Intelletto Agente che consente un'apprensione immediata del Vero senza procedere per sillogismi; un'anima purificata dalla preghiera che consenta alle facoltà psichiche di agire sulla natura operando il miracolo.

All'interno di questa struttura vi sono tuttavia alcune osservazioni da fare. L'Intuizione intellettuale che conduce al Vero, non è un evento mistico, la conoscenza che ne deriva non è mistica, anche se conoscere Dio è diverso dal conoscere un triangolo. Per Avicenna, anche se l'Inteltezione precede la logica nella scala della conoscenza, la conoscenza del Vero s'identifica con quella della realtà ontologica, ovvero delle Forme o degli Intelligibili. Ciò significa che Intuizione è apprensione *totale e immediata*, non per via sillogistica, *di un reale la cui struttura è comunque sillogistica*. Ciò che l'Intuizione afferra immediatamente, senza sforzo di ricerca, e che viene subito alla mente, è il termine medio del sillogismo, e con esso la conclusione; entrambi vengono dal flusso divino la cui recezione è predisposta dalla purezza dell'anima. Avicenna conosceva l'*Asclepio*; se pensiamo poi a quanto già detto, alle facoltà dell'anima purificata che possono agire sulla natura, sembra spontaneo andare con la mente alla magia di Ficino.

Per altro aspetto, considerando la conoscenza del reale come conoscenza immediata che cortocircuita la Ragione in direzione di una struttura comunque *logica* del reale stesso, viene in mente anche il rapporto di analogia con il primato romantico dell'artista/filosofo/profeta nella via della conoscenza; analogia motivata dalla comune matrice neoplatonica e con la necessità di superare i limiti del Razionalismo senza cadere nell'irrazionalismo. Viene in mente anche la concezione, tutta moderna, dei processi psichici inconsci. In questo processo di apprensione immediata, non si deve perciò dimenticare l'importanza della facoltà immaginativa, perché, come afferma lo stesso Avicenna (in Gutas, cit., pp. 161-162) può accadere che la potenza del flusso inondi l'immaginazione, che, in tal caso, riverbera quel flusso in immagini visive o auditive. Non per nulla, una delle vie di apprensione del reale indicate da Avicenna, è il sogno.

Il flusso divino che investe l'intelletto di un'anima purificata, è dunque una discesa dello Spirito Santo (*al-ruh al-muqaddas*) che genera la Profezia; ma il Profeta, precisamente perché è chiamato a dare agli uomini la Legge divina che ne regola la convivenza e svela loro realtà inaccessibili, non potrà che esprimersi attraverso parabole e metafore, al fine di rendersi comprensibile a tutti. Perciò parlerà dell'Aldilà nei modi più accessibili alla gente comune: con ciò Avicenna sottolinea la propria concezione *filosofica*, che, in accordo con le premesse, non può prevedere piaceri e castighi corporali. Egli, seguendo una logica neoplatonica, vede infatti nell'anima il solo elemento immortale, onde i piaceri e i castighi possono riguardare soltanto lei, né è pensabile una Resurrezione dei corpi: una dottrina che sarà considerata definitivamente eretica da al-Ghazālī, e che meriterà un lungo trattato di confutazione da parte di Ibn Taymiyya, perché, di fatto, smentisce inequivocabilmente la Rivelazione con la pretesa d'interpretarla filosoficamente. Riducendo il dettato profetico a metafora per gli incolti, Avicenna pretende che il filosofo sia il solo in grado d'indagarne il simbolismo, di andare oltre la lettera comprendendo ciò che essa vela, ricavando per sé uno statuto privilegiato entro la Ummah. La Profezia così com'è, resta comunque per lui una necessità della società umana, e anche gli aspetti rituali che essa impone sono indispensabili a mantenere viva e attuale la Rivelazione, che, altrimenti, potrebbe cadere in oblio.

La dottrina della Profezia di Avicenna si distacca da quella di al-Fârâbî perché investe anche la facoltà intellettuale (così sarà anche in Maimonide) e non soltanto quella immaginativa, ma sarà comunque inaccettabile per al Ghazālī come per Ibn Taymiyya, i quali hanno ben presente il rischio di dare dell'affabulatore al Profeta, e i rischi che correrebbe la religione stessa una volta disancorata dalla letteralità del dettato: e la religione, nel caso dell'Islam, è la struttura che configura la società, è norma anche (e soprattutto) sociale, quindi giuridica. Sembra oltretutto poco "islamico" suddividere antropologicamente la Ummah tra coloro che debbono stare "contenti al quia" e una schiera di Eletti che possono porsi, sia pure con discrezione, al di sopra del clero e dei giurisperiti in materia di religione.

Vi sono dunque almeno tre punti nei quali la conciliazione di filosofia e religione operata da Avicenna, può creare un contrasto con la Rivelazione e concreti rischi di dissoluzione della religione rivelata. Il primo è la dottrina della Creazione come irradiazione da un Dio nel quale s'identificano essenza ed esistenza (Egli è il necessariamente Esistente) onde il Suo conoscere la propria essenza è conoscenza dell'essere che, precisamente in quanto conosciuto da Lui, è instaurato nell'esistenza. Ciò significa, come già notato, che l'esistenza del mondo è sorretta dall'esistenza di Dio e che la creazione è un atto eterno e necessario: dunque è eterno anche il mondo, che non fu creato nel tempo; e che la Creazione non è un atto libero della Volontà divina.

Due punti che non soltanto smentiscono la Rivelazione, ma che snaturano la figura stessa del Dio dei tre monotesmi, dunque anche di quello islamico.

Il secondo è quello appena esposto, un dettato profetico che si articolerebbe per simboli, allegorie, metafore, al fine di rendere comprensibili a tutti verità accessibili a pochi. Inficiare la letteralità di un dettato significa aprirlo a infinite interpretazioni, senza contare che ne conseguirebbe lo svilimento di quella classe sacerdotale, che della letteralità è custode e interprete, a favore della corporazione dei filosofi. Ciò significa innanzitutto gettare nell'incertezza la massa dei fedeli, quindi *minare la compattezza di quella Ummah che è preoccupazione prima dell'Islam*, perché soltanto una società "giusta" -come pensava, a suo modo, anche al-Fârâbî- consente lo sviluppo virtuoso dell'individuo.

Il terzo riguarda il fondamento neoplatonico dell'ontologia di Avicenna, con tutte le considerazioni e le conseguenze che si possono trarre dalla sua *Epistola sulla vita futura*, a cura di F. Lucchetta, Padova, Antenore, 1969. Qui Avicenna sostiene la totale svalutazione del corpo, quindi della materia, e sviluppa la dottrina che identifica l'Io, la *hæcceitas* dell'uomo (la discussa *anniyya*, per la quale cfr. la nota di O. Lizzini a pp. 1302-1303 della *Metafisica*, cit., e il saggio di M.T. D'Alverny, *Anniyya-Anitas*, ripreso come art. X in M.T. D'Alverny, *Avicenna en Occident*, Paris, Vrin, 1995) con la sua sola anima. Per Avicenna la materia diviene *ricettacolo* per un'anima che è sostanza separata dal corpo, è sostanza spirituale, luogo inesteso degli intelligibili, ciò di cui egli dà una lunga e dettagliata "dimostrazione". L'anima umana, aggiunge, quando raggiunga la propria massima perfezione, s'identifica con le sostanze angeliche, diviene anch'essa una pura Intelligenza separata; la sua felicità ultraterrena sarà dunque precisamente nel raggiungimento di questo stato, una volta liberata dall'ingombro del corpo. Con un'affermazione esplicitamente non aristotelica, Avicenna nega infatti che il rapporto tra l'anima (*nafs*) e il corpo umano (*badan*) sia identificabile con quello tra la forma (*sûra*) e la materia seconda (*mâdda*). Tuttavia l'effetto negativo del legame con il corpo può manifestarsi con un suo influsso sull'anima, che può restare contaminata dalle passioni; di qui la complessa gerarchia dei trattamenti *post mortem* riservati alle anime. Siamo dunque alla negazione di due cardini della Rivelazione: premi e castighi legati a piaceri e sofferenze corporali, come affermato dal Corano; e Resurrezione dei corpi preconizzata per la Fine dei Tempi (ma per un mondo eterno, levitante sull'eternità di Dio, non si comprende come possa esservi una Fine dei Tempi, se non nell'interpretazione esoterica degli Ikhwân as-Safâ'). Avicenna chiude il suo trattato dicendo qualcosa di più: anime rimaste troppo sotto l'influsso del corpo potrebbero però *immaginare* la propria condizione *nella tomba* (una problematica che esiste nell'Islam, questa della remunerazione nella tomba, e che risponde al dilemma del doppio giudizio trattato nell'Appendice alla V ed.) sotto forma di sensazioni corporee positive o negative.

V'è poi un quarto punto nel quale la filosofia di Avicenna si scontra con la Rivelazione, riguardo l'omniscienza divina, intesa in modo troppo elaborato per poter combaciare con il suo significato rivelato. Avicenna, in *Metafisica*, VIII, 6, negava che Dio potesse conoscere le cose particolari; infatti, per l'adeguamento dell'intelletto all'intelligibile che sottostà al concetto razionalista di conoscenza (adeguamento della proposizione alla cosa) se Dio conoscesse le cose particolari, Egli diverrebbe le cose stesse. Egli, viceversa, intellige ciò di cui è Principio a partire dall'Intelligenza di Se stesso, dunque intellige le cose soltanto in modo universale, coglie cioè le cose particolari soltanto in quanto Universali. Ciò non significava, per Avicenna, negare la conoscenza divina dei particolari, ma postulare una conoscenza di essi diversa da quella umana, che li conosce nel loro accadere nel tempo, e affermare in Dio una conoscenza assoluta, atemporale, di tutte le possibili cause e degli infiniti causati che ne derivano. Evidentemente ciò andava oltre il dettato profetico, che veniva a perdere il proprio significato *concreto* per divenire una mera *oversimplification* ad uso degli incolti: e *qui si va contro il significato stesso di ogni possibile religione del Dio dei monoteismi*.

Mi sembra evidente che l'accordo di "filosofia" e Rivelazione si mostri ancora una volta come una forzatura di quest'ultima per farle posto nell'ordine razionalista della prima: siamo cioè al tentativo di accordare, con i dovuti aggiustamenti, una religione a una filosofia, non allo sforzo *religioso* di avvicinarsi alla religione con la ragione, di comprenderne cioè la *razionalità*. Se si considera che, nell'Islam, la religione è un sistema giuridico che regge la comunità, la cui compattezza è la sua prima preoccupazione; che al tempo di Avicenna erano emersi problemi quali la presenza di un Califfato ismâ'ilita, quello dei Fâtîmîdi del Cairo con la loro penetrante propaganda religiosa; che poco dopo la sua morte i Selgiukidi si erano impadroniti di Baghdad, dove il Califfo 'Abbâside era ormai una figura puramente di facciata per quanto riguardava l'esercizio del potere politico; si comprenderà facilmente la preoccupazione che la filosofia in sé poteva generare nel pio musulmano pensoso delle sorti della Ummah, di una Ummah che, con l'arrivo dei Selgiukidi, veniva confermata nella sua compattezza sunnita dopo la cacciata dei Bûyîdi shî'iti.

In questa preoccupazione matura l'opera di al-Ghazâlî, che, se qui viene presa in considerazione nella sua guerra ai filosofi, in particolare al-Fârâbî e Avicenna, importante per illuminare la differenza tra un Dio/Volontà e il dio dei filosofi; non pertanto andrebbe vista in un'ottica così limitativa. Il "rifiuto" della filosofia non è che un tassello dell'opera intellettuale di al-Ghazâlî, che, tra l'altro, va vista essenzialmente nell'ambito di una polemica contro l'Ismailismo. Come ho ricordato nel testo, l'esoterismo ismâ'ilita poggia su un'ontologia neoplatonica, con la quale mostra un deciso parallelismo: basti pensare a Sijistânî e agli Ikhwân as-Safâ', dei quali ultimi si è sempre ipotizzata la matrice ismâ'ilita. Il problema della "filosofizzazione" della religione è infatti centrale per tutte quelle deviazioni dal dettato che nascono dalla pretesa umana di razionalizzare il divino,

come intuì bene Ibn Taymiyya nel suo attacco al Neoplatonismo e ad Ibn 'Arabî, centrato sulla negazione degli intelligibili e del concetto di "essenza": la ragione umana costruisce *a posteriori* i propri universali, per mera astrazione, e non può contenere l'inesauribilità del reale; la cosa è irriducibile alla proposizione, il reale al razionale. In questo egli fu un seguace di al-Ghazâlî come critico degli esiti della filosofia greco-islamica, da al-Fârâbî ad Avicenna.

Al-Ghazâlî dunque, critico della filosofia, fu un critico per nulla estraneo all'oggetto delle proprie critiche (tanto che, su questo, fu a sua volta criticato da Ibn Taymiyya). Come ha sottolineato F. Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ghazâlî Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2000, p. 260 sgg., la filosofia gli fu familiare sin dalla gioventù. Del resto, la sua confutazione dei filosofi e la successiva confutazione del suo testo da parte di Averroè, s'iscrivono espressamente in una controversia "filosofica", con un particolare peraltro essenziale: al-Ghazâlî parla da uomo religioso, cui sta essenzialmente a cuore la letteralità di una Rivelazione e il suo significato sociale e politico.

La preminenza di questo interesse politico e sociale, imprescindibile da un'autentica religiosità islamica, appare evidente dagli obbiettivi della sua battaglia, che non riguardavano soltanto la filosofia del neoplatonismo islamico. Ai filosofi egli associava infatti gli esoteristi (*bâtiniyya*) cioè gli Ismâ'îliti, ma anche i mistici nelle loro estasi e pretese d'identificazione divina; nonché la religiosità settaria delle varie fazioni. Fu critico infatti tanto nei confronti degli hanbaliti, quanto dei mu'taziliti; i primi sostenevano infatti un letteralismo tradizionalista, i secondi pensavano di poter fondare sulla ragione umana le norme legali ed etiche, che non sono fondabili, secondo al-Ghazâlî, senza una Rivelazione. Ciò che egli persegue è qualcosa di apparentemente mediano tra le due vie, è *uno sforzo di ricerca razionale a partire dal dato di fatto della Rivelazione*: l'ordine delle priorità dei filosofi viene invertito. Non è il dettato a dover essere interpretato (di necessità, allegoricamente) nella cornice filosofica; è il pensiero, che deve trovare una propria razionalità a partire dal dettato.

La prima preoccupazione di al-Ghazâlî è la Legge, e questa può provenire soltanto dalla Rivelazione, perché viene da Colui che, creando, ha impresso il proprio ordine al Creato: dunque ciò che Egli impone all'uomo risponde alla natura stessa delle cose, dell'uomo e della società, nella quale si esplica il solo modo possibile di esser uomo; l'uomo è infatti animale soltanto sociale. La Rivelazione è perciò la fonte della razionalità della vita sociale; per questa ragione v'è un interesse fondamentale di al-Ghazâlî verso la teologia dogmatica; e per questa stessa ragione, cioè per l'importanza di un'armoniosa vita sociale, egli fu anche nemico delle dispute tra le scuole.

In effetti egli assunse al riguardo una posizione indipendente: fu sicuramente shâfi'îta (il richiamo a Shâfi'î è costante in materia di diritto) a prescindere dal suo discusso rapporto con lo Ash'arismo (vedi al riguardo l'articolo di Makdisi, *The non-ash'arite shâfi'ism, etc.*, cit. in Bibl. a p. 850; ma anche Griffel, cit., pp. 264-265 in nota 22); fu però anche vicino al pur criticato hanbalismo per quanto riguarda il richiamo salafita, volto a considerare l'epoca d'oro dei Compagni come paradigmatica di un Islam esemplare nell'accettazione indiscussa della Rivelazione. In effetti, *la razionalità di al-Ghazâlî, non tanto si applica alla dimostrazione della "verità" della Rivelazione, quanto al convincimento della razionalità di adeguarsi ad essa*.

Nella preminenza che ebbe per lui la finalità politica della Rivelazione, la sua razionalità diviene essenzialmente ragionevolezza, sfiorando anche un sostanziale quietismo (che contrasta con l'intransigenza cui può giungere il Razionalismo mu'tazilita); in presenza di un sovrano ingiusto è miglior cosa evitare la ribellione, perché l'ordine è il bene più importante, soltanto nell'ordine il pio musulmano può vivere una vita rispettosa del dettato religioso. In questa visione s'inquadra anche il profondo interesse di al-Ghazâlî per il fondamento del diritto (*usûl al-fiqh*) quindi per Shâfi'î. Al riguardo mi sembra importante segnalare quanto rilevato da Makdisi (cit., p. 240) cioè che a partire da Shâfi'î si formò una linea di "giureconsulti-teologi" che, al di là delle personali differenze di opinioni, diedero vita a un movimento religioso tradizionalista (avverso alla teologia razionale dei mu'taziliti, e vittorioso nella fondazione di una "ortodossia" sunnita) che va *da Shâfi'î a Ibn Hanbal, ad al-Ghazâlî a Ibn Taymiyya*. Si tratta di una linea di pensiero che si articola all'interno di quel fenomeno di distacco tra la guida spirituale della Ummah e il potere politico, che segna la crisi del concetto di Califfo come "Vicario di Dio".

Questa vicenda trova un'interessante interpretazione all'interno della storia dell'accoglimento del pensiero greco nell'Islam, da parte di D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'Ancona, trad. di C. Martini, Torino, Einaudi, 2002, pp. 89-121. Gutas sottolinea le vicende politiche che condussero l'usurpatore al-Ma'mûn ad instaurare la famosa *mihna*, con la quale il mu'tazilismo diveniva "ortodossia di Stato". Questa vicenda ha aspetti personali (i modi dell'avvento al trono, grazie all'uccisione del fratello al-Amîn, legittimo Califfo); culturali (la formazione persiana a Marw di al-Ma'mûn, e i suoi stretti rapporti con gli ambienti persiani, la loro cultura, il loro potere, e la visione imperiale centralizzata della tradizione sassanide) e politici (la necessità di rinsaldare il declinante concetto di Califfo/Vicario di Dio, cioè supremo depositario della legge religiosa).

Su quest'ultimo punto, l'interesse ad esaltare il Razionalismo della filosofia greca si univa a quello di porre a fondamento della legge religiosa islamica la teologia "razionale" (meglio sarebbe dire "razionalista") del *kalâm*, praticata dai mu'taziliti. In una discussione teologica fondata su argomentazioni "logiche", è evidente

infatti che il Califfo sarebbe sempre stato in grado d'imporsi, specialmente in un consesso di teologi che, in questa struttura, non potevano che costituire una casta di funzionari dello Stato, obbligati verso il potere politico per la propria stessa posizione.

La vicenda ha un preciso riscontro, sottolineato da Gutas, nell'ideologia politica promossa, da al-Ma'mûn, bellicosamente anti-bizantina e poggiante sulla proclamazione dell'Islam come vero e unico erede della "razionalità" greca, abbandonata dai Bizantini per la loro adesione al Cristianesimo. Non per nulla, una precisa linea dei *falâsifa*, i filosofi islamici, sarà un virulento anti-Cristianesimo motivato dall'irrazionalità della religione cristiana: una linea peraltro comune al non meno rigido razionalismo dei loro più fieri avversari, come quell'Ibn Taymiyya del quale scrive Laoust, *Essai sur les doctrines, etc.*, cit. in Bibl. a p. 849, che fu più aristotelico di molti teologi scolastici (p. 244). L'irrazionalità del Cristianesimo consisterebbe in quella figura di Cristo "Figlio di Dio" estranea già al Giudeocristianesimo, che faceva di Cristo un semplice Profeta.

Griffel (cit., pp. 3-199) ha rievocato l'affermarsi dell'*usûl al-fiqh* e dello hanbalismo nell'ottica del suo studio sull'avvento dell'intolleranza all'interno dell'Islam, come una vicenda che parte dal IX secolo e dalla *mihna*, e che vede in primo piano l'affermarsi della dottrina giuridica di Shâfi'î, con la nascita del concetto di "Sunnah del Profeta", la razionalizzazione del concetto di *naskh*, e la possibile prevalenza della Sunnah del Profeta sullo stesso Corano: esempio principale, l'introduzione della pena di morte per gli apostati, negata dal Corano ma affermata dalla Sunnah. Nella Baghdad tollerante di al-Mansûr si erano sviluppati, come ricorda Gutas a p. 90, atteggiamenti culturali diversi e contrastanti, che erano sfociati in disordini e in aperti dissensi con l'avvento di al-Ma'mûn, anche per il modo in cui questi era giunto al potere, una vicenda che rafforzò il dissenso popolare verso la politica califfale. Uno dei punti sui quali si acui l'opposizione al mu'tazilismo dello Stato, fu la dottrina relativa al Corano, "creato" (nel senso di opera d'ispirazione divina, ma *materialmente* umana) per i mu'taziliti; "increato", cioè esistente presso Dio nella sua letteralità e da Lui disceso, per i tradizionalisti, a fondamento del loro rifiuto di una sua "interpretazione" razionale.

Gli effetti della *mihna* furono al riguardo negativi: la posizione dei tradizionalisti divenne, per costoro, un dogma, la cui negazione avrebbe comportato la condanna a morte per apostasia (Griffel, p. 116). Vi furono sommosse di plebe, e un rigido tradizionalista come Ibn Hanbal († 856) finì in prigione come avversario *politico* del Califfo, ma il dissenso popolare rimase tale che la *mihna* dovette essere rapidamente abrogata nell'848 da al-Mutawakkil (Griffel, pp. 116-118). I filosofi divennero dei nemici, e il ruolo dello Hanbalismo divenne determinante nell'ambito di una giurisprudenza fondata sulla dottrina di Shâfi'î. Sono gli anni della sua definitiva affermazione, con la compilazione di un *corpus* di ahâdith "certificati" grazie all'opera di Bukhârî (†870) e di Muslim († 875). Con l'inizio del X secolo è infine definita la versione canonica del Corano, grazie allo stabilimento della vocalizzazione e degli altri segni diacritici.

In questi decenni, che vedono dunque l'affermarsi definitivo di tradizionalisti e tradizionalisti e nei quali la filosofia è dichiarata nemica della fede, *tradizionalismo e shâfi'ismo procedettero*, per dirla con Griffel (p. 146) "*mano nella mano*". Non soltanto l'ipotesi mu'tazilita di un Corano "creato" e la negazione, mu'tazilita e filosofica, della "corporeità" di Dio che emergerebbe dalla letteralità del Corano; ma anche l'affermazione filosofica di una coeternità del mondo con Dio, divennero anatema, insieme alla teologia dell'Ismailismo connessa con la filosofia neoplatonica, e con i filosofi *tout-court*, considerati come una sorta di setta religiosa ereticale sotto il nome eponimo di Ġahmiti, da Ġahm b. Safwân che, come i mu'taziliti e al-Fârâbî, aveva negato l'esistenza degli attributi divini.

Con l'editto del Califfo al-Qâdir (1018) scatta anche ufficialmente la condanna dei filosofi per apostasia; non fu dunque al-Ghazâlî a seppellire la filosofia nell'Islam: al-Ghazâlî fu essenzialmente un giurista che, al contrario, ebbe rispetto per la razionalità, e formulò concetti di tolleranza sui quali lo stesso Averroè avrebbe potuto convenire (Griffel, p. 11). Se esiste una rigidità nel pensiero giuridico, questa va piuttosto ricercata nelle conseguenze dell'opera di Shâfi'î, cui al-Ghazâlî costantemente si richiama, e nei fondamenti del diritto da lui fissati. Shâfi'î aveva certamente dinnanzi a sé il problema delle diverse scuole giuridiche locali, e l'esigenza, opposta, di un sistema giuridico valido per quello che era ormai un Impero; aveva il problema degli ahâdith proliferanti e l'esigenza di stabilire principi per scremare l'attendibile dalle invenzioni individuali, impresa che fu condotta a termine poco dopo da Bukhârî e da Muslim. Aveva però anche la posizione ideologica di un partito di religiosi che intendeva sottrarre la normativa giuridica dalle decisioni del Califfo, col risultato concreto di bloccare l'evoluzione. Per giungere a questo risultato, a monte della fissazione degli stessi criteri giuridici, era però necessario bloccare ogni tentativo di teologia razionale, dalla quale sarebbe potuta discendere un'interpretazione, e ancor più, un'applicazione, *evolutiva* dei principi dell'Islam.

Per questa ragione, già all'inizio della sua *Risâla* (cit. in Bibl. a p. 851) compare l'affermazione che, essendo Dio inconcepibile per la ragione umana, è del tutto inutile scervellarsi nell'interpretare il senso della Sua Legge, il cui testo va considerato nella sua letteralità; tutto quel che c'è da sapere sta nel Corano, e lo sforzo interpretativo (*ijtihad*) che deve applicarsi al testo, è di natura semplicemente *deduttiva*.

Accanto al Corano, l'altra, e forse maggiore, fonte del diritto è la Sunnah del Profeta, che rappresenta l'esempio concreto, ispirato da Dio, della Legge divina, e che può aiutare a comprendere certe rivelazioni, contenute nel Corano, di difficile interpretazione. Sull'interpretazione della Legge saranno poi presi in considerazione il consenso relativo, specialmente dei Compagni, e infine le analogie stabilite dai Compagni e dai Successori. La Sharî'ah conosce così con Shâfi'î la propria cristallizzazione, come volevano i tradizionalisti,

primo tra tutti Ibn Hanbal che, col riferirsi a un fondamento intangibile posto a monte dello sforzo interpretativo -sempre necessario nelle fattispecie- ponesse un freno all'innovazione non soltanto soggettiva o localistica, ma anche e soprattutto califfale.

La Rivelazione si era manifestata e chiusa col Profeta, il Corano era un documento increato esistente presso Dio con la Sua Legge, la mente umana non ne poteva interpretare un senso recondito (*bâtin*) e doveva prenderlo alla lettera, salvo comprenderlo alla luce dei detti e fatti tramandati sul Profeta, e, subordinatamente, sui Compagni e i Successori, che dalla sua prassi erano stati direttamente o indirettamente guidati. In questa cornice teologico/giuridica è opportuno riferirsi ad al-Ghazâlî (1058-1111) la cui vita si svolge nell'ambito della restaurazione sunnita di Nizâm al-Mulk e dei Selgiukidi; e nei tempi della predicazione nizârîta di Alamût, con i suoi effetti destabilizzanti.

Il suo punto di partenza dottrinale, la sua ferma convinzione ash'arita, è che non si possa stabilire una scienza religiosa senza aver fede (Griffel, p. 262) e che la teologia non può fondarsi sulla logica, ma può emergere soltanto da una profonda fede nella Rivelazione (ivi, p. 275); la Ragione è uno strumento insufficiente, utile soltanto per chiarire, entro i suoi ristretti limiti, le intuizioni che vengono dal cuore (Cruz Hernandez, *Historia, etc.*, vol. I, p. 255).

Nel suo *Kitâb Ihyâ' 'ulûm al-dîn* (Rinascita delle scienze religiose), egli pone sin dagli inizi una dichiarazione di fede (*'aqida*) alla quale deve essere tenuto ogni buon sunnita. Dio, secondo al-Ghazâlî, è assolutamente trascendente; tramite la Ragione si può soltanto asserire che Egli esiste. Segue a ciò l'affermazione che Lo rende incompatibile con il dio dei filosofi: Dio non è soltanto onnipotente, è innanzitutto *vivente*, ed è creatore; la Sua onniscienza è conoscenza dei minimi particolari, dei più riposti pensieri e dei percorsi di ogni insetto; nel mondo visibile e invisibile nulla accade, se non per Suo decreto. Dio *fa quel che vuole*: dunque non è soggetto ad alcuna legge e muta le leggi a Suo piacimento. Che Dio sia, oltretutto un Dio/Volontà, anche un Dio/Persona, lo attesta la difesa di al-Ghazâlî dell'antropomorfismo che emerge dal Corano (la "faccia di Dio", le "mani di Dio", etc.) che i filosofi declassano a metafora, ipotesi inaccettabile se si vuole considerare il Corano nella sua literalità, come Libro increato che comunica la Legge divina, ciò che infatti ribadisce subito dopo al-Ghazâlî. Perciò Dio *vede, ode, parla*, e così via, senza che ciò possa in alcun modo far riferimento a organi e sensi umani: ciò *avviene*, ma *come* avviene è incomprendibile all'uomo. Siamo quindi in presenza di *attributi* divini: Dio è Vivente, Conoscente, Potente, Volente, Udente, Veggente, Parlante, per vita, conoscenza, potenza, volontà, udito, vista, parola, *non per mera essenza* (*Scritti scelti di al-Ghazâlî*, a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, Torino, U.T.E.T., 1970, p. 155, corsivo mio). Questo "antropomorfismo" è possibile in quanto non c'è nulla che assomigli a Dio; perciò non serve immaginarLo con occhi, orecchie, etc; così la Sua Parola non somiglia alle nostre parole, non è nel suono o nelle lettere.

La giustizia divina non può essere giudicata dall'uomo; tutto ciò che esiste è stato creato *nel tempo* e dal Nulla; Dio ordina e proibisce, promette e minaccia, premia e castiga; la natura delle ricompense e dei tormenti *post mortem* deve essere intesa nella sua literalità, anche corporea. In questi e altri punti del Corano, l'uomo deve dunque credere alla literalità del dettato, ad iniziare dal grande tema del Giudizio Finale e della Resurrezione.

L'assoluta libertà divina sta molto a cuore al al-Ghazâlî, e su questo punto egli si oppone a filosofi e mu'taziliti, cioè a quel Razionalismo che vede Dio "obbligato" entro lo schema delle Sue proprie leggi, che Egli non potrebbe contraddire; Egli ha fatto ciò che ha fatto come lo ha fatto *in assoluta libertà*; ha fatto anche delle leggi, ma *precisamente per ciò ne è al di sopra*: la Sua maestà non può essere misurata col *lógos* dei mu'taziliti, anzi, non è con la Ragione che si percorre la giusta via della salvezza. Ciò non significa fare della conoscenza un fatto mistico: *l'anima* è la via della conoscenza, perché Dio ha fatto dell'uomo un microcosmo che ricalca il macrocosmo; per questo motivo, l'anima umana può giungere intuitivamente alla conoscenza degli attributi di Dio. Al-Ghazâlî non è neppure alla ricerca di un cieco fideismo, gli sono però assolutamente chiare l'inutilità delle puntigliosità sofistiche e dei dubbi della teologia scolastica, cui erano totalmente estranei i Compagni del Profeta: a quei tempi la disputa era biasimata e la conoscenza era conoscenza del Corano. Perciò egli condanna le vane elucubrazioni dei filosofi e le liti dei giurisperiti, accanto al libertinismo cui conduce l'esoterismo dei bâtinîti, e all'arroganza estatica dei Sûfî che si autoproclamano divini: tutto ciò disgrega la Ummah, alla cui conservazione e difesa è venuta la Rivelazione.

La vera conoscenza che parte dal mondo sensibile per giungere alla Causa Prima, è possibile soltanto per una *illuminazione del cuore*, che innalza ad un mondo *ove gli opposti coesistono*, una "verità" del tutto estranea alla Ragione, che non può chiederne conto a Dio, non può chiederGli conto di quel che fa: dinnanzi all'assolutamente Altro c'è soltanto l'accettazione interiore di ciò che Egli ha detto per bocca del Profeta (vedi l'ispirata allegoria di al-Ghazâlî in *Scritti scelti*, cit., pp. 502-512).

La religione è dunque per lui ben al di là delle vanità dei "sapienti", è un modo di essere interiorizzato che guida le azioni dell'uomo, una "verità" cui *si aderisce* e che *si testimonia*, una "verità" *di vita*, percezione di un ordine che non si può "dire" -le parole e la Ragione non possono circoscriverlo- si può soltanto avvertire ed accettare nel cuore. Al-Ghazâlî è tutt'altro che estraneo alla logica e alla filosofia, semplicemente ne avverte i limiti nei confronti di una *religione*. Egli conosceva la filosofia, ma riteneva i filosofi dei miscredenti (Griffel, pp. 277-279) la cui eventuale ritrattazione non poteva essere accettata (contrariamente a quella degli uomini

semplici che si ravvedevano) perché essi, coscienti della strumentalità delle proprie dottrine, potevano aver di mira soltanto il potere: pertanto andavano giustiziati (ivi, pp. 290-291).

Su quest'ultimo aspetto del pensiero di al-Ghazâlî mi sembra necessaria una riflessione, mi sembra cioè necessario aver presente la differenza tra la teologia dogmatica -che stabilisce i fondamenti di una fede, senza l'accettazione dei quali si è fuori da quella fede- e la giurisprudenza. Su quest'ultimo piano al-Ghazâlî s'inserisce indubbiamente nella catena tradizionalista che va da Shâfi'î e Ibn Hanbal sino a Ibn Taymiyya, con tutto il suo peso sull'ossificazione di una Legge modellata sui costumi delle società mediorientali dell'VIII secolo, un fenomeno sul quale agisce, oltre alla costituzione della "Sunnah del Profeta", la dottrina di un Corano "increato", e perciò l'accettazione letterale di un testo trådito la cui storica costruzione, e i relativi rapporti con le contingenze storiche, vengono così ad essere obliterati. Su questo piano, non si creda però che le posizioni di un *qâdî* (giudice) quale era Averroè, possano essere troppo diverse; le diversità potrebbero venire soltanto da una nuova "Legge" e quindi da qualche nuovo "ispirato di Dio", quali si dichiararono Hasân II con la Grande Resurrezione di Alamût, o il Bâb; una linea di pensiero antica obliterata con la "sigillazione" della Profezia. Sul piano ideologico, le posizioni di al-Ghazâlî meritano però una riflessione nel momento in cui vengono in contrasto con quelle dei filosofi, perché ciò che entra in gioco è il rapporto tra il divino e l'umano.

Questo contrasto nasce dal noto testo di al-Ghazâlî contro la filosofia, il *Tahâfut al-Falâsifah*, cui rispose, circa settant'anni dopo la morte di lui, Averroè, con il suo *Tahâfut at-Tahâfut*. "Tahâfut" è stato tradotto con "incoerenza" da M. Campanini, nel titolo *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, cit. Al-Ghazâlî vi condannava la dottrine di al-Fârâbî e Avicenna, e Averroè rispose in parte prendendone le difese, in parte sottolineando il non corretto aristotelismo delle loro dottrine, creando quindi una nuova e migliore linea difensiva sulla scorta di Aristotele. Averroè riportò in abbondanza nel proprio testo, il testo dell'avversario, contestandolo puntualmente sui singoli passaggi: dunque costituisce una guida opportuna per analizzare il contrasto.

Prima di trattarne mi sembra tuttavia interessante qualche cenno alle conseguenze più immediate che aveva avuto la condanna della filosofia da parte di al-Ghazâlî, sia per non attribuirle un peso indebito nel progressivo inaridimento del pensiero islamico, sia per riflettere un istante sulle condizioni sociali e culturali nelle quali deve essere inquadrata; anche perché, obbiettivamente, la filosofia non scomparve affatto dal panorama dell'Islam, mentre l'appiattimento della riflessione religiosa a mera prassi giuridica tradizionalista era un fenomeno ormai affermato già ai tempi di al-Ghazâlî.

Ho già citato lo studio di J. Brown (p. 868) nel quale si segnalano i contingenti interessi pratici dei giuristi come causa dell'acritica accettazione generale dei principi stabiliti da Shâfi'î. P. Crone ha pubblicato a sua volta un biteressante articolo sui tre secoli che corrono all'incirca tra l'850 e il 1150 (*Post-Colonialism in Tenth-Century Islam*, *Der Islam*, 83, 1, 2006) nel quale analizza la crisi del Califfato e le mutazioni della società islamica in quel periodo, allorché venne meno la *leadership* politica e culturale della componente araba del primo Impero islamico, cui succedette, con gli 'Abbâsidi, un'alta burocrazia e un'intelligentzia prevalentemente persiana, con il conseguente progressivo allontanamento della *società* islamica dalle strutture del potere. Con un potere in mano dapprima a truppe mercenarie, poi ai Bûyidi, e una cultura d'impronta iranica, ellenizzante, l'Islam non aveva più quella *semplice autoevidenza* degli albori. Dinanzi ai dubbi indotti dal razionalismo dei mu'takallimûn e della teologia razionale in generale, e a un potere politico guidato da una propria logica lontana dall'antico ideale islamico, la gente "cercava una verità unica e assoluta che non avesse nulla a che fare col potere, e che tutti gli uomini potessero accettare" (p. 23). La risposta fu la gnosi ismâ'îlita e l'affermazione al Cairo del Califfato Fâtimide; questa situazione ebbe fine con l'avvento dei Selgiukidi e col relativo processo di consolidamento di un'ortodossia sunnita, nel quale fu determinante l'opera di al-Ghazâlî.

Il nuovo equilibrio che si stabilì è descritto in modo sostanzialmente convergente con la Crone (anche se da diverse angolazioni) da Th. Blanquis (*Regard clair des élites, suivisme aveugle des masses, un truisme pour les 'ulamâ' arabes médiévaux*, in *Autour du regard, Mélanges Gimaret*, éd. par E. Chaumont, etc., Louvain, Peeters, 2003). Blanquis parte dall'ideale egualitario della società araba, per sottolineare come tra la *mihna* di al-Ma'mûn e la sua abolizione ad opera di al-Mutawakkil, si siano andate tessendo due ragnatele. Una avrebbe condotto, a partire dalle discendenze di Hasân e Husayn e con vari passaggi, ai Qarmati, ai Fâtimidi, ai Nizârîti di Alamût; l'altra partì dai funzionari e dalla classe colta, che presero a dominare due diversi indirizzi: il campo culturale scientifico/filosofico e quello della scienza degli ahâdîth. In questa seconda veste, essendo stati espropriati del potere dagli eserciti dominanti, essi cercarono una nuova base di potere nel popolo attraverso il suo indottrinamento: è questa l'epoca nella quale si affermarono le dottrine di Shâfi'î e di Ibn Hanbal (vicende di intelligentzie piccolo-borghesi al margine sembrano alquanto comuni nelle nostre storie: nota mia). Osserva Blanquis, a proposito della dottrina del primo, che essa portava ad un processo di inserimento quasi automatico, grazie all'analogia, di problemi *attuali* in un contesto relativo alla società dell'epoca del Profeta, ciò che limitava la possibilità di dare un fondamento razionale ai giudizi. Quanto alla dottrina di Ibn Hanbal, essa si fondava sul divieto di porsi domande in materia di religione, rinviando alla letteralità del testo.

Tra i rappresentanti dei due indirizzi, filosofico e tradizionalista, si creò una forte tensione: da un lato una visione ecumenica e ottimista, che vedeva nel progresso umano la realizzazione del compito affidato da Allâh all'uomo; dall'altro una visione pessimista e passatista, che aveva come imperativo il modellamento della società su quella dei primi vent'anni dell'Egira. Il potere degli 'ulamâ', appartenenti a questa seconda schiera, si

fondò sugli strati inferiori della popolazione che ne furono indottrinati, anche per la presenza di molte anime religiose distaccate da un potere ormai in mano ai militari. Gli Hanbaliti e gli Shâfi'iti appartenenti ai cultori dello hâdith, ritenendo il popolo incapace di ragionare, e se stessi unici detentori della verità tramite la Sunnah; condannavano tutti coloro che esercitavano il proprio giudizio razionale, i mu'taziliti, gli Hanafiti, e gli stessi Shâfi'iti ash'ariti, funzionari del potere politico-militare; condussero la propria opera con l'apertura di madrase sempre più numerose, e, tramite i fondi religiosi, divennero anche i funzionari dei *qudât* (pl. di *qâdî*). Chi voleva sfuggire a questo nuovo clima religioso trovò rifugio nel sûfismo, in una dicotomia che andò accentuandosi. La società rimase nelle mani degli 'ulamâ', "*maîtres à penser* autoproclamati del popolo musulmano" (p. 245) che rifiutarono ogni confronto culturale col mondo reale loro contemporaneo, e dedicarono tutti gli sforzi all'apprendimento mnemonico del Corano.

Questa dunque la società dell'XI- XII secolo sulla quale si affaccia l'opera di al-Ghazâlî, e che non aveva certo visto la fine della ricerca filosofica; "filosofo", come abbiamo visto, ancorché scettico sulla Ragione, fu anche al-Ghazâlî, che fu anche Sûfî; certamente però non poteva ormai più prescindere da una giurisprudenza che era quel che era divenuta, alla quale non poteva sfuggire neppure Averroè: *anche lui, come qâdî, riteneva giusto uccidere gli eretici (L'incoerenza, etc., cit., p. 486)*. Si sarebbe potuto avere un'alternativa soltanto distruggendone i due fondamenti ormai acquisiti, che ne restringevano le scelte entro un recinto obbligato: il dogma del Corano increato (non ammetterlo è divenuto apostasia punibile con la morte) e il retroterra leggendario della "Sunnah del Profeta", che paralizza la Sharî'ah a norme, giudizi e costumi divenuti paradigma. Come nota F. Lucchetta nella sua Introduzione a: Averroè, *L'accordo della legge divina con la filosofia*, Trad., Intr. e Note di F. Lucchetta, Genova, Marietti, 1994, p. 100, "la Šarî'a finisce per diventare la quintessenza dell'Islam, la rivelazione è sentita soprattutto come rivelazione di una Legge: posizione legalista molto diffusa, che sviluppa una spiritualità di obbedienza". Per inquadrare l'importanza, ma anche i limiti, del dibattito "filosofico" innestato da al-Ghazâlî, viene allora da chiedersi: fu sempre così? davvero una Rivelazione è soltanto una Legge con tanto di specifiche normative? o fu così intesa e imposta dalla classe degli 'ulamâ' nel corso degli eventi sopra accennati? che cosa ha significato, nell'evoluzione del modo d'intendere, l'erosione e l'eliminazione del potere innovativo che avrebbe potuto essere rappresentato dal Califfo "Vicario di Dio"? In linea generale infatti, un potere politico che voglia rimanere tale e non essere scavalcato dagli eventi, dev'essere attento a ciò che fermenta; il contrario vale per le intelligenze ideologizzate, che sopravvivono soltanto con la cooptazione del Medesimo e l'emarginazione del Diverso. Vero è, come suggeriva Ardashîr (vedi *infra*) che i religione e politica hanno interesse ad associarsi nella più infernale delle alleanze.

Punto l'attenzione su questo interrogativo perché in realtà, nonostante tutti gli sviluppi giuridici che mettevano ormai in pericolo la vita stessa dei filosofi, il dibattito non fu affatto arrestato dalla teologia dogmatica di al-Ghazâlî; il problema sembra consistere, se mai, sull'influenza che essa poté avere negli sviluppi di una società ormai chiusa nella gabbia di una Legge pietrificata nei propri "fondamenti".

Secondo Griffel (p. 339) l'elemento determinante per l'affermazione dei giurisperiti tradizionalisti (cioè della cosiddetta "gente dello hâdith") fu l'invasione dei Selgiukidi, che legittimarono il proprio dominio nella lotta alla filosofia, tentando di farla scomparire. Nella lotta che si era sviluppata, il tradizionalismo costituiva al tempo stesso una fazione in campo e un elemento di forza, perché, affermandosi come fazione vincente, aveva a propria disposizione l'arma dell'intolleranza, garantita dal fatto che gli avversari potevano essere accusati di apostasia, e l'apostasia poteva essere legalmente punita con la morte in base alla "tradizione". Soltanto su questo piano giuridico e di collaborazione con i Selgiukidi si può quindi considerare una eventuale responsabilità di al-Ghazâlî, che, come sottolinea Griffel (p. 290) -e come abbiamo già notato- era disposto ad accettare la ritrattazione della gente semplice per la remissione della pena capitale: ma non quella dei filosofi.

Ci sono tuttavia altri aspetti significativi dei quali tener conto. A pp. 5-6, Griffel sottolinea come la decadenza della filosofia nel mondo islamico non fu una semplice conseguenza della condanna di al-Ghazâlî, ma di una vera e propria decadenza culturale generalizzata, concomitante con la *crisi della cultura urbana* provocata dall'invasione selgiukide. Il mondo islamico, almeno nella sua parte orientale, sembra giunto al punto conclusivo di *un'involuzione culturale che parte da lontano*, e, sotto l'aspetto giuridico, al-Ghazâlî non rappresenta che *un punto terminale di un'operazione iniziata da da Shâfi'i e da Ibn Hanbal*. Infatti, una disputa teologico-filosofica (i due aspetti non possono essere disgiunti nell'Islam) può anche far ritenere contrari ai dogmi della fede i tre punti della divergenza (creazione del mondo nel tempo, conoscenza divina dei particolari e resurrezione dei corpi): ma che ciò significhi apostasia e comporti la condanna a morte *non è una conseguenza teologica, è un'opzione giuridica*; e che la dottrina giuridica fosse quel che era, non fu opera di al-Ghazâlî, ma di Shâfi'i e di Ibn Hanbal. Prova ne sia che, mentre nel 1192 i libri di Avicenna sono bruciati a Baghdad (e ad Aleppo viene condannato a morte Sohrawardî) nella scuola hanafita del XII secolo, la lezione di Avicenna genera persino una corrente di diritto a lui ispirata (Griffel, p. 353).

Le opere dei filosofi del XII secolo, nel mondo orientale, eviteranno comunque di prender posizione (se non per difenderle) riguardo le tre cause di apostasia ravvisate da al-Ghazâlî (Griffel, p. 350) mentre gli studenti della madrase istituite dai Selgiukidi conosceranno le opere dei filosofi peripatetici soltanto nei riassunti e nelle confutazioni redatti dai religiosi (p. 353). Diversa però è, come abbiamo già visto, la vicenda in Spagna, da Ibn Bâġġa a Ibn Tufayl ad Averroè.

Tutte queste premesse mi sono sembrate necessarie per affrontare il senso più propriamente teologico-filosofico della disputa di Averroè con i testi di al-Ghazâlî; un senso che dev'essere a mio avviso ristretto, almeno per il tema che ha aperto questo capitolo, a una diversa se non opposta figura di Dio.

Nella sua Introduzione (pp. 9-55) Campanini mette in luce in modo chiaro i termini del contrasto. Averroè fu un aristotelico, per il quale valeva necessariamente il cardine stesso del pensiero di Aristotele: l'identica struttura della sintassi, della logica e del reale, dalla quale deriva un concetto di "verità" come adesione della proposizione alla cosa; la verità è quindi "una" e la si raggiunge nel discorso con un corretto uso della logica. Se questa "verità" così raggiunta fosse il corrispettivo, necessariamente unico, della realtà, si giungerebbe però ad un paradosso che resta l'insuperabile barriera divisoria tra una filosofia intesa come pensiero dell'essere, e una religiosità che va oltre le aporie della Ragione, aprendosi al pensiero della trascendenza. Ne conseguirebbe infatti che "Dio" -il dio dei filosofi- non rappresenterebbe più l'assoluta libertà, non sarebbe l'Onnipotente e Omnisciente Dio della Rivelazione, ma una ben povera cosa condizionata da leggi astratte come il principio "logico" di non contraddizione. Non potrebbe fare, insomma, ciò che vuole, ma sarebbe costretto a fare soltanto ciò che ha fatto. L'aristotelismo, sotto questo profilo, mal si adatta al Dio rivelato: abbiamo già visto nel testo (p. 269) che esso fu condannato per le stesse ragioni dalla dottrina cristiana. L'aristotelismo è *costituzionalmente* inadatto per il semplice motivo che Aristotele aveva pensato un mondo eterno e governato da leggi proprie, onde il suo "Dio" non era una Persona, ma una sorta di sublime attrazione del pensiero verso la quale tendeva tutto l'essere: il pensiero di Aristotele era un pensiero dell'essere pago dell'essere stesso.

Al-Ghazâlî, al contrario -e lo abbiamo già visto- pensava l'assoluta trascendenza del Dio rivelato per il quale non vale il principio di non contraddizione che regola la logica del discorso: in Dio gli opposti coesistono, come mostrò con una bellissima parabola (loc. cit.). Ne conseguiva un principio importantissimo che domina la religiosità islamica: la non aderenza della verità (logica, umana) con la realtà: un principio che mette in crisi ogni possibile Razionalismo e che viene espresso anche nel pensiero giuridico islamico, lo abbiamo visto nel testo a proposito di Ibn Taymiyya (p. 223): la logica è uno strumento insufficiente, all'uomo resta soltanto il concorso degli indizi che porta al convincimento.

Qui è forse opportuna una breve riflessione per mettere a fuoco quanto lontana da ciò possa essere la concezione di una razionalità del mondo equiparata a quella divina, che è presente nella logica occidentale e che è un presupposto dell'Occidente stesso, inteso come ideologia: senza di essa non sarebbe nato il mito illuminista del Progresso, tantomeno lo Storicismo. In questa visione però, la libertà umana che sembra dispiegarsi, è viceversa coartata da una legge a lei esteriore, una legge meccanica dell'essere che ignora la trascendenza: una trascendenza *che è nell'uomo stesso come Volontà*. Estrapolando il *télos* ridotto alla sua misurabilità, si è potuto così anche accusare di posizioni "antistoriche" chi non vedesse nella datità degli eventi la manifestazione irrecusabile del Progresso: e questa per inciso, sembra un'autentica mascalzonata intellettuale. Viceversa un Dio/Volontà imperscrutabile che fa ciò che vuole, è portatore di una infinità che è scacco alla pretesa della Ragione di stabilire percorsi; è garanzia della libertà umana di correre percorsi imprevedibili, nascenti dalla volontà e portatori di una "verità" fondata sul vissuto, manifestata non nelle parole, ma nel fare quotidiano. Perché le parole non circoscrivono il reale, al massimo tentano d'incartarlo per vendere una merce taroccata, l'ideologia: la verità del mondo classico era una verità ideologica perché negava, forse neppure sospettava, l'Utopia. L'annuncio testamentario, il Dio rivelato dei monoteismi, l'ha resa improponibile perché ha spostato la "verità" altrove: un Altrove che, laicamente, si può soltanto intuire in quell'*Altro* che parla nella sconnesse del discorso, nel non-detto ove ha sede la nostra verità, nel buio oltre la Ragione razionalista ove si frantuma la sintassi, germina la vita, e si prepara il *futuro possibile* che è *in noi*.

Il Dio di al-Ghazâlî, dicevamo dunque, è un Dio/Persona, un Dio/Volontà, lo stesso Dio che disse a Mosè: Io son Chi sono. Un Dio che non deve, e tutto sommato, neppure potrebbe render ragione all'uomo del proprio operato, per i limiti di comprensione dell'uomo; un Dio che fece ciò che volle e fa ciò che vuole nell'infinita apertura della Sua trascendenza. Un Dio assoluta libertà: il contrasto è totale con il Razionalismo di Averroè. D'altronde, sostiene al-Ghazâlî, il Dio rivelato è un Dio vivente, e il vivente è dotato di volontà, e le Sue scelte sono imperscrutabili alla ragione, che può *intuire* il Vero soltanto per illuminazione divina. Detto per inciso, questa imperscrutabilità delle scelte ricorda la svolta impressa da Böhme al problema del Bene e del Male: "Bene" è ciò che va nella direzione del percorso di Dio, "Male" ciò che lo rimette in discussione. La libertà umana diviene *libero adeguamento* alla scelta che regge l'universo, una scelta che trascende l'uomo.

Letto con la lente della Ragione filosofica, l'ordine del mondo non appare "logicamente" necessario, secondo al-Ghazâlî, ma soltanto empiricamente constatabile; così, sul piano etico, il premio e il castigo di Dio sono al di là della nostra valutazione di merito: il Dio di al-Ghazâlî è quello di Giobbe. Le scelte di Dio in materia di creazione e di giudizio sono "buone" per il semplice fatto che sono Sue, in assoluta libertà. Si noti che per al-Ghazâlî non è in discussione la razionalità del mondo, né il carattere necessario del suo ordine: entrambe le esigenze sono però garantite dalla Provvidenza divina, che avrebbe potuto scegliere altri ordini e altre razionalità. In altre parole: ordine e razionalità del mondo sono alla portata dell'uomo che ne fa parte, ma *non esauriscono l'infinità di Dio, c'è dell'Altro, nel reale*. Al contrario, la "filosofia" tende a ridurre Dio entro i limiti della ragione umana. Come "filosofo", al-Ghazâlî non nega la logica, ne limita soltanto il campo di applicazione. Aristotele volle risalire dall'ordine logico del discorso e delle cose all'ordine del *reale*, ma nell'ottica creazionista il "reale" pensato da Aristotele è un *contingente*: il reale include infatti anche la trascendenza, che può essere

soltanto intuita per concessione divina, ma nulla più. Al-Ghazâlî è *molto* logico. Averroè, aristotelico ma anche musulmano, vede nell'ordine del mondo la scienza di Dio, ma legge questo ordine a partire dalla propria scienza umana; egli vede nell'ordine del mondo la Volontà di Dio e nella sua razionalità la Provvidenza divina, che consente all'uomo di decifrare quell'ordine, nulla di più: laddove per al-Ghazâlî il compasso divino comprende quello e *Altro*. Questo "Altro" è la trascendenza, ed è garantita dalla Rivelazione di un Dio vivente.

Sotto questo profilo va detto che Averroè, aristotelico ma anche buon musulmano, e per giunta qâdî, è alquanto in imbarazzo, e deve calibrare con attenzione le proprie affermazioni, non certamente per un "esoterismo" originato dal timore, come sarebbe sempre propenso a credere Leo Strauss. Quando al-Ghazâlî afferma che il dio dei filosofi è un morto che non sa ciò che accade al mondo (siamo al problema della Sua conoscenza dei particolari) salvo conoscere Se stesso; e che "i perversi.....congetturano su Dio.....ritenendo che la potenza umana sia bastante ad afferrare le cose divine.....l'intelletto umano in grado di liberarsi dalla tradizione profetica e dall'obbedienza ai profeti" (p. 234), Averroè deve rispondere con una lunghissima citazione aristotelica, che però ha una premessa e una conclusione tutte particolari. La premessa è che i filosofi sono in grado di giungere a verità inaccessibili al volgo, il quale ha bisogno di altri argomenti in grado di generare semplice persuasione (potremmo dire: argomentazioni retoriche); e la conclusione, che viene dopo l'esposizione di una metafisica d'impronta aristotelica, è che vi sono comunque argomenti dei quali l'intelletto umano non sa venire a capo, per i quali *si deve far riferimento alla Legge del Profeta*.

Tutto ciò non è affatto "aristotelico", ma è un modo per affermare una pretesa che sta molto a cuore ad Averroè, alla quale egli dedica un libro, il *Kitâb Fasl al-Maqâl*, tradotto da F. Lucchetta col titolo *L'accordo, etc.*, cit., relativo all'accordo della legge divina con la filosofia. La verità, che è una, si può raggiungere per tre vie: la via del ragionamento apodittico, che è dei filosofi; la via della dialettica, che è dei teologi; e quella del convincimento retorico, che è del volgo, al quale dev'essere interdetta la filosofia (che viceversa è obbligatoria per i sapienti) affinché, mal comprendendola, non si perda nella confusione e nell'errore. Questa dottrina, che, si noti bene, non è estranea ai "filosofi" tutti, e non lo è neppure ad al-Ghazâlî, è enunciata più volte anche ne *L'incoerenza, etc.*, cit., ad esempio a p. 348: "Se si indugia a discutere col volgo di siffatte [questioni] (*scil.*: la conoscenza che Dio ha di Sé e del diverso-da-Sé) si annulla nelle loro menti il significato [stesso] dell'essere di Dio: per cui l'approfondimento di questo tipo di conoscenza è *proibito* (corsivo mio) alle masse". Una simile affermazione, va da sé, è lontana mille miglia non soltanto dal senso profondo di una Rivelazione divina, *ma di una religione stessa* "del Libro": innanzitutto per la sua *dicotomia antropologica*, e poi, forse, anche nel contenuto cui si riferisce. Al riguardo si veda anche alle pp. 402-404, dove si parla del problema della creazione nel tempo, negando la figura fondamentale dell'Islam e dei tre monoteismi, il Dio/Persona che può anche cambiare le proprie decisioni (a questo, in fondo, indurrebbe la preghiera) e che può anche inquietarsi o pentirsi, come in *Gen.* 8, 21; e ciò in nome di un dio filosofico *estraneo alle passioni*; poi si conclude affermando che il volgo non deve essere informato delle verità che si possono raggiungere speculando *al di là della legge religiosa* (p. 404).

Vi sono dunque aspetti del dettato che il filosofo deve interpretare *andando oltre*, ma senza far sapere al popolo che essi sono interpretabili: il popolo deve prendere il dettato alla lettera. In questo modo, con argomentazioni che hanno di mira il simbolo e la metafora, Averroè stabilisce la concordanza tra il dettato e la filosofia, dove però è evidente che il primo deve adattarsi alla seconda, forzando il senso stesso di una Rivelazione che, a prescindere dall'interpretazione "gnostica" di *Cor.* III, 5, con la quale Averroè accosta i "sapienti" a Dio stesso, è un messaggio *rivolto a tutti, eguale per tutti*: i tre monoteismi sono assolutamente democratici, e, se formulano una dicotomia antropologica, lo fanno *soltanto sul piano etico*. Mi sembra significativo ricordare al riguardo l'osservazione di Y. Michot, *A Mamlûk Theologian's Commentary on Avicenna's Risâla Adhawiyya* (cioè "Epistola in occasione della festa del Sacrificio" [*scil.* sulla vita futura] citata *supra* come "Epistola sulla vita futura") *Being the Translation of the Dar' al-Ta'ârud* (cioè Rifiuto della contraddizione [*scil.* tra ragione e tradizione]) *of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotations and Appendices*, Journal of Islamic Studies, 13, 2-3, 2003. Nota Michot (14, 2, p. 172) che è meglio l'umana conciliazione di fede e ragione perseguita da Ibn Taymiyya, che non l'arroganza della Ragione di Averroè nel *Fasl al-Maqâl*.

Il fatto è che, come nota lo stesso Michot, nel suo precedente *Vanités intellectuelles...L'impasse des rationalismes selon le Rejet de la contradiction d'Ibn Taymiyyah*, O.M., LXXX (n.s. XIX), 2000, in Ibn Taymiyya si dà un approccio analogo a quello di al-Ghazâlî per quanto concerne la limitatezza della Ragione; vi è quindi una critica del pensiero classico, ormai non più sostenuto da una politica califfale. Vorrei sottolineare che entrambi i pensatori islamici sostengono, *mutatis mutandis*, l'impossibilità di una metafisica razionale, tesi che fu sostenuta anche dal razionalista Kant. Quando la filosofia vuol "dimostrare" i contenuti della Rivelazione, cade in contraddizione con i propri stessi fondamenti. In questo Ibn Taymiyya fu buon conoscitore della logica e dell'argomentazione razionale, come mostra J. Hoover, *Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's hadîth Commentary on God's Creation of this World*, Journal of Islamic Studies, 15, 3, 2004. Egli dirime la questione della creazione nel tempo (Dio crea eternamente, ma ogni cosa creata ha origine nel tempo, dunque è preceduta dalla non-esistenza) con una soluzione di tipo agostiniano, perché è come dire che il tempo si origina con la creazione; inoltre dà conto del dinamismo del mondo, laddove la dottrina della creazione di Avicenna (cfr. p. 888) darebbe origine a un mondo statico.

Di adattamenti, la Rivelazione deve comunque subirne molti, con Averroè, soprattutto nei tre punti *dogmatici* ribaditi da al-Ghazâlî: dalla creazione nel tempo alla conoscenza divina dei particolari (in entrambi Averroè non si discosta sostanzialmente da Avicenna) sino alla Resurrezione, che Averroè immagina avvenire con ipotesi che non apparirebbero mai ad Aristotele, ma che rappresentano un vero funambolismo tra la sua filosofia e la Rivelazione: in un corpo "sottile" composto di materia spirituale emanata dai corpi celesti, e che forma un simulacro del corpo! (*L'incoerenza, etc.*, cit., pp. 530-531).

Il punto ove però si tocca con mano il fondamento dell'impossibilità dell'aristotelismo a concepire la dimensione del Dio rivelato, è tutto nella negazione da parte di Averroè del tema ghazaliano relativo alla compresenza degli opposti in Dio (p. 411 e p. 498). Affermare che Dio sceglie è affermare, come in Böhme, che Dio è Volontà (p. 411); ma negare (p. 498) che gli opposti siano comunque sempre presenti in Lui (cosa che viceversa Böhme afferma), significa, per Averroè, affermare che l'intelletto, umano o divino che sia, non possa essere diverso da quello che è (p. 499). Ora, il punto è precisamente qui: al-Ghazâlî non nega il rapporto razionale dell'intelletto con l'essere, afferma piuttosto che ciò vale per *questo* mondo; detto diversamente: *la trascendenza è irriducibile all'essere*. Condizionare Dio al principio aristotelico di non contraddizione per affermare, come fa Averroè (p. 489): "Se fosse possibile che negli esistenti siano presenti [contemporaneamente] due contrari.....non vi sarebbe affatto scienza di alcunché" è semplicemente ridurre la conoscenza al suo modello razionale e scienziato. Nel mito, come nell'arte o nella psiche, gli opposti coesistono; e coesistono *nelle misteriose strade del destino umano*. Ma di questo ho già trattato ne *Il mito e l'uomo*, e l'ho spiegato ancora nella vicenda del biondo Eckbert della novella di Tieck (pp. 615-617): e credo anche di aver mostrato quale via alla conoscenza siano il mito e l'arte.

Un'ultima cosa che mi sembra importante segnalare, sono le riflessioni di Griffel sul rapporto al-Ghazâlî/Averroè relativamente al tema del suo studio, apostasia e tolleranza. Nota Griffel, che all'aumentata influenza di al-Ghazâlî fece riscontro un uso *mâlikita* delle sue dottrine (i *mâlikiti* ne avevano inizialmente bruciato i libri) come strumento contro i filosofi: e ai *mâlikiti* sembra piuttosto rivolgersi la polemica del *qâdî almohade* Averroè (p. 446). Per il resto, il *Trattato decisivo* è essenzialmente rivolto a mostrare la concordanza di religione e filosofia, e concordanza c'è, perché *anche per Averroè chi nega la religione è un eretico*, con quel che ne consegue (cfr. *L'accordo, etc.*, cit., p. 141). Per il resto, il vero disaccordo tra al-Ghazâlî e Averroè, non è sui fondamenti interpretativi della religione, ma *sui limiti della metafisica come scienza* (p. 459). Per il primo, conoscenza apodittica e Rivelazione hanno domini diversi; per il secondo, insistono sullo stesso dominio (ivi).

Per quanto riguarda il rapporto di al-Ghazâlî con la Ragione, si deve tener presente che egli fu molto influenzato, sin dalla sua prima formazione, dallo Scetticismo (pp. 260-265 e p. 468). Quanto all'identificazione della miscredenza con l'apostasia, e alla relativa condanna a morte sostenuta da al-Ghazâlî, questa è una vicenda che inizia prima di lui in ambito *shâfi'îta* (p. 283) e riguarda egualmente gli *hanbaliti* (ivi). La cosa ha un certo fondamento coranico nella differenza tra *îmân* (fede) e *islâm* (p. 470; cfr. *Cor.* 49, 14) ma l'identificazione era venuta a configurarsi nello studio degli *ahâdîth* (p. 470) e aveva trovato il suggello nell'editto califfale del 1018 (p. 471) relativo al problema del Corano "increato" (cfr. *supra*). Tra il IX e l'XI secolo infatti, le reciproche accuse di miscredenza che si lanciavano le diverse sette e scuole giuridiche, non avevano mai identificato miscredenza e apostasia, con relativa condanna a morte.

Al-Ghazâlî negli ultimi tempi aveva molto riflettuto sul significato del *Testamento di Ardashîr* (cit. in Bibl. a p. 848 *sub voce* Grignaschi), uno pseudopigrafo tardo-sassanide (VII secolo) nel quale il sovrano ricorda al figlio e successore che religione e potere statale sono realtà inscindibili: senza il braccio armato del primo la religione non sopravviverebbe, e senza il supporto ideologico della religione il potere statale non avrebbe fondamento. La ragione di questa scelta di al-Ghazâlî appare motivata nel suo trattato *La retta bilancia* (cfr. Al-Ghazâlî, *La bilancia dell'azione e altri scritti*, a cura di M. Campanini, Torino, U.T.E.T., 2005, ristampa U.T.E.T. Libreria, ivi, 2008): tra l'uomo del volgo e il sapiente vi è una categoria di uomini che usa la propria superiore intelligenza soltanto per sollevare cavilli, provocando scismi. Costoro sono gli abitanti dell'Inferno, e vanno repressi dal potere politico (p. 337).

Un tale atteggiamento così violentemente normativo del pensiero di al-Ghazâlî lo si può comprendere a partire dalle sue convinzioni circa la natura della religione islamica -che è innanzitutto Legge divina a regola di una giusta società- e dalle sue preoccupazioni politiche circa l'eversione *ismâ'îlita*, il cui estremismo sociale e il cui messaggio chiliastico sono sottolineati da Campanini nella sua Introduzione a *La bilancia dell'azione* (p. 31 e p. 35; sulle attese chiliastiche suscitate dall'ismlismo *fâtimida* cfr. anche Van Ess, *Chiliastische Erwartungen, etc.*, cit. in Bibl. p. 779).

Come nota Campanini, al-Ghazâlî fu filosofo, ma sviluppò un pensiero al tempo stesso filosofico, teologico e mistico (p. 11) che ha al proprio fondamento l'assoluta libertà di Dio, la cui interiore razionalità e necessità sfugge alle certezze della logica. Tra "certezza" e "realtà" v'è differenza, perché la seconda va *oltre* la prima, onde la proposizione non può -aristotelicamente- adeguarsi alla cosa. Lo abbiamo già visto: al-Ghazâlî risente della lezione scettica, e ciò a causa dell'assoluta trascendenza di Dio. All'uomo non resta che la *libera* adesione alla Sua Volontà, accettandone la *necessità*. "Filosoficamente", al-Ghazâlî proclama l'impossibilità di anteporre la filosofia (intesa come un "pensare da Greci") alla Rivelazione.

Di qui alcune significative conseguenze, come il rifiuto di una scienza intesa come conoscenza in senso epistemologico: essa ha senso soltanto come ricerca di una nuova vita interiore (Campanini, cit., p. 58); e

la preminenza dell'azione quale agente di perfezionamento (*La bilancia dell'azione*, pp. 154-155); soltanto dall'azione traluce la verità, per ciò verso cui è indirizzata (ivi, pp. 128-129). Tutto ciò è perfettamente coerente con una cultura islamica per la quale non ha molto senso una conoscenza che sia fine a se stessa, lo abbiamo visto negli Ikhwân as-Safâ', lo si può vedere in Ibn Taymiyya; lo scopo del pensiero può consistere soltanto nel creare il fondamento che dia un senso al nostro essere nel mondo, nel chiarire fini e valori.

Questa è la ragione della rivelazione profetica che, nel dare all'uomo la Legge di Dio, diviene atto "religioso" nel più ampio senso che la religione ha per l'Islam: è atto legislativo, sociale e politico. C'è dunque una *politica dei Profeti*, che è rivolta tanto all'*élite* quanto alle masse, tanto alla normativa sociale quanto all'educazione della coscienza di tutti; laddove la politica del Sultano è valida per l'*élite* e per le masse soltanto in rapporto al comportamento sociale; quella degli 'ulamâ' riguarda soltanto l'educazione della coscienza dell'*élite*, e quella dei giurisperiti l'educazione della coscienza di tutti (ivi, p. 208). Perciò il Profeta, nella normativa sociale che emana, si esprime con parole che sono alla portata della comprensione di tutti (p. 238). Al contrario, un sapere "filosofico" trasmesso a chi non è in grado di comprenderlo, può gettare scompiglio nel volgo, e la conoscenza può divenire così strumento del Male (pp. 239-240).

La concezione del rapporto Dio/uomo di al-Ghazâlî, con l'abisso che spalanca tra la trascendenza divina e la limitatezza della ragione umana, è rigidamente razionalista in difesa della Rivelazione, ma non segna certamente la fine del pensiero nell'Islam: non soltanto perché dopo di lui verrà l'aristotelismo di Averroè, che rappresenta la scelta soccombente per l'intrinseca inadattabilità dell'aristotelismo alla Rivelazione, ma perché la riflessione, di fatto, non si ferma. Certamente si dicotomizza: da un lato avremo il neoplatonismo incondizionato e mistico di Ibn 'Arabî; dall'altro la linea ghazaliana che trova una rigida rielaborazione in Ibn Taymiyya; ma la filosofia non per questo si estinse nell'Islam, visto che, come nota Michot, 2003, cit., p. 165, nel 1500 le opere di Avicenna circolavano e non erano affatto proibite.

Non per nulla Ibn Taymiyya aveva di mira precisamente il neoplatonismo di Ibn 'Arabî nel criticare l'esistenza di universali *ante rem* quale via per immaginare l'unione con Dio (cfr. M.U. Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle against Popular Religion*, The Hague-Paris, Mouton, 1976, pp. 35-40; il libro contiene la traduzione del *Kitâb iqtidâ'* contro il culto dei Santi e ogni forma di religiosità fondata su un possibile percorso tra l'uomo e Dio). Ciò su cui è opportuno riflettere, sono infatti le conseguenze di queste forme di pensiero, che, come abbiamo visto nel testo, conducono a possibili esiti antinomici conseguenti l'implicita divinizzazione dell'uomo: un'eventualità socialmente pericolosa, combattuta perciò anche nel Medioevo occidentale, ma particolarmente deprecabile per l'Islam, la cui Rivelazione e i cui sviluppi sono fortemente centrati sugli aspetti giuridici e sui loro riflessi sociali nella compattezza della Ummah.

Il pensiero di Ibn Taymiyya è infatti guidato da una rigida coerenza tra teologia e giurisprudenza: come osserva Laoust, cit., p. 176, egli non concorda con quanto di pragmatico vi è in al-Ghazâlî; la Legge è una, totalizzante e razionale, deve perciò adattarsi a tutte le contingenze, e lo sforzo del giurisperito consiste precisamente nel comprendere i percorsi logici che rendono questa Legge "una" adattabile alla contingenza della fattispecie. Come nota Laoust a p. 244, il sillogismo giuridico ricalca la segreta causalità impressa da Dio nella natura. Ibn Taymiyya è dunque non soltanto un rigido razionalista, ma anche decisamente "aristotelico", epperò con una fondamentale differenza: *l'abisso ontologico invalicabile* posto tra la Ragione (umana) e l'infinità divina.

Su questo punto mi sembra utile riportare un passo della Prefazione di S. Noja Nosedà a Ibn 'Abd al-Wahhâb, *L'unicità divina*, Trad. Intr. e Note di V. Colombo, Pref. di S. Noja Nosedà, Bologna, Centro Interdisciplinare di Scienze dell'Islam "Re Abdulaziz" dell'Un. di Bologna, 2000, p. XIV: "Nell'Islâm, come nelle altre religioni monoteistiche, si può osservare un contrasto tra coloro che sostengono l'alterità di Dio e la Sua esistenza distinta dalla creazione (è questa la posizione degli eruditi islamici, ossia gli ulemâ) e coloro che sostengono che la creazione è parte integrante di Dio e che Egli si manifesta ovunque. In base alla prima osservazione se Dio è distinto dalla creazione, l'uomo può pervenire a una conoscenza mediata di Dio e dei Suoi precetti solo attraverso Maometto e più precisamente attraverso il Corano e il *hadit*. La maggior parte dei mistici musulmani, che come abbiamo visto nel XVIII secolo vivevano il periodo aureo, invece considera, similmente ai mistici cristiani, Dio insito nella creazione e crede nella possibilità di entrare in contatto diretto con Lui attraverso l'esperienza estatica".

Questa dicotomia sempre esistita nell'Islam diventa linea dominante dopo Averroè, e occorre tener presente che Ibn Taymiyya (1263-1328) opera non soltanto nell'ambito della grave crisi che coinvolge il fondamento della società islamica dopo la fine del fantasma del Califfato nel 1258, ma anche dopo la straordinaria stagione poetico/mistico/neoplatonica del XII-XIII secolo, che brilla del nome non soltanto di Ibn 'Arabî (1165-1240), ma di Sohrawardî (1155-1191), 'Attâr (1140?-1229), Rûmî (1207-1273), Shabestarî († 1320), Sana'î († 1151), Rûzbehân (1128-1209), Nizâmî (1141-1204). Sul piano filosofico-teologico, accanto al razionalismo giuridico, la scelta mistico-neoplatonica resterà viva nel mondo shî'ita con la teosofia di Mollâ Sadrâ e con lo Shaykhismo (segnalato nel testo a p. 242, più in generale nelle pp. 239-241 e nelle note 358 e 359 a proposito del Sûfismo e del Bâb).

Ora, mentre al-Ghazâlî era ancora in una posizione oscillante come Sûfi, Ibn Taymiyya, che assume una posizione contraria a tutte le scelte mistiche e neoplatoniche, come anche a tutte le forme di religiosità popolare centrate sul culto dei Santi, si arrocca in una posizione rigidamente tradizionalista. Questa dicotomia tra le scelte mistico/neoplatoniche e il letteralismo della "ortodossia" sunnita, che in ultimo sfocia nel salafismo e

nel fondamentalismo, mi sembra significativa dello scacco della Ragione nella fallita pretesa di conciliare filosofia e Rivelazione, una conciliazione che era stata tentata nella lettura neoplatonica, da Filone in poi, salvo rivelarsi a rischio di eterodossia e anche di antinomismo in tutti i tre "grandi monoteismi". Entrambe le scelte prendono atto dei limiti della Ragione: l'una riducendola a mera logica da applicarsi per "dedurre" razionalisticamente da un testo e da una tradizione assunti nella loro letteralità; l'altra per trovare una via, ora soprazionale, non "razionale" come in al-Fârâbî e Ibn Bâġġa, di intuire il divino; l'una ponendo il divino fuori di ogni possibilità umana di comprensione che non sia lo sforzo di obbedienza a un dettato, l'altra scorrendo il divino ovunque, nella natura, negli eventi, nell'esperienza di se stesso da parte dell'individuo. Questa dicotomia segnala, nell'Islam, il fallimento della filosofia, verosimilmente per gli assunti razionalisti mutuati dal pensiero greco classico ed enfatizzati entro una religiosità che, esprimendosi attraverso una Legge minuziosa, concentrandosi sul problema del regime sociale, e quindi volgendosi in primo luogo ai principi della giurisprudenza, era *per la sua stessa natura*, indotta ad enfatizzare la razionalità razionalista. La deriva estrema, quindi irrazionale, del Razionalismo, è infatti nel letteralismo. Il problema, che esiste in tutti i tre monoteismi, è qui portato verosimilmente agli estremi, a mio avviso, per l'enfasi giuridica sul *monolitismo sociale* particolarmente in evidenza nell'Islam. La teologia di Ibn Taymiyya sembra dunque essenzialmente pensata in funzione di questa esigenza.

Laoust (p. 158) considera quest'ultimo un prosecutore dell'eresiografia sunnita, e un critico delle dottrine *in funzione del loro impatto sociale*. La conoscenza umana, relativa a causa dell'insufficienza della Ragione, fa sì che questa impoverisca il reale entro un sistema di astrazioni (ad esempio il concetto di essenza) onde Avicenna riduce l'esistenza a un accidente dell'essenza, la quale è però soltanto il semplice risultato di un'ambivalenza semantica generata nelle lingue indoeuropee dal doppio significato che vi assume la copula, ciò che fece ironizzare Nietzsche su questo "mondo dietro il mondo". In arabo, come nota Corbin, esiste il termine *haqîqat* che indica il concreto esistere di una cosa, perché soltanto esistendo un essere è ciò che è. Tantomeno si può ridurre Dio a "Intelligenza", perché Dio è innanzitutto Volontà; il Dio vivente non crea per necessità, come il dio dei filosofi, ma per Sua scelta. Egli inoltre, che premia e punisce, conosce i singoli pensieri direttamente; non, come pretendono i filosofi, tramite la conoscenza di Se stesso. Su tutto ciò, Ibn Taymiyya ripete posizioni teologiche ghazaliane.

Non resta dunque che adeguarsi al Verbo di Dio, al quale il lettore dà soltanto la propria voce: il Corano non è contemplazione per l'intelligenza, ma preghiera per il cuore che alimenta la volontà del fedele (Laoust, p. 172). Dio ha creato per essere servito (questo mi ricorda l'opinione di Sfar, sul rapporto della figura di Allâh con quella del Sovrano mediorientale) e ha creato per Volontà libera e imprevedibile, che i filosofi Gli tolgono svuotandone la figura; per questo la filosofia è incompatibile con la Rivelazione (pp. 173-174). Questo concetto di un uomo a servizio di Dio è importante in Ibn Taymiyya: ne consegue che la Legge è alla base di tutta la sua sociologia sul piano politico e morale, e regge importanti suoi trattati come la *Syâsâh al-Sharî'a* (*Il buon governo dell'Islam*, cit. in Bibl. a p. 849) e il suo trattato sulla *Hisba* (il dovere di comandare il bene e proibire il male, cit. in Bibl. a p. 849). Tutta la dottrina di Ibn Taymiyya relativa alla Profezia è rivolta al suo aspetto giuridico, non alla sua individuazione ontologica (Laoust, p. 179) e qui sta il centro del suo pensiero: la Rivelazione ebbe come scopo il superamento dell'incertezza umana, fornendo una Legge imperativa che deve disciplinare la società (p. 181). Per inciso, nota Michot, 2000, cit., p. 603, che il personale scetticismo di al-Ghazâlî è divenuto un vero fenomeno sociale al tempo di Ibn Taymiyya.

Questa tensione a una società monolitica entro una Legge indiscussa è il motivo ispiratore di tutta la sua dottrina: a tal fine egli si allontana dalla stessa passata attività giurisprudenziale, per riaprire la via dell'*ijtihâd* su tre fondamenti: il Corano, la Sunnah con le sue glosse, e il consenso, che però ha per lui un significato preciso. Il riferimento è infatti al solo consenso dei Compagni, dei "Salaf" (i "predecessori") e degli Imâm "ben guidati"; questo consenso, che è poi una Sunnah dei "Râshidûn", la "Sunnah del Profeta" e il Corano *non possono non concordare*, perché la Legge è "Una". Quanto alle scuole coraniche, il sogno di Ibn Taymiyya è il loro superamento attraverso una mediazione che passi per il ruolo primario della Sunnah dei Râshidûn, che così diviene infallibile (mentre non lo sono i quattro grandi caposcuola) e includa anche le istanze dei Khâridjiti e degli Zâhiriti (pp. 229-239). Nota Laoust (p. 239) che questo concetto di *ijmâ'* risulta una fusione di dottrine zâhirite (alle quali Ibn Taymiyya fu attento) e shî'ite; quel che mi sembra però più interessante del tradizionalismo, o meglio, ormai, *Salafismo*, è che la Sunnah dei Compagni diviene importante come quella del Profeta, che essa è infallibile, che ogni innovazione diviene un errore: e poiché l'errore è eresia, con Ibn Taymiyya *il dissenziente diviene eretico* rispetto a...una "tradizione". Questa è una precisa petizione *relativa alla società*; la richiesta esasperata di una società monolitica attorno a un dettato totalizzante spiega la sua intolleranza, espressa diffusamente contro ogni diversità: Cristiani ed Ebrei rappresentano corpi estranei entro una società islamica (pp. 265-270) nella quale ogni presenza di un pensiero diverso diviene un attentato alla coesione. Sotto questo profilo si deve condannare la liberalità dei Fâtimidi (p. 266) e bisogna uccidere l'infedele che travia il Musulmano, castigare l'eretico per salvare la religione (p. 239); mentre l'Islam popolare va condannato perché frutto di influenze cristiane (p. 267).

Perciò l'*ijmâ'* che, sotto forma di consenso degli esperti, poteva rappresentare sino allora un fattore evolutivo nella giurisprudenza, diviene, con Ibn Taymiyya, il fondamento della sua fossilizzazione, nella pretesa riconduzione della società a un mitico tempo delle origini.

Vorrei sottolineare che questa pretesa di monolitismo sociale sembra caratteristica dell'Islam precisamente a causa del suo fondarsi su una Legge valida per tutti gli uomini, dunque universale. Il problema infatti, investe assai meno il Cristianesimo che ha sì, una religione anch'essa "universale", ma che fonda, come già notato (p. 840) la propria dottrina non tanto su una Legge, quanto su un Esempio; al punto che lo Spiritualismo riformato riuscì a pensare una "religione universale dei cuori". Riguarda ancor meno il Giudaismo, che, pur fondandosi, come l'Islam, su una Legge, è tuttavia legato a un solo popolo senza alcuna propensione per il proselitismo, anzi, come religione minoritaria, interessato alla propria libertà di culto e quindi alla convivenza in generale, ciascuno entro il proprio preciso ambito.

Laoust (*Le reformisme d'Ibn Taymiyya*, Islamic Studies, I, 3, 1962) mentre esprime qualche dubbio su un reale rapporto dottrinale tra Ibn Taymiyya e al-Ghazâlî, un legame a suo avviso affermato per la prima volta nel XVIII secolo ai tempi di Ibn 'Abd al-Wahhâb, sottolinea il rapporto di Stato e religione da lui caldeggiato (una riedizione del *Testamento di Ardashîr*) e nota che la sua intransigenza rappresenta una sorta di ritorno al Khâridjismo. Sull'intransigenza di Ibn Taymiyya non v'è alcun dubbio, perché essa è fattore diffuso e costante nei testi già citati; dai culti popolari, considerati innovazione eretica, al Cristianesimo, al Giudaismo, ai filosofi, tutto ciò che esula dall'applicazione stretta e rigorosa di una Shari'ah fondata sulla Sunnah del Profeta e dei Compagni, cioè dalla messa in atto del suo salafismo, è da lui condannato. Sul piano storico, questa intransigenza nella pretesa di creare con la forza una legge durissima scrupolosamente applicata dal potere politico, una società senza divergenze e forse senza più dibattito, è l'espressione di una crisi, così come espressione di una crisi è il fondamentalismo contemporaneo. Sul piano dottrinale tuttavia -a prescindere dalla crescente rigidità che si manifesta nel rigetto della pratica sûfi, cioè di ogni via mistica verso Dio, e quindi del volgere di un Razionalismo estremo verso il letteralismo con qualche scivolamento zâhirita e khâridjita- non mi sembra si debba valutare tanta chiusura in modo troppo diverso rispetto alla posizioni di al-Ghazâlî, ferma restando la grande differenza segnata dalla pensosa apertura di quest'ultimo verso la via sûfi. Tuttavia non mi sembra si debba ritenere che l'esasperazione salafita della Legge debba considerarsi conseguenza della teologia. Questa esasperazione, che viene invocata nella prassi, sul piano teorico è un fenomeno già pienamente delineato non con la condanna della filosofia, ma con la "santificazione" della Sunnah del Profeta ora ampliata alla "Sunnah dei Compagni", sanzionata con il singolare concetto di una possibile eresia nei confronti di una tradizione. Se la teologia viene usata per avvalorare un tale singolare concetto, ciò non significa che esso ne dipenda necessariamente: qui c'è una vicenda tutta storica, sociale e culturale.

Innanzitutto, premesso che non ha senso identificare il pensiero o la religione islamica, ivi inclusa l'esasperazione della trascendenza divina, con il salafismo di Ibn Taymiyya e, più estremisticamente, di Ibn 'Abd al-Wahhâb, occorre anche pensare questo rapporto di estraneità ontologica tra Dio e uomo anche attraverso l'alternativa che si offre a un pensiero che neghi la superbia della Ragione, cioè la religiosità mistica. Anche lo zâhirita -e duro eresiologo- Ibn Hazm, le cui posizioni sul problema degli attributi divini, sulla non conoscenza di Dio dei particolari, sulle costruzioni cosmologiche aristotelico/neoplatoniche, sugli universali *ante rem*, sono di deciso rifiuto; la cui riduzione della filosofia alla logica in qualità di mero strumento per la lettura razionale del dettato, non è poi tanto lontana dalle posizioni anti-filosofiche di al-Ghazâlî e Ibn Taymiyya, non per questo era stato un teorico del Salafismo.

La negazione della pretesa della filosofia a spiegare la Rivelazione per confermarne la "verità", salvo ridurne la literalità a metafora per il volgo, non conduce necessariamente a quell'evento ideologico-politico che fu l'instaurazione di una Sunnah del Profeta, ampliata poi a Sunnah dei Compagni, come obbligo legale di origine divina. L'esasperata preminenza di una visione giuridica immobilizzante emersa nel corso di lotte ideologico-politiche frutto di crisi sociali che datano dal tempo degli Omeyyadi, può essere impostata su una teologia, ma non ne dipende necessariamente. La natura increata del Corano -quantomeno a monte dei segni diacritici- fondamentale per evitare ogni discussione sull'attualizzazione dei suoi contenuti (per non dire dell'analisi filologica) non fu una dottrina di tutto l'Islam, divenne argomento di fede nell'ambito e in funzione di quelle lotte. La natura certamente giuridica del dettato non divenne ossessione primaria se non nei timori di dissoluzione di una società, e quale strumento di potere per delle intelligenze. Quanto al mito del ritorno ad un'Età dell'oro, condensato nell'età esemplare dei Salaf (predecessori) e dei Califfi "ben guidati", si tratta di un mito che nasce in corrispondenza alla decomposizione, frantumazione, e finanche sottomissione dell'antico Impero Califfale.

Il problema teologico è un'altra cosa; altra cosa è la reazione alla pretesa d'ingabbiare la fede religiosa nelle dubitose elucubrazioni di una Ragione geneticamente estranea alla Rivelazione. Altra cosa è rifiutare le fantasie di una "essenza" sottostante la concretezza dell'esistente; altra cosa rifiutare gli universali *ante rem*, Intelligibili, Intelletti e Intelligenza, che, allontanati dalla concretezza immanentista del pensiero aristotelico, inquadrati per giustificare il rapporto con un Dio rivelato, divengono ectoplasmi vaganti nel cosmo, la cui cattura serve a divinizzare la schiera dei "pneumatici". Quanto allo straordinario fascino immaginale, estetico e, se vogliamo, esoterico, del cosmo neoplatonico, una volta calato nella quotidianità esso è sempre stato l'origine di avventure antinomiche; la sua collocazione migliore fu infatti soltanto nel non-luogo dell'arte, nella pura rappresentazione dell'utopia, dove lo calò il Romanticismo: nuvola passeggera, instabile miraggio destinato a dissolversi in altro. In quella visione, l'eterno triangolo Dio/uomo/Natura, onde l'uomo è portatore di un divino che gli consente di riconoscere il divino nella Natura/specchio-di-Dio, consentiva di risalire ad un sapere

poetico/profetico oltre i limiti della Ragione: favola del mondo che troviamo anche nei grandi poeti mistici dell'Islam, perché i grandi mistici furono grandi poeti, e viceversa.

Il Dio dell'Islam, tornando a Lui, è dunque un Dio/Volontà che fa ciò che vuole, che *fa perché vuole*; un Dio/Persona (anche il Dio dei mistici lo è) che non ha nulla a che vedere con l'impotente e anonimo dio dei filosofi, dio/orologiaio asservito al proprio stesso meccanismo, molto simile al *deus otiosus* di antiche mitologie, che usciva di scena dopo aver messo a punto il giocattolo.

La tradizione razionalista dell'Occidente è rimasta viceversa affascinata dal gemellaggio tra la razionalità umana e la razionalità del mondo, cioè da un pensiero ridotto a pensiero dell'essere, e ha preteso di modellare su questa equazione la figura del proprio "Dio", salvo poi cancellarla dal cielo per la sua evidente superfluità e riproporla in terra con il Moloch della Storia: una Storia con la maiuscola, figlia com'è del Razionalismo. Eliminando un "Dio" ridotto ormai alla famosa "costante K" dei testi d'algebra, si è potuto dar vita al mito di un Progresso *à la Condorcet*, peggio ancora, allo Storicismo: estrapolazione geometrica del *télos* nella retta o nella spirale ascendente. Ma il Dio/Volontà, il Dio/Persona di cui parlò per primo l'Antico Testamento, è il luogo di un'infinità che non è il geometrico *ápeiron*, è l'infinito Suo riproporSi, è quella di un Dio Vivente che dà scacco alla Ragione precisamente come fa la vita lungo i suoi percorsi imprevedibili, che rendono imprevedibile la nostra modesta storia (senza la maiuscola). Una storia che nasce sui percorsi scaturiti dalla libertà dell'uomo, dal suo *pensiero fondato sul vissuto*, che non si manifesta nelle parole, ma nel fare quotidiano di tutti. Il distacco del pensiero dalla riflessione sull'incognita della condizione umana, *sull'abisso inesplorato sul quale sorge ogni decisione*, ogni mattone di questa instabile verità che è *costruzione* umana; il trasformarsi del pensiero in esercizio razionalistico di una classe di addetti ai lavori, *fu scelta ideologica legata a un tempo e a una società*. Questa scelta è però soltanto un inquietante *revenant* dopo l'annuncio testamentario che spostò la "verità" altrove, nella *testimonianza*.

Il dio impersonale ed astratto dei filosofi non si cura dell'uomo; il Dio/Persona ha cura delle proprie creature: il primo appartiene a un mondo che *accetta la datità come fatalità*, che è dominato dalla sfera di Ananke; il secondo appartiene a un mondo che reclama *giustizia contro lo stato di fatto*. Tra i due è cambiato il rapporto col mondo, è iniziata la costruzione dell'Utopia. La *Querelle* che precedette il Romanticismo mise per prima in luce questo cambiamento epocale con il mondo classico.

L'insondabile Dio/Volontà che fu alla radice di una nuova società, è il garante della libertà nella storia e *dalla* storia, come certamente non può esserlo il dio miseruzzo dei filosofi, a disposizione dei loro teoremi. Se per "filosofia" s'intende, come alcuni mostrarono e mostrano ancora d'intendere, seguire a pensare "da Greci" (di fatto: come il loro razionalismo, perché "la Grecia" fu molto di più, così come Aristotele fu ben altra cosa dall'aristotelismo) allora, dopo il messaggio testamentario, per la "filosofia" c'è posto soltanto sulle cattedre, come storia di se stessa; il pensiero, che non s'arresta come non s'arresta la vita, corre altrove: nel grembo oscuro del fare.

Soltanto là può leggersi il pensiero, perché *il pensiero deborda la sintassi*: nei confronti di quel "figlio prediletto dell'uomo" che è "Dio", non tanto è il pensiero umano ad esser limitato, quanto la sintassi nella quale sono obbligati ad articolarsi l'uno e l'altro -Dio e il pensiero- per adeguarsi alla Ragione. L'inavvicinabile trascendenza ci è, di fatto, molto vicina, e appartiene a *tutti*, perché tutti *facciamo*, e perciò non soltanto *pensiamo*, ma anche *ci sporgiamo sull'Abisso*.

La preoccupazione sociale delle religioni rivelate, al di là dei contingenti schemi ideologici nei quali può manifestarsi, trova forse in questo "tutti" il suo fondamento. Il Profeta rivela infatti una "verità" che nasce dal vissuto di un popolo, una percezione della realtà dell'uomo e del mondo quale è quella che caratterizza una comunità, quella cui si rivolge il Profeta; perché ogni comunità in tanto esiste in quanto ha dei "valori" e un mito di fondazione. Di questi "valori" e di questo mito è costituita quel che si dice una "cultura". Il Profeta va dunque oltre la presunzione razionalista di circoscrivere la verità nella sintassi *finita* del linguaggio: il linguaggio del Profeta, come quello del poeta e del mistico, allude viceversa all'infinito, al trascendente, all'Oltre, e trasmette il proprio messaggio come una "verità" la cui razionalità è accessibile soltanto per libera adesione, e in questa adesione vede la luce e si consolida una comunità. Se qualcosa emerge, come lezione; se qualcosa c'è da comprendere nella lunga disputa del mondo islamico attorno alla filosofia, questa cosa è un problema centrale attorno al quale sembra ora riflettere una parte almeno dell'occidente: la convinzione -che lì fu vincente- che una società ha maggior bisogno di certezze nei valori che non di dubbi intellettuali; e che quindi la razionalità va usata nel costruire, non nel disgregare, tantomeno per farsene puntello di superbia intellettuale.

Per concludere queste note sembra infine interessante citare un articolo di M. Campanini, *Il hadīt in una prospettiva filosofica: la critica di Hasan Hanafī*, O.M., LXXXII (n.s. XXI), 2002. La revisione portata da Hanafī parte da un concetto più volte espresso in questo testo: Dio è il *télos* cui tende la prassi umana; in gioco non è la Sua "realtà", ma la sua "vita di verità" nella storia dell'uomo. In questa prospettiva, secondo Hanafī, il *tawhīd* si rivela il sostegno di un'attesa di giustizia sociale (ne discende infatti il concetto di eguaglianza tra gli uomini) cosicché la religione diviene *un'ideologia che ispira la prassi* (p. 208). Nella formulazione di una tale, condivisibile lettura, mi sia concesso sospettare ancora una volta -come rischio- la pretesa di realizzare in terra l'Utopia che caratterizza il razionalismo subalterno della marginalità, nella quale -nel "*Sectarian Milieu*"- sembra nascere l'Islam.

In tale prospettiva, nella quale "Dio è un valore" ma "la terra è ciò che viene cercato" (ivi) la Rivelazione rifonda i rapporti umani, individuali e collettivi (ivi); ecco allora che lo *hadīth* testimonia un vissuto, un'esperienza collettiva e individuale. Esso evidenzia elementi etnici, sociali e culturali; il significato storico, politico e sociale della Rivelazione. Lo *hadīth* si rivela perciò non soltanto coscienza storica del passato, ma anche del futuro, perché la coscienza storica è un atto creativo che immagina il futuro del mondo; essa perdura oltre la contingenza dei fatti. Lo *hadīth* diviene allora parte integrante della Rivelazione (p. 210) la traduce nelle applicazioni particolari relative all'ambito del comportamento individuale e sociale (ivi).

Tutto ciò apre indubbiamente, come nota Campanini, all'esegesi filologica e storica (la cui assenza, vorrei notare, è la causa principale dell'ossificazione della *Sharī'ah*); tuttavia sembra che, nei fatti, i risultati di tale coincidenza dello *hadīth* con la coscienza storica dell'Islam, si rivelino altri. Nota M.K. Masud, *Hadit and Violence*, O.M., LXXXII (n.s. XXI), 2002, che vi è parallelismo tra il ritorno allo *hadīth* e la violenza islamista. Da Ibn 'Abd al-Wahhāb in poi, *jihād*isti e islamisti non sono studiosi, sono attivisti, e perciò fanno un uso strumentale e non corretto dello *hadīth*, traendone il fondamento per l'uso della violenza, per un *jihād* come obbligo perenne di stroncare la "apostasia", cioè la diversità.

Il mito che percorre gran parte dell'Islam resta allora la convinzione di poter calare in terra l'inubicabile Utopia "comandando il Bene e proibendo il Male": in altre parole, abolendo il diverso entro i propri confini, realizzando quella società perfetta che è il mito di ogni razionalismo subalterno, alla radice del Chiliasmo; è il mito che l'Occidente ha sempre messo al margine, dalla cui messa al margine è nata l'ideologia di "Occidente": ma *precisamente in ciò traluce l'antico e ormai oscuro legame tra i due mondi*.

Quando, al contrario, il messaggio profetico viene razionalizzato, la prima ed essenziale parte di esso che va perduta è precisamente la componente chiliastica, e ciò, se apre la strada a una visione più "politica" e tollerante della convivenza nella diversità, se evita l'esito autoritario e paralizzante di ogni utopia "realizzata", apre però anche la strada alla messa in discussione dei "valori", e al progressivo scivolamento verso il relativismo, che disgrega la comunità nel suo stesso mito di fondazione. La *Genealogia della morale* è paradigmatica di come una critica razionalista applicata a "valori", la cui "razionalità" è soltanto nella libera adesione, ripeta il noto percorso lungo il quale ogni Razionalismo naufraga nello Scetticismo e nel Relativismo.

Questo approccio, connesso a un "mito" (nel senso comune e negativo della parola) mai riconosciuto come tale, cioè come scelta *razionalmente non fondabile* (mi riferisco al mito di una verità commisurata alla cosa), ha fatto dimenticare che ogni individuo, ogni società, ogni cultura ha una sola possibile "verità": quella che ha maturato e testimoniato con la propria esperienza storica. Questa "verità" *non si dimostra*, si costruisce e con ciò *si mostra*, portando alla luce della storia una civiltà: senza di essa non si ha nulla da proporre e si è terra di conquista. Le "civiltà" non si scontrano, si scontrano gli Imperi: ma esse possono dissolversi: perché se nessuna sconfitta può farle scomparire sinché è vivo il loro mito di fondazione, allorché questo si corrode, l'edificio si dissolve.

Ciò che sembra incomprensibile, e perciò preoccupare la Ragione dell'Occidente nei confronti dell'Islam, non è la pseudostoria mitica di questa religione, ma la forza del suo mito, così com'è stato costruito e difeso dai suoi ideologi -teologi, giurisperiti e quant'altro- un mito che sembra resistere alle insidie di una concezione corrosiva della "razionalità". Un mito che sembra avere forza in quanto sembra dare "senso". La marginalità sembra aver creato, per la prima volta, una propria società: e l'Occidente ritrova, sui propri confini geografici e sociali, il fantasma di ciò che pensava di aver bandito per sempre da sé.

Altri testi usati per la stesura di queste note ma non espressamente citati:

- Alessandro di Afrodisia, *Sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo, Milano, Rusconi, 1999
 Al-Ghazālī, *The Book of Knowledge being the Translation of Kitāb al 'Ilm* by Dr. Nabih Amir Taris, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 2nd Revised Ed., 1969, Reprint 1979
 Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001
 — *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1993
 Avicenna, *Risāla fī l'ʿIṣq, Le traité sur l'amour d'Avicenne*, Trad. et ét. par T. Sabri, REI, 58, 1990 e 61-62, 1993-1994
 Corbin, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, cit. in Bibl. a p. 752 (contiene la traduzione di *Le récit de Hayy ibn Yaqzān* alle pp. 154-165)
 — *Introduction* a Molla Sadra Shirazi, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Lagrasse, Verdier 1988
 Laoust, H., *La politique de Ghazālī*, Paris, Geuthner, 1970
 Lomba, J., *Ibn Bāṣya (Avempace) "Sobre el fin de l'homme"*, Sharq al-Andalus, 10-11, 1993-1994
 Porfirio, *Isagoge*, a cura di G. Girgenti, Milano, Bompiani, 2004
Traité d'Avicenne sur le destin (al Qadari), Trad. et comm. par T. Sabri, REI, 55-57, 1, 1987-1989

Postilla

La frase in corsivo che chiude questo capitolo, merita una breve postilla. Alle pp. 811-815 avevo già dato una lettura del fondamento rivoluzionario delle sette *shī'ite*. A p. 845 avevo ricordato l'attrazione che sta

esercitando ora l'Islam sull'antioccidentalismo interno all'occidente stesso, cercando le ragioni in un rapporto intimo e contraddittorio dell'Islam con la formazione dell'ideologia occidentale. Alle pp. 828-829 avevo inoltre accennato alle sette ultra-shî'ite presenti ancora nell'area balcanica e mediorientale, antinomiche nei confronti della Sharî'ah. Il discorso era stato introdotto a p. 826 per un dubbio sottile sulle tesi espresse da Halm nel suo *Die islamische Gnosis*, circa il formarsi di questa gnosi per l'eredità dello Gnosticismo antico, cristiano e giudeocristiano. Su questo argomento non mi ero dilungato, limitandomi a far notare la profonda differenza tra la "gnosi islamica" e lo Gnosticismo, perché nel testo mi occupavo d'altro. La conclusione cui sono giunto sopra rende però utile rimarcare lo sviluppo tutto interno all'Islam di quella "gnosi", ancorché con prestiti da miti antichi e altre religioni, maturati nel mondo rurale. Ciò perché aiuta a rafforzare il quadro di una carica rivoluzionaria permanente in opera nel messaggio profetico, quella stessa che nel Cristianesimo fu marginalizzata e tenuta a bada dall'istituzionalizzazione della Chiesa di Roma, nonostante ciò pur sempre esistente nel mondo giudaico e cristiano, ma di certo continuamente emergente in quello islamico.

Come già segnalato, tutta la Shî'a estremista nasce con la crisi politica del movimento ('Abdallah ibn Sabâ' resta un personaggio alquanto di leggenda) per la definitiva affermazione degli 'Abbâsidi; inizia intorno al 5° e 6° Imâm, prosegue con la formazione dell'Ismailismo, e conosce ulteriori sviluppi con la morte dell'11° Imâm. Il periodo che corre dalla metà dell'VIII alla fine del X secolo vede anche il formarsi del *corpus* alchemico di Djâbir; in esso nascono le sette ultra-shî'ite che divinizzano 'Alî, e che producono cosmogonie opera di ipostasi divine, innanzitutto del 1° Imâm, ma non soltanto. Questo è anche il momento nel quale si sviluppa la dottrina emanatista neoplatonica, che, da al-Fârâbî all'Ismailismo agli Ikhwân as-Safâ', vede nell'uomo perfetto il contatto con l'Intelletto Agente, o, nell'Adepto, colui che è chiamato a risolvere il problema del potere politico nella fattispecie del *leader* religioso che rinnova la parola profetica.

Sul fondamento di quanto hanno notato Marquet (1959, cit. in Bibl. a p. 850) e Hollenberg, le ipostasi che Halm (1982) considera fenomeno "gnostico" eredità dello Gnosticismo, possono però forse considerarsi l'equivalente "popolare" di quello schema neoplatonico, così da intenderne l'origine tutta interna alla storia dell'Islam. Si noti che Halm, per sviluppare la propria tesi, esclude dalla propria storia della Shî'a gli Zayditi, in quanto non "gnostici" (p. 85): laddove il fenomeno generale non sembra quello della "gnosi", quanto quello della Shî'a, un prodotto del primissimo Islam (forse l'Islam iniziale secondo l'ipotesi della Crone) che evolve in forme "gnostiche", cioè esoteriche nel momento della sua marginalizzazione politica. Quanto lontani siamo dalla cultura dello Gnosticismo lo mostrano quei gruppi esaminati da Halm (Khattâbîti, Muğîriti, Bazîghiti) che furono *politicamente rivoluzionari*. A questo messianismo rivoluzionario dell'VIII-X secolo Ocak (1997) collega le sette in questione, presenti dai Balcani al Medio Oriente (Ahl-i Haqq, Yezidi, Nusayriti, Kizilbaş, Aleviti-Bektâshi -verso i quali convergono gli Hurûfîti [Algar, 1992; cfr. Anche Van Bruinessen, 1992, cit. in Bibl. p. 852]- et.). Mokri (1974) nota nel mito Ahl-i Haqq la sopravvivenza dell'epopea di Abû Muslim, il vincitore tradito della rivolta 'Abbâside, espressione di moti rivoluzionari popolari (cfr. *supra*, pp. 200-207). Come tutti mettono in rilievo, la genesi di queste sette vede la tradizione esoterico/rivoluzionaria mediata dalla presenza Sûfi portatrice di influssi iranici e asiatici anche estranei all'Islam (Ocak, 1992) fusi tuttavia in una religiosità vernacolare di matrice sicuramente islamica, 'alide, nella quale è evidente la tradizione neoplatonica (Mokri, 1962; Faruqi, 1992). Una sintesi in questo senso è anche articolata da Düring, che sottolinea il ruolo delle attese millenaristiche della marginalità. Il crogiolo culturale nel quale queste sette sono all'opera, con il movimento Sûfi e in ambiente shî'ita, è il momento rivoluzionario che portò all'avvento dei Safavidi, salvo restare marginalizzate dopo l'istituzionalizzazione della Shî'a duodecimana da parte di questi ultimi, giunti al potere. L'elemento millenaristico/rivoluzionario si può ben leggere in ciò che le accomuna alle più antiche sette shî'ite: la ripetitività dell'incarnarsi divino e della profezia che tende alla destituzione della Legge (Sharî'ah) e, per conseguenza, a "divenire una religione universale", come nel caso dei Bâbisti e dei Bahâ'î (Mir Kasimov).

Per questa Postilla vedere i titoli di Bar Asher-Kofsky, Capezzone, Halm e Strothmann alle pp. 815-817, oltre a quelli relativi all'argomento citati alle pp. 847-852. Si fa riferimento inoltre a:

Bar Asher, M., *Sur les éléments chrétiens de la religion nusayrite-'alawite*, J.A. 289, 2001

Capezzone, L., *Abiura della Kaysâniyya e conversione all'Imâmiyya: il caso di Abû Hâlid al-Kabûlî*, O.M. 66, 1992

Düring, J., *A Critical Survey on Ahl-e Haqq Studies in Europe and Iran*, in E. Odzalgâ ed., *Religion, Cultural Identity and Social Organization among Alevi in Ottoman and Modern Turkey*, Istanbul, Swed. Res. Inst., 1998

Frieman, J., *al-Husayn ibn Hamdân al-Khasibî. A Historical Biography of the Founder of the Nusayrî-'Alawite Sect*, S.I. 93, 2001

Hollenberg, D., *Neoplatonism in pre-Kirmânian-Fâtimid Doctrine. A Critical Edition and Translation of the Prologue of the Kitâb al-fatarât wa al-kirânât*, Le Muséon, 22, 2009

Mir Kasimov, O., *Étude des textes hurûfî anciens: l'œuvre fondatrice de Fadlullâh Astarâbâdî*, R.H.R., 226, 2009

Mokri, M., *Étude d'un titre de propriété du début du XVIe siècle provenant du Kurdistan*, J.A., 251, 1963

Van Bruinessen, M., *A Kizilbashi Community in Iraqi Kurdistan: the Shabak*, Les Annales de l'autre Islam, 5, 1998

3 - La crisi dell'Occidente: Leo Strauss e la filosofia politica; Voegelin e il XX secolo gnostico; Brague e l'ordine medievale. Con alcune divagazioni apparentemente fuori tema

L'Occidente, come abbiamo appena concluso, sembra dunque in crisi, una crisi che riguarda innanzitutto la sua propria identità. Di questa crisi si sono occupati alcuni autori del XX secolo, noto tra tutti Leo Strauss. Nell'Appendice alla V ed. avevo introdotto (pp. 839-843) alcune rapide notazioni sull'analisi da lui condotta per lunghi anni, analisi impietosa sulla crisi, da lui diagnosticata, della società e della cultura occidentale. Il tema in sé non è nuovo né sorprendente: già subito dopo la fine del primo conflitto mondiale, Spengler aveva scritto un pesante tomo denso di analisi, per attestare "Il tramonto dell'occidente". Poco dopo Hans Jonas, non insensibile all'allarme che iniziava a diffondersi, rilanciò il tema dello Gnosticismo -destinato a divenire una sorta di incubo per Voegelin- come atteggiamento spirituale in grado di inquinare la cultura europea del XX secolo, manifestandosi nei movimenti estremisti di destra e di sinistra.

Su questa ipotesi di Jonas, proseguita poi da Voegelin in toni ancora più generalizzati, esprimevo i miei dubbi ne *La Gnosi. Il volto oscuro della storia* (pp. 343-346) nel senso che, pur considerando lo Gnosticismo (non già come concreto fenomeno storico, ma come astratto modello di pensiero) "una storia del potere vista nell'ottica dell'emarginazione" (p. 348) e vedendone una "eredità", non certo una continuazione, nel Nihilismo anarchico (p. 344); ritenevo infondata la conclusione di Jonas. Infatti, la fede nel Dio buono e nel destino luminoso dell'uomo, potevano far considerare gli Gnostici come gli antesignani e gli archetipi dell'utopismo progressista, non già delle cupe ideologie maturate nella destra europea. Il problema di Jonas, come quello di Voegelin sul quale tornerò nel seguito, mi sembrava piuttosto un altro: l'angoscia conservatrice (ultrconservatrice in Voegelin) per il declino dell'ideologia razionalista dell'Occidente quale si era espressa nel XIX secolo borghese, ed era sopravvissuta nella prima metà del XX.

In quell'inciso "una storia del potere vista nell'ottica dell'emarginazione" erano contenuti due concetti sviluppati nel testo che restano a guida della *Storia di un altro occidente*: il buon senso storico di non cercare improbabili continuità tra l'una e l'altra delle grandi manifestazioni di un occidente alternativo succedutesi nel tempo (l'ultima che ha un qualche legame indiretto con lo Gnosticismo antico, può considerarsi l'eresia catara) vedendo viceversa in esse la continuità dei fenomeni di rifiuto generata dalla sola, vera, grande "continuità" dell'Occidente (ideologico): il Razionalismo del pensiero egemone, che riuscì a reagire vittoriosamente anche alla sfida del messaggio testamentario, incanalandone la comprensione entro schemi teologici platonico-aristotelici.

Questa continuità fu ed è, dunque, il secondo concetto-guida, che non vuole tuttavia adombrare un altro monolite, perché è quantomeno ovvio, e non mette conto parlarne, che tra la Grecia classica e l'attuale Occidente infinita acqua è trascorsa sotto i ponti. Dovrebbe tuttavia far riflettere il fatto che alla Grecia classica si volga ancor oggi un filosofo come Leo Strauss per contrastare l'angoscia del conservatore in crisi. In crisi, ma certamente dotato di uno sguardo acuto, che si manifesta anche nella diffidenza verso gli apporti del Cristianesimo, accettato soltanto di sfuggita e nell'ambito tomista: *et pour cause*.

Nonostante l'infinita acqua trascorsa -tanta, cosicché abbiamo perso coscienza del nostro stesso fondamento, ovvero di chi scavò il letto e costruì gli argini- è certo che, come autorevolmente osservato, la costituzione dell'Occidente resti ancora aristotelica; ciò che non sarebbe affatto disprezzabile se ci si rifacesse alla straordinaria concretezza, duttilità e buon senso dello Stagirita -tanto concreto da lasciare saggiamente interrogativi senza risposta- invece che alle geometrie di un pedante aristotelismo di maniera.

La logica dell'Occidente non è però soltanto aristotelica; al suo fondamento, nonostante la critica di Aristotele stesso, resta ancora la Ragione astratta di Platone, non quella espressa nei suoi folgoranti miti, ma quella messa in scena -è il caso di dirlo: si recita una trama- da quel Socrate al quale, non per caso si volge ossessivamente Leo Strauss. Socrate è il vero, grande Sofista: non nel senso positivo in cui lo furono Gorgia e Antifonte, che della Ragione mostrarono l'ambiguità, ma nel senso negativo di chi vuol dimostrare artificiosamente che la Ragione è una sola, possibilmente la propria. Dico "artificiosamente" perché l'artificio è in quel metodo eristico-diairetico supinamente subito dall'interlocutore, grazie al quale Socrate è colui che -sia concesso l'irriverente paragone- "dà le carte", opportunamente scelte per condizionare la dialettica che ne segue, dalla quale gli interlocutori escono con la coda tra le gambe dopo borbottii di consenso. La risposta a Socrate, proseguendo l'indegno paragone, potrebbe consistere soltanto in ciò che all'educato interlocutore non è concesso: rovesciare il tavolo con tutte le carte e aprire una nuova partita con una vera dialettica, quella delle "verità" o delle "ragioni" che si testimoniano in tutta la diversità dei loro presupposti, che non ammettono la *reductio ad unum* se non sul piano della comune umanità, della vita che va capita tra le righe del non-detto, non ha confini definiti e aborre ogni astratta geometria. Più che mai, le rigidità del metodo diairetico.

Ora, se si riflette sulla grande evoluzione del pensiero che fu operata tra Socrate e Aristotele, ci si accorge che essa consistette nella messa a punto di una logica capace di enucleare, o, quanto meno, di rincorrere razionalmente, una "Verità" unica, "obiettiva", come si dice in linguaggio corrente. Riflettendo ancora più a fondo si potrebbe anche pensare che tale elaborazione in tanto fu possibile, in quanto avvenuta all'interno di una

società che si identificava in una *pólis* antropologicamente dicotomica, della quale soltanto alcuni erano da considerarsi cittadini (Aristotele, *Politica*, 1275a, 22-23; vedi anche la sacrosanta ironia di Gorgia, *ivi*, 1275b, 26-30) nella quale l'allargamento della cittadinanza agli artigiani poteva anche considerarsi quasi contro natura, quantomeno contro Ragione (*ivi*, 1277b, 2).

Il risultato duraturo di questa evoluzione fu un'ideologia del dominio del tutto indipendente da un puntuale, e perciò transeunte, sostegno a qualunque regime; si potrebbe forse dire la messa a punto di un metodo per sostenere l'ideologia di un qualunque dominio; per questa ragione ho costantemente definito il Razionalismo come "ideologia del dominio". Sua caratteristica fondamentale è istituire un metodo che consente di eliminare dalla discussione *la pluralità delle esperienze*, quindi delle "ragioni", per la stessa discriminazione antropologica dell'altro, che, essendo portatore di un diverso fondamento, non può contribuire all'edificazione della Ragione unica. Per citare due esempi che riportai nel testo, Vilgardo e Leotardo, come tutti gli *ydioti illitterati* della nostra storia, furono messi sbrigativamente nell'angolo grazie al fondamento unico dell'unica Ragione. È dunque all'interno di questo Razionalismo, di questa ideologia, che può collocarsi la sola, vera continuità dell'Occidente.

Una continuità che va ben oltre il Razionalismo classico: con Cartesio, lo "altro" sul quale la Ragione dovrà esercitare il dominio sarà la natura, operazione che segna la nascita del Razionalismo scientifico come inizio della grande avventura della tecnica. L'ultimo passo di questa galoppata della Ragione sarà finalmente l'abolizione *tout-court* della natura nel suo ruolo di trasparenza dell'Altro, trasparenza del divino nel Romanticismo, secondo la tradizione neoplatonica. Per inciso, qui si nota una "distrazione" di Strauss, allorché nella sua fondata critica al Moderno sembra non accorgersi che il Razionalismo cartesiano, dal quale il Moderno discende e che egli respinge, ha una radice riconoscibile nelle strutture del pensiero greco classico, al quale egli viceversa indulge come "filosofo" considerandolo un'alternativa alla Rivelazione nella fondazione della Legge.

Premessi dunque questi assunti, che possono essere accettati o respinti ma che costituiscono nel bene e nel male l'alveo nel quale si sviluppa tutto il mio discorso non soltanto in questo testo, ma in tutto ciò che ho scritto, si può iniziare l'esame dell'oggetto annunciato, a partire dall'opera di Leo Strauss che penso di articolare come segue.

Per prima cosa, prima cioè di passare ad un esame di dettaglio dell'opera di Strauss, mi sembra utile prendere qualche spunto dall'opera di T.V. Mc Allister (*Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, Lawrence, Un. Press of Kansas, 1995), limitandomi alla sua rassegna dell'opera di Strauss ed escludendone gli aspetti estranei alle presenti note. Mc Allister infatti conduce un'attenta e interessante critica ai due autori, ma l'angolo di visuale che lo caratterizza è rivolto a comprendere la vitalità o meno, non della società occidentale in generale, ma del liberalismo della società statunitense in particolare. Ciò è ben motivato dalle radicali differenze tra l'utopia che fonda gli Stati Uniti e il pesante fardello storico che grava sull'Europa, onde i due autori, che pure operarono a lungo e fecondamente come rifugiati degli anni '30 negli Stati Uniti, hanno a loro volta lo sguardo puntato alla crisi del liberalismo europeo, una vicenda non comparabile con gli eventi della società nord-americana.

Mi sia concesso notare che ciò è senz'altro valido se si pensa alla vitalità dell'utopia (o, se volete, del mito di fondazione) in quest'ultima, in grado di liberare energie per i cambiamenti quando i percorsi appaiono condurre in un *cul de sac*, e, soprattutto, secondo un profilo che ho più volte sfiorato e che sembra rivestire una qualche importanza attuale, se si tien conto della differenza tra la neutralità di quello Stato nei confronti delle religioni, associata ad una sua non neutralità nei confronti della religione (Dio è al centro del mito della libertà negli USA); e la concezione europea della "laicità" dello Stato, di uno Stato cioè che considera *la religione in generale* una mera opinione personale.

Tuttavia ciò non esime dal considerare alcuni aspetti della critica di Strauss alla modernità come perfettamente validi nei confronti dell'Occidente in generale; mi riferisco in particolare alla cultura storicista-relativista della quale sono portatrici le intelligenze di entrambe le sponde dell'Atlantico. Questa cultura si pone a valle di un processo che prende l'avvio con l'Illuminismo -fenomeno fondante di tutta la modernità occidentale- e, oltre a condurre a effetti che sembrano potenzialmente disgregatori della nostra società, sembra sboccare, con il fallimento del multiculturalismo e il patente sciocchezzaio del *politically correct*, in una sostanziale incapacità di comprendere la natura dell'uomo e le esigenze della società come luogo nel quale orientarla positivamente. Direbbe Strauss: luogo nel quale è "giusto" che Prospero comandi su Calibano.

Mc Allister fa precisi rilievi relativi al percorso culturale e alla personalità di Strauss, la cui fondatezza emerge in modo chiaro allorché se ne esamini l'opera. Egli nota già ad apertura di testo (p. 26) che il problema dal quale prende spunto inizialmente l'opera di Strauss, è l'assimilazionismo e la relativa risposta sionista, che lo vede in posizione di netto rifiuto nei confronti del primo, e di relativa incertezza nei confronti della seconda, a causa della sua natura strettamente politica. Strauss avrebbe preferito uno Stato ebraico non estraneo al dettato veterotestamentario.

Si noti che Strauss considerò se stesso un filosofo nel senso più laico della parola (cfr. la lettera a Scholem del 7-7-1973, cit. in App. V ed., p. 842) impostando la propria ricerca su basi esclusivamente filosofiche, ma non escludendo una possibile "verità" della Rivelazione, precisamente per l'impossibilità della Ragione a giudicare della fede (*ivi*, p. 839). Secondo Strauss, che non per caso in quella lettera citava Averroè, il ruolo cruciale della Rivelazione si avverte sul piano sociale: tramite essa, il Profeta assegna all'uomo una Legge funzionale al conseguimento del Bene, quello stesso Bene circa il quale il filosofo s'interroga. Uno Stato ebraico

sembrava a Strauss concepibile soltanto in rapporto alla Torah. La filosofia, per Strauss, s'identifica dunque *prima facie* con la filosofia politica.

Questo punto di partenza di Strauss è fondamentale per lo sviluppo della sua opera, che ad esso resta coerente anche negli errori di valutazione -li vedremo- nei quali lo induce, nel tentativo di dare un fondamento razionale -Strauss è un razionalista- a un rispettabile assunto la cui "verità" può risiedere soltanto nella sua testimonianza.

All'impostazione generale del suo pensiero, la riflessione iniziale sulla condizione giudaica nella Germania liberale contribuisce anche per altra via. Egli constata infatti nella Repubblica di Weimar la noncuranza verso le proprie stesse radici, inseparabili dalla fede giudaica e cristiana, ciò che la rese vulnerabile nei confronti della sopravveniente dittatura nazista (Mc Allister, p. 142). È interessante notare qui un'analogia con le premesse della "rivolta contro la modernità" di Eric Voegelin, il quale anche, ma per altre vie, vede una inevitabile conseguenzialità di sviluppo tra la Germania liberale e quella nazista, aperta dal trascinarsi dell'Assoluto nella storia operato da Hegel. Per entrambi, una società priva di fondamento religioso e conseguentemente affidata all'onnipotenza dell'uomo, risulta esposta ad ogni possibile deriva ideologica.

Questa convergenza per vie assolutamente diverse (ciò che accomuna i due autori è soltanto la ribellione alla modernità che corrode il tessuto etico delle società occidentali, e una reciproca stima attestata da un lungo carteggio epistolare) ha forse, a mio modesto e personale avviso, una radice nel comune interesse che entrambi, per ragioni diverse, mostrano verso l'opera di Hans Jonas. Nel caso di Voegelin, parte di lì la sua ossessiva crociata contro lo "Gnosticismo" (è il caso di metterlo tra le virgolette) che, secondo lui, avrebbe permeato di sé il XX secolo. Nel caso di Strauss (alquanto tiepido nei confronti di Jonas "filosofo") la convergenza con Jonas non è affatto specifica, ma debbo notare che tanto lui, quanto Jonas -e Taubes, del quale ho trattato alle pp. 680-684- mostrano dei tratti comuni di pensiero. In tutti si tracciano vicende del pensiero occidentale diverse negli esiti e negli intenti (tra l'altro, Strauss aveva una pessima opinione di Taubes come studioso e come uomo, come si evince dalla sua corrispondenza con Scholem, *G.S.*, Bd. 3, pp. 728-736) ma accomunate dalla singolare "ignoranza" (voluta?) di fondamentali aspetti dello sviluppo del pensiero occidentale che vanno dal messaggio testamentario al XIX secolo: più o meno, quelli dei quali ho trattato nella *Storia di un altro occidentale*.

Nel caso di Strauss mancano all'appello tutto il Neoplatonismo che si sviluppa dall'Ellenismo al Rinascimento e le altre forme di pensiero connesse; ciò che è davvero singolare perché il Neoplatonismo (sovente inteso dai suoi protagonisti come "aristotelismo", per gli eventi della transizione dei quali ho parlato nei precedenti due capitoli, e sui quali tornerò) è di fatto il patrono del grandioso ordine cosmico che domina il pensiero medievale, tanto islamico, quanto giudaico e cristiano.

Nelle sue versioni eterodosse è poi anche il motore di quel fenomeno che dalla magia e dall'alchimia, allo Spiritualismo riformato, alla Frühromantik, accompagna la singolare evoluzione della religiosità occidentale, la cui secolarizzazione operata da Hegel è all'origine del Moderno. Ma l'operazione di Hegel, è bene ricordarlo subito per comprendere quel che segue, non fu conseguenza *necessaria* di quel fenomeno, non vi si innesta in continuità; al contrario, è una ripresa del Razionalismo illuminista che ha radici nel Razionalismo del XVII secolo, a sua volta nato in reazione al Neoplatonismo rinascimentale.

Il risultato della prospettiva zoppa di Strauss si fa sentire in tutta la sua opera. Su di essa non può che premettersi -è bene chiarirlo subito, senza alcuna intenzione polemica ma per indispensabile messa a punto analitica- ciò che afferma Mc Allister (p. 142): "Il silenzio di Strauss sul Cristianesimo è fragoroso (*loud*) e il significato del silenzio, al momento, non è chiaro" L'affermazione è quasi ricalcata da J. Ranieri (*The Bible and Modernity: Girardian Reflections on Leo Strauss*, www.uibk.ac.at/theol/cover/events/innsbruck2003_ranieri_paperandabstract.doc) che definisce il silenzio di Strauss sul Nuovo Testamento "particolarmente assordante (*deafening*)", p. 17.

Come è facile notare esaminando il pensiero di Strauss, la centralità che ha per lui il problema della Legge, inseguito da Platone a Maimonide passando per la filosofia araba, come normativa che trascende le umane opinioni, ha certamente un ruolo nel trascurare un messaggio che si fonda essenzialmente su un esempio, non su una normativa. Ne consegue, come abbiamo visto nel corso di tutta la vicenda narrata, che esso appare come un terreno fertile per le scorribande dello Spirito, che può leggere il messaggio in filigrana relativizzandone gli aspetti letterali. Si stabilisce così un percorso grazie al quale il Cristianesimo tende a razionalizzarsi facendosi religione universale, e ad autosuperarsi, come pensava Schleiermacher: di fatto, a secolarizzarsi.

Questo è infatti il percorso che legge Strauss nella sua critica al Moderno, un percorso che parte dall'Illuminismo divenuto una nuova religione, per giungere allo Storicismo e allo Scientismo, con il conseguente Relativismo. La sua posizione critica nei confronti del Cristianesimo quale radice del Moderno, è evidente in vari luoghi della sua corrispondenza con Krüger (*G.S.*, Bd. 3); in particolare egli nota la differenza tra questi sviluppi, che conducono a un diritto naturale, e la loro improponibilità per la cultura islamica e giudaica.

Particolarmente significativa appare la lunga lettera del 27-12-1932 (pp. 419-422) nella quale sembra evidente il rifiuto "filosofico" di considerare l'avvento del Cristianesimo come l'evento che sovverte la concezione classica del mondo, rendendola improponibile con il passaggio da una "verità" intesa come

adeguamento della proposizione alla cosa, a una verità "testimoniata"; un passaggio che ne sposta la sede dalla "cosa" e dal suo rapporto con la Ragione (e viceversa) alla vita, con tutta la sua incontenibile imprevedibilità; un passaggio che segna la fine della "necessità" -il cosmo regolato dalla sfera di Ananke- e l'apertura a una libertà mutuata da un Dio/persona.

Aprire qui un discorso sulla complessità del Giudaismo intertestamentario (cfr. al riguardo A. Paul, *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme*, Paris, Cerf, 2008) mostrerebbe la continuità realizzata tra Giudaismo, Cristianesimo -e Gnosticismo- prima che s'irrigidisse la frattura con la "creazione" (vedi il sempre citato W. Bauer) di due "ortodossie". Strauss segue viceversa un percorso divergente: legato, per il problema dell'assimilazionismo, alla Torah (come nota Mc Allister a p. 184, la legge giudaica non può trovare posto nell'universalismo cristiano) aggira il problema storico ignorandolo, o meglio, vedendovi le radici di un avveniente disgregamento sociale, per ricollegarsi a monte con la filosofia "greca" intesa nel suo Razionalismo classico (Platone e Aristotele). Il risultato collaterale è di inchiodare "Atene" cioè il pensiero greco a un suo particolare momento: mentre quel pensiero nasce molto prima ed evolve molto dopo, nell'Ellenismo che s'inoltra nell'Era volgare.

La polemica anticristiana si rinviene anche nella corrispondenza con Löwith (p. 625: "meglio il Ghetto che la Croce"; poi, alle pp. 630-633 nella stroncatura di Kierkegaard -che ricorda Taubes- per la sua risposta "cristiana" che pensa ad un'esistenza sottratta alla politica e il cui interrogativo è quello della "moderna umanità borghese"). La sua posizione è chiaramente espressa nelle lettera a Löwith del 15-8-1946 (pp. 660-664): la filosofia moderna, contro la quale egli si schiera, discende dal Cristianesimo; Strauss ricorda inoltre la *Querelle* sostenendo le ragioni degli Antichi, per concludere che il vero ordine politico è quello di Platone e di Aristotele, contro il quale c'è sì, la Rivelazione, ma non altri argomenti. Di qui l'accento al dualismo Atene/Gerusalemme, uno dei grandi temi di Strauss sul quale tornerò in seguito.

Di questo dualismo è oggetto una significativa riflessione di Mc Allister (pp. 198-200): "Il ritorno di Strauss alla Legge.....è una critica al Cristianesimo" (p. 198); "vicino al centro della sua comprensione della modernità, e delle moderne limitazioni che gravano sull'ipotetico filosofo, resta la sua aspra critica al Cristianesimo" (ivi). "Il contrasto che Strauss tracciò tra il Giudaismo (e l'Islam) e il Cristianesimo, riguardava il ruolo sociopolitico rivestito dalla Legge" (ivi). Il contrasto tra queste religioni consiste nel fatto che alla base del Cristianesimo vi è una teologia, mentre alla base di Giudaismo e Islam vi è la Legge (p. 199). Contro l'Illuminismo, che discende dal Cristianesimo, Strauss si fa paladino di un "Illuminismo medievale" giudaico e islamico (ivi). Le caratteristiche di questo Illuminismo le vedremo poi; qui mi limito ad accennare che Strauss, a causa della distorsione prospettica dalla quale parte, lo interpreta nell'ambito del platonismo, obliando letteralmente la matrice aristotelica che lo configura come Neoplatonismo, un'altra cosa in tutti i sensi. Che questo e non altro sia il "platonismo" medievale è assolutamente patente dai suoi testi e dalla sua genesi; e da come tutti sanno, o dovrebbero sapere almeno sin dall'articolo di Baeumker, cit. in Bibl. a p. 746. Il Neoplatonismo -va ripetuto per l'ennesima e ultima volta- fu il risultato del tentativo di razionalizzare (in alcuni casi di "paganizzare") i monoteismi e la loro religiosità, ormai imprescindibile nella crisi dell'Antico, entro gli schemi della prestigiosa filosofia greca: e il "filosofo" per eccellenza era Aristotele. Questo fenomeno si ripeté con l'avvento dell'Islam, non soltanto per motivi politici come ricorda Gutas citato nel precedente capitolo, ma verosimilmente anche come forma di affermazione del monoteismo.

Una prima conseguenza delle premesse della ricerca di Strauss la si può constatare non soltanto nella sua singolare prospettiva sulla filosofia islamica, che vedremo in seguito; ma anche nella sua lettura di Maimonide, al quale lui si volge per contrapporlo a Spinoza, la cui critica, come nota Mc Allister (p. 179) costituisce concettualmente e cronologicamente il luogo d'inizio e di arrivo per la comprensione di Strauss (circa 40 anni separano i suoi studi iniziali del 1925-1928, dalla tarda Prefazione all'edizione americana del 1968, cinque anni prima della morte). Il problema giudaico nei confronti dell'assimilazione nasce infatti con lo scomunicato Spinoza.

Come nota Mc Allister (pp. 201-205) Strauss non capì che in Maimonide l'aspetto politico del pensiero discendeva dalla metafisica, palesemente neoplatonica; antepoendo la filosofia politica alla filosofia *tout-court*, egli ne fece un platonico, cosa che Maimonide non era, come non lo erano i suoi referenti islamici. Dice giustamente Mc Allister, a proposito dell'opera di Strauss vista nel più generale contesto nel quale Strauss pone il problema giudaico, del popolo eletto, come il problema umano universale sotto il profilo politico e sociale (pp. 178-179): "Nonostante l'universalità del problema, non dobbiamo consentire a Strauss di distrarci dai suoi personalissimi, difficili e perciò *non universali problemi* (corsivo mio) relativi alla sua propria identità giudaica, vale a dire dal suo atteggiamento verso la sua cultura, e, innanzitutto, la sua eredità religiosa".

Non ce ne dobbiamo far distrarre, aggiunge, perché la concreta realtà del problema non può esimere dal considerare la premessa culturale di Strauss come verosimile origine di conclusioni che lasciano francamente perplessi sotto il profilo storico e filosofico, alle quali egli giunge, a mio modesto ma non personalistico avviso, per le vistose lacune del suo panorama.

Per conseguenza si può restare perplessi non soltanto dinnanzi all'emergere di una visione della Legge che fa della Torah quasi un'altra Shari'ah precisamente in rapporto all'accennata vicinanza tra Islam e Giudaismo contrapposti al Cristianesimo -una visione che lascia perplesso anche il comune buonsenso dell'esperienza- ma anche e soprattutto per la sua impostazione del problema filosofico nei tre monoteismi, che non sfugge a Mc

Allister (pp. 198-200 e n. 67 a p. 301). Certamente è lecito osservare che il comune buonsenso dell'esperienza non ha il valore probante delle dotte e rigorose decostruzioni; tuttavia resta un buon termometro per misurare la febbre di queste ultime.

La tesi di Strauss è la seguente. Il contrasto tra Giudaismo e Islam da un lato, Cristianesimo dall'altro, è nella Legge rivelata che regola gli atti dell'individuo (lo ha sottolineato anche Brague, cfr. *supra*, p. 833). Nei primi essa costituisce una comunità circoscritta, che il Cristianesimo tende ad inglobare nel proprio generico universalismo. Questo universalismo, per inciso, attrasse Spinoza (si ricordi che Spinoza è il centro doloroso del pensiero di Strauss, inizio e chiusura della sua ricerca) che lo considerò portatore di una società liberale nei confronti della filosofia, almeno sul piano teorico. Nel Cristianesimo, dunque, la filosofia divenne centrale nell'elaborazione della dottrina: il Cristianesimo è una teologia, il Giudaismo e l'Islam sono, ciascuno con una propria specificità, una Legge. La conseguenza fu negativa. Il Cristianesimo si rivelò debole rispetto alla deriva filosofica che avvenne per sua responsabilità: l'Illuminismo fu figlio del Cristianesimo e dall'Illuminismo discende la filosofia contemporanea che ha oscurato la "vera" filosofia.

Questa pseudofilosofia, secondo Strauss, costituisce una rinuncia alla libertà di pensiero: una tesi che egli avanza in *Persecution and the Art of Writing* (p. 56) in riferimento alla marginalizzazione di tesi come le sue che intendono interpretare in modo eterodosso il pensiero antico. Qui però il Cristianesimo c'entra ben poco: se la cultura dell'Occidente contemporaneo sembra ormai incapace di uscire dalla ripetitività, sono piuttosto da invocare le complesse ragioni sociali che la hanno incernierata nelle schiere accademiche e nel loro seguito crocidante di intellettuali *prêt-à-porter*, espressione di quella società piccolo-borghese che ha occupato buona parte del XX secolo. L'inserimento di questo tema in Mc Allister mi sembra dunque un po' forzato, così come speciosa è la generica affermazione di Strauss.

La conclusione paradossale di Strauss è che i filosofi crebbero più robusti in una società fondata su leggi religiose e che controllava atti e pensieri (leggi: Giudaismo e Islam). Strauss sostiene questa tesi su due fondamenti che egli ritiene di far emergere da una personale lettura dei filosofi islamici e di Maimonide (Avicbron e i suoi antecedenti giudaico-arabi sono introvabili nella sua panoramica).

Il primo è l'interpretazione che egli dà di questa filosofia, diversa da quella comune e lontana da quanto sembrerebbe esplicito in quei filosofi. Il secondo è la conseguenza che egli ne trae e che fonda il testo sopra citato: i filosofi espressero le loro "verità" sotto un velo esoterico, riservato a pochi iniziati, per sfuggire alla persecuzione religiosa.

Questa seconda tesi è, a mio avviso, insostenibile, perché insostenibile, anche ad avviso di studiosi della filosofia islamica, è l'interpretazione di al-Fârâbî e di altri data da Strauss, come vedremo oltre. Essa però è un fondamentale puntello di tutta la visione filosofico-politica di Strauss, che spiega in buona parte il suo acceso platonismo: è ciò che gli consente di stabilire una visione della società, della quale va a trovare conferma anche in Averroè, antropologicamente dicotomizzata in un ristretto circolo di sapienti in grado di elaborare le giuste norme per il suo reggimento, e in una massa di ignoranti cui queste norme possono essere tradotte sotto forma di normativa religiosa. Per questa ragione, noto per inciso, Strauss è fortemente interessato al rapporto tra filosofia e Profezia, che egli insegue in Maimonide ma che di fatto ha il proprio fondamento in Avicenna.

Mc Allister ha indagato i paradossi cui conduce la dottrina di *P&AW*: a me interesserà essenzialmente mostrarne il cedevole fondamento per le dubbiose interpretazioni della filosofia islamica che la sorreggono; certamente, questa visione del rapporto tra filosofo, potere politico e società che ne emerge ricorda le infinite petizioni, dette "specchi dei Principi", degli intellettuali di tutti i tempi, che dalle proprie posizioni di funzionari in bilico, aborriscono il popolo al quale si sentono superiori e che perciò non capiscono, e vogliono porsi a ispiratori di una prassi del potere che capiscono ancor meno perché ne sono del tutto estraniati.

Ciò detto, mi sembra giunto il momento di seguire più da vicino la ricerca di Strauss a partire dalla centralità del suo rapporto con Spinoza, seguendo i due distinti percorsi attraverso i quali si configura la sua critica all'Occidente, percepito in pericolo. Da un lato, partendo da Spinoza, cui egli troverà come antecedente Hobbes, e, più a monte, Machiavelli, egli delinea il fondamento della moderna società occidentale sino all'odierna deriva che si manifesta nello Storicismo -figlio dell'Illuminismo- cui Strauss addebita l'approdo relativista e nihilista. Personalmente ritengo il Relativismo figlio più che altro dello Scientismo.

Questo suo percorso è certamente fecondo perché, decostruendo con logica serrata l'impalcatura culturale del Moderno, ne mostra il volteggiare sul vuoto di un pensiero che ha rinunciato a porsi il problema del "bene" *sociale*. L'uomo infatti non è pensabile fuori della società, ed è quindi quest'ultima, non l'individuo con le sue pulsioni, il punto di partenza dal quale pensare diritti e doveri.

Si deve tuttavia notare che la tendenza di Strauss a pensare la filosofia politica indipendentemente dalla contingenza storica -una tendenza che potrei ascrivere ad una indebita espansione del motivato rifiuto dello Storicismo e ad una sottovalutazione della storica contingenza nella quale matura *ogni* pensiero- oblitera *ab initio* la irrecusabile concretezza nella quale matura il pensiero di Spinoza. Detto altrimenti: Strauss tende a fare una storia delle idee trascurandone la connessione con gli eventi.

L'ottica interna alle vicende giudaiche dalla quale egli muove e nel cui ambito si posiziona, gli fa inoltre trascurare un aspetto importante del pensiero di Spinoza, che non consente un legame lineare di esso con la metafisica materialista di Hobbes. Il pensiero politico di Spinoza è infatti sorretto da una metafisica neoplatonica (*Ethica*, De Deo, propositio VII: ordo & connectio idearum idem est ac ordo & connectio rerum)

che lo induce a ipotizzare una conoscenza naturale intuitiva al cui ambito può ricondursi, con un livello più alto, la stessa Profezia, le cui "verità" sono filtrate dalla forte immaginazione (*Tractatus*, I: De Prophetia; II, De Prophetis). La conoscenza naturale intuitiva, in tanto è possibile in quanto la stessa natura esprime l'ordine divino: essa media dunque il rapporto con Dio, ciò che fa comprendere l'importanza di Spinoza, insieme a Bruno, per il Romanticismo.

Non per nulla Spinoza fu vicino al Libertinismo spirituale, come ricordavo a pp. 367-368, i cui rapporti con lo Scetticismo si coniugano con la diffidenza di Spinoza per il Razionalismo greco e per ogni forma di "ortodossia", scavalcata dalla possibilità di una razionale conoscenza "naturale" (*quidquid enim contra natura est, id contra rationem est*, *Tractatus*, VI) comune a tutti (*cognitio naturalis omnibus hominibus communis*, ivi, I). Sembra perciò significativo che Spinoza mostrasse interesse per l'eterodossia di Sabbatai Zevi: ogni forma di "ortodossia" gli era estranea, essendo per lui incoercibile la libertà di pensiero ed essendo il pensiero non districabile dalle *passioni*, delle quali la conduzione degli uomini non può non tener conto. Esse sono una realtà che ha una propria possibile "giustizia" se pensata nel rapporto delle parti con il tutto che è il Divino, perché tutto, secondo la visione neoplatonica, è in Dio (*Quidquid est in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest*, *Ethica*, De Deo, Prop. XV).

Dunque, anche se molto della sua dottrina dello Stato discende da Hobbes (cfr. *Tractatus*, Cap. XVI) il suo libertinismo spirituale e la razionalità dell'ordine neoplatonico del cosmo, ne fanno complessivamente un sostenitore della democrazia (lo Stato non è un Leviatano) e il propugnatore di una ragione misurata sulla concretezza, non arbitra, come in Hobbes, di stabilire una metafisica materialista della storia dedotta da un'astratta antropologia.

Queste differenze metafisiche incidono non poco sulle rispettive concezioni dell'uomo e della vita associata regolata nell'ambito dello Stato. Se, da un lato, Hobbes immagina uno "stato di natura" antecedente la società civile, caratterizzato da una guerra di tutti contro tutti generata da un'irrazionale violenza finalizzata al dominio (un'astrazione analoga a tante altre che fioriranno circa una condizione "primitiva") Spinoza, al contrario, vede nella natura una manifestazione dell'ordine razionale, nel cui ambito considerare anche le passioni, perché ciascuno ha una propria "natura", espressione molteplice di una totalità razionale che è la "Natura". Una metafisica neoplatonica, come si diceva, che si presenta nella storia con infinite metafore, dallo specchio infranto di Dioniso al fondamento della fisiognomica in Carus, dall'Ellenismo al Romanticismo.

Il comune diritto degli uomini nell'ambito della Natura, è dunque il fondamento della concezione dello Stato in Spinoza, fondamento razionale che finalizza la funzione dello Stato alla garanzia della libertà, che a sua volta coincide con una vita vissuta secondo Ragione, realizzazione dei suoi dettami nei quali si fonda il patto sociale. Libertà e Ragione coincidono perciò nella realizzazione della concordia degli individui.

Tutta diversa è la concezione di Hobbes relativamente al patto sociale, anche perché radicalmente diverso è il punto di partenza, cioè il *fine* dell'elaborazione teorica. Il suo problema è infatti la lotta della Chiesa Anglicana, cioè di una Chiesa autocefala che ha il proprio vertice nel Sovrano, contro l'universalismo della Chiesa Cattolica; il suo intento è perciò quello di rompere la logica di una totalità gerarchicamente ordinata lungo linee discendenti. Egli è dunque difensore di quella Monarchia assoluta -il Leviatano- che si era affermata nella disgregazione dell'universalismo imperiale, e che contrastava perciò con ogni forma di universalismo, *in primis* quello cattolico romano. Ciò che Hobbes intende destituire è precisamente il pensiero della totalità, di un ordine universale modellato dalla Ragione; di qui il carattere puramente empirico di un patto, un "Commonwealth", che nasce dall'interno di un gruppo umano per contenere la violenza e realizzare il supremo principio della sicurezza individuale. Perciò viene affidato al Sovrano dello Stato-Leviatano il monopolio di una violenza ora finalizzata al mantenimento della sicurezza individuale. In questa logica, lo Stato vieta, e ciò che non vieta è consentito. "Libertà" diviene quindi libertà di fare tutto ciò che non è vietato dalla legge: una visione che sosterrà il nascente Stato liberale, e che esclude ogni proprio fondamento nella trascendenza.

Hobbes dunque, osserva giustamente Strauss, nega la naturale socialità dell'uomo e focalizza la discussione soltanto sui diritti, non sui doveri. Sulla critica di Strauss a Hobbes torneremo in seguito; per ora mi limito a notare che è molto difficile porre in conseguenza Hobbes e Spinoza, il sostenitore dello Stato assoluto e il portatore delle idee e delle esigenze della nuova borghesia mercantile dei Paesi Bassi; l'iniziatore di quel processo che, secondo l'analisi a mio avviso non recusabile di Strauss, conduce all'odierna crisi d'identità dell'Occidente, e il sostenitore di un ordine universalmente basato su una Ragione che ha sede nella stessa natura, come specchio divino. Per giungere a questo, Spinoza deve però negare ogni autoritarismo calato dall'alto, fosse *l'ipse dixit* del filosofo o la Legge della Torah: questo è per Strauss il punto dolente dal quale egli guarda a un Occidente che ruota, per lui, attorno al problema dell'assimilazionismo.

Diverso discorso dovrà farsi per l'altro filone di ricerca di Strauss, che è quello di un ordine sociale fondato su una Legge che trascende l'individuo e la sua *dóxa*. Qui il filosofo Strauss deve trovare una convergenza d'obiettivo tra due alternative: una Legge divina dettata da un Profeta, e una legge razionale pensata in vista di un Bene assoluto (dunque trascendente, perché l'immanentizzazione dell'Assoluto è il misfatto hegeliano) ricercato dal filosofo: non una *dóxa*, ma una *epistémè*.

Si noti bene: una convergenza di obiettivo, non una convergenza logica. Questa sarebbe infatti la via della teologia platonico-aristotelica del Cristianesimo, rifiutata da Strauss come prodromo di una deriva filosofica -di qui il suo insistere sulle sole due alternative di "Atene" e "Gerusalemme", intese come

Razionalismo greco e Torah- e detestata anche da Spinoza (*Tractatus*, Cap. VII e *Præfatio*). Tanto la rifiuta, che questa impossibilità di accordo tra le due culture convergenti nel medesimo obbiettivo (il Bene sociale fondato *oltre* le opinioni, dunque una normativa cogente) è a mio avviso una delle premesse implicite che distorce la sua ottica sul senso e il fondamento della filosofia islamica, distorsione da lui puntellata con la singolare teoria di P&AW.

L'alternativa filosofica cui si rivolge Strauss in dialettica con una Legge rivelata, una dialettica non suscettibile di hegeliane conciliazioni tra sintesi e superamenti, è il Razionalismo greco: Socrate, Platone e Aristotele, soprattutto i primi due, con la loro visione delle *Leggi* e della *Repubblica*. Aristotele, certamente utile allo scopo di Strauss con la sua visione di una società di non eguali, resta tuttavia un po' nell'ombra; lo resta senz'altro nei suoi aspetti problematici dell'*Etica* e della *Politica*, che si mostrano aperti all'uomo com'è, e suonano critici all'Idea di Bene socratico e platonico. Si noti -l'ho già detto sopra- che l'inconciliabilità di filosofia greca e Rivelazione, era stata ben sottolineata anche da Spinoza nella Prefazione al *Tractatus*, dove, parlando per l'appunto dei teologi, afferma: "Inoltre, se avessero una qualche illuminazione divina, ciò risulterebbe, se non altro, dalla dottrina; mi rendo conto che saranno rimasti quanto mai ammirati dai misteri della Scrittura, però non gli ho visto insegnare altro se non le dottrine dei platonici e degli aristotelici, che adattarono alla Scrittura per non sembrare seguaci dei pagani. Non bastò loro dire sciocchezze insieme ai Greci, pretesero che i Profeti avessero delirato insieme a loro". Ma la risposta di Spinoza a questa inconciliabilità va in senso diametralmente opposto alla ricerca che sarà condotta da Strauss, perché apre la via a quella razionalizzazione della religione nella quale Strauss vede il prodromo della crisi dell'Occidente. Spinoza ritiene infatti che il senso della Scrittura vada compreso alla luce della ragione naturale comune a tutti gli uomini (*Tractatus*, Cap. VII) e afferma nella Prefazione che ognuno debba interpretare la fede secondo il proprio uso della Ragione, giudicando poi della bontà di questa fede "ex solis operibus": come, del resto, ammoniva Giacomo, 2, 18, che al senso iniziale del messaggio era alquanto più vicino, almeno cronologicamente.

Strauss viceversa, in alternativa alla Legge divina si volge indietro ad un'antica polemica socratico-platonica che fonda tutto il Razionalismo: quella che contrappone *dóxa* e *epistème*: una polemica però contingente a una precisa e storica situazione sociale, che trova espressione "filosofica" nella polemica con i Sofisti. La distinzione tra *dóxa* e *epistème* -due parole dall'etimologia significativa- è il fondamentale tratto parmenideo che sussiste nel pensiero socratico-platonico. Una differenza tra "verità" e opinione -anche: apparenza- la prima delle quali appartiene all'essere -*tò eòn*- immobile e rotondo quale è la "verità" (*aletheías enkykléos atremès étor*). Verità e opinione differiscono come essere e apparire; e se si pone l'accento sul primo termine, come fanno Socrate e Platone, con una opposizione che Strauss sembra irrigidire maggiormente, l'apparire non sarà più il molteplice sciorinarsi dell'essere nel tempo, come in Parmenide (similmente alla dialettica di finito e infinito in F. Schlegel, cfr. *supra*, pp. 604 sgg.) esattamente come le opinioni non saranno più il volto mutevole e transeunte nelle quali si manifesta la Verità. Le opinioni, soltanto se contrapposte al Vero e ritenute, esse, "vere", diventano puri nomi (*onómata*) per Parmenide: Strauss, viceversa sembra intenderle sempre in rapporto di opposizione. Il suo ritorno a Platone è dunque il ritorno alla ricerca di un Assoluto (che in Platone è trascendente, avendo sede nelle Idee) paragonabile alla Rivelazione; un Assoluto che certamente non si pretende di raggiungere, ma che va perseguito dal filosofo come suo compito specifico. Esso va però cercato *non leggendolo in trasparenza nelle opinioni*, ma andando oltre esse, intese nella loro fallacia.

La verità viene così sottratta alla sua testimonianza ad opera della vita, per irrigidirsi in una "Verità" a tutto tondo, "obbiettiva", da raggiungersi per adeguamento della proposizione alla cosa; con la verità-testimonianza, Strauss respinge infatti l'Esistenzialismo. L'*epistème* diviene una ideologia del dominio.

La proponibilità di un ritorno a Socrate e Platone è sostenibile ad una condizione: nella storia del pensiero tutto il pensiero è attuale e può essere posto a confronto perché non vi è *Aufhebung*; il pensiero è un dialogo diacronico tra filosofi. La critica di Strauss allo Storicismo, cui ho già accennato in Appendice alla V ed. e sulla quale perciò non ritorno, si rivela così doppiamente utile: da un lato destituisce come insensatezza il Moderno che ne discende; dall'altro consente di proporre l'attualità del pensiero platonico e del Razionalismo classico in generale.

Su questo punto occorre tuttavia fare attenzione circa i modi nei quali Strauss dispiega la propria presa di posizione. Se la sua radicale pronuncia circa l'assoluta infondatezza dello Storicismo è sacrosanta, alta cosa è lo slittamento che ne consegue silenziosamente nell'analisi del pensiero classico. Strauss infatti, una volta destituito lo Storicismo da ogni validità, non prende in considerazione le concrete condizioni storiche e sociali nelle quali maturano le diverse espressioni del pensiero, che vengono assunte nella loro astratta veste di formulazioni teoriche, senza alcun riferimento alle condizioni nelle quali esse hanno preso forma, né al posizionamento che esse intesero assumere nell'ambito della disputa sociale e ideologica. È evidente infatti che la società nella quale trovano espressione le dottrine di Platone e Aristotele, è una società di non eguali considerata allora come "naturale"; quanto alla posizione di Platone, essa ha una precisa collocazione nella temperie della crisi ateniese, ideologicamente evidente in sé e nel contrasto con le posizioni di Antifonte e di Trasimaco.

Questa limitazione dell'analisi di Strauss ha chiara espressione nell'irrigidimento dell'opposizione tra *epistème* e *dóxa*, quest'ultima ridotta a mero *flatus vocis*, che gli fa ignorare non soltanto la possibilità di una "verità" che trovi sede nella testimonianza, ma anche, e più modestamente, il nesso inscindibile di pensiero e

esperienza. Il suo radicale rifiuto dell'Esistenzialismo (vedi la lettera a Voegelin del 17-12-1949 nella quale si dichiara alla ricerca di una verità "obiettiva" [virgolette sue] e nemico dell'Esistenzialismo, in *Faith and Political Philosophy*, Columbia, Un. of Missouri Press, 2004, p. 63) si giustifica considerando quest'ultimo una forma estrema di Storicismo. Sul rapporto di Strauss con l'Esistenzialismo -strettamente legato da lui al Relativismo che egli connette agli sviluppi dello Storicismo- si vedano inoltre i due saggi alle pp. 13-46 di *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, Un. Press, 1989; e vedi la lettera a Voegelin del 14-3-1950 (*F&PPh*, p. 65) dove si afferma con risolutezza che la Verità non è condizionata dall'esistenza, che la storia non mostra alcuna verità, che il concetto "esistenziale" *destituisce l'ideale di una vita contemplativa*, perché contrappone il "pratico" al "teorico", ciò che conduce all'assurdo. E conclude (p. 66): "la radice della moderna oscurità a partire dal XVII secolo, è l'oscuramento della differenza tra teoria e prassi"; onde la prassi diviene teoria e la teoria viene respinta in nome di una prassi non più comprensibile come tale.

Il passo è ampiamente discutibile e verosimilmente contraddittorio nelle sue contorsioni, ma ciò che ne emerge è quanto potremo vedere ampiamente in seguito: l'aspirazione a una vita contemplativa da "filosofo" in cerca di una *epistème* al cui inseguimento non contribuiscono le *dóxai* dei comuni mortali. Queste infatti non sono più i mutevoli volti nei quali traluce l'inubicabile "Verità", ma semplici errori di prospettiva rispetto all'obiettivo che soltanto il "filosofo" può traguardare correttamente. Non credo di fare un torto a Strauss se affermo che gli è del tutto estraneo un possibile rapporto tra essere e apparire (il Neoplatonismo è completamente estraneo alla sua prospettiva) e che, connaturato con questa estraneità, è del tutto assente in Strauss il fondamento stesso di ogni possibile "democraticità" della cultura, il fatto cioè che tutti concorrano con la propria testimonianza all'inseguimento del non-luogo della Verità. *Il fatto cioè che in ciascuno si rifletta, con infiniti volti, il Volto dell'Altro*, come direbbe Lévinas, o, più modestamente, che ogni "errore" sia la traccia di un "erramento" infinito lungo i sentieri di un labirinto nel quale tutti siamo.

Un'ultima considerazione generale ritengo opportuno fare, prima di passare ad un esame più ravvicinato di alcuni aspetti dell'opera di Strauss. Il rapporto a-storico di Strauss con il pensiero di differenti epoche e culture, unito al suo punto di partenza nella critica a Spinoza cui contrappone Maimonide, nonché al desiderio di costituire una tradizione di pensiero politico antitetica nei confronti del moderno Occidente, lo inducono a costituire una sponda nel pensiero platonico rivisitato nella filosofia islamica, e, successivamente, in Maimonide. Ho già ricordato sopra la conseguente dislocazione e fraintendimento di quest'ultimo, attribuibile all'aver sorvolato sul fondamento metafisico della sua profetologia. Più grave ancora è però la distorsione introdotta dall'ottica di Strauss nel pensiero islamico, del quale viene ignorata la radice in un Neoplatonismo (da esso inteso come "aristotelismo") che evolve in modo coerente dall'Ellenismo nei tre monoteismi, ciò che gli consente di evincerne un'esoterica critica della religione in nome della "filosofia".

Questa critica alla ricostruzione di Strauss potremo seguirla poi sulla scorta della puntuale analisi di Tamer (*Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu al-Fârâbî, Avicenna und Averroes*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2001) e di altre osservazioni; ciò che m'interessa però sottolineare è che tanta insistenza critica non è rivolta, per quel che mi riguarda, a destituire un pensiero che è viceversa implacabilmente preciso nel denunciare la crisi del moderno Occidente. Mi interessa piuttosto per un'altra ragione, per mostrare cioè che tante posizioni insostenibili non nascono per caso, perché il pensiero di Strauss ha una grande coerenza ovunque egli volga il suo sguardo critico. Questa coerenza è però dettata dallo sguardo soggettivo di partenza, che egli deve risolvere nei raggiungimenti attraverso l'esclusione di interi sviluppi del pensiero, dall'Ellenismo al Medioevo e al Rinascimento; dalle eterodossie e dalla teosofia al Romanticismo: tutti avvenuti sotto il segno del Neoplatonismo. Soltanto così egli può evitare sviluppi che porterebbero all'universalismo nel quale evolve la cultura dominante dell'Occidente, sorta dalla razionalizzazione della religiosità che in Strauss agita lo spettro dell'assimilazionismo. Nasce qui una storia vista soltanto nella dialettica, irrisolvibile, tra il Razionalismo greco classico e la Rivelazione veterotestamentaria, che però, anche a seguito dell'estraneità di Strauss alla dialettica che si sviluppò a monte e all'interno di quell'Islam che egli indaga, finisce col trasformarsi in una sorta di alternativa sharaitica all'*epistème* del filosofo. Per questa ragione ho ritenuto, nell'Appendice alla V ed., fondamentale la critica di Strauss al moderno Occidente, ma irrealistica e infondata, oltretutto improponibile, la sua ricetta platonica, il ritorno cioè a una filosofia politica che ha una continuazione soltanto esteriore (il retroterra di al-Fârâbî e di Maimonide è un altro) e che resta perciò confinata nelle contingenti motivazioni del filosofo greco.

Passando ora ad esaminare più in dettaglio alcuni aspetti della ricerca di Strauss, con diretto riferimento ai singoli suoi testi, va segnalata l'intrinseca difficoltà connessa all'esposizione di un'opera che presenta a primo sguardo due cronologie: una relativa alla successione temporale dell'apparizione dei suoi studi, e una relativa alla successione storica degli autori che egli presenta quali protagonisti della filosofia politica, da Platone ad Heidegger; senza contare i continui ritorni di Strauss, nei diversi testi, sul medesimo autore. Resta la possibilità di affidarsi ad un ordine arbitrario, con gli inevitabili inconvenienti dei ritorni su un medesimo argomento e/o di ripetizioni, al fine di tentar di cogliere i percorsi interiori del suo pensiero, che, come ho già notato, presenta una coerente circolarità nel ritornare da angolature diverse sul medesimo obiettivo, che consiste a sua volta nel presupposto del suo personale problema.

Inizio quindi dal suo saggio su Spinoza, anche ricordando l'affermazione di Mc Allister già riportata al riguardo. Il saggio inizia con la premessa all'edizione americana, punto d'arrivo della ricerca quarant'anni dopo il

saggio originale in tedesco che ne costituisce il punto di partenza. Riprendo il testo dai *G.S.*, Bd. 2, cit. in Bibl. a p. 851.

Strauss vi esordisce affermando, in nome del Sionismo, il fallimento dell'assimilazione nell'ambito della società liberale (p. 11) perché lo spazio lasciato al privato dal Liberalismo lasciò aperta la possibilità della discriminazione religiosa a titolo privato, ciò che avvenne nella Germania liberale (pp. 13-14). Premesso questo evento storico, e affermato che il Giudaismo secolarizzato è religione della Ragione, sottolinea il ruolo dei Profeti come distruttori di ogni certezza e le differenze tra i percorsi della filosofia occidentale, che secolarizza il Cristianesimo, e il fondamento del popolo ebraico nella Torah, cioè nelle prescrizioni della Legge che il Cristianesimo intende superare, Strauss passa poi a trattare direttamente di Spinoza, del quale sottolinea la reazione al pensiero cartesiano di Hobbes, che vede l'uomo contrapposto alla natura come suo dominatore (p. 29). La speculazione di Spinoza, dice Strauss, è simile a quella neoplatonica ("gleich dem Neoplatonismus", ivi); qui si arresta la sua constatazione, perché Strauss, come ho già sottolineato, sorvola sempre su questo fenomeno, sulla sua origine, diffusione e ragion d'essere; su un pensiero cioè, che è dominante dall'Ellenismo al Rinascimento.

Spinoza fu il precursore dello Stato liberal-democratico (p. 30) e la sua dottrina politica si fonda su una legge di natura come fonte di tutti i possibili doveri, ciò che per lui significa, in contrasto con il pensiero classico, *la naturalità delle passioni*. Questo punto, l'ho sottolineato più volte, mi sembra un tratto fondamentale del realismo politico di Spinoza, che non è alla ricerca di un astratto "Bene" come Platone. Del resto, l'idea platonica di "Bene" era già stata sottoposta a critica da parte di Aristotele (*Eth. Nic.*, 1096a, 11 sgg.). Strauss critica il razionalismo di Spinoza sottolineando che la sua Chiesa ideale è al tempo stesso giudaica e cristiana, ovvero né l'una né l'altra, perché al suo vertice è un filosofo; in essa l'Ebreo è emancipato nella secolarizzazione. Ora, nota Strauss, il razionalismo filosofico è il peggior nemico del razionalismo sacerdotale del Giudaismo ufficiale (p. 32) la cui razionalità risiede nel legalismo (il Dio che ha creato il mondo lo regge *sub ratione boni* con la propria Legge). Con ciò, mi sia concesso ricordarlo, si delinea un tema di discussione che diventa centrale anche per l'Islam.

Spinoza, in opposizione al legalismo, sostiene che da un Dio quale quello biblico che fonda in Sé il proprio diritto, avendo creato l'uomo a propria immagine e somiglianza, tale assoluta libertà si trasmette all'uomo, onde tutti i comportamenti di quest'ultimo, dove hanno un ruolo le passioni, non sono che modi di manifestarsi dell'unico Dio. Questo l'abbiamo ricordato già sopra, ma qui Strauss, nel trattarne, non sottolinea la chiara concezione neoplatonica che ne è a sostegno, nota viceversa un'altra cosa: a suo avviso, Spinoza eleva a teologia il machiavellismo. Il testo di Strauss è tardo, viene al termine del suo arco di studi, e gli torna utile per ribadire quella linea di sviluppo del pensiero occidentale che egli ritiene di aver individuato: una linea che parte da Machiavelli e poi da Hobbes e di lì giunge a Spinoza, per proseguire nell'Illuminismo e nel Moderno.

Strauss espone poi a lungo la critica di Cohen a Spinoza in nome dell'ortodossia giudaica, critica con la quale non concorda pienamente e che comunque ometto perché non pertinente questa ricerca (il saggio originale sulla critica di Cohen a Spinoza, del 1924, è alle pp. 363-386). Egli comunque ritiene utile una tale critica, per metter fine al giudizio favorevole su Spinoza e alla sua "canonizzazione" nel Romanticismo "per non dire della canonizzazione nel Liberalismo" (p. 40).

Ci si avvia così alle pagine conclusive (pp. 50-54) significative di un definitivo giudizio di Strauss, non soltanto su Spinoza. La critica alla credibilità della Rivelazione è frutto di un pregiudizio, quello che la Ragione possa giudicare di ciò che le è istituzionalmente estraneo (argomento già segnalato nell'App. alla V ed.); per giunta la fine della fede si accompagna alla progressiva restrizione dei vincoli di natura con l'emergere di un uomo che può travalicare le leggi; la distruzione della Ragione che ne consegue è dunque figlia del Razionalismo moderno, che è diverso da quello pre-moderno, in particolare da quello giudaico medievale e dal suo fondamento classico, platonico-aristotelico. Superfluo dire che tutta l'opera di Strauss consiste non soltanto nella difesa, ma anche nella connessione di queste due espressioni del Razionalismo, che egli opera per l'intermediario di una propria lettura della filosofia islamica. A complemento l'altro filone di cui s'è detto, la confutazione di tutto ciò che va da Machiavelli ad Heidegger, avendo come obbiettivo il sistematico rifiuto della moderna "scienza politica", nella quale, in assenza di una assiologia, i mezzi sono divenuti il fine.

Si noti comunque, che in una serie di conferenze degli anni '50, il cui contenuto costituisce il 10° capitolo di *RCPR*, alle pp. 230-232 Strauss si mostra molto vicino alla critica di Cohen a Spinoza, cioè all'accusa di attacco all'ortodossia, anche se con un diverso obbiettivo: la sua neutralità tra Giudaismo e Cristianesimo, la sua visione della Legge mosaica non più vincolante dopo la fine dello Stato ebraico, la sua società liberal-democratica con una religione razionale né giudaica né cristiana, aprono la via alla soluzione del problema giudaico fondato sull'assimilazionismo, che è precisamente ciò cui Strauss si oppone.

Come si vede dunque, due diversi sentieri convergono, ed è difficile sottrarsi all'idea che il percorso filosofico assai frano costruito da Strauss sia stato il frutto di questo suo problema iniziale.

Il saggio su Spinoza che segue (*G.S.*, Bd. 1, pp. 55-337) si apre con un lungo capitolo sulla critica alla religione di Da Costa, La Peyrère e Hobbes, come suoi predecessori. Strauss esordisce notando l'assurdità di una critica scientifica alla religione, diversi essendo i domini della fede e della scienza; attendersi dalla scienza una "liberazione" dalla religione significa anteporre uno scopo alla scienza, al fine di darsi una risposta che, in realtà, viene presupposta. Questo presupposto appare più chiaro nella critica epicurea, che è la fonte principale della

critica del XVII secolo. Siamo di fronte a quel fenomeno del Libertinismo del quale ho fatto cenno nel testo, al quale Strauss fa seguire l'esposizione dell'Epicureismo. Strauss fu un attento lettore dell'opera di Lucrezio, alla quale ha dedicato un ampio capitolo in *Liberalism, Ancient and Modern*, cit. in Bibl. a p. 852) dove si trova, a p. 131, questa sua riflessione sul *De rerum natura*, V, 1194-1240: "Vediamo ancora che la religione può esercitare un salutare compito di contenimento (*scil.*: della presunta onnipotenza dell'uomo). È certamente preferibile che il contenimento sia esercitato dalla filosofia....Ciò implica tuttavia che il filosofo appartenga alla società politica non meno della religione". Gerusalemme e Atene, per l'appunto, nella nota visione di Strauss, come poli imprescindibili dell'ordinamento sociale. E, dalle parole di Lucrezio "nessuna cosa è nata dal nulla per volere divino", legge i legami di Epicuro con la metafisica materialista di Democrito che fonderebbe il pensiero di Hobbes, Spinoza, Hume, Holbach, Feuerbach e Marx (p. 74). L'Epicureismo è al fondamento delle metafisiche materialiste che partono dal XVII secolo e che pongono l'antitesi tra scienza e religione.

Diversa, secondo Strauss, è la posizione averroista: la religiosità dà ordine alla società ed è fondata (da una Rivelazione), non è "naturale".

Dopo aver proseguito l'analisi dell'Epicureismo presente nel pensiero che apre alla modernità, Strauss passa poi ad esaminare il pensiero di La Peyrère e di Da Costa, con una premessa che ha sapore di psicologismo: furono Marrani (sui Marrani e sulla loro presenza o interesse nel movimento Sabbatiano, cfr. il testo *passim*, nel capitolo dedicato alla Qabbalah). Qui Strauss sottolinea il ruolo dei Sociniani (presenti in Olanda e tra le frequentazioni di Spinoza) per mettere in luce i rapporti tra la loro dottrina -una religiosità razionale- e lo Gnosticismo in generale, il Marcionismo in particolare (p. 99, n. 38a) come punto di partenza per il Deismo, che corre dal XVII secolo all'Illuminismo.

Sulle diverse manifestazione del Libertinismo nel XVI-XVII secolo e sul loro ruolo nella razionalizzazione della religione in direzione di un generico Deismo, ovvero nell'antinomismo conseguente alla divinizzazione dell'uomo, ho già fatto un cenno alle pp. 286-289, come anche ho ricordato la presenza dei Marrani in queste correnti, presenza ovvia, considerata la loro dislocazione fuori di due ortodossie. In generale siamo in presenza di tre fenomeni: la critica al Razionalismo classico che si prosegue nell'ortodossia cattolica, tramite il recupero dello Scetticismo; la liberalizzazione della religione dopo gli scismi e la nascita di uno spiritualismo tendenzialmente trasversale alle diverse fedi; la divinizzazione dell'uomo come eredità di un Neoplatonismo che fu detto "popolare" nel Medioevo, ma che in realtà fu ben "dotto" nel pensiero magico-alchemico del Rinascimento, attivo in tutto il XVII secolo. Furono fenomeni questi che contribuirono, sotto le differenti motivazioni, a revocare in dubbio un modello di società fondato su una rigida normativa etico-religiosa che ne regolava i comportamenti e ne consentiva la coesione. Il ruolo dei Marrani e delle varie forme di criptoreligioni che si generarono nel movimento Sabbatiano (cfr. *supra*, pp. 365-376) che suscitò interesse anche nella cultura dell'occidente, rappresentarono in particolare un possibile elemento di disgregazione delle comunità ebraiche.

Intendo con ciò notare che la posizione di Strauss sull'argomento deve essere inquadrata in un conservatorismo la cui preoccupazione -evidente in tutta l'opera di Strauss, dove si riverbera nella critica all'Occidente- si concentra sul ruolo corrosivo che la liberalizzazione del pensiero assume nei confronti della compattezza sociale, ritenuta indispensabile per un armonioso esercizio della cittadinanza. Come Platone, Strauss teme il cambiamento e l'instabilità, nella quale vede sempre il fenomeno della "corruzione" e non anche quello della "generazione".

La necessità, avvertita nel XVII secolo, di coniugare la religione ereditata con la nascente scienza della natura, appare a Strauss determinante nel percorso che conduce a Spinoza, un percorso che sta a significare una Ragione *in progress*, in dialettica con l'evento storico della Rivelazione. Sul ruolo di questa storicità rinvio *supra* a p. 293, ma su questo si dovrà tornare a proposito degli incubi che suscita Gioacchino da Fiore in Voegelin. Noto che Strauss vede lucidamente in essa il fondamento di un'inversione di prospettiva da parte di Socino; ma essa agisce anche ben dentro la visione illuminista del Progresso quale si manifesta, in chiave religiosa, in Herder (cfr. *supra*, pp. 594-595): l'immortalità dell'uomo e la sua collocazione nell'Eden sono al termine, non agli albori del percorso umano. Nel caso di Herder, dell'Illuminismo e del Romanticismo, parlavo di un "divino riassorbito nelle scienze naturali" (p. 593) ed è questo, infatti, il percorso aperto dall'incipiente razionalizzazione della religione che Strauss segue per giungere a Spinoza.

Lungo questo percorso egli incontra Hobbes, del quale è bene trattare a parte, in rapporto ai lunghi studi che gli dedicò Strauss, che qui si limita a pochi cenni e a poche pagine. Egli pone Hobbes sulla stessa linea di Epicuro e Lucrezio, in una critica della religione che vede religione e scienza contrapporsi (p. 127) con ciò introducendo un fattore di novità: infatti, per Epicuro scienza e religione avevano lo stesso fine, liberare l'uomo dall'ansia, compito nel quale la scienza si sarebbe rivelata più efficiente. Per Hobbes, al contrario, la scienza non soltanto si oppone alla religione e ne fonda la critica, ma ha un diverso e progressivo scopo, il dominio della natura. Essa è essenzialmente metodo, e come tale è più efficace della religione nella ricerca delle vere cause (p. 134).

Su Hobbes tornerò, come detto sopra, in rapporto alle specifiche ricerche di Strauss; qui mi limito a segnalare quanto da lui notato a p. 145, e cioè che la dottrina hobbesiana dello Stato, fondata sulla necessità di sicurezza che conduce oltre lo stato ferino dell'uomo, non dà alcun ruolo politico alla religione; laddove Spinoza, da Strauss collocato nella tradizione averroistica, le riconosce un ruolo importante nella stabilità dello Stato. Qui

si inizia a intravedere l'interesse di Strauss per il pensiero islamico (a prescindere dall'interpretazione che ne dà) quale pensiero che ha enfatizzato il ruolo del Profeta come legislatore e fondatore della comunità; onde la religione si configurerebbe essenzialmente come Legge divina data agli uomini per il bene della loro vita associata. Mi permetto di notare che si configura qui una società necessariamente statica, in coerenza con la segnalata inclinazione di Strauss nel suo rapporto con Platone. Si inizia così a prefigurare anche il percorso che egli riterrà di individuare nella filosofia politica dalla Grecia al Medioevo (islamico-giudaico) cui si contrappone quello dal Rinascimento ai nostri giorni.

La parte principale del testo è però ovviamente dedicata al solo Spinoza, la cui opera è vista sotto diverse angolature, le più importanti delle quali sono la sua critica della religione e la critica a Maimonide: importante quest'ultima, perché Maimonide diviene uno dei pilastri della ricerca di Strauss nell'inseguimento del platonismo, implicando, come elemento di trasmissione della filosofia greca classica, lo studio della filosofia islamica.

Come già accennato, Spinoza sosteneva che la religione, giunta attraverso una tradizione testuale che si deve tenere per vera, insegua null'altro che cose evidenti alla ragione naturale, espresse in modo semplice e accessibile dai Profeti, che predicavano a persone non istruite. La speculazione filosofica non appartiene alla religione, tant'è che i sapienti che vi si dedicano non fanno che ripetere il pensiero di Platone e di Aristotele; essa può costituire uno strumento soltanto per chi sia animato da intenti scismatici (*Tractatus*, pp. 165-168 ed. Gebhardt). Il problema di Spinoza, in questo senso, è veramente "politico", in quanto egli si pone in una duplice prospettiva: da un lato il comportamento sociale dell'uomo comune, al quale le "verità" della legge naturale debbono essere accessibili in modo evidente; dall'altro la libertà di pensiero del saggio nel poter vagliare la Legge stessa alla luce di una Ragione, "naturale" anch'essa. Ragione e fede si pongono dunque in rapporto armonico nel condurre ad una vita retta, attraverso un duplice ma concorde possibile accesso a una "verità" la cui reale comprensione si leggerà poi, di fatto, nel comportamento. La religione viene così razionalizzata -fenomeno fondante del moderno Occidente- fuori dal dogma ma anche dalla critica razionalista che conduce allo Scetticismo.

Mi sembra di poter sottolineare in ciò il substrato neoplatonico di un primato dell'anima nel suo rapporto diretto con la natura, equivalente ad un rapporto indiretto con Dio presente in entrambe. Conseguenza della posizione di Spinoza è che le Scritture vanno assunte nella loro letteralità, in quanto non possono essere contraddittorie; tuttavia esse fondano la devozione, non la speculazione filosofica, che ne risulta indipendente (*G.S.*, Bd. 1, p. 159). Le incongruenze apparenti delle Scritture non possono essere interpretate con allegorie; esse vanno intese considerando che le Scritture sono opera di uomini che comprendevano e si esprimevano nell'ambito dei propri limiti; la speculazione filosofica si rivolge quindi a quel divino che esse intendono inseguire *in modo del tutto indipendente* (*Tractatus*, pp. 102-103, ed. cit.). Ciò riguarda, ad esempio, il problema dei miracoli, che indicano un modo tutto umano di comprendere, rappresentare e tramandare, eventi della cui fattualità non v'è motivo di dubitare, benché la natura abbia in sé un ordine immutabile che non consente di ammettere il miracolo.

L'obiettivo cui mira Spinoza con la sua indipendenza/convergenza di fede e ragione, è duplice. Da un lato riaffermare la validità delle Scritture per il retto comportamento sociale di chi si limita alla fede -i più- ponendo in alternativa la possibilità che il saggio giunga alle stesse conclusioni "concrete" in modo indipendente, autonomo e personale, guidato dalla Ragione (*Tractatus*, p. 188, ed. cit.). Dall'altro condannare quella illecita commistione di filosofia e religione che conduce alla formazione delle sette (ivi, p. 173) che sono per natura intolleranti in quanto altra cosa dall'inclinazione individuale -concedibile a tutti- di adattare le Scritture alla propria personale interpretazione.

Qui si condensa dunque il fine politico del rapporto di Spinoza con fede e Ragione, del suo respingere gli scettici che vogliono adattare la religione alla Ragione, e dei dogmatici, che pretendono l'inverso (ivi, p. 180); di Maimonide e del Rabbino Alphaker (ivi, pp. 181-185). Il fine politico è l'abbozzo di una società liberal-democratica fondata sulla libertà di pensiero e sulla comune obbedienza ai dettati di un *lumen naturæ* fondato in Dio e nella Sua Ragione, *nel Suo ordine che pervade la natura*.

Su questo approdo s'inserisce l'analisi di Strauss, che intende confutare la critica di Spinoza a Maimonide. Maimonide, afferma Strauss (*G.S.*, Bd. 1, p. 196), non sostenne soltanto la concordanza di Rivelazione e Ragione, ma in primo luogo la necessità della Rivelazione per la salvezza, uno scopo al quale la Ragione è insufficiente. Maimonide impugna contro l'ortodossia i diritti della Ragione, e, contro la filosofia, i limiti della Ragione stessa (ivi). Secondo Strauss, la Ragione sostenuta da Maimonide contro l'ortodossia, è quella influente sul mondo giudaico che fu mutuata dal *Kalâm* islamico: i passi delle Scritture che appaiono incomprensibili vanno interpretati allegoricamente (ivi, p. 197). Maimonide e Spinoza sono inoltre in contrasto sul tema controverso (qui esposto nel precedente capitolo a proposito della filosofia araba) dell'eternità, ovvero della creazione del mondo. L'eternità del mondo è sostenuta dai filosofi sotto la falsa affermazione che essa sarebbe stata "dimostrata" da Aristotele: in realtà, come mostra Maimonide con un serrato riesame dei relativi passaggi della *Fisica* e del *De Cælo*, Aristotele sa benissimo che non può "dimostrare" l'eternità del mondo; si limita soltanto ad insistere sulla maggior credibilità e verosimiglianza di questa ipotesi, rispetto a quella, contraria, di Platone, che ritenne il mondo creato da un Demiurgo (cfr. Maimonide, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino, U.T.E.T., 2003, Parte II, Cap. XV). La questione, che aveva duramente intriga-

mondo islamico, è risolta da Maimonide con l'ipotesi dell'emanazione connessa alla natura stessa di Dio come *Fons Vitæ* (Parte I, Cap. LIX; Parte II, Cap. XIII): una soluzione analoga a quella di Avicenna.

Le opposizioni che Strauss rileva tra Spinoza e Maimonide (*G.S.*, Bd. 1, pp. 198 sgg.) sono interessanti in quanto mostrano i legami di Maimonide con la speculazione islamica su molti argomenti teologici, quali l'identità di sapere e volere in Dio e l'inconcepibilità degli attributi divini a causa dell'inconcepibilità, per la Ragione umana, dell'essenza di Dio. Con molta attenzione, Strauss coglie però una significativa diversità tra Spinoza e Maimonide: il Dio di Maimonide, nella Sua incommensurabile libertà (è un Dio/persona) rende comprensibile la possibilità di una Rivelazione; non così il Dio di Spinoza, che, in effetti, non ha nulla da rivelare, perché si identifica con il *lumen naturæ* e con l'ordine del mondo: le "verità" che regolano la retta vita dell'uomo sono quindi "naturali" (ivi, p. 204) e la Rivelazione non è affatto necessaria. Dal Dio nascosto di Maimonide discende una teologia fatta di analogie e di enigmi; dal testo letterale di una Bibbia rischiarata dal lume della ragione naturale discende viceversa, per Spinoza, una teologia dimostrabile "in modo geometrico" (ivi, p. 205).

Il centro della speculazione di Maimonide resta la Creazione, ovvero l'eternità del mondo come problema non risolvibile dalla Ragione, come egli mostra vivisezionando le parole di Aristotele; il pensiero umano resta quindi il pensiero di *questo* mondo sublunare -tema che ho già affrontato nel precedente capitolo- onde la Ragione umana, nella sua limitatezza, può sbagliare e necessita della guida portante dalla Rivelazione (ivi, pp. 206-207). Spinoza, al contrario, vede nella legge mosaica un complesso di prescrizioni cerimoniali, estranee alla razionalità della Legge divina (*Tractatus*, ed. cit., p. 62; pp. 69 sgg.). Siamo evidentemente in presenza di quel fenomeno di lunga portata caratteristico dell'Occidente cristiano e precursore della modernità, che è la razionalizzazione della religione: precisamente il fenomeno combattuto da Strauss partendo dal proprio problema personale, l'assimilazionismo.

Si noti tuttavia, che questo problema "personale" mette in luce un problema ben altrimenti universale che ho segnalato sin dalla prima pagina del *Prologo* a questo testo: *l'Occidente mette in gioco la credibilità dell'ideologia che lo fonda come punto d'arrivo della storia planetaria, precisamente nella capacità -ovvero nel fallimento- di assimilare altri popoli e culture al proprio universalismo* e al suo contingente manifestarsi come democrazia liberale. *Il fallimento in questo processo sarebbe qualcosa i cui esiti sarebbero difficilmente contenibili, perché metterebbe in discussione la nostra stessa possibilità di essere "occidentali"*, prospettando l'ipotesi di un'implosione delle ideologie che regolano le forme della nostra organizzazione sociale, e il loro stesso orizzonte.

Strauss tuttavia coglie l'occasione per sottolineare come, nella discussione sull'eternità del mondo, Maimonide si leghi alla dottrina platonica della creazione da una materia coeterna ad opera di un Demiurgo (ivi, p. 212); ciò che a mio avviso è una forzatura, perché Maimonide si limita a citarla come alternativa all'ipotesi aristotelica, per giunta evocata dallo stesso Aristotele; come tutti sanno, e come ho ricordato sopra, Maimonide si riaggancia viceversa al Neoplatonismo in generale, in particolare a quello islamico, nella dottrina della creazione per emanazione dalla sorgente divina. Questa dottrina è regolarmente ignorata da Strauss, forse -sia consentito il personale sospetto- perché scomoda fonte di tutte le eterodossie a fondamento panenteista; fonte inoltre di quella Qabbalah che Strauss, pur nel più grande rispetto dell'opera di Scholem -peraltro "razionalizzatore" del fenomeno se si tien conto della critica di Idel della quale ho riferito a pag. 374 in n. 234- guardò sempre con sospetto (cfr. la corrispondenza con Scholem in *G.S.*, Bd. 3) Senza contare che dalla Qabbalah emersero i movimenti antinomisti di Sabbatai Tsevi e di Franck, con tutte le loro compromissioni con l'Islam e col Cristianesimo: quanto di più estraneo alla prospettiva di Strauss.

D'altronde, la dottrina della Profezia di Maimonide, come i suoi antecedenti islamici che abbiamo ampiamente visitato, è rigorosamente neoplatonica, fondata sul ruolo che l'Intelletto Agente andò assumendo gradatamente nei commentatori aristotelici citati nel precedente capitolo. "Neoplatonismo" come progressivo adattamento religioso dell'aristotelismo: questo il pensiero dominante nel Medioevo filosofico/religioso dei tre monoteismi. Questo il fondamento del grandioso ordine unitario cosmo/antropologico espresso dal Medioevo.

Il fondamento della Profezia, che implica necessariamente -come, del resto, anche l'allegoria- una compenetrazione di Immaginazione e Ragione (introdotta già a proposito di Oetinger come stato originario perduto con la caduta, il solo che consente l'intuizione *oltre* la Ragione) è precisamente ciò che viene messo in dubbio con la scissione delle due facoltà (*G.S.*, Bd. 1 p. 223) da parte di Spinoza, che infatti respinge anche l'interpretazione allegorica delle Scritture. Si tratta di una posizione tipica del Razionalismo, che Strauss riconduce alla svolta cartesiana (ivi, p. 224); una svolta che va ben oltre il Razionalismo classico di Aristotele, un pensatore "concreto", ben aperto nei confronti del ruolo dell'entimema e della retorica. Qui si affaccia dunque qualcosa di nuovo, le cui conseguenze negative sulla nostra attuale cultura ho già ricordato più volte e tornerò a ricordare a proposito del Razionalismo scientifico.

Sugli equivoci sviluppi di quest'ultimo Strauss ha sempre insistito, e perciò non perde l'occasione per segnalare (p. 229) che l'Illuminismo manifesta il desiderio di procedere senza alcun limite sul piano della "dimostrabilità", un tratto ultrarazionalista che sarebbe contraddetto dallo stesso Aristotele, il quale affermò: *lógos d'arché ou lógos alla ti kreítton* (*Eth. Eud.*, 1248a, all'inizio di un'esposizione semplicemente straordinaria) cioè che la Ragione non può fondarsi su se stessa, ma su qualcosa che è al di là di lei.

Nella critica del Razionalismo scientifico che ne consegue, Strauss nota dunque il principale errore di prospettiva che prende corpo con la svolta cartesiana: la pretesa di giungere a una "verità" che liberi per sempre l'uomo dal dubbio (ivi, pp. 233-234). Il non certo viene così a identificarsi col falso (p. 236) e da ciò consegue la critica di Spinoza alla Profezia (ivi). Vero e falso si identificano con veglia e sogno (p. 237) ciò che ricorda l'ironia di Hobbes sull'illusorietà della visione divina nel sogno, dalla quale nasce la Profezia.

Qui però c'è una frase che rivela la distorsione prospettica di cui soffre Strauss, e che, a mio avviso, fa da sfondo a una ricostruzione non condivisibile della storia del pensiero: "Tra la critica del rinnegato Spinoza e la lezione del fedele Giudeo Maimonide, c'è la rifondazione della scienza ad opera del cattolico Descartes". Una frase a mio avviso del tutto gratuita perché non si capisce -né lo spiega Strauss- in qual modo l'esser cattolico di Cartesio abbia influito nel determinare con lui la nascita del Razionalismo scientifico. Strauss, per vero, abbozza una giustificazione, ma per nulla convincente e pertinente, legata alla distinzione tra sogno veridico e non veridico nella *Summa theologiae*, IIa, IIæ, q. 172, oltretutto a Calvino e Des Marets che cattolici non sono, una distinzione che peraltro si trova già in Macrobio e che affonda le proprie radici nella più antica oniromanzia. A questa distinzione Strauss contrappone la "naturalità" del fenomeno Profetico aperto ad ogni uomo, espressa da Maimonide, ma anche dalla speculazione islamica, circa la quale non fa cenno alle possibili derive ereticali di questa dottrina, derivate legate al "naturale" rapporto tra umano e divino (cfr. pp. 238-239).

La fissazione di un termine per la Profezia come argine al suo presentarsi improvviso, fu indispensabile alla nascente ortodossia romana, ma non è meno indispensabile a qualunque "ortodossia"; laddove il suo ripresentarsi fuori del canone fu causa sempre ed ovunque di quella eversione sociale che è all'opposto della filosofia politica di Strauss: non per nulla, Maimonide rimase sospetto ai Rabbini. Una citazione come quella sopra riportata, non soltanto non pertinente, ma controproducente ai fini stessi di Strauss, appare quindi il tornasole di un pregiudizio.

Un problema analogo si apre subito dopo in rapporto alla giustificazione dei miracoli in Maimonide e in Spinoza (pp. 239-247). Se, per Spinoza, il miracolo altro non è che l'interpretazione umana di un evento non altrimenti comprensibile, per Maimonide viceversa è testimonianza di un intervento volontario di Dio che interrompe il succedersi "naturale" degli eventi. Il contrasto ricalca una disputa che abbiamo visto delinearsi nel Cristianesimo tra il XII e il XIII secolo (cfr. *supra*, pp. 268-269) tra aristotelismo e Neoplatonismo; il problema risiede, nota Strauss a p. 242, nel diverso posizionamento nei confronti della fisica aristotelica. La Creazione, in Maimonide, rientra per l'appunto nell'ambito del miracolo, e, più in generale, il miracolo rientra nell'operare di un Dio che ha cura dell'uomo (p. 243). In questo senso esso si lega però alla dottrina della Profezia come opera dell'Intelletto Agente; e poiché la dottrina della Profezia occupa un posto rilevante ne *La guida dei perplessi* (Parte II, Capp. XXXII-XLVIII) sarà necessario tornarvi in seguito.

Strauss esamina poi il contrasto tra la dottrina di Spinoza e quella di Calvino, che respinge la sufficienza del *lumen naturæ* e fonda la religione nella Scrittura quale sola via alla conoscenza del vero Dio, una conoscenza che non è "sapere" che Egli esiste, ma è servirLo e onorarLo, richiamandosi alla testimonianza interiore dello Spirito Santo. Il riconoscimento dell'operare di Dio nel mondo non è raggiungimento ascetico, ma affermazione della fede. Nonostante le loro diverse posizioni, Maimonide e Calvino concordano su un aspetto che appare capovolto in Spinoza: la religione non spiega l'usuale -l'ordine della natura- ma l'insolito, il miracolo, opera di Dio che, per Calvino, si legge quotidianamente nei continui mutamenti della natura.

In questo diverso posizionamento di Spinoza, Strauss legge un'eredità dell'Epicureismo, che rappresenta un'opposizione alla concezione giudaica di Dio, ed è "più o meno strettamente legata" (p. 265) a quella del Cristianesimo, volta alla tranquillità e alla consolazione dell'uomo. E aggiunge (ivi): l'interesse al miglioramento e alla sicurezza della vita deve essere considerato come caratteristica dell'Illuminismo. Spinoza diviene così un nodo fondamentale di uno sviluppo tutto occidentale/cristiano che conduce, tramite l'Illuminismo, alla modernità.

Tanto Spinoza quanto Hobbes si collegano quindi alla tradizione epicurea, con una differenza: Hobbes insegue l'antico ideale con il continuo e progressivo dominio sulla natura, quindi con la scienza intesa come fondamento della tecnica; Spinoza è più vicino all'antico Epicureismo in quanto vede nella conoscenza in sé il fondamento della serenità (pp. 267-268). In questa sua affermazione, Strauss trova conforto nelle parole stesse con le quali Spinoza apre la *Prefazione* al suo trattato.

La dottrina dello Stato di Spinoza è fondata sul diritto di natura, il cui radicamento in una metafisica neoplatonica conduce, come già accennato, all'accettazione del ruolo delle passioni, quindi alla considerazione dell'uomo *quale esso è*, quindi non come *dovrebbe* essere. Di conseguenza, Spinoza si muove sul piano del realismo politico. In un passaggio alquanto complesso (p. 285) Strauss vede nel realismo politico di Spinoza un preannuncio delle posizioni anti-idealistiche e anti-ideologiche maturate nel XIX secolo borghese, quindi, di fatto, una ostilità nei confronti dell'Utopia che sarebbe "nel fondamento nient'altro che ostilità contro la religione", in quanto anch'essa fondata nel desiderio. Nel proprio realismo, Spinoza ritiene quindi la politica indipendente dalla speculazione teorica; al contrario, è quest'ultima che deve tener conto della *realtà* di quella. Ecco dunque, secondo Strauss, l'eredità di Machiavelli; in tal modo viene a stabilirsi, secondo lui, quella continuità Machiavelli→Hobbes→Spinoza, che, dal nodo di Spinoza, stabilisce il punto di partenza per il Moderno; anche se, come si vedrà in seguito, il punto di partenza verso lo Stato moderno va situato in Hobbes,

Spinoza costituendo più che altro il luogo culturale dal quale parte il problema personale di Strauss, il timore dell'assimilazione. I due percorsi si sovrappongono rendendo alquanto tortuosa la via intrapresa da Strauss.

Più interessante è però un'osservazione di Strauss a p. 287: Spinoza non combatte l'Utopia in nome della politica, ma della filosofia. Spinoza sa che il politico non se ne cura, quindi neppure il lettore del suo trattato, in quanto politico. Tuttavia egli si preoccupa di metterlo in guardia, non come Machiavelli che ritiene l'Utopia pericolosa, ma perché essa è risibile, perciò è vergogna per un filosofo. Questa osservazione mi sembra importante perché richiama il contrasto tra filosofia e Rivelazione, quel contrasto che Strauss pone tra "Atene" e "Gerusalemme", in modo assai più generale di quanto egli non faccia: è il contrasto che ho più volte ricordato tra Razionalismo classico e il messaggio neotestamentario, ovvero l'Islam. L'assiologia, chechché ne pensi Taubes, non riguarda soltanto il Giudaismo, è un problema più generale che trova espressione nei tre monoteismi e nelle infinite loro eterodossie e che si pone al pensiero sin da quando dal concetto di *ius* nacque quello di *iustitia*; anche se non si pone al cattivo pensiero che si ferma alla datità.

Tuttavia, non mi sembra certo che questa sia la posizione di Spinoza, del quale è certa soltanto la denuncia del danno sociale che deriva dalla pretesa di fondare in terra l'Utopia a tutto tondo come nelle sette apocalittico/rivoluzionarie che scatenano guerre religiose (*Tractatus*, ed. cit. p. 199; 220; 222-223; 225). Il problema di Spinoza è di assicurare a ciascuno il diritto di pensare ciò che crede, salvo esercitare tale diritto nell'ambito della ragionevolezza fondata sulla religiosità naturale. Tanto Spinoza quanto Hobbes, vedono lo scopo essenziale della società umana nell'autoconservazione; ma mentre Hobbes vede nello Stato il rimedio per superare la ferinità dello stato di natura regolato dalla violenza reciproca e dalla sete di dominio connaturate all'uomo; Spinoza vede nel potere connaturato all'individuo una parcella (non necessariamente eguale per tutti) del potere divino, di un Dio che è fonte di ogni potere e diritto, dei quali partecipano in modo diverso tutte le manifestazioni della natura.

Ne consegue un "realistico" prevalere delle passioni della massa sulla ragione dei saggi: cfr. al riguardo la p. 193 del *Tractatus* relativa alla dottrina "democratica" del trasferimento del potere individuale a un *leader* che assomma così la quantità dei poteri individuali che gli vengono conferiti. Spinoza fonda la razionalità dello Stato su questa dottrina del potere collettivo, e notava Strauss che questo significa fondare il potere dello Stato sugli interessi privati della borghesia. La notazione è fondata, resta da vedere se Strauss ha qualcosa di meglio da suggerire, in base all'esperienza, rispetto allo Stato liberal-democratico.

Con questa premessa, Strauss torna sulla dottrina che Spinoza espone nel Cap. V del *Tractatus*: la religione risulta più forte della Ragione nel convincere le masse, perciò le sue prescrizioni sono fondamentali affinché il popolo superstizioso contribuisca al bene della società. Si noti bene: ciò non sta a significare, per Spinoza, l'ingannevolezza della religione: sta soltanto a testimoniare la sua maggior forza persuasiva in direzione della medesima verità. Per Spinoza la religione ha, nel giudizio di Strauss, un posto intermedio tra superstizione e Ragione; un giudizio che non mi sento di condividere. Mi sembra piuttosto che la religione, che per Spinoza è una sorta di Cristianesimo razionalizzato, sia "vera" *perché coincide con la Ragione*.

Come abbiamo visto nel precedente capitolo, il problema della "precedenza" tra religione e Ragione -se la prima sia giustificata dalla seconda o viceversa- ha lungamente occupato il pensiero islamico, che lo risolse in modo opposto rispetto a Spinoza: ma Spinoza non è certamente "religioso" nel senso che la parola ha per una religione positiva. Altrettanto certamente Leo Strauss aborre l'idea di una religione trasversale dei cuori, quale si elaborò a partire dallo Spiritualismo riformato; per lui, che si dichiara filosofo e non religioso, la religione sembra, all'opposto, un indispensabile *instrumentum regni* per trasformare in comandamento per gli "ilici" la verità che soltanto una schiera di eletti può raggiungere con il pensiero; un atteggiamento che lo porta a fraintendere, come ho già detto e mostrerò oltre, i filosofi islamici. Tuttavia, se accettiamo le premesse della sua ricerca come appaiono evidenti dalla cronologia delle opere, e come ho riportato sulla scorta di Mc Allister, anche questo atteggiamento che viene definito "conservatore" del suo pensiero, sembra avere un'ulteriore e più radicale premessa: il timore di una possibile assimilazione che lo porta a criticare lo stesso Stato liberale. Più che non l'Occidente, sembra che sia lui, Strauss, a oscillare in un irrisolto e instabile rinvio tra la *sua* Atene e la *sua* Gerusalemme.

Nelle pagine conclusive, Strauss trova inoltre il modo di attaccare Spinoza ricollegandone la scelta religiosa al pregiudizio illuminista-storicista: qui si vede ancora una volta la "circolarità" del suo pensiero, per il quale tutte le argomentazioni, in qualunque direzione sviluppate, convergono in un unico bersaglio da colpire. Nel raffronto tra la lettera di Giacomo e quella di Paolo ai Romani, egli vede un parallelo del passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, dalla devozione alla fede, dalla Legge di un popolo alla legge etica universale; e poiché questo è un evento storico contraddistinto da un prima e da un dopo, e Spinoza segue questo percorso di "superamento" in nome della razionalità, è evidente in lui, secondo Strauss, il pregiudizio illuminista-storicista del Progresso. Con ciò Spinoza è definitivamente ingabbiato in un percorso storico del pensiero.....dall'anti-storicista Strauss. Né, credo, si può sottovalutare l'uso strumentale che vi si fa della lettera di Giacomo, la quale segna piuttosto il passaggio dalla verità-*epistème*, quella ricercata da Strauss, alla verità-testimonianza del messaggio neotestamentario, essenziale nel Cristianesimo e nel pensiero che ne discende (Kierkegaard) ma estraneo a Strauss.

Per proseguire lungo i percorsi di questa molteplice ricerca, mi sembra utile ora esaminare la critica di Strauss al pensiero politico moderno, così come esso si sviluppa dopo Spinoza; per farlo, però, non si può

ignorare il ruolo di Hobbes, che viene prima di Spinoza, ma temporalmente "dopo" nella ricerca di un percorso da parte di Strauss. In un successivo momento egli troverà inoltre un ulteriore precedente a monte di Hobbes, Machiavelli. Su quest'ultimo però non mi sembra necessario soffermarsi se non per sottolineare ciò che rileva Strauss: con Machiavelli inizia la nuova scienza politica *avalutativa*, che non s'indirizza più al raggiungimento di un fine, identificato con il Bene della società; al contrario, si concentra sull'efficacia dei mezzi da esaminare e mettere in opera per il raggiungimento di un fine sottratto alla valutazione etica.

I due fondamentali saggi su Hobbes, che coprono un periodo tra gli anni '30 e gli anni '60, più o meno come nel caso di Spinoza, sono raccolti nei *G.S.*, Bd. 3. Il secondo di essi porta come sottotitolo: *Contributo alla comprensione dell'Illuminismo*, un sottotitolo significativo di quanto s'è già detto sui percorsi di Strauss. Il primo, *Hobbes' politisches Wissenschaft in ihrer Genesis [1935-1965]* precisa inoltre nell'Introduzione del 1964 (pp. 9-10) che Strauss aveva ritenuto, all'inizio della propria ricerca, Hobbes il fondatore della moderna filosofia politica, e confessa ciò come un errore, perché l'approfondimento dello studio lo ha convinto che il vero fondatore fu Machiavelli; ma di ciò basti quanto sopra.

L'apertura del testo pone in fila una serie di considerazioni che a me paiono assai significative nella loro consequenzialità, e che meritano attenzione. La filosofia politica di Hobbes è la prima moderna, dalla quale dipendono le successive (p. 11); possiamo inoltre affermare che essa costituisce lo strato più profondo della coscienza moderna (p. 17). I principi che la fondano -nonostante il richiamo ad un ipotetico stato "di natura" iniziale dell'uomo- non provengono però dalle scienze naturali (e neppure, aggiungo, da una qualche fondatezza storica sulla realtà di questo presunto stato di natura): provengono dall'esperienza che noi abbiamo di noi stessi (p. 20). Il carattere psicologistico del fondamento che conduce alla dottrina del contratto tra gli uomini è, del resto, evidentissimo nei primi 13 capitoli del *Leviatano* (cfr. Hobbes, *Leviathan*, ed. by R. Tuck, Cambridge Un. Press, 1996, pp. 13-90). Per Hobbes, la naturale e inesauribile avidità umana, che porta alla guerra di tutti contro tutti, generò una tale insicurezza per la propria vita da indurre gli uomini a stabilire un "contratto" sociale, fondando così lo Stato. Lo Stato, la vita associata, non rappresenta quindi una condizione naturale dell'uomo; esso è un fenomeno storicamente generato ed è una costruzione artificiale.

Lo Stato che si genera da un simile contratto, è concepito al fine di garantire la sicurezza; come tale ad esso è conferito il potere di tutti i suoi membri, un potere che diviene assoluto, un Leviatano che sottomette gli arroganti. Lo Stato, dice Hobbes nella sua Introduzione al *Leviathan* è un "uomo artificiale", una sorta di *Macranthropo* meccanico; ed è necessario perché gli uomini, per loro natura eguali tra loro e portatori di eguali diritti, tendono alla reciproca sopraffazione, perché la natura dell'uomo è tale che egli prende in considerazione il rapporto con l'altro soltanto nella logica dell'asservimento (Cap. XIII). Si noti che questo è esattamente il rapporto che il razionalista Cartesio istituisce tra l'uomo e la natura, rapporto al quale si connette la concezione del Progresso come progressiva conquista del dominio su di essa, tramite lo sviluppo della tecnica.

Un simile patto, un simile conferimento dei diritti individuali, un simile Stato, si rendono dunque necessari perché l'uomo è, per sua natura, malvagio. Che l'uomo sia per sua natura malvagio (*böse*) lo afferma e lo pone in corsivo Strauss (p. 26); questa sottolineatura mi sembra significativa di un suo intervento che è soltanto in parte giustificato. Infatti Hobbes non dice che l'uomo è "malvagio"; per Hobbes l'uomo è quel che è (o meglio, quello che lui pensa che sia, nel suo psicologismo che svela una metafisica materialista). L'uomo è infatti per Hobbes non diverso dall'animale, a sua volta meccanicisticamente concepito come un automa (l'automa è il mito del XVII-XVIII secolo) epperò, contrariamente all'animale, è dotato di un appetito insaziabile. "Malvagio" lo dice e lo ripete (p. 27) Strauss; ma l'attributo non è senza significato, perché implica un modello rispetto al quale il "malvagio" si pone come alterità.

In altre parole: la concezione dello Stato di Hobbes è quella di un organismo il più adeguato possibile alla "realtà" di un uomo che è quel che è, al di là del giudizio etico; quella di Strauss (e di Socrate/Platone) è quella di un organismo che in tanto è pensabile in quanto i suoi componenti tendono ad adeguarsi ad un modello di uomo quale esso dovrebbe essere, *generando così la dicotomia buono/malvagio*. Una disputa inesauribile, dove però si configura da un lato lo Stato liberale, dall'altro si profila all'orizzonte l'ombra minacciosa dello Stato etico dagli esiti totalitari: lo Stato-allucinazione delle *Leggi* di Platone, dove si stabiliscono per legge anche le ore di sonno (*Leggi*, 807d-808b) e l'infanzia viene irreggimentata sin dalla culla al fine di garantire la perpetuità del sempre-eguale grazie alla coartazione di un pensiero troppo vivace (ivi, 808d).

Questa pagina di Strauss mette tuttavia bene in luce il nodo della sua critica allo Stato liberale, che si attorce attorno ad una disputa di fatto inesauribile, come si diceva sopra. La disputa riguarda la responsabilità dell'uomo nei confronti delle proprie azioni: l'uomo di Strauss non è un animale incolpevole (*kein* [corsivo suo] *unschuldiges Tier* ist, p. 27) che possa demandare la ragione dei propri comportamenti a una propria presunta "natura". Da questa sua presa di posizione si intravede dunque il senso del contrasto: per Hobbes la costruzione della civiltà, con i suoi giudizi di valore, è storica, e *perciò* artificiale; per Strauss la sua storicità, il suo essersi avverata, dimostra la sua "verità" come già da sempre inscritta nella "natura" dell'uomo. *Si propone dunque qui il tema della Legge* (rivelata o raggiunta con la Ragione) *come barriera al Relativismo etico* che discende, nello Stato liberale, da una concezione meramente pattuaria delle leggi, affidate all'arbitrio della contrattazione individuale.

Si tratta di stabilire se l'uomo possa disporre liberamente di se stesso, o se in lui sia inscritta una legge costituita dalla sua "natura". Si notino allora gli opposti significati che questa parola assume come realtà

deresponsabilizzante, ovvero responsabilizzante, nei confronti del comportamento dell'uomo. Nel primo caso la "natura" diviene il meccanismo che regola l'automa; nel secondo, la Legge che regola il cosmo e alla quale l'uomo, *nella sua libertà*, deve adeguarsi. Per inciso, questa è la concezione di ordine che regola la grandiosa costruzione cosmica del Neoplatonismo medievale, una visione dalla quale peraltro Strauss si tiene ben lontano, a mio avviso *precisamente per la natura non universalistica* del problema che lo assilla sin dagli esordi.

Avvicinarsi a questa problematica avrebbe significato inoltre entrare in quella disputa tra "spirito" e "lettera" di una Legge mal definibile sul piano positivo, disputa che caratterizza l'occidente cristianizzato: laddove la Legge cui pensa Strauss è una Legge -rivelata o meno- disquisibile soltanto sul piano giuridico-interpretativo ancorato comunque alla lettera (nel caso di una Legge rivelata) oppure sul piano meramente logico-dimostrativo (nel caso di una Legge attinta filosoficamente). Estranea alla sua prospettiva razionalista è infatti l'apertura illuminante dell'intuizione fondata su un terzo concetto di "natura", quello neoplatonico di trasparenza del divino nel quale l'anima si ri-conosce, che sorregge il pensiero del Romanticismo e il particolare ruolo da questo attribuito alla creazione artistico/poetica. Si tratta qui di un'accezione assai significativa di quel Proteo che è la "natura", perché apre all'ipotesi di un sempre-eguale che tuttavia, nelle infinite possibilità della sua lettura, apre ad un sempre-nuovo non arbitrario, in quanto *rinnovamento* fondato sulla trascendente presenza dell'Altro, eternamente intraducibile nell'immanenza. Un concetto che illumina il fondamento della religiosità dei Profeti e l'ipotesi di una ripetitività della Profezia.

Tornando alla lettura del testo di Strauss, si nota come l'analisi del fondamento del pensiero di Hobbes sia volta al fine preciso di metterne in evidenza la dubbiosità degli esiti. Strauss nota le oscillazioni di Hobbes tra il volgersi alla lezione della storia, onde ricavarne quei lumi per la politica che non possono venirgli dalle costruzioni dei filosofi che Hobbes critica insieme alle norme della Rivelazione (cfr. il Cap. XLVI del *Leviathan* dal titolo assai significativo: *Of Darknesse of Vain Philosophy and Fabulous Traditions*) e una storia che si fa insensata a causa della nuova costruzione "scientifica" della politica. Nota infatti Strauss (G.S., Bd. 3, p. 115) che l'obiettivo della storia, delineato con i mezzi della filosofia tradizionale, vien rimosso dalla nuova scienza politica, cosicché la storia -il modello al quale si era rivolto Hobbes contro le geometriche trame della filosofia- torna alla propria filosofica insensatezza.

Strauss ha qui evidentemente di mira l'abolizione del contenuto assiologico della storia stessa, ma la critica di Hobbes alla storia (cfr. *Leviathan*, Cap. VII) non sembra di questo genere: essa è rivolta più che altro all'impossibilità di conoscere l'oggettiva realtà degli eventi accaduti, che gli storici tramandano attraverso le proprie interpretazioni al fine di intravederne un possibile "senso". Perciò appare un po' forzata l'interpretazione di Strauss (pp. 116-117) che vede contraddittorietà nei fondamenti stessi del pensiero di Hobbes, anche perché non v'è dubbio che questi legga la storia attraverso le lenti di una propria metafisica, destituendo di fatto la possibilità di usarla come critica alle costruzioni teoriche dei filosofi. In altre parole: la critica di Strauss ha una sua validità ma l'obiettivo di Strauss travalica questa validità, essendo rivolto a criticare essenzialmente la scomparsa dell'assiologia.

Assolutamente a-storica è certamente, in Hobbes, l'assunzione del preteso stato iniziale di guerra di tutti contro tutti (p. 121); ma la critica vera e finale di Strauss (pp. 125-126) è questa: se l'ordine della società non discende da un ordine trascendente ma si fonda sulla volontà dell'uomo, esso non ha quindi fondamento filosofico, e l'uomo si pone a misura dei propri ordinamenti con uno sguardo che si volge da una storia atipica a quella reale, facendo così della storia la progressiva instaurazione di un proprio ordine, ciò che rende l'ipotizzato disordine iniziale un ordine difettoso, una barbarie rispetto alla quale la storia è un percorso definibile come Progresso. Ciò implica quindi la possibilità di ulteriore progresso e i limiti dell'umanità divengono continuamente superabili in assenza di un ordine trascendente, il quale sia esso, e soltanto esso, ad assegnare un posto all'umanità nel cosmo. L'uomo si libera quindi dell'autorità del proprio passato, la storia diviene critica storica e la filosofia si storicizza. Strauss sente forte l'impulso a richiamarsi a Condorcet (p. 126 in n. 85) e sottolinea l'assenza di un ordine trascendente in grado di indirizzare la ragione umana, che perde così il proprio stesso fondamento. La sua critica mostra lucidamente *l'abissale mancanza di fondamento del Moderno*, l'irragionevole tentativo della Ragione (umana) di fondarsi su se stessa.

C'è veramente in questo, a mio avviso, una svolta storica del pensiero che giustifica il richiamo di Strauss all'Epicureismo: alla ricerca di un Vero inattuabile fa seguito la rinuncia autarchica alla ricerca stessa e l'inizio di un rapporto meramente acquisitivo nei confronti dell'universo. La scelta di Strauss di collocare una linea ideale tra Machiavelli, Cartesio e Hobbes, è suggestiva e convincente. Il presunto "stato di natura" di Hobbes appare allora come la proiezione, in una pseudostoria, del nuovo atteggiamento psicologico.

Tutto ciò significa anche (p. 127) abbandonare vecchie norme ritenute inapplicabili per nuove norme di più concreto utilizzo, passare cioè da norme religioso/filosofiche ad altre "scientifiche": salvo però il fatto che la possibilità del Progresso che ne deriva si fonda sulla pseudoscientificità dell'iniziale "stato di natura"; detto più chiaramente: *su un mito*.

Su questo fondamento mitico, o se vogliamo, su questa mancanza di fondamento razionale del Moderno e del Razionalismo scientifico (contro il quale Strauss invoca un ritorno al Razionalismo classico) ho già fatto cenni nel testo e tornerò a farne altri, in particolare sullo Scientismo. Qui mi preme soltanto ricordare che un mito, allorché cessa di essere espressione simbolica di una tensione utopica e pretende di trasformarsi in raggiungimento della Ragione, non è più un mito, ma *un'ideologia*. Ideologia ho definito perciò l'Occidente con

la maiuscola (distinguendolo da quello reale e geografico con la minuscola) e, come ideologia, lo ritengo cosa transeunte. Per questa ragione, sin dall'ultima Appendice ho dedicato attenzione alla radicale critica di Strauss anche se non sono affatto convinto delle sue ricette platoniche, e, men che mai, dalla sua ricostruzione artificiosa del pensiero medievale.

In nome di una Ragione a buon mercato -più vicina al banale che al razionale- Hobbes fonda il proprio mito su una genesi naturale dell'uomo dalla natura (ricordando in ciò Lucrezio, non per caso oggetto di studio da parte di Strauss) alle cui leggi l'uomo deve attenersi perché esse sono espressione dell'onnipotenza di Dio (p. 143). Con ciò egli fa *tabula rasa* non soltanto della Creazione, ma anche, ovviamente, della Profezia, che non manca di criticare esplicitamente (cfr. *supra*). Ciò che più conta però, è che in tal modo egli crea un "prima" come livello zero della civiltà, rispetto al quale il "dopo" è il risultato di un movimento storico *in progress*, del quale non è ipotizzabile il limite. La mancanza di un riferimento dialettico iniziale in un Assoluto col quale confrontarsi, rende infatti il moto della storia aperto *all'arbitrio di una scelta umana incondizionata, ma per ciò stesso, priva di senso*: e questo, come ho spesso sottolineato con particolare riferimento all'arte, è il volto più evidente di un Moderno che inizia a scoprire *l'irrazionalità del proprio Razionalismo*, e la deriva conseguente alla sua mancanza di ancoraggio. Per inciso, ne è anche testimonianza lo stato confusionale di un Occidente che, dinnanzi ai grandi movimenti planetari, umani, culturali ed economici con i quali si è aperto il XXI secolo, stenta a definire la propria identità.

Sul piano della scienza politica, che prende il posto dell'antica filosofia politica, l'innovazione di Hobbes è rilevante, perché, come nota Strauss a p. 149, segna il passaggio a una concezione dello Stato come costruzione *artificiale* a partire dal diritto *naturale* dell'individuo; uno Stato che non prevede, in quanto artificiale, alcun *dovere* naturale; scomparso per conseguenza l'ipotetico *ordine naturale* che si richiami alla *Legge naturale* (divina) la costruzione dello Stato perde ogni riferimento al passato e diviene libera costruzione del futuro.

Il cambiamento di prospettiva di Hobbes vuol costituire il passaggio della scienza politica dallo studio filosofico dell'uomo quale dovrebbe essere, alla constatazione storica dell'uomo quale esso è, ciò che giustifica l'ingresso nella scienza politica dell'imprescindibile realtà delle passioni, un argomento che abbiamo visto centrale in Spinoza. Ciò comporta un'attenzione particolare all'*Etica* e alla *Politica* di Aristotele, e, parimenti, alla sua *Retorica* (pp. 150-151). Ciò costituisce un tratto di notevole realismo politico, se si considera la critica che Aristotele muove alle geometriche costruzioni socratico-platoniche della *Repubblica* e delle *Leggi*, quali matrici di uno Stato non soltanto oppressivo e invivibile, ma in primo luogo irrealistico e insensato già in ipotesi (*Politica*, libro B).

Tuttavia Strauss non sottolinea tale passaggio nella sua ragionevolezza, e si limita a proseguire nell'analisi delle incongruenze di Hobbes, alcune, per verità, alquanto tirate per i capelli (cfr. p. 159). Ciò che appare chiaro nella critica che egli muove a Hobbes circa la sua incomprensione di Platone, è comunque la scelta di Strauss per l'astratto modello platonico, e il suo declassare l'approccio aristotelico a mera descrizione della prassi delle repubbliche greche. Dico questo perché, per il resto, è giusto vedere in Aristotele non soltanto la confutazione, ma anche il proseguimento e il completamento della critica di Platone ai Sofisti. Platone infatti, a partire dalle parole, intendeva mostrare, tramite la dialettica, la contraddittorietà del loro uso da parte dei Sofisti. In ciò egli inseguiva una verità come adeguamento della parola alla cosa (fondamento della negazione del pensiero mitico) ancorata alla dottrina delle Idee; una dottrina che è, sì, criticata da Aristotele, ma nell'ambito di un'operazione che consolida l'aggancio della parola alla cosa, grazie all'equazione che egli stabilisce tra la struttura del cosmo, della logica -cioè del ragionamento razionale- e della sintassi del discorso. Non esiste dunque un contrasto filosofico di indirizzo tra Platone e Aristotele; il contrasto, che c'è ed è radicale, è *politico*. È il contrasto tra una costruzione atopica cui giunge l'astratta propensione platonica a geometrizzare una costruzione ideologica antidemocratica, e il realismo di un attento osservatore degli uomini e della società, quale fu Aristotele. Un contrasto che si risolve nell'inseguimento del modello spartano da parte del primo, e nella lucida analisi del suo fallimento da parte del secondo. Un contrasto che trova eco nell'apertura di Aristotele ad una concezione non geometrica del reale, con la *valorizzazione del contenuto veritativo della retorica e dell'entimema*.

A Strauss però interessa essenzialmente l'aspetto *politico* dei due filosofi, e in ciò privilegia Platone per il ruolo determinante che ha per lui la politica nella vita del filosofo (pp. 168-169) così come ne privilegia l'ideologia, non tanto "conservatrice", quanto essenzialmente antidemocratica nella dicotomia antropologica tra sapienti e masse, un'ideologia che Strauss andrà inseguendo nella sua lettura della filosofia islamica, da al-Fârâbî ad Averroè.

Detto per inciso, una propensione antidemocratica egli andrà tentando di rintracciare anche nei suoi studi su Tuciddide (*The City and the Man*, cit. in Bibl. a p. 851; *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago and London, The Un. of Chicago Press, 1983) ove tende ad indicare la radice dei disastri di Atene nella sua deriva democratica, senza chiedersi né quali ragioni vi fossero dietro il movimento che da Atene si propaga alla Grecia nella grande guerra del Peloponneso, né quali e quante energie intellettuali prendessero sviluppo da quel movimento (basti pensare all'enorme dibattito politico sollevatosi a partire dai Sofisti, cui Platone voleva metter fine). Senza domandarsi, infine, se il massimo splendore della Grecia nel suo messaggio al mondo futuro, non

abbia avuto luogo nel successivo Ellenismo, grazie alle energie liberate e alla nuova visione universalistica assunta dalla sua cultura a seguito della politica di Alessandro.

Strauss cerca in Platone e in Tucidide gli ammiratori del regime spartano e guarda alla crisi dell'imperialismo ateniese con i loro occhi, senza notarne le debolezze nel provincialismo e nell'arcaicità che lo differenziano da quello romano, ben altrimenti propositivo e vincente, perché non è capace di guardare a Roma come fa Brague (*Il futuro dell'occidente*, trad. di A. Soldati e A.M. Lorusso, Intr. di A. Gnoli e F. Volpi, Milano, Bompiani, 2005). Non lo fa perché dovrebbe sottolineare il carattere propositivo e vincente dell'universalismo di una cultura aperta a tutti gli apporti, pronta a farli propri; e non può farlo perché precisamente da visioni universalistiche egli rifugge. Con ciò non intendo proporre una critica *ad hominem*, ma soltanto sottolineare che là dove la sua analisi giunge a risultati non sostenibili, ciò è dovuto alle premesse personali alle quali essa dovrebbe dare una risposta, come notava Mc Allister. Atene e Gerusalemme, i due poli della sua dialettica, sono proposti da lui nell'ambito di questo particolarismo, là dove Brague sostiene (p. 36) usando per giunta il corsivo, che l'Occidente è greco ed ebraico soltanto perché è innanzitutto romano, ha assimilato cioè l'altro-da-sé facendolo proprio in una universale visione. Qui è allora in discussione il concetto stesso di *pólis*, sul quale s'appunta viceversa l'analisi politica platonico-straussiana.

Tornando, dopo questo inciso, alla lettura straussiana di Hobbes, va sottolineata l'osservazione sul legame tra il modello di Hobbes e il metodo scientifico galileiano. Hobbes pensa a una visione politica che risulti vittoriosa sul piano dell'applicabilità, dunque la sua "scienza" è una pura tecnica che non s'interroga sullo scopo dello Stato (pp. 172-173). In altre parole, essa manca di radicalità, laddove Platone era partito dalla domanda fondamentale sul buono e sul giusto (p. 174). Al riguardo egli cita il passo della *Repubblica* (370a) nel quale Socrate introduce -col suo solito sistema eristico sul quale ho già detto quel che penso- la divisione sociale del lavoro nella chiusa comunità della *pólis* come cosa assolutamente ovvia sul piano antropologico. Sul significato di questo passo, si deve notare che in esso si fonda, del tutto *en passant*, quella struttura gerarchica cara a Platone il cui scopo è collocare ogni cittadino entro una cella dell'alveare costruito dal "filosofo", paralizzando quella continua tensione sociale generata dalla ricerca di ruolo da parte dell'individuo, che è il sale di ogni struttura dinamica, ma che per Platone è la radice della *stásis*. Platone e Strauss hanno orrore del mutamento come apertura sull'abisso del Nulla.

Su questo punto Strauss cita poi quel passo della *Repubblica* (472, c-e) che va seguito, a mio avviso, sino a 473e, nel quale Socrate, ponendo per l'appunto la necessità di uno Stato che approssimi al meglio la realizzazione della Giustizia (*dikaíosýne*) sostiene che innanzitutto sia necessario stabilire che cosa sia la Giustizia, per giungere infine a postulare, come conseguenza, la reggenza del "filosofo". Ora, poiché tutta la vicenda nasce (cfr. *G.S.*, Bd. 3, p. 174) dal problema socratico/platonico di superare l'ambiguità delle parole per ancorarle in una corrispondenza alla cosa, e poiché ciò avviene in funzione della polemica antisofistica di Platone e viene condotto col solito metodo eristico-diairetico, mi sembra opportuno notare che ci troviamo all'interno di un circolo chiuso che ci riconduce all'eterno problema, quello nel cui ambito il Razionalismo classico socratico-platonico soprattutto, ma anche aristotelico (fatte salve le aperture all'esperienza presenti in Aristotele), ha fondato un'immortale ideologia del dominio buona per tutte le stagioni.

Il nucleo di questa polemica è sempre quello di negare il concetto di una verità/testimonianza, che emergerà poi con l'irruzione del messaggio testamentario e che i Sofisti avevano tentato d'introdurre precisamente sottolineando l'ambiguità della parola, l'aspetto veritativo presente nella retorica, e la non aderenza della parola alla cosa; quei Sofisti dei quali amo ricordare ciò che scrisse Untersteiner: "I Sofisti coincidono in una concretezza antidealistica che non batte le vie dello Scetticismo, ma piuttosto quelle di un realismo e di un fenomenismo che non imbrigliano la realtà in uno schema dogmatico, perché, al contrario, *la lasciano fremere in tutte le sue antitesi* (corsivo mio) in tutta la sua tragicità, in tutta la spregiudicatezza imposta da una conoscibilità che desterà la gioia del vero.....resterà il merito dei Sofisti di aver concesso all'uomo vita, parola, pensieri umani" (*I Sofisti*, cit. in Bibl. a p. 778, p. 6).

Il concetto di "verità" in Socrate, è viceversa quello puntualizzato in *Menone*, 97e-98a: è l'*epistème* che prevale sulla *dóxa* anche quando questa è un'opinione "vera" che il politico può raggiungere (ivi, 99c) ma soltanto per intuizione: una conoscenza che Socrate svaluta come quella di "vati e Profeti che non hanno alcuna cognizione di ciò che dicono". Varrebbe la pena di confrontare tutto ciò con la saggezza e l'esperienza di Aristotele (*De divinatione per somnium*) dal quale la conoscenza Profetica non soltanto è affermata, ma attribuita *agli uomini semplici nonché alle nature melanconiche*: e i melanconici sono, per Aristotele, uomini intellettualmente eccellenti per capacità intuitive (*Problemata*, XXX, 953a, 10 sgg.; *Eth. Eud.*, 1248a-b,2: qui con preciso riferimento alla capacità di deliberare giustamente grazie a queste doti intuitive). Al riguardo vorrei anche ricordare quanto s'è già detto di Avicenna, per il quale la conoscenza intuitiva non è che un cortocircuitare i passaggi della logica, onde la struttura *razionale* del reale, viene afferrata per una via immediata. Il metodo socratico si rivela allora così come l'ho sempre definito: una via per ricondurre la Ragione alle proprie ragioni, un uso *autoritario* di quel metodo sofistico che era nato per mettere in dubbio l'autorità del punto di vista unico. Un uso che lo condurrà a quella morte giustificata nel *Critone*, della quale Strauss sottolinea più volte la coerenza etica (cfr. *SPPP*, pp. 38-66 su *Apologia* e *Critone*, e i lunghi studi sulla figura di Socrate attraverso Platone, Senofonte e Aristofane) e che però, sul piano della *ragionevolezza*, ricorda tanto quella di Naphta nelle

ultime pagine de *La montagna incantata*: entrambe rispettabili, ma entrambe *testimonianze molto personali* al limite del demonico.

Tornando alla critica di Hobbes, Strauss prosegue per lunghe pagine con argomentazioni il cui senso è ormai chiaro; in particolare egli aggiunge il legame che si stabilisce tra Hobbes e Rousseau nel senso di una rottura con l'impostazione razionalistica del problema politico, con il che viene data via libera "alle passioni e all'immaginazione" (p. 182). Contro questa svolta, Strauss non soltanto non spiega come la razionalità possa governare una comunità umana ignorandone o vietandone le passioni e oscurandone le "immaginazioni", ma, nelle aggiunte al testo in inglese, ribadisce la sua scelta per un modello razionalisticamente perfetto e chiuso, salvo riportare le osservazioni di Aristotele nella sua *Politica*, relative all'impossibilità di una gestione che non sia fondata anche sull'attenzione al vicinato, cioè alla politica "estera", e sottolineare che questo problema si pone anche in Hobbes, e, dopo di lui, nella moderna filosofia politica, come afferma esplicitamente anche Kant (pp. 182-184).

Complessivamente, la differenza tra Platone e Hobbes consiste nel fatto che il primo distingue il "buono" dal necessario (prevalendo il primo) mentre Hobbes si volge soltanto al necessario, aprendo così la strada a un progressivo affermarsi del Relativismo; il primo guarda all'eterno, il secondo a un futuro da costruire. La mancanza di una gerarchia di rango nella natura umana (il mito dello stato di natura di Hobbes postula un'eguaglianza di natura al fondamento di uno Stato frutto di convenzione) fa della vita civile non un ordine agganciato a un "vero" immutabile, ma una costruzione progressiva infinita. Si genera così una lotta dello Spirito contro la natura; nell'uomo storico nulla è innato, tutto è acquisito e perciò trasformabile (pp. 185-190). La politica di Hobbes è segnata da questo dualismo conflittuale nei confronti della natura, sulla scorta del dualismo cartesiano. Il monismo della metafisica materialista implicito nello stato di natura postulato, viene così contraddetto dalla conseguente dottrina politica.

Con queste notazioni, Strauss consegue due risultati che gli stanno a cuore: mostrare in Hobbes, e nel suo "erede" Spinoza -"un naturalista più conseguente" (p. 191) nel suo pieno riconoscimento della realtà delle passioni- l'iniziatore della scienza politica moderna, e mostrarne al tempo stesso l'intrinseca contraddittorietà. La scienza politica moderna non ha dunque fondamento, precisamente per non aver voluto cercare quel modello di "Bene" oggetto della filosofia politica classica.

Per quanto concerne il rapporto di Strauss con Hobbes è però importante esaminare anche l'altro grande saggio a lui dedicato negli anni '30, il cui titolo è assai significativo del percorso di pensiero che vi si intende delineare, e delle ragioni dell'interesse di Strauss per la filosofia medievale islamica e giudaica nel suo rapporto con la Legge dei Profeti: *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung* (G.S., Bd. 3, pp. 267 sgg.). Gli obbiettivi sotto esame sono dunque due: la linea di sviluppo che da Hobbes conduce all'Illuminismo e alla moderna scienza politica (rifiutata da Strauss) e la critica del Razionalismo scientifico alla religione rivelata, che ne è la premessa.

Osserva Strauss che i fondatori delle moderne scienze naturali (basti pensare a Newton) furono tutt'altro che irreligiosi, e che la critica di Hobbes alla religione non sembra tanto legata al suo naturalismo, quanto piuttosto, e chiaramente, alla scienza politica da lui pensata. Con essa Hobbes introdusse una novità assoluta nel pensiero politico, che conduce direttamente al Moderno. L'osservazione fondamentale di Strauss, che mostra la profondità radicale della sua critica, è infatti questa: per parlare correttamente della moderna concezione dello Stato è necessaria una metafisica e una teologia sulla quale fondarla, perché ogni visione dell'uomo e dello Stato implica una visione -teistica o atea- che riguardi Dio e il mondo (p. 270). Tradotto in altre parole, ciò significa che il relativismo etico-religioso dello Stato moderno, non è un modello di per sé razionalmente imprescindibile, non è un ovvio postulato della Ragione che consegni "giustamente" la religione all'opinione privata, come può sembrare a una cultura *disattenta al fondamento*: esso è il risultato della revoca in dubbio della Rivelazione avvenuta a monte del suo sviluppo. Senza quella revoca in dubbio, la moderna scienza politica non avrebbe visto la luce.

Strauss attribuisce la virata del pensiero politico alle guerre di religione, che provocarono il rifiuto delle teologia politica e la necessità di una nuova fondazione della politica stessa. Questa osservazione appare ragionevole, ma solleva qualche interrogativo a chi assiste alla cronaca qualche decennio dopo la morte di Strauss: come mai secoli di stragi fraterne -altro che le nostre guerre limitate al XVI-XVII secolo!- non hanno mai indotto analoghe virate nel mondo islamico? La domanda è troppo alta perché io mi senta in condizione di avanzare un tentativo di risposta, ma mi sembra si possa riflettere su un differente rapporto tra la sfera divina e la Ragione umana, che certamente si fa più intimo quando un Dio decide di farsi uomo, un processo, questo, *molto* storico, perché la divinità di Cristo assunse contorni precisi col tempo, anche se nel tempo dei primordi. Il dubbio che così si solleva non è però fine a se stesso, perché induce a volgere uno sguardo meno *sourcilieux* al fenomeno gnostico e a tutte le eterodossie del Neoplatonismo cosiddetto "popolare", espressione di un'utopia forse iscritta nelle viscere di questo occidente figlio di Hermes.

Tornando a Hobbes, Strauss nota un parallelo tra le domande che si pose Socrate con il tramonto delle divinità greche, e quella che si pone a Hobbes per la caduta dell'autorità della Rivelazione: la critica della Rivelazione ha per lui la stessa valenza costitutiva che ebbe per Platone la critica ai Sofisti. Su questa critica di Hobbes, Strauss sviluppa un importante ragionamento (pp. 279, sgg.)

Hobbes, nota Strauss, separa la religione dalla filosofia tramite la distinzione tra la religione e la teologia, la quale ultima non è che un intreccio tra religione e filosofia greca, dunque pagana. Il risultato che ne consegue è del tutto inverosimile, e poiché la religione non può insegnare cose in contrasto con la Ragione, la sua vera lezione va recuperata con una critica razionale. In questo, sia detto per inciso, Hobbes non si differenzia dalle principali correnti di pensiero che si andavano sviluppando in occidente, alle quali fa capo anche Spinoza, a partire dal Libertinismo nella sua declinazione razionalista.

La Scrittura non può essere irrazionale, se mai è sovrarazionale; pertanto la sua letteralità va riveduta e interpretata là dove afferma cose che contraddicono la Ragione; se, viceversa, la contraddizione è interna a passi scritturali, essa deve essere eliminata ricorrendo alla Ragione.

Strauss si diffonde poi nell'analisi dei dettagli che qui sorvolo, per giungere ad affermare (p. 313) che Hobbes ha voluto fondare un ordine della società indipendente dalla Scrittura così come essa viene interpretata dalla teologia e dalla Chiesa. Il fatto che la sua critica si appunti essenzialmente contro il concetto di uno "Spirito" distinto dalla materia e contro l'esistenza del Male, mostra che il suo fondamento risiede nell'Epicureismo (p. 315) cioè in quel pensiero che, per la tradizione ebraico-cristiana, costituisce la negazione della Bibbia. Strauss (p. 318) sospetta Hobbes anche di Marcionismo, rifacendosi a Tertulliano che vide legami tra Marcione ed Epicuro (p. 318 nel testo e in n. 151). Aggiunge Strauss: Marcione e lo Gnosticismo furono avversari all'Antico Testamento (p. 319).

Qui si delinea un problema molto serio, che certamente riguarda il Razionalismo illuminista e post-illuminista e il moderno concetto di "*diritto* naturale" dell'uomo, nel quale, contrariamente a quanto avveniva con l'antico concetto di *legge* naturale, non v'è traccia di un *dovere*, altrettanto "naturale". Mi riferisco alla progressiva deresponsabilizzazione, caratteristica della cultura della marginalità, che tende a sottrarre l'uomo al peso delle proprie scelte, onerosa conseguenza della sua *libertà*. Scelte che comportano l'errore, quando non la propensione per il Male: ipotesi che viene allontanata nella metafisica dimensione di un Dio malvagio dagli Gnostici, o della società imperfetta dal Razionalismo illuminista e post-illuminista. Ora, non c'è dubbio che questa visione irrealistica dell'umano abbia un peso non trascurabile nell'accettazione del Relativismo etico della moderna scienza politica, ma la radice del Relativismo è da cercarsi altrove, nella visione scienziata che destituisce di realtà tutto ciò che non è "scientificamente dimostrabile", confinandolo nel nulla ontologico dell'opinione personale.

Questa convinzione marcionita/illuminista di un Dio soltanto buono pone perciò Hobbes, secondo Strauss, nell'ambito delle tendenze sociniane; in effetti, le sue ipotesi sull'Aldilà e sulla vita eterna adombrano lo psychopannychismo. Di fatto, Hobbes si mostra convinto che la fede nella verità delle Scritture sia legata essenzialmente alla tradizione culturale, non essendovi possibilità di verificare, sia pure indirettamente, gli eventi asseverati (direttamente men che mai: sono infatti lontani e trascorsi). D'altra parte, Hobbes dubita che Dio possa aver mai "parlato"; Egli parla soltanto tramite la conoscenza umana di una morale "naturale", non certo con l'ispirazione, perché lo "Spirito" non esiste (Hobbes crede a una futura vita eterna soltanto in terra, e ritiene che una qualunque affermazione umana su un Dio inconcepibile non possa che essere insensata). Quanto ai "miracoli" e alle loro cause, essi sarebbero conoscibili con la Ragione naturale se ne conoscessimo le cause naturali.

Su questa metafisica materialista di Hobbes, Strauss sviluppa altre interessanti considerazioni. Intendere tutto nel solo ambito della materialità (anche lo Spirito ha un corpo "sottile", ipotesi, questa, notoriamente antica, e, lo ricordo, ben presente nella speculazione alchemica) significa intendere l'essere come "palpabilità" (primato del tatto come esperienza sensoria) e quindi essenzialmente come "resistenza". Per Hobbes, contrariamente a Cartesio, è autoevidente l'esistenza delle "cose in sé" indipendenti da noi e dalla nostra esperienza, e noi la sperimentiamo come contrasto. La nostra coscienza non è quindi indipendente dall'esistenza delle cose, qualche indipendenza la raggiunge soltanto nella memoria e nell'immaginazione. Dice Strauss: "l'irresistibile superiore potenza del mondo contrapposto nei confronti della nostra coscienza, è per Hobbes autoevidente" (p. 361). In questa potenza si fonda il materialismo e il determinismo, che discende dalla convinzione che l'uomo sia in potere di questo mondo che si oppone a noi. Di qui la visione di un onnipotente Dio materiale. Strauss ritiene che Hobbes sia partito dal materialismo mutuato dal dualismo cartesiano, per giungere ad un approdo nel Fenomenalismo. Hobbes, che nega la teologia razionale perché Dio è inconcepibile, vede nel mondo l'inconcepibile creazione di questo Dio inconcepibile, postulabile esclusivamente come Causa Prima. Il materialismo di Hobbes non è però l'origine della sua critica alla religione, esso è piuttosto conseguenza della elaborazione "scientifica" del concetto pre-scientifico di corpo. La natura di Hobbes non mostra una propria comprensibile razionalità, soltanto l'opera umana appare razionale. La filosofia di Hobbes, conclude Strauss (p. 366) è dunque una *filosofia della civilizzazione* e la civilizzazione è opera umana. C'è dunque una filosofia naturale e una filosofia civile, che si occupa del corpo *artificiale*, dello Stato, quest'ultima divisa in una dottrina dello stato di natura dell'uomo e in una dello Stato, che è *costruzione meramente umana*, nel senso che è svincolata dalla natura.

Qui Strauss conclude il proprio saggio traendone le conclusioni che ci si attendeva. Arte e natura sono correlate: l'arte (se vogliamo, l'artificio) è il fondamento del cambiamento, la natura lo è del cambiato. L'arte è dunque cambiamento della natura, ma nel concetto hobbesiano di una natura priva di razionalità evidente, l'arte non può essere (come l'alchimia, noto io) imitazione della natura: essa diviene quindi una invenzione arbitraria.

L'artefice sa quel che fa, ma questo "sapere" può essere inteso in modi diversi: per Socrate e Platone il suo "sapere" nasce però dalla contemplazione di un ordine che egli intende stabilire e "il sapere dell'artefice in tanto è eccellente in quanto la conoscenza della forma e dell'ordine grazie al quale e per il quale ogni cosa è quel che è, è autentica conoscenza" (p. 369).

Con questo rinvio al dialogo di Socrate con Callicle nel *Gorgia* si conclude dunque il saggio, cui val la pena di aggiungere alcune brevi considerazioni.

Questo delinearci di un rapporto, se non conflittuale quanto meno di appropriazione civilizzatrice, tra la *res cogitans* e la *res extensa* è alla radice del lungo viaggio del progresso tecnico che corre dal XVII secolo all'Illuminismo, e da questo ai nostri giorni, applicato ad un percorso infinito del sempre-eguale dalla scienza e dall'industria del XIX-XX secolo. L'Illuminismo, contro le cui ingenue proiezioni à la Condorcet si volge giustamente la critica di Strauss, pur nel suo autoinganno fu tuttavia qualcosa di molto più significativo, e, soprattutto, più complesso di quello schemino razionalista che forma il catechismo e il breviario di tanti intellettuali di carriera e di complemento che, tra *media* e politica, soffiano ancora nelle trombe stonate del Progresso.

L'Illuminismo, che comprese in sé i due diversi ma intricati volti degli "Illuministi" e degli "Illuminati", ebbe un fondamento spirituale che, al di là dell'ingenuità delle speranze e dei proclami, aveva di mira una complessità del progresso che, precisamente per le sue stesse radici, vedeva il progresso materiale procedere congiuntamente con quello spirituale. Il miraggio non erano soltanto le conquiste tecniche e le scoperte scientifiche, ma anche una nuova umanità: non si deve dimenticare che l'avvertita fine dell'*ancien régime* fu vissuta come l'attesa di una fine del mondo, ché tale era. Il fatto che noi abbiamo assistito per oltre due secoli ad un progresso tecnico-scientifico-economico che il più delirante degli utopisti non avrebbe saputo immaginare, mentre l'umanità dell'uomo non è certo migliorata, anzi, per misantropi e atrabiliari sembra perdere ogni giorno qualcosa del proprio antico patrimonio -in qualche caso, come nell'arte e nella sapienza artigianale, lo ha certamente perduto- è precisamente ciò che spinge ad uno sguardo disincantato sul mito della modernità.

Forse il punto da considerare, anche nella filosofia politica, è che l'uomo resta quel che è, e che un'iniezione di realismo dovrebbe far riflettere sull'esistenza di una "natura" intesa come limite che rende inevitabile il confronto. Lo avevo ricordato per l'arte con Adorno; lo avevo reso implicito sottolineando la tautologica perdita di senso di un progresso senza fine ma fine a se stesso (quello che, seguendo Strauss, prende corpo a partire da Hobbes). Forse è il caso di riflettervi anche per quanto riguarda la scienza politica, e Strauss è certamente una guida utile. La sua opera, a prescindere dagli abbagli, conseguenza delle distorsioni prospettiche, richiama alla durezza sommersa di ciò che permane sotto lo sciorinarsi di ciò che muta. Non per nulla l'ho definito un Eleata.

Natural Right and History (cit. in Bibl. a p. 851) è il testo nel quale Strauss riprende in modo organico la sua critica alla scienza politica moderna ripartendo da Hobbes, non senza aver esaminato prima il concetto di "diritto naturale" nella sua genesi storica, e aver posto il confronto con la filosofia politica classica. Si tratta di un lato molto significativo della visione matura complessiva che egli ha al riguardo.

Il testo è perciò diviso essenzialmente in tre parti: il concetto e la sua origine, il diritto naturale classico, il diritto naturale moderno. La prima parte è importante per un quadro riassuntivo esplicito e chiaro delle posizioni di Strauss nei confronti della società occidentale moderna; sin dalla Prefazione all'edizione del 1971 egli dichiara infatti la propria scelta per il diritto naturale classico e il rifiuto del Relativismo che caratterizza il moderno Occidente. Posizione semplice e chiara che segna la sua opera matura negli USA, e che giustifica l'attenzione rivolta dalla critica alla sua opera. Comunque si giudichi l'evidente crisi dell'attuale Occidente, e quale che sia la prognosi e l'eventuale terapia escogitata, sembra infatti evidente che la moderna società occidentale sia portatrice di un tratto culturale che la distingue sia dalle precedenti società espresse dall'Occidente, sia dalle contemporanee società non occidentali. Questo tratto è il Relativismo, termine con il quale si intende essenzialmente il Relativismo etico al quale si improntano sempre più le leggi del mondo occidentale; che poi questo sia un "progresso" destinato a segnare il futuro, un baluardo utopico sul quale immolarsi dinnanzi a un pianeta che esprime tendenze in contrasto, ovvero il tornasole della debolezza e della decadenza, è giudizio che resta aperto. Resta il fatto che il Relativismo etico è la nota distintiva della moderna società occidentale e che perciò è importante comprenderne il fondamento, eventualmente come assenza di fondamento, e quindi, a lungo termine, l'insostenibilità all'interno e l'improponibilità all'esterno, dell'Occidente stesso.

Strauss apre il testo facendo riferimento ad un concetto assai comune e diffuso, quello cioè che una legge possa essere "giusta" o "ingiusta" nel giudizio del cittadino. Ciò significa, a suo avviso, che esiste in ciascuno di noi, implicito, un metro di giudizio indipendente dalla datità del diritto positivo; e tuttavia ciò non significa che la "giustezza" di una legge sia assicurata dalla sua accettazione -o, magari, pretesa- da parte dei cittadini. Altrimenti, egli dice (p. 3), in una società ove fosse accettato e praticato il cannibalismo "i principi del cannibalismo sarebbero altrettanto difendibili e corretti di quelli di una vita civile".

L'estremismo voluto di questo raffronto non può essere ignorato con un'alzata di spalle: Strauss è un pensatore che sa pensare con rigorosa consequenzialità, e l'estremo introdotto mostra già che *il Relativismo non è un pensiero conseguente, non ha fondamento perché non può essere pensato sino in fondo.*

Tuttavia l'affermazione apre vaste praterie sul pensiero di Strauss. Già il richiamo ad una società "civile" contrapposta a quella dei cannibali, mostra che per lui esiste una autoevidenza della "civiltà" legata a precisi valori e dettami etici; quali questi siano lo sappiamo già, sono quelli della Rivelazione e della filosofia socratico-platonica.

La Rivelazione è di certo un tratto forte nella legislazione sociale, resta però il fatto che nulla è autoevidente o esente da lettura (per i cabbalisti sarebbero esistite 600.000 versioni della Torah) e che l'Islam ha una Rivelazione diversa, resa ancor più diversa, ed estranea all'occidente, dalla tradizione giuridica aggiuntale con *ahādīth* e Sunnah (cfr. capp. precedenti) a fondamento di una "civiltà" (come è giusto definirla) che cozza radicalmente con la concezione occidentale dei diritti umani. Quanto alla filosofia, è noto che essa è l'arte di porre domande, più che non di dare risposte sul piano positivo.

Ciò significa che sul piano obbiettivo, la nozione di diritto naturale è tanto attraente quanto vaga e inubicabile -la sua evidenza somiglia a quella di un miraggio- ciò che fa sì che essa venga di fatto ricondotta da Strauss, se non esplicitamente quanto meno implicitamente, come polo non troppo occulto di riferimento, al suo piano soggettivo che si colloca in qualche luogo di un percorso che rinvia ad "Atene" o a "Gerusalemme", di fatto all'incontro-scontro tra Platone e Mosè. Viene così ristretta l'ampiezza di un problema che ha radici nella più generale dialettica di storia e utopia, sulla cui genesi ho fatto cenno dell'App. alla V ed.; a un mito del quale le Rivelazioni sono espressione, coscienza di un'esigenza di cambiamento del mondo, dunque motori di un divenire storico, non colonne che chiudono il *finis terrae*.

La possibilità di comprenderne un tale ruolo è certamente lontana da Strauss, per il motivo che egli nega la storicità del pensiero, una negazione che a me sembra un'indebita estrapolazione del suo giusto rifiuto dello Storicismo. Egli si attesta quindi -platonicamente, ma forse più ancora socraticamente- su una assolutezza della Ragione che lo porta ad affermare due cose (p. 9). La prima è che non ci può essere diritto naturale senza principi immutabili di giustizia, che non si possono fondare sul mutevole consenso sociale nel corso della storia. La seconda è che, essendo il diritto naturale un attingimento razionale, che presuppone dunque un'educazione alla Ragione, esso non può essere conosciuto universalmente, e non ci si può attendere una sua effettiva conoscenza "tra i selvaggi". Qui le praterie che si aprono sul suo pensiero si fanno sconfinite, perché lasciano spazio soltanto a due ipotesi possibili sul suo fondamento, apparentemente contrastanti ma di fatto storicamente connesse: quella del Greco, che dal chiuso della propria *pólis* definisce "barbari" gli abitanti del mondo; e quella del colonizzatore che vuol portare al pianeta la (propria) civiltà, obbiettivo non necessariamente umanitario, visto che l'omogeneizzazione delle regole è la premessa all'espansione dei commerci. Il fondamento di Strauss sembra piuttosto il primo (è contrario alla *propria* assimilazione) ma non c'è dubbio che la sua schietta presa di posizione sia di qualche utilità anche a un rapporto di colonizzazione.

La posizione di Strauss sembra essenzialmente ignorare l'ipotesi di una precedenza dello *ius* sulla *iustitia*; al contrario, la scelta per la Rivelazione, o, in alternativa, per la "Idea di Bene", antepone la *iustitia* a tutte le concrete manifestazioni dello *ius*. La negazione della storicità del pensiero conduce poi a negare in queste ultime i mutevoli volti della utopica *iustitia*, condizionabili e condizionati dalla contingenza, e quindi anche dalla inderogabilità di una qualche sufficiente manifestazione del *consenso*.

Certamente a Strauss non sfugge che le differenti nozioni di diritto non smentiscono l'esistenza di un diritto "naturale" (p. 10) ma ciò appare contraddittorio con la sua negazione di un possibile riferimento ad esso "tra i selvaggi". Questo sognato diritto naturale apparirebbe in tal caso come qualcosa in qualche modo inscritta nell'anima dell'uomo, secondo l'ipotesi sostanzialmente neoplatonica che balenò nel Rinascimento con la sorpresa del Nuovo Mondo. Una sorpresa che contribuì, più di quanto si sia soliti ricordare, a mutare le coordinate del pensiero: almeno in chi non pensava soltanto al bottino.

Il convenzionalismo, dice poi Strauss (p. 11), afferma al contrario che diritto e giustizia non hanno alcun fondamento in natura; essi sono dunque conseguenza di una storia intesa come superamento o fuga dalla natura ("contro la natura"); diritto e giustizia si fondano su scelte esplicite o implicite delle diverse società, e si fondano soltanto sul consenso. E aggiunge: "il consenso produce pace, ma non la verità". Strauss, evidentemente, non accetta che la "verità" sia un miraggio perseguito dall'umanità tutta attraverso la testimonianza di ognuno -una sorta di cerca del Graal che conduce i cavalieri su personali e sovrapposti sentieri nella stessa foresta. No: la "verità" razionalisticamente intesa come adeguamento della proposizione alla cosa, diviene riserva di caccia per il club dei "filosofi". Aggiunge infatti (p. 12): ogni visione del mondo (*Weltanschauung*) non è che la caverna di Platone; questo è lo Storicismo.

Il carattere puramente storico del diritto nasce in Inghilterra come reazione ai principi astratti della Rivoluzione Francese. Strauss non è certamente un giacobino, tuttavia riconosce alla Rivoluzione il merito di aver cercato un assetto sociale assoluto fondato sulla Ragione, i cui limiti nascono dalla particolare accezione che assunse il progresso nel XVIII secolo, un progresso tecnico/materiale. La scuola storica distrusse questo tentativo di trascendere il fondamento nella datità: lo Storicismo che ne conseguì, culminò col Nihilismo (pp. 15-16). Il tentativo di dare una "patria" in questo mondo si risolse in una umanità senza "patria": dove per "patria" si intende "fondamento" (p. 18).

Della critica-rigetto di Strauss nei confronti dello Storicismo, e del suo fondamento, ho già detto in App. alla V ed., e non mi ripeto; mi limito a segnalare però che essa, qui condotta a lungo con dovizia di pagine e di argomentazioni, gli serve anche per argomentazioni collaterali, come la negazione di una possibile

verità/testimonianza che si ri-vela nelle scelte, la cui "teoretica certezza" è separata dalla completa insensatezza soltanto dalla scelta stessa (p. 27): un rinvio dunque della verità alla propria autotestimonianza, che non dà fondamento. Ho già detto più volte che cosa penso della verità intesa come "*theoria*": è l'immagine virtuale fissata nello specchio, senza più la complessità e la mutevolezza della vita, senza le sue contraddizioni, senza una delle sue dimensioni.

Accanto alla critica dello Storicismo, Strauss sviluppa la critica del Relativismo come critica a M. Weber e alla sua distinzione tra fatti e valori (pp. 35-80).

La critica di Strauss parte dalla critica allo Storicismo, sulla quale non torno se non per segnalarne il punto d'avvio nel senso pieno della parola, perché la riflessione è possibile, per Strauss, soltanto in presenza di un orizzonte naturale assoluto. Soltanto da questo orizzonte è possibile affrontare i problemi fondamentali e le fondamentali alternative che accompagnano da sempre il pensiero umano. Ora, da un lato abbiamo già visto che lo Storicismo è un pensiero fallimentare perché sega il ramo stesso sul quale siede; dall'altro è interessante notare la pertinenza dell'osservazione di Strauss, perché l'assenza di un orizzonte naturale assoluto rende la riflessione dell'uomo sul proprio cammino, che coincide in parte con la filosofia politica, molto simile concettualmente alla falsa opinione della colomba di Kant (*Critica della ragion pratica*, Introduzione, III) o all'espedito del famoso Barone per uscire dalla palude.

Dopo questo esordio, Strauss prosegue l'intero capitolo sulla scorta di un'analisi serrata della scienza politica di Weber e della sua distinzione tra "fatti" e "valori". Anche su questo argomento mi pare superfluo tornare, se non per alcune puntuali osservazioni. La prima e la più generale appare la relazione esplicita ed implicita che Strauss pone abitualmente tra Storicismo e Relativismo etico. Questa connessione ha certamente una sua logica -basti pensare agli approdi della *Genealogia della morale*- ma a me sembra che esista altrove un fondamento ben più solido, meritevole di quell'attenzione che gli ho riservato abitualmente.

Il fondamento del Relativismo etico mi sembra infatti debba ricercarsi nello Scientismo, un atteggiamento culturale vecchio di un paio di secoli che ha pervaso di sé le strutture del pensiero volgare dell'Occidente. Il trasferimento del concetto stesso di "Verità" nelle verità della scienza, scientificamente dimostrate, ha fatto sì che sia atteggiamento diffuso confinare nella pura "opinione" -intesa come atteggiamento esclusivamente soggettivo, rispettabile ma non estensibile al di fuori di tale ambito- ogni affermazione che, per sua natura, non possa neppure in ipotesi rientrare nella "dimostrabilità scientifica" presente o futura. In questo rapporto con la "Verità", le scienze naturali hanno preso il posto -con ben altra autorità- dell'antica filosofia, ribadendo, come nel vecchio Razionalismo la nullità ontologica della *dóxa*.

L'esigenza di un fondamento nell'orizzonte "naturale assoluto" di ogni riflessione di filosofia politica, non giustifica però, a mio avviso, quanto Strauss afferma alle pp. 61-62, cioè che lo storico che nega la possibilità del giudizio di valore non possa realmente comprendere gli eventi passati, perché non mi sembra che la storia (per la quale Strauss non ha molta stima, preferendole il dialogo diacronico della filosofia) possa risolversi in giudizi di valore: fare storia -mi sembra- cioè tentare di comprendere l'accaduto o quanto meno ordinarlo all'interno di una logica, è operazione che non può andare a buon fine se non tentando di comprendere le discordanti *ragioni* che vi concorsero, e le relative, non esorcizzabili passioni che le mossero o che vi furono messe in moto. Strauss, al contrario, ritiene che tra "opinioni opposte" (*opposite views*) una soltanto possa essere pensata in accordo con la "Giustizia" (p. 69), delineando con accenti polemico l'ipotesi opposta. Qui si nota il suo radicamento in un dualismo *dóxa-epistème* che ignora volutamente quanto dovrebbe essere alla base di ogni riflessione *politica*: l'esigenza di trovare una linea-guida attraverso la pluralità delle *ragioni*. In Strauss, la "verità" non può trovare fondamento nella vita; essa si fa esterna all'uomo e ciò dà adito a qualche preoccupazione quando si parla di *politica*, qualcosa che riguarda l'uomo, e quindi, in ogni caso, un "naturale assoluto" che non può essere pensato al di fuori dell'uomo stesso, di una "natura" intesa come natura *umana*.

Tra il Razionalismo classico di Strauss, socratico-platonico, e il Razionalismo scientifico che conduce al Relativismo, il vero luogo della contesa sembrerebbe dunque costituito dalle pretese della scienza (naturale): per il resto, entrambi cercano l'adeguamento della proposizione alla cosa, entrambi sono estranei alla verità/testimonianza, alla verità come costruzione continua e collettiva. Che il luogo del contendere sia quello, Strauss lo afferma infatti chiaramente alle pp. 78-79, e la sua posizione è netta: occorre tornare alla comprensione naturale del mondo, cioè a monte della sua comprensione "scientifica", e in ciò possono essere d'aiuto soltanto la filosofia classica e la Bibbia (p. 80).

Questa comprensione naturale del mondo è infatti da lui invocata come condizione indispensabile alla stessa possibilità di parlare di un "diritto naturale" (p. 81). Questo diritto naturale fu una "scoperta" a monte della quale vi fu la politica, e fu opera della filosofia: tant'è che L'Antico Testamento, al cui fondamento v'è "l'implicito respingimento" della filosofia, ignora il concetto di natura: il cielo e la terra dei quali vi si parla, non sono "natura", perciò nell'Antico Testamento non v'è cenno di un diritto naturale, occorre prima scoprire la "natura", una realtà che è meglio porre tra le virgolette considerati gli equivoci semantici che essa genera, come, del resto, la greca *phýsis*. Natura e *phýsis* sembrano assumere una qualche illusoria chiarezza soltanto quando vengano contrapposte ad arte/artificio e a *nómos*: ma questa chiarezza può essere pensata soltanto entro un pensiero che ignori il divenire, cristallizzando l'alternativa nell'ideologia.

L'equivalente pre-filosofico della natura è il "costume" (che è come dire lo *ius*) nel quale il "buono" si identifica con l'uso tramandato; ma la distinzione metafisica (che riguarda, per l'appunto, il pensiero parmenideo

e pre-classico) di un permanente sottostante il transeunte, condusse a dividere il costume in *phýsis* e *nómos* (pp. 89-90). Il permanente sottostante è il fondamento di ogni metafisica, e questo spiega anche la progressiva identificazione della natura con il luogo del divino, un'evoluzione che Strauss dovrebbe prendere in considerazione portando in gioco il Neoplatonismo, cosa che egli non farà. Lo dovrebbe, perché il Neoplatonismo si interessò nuovamente a Parmenide, cioè a una concezione del rapporto *alétheia-dóxa* che precede la trasformazione nella contrapposizione *epistème-dóxa* di Platone; una concezione interessante perché nel frattempo l'essere era andato trasferendo la propria trascendenza nel divino, e il rapporto posto da Parmenide poteva parallelizzarsi nel rapporto neoplatonico tra il divino, trama e tessuto del mondo, e la natura come sua manifestazione nel tempo. Comunque, questo problema del permanente sottostante porta alla ribalta molte considerazioni, non tutte in linea con la ricerca di Strauss.

Già in primo luogo si dovrebbe tener conto della critica di Nietzsche al "mondo dietro il mondo" e alla conseguente ipotesi che la fede in Dio sia soltanto una fede nella grammatica generata dagli equivoci del nostro "essere", duplice non soltanto nell'uso, ma anche ambiguo in quel rapporto conservato con la radice stessa del greco *phýō*, onde lo sbocciare, il venire all'apparenza, si configura come un ek-sistere da un misterioso "essere", che, pur nella sua rotonda immobilità, non potrà ignorare il proprio legame con il germogliare della *phýsis*. Epperò, da questa concezione di un essere immobile deriverà non soltanto il concetto di *sub-stantia*, perché questa, nella sua immobile autoidentità, dovrà colorarsi con lo *accidens-synbekós*, il sopravveniente che si aggiunge, per consentire la definizione della cosa. Al tempo stesso deve nascere l'ipotesi di un sotterraneo permanere immobile di un *sub-iactum*, il soggiacente-durevole nel quale la percezione di un sempre identico, caratteristica dell'essere, si ipostatizza come immutabilità dell'Io nel tempo. Questi incappa allora nello *ob-iactum*, lo *ypokeiménon*, il messo-innanzi -*Gegenwurf*, come giustamente tradusse Weigel l'odierno *Gegenstand*. Soggetto, oggetto, sostanza e accidente, articolano il discorso della metafisica occidentale, il metafisico discorso sull'essere che consente il rapporto con l'altro soltanto tramite la riduzione al medesimo.

La domanda sul "che cos'è" ciò che "è", è l'essenza del Razionalismo ed è la radice del suo proporsi come ottimo strumento del dominio, precisamente per questa conseguenza di consentire il rapporto all'altro soltanto tramite la riduzione al medesimo; essa implica una riflessione della cosa nella bidimensionalità della sua immagine virtuale. Si tratta quindi di una struttura logica che *non si articola sulla irriducibilità del vivente, il cui continuo mutare può essere così controllato entro schemi puramente concettuali*: una logica che ha comunque il merito di aver contribuito alla nascita della scienza classica. Come ho sottolineato più volte, la conseguenza è che il luogo della vita e del suo desiderare, viene a costituirsi in un non-luogo quale è il lato non-apparente di quell'immagine virtuale (il suo volto u-topico).

La metafisica sembra dunque il risultato di un equivoco del linguaggio, ed è perciò molto sensata l'osservazione di Kant circa l'impossibilità di una metafisica "razionale", salvo giungere a questa considerazione partendo da una sua accertata impossibilità di dar luogo a un qualche "progresso" (*Prolegomeni, etc.*, Prefazione). I problemi del Razionalismo non si possono dunque risolvere razionalmente, inconveniente sospettato dallo stesso Aristotele.

Del vespaio che si solleva con la scoperta di una natura/*phýsis* che ha a che vedere con un permanente sottostante, e di come tutto ciò dipenda da una struttura di pensiero radicata nel linguaggio, Strauss sembra non preoccuparsi; il contrasto che si genera tra datità e u-topia viene da lui tradotto, come è suo costume, come quello tra ciò che è per convenzione e ciò che è per "verità" (pp. 90-91) portandolo perciò all'interno di quel Razionalismo nel cui ambito esso è non soltanto insolubile, ma persino improponibile.

Qui varrebbe forse la pena di riflettere sul tentativo di risposta che venne da Herder, quando affermò che l'Eden non era stato all'inizio, ma sarà forse al termine di un processo; tradotto nella problematica nella quale si dibatte Strauss, forse la "natura" (termine del quale egli fa uso non senza giocare sulla sua ambiguità) non è tanto un permanente sottostante, quanto un miraggio che si costruisce nel tempo.

Sul problema di natura e convenzione, Strauss si addentra in un'interessante analisi. Dice Strauss (p. 91): l'emergere della filosofia ha effetto sull'atteggiamento dell'uomo verso la legge, perché influisce radicalmente sul modo d'intenderla. In effetti, ciò significa il passaggio dall'appartenenza allo *ius* alla domanda sulla *iustitia*, un passaggio che ricalca quello dal "ciò che è" al "che cos'è ciò che è". La *iustitia* così intesa, non è però un inubicabile modello u-topico, ma *l'assolutamente certo nascosto sotto il caleidoscopio delle opinioni*: cioè delle passioni. Una certezza assoluta che pone, per conseguenza, la vita stessa sotto il segno del nascondimento. Su questa scelta, non esplicitata perché evidentemente ovvia per un razionalista, Strauss sviluppa l'argomentazione delle pagine successive. Dice Strauss (pp. 92-93): la natura, ponendosi a monte dell'ancestrale, ne mina l'autorità; emerge la distinzione tra natura e convenzione e con ciò l'esistenza di un diritto naturale, sulla cui base, e non su quella della convenzione, giudicare del giusto e dell'ingiusto. Il diritto naturale implica infatti dei principi immutabili (p. 97) la cui conoscenza è indispensabile per la vita stessa dell'uomo (p. 98). Qui Strauss insiste molto sul concetto -mi sia concesso dire: non troppo filosofico- di uomo "normale" come fondamento di un necessario consenso universale sui principi; laddove questo consenso manchi, dice Strauss, ciò è imputabile alla corruzione umana e non può essere attribuito, come afferma il convenzionalismo, alla diversità delle culture (ivi.)

Su questo punto Strauss sente il dovere di richiamare l'obiezione di Locke (p. 99) secondo il quale dietro una simile definizione del diritto naturale si nasconde la pretesa di dare valore universale ai pregiudizi

della propria cultura. Insisto a dire che un tale ginepraio nasce dalla pretesa straussiana di separare la verità dalla testimonianza, fare cioè della *dóxa* un falso più che una prospettiva, e dell'*epistème* il luogo del dominio, più che non un miraggio inubicabile; a ciò consegue la totale destoricizzazione del pensiero. Dice infatti Strauss (ivi): l'obiezione di Locke decade se si tiene conto che la conoscenza del diritto naturale deve essere acquisita tramite lo sforzo umano, perché essa è una scienza, e non sempre (cioè: non a tutti, traduco io) è accessibile.

Esiste perciò un'intrinseca differenza tra il legale e il "giusto", che può anche essere intesa come difficoltà di adeguare il primo al secondo (pp. 100-101), e, per stabilire che cos'è il "giusto", è necessaria un'esperienza politica paragonabile all'arte del medico (p. 102). Qui mi sembra singolare che, in un momento aporetico del discorso, Strauss si cavi d'impaccio sovrapponendo "l'arte" alla "scienza", cosa possibile soltanto facendo della scienza un'empiria e togliendo all'arte l'invenzione. Quanto al "giusto", mi sembra interessante ricordare che Aristotele definisce "giustizia" ciò che è utile alla comunità (*Pol.*, 1286b, 15-17), affermazione coerente con la sua critica all'Idea di Bene socratico-platonica (*Eth. Nic.*, 1096a, 11 sgg.).

Strauss contesta poi l'argomentazione di Antifonte sul carattere convenzionale delle leggi, argomentazione che egli costruisce in modo complesso a partire da molte diverse fonti (cfr. n. 36 a p. 105) ma che non tocca la sostanza della sua posizione ben più radicale, a giudicare dai frammenti superstiti (cfr. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. IV, cit. in Bibl. a p. 736). Antifonte dice infatti che le leggi non possono rappresentare la giustizia, opponendo a tal fine il *nómos*, frutto della *dóxa*, alla *phýsis*, e sostenendo che il primo manca di obbligatorietà perché non partecipa al fondamento della realtà/*phýsis*; una posizione che è molto simile a quella di chi si ribella alla legge (umana) ingiusta che è tale perché contraddice l'obbligatorietà etica di una Legge divina, e che precisamente da questa Legge divina è autorizzato, anzi, invitato alla ribellione. Questo è un contrasto forte e non eludibile, che nasce precisamente dalla visione di un "vero" (filosofico o religioso) quale quello inseguito da Strauss. Per l'esattezza, Antifonte dice (44, fr. 1 nella traduzione di Untersteiner): "le disposizioni delle leggi (*scil.* del *nómos*) sono occasionali, quelle della natura (*scil.* della *phýsis*) necessarie"; precisando ancora che i contenuti delle leggi non sono naturali in quanto convenzionali. Nel seguito della sua esposizione, egli mette infatti chiaramente in luce il carattere problematico della legge, allorché essa viene a cozzare con l'atteggiamento che potrebbe essere "naturale" in un individuo; dal che non necessariamente si evince un invito alla trasgressione, quanto invece il carattere meramente pratico/convenzionale delle norme "ragionevolmente" pensate per garantire la salute della società. Da un ragionamento come il suo derivano infatti le note eccezioni per le quali nessuno è tenuto a dichiararsi colpevole o a testimoniare contro un proprio congiunto.

Nelle pagine successive, Strauss si diffonde quindi sulle ragioni del convenzionalismo, per giungere a mostrare come esso si fondi su una concezione del Bene come soddisfazione individuale, e, come conseguenza di questa concezione, a mostrare il legame del convenzionalismo con l'Epicureismo (la bestia nera di Strauss) che identifica per l'appunto il Bene con il piacevole e con l'utile (p. 109). Tutto ciò gli consente di arrivare a Hobbes, e soprattutto a sferrare l'ennesimo attacco ai Sofisti, accusati di convenzionalismo "volgare", cioè non filosofico, e di non interessarsi alla ricerca del "vero"; e anche di trasformare la polemica definizione di "Sofista" che fu di Aristotele (*Conf. Sof.*, 171b) in un velenoso improprio, per poi tornare a parlare del moderno convenzionalismo nel quale l'ipotesi di "natura" è stata abbandonata. "Naturalmente", nel corso dell'esposizione la "natura" è andata assumendo significati diversi, rendendo il discorso di Strauss contrastabile con obiezioni...aristoteliche; ma ciò è un aspetto formale che interessa molto meno del punto d'arrivo che preme a Strauss: l'elogio della posizione di Socrate, fondatore del pensiero politico classico con la sua identificazione di Natura e Legge. Si deve infatti notare che in tal modo la Legge come "assoluto", oggetto dell'indagine filosofica, viene a coincidere, nel suo significato intrinseco, con la Legge divina rivelata: una coerenza intrinseca alla struttura razionale del cosmo che si deve obbligatoriamente riflettere in una società attenta alla propria salute. Nel suo rapporto con la struttura della società, Strauss è alla ricerca di un *ne varietur*, fine al quale è di supporto funzionale la sua destoricizzazione del pensiero.

In tal senso egli intende la dialettica socratica come un'ascesa dalle opinioni (meri riflessi del "vero") al "vero"; laddove è il convenzionalismo a disinteressarsi di quel poco o quel tanto di "vero" che si riflette nelle opinioni. Una simile polemica sembra tuttavia alquanto segnata dal pregiudizio, sia perché ignora volutamente quanto di "senso comune" esiste nelle convenzioni, sia perché sembra sottovalutare quanto di "pilato" vi è nella tecnica socratica, ciò che rende alquanto artificiosi gli sviluppi del suo argomentare. Tra l'altro, Strauss assume come certezza un presupposto rispettabile ma non dimostrabile quale l'affermazione che la perfezione dell'uomo, essendo esso un animale sociale, possa realizzarsi soltanto nella virtù sociale per eccellenza, la giustizia (p. 129). L'equilibrio tra le esigenze della società e quelle dell'individuo è infatti il problema più grande che si sia mai posto nel pensiero politico, e ha avuto infinite diverse soluzioni nella storia, a dimostrazione che le premesse non sono così lineari come vorrebbe Strauss.

Tuttavia una simile impostazione non appare fine a se stessa nel discorso di Strauss; essa sembra piuttosto funzionale a quel che emerge nelle pagine successive. Partendo dall'affermare la legittimità di una società coercitiva ("il dominio di Prospero su Calibano è, per natura, giusto", p. 133) egli afferma (p. 134) che i classici consideravano il problema politico ed etico nella logica del perfezionamento umano, perciò "non erano egualitaristi". Il rifiuto dell'eguaglianza "naturale" degli uomini (affermata viceversa da Antifonte) è un tema ricorrente che Strauss, come vedremo, andrà tentando di evincere dalla filosofia islamica. Dopo avere introdotto

(pp. 137-138) il concetto di "regime" (che ho ricordato nell'App. alla V ed.), egli identifica quindi il miglior regime, sulla scorta di Platone, con quello stabilito dai filosofi, perché il Bene è comunque dipendente dalla sapienza (p. 140). Con ciò si stabilirebbe un diritto nel quale il sapere prevale sul consenso, un diritto non egualitario nel quale la moltitudine ignorante dovrebbe seguire "liberamente" l'ordine imposto dai saggi: una soluzione peraltro impraticabile, perché i saggi dovrebbero governare con la forza le masse che, in quanto ignoranti, recalcitrerebbero. Con lo sguardo rivolto al passato, Strauss pensa perciò all'ipotesi "ciceroniana" di un patriziato urbano colto, educato alla filosofia (p. 143).

Più semplicemente, per la fede biblica il miglior regime è la Città di Dio, un'ipotesi che si diffuse in occidente grazie al Cristianesimo; in conseguenza di ciò vi furono, tra i classici, tre modi di intendere il diritto naturale: quello socratico-platonico, quello aristotelico e quello tomista; la prassi della vita associata ha tuttavia richiesto sempre un certo compromesso con il convenzionalismo, perché il diritto naturale, se applicato integralmente, avrebbe fatto esplodere la società per la sua antitesi con le tradizioni (p. 153). Ancora una volta si nota in Strauss la ricerca di una "verità" disgiunta dalla vita, espressione del suo razionalismo ma anche, a mio avviso di un posizionamento sociale che ha più volte caratterizzato i ceti intellettuali, al margine rispetto all'esercizio effettivo del potere: quello di chi si pone come depositario di un sapere dottrinale prevalente sull'esperienza.

Non è questo certamente il caso di un Aristotele, del quale Strauss non può fare a meno di sottolineare la concretezza sul tema del diritto naturale (p. 159). Quanto al Tomismo, che egli tratta brevemente ma del quale intendo tornare brevemente a far cenno *infra* a proposito del cosmo ordinato del Medioevo, Strauss nota che Tommaso sostiene l'armonia tra società civile e diritto naturale: la legge naturale può e deve essere obbligatoriamente valida per tutti gli uomini così come formulata nella seconda tavola del Decalogo (p. 163).

Al riguardo Strauss domanda però come essa possa essere accessibile a coloro che non avessero ricevuto la Rivelazione del Sinai, ai quali dovrebbe essere presente soltanto l'esigenza di una perfezione intellettuale e morale, laddove la prima non richiede la seconda. Ora, la soluzione di Tommaso a questa difficoltà, riportata da Strauss, è quella fondamentale della teologia cristiana, fondata sulla razionalità della Legge divina, inscritta nelle coscienze: il fine naturale dell'uomo va oltre la filosofia (e aggiunge: "per non dire della politica", p. 164); infatti la stessa ragione naturale indica l'esigenza di una Legge divina a perfezionamento di quella naturale. Ciò significa riassorbire nella teologia la legge naturale, un'ipotesi che notoriamente non piace a Strauss e che non fa parte del pensiero politico moderno.

A prescindere da quest'ultimo, e prima di occuparci di esso nella successiva trattazione di *NR&H* (pp. 165 sgg.) mi sembra tuttavia opportuno soffermarmi a segnalare un aspetto che reputo importante per giustificare l'interesse all'opera di Strauss. Ciò che essa mette in luce a prescindere dalle personali inclinazioni e dai problemi del suo autore -e che vedremo ancor meglio a proposito del suo "naturale" rivolgersi al pensiero islamico- è il ruolo sociale che assume la religione in quanto fondamento legislativo.

Se c'è un merito della ricerca di Strauss, questo è l'aver fatto risaltare la fallacia della moderna concezione occidentale della religione come "opinione" privata. La religione, al contrario, come emerge dalla sua ricerca, è l'espressione di quanto di più radicato vi sia nei popoli per quanto concerne il rapporto dell'uomo col mondo e con la società, l'ordine inscritto nelle cose; in questo senso essa tende ad improntare il comportamento non soltanto privato, ma anche pubblico dell'individuo, nel suo sforzo di modellare una società conforme a quell'ordine. La religione si esprime perciò essenzialmente come Legge, non importa se civile o morale, una legge che è ben difficile fondare altrove, anche se Strauss ritiene si potesse fondare anche sul Razionalismo classico. Sottolineo questo "anche" perché, come ho già ricordato nell'App. alla V ed., Strauss stesso ha espresso la critica razionale alla pretesa filosofica di giudicare della fede, e tutta la sua opera sembra segnata dall'interesse a mostrare la dialettica necessaria, ancorché irrisolta, tra "Atene" e "Gerusalemme".

Il diritto naturale moderno, dice Strauss, nasce con Hobbes, "il primo filosofo plebeo" (p. 166) che si dissocia dal pensiero classico perché non considera l'uomo *per natura* animale politico sociale. La sua convinzione del fallimento della filosofia tradizionale, nasceva dalla convinzione che i suoi dogmi non potessero sopravvivere alla critica scettica, un convincimento che, come ho già ricordato, si afferma in Europa nel Libertinismo del XVII secolo. Questa convinzione è, a mio avviso, di importanza generale nel rapporto col pensiero classico: abbiamo già visto come una convinzione analoga abbia avuto un ruolo nella dottrina di al-Ghazâlî e nella sua chiusura verso una possibile "filosofizzazione" della Rivelazione. Essa avrà un ruolo ancor più importante nella critica definitiva di Ibn Taymiyya al pensiero greco, che orienta la teologia dogmatica dell'Islam su una linea diversa e opposta alla teologia razionale dell'Occidente cristiano. Una linea che però serpeggia anche nella posizione di Strauss (vedi l'accusa di avere "shariatizzato" la Torah) e che, non avendo giustificazione nel suo pensiero, orientato in senso platonico-socratico, può attribuirsi soltanto ai problemi personali cui si è accennato all'inizio. Infatti Strauss ha sempre negato la possibilità di coniugare "Atene" e "Gerusalemme", laddove la teologia razionale del Cristianesimo occidentale, con la sua radice nell'aristotelismo neoplatonizzato del Medioevo, nasce dalla convinzione della razionalità del mondo e di una ragione umana plasmata sulla razionalità divina, ancorché come suo riflesso, come *Abbild* rispetto a un *Urbild*.

A ciò potrebbe aggiungersi che precisamente dall'incontro di Atene con Gerusalemme e dal loro rapporto, nasce quel fermento intertestamentario dal quale discenderanno tanto il variegato Cristianesimo delle origini -non ancora canonizzato- quanto le infinite sette giudaiche -anch'esse specchio di un Giudaismo da

canonizzare al più presto- quanto la Gnosi giudeocristiana (cfr. il recente lavoro di A. Paul, cit.). Notava del resto Quispel (*Transformation through Vision, etc.*, cit. in Bibl. a p. 772) il carattere pluriforme, variegato, visionario ed esoterico del Giudaismo intertestamentario, e concludeva: "che cosa hanno in comune Gerusalemme e Atene? si domandava Tertulliano. La risposta corretta potrebbe essere: molto". Una prole in comune certamente la ebbero: lo Gnosticismo; e non a caso i canonizzatori del Cristianesimo, nel II secolo, per combattere lo Gnosticismo, menavano fendenti contro Atene e contro Gerusalemme, cioè contro la congiunzione giudeoellenistica, madre di tutte le eversioni, e perciò sicuramente estranea a Strauss; così come è estranea a quel Canone palestinese, *anch'esso maturato nel II secolo*, lontano da quel che accadeva in Alessandria. Cristianesimo e Giudaismo, notava Quispel, si preoccuparono entrambi di trasformare la Creazione dal Chaos in una Creazione dal Nulla, punto cruciale *per evitare incesti filosofici*.

Quanto al Cristianesimo, come ho più volte sottolineato, esso si istituzionalizzerà nel rispetto del Razionalismo classico della cultura egemone platonico-aristotelica (e stoica), eterno baluardo contro possibili eversioni "gnostiche", inaccettabili per l'ordine imperiale.

Chiusa questa breve digressione, torniamo a Hobbes, sul cui conto Strauss ripete brevemente quanto esposto più diffusamente altrove (cfr. *supra*). Egli avanza tuttavia alcune osservazioni che meritano di essere ricordate perché hanno qualcosa a che vedere con l'attuale crisi dell'Occidente.

Sostiene Strauss che la metafisica materialista di Hobbes, è la conseguenza di un universo inteso come incomprensibile per l'uomo, straniero ad esso, onde l'uomo può riferirvisi soltanto per l'intermediazione di un modello astratto da lui stesso elaborato (questa è l'essenza della razionalità scientifica descritta da Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949). Precisamente questa estraneità, che esclude la possibilità di *capire* il mondo, pone l'uomo in condizione di *dominarlo* grazie al modello. Nota Strauss che una tale soluzione rese felice Hobbes, mentre avrebbe dovuto costituire un motivo di disperazione (p. 175). Lo sguardo distolto dal mondo e dalla crisi provocata da tale distoglimento, si rivolse così, dimentico della totalità e dell'eternità, alla *misteriosa costruzione* della Storia.

In effetti lo Storicismo, contro il quale si è sempre schierato Strauss, non è che il trascinamento dell'Assoluto in terra, un fenomeno sulla cui analisi si è lungamente speso Voegelin vedendovi la conclusione del Gioachimismo. La critica di Strauss a Hobbes si appunta però qui sul suo rapporto con il Liberalismo (p. 181) una concezione dello Stato non come promotore della vita virtuosa, ma come salvaguardia del diritto naturale individuale, una dottrina rivolta quindi essenzialmente ai diritti, e non anche ai doveri.

Con Hobbes, lo "stato di natura" che era termine teologico cristiano contrapposto allo "stato di grazia" diviene il contrapposto dello "stato di società civile"; in ciò, nota Strauss, Hobbes rigetta tanto l'opinione classica quanto il convenzionalismo, perché nega l'esistenza di un fine naturale; la concezione di Hobbes è inoltre egualitaria, laddove il convenzionalismo non necessariamente lo era.

Molte concezioni cambiarono con Hobbes, nota Strauss. Il consenso divenne più importante della saggezza; la sovranità divenne il luogo di convergenza della forza del consenso, ebbe maggiore estensione; la giustizia, priva di parametri trascendenti, si ridusse al rispetto dei contratti; la pace divenne un mito politico edonistico (pp. 186-189).

Il percorso della concezione moderna del diritto naturale continua con il pensiero di Locke, esaminato subito dopo da Strauss. Secondo Locke la legge di natura è eterna, concorda con la Ragione e può quindi essere attinta con il *lumen naturæ*, senza necessità di una Rivelazione; essa è la voce di Dio nell'uomo ma è anche una scienza dimostrativa, ed è "Legge" in quanto riconosciuta come Legge divina; la Ragione naturale, non potendo giungere ad affermare un Aldilà con punizioni e premi, non potrebbe infatti essere riconosciuta come "Legge"; o meglio, non potrebbe essere riconosciuta la natura legale di questa legge, cioè il fatto che la sua trasgressione comporta una sanzione. La Legge divina rivelata diviene la perfetta formulazione della legge di natura; la Ragione guidata dalla Rivelazione scopre la natura razionale della Legge rivelata nel Nuovo Testamento, come si può notare comparando questa Legge con gli altri codici morali (pp. 202-205). Se così fosse, nota Strauss, Locke avrebbe dovuto estrarre una Politica dal Nuovo Testamento, cosa che egli non fece, contraddicendosi (pp. 205-206).

Locke dissociò infatti la logica, che non ammette compromessi, dalla politica, la cui essenza stessa considerò essere il compromesso. L'analisi di Strauss mostra dunque che, per Locke, come già per Spinoza e Hobbes, la politica non poteva essere pensata senza rapporto con le passioni degli individui, distinguendo il piano di ciò che l'uomo dovrebbe essere, da ciò che l'uomo concretamente è. In altri termini, lo stato di natura si fa duplice: lo stato d'innocenza iniziale pensato dalla Bibbia e quello storico postlapsario, ma, di fatto, per Locke esso è costituito da una confusione dei due. Mentre infatti non v'è dubbio che l'uomo quale è cui si riferisce la sua concezione della politica, è il secondo; lo stato di natura cui egli fa riferimento per ciò che concerne il diritto, è quello d'innocenza prelapsario, nel quale l'uomo aveva tutti i diritti e i privilegi connessi a tale stato. Gli obblighi imposti da Yahwè con la caduta non sembrano trovare riscontro nella sua dottrina (p. 216) e infatti egli nota che il comportamento dell'uomo -nella fattispecie, nelle operazioni belliche di saccheggio- appare del tutto privo di coscienza etica. Le sanzioni che rendono legale una legge debbono quindi essere applicate dalla società civile, che è frutto della convenzione. D'altronde l'uomo non può che essere sottomesso in tal modo a una "legge di natura" che non è inscritta nella sua coscienza, e che può essere conosciuta dalla Ragione soltanto tramite lo studio, una possibilità che manca a gran parte degli uomini.

Tuttavia la natura ha inscritto nel cuore dell'uomo il desiderio della felicità e l'avversione per la miseria, e questo è un diritto naturale assoluto che deve essere consentito perché non può essere represso; a monte di tutto, è l'attaccamento alla vita, cioè il principio di autoconservazione, il più fondamentale di tutti i diritti; contrariamente alle conclusioni di Hobbes, che ne deduce la necessità di un potere assoluto che imponga la legge agli uomini, Locke ritiene che tale diritto implichi la libertà dall'arbitrio del potere assoluto: il contratto sociale implica la democrazia che decide a maggioranza, anche in direzione di un cambiamento rivoluzionario delle istituzioni (pp. 231-232).

Un altro aspetto fortemente innovativo distingue la visione di Locke da quella di Hobbes, e anticipa a grandi passi la modernità: è la dottrina della proprietà, che costituisce il centro del suo insegnamento politico (p. 234). La proprietà è istituita dalla legge di natura, che ne definisce anche i giusti modi e i limiti, ma, nella società civile, cede il passo alla legge positiva, che stabilisce la legittimità di quella che si può definire la proprietà "civile" o "convenzionale" (p. 235) cioè la proprietà quale essa si determina storicamente all'interno della società.

Su questo punto c'è un passaggio che vorrei dire epocale, certamente decisivo, tra l'antichità e il Medioevo da un lato, l'Occidente moderno dall'altro. Locke esalta il lavoro come produttore di ricchezze e il lavoratore indefesso come colui che costringe i più pigri a mettersi in qualche modo al suo passo, lungo un processo di acquisizione che va anche oltre gli stretti bisogni, un processo che può essere pensato soltanto all'interno di un'economia monetaria. Poiché il diritto alla proprietà antedata la stessa società civile, compito di questa è semplicemente creare le condizioni per il perseguimento di tale diritto. La società civile può essere costruita soltanto sulla base dell'egoismo (p. 247).

Per apprezzare quanta modernità -nel bene e nel male- sia contenuta in una tale dottrina, è necessario riflettere sullo spostamento che essa genera nella disegualianza antropologica. Si passa infatti dalla dicotomia tra il sapiente e il volgo, che da Platone a Strauss caratterizza il pensiero di una società chiusa e stagnante, a quella tra l'imprenditore creatore di ricchezza e coloro che non vanno oltre la riproduzione del proprio consumo.

Strauss può oggi apparire giustamente critico nei confronti di questa "non gioiosa ricerca di gioia" (p. 251) e non c'è dubbio che la società occidentale stia ora riflettendo sugli esiti sociali negativi di un mondo chiuso in un inesauribile ciclo produzione/consumo alimentato dalla "invenzione" di sempre nuovi "bisogni"; e tuttavia il modello sembra non soltanto conquistare altre società un tempo stagnanti, contrastato soltanto da vecchi modelli religiosi: c'è dell'altro da osservare. L'impressione è che Strauss, visto attraverso il suo pensiero e la sua opera, sembri rimpiangere l'antico modello caro a Platone -e non soltanto- che vede il culmine della perfezione umana nella vita contemplativa del "filosofo". Un modello che però -Strauss lo dimentica- richiederebbe una società gerarchica -forse quella tripartita di Dumézil- ove chi lavora, come sosteneva Plotino, ha il dovere di mantenere chi "pensa".

Questa società non c'è più per i tanti eventi degli ultimi due millenni, ma Strauss, che è coerente, ritiene che gli eventi non abbiano alcun rapporto col pensiero. Strauss privilegia il permanere diacronico delle medesime domande rispetto al mutare delle prospettive nelle quali esse si pongono al mutare delle circostanze. Dopo aver concluso sarcasticamente sulla società prospettata da Locke -che è il prodromo di quella moderna- egli apre infatti il capitolo sulla sua crisi con Rousseau e con la sua critica della modernità "in nome di due idee classiche: la città e la virtù da un lato, e la natura dall'altro" (p. 253). I politici dell'antichità parlavano della virtù; "i nostri parlano di null'altro che di commercio e di danaro" (ivi).

L'esposizione del pensiero di Rousseau prosegue così senza particolari riflessioni sull'inconsistenza di certi suoi sguardi sul passato, su Sparta, Atene e Roma, illustrate attraverso il velo delle ideologie. In particolare viene ignorato che la potenza di Roma nacque dal suo essere un centro di commerci, e dalla sua costante attenzione alle esigenze dell'economia; e che Sparta scomparve per la propria fissità su modelli sociali che ignoravano l'economia. Rousseau imposta la retorica del cittadino in opposizione al "borghese", quasi anticipando ideologie che hanno dato amare prove nel XX secolo, e lo fa anche nel suo elogio delle virtù patriottiche e delle anime semplici (pp. 255-256).

Un luogo importante della concezione sociale di Rousseau merita di essere sottolineato, anche per il modo con il quale viene risolto da Strauss (pp. 258-259). Rousseau contesta il ruolo del sapere come ricerca di una verità fine a se stessa, una presa di posizione essenzialmente "religiosa" che abbiamo visto dominante nell'Islam, esplicita negli Ikhwân as-Safâ'. Il sapere può persino condurre allo scetticismo, come conseguenza dell'inattingibilità del "vero", e ciò contrasta con la visione di Rousseau, che immagina un egualitarismo di cittadini accomunati nel mito patriottico. Strauss non sottolinea gli abissi aperti alla modernità da questa ideologia, ma sembra interessato soltanto a notare: Rousseau stabilisce l'incompatibilità della scienza e della filosofia con una società "libera" (virgolettato mio) grazie all'uso della scienza e della filosofia.

Comunque l'atteggiamento di Rousseau appare equivoco, perché invoca il pensiero contro una società malvagia, con lo sguardo rivolto alla preparazione di una rivoluzione; una volta stabilita una società "libera" la critica torna ad essere bandita. L'esperienza del XX secolo mostra ad evidenza il carattere terribilmente ideologico delle "geometrie" della Ragione così messe in atto: la critica alla società liberale è facile, ma i suoi risultati possono essere imprevedibili.

Per quanto concerne lo stato di natura, Rousseau tuttavia condivide con Hobbes l'ipotesi di uno stato non sociale e di non socievolezza, quindi il principio individualistico di autoconservazione e il successivo

fondamento convenzionale della società, ma va più in profondità. In realtà, il presunto "stato di natura" è stato pensato da Hobbes a partire dall'osservazione dell'uomo storico, *sociale*, le cui passioni potrebbero non essere *naturali*, ma suscitate dal rapporto con la società. Perciò la definizione del vero stato di natura richiede una ricerca scientifica in direzione di un quadro pre-razionale delle passioni; qui Rousseau conclude che l'uomo è "naturalmente buono".

Rousseau, mi permetto di osservare, è stato un pensatore assai influente sul mondo moderno, ed è, in sostanza, un vero razionalista nella sua esclusione del Male, e della propensione al Male nell'uomo, quindi della *responsabilità personale* di ogni scelta. Da lui discende la semplicistica risposta delle intelligenze rivoluzionario/progressiste del XIX e XX secolo, secondo la dottrina di una "colpa della società" alla base di molti comportamenti individuali. La tendenza alla deresponsabilizzazione delle scelte è infatti il sotterraneo fondamento di molto relativismo etico che rende vulnerabile l'Occidente.

Non solo. Il suo concetto di una malleabilità della natura umana ad opera della storia, apre la via all'ipotesi di un possibile illimitato progresso dell'uomo stesso, in altre parole a quel concetto illuminista di Progresso che è esattamente ciò che vedemmo smentito dalla crisi dell'Occidente, giunto alla constatazione che il "progresso" posto in atto è esclusivamente tecnico/economico, un progresso che pone seri problemi ad un uomo che non sembra mutare la propria "natura".

Tornando all'esposizione della dottrina di Rousseau fatta da Strauss, questi rileva il valore centrale che vi assume la libertà concepita come autolegislazione, obbedienza dell'individuo alla legge che egli stesso si dà nello stato di natura, libertà naturale che deve restare a modello di quella civile. Nella società l'individuo diventa infelice a causa della perdita di questa indipendenza, perché dalla società egli dipende, e ne dipende anche in rapporto alla volontà degli altri individui e al formarsi della proprietà secondo lo schema di Locke. Il rimedio sarà allora la totale alienazione dei diritti di tutti gli individui a favore della società, della quale l'individuo diverrà l'indifferenziata parte di una generica totalità, che è fatta sovrana come volontà generale in grado di restituire a ciascuna sua parte la rispettiva libertà, non condizionata ad opera di altri. Nonostante l'astratto egualitarismo di questa "democrazia" (che sembra seppellire il "contratto sociale" dietro la presunta "volontà generale", come se l'esito di una votazione avesse potuto annullare le differenze) Rousseau piomba nuovamente nella realtà di questo mondo allorché formula l'ipotesi di un voto "pesato" e non "contato": il maggior peso di voto deve andare alla classe media e alla popolazione rurale, per tenere a freno il sottoproletariato cittadino.

Questa conclusione è rivelatrice: le ingegnerie sociali e i piani atopici dei "filosofi politici" sembrano avere da sempre la stessa matrice: l'intellettuale piccolo-borghese estraneo sia al potere che al popolo, e perciò frustrato nelle proprie ambizioni di "sapiente" inascoltato. Un dislocamento eterno che forse risale -per parafrasare Fossier- ai tempi di Hammurabi. Cosciente del divario tra la realtà e le proprie astrazioni, Rousseau ripiegò ragionevolmente sui piaceri di un'esistenza contemplativa, nel solitario contatto con la natura; e sulla più abbordabile realizzazione della umana bontà nei rapporti privati, in ciò verosimilmente aiutato da accorti modi di autoconservazione. Strauss lo considera più un sognatore che un filosofo: lo stato di natura diviene per Rousseau una personale aspirazione. Tutto sommato, nota Strauss, questa diventò la "libertà" per molti uomini; nell'impossibilità di rapportare un'indefinibile libertà con gli obblighi sociali, emerge, a mio avviso, il moderno concetto di "tempo libero" e l'aspirazione a farne una malinconica realtà dilatata, nella quale assumere la statura indefinita del rifugiato in un mondo virtuale. Non per nulla, Rousseau terminò specchiandosi negli eroi di Plutarco.

Secondo Strauss, le difficoltà incontrate da Rousseau nell'affrontare la concezione moderna del diritto naturale, potrebbero aver suggerito il ricorso a concezioni pre-moderne tentato da Burke (pp. 294-295).

Burke è un convenzionalista (la società ha origine in un trattato) ma non si richiama a uno "stato di natura" che di per sé non potrebbe costituire il fondamento di una società civile: il vero stato naturale dell'uomo è quello della società civile nata da un contratto, e poiché in questa gli individui non sono indipendenti l'uno dall'altro, la società civile non può esistere senza un codice etico.

Burke privilegia la storicità e peculiarità di ogni processo formativo delle varie società civili, sicché non ritiene che un astratto diritto naturale possa esserne metro di giudizio: è legittima ogni costituzione che in una particolare società sia in grado di soddisfare i desideri e la ricerca di felicità degli individui, che hanno diritto ad essere ben governati senza che ciò significhi necessariamente il diritto di partecipare al governo. Più che non artefici della propria costituzione, gli individui ne sono il prodotto: essi e i loro costumi sono regolati dallo *ius*, più importante dell'atto costitutivo originario. La posizione di Burke, fondata sulla difesa dei singoli diritti consuetudinari delle società e degli individui, fu una presa di posizione radicalmente avversa alle astratte geometrie intellettuali poste a fondamento della Rivoluzione Francese. In esse egli scorgeva la chiara matrice ideologica e il tentativo di imporre l'ideologia sulle storiche manifestazioni della società, dalla religione sino alle stesse strutture del pensiero. In questo egli fu fautore di un approccio schiettamente politico all'assetto della società, mai astrattamente razionalistico, riconducendo il problema dei diritti al rispetto dello *ius* consuetudinario, e al saggio e prudente esercizio di essi. In politica, la teoria doveva dunque cedere il passo alla pratica, perché il miglior ordine sociale non può venire offerto dall'opera del legislatore (vorrei dire: del filosofo) ma dal consenso; e viene alla luce lentamente e impercettibilmente, e con molti erramenti, nel corso della storia. Il consenso richiede il giudizioso governo delle inclinazioni degli individui, e non si devono urtare le opinioni

consolidate, che contribuiscono alla tranquillità dello Stato. Le peggiori repubbliche sono quelle costruite sulle teorie, perché ciò che il miglior filosofo può pensare è sempre meno di ciò che è stato prodotto dal tempo.

Strauss chiama in causa anche il trattato di Burke sul Sublime (per il quale cfr. *supra*, p. 581) per sottolinearne lo scetticismo nei confronti della Ragione, meglio, il suo vero e proprio antirazionalismo.

Ho ricordato, a suo tempo, il conseguente successo del Burke antirivoluzionario e antirazionalista nella Frühromantik, dove fu introdotto da Novalis; a Strauss interessa notare che, introdotto in Germania, Burke "lastricò la strada per la scuola storica" (p. 316).

Si può comprendere il motivo per il quale mi sono dilungato ad esporre la ricostruzione storica del diritto operata da Strauss: attraverso la catena (Machiavelli)→ Hobbes→ Spinoza; e Hobbes→ Locke→ Rousseau→ Burke; egli stabilisce una filogenesi della modernità che giunge a Hegel, e dallo Storicismo al Relativismo, con Nietzsche e Heidegger, alla crisi dell'Occidente come crisi della modernità, cioè di quel Liberalismo moderno che egli contrappone all'antico in un altro suo testo, *Liberalism, Ancient & Modern*. Del resto, la sua indagine aveva preso inizio precisamente dalla critica all'insufficienza della Germania liberale, che aveva aperto la strada al Nazismo. In opposizione al Liberalismo che nasce con Hobbes egli porta dunque a confronto il "liberalismo della filosofia politica classica". Ora, parlare di Liberalismo per l'antichità potrebbe sembrare improprio, ma Strauss si dilunga ad apertura sul concetto classico di "educazione liberale" prima ancora di parlare di "liberalismo", riunendo nello stesso volume saggi pregevoli ma poco congruenti. Malignamente, si potrebbe rinviarlo alle *Confutazioni sofistiche* per l'uso dislocatorio, ancorché subliminale, della semantica, posto che l'educazione "liberale" non ha molto a che vedere con il "Liberalismo".

Strauss sostiene dunque che la cultura contemporanea, nella quale dominano "positivismo ed esistenzialismo" (p. 26) respinge la filosofia politica classica per due ragioni: il positivismo perché la considera non scientifica; l'esistenzialismo perché la considera atemporale e razionalista (pp. 26-27). Per quanto concerne questo secondo aspetto, Strauss non manca d'introdurre tra le righe la polemica antiromantica: la filosofia politica classica sarebbe razionalista perché nega "la fondamentale dipendenza della Ragione dal linguaggio" una dipendenza notoriamente affermata nel Romanticismo, a partire da Hamann.

Si nota qui una singolare convergenza antiromantica con Taubes (che Strauss peraltro detestava, cfr. *G.S.*, Bd. 3, cit.) una convergenza che nasce sul comune rifiuto e assenza di discussione nei confronti di tutto il filone culturale "neoplatonico" che dalle eterodossie medievali, dall'Alchimia, allo Spiritualismo riformato, alla Teosofia, al Romanticismo, segna il percorso di secolarizzazione del Cristianesimo, "filosofizzato" infine da Schleiermacher (il Cristianesimo come religione ultima destinata ad autosuperarsi). Ora, se tutto ciò è perfettamente comprensibile in chi, come Strauss, riduce la religione a legge sociale per la comunità (d'onde la sua tendenza a fare della Torah una Shari'ah) ciò è nondimeno contraddittorio per chi cerca nella filosofia una "verità" destoricizzabile. È evidente infatti che l'intendere la religione come legge sociale di una società, storicizza *ipso facto* il suo dettato, togliendogli l'universalità proclamata per la filosofia classica. Ciò rende del tutto problematico -e forse artificioso- il confronto di Atene e Gerusalemme nei modi da lui impostati, in assenza del terzo incomodo (non estraneo al confronto perché erede di dispute iniziate con lo Gnosticismo) la cui progressiva evoluzione secolare verso una religione "razionale" e "trasversale, dei cuori", accompagna la formazione non soltanto dell'Occidente reale, ma anche dell'Occidente in senso ideologico, con la sua pretesa di porsi a modello universale.

Di fatto, si può pensare che qui Strauss abbia di mira quella concezione maturata nella teologia cristiana, da lui sottolineata criticamente in Spinoza, di una razionalità della Legge divina inscritta nella coscienza dell'uomo, che non soltanto riassorbirebbe la legge naturale nella Teologia (cristiana) ma aprirebbe la via precisamente a quell'universalismo che costituì il problema del giovane Strauss, sottolineato da Mc Allister nella fattispecie dell'assimilazionismo.

Strauss sviluppa comunque il proprio discorso attaccando il Liberalismo moderno su due fronti: nella metafisica materialista ad esso sottintesa sin dai tempi di Hobbes; e nello Storicismo che considera l'etica una variabile sottoposta alle cangianti situazioni storiche. Ciò gli consente il raffronto con la filosofia platonica, e, a chiusura, di dedicare alcune pagine alla polemica *politica* di Platone con i Sofisti.

Strauss, come ho già notato, ignora sempre il contesto sociale delle controversie che vedono protagonista Platone e/o i Sofisti; qui però (p. 61) usa ragionamenti davvero capziosi e insostenibili contro Antifonte (ignora il complesso del fr. 44, isolandone singole parole) per minarne la stessa credibilità. In realtà, ciò che Antifonte attaccava era il legame tra il *nómos* e la *dóxa*, cui contrapponeva quello tra *phýsis* e *alêtheia*, dal quale derivare tutto il carattere puramente storico e socialmente contingente degli ordinamenti legislativi, che non si possono far risalire ad un fondamento che ne sancisca l'obbligatorietà etica. Su Antifonte comunque, ritengo più significativo rivolgersi ad Untersteiner, nei testi citati.

A questo punto, ci si propone ancora una volta il problema di tentar di comprendere il fondamento e l'obiettivo della ricerca di Strauss, magari cercandolo lacanianamente nel non-detto o nei luoghi meno convincenti sul piano della coerenza, perché a me sembra che tutto il suo discorso tenda a dei risultati il cui conseguimento comporta qua e là oblii e distorsioni. Distorsioni prospettiche nel valutare il contesto nel quale maturano il pensiero socratico/platonico e il ruolo dei Sofisti; un contesto nel quale dovrebbero mettersi in conto anche i limiti della Grecia classica, destinata ad evolvere verso la ben più universalistica cultura dell'Ellenismo.

Oblii nell'ignorare capitoli fondamentali della storia dell'occidente che corrono tra il Medioevo e il Romanticismo.

Al di là della sua giusta critica della modernità occidentale, cioè della sua critica allo Storicismo e al Relativismo, sembra infatti che egli voglia costruire per sé una piattaforma dalla quale muovere critiche diversamente motivate. Ho già notato la problematicità del rapporto tra ciò che egli cerca nella legge mosaica e ciò che egli cerca nella filosofia socratico/platonica, vale a dire tra una Legge e una Verità che, così come egli le intende, non sono suscettibili di dialettica (l'una riguarda esclusivamente *un* popolo, l'altra pretende l'universalità). Vedremo in seguito il grande fraintendimento del pensiero islamico cui andrà incontro per crearsi un retroterra. Ora perciò proponiamoci con lui la domanda: che cos'è la filosofia politica? (*WPPh*, cit in Bibl a p. 851).

Qui Strauss apre il testo con una domanda che ci riporta al centro della sua ricerca, e perciò *anche* delle sue contraddizioni, che a me non interessa *mostrare in quanto tali* ("dimostrare", mai!) quanto piuttosto additarle per sottolineare come chiunque parta alla ricerca di una pretesa *epistème* non possa di fatto sottrarsi al duro fondamento storico-sociale e personale dei problemi e delle scelte.

Dice Strauss (p. 10) "Ogni azione politica è guidata da una qualche idea del meglio e del peggio. Ma il pensiero del meglio e del peggio implica il pensiero del Bene" e prosegue affermando che la nostra percezione del Bene è un'opinione, perciò è opinabile e ciò deve indirizzarci alla ricerca di un Bene che non sia opinione, ma conoscenza/*epistème*. *Epistème*, lo ricordo ancora, è conoscenza scientifica nel senso aristotelico della parola, vale a dire qualcosa di "dimostrabile" a partire da quei principi/*archai*, che, come noto, non sono dimostrabili secondo Aristotele (cfr. anche *An. sec.*, oltre a *Met.*, 1006a).

Ora, un meglio che presupponga un Bene (assoluto) contro il quale si alza già il dubbio aristotelico, può essere ipotizzato soltanto a partire dal pregiudizio parmenideo dell'essere, cioè dal luogo del conflitto con i Sofisti illustrato da B. Cassin (*L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Trad. di C. Rognoni, Milano, Jaca Book, 2002). I Sofisti, nei quali la Cassin scorge l'alternativa "alla genealogia classica della filosofia" (p. 14) non cercavano il Vero (il luogo dell'essere) ma, giustamente, il meglio come sua misura; in altre parole, e con riferimento alla politica, un meglio che viene messo in luce dalla capacità di convincimento della parola, che in tanto convince -notavo in *Arte, Memoria, Utopia* a proposito dell'*Encomio di Elena*- in quanto addita ed esplicita l'interiore convinzione inespressa dell'altro. Di qui il rinvio della Cassin (p. 19) a nozioni più reali del presunto "vero": l'importanza, la necessità, l'interesse. Del resto, che la metafisica (pensiero dell'essere in quanto tale) nasca da un bisticcio tra i significati del verbo essere, è cosa già notata.

Tutto il Razionalismo poggia da venticinque secoli su questo piede d'argilla (il pensiero di Parmenide confutato da Gorgia) e perciò l'osservazione di Strauss (p. 11) secondo il quale "La filosofia politica sarà quindi il tentativo di rimpiazzare l'opinione sulla natura delle cose politiche con la conoscenza della natura delle cose politiche"; "tentativo di conoscere....il giusto buon ordine politico" (p. 12) significa di fatto esprimere una *posizione politica* cioè *ideologica* connessa a interessi e passioni, al fondamento storico e sociale più volte ricordato. Definire "buono" e "giusto" un ordine politico senza esprimere *di fatto* una *posizione politica* -dunque un'opinione- mi sembra quanto meno un *adýnaton*, a meno di non riuscire a pensare un pensiero astratto dalla vita e dall'esperienza. Questo è infatti il tentativo di Socrate, Platone e Strauss (e di tanti altri nella storia) cioè il tentativo impossibile *di porsi a monte di se stessi*, di costituire l'osservatore esterno e immobile della fisica classica: ma nessuno può dislocarsi ponendosi dove non è.

Ciò premesso, Strauss pone il proprio concetto di filosofia politica a confronto con la scienza politica che si distingue, giusta la premessa scienziata, nell'essere avalutativa in rapporto all'etica; scienza dei mezzi indipendente dal giudizio sui fini, come l'aveva pensata Machiavelli: ma questo è argomento che abbiamo già valutato.

Proseguendo nell'analisi del proprio concetto di filosofia politica, Strauss afferma recisamente che essa non è una disciplina storica, laddove essa è stata posta in relazione con la storia nella modernità storicista (pp. 56-57). La storia della filosofia, aggiunge poi, al tempo dei classici era soltanto una disciplina antiquaria. Come ovvio, una storia della filosofia è impensabile per chi, come Strauss, ritiene il pensiero tutto contemporaneo: certamente ciò può essere sostenuto ma non si può ignorare che ogni pensiero nasce in un luogo e in un tempo e in rapporto a una persona, cosicché anche il concetto di un Vero e di un Bene assoluti e immobili, è un concetto che matura all'interno di un tempo, una società e una situazione. Nasce cioè con la reazione socratico-platonica nelle convulsioni ateniesi del V-IV secolo con precisi obiettivi: svalutazione del sapere mitico, quindi anche poetico, che è svalutazione di un "vero" interno al discorso (vedi l'analisi della Cassin); lotta politica antidemocratica contro i Sofisti (vedi al riguardo non soltanto l'Antifonte politico, ma anche il terapeuta che curava con la parola); lotta contro la magia nelle sue implicazioni eversive di religione individuale alternativa (cfr. al riguardo Viano, cit. in Bibl. a p. 779). La domanda che ci si pone è allora: si può recepire un pensiero senza esaminarne il certificato di nascita? o è precisamente questo certificato di nascita ciò che rende quel pensiero paradigmatico per Strauss? nella filosofia *politica*, dove il sostantivo non sembra scindibile dall'attributo, è legittimo farsi domande *politiche* sul filosofo a partire dalla sua filosofia?

Cruciale tuttavia per l'intelligenza di Strauss resta la successiva osservazione (p. 59) a proposito dello Storicismo volgare dominante nelle cultura del moderno Occidente: non ci si interroga più sulla natura della politica, ma sul suo *trend*, non più sullo Stato e sui modi di vita, ma sullo Stato moderno e sulla vita moderna. In

questo storicismo volgare infatti, il moderno è buono per l'ovvia ragione che è moderno, quindi più avanti nel percorso di un immaginario progresso; e tuttavia lo Storicismo nacque, come ricorda lo stesso Strauss (p. 61) come reazione alle astratte geometrie sociali del 1789. Lo Storicismo ebbe successo, ma, come nota Strauss (ivi) "se non veneriamo il successo in quanto tale, non possiamo sostenere che la causa vincente sia necessariamente la causa della verità. Perciò anche se siamo sicuri che la verità, alla fine, prevarrà, non possiamo essere sicuri che la fine sia già arrivata".

Osservazione di particolare acutezza, alla quale si può soltanto aggiungere che, giustamente, il Padre dello Storicismo era storicista coerente, perché pensava che la fine fosse giunta col tempo della Restaurazione; osservazione che sembra avallata da quanto Strauss sostiene (p. 73) nella sua critica dello Storicismo: uno storicista considererebbe il passaggio dalle proprie posizioni a posizioni non storiciste, come un *regresso*.

Strauss sviluppa così il proprio argomento. Il fatto che il pensiero di Platone fosse pensato per la Grecia del IV secolo, nulla toglie al fatto che quello di Locke lo fosse per l'Inghilterra del 1688, e poiché non c'è ragione perché il dopo sia meglio del prima, "non possiamo escludere la possibilità che una filosofia politica emersa molti secoli or sono sia *la* (corsivo suo) vera filosofia politica, vera oggi come la prima volta in cui fu esposta" (p. 64). Perciò la critica di una filosofia politica, prima che al contesto storico, deve guardare alla sua verità o falsità (p. 66).

Strauss attacca giustamente il mito del Progresso, che però ha origini religiose e si fonda sull'escatologia testamentaria, che non è appannaggio del solo Cristianesimo come penso di aver già messo in luce nell'App. alla V ed.: Zoroastrismo, Giudaismo intertestamentario, Cristianesimo, Gnosticismo, Manicheismo, vedono tutti la storia come progresso in direzione della salvezza da una situazione insoddisfacente dell'uomo. Fuori da questo mito, egli dice, per valutare correttamente i pensatori del passato è necessario tentare di capirli così come essi capirono se stessi, e non come una preparazione del presente (p. 67). Non considerare le cose *sub specie aeternitatis* significa farsi condizionare dal proprio tempo (p. 71); dal che si evince che Strauss pensi si possa non esserlo, quantomeno che invochi per sé l'extraterritorialità. Ma la sua stessa riflessione non nasce forse dall'*attualità*, cioè da una percepita crisi dell'Occidente?

Anche in questa circostanza, come altrove, Strauss mescola illecitamente nel proprio discorso due argomentazioni: il non essere acriticamente incanalato nel *trend* dominante (Storicismo, Relativismo, Scientismo, etc.) e l'essere fuori da un tempo e da un luogo, l'Occidente di oggi con i suoi problemi, ai quali e *sui quali si prende "parte"*, magari contro il *trend*, ma sempre da *questo* luogo e da *questo* tempo. E se è un errore traguardare Platone da qui, non è minor errore pretendere di traguardarlo fuori dal *suo* luogo e dal *suo* tempo, quelli di una lotta politica che si svolgeva in sua presenza e in presenza di una sua *presa di parte*, anche se non necessariamente in senso "politico".

Il fatto si è che Socrate e Platone, con la loro dialettica, come più tardi Aristotele con la sua equiparazione delle strutture del reale, del pensiero e del discorso, tentavano di estrarre un ipotetico "vero" dalle *parole*, così come i Sofisti, con omofonie e anfibolie, di quelle parole stesse mostravano l'ambiguità; gli uni cercavano un vero che andasse "oltre", gli altri sembravano convinti che la sola casa del pensiero fosse il linguaggio così com'è, coi suoi vicoli ciechi e i suoi circoli viziosi, ma anche con la sua capacità di convincere toccando corde segrete e costruendo verità esistenziali: un anticipo della disputa tra filosofia e arte. Per questo è giusto definire democratici i Sofisti, e costruttori dell'ideologia del dominio Socrate e Platone.

Aristotele, ben altrimenti aperto alla concretezza, capì che per agganciare le parole a qualcosa che stesse "oltre", occorreva partire da principi indimostrabili, ma raggiungibili con l'intuizione intellettuale: soluzione che però, a ben riflettere, apre la via soltanto alla religiosità come percezione dei limiti della Ragione. La "filosofia", cioè il Razionalismo greco, gira attorno alle parole, cioè a se stessa, come capirono gli scettici e come duramente contestò Ibn Taymiyya (cfr. W.B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Oxford, Clarendon Press, 1993). Per stabilire una Legge (con la maiuscola) la Ragione è insufficiente, non può fondarsi su se stessa, deve aprirsi alla trascendenza.

Annotava Kafka (*Terzo quaderno in ottava*) che verità e menzogna sono inseparabili, e che perciò chi vuole conoscere la verità deve farsi menzogna. Era quindi necessario un diverso approccio ad essa: non tutti possono vedere la verità, tutti però possono esserlo (ivi). Diceva poi a Januch che la verità è necessaria per vivere, ma poiché nessuno la può dare, ognuno deve produrla dal proprio intimo.....*La verità è la vita stessa*. Kafka quindi non soltanto allude alla verità come testimonianza, ma, affermando che per dire la verità è necessario farsi menzogna, addita nel non-detto il luogo-non-luogo della verità stessa.

Secondo la critica condotta dalla Cassin, Kafka sarebbe però stato classificato dal Razionalismo greco tra i portatori di una verità meramente "poetica" (cfr. p. 15 e p. 44) negata da Platone, posta in un parco-giochi da Aristotele. Personalmente considero Aristotele un pensatore più attento alla realtà del mondo dei tanti aristotelici, capace quindi di sembrare (e forse di essere) contraddittorio, come tutti coloro che pensano veramente. Certamente non gli sfuggiva, anche se lo strumentalizzava, il ruolo *costruttivo* della retorica e della poesia. Non c'è dubbio tuttavia, che dal contrasto Gorgia-Parmenide sino ai nostri giorni, la disputa sul *luogo* della verità non sia mai cessata, con un *haut lieu* nel Romanticismo, e, prima ancora, nel Barocco, e -perché no?- nell'Ellenismo.

Strauss comunque prosegue la critica congiunta dello Storicismo e della scienza politica moderna con un interessante ragionamento, che dice molto sul suo approccio al problema (pp. 74-75). Dice Strauss, che la

filosofia politica classica si modellava a partire dalla coscienza pre-filosofica del fenomeno politico; perciò i suoi concetti potevano essere sperimentati direttamente nei fenomeni. Su quei concetti, e in accordo o in opposizione ad essi, è nata la filosofia politica moderna; perciò per capire questa occorre conoscere quella, ciò che rende intrinsecamente necessaria una storia della filosofia. Non così procedeva il filosofo medievale, il quale, se s'impegnava nello studio di Aristotele, non si dedicava a una ricerca storica (p. 76).

Con queste affermazioni, Strauss mostra ancora una volta di considerare il pensiero (per giunta il pensiero politico) come un'astrazione intellettuale che si genera indipendentemente dalle circostanze nelle quali si genera, un pensiero che non avrebbe nulla a che vedere con la vita e con gli eventi. La cosa non è di piccolo momento, perché ne consegue un'impostazione filosofico-politica che ignora (anche perché qua e là non manca di stigmatizzarlo) il rivolgimento portato da oltre tre secoli di sviluppi tecnici, quindi economici, quindi di rapporti sociali, quindi di cambiamento sociale *tout-court*. Si noti bene, non è cambiato l'uomo, alle cui pulsioni si potrebbero applicare schemi di lunghissima durata; sono cambiati i rapporti tra gli uomini per motivi che sono al tempo stesso ideologico/culturali e di forza tra i ruoli singoli e le categorie (evito il termine "classi" per non essere frainteso).

Anche a voler ignorare la rivoluzione culturale intervenuta per la diffusione del messaggio testamentario con il Cristianesimo, non si può ignorare che quantomeno da Spinoza (per implicita notazione negativa dello stesso Strauss) si cerca di delineare una politica adeguata a situazioni economico-sociali profondamente mutate rispetto al Medioevo, nel quale si poteva ancora ragionare, come Platone, su *laboratores*, *bellatores* e *oratores* come termini fissi di una società immobile. Ormai avevano vinto, almeno in Olanda, i *mercatores* -e non per colpa di Spinoza!- poi, con il fenomeno industriale e la società dei consumi, modificheranno il proprio ruolo anche i *laboratores*. Questo non è un giudizio di "progresso" (progresso e regresso sono il risultato di ottiche ideologiche) ma certamente è una sottolineatura sul cambiamento che rende problematico un pensiero pensato altrove.

Si tratta quindi di sapere se si cerca un modello fondato sul fenomeno o un modello che ingabbia il fenomeno. Strauss, nell'indicare il platonico Bene, si rivolge ad una soluzione che, in concreto, non può essere delineata, precisamente per la sua astrazione dal tempo e dal luogo, se non a partire da una opinione, che sarà necessariamente quella "più forte", cioè del più forte. Come modello che supera il tempo perché si fonda su una attenta osservazione di ciò che non muta, l'uomo, è allora più realistico il modello aristotelico, che non soltanto ricusa l'astratto "Bene", ma anche gli ideologici modelli sociali socratico-platonici, e indica, come perenne obbiettivo politico, qualcosa che ancora vive nella Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti: la ricerca individuale della felicità (*Eth. Nic.*, 1095a).

Strauss tuttavia è talmente platonico da abbracciarne ancora la polemica antisofistica nei termini di un rifiuto della retorica come fondamento della scienza politica (pp. 82-83); il filosofo classico era alla ricerca del "miglior ordine politico", di un ordine che fosse il migliore "ovunque e sempre" (p. 87) di un insegnamento valido, naturalmente, soltanto per i migliori (p. 89). "Migliori" è qui inteso sul piano etico, perché in politica non è tollerabile la neutralità etica (p. 90).

Questa istanza, che è forte in Strauss pur nei limiti di chi insiste a fare appello a una non meglio identificabile aristocrazia dello spirito (solitamente risultato di autoproclamazione) coglie a mio avviso nel segno come critica ai tardi sviluppi dell'Occidente. In effetti, come ho notato già nell'App. alla V ed., Strauss indica l'impossibilità di una società coesa in assenza di un mito comunitario di fondazione, che usualmente si colloca in un'etica religiosa; un problema sollevato anche da Brague ne *La loi de Dieu*. Essa trova compimento nell'opera sociale della Profezia. La differenza tra la sua fondazione Profetica e quella filosofica, cercata da Strauss nell'unico luogo possibile, nel Razionalismo classico socratico-platonico, è che la prima è rigorosamente democratica, la seconda è elitaria.

L'oscillare di Strauss tra Atene e Gerusalemme (evitando il loro pericoloso mix eversivo al punto di ignorarne l'esistenza) risponde al suo problema emerso dagli scritti giovanili, trovare un percorso filosofico che, destituendo la centralità di quello occidentale, parallelizzi in modo universale il senso della costruzione Profetica della Torah, intesa come legge sociale di un popolo il cui problema "è il simbolo più evidente (*handgreiflichste*) del problema umano in quanto problema politico e sociale" (*G.S.*, Bd. 1, p. 13). Per questo, alla critica dell'Illuminismo e di ciò che ne è seguito, egli contrappone un "illuminismo medievale giudaico" che delinea attraverso gli scritti raccolti in *G.S.*, Bd. 2 sotto il significativo titolo di *Philosophie und Gesetz*. Lungo questa via, per creare un percorso a monte del proprio personale pensiero, risalirà alla filosofia islamica con una serie di fraintendimenti la cui origine ha qui il suo fondamento. Ma di ciò, poi.

Qui mi sembra opportuno segnalare quanto Strauss veda collegati i propri diversi percorsi, da Hobbes al Relativismo, e da Platone a Maimonide via al-Fârâbî, in una precisa logica di ricerca. Ciò è testimoniato dalla struttura stessa di *WPPh* nel cui testo seguono, prima di passare al filone Hobbes→Locke, due articoli su al-Fârâbî e Maimonide, riproponendo un percorso che trova conclusione nella dottrina, singolare a dir poco ma necessaria alla logica di Strauss per giustificare le interpretazioni date, espressa in *Persecution and the Art of Writing* (cit in Bibl. a p. 851).

Di Maimonide e di al-Fârâbî, come ho detto, vedremo *infra*; in particolare, per ciò che concerne la filosofia islamica, intendo seguire la lettura di Strauss attraverso il fondamentale studio di Tamer. Qui però, farò qualche cenno sull'argomento in rapporto ai due capitoli citati.

How Fârâbî read Plato's Laws è un'analisi del testo noto come *Compendium legum Platonis* nella traduzione latina del Gabrieli, e riprende l'articolo di Strauss (*Fârâbî's Plato*) del 1945, la cui critica vedremo con Tamer. Questa lettura "platonica" del neoplatonico al-Fârâbî, rappresentò un punto di partenza per la lettura di Maimonide da parte di Strauss (oltreché della "necessità" di *P&AW*). Essa ignora completamente tutta l'evoluzione che ho già segnalato, e sulla quale tornerò, che dall'interpretazione di Aristotele ad opera di Alessandro di Afrodisia, e, prima ancora, dall'opera di Filone, attraverso l'esigenza di coniugare la filosofia greca con le Rivelazioni, conduce al neoplatonismo, o allo "aristotelismo neoplatonizzato" che dà corpo alla filosofia islamica (vedi cap. precedente). Strauss collega viceversa al-Fârâbî a un problematico Platone, per giungere ad affermare (*WPPH*, p. 144) che al-Fârâbî "usò gli standards platonici per giudicare o criticare specifiche istituzioni islamiche, (anche) se non per rifiutare del tutto l'Islam. Egli poté sostenere che l'Islam, e l'Islam soltanto, mantenne vivi gli standards elaborati da Platone, e su questa base elaborare una giustificazione puramente razionale sia del contenuto che delle origini dell'Islam".

Questa impropria lettura di al-Fârâbî gli consentì di interpretare a suo modo Maimonide (Tamer, pp. 10-11) e così di tornare a quanto ho ricordato sopra: a dare valore filosofico universale (perché razionale) alla fede in una Legge rivelata, la Torah. Così facendo però, sottopose la Torah al vaglio filosofico (*WPPH*, pp. 157-158) e ne fece una branca della filosofia politica (p. 160). Strauss, nota Tamer (p. 9) si rivolge a Maimonide non da Ebreo, ma per l'atteggiamento razionale che egli legge in lui, in particolare nella sua dottrina della Profezia: la Profezia colmerebbe l'esigenza umana di una Legge divina (*WPPH*, p. 161). Per ritrovare questa dottrina in al-Fârâbî come antecedente di Maimonide, Strauss non trova di meglio che forzarne il pensiero, sostenendo (p. 163) che per il filosofo arabo la Sharî'ah sarebbe l'approssimazione, per esigenze umane, del governo ad opera del "perfect ruler", cioè dell'Imâm/Insân al-Kâmil: una soluzione apertamente ismailita che si trasformerebbe in Maimonide nella distinzione (presa da Avicenna: p. 161) tra il *nómos* e la Legge rivelata, due diversi modi per rivolgersi all'*élite* o alle masse (p. 168): "un'epitome capolavoro del problema della Rivelazione come esso si presenta all'esame del "filosofo" (p. 169). Tamer (p. 35) definisce Strauss un averroista, e a buona ragione.

Sembra perciò giunto il momento, prima di passare a Maimonide e all'Islam, di affrontare il citatissimo *Jerusalem and Athens*, che prendo da *F&PPh*, un testo che include anche scritti di Voegelin e la corrispondenza Strauss-Voegelin in traduzione inglese (*Jerusalem and Athens* è stato stampato anche in *SPPPh*).

Nonostante la sua fama, a me sembra un testo poco rilevante, e, per certi aspetti, confutabile; esso è tuttavia *rilevante per Strauss* perché pone i poli della sua irrisolta oscillazione, che vorrebbe conferire valore universale a due culture particolari: quella della Torah, da lui intesa in senso esclusivamente legale, come tale vincolante per un popolo soltanto; e quella di una "Grecia" identificata nei valori particolaristici della *pólis* al tramonto, o meglio, nel Razionalismo socratico-platonico orbato dell'alternativa sofistica; in ogni caso, oscurando l'universalismo ellenistico, la sua evoluzione nella tarda antichità, e la sua lunga evoluzione nel tentativo di conciliazione con le Rivelazioni. Come ho detto più volte, una costante di Strauss è l'ignorare il Neoplatonismo, cercando Platone là dove c'è un "Aristotele neoplatonizzato".

Secondo la Bibbia, dice Strauss, l'inizio della sapienza è nel timor di Dio; secondo i Greci, è nello stupore. Poiché noi vogliamo essere sapienti, siamo quindi costretti a fare una scelta tra "le incompatibili pretese di Gerusalemme e Atene" (p. 112). Dovendo comprendere le varie culture così come esse comprendono se stesse, non è fondabile la critica biblica di Spinoza condotta in nome del *lógos*; la distinzione tra questo e/o la storia e il *mýthos* è tutta greca, e non può attagliarsi alla Bibbia. Strauss non dà esplicite spiegazioni, ma sembra che la sua giusta osservazione possa così tradursi: la distinzione non può applicarsi perché la Bibbia fonde i due termini, è la *ierostoria di un popolo*, una storia cioè che accade in terra ma si fonda in cielo, riunisce in sé tanto la storia quanto il mito. Come egli aggiunge poi (p. 113) quella storia può essere compresa soltanto a partire da quel mito; la Bibbia è credibile per il sapiente alla luce del concetto biblico di sapienza. Nella Bibbia inoltre, è assente il concetto greco di natura e perciò anche quello di "miracolo", cioè di una effrazione possibile alla legge "naturale" (ivi). Problematico è il rapporto della Bibbia con il Male; vi si parla piuttosto dei *mali* che affliggono l'uomo, che però non sono impliciti alla sua condizione originaria, benché qualche responsabilità risalga anche a Dio, come Colui che creò la luce e le tenebre (Isaia, 45, 7). Nella creazione dell'uomo vi sono poi due distinti racconti (cfr. *La Gnosi, etc.* a proposito della "doppia creazione" che ha un ruolo centrale nello Gnosticismo); vi si parla di un uomo creato "a immagine e somiglianza" ma anche di un uomo creato "dall'argilla". All'uomo fu vietata la conoscenza del Bene e del Male, di qui il peccato e la caduta, che per Strauss è il primo capitolo dell'educazione dell'uomo da parte di un Dio la cui natura è insondabile (p. 120).

Strauss prosegue la narrazione del *Genesi* con la vicenda di Caino, massima alienazione dalla semplicità iniziale, che uccide il fratello e diviene il fondatore della città e delle arti. Anche Caino, con il suo ruolo, è figura centrale nello Gnosticismo. Seguono le vicende che conducono al Diluvio, dopo il quale viene alla luce un'umanità nuova, che rappresenta un declino rispetto all'umanità longeva che la precedette. Anche questo è un tema di riflessione nel Giudaismo intertestamentario, con il mito dei Giganti. Tuttavia quest'umanità nuova ricevette la Torah, e questo fu un progresso, ciò che pone in luce ambigua anche il significato del Diluvio, un secondo fallimento che mostrò come l'umanità potesse vivere *soltanto sotto la Legge* (p. 122).

Tre eventi segnano la storia post-Diluvio: la maledizione di Cam, la potenza di Nimrod, discendente di Cam, e il tentativo umano di evitare la dispersione costruendo la torre di Babele alta sino al cielo. Poi venne la chiamata di Abramo e l'emergere di un popolo *eletto*. La ierostoria prosegue con altre ambiguità e culmina con la

domanda di Mosè sul Sinai, cui Yahwè darà la risposta "Io sono che Io sono" (p. 126) che rende perfettamente l'intraducibilità del Dio biblico nei termini di una logica razionalista, quella della sciocca traduzione dei Settanta: "Io sono *Colui che è*". Strauss preferisce dire, in singolare sintonia con Eckhart "Io sarò quello che sarò", collegando la Rivelazione al Patto. Non si può sapere in anticipo, chiosa Strauss, il modo in cui Egli manterrà la promessa (pp. 126-127). Il Dio della Bibbia è misterioso, viene in una nuvola e non può essere visto.

Segue il racconto di Esiodo posto a confronto, con la vicenda delle Muse che dicono menzogne simili al vero; il noto frammento parmenideo del colloquio con la Dea; e il testo di Empedocle: tutti libri, dice Strauss, *ma la Bibbia non è un libro*. I suoi ignoti autori, resero nel modo loro possibile antichi e autorevoli discorsi sacri, con tutte le loro contraddizioni; ma leggere la Bibbia come se fosse un libro è un errore.

I libri di Esiodo, Empedocle e Parmenide, sono, viceversa, libri, con una loro coerenza dalla quale emerge che tutto venne alla luce e che ciò che vi venne è destinato a perire; poiché anche gli Dei sono stati generati, anch'essi periranno. Per i filosofi, Parmenide ed Empedocle, ciò che veramente non perisce è ciò che non è mai venuto alla luce. Il Dio filosofico di Aristotele è soltanto pensiero puro. Soltanto Platone immaginò un Demiurgo creatore, che è stato paragonato al Dio biblico per la sua identificazione con il Bene; egli però non creò con la parola, ma ispirandosi alle Idee eterne. Sia Platone che i Profeti tuttavia, hanno in comune l'insegnamento del Vero. Strauss preferisce a questo punto stabilire il confronto non con Platone, ma con Socrate, perché Socrate intendeva il proprio insegnamento come una missione: c'è una convergenza tra la ricerca socratica del miglior ordine sociale, e l'annuncio profetico dell'età messianica, con una differenza: per Socrate il compimento sarà con la perfezione dei filosofi, per i Profeti con la diffusione a tutti della "conoscenza del Signore", che è stata rivelata ed è aperta a tutti come perfezione morale.

Questo è il contenuto, sufficientemente scontato, del famoso saggio, che potrebbe riassumersi con una constatazione ovvia, ripetutamente segnalata in questo testo: la differenza tra l'intellettualismo greco e la verità *testimoniata* del messaggio testamentario. Del *fondamento sociale* del primo non v'è parola; del fatto che la diffusione del secondo, destinata a cambiare il mondo, avvenne quando la Legge fu *mostrata* in un *esempio* e resa universale, fuori dalle prescrizioni riguardanti un popolo, neppure. Eppure parte da lì quella contesa tra lo spirito e la lettera che corre nella storia dell'occidente; è lì che i due poli si mostrano nel loro contrasto dialettico. Prima di allora essi sono termini non paragonabili, sono piani sghembi che non hanno ragione d'incontrarsi, sia pure nel contrasto; al più si può assistere a un conflitto irresolubile, quindi tragico, tra la pretesa universalità della Ragione e il radicamento forte della tradizione religioso/sociale di un popolo. Per parte mia, come avvenne l'incontro/scontro e quali furono le conseguenze, l'ho accennato alle pp. 703-705. Delle *ragioni* che sembrano indurre Strauss a formulare questo scenario che lascia interdetti ha detto Mc Allister, credo con ragionevolezza. Io non intendo scendere a psicologismi e critiche *ad hominem*, mi limito a considerare le conclusioni di Strauss con estrema perplessità.

Strauss torna comunque sull'argomento alle pp. 217-233 di *F&PPh*, sottolineando giustamente la duplice radice dell'Occidente, nella Bibbia e nella filosofia greca, e il contrasto strutturale tra esse (p. 221). Anche qui però si constata una grande lacuna: non si parla di quel lungo processo -del quale ho fornito un pallido e fugace, parziale accenno nel capitolo precedente- nel corso del quale Rivelazione biblica e Razionalismo greco tentarono di adattarsi l'un l'altro, e di tutto il pulviscolo settario che ne nacque; delle vicende di queste sette, del nuovo scontro in quell'altra Rivelazione non ignara della Bibbia, dei diversi risultati cui si giunse, delle infinite Gnosi sbocciate là dove esigenze esistenziali si coniugavano con pretese razionali *al di fuori di un quadro istituzionale* in grado di imporre un Canone.

Strauss dice però qualcosa di molto significativo riguardo al proprio pensiero: il senso originario della filosofia come scelta di vita fu oscurato *nel Medioevo cristiano*, perché là la filosofia divenne soltanto uno strumento, importante quanto si voglia, ma *strumento* (p. 223). L'allusione alla teologia va da sé; è un'allusione fondata ma non dice tutto, perché se mai, soprattutto pensando agli esiti islamici, si può dire che nel Cristianesimo fu la religione ad essere plasmata dall'Istituzione entro strutture per quanto possibile platonico-aristoteliche. Ciò rinvia evidentemente al processo di istituzionalizzazione avvenuto all'interno di un Impero ben forte e radicato nella propria cultura, non disposto a tollerare gli aspetti eversivi che avrebbero potuto svilupparsi dal messaggio testamentario; aspetti che si riaffacciarono poi nel Medioevo grazie a un uso un po' libero della speculazione, suggerito dai nuovi apporti di provenienza anche esterna, in grado di strutturare dottrinalmente esigenze esistenziali che premevano.

Del resto, lo stesso Strauss con il suo richiamo rivolto più a Socrate che a Platone, è pronto a segnalare (ivi) che la ricerca filosofica, intesa come scelta di vita -quindi necessariamente con ottica soggettiva- mal si adegua alla normativa biblica; ma mi domando come questa apertura di Strauss si concili con la sua richiesta di un ordine sociale e con la sua critica agli esiti del mondo occidentale. A meno di non voler pensare, sulla scorta di ciò che egli pregia in Platone e Averroè, ad una dicotomia antropologica tra filosofi e popolo, ipotesi verosimile alla luce di quanto vuol dimostrare in *P&AW*: il filosofo ricerca una verità adatta a pochi con i quali comunica esotericamente; il popolo segue i precetti, non importa se del filosofo o del sacerdote, che è il necessario successore del Profeta.

Insisto sul sacerdote -quindi su un ordine autoritario- perché il Profeta fonda sì, ma fonda in quanto *rivoluzionario*; e che questo sia un problema, lo mostrano quei monoteismi che hanno dovuto proclamare *chiuso* il ciclo profetico, ovvero rinviarne la chiusura a un tempo indeterminabile che non avesse nulla a che fare con il

presente. Quanto all'ordine del filosofo, che è poi quello pensato dal Platone delle *Leggi* e della *Repubblica*, esso, nonostante le premesse di una vita di ricerca, non è meno autoritario nel momento in cui non è revocabile in una struttura democratica che ne smascheri il volto ideologico, *perché non si è mai dato il caso di qualcuno che pensasse in astratto, al di fuori della propria collocazione*. E se Strauss pensa di trovare in Socrate il modello, come ha voluto mostrare con pazienti ricerche in Platone, Senofonte e Aristofane, dovrebbe riflettere che un simile modello potrebbe essere ritenuto quello di un Sofista ribelle alla deontologia della professione remunerata: forse un anarchico, come pensava Hobbes.

Qualche sospetto sul rapporto parentale di Socrate con i Sofisti -entrambi cercavano la propria dottrina nel discorso: l'uno per attingere l'essere, gli altri per mostrarne l'inattigibilità- è certamente presente in Strauss, che afferma: "Socrate non fu il nemico mortale dei Sofisti (lo fu infatti Platone, nota mia) né i Sofisti furono nemici mortali di Socrate; il più grande nemico della filosofia, il più gran sofista (dunque il vero nemico di Platone, altra nota mia) è la moltitudine politica (*Rep.*, 492a, 5- e, 6) cioè coloro che scrivono le leggi ateniesi" (*SPPPh*, p. 88).

Il passo citato da Strauss mostra la radicale avversione di Platone alla realtà di una democrazia le cui nefandezze Strauss va tentando di mettere in luce in tutti i modi nell'opera di Tuciddide (cfr. *The City and the Man*, cit. in Bibl. a p. 851; *SPPPh*, pp. 89 sgg.). È singolare però che Platone *detestasse il mare e i porti con i commerci e i mercanti*, tutti fattori di corruzione (*Leggi*, 705a) e che quindi, nel complesso, si può dire che in politica detestasse le esigenze della vita con le continue trasformazioni che esse comportano: da filospartano sogna quella chiusa *pólis* che si sta rivelando sempre più inattuale (la *pólis*, non la democrazia, è il grande malato della guerra peloponnesiaca) e che dovrà ceder il passo all'universalismo ellenista.

Universale l'Ellenismo, universale il messaggio cristiano: qui si cominciano a scorgere le radici di un Occidente che nasce poi entro l'universalismo imperiale romano. Il fraintendimento di questo punto sembra legarsi inestricabilmente, in Strauss, con l'esaltazione di Platone e con la pretesa di extraterritorialità per il filosofo. Un groviglio di per sé eterogeneo, che però trova unità nel tentativo straussiano di assolutizzare razionalmente ciò che sembra un suo problema personale: rispettabile come tale perché emerge dall'esistenza, ma che mostra derive insostenibili quando vuole imporsi *erga omnes*.

F&PPh contiene però altri punti d'interesse; oltre a saggi di Voegelin, sui quali tornerò in seguito, esso contiene la corrispondenza Strauss-Voegelin in traduzione inglese, che offre ulteriori spunti di riflessione sulle radici dell'Occidente, con riferimento a quanto commentavo sopra.

Alle pp. 5-11, Voegelin mette infatti in luce il vero nodo della questione: il messaggio cristiano che fa emergere la singolarità spirituale *di ogni individuo* destituisce l'ordine sociale platonico-aristotelico, anche per la nuova coscienza storica che rompe l'immobilità del mito (qui vorrei tradurre: per l'irruzione della vita nel mondo dell'ontologia serrato dalla sfera di Ananke; ma forse Voegelin non gradirebbe, a causa del possibile seguito gioachimita). Un'altra cosa importante dice Voegelin: non era possibile un messaggio universale sul particolarismo della Grecia classica; *la pretesa universalità della sua cultura è una vicenda nata nel Rinascimento*. E qui aggiungo: anche nel XIX secolo borghese e nel suo modo ideologico di leggere il Rinascimento.

Una ragione però c'è e l'ho già sottolineata: il Razionalismo classico platonico-aristotelico ha fondato un'ideologia universale del dominio, buona per tutti i regimi, ed in quell'ideologia si è infatti fondato l'Occidente ideologico; perciò ho voluto raccontare la storia di un *altro* occidente (uno dei tanti altri) nel tentativo di diradare un po' i fumi. Aggiungerei che forse non per caso, tanto il secolo borghese che il classicismo rinascimentale, presentano tratti *neo-pagani*.

Tornando al carteggio, un altro punto d'interesse per confermare quella comprensione di Strauss che sto ricercando, si trova nella sua lettera del 17-12-1949 (p. 63) dove egli afferma testualmente: "Esistenziale è opposto a oggettivo, teoretico"; "io cerco *la* (corsivo suo) verità oggettiva"; "Il Sofista è un uomo cui non importa la verità"; "Tutti gli uomini, tranne i filosofi, sono Sofisti". Le affermazioni sono radicalmente coerenti e non mi è necessario commentarle, per non ripetere sempre le stesse cose; mi offrono però l'occasione per ricordare ancora una volta il fondamento dell'ideologia del dominio nella *theoría* (cfr. *La Gnosi, etc.* p. 351).

Per quanto concerne poi il rapporto fede/Ragione, altrettanto interessante è il richiamo di Voegelin ad Aristotele, che fa capire bene i modi nei quali si è andato conformando l'universalismo della teologia cristiana: Ragione e fede sono nel rapporto aristotelico di *epistème* e *noûs*, un rinvio chiarissimo ad *An. sec.* 100b, 15: il fondamento, l'*arché*, non può essere dimostrato, ma può essere *intuito*. Dunque la fede è razionale in quanto è un'esigenza posta dalla Ragione. Non si può tuttavia ignorare che l'indimostrabilità dei principi è invocata da Aristotele in *Met.*, 1006a, 4-11, in difesa della ovvietà del principio di non contraddizione; questo appare quindi un tentativo autoritario di destituire la critica sofistica. Voegelin è perciò ben prudente allorché si pronuncia contro la filosofizzazione della religione (*et pour cause!* la sua bestia nera è infatti, come vedremo, lo Gnosticismo) che, al contrario, viene a chiarire e a fondare la Ragione, facendo dell'ordine dell'essere e della sua intelligibilità un suo presupposto. Una soluzione che sarebbe contestata da al-Ghazâlî, e che ci fa capire quanto denso di insidie sia il cammino di Strauss, e perché egli abbia sempre voluto tenere distinte fede e Ragione. Strauss ribadisce infatti questa sua distinzione (pp. 88-89) e fa notare al cristiano Voegelin di sentirsi più in armonia di lui con l'insegnamento cattolico a questo riguardo.

Prima di andar oltre con Strauss, apro qui una delle mie divagazioni apparentemente fuori tema, perché il mio rapporto con la filosofia politica di Strauss, con la sua denuncia della crisi dell'Occidente relativista, può essere compreso meglio a partire da un chiarimento sull'opera di Ireneo e dal giudizio *politico* sullo Gnosticismo, che è utile puntualizzare anche perché dovremo poi parlare di un altro critico della modernità, Voegelin, che ha usato i termini "Gnosticismo" e "Gioachimismo" come mazze ferrate nelle proprie battaglie.

Ireneo non fu quel che si dice un gentiluomo nella sua polemica contro gli Gnostici. Prendiamo il caso della sua lettura del sistema valentiniano degli Eoni, che egli espone con disprezzo e con pretese di umorismo sgradevole in *Adv. Hær.*, I, 11, 4-5. In realtà, come ho ricordato altrove, il processo di creazione del mondo a partire dall'Uno ineffabile, totalmente trascendente, grazie all'artificio di emanazioni intermedie, non fu né una vicenda da poco, né, come pretendeva Festugière, un degradazione della filosofia greca in direzione di un platonismo "popolare". Il problema investì già il Medioplatonismo e poi il Neoplatonismo, dal *Corpus hermeticum* al commento al *Genesi* di Filone (*De opificio mundi*; *De mutatione nominum*). Era il pensiero classico, che "in an Age of Anxiety" era costretto a confrontarsi con la religiosità mediorientale, in particolare testamentaria, che poneva alla riflessione il problema di un Dio unico, Creatore, trascendente: Volontà, e non pensiero puro. In quel confronto, mentre gli eredi del pensiero classico tentavano di risolvere il problema di una "religione dei filosofi" con un Dio astratto e impersonale (l'Uno-*Das Eine* di Plotino, che però non è già più un'astrazione pensante, è un Dio che "fa") il pensiero testamentario si sforzava a sua volta di mostrare l'accordo tra una periferica Rivelazione di provincia e la maestà della prestigiosa Ragione classica.

Il problema di questo compromesso, di per sé quasi insolubile, divenne persino improponibile quando l'apparizione di un Dio/uomo nell'*hic et nunc* della storia, fece del Dio-*Das Eine* un *Dasein*, suscitando in alcuni possibili interpretazioni eversive in vista del fondamento *storico* di un qualche diritto *universale*, magari filosofizzando dei miti che avevano al centro l'irrazionale malvagità di *questo nostro mondo*: cioè, tradotto, della società storicamente esperita con le sue regole di funzionamento.

Ireneo, campione di una verità indiscutibile e non bisognosa di supporto filosofico, perché fondata su una certezza storica, fu sprezzante e persino volgare nei confronti dei risvolti mitici (ivi, I, 4, 4) che pure avevano a tratti una certa bellezza (ivi, I, 4, 2): eppure compì una grande opera *politica*, di non poco momento e determinante sul piano istituzionale.

Il nascente Cristianesimo si trovò infatti a confrontarsi con due gravi problemi. In primo luogo evitare di frantumarsi nel pulviscolo delle sette, che poteva dare origine a una religione priva di una Legge, consegnata alla libera interpretazione dell'esempio-Gesù. Al tempo stesso, riuscire a confrontarsi con la normativa ideologico-sociale dell'Impero, che non ammetteva forme di pensiero potenzialmente eversive, perché non consolidate in un preciso alveo costituzionale approvato. I Padri si trovarono quindi a combattere su due fronti. Da un lato dovettero prendere le distanze da quegli aspetti della filosofia ellenistica, che potevano trasformare la nuova religione in una incontrollabile religiosità individuale fondata su elucubrazioni filosofiche. Dall'altro assumere la Legge mancante, identificata col Decalogo, dall'Antico Testamento, sottolineando però la sua convergenza con la morale filosofica classica caratteristica della classe dirigente romana, e sottolineando altresì la discendenza del Cristianesimo dall'Ebraismo -quindi da una religione antica e accettata- però in qualità di *sua retta interpretazione*. Era infatti utile prendere le distanze dagli Ebrei, *invisi e ribelli precisamente a causa del loro particolarismo e del rifiuto dell'universalismo imperiale*. Nasce così quell'autentico *bâtin* che è la *Didaché* di Barnaba. Ireneo seguì perciò Giustino nello stabilire la doppia distanza entro la quale si definì l'ortodossia. Sul realismo *politico* dei fondatori del Canone influi probabilmente la presenza, nel primo Cristianesimo, di membri dell'aristocrazia romana, di cultura stoica. Ciò non avveniva tra gli Gnostici, il cui disordine morale e sociale era oggetto della denuncia di Tertulliano (*De præscr. hæc.*, XLI) nella quale l'inaudito è la ricerca individuale della verità, e lo scandaloso è il ruolo delle donne.

Così delineato il quadro, non si deve perciò pensare che nella Chiesa romana parlasse una semplice lotta di potere o il mero opportunismo politico. Ciò che spinse la nascente istituzione ad armonizzare il messaggio cristiano con l'etica razionale e la logica istituzionale del mondo classico, cioè con il pensiero del Razionalismo classico, fu, al fondo, la convinzione di una missione da assolvere, che non poteva essere assolta senza una catarsi nella cultura e nel *linguaggio* di una società realisticamente ordinata. Le altre possibili letture del messaggio resteranno perciò al margine, e occorreranno molti secoli prima che una nuova e diversa visione prenda corpo con Gottfried Arnold, sottolineando il rapporto dialettico sempre esistito tra ortodossia ed eterodossia.

Ciò posto, credo sia evidente che nella *Storia di un altro occidente* vi sia una scarsa simpatia per i campioni dell'ortodossia, ma non una propensione all'eversione, come si potrebbe pensare per la non celata ironia sul pensiero normativo. Il punto è che *non mi interessava la storia dei vincitori*, semplicemente perché è *falsa* nel suo sbandierare la Ragione, e gli argomenti razionalisti necessariamente non concludono. C'è di più. Tutta l'analisi che sto cercando di condurre su Strauss, mostra ad abbondanza come l'accantonamento delle storie sdegnate come marginali da chi mantiene il sopracciglio alzato, porti alla costruzione di percorsi storici insostenibili, come nel caso di Strauss e del suo fraintendimento del rapporto Grecia-Islam e di altri volti dell'occidente dal Medioevo al XIX secolo.

La storia dei vinti, degli esclusi, degli accantonati al margine del percorso, storia peraltro difficilissima perché di essa è scarsa traccia, e ancor più scarso il numero dei lettori, è fondamentale per

comprendere il doppio volto delle presunte "verità" (e perciò scelsi l'esergo filo-sofista di Balthasar Gracián) e lo è per riflettere su ciò che resta irrisolto, e torna come un *revenant* quando si pensi d'avere imboccato il percorso d'arrivo della storia.

Il germe del futuro non è nella luce del presente, è *nelle sue ombre*, nei recessi d'onde provengono gli strani scricchiolii dell'impalcatura: nell'opera indecifrabile, sotterranea e costante dei tarli che la rodono.

Per la stessa ragione -e qui rispondo a Strauss- la "verità" della politica può essere vista in chiave ontologica soltanto da chi *vuole* ignorare le passioni: di fatto, essa è una costruzione retorica, un convincimento veicolato dalla parola. In fondo, anche l'ontologia è una passione, quella dei razionalisti che vogliono chiudere il discorso, cosa che a volte Strauss ha fatto con qualche stranezza. Come nella prima delle tre conferenze raccolte in *Nihilisme et politique* (cit. in Bibl. a p. 851) dove sostiene che l'arte nulla ha a che fare con la verità, non, semplicemente, ignorando il Romanticismo (è un suo costume ormai assodato) ma giustificandosi con l'amore di Hitler per l'arte e pensando il Nazismo legato al Romanticismo nel rifiuto della filosofia occidentale (inglese e francese) del XVIII secolo: che però Strauss ha sempre criticato! (dunque a una sciocchezza palese segue una ancor più palese autocontraddizione); infine, vedendo in tutto ciò un ritorno alla "filosofia presocratica". Nell'anno 1941, in piena Guerra mondiale e dinnanzi a un pubblico inglese sosteneva poi che la cultura classica fu salvata in nessun luogo meglio che a Oxford e a Cambridge, come se altri luoghi storici della cultura non avessero nulla a che vedere con la formazione dell'occidente; e mostrava di capire molto poco affermando che gli Inglesi "meritano di restare una nazione imperiale". Sic. Infine, notazione ultima ma a mio avviso significativa del suo modo di procedere, dopo aver inventato una sua genealogia del Nazismo, non faceva il minimo cenno alle condizioni reali che lo alimentarono: la tragedia economica della Germania di Weimar negli anni '20.

Ora, tutto questo non può essere il frutto del caso o della distrazione, non quando ci si riferisce a uno studioso del calibro di Strauss; si tratta, a mio avviso, dei risultati contraddittori cui si giunge quando si parte da problemi personali che conducono a delle prese di posizione (negare il rapporto del pensiero con l'esperienza) che generano risultati contraddittori; anche perché, negare il ruolo della passione è contraddittorio per un pensiero che prende le mosse da una passione rispettabile, ma non per questo meno appassionata. La polemica antisofistica e filoplatonica è *una presa di parte* motivata da un fine *che è a monte*. Non questa è però la mia critica vera: tutti muoviamo da una premessa nella vita. La mia critica si rivolge all'insostenibile pretesa di extraterritorialità che necessariamente genera incoerenze, come sempre accade nel pensiero razionalista e ben videro gli Scettici e gli Gnostici: nonché i critici dei limiti della Ragione, come al-Ghazâlî e Ibn Taymiyya.

La pretesa di mettersi alla ricerca di una verità "oggettiva", adeguamento della parola alla cosa, negando che la "verità" possa essere una testimonianza, una costruzione, è contraddittoria con la critica al Relativismo etico: perché questo è figlio di quello Scientismo che è un prodotto del Razionalismo nella sua accezione scientifica, che persegue lo stesso mito che fu del Razionalismo classico, quello, per l'appunto, della verità oggettiva, relegando la testimonianza, in primis la religione, a mera opinione priva di capacità veritativa. Perché è sì, vero, che Strauss si batte contro il Razionalismo scientifico cercando la *propria* verità "oggettiva" nel Razionalismo classico, ma ciò non cambia la parentela gemellare dei due: si tratta soltanto di sostituire la pretesa del filosofo a quella dello scienziato nella fondazione di un diritto corporativo.

Su questo punto, Strauss non si presta a fraintendimenti: a p. 11 di *The Rebirth of Classical Political Rationalism, etc.*, selected and introduced by T.L. Pangle, Chicago, Un. Press, 1989, egli s'indigna infatti perché la Bibbia e Platone vengono privati dell'ascolto culturale "generosamente accordato a ogni tribù selvaggia"; e subito dopo (p. 12) la sua critica al Relativismo etico sembra muovere dall'indignazione per il negato primato della tradizione occidentale, ribadendo così involontariamente l'ipotesi da lui sempre negata, quella dell'esistenza di un "progresso": perché soltanto questa premessa potrebbe conferire all'Occidente il dritto a una colonizzazione culturale. Altrimenti, se tale "diritto" non venisse dall'esistenza di un "progresso", dovrebbe essere iscritto in un codice genetico: cosa che non oso pensare. Purtroppo, non sono rare le affermazioni di Strauss che sembrano più viscerali che razionali: cosa sulla quale non vi sarebbe nulla da obiettare, se Strauss non fosse un razionalista.

Le sue simpatie, d'altronde, sono singolari: a p. 19 simpatizza con al critica di Lukács a Weber senza porsi il problema dell'ideologia che sorregge l'opera di Lukács in un'opera come *La distruzione della ragione*, della quale apprezzò probabilmente l'attacco frontale al Romanticismo.

Certamente Strauss non aveva una grande considerazione per l'opera degli artisti: alle pp. 170-172 di *RCPR* sostiene infatti la dottrina politica delineata da Platone nella sua richiesta di *sottoporre le arti al controllo dello Stato, affinché fossero usate soltanto per insegnare la "Verità" dello Stato, guidato dai filosofi*; la poesia è perciò legittimata soltanto in una funzione ministeriale (p. 183) per giungere a concludere platonicamente (ivi): "la poesia autonoma è cieca sul punto decisivo". *L'arte che Strauss pensa insieme a Socrate e a Platone è dunque un'arte di regime*, ciò che rende ovvia la sua insensibilità al Romanticismo ma che è alquanto in contraddizione con la sua critica al Nazismo e al Comunismo, veri campioni dell'arte di regime. Personalmente ritengo (cfr. *Arte, Memoria, Utopia*) che chi è cieco all'arte è cieco alla vita e al suo eterno sbocciare: una prospettiva non esaltante in questo nostro viaggio nell'ignoto, che ci fa sporgere in ogni istante sull'abisso a malapena rischiarato dai lampi dell'intuizione poetica; una prospettiva che sembra fondata sulla paura della vita.

In *RCPR* è però contenuto un ultimo articolo sul quale vale la pena di soffermarsi, perché dà qualche indicazione sul grande capitolo straussiano che dobbiamo ancora affrontare, quello della filosofia medievale islamica e giudaica, che sorregge l'argomentazione di Strauss sul rapporto tra Ragione e Rivelazione, filosofia e

Profezia, i due poli che in lui fondano il *rappèl à l'ordre*; argomentazione e rapporto che si limita all'Islam e al Giudaismo perché la Rivelazione è affrontata da Strauss soltanto in termini di filosofia politica, perciò di Legge.

Dopo aver posto le proprie abituali premesse circa l'esigenza di comprendere un filosofo come egli stesso si comprese, senza perciò considerare il suo pensiero come tappa verso un pensiero successivo, Strauss sottolinea che ciò è particolarmente importante nel caso della filosofia medievale (etichetta sotto la quale si allude essenzialmente a Maimonide) perché essa potrebbe essere "superiore" a quella attuale (p. 211) e da essa potremmo imparare qualcosa (ivi). Sull'argomento egli entra in contraddittorio con Scholem (pp. 212-213) riguardo al rapporto tra Qabbalah e filosofia. Per Scholem infatti, la Qabbalah è un tentativo di risolvere, nella logica della religione, le aporie della filosofia. La tesi centrale di Scholem è l'insufficienza dell'impianto filosofico di origine greca a dar ragione del Dio biblico, un problema che abbiamo già visto a proposito della filosofia islamica. Ora, l'avversione di Strauss a questa evoluzione che egli definisce "mistica" è da sottolineare. Innanzitutto egli parla di "mistica" ma il termine qui sembra improprio, parlerei piuttosto di soluzione "esoterica", nel senso che si sviluppa su percorsi *estranei* al Razionalismo, laddove, come ho notato nel capitolo precedente, la mistica è la via di fuga del Razionalismo, quindi dovrebbe esser messa in continuità con questo. L'argomento fondamentale avanzato da Strauss, è inoltre rivelatore, anche perché ben fondato e fondabile: Strauss respinge la mistica *perché essa annulla la differenza tra Giudaismo, Cristianesimo e Islam* (argomento diversamente affrontato da Scholem, che sottolineò la diversità delle "mistiche") minimizzandone i conflitti dottrinali (p. 215).

Per capire la filosofia medievale, continua Strauss, occorre evitare di porsi sotto l'influenza del pensiero moderno, che guarda al passato nella logica di una "storia" della filosofia, onde ogni testimonianza del passato viene interpretata come un passo in direzione del presente. Ora, poiché la storia della filosofia è un prodotto dell'Europa cristiana, lo studioso non riesce a comprendere la filosofia islamica e giudaica se non in rapporto con la Scolastica (p. 221). Ciò è una seria limitazione, perché, a differenza del Cristianesimo, Giudaismo e Islam non si fondano su una teologia rivelata, ma su una scienza della Legge (*halaqah, fiqh*) che ha poco a che vedere con la filosofia, onde lo stato di quest'ultima, nelle due religioni, è precario (ivi). Essa fu un fatto essenzialmente politico (p. 223) e la disciplina filosofica che ebbe a che fare con la religione fu la filosofia politica, non la filosofia della religione. Il Profeta fu interpretato da al-Fârâbî, Avicenna e Maimonide, come il filosofo-Re di Platone (p. 224).

Qui Strauss afferma che la filosofia islamica e giudaica fu platonica, e non vi fu presa in considerazione la *Politica* di Aristotele. Al contrario, in occidente la Scolastica portò ad una legge "di natura" razionale; questa legge di natura appare soltanto presso i *mutakallimûn*. In occidente, un parallelo con la filosofia islamica e giudaica si determinò con l'averroismo, dove maturò la dottrina della doppia verità (teologica e filosofica). Nell'Islam la doppia verità fu intesa come esoterica ed essoterica, cosicché si deve badare al fatto che il vero pensiero dei filosofi non è quello esposto al pubblico (p. 225).

Questa la sintesi dell'articolo; ma quale sia più ampiamente il pensiero di Strauss su questo tema, importante per la sua dottrina, lo vedremo adesso sulla scorta dello studio di Tamer (cit.) estremamente dettagliato e critico; e anche seguendo le ricerche di Strauss su Maimonide raccolte in *G.S.*, Bd. 2 sotto il titolo *Philosophie und Gesetz*.

Tamer esordisce in premessa con una constatazione: l'importanza dell'opera di Strauss consiste in ciò che egli ha mostrato i legami profondi dell'odierno occidente con un pensiero maturato altrove nel passato: il riferimento va al Medioevo islamico e giudaico e alle sue connessioni con il Medioevo occidentale. Strauss, osserva Tamer, si muove nell'orizzonte di una domanda centrale, se cioè tutta la storia della filosofia non sia altro che una serie di tentativi con lo scopo di stabilire la giustizia tra gli uomini: e tuttavia Strauss non fu certamente un egualitarista. In questo quadro la religione ha un significato funzionale in quanto vi viene assunta nel suo significato legale. Egli respinge un legame di filosofia e religione ma considera la religione nell'ambito di una sua strumentalizzazione da parte dei filosofi per rafforzare tesi politiche: i contenuti della fede acquistano così legittimazione, l'utile si illumina della luce del Vero.

La tesi è impegnativa e richiede una lunga analisi, che Tamer fa precedere da una Introduzione nella quale passa in rassegna varie letture critiche che di Strauss furono date, e nota tre tendenze. Una vede in lui un filosofo ebreo il cui interesse è centrato essenzialmente sulla filosofia giudaica. Un'altra vede in lui un platonico che vuol fare della filosofia contemporanea sulla scia di Socrate. Una terza vede in lui un esoterista che nasconde idee enigmatiche e socialmente pericolose dietro una maschera grandiosa, con sfoggio di interpretazioni.

Per quanto riguarda la prima tendenza, occorre notare che in Strauss è fondamentale il legame con al-Fârâbî, Avicenna e Averroè, e che la genesi del suo pensiero si colloca nell'analisi dell'opera di Spinoza; di qui inizia la sua ricerca teologico-politica che contiene innegabili temi averroisti e che subì fortemente l'influenza di al-Fârâbî; tuttavia, sin dal suo studio su Spinoza è evidente il suo interesse per Maimonide. In questi studi maturò le convinzioni espresse in *P&AW*. Tamer (p. 7) sottolinea la tendenza a sopravvalutare gli interessi politici di Maimonide, rispetto a quelli metafisici, in ciò che concerne la sua dottrina della Profezia. Questo, aggiungo io, è un tratto costante di Strauss, che riguarda in primo luogo la sua comprensione di al-Fârâbî. Strauss sembra ignorare che le dottrine politiche siano comprensibili soltanto nel quadro di una metafisica, e questo, a mio avviso, non è un problema di gerarchie d'interessi (in al-Fârâbî, verosimilmente, l'interesse politico doveva essere forte, in connessione con la crisi del califfato 'Abbâside; e lo stesso vale per altri filosofi islamici dopo di

lui). Il problema, a mio avviso, consiste nel fatto che quelle metafisiche si inquadrano nella tradizione del Neoplatonismo mediorientale del quale ho fatto cenno nel capitolo precedente e sul quale torneremo; mentre Strauss insiste sul *platonismo* di quei filosofi, al fine di ricostruire la sua catena ideale che risale alla *Repubblica* e alle *Leggi*, e, su su, sino a Socrate.

Ne risulta una strumentalizzazione del pensiero altrui che si riverbera nel tema centrale di Strauss, il rapporto tra Ragione e Rivelazione; così, egli fece di Maimonide un razionalista prima ancora che un Ebreo (pp. 8-9). Tamer puntualizza che Strauss volle costruire una linea ascendente Maimonide→al-Fârâbî→Platone e che la conoscenza di al-Fârâbî, successiva a quella di Maimonide, rappresentò la chiave per la sua interpretazione di Maimonide: alla luce di al-Fârâbî interpretò infatti successivamente la dottrina della Profezia di Maimonide, e al-Fârâbî rappresentò al tempo stesso la via per risalire a Platone.

Per quanto riguarda la seconda tendenza interpretativa, non c'è dubbio che Socrate sia per Strauss la figura centrale di un autentico filosofare, contro la crisi della modernità; Socrate è il terminale del suo percorso ascendente. Questo percorso a ritroso si direbbe determinato dalla sua estraneità all'Illuminismo e ai suoi sviluppi in direzione del Moderno (p. 18). Non ripercorro, in Tamer, molti aspetti che abbiamo già visto, se non per segnalare che a p. 24, concludendo, egli si domanda se le interpretazioni che Strauss dà dei filosofi antichi, non siano forse altro se non le proiezioni del suo stesso pensiero; dubbio che mi vede consenziente per quanto ho già fatto notare, la sua tendenza alla strumentalizzazione dei filosofi del passato al fine di costruire un proprio percorso ideale grazie al quale risolvere il proprio problema.

Venendo all'ultima tendenza interpretativa, essa si basa su alcune considerazioni. In primo luogo, Strauss riservò il proprio insegnamento orale ad un ristretto gruppo di allievi, onde si può ritenere che le sue vere idee non vadano ricercate nei suoi libri, ma nelle idee degli straussiani. Vi fu anche un culto della sua persona tra i suoi allievi, i quali diedero interpretazioni diverse dell'opera di Strauss, ciascuno convinto di possederne la chiave, col risultato che è difficile farvi il punto a partire da loro. A ciò si aggiunga che Strauss stesso affermò che i filosofi scrivevano in chiave esoterica, perché le loro idee erano socialmente/politicamente pericolose e avrebbero potuto comportare la persecuzione (*P&AW*). Infine c'è da rilevare il metodo aggrovigliato con il quale Strauss tentò d'interpretare i testi, senza però giungere a un contenuto interpretativo, cosicché il risultato filosofico non ha alcun rapporto con le sue fatiche filologiche. I suoi lavori sono deludenti, in quanto trasmettono un guscio senza alcun nocciolo filosofico (p. 26).

A mio avviso il giudizio è pesante, e ingiustificato se ci si rivolge all'opera complessiva di Strauss; certamente si resta delusi, e a volte interdetti, da molte sue indagini, tra le quali citerei soprattutto quelle su Aristofane e Senofonte, ma anche quelle su Tucidide, delle quali non ho ritenuto opportuno riferire precisamente per lo scarso o nullo costruito che se ne ricava.

Tamer cita molte recensioni critiche dell'opera di Strauss, alcune delle quali, condivisibili o meno, sembrano ideologiche o comunque rivolte alla persona. Più interessanti, viceversa, quelle che sottolineano la sua tendenza a fraintendere o strumentalizzare il pensiero del passato per veicolare in altri le proprie idee; questo lo abbiamo notato più volte, e ci rinvia alle notazioni di Mc Allister.

Certamente, ancora più interessanti sono le critiche riportate alle pp. 29-34, che mettono in luce un'errata percezione del fenomeno politico da parte di Strauss, che ha origine nella sua pretesa di fondarlo -come Platone- su una dicotomia antropologica tra i "filosofi" e le masse acefale. Questo aspetto l'ho sottolineato più volte, ed è strettamente connesso all'intellettualizzazione di un fenomeno che non ha senso considerare fuori delle passioni, fuori cioè dal contesto delle *dóxai* e delle esperienze. Strauss viene perciò accusato di ideologicità e di voler fare dei filosofi una classe di parassiti che gravano sulla società. L'accusa è forse eccessiva, ma certamente addita la usuale pretesa di extraterritorialità avanzata da intelligenzie forse frustrate, certamente estranee all'esercizio del potere, che reclamano per sé un ruolo con i propri "specchi dei principi". Non sembra però questo, almeno in via principale e comunque a mio avviso, il problema di Strauss, quanto la strada sdruciolevole da lui imboccata per risolvere alla luce di una cogente razionalità universale un problema reale ma particolare, col risultato di aggrovigliarsi (il carattere inutilmente complicato e contraddittorio di alcuni suoi sviluppi è sovente denunciato dalla critica) nel suo scontro/sovrapposizione di una "Atene" e di una "Gerusalemme" *più ideologiche che storicamente reali*. Di fatto, come è noto, la Grecia *reale* e la Gerusalemme *reale* hanno avuto molti e non casti connubi, sollevando e consegnando alla storia non pochi problemi. Di queste vicende, di ciò che ne venne poi, Strauss però non parla: perciò c'è qualcosa di più serio da criticare in lui, di quanto non si sia detto circa la sua discutibile ricostruzione di una "storia delle idee". Il fatto è, come ho sottolineato, che egli ignora un intero capitolo fondamentale della storia, quello che nasce dai suddetti connubi, ed è difficile pensare *che ciò sia avvenuto per distrazione*: però soltanto questo oscuramento gli può consentire la falsificazione, volta ad ammantare con l'universalità della Ragione il problema particolare di Strauss.

Sotto questo profilo, ho qualche dubbio che le idee politiche di Strauss siano socialmente pericolose, anche se forse vorrebbero esserlo, almeno in qualche suo seguace. Mi sembrano piuttosto del tutto irrealistiche, anche dal punto di vista della tirannia, che si fonda sulla concreta comprensione e uso strumentale delle passioni. Tutto ciò dispiace, perché lascia nella penombra la sua lucida e rigorosa critica del fondamento della crisi occidentale.

Tamer chiude la sua panoramica delle critiche esponendo infine il proprio pensiero (pp. 34-38). Secondo Tamer si sottovaluta l'enorme influsso che ebbe al-Fârâbî sul pensiero di Strauss, relegandolo a una

conseguenza dell'influsso di Maimonide; e non si valuta l'influsso che ebbero su Strauss la dottrina della Profezia di Avicenna e la sua lettura della Legge religiosa nelle "*Leggi*" di Platone (in realtà un testo pseudoplatonico: cfr. *infra*). Osservarlo attentamente nei suoi legami con i due filosofi islamici, ci evita di cadere nell'ipotesi di funesti enigmi esoterici; e questa frequentazione influisce anche nella sua critica del Moderno.

Il ruolo di al-Fârâbî fu importante, secondo Tamer, perché indusse Strauss a leggere la storia della filosofia come una "caduta" (nel mondo cristiano) seguita da un "rinnovamento" (nel mondo islamico): ricordo che nel capitolo precedente ho citato il testo di Gutas, che sottolinea come precisamente questa fosse l'*ideologia califfale*, impressa da al-Ma'mûn: pura ideologia califfale, per l'appunto.

Mi permetto di sottolineare tuttavia che anche a Strauss faceva comodo questa interpretazione, che gli permetteva di ignorare tutti gli sviluppi neoplatonici che la filosofia aveva avuto nell'ambiente siriano (cristiano) e il loro ruolo determinante su quella filosofia islamica pretesa platonica, in realtà tentativamente aristotelica, e, di fatto, neoplatonica.

Questa (pretesa) restaurazione della filosofia politica classica, dice Tamer, comporta, come in al-Fârâbî, la composizione delle differenze tra Platone e Aristotele, al fine di introdurre nel Moderno, da parte di Strauss, una filosofia classica unitaria.

Qui mi sento in obbligo di fare una precisazione e di aprire una parentesi. La precisazione la traggio dalla Cassin (cit., p. 125) che in modo sintetico esprime la profonda differenza di prospettiva sulla politica che si pone tra Platone e Aristotele: "Tra Platone e Aristotele è diversa l'intuizione di partenza: per Platone la città è innanzitutto una, per Aristotele innanzitutto pluralità". In altre parole, Platone costruisce un modello astratto, parto del filosofo, al quale i cittadini -anonime entità numeriche, come in tutti i modelli razionalisti sino alla Rivoluzione Francese (e oltre)- devono piegarsi in un ordine geometrico che azzera le loro passioni; Aristotele viceversa, ragiona nei termini della pluralità e delle differenze che debbono trovare nella Costituzione la via per la composizione delle diverse e individuali "ricerche di felicità". La "conciliazione" di Strauss, come segnala Tamer è dunque una sua esigenza (come lo era per al-Fârâbî) ma è un'esigenza insoddisfatta, perché Strauss, nella sua concezione di ordine politico, ha poco di aristotelico ed è di fatto assolutamente platonico: ciò che lui invoca è uno schema filosofico-religioso nelle cui strutture deve necessariamente collocarsi l'individuo, la cui individualità scompare insieme alle sue "passioni".

Quanto a ciò che giunge ad al-Fârâbî ho già detto, credo a sufficienza, nel precedente capitolo, ma qui apro una parentesi per aggiungere dell'altro: un piccolo numero di ulteriori riferimenti bibliografici che esporrò singolarmente, senza dar loro una *personale unificazione espositiva*, lasciando al lettore di farsi un quadro. Qualcosa, per brevità, la ometterò, salvo citare i titoli al termine del capitolo come ho fatto nei capitoli precedenti.

J. Lameer, *From Alexandria to Baghdad. Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition*, in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. by G. Endress - R. Kruk, Research School CNWS, Leiden, 1997, tenta di ricostruire i passaggi che conducono i percorsi della filosofia dalla Scuola di Alessandria al circolo di Baghdad. La Scuola di Alessandria chiuse probabilmente i battenti con la partenza di Stefano nel 610. Stefano, si ricordi, è ritenuto, con Olimpiodoro, uno dei termini di passaggio dall'alchimia greca a quella islamica, e l'alchimia, lo abbiamo visto, si sviluppa in Alessandria accanto allo Gnosticismo, come espressione di una religiosità non istituzionale, potenzialmente eversiva, che prenderà corpo nell'ambito della Shî'a. La sua cosmologia è strettamente legata a quella della magia, argomento che ho già esposto. Del loro contrasto con la religione istituzionale nell'Islam parla P. Carusi, *Alchimia islamica e religione: la legittimazione difficile di una scienza della natura*, O.M., 80 (19), 2000. Come fu detto a suo tempo, il fondamento è il moto degli astri con le loro emanazioni, una dottrina che abbiamo già visto in al-Kindî e che fa capo agli sviluppi del Neoplatonismo medievale, da oriente a occidente.

Lameer esamina poi l'ipotesi tradizionale di Mas'ûdî, secondo la quale il sapere alessandrino neoplatonico/ermetico avrebbe proseguito il proprio percorso in Antiochia tra il 720 e l'860; poi in Harrân sino alla fine del IX secolo, per approdare infine a Baghdad. Il passaggio per Harrân è, a suo avviso, non attendibile; lo stesso Thâbit ibn Qurra sembrerebbe aver avuto la propria educazione più in Baghdad che in Harrân. Anche per quanto riguarda Antiochia, non ci sono prove reali della presenza di una scuola filosofica. Le ragioni per indicare nella tradizione le città di Antiochia e di Harrân potrebbero allora essere altre: la presenza in Baghdad di Sabei, tra i quali preminente Ibn Qurra, e di Cristiani Nestoriani, che avevano origine spirituale in Antiochia.

G. Troupeau, *Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec*, Arabica, 38, 1991, sottolinea il ruolo fondamentale dei Cristiani siriani nella traduzione delle opere greche, a partire dal V secolo. Le traduzioni comprendono molti testi aristotelici o ritenuti tali, la *Isagoge*, massime e dialoghi attribuiti a Platone, Pitagora, Socrate e Plutarco; 26 trattati di Galeno, etc. Dal V al VII secolo, le traduzioni furono dal greco al siriano, dall'VIII secolo furono dal greco all'arabo e dal siriano all'arabo, e ne furono protagonisti i Melkiti (che chiamavano se stessi: Bizantini). I Siriani non furono soltanto traduttori delle opere greche, ma anche epitomatori e commentatori. A Baghdad vi fu una scuola di logici siriani: al-Fârâbî, giunto a Baghdad, fu in contatto con loro. I sapienti siriani operarono anche in un altro campo, furono lessicografi, crearono cioè l'equivalente siriano del linguaggio filosofico greco (cfr. Lameer, *infra*). Conclude quindi Troupeau che il ruolo del Cristianesimo siriano fu fondamentale per la trasmissione agli Arabi del patrimonio greco.

S. Brock, *Syriac Translations of Greek Popular Philosophy*, in *Von Athen nach Baghdad*, ed. P. Bruns, Bonn, Borengässer, 2003, segnala molte traduzioni dal greco di testi apocrifi, ma anche testi come lo pseudoaristotelico *Peri kósmou* e il trattato sul cosmo di Alessandro di Afrodisia. Di Themistio, R. Brague ha curato l'edizione della *Paraphrase de la métaphysique d'Aristote (livre lambda)*, Paris, Vrin, 1999; in essa si nota lo slittamento dell'interpretazione di Aristotele verso concezioni platoniche: l'estensione della Provvidenza alla sfera sublunare sancisce il ruolo degli astri, anche nella generazione; l'ordine del cosmo, il cui riflesso terreno è l'ordine imperiale; soprattutto, l'indipendenza della forma dalla materia.

G. Endress, *Athen-Alexandria-Bagdad-Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam*, in *Vom Athen etc. cit.*, sottolinea il ruolo di Monofisiti e Nestoriani nell'elaborare quel Neoplatonismo che condurrà al-Fârâbî a pensare la Rivelazione coranica come allegoria del sapere razionale, aprendo la via ad Avicenna e alla teosofia shî'ita: filosofia come commento alla Rivelazione. C'è dunque una storia, una vicenda complessa, nel recepimento della scienza greca da parte del mondo islamico per il tramite dei manuali: *agli Arabi non giunse la scienza degli antichi, ma la sua mediazione attraverso molte scuole, nella quale Aristotele si mescolò a Proclo e al Neoplatonismo*. Particolare rilievo ebbe la cosmologia neoplatonica fondata sulla congruenza di Macrocosmo e Microcosmo e sulla continuità e contiguità di tutto con tutto. In particolare, fu importante l'opera di Philopono (cfr. *infra*) che, dopo la chiusura della Scuola di Atene, scrisse un trattato contro Proclo per dimostrare, con argomenti aristotelici, la falsità della dottrina di Aristotele circa l'eternità del mondo.

Questa cultura confluisce nel circolo di al-Kindî. Noto, al riguardo, che l'influenza di Philopono nella metafisica di al-Kindî, fu studiata e sostenuta da J. Jolivet, *L'intellect selon al-Kindî*, cit. in *Bibl.* a p. 761.; mentre la conoscenza di Philopono e del suo trattato sopra ricordato da parte di al-Fârâbî (e anche dell'Ebreo Sa'adia) è stata analizzata da H. Davidson, *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proof of Creation*, *JAOS*, 89, 1969; e da M. Mahdi, *Alfarabi against Philoponus*, *Journal of Near Eastern Studies*, 26, 1967; ma su questo cfr. Leaman, *infra*.

Tornando a Endress, che si riferisce al trattato *Sulla prima filosofia* di al-Kindî (cfr. *Al-Kindi's Metaphysics*, a Translation etc., with Introd. and Commentary by A. L. Ivry, Albany, State Un. Press of New York, 1974) sottolinea il rapporto che si può generare nel Neoplatonismo tra l'Uno trascendente e il rigido monoteismo dell'Islam -tema accennato *supra* in P. 2^a, Sez. 1^a, Cap. 2, con riferimento agli sviluppi neoplatonici della filosofia islamica- anche perché la dottrina emanatista, come nota Ivry, consente al buon musulmano di superare la differenza ontologica tra un Dio assolutamente trascendente e il cosmo. Le prospettive teologiche che si configurano, nota Ivry, sono *sia cristiane che islamiche*; qui, come in quanto detto sinora, si nota il retroterra cristiano a monte della speculazione islamica. Naturalmente a monte di al-Kindî, come pure di al-Fârâbî, vi è la neoplatonica *Teologia di Aristotele*, della quale s'è già detto a suo tempo.

L'armonia di Platone e Aristotele, prosegue Endress, fu un tema importante del Neoplatonismo dopo la fine della sua corrente pagana nel 529, resa d'attualità dall'uso della filosofia come interpretazione scientifica della Rivelazione; d'altronde essa è una radicata tradizione della cultura ellenistica, circa la quale Endress cita Porfirio e Ammonio, che ebbe diffusione generale nell'Alessandria del VI secolo dopo la scomparsa dell'anticristianesimo militante.

L'aristotelismo arabo, dice Endress, è in realtà un Neoplatonismo che di lì si trasmetterà al Medioevo occidentale; sotto il nome di Aristotele circolavano, come abbiamo visto a suo tempo, testi neoplatonici. Nell'ultima fase del periodo delle traduzioni, a metà del X secolo, i traduttori e i commentatori cristiani di Baghdad costituirono un *corpus* aristotelico che per tre secoli rimase fondamentale per i dotti del Mediterraneo. Restava da compiere il passo verso un'autentica filosofia islamica che includesse Rivelazione e Profezia in una visione totale del cosmo, grazie anche al *corpus* dei commentatori, da Alessandro di Afrodisia a Olimpiodoro (anche Olimpiodoro fa parte della catena di trasmissione dell'alchimia).

Il primo a compiere questo passo fondando la filosofia islamica, dice Endress, fu al-Fârâbî, a proposito del quale però, prima di proseguire con Endress, vorrei aggiungere una nota. Comunque si voglia intendere il pensiero di al-Fârâbî, e, dopo di lui, quello di Avicenna, non si può ignorare -come fa Strauss- che il pensiero "greco" che giunge a lui è visto nelle lenti di una cultura diffusa, quella ellenistico-mediorientale, il cui particolare Neoplatonismo è anche la via di trasmissione di culture "marginali" come astrologia, magia e alchimia, e di "eversioni" varie come Ismailismo, Qabbalah, ed eterodossie occidentali del XII-XVI secolo. A conferma di ciò mi sembra di poter invocare lo stesso articolo che sto citando, nel quale *Endress indica lo sviluppo conclusivo della filosofia islamica nel percorso che da Avicenna conduce alla teosofia shî'ita, via Sohrawardî e Mollâ Sadrâ*.

Di al-Fârâbî, Endress sottolinea il richiamo agli *Analitici secondi* e all'autorità di Aristotele, che sarà invocata anche da Avicenna. Come giunga "Aristotele" agli Arabi, e quale sarà, in quella filosofia che ruota attorno alla Profezia, il ruolo dell'Intelletto Agente, lo abbiamo già visto ed è inutile ripetersi. Ciò che vorrei sottolineare è la prospettiva del tutto diversa -rispetto ai Greci- con la quale, dall'Islam, si riguarda il pensiero greco, con una logica che è innanzitutto *religiosa*, onde le stesse prospettive politiche che vi si enunciano, connesse al Profetismo, sono funzione di una costruzione metafisica, una cosmologia, un'ontologia, che non è più quella di Platone, l'ateniese del V-IV secolo. *Platone, nella tradizione islamica, è sovente un alchimista e un mago*, mentre il vero Platone respingeva la magia per il suo sottofondo di religiosità alternativa, individuale,

potenzialmente eversiva dell'ordine della *pólis*. Il Profetismo dell'Islam, e soprattutto quello delle sue infinite eterodossie e accezioni vernacolari, porta viceversa con sé l'impronta rivoluzionaria che gli discende dalla lettura giudeocristiana del messaggio testamentario. L'*Insân al-Kâmil*, l'Imâm, il Profeta della filosofia islamica - non per nulla messa al bando dalla "ortodossia" sunnita - nascono da un'ontologia che vede l'umano incontrarsi col divino sul confine emanatistico dell'Intelletto Agente.

Su questo punto segnalo il noto studio di S. Pines, *The Arabic Recension of Parva Naturalia and the Philosophic Doctrine concerning Veridical Dreams, etc.*, in *Collected Works*, cit., vol. II, nel quale si sottolinea l'origine ellenistica della recensione araba del *De divinatione per somnium*, caratterizzata da qualcosa che in *Aristotele non c'è*: l'origine divina della visione profetica. Questa dottrina, che investe la filosofia islamica, Averroè incluso, presenta inoltre una significativa variante che lascia intendere la diversità di prospettive, e che perciò ritengo opportuno segnalare a complemento di quanto osservato da Pines: il suo uso, ai fini della giustificazione filosofica della Rivelazione da parte di al-Fârâbî, Avicenna e Averroè - con la relativa trasmissione da Avicenna a Maimonide - porta a chiamare in causa l'Intelletto di individui eccezionali, in grado di risalire in prossimità del divino. Al contrario, il concretissimo Aristotele, notava che la divinazione nel sogno è particolarmente caratteristica degli uomini semplici (463b, 11 sgg) e, da tutta l'argomentazione, non conferisce al fenomeno alcuna nota sacrale, anzi!

Da questa linea si distacca Averroè (e infatti, dice Tamer, Strauss è un averroista) in qualità di magistrato che parte dal primato del Corano, del quale offre soltanto tentativi d'interpretazione razionale là dove il dettato appare poco comprensibile alla Ragione. In Averroè è presente infatti una capacità naturale della Ragione che lo accomuna al suo mentore Ibn Tufayl (cfr. D. Gutas, *Ibn Tufayl on Ibn Sîna Eastern Philosophy*, Oriens, 34, 1994, che sottolinea il ruolo indipendente della Ragione e il radicamento di questa indipendenza nel pensiero islamico; su questo, vedi anche G. Vajda, *D'une attestation peu connue du thème du "philosophe autodidacte"*, Al Andalus, 31, 1966).

Tuttavia, come segnala Rosenthal, *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, BSOAS, 16, 1963, Averroè vede il pensiero greco con gli occhi di un ortodosso (p. 250), lo Stato ideale resta quello della Sharî'ah realizzato dai quattro *râshidûn*; Platone e Aristotele sono "usati" come *strumenti* a tale fine. Rosenthal vede nel *Fasl al-Maql* il testo decisivo per delineare la filosofia di Averroè; è falso definire irreligioso Averroè, al contrario, egli cerca di dare una risposta filosofica islamica alla sfida del pensiero greco. La connessione della filosofia con la politica, cavallo di battaglia di Strauss, si realizza in Averroè in difesa della Sharî'ah: questo può essere un riconoscimento delle tesi di Strauss, ma è un riconoscimento che ha un prezzo, perché la Legge divina, in quanto divina, può soltanto essere giustificata, mai interpretata dalla Ragione.

Su questo punto vorrei ricordare quanto dice M. Mahdi in *Philosophy and Political Thought: Reflections and Comparisons*, Arabic Science and Philosophy, I, 1, 1991. Premesso che la Rivelazione provocò un "radicale cambiamento" (p. 9) nel pensiero politico, "che non fu una continuazione del pensiero politico pagano ovvero della filosofia politica classica" (ivi), tutta la filosofia medievale, egli dice, rimane inintelligibile se non si presta attenzione al conflitto religione-filosofia e all'accomodamento reciproco che intervenne nel tardo Ellenismo e nel primo Medioevo, in altre parole, nel Neoplatonismo che vi si generò.

Sforzo gigantesco di pensiero, aggiungo io, altro che decadenza e volgarizzazione! Ciò che ci presenta al-Fârâbî è dunque una "non platonica interpretazione di Platone" (p. 17) o quantomeno un Platone visto nella tradizione ellenistica e nelle sue sopravvivenze medievali (ivi).

Premesso che Mahdi fa anche riferimento generale al Neoplatonismo giudaico e cristiano (con ciò mettendo in luce che il problema riguarda la comune esistenza di una Rivelazione) va detto che egli sottolinea in modo inequivocabile, parlando di al-Fârâbî ma comunque non riferendo soltanto a lui, il ruolo preminente della religione come dato di partenza, che, dalla rivisitazione filosofica vede soltanto riconfermata la propria autorità (p. 19). Il problema che si pone al filosofo nell'Islam (a proposito del quale ricordo il ruolo determinante della *Ummah* per ogni filosofia politica ivi pensabile) è dunque così formulato (p. 22): "Perché la comunità politica deve essere una comunità religiosa? Perché il governante e il legislatore della comunità politica deve essere un Profeta o il rappresentante di un Profeta? Perché una comunità politica deve essere governata da una Legge divina?". In una costruzione che tenda a rispondere a queste domande, sembra a me, l'uso eventuale di Platone non può che essere non platonico. Rosenthal sottolinea (p. 262) la singolarità di Averroè nei confronti dei *falâsifa* (e di Maimonide): la sua distanza da una dottrina della Profezia fondata sull'emanazione, le cui conseguenze abbiamo visto essere un uomo che può troppo avvicinarsi a Dio, con tutte le implicazioni eversive del caso. Al contrario di Averroè, al-Fârâbî non fu uomo di Stato, fu un metafisico in materia di politica (p. 271).

Rosenthal conclude, dopo aver segnalato ciò che accomuna il pensiero greco a quello islamico sull'importanza della Legge, sottolineando la differenza fondamentale: la Sharî'ah fornisce una Legge che unisce gli eletti e le masse, il *nómos* ne sottolinea la distanza e non offre strumenti per superarla. Se mi è consentito chiosare questa differenza che è il portato di una Rivelazione, vorrei dire una cosa: Strauss è senza dubbio un "averroista" nel dualismo che pone tra la comprensione razionale e la semplice accettazione della Legge, ma non lo è certamente nello spirito quando pensa ai filosofi-governanti di Platone cui è consentita la menzogna (*Rep.*, 382c-d; 389b) sia pure per ciò che essi giudicano il bene comune. Una certezza del Musulmano - e Averroè lo era, ed era un *Qâdî* - è che il Profeta non soltanto non mente, ma neppure parla per metafore, neppure a "fin di bene", perché anche questo potrebbe costituire un inganno.

Ritornando a Endress, cit., e al ruolo che ha l'Intelletto Agente in al-Fârâbî, si deve notare la successione da lui identificata tra al-Kindî, al-Fârâbî e Avicenna nel fatto che lo Stato ideale utopico non è fondato su un primato della filosofia, ma su una metafisica che "dimostra" il ruolo del Profeta come mediatore della Verità, cioè della Legge divina, grazie alla sua eccezionalità umana. Contro questa dottrina emanatista si appuntò la critica dei giuristi, e l'opera di Averroè, con il suo sforzo di ristabilimento dell'aristotelismo, si appuntò precisamente contro quella metafisica, la cui maggiore espressione fu la *Metafisica* di Avicenna.

Stabilita dunque la posizione singolare di Averroè nell'ambito della filosofia islamica, perlomeno nei confronti dell'emanatismo che caratterizza al-Fârâbî e Avicenna (e, come abbiamo visto, Ibn Bâğğa) torniamo dunque ad occuparci ancora brevemente di ciò che si pone a monte della nascita della filosofia islamica stessa, prima di riprendere il discorso iniziato con Tamer.

S. Fazzo-H. Wiesner, *Alexander of Aphrodisias in the Kindî-Circle and in al-Kindî Cosmology*, Arabic Science and Philosophy, 3, 1993, segnalano un punto di particolare interesse per l'evoluzione del Neoplatonismo in oriente: le mutazioni che subiscono il *Peri prônoias* e le relative *Qæstiones* di Alessandro, nelle traduzioni operate dal circolo di al-Kindî, circa il modo in cui la Provvidenza giunge al mondo attraverso gli astri. Da qui si sviluppa una religiosità magico-astrologica con tratti deterministici (come vedemmo a suo tempo nel *De radiis* attribuito da al-Kindî). Questa interpretazione astrologica della Provvidenza non è che uno dei segnali del diverso sguardo con il quale l'Islam si rivolge alla filosofia greca, una diversità che è frutto di una lunga evoluzione determinata dalla pregiudiziale religiosa alla quale essa deve rispondere. Anche Aristotele viene piegato, analogamente a quanto fece Filopono, per "dimostrare" la finitezza dell'universo, argomento imprescindibile per i tre monoteismi.

Argomentazioni convergenti si trovano in G. Endress, *The Circle of al-Kindî. Early Arabic Translations from Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, The Ancient Tradition, etc., cit. Endress ritiene che per mettere a fuoco la trasmissione del pensiero greco all'Islam, sia necessaria in primo luogo l'analisi filologica. La sua indagine parte dal Bayt al-Hikma e dalla presenza di disparati apporti culturali al tempo dei Barmekidi: iranici, nestoriani, monofisiti, sabeî. Nell'ambiente di al-Kindî le figure ricordate sono tuttavia di estrazione greco-bizantina mediorientale, e la cultura che fu trasmessa all'Islam fu una cultura platonico-aristotelica, nella quale tuttavia gli scritti di Platone erano stati eliminati per l'ostilità cristiana alla teologia platonica sviluppata dalla Scuola di Atene; nella trasmissione erano inclusi commentatori aristotelici e neoplatonici, nonché scritti neoplatonici attribuiti ad Aristotele. Aristotele, Platone e i Neoplatonici, erano intesi come concordanti su una medesima verità, uno sforzo di armonizzazione durato secoli. Aristotele era considerato il "filosofo" in assoluto, Platone era visto nella logica "del sapere popolare e dello Gnosticismo volgare" (p. 52). Il giudizio sprezzante, ripetuto a p. 62 con l'attributo di "subcultura" lo lascio a Endress; di certo Platone era già considerato un alchimista e un mago, e questo lo dovremo ricordare a proposito della messa a punto di Tamer (*infra*) che mette in luce il serio malinteso di Strauss sul "platonismo" di Avicenna. Nota e usata è anche l'argomentazione di Filopono sulla creazione dell'universo, che verrà confutata da al-Fârâbî, ma vedremo in quale logica.

Endress sottolinea poi che nell'ambito di questa trasmissione della cultura greca dal siriano e dal persiano, furono coniati i corrispondenti arabi dei termini "tecnici" greci. Venendo quindi ad al-Kindî, ne sottolinea il condizionamento da parte di questa cultura, messo in evidenza dal suo "platonismo" gnostico-ermetico, conseguenza del lungo oscuramento in ambiente cristiano. Endress prosegue sottolineando come la trasformazione di Aristotele in sostenitore dell'immortalità dell'anima, fosse il risultato di un'operazione di esegesi iniziata da Themistio e proseguita con Filopono. Dalla concezione esposta da al-Kindî circa la reminiscenza dell'anima (del mondo intellettuale) deriverebbe il platonismo gnostico della teosofia shî'ita.

Tralasciando questo argomento e quanto ad esso collegato, che non riguarda le presenti note, giungo alle conclusioni di Endress. Al-Kindî per primo operò una sintesi di fonti eterogenee, dando origine a una filosofia islamica che però fu tracciata per la prima volta con sicurezza dal al-Fârâbî, e portata a sviluppo da Avicenna. Per "islamica" Endress intende: rispettosa del dettato religioso, cosa che certamente volle essere, ma che, secondo i teologi dogmatici, non fu.

Gli stessi argomenti sono sviluppati da Endress in *Al-Kindî über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam*, Oriens, 34, 1994, che è precedente e include la traduzione del testo arabo. Segnalo comunque l'insistenza sulle armonizzazioni platonico-aristoteliche, la trasformazione gnostico-ermetica del platonismo, la neoplatonizzazione di Aristotele, quali caratteristiche che ebbe l'evoluzione del pensiero greco in ambiente cristiano mediorientale. In particolare appare interessante, sotto il profilo della nuova religiosità, l'armonizzazione della cosmologia del *Timeo* con il Motore immobile di Aristotele e con il Dio Creatore della Rivelazione, nei testi classici della tradizione islamica.

S. Khalil Samir, S.J., *La fin de l'École d'Alexandrie dans la littérature syro-arabe*, in Autori classici in lingue del vicino e medio oriente, etc., Roma, Ist. Poligrafico dello Stato, 2001 (il testo è però del 1987) ripercorre le vicende di questa Scuola, fondamentale per la trasformazione del pensiero classico; e gli sviluppi che essa ebbe in particolare dopo la chiusura della Scuola di Atene in rapporto alla definitiva affermazione di una lettura cristiana della filosofia greca, con tutte le conseguenti trasformazioni.

Un'attenzione a parte meritano alcune considerazioni dell'articolo di M. Walzer, *The Rise of Islamic Philosophy*, Oriens, 3, 1950, benché rispettabilmente datato. Walzer dice una cosa semplice ma rigorosa: è improprio parlare di "filosofia islamica"; la filosofia in senso proprio è soltanto greca. L'Islam, dice Walzer, ha

una Rivelazione e perciò è una fede. Inoltre, aggiunge, l'operazione di armonizzare Razionalismo classico e Rivelazione avvenne nel Giudaismo ellenistico (si ricordino Aristobulo e Filone). L'operazione si continuò con il Cristianesimo, del quale Walzer sottolinea l'universalismo (che lo accomuna all'Islam). Dopo aver segnalato quegli sviluppi sui quali ci stiamo intrattenendo da qualche pagina, e aver segnalato l'importanza del coincidere dell'opera di al-Fârâbî con il declino del Califfato 'Abbâside (si ricordino le ipotesi di un suo cripto-ismailismo e comunque di una sua preoccupazione politica nel ridisegnare la figura dell'Imâm) Walzer afferma che comunque, nonostante la prudenza per le difficoltà, al-Fârâbî non si esprime mai in modo enigmatico. Una sconfessione, dunque, della tesi di Strauss. Secondo Walzer, al-Fârâbî assegna alla Sharî'ah il ruolo delle Leggi di Platone. Dunque, in politica egli sarebbe stato un platonico ma non nel senso di Strauss, che vede viceversa il platonismo occupare il posto della Sharî'ah e al-Fârâbî mascherare per prudenza le proprie idee. Su questo argomento dovremo tornare, a partire dalle osservazioni di Tamer; resta il fatto che, secondo Walzer, c'è un cambiamento culturale tra al-Kindî e al-Fârâbî.

F. Klein-Franke, *Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam*, Israel Oriental Studies, 3, 1973, fa delle osservazioni che mi sembrano centrali per gli argomenti di questa discussione. Prendendo l'avvio dal rifugio dei Neoplatonici di Atene in Persia, riferisce quel che racconta Ibn Khaldûn in piena consonanza con quella che fu l'ideologia 'abbâside propagandata da al-Ma'mûn: i Cristiani non seppero accogliere l'eredità greca, che passò al mondo islamico. Klein-Franke prosegue ricordando contro tale ideologia quel che s'è già detto sull'evoluzione della filosofia greca in ambiente cristiano, sottolineando l'estraniamento dalla cultura greca e la presenza di Platone sotto forma di pseudopigrifi. Che cosa dunque conoscevano gli Arabi di realmente platonico? L'elenco degli scritti platonici lasciatici dagli Arabi, tra i quali al-Fârâbî, coincide con quello ritenuto tale dagli alessandrini; l'ordine degli scritti platonici in al-Fârâbî concorda con quello di Trasylo, con i relativi sottotitoli.

Klein-Franke prosegue esaminando quali scritti platonici e in quale versione (compendi, perifrasi) siano giunti agli Arabi, e, dopo aver espresso alcuni dubbi di ordine generale sul clima culturale, afferma esplicitamente: "Non si può ipotizzare che al-Fârâbî abbia mai avuto tra le mani la traduzione di un dialogo platonico" (p. 133). Molto materiale platonico giunse sotto forma di raccolte di detti, originati da florilegi ellenistici e bizantini, e sono uno specchio di ciò che, per gli eruditi bizantini, costituiva l'antichità. Ora, mettendo a confronto il concetto di Regno dei filosofi come recepito dagli Arabi, con la corrispondente, più ironica affermazione di *Rep.*, 473c-d, Klein-Franke fa notare la prospettiva completamente diversa, ap problematica, con la quale gli Arabi affrontavano il pensiero greco. Lo stesso vale per altri confronti che seguono, uno dei quali può richiamare alla mente magari Agostino, non certo Platone. Alcuni di questi concetti poi, non hanno nulla a che vedere con Platone.

Conclude Klein-Franke (p. 139) che ciò che gli Arabi conoscevano o credevano di conoscere della filosofia platonica, mostra che essa era molto meno conosciuta di quella di Aristotele. Mentre le traduzioni di quest'ultimo si confrontano col testo greco, non ci è giunta alcuna opera completa per quanto riguarda le traduzioni arabe di Platone. Aristotele ebbe dunque ben altra importanza per gli sviluppi del pensiero islamico; tuttavia il *Politico*, il *Timeo* e le *Leggi* hanno avuto, insieme alle raccolte dei detti platonici, un ruolo determinante nello sviluppo dell'etica.

Venendo all'armonizzazione di Platone con Aristotele, che, come sappiamo, fu perseguita dal al-Fârâbî (anche se la paternità del testo non è condivisa da tutti) F.M. Najjar, *Al-Fârâbî's Harmonization of Plato and Aristotle's Philosophies*, The Muslim World, 94, 1, 2004, nota che al-Fârâbî aveva in mente qualcosa che andava oltre a un'armonizzazione fine a se stessa; il suo lavoro si inserisce in una lunga tradizione ellenistica (infatti Walzer ritiene che esso sia un prodotto ellenistico anche perché le stesse posizioni si trovano in al-Kindî). Autori come Endress e Klibansky riconoscono anche essi la linea che risale a Porfirio, Simplicio e Ammonio; è tuttavia chiaro, secondo Najjar, che al-Fârâbî ne fece uso per propri scopi. Perché, allora, era così importante l'armonizzazione?

Secondo Najjar, il fatto che le due filosofie debbano necessariamente armonizzarsi, costituisce il tratto tipicamente *religioso* di al-Fârâbî: se Platone e Aristotele rappresentano il fondamento stesso della filosofia, e c'è un accordo di filosofia e religione, Platone e Aristotele debbono *necessariamente* armonizzarsi: per un fedele Musulmano la verità è *una*. Najjar segnala al riguardo il fondamentale disaccordo etico-politico tra i due filosofi, con riferimento all'*Etica Nicomachea* e all'Idea platonica di Bene. Su questo punto è significativo allora notare lo sforzo armonizzativo di al-Fârâbî: sebbene Aristotele critichi l'Idea platonica, deve tuttavia ammettere che le particolari accezioni di ciò che è Bene nelle varie attività, non possano costituirsi se non in presenza della possibilità del "Bene" come realtà assoluta.

Usualmente, per quanto riguarda il problema della conoscenza come reminiscenza (Platone) o esperienza (Aristotele), al-Fârâbî, che concorda con Aristotele, tenta "ingegnosamente e disperatamente" di stabilire l'armonia in una soluzione che riecheggia quella che si adombra nell'*Isagogé*, pensando l'ipotesi di universali che siano *ante rem*, *in re* e *post rem*: che è poi la concezione del triangolo Dio/uomo/Natura destinato a dar frutti sin nel Romanticismo. A monte, c'è il ruolo della *Teologia di Aristotele*.

Al-Fârâbî ne fece tesoro, ed è da considerarsi il massimo *neoplatonista* islamico: tale egli è nell'ontologia che sottende *al-Madînah al-Fâdilah* e *al-Siyâsah al Madaniyya*, cioè i suoi trattati "politici". Tuttavia la ragione del suo sforzo armonizzativo fu di altra natura: nella disputa coi teologi, egli, che voleva

mostrare la superiorità della dimostrazione filosofica con i suoi argomenti razionali, doveva indicare l'accordo tra i massimi filosofi come condizione per la loro compatibilità con la verità unica della religione, stabilendo grazie a ciò la concordanza di filosofia e fede islamica.

M. Fakhri, *Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle*, raccolto in *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Aldershot-Brookfield, Ashgate, 1994, dopo aver riassunto i percorsi del Neoplatonismo più volte esposti sopra, e aver definito il testo di al-Fârâbî sulle opinioni degli abitanti della città virtuosa come il più comprensivo sistema neoplatonico prima di Avicenna, sottolinea l'importanza di Porfirio per al-Fârâbî, e il fatto che i suoi riferimenti a Platone e Aristotele nella *Concordanza* siano vicini a quelli di Simplicio, Siriano e Philopono. Nota infine che per quanto riguarda il problema dell'eternità del mondo (per il quale cfr. anche *Al-Fârâbî against Philoponus*, cit.) al-Fârâbî stabilisce la sua (forzata) concordanza a partire da argomentazioni neoplatoniche (come, del resto, è evidente nel testo).

Tanto evidente che Lameer, *Al-Fârâbî and the Aristotelian Syllogistic. Greek Theory and Islamic Tradition*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1994, p. 30 e p. 37, giudica il testo come un apocrifo, per motivi stilistici e di divergenza da altri testi di al-Fârâbî: senza tuttavia negare il neoplatonismo di quest'ultimo, fin troppo esplicito negli altri suoi testi nei quali è affrontata la dottrina dell'Intelletto Agente. Tuttavia, e questo ci interessa, Lameer afferma (p. 39) di non condividere né l'approccio di Strauss al pensiero di al-Fârâbî, né il suo approccio alla filosofia islamica in generale, e in ciò rinvia a Leaman (cfr. *infra*). A Leaman rinvia anche M. Campanini (*La città virtuosa*, cit.) il quale respinge sia l'interpretazione di Strauss -quella di un preteso esoterismo di al-Fârâbî- sia quella di Walzer, che, anch'egli, "laicizza" un pensiero che può essere inteso soltanto in chiave di religiosità islamica. Su questo punto la sua posizione, che tende se non ad avvalorare, quanto meno a non escludere la lettura di al-Fârâbî come tentativo filosofico di fondazione dell'Imâm shî'ita-ismailita, diverge da quella di Lameer, il quale, nonostante il disaccordo con Strauss, vede egualmente in al-Fârâbî, se non proprio un platonico, un filosofo che pone la filosofia al di sopra della religione, in un rapporto analogo a quello tra *epistème* e *dóxa*. Al riguardo Lameer sottolinea l'insistenza di al-Fârâbî sul primato del metodo apodittico e sugli stretti rapporti con l'Aristotele degli *Analitici secondi*, sul cui fondamento egli avrebbe introdotto le concezioni del *Politico* e della *Repubblica*. La religione rappresenterebbe un modo retorico di persuadere il volgo delle verità della filosofia (cfr. le sue conclusioni a p. 283).

Se si considera il ruolo nel quale verrebbe declassato il legislatore/Profeta, Maometto, ciò appare decisamente non islamico, perché andrebbe ben oltre le posizioni di un Averroè, per il quale il dettato religioso ha sempre la precedenza là dove la Ragione si mostra insufficiente ad interpretarlo. Soprattutto, a me sembra contraddire quanto al-Fârâbî afferma nei Capp. 27-28 di *La città virtuosa* circa il rapporto del Profeta/legislatore con la scienza divina, tramite l'Intelletto Agente.

Venendo infine alle citate considerazioni di O. Leaman, *Does the Interpretation of Islamic Philosophy rest on a Mistake?*, IJMES, 12, 1980, l'articolo esordisce in polemica con Strauss sottolineando la poca consistenza dell'ipotizzato conflitto tra religione e filosofia nella filosofia *islamica*, e contestando l'ipotesi straussiana che i filosofi islamici, per questa ragione, si fossero espressi in modo criptico. Il contrasto presunto sembra piuttosto un pregiudizio che una realtà; ciò che i filosofi islamici appresero dalla filosofia greca, principalmente da Aristotele che fu riguardato come il massimo tra i filosofi, fu un nuovo modo logico di pensare, esporre, dimostrare: non le dottrine dell'eternità del mondo o l'impossibilità della Resurrezione dei corpi. Su questi argomenti Aristotele appariva problematico perché formalmente corretto ma nella sostanza avverso a ciò che veniva dall'insegnamento religioso. I filosofi tentarono perciò una conciliazione, ma il problema non era, per loro, così importante. Non è quindi corretto pensare che al-Fârâbî avesse qualcosa da nascondere del proprio pensiero, perché contrario all'Islam.

Strauss, dice Leaman, sostiene che per al-Fârâbî la religione rappresenta una forma di conoscenza inferiore alla filosofia; in realtà per al-Fârâbî l'argomento è diverso, è che la religione non può andare contro la filosofia perché è una diversa forma di conoscenza; non è il caso, per al-Fârâbî, che in ciò si oppone a Philopono, di usare la religione contro la filosofia, perché i due campi non sono congruenti, la religione stabilisce la propria verità in modo non filosofico. Diverso è il caso di Maimonide, dice Leaman, secondo il quale Strauss estrapolò per al-Fârâbî ciò che è valido soltanto per Maimonide; per costui valeva (ma la cosa non è così certa come pretende Strauss) un divieto ebraico allo studio della filosofia, ciò che non valeva per al-Fârâbî. Di Maimonide parleremo però in seguito.

Mi resta da fare ancora una segnalazione prima di chiudere questa lunga parentesi, tuttavia indispensabile per fare il punto sulla cultura filosofica che giunge ad al-Fârâbî. G. Verbeke, nella sua *Introduction sur la doctrine philosophique d'Avicenne*, che apre Avicenna latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, Louvain-Leiden, Ed. Orientalia-E.J. Brill, 1968, alle pp. 59 sgg., traccia una "storia" delle vicissitudini dell'Intelletto Agente dal *De anima* di Aristotele attraverso Teofrasto, Alessandro di Afrodisia, Themistio, Philopono, al-Kindî, al-Fârâbî, sino ad Avicenna, facendo di questo problema, che è il problema della conoscenza che si trasforma in problema della conoscenza profetica, la linea-guida evolutiva della "neoplatonizzazione" di Aristotele, dall'Ellenismo all'Islam, tema cui avevo accennato nel capitolo precedente.

In questa vicenda val la pena di ricordare il ruolo di Themistio, autore noto agli Arabi, nella rielaborazione del punto cruciale del *De Anima* (Γ 430a, 14-25, in Heinze pp. 98-109) oggetto di attenta analisi da parte di Averroè nel suo *Commentarium Magnum*. Le aporie del testo aristotelico vengono infatti superate con

uno spostamento di prospettiva: l'Intelletto Agente entra in contatto con l'uomo parcellizzandosi nei singoli intelletti agenti personali (un po' come lo Spirito Santo dei Catari) aprendo la via ad una possibile conoscenza profetica. Tutto lo schema aristotelico si "neoplatonizza" grazie alla concordanza stabilita con il Platone del *Timeo*, mentre Aristotele e Teofrasto sono compresi in una prospettiva ormai "altra" e lo schema della conoscenza si riconduce inevitabilmente a quello aperto dalla *Isagogé*, dovendo gli intelligibili/universali essere contemporaneamente *ante rem*, *in re* e *post rem*.

Ciò posto, possiamo tornare a Tamer, il quale inizia ad esaminare la genesi del pensiero di Strauss, che parte notoriamente dal rapporto con Spinoza, il cui pensiero egli mise in rapporto con Averroè (pp. 43-44 e n. 17) per quanto concerne la critica della religione vista come strumento per guidare il popolo: una necessità per lo Stato, che fa della religione uno strumento politico e conferisce alla politica un sottofondo teologico; religione e politica hanno la stessa finalità. Poiché però resta il problema che ho già ricordato nel precedente capitolo (se la religione giustifichi la filosofia o viceversa), Tamer annota: "Averroè non avrebbe in alcun modo abolito l'autorità del Corano. Al contrario, essa deve restare ben salda nell'interesse della filosofia" (p. 52). Dunque Spinoza, nella sua critica alla Rivelazione, si allontana non soltanto da Maimonide, ma anche da Averroè (p. 53) in quanto egli vede la Rivelazione in accordo con la voce di Dio inscritta nel cuore degli uomini (p. 56) dunque la considera pienamente razionale. Come s'è visto nel precedente capitolo, la posizione di Averroè nel *Fasl al-Maqâl* è diversa, e non di poco.

"Scoperta e cambiamento" s'intitola il successivo capitolo di Tamer, un capitolo molto significativo. Strauss risale dalla sua lettura di Spinoza come "averroista" a quella di al-Fârâbî, con la convinzione di leggervi un'interpretazione della religione come strumento per comunicare determinate "verità" alle masse; di qui la comprensione della religione come Sharî'ah e del rapporto filosofia/religione come rapporto filosofia/Legge. La sua scoperta al riguardo, fu il maturare in lui del "sospetto" (p. 59) che il Razionalismo moderno conducesse alla distruzione della religione.

Dal ruolo di Maometto come Profeta ma anche uomo di Stato, all'analogo ruolo attribuito a Mosè, maturò lo studio della profetologia di Maimonide e da qui la risalita ad Avicenna. Capitale per Strauss fu l'importanza di un testo di Avicenna che faceva riferimento a due testi di Platone sulle "leggi" (*nawâmîs*, plur. di *nâmûs*, dice Avicenna): di qui il suo collegamento tra la Rivelazione e la filosofia politica in un percorso che risale a Platone (pp. 60-61). Ma Strauss, si domanda Tamer, ha veramente capito il testo di Avicenna? (p. 62). Qui inizia l'analisi che porta a ben diversi risultati.

Innanzitutto, dice Tamer, il manoscritto usato da Strauss ascrive un libro sulle leggi a ciascuno dei due filosofi, Platone e Aristotele (pp. 64-65) ciò che porta Strauss ad affermare che Avicenna abbia preso a fondamento le *Leggi* di Platone; c'è però un problema, Aristotele non ha mai scritto un libro sulle "Leggi", titolo che non si rinviene neppure nelle traduzioni pseudoaristoteliche arabe. Tutto ciò dovrebbe già mettere in sospetto; c'è poi un altro manoscritto dello stesso testo di Avicenna che parla di due libri delle "Leggi" senza citare alcun autore. "*Nâmûs*" ha tuttavia un duplice significato, filosofico e volgare; la concezione filosofica di *nâmûs*, in Avicenna, corrisponde alla Rivelazione, ma il significato volgare è ben altro, è "astuzia", "inganno" (cfr. Steingass, che accanto alle accezioni che fanno riferimento a Gabriele, dunque alla Rivelazione, segnala anche "hidden fraud" e "concealed deceit", frode o inganno subdolo, nascosto; in Tamer vedi p. 66, n. 24).

Il testo di Avicenna non consente di decidere al riguardo; Tamer identifica tre testi islamici dal titolo *Nawâmîs Aflâtûn*, uno dei quali, un testo di magia relativo agli inganni dei ciarlatani, corrisponde al significato citato anche da Avicenna per *nâmûs*.

Qui ricordo ancora non soltanto il Platone "mago" della tradizione islamica, ma anche i testi alchemici pseudoplatonici arabi citati *supra* (cfr. Waley-Singer a p. 425, n. 49). Nel caso specifico si tratta, secondo Tamer (pp. 67-68) di testi magici pseudoplatonici, che vengono prodotti in traduzione alle pp. 290-298, la cui influenza sulla dottrina della Profezia di Avicenna (o, quantomeno, concordanza) appare evidente. Essa si riallaccia a quelle dottrine neoplatoniche maturate nel mondo mediorientale, delle quali s'è già detto. I testi sono chiaramente islamici, e tipicamente islamica (presente nel Corano, e, per esempio, ben descritta da Ibn Khaldûn) è la distinzione tra la Profezia e le varie forme della mantica. Tamer fa anche dei confronti terminologici con i testi sûfi, con Sijistânî e con gli Ikhwân as-Safâ' (p. 73, nel testo e in nota).

Importante è anche la distinzione, tipicamente islamica, che si trova in al-Fârâbî, tra *nabî* e *rasûl*, entrambi "Profeti", ma soltanto il secondo anche legislatore (legislatori furono, per al-Fârâbî, Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto: un successione che abbiamo visto a suo tempo nei sistemi shî'iti e ismailiti). Siamo, insomma, all'interno di una cultura che non ha nulla a che vedere con Platone.

Ora, per quanto concerne Avicenna, Tamer nota, come mi sembra ovvio, che la sua dottrina della Profezia è strettamente legata al *De anima* di Aristotele, recepito attraverso i successivi commentari (vengono citati Alessandro di Afrodisia e Themistio) e che essa rappresenta uno sviluppo della profetologia di al-Fârâbî. Il fondamento della sua dottrina è "nella rappresentazione organica del cosmo stoico-neoplatonico" e il legame dell'anima umana con il Tutto consente la possibilità di miracoli (p. 80). Notevole anche la sua dottrina che la volontà dell'uomo sia soggetta a molteplici influenze terreni e celesti, forze ad essa sovrastanti, onde pratiche come la preghiera e l'elemosina la liberano dal cattivo comportamento e vi radicano la Legge religiosa. Lo scopo di questa è dunque espressamente spirituale (p. 81). Aggiungo io, si mostra ancora una volta l'importanza di queste dottrine per quella che sarà la "magia dotta" rinascimentale, in particolar modo di Ficino.

La conclusione di Tamer (pp. 81-86) sono chiare. Innanzitutto egli delinea come nel *Riassunto delle Leggi di Platone* esposto da al-Fârâbî, non vi sia nulla di simile a quanto emerge da Avicenna. L'incontro di Strauss con quest'ultimo indusse Strauss ripensare la filosofia medievale giudaica ed islamica sotto l'aspetto di una Legge rivelata che facesse da *pendant* al *nómos* greco, e a vedere la religione nel quadro di una "filosofia politica platonizzante". Perciò, aggiunge Tamer, Strauss vede il rapporto filosofia/religione nell'ottica dello scontro tra Platone e i poeti (p. 82). In realtà, il "Platone" degli Arabi -mago, alchimista, astrologo- era un Platone visto con gli occhi non soltanto di Plotino, ma di Proclo, Giamblico, Ammonio, Olimpodoro e Philopono (p. 83). I massimi filosofi greci sono visti piuttosto in una logica profetica (ivi); e qui vorrei ricordare che essi sono presenti in massa nei testi alchemici, famoso il *Turba philosophorum*.

Tuttavia, l'osservazione più importante di Tamer, che coincide con quanto s'è detto più volte, è che il recepimento islamico della filosofia greca non ebbe il risultato (e neppure lo scopo) di grecizzare l'Islam, ma di islamizzare la filosofia greca, perché i grandi filosofi dell'antichità, in particolare Platone, diventarono "Profeti" (p. 84). Si nota una coincidenza con l'opinione di Brague, *Il futuro dell'occidente*, cit. p. 102, secondo il quale il rapporto degli Arabi con la cultura greca fu quello di una materiale "appropriazione" di contenuti di verità all'interno della propria cultura e della propria lingua, che, come tale, conformava a se stessa quei contenuti in un'ottica ad essi estranea. Perciò al-Fârâbî non assunse lo Stato platonico, ma portò dei cambiamenti nell'opera e nella figura del governante, cosicché è lecito parlare del lavoro di un Musulmano influenzato dalla filosofia platonica, che cercò di far coincidere le esigenze della sua appartenenza religiosa e quelle della sua costruzione filosofica. Averroè, dal canto suo, introdusse cambiamenti formali alle strutture platoniche, sicché il lettore del suo Commentario non sa più che Platone ha costruito il libro in forma di dialogo. Egli creò un legame tra il pensiero platonico e la situazione politica del proprio tempo, per far sì che il proprio Commentario rappresentasse un buon fondamento per la critica politica riferita al suo presente (p. 85). Quanto ad Avicenna, Strauss non lo ha affatto inteso come lui si intendeva. Il "Platone" cui si riferiva conteneva opinioni che non coincidono con l'interpretazione straussiana di Platone. Inoltre Avicenna non limitava il significato della Profezia all'interpretazione politica della Legge, come Strauss riteneva della concezione del Profetismo da parte di Spinoza (p. 86).

Strauss infine riteneva che i veri platonici non si interessassero delle contingenti verità storiche, ma di verità eterne, e in ciò gettò tra Avicenna e Platone un ponte che non c'è (ivi). Questa la prima conclusione di Tamer, che, come si vede, a partire dall'analisi filologica dei testi, ma anche da molte considerazioni più generali che ho più volte segnalato circa la filosofia islamica, revoca in dubbio l'artificioso percorso escogitato da Strauss attraverso la filosofia di diverse epoche e di diverse culture.

"Conseguenze del cambiamento" è il titolo del capitolo successivo. La lettura di Avicenna portò Strauss a considerare la religione come Legge da interpretare in rapporto alla filosofia politica di Platone; di conseguenza egli si schierò contro la corrente dominante degli studi che considerava aristotelica la filosofia medievale islamica, sostenendone il carattere essenzialmente platonico/politico; in funzione del pensiero platonico vide la possibilità di stabilire un conflitto tra il pensiero religioso e l'Illuminismo. Qui Tamer inserisce il rapporto di Strauss con il pensiero di Schmitt in funzione antiliberal, e la critica radicale di Strauss al Liberalismo nel suo fondamento stesso, la dottrina di Hobbes. Matura qui quel sentiero a ritroso, attraverso il Medioevo sino all'antichità, che Strauss intese come strumento per la critica della modernità.

Strauss combatté perciò il concetto che il momento politico del pensiero fosse connesso alla cultura (riferisce al noto rifiuto di Strauss della storicizzazione del pensiero); la filosofia politica, come la religione, sarebbero i fatti originari che trascendono il momento culturale. Il ruolo fondamentale del momento politico fu maturato in rapporto al pensiero di Schmitt, ma in Strauss, in rapporto ad Avicenna, prese l'aspetto di un fondamento divino orientato alla pratica. La sua visione teologico-politica si orientò in senso opposto a quello di Spinoza e Hobbes; questi avevano di mira la separazione di politica e religione volta a garantire la libertà della filosofia; Strauss la loro radicale unità, e, su questa motivazione, il fondamento della filosofia.

Strauss iniziò su questo fondamento la doppia critica contro la modernità e contro l'ortodossia religiosa, contro quell'ateismo di ascendenza epicurea che leggeva in Spinoza e nell'Illuminismo, che non sono in grado di venire a capo del problema religioso; e in difesa del Razionalismo classico, meglio in grado di comprenderlo. Egli individuò così un proprio modello nel Razionalismo di Maimonide, e questo passo fu fondamentale perché lo portò al confronto con la filosofia islamica. Strauss trovò quindi il proprio modello di critica al Razionalismo scientifico e all'ortodossia religiosa nella sua lettura della filosofia islamica.

Di questa lettura s'è già detto, e anche dei travisamenti; lasciamo perciò ora per un attimo la lettura di Tamer, per esaminare il percorso suggerito (in base alla successione temporale degli studi di Strauss) sugli scritti di Strauss stesso contenuti come *Philosophie und Gesetz* in *G.S.*, Bd. 2, che contiene sia gli scritti giovanili di Strauss, sia quelli su Maimonide; nonché sulle sue note a C. Schmitt in *G.S.*, Bd. 3.

Iniziamo di qui. La tesi di Schmitt è che il momento politico sia fondamentale in quanto precedente lo stesso Stato; il Liberalismo fu un tentativo durato tre secoli di depoliticizzare lo Stato, e "ora" è giunto al termine. "Ora" è la vigilia del Nazismo, cui Schmitt non si oppose. Lo Stato, ovvero il tentativo di una convivenza razionale, non può essere fondato negando l'autonomia del momento politico; e neppure può esserne compreso lo stesso concetto. Il naufragio del Liberalismo è dunque nel suo stesso punto di partenza: proponendo

una politica antipolitica, non ha abolito il momento politico -ciò è impossibile- ma ne ha impedito la comprensione.

Per Carl Schmitt il fondamento di esso è nel rapporto amico/nemico, che corrisponde in etica a Bene/Male, in estetica a Bello/Brutto, in economia a utile/dannoso. Il suo problema però, nota Strauss, non è dare al momento politico un'autonomia pari a quella che il Liberalismo ha conferito a estetica, scienza, economia, etc; il suo problema è sostituire il concetto di cultura attuale con altro concetto. La cultura non può che essere cultura della natura umana, e poiché l'uomo è un animale sociale, essa deve riguardare la naturale convivenza. Strauss nota l'opposizione con Hobbes, per il quale la cultura riguarda uno stato civile contrapposto allo stato naturale, mentre per Schmitt lo stato naturale è l'autentico stato politico. Su questo punto vorrei sottolineare soltanto una cosa: la politicizzazione dell'esistenza umana ha costituito la premessa e l'obiettivo di tutte le dittature.

Strauss delinea poi con chiarezza i termini della totale opposizione della concezione di Hobbes a quella di Schmitt, e li riassume nell'individuazione delle radici del Liberalismo precisamente nella negazione -e nel superamento- dello stato di natura. Riprendendo le tesi di Schmitt, egli nota che il fondamento dello stato di natura non è, per lui, l'individuo, ma le comunità, nelle vicende dei cui rapporti reciproci può compendiarsi l'intera storia dell'umanità. Considero interessante notare che Strauss non si ribella a questa concezione, nella quale è implicita una pregiudiziale ideologica che adombra una metafisica della razza attraverso la negazione dell'individuo; ma Strauss, occorre dirlo, per motivi di tutt'altra natura è comunque orientato in senso antiliberal, e non può non cercare punti d'interesse in chiunque, a qualunque titolo, muova una critica al Liberalismo. Come ha notato Tamer, egli apprezza dunque in Schmitt il ruolo fondamentale del momento politico, che costituisce il punto di partenza per ogni possibile critica al Liberalismo.

Il momento politico fonda la lotta tra le comunità alla quale non ci si può sottrarre: anche il pacifista deve fare comunque la guerra, quella contro i nemici del pacifismo, è una realtà dell'esistenza. In Schmitt c'è un'etica della guerra e perciò egli critica la "malvagità" naturale dell'uomo di Hobbes come un pregiudizio: questa "malvagità" deve essere considerata incolpevole, perché in questo stato naturale non esiste un concetto di "colpa", e l'uomo è altrettanto colpevole quanto gli animali.

In sostanza, nota Strauss, le premesse di Schmitt non sono poi tanto diverse da quelle di Hobbes: la differenza è in una sua *simpatia* per la forza animale; Schmitt è contro il pacifismo perché nell'affermazione del momento politico, la cui essenza è minacciosa, vede l'affermazione del momento etico, dell'autenticità della vita umana. L'affermazione del momento politico è affermazione di uno stato di natura che è stato di lotta. Ma, nota Strauss, se l'affermazione del momento politico è affermazione della lotta indipendentemente da ciò per cui si combatte, allora l'affermazione del momento politico diviene neutrale rispetto a qualsiasi raggruppamento amici/nemici, Schmitt si consegna al privato e diviene altrettanto tollerante come un liberale, con una differenza: mentre il liberale rispetta tutte le sincere convinzioni che siano legali e pacifiche, Schmitt rispetta tutte le sincere convinzioni che conducono alla lotta: il suo è un Liberalismo di segno opposto. La battaglia contro il Liberalismo è preparatoria a sgombrare il campo per la battaglia decisiva tra la tecnica e la spiritualità.

Conclude Strauss: la critica di Schmitt al Liberalismo si compie nell'orizzonte del Liberalismo, le sue tendenze illiberali provengono da un pensiero liberale non ancora superato; la costruzione di Hobbes viene portata alle sue conseguenze; la ragione dell'interesse per la lezione di Schmitt è mostrare cosa ci sia da capire in essa.

Dunque questo è interessante: Strauss, che ha visto nel Nazismo il porto obbligato della Germania liberale, usa Schmitt (1932) per rafforzare la contemporanea critica di Hobbes (1931-1935; quella di Spinoza è del 1930). A questa conclusione di Tamer vorrei aggiungere un'altra considerazione, ancorché del tutto ovvia, ma che è bene ribadire. Il mettere in parallelo, nella critica, la dottrina di Schmitt con quella liberale, mostra bene il punto di fondo della richiesta di Strauss: una dottrina della società che si fondi sul giudizio relativo al Bene e al Male, non sulla meccanica dei rapporti; un giudizio che sia a monte e che distingua il lecito dall'illecito in quella meccanica. Al di là della vaga genericità che può assumere una tale richiesta di principio, essa resta comunque un'esigenza insoddisfatta nel relativismo etico della società occidentale contemporanea.

Del 1932, nota Tamer, è l'incontro di Strauss a Parigi con Massignon, che lo fa riflettere sul pensiero islamico dopo la sua lettura di Avicenna (1299-1309). Massignon è descritto con grande entusiasmo in una lettera di Strauss a Krüger del 17 Novembre di quell'anno (*G.S.*, Bd. 3, p. 408). Il grande studio su Maimonide in *G.S.*, Bd. 2, risale al 1935. Sulla base della successione temporale appare quindi logica la ricostruzione di Tamer: Strauss individua in pretesi percorsi del Razionalismo classico il fondamento per la lotta contro il Moderno, ma anche la presa di distanza dall'ortodossia religiosa. C'è da aggiungere soltanto che il malinteso individuato da Tamer nel fraintendimento del "Platone" di Avicenna, sembra, mio avviso, più il risultato che non la causa dell'atteggiamento di Strauss. Quel "malinteso" può consentire infatti di soddisfare un'esigenza, quella di creare un percorso *necessario* alla soluzione dei particolari problemi del giovane Strauss, segnalati da Mc Allister ed evidenti negli scritti giovanili sul pericolo dell'assimilazionismo. Criticare l'universalismo della cultura dell'Occidente secolarizzato -pensabile soltanto in una logica liberale- e, al tempo stesso, dare un valore universale, grazie alla Ragione del Razionalismo classico, quindi alla filosofia platonica, ad una Legge rivelata, di per sé non universale come Legge religiosa, tenuta perciò a distanza in quanto "religiosa" ma recepita in

quanto "razionale", *consente l'ossimoro di un particolarismo fondato sull'universalità della Ragione razionalista*.

La filosofia islamica viene quindi reinterpretata ben diversamente da come essa intese se stessa, per creare il ponte tra Platone e Maimonide. Si veda al riguardo la lettera a Krüger del 25-12-1935: "Ho provvisoriamente accantonato Hobbes per fare innanzitutto una buona volta idee chiare sulla storia del platonismo nel Medioevo islamico e giudaico. Del tutto sorprendentemente, Farabi è l'iniziatore di questa filosofia" (*G.S.*, Bd. 3, p. 450). Il Giudaismo e l'Islam vengono così assimilati in opposizione a un percorso specificamente interno al Cristianesimo, che conduce all'Occidente secolarizzato: si veda, sull'argomento, la corrispondenza con Krüger in *G.S.*, Bd. 3. Per inciso: questo è il percorso occidentale criticato da Voegelin, che lo identifica con l'eredità gnostica del Gioachimismo (cfr. *infra*); per ora, ricordo soltanto la stima di Strauss per Voegelin e la sua dichiarata maggior simpatia per il Cattolicesimo (cfr. anche la lettera a Voegelin del 4-6-1951 in *F&PPh*, pp. 88-89). Ora mi sembra però giunto il momento di esaminare il ruolo di Maimonide nel pensiero di Strauss.

Philosophie und Gesetz si apre con una lunga critica al Moderno, all'Illuminismo e al Relativismo che non offre spunti nuovi rispetto a quanto già detto, ma che offre l'occasione per qualche puntualizzazione. Innanzitutto, l'attacco al moderno Razionalismo ad apertura di testo (p. 9) si pone su un piano che non può essere trascurato, perché denuncia in modo preciso il retroterra di Strauss.

Io credo di avere speso un intero testo per sottolineare gli inconvenienti del Razionalismo, "*classico*" o "*scientifico*" che sia, e di averlo fatto su tutti i fronti, *in primis* sul piano della creatività, del pensiero mitico e dell'arte, collocando la verità come *costruzione* nell'ambito della *testimonianza*, identificandola nel buio del *non-detto*, ritenendo che essa possa essere soltanto *mostrata, non dimostrata*; perciò, in determinate circostanze, ho espresso il mio interesse per Eraclito, per Gorgia, per l'Ellenismo, per il pensiero mitico, per il Manierismo e l'Antirinascimento, per il Barocco, per il Romanticismo. Ora, leggere in Strauss che il Razionalismo moderno *debba* essere combattuto come moderna *sofistica*, potrei considerarlo una sciocchezza *tout-court* se non mi fosse divenuto piuttosto chiaro nel frattempo il punto di vista *politico* di Strauss, il suo *radicamento nell'ontologia* come ideologia del dominio, incombere di un "essere" metafisico che detta le regole *univoche* del linguaggio e dell'oggetto *filosofico*, rinviando al parco-giochi dell'evasione quello *poetico*, quello che *costruisce* dalla propria *ambiguità* fatta anche di *silenzi*, i segnava del *reale*. Pretendere di adeguare la proposizione alla cosa allorché la "cosa" scompare nelle nebbie metafisiche di un "essere" per sua natura immobile e rotondo, significa porsi *politicamente* in un ruolo sacerdotale, persino al di fuori di quel poco o quel tanto di aporetica che occhieggia in Socrate e che irrompe, *dalla vita*, in Aristotele, anche al di là del suo puntellamento razionale della fragile e artificiosa costruzione platonica.

Nonostante la chiara denuncia della metafisica materialista che sorregge il mito illuminista, e del suo rapporto con il Razionalismo moderno e la sua scienza "avalutativa" (*Zweckfreie*, p. 22) che non può fondare se stessa sulla Ragione perché non reca in sé alcun rinvio al dovere (keinerlei Verweisung auf das "Sollen" in sich birgt) Strauss non vede altra via d'uscita se non il ritorno al Razionalismo classico, e non scopre il collegamento non tanto sottile tra questo e quello, in forza del quale il Razionalismo "scientifico" non è che la prosecuzione di quello "classico". Il punto è cruciale, perché è stata la logica dello Scientismo -con ben maggiore efficacia di Platone e di Aristotele- a spedire nel limbo dell'opinione ciò che non è istituzionalmente passibile di *dimostrazione* (scientifica) *a cominciare dalla Religione*. Perciò Strauss non trova altra via se non condannare tutto ciò come "sofistica", e perciò io ne ricavo l'impressione di una ricostruzione di percorsi *forzati* del pensiero occidentale, giustificabili soltanto con la presenza a monte di una motivazione "altra". Motivazioni esistenziali che tutti abbiamo, e che perciò è necessario dichiarare apertamente a inizio di partita, onde consentire a se stessi e agli altri l'identificazione di *un* percorso di verità: *uno* dei tanti labirintici sentieri tracciati nella *hýle* e che, nel loro vagare esplorandola, la conformano come *paesaggio*.

La lunga premessa di Strauss sulla lotta tra Illuminismo e ortodossia, Illuminismo come nuova "fede" nella Ragione (la Rivoluzione Francese non potrà mai far dimenticare i suoi altari) una "fede" che propone l'alternativa atea rispetto all'ortodossia, è una premessa che serve ad introdurre l'argomento vero dell'opera: il pensiero di Maimonide sul rapporto tra fede e Ragione. Nota Strauss però anche, e ciò è significativo: sotto molti punti di vista, non è forse l'Illuminismo moderno il nemico più pericoloso per lo spirito del Giudaismo? (p. 27). Senza esprimere valutazioni sulla consistenza dell'affermazione, una cosa sembra ora chiara: Strauss esprime giustamente una propria valutazione di un particolare problema, ma non può pensare di costruire così una filosofia politica, non perlomeno sulla base di quel Razionalismo platonico la cui pretesa è la validità *erga omnes*; può farlo soltanto grazie all'*escamotage* che ho segnalato, di sostenere che il problema ebraico è il problema umano *in assoluto*. In realtà, come ho ricordato a p. 703 segnalandone anche le conflittuali conseguenze, la Ragione classica, con la sua pretesa universalità, poteva accasarsi soltanto con un Dio universale, che tale poteva pretendersi anche perché umano, storico, e privo di Legge scritta con un preciso destinatario: e si accasò, iniziando così l'irrisolto conflitto con lo Spirito.

Altra ragione per occuparsi di Maimonide a proposito di filosofia politica è questa, già segnalata sopra: Religione e politica sono per Strauss le realtà originarie (die *ursprünglichen* (corsivo suo) Tatsachen: *G.S.*, Bd. 2, pp. 30-31 in n. 2) quindi una critica radicale di una cultura può esprimersi soltanto in un trattato religioso-politico.

Seguono pagine di critica alla cultura moderna (sarebbe meglio dire: alla cultura del Moderno, della modernità; la "cultura" moderna, salvo quella delle intelligentie, sempre in arretrato a causa della cooptazione, è più variegata) e la rivendicazione del pensiero giudaico medievale contro il pensiero moderno. Pensiero giudaico medievale strettamente connesso a quello islamico, fu però -noto io- anche quello neoplatonico di Avicbron, che giunse anche a stuzzicare le idee eterodosse di Giordano Bruno (dopo David di Dinant) ma che Strauss non mette in conto. Come non mette in conto tutto il neoplatonismo teosofico della Qabbalah, che disloca nella categoria fumosa della "mistica".

Del pensiero giudaico medievale (di quel tanto che rientra nei suoi schemi) Strauss apprezza il fatto che esso riuscì a provare filosoficamente la possibilità della Rivelazione e a provare storicamente la realtà di essa; e aggiunge (p. 46): "Dalla sovrumana sapienza e giustizia della Torah vede il Giudeo osservante, dalla sovrumana bellezza del Corano vede il Musulmano osservante, che la Rivelazione è una realtà" preparando così la strada al legame storico tra le due filosofie, ma anche, implicitamente, tra le due religioni, *in contrapposizione* all'occidente cristiano. Sembra ignorare, Strauss, che anche il Dio dell'Islam ha pretese universali -la Sua Legge dovrà valere per tutti- e che ha la peculiarità, *razionalmente fondata sui limiti della Ragione*, di avere rapporti burrascosi con la filosofia.

Strauss prosegue poi affermando che l'autorità della Rivelazione costituisce la premessa alla possibilità stessa di fare filosofia, alludendo a quel passaggio del *Faṣl al-Maḡāl* nel quale un'interpretazione alquanto bătinita del Corano sembra chiamare il sapiente a filosofare su invito stesso di Allâh (cfr. Cap. precedente). Il fondamento della filosofia è un fondamento *legale* (p. 47). Diversa cosa è il fondamento filosofico della Legge, nel quale la Rivelazione diviene un tema della filosofia, della sua metafisica (p. 48). Sa'adia parla di loro accordo, qualcosa di diverso da una non-contraddizione, e la convinzione di Maimonide, dice Strauss fu che l'interesse filosofico per la Rivelazione nasce allorché il filosofo constata l'insufficienza della Ragione umana per la conoscenza della verità (sein Erkenntnis vermögen prinzipiell *Unzulänglich* ist um die Wahrheit zu erkennen; p. 51, corsivi suoi).

Nota Tamer (p. 98) che Strauss accosta il Giudaismo all'Islam in base al suo rifiuto di una religione interiorizzata nella coscienza, con le sue implicazioni soggettive; la Rivelazione, per Strauss, è essenzialmente Legge. Quanto a Maimonide, si potrebbe notare che nella sua Introduzione alla Parte I di *La guida dei perplessi*, cit., pp. 69 sgg., il suo accostamento al problema è un po' più obliquo. Dice infatti Maimonide che i Profeti che hanno compreso i misteri divini (vedremo poi la natura della Profezia per Maimonide) non sono in grado di spiegare cose simili in modo perfetto e ordinato, perciò si esprimono tramite metafore, enigmi, e discorsi oscuri; sicché è difficile comprendere i misteri che si celano dietro quel linguaggio. Se si prende quel linguaggio alla lettera si rischia di considerare i Profeti come degli ignoranti; se si cerca di fornire spiegazioni esoteriche si rischia di dare un'interpretazione del tutto soggettiva di quelle parole. Maimonide dichiara perciò di voler trovare un'altra via, e si rivolge a chi ha studiato filosofia ma anche crede alla Legge, e resta perciò perplesso quando ha l'impressione che la Legge sia in contraddizione con la Ragione. A stretta logica non si può parlare di insufficienza della Ragione, ma della insufficiente preparazione di alcuni nel trovare il giusto modo per mettere in luce l'accordo della Ragione con la Rivelazione. È bensì vero (Strauss, p. 54) che la Ragione necessita della Rivelazione; ed è bensì vero che la Profezia, pur provenendo da un'emanazione, non da Immaginazione e Ragione, deborda le facoltà razionali del Profeta inducendolo a parlare per metafore ed enigmi; è però anche vero che la Rivelazione, per il suo *medium* nella Ragione del Profeta, non può essere discordante alla Ragione umana, che può riconoscerne la razionalità. Perciò (Strauss, p. 56) la Ragione è una chiave per la Torah, che è un intero mondo pieno di segreti e di enigmi e presenta enormi difficoltà alla comprensione razionale.

Il vero scopo della Profezia è politico (p. 58), dare una Legge all'uomo che è animale sociale: il filosofo perciò, essendo un uomo, è tenuto anch'egli all'osservanza della Legge profetica p. (59). Si passa dunque, secondo Strauss, dal filosofo-Re al Profeta-legislatore, stabilendo un parallelismo tra filosofia (platonica) e Rivelazione, nel nome della Legge (p. 62); ora è il Profeta che fonda lo Stato ideale (p. 63).

La fondazione di una nazione perfetta, per conseguenza la proclamazione di una Legge perfetta che debba servire alla costituzione di una nazione perfetta: è là, secondo Maimonide, la ragion d'essere della Profezia. Così si esprime Strauss in *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Fârâbî* (G.S., Bd. 2, p. 143); e Tamer commenta a proposito di questo scritto (Tamer, p. 105) che il problema di Strauss è lo *status* teologico-politico del popolo d'Israele nel mondo. Ma come giunge Strauss a delinearlo? Da un lato collegando Maimonide ad al-Fârâbî e Avicenna (e Ibn Bâḡḡa, aggiunge Zonta a p. 49 e a p. 50; un collegamento che Strauss ignora); dall'altro, grazie al fraintendimento del testo di Avicenna messo in luce sopra, nella "inattaccabile convinzione" (unerschüttlichen Überzeugung) che i filosofi islamici e Maimonide fossero essenzialmente platonici (Tamer, p. 98).

Ora, se è ragionevole quanto afferma Zonta (p. 43) che Maimonide non segue la linea di Isaac Israeli e di Avicbron, è anche vero, come è chiaro dal testo de *La guida dei perplessi*, che egli si colloca in quella linea eclettica dell'aristotelismo neoplatonizzato dei suoi predecessori islamici (l'emanazione, l'opera dell'Intelletto Agente, etc.) e che, nella lettera a Shmuel Ibn Tibbon citata da Zonta, egli afferma (p. 45) che "*Le parole di Platone*, maestro di Aristotele, sono, nei suoi libri, espresse in termini difficili e metaforici, e non servono perché bastano quelle di Aristotele, e non abbiamo bisogno di affaticarci sui libri dei suoi predecessori" (corsivi miei).

Tornando al punto dove abbiamo lasciato Strauss (p. 63), egli dice infatti: "Attraverso la conoscenza della *essenziale* (corsivo suo) dipendenza degli aristotelici islamici e dei loro allievi giudei da Platone" (dove quel corsivo sembra alquanto equivoco) si può interpretare la dottrina loro "*fondamentalmente*" (altro corsivo suo che rafforza l'equivoco) derivata dalla filosofia platonica; per giungere infine a confermare la "profonda" idea di Cohen che Maimonide "fu in più profonda consonanza con Platone che con Aristotele" (p. 66). La distorsione interpretativa serve così a fondare quel rapporto filosofia-religione nell'ottica *politica* che preme a Strauss: come dato di partenza, non come risultato di una ricerca, che risulta così orientata allo scopo. Un'impressione convalidata da quei corsivi che hanno il ruolo ambiguo di rafforzare -ma al tempo stesso di circoscrivere- la validità delle affermazioni di Strauss.

Strauss passa poi ad esaminare due aspetti del possibile rapporto tra filosofia e religione che abbiamo già incontrato a proposito del dibattito islamico: se cioè la filosofia trovi fondamento nella Legge (pp. 67-88) ovvero la Legge nella filosofia (pp. 88-123). Sotto il primo aspetto, esamina il pensiero di Averroè nel *Fasl al-Maqâl*.

Strauss omette di ricordare -come ho già notato- che tutta la costruzione di Averroè è resa possibile da un'interpretazione contestata e contestabile, in quanto apertamente bâninita, del Corano. Là dove, nella 3ª Sûra, vi si afferma che la vera interpretazione dei versetti non è conosciuta se non da Dio, e i sapienti dovranno adeguarsi, Averroè interpreta: "da Dio e i sapienti" derivandone l'obbligo di interpretazione per i filosofi. Salvo poi dover ammettere che, in caso di insuccesso filosofico, prevale la literalità della Legge. Strauss, a p. 76 in n. 115, riporta soltanto la lettura di Averroè (*illâ Allâh wa ahl al-buhrân*: tranne Dio e i sapienti [gli uomini della dimostrazione]). Maimonide, dice Strauss, concorda con Averroè su questo, e anche sul fatto che l'interpretazione deve essere interdetta al volgo.

Più lungo spazio dedica Strauss al secondo aspetto, perché questo gli offre il destro di trattare la dottrina di Maimonide sulla Profezia, non senza esser prima tornato a porre in parallelo la speculazione sulla Torah con l'ideale greco di vita contemplativa. Maimonide riprende pienamente la dottrina di Avicenna (cfr. Cap. precedente) secondo il quale il Profeta è uomo perfetto sotto tre aspetti: doti intellettuali, potenza immaginativa e virtù etica (*La guida dei perplessi*, II, XXXII, p. 445). La Profezia, secondo Maimonide (ivi, II, XXXVI) è il frutto di un'emanazione che proviene da Dio tramite l'Intelletto Agente, ed è inviata da Dio soltanto a chi Egli presceglie (ivi, II, XXXII, p. 447). Come si vede, c'è una radicale differenza *religiosa* (la volontà di Dio) rispetto agli automatismi della tradizione filosofica, dove il contatto con l'Intelletto Agente è frutto di un processo di elevazione umana (cfr. Cap. precedente).

Strauss nota poi (p. 98) la differenza tra il sogno veridico -dovuto al contatto notturno tra l'emanazione e l'Immaginazione- e la Profezia, nella quale l'emanazione agisce anche sull'Intelletto (il sogno veridico è soltanto un sessantesimo della Profezia, avverte Maimonide, p. 456); la filosofia, dice Strauss, nasce dall'azione sul solo Intelletto. La relativa dottrina è in Maimonide II, XXXVII; dove però Maimonide associa ai vaticinatori che hanno il sogno veridico, anche "governanti delle città e legislatori" evidentemente non nel senso di Profeti-legislatori. Maimonide si preoccupa infatti anche di stabilire (come gli islamici) la differenza tra il semplice Profeta e il Profeta-legislatore (ivi, II, XXXVIII: il Profeta-legislatore è ovviamente Mosè, la cui peculiarità è segnalata in vari capitoli). La differenza è dovuta al fatto che Mosè non parlò per metafore, ma disse con esattezza per mandato divino ciò che era dovuto e ciò che era vietato, diede, cioè, la Legge. Questa differenza è spiegata da Maimonide (II, XXXVI) col fatto che "la sua facoltà immaginativa non partecipava alla sua profezia, ma l'Intelletto esercitava l'emanazione profetica su di lui senza intermediario" (p. 459).

La dottrina di Maimonide appare quindi alquanto complessa (e pone problemi a Strauss: cfr. n. 44 alle pp. 105-106) perché il Profeta-legislatore appare posto sul piano di una razionalità "filosofica" ancorché di provenienza divina, ciò che fonderebbe la convergenza razionale di filosofia e Profezia, anche al di là della comprensione degli enigmi asserita nell'Introduzione alla Parte I, in direzione della stessa Legge (vedi comunque *infra* il commento di Tamer sull'argomento).

Questa dottrina potrebbe comunque ricollegarsi ad Avicenna, *De anima*, V, 6, allorché questi conclude la possibilità di una Profezia quale si verifica in un'anima "clara et cohærens principiis intellectualibus, ita sit inspirata ut accendatur ingenio ad accipiendum omnes quæstiones ab intelligentia agente.....firmiter impressas, non probabiliter, sed cum ordine qui comprehendit medios terminos.....Et hic est unus modus prophetiæ qui omnibus virtutis prophetiæ altior est" Siamo cioè all'interno di una struttura sillogistica del reale, come già segnalato per Avicenna (cfr. p. 888).

Maimonide, che riprende da Avicenna sia la dottrina della Profezia come perfezione della natura dell'uomo (*La guida dei perplessi*, II, XXXII) che quella di un universo sorretto nella propria esistenza dall'emanazione divina (ivi, I, LXIX, p. 244), precisamente a partire da questa continua emanazione dell'esistenza lascia trasparire un universo perfettamente logico, nel quale l'emanazione è luce intellettuale grazie alla quale l'uomo che ne è investito giunge alla comprensione intellettuale (ivi, II, XIII, p. 357). la sua ontologia è neoplatonica, il panteismo una conseguenza sempre possibile.

La figura del Profeta-legislatore richiama in Strauss un precedente, quello di al-Fârâbî della città virtuosa (p. 109); e si domanda (ivi): "è la mantica o la politica la funzione più eminente del Profeta? qual'è lo scopo ultimo della Profezia? perché il genere umano è affidato ai Profeti?". La risposta di Maimonide, dice Strauss, è che l'uomo, animale politico, necessita di una guida nei comportamenti individuali, e la legge che dà

perfezione all'uomo è una *Legge divina* annunciata da un *Profeta*" (p. 110, corsivi suoi). Lo scopo della Profezia è politico, la più eminente funzione del Profeta è la guida politica. La Legge divina si distingue da quella umana perché quest'ultima si occupa soltanto della perfezione materiale, ed è proclamata dal governante: questa è la risposta di Maimonide, e, prima di lui, di Avicenna (pp. 113-114).

Strauss mostra così di porre in secondo piano il carattere religioso della Rivelazione; e il fatto che tanto nel caso di Maimonide, quanto in quello di Avicenna, a monte delle conclusioni politiche vi sia una costruzione metafisica che si pone il problema di comprendere la Rivelazione come un *Tutto*, viene a mio avviso sottovalutato. Soprattutto però viene posto in sottordine, sempre a mio avviso, il fatto che l'inserimento dell'ordine sociale in un ordine cosmico dovrebbe richiamare alla mente quel grandioso ordine medievale espresso dall'occidente al quale, come vedremo, fa riferimento Brague ne *La sagesse du monde*, Paris, Fayard, 1999; un ordine che ha segnato un'intera civiltà e dal quale l'Occidente uscì per iniziare una diversa avventura. Un ordine cosmico che è chiaramente espresso da al-Fârâbî nel Cap. XXVII della sua *Città virtuosa. Un ordine che è neoplatonico*, e che Brague ha definito "cosmo etico" derivandone un'etica "cosmologica".

Strauss ha però un particolare interesse a far risalire il pensiero di Maimonide ad al-Fârâbî, segnando un punto di differenza tra Maimonide ed Avicenna che sembra avere un significato nel rapporto straussiano tra Rivelazione e filosofia. Nella lunga nota 44 alle pp. 105-106, prendendo spunto da un vecchio trattato sulla filosofia di Averroè (non si sottolinea mai a sufficienza l'averroismo empatico di Strauss, un averroismo *occidentalizzato* nell'esaltazione dell'autosufficienza della Ragione) Strauss mette in luce il fatto che per Maimonide la Profezia può scendere soltanto su un profondo studioso, mentre per Avicenna essa consisterebbe nella capacità di conoscenza immediata caratteristica di alcuni individui. Avicenna, come ha messo in luce Gutas (cfr. *supra*, p. 888) aveva una ragione anche autobiografica per considerare la possibilità di una intuizione del termine medio del sillogismo, cioè della conoscenza *intuitiva* della struttura di un cosmo comunque "sillogistica". Strauss vuol viceversa sottolineare che il problema consisterebbe in una differenza istituzionale tra il Profeta giudaico, Mosè (e i filosofi), e quello islamico, Maometto, "che era un illetterato tra gente semplice, nomade, illetterata", che non si occupava di scienza o di filosofia, come i Greci.

Perciò, dice Strauss, la posizione di Maimonide deve considerarsi anche come una polemica contro l'Islam. È interessante tuttavia notare, con al-Faruqî (cit. in Bibl. a p. 848) che il termine *ummi* (pl.: *ummiyyûn*) potrebbe significare "privo di Scritture" (usato anche in senso ironico nel Corano, verso Giudei e Cristiani, che avevano una Scrittura ma non l'osservavano) ciò che potrebbe valere per coloro cui predicava Maometto, gli *hunafâ* (pl. di *hanîf*, gli Abramiti legati ad una tradizione precedente la Torah). Resta tuttavia dubbio, secondo al-Faruqî, il fatto che il Profeta possa essere lo *ummi sâdiq*, il veritiero senza Libro, cosa strana per un Profeta. C'è da aggiungere che il termine "illetterato" (*ummi*) potrebbe riferirsi anche a colui che non accede alla Bibbia in ebraico o in greco: Brague (*La loi de Dieu*, p. 92 e relative note) segue questa ipotesi. Quindi l'argomentazione di Strauss potrebbe risultare un diversivo inconsistente, e certamente lo è in rapporto al sapere filosofico, perché ciò che è in gioco è comunque la conoscenza di un Libro sacro.

Secondo Strauss, il primo ad affermare la natura preminentemente politica della Rivelazione fu al-Fârâbî, per il quale il Profeta -guida della comunità- era colui che fosse al tempo stesso filosofo e veggente (come per Maimonide); la profetologia di al-Fârâbî e Maimonide viene da lui conseguentemente ricollegata alla dottrina platonica del filosofo-Re (p. 118). Essi, dice Strauss, "comprendono la Rivelazione alla luce della politica platonica" (ivi) cioè comprendono la premessa *non platonica* della Rivelazione a partire dalla politica platonica. Ciò comporta dei cambiamenti, ma resta il legame che unisce filosofia e politica, anche se il filosofo non è più sufficiente a fondare lo Stato perfetto, e diviene necessario il Profeta. Questo cambiamento intervenne nel corso dell'Ellenismo, allorché (qui cita Cicerone e Poseidonio) fu detto che alle origini Signore, filosofo e veggente coincidevano nella stessa persona.

L'illuminazione del Profeta viene così paragonata all'uscita dalla caverna di Platone: ipotesi a mio avviso forzata, perché dimentica delle diverse ontologie nel cui contesto si situano la due dottrine; tanto forzata che la dottrina della caverna, del sole non visto, visto di riflesso o direttamente, riportata come platonica da Strauss a p. 117, non è altro che la ben diversa -nel suo fondamento neoplatonico- *dottrina di Ibn Bâğğa* (cfr. *supra*, p. 882).

Strauss dunque così ricapitola: il Profeta è il fondatore dello Stato platonico (p. 118). Segue una ricapitolazione di quanto appena riportato, nella quale si minimizzano le differenze, ridotte praticamente alla nuova figura del veggente, *come se dietro questo fatto nuovo non vi fosse un radicale cambiamento di prospettiva sul mondo, sul "sapere", e sulla collocazione dell'uomo nel cosmo*. Il processo di adattamento ellenistico tra filosofia e Rivelazione iniziato con Aristobulo e con Filone, le sue conseguenze cosmologiche, il processo di trasformazione dell'aristotelismo, e tutto ciò che è a monte di al-Fârâbî, è sorvolato. Soltanto in una nota a p. 120 ci si ricorda *en passant* del pneuma di Filone, equiparato all'Intelletto Agente: *come se il problema fosse strutturale, e non il cambiamento di un modo di concepire l'uomo nel cosmo*.

All'obiezione contro il platonismo di Maimonide e dei filosofi islamici (notoriamente aristotelico-neoplatonici) Strauss risponde che ogni aristotelico e ogni neoplatonico è comunque uno scolaro di Platone (p. 120) senza riflettere sulle ragioni (*politiche?*) che potevano aver spinto i *falâsifa* a perorare la concordanza di Aristotele e Platone. A prescindere da questo sospetto, ciò che comunque è evidente in Strauss, è il tentativo forzato di fondare la *presupposta* continuità "platonica" tramite una serie di *technicalities*, distogliendo gli occhi

dall'abisso che separa lo sguardo sul mondo di Platone, da quello dei filosofi medievali. Quanto alla visione di un uomo che può essere pensato soltanto in rapporto alla società, Strauss non sembra porsi il problema della differenza che intercorre tra la *pólis* e la *ummah*; parimenti egli afferma (p. 122) un'identità *che non c'è* tra la concezione della *pólis* di Platone e quella di Aristotele (cfr. *supra*, l'incisiva distinzione della Cassin).

Il rapporto di Strauss con la filosofia islamica è chiaramente espresso in un altro suo saggio, *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching* (G.S., Bd. 2) dove, a p. 197, afferma che i filosofi islamici non credevano alla Rivelazione, ed erano filosofi nel senso classico della parola, si attenevano alla filosofia e alla filosofia soltanto; la Rivelazione *dovevano* accettarla, ma soltanto nei limiti dell'umana Ragione. Kantiani *ante litteram*? Per saperlo, occorrerebbe interpretarli esotericamente, secondo la teoria di P&AW.

Tamer (pp. 100-123) conclude il suo capitolo esaminando gli scritti di Strauss espressamente dedicati ad al-Fârâbî, e parte dal già citato *Quelques remarques, etc.*, del quale sottolinea il collegamento effettuatovi tra l'interpretazione della Torah da parte di Maimonide e l'influsso di al-Fârâbî. Il ruolo del filosofo turco è qui fermamente stabilito in quello di fondatore della tradizione platonica nella filosofia medievale, un pilastro della dottrina di Strauss "sino al termine della sua vita" (p. 100). Tamer nota poi molte altre cose della trattazione di Strauss, per concludere con l'osservazione che ho già citato circa l'adombrarsi di un fondamento teologico-politico del popolo d'Israele in rapporto al mondo.

Segue l'analisi di *Eine vermifste Schrift Fârâbîs* (G.S., Bd. 2, pp. 167-177) una ricostruzione circa la quale Tamer è alquanto critico e che comunque viene condotta nella logica che già conosciamo circa il legame Platone→al-Fârâbî→Maimonide.

Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis (ivi, pp. 179-194) è il terzo studio preso in esame, nel quale Strauss riconferma il carattere *politico* della Legge rivelata in Maimonide, ricollegando tutto ciò ad al-Fârâbî, e insiste sull'esigenza di un doppio livello di lettura, esoterico ed essoterico.

Farabi's Plato è uno scritto del 1945, che Strauss riutilizzò per l'Introduzione a P&AW, nel quale egli è ampiamente tornato su *La guida dei perplessi*. Qui Strauss stabilisce ancora una volta (P&AW, p. 9) la comune visione di Islam e Giudaismo, che li distanzia dal Cristianesimo: la Rivelazione fonda una Legge, non una fede con i suoi dogmi; i *falâsifa* tentarono di comprenderla e videro il Profeta come il filosofo-Re accettandone la Legge come razionale, ma non nel senso cristiano di legge "naturale" da identificarsi con legge della Ragione e legge etica. Per un filosofo, quale fu al-Fârâbî, la "filosofia" è dunque quella dei pagani, Platone e Aristotele (ivi, p. 13) rispetto alla quale la conoscenza religiosa costituisce un gradino inferiore. Di qui l'ipotesi di Strauss che egli mascheri il proprio pensiero per timore di persecuzioni, sostenuta con varie argomentazioni. Segue un ritorno sulle differenze con il Cristianesimo e l'affermazione che la filosofia rimase più libera nel Giudaismo e nell'Islam precisamente perché perseguitata, non assimilata. Questo nel testo di P&AW. Tamer vede delle incongruenze nell'interpretazione straussiana di un al-Fârâbî che maschera il proprio pensiero.

How Fârâbî read Plato's Laws è un testo del 1957 riprodotto in WPPh, e si riferisce al *Compendium legum Platonis* (cfr. *supra*), ed. F. Gabrieli in *Plato arabus*, vol. III, ed. R. Klibansky, London, Warburg, 1952 e 1973. Secondo Strauss vi si riflette il rapporto tra filosofia e Rivelazione come due mondi diversi (WPPh, p. 139, riportato da Tamer, p. 119). Tuttavia l'intento di Strauss è sostenere che al-Fârâbî fece in modo di dimostrare, riconoscendo Platone nella Shari'ah, che l'Islam soltanto realizza le condizioni poste da Platone (WPPh, p. 144; Tamer, p. 121). Strauss conduce anche molti raffronti con un altro testo di al-Fârâbî (cfr. *De Platonis philosophia, etc.* ed. F. Rosenthal et R. Walzer, in *Plato arabus*, cit., vol. II, ed. R. Klibansky, London, Warburg, 1943 e 1979) e, dai vari rinvii e dai passi platonici non menzionati ne deduce una ambiguità di al-Fârâbî, che nasconderebbe un sostanziale ateismo. Nota Tamer (p. 122) che l'analisi di Strauss dovrebbe presupporre la reale conoscenza dei testi platonici da parte di al-Fârâbî, ipotesi non suffragabile, anzi da respingere (cfr. nota 121 a pp. 122-123). Ne consegue anche l'ipotesi di una scrittura esoterica, cavallo di battaglia di Strauss connessa al presunto platonismo del filosofo turco, è dovuta a "un gracile fondamento filologico" (eine dünne philologische Grundlage, p. 122).

Risulta quindi confermata l'artificiosità della catena platonica costruita da Strauss per formare il proprio quadro di riferimento, e questo è importante perché va ricordata l'affermazione di Tamer (p. 10) già citata, che resta fondamentale sull'argomento: Strauss trova in al-Fârâbî la via per giungere a Platone *dopo* che Maimonide gli aveva aperto il panorama, ed è *biograficamente documentato* che egli ha conosciuto al-Fârâbî *dopo* la conoscenza di Maimonide. Il percorso è dunque stato costruito per *dimostrare una tesi*, il parallelismo tra la filosofia politica di Platone e la lettura filosofica della Torah, intesa, questa, sul piano meramente legale. Il risultato fu il parallelismo con la Shari'ah, il tutto come alternativa agli sviluppi del pensiero politico occidentale -secolarizzazione del Cristianesimo- e al suo universalismo, che poneva il problema dell'assimilazione al quale Strauss si oppose sin dai propri esordi.

"Crisi e profezia" s'intitola il successivo capitolo di Tamer (pp. 124-166) nel quale s'iniziano a tirare le fila della critica al modo in cui Strauss interpreta il pensiero di Maimonide, Avicenna e al-Fârâbî. Nota Tamer che la ricerca filosofica di Strauss va vista in connessione con la crisi del Moderno; egli intende infatti la crisi della filosofia come crisi del moderno Occidente. Tamer evoca anche l'ombra di Spengler, che deve essere associata, aggiungo io, a quella di Jonas, come coloro che hanno segnato, in forme diverse, l'inizio di una riflessione critica sulle tendenze in atto nel corso del XX secolo, interpretandole come crisi delle illusioni del secolo precedente. L'Occidente non sembrava incamminato sui percorsi ipotizzati ai tempi delle magnifiche

sorti: da uomo che scrive nel XXI secolo aggiungerei che il XX è stato un secolo orribile, nella sua violenza diffusa, per l'occidente; convulsione agonica del percorso iniziato nel XIX o forse prima, un secolo dal quale (illusione del Millennio?) si può sognare di uscire.

La critica di Strauss si appuntò sugli aspetti etici della cultura post-illuminista; in questa ottica egli rivolse lo sguardo alla filosofia giudaica e islamica del Medioevo. Oggetto della sua analisi fu il rapporto tra la visione teocentrica e cosmocentrica del Medioevo, e la visione antropocentrica della modernità, che ha messo in sordina il freno etico alle passioni. Tamer espone con accuratezza la critica di Strauss al Moderno, centrata su *The City and the Man* e su *Progress or Return?* (in *RCPPh*, pp. 227-270), ma, a mio avviso, non pone sufficientemente in luce il punto che, al di là di ogni opinione, resta il pilastro della critica di Strauss alla modernità: *la destituzione di ogni possibile fondamento razionale dello Storicismo* (e del mito del Progresso che esso sussume dall'Illuminismo) e *la relativizzazione della scienza a un contingente modo di rapportarsi col mondo*, argomento per il quale posso rinviare alla più volte citata ricerca di K. Hübner. A mio avviso, sono questi punti che rendono abissale la reazione di Strauss al Moderno, al di là della sua insostenibile ricostruzione di percorsi platonici che è oggetto principale dell'analisi di Tamer, e che deve essere pensata in rapporto ai particolari problemi di Strauss.

In *Progress or Return?* l'obiettivo di Strauss è il Relativismo etico moderno, minato nella sua consistenza filosofica e additato come elemento disgregatore della società che non può sussistere senza un fondamento nella trascendenza, senza un mito di fondazione, una Legge rivelata, un "Vero" quale fu quello perseguito dal Razionalismo classico, una "Natura" con le sue proprie ineludibili leggi: un fondamento, insomma che trascenda, senza possibilità di essere revocato in dubbio, l'individuo e le sue pulsioni, che fanno della libertà una mera licenza. Questo è l'obiettivo di Strauss, l'obiettivo che gli si può riconoscere un volta sfrondato dall'insostenibile risalita platonica. Certamente non è facile districare i due aspetti sul piano *logico*, stante la coerenza del pensiero straussiano; è possibile farlo soltanto sul piano storico e filologico, come fa Tamer, mostrando gli errori di lettura che consentono quella risalita a Platone. Errori, come ho sottolineato più volte, dovuti al particolarismo del suo problema iniziale, l'assimilazionismo: eppure anche questo posizionamento apparentemente improprio ha un suo aspetto significativo, nel momento in cui viene a *testimoniare* il rifiuto alla omogeneizzazione in un "pensier dominante" (quello delle intelligenzie) in nome di una radicata tradizione; il fondarsi, quindi, della libertà nello *ius* di una comunità. Sotto questo profilo Strauss avrebbe dovuto maggiormente riflettere sul pensiero di Burke; questo però lo avrebbe dovuto conseguentemente condurre ad una diversa valutazione del Romanticismo, che non capiva, e, soprattutto, disprezzava (cfr. *G.S.*, Bd. 2, p. 26). A Strauss mancò l'attenzione a un percorso cui guardava con occhio pregiudizialmente ostile. Una ignoranza che ho già rilevato in Taubes.

Strauss, dice Tamer (p. 130), avverte l'irrisolvibilità della crisi con i mezzi della modernità, e cerca un punto di vista esterno per trapiantare il Moderno nella sua interezza, onde percepire l'intero panorama autodistruttivo del Razionalismo moderno. Di qui il suo sguardo al passato e la pretesa scoperta in Avicenna, nella filosofia araba, di un ponte verso il Razionalismo classico rifiutando il tramite del pensiero cristiano perché in esso la filosofia greca fu assimilata. Qui c'è già un errore di fondo, una forzatura insostenibile che pone Strauss nell'ottica ideologica del Califfato 'Abbāsīde: la filosofia greca fu infatti soltanto strumentalizzata nel pensiero islamico, che poi, alla fine, la espulse da sé come corpo estraneo. La sola via di sopravvivenza del pensiero greco fu infatti nel suo *adattamento alla Rivelazione* che si realizzò nel Neoplatonismo dei tre monoteismi. Di questo adattamento in termini di Legge sarà poi opportuno esaminare *infra* il caso di Tommaso, il cui nome compare soltanto di sfuggita in Strauss; ma qui varrebbe la pena di notare che precisamente dalla fusione della razionalità greca (universale) e di una Rivelazione anch'essa universale, nasce quel singolare percorso della secolarizzazione e della società liberale, che precisamente in quanto universalizzante pose a Strauss (e non soltanto a lui) il problema dell'assimilazionismo. Detto per inciso, l'interiore coerenza del pensiero di Strauss fa sì che la critica di esso sia anch'essa circolare, costringendo a tornare sempre a porre in evidenza il medesimo problema.

Tamer ricorda quindi il percorso intrapreso e già esaminato, quello che grazie al fraintendimento dei presunti *nómoi* di Platone consente a Strauss una risalita a Platone nella quale prende corpo il ruolo di al-Fârâbî. Strauss riconosce in Maimonide la dottrina della Profezia di Avicenna e quella di al-Fârâbî (cfr. *La città virtuosa*, capp. XXV e XXVII); Tamer nota tuttavia (p. 138 in n. 44) quanto sottolineato sopra circa la singolarità profetica di un Mosè che riceve l'emanazione soltanto tramite l'Intelletto, e il modo alquanto complesso (basato su altre affermazioni di Maimonide) con il quale Strauss salva la continuità di Maimonide con la profetologia di al-Fârâbî e Avicenna (cfr. *G.S.*, Bd. 2, pp. 105-106 in n. 44): Mosè avrebbe udito la Parola di Dio nella veglia, non in visione, dunque senza enigmi e metafore. Alle nn. 45 e 46, pp. 139-140, Tamer nota inoltre quanto già sopra osservato a proposito del Profeta che guarda il sole direttamente, fuori dalla caverna: questa dottrina, Maimonide non la prese da Platone, ma da Ibn Bâğğā.

Per Strauss resta comunque fondamentale il riferimento alla filosofia islamica, per il fatto che ivi si pone il problema di una Rivelazione il cui scopo fondamentale è la costruzione di una società perfetta. Ora, se ciò ha una sua verità, debbo d'altro canto segnalare che il modo in cui Strauss inquadra questo problema, è alquanto contraddittorio. Abbiamo visto infatti che questa preoccupazione non riguarda semplicemente la *filosofia* islamica, o meglio, la riguarda in quanto *islamica*, in quanto necessitata a comprendere

"filosoficamente" quella specifica Rivelazione in una logica islamica: la stessa logica di quei tradizionalisti che decretarono la condanna della filosofia nell'Islam in quanto *disgregatrice* della Ummah: un'accusa nella quale stette attento a non incorrere Averroè. Tutto ciò è *ben poco nello spirito della filosofia greca*, che, insisto, entra nell'Islam per via *ideologica* e vi resta come *strumento*.

Strauss, nota a sua volta Tamer (pp. 142-143 in nn. 56 e 57), sottovaluta il carattere sùfi della profetologia di Avicenna, compendiato nella dottrina eterodossa di una *ittisâl* (unione) con l'Intelletto Agente (Avicenna usa anche il termine *ittihâd*, cfr. p. 885) una dottrina che non ha niente di platonico e che apre la via ai panteismi maturati nel Neoplatonismo islamico, Shî'a estrema e Ismailismo. Dai quali, noto, sono discesi più facilmente disordini sociali, piuttosto che società ordinate. Il Profeta di Avicenna, conclude Tamer (p. 143) ha ben poco a che vedere col filosofo platonico; però, poiché per Strauss la filosofia medievale è platonica, egli fa del Profeta un Capo di Stato che fonda la città ideale. Strauss identifica il filosofo-Re con il Profeta (di Maimonide e Avicenna) e con il *ra'îs al-awwal* della *Città virtuosa* (Cap. XXVII; Tamer, p. 145). Secondo Strauss, i filosofi islamici recepiscono la filosofia platonica nel tentativo di comprendere la Legge oggetto della Rivelazione alla luce di quella filosofia (Tamer, p. 147); al contrario, nota Tamer (pp. 148-149) i filosofi islamici vedono nella Rivelazione un evento straordinario che ha origine nella Volontà divina; in questo evento prende corpo la figura del Profeta, che è diversa da quella del filosofo-Re perché sul suo Intelletto e sulla sua Immaginazione scende l'emanazione divina tramite l'Intelletto Agente, e questo *pone un limite allo sforzo filosofico*. Il fondamento dell'interpretazione di Strauss è però sempre in quei presunti *nómoi* platonici dei quali parlerebbe Avicenna (p. 150).

Anche per quanto riguarda il commento di Averroè alla *Repubblica*, questi non intese il testo platonico come un antecedente della Rivelazione, ma come un progetto etico-politico che non aveva nulla a che vedere con una religione, sebbene con la fondazione di uno Stato giusto; Averroè non identificò lo Stato ideale platonico con i contenuti della Rivelazione (p. 152). Per quanto riguarda le idee di Avicenna, esse sono piuttosto riconducibili alle sue inclinazioni per i Sùfi e alla sua appartenenza alla Shî'a (ivi; quest'ultimo aspetto è però da raffrontarsi col percorso del filosofo, che si distaccò dall'ambiente familiare shî'ita). Per Avicenna il Profeta è una figura "sufica" che ha realizzato l'unione con Dio (p. 154 e n. 91). Per al-Fârâbî, la figura del Capo della *Città virtuosa*, il *ra'îs al-awwal*, esprime un concetto diverso dalla figura del filosofo-Re, è per definizione un "Capo", è un Imâm nel senso di guida, nel quale si attualizza l'Intelletto Agente; può essere paragonato all'Imâm ismailita ma non è da considerarsi una figura analoga a quella di Maometto (vedi l'*excursus* di Tamer alle pp. 156-163). Nel *ra'îs al-awwal* si realizza, secondo Tamer, una sintesi di valori filosofici e religiosi (p. 160); la situazione storica nella quale operò al-Fârâbî lascia intendere che il suo pensiero corresse a una via d'uscita per la crisi del Califfato 'Abbâside (non diverso il contesto degli Ikhwân as-Safâ'). L'armonia di conoscenza filosofica e religione in al-Fârâbî era pensabile in quanto entrambe risalivano ad un'unica fonte; in questo c'è da aggiungere, da parte mia, che in effetti l'Imâm (ismailita?) di al-Fârâbî è un "uomo perfetto", e, conseguentemente, è figura teofanica, è *l'interprete veritiero del significato della letteralità coranica*.

Secondo Tamer, quindi, Strauss, unificando il Profeta di Avicenna con il *ra'îs al-awwal*, rende erroneamente comparabile la figura del filosofo-Re con quella del Profeta, la filosofia platonica con quella islamica (pp. 154-155). Tamer afferma che questa interpretazione di Strauss si collega alla sua sopravvalutazione della politica nella Profezia, che mette in ombra le vie attraverso le quali il Profeta giunge ad essere tale. Secondo Tamer, Strauss sottovaluta che la dottrina giudaica ed islamica della Profezia fonda la superiorità del Profeta sul filosofo nel fatto che il primo raggiunge verità inaccessibili al secondo, e *perciò*, soltanto *per ciò*, può fondare la società perfetta. Questa sua conclusione mi sembra condivisibile: la sopravvalutazione del momento politico conduce Strauss a perdere di vista la specificità più ampia di quello religioso, e conseguentemente a trascurare la differenza tra il Profeta e il filosofo; di qui l'implausibilità del "platonismo" di al-Fârâbî, Avicenna e Maimonide, anche a prescindere dal diverso contesto di pensiero nel quale essi si calano, la lunga tradizione neoplatonica, o, se vogliamo, dell'aristotelismo "neoplatonizzato" attraverso la dottrina dell'emanazione.

Nelle successive pagine (163-166) Tamer ricapitola i risultati della propria analisi critica in modo chiaro e sintetico, nelle seguenti conclusioni. Strauss interpreta in chiave politica la profetologia di Maimonide, che peraltro è debole e contraddittoria, grazie al riaggancio a quelle di Avicenna e al-Fârâbî. Queste gli sono essenziali non soltanto per la lettura di Maimonide, ma anche per fondare la natura politica della Rivelazione. Strauss segue la dottrina medievale della superiorità del Profeta sul filosofo, fondata sulla conoscenza *immediata* delle esigenze materiali e spirituali dell'uomo; tuttavia va indubbiamente oltre questa dottrina allorché riconduce le esigenze spirituali dell'uomo al loro mero aspetto intellettuale, e intende l'opera di fondazione religiosa dei Profeti come esclusivamente politica.

Poiché Strauss intende la Rivelazione come mezzo per raggiungere uno scopo politico, essa gli sembra avere un significato in quanto realizza gli scopi politici a lui propri; in tal modo è evidente che egli riduce drasticamente il significato della Profezia. Politica e filosofia prendono il sopravvento sul significato stesso della Rivelazione. Il problema di Strauss è in ciò che egli avverte come crisi del Moderno, ma il suo rivolgersi al Medioevo (islamico e giudaico) non ha una motivazione religiosa, perché egli si dichiara ateo; la sua motivazione è *politica*, il suo ateismo si esprime, a parere di Tamer, nella pretesa di trarre conclusioni *politiche* da una teologia alla quale non crede. Egli vede la possibilità di mescolare gli orizzonti nel discusso passo nel quale Avicenna fa riferimento ai *nawâmîs* di Platone. Nella fondazione sociale -spirituale e materiale-

del Profeta, il problema ultraterreno diviene secondario: la Profezia diviene una missione politica e assume significato soltanto su questa base.

A questa lucida analisi vorrei aggiungere soltanto una postilla: questa totale incomprendimento di una cultura meramente strumentalizzata si lega -come presupposto o come conseguenza non ha importanza, un pensiero che cerca la coerenza sul piano *logico* è anche circolare- alla convinzione di Strauss che la filosofia sia *originariamente* filosofia politica, senza riflettere che una filosofia politica non è formulabile se non nell'ambito di una ontologia (nel caso del Neoplatonismo medievale anche di una cosmologia). *Strauss inverte le premesse con le conseguenze, le fonda con il tetto di una costruzione.*

Perciò, prosegue Tamer, Strauss, a nome dei filosofi islamici e giudei, vede nella religione rivelata la realizzazione dello Stato ideale di Platone. In questo però non possono aiutarlo né la dottrina della Profezia di Avicenna, né quella di Maimonide: una tale raffigurazione della religione egli la rinviene nell'affacciarsi di al-Fârâbî attorno alle *Leggi*. Più importante ancora la sua raffigurazione del governante, il *ra'îs al-awwal* nel quale Strauss crede di rinvenire l'equivalente del filosofo-Re. Nota Tamer che però quella figura, al tempo stesso Profeta e filosofo-Re, non può essere identificata con nessuno dei due. Essa infatti, aggiungo io, è stata più ragionevolmente e concordemente identificata con quella dell'Imâm shî'ita-ismailita, in connessione con una precisa crisi del Califfato 'Abbâside: anche qui l'aspetto politico emerge, ne *La città virtuosa*, da una premessa metafisica e cosmologica.

Tamer conclude tuttavia il proprio sommario critico con una constatazione positiva che non può essere sottaciuta. Dal proprio discutibile percorso, Strauss non emerge a mani vuote: la sua pretesa comprensione della religione fonda quantomeno un'idea alla quale non ci si può sottrarre: nella moderna filosofia politica non si può pretendere d'ignorare l'ipotesi della necessità di un fondamento religioso della Legge. È l'ipotesi discussa anche da Brague, e non soltanto da lui.

"Ragione, religione e ordine sociale" è dunque il titolo del capitolo successivo di Tamer (pp. 167-206). Strauss identifica la religione con la Legge, perciò si rappresenta la Sharî'ah come fondata sul *nómos*, entrambi di origine divina; perciò stabilisce un corpo unico per religione e filosofia. Il *Compendium legum Platonis* di al-Fârâbî rappresenta, secondo Strauss, l'interpretazione del *nómos* nella filosofia islamica medievale, tant'è che ci si affacciò per tre decenni (pp. 167-169). Le conclusioni di Strauss furono che esso conteneva una dottrina che pretendeva una validità eterna; Tamer dice però che Strauss ci trascina al centro del suo pensiero: le *Leggi* di Platone somigliano alle leggi religiose del Giudaismo e dell'Islam, sono in concorrenza con quelle. Perciò un filosofo islamico poteva decidere a favore della filosofia o della religione; ovvero sostenere che soltanto nell'Islam si possono rintracciare i valori platonici. Al-Fârâbî, secondo Strauss, ne dedusse che soltanto in Platone si poteva trovare chiaramente espressa la verità che l'Islam espone in modo enigmatico; perciò l'uomo razionale non ha necessità di seguire la Legge profetica. Sharî'ah e *nómos* sono quindi equivalenti, ma il caratterizzare la Legge come divina offre il vantaggio di renderla indiscutibile. Mi sia consentito osservare che questa "filosofia politica" sarebbe piaciuta ad Ardashîr.

Il filosofo, aggiunge Tamer, si trova così a cavallo tra le due nature della Legge, e può porsi in posizione divina, distinguendo il vero dal falso. Tamer, mi sia concesso dirlo, dipinge così Strauss come uno Gnostico nel senso più negativo del termine: sembra infatti, a dire di alcuni, che un'aura di conventicola aleggiasse nel circolo dei suoi allievi. Prende corpo comunque una "religione dei filosofi" una "religione razionale" non priva di dubbi, che evita il conflitto tra le Leggi rivelate perché si pone come universale. Questa conclusione, Tamer la trae contrapponendo due citazioni da *WPPh* (p. 164 prima, p. 11 poi); ed è singolare trovare precisamente a p. 11 un riferimento a Tommaso. Il fatto però non è particolarmente significativo di un'apertura da parte di Strauss: dal contesto emerge chiaro l'eterno suo platonismo, come pretesa del filosofo di sostituire l'*epistème* alla *dóxa*.

L'interpretazione straussiana del legame tra *nómos* e Sharî'ah, nota Tamer, "urta tuttavia contro difficoltà sistematiche e di storia della filosofia" (p. 175, corsivo mio). Tra Platone e al-Fârâbî, dice Tamer, non ci può essere un legame immediato, *perché c'è di mezzo il Neoplatonismo, la mediazione siriana e un'ignota epitome ellenistica* (p. 176), ciò che mi sembra evidente da tutto quanto detto in queste pagine, motivo per il quale mi sembrano giustificati i corsivi da me introdotti a rafforzare un *fatto* tanto evidente e tanto unanimemente acclarato da restare quantomeno perplessi dinanzi alla "distrazione" di Strauss. "Perplessi" è un eufemismo, perché è difficile pensare che il fatto sia casuale. Ciò dispone a favore del possibile pregiudizio di chi ha motivi "altri" per ignorare che, da Filone in poi, la "filosofia" ha dovuto mettersi al servizio della Rivelazione. Ha *dovuto*, perché il mondo nel quale essa era nata, e la società alla quale era connessa, non erano più proponibili (*politicamente* parlando, Platone non lo era stato neppure ai suoi tempi, quelli della democrazia ateniese).

Il *nómos*, scrive ancora Tamer (ivi) non viene da Dio, ma da Zeus, che non può essere paragonato all'onnipotente Dio Creatore. Non lo può, aggiungo, perché quel nuovo e incomprensibile (per i Greci) Dio, veniva a cambiare lo stato dell'uomo sulla terra, liberandolo dal cerchio di ferro di Ananke. La Sharî'ah è altra cosa, e può essere stabilita soltanto da Dio e soltanto tramite chi vuole Dio (ivi; cfr. *Compendium*, I, 624a e 638a-b). E la politica è soltanto un aspetto della Sharî'ah (Tamer, p. 178).

Al-Fârâbî non intese mai mettere in dubbio la realtà della Rivelazione; tentò soltanto di comprenderla sul piano filosofico senza sminuire la religione e senza neppure farsi troppo tentare dall'armonizzazione di

religione e filosofia; si tenne a distanza dalla teologia soltanto perché volle tenere separate teologia e filosofia, Sharī'ah e *Leggi* platoniche, che non appartenevano, per lui, allo stesso genere (ivi, p. 179; in n. 42 Tamer cita anche Rosenthal, *Political Thought, etc.* cit in Bibl. a p. 851). Tamer afferma quindi di nuovo che le *Leggi* di Platone costituirono, per al-Fārābī, non un testo religioso, ma un libro etico, per concludere così il proprio ragionamento (p. 180): "Leo Strauss ha evidentemente frainteso". Soltanto l'unità di Dio consente al filosofo islamico di rinvenire un unico fondamento per il sapere umano. Il fraintendimento di Strauss è dunque sempre il medesimo: considerare la legge religiosa come una legge politica (p. 182).

Tamer mette perciò in luce i passaggi grazie ai quali Strauss trasforma l'alternativa tra fede e sapere in una alternativa tra Legge rivelata e filosofia, identificata con la miscredenza; e tratta la religione rivelata come un importante fattore d'ordine sociale e politico: un ruolo che non si può negare che essa esercitò nel corso del Medioevo. Egli afferma (p. 186): "Strauss intende da ciò trattare un essenziale rapporto della filosofia illuminista con la religione, in quanto la religione vi è ridotta a un aspetto della coscienza. Strauss può fare ciò in quanto assume, con i filosofi islamici, l'indispensabilità della religione per la società, e la vede fondata nella natura politica dell'uomo".

Questa analisi di Tamer merita una riflessione, non perché essa non sia corretta, ma perché apre ad una diversa possibilità di prendere in considerazione la crisi di *fondamento* del Moderno, non in disaccordo con Strauss, ma da un diverso, e, a mio avviso, più significativo, punto di vista.

La domanda che si pone è questa: sia pure la religione (una particolare religione, ovvero la religiosità in generale) un momento della coscienza; può, l'uomo, agire contro la propria coscienza, ovvero non combattere per i convincimenti della propria coscienza in una società che li nega o li ritiene irrilevanti? E non è questa, forse, la via per la quale *anche nell'ambito del Moderno*, la religione conquista il diritto di farsi *politica*? Il problema si sposta allora non tanto in direzione di una delimitazione coscienziale della religione, quanto in direzione di una critica *radicale* di quella componente *volgare* della modernità che è lo Scientismo, il carattere cioè *totemico* che assume nella cultura moderna il *Razionalismo scientifico*. Questo assume infatti almeno due aspetti in rapporto ai quali è *politicamente* (cioè dal punto di vista della conduzione sociale) criticabile per la sua *manca di fondamento*.

Il primo di essi è di ritenere degno di considerazione come elemento veritativo soltanto ciò che è scientificamente dimostrato, ovvero passibile di esserlo in un futuro prossimo o lontano; ne consegue che tutto ciò che sfugge istituzionalmente a tale possibilità -prima tra tutto una *fede* religiosa- viene lasciato *non tanto alla coscienza* -che è una cosa seria e che guida chi la possiede- ma alla *opinione intesa come soggettività irrilevante* ai fini di qualunque normativa. In altre parole: segui pure la religione che vuoi e sarai rispettato, ma non pretendere di agire *politicamente* in suo nome affinché nella società -nel *nómos*, nella legge dello Stato- quei principi trovino posto. È questo il principio laicista che scricchiola in Europa in presenza di una forte minoranza islamica, ma che realizza, è singolare dirlo, la pretesa, difesa da Strauss sulle orme del Razionalismo classico, di una filosofia politica che ignori la *passioni* e le verità che prendono corpo nella *testimonianza*. Sotto questo profilo, la critica al Moderno di Strauss mostra di muoversi con un piede malcerto, anche perché in un altro punto l'approdo del Moderno si attaglia singolarmente a Strauss, allorché egli vede nello scontro sempre incombente tra le religioni (cioè, traduco io, tra le profonde ma contrastanti convinzioni sulla collocazione dell'uomo nel mondo, i suoi compiti, i suoi fini, e il ruolo inevitabile della società per realizzarli) un fattore di conflitto insanabile. In questo, nulla più della modernità può venire incontro a Strauss, collocando le religioni non lontane dagli *hobbies*.

Infatti Strauss non è per nulla religioso, è *ateo*; soltanto, egli vede nelle religioni, come Ardashîr, un elemento imprescindibile di ordine sociale, con un limite, che però Strauss non esplicita: per essere tali esse richiedono non soltanto società monoreligiose, ma anche prive di eterodossie. Perciò a lui non resta che il Razionalismo classico con la sua "verità" unica, ma fondata sulla Ragione, quindi universale: una "verità" che però è relativa ad un ordine sociale già messo in dubbio, insieme a quella "verità", dalla critica dei Sofisti, e definitivamente reso improponibile dall'affermarsi di una verità testimoniata, come tale *scandalosa per la Legge, folle per la Ragione* (*I Cor.*, 1, 19-23). Se la verità si testimonia e se l'essere è frutto del discorso, la verità platonica, quella del Razionalismo classico, non è che una "verità" rispettabilmente ideologica, quella di un'ideologia del dominio buona per tutti i luoghi e tutti i tempi, che a questa sua adattabilità deve la propria longevità; la cui sopravvivenza può però essere messa in dubbio per il rapporto inscindibile con la specifica situazione nella quale maturò. *Il Razionalismo classico è il cerchio di gesso che ipnotizza la gallina occidentale*.

Vi è poi un secondo punto da prendere in considerazione in rapporto al carattere totemico del Razionalismo scientifico, che assume tale nome perché addita la scienza come luogo della verità. In realtà, la scienza non rappresenta se non un modo storicamente condizionato di intendere la verità; Hübner ne ha mostrato la stretta dipendenza dalla tecnica nell'ambito del sorgere di un rapporto tra l'uomo e la natura intesi come il *cogitans* e la *extensa*, cioè di un rapporto di sottomissione e continua conquista grazie alla tecnica. Questa *relatività* della scienza, il suo fondamento puramente *storico* in una *metafisica*, ne minano la pretesa all'assoluto, e perciò la sua pretesa di negare verità alla testimonianza. Ne consegue che non ha alcuna validità la sua pretesa, giustamente combattuta da Strauss, di sottrarsi al giudizio etico sui propri indirizzi. La "libertà di ricerca" svincolata dal giudizio etico, non essendo fondabile, mostra il proprio volto puramente ideologico. C'è però di più, un di più che verosimilmente Strauss non ha considerato: il mito della scienza, combattuto da Strauss, non è

che l'aggiornamento (più efficiente) del mito della "filosofia", da lui perseguito: entrambi pongono la "verità" in *un sapere appannaggio di un corpo sacerdotale*, sottraendone la *costruzione* all'umanità, cui la "verità" viene semplicemente "dispensata". Ma così facendo, chi perde di ruolo è precisamente la *politica* ridotta a *burocratica gestione del potere*.

Ritornando all'analisi di Tamer sui ruoli sociali di filosofia e religione in Strauss, si deve notare che questi conclude su posizioni che lasciano qualche perplessità, se non politica, quantomeno etica -alludo alla nostra etica di occidentali contemporanei; perché mentre la filosofia non può che respingere la religione come *fede*, deve però accettarla come Legge per la società (p. 187), ciò che comporta almeno due contraddizioni: come possa una Legge rivelata proclamarsi valida senza la *fede* che la fonda, e come possa fondarsi la pretesa antropologica "averroista" di Strauss che immagina due livelli di umanità: i "sapienti" che si comportano "secondo Ragione", e le masse che si accontentano del *quia*. Tuttavia Strauss è fermo al riguardo, come nota Tamer (p. 188) riportando un suo passaggio da *NR&H*: una società non può vivere senza un fondamento condiviso, sia esso dettato dalla Ragione o da una Rivelazione. L'argomento ha un suo peso, e infatti è da ritenersi valida la critica di Strauss alla deriva della società occidentale, addebitata al Relativismo: anche se ci sarebbe da discutere se il Relativismo ne è la causa o il prodotto. Ciò che resta poco convincente è però la pretesa di Strauss di avocare per sé, più genericamente, per i "filosofi", uno statuto privilegiato.

Sia come sia, si deve concordare con Tamer allorché egli conclude (p. 189) che per Strauss il significato della religione "per il filosofo non consiste nella sua verità, ma nella sua utilità per la vita sociale". Per un filosofo che, come Strauss, si dichiara *socraticamente alla ricerca della verità*, l'approdo è alquanto *opportunistic*, e perciò, sotto il profilo della verità, *fallimentare*. Anche Spinoza, nota Tamer, considerava la religione uno strumento del potere politico, come contenimento della passioni (p. 191). Anche Strauss, quindi, la pensa come Spinoza, soltanto che, sulla base della filosofia islamica, in particolare di al-Fârâbî, ritiene che la Rivelazione, sebbene falsa, non vada smentita, perché necessaria alla società e politicamente utile (ivi). Naturalmente Strauss sa bene (e afferma: cfr. App. V ed.) che la Ragione non ha strumenti per negare la validità della fede, e che una simile affermazione non può essere fondata (sotto questo profilo egli difende le "ragioni" della fede); soltanto, congettura Tamer, egli non considera la religione, in questo particolare caso, sotto il profilo ontologico, ma sotto quello puramente sociale-esistenziale. Questa mi sembra una buona soluzione; soltanto non mi è chiaro in base a quale sottile logica si possa fondare il secondo profilo senza il primo. *Nel discorso vi è "concretezza" ma non certo filosofia*: l'ombra di una critica sofistica alla filosofia vi aleggia inquietante.

Con queste premesse, prosegue Tamer (p. 193), Strauss si accostò alla filosofia medievale giudaica ed islamica. L'affermazione di Tamer va soppesata attentamente, perché non è di poco conto: essa certifica che il radicale fraintendimento di Strauss -quasi una strumentalizzazione- è il frutto del pregiudizio: guardare non per capire, ma per trovare ciò che ci si attende di trovare. Ciò premesso, Tamer prosegue analizzando il rapporto di Strauss con Averroè, ricordando innanzitutto il pensiero di quest'ultimo, in particolare il *Fasl al-maqâl*, del quale Strauss ha essenzialmente a cuore la premessa che la filosofia sia un obbligo imposto ai sapienti dalla Rivelazione, a partire dalla citata interpretazione esoterica di un passo del Corano.

Tamer riassume infine la propria analisi nei seguenti termini. Strauss convalida la Bibbia mentre nega Dio; fa della fede qualcosa che sfugge alla Ragione ma fa della religione una necessità politica in rapporto all'ordine sociale. Il suo problema è il naufragio dell'Illuminismo e perciò vede nella religione uno strumento per superare i pericoli del Relativismo e stabilizzare l'ordine sociale. La sua definizione dei filosofi islamici come "platonici" si regge o cade sulla base dell'identificazione della Sharî'ah con il *nómos*. La sua rappresentazione della concezione della religione nel Medioevo è incoerente almeno in un punto: da un lato sottolinea che i filosofi islamici e giudei del Medioevo si distinguono dai moderni e dagli antichi per la loro fede nella Rivelazione, che ha la precedenza. Dall'altro afferma che essi hanno posto l'identità di Sharî'ah e *nómos* e che hanno scoperto in questo il fondamento per la comprensione filosofica di quella. Ciò però avrebbe significato, per quei filosofi, la negazione della Rivelazione. A Strauss si deve perciò rinfacciare questa contraddizione, oppure di avere strumentalizzato i filosofi medievali in funzione del proprio ateismo. Di fatto, la sua è una battaglia su due fronti: contro il Liberalismo e contro l'ortodossia religiosa.

Vorrei completare queste osservazioni di Tamer con una mia: si torna ancora una volta al problema iniziale che investe tutta l'opera di Strauss, l'antiassimilazionismo, che lo vede schierarsi contro il Liberalismo su due fronti. In una cultura universalizzante il particolarismo è rispettato come particolarismo *religioso*: ma Strauss, che non voleva assimilarsi, non era neppure interessato ad individuarsi in una fede *religiosa*. Uno scritto come *Ecclesia militans*, del 1925 (*G.S.*, Bd. 2, pp. 351 sgg.) è significativo del suo atteggiamento. "Non è senza fondamento che io sia stato sempre sionista" scrive a Klein il 23-6-1934 (*G.S.*, Bd. 3, p. 517); al riguardo si veda la sua posizione negli scritti giovanili e le precisazioni nel seguito della lettera citata.

L'ultimo e il più lungo capitolo di Tamer è infine dedicato al rapporto di Strauss con al-Fârâbî, e al primato della filosofia politica. Strauss, dice Tamer, vide nell'influenza del Positivismo la fine dell'interesse per la filosofia politica, e considerò che vi fosse una naturale ostilità della società verso i filosofi; di questa ostilità tiene conto la filosofia politica, che costituisce il rapporto della filosofia con la società. In al-Fârâbî egli vide in tal senso il fondatore di un'epoca, che riportò in auge la filosofia dopo la sua crisi, e lo fece non orientandosi sulla *Politica* di Aristotele, ma sulle *Leggi* di Platone. Secondo Strauss egli aveva in mente due obiettivi, l'uso della Sharî'ah contro scettici ed eretici, e la speranza del ritorno dell'Imâm in occultazione (pp. 207-210). Di

fatto, prosegue Tamer, Strauss deformò il pensiero di al-Fârâbî: contro la sua esplicita affermazione della realizzazione ultraterrena della felicità, Strauss dislocò l'obiettivo nella realizzazione di un ordine pubblico ideale. Nota Tamer (p. 211 in n. 12) che Strauss tradusse il termine arabo *'ilm* con *Wissenschaft*, e quindi lo *'ilm al-madani* con *Politikwissenschaft*, trasformato poi in *Politische Philosophie*, dando così al lettore l'impressione che al-Fârâbî considerasse la filosofia di Platone in senso politico.

Secondo Strauss, per al-Fârâbî la beatitudine consisteva nella vita contemplativa (p. 213) ma una simile affermazione, nota Tamer, avrebbe comportato due grosse deviazioni ereticali: la negazione dell'immortalità dell'anima e la beatitudine come monopolio dei filosofi. Strauss vide nella "Città virtuosa" l'alternativa alla vita ultraterrena; essa divenne per lui il simbolo dell'ideale di vita filosofico, nella quale realizzare la perfetta giustizia.

Per quanto riguarda il rapporto tra filosofo e società, Strauss assegnò alla filosofia politica, a partire da Platone, il compito di distruggere le opinioni correnti sulla verità, le *dóxai*, in modo da avvicinare i profani alla verità/*epistème*, o, quantomeno, di trasmetterla loro sul piano dell'Immaginazione, e ritenne che al-Fârâbî avesse di mira la preminenza dei filosofi nella politica; il filosofo-Re condensa nella propria figura i filosofi, soli conoscitori della "verità". La filosofia essoterica di al-Fârâbî è dunque nient'altro che la filosofia politica di Strauss.

Secondo Strauss, al-Fârâbî distinse la filosofia in senso stretto dalla filosofia politica, teorica la prima, pratica la seconda, nella quale i filosofi danno alle masse la *rappresentazione* della verità, della quale essi sono i mediatori. Questa posizione teoretica della filosofia consentirebbe una sfida alla Rivelazione, l'osservanza dei cui precetti da parte dei fedeli promette eterna beatitudine; e perciò è in sé distruttiva della società e della filosofia stessa, perché scatenerrebbe la rabbia sociale contro i filosofi qualora le masse potessero sospettare in loro una tale dottrina. La filosofia *politica* stabilisce allora un rapporto della filosofia con la società, una pratica *essoterica* di facciata che si presenta con il velo dell'*etica*. Il compimento delle virtù morali non è quindi lo scopo dell'esistenza umana (il filosofo pone tale scopo nella *contemplazione* del "Vero") ma ha una funzione politica. La moralità comunemente intesa è fatta di principi comunemente accettati, e l'aspetto *politico* della filosofia politica è nel suo rivolgersi non all'*etica* individuale, ma alla realizzazione della felicità della società.

In conclusione, la Sharî'ah rappresenterebbe la facciata essoterica della verità *esoterica* accessibile soltanto ai filosofi (pp. 217-218). Vi sarebbe dunque differenza tra la beatitudine terrena delle masse fondata sui doveri morali, e quella vera del filosofo, il quale però rispetta anch'egli quei doveri, ma soltanto al fine di una più elevata visione *teoretica* dell'esistenza.

Questa è la lettura "platonica" di al-Fârâbî condotta da Strauss, circa la quale mi permetto una sola osservazione. A mio avviso, l'incomprensione e la conseguente deformazione del pensiero di al-Fârâbî, al di là di ogni *arrière pensée*, hanno una radice strutturale negli assunti teorici che sorreggono il pensiero di Strauss, e precisamente nella sua destoricizzazione del pensiero. Togliere la connessione tra un pensiero e il luogo, il tempo, le circostanze nelle quali esso è stato pensato, consente connessioni e interpretazioni che non hanno rispondenza nella realtà, perché la realtà dei tempi, dei luoghi e delle circostanze non le autorizza. Al-Fârâbî era un buon musulmano con una tradizione neoplatonica alle spalle e l'occhio al pensiero che maturava in tempi di crisi per il Califfato e di rapide evoluzioni per la Shî'ah (occultazione dell'ultimo Imâm, affermazione dell'Ismailismo). Attribuirgli i pensieri che gli attribuisce Strauss significa estraniarlo dai suoi problemi, dai problemi del suo tempo; significa limitare l'interpretazione al livello delle parole, ma le parole, le medesime parole, possono veicolare realtà diverse nelle diverse situazioni. Il risultato dell'interpretazione "platonica" di al-Fârâbî si può rinvenire in quella dottrina della doppia lettura, esoterica ed essoterica, che sorregge il poco credibile *P&AW*.

Tamer dedica poi molte pagine ad analizzare il concetto di "filosofia" per Strauss, ripercorrendo argomenti cui ho già accennato: la filosofia come esercizio di privilegiati al margine della società, e la filosofia politica come ideale pedagogico per i rampolli dei *gentlemen*, che educa ad un ordine non tirannico e a una libertà non licenziosa. Siamo in pieno *wishful thinking* secondo una tradizione che, volendo, si può anche far risalire a Platone, ma che certamente è diffusa nei tempi e nei luoghi come eterna pretesa di intellettuali al margine del potere reale, vogliosi di guadagnarsi un ruolo offrendo atopici specchi a Principi in ben altro affacciati.

La sopravvalutazione dei prodotti intellettuali così generati, porta Strauss persino ad invocare per essi una sorta di *Arte de prudencia*, perché, come credo di aver già ricordato e come comunque ci ricorda Tamer, una filosofia non opportunamente schermata nella sua dispensazione al popolo, sarebbe, a parere di Strauss, "dinamite per la società civile" (*NR&H*, p. 152; Tamer, p. 234). L'affermazione di Strauss non è da sottovalutare, perché ricorda i danni causati dai geometrici propositi di intellettuali luciferini, danni fortunatamente limitati dalla irrealistica insensatezza di quei propositi, normalmente respinti da qualunque società, recepiti soltanto in ristretti margini di essa. Si tratta tuttavia di un'affermazione che una cosa soltanto può mostrare, come ridimensionamento dell'autoconsiderazione dei filosofi in *politica*: il distacco totale tra le elucubrazioni di chi medita sui teoremi, e la realtà; il distacco tra certe ideologizzazioni del filosofo come filosofo politico, e una società fatta di uomini con i loro incontri/scontri di interessi e passioni, con le loro esigenze, con le esigenze delle singole *vite*. Rispetto a tutto ciò, la gestione del potere è una ricerca del baricentro (la presenza di un baricentro era stata ben compresa da Spinoza); i modelli sono ideologie che tendono a spostare quel baricentro,

la sua collocazione; quello di Strauss in direzione di esoterici Professori, come vedremo *infra* nelle parole di Tamer.

Il quale (p. 237) nota che la concezione straussiana della filosofia politica implica la trasmissione, da parte del filosofo, di menzogne volte al fine del bene sociale, come quelle della fratellanza patriottica o del fondamento divino della gerarchia. Tamer aggiunge poi (pp. 238-239) che per un conoscitore della lingua araba, il concetto straussiano di "politico" appare connesso a quello di *siyâsah*, forse per la sua frequentazione dei filosofi arabi. Questa parola, in arabo, si connette con una radice che ha a che vedere con l'ammaestramento degli animali; *sâ'is* significa, tra l'altro, colui che cura o guida i cavalli (cfr. Steingass). Nella parola è quindi implicito il significato di cura e conduzione degli uomini; essa può far riferimento anche al dominio della ragione sulle passioni, perciò può anche tradursi con politica-*politéia*; ma l'equivalente di *políteuma*, cioè governo politico, è *riyâsah*, che ha a che vedere con *râ'is*, capo; *siyâsî* è la religione che indirizza gli uomini al comportamento voluto. Ne consegue che nella concezione adottata da Strauss è implicito un senso di dominio che pone su un piano di *naturale* disuguaglianza (corsivo mio) il dominatore e il dominato; ovvero implica, nel dominio di se stessi, un luogo elevato per l'elemento razionale, infimo per quello passionale. Perciò, chi ha nelle proprie mani la *siyâsah* della comunità politica, è la guida fisica, morale, spirituale e intellettuale di essa (p. 240). Per inciso: è infatti il concetto di *Siyâsah shar'iah* di Ibn Taymiyya: la guida dell'umanità tramite l'applicazione della Legge divina, la sua giusta guida; come ricorda Tamer, un tema oggetto di vasta letteratura nell'Islam (pp. 240-241). Per i filosofi, *siyâsah* assunse il significato di conduzione dell'umanità al fine dell'ordine e della felicità sociali (p. 243) *così come voluto da Dio*.

Su questa base è perfettamente chiara l'ipotesi straussiana di *P&AW*; sempre a proposito di al-Fârâbî questa doppiezza della scrittura è ipotizzata da Strauss anche nel *Compendium legum Platonis*: il filosofo è la guida intelligente di un popolo che può essere soltanto guidato. L'interpretazione è, naturalmente, smentita, ma, secondo Tamer, è conseguente al concetto straussiano di "politica" come *siyâsah* (p. 246). Tamer ritiene che l'influenza dell'incontro con al-Fârâbî sia stata determinante per lo sviluppo della dottrina di *P&AW*, in particolare l'apologo dell'asceta che al-Fârâbî introduce nel Prologo al sommario delle *Leggi*: la menzogna si configura come un'autodifesa necessaria del filosofo, quando questi deve trattare verità scandalose. Secondo Strauss, al-Fârâbî sarebbe stato un perfetto platonico che usò l'interpretazione di testi consacrati dalla storia, per veicolare quel genere di verità che sono eterne, perché il filosofo platonico non si cura della contingenza storica, insegue verità che non mutano (pp. 246-249). L'approccio di al-Fârâbî alla filosofia di Platone fu elevato da Strauss a paradigma di approcci platonici ai testi. Dunque, secondo Tamer, l'elemento portante del pensiero di Strauss nacque da questo incontro con al-Fârâbî e dalla sua erronea comprensione di quest'ultimo.

Il paragrafo conclusivo è dedicato da Tamer a una serie di argomenti che ho già trattato a lungo, quindi mi limito a far cenno di alcune osservazioni da lui introdotte.

I filosofi, dice Tamer, costituiscono una setta nell'ambito della comunità religiosa cui appartengono. Su questo punto c'è da domandarsi: Strauss è uno *Gnostico*? La domanda non è irrilevante, perché dovremo affrontare la sua corrispondenza con Voegelin, e, a seguire, un saggio dell'opera dello stesso Voegelin, l'autore che fece la critica del Moderno con l'ossessione di vedere in esso il trionfo dello Gnosticismo. Certamente Strauss sembra avere, dello Gnostico, la superbia intellettuale denunciata dai Padri, con un fine però opposto: non già negare valore alle leggi del mondo, ma stabilirne per gli illici, pur sapendo di mentire.

Al contrario di ciò che fanno i "filosofi" con le loro menzogne, l'Illuminismo iniziò la distruzione dell'Occidente, rivelando le proprie verità senza rendersi conto dei danni che avrebbero provocato alla società (p. 253); la pericolosità della filosofia non è cessata, essa vale anche ora: nella politica vale, per Strauss, l'eterno ritorno di Nietzsche.

Per quanto concerne la posizione del filosofo, esso appare isolato in una sua torre d'avorio da ogni preoccupazione sociale, e la sua filosofia si pone in rapporto con la politica come l'*epistème* con la *dóxa*, la Ragione con la fede, l'essere con l'apparire. Questa posizione pone però interrogativi circa il ruolo della filosofia politica. Se essa è, come dice di essere, ricerca di un *ordine migliore*, perché se ne dovrebbero occupare quei filosofi il cui principale interesse è la vita contemplativa? "Migliore" *per chi*? forse per loro stessi? Una volta posti in una posizione elitaria i "filosofi" possono soltanto temere nuovi equilibri sociali; dunque la filosofia politica può essere davvero interessata alla realizzazione del miglior ordine sociale? (pp. 260-261).

"La giustificazione della filosofia dinanzi al tribunale e nel linguaggio della comunità politica sembra quindi consistere, per i filosofi, nello scendere nella caverna delle opinioni popolari per convincere l'umanità che la filosofia è salvifica, e perciò popolare. Da ciò ha una qualche ragion d'essere il sospetto che una filosofia politica che comprende se stessa in tal modo sia uno strumento per influenzare la società a favore dell'interesse proprio dei filosofi" Così Tamer, p. 261, riprendendo una critica da altri espressa a Strauss. Il solco scavato da Strauss tra filosofi e società, prosegue Tamer, è un ostacolo all'impegno del filosofo per il miglioramento sociale e culturale, ciò che conduce a una contraddizione filosofica e alla scissione della verità. Una società interessata al proprio miglioramento non può che essere scettica su una tale posizione.

Questa penultima osservazione di Tamer contiene, non esplicitata, una concezione della verità radicalmente diversa da quella di Strauss, una concezione post-testamentaria nella quale non c'è verità senza testimonianza. Al contrario, la verità/*epistème* di Strauss consiste in un adeguamento del discorso all'essere, della

parola alla cosa, che prevede la possibilità di essere tenuta gelosamente segreta dal filosofo. Una "verità" non più proponibile, maturata in rapporto a una società non più pensabile.

Di questa nuova concezione della verità testimonia, secondo Tamer, al-Fârâbî, radicalmente frainteso da Strauss: "Contro l'interpretazione di Strauss, la teoria e la prassi, nella filosofia di al-Fârâbî, si mostrano reciprocamente complementari. Nella sua opera l'interesse al sapere teorico, al comportamento virtuoso e alla riforma della prassi politica e sociale del suo tempo, si mostrano strettamente collegati". Così si chiude, a p. 262, l'analisi del rapporto tra Strauss e al-Fârâbî. A me resta una domanda che resterà sul fondo nella successiva analisi di Voegelin: Strauss era forse *un vero Gnostico* nel senso in cui lo intesero i Padri, quello della superbia intellettuale del sedicente "sapientone"?

Per quanto mi concerne ripeto quello che ho già detto più volte: la sua critica alla mancanza di fondamento *razionale* del Moderno, quindi alla sua *ideologicità*, è abissale, e resta. La sua costruzione "platonica" è un colossale fraintendimento, così patente da giustificare in alcuni suoi critici persino il sospetto personale. Le due cose non si implicano necessariamente: la critica razionale alle conseguenze sociali di Illuminismo, Storicismo e Scientismo -il cui risultato sarà il Relativismo- non implica l'invocazione castale. Sta alla società, quindi al pensiero e alla prassi di tutti, trovare il percorso per un nucleo unificante -il cosiddetto "mito di fondazione"- che consenta di superare il pericolo di implosione che sembra delinearsi ora. Certamente, senza di esso una società si disgrega, e va dato atto a Strauss di averlo compreso più di ogni altro, e radicalmente. Sinché però l'occidente (quello reale, non quello ideologico, che è transeunte come tutte le ideologie, ed è già in crisi) finché l'occidente, dicevo, sarà vivo, potrà sempre sperare che il suo nume protettore, Hermes -Dio dei mercanti e dei ladri ma molto ragionevole ed empatico, perciò anche astuto e vincente- possa guidarlo per i segreti sentieri che soltanto a lui si aprono, verso nuovi lidi.

A conclusione di questa lunga disamina del pensiero di Strauss, seguita attraverso la lettura di Tamer perché la comprensione dei limiti di Strauss va centrata sulla sua *falsificazione del Medioevo islamico* (che, come ho notato, è *tutt'uno con il suo rifiuto dei percorsi dell'occidente cristiano e con la sua disattenta ignoranza dei percorsi delle eterodossie*, dal Neoplatonismo all'alchimia, alla teosofia, al Romanticismo) non mi resta che accennare all'Epilogo e al Sommario prodotti da Tamer.

L'inizio della crisi del Moderno, così egli riassume il pensiero di Strauss, si apre con il confinamento della religione nella sfera del privato. I filosofi sono sì, nemici della fede, ma la religione non può essere cancellata perché il vero e l'utile non coincidono; contro la negazione illuminista di Dio si deve pensare alla sua affermazione politica. Di qui la lettura esoterica dei filosofi antichi, che, secondo Strauss, compresero meglio il problema trascurato dall'Illuminismo. Questo è dunque fallito perché non ha compreso che esiste un solco tra il filosofo e l'uomo comune.

La convinzione di Strauss, mi sia concesso dirlo, non è una sua pretesa, è la pretesa della filosofia come fu intesa nel Razionalismo classico, da Platone e da Aristotele che la codificò in *Met.*, 1060b: "È propria del filosofo la conoscenza dell'essere in quanto essere, nella sua interezza, e non nelle sue parti". La filosofia come scienza delle scienze, il filosofo come colui dalla cui riflessione, e soltanto da essa, si giunge a un Vero la cui evidenza si sottrae a chi la affronti nell'ottica della sua professione o mestiere. Una simile ipotesi, incompatibile con quella di una verità testimoniata e *costruita* dall'uomo, richiederebbe quantomeno la famigerata società tripartita -quella che, discutibili gerarchie a parte, esclude i commerci, la gloria di Hermes e di tutto l'occidente a partire da Atene, come sapeva Pericle. Comunque, dice Tamer, l'ipotesi di una verità che si debba tener nascosta per amore del popolo, si fonda su un concetto della verità con il quale l'esoterismo e tutto l'edificio filosofico di Strauss si regge o cade, e al cui fondo c'è l'assunzione che nessuna società possa essere illimitatamente libera. La verità prende forma in una società limitatamente libera, che deve ancorarsi a significati falsi ma utili per sopravvivere. La filosofia diviene così un colloquio in circoli ristretti di studenti selezionati, e ciò appare giustamente a Tamer in pieno contrasto con il tanto esaltato (da Strauss) metodo socratico.

La degradazione della religione a politica operata da Strauss mostra che egli non assegnava alcun valore alla religione in sé, ma soltanto alla Legge: *questo è evidente nella critica al Cristianesimo che informa l'intera opera di Strauss*. Aggiungo che questa osservazione di Tamer non svela un mistero, lo si può constatare nella corrispondenza di Strauss con Krüger, e di frequente anche in quella con Löwith; in forma esplicita si nota marginalmente ma chiaramente nei suoi scritti: il Cristianesimo era ritenuto da Strauss un religione debole per la mancanza di una Legge. Ne consegue un ruolo della religione che, secondo Tamer, è molto simile a quello delle società fondamentaliste (p. 269).

Tamer nota poi il punto centrale della comprensione/incomprensione di al-Fârâbî da parte di Strauss: entrambi erano convinti dell'unità di intenti di Platone e di Aristotele, entrambi volevano rifondare la filosofia; ma, mentre al-Fârâbî giunge all'armonizzazione con un sistema neoplatonico frutto della pseudoaristotelica *Teologia*, e quindi sul fondamento di una *metafisica*, Strauss vuol costruire una filosofia *politica*. Tutto il pensiero islamico medievale, sottolinea Tamer (p. 270) si fonda su una metafisica, una catena dell'essere che emana da Dio e coinvolge le sfere celesti, gli elementi, le piante, gli animali e l'animo umano: un ordine *cosmico*. Lo stesso, aggiungo io, che sostiene il pensiero cristiano medievale, a partire dalla Scuola di Chartres, e, prima ancora, da Scoto Eriugena, che fu una grande riscoperta del Medioevo. L'una e l'altro, lo ricordo, furono in entrambi i casi origine di agitate eterodossie connesse alla divinizzazione dell'uomo: una cosa da far inorridire

un amante dell'ordine come Strauss. Ci fu anche un Neoplatonismo ebraico e una Qabbalah, ma di questo, Strauss, non fa cenno.

Nel pensiero neoplatonico che sorregge il grandioso ordine cosmico medievale, la struttura della società è vista come una copia del mondo celeste, dunque, mi permetto di notare, *uno specchio della verità*, non il suo prudente camuffamento ad opera di filosofi conventicolari che nascondono le proprie "illuminazioni".

Tamer prosegue ancora con una puntigliosa e corretta esposizione del pensiero islamico medievale, che non ripeto e che ha uno scopo preciso: mostrare che esso non fu compreso e che fu quindi strumentalizzato da Strauss. In particolare egli ricorda che per al-Fârâbî la realizzazione della città virtuosa implicava la piena consapevolezza filosofica onde realizzare nel mondo l'ordine divino: l'esatto contrario di ciò che pensa Strauss. La convinzione di al-Fârâbî era che il perfetto ordine politico fosse l'analogia dell'ordine celeste.

Io credo si comprenda qui la sua distanza *politica* da Strauss, ma anche *le ragioni* di un pensare opposto da parte di quest'ultimo: la pretesa di realizzare *in terra* l'ordine *celeste* ha sempre generato *disordini terreni*. Questo non significa però porvi rimedio con il dualismo antropologico di Strauss. Significa semplicemente *dimenticare il concetto razionalista del "Vero" e cercare il "meglio"* nell'intreccio di "verità", "ragioni", percorsi e passioni che costituiscono la società: non, inventare un modello astratto che ingabbia la vita. Significa *scendere dall'Olimpo e trovare la compagnia di Hermes*, così come l'ho descritta ne *Il mito e l'uomo* alle pp. 165-177; di colui che trova la via della *ragionevolezza*.

Tamer prosegue ancora nella sua analisi e afferma: al-Fârâbî fu notoriamente non un ateo, per marcare ancora una volta la svista di Strauss, delle cui ricette in materia di società si mostra dubbioso, ma delle cui ricerche sottolinea l'importanza, per l'apertura di un dibattito e per essersi calato in un'ottica opposta a quella dello scontro tra le culture; la sua convinzione dell'esistenza di parentele spirituali lo portò a sottolineare il significato di una cultura moderna più aperta; perciò Strauss merita l'interesse dei suoi critici.

Tamer completa il proprio lavoro con un Sommario (pp. 223-233), da non riportare per non ripetere il già detto, ma che ha il vantaggio di concentrarsi in modo chiaro sui raggiungimenti delle lunghe analisi. Mi limito a riportare la frase di chiusura perché in essa si condensa quanto in Strauss non può esser preso in considerazione, essendo frutto di un radicale malinteso: "Sembrerebbe che il modo di Strauss di far uso della filosofia medievale islamica per la ricerca di risposte alle sfide della modernità, non abbia raggiunto gli obbiettivi che egli si era proposto".

Quanto forte sia il fraintendimento s'è già detto, ma forse vale la pena di ripeterlo ricordando la rapida sintesi sulla filosofia islamica che C. Baffioni premette (pp. 15-64) a *L'epistola degli Ikhwân as-Safâ' "Sulle opinioni e le religioni"*, Ist. Orientale di Napoli, Dip. di Studi su Africa e Paesi Arabi, Napoli, 1989. La Baffioni ricorda l'uso costante di una ontologia emanatista (p. 17) e il fondamento coranico (ivi); nonché "la dimensione religiosa, addirittura confessionale.....della filosofia musulmana" che trascura l'alternativa tra fede e Ragione, in quanto scontata dal fatto che la Ragione è inglobata nel sistema della fede (p. 22). In essa le scienze antiche sono "viste in una prospettiva escatologica e salvifica" (p. 27) e il fine della conoscenza non è strettamente gnoseologico, ma di edificazione (p. 29). Ne consegue la radicale trasformazione della filosofia greca nell'ambito della sua appropriazione islamica, perché i *falâsifa* verosimilmente non si riconobbero del tutto in essa (p. 31); il corrispondente arabo del greco *philosophia* è piuttosto *hikmah*, sapienza, e il sapiente (*hakîm*) è detto anche *ilâhî*: partecipe della sapienza comunicata da Dio (p. 32).

Persino nel caso di Averroè, certamente il più "aristotelico" e quindi il più "filosofo" tra gli islamici, certamente lontano da quella tendenza shî'ita che caratterizza la filosofia islamica, J. Jolivet ha segnalato le *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote*, in *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995. Si tratta di divergenze importanti che dislocano l'intendimento di Aristotele in direzione neoplatonica, emanatista (pp. 137-138) facendo dell'Intelletto umano lo specchio dell'ordine cosmico (p. 139). Del resto, questa è l'operazione di lunga durata fondata sull'interpretazione dei punti oscuri del *De anima*, iniziata già dai commentatori di Aristotele, come Alessandro di Afrodisia.

Nella visione neoplatonica del cosmo elaborata da Averroè (p. 144) un ruolo importante potrebbe averlo infatti persino Alessandro, col suo concetto di Provvidenza (p. 145), tesi *teologica* estranea ad Aristotele. Dove Averroè non è neoplatonico nel senso di al-Fârâbî e di Avicenna, che, come abbiamo notato, debbono porre Dio in una posizione trascendente rispetto al cosmo, per evitare il Panteismo, è nell'includere Dio nel cosmo; ma, così facendo, egli dà alla propria filosofia una dimensione *religiosa* che non è certamente quella di Aristotele (p. 152). Conclude Jolivet (p. 153) che Averroè non soltanto legge Aristotele in chiave neoplatonica, ma ne associa il pensiero a concezioni religiose (ivi).

Chiuso definitivamente questo argomento, quello della deformazione operata da Strauss, una riflessione merita l'osservazione di Tamer sul fatto che Strauss ha avuto il merito di comprendere l'esistenza di parentele culturali tra l'occidente e l'Islam. Per essere chiari, ritengo che ciò sia vero in assoluto, ma che tale comprensione non necessariamente si è esplicitata nelle giuste linee. Strauss infatti mette in parallelo l'Islam con il Giudaismo ignorando il Cristianesimo, salvo sottolinearne gli sviluppi -responsabili del moderno Occidente- in termini negativi rispetto ai primi due; mette in rapporto l'Islam con la Grecia ma in modo non corretto; distacca l'occidente dalla Grecia, ciò che è vero soltanto in parte: lo è se si guarda all'irruzione del Cristianesimo, non lo è per quanto concerne il persistere e il riaffermarsi -con la scienza- della tradizione razionalista. Il Razionalismo scientifico non sarebbe stato fondabile senza alcuni presupposti del Razionalismo classico: la distinzione tra

soggetto e oggetto, l'ontologia, la verità come adeguamento della proposizione alla cosa, il sapere come *epistème* e *theoria*, la logica aristotelica.

Per riportare su un piano che a me sembra meno parziale il rapporto tra Occidente e Islam, mi sembra perciò utile qualche accenno ricapitolativo alla complessità dell'uno e dell'altro -eterno oggetto di questa mia discussione- perché soltanto il riferimento alle rispettive articolazioni interne può contribuire a localizzare approssimativamente i nodi comuni di questo groviglio filosofico/teologico, quindi a fornire una qualche luce da proiettare sull'Occidente attuale; perché alla fin fine, per quanto riguarda me e questo testo, l'interesse si appunta sull'occidente, di altro non saprei come interessarmi.

Vediamo dunque che cosa ha ignorato Strauss, perché dalla sua visione troppo parziale emerge la deformazione di una cultura: deformazione e parzialità che è frutto di un non-detto, l'evidente convinzione della nullità veritativa di tutto ciò che egli ha omesso. In primo luogo si dovrebbe ricordare la dicotomia originaria del pensiero greco circa il luogo della verità e sulla natura di questa. Strauss sceglie la via immobilizzante di Parmenide nella rilettura "parricida" di Platone (non in nella forma originaria che poteva coesistere con il divenire di Eraclito), una rilettura elaborata per ragioni *politiche* contro i Sofisti, e che destituisce di valore la *dóxa*. Oscurando la lezione originaria di Parmenide si dimentica quanto di essa fu trasferito nel Neoplatonismo; dimenticando Eraclito si dimentica una via alla conoscenza destinata a una lunga vicenda, quella dei percorsi dell'anima, e con essa una verità che può essere soltanto *mostrata*, che è racchiusa nel simbolo, che non si riferisce alla *cosa*. Si dimentica che l'anima è creatrice di realtà -l'anima accresce se stessa- che il sogno e l'utopia spingono su strade altrimenti impercorribili -i dormienti sono artefici delle cose che accadono nel mondo; chi non spera l'insperabile non lo scoprirà- che in quegli oscuri recessi nasce il nuovo, che tutto muta e trascorre. Si dimentica che soltanto l'ambiguità caratterizza il ri-velarsi del Vero; si dimentica il luogo ove fermenta la verità dell'anima, nella vita e nel non-detto. Qui è il punto di partenza di molti sviluppi: il sapere dell'arte, il ruolo dell'intuizione nell'accesso analogico-simbolico all'indicibile -che con buona pace di Wittgenstein non soltanto esiste perché agisce, ma esiste come tale soltanto *nel discorso*, oltre l'apodissi incanalata nei percorsi della logica che può dire soltanto il già-detto. Soprattutto, riferendosi a dei *percorsi*, si aprono le porte a una verità intesa come costruzione che si palesa additata negli erramenti dell'anima. Un "Vero" che si ri-vela nel fluire della vita.

Parmenide credette viceversa di giungere a quel "Vero" pensandolo immobile sotto il cangiante mantello delle *dóxai*, come un intelligibile nascosto sotto il sensibile; e di poter trovare la via per adeguare il pensiero a quel "Vero", custodito da Dike e chiuso nella sfera di Ananke, che ne garantivano l'ordine indipendentemente dal disordine multicolore delle mutevoli opinioni. Giungervi attraverso la Ragione anche nel discorso diventò fondamentale, perché il disordine può insinuarsi nell'ambiguità delle parole, nella loro capacità di muovere le passioni grazie alla suggestione delle immagini suscitate, apparenze simili al vero. Il disagio dell'incertezza, l'esigenza di un fondamento della parola nell'essere al quale essa deve aderire, è un tratto costante del pensiero classico ed esprime un atteggiamento sociale; in ciò esso è già *politico*, in quanto esprime un timore per il cambiamento. Temere il cambiamento è temere l'utopia e le sue strade invisibili, che nascono nel buio dell'anima e del sogno, significa temere la vita che è instabilità e *pólemos*; e poiché tutto ciò si articola nel linguaggio è necessario mettere al bando tutto ciò che di esso fa balenare l'ambiguità. Nel linguaggio, la critica al grandioso sforzo aristotelico dell'*Organon*, nel quale culmina l'opera maieutica e dialettica di Socrate e di Platone, è il *Witz*, che addita fulmineamente l'assurdità della logica e la logica dell'assurdo; è l'*Agudeza*, il cortocircuito delle analogie e degli entimemi che crea collegamenti impensati aprendo nuovi percorsi dell'anima, che "dice" il non-detto nel quale si ri-vela il nuovo che nasce. Va comunque dato atto ad Aristotele di aver superato la condanna platonica della retorica e dell'arte e di aver restituito loro un ruolo, incanalandole con successo a fini utilitaristici eterodiretti: tecnica della convinzione la prima, della creazione di un mondo parallelo la seconda; la prima per trasmettere un vero pensato altrove, la seconda per purificare dalle passioni.

Il significato *politico* del Razionalismo classico, in particolare del pensiero di Platone, credo possa leggersi con trasparenza assoluta nel mito di Adrastea esposto da Socrate nel *Fedro*, nell'ordine gerarchico di nobiltà attribuito alle anime (248, d-e). Al primo posto viene ovviamente il filosofo, al secondo il guerriero, al terzo il politico e colui che si occupa di economia e finanza, al quarto l'atleta e il medico, al quinto l'indovino, al sesto il poeta e l'artista, al settimo l'artigiano e l'agricoltore, all'ottavo il Sofista e il demagogo, al nono e ultimo il tiranno.

I Sofisti, cioè coloro che negano la "verità" razionalista smentendola nella pratica del linguaggio e corteggiando le pretese democratiche, sono dunque *demagoghi*, appena al di sopra dell'abiezione del tiranno (cui, forse, aprono la via); le attività produttive manuali sono al livello minimo di una scala *sociale* che pone il gradino più alto nella "contemplazione". Poeti e artisti, cioè coloro che sanno soltanto "imitare" (dunque, in un certo senso, falsificano come i Sofisti), valgono poco di più, e comunque meno di un atleta e di un medico che curano l'aspetto infimo del reale, il corpo, ma che pur sempre di *realtà*, e non di *imitazione*, si occupano. Si noti la sottile coincidenza che c'è qui tra Platone e Aristotele nel porre fuori gioco il pericoloso concorrente della filosofia; l'artista e il Sofista, il retore, tra loro molto vicini, sono posti da Platone sul piano dell'imitazione e del falso, "riabilitati" da Aristotele come utili "tecnici" della persuasione, ma sempre posti fuori dal rapporto col "Vero", *che non può essere frutto di una creazione o di una costruzione, ma soltanto il risultato di una "contemplazione"*, con due conseguenze: il "Vero" è *da sempre là*, immutabile come quello di Parmenide,

nonostante, anzi, grazie, al "parricidio"; e *soltanto alcuni* hanno gli strumenti idonei, il cannocchiale galileiano, per "contemplerlo".

Se ne possono trarre anche queste conseguenze: se il "Vero" non è costruzione, non è aperto al contributo di colui che non rientra nella classe "sacerdotale"; se esso è da sempre là, e perciò non è modificabile, esso incombe come la sfera di Ananke, e all'uomo non resta che riporre la speranza, il desiderio, l'utopia. Un verdetto confermato più tardi anche da Cartesio, a dimostrazione della *parentela di sangue di tutti i razionalismi*. *La guerra di Strauss contro il Razionalismo scientifico, a favore di quello classico, somiglia a una lite familiare per l'eredità*.

Dei mercanti, poi, non è parola, perché essi non rientrano né tra gli economisti e i finanzieri, uomini comunque dediti alla *theoria*; né tra gli artigiani e gli agricoltori, uomini estranei a tanta contemplazione ma comunque dediti alla produzione di beni "reali" indispensabili alla comunità. Di ciò non è da far meraviglia; i commerci, per Platone, sono nefasti alla *pólis* perché costituiscono una via ai cambiamenti. Essi non piacciono dunque ai Sacerdoti: tra Hermes e Argo, il guardiano del costituito per eccellenza, non correva notoriamente buon sangue, come tra Hermes e i cani; i cani, diceva Eraclito, abbaiano a chiunque non riconoscano. È difficile riconoscere il nuovo quando esso occhieggia, nell'apparente *nonsense* dell'omofonia e dell'anfibolia, da un non-detto forse non dicibile ma non per ciò meno "vero", che capovolge il detto nel *Witz*, che spalanca l'inaudito nell'*Agudeza*, che genera perciò *meraviglia*, produce il *tháuma*, costituzionalmente estraneo all'apodissi (i Sofisti, nota Cassin, le contrapposero infatti l'epidissi). E se il fine del poeta non fosse la catarsi cara al paternalismo, ma, per l'appunto, la *meraviglia*? Lo svelamento di ciò che attendeva nel profondo dell'anima e che turba, perché, alla luce, appare *nuovo*, costruito, arte-fatto, creato e con l'arte e quindi anche con l'artificio (retorico, cioè della capacità di dire)? La parentela stretta di arte e artificio, biasimo e condanna per il Sacerdote, esaltazione del *fare* umano per chi non ha motivo di amare il sempre-eguale, era ben nota anche al Gozzano di *Paolo e Virginia*: "quel tropico, ricordi, di maniera/un poco falso, come piace a me?". *È vero perché è "falso"*, come i racconti delle Muse, perché è creato dall'uomo, è *artificiale, non imita nulla*, segue i labirintici sentieri dell'anima. Non per nulla, i Sofisti furono gli antesignani della psicoterapia.

Strauss, che condanna i Sofisti, ignora anche l'altro grande prodotto dell'occidente che sfugge alla normativa razionalista, la cultura dell'Ellenismo, che nacque dall'incontro reale di due grandi astrazioni ideologiche, l'Occidente e l'Oriente; nacque da una Grecia che, dopo aver lobotomizzato il proprio mito, ne riscoprì la freschezza nell'espansione fuori dai propri pietrosi confini. L'Ellenismo è il tempo dei mitografi, è il tempo della nascita del romanzo grazie all'extraterritorialità concessagli da Aristotele. È il tempo nel quale il fumoso e pretenzioso dio dei filosofi (per il quale uso deliberatamente la minuscola) dovette incontrarsi con un Dio "vero", non disponibile a far manipolare dall'umana Ragione la propria Volontà. È il tempo di un ripensamento dell'ordine cosmico, della cosmologia neoplatonica che tende a identificare l'essere parmenideo con il divino, che genera da sé il futuro progetto di ordine medievale come *Abbild* di questo *Urbild*. Peccato che, per *amore dell'ordine*, questa cosmologia divenisse in seguito anche *la radice del disordine*, facendo balenare l'ipotesi di un uomo divinizzato capace di stabilire la Gerusalemme terrena, e di *metter così fine al fastidio di una storia che rende tutto sempre incerto e transeunte*. "Il fine", o, se vogliamo, "la fine" della storia, è un sogno, o forse un incubo, che ci portiamo dietro dai tempi di Zoroastro. Anche questa è un'ambiguità che esibisce *la contraddittorietà della Ragione*: demonizzarne uno dei due corni rivela soltanto la paura del *pólemos* del quale tutto è figlio come costruzione che emerge dalla lotta, la cui ineliminabilità non è che il volto visibile dell'abisso sul quale sporge ogni atto dell'esistenza: di quel fondamento che non possiamo scorgere, tantomeno parametrare, perché in quello *noi siamo*.

Strauss ha certamente contribuito a mettere in luce quanto di comune vi sia stato (e perciò v'è) tra l'Islam e l'Occidente; ma precisamente per aver voluto ignorare gli intrecci tra filosofia e Rivelazione che egli volle vedere distinti, poli di alternative convergenti/conflettuali non in grado di ibridarsi, tralascia quanto di più comune vi sia stato (e perciò vi possa essere) tra loro a seguito di quegli intrecci.

Che cosa sia questo "più comune" non starò a ripeterlo, perché ne ho parlato in tutto il testo: sono gli esiti "gnostici" -il primo, lo Gnosticismo in senso stretto- che hanno nomi diversi, possono chiamarsi anche alchimia o teosofia, possono manifestarsi nei sincretismi dell'area balcanica e mediorientale, possono concrescere in un sostrato folklorico antichissimo, dai tratti comuni. Del resto, una protostoria comune dei tre monoteismi è esistita, la filosofia greca li ha poi posti di fronte a tentazioni eterodosse, conducendoli su sentieri che presentano molte analogie: l'emanatismo, la divinizzazione dell'uomo, il miraggio di un mondo reso perfetto da un uomo perfetto che crea una società perfetta, arrogandosi la perfezione di Dio e portando al naturale compimento un progetto cosmico inceppato. Il pulviscolo settario ha molte più analogie delle "ortodossie", frutto dell'affermarsi di singole scelte a conclusione di un percorso magmatico, la cui difficile lettura si fa evidente nelle "sviste" degli eresiologi, che confondono tra Pauliciani e Manichei, tra Khurramiti e Mazdakiti, e così via sin oltre il Medioevo. Temi come la metensomatosi; la ripetitività della discesa dello Spirito e, con esso, della Profezia; l'attesa millenarista: sono comuni. Contro di essi scendono in campo tutte le ortodossie che tendono a fondare identità matrici di diversità, una diversità che nella quotidianità vernacolare tende a diluirsi. Le diversità delle ortodossie si fondano nelle diversità delle Rivelazioni e nei contingenti percorsi storici che hanno consentito ad alcune scelte interpretative di affermarsi sulle altre. *Le ortodossie dividono*.

La filosofia solleva viceversa dubbi analoghi, perché la Ragione è ambivalente, non "fonda": può divenire al massimo una lingua franca allorché si dissolve in ragionevolezza. Il problema "filosofico" nel quadro delle Rivelazioni è sempre stato conducibile a comuni interrogativi: come unire e distinguere razionalmente un Dio creatore e un mondo creato, un uomo fatto a immagine e somiglianza e una discontinuità ontologica. D'altronde, anche limitare l'essere al cosmo ponendo Dio al di sopra in un diverso piano ontologico, non è senza controindicazioni: può portare al Wahhâbismo, che non è il migliore dei mondi possibili. Fondare il mondo dell'uomo razionalisticamente porta a disastri su ogni versante. Le eterodossie dissolvono viceversa le differenze nel pulviscolo gnostico: "Gnosi" è infatti la pretesa di conoscere razionalmente ciò che sfugge alla Ragione e persino contraddirla: obbliga a percorsi esoterici, a vedere nel manifesto la trasparenza d'Altro; la Gnosi si annida facilmente nelle concezioni neoplatoniche del cosmo.

Aver trascurato, anzi, del tutto ignorato i percorsi del Neoplatonismo, ha significato molto nel pensiero di Strauss. Non l'ha condotto soltanto a non comprendere la filosofia islamica, né soltanto a trascurare esiti come l'alchimia, l'astrologia, la magia, che percorrono l'Ellenismo tardo, l'Islam e l'occidente -lo stesso Giudaismo medievale- con strutture di pensiero analoghe e documentati scambi. Il discorso di Strauss, tutto interno al Razionalismo classico e alla critica del Razionalismo scientifico, si rapporta ad un occidentale mutilato di una lunghissima vicenda che ha un peso nella cultura occidentale e che ha agito e agisce nei suoi sviluppi. In quella vicenda si è espressa *la componente utopica che ha messo in moto la storia degli eventi più di quanto non possa far pensare la sua costante e ripetuta marginalizzazione*. Una cultura che si è espressa anche, e, vorrei dire, soprattutto, nel luogo deputato dell'utopia, cioè nell'arte, dove l'anima può *rappresentare* la non dicibile "verità", una verità che agisce nella storia agendo sull'animo umano.

Qui vorrei aprire un'altra divagazione apparentemente fuori tema, che di fatto riconduce al problema sollevato dai Sofisti, tacciati di fellonia per motivi *politici*. Vorrei accennare all'essenza del Barocco, da me sempre indicato come un *haut lieu* del Neoplatonismo, di una verità che si costruisce come costruzione dell'anima. Nel Barocco il poeta e l'artista debbono suscitare meraviglia e coinvolgere il fruitore nella rappresentazione, operazione retorica e magica il cui fine è il convincimento, e l'orientamento dell'anima a nuove aperture sul reale. La struttura del cosmo barocco è, in partenza, quella stessa del Neoplatonismo: ciò che appare è trasparenza d'Altro, il mondo allude e nasconde, levita su un tessuto che costituisce il "Vero" come "Altro". Il mondo è un simbolo che ri-vela: nasconde ma anche addita, esso è anche la via unica, ancorché labirintica e ingannevole, al "Vero". Nell'ontologia neoplatonica del Barocco esso diviene una macchina teatrale, il *theatrum mundi*, la *gran máquina* di Gracián. Il fine è abitualmente religioso, ma non necessariamente, anche se precisamente in questo ambito si assiste al recupero dell'entimema come "concetto predicabile", cioè adeguato a una trasmissione retorica del vero, sorretta con la rete simbolica delle metafore e delle analogie. La retorica non è limitata all'arte del dire, è un'arte del porgere in generale, capace di coinvolgere creando la realtà dell'illusione, *veicolando cioè il vero per il tramite dell'immaginazione*: nella scultura il rappresentato esce dal proprio spazio invadendo quello del fruitore che viene così coinvolto nella rappresentazione; nella pittura il quadraturista usa la prospettiva per calare il cielo nello spazio sacro del Tempio e trascinare il fedele in quello spazio, a tu per tu col mondo dei Santi: il Tempio diviene così il luogo d'accesso *teatrale e perciò reale* al Sacro.

Ciò che appare essenziale nel Barocco e nelle sue *technicalities*, tra le quali primeggia l'*Agudeza* che proietta nell'inadito, è che l'arte diviene creatrice di nuova realtà, non semplicemente quella della macchina teatrale costruita, che fa da tramite, ma di quella *che provoca nell'animo dello spettatore*. Il Barocco realizza il profondo detto di Gorgia riferito da Plutarco (*De glor. Ath.*, 5, 348c): chi inganna è più nel giusto di chi non inganna, e chi si fa ingannare è più saggio di chi non si fa ingannare. Dove la "giustezza" dell'inganno e la "saggezza" dell'ingannato consenziente, indicano una via al vero che passa per l'empatia generata dalla comunicazione, capace di portare alla luce la "verità" ri-velata nel non-detto, la verità non dicibile in rapporto alla quale la logica dell'apodissi si rivela ambigua e perciò anche falsa e falsificante. Dunque "vero" è soltanto il saggio inganno di chi va oltre la logica. Il Barocco è "festa", è il luogo ove l'Altro *appare e perciò è*, in radicale opposizione alla tradizione razionalista che svaluta l'apparenza della *dóxa* in nome dell'essere dell'*epistème*.

La più straordinaria esposizione di questa inaudita verità è chiusa nella parabola dell'eroe di Cervantes, che merita di essere analizzata perché da essa si evince la *realtà* di questa "verità".

Nel Primo Libro del *Don Chisciotte* (Parte III, Cap. XXV) il Cavaliere dalla Triste Figura, rifugiato nella Sierra Morena, decide di inviare per mezzo di Sancho una lettera alla contadina Aldonza Lorenzo, da lui *coscientemente* trasformata per sempre nella bella Dulcinea del Toboso. Sancho dovrà riportare la risposta dell'inconsapevole Dama, dopo averle riferito che il Cavaliere ha perso il senno e fa cose strane nei boschi (come Orlando rifiutato da Angelica e altri infelici eroi della Cavalleria). Sancho gli domanda stupito perché mai *farsi* pazzo, visto che la povera Aldonza non gli ha fatto alcun torto, non avendo neppure l'idea di essere stata trasformata nella sua Dulcinea. Ecco la sorprendente risposta di Don Chisciotte:

Qui sta il punto -rispose Don Chisciotte- e qui sta la sottigliezza della mia faccenda; perché il fatto che un Cavaliere errante diventi pazzo per una qualche ragione, non merita considerazione: il punto è sragionare senza che ve ne sia motivo.....Cosicché, amico Sancho, non perder tempo a consigliarmi di lasciare una così rara, così felice, così non vista imitazione. Sono pazzo e pazzo debbo essere.....

Qui si avanza, in metafora, una straordinaria dichiarazione sulla natura dell'arte nell'estetica barocca. Essere pazzo senza ragione di esserlo, cioè fingere di esserlo non essendolo, e tuttavia ritenere di doverlo essere, dunque esserlo sapendo di non esserlo, è metafora della creazione artistica: un mondo che non c'è va creato con la convinzione che vi sia pur sapendo che non c'è; ciò che è come dire che va usato l'artificio per far sì che vi sia ciò che non v'è pur essendovi. Questa follia simulata mostra inoltre la sorprendente somiglianza e la profonda differenza tra il rapporto dell'artista con la propria finzione e quello del folle con i propri fantasmi: il folle letteralizza la propria menzogna nel senso che non sa viverla come finzione. In altre parole, al folle manca la capacità di chi sa porsi in miracoloso equilibrio sul doppio piano che rende *vera* una cosa "non vera". *Una cosa "non vera" è diversa da una menzogna* -lo sapeva già Esiodo- e infatti la verità creata dall'artista è altra cosa dalla "verità" dell'ovvio e del quotidiano, perché è vera soltanto su un piano *inubicabile*. L'artista e il folle vivono entrambi i fantasmi dell'immaginazione (o della fantasia, secondo la nota distinzione) ma soltanto il primo ha la capacità di *manipolarli* come tali e *sapendoli tali*. Qui c'è anche un problema di cultura, perché conta la capacità di percepire la differenza tra "vero" e "reale" insieme alla loro convergenza. Rendere reale un non-vero significa renderlo vero su quel piano inubicabile, ma potentissimo costruttore di storia, che è il piano utopico dell'anima.

Che Don Chisciotte (voce di Cervantes) abbia dunque chiara l'esigenza che per creare un mondo si debba sviluppare il pensiero *su due piani*, è evidente dalle parole che seguono immediatamente nel punto dove abbiamo interrotto il discorso:

.....sinché tornerai con la risposta alla mia lettera, che penso d'inviare per tuo tramite alla mia Signora Dulcinea; e se è quale la si deve alla mia fedeltà, avrà fine la mia stupidità e la mia fatica; e, se fosse il contrario, diverrei veramente pazzo, e, essendolo, non proverei nulla. Cosicché, comunque lei risponda, uscirai dal mio tormento e dalla fatica nella quale mi lasci, godendo, da savio, il bene che mi procurerai; o non provando, da folle, il male che mi apporterai.

Qui il duplice e opposto piano nel quale si dicotomizza il ragionamento, mostra la sua sottile natura di coincidenza degli opposti, perché i due piani, apparentemente destinati a non incontrarsi, convergono di fatto in un terzo e imprevedibile piano: una realtà che prima non v'era, e che non sarebbe certamente esistita fuori dall'ingegnosa costruzione di Don Chisciotte, fuori cioè da quel luogo inubicabile.

Molto di più lascia poi capire Cervantes, nello sviluppo del suo romanzo, sul ruolo di questo mondo apparentemente inesistente e fantastico. Man mano che il romanzo si avvia a conclusione, i personaggi di Don Chisciotte e di Sancho tendono a configurare uno straordinario intreccio sulla profonda "verità" del non-vero, del "falso" artistico. Da un lato Don Chisciotte, conscio della visionarietà del proprio mondo, non rinuncia ad esso, perché lui stesso non avrebbe più realtà fuori da quel mondo, e la sua vita, di uomo e di personaggio, perderebbe ragion d'essere. Dall'altro Sancho, conscio dell'inesistenza del mondo di Don Chisciotte, preferisce prenderlo per vero, e *credervi non credendovi*, perché soltanto grazie a quel mondo di miraggi ha aperto gli occhi su una possibile diversa dimensione, che, una volta percepita, non gli consente il ritorno al grigiore contadino, a ciò che sembrava realismo e realtà, e tale sembra ancora alla sua terragna consorte. Al termine del romanzo, il "vero" Don Chisciotte e il "vero" Sancho, sono altra cosa dal Don Chisciotte vero e dal Sancho vero degli inizi: sono irresistibilmente cresciuti di vita propria tra i fogli del loro inventore, gli hanno preso la mano e si sono collocati di propria iniziativa nella dimensione utopica della creazione artistica: hanno acquistato una propria "verità" e sono diventati, non più se stessi, i personaggi di se stessi. Questo, checché se ne pensi, è *raggiungere e testimoniare la propria verità*, creare una nuova realtà che *azzerà l'apparenza dell'ovvio quotidiano*. Questa è la creatività, parente nobile della follia; ed è poetica perché evidentemente nasce sull'educazione al dominio del mondo immaginale dell'anima, degli stessi fantasmi che travolgono i "non educati" a suscitare la follia, perché non hanno saputo combattere la lotta col Drago che custodisce l'acqua di vita. L'acqua li ha sommersi nel proprio indistinto: soltanto il poeta nuota nel mare periglioso dell'anima.

Quando Don Chisciotte sarà costretto a non proseguire nella *rappresentazione della follia*, morirà di malinconia, perché non potrà più farsi personaggio e quindi morirà anche poeticamente, e con ciò finirà il romanzo che non potrà proseguire; però nel momento della sua morte anche *un mondo* morirà attorno a lui, perché *il mondo perderà il proprio incanto*, anche per coloro che avevano voluto far rinsavire il Cavaliere con la violenza, ma di fatto erano stati coinvolti nella sua finzione. Chi fu testimone dei fatti, rimproverò all'artefice della catastrofe messa in atto "a fin di bene" l'errore di aver voluto far rinsavire "il più bel pazzo del mondo", togliendo al mondo la grazia che lui e Sancho gli avevano dato. L'uomo non è, come si ripete per pigrizia, un animale razionale: è un animale *immaginante*, che non "scopre", *crea* la verità.

Prendiamo ora di nuovo per mano il personaggio Don Chisciotte. Al vecchio hidalgo il mondo "reale" non piace, non ne ama il metabolismo materiale che appiattisce l'esistenza sul calcolo di conservazione; e questo mondo non sembra trasformabile in altro. Il momento cruciale della geniale invenzione è nello sguardo che cade casualmente su una qualunque contadina, Aldonza Lorenzo, della quale egli non raccoglie neppure la figura, perché ella è per lui essenzialmente il veicolo e lo strumento di una *rivelazione* (analoga all'illuminazione gnostica o alla percezione paranoica: ma anche Zurbarán e Caravaggio dovettero aver guardato ciò che per gli altri era un qualunque cesto di frutta). Aldonza diviene così la bella Dulcinea, adorna di tutte le fantastiche virtù delle eroine del romanzo cortese. Questo è però soltanto il necessario fondamento della vera messa in scena che

egli medita e vuol porre in atto: costituirsi in Cavaliere errante secondo le norme dei romanzi; quindi, per fedeltà all'invenzione *-senza questa fedeltà egli sarebbe un vero folle*, questo punto va tenuto fermo se non si vuol cadere nel giudizio volgare- gettare sul mondo *uno sguardo nuovo e inaudito*. In questo sguardo il mondo si trasforma in quello dei romanzi di cavalleria, e quando gli eventi smentiranno quello sguardo, sottili e geniali percorsi del pensiero "folle" tenderanno ad avvalorare singolari conclusioni: il mondo "reale" è soltanto un malvagio incantesimo (intuizione gnostica); il mondo "vero" è quello costruito dall'anima del Cavaliere, dalla sua immaginazione. A ciò *egli crede fermamente conoscendone però l'invenzione*, come dirà spontaneamente nel finale: "io non sono Don Quijote, sono Alonzo Quijano". La convinzione che ne fa un pazzo per l'uomo ovvio della quotidianità è ciò che fa viceversa di lui un creatore, che vedrà la propria fine -come creatore, come uomo mortale e come personaggio- nel momento in cui la convinzione stessa dovrà essere smentita. *Le sole opinioni false sono quelle di colui che è privo di fede*. Da quel momento, da quando "rinsavisce" il suo vissuto passato diviene veramente quello di un folle. La follia è l'atto notarile della sconfitta.

Qui c'è un gioco di specchi che va portato in luce, il rapporto tra il personaggio e l'autore. Don Chisciotte è infatti la proiezione creata da Cervantes che mostra l'illusorietà del mondo; perciò Cervantes vive l'invenzione su due piani: su quello del personaggio Don Chisciotte, che paga con la sconfitta e con la vita la pretesa di fare del mondo reale il mondo utopico dei romanzi cavallereschi; e su quello di se stesso come autore (vero autore dell'invenzione escogitata nel libro da Don Chisciotte) che sa che l'operazione è possibile soltanto come creazione artistica, destinata al solo piano u-topico della *rappresentazione*. Perciò Cervantes colloca la propria utopia sul piano dell'opera d'arte, dove la può far "vera" e viverla come tale pur conoscendone l'utopicità. *La convinzione della verità del mondo immaginale crea la verità artistica del mondo immaginato*, e questa verità artistica, ancorché sconfitta dal mondo reale, *è destinata a mutare coloro che hanno assistito al suo fantasmagorico dispiegarsi, e che, dopo la rivelazione, torneranno con disagio e inquietudine all'evidenza dell'ovvietà di un mondo, non più così certa*. L'evento si annuncia simile a quello di una Grande Resurrezione, e il percorso dell'artista/creatore è, dopo la Resurrezione, guardare al mondo con uno sguardo "altro" e con due certezze: quella della visione e quella che la visione non può trovar posto nel mondo. Questa forza di vivere su due piani è la forza dell'Utopia, che dà forza alla creazione e che crea un mondo agendo sull'anima, *Fons vitae* che alimenta la carcassa di un mondo rinsecchito, e lo fa rifiorire.

L'utopia è la convinzione di una verità il cui posto non è nel mondo, perciò la sua vittoria si realizza soltanto nel suo essere "follia per i Greci", cioè per la Ragione; soltanto così essa lascia, come Melusina, la sua traccia nel mondo, e lo trasforma. L'utopia richiede coscienza del mondo, al contrario dell'atopia di chi non conosce e non capisce il mondo, e pensa di invertirne la Ragione -detta a volte Ration di Stato- riconducendo così se stessa a un mero Razionalismo subalterno. "Invertendo l'ordine dei fattori il prodotto non cambia" recitavamo da bambini: nella storia il prodotto è persino peggiore perché più astratta si fa in tal caso la pretesa razionalista, perciò ancora più oppressiva, in quanto non sorretta da una realistica cultura della prassi. Questo incidente è occorso talvolta ad alcuni "gnostici", cosa che mi offre l'opportunità di lasciare Strauss per rivolgermi a un altro grande avversario della modernità, a quel Voegelin che fece di se stesso l'antignostico *par excellence*, poiché vide nella modernità non già "l'ombra lunga", ma il rutilante e osceno trionfo dello Gnosticismo.

Come ebbi occasione di accennare di sfuggita nel testo, Voegelin è stato colui che ha interpretato la modernità, in particolare le tendenze del pensiero politico, nella categoria dello Gnosticismo, facendo uso di un'estensione estrema, perciò anche dubbia, nell'uso del termine. Tutto il "negativo" del nostro mondo, e la storia che a quel negativo conduce, sono da lui interpretati nell'ambito di una "storia dello Gnosticismo" che, dagli albori del Cristianesimo, allunga i propri tentacoli attraverso il Medioevo sino ai giorni nostri, avviluppando il mondo.

Si assiste con lui a un'espansione abnorme dell'intuizione che era stata di Jonas, allorché questi aveva ravvisato analogie tra la filosofia e gli eventi politici, del XX secolo, e l'antica eterodossia. In particolare egli sosteneva che le dittature di destra e di sinistra sorte nel XX secolo fossero una riemergenza dello Gnosticismo. A questa sua lettura avevo avanzato una critica ne *La Gnosi, il volto oscuro della storia*, alle pp. 344-346, sostenendo che, se una certa suggestione poteva essere giustificata per quanto concerne la sinistra, ideologie come il Nazismo rappresentavano l'esatto contrario dello spirito di critica sociale e delle tendenze libertarie insite nella critica gnostica a *questo* mondo. E poi: certe "eredità", o si testimoniano nell'indagine storica, oppure restano mere suggestioni: in ogni caso il termine "Gnosticismo" andrebbe usato soltanto per lo storico fenomeno che interessò il Cristianesimo, in particolare nel II-III secolo.

Voegelin, che si è occupato per tutta l'esistenza del problema dell'ordine sociale sotto il profilo teologico e filosofico, estendendo l'analisi praticamente a tutta la nostra storia, godeva della stima di Strauss, che considerava le sue interpretazioni superiori a quelle di tanti altri, e che ebbe con lui un carteggio pubblicato in *F&PPh* insieme a saggi dei due filosofi. Voegelin ha prodotto una vastissima letteratura sull'argomento (la sua opera è raccolta in 34 volumi) ma io qui mi limito al suo specifico rapporto con lo Gnosticismo, cioè con l'argomento dal quale è partita la mia ricerca su un "altro occidente". Più precisamente, faccio riferimento agli scritti raccolti nel quinto volume delle sue opere, *Modernity without Restraint*, ed. by M. Henningsen, Columbia and London, Un. of Missouri Press, 1999. In esso si trovano i suoi più importanti saggi nei quali è chiamato in causa lo Gnosticismo quale elemento costituente del pensiero politico moderno; tema che fu trattato da lui anche

altrove negli scritti e nelle conferenze, ma poiché i concetti restano sempre gli stessi, ritengo che questa ristretta analisi sia sufficiente per chiarire il problema.

Prima di entrare direttamente sull'argomento, trovo tuttavia interessante soffermarsi brevemente sulle note introduttive di Henningsen, perché vi si sottolineano alcune cose da tener presenti. La prima (p. 8) è costituita dall'associazione che egli sembra additare tra i portatori della critica alla modernità, e le loro radici *religiose*; ciò vale per Strauss -peraltro dichiaratamente ateo- e per il protestante Voegelin. Questi infatti, come vedremo, prende le mosse dall'avvento di Cristo come mutamento epocale che rende non più proponibile la società del mondo classico. Voegelin si distingue dunque da Strauss nel fatto di escludere la possibilità di un ritorno alla filosofia politica platonica (p. 11); ciò non toglie che egli vedesse nel Razionalismo classico e nel Cristianesimo le grandi strade per la ricerca della verità, e nelle dittature di destra e di sinistra del XX secolo i prodotti dell'Illuminismo filtrati negli sviluppi del pensiero tedesco. In ciò si può dire che vi fosse una sostanziale convergenza tra lui e Strauss; e fu su tali fondamenti che egli elaborò la convinzione di una continuità di pensiero tra lo Gnosticismo antico, il Millenarismo medievale, e quello che, secondo lui, era il moderno Gnosticismo (p. 15).

Sull'argomento dello Gnosticismo dunque, egli volle documentarsi sia direttamente, sia tramite il rapporto con Hans Jonas (del quale ho già segnalato la determinante influenza) e con il grande studioso dello Gnosticismo di orientamento junghiano (Jung fu un grande conoscitore dello Gnosticismo, considerato a sua volta uno "Gnostico") Gilles Quispel. È significativo allora sottolineare quanto Henningsen annota a p. 16: entrambi mantennero le proprie riserve sulla "filosofia della storia" (è lecito definirla così) ideata da Voegelin, che fece dello Gnosticismo un filone ininterrotto, direi una categoria della storia, che dagli albori del Cristianesimo giunge alla modernità, marcando le tappe di una crisi della società occidentale.

Il volume si apre con il saggio *The Political Religions*, che è del 1938, l'anno dell'*Anschluss* e della partenza di Voegelin dall'Austria. Il saggio è scritto perciò al cospetto della minaccia nazista sull'Europa, ma già dalla Prefazione (pp. 23-25) mostra la tendenza di Voegelin ad inserire un puntuale fenomeno storico non soltanto all'interno di una deriva culturale o di un malessere sociale, ma di *un vero e proprio quadro cosmico e metafisico*; in altre parole: la tendenza a delineare una "filosofia della storia" che mostra sotterranee analogie con la logica "gnostica".

Voegelin esordisce affermando in modo perentorio che il collettivismo politico non è soltanto un fenomeno politico, ma innanzitutto un fenomeno religioso. Di ciò non gli si può far torto; al contrario, gli va dato atto di aver compreso ciò che la moderna cultura occidentale, nel suo spensierato post-illuminismo, non sembra più in grado di comprendere, il ruolo fondante della religione nella politica: perché le idee -i miti, le ideologie- che vi agiscono, hanno un fondamento nel senso che l'uomo attribuisce al proprio essere nel mondo.

Visto sotto il profilo religioso dunque, il Nazismo si illumina per Voegelin di una luce cosmica: esso è la testimonianza della concreta presenza del Male nel mondo. Esso è inoltre espressione di un malessere e di una crisi, riassumibile nel fenomeno della secolarizzazione che è, a sua volta, espressione del fallimento della cultura occidentale: il Nazismo è *anticristiano*. In ciò esso non è soltanto atroce e luciferino, ma ha anche, in quanto luciferino, una grande forza di attrazione.

Questa dunque la Prefazione, che merita attenzione. La concreta realtà del Male come sua concreta presenza nel mondo, non è una tesi propria soltanto delle religioni tradizionali, perché si trova anche in Kant, nella dottrina del Male radicale elaborata all'interno di una religiosità puramente razionale; essa è inoltre una constatazione aperta a chiunque non guardi all'uomo con lo sciocco ottimismo illuminista, che è tuttora fonte di gravi errori di valutazione sul piano sociale. Quando però si fa riferimento alla sua forza di attrazione, il pensiero deve correre a Schelling e a chi ne costituì il modello, a Böhme, e si entra dunque all'interno di una riflessione metafisica. Per giunta, ponendo il problema del Nazismo all'interno di *un contagio che assale il pianeta*, Voegelin adombra, forse inconsapevolmente ma di certo con toni visionari, il conflitto cosmico tra gli avversi principi che fu formulato da Zoroastro. Con ciò, ovviamente, non intendo stabilire accostamenti impropri: voglio soltanto sottolineare la sua tendenza *ad inquadrare metafisicamente i problemi storico-politici*.

Ciò non impedisce che Voegelin abbia una visione del fenomeno ben più chiara delle intelligenze post-illuministe accecate dalla luce del Progresso, perché al di là del legame (non evidenziato) del Nazismo col fenomeno otto-novecentesco del Neopaganesimo (e infatti il Nazismo è anticristiano) Voegelin è in grado di sottolineare come esso non sia affatto un "ritorno alla barbarie", ma sia un fenomeno del tutto moderno, *interno alla modernità*. In ciò la sua analisi giunge a conclusioni analoghe a quelle di Strauss, conclusioni di enorme portata anche per l'analisi delle attuali tendenze dell'Occidente, sulle quali non si riflette a sufficienza nella cultura delle sullodate intelligenze.

Voegelin entra poi nello specifico del suo argomento ponendo il problema del rapporto tra la politica e la religione, dove il concetto di "religione" riguarda essenzialmente le religioni di redenzione, ma può essere esteso anche ad altre manifestazioni religiose. La politica concerne lo Stato e il potere di governare, che tuttavia non può porsi come assoluto: questa pretesa nasce con Hegel, che vide in esso la presunta manifestazione dello "Spirito". Di fatto, il fondamento del potere non può che essere in qualcosa che è al di sopra del potere stesso, che lo trascende.

Si noti come in questa analisi Voegelin riassume la lunga formazione dell'occidente cristiano, maturata nelle contese tra Stato e Chiesa con le quali si pose la distinzione tra *l'esercizio* e *il fondamento* del

potere. Lo Stato non può quindi fondare il proprio diritto su se stesso, soltanto Hegel fece dello Stato e della Storia due moloch. Lo Stato Assoluto è dunque il prodotto della modernità, e di una modernità pagana. Hegel sarà sempre nel mirino di Voegelin, e giustamente.

Il seguito dell'esposizione consiste dapprima in un *excursus* particolarmente sintetico, perché in poche pagine va da Akhenaton al Medioevo; si sofferma quindi in poche righe sulla soluzione tomista del rapporto tra i poteri, su Aristotele, su Federico II di Sicilia, per giungere infine a quello che resta il nodo principale delle preoccupazioni di Voegelin, il Millenarismo come annuncio dell'avvento di una società perfetta.

Gioacchino da Fiore è infatti il perno attorno al quale ruota tutta la filosofia della storia di Voegelin, e diverrà, grazie alla "scoperta" dello Gnosticismo, il *trait-d'union* per fare di quest'ultimo il male patente della modernità. Una dottrina che si basa però su troppe semplificazioni e generalizzazioni per non risultare alla fine un generico semplicismo. Per il momento (1938) Voegelin si limitava al seguente percorso ideale: Apocalitticismo → ideale cristiano di una storia di salvezza → Gioacchino da Fiore → perfettibilità della Ragione umana (Rinascimento) → Illuminismo → Massoneria → Fede nel Progresso → Marx, Engels, Nazismo e Fascismo. *In meno di due pagine.* Lo Gnosticismo non è ancora chiamato in causa, ma già si intravede il percorso che Voegelin fisserà per la storia dell'occidente: Gnosticismo → Gioachimismo → (Illuminismo) Hegel → crisi della modernità (pp. 51-52).

Ora, ciò che mi sembra si debba mettere in causa in questo percorso, che ha, sì, degli innegabili punti di appoggio, ma che finisce per debordare ogni possibile concretezza, è la "facilità" (per non dir altro) dei riferimenti e dei collegamenti. Il problema si delinea già ora quando egli pone *all'interno* di una pura "storia delle idee" il rapporto tra l'ideale monastico di Gioacchino e la sua rilettura tutta secolare nel Gioachimismo, senza soffermarsi *sugli eventi concreti* che determinarono il mutamento di prospettiva.

Ora, se è vero che le idee permangono e agiscono nella storia, è anche vero che esse agiscono perché vengono raccolte e utilizzate ideologicamente in rapporto a concrete circostanze e interessi, operazione nel corso della quale esse *mutano perché muta il contesto*, la prospettiva, l'obiettivo. Detto per inciso, è vero che la lezione di Cristo ha innestato tensioni escatologiche, è vero che la tensione assiologica domina i tre monoteismi (e lo Zoroastrismo), è vero che queste forze sono divenute un elemento di spinta al cambiamento sociale nel corso dei secoli di formazione dell'Occidente: ma non per questo avrebbe alcun senso imputare al Cristianesimo la Rivoluzione Francese o quella Russa. Basti pensare, a proposito dei collegamenti operati da Voegelin, che lo Gnosticismo non è più una realtà significativa a partire dal III secolo, e che, al di là di sporadici eventi locali di nessun peso, dopo i tempi del Montanismo le tensioni millenaristiche del Cristianesimo appaiono soltanto all'alba del secondo Millennio: fenomeni di scomparsa e ricomparsa ben radicati in specifiche situazioni economico-sociali, nei quali è per giunta importante capire come e perché manifestazioni di dissenso puramente religioso *possono* evolvere in moti tendenti a un nuovo ordine sociale, quindi *politico*.

Il rischio di scendere nella fantasia è altrimenti in agguato: un esempio lo si ha quando Voegelin, a p. 52, evoca, al termine della sua galoppata storica, il mito fascista della terza Roma che non si capisce quale rapporto abbia con tutto il resto. In effetti Voegelin mostra una certa disinvoltura nel racchiudere la storia degli eventi in uno schema prefissato: dal XVII secolo in poi essa gli sembra scorrere all'interno di un unico evento, la secolarizzazione della tensione escatologica che fu puramente spirituale in Gioacchino. Egli intreccia questo fenomeno con la frammentazione della Chiesa e dell'Impero nelle entità nazionali, un'evoluzione nel corso della quale Hobbes, con il suo Leviatano, diviene il teorico della nuova e diversa fondazione dello Stato nel patto comune.

The New Science of Politics, del 1952, è il lungo testo che segue e che contiene la critica di Voegelin alla modernità. L'esistenza storica dell'uomo, esordisce Voegelin, si svolge e si è sempre svolta nella società politica organizzata; perciò una teoria della politica e dei suoi principi deve essere al tempo stesso una filosofia della storia. Con queste parole egli giustifica quindi la natura della propria indagine, che, come già sottolineato, consiste per l'appunto nel delineare una filosofia della storia. Questo modo di procedere, prosegue, è oggi desueto ed è necessario restaurarlo: i due campi del sapere (*scil.*: filosofia e storia) sono oggi separati, ma erano uniti all'atto della nascita della filosofia politica, che ebbe luogo con Platone nel momento della crisi della società della *pólis*. Per questa ragione il momento attuale (1952) nel quale una società si sta disintegrando, è il più adatto ad esaminare il problema dell'esperienza politica nella storia. I grandi momenti analoghi del passato, dice Voegelin, furono, oltre la crisi greca segnata dall'opera di Platone e di Aristotele, quella della crisi dell'ordine romano, caratterizzata dalla riflessione di Agostino, e quella del primo grande terremoto della crisi occidentale, segnata dalla filosofia di Hegel. La restaurazione, prosegue, non può certamente avvenire tornando a qualcuno di questi tre momenti.

Qui si nota una profonda differenza con Strauss e con il suo vagheggiamento di un ritorno a Platone; Voegelin si richiama al grande sforzo delle ultime due generazioni sulla via di una tentata rifondazione, cioè al tentativo della prima metà del XX secolo di riteorizzare una scienza politica che era stata distrutta dal positivismo del XIX secolo, legato al grande sviluppo delle scienze naturali e alla convinzione della loro rilevanza epistemologica; alla convinzione cioè che i problemi posti in termini metafisici fossero irrilevanti o persino inesistenti. La critica allo Scientismo, quella che ho più volte formulato in queste note, è chiara, e Voegelin la completa rivendicando ad ogni scienza una propria specifica metodologia.

Così, egli dice, se nei nostri sforzi per giungere alla concezione di un ordine umano, giungessimo a quello platonico di Bene, o a quello aristotelico di *noûs*, o a quello stoico di *lógos*, o alla *ratio aeterna* di Tommaso, potremmo non esserne soddisfatti, ma ci resterebbe la consapevolezza che siamo alla ricerca di un ordine di questo tipo; mentre se giungessimo alla dottrina della volontà di potenza avremmo perso di vista l'essenza del problema.

Interessante al riguardo la discussione che Voegelin apre subito dopo (p. 93) allorché nota la difficoltà di comprendere la "perversione" (parola sua) del positivismo, qualora tentassimo di definirlo a partire da uno dei suoi rappresentanti, anche da Comte, perché di fatto nessuno ha mai pensato di costruire un modello matematico della scienza sociale, conscio del sicuro fallimento cui sarebbe andato incontro. Se partissimo da questa ricerca, potremmo anche concluderne che il positivismo non è mai esistito. Di fatto, esso si è però rivelato come cultura che sta a monte della ricerca stessa, che ha indirizzato verso l'accumulo di materiali statistici irrilevanti, e la trattazione inappropriata di quelli rilevanti, in un profluvio di "storie della filosofia" miranti a scoprire nei classici i precursori degli esiti moderni. Ne sono nate terminologie del tutto estranee alla filosofia, come "giudizio di valori" o "scienza avalutativa", e la distinzione tra "dati oggettivi" e "giudizi soggettivi", dei quali soltanto i primi sono ammessi alla considerazione, in quanto "scientifici": tutto un bagaglio estraneo all'etica e alla politica cristiana. La scomparsa dell'ontologia, sostiene Voegelin, non ha più consentito di comprendere l'etica e la politica come scienze miranti alla realizzazione della natura umana, perché questo campo di ricerca divenne sospetto in quanto origine di "opinioni", soggettive e non critiche (p. 96). La scomparsa dell'*epistème* le ha ricondotte nel campo della *dóxa* (p. 97).

Come si nota, a prescindere dal diverso approccio, Voegelin viene a convergere in questo punto con Strauss: l'importanza dell'ontologia e del connesso *epistème* come via per sfuggire all'irrelevanza della *dóxa*. A tutto ciò segue, come prevedibile, la critica a Weber, che offre a Voegelin la possibilità di un inciso nel quale attacca l'esistenzialismo. Anche qui l'accordo con Strauss è pieno, e fu espresso anche nello scambio epistolare (Strauss a Voegelin del 17-12-1949 e risposta di Voegelin a Strauss del 02-01-1950, in *F&PPh*, pp. 63-64). Voegelin tuttavia riconosce a Weber che il suo rifiuto dei valori era motivato dal timore che essi fossero strumentalizzati nell'ambito delle ideologie, e che il suo pensiero deve quindi essere considerato come avente per fine l'ordine sociale.

Questo punto infatti caratterizza lo sforzo intellettuale di Voegelin, il quale, come Strauss ma in modo assolutamente esplicito, orientò la propria ricerca alla definizione di una filosofia politica che avesse per obbiettivo l'ordine sociale. Il concetto di ordine sociale di Voegelin è stato notoriamente criticato come una vera e propria pulsione repressiva (cfr. Faber, cit. in Bibl. a p. 756); di fatto egli sottolinea i tentennamenti di Weber al riguardo, con una critica che illumina bene i suoi obbiettivi. Dice Voegelin che Weber riconobbe sì, alle fedi, una tensione in direzione dell'ordine sociale, tant'è vero che si guardò dal considerare i loro "valori" alla stregua di quelli delle ideologie; ma affronta il problema religioso ignorando quel Cristianesimo medievale che costituisce un luogo deputato della scienza razionale dell'ordine umano e sociale. Weber avrebbe potuto affrontare una "scienza" dell'ordine soltanto se si fosse "seriamente occupato di filosofia greca" (p. 103). Le convergenze con Strauss appaiono qui chiare unitamente alle differenze: sul pensiero politico cristiano del Medioevo dovremo tornare a riflettere con Tommaso.

Il risultato finale del giudizio di Voegelin su Weber resta dunque un complesso di luci e di ombre: viene dato atto che, pur nell'ambito di una scienza avalutativa, Weber trasse la ricerca fuori dalle secche metodologiche del Relativismo con il dare il dovuto peso ai fattori veramente rilevanti, contribuendo così a ristabilire un ordine teorico.

Nel complesso, Voegelin giudica tuttavia l'evoluzione del pensiero politico occidentale in direzione di un Razionalismo scientifico che pone il divieto alla metafisica, come un passaggio a forme di razionalità inferiori, quindi un regresso, un fenomeno distruttivo che culmina nel XIX secolo, al quale si tenta di opporre una ricostruzione nel XX. Segue un'analisi dei regimi politici nella storia, che va dalla Francia e dall'Inghilterra medievali, alla Persia e a Gengis Khan, e che non ha molto interesse nel nostro contesto.

Un riferimento significativo agli obbiettivi di Voegelin si ha viceversa quando egli torna di sfuggita sulla società medievale come modello d'ordine ispirato all'ordine cosmico: un argomento che affronteremo in seguito con Brague. Le tendenze autoritarie di Voegelin hanno tuttavia occasione di manifestarsi nella sua successiva analisi del pensiero platonico. Se mi permetto di insistere sull'argomento dell'autoritarismo, ciò è perché soltanto in questa luce si può forse comprendere la sgangherata lotta contro i fantasmi gnostici nella quale si andrà condensando la critica di Voegelin alla modernità. Secondo Voegelin la filosofia di Platone è il tentativo di stabilire un "vero ordine" dell'anima; la teoria quindi, non è un'opinione sull'esistenza dell'uomo nella società, ma il tentativo di formulare il significato dell'esistenza spiegando il contenuto di determinate esperienze dalle cui scelte deriva la validità della formulazione. Lo sviluppo della teoria, aggiunge però Voegelin, non è possibilità accessibile a chiunque: è necessaria un'inclinazione e una *base economica* che consenta di dedicarsi ad anni di studio. Qui cita a sostegno delle proprie posizioni elitarie due passi della *Politica* di Aristotele, nei quali si constata il difficile attecchimento sociale della delicatissima pianta dell'uomo attivo e virtuoso in tal senso; peccato dimentichi di ricordare le conclusioni del filosofo (*Pol.* 1302a, 13-15) secondo il quale il miglior regime si fonda sulla classe media, più vicina al popolo che ai pochi, che per tale ragione dà origine al regime più sicuro.

Platone e Aristotele restano comunque per Voegelin i portatori della verità sull'esistenza; ed è davvero straordinario apprendere che per lui tale "verità" è testimoniata dall'ordine gerarchico delle anime stabilito da Platone (p. 141), quello stesso che mi sono permesso di ricordare con qualche perplessità nelle pagine precedenti. Più interessante, per tentar di capire Voegelin, appare il modo in cui egli affronta la concezione della "verità" -quindi della società e del potere- nella società romana, e la nuova visione apportata dal Cristianesimo; interessante perché Voegelin sembra guardare alla complessità del Cristianesimo delle origini, e alle implicazioni rivoluzionarie che ne potevano emergere, con lo sguardo del Cristianesimo medievale, tomista. Questo significa guardare alle premesse con lo sguardo agli sviluppi -ad alcuni, specifici sviluppi- un po' come gli eresiologi che vedono nell'ortodossia l'*incipit*, invece dello sbocco di un processo conflittuale. Leggere il Cristianesimo in un'ottica già platonico-aristotelica, significa rinunciare a capire il fondamento delle letture divenute poi eterodosse: rinunciare a prender atto delle ragioni degli Gnostici. In effetti, Voegelin riteneva che l'orizzonte teorico potesse essere circoscritto entro i limiti di una compatibilità del Razionalismo classico con l'esperienza cristiana (p. 151).

Sono tuttavia significative le ultime pagine dedicate da Voegelin alla trattazione del problema dell'ordine sociale nel mondo romano (pp. 169-174). Egli sostiene la natura *rivoluzionaria* del Cristianesimo, dovuta al fatto che esso "de-divinizzò" il mondo. Ciò è certamente vero, ed è precisamente in questa logica che Voegelin dovrebbe capire le ragioni dello Gnosticismo, che rifiutava l'ottimismo di regime sulla bontà divina di questo mondo: ma la cosa sembra "stranamente" sfuggirgli. Non gli sfugge viceversa l'aspetto politico del progressivo costituirsi del Neoplatonismo nel passaggio dal *De mundo* a Filone: esso fa infatti dello schema emanatistico dall'Uno, il modello cosmologico/ontologico della società imperiale.

Il cuore della trattazione di Voegelin si raggiunge però con il quarto capitolo, il cui titolo è quanto mai significativo: *Gnosticism. The Nature of Modernity*. Per capire il senso della sua trattazione del fenomeno, occorre riandare mentalmente al titolo del citato articolo di Faber: *Gnosis-Verdacht als polit(olog)isches Stratagem*, perché l'uso che Voegelin fa di questa "categoria della storia" è definibile soltanto in tal modo. Soltanto come uso politologico nell'ambito di una polemica politica è infatti comprensibile il suo concetto di "Gnosticismo" come malattia immanente alle vicende umane.

Voegelin esordisce in modo alquanto contorto: dopo la de-divinizzazione del mondo operata dal Cristianesimo (nel senso che esso introdusse la fede in un destino trascendente dell'uomo) il mondo sarebbe stato ri-divinizzato dai moderni movimenti di massa, che non sono neo-pagani, ma discendono da una versione ereticale del Cristianesimo. Inizia qui la descrizione della gemmazione del Cristianesimo dal messianismo ebraico, e dell'attesa della seconda parusia che mostra chiaramente come egli si stia riferendo di fatto al Millenarismo, un fenomeno che abbiamo visto essere presente ovunque, dunque non specifico del Cristianesimo, e con lontane ascendenze iraniche. Ciò gli consente di balzare a piè pari nel Medioevo, a Gioacchino da Fiore del quale dice testualmente (p. 179) che "Nella sua escatologia trinitaria.....creò l'aggregato di simboli che governa l'autointerpretazione della moderna società politica sino ai nostri giorni": con ciò riferendosi al movimento triadico presente nella dottrina hegeliana, marxista, e in altre; più precisamente alla loro tensione verso la gestazione di una società futura perfetta; ma non soltanto. Un altro simbolo creato da Gioacchino sarebbe quello del Capo di questa nuova società, simbolo che si fonde con un terzo, quello del Profeta della società finale. La capacità di conoscere questo futuro con certezza, configura quindi una vera e propria Gnosi. L'intellettuale gnostico caratterizza la società moderna, e Gioacchino fu il primo della specie. Il quarto simbolo fu quello della fratellanza che caratterizza questa età finale.

Un caso caratteristico di questo Terzo Regno sarebbe lo Stato Nazista, che deriverebbe il proprio Gioachimismo dal movimento Anabattista rivoluzionario del XVI secolo (p. 180). Qui confesso la mia radicale incapacità di capire i nessi di Voegelin, a meno di non pensare che stia facendo un minestrone generale di tutto ciò che gli appare indigesto. Poiché ho trattato con un certo dettaglio sia Gioacchino, sia il movimento anabattista di Münster, ho un'enorme difficoltà a intravedere un loro rapporto con il Nazismo; intravedo viceversa il metodo di Voegelin che mi sembra decisamente improprio, per non dire scorretto, per condurre un'analisi storica. Egli infatti dapprima astrae da un evento storico (la profezia di Gioacchino sulla storia a venire) alcuni elementi che definisce "simboli"; ritiene poi di ritrovare quei "simboli" (il Terzo Regno, il Capo carismatico/Profeta, etc) in un evento storico posteriore di sette secoli e stabilisce che il secondo evento (il Nazismo) è conseguenza del primo (la Profezia di Gioacchino). Un'operazione simile può serenamente definirsi: mistificazione. È una mistificazione perché ignora la concretezza degli eventi, gli obiettivi in gioco, il carattere mistico della Profezia di Gioacchino, la ribellione degli Anabattisti contro la violenza del Vescovo (e i fatti economici in gioco) e la cupa mitologia totalitaria e razzista del Nazismo giunta al potere sull'onda di una crisi tremenda della Germania. Col "simbolo" i conti si possono far tornare a piacimento: la specificità è azzerata. Ancora una volta la "filosofia della storia" fa scomparire la storia con un gioco di prestigio, in questo caso anche goffo: e non rende un buon servizio neppure alla filosofia.

Intermediari tra l'Anabattismo e Hitler sarebbero stati inoltre Hegel e Schelling: tutto questo, naturalmente, è soltanto affermato. Voegelin va anche oltre: mette di mezzo Bisanzio, i Turchi, Napoleone, la Russia da Pietro il Grande a Carlo Marx, il tutto partendo da Agostino e in meno di tre pagine: difficile seguirlo.

Il discorso riprende più pacato al termine di p. 183. "Dall'esposizione dei simboli di Gioacchino e dalla rapida rassegna delle loro ultime varianti a dall'apocalisse politica della Terza Roma (*scil.*: ora è quella

moscovita, non più quella fascista) è chiaro che la nuova escatologia influisce sulla politica moderna" (p. 184). Inizia qui una nuova analisi del pensiero di Gioacchino a partire dalla tradizione del Millenarismo raccolta dal Cristianesimo, una riflessione che consente di aprire un nuovo spiraglio sul pensiero non già dell'Abate, ma di Voegelin.

Voegelin afferma giustamente che Gioacchino non perse la connessione col Cristianesimo; tuttavia egli tentò di immanentizzarne il significato nella storia, e questo fu il primo tentativo occidentale in tal senso. Ora, qui mi sembra patente che Voegelin veda nel Cristianesimo soltanto un messaggio di giustizia ultraterrena senza alcun riflesso nella storia, cioè nel comportamento e negli obiettivi sociali di coloro che ne recepiscono il messaggio. Al luogo debito (pp. 290-294, e in particolare a p. 293 a proposito della polemica antigioachimita di Tommaso) ho sottolineato come Gioacchino raccolga un aspetto essenziale del Cristianesimo, lo storicizzarsi del mondo divino. Questo aspetto fu ben presente nel primo Cristianesimo, in particolare in quelle frange che furono emarginate ed espulse. Dimenticare tutto ciò, vedere il Cristianesimo sin dall'origine con lo sguardo rivolto al termine del suo lungo processo di istituzionalizzazione, significa, tutto sommato, essere alquanto estranei al suo complesso significato storico, porsi sul piano di una preminenza dell'*ordine* che riporta -con una logica più greca che cristiana- il mondo *di qua* sotto la sfera di una politicissima Ananke, collocando *di là* un mondo separato dove tutto andrà per il meglio, evitando all'*ordine* il disturbo che ne verrebbe da indebite speranze. La religione viene così ricondotta a puro quietismo e la coscienza del credente viene scissa: tutto ciò ha poco a che vedere con il messaggio testamentario e col suo esempio.

Ciò nulla toglie alle *ragioni* della sua istituzionalizzazione, ma non si può ignorare la dialettica sempre esistita al suo interno e le scomode insorgenze che ne sono derivate, le cui radici sono interne allo stesso messaggio, non estranee: e ciò vale per lo stesso Gnosticismo e per il Profetismo e il Millenarismo dei Montanisti. La posizione di Voegelin, il modo in cui egli legge non soltanto gli eventi, ma le dottrine, mostra che il suo vero oggetto non è il Cristianesimo, ma l'ordine, inteso non come instabile esito storico e politico, ma come modello immobile. Voegelin resta ancorato al Razionalismo classico e alla sua logica, quella di un'ideologia del dominio trasferita all'interno di una religiosità non più viva, ma istituzionalizzata *al servizio dell'ordine (politico) del mondo*; e, per il resto, fatta di *sola fede* nella trascendenza. Con il risultato, non voluto ma inevitabile, di non disturbare inumane dittature.

"Dall'immanentizzazione di Gioacchino" prosegue Voegelin a p. 185, "nasce un problema teorico che non si presenta né nell'*antichità classica*, né nel *Cristianesimo ortodosso* (corsivi miei) cioè il problema di un *eidos* nella storia". Questa frase non è soltanto la conferma di quanto ho appena sostenuto, cioè dei due soli parametri che guidano la ricerca di Voegelin, quindi dei suoi politici interessi; ma anche della poca attenzione che egli dedica al percorso che conduce al Cristianesimo, e che non ha nulla a che vedere con l'*antichità classica* (anzi, la smentisce). Anche perché, a chi, come lui, ha indagato le società antiche sin dagli Assiri, non può sfuggire che il problema di un "*eidos* nella storia" non nasce con Gioacchino, ma con Zoroastro; da lì si ripercuote nel Giudaismo, agita il periodo intertestamentario e trova sbocco nel Cristianesimo, che, per sopravvivere e non disperdersi tra gruppuscoli e persecuzioni, troverà il modo di maneggiarlo *con juicio*: ciò che non potrà impedire la periodica risorgeria carsica.

Voegelin sembra inoltre dimenticare che all'avvento del Cristianesimo non è estranea la crisi dell'*antichità classica* e del suo Razionalismo, tant'è che mi sono permesso d'interpretare sin da *La Gnosi, etc.*, cit., il ripresentarsi di insorgenze "gnostiche" nella storia, non tanto come risultato di una presunta continuità conventicolare, quanto come conseguenza del perdurare in Occidente del Razionalismo classico come ideologia del dominio e del ripetersi delle sue crisi che si manifestano nei periodi di grande trasformazione, quando la società perde consolidati equilibri e si frammenta alla ricerca dei nuovi. *Che cosa sia il "suo" Cristianesimo*, Voegelin lo dice infatti subito dopo: l'uomo e l'umanità hanno ora un compimento, ma esso è *al di là della natura*.

Ora, a prescindere che questo è tutt'al più Tommaso nella sua polemica con Gioacchino dodici secoli dopo la venuta di Cristo, e che Tommaso non è comunque "il Cristianesimo" ma una sua lettura, ancorché autorevole, una cosa mi sembra singolare come prodotto dell'iniezione platonico-aristotelica. Abbandonare il mondo alla derelizione per rifugiarsi nel miraggio di un luminoso mondo di pienezza posto altrove, è semplicemente *gnostico*! I nemici dello Gnosticismo *in nome del Razionalismo classico*, una volta posti a confronto con la religiosità testamentaria ricadono facilmente nello Gnosticismo, che è precisamente il risultato di quella miscela indigesta. La Ragione, condotta alle conseguenze ultime, può soltanto contraddirsi, come già mostrarono gli Scettici; di queste contraddizioni è costellata la storia di un Occidente che non esce dal cerchio di gesso. Eppure, che la "verità" nasca *altrove* come *testimonianza*, lo intuiva assai bene il "politico" Aristotele quando citava Eraclito: è difficile opporsi alle passioni, perché per esse si è disposti a pagare con la vita (*Pol.*, 1315a). La realtà del politico è infinitamente lontana dagli specchi dei Principi, perché la politica, come sosteneva Spinoza, deve sempre tener conto delle passioni: *e delle loro ragioni*.

Anche la "Ragione" di Voegelin rassomiglia a un'incontenibile *passione* per l'ordine. Ciò che egli mette giustamente in luce (p. 187) è che il tentativo di costruire un *eidos* della storia porta ad una falsa immanentizzazione dell'*éschaton*; ma ciò che egli non vede è che questa manifestazione di Razionalismo *subalterno* non è che l'atopia imposta dal Razionalismo egemone che ignora il ruolo dell'utopia nella storia; è una *falsa dialettica interna al Razionalismo*, il quale nasce come pensiero chiuso sull'immanenza; soltanto la

dialettica di storia e utopia costituisce la versione "laica" dell'unica dialettica reale, quella tra immanenza e trascendenza.

Perciò Voegelin condanna quella immanentizzazione in nome e per conto della propria professione di fede: la vera essenza del Cristianesimo è l'incertezza (ivi). Una volta posto l'errore nella mancata percezione di questa incertezza, gli è possibile porre nell'esperienza gnostica, la cui storia e la storia della sua trasmissione al Medioevo non gli è possibile nell'economia del testo (dunque la dà per scontata, mentre è una *vexata questio* nella quale ho più modestamente tentato di muovermi con cautela) l'inizio di una straordinaria galoppata. Da Gioacchino, egli corre attraverso "l'Umanesimo, l'Illuminismo, il Progressismo, il Liberalismo, il Positivismo e il Marxismo" (p. 189) con un pensiero *a latere* che unisce Marx e Hitler (ivi). Lo aveva però onestamente anticipato a p. 188: "The historical detail is not the present concern"; che, tradotto, significa: non mi preoccupa di riferirmi agli eventi reali, fastidio del quale Voegelin si è già liberato trasformando gli eventi in simboli.

La radicale generalizzazione gli torna comunque utile per togliere ogni dubbio ai lettori sulla digeribilità del suo *pot pourri*, assicurando che "I simboli intellettuali dei vari tipi di Gnostici (sic) sono frequentemente in conflitto tra loro, e i vari tipi di Gnostici (sic) si oppongono l'un l'altro" come i Liberali e i Marxist (p. 189). In sostanza: tutto l'occidente è gnostico. Qui non si tratta più di una "ombra lunga" gettata dallo Gnosticismo sulla modernità: qui siamo tutti travolti da un inesplicabile movimento epocale fonte della crisi di un'intera civiltà, crisi che dura quindi da almeno mille, forse duemila anni.

La debolezza dell'argomentazione addita la forza della passione. L'impressione si conferma nella successiva p. 190: dopo un ricordo della iniziale "eresia" gnostica definita anticristiana, si vagabonda qua e là nei due millenni, notando che, ovviamente, l'eresia si è andata trasformando nell'odierno anticristianesimo, e che forse anche i movimenti medievali potrebbero essere anticristiani. Domande difficili si pongono, e perciò, dice Voegelin, "È meglio lasciar cadere tali domande e riconoscere l'essenza della modernità negli sviluppi dello Gnosticismo". Parole sue. Naturalmente, aggiunge (p. 191) non c'è stata soltanto una Gnosi cristiana, ma anche una giudaica e islamica; tuttavia il suo nucleo dottrinale è nell'Alto Medioevo, e non necessariamente essa condusse a una falsa interpretazione della storia come con Gioacchino. Voegelin rinvia a Ireneo per la comprensione dello Gnosticismo -come dire che in un processo la "verità" è appannaggio di un Pubblico Ministero espresso, per giunta, dalla parte avversa- e ritiene che l'espansione dell'occidente abbia avuto un ruolo nel conformare la dominante comprensione "gioachimita" della storia. La quale, a sua volta, fu messa in moto dallo "gnostico" Scoto Eriugena, che, con la sua opera e la traduzione di ps.Dionigi, esercitò "una continua influenza sulle sette gnostiche sotterranee, prima che venissero alla luce nel XII e XIII secolo" (corsivo mio). Questa la chiamerei cultura del sospetto, per evitare definizioni cliniche che non sono di mia competenza. Mi domando come uno studioso serio e un pensatore profondo, quale fu Strauss, potesse definire "towering" sulle altre, la lettura della storia occidentale fatta da Voegelin, con la quale, a merito di Strauss, si deve dire che egli non concordava.

La storia dell'occidente di Voegelin come storia dello Gnosticismo, offre a questa "eresia" almeno un merito, aver alimentato spiritualmente la corsa verso la civiltà materiale; così l'iniziale tensione verso la Salvezza è diventata una "apocalisse della civiltà", apocalisse sulla quale cade un'ombra: accanto all'espansione cresce il pericolo insito in questo progresso, e una civiltà può anche avanzare e declinare contemporaneamente, come quella occidentale dopo il Medioevo, ma non per sempre, perché c'è un limite. "Il limite è raggiunto quando una setta attivista portatrice della verità gnostica organizza la civiltà in impero da essa dominato. Il Totalitarismo, definito come dominio esistenziale degli attivisti gnostici, è la forma finale della civiltà progressista" (p. 195).

Un esempio della sua lettura della storia, Voegelin lo offre subito dopo in un capitolo dedicato al "caso dei Puritani", definito come "rivoluzione gnostica" (pp. 196-241). Il confronto con i Puritani è guidato dalla rilettura di ciò che scrisse il Reverendo Hooker, un prete anglicano noto per il suo adattamento del Tomismo alla religione anglicana, e che dei Puritani fu, ovviamente, acerrimo nemico.

La modernità viene subito definita come sviluppo dello Gnosticismo, un fenomeno che per Voegelin ha inizio nel IX secolo; ciò è tanto evidente "che non ha bisogno di ulteriori riflessioni" (p. 196): il suo pensiero va evidentemente a Scoto Eriugena, arruolato d'autorità nel variopinto corteo che giunge a Carlo Marx. Al termine di questo sviluppo lo Gnosticismo dominerà la nostra civiltà; anche la periodizzazione della storia in Medioevo ed Età Moderna è un suo prodotto culturale, si connette alla Terza Età e all'autopercezione degli Gnostici come rinnovatori del mondo. La Riforma fu intesa come "l'invasione vittoriosa delle istituzioni occidentali dai movimenti gnostici" (p. 197) e il miglior campo di studio è il Puritanesimo. Qui entra in scena il Reverendo Hooker.

La descrizione che Hooker offre dei Puritani molto simile a quella che Tertulliano e gli altri eresologi dettero degli Gnostici; al riguardo credo di aver sottolineato più volte nel mio testo la ripetitività degli schemi con i quali gli eresologi di tutti i tempi accusano i più diversi avversari, indizio di un'origine meramente letteraria delle accuse. Si tratta di schemi abusati applicati a fenomeni che sfuggono sul piano culturale, anche per la necessaria chiusura solidaristica che consente ai gruppi minoritari perseguitati di sopravvivere, ma che li rende poco comprensibili dall'esterno. Tornano così i luoghi comuni di sempre: nei Puritani è forte il ruolo delle donne, cioè di persone di debole intelletto, puramente emotive ma in grado di influenzare mariti, figli, amici e servitori; al vertice ci sono degli imbrogliatori, si praticano iniziazioni progressive che mettono in atto il lavaggio

del cervello. Certamente, si osserva, è difficile persuadere con la ragione gente simile: seguono esempi della loro impenetrabilità psicologica.

Voegelin sembra ben felice d'ingoiare l'esca porta dal Reverendo, e afferma: la descrizione dei Puritani è proprio quella degli Gnostici! Emerge a questo punto il nome di Calvino come colui che formula la nuova dottrina in termini scritturali, garante del vero che azzera tutte le precedenti interpretazioni della Scrittura. Questo è il giudizio di Voegelin (p. 201) che va riportato letteralmente perché apre un ampio squarcio non su Calvino o sul Corano, ma su Voegelin stesso: "Per la definizione di questo genere di letteratura gnostica (*scil.*: quella prodotta da Calvino) è necessario un termine tecnico; poiché lo studio del fenomeno gnostico è troppo recente per averne sviluppato uno, per ora può essere usato il termine arabo Corano. Così, il lavoro di Calvino può essere definito il primo Corano gnostico deliberatamente creato. Un uomo che può scrivere un tale Corano, che può rompere con la tradizione intellettuale dell'umanità perché crede che con lui inizi una nuova umanità e un mondo nuovo, deve trovarsi in un particolare stato *pneumopatologico*" (corsivo mio).

Potrei commentare a lungo queste frasi, ma credo si commentino da sole. Questa non è critica filosofica o lettura storica, è pamphlettistica da trivio che chiama in causa anche un significativo rapporto con l'Islam al semplice livello d'informazione. Altri "Corani" sono le opere di ps.Dionigi, di Scoto, e l'*Encyclopédie* di Diderot; l'opera di Comte e quella di Carlo Marx con la sua "Patristica" leninista-stalinista. Poiché l'arabo *qur'ân* significa innocentemente soltanto "recitazione", debbo quindi pensare che l'uso di questa parola a mo' di bastone debba sottintendere un suo uso puramente spregiativo.

Il Puritanesimo fu dunque un movimento anticristiano accuratamente camuffato (p. 200) un "Corano gnostico" dato per nutrimento ai fedeli (p. 202). Questa chiusura al pensiero altrui che impone alcune letture vietandone altre, crea il paragone con il moderno totalitarismo gnostico, cioè il comunismo sovietico, e si rivela nella critica dei Calvinisti a Hooker, accusato di porre a proprio fondamento Aristotele, nemico della fede e delle Scritture.

Io penso che Voegelin dovrebbe aver presente il fondamento di quest'ultima critica, un discorso serio e non nuovo nelle religioni rivelate; quanto all'insistenza nella costruzione di una "Storia dello Gnosticismo" che giunge continuamente al binario morto del Marxismo, debbo pensare alla strumentalizzazione di una mal digerita lezione di Jonas. Sembra che Voegelin abbia trovato nello "Gnosticismo" la chiave magica per aprire la porta di una storia che lo terrorizza; e c'è da chiedersi se ci stiamo occupando di un "filosofo della storia" (specie comunque pericolosa) o di un puro ideologo *d'antan*.

Infatti una nota di Hooker citata subito dopo, nella quale il Reverendo cita a sua volta Averroè, mostra che siamo nell'ambito del suddetto discorso serio e non nuovo, che è altra cosa dall'incubo gnostico-marxista di Voegelin; il quale ritiene tuttavia poco congruo il richiamo alla filosofia islamica e alla soluzione di Averroè, perché "i Puritani non erano gli oppositori in un dibattito teorico, ma rivoluzionari gnostici" (p. 204); "la propaganda gnostica è azione politica e non -forse- una ricerca di verità nel senso teorico" (ivi). Dunque per Voegelin è forse inutile riflettere, è necessario combattere; la deduzione è mia ma è autorizzata da quanto Voegelin conclude a p. 205: "Un governo democratico, si suppone, non è tenuto a diventare complice del proprio rovesciamento permettendo ai movimenti gnostici di crescere prodigiosamente sotto lo scudo di un'interpretazione fangosa dei diritti civili" come sembra stesse avvenendo secondo lui.

Prima di proseguire l'esame del testo di Voegelin vorrei però fermarmi a sottolineare un'altra delle sue disinvolture, del genere di quelle che trasformano secoli di eventi storici in dettagli sui quali è inutile soffermarsi, tanto le cose son chiare.

Voegelin dà dello Gnostico a Calvino. Ecco come Tertulliano descrive gli Gnostici (*De præschr. hæret.*, XLI):

"Non ometterò la descrizione del loro stesso rapporto tra eretici, quanto sia futile, terreno, umano; senza gravità, senza autorevolezza, senza disciplina, conformemente alla fede che lo contraddistingue. In primo luogo è incerto chi sia un catecumeno e chi un fedele: senza distinzione entrano, senza distinzione ascoltano, senza distinzione pregano; anche i pagani, se vi giungono per caso, getteranno ciò ch'è santo ai cani, e ai porci le perle, ancorché non vere. Ritengono che la semplicità sia lo svilimento dell'istruzione, e la nostra sollecitudine verso di essa la chiamano arruffianamento; la pace anche sconvolgono dovunque, in relazione ad ogni cosa. Nulla anzi interessa loro, benché usino argomentazioni contrastanti, purché si accordino nell'abbattimento dell'unica verità. Tutti vanno superbi, tutti offrono conoscenza. I catecumeni sono perfetti prima di essere istruiti. E le stesse donne eretiche, quanto sono sfacciate, esse che osano insegnare, disputare, compiere esorcismi, promettere guarigioni, fors'anche battezzare. Le loro ordinazioni sono avventate, insignificanti, incostanti: ora vi assegnano dei neofiti, ora persone immerse nella vita profana, ora apostati della nostra fede, onde attrarli con la vanagloria, perché non possono (farlo) con la verità. In nessun luogo si hanno più facilmente dei vantaggi come nell'accampamento dei ribelli, ove è merito lo stesso essere là. E così oggi è Vescovo l'uno, domani un altro; oggi è Diacono uno che domani sarà Lettore, oggi è Presbitero uno che domani sarà laico: infatti anche ai laici addossano compiti sacerdotali".

Ometto, perché note, le accuse di immoralità da parte di Ireneo e Epifanio; ed ecco come Calvino descrive quei Libertini, cioè gli eredi di quel Libero Spirito nei quali Voegelin non avrebbe problemi a riconoscere gli Gnostici (*Contre les Libertins*, cit. in Bibl. a p. 724):

Cap. I: Quanto alla dottrina.....(per il resto) la prendono dai Valentiniani, dai Cerdoniti o dai Manichei, che hanno turbato la Chiesa millequattrocento anni or sono.....

Cap. III: Titolo: *Della somiglianza che c'è tra i Libertini e molti eretici antichi*. Nel testo si citano: Cerdone, Marcione, gli Gnostici, i Borboriti, i Valentiniani, Apelle, i Manichei; "essi non fanno che resuscitare queste vecchie eresie". Segue la citazione dei Priscillianisti.

Cap. IV: dopo aver fatto i nomi dei Libertini, tra i quali Pocque e Quintin, dice: "ciò che ha trasformato Quintin e i suoi compagni da sarti in dottori, è che essi amavano essere ben nutriti a proprio agio, e non c'era modo di convincerli a lavorare"

Cap. V: "Se si guarda da vicino, si vedrà che ci sono stati due vizi che sono stati causa del far cadere tanta gente in questo errore. Gli uni amano darsi a una folle curiosità applicando il proprio spirito a questioni vane e superflue, invece di cercare argomenti di edificazione; e non contentandosi della semplicità delle Scritture volteggiano nell'aria di speculazioni frivole, o per soddisfare il proprio folle desiderio, o per mostrarsi sottili e di alta intelligenza. Gli altri, avendo avuto qualche iniziazione alla pura dottrina del Vangelo, ne avevano abusato come di una scienza profana, ma anche per allentare le briglie a una licenza carnale e condurre vita dissoluta.....desideravano trovare (*scil.*: nel Vangelo) qualche pretesto per abbandonarsi a ogni turpitudine. E, di fatto, tutti i discepoli di questa setta sono compresi in queste due specie: vale a dire sono dei fantastici che non pensano che ad agitare questioni stravaganti e hanno piacere di dilettersi in cose inutili; oppure sono dei profani stanchi di portare il giogo di Cristo e hanno cercato di addormentare le proprie coscienze al riguardo, al fine di servire Satana senza rimorso né scrupolo".

Cap. VII: "i Quintinisti hanno un linguaggio selvaggio.....non che non usino le parole comuni anche agli altri, ma ne svisano talmente il significato che non si sa mai quale sia il soggetto dell'argomento del quale parlano, né ciò che vogliono affermare o negare"

Cap. IX: Dice che seguono "i loro predecessori Priscillianisti" nel deformare con allegorie il senso delle Scritture

Cap. XXI: (sono trascorse pagine e pagine di insulti) "Abbiamo già visto come questi disgraziati profanino il matrimonio, mescolando gli uomini e le donne come le bestie, secondo l'estro della concupiscenza. E come, sotto il nome di matrimonio spirituale, colorino questa brutale polluzione, chiamando moto spirituale l'impeto furioso che pulsa e infiamma l'uomo come un toro, e la donna come una cagna in calore"

Il testo complessivo è lunghissimo, ma il senso è chiaro come lo è lo sguardo a Tertulliano e agli altri eresiologi del II-IV secolo. Ora, a prescindere dal fatto che non necessariamente lo Gnosticismo si identifica con l'intolleranza -questa è una personale idea di Voegelin- anche ammesso che così fosse, ciò non significa che tutti gli intolleranti siano Gnostici. Tertulliano e Calvino furono sicuramente intolleranti, ma altrettanto sicuramente furono nemici degli Gnostici. Definire gnostico Calvino non è neppure una follia, è semplicemente una sciocchezza: oppure è ignoranza totale dello Gnosticismo. Voegelin non si fa prendere sul serio, perché la sua idea dello Gnosticismo dimostra reale ignoranza dello Gnosticismo stesso, un appellativo da lui conferito a tutti i gruppi radicali di qualunque estrazione e di qualunque origine, religiosa o politica, di tutti i tempi. In altri termini: *una parola vuota o un curioso neologismo; oppure uno "stratagemma polit(olog)ico"*.

Voegelin prosegue comunque per molte pagine con proprie considerazioni, dalle quali colgo l'affermazione sconcertante (p. 210) che la concezione gnostica di due mondi in conflitto generò le due guerre mondiali del XX secolo; e un attacco a Hobbes, la cui dottrina egli legge nell'ottica di un rinnovato Cesaropapismo bizantino.

L'ultimo capitolo del testo di Voegelin s'intitola *La fine della modernità*. I movimenti gnostici, scrive Voegelin (p. 221) volevano soppiantare la verità, e, non soddisfatti di riempire il vuoto della teologia civile, volevano abolire il Cristianesimo. Chi si occupa di eventi e non di simboli, mi permetto di osservare, difficilmente troverà traccia di simili moventi in quei gruppuscoli emarginati; ma Voegelin ha una storia tutta sua da raccontare, tant'è che subito dopo aggiunge che dovunque quei movimenti si diffusero, distrussero la verità, e il Cristianesimo andò in rovina. Poiché non parla però, almeno per una volta, di Marxismo, Leninismo, o altri suoi "ismi", è difficile capire di che cosa parli: nella storia dello Gnosticismo (quello vero, non quello fantastico) v'è traccia soltanto di gruppuscoli dispersi e talvolta martirizzati. Voegelin però ne deduce l'esistenza di cicli storici giganteschi che coinvolgono intere civiltà: la moderna civiltà gnostica è il nostro "ramo discendente" (ivi).

L'onda gnostica non è tuttavia esaurita: "nella variante marxista" (p. 222) si espande in Asia, mentre altre varianti dello Gnosticismo, come "il Progressismo, il Positivismo e lo Scientismo" penetrano nei paesi arretrati come forma di occidentalizzazione. "Westoxification, Ġarbzadeghî" avrebbe detto Jamal al-Ahmal, ed in effetti, al di là del suo incubo gnostico, Voegelin riesce a cogliere, sia pure a modo suo, il punto ove zoppica l'Occidente, la sua *ideologia*: l'immanentizzazione dell'*éschaton* che impone un *télos* alla storia (p. 223). Lo si vede ancor meglio nelle pagine successive, nei quali mette in luce il carattere atopico dei tentativi di sovvertire l'ordine sociale e la sua etica; salvo il fatto che in lui sembra non vi sia posto neppure per quella diversa cosa che è l'utopia. Comunque il suo obbiettivo polemico, i suoi "Gnostici", sono i pacifisti con la loro fiducia in operazioni magiche fatte di parole, e il loro mondo dei sogni, capaci soltanto di precipitare il mondo nella guerra.

Colpa degli Gnostici se i Bolscevici sono giunti sull'Elba e la Cina è diventata comunista. Naturalmente non si parla degli Gnostici marxisti, ma degli Gnostici dell'Occidente. Sinceramente è difficile seguirlo, però è certo che una cosa gli è chiara, l'impreparazione culturale del Razionalismo subalterno del quale sono portatori i movimenti ispirati alla cultura della marginalità. Letta nel 2009, questa visione del 1952 può sembrare anche lungimirante, con quel che accadde dopo il '68; in realtà essa prende corpo in un contesto discorsivo troppo generico e genericamente fuori bersaglio, per poter assumere la lucidità di una profezia. Fattori di crisi vanno ricercati nell'*hic et nunc*, ancorché con lo sguardo al retroterra culturale che può illuminarne la genesi; non possono essere ricondotti a una fantastica storia di un eterogeneo e incircoscribibile fenomeno unico, battezzato "Gnosticismo".

Esemplare il caso della "preistoria" della seconda Guerra Mondiale, nella quale l'inadeguata e vile reazione delle potenze occidentali all'ascesa del Nazismo fu, per Voegelin, un fenomeno.....gnostico! Chi legge, ha difficoltà a trovare un filo conduttore.

Voegelin però precisa che la sua è una "esposizione dei danni dello Gnosticismo come teologia civile dell'occidente" (p. 229) e che lo Gnosticismo si divide in due rami, quello idealistico e progressista della società occidentale e quello attivista degli imperi totalitari (ivi). Egli deve usare evidentemente continui stratagemmi, sempre meno credibili, per evitare lo stallo cui l'ha portato la svista iniziale, svista che risiede evidentemente nella sua ignoranza dello Gnosticismo reale e nella pretesa di far la storia con i "simboli", ma alla quale potrebbe aver anche contribuito, per il mancato possesso degli strumenti critici, il modo in cui egli intese la lezione dei suoi mentori. Va detto infatti che, sia pure con intuizioni del tutto diverse, e sia pure con l'occhio attento alla realtà storica, tanto Jonas quanto Quispel tesero a fare dello Gnosticismo il risultato di un atteggiamento umano perenne; Jonas in particolare definì "gnostico" Heidegger e operò una connessione tra l'atteggiamento gnostico, il Marxismo e il Nazismo.

Al riguardo vorrei precisare ancora una volta che, quando ricordo la presenza di un'ombra lunga dello Gnosticismo sulla modernità, io faccio riferimento al problema che fu sollevato *per la prima volta* dallo Gnosticismo (quello del II-III secolo) al cospetto del messaggio cristiano calato nel mondo classico greco-romano: *l'insufficienza della Ragione razionalista a dar conto della problematicità dell'esistenza*, una insufficienza che illumina ancor oggi l'incompatibilità del malessere esistenziale esperito in *questa* società, con il suo *ideologico autoritratto di sbocco razionale e progressivo della storia*. Come nello Gnosticismo, il vero malessere, non è però il malessere esistenziale in sé, *ma l'incompatibilità di esso con l'ideologia razionalista della società*. Il male dell'esistenza, per gli Gnostici, era infatti l'indistinguibile mescolanza del Bene e del Male in questo mondo, esattamente ciò che il Razionalismo rifiuta in via di principio, e che nega in quanto ideologia del dominio. Questo malessere emerge alla luce dell'evidenza nei grandi processi di trasformazione della società, allorché diviene impossibile riconoscersi nel suo fondamento, in una Ragione che ignora *le ragioni*. Lo Gnosticismo fu la prima opposizione dottrinalmente strutturata a quel fondamento ideologico; con il XX secolo la società occidentale, razionalista e borghese del XIX, ha iniziato la propria crisi; di qui l'ombra lunga di problemi irrisolti che non è continuità dottrinale sotterranea, è la risposta ricorrente alle immutabili strutture razionaliste dell'ideologia egemone dell'Occidente. Su questo punto Strauss, al di là della sua improponibile restaurazione platonica, è ben più lucido e corrosivo di Voegelin nei confronti del dominante Razionalismo scientifico.

Per questa ragione riesce ad essere credibile anche Voegelin quando si scaglia (pp. 229-230) contro un subcultura post-illuminista che vede nel Comunismo la realizzazione del Cristianesimo ("insignificanti Paracleti nei quali si agita lo Spirito, che sentono il dovere di rivestire un ruolo pubblico e di essere maestri dell'umanità"); ma evidentemente lo è un po' per caso, perché condannando tutto, qualche volta s'indovina. Il problema di Voegelin ha tuttavia qualche analogia con quello di Strauss, perché la condanna del Razionalismo scientifico come origine dell'*impasse* odierna, viene condotta in nome del Razionalismo classico senza scorgerne la continuità nel problema dell'*epistème*. In Voegelin in particolare, che si è attestato sullo Gnosticismo come avversione al Razionalismo classico, ciò ha potuto contribuire a far balenare l'incubo di una sovversione ininterrotta generata da quell'eresia, vista come un mare di fango che si divide in mille rivoli lungo venti secoli di storia, e scende a sommergere la civiltà dell'ordine. Trasferita la storia degli eventi nelle peregrinazioni di un "simbolo", lo Gnosticismo di Voegelin non è più un fatto storico, ma un Male metafisico che incombe nella storia, è tutto ciò che si oppone in qualunque modo all'ordine del Razionalismo. Tutto ciò è ben poco razionale, è una smodata *passione* per l'ordine.

Voegelin traccia così una sorta di "fisiologia dello Gnosticismo" diviso in destra e sinistra, in correnti interattive a sfondo teleologico, assiologico e attivistico (p. 231) nelle società moderne e pre-moderne; la loro linea di partenza resta l'Alto Medioevo e giunge ad esiti radicali nel presente, costituiti dal Nazismo e dal Comunismo sovietico (p. 232). Questa è indubbiamente una estremizzazione della lezione di Jonas. Dinnanzi a simili pericoli l'occidente è in crisi per debolezza interna; "Hobbes tentò di affrontare il pericolo elaborando una teologia civile" (p. 233) dal che si evince che anche il Cesaropapismo potrebbe costituire un argine. Infatti Voegelin, nelle pagine seguenti, prende così a cuore questo tentativo di Hobbes, senza preoccuparsi della metafisica materialista che lo sostiene, cosicché viene da domandarsi se il "Cristianesimo" di Voegelin sia vera religiosità o la maschera di un conservatorismo borghese. Anche perché, per lui, l'essenza del Cristianesimo è il dubbio, mentre egli non sembra mai avere dubbi sulle proprie avventurose affermazioni.

Nelle ultime quattro pagine del suo saggio, Voegelin riepiloga la storia dell'occidente da Gioacchino alla Rivoluzione Americana, ma penso che quanto detto sinora sul saggio stesso sia sufficiente, e perciò sorvolo.

Seguono altri due saggi, il primo dei quali s'intitola *Science, Politics and Gnosticism*. La Prefazione all'edizione americana dei due saggi si apre così (p. 247): "Quanto più veniamo a conoscere circa la Gnosi dell'antichità, tanto più diviene certo che i moderni movimenti di pensiero, quali il Progressismo, il Positivismo, l'Hegelismo e il Marxismo, siano varianti dello Gnosticismo" e cita a sostegno l'opera di Jonas. Il traguardo della Gnosi sia antica che moderna, dice, è la morte di Dio: ciò che mi sembra il frutto distratto dell'enfasi, perché lo Gnosticismo non uccise, se mai duplicò, la figura di Dio. Purtroppo, prosegue, non è facile combattere lo Gnosticismo, perché la conoscenza filosofica necessaria è stata distrutta nel clima intellettuale prevalente, motivo per il quale si tenta di lottare contro lo Gnosticismo usando il suo stesso linguaggio.

Il saggio citato si apre viceversa con la citazione della famosa opera di Ch. Baur, *Die christliche Gnosis* (cit. in Bibl. a p. 746) e prende di petto il filone, esaminato da Baur, che va dalla teosofia di Böhme alla filosofia della natura di Schelling, alla dottrina della fede di Schleiermacher, alla filosofia della religione di Hegel. La ricerca di Baur, dice Voegelin, non rappresenta un fenomeno isolato, perché già da un secolo ci si occupava di eresie e di Gnosticismo. Voegelin cita al riguardo varie opere uscite tra la metà del XVIII secolo e i primi decenni del XIX; peccato dimentichi di citare l'opera di Gottfried Arnold, dalla quale avrebbe potuto trarre qualche spunto. Peccato anche che non noti la nascita del filone nello Spiritualismo riformato del XVI secolo, con Sebastian Frank.

Fu questo, dice Voegelin, l'inizio di un fenomeno massiccio; e questo gli offre l'occasione per volare in poche righe a Lenin, Bakunin e Sorel (p. 252). Ora, ciò che è più interessante, è l'apprendimento delle fonti alle quali si richiama Voegelin, perché tra esse si ritrova il Taubes della *Abendländische Eschatologie*, del quale ho detto quel che penso alle pp. 680-684, e il Normann Cohn de *I fanatici dell'Apocalisse*, cioè il testo forse il più inaccettabile scritto sui movimenti "gnostici". Un testo che si ammanta di "storicità" per aver semplicemente riportato i documenti d'accusa degli eresiologi inquisitori, come se essi da soli potessero stabilire la "storia" (cfr. *supra* la p. 160 e le relative note 89, 90, 91). Un testo che esce malconcio dalla ricostruzione degli eventi, rivelandosi fallimentare, inutile e fazioso: ma che, come notavo già allora, nella sua volgarizzazione delle tesi di Jonas, fu in grado di influenzare autori tra i quali Voegelin, pronti ad assumere acriticamente le sue affermazioni.

Segue un *abregé* di storia dello Gnosticismo che dalla Mesopotamia giunge alla *Geworfenheit* di Heidegger. Secondo Voegelin, in questo percorso la fede nel Dio buono (il Padre) degli Gnostici, viene sostituita dalla libertà di una vita pienamente umana, raggiunta al termine di una dialettica dell'alienazione generata dalla proprietà privata e dalla fede in Dio. Altra possibile via di fuga è costituita dalla volontà di natura (*Die Wille zur Macht?*) che trasforma l'uomo in superuomo.

Contrariamente al giudizio sul mondo dato dagli Gnostici, l'analisi platonico-aristotelica mostra, secondo Voegelin, che c'è un ordine dell'essere attingibile dal sapere al di là di ogni opinione. Il fatto decisivo nello stabilire una *epistème* politica, fu la constatazione filosofica che il livello dell'essere riconoscibile nel mondo è sormontato da una fonte trascendente dell'ordine e dello stesso essere (pp. 258-259). Segue perciò un'esaltazione della moderazione e dell'equilibrio di Platone, che mostrerebbe la capacità delle sue scienze politiche di andare oltre l'opinione, la quale non tanto è falsa, quanto è espressione di disordine morale; onde l'analisi platonica è una sorta di "terapia dell'ordine", alla quale però la società oppone resistenza (p. 260). Questa resistenza si fa pericolosa quando la *dóxa* si spaccia per filosofia, che però in Grecia non venne meno. Le cose sono cambiate da quando il Cristianesimo contrappose la Rivelazione alla Ragione, rendendo difficile la filosofia, e il paradigma platonico-aristotelico non più adeguato ai nostri tempi. Tuttavia la posizione della scienza politica non per questo è mutata: il problema resta sempre quello di un'*epistème* politica, e il prerequisito dell'analisi è la percezione dell'esistenza di un ordine e la sua origine nella trascendenza (pp. 260-261). Con questo percorso aggirante, Voegelin si pone in una collocazione sostanzialmente tomistica, e comunque nella convinzione cristiana discussa da Strauss, di una legge di natura razionalmente accessibile. Siamo cioè in quell'armonizzazione di filosofia e Rivelazione che Strauss critica.

L'equivocità della parola "natura" è entrata già nel nostro discorso; qui però Voegelin vuol sgombrare il campo mostrando, nell'analisi di un testo di Marx, come essa possa essere usata in modo deviante. Nell'analisi del materialismo storico, essa è infatti usata in poche pagine da Marx in tre significati diversi: come essere che tutto include, come realtà opposta all'uomo, e come essenza dell'uomo. In tal modo egli costruisce una dialettica dell'essere che elude il problema della trascendenza rendendolo improponibile; in ciò egli si pone in parallelo al positivismo di Comte, rivolgendosi alle leggi sociali senza porsi la domanda sulla natura e il destino dell'uomo, anzi, dichiarandola improponibile. Voegelin ritiene che questa domanda, estranea all'uomo socialista, sia stata sbarrata anche dalle menti delle S.S. (pp. 262-264).

Ora, qui Voegelin pone certamente un problema rilevante, non dissimile, ancorché in una logica completamente diversa, da quello di Strauss circa la vivibilità, e per ciò stesso, anche la sopravvivenza, di una società che non risponda a quelli che usualmente son detti "valori etici": i quali non possono fondarsi su un *individuo autoreferenziale*.

Inizia qui una critica a Nietzsche e a Hegel che è, analogamente a Strauss, una critica ai nefasti esiti della cultura germanica del XIX secolo. Egli riconosce in Nietzsche, come in Marx, una truffa intellettuale (*intellectual swindle*, p. 267) che è caratteristica del pensatore gnostico. Si tratta di pensatori animati da una

libido dominandi (ivi) nei quali l'inganno si fa autoinganno, persistenza nell'errore la cui sola motivazione è la ribellione a Dio (pp. 267-268). Da qui Voegelin parte alla rievocazione del mito di Prometeo, che egli ritrova nell'alchimia di Zosimo e nell'inversione di valori presente nei miti gnostici, che notoriamente esaltano il serpente e Caino (pp. 268-271). Ora, si domanda Voegelin, qual'è il rapporto tra la ribellione prometeica e la soppressione degli interrogativi? All'origine c'è Hegel che vuole abolire l'amore per il sapere reale (p. 272, citando dalla *Fenomenologia dello Spirito*). Come giunge a ciò? Qui va dato atto a Voegelin di aver colto nel segno con Hegel: "gli Gnostici tedeschi in particolare, amano giocare con il linguaggio e nascondere il loro non-pensiero in giochi di parole" (p. 273). Aggiungerei che, con le parole, Hegel ha tentato di incartare il mondo; quanto al suo "Gnosticismo", non c'è dubbio che in Hegel sia presente l'eredità gioachimita, come non c'è dubbio che esista una Gnosi romantica frutto dell'eredità alchemica e teosofica (cfr. *La Gnosi romantica e L'utopia alchemica e la nascita del sentimento romantico della natura*, cit. in Bibl. a p. 747) ma di questa Gnosi l'Idealismo hegeliano operò il tradimento. Dei modi e del perché di questo ho già parlato e non vi torno sopra: essi si condensano in quella razionalistica risoluzione della dialettica in *Aufhebung*, che contrasta con il *pólemos* sempre aperto della dialettica romantica e con l'infinità dell'*opus* alchemico.

Se poi vogliamo accostarci realmente alla temperie gnostica, alle *ragioni* degli Gnostici, e non arrestarci a presunte similitudini esteriori, si dovrà constatare che le *ragioni* di Hegel, la sua filosofia, i suoi obbiettivi "ministeriali" sui quali ironizzava Schopenhauer (per non dire della sua rivelatoria lettera a Niethammer) si pongono in totale opposizione alla tensione gnostica verso un mondo *diverso da questo*. In questo mondo Hegel stava benissimo, riusciva persino a vedere lo Spirito della Storia a Cavallo (anche il nostro cavallo merita la maiuscola, con quel che si portava in groppa).

Voegelin prosegue e termina l'analisi della filosofia "gnostica" tedesca con riferimento ad Heidegger, immancabile dopo la prima denuncia di Jonas, e usa quindi il termine "parusiasmo" e "pensatori parusiastici" per coloro che attendono un tempo di pienezza; questo gli sembra un termine più adatto al presente rispetto al Chiliasmo che percorre il Medioevo; "oggi esso è divenuto un potere mondiale" (p. 277).

Voegelin scriveva al tempo dell'impero sovietico, che certamente fu un potere mondiale -ammesso che fosse gnostico. Per il resto, l'impero del "parusiasmo" ha conosciuto una certa gloria nell'editoria e nelle intelligenzie. È possibile quindi che Voegelin volesse alludere ai paesi comunisti di allora, dove però l'attesa "parusiastica" del sol dell'avvenire stava già tramontando in delusione, come tutte le attese di questo genere. Con tutto ciò gli "Gnostici" hanno poco a che vedere, con la loro specificità storica e dottrinale che rinvia a un tempo e a un luogo.

Come notavo nell'App. alla V ed., sembra più opportuno chiamare in causa un mito di origine certamente religiosa che riguardò in origine i tre monoteismi oltre allo Zoroastrismo, sua patria d'origine, ma da secoli divenuto una componente culturale diffusa anche nel mondo secolarizzato dopo aver perduto i connotati iniziali. Si tratta del mito di un mondo "di giustizia" largamente diffuso nella cultura della marginalità estranea all'esperienza del potere. Un mito che può alimentare l'utopia e con essa le atopie, ma che nel concreto può risolversi soltanto in una tensione a un cambiamento dello *ius* che riconosca il cambiamento della società. Quanto alla *iustitia*, essa resta una prospettiva tanto abbagliante quanto illusoria, se non altro perché ciascuno può configurarla come crede in rapporto al proprio *Erlebnis*. Questo mito della "giustizia" però, che da religioso si è fatto ormai culturale, si è andato conseguentemente espandendo anche fuori dalla propria area di gestazione, e caratterizza la tensione di tutto il mondo moderno, un fatto "nuovo" del quale siamo debitori al messaggio testamentario.

Appare quindi poco sensato scagliare anatemi contro gli "Gnostici" col risultato di inventare storie fantastiche, mentre sembra più significativo mettere in guardia contro le atopie, che, per la loro configurazione di "razionalismo subalterno", si risolvono in un immaginato capovolgimento delle norme sociali che lascia intatta la logica razionalistica del dominio, salvo inasprirne la prassi che deve imporsi *contro* la realtà dell'uomo per farlo divenire ciò che *dovrebbe* essere nei geometrici schemi di un'astratta Ragione. L'ideologia del dominio è infatti tutta nello schema del pensiero razionalista che definisce Ragione le proprie ragioni; e nella verità "una" dell'*epistème* che non accetta la verità testimoniata riferita all'*Erlebnis*.

L'ultimo capitolo del saggio di Voegelin è dedicato allo "assassinio di Dio" (*The Murder of God*) e si riferisce, come è evidente, al pensiero di Nietzsche e di Hegel. Non mi sembra necessario tornare sui noti percorsi del primo, la vicenda è nota e la scoperta che la figura di Dio possa rappresentare la proiezione mitica dell'uomo "perfetto", non mi sembra di per sé deicidio: può trasformare Dio nell'Utopia *tout court*, ma non gli toglie il posto come polo di riferimento dell'umano (quanto al pazzo che gridava "Dio è morto", meglio arrestarsi dinnanzi alla tanta esegesi). Il "mondo dietro il mondo" e la fede come fede nella grammatica riguardano poi la storia buffa di una ontologia, nata su un bisticcio e divenuta madre della metafisica, una vicenda già mandata in scena al tempo dei Greci ma poi censurata. Voegelin attribuisce tuttavia il "deicidio" allo "Gnosticismo parusiastico" (p. 282) che sogna la nascita del superuomo (pp. 282-284). Marx, secondo lui, è molto vicino a Nietzsche e dipende da Hegel, la cui *Fenomenologia dello Spirito* è il *magnum opus* dell'assassinio di Dio (p. 286).

Ora, in tutto questo discorso gli elementi fondanti della critica a Nietzsche e Hegel sono due. Il primo è il mito dell'onnipotenza prometeica, che tuttavia, nelle sue forme moderne, non mi sembra essenzialmente di origine gnostica, anche se appare in modo evidente in molta speculazione alchemica. Esso mi sembra piuttosto

legato al mito della scienza e della tecnica come strumento di dominio su una natura intesa come alterità opposta all'uomo, opacità da illuminare e assoggettare. Diversamente dalla tecnica, l'alchimia prescriveva di *assecondare* la natura al fine di condurla alla sua stessa perfezione, e partiva dall'ipotesi di un reciproco rispecchiamento tra la natura e l'uomo, onde la perfezione dell'una e dell'altro costituivano un fenomeno simultaneo, reciproco e speculare. La stessa secolarizzazione e desacralizzazione del mondo (che Voegelin chiama: immanentizzazione) nasce con l'identificazione della "verità" con il dato "scientifico" e con la negazione della metafisica, un processo che si conclude con Kant ma che ha origine già in Cartesio; si tratta di un lungo percorso che caratterizza la modernità e che ha ben poco a che vedere con lo Gnosticismo.

Questo fenomeno deicida della immanentizzazione costituisce il secondo elemento di critica di Voegelin, e si tratta di una critica rivolta a Hegel. È noto infatti che l'operazione hegeliana consistette nel trascinare l'Assoluto in terra per incarnarlo in una "Storia" che da quel momento assunse la maiuscola, e divenne un macigno calato dal potere (tanto sociale quanto accademico) sulle spalle dei sudditi. In nome della "Storia" si giustificò quindi il proseguimento ad oltranza di *trends*, il dubbio sui quali diveniva perciò "antistorico" e veniva ricacciato nel Nulla. Caratteristica di tutti i razionalismi, di quello classico come di quello scientifico, è infatti collocare nel Nulla ontologico dell'opinione tutto ciò che nega o smentisce il modello veritativo, cioè la vita. Hegel, in questo, non è quindi diverso da Platone o dalla cultura scienziata in ciò che concerne *l'obbiiettivo*, anche se diverso è, ovviamente, il suo pensiero: tutti concorrono alla definizione della verità come *Una e teorica*, cioè frutto di contemplazione, traguardabile: non come eterno sbocciare, costruzione, testimonianza. Nulla di più lontano da loro di una verità ri-velata nel discorso, nel linguaggio e nel suo non-detto.

Ersatz Religion. The Gnostic Mass Movements of our Time è il titolo del secondo saggio col quale si chiude il quinto volume dei *Collected Works* di Voegelin, dedicato alla polemica antignostica intesa come critica della modernità.

"Movimenti gnostici di massa", dice Voegelin, è termine di uso non comune, di significato non facilmente definibile in anticipo, e che perciò merita un processo di analisi per essere enucleato (p. 295). Per prima cosa egli ne dà dunque un elenco: movimenti gnostici sono "il Progressismo, il Marxismo, la Psicanalisi, il Comunismo, il Fascismo e il Nazismo" (ivi). Se non ci fossimo abituati alla *Wunderkammer* di Voegelin, ci sarebbe di che restare interdetti per l'eterogeneità della raccolta. Non tutti, precisa, sono però di massa. I movimenti di massa non sono tuttavia fenomeni autonomi, perché la differenza tra le masse e le *élites* intellettuali, non è poi così grande come si ritiene convenzionalmente: nella realtà sociale intellettuali e masse si fondono, e possono dare origine a movimenti politici di massa, pur avendo tutti trovato nascita in ristretti gruppi di intellettuali.

Quanto allo Gnosticismo, esso fu un movimento religioso dell'antichità che fu a lungo ritenuto un'eresia del Cristianesimo. La continuità storica dello Gnosticismo dall'antichità a oggi, dice poi Voegelin a p. 277, attraverso il Medioevo, il Rinascimento e la Riforma, è sufficientemente chiarita al punto di consentirci di parlare in questi termini. Qui occorre davvero congratularsi con Voegelin per tanta chiarezza di idee, alle quali non ritiene di dover fornire alcun supporto; certamente, una volta affermata una "chiara" continuità, egli si sente autorizzato a proseguire il percorso che ha in mente.

Le caratteristiche dello "Gnostico" -a questo punto evidentemente eternate nell'*Idealtipe*- sono le seguenti: è insoddisfatto della propria situazione esistenziale; crede che ciò sia dovuto all'inadeguatezza del mondo; crede che sia possibile salvarsi da *questo* mondo; da quanto sopra crede che il mondo dovrà essere cambiato agendo nella storia; crede che ciò sia possibile per intervento dell'uomo; ritiene di poter giungere a capire come ciò possa avvenire (pp. 297-298).

Mi sia consentito notare che le prime tre caratteristiche non distinguono lo "Gnostico" da un impiegato frustrato che spera tutte le settimane nella lotteria; le seconde tre, dai cospiratori delle avanguardie anarco-ricoluzionarie. A volte le due circostanze s'incontrano. Il fatto si è che, con i suoi sei punti, Voegelin toglie allo Gnosticismo la sua natura *religiosa*; poi lo identifica genericamente con i rivoluzionari d'ogni tempo e luogo.

Questo ruolo non fu certamente quello degli Gnostici, che volevano semplicemente tornare nel Pléroma, e, nel frattempo, tentare di eludere i codici del mondo nel proprio privato; eppure, dice Voegelin, essi hanno "il multiforme simbolismo dei moderni movimenti di massa" in modo "così estensivo che non può essere compiutamente descritto nel presente saggio" (p. 298).

Voegelin lascia sempre intendere di saperne molto di più di quanto non riesca a dire; riesce sempre ad eludere con *non chalance* i nodi della documentazione dei propri assunti; l'unica cosa che si potrebbe dire circa un preteso influsso "rivoluzionario" degli Gnostici è semplicemente che essi furono i primi a sostenere che *questo* mondo, così come veniva loro ammannito da Yahwè o dall'Imperatore (c'è una metafora o una metonimia che lega il mondo materiale a quello storico-sociale) non era poi il migliore dei mondi possibili: osservazione confutabile ma non del tutto priva di senso. Furono anche tra coloro (non però i primi) che si immaginarono cittadini di un mondo perfetto, che però si guardarono bene dal mettere in rapporto di trasformazione con *questo* mondo, irredimibile -per loro- nel proprio stesso fondamento.

Voegelin tuttavia ripercorre la propria strada abituale: gli Gnostici produssero un *simbolismo* che torna nei moderni movimenti di massa. Non è neppure sfiorato dall'ipotesi che il preteso "simbolismo" sia il prodotto di una specifica situazione di marginalità (sociale, culturale, economica, e quant'altro). Ciò gli

permetterebbe di cogliere analogie -nulla più che *analogie*- e *differenze*, restituendo ad ogni manifestazione la sua specificità *storica*, in luogo di architettare una dubitosa "storia della Gnosi", nella quale la "Gnosi", considerata in astratto, diviene necessariamente un fenomeno psicologico e metastorico.

Tralascio quindi quanto nella sua esposizione appare ripetitivo, per giungere all'analisi negativa dell'utopismo che egli intraprende a partire dalla p. 305. Essa è interessante perché appare evidente che Voegelin confronta la realtà di un mondo *che rimane comunque come è*, con le costruzioni atopiche, metafisiche, o meramente parolaie di Thomas More, Hobbes e Hegel, onde stabilire una "strana, anormale condizione spirituale dei pensatori gnostici" (p. 306). Manca il confronto vero, quello con l'utopia -non con l'atopia- che non lascia il mondo esattamente come era, anche se le passioni umane restano le medesime. Al pensatore "cristiano" manca totalmente la percezione del carattere *utopico* del messaggio cristiano, che qualcosa, nel mondo, ha contribuito a cambiarla, nel momento in cui entravano in crisi le società antiche. *Das Werden im Vergehen*: dalle crisi nasce il nuovo, e nelle crisi, nelle trasformazioni, emerge l'immaginario, un immaginario che tuttavia ha salde radici nella *realtà*, nell'*esperienza*. Voegelin sembra voler disperatamente esorcizzare l'inevitabile realtà dei cambiamenti, non sembra ammettere un esistere che sia un trascorrere, non soltanto dei mortali, che, trascorrendo, trascinano con sé il proprio mondo. Perché *questo* mondo è una costruzione che trascorre con noi, al più possiamo idealizzarne il ricordo in un nostro *Shāhnāma*.

Quando Voegelin chiude la propria reprimenda affermando che "I movimenti gnostici di massa del nostro tempo tradiscono, nel loro simbolismo, una certa derivazione dal Cristianesimo e dalla sua esperienza di fede", dice qualcosa di condivisibile, non però nell'etichetta "gnostica" che egli giustifica a suo modo nell'ultima frase: "abbiamo tentato teoreticamente di riportare il fenomeno alle sue radici ontiche, e di ridurlo in concetti di tipo ontologico. Questo è lo scopo della scienza" (p. 313).

Questa è precisamente l'operazione che gli fa dimenticare la storia: perché egli dimentica di dire che gli Gnostici (a parte il caso, peraltro dubbio, dei Carpocraziani) non volevano cambiare il mondo, si limitavano a ignorarlo nel privato; che i Messaliani o i seguaci del Libero Spirito o i Libertini non erano su posizioni molto diverse; che Pauliciani e Catari furono attaccati per motivi puramente politici dai governi centralisti; che i Dolciniani dovettero combattere per difendersi; che gli Anabattisti di Münster furono portati agli estremi dal Vescovo; che dopo di loro la "Gnosi" perseguì le vie private, personali e pacifiche di Paracelso, Weigel e Böhme; che i Pietisti rifiutarono la via rivoluzionaria. I movimenti rivoluzionari moderni sono stati altra cosa, anche se hanno in comune con gli Gnostici, più ancora con i Millenaristi, il *télos* di un mondo perfetto.

Questo *télos* fu colto dallo Gnosticismo come particolare accezione di ciò che offriva all'uomo la religiosità testamentaria in opposizione al mondo classico: un mondo liberato dalla sfera di Ananke, che perciò poteva essere *messo in discussione* con l'ipotesi di altro, più luminoso e più cogente modello: una Creazione ad opera di un Dio/Volontà che potrebbe anche sollecitare l'uomo ad agire, a *fare* la storia; un Dio/Persona che fonda l'individuo e la sua libertà; per non dire della convinzione di una verità espressa nella testimonianza. Dinnanzi a questo sconvolgimento lo Gnosticismo, con il suo rinunciatario rifiuto del mondo, rappresentò, se mai, un compromesso con la vecchia verità/*epistème*. È vero, le religioni possono essere pericolose, e Voegelin sembra voler mettere la sua al riparo da questo rischio, scaricando in una metafisica alterità ciò che per lui si configura come il Male nel mondo. Sottrarsi alla turbolenza, trovare un *ubi consistam* dove assumere il ruolo *ideologico* dell'osservatore esterno e di lì stabilire un ordine: lo Gnosticismo deve aver provocato in lui l'illuminazione, gli deve essere apparso come il grimaldello per aprirsi le porte di una storia che stava sboccando in ciò che gli appariva come l'inimmaginabile.

L'inimmaginabile era l'anti-Occidentalismo presente in occidente, ai suoi tempi costituito dalla debolezza o dalla connivenza delle intelligentie con il nemico comunista. Oggi, le stesse considerazioni si affaccerebbero dinnanzi alle debolezze delle stesse intelligentie nei confronti dell'aggressione fondamentalista.

Il fondamento intellettualistico della critica gnostica, facile a sconfinare nella pura costruzione verbale, così come denunciato dai Padri, gli deve essere apparso l'antecedente ideale per collocare le inconsistenti "magie di parole" delle intelligentie; come pure la comune tendenza all'autoreferenzialità e a sentirsi depositari di un sedicente "sapere", anch'esse a suo tempo denunciate dai Padri nel loro realismo politico. Se si guarda alla radice della critica di Voegelin ai cosiddetti "movimenti gnostici di massa" ci si accorge che essa ricalca, con le dovute differenze di tempo e di luogo ma con atteggiamento politico e collocazione personale del tutto analoga, la critica di Aristotele ai Sofisti. In altre parole, Voegelin si presenta all'interno di una dicotomia da sempre esistente nel pensiero occidentale, tra una "verità" che fa riferimento ad un "reale" esterno al discorso e una verità unicamente interna ad esso.

Questa dicotomia ha investito anche la lettura del Cristianesimo come problema interno alla stessa dottrina che nasce come critica del letteralismo col quale veniva recepita la Legge, ed evolve in un'autentica lettura esoterica di essa come annuncio del Cristo *storico*. Con il Cristianesimo si apre la contrapposizione, enunciata da Paolo, tra Spirito e lettera. Si insedia qui la tensione utopica che sorregge il dinamismo dell'occidente nella sua storia. Prendiamo ora la lettera di Voegelin a Strauss del 22 Aprile 1951 (*F&PPh*, pp. 79-87) nella quale si affronta il problema "della persuasiva imposizione del giusto ordine sulla *daimonía* del desiderio" (p. 84) e nella quale Voegelin prende posizione sul versante platonico. Il "giusto" in quanto tale, è espressione di unicità perché non ha alternative se non il falso, e può aver sede soltanto in una letteralità; laddove lo "Spirito" altro non è che quella diversa lettura espressione del desiderio, che traspare nel solo luogo che gli si

apre, il *discorso* che contesta la lettera: esso quindi non fa riferimento alla "cosa", al "reale", che, sotto forma di "giusto", è congelato nella *theoria*, nella lettera. "Giusto" e "desiderio" si oppongono dunque come lettera e Spirito in una dialettica della quale *precisamente il Cristianesimo ha mostrato l'irrisolubilità in una eterna e feconda tensione*. Una dialettica che non poteva non avere anche un risvolto *politico*.

Poniamoci ora il problema del realismo e dell'utopismo in termini di schieramento, cioè di posizionamento ideologico del giudizio. Per la logica razionalista c'è una razionalità del reale che significa una razionalità del mondo (per metonimia: di *questo* mondo) di per sé "buona" (il buono e il vero coincidono) seguendo la quale si costruisce una società "buona", l'unica possibile nel rispetto del "vero". Il Male è nella deviazione da questa società, causata dalle passioni, cioè dai desideri degli individui che portano a derogare dal "giusto" e perciò a conformare una "colpa" che è la colpa del dissenziente. Qual'è, però, l'*esperienza* dello Gnostico? è quella di vivere in una società non credibile perché frustrante, e al tempo stesso priva di alternative, quindi in una società *irrimediabilmente* (lo Gnostico non sognava rivoluzioni) nemica. Meraviglia che ne nascesse la dottrina di un mondo irrimediabilmente e intrinsecamente malvagio? Nel ribaltamento dell'ordine razionalista, il Male e la colpa spostano la propria sede dal desiderio dell'individuo alla legge del mondo e della società.

Questa è effettivamente rimasta la logica del Razionalismo subalterno e qui si impernia la virulenta polemica antignostica di Voegelin come polemica contro le espressioni di quella che è una crisi dell'Occidente, riguardo la quale il problema non è la giustezza o la pericolosità di quelle espressioni, pericolosità connessa eventualmente ad un irrealismo atopico, *quanto la situazione che esse testimoniano*. La situazione che esse testimoniano è una crisi dell'Occidente come implosione della sua ideologia, iniziata con un oggettivo declino planetario dopo l'apogeo ante 1914, e resasi ancor più evidente nel contrasto al suo ruolo-guida del pianeta dopo la caduta dell'*alter ego* sovietico. Una crisi *ideologica* -lo sottolineo- che apre la via alla frantumazione della coesione culturale. *Un Occidente che ha fallito nel proporsi come logica planetaria si espone alla contestazione interna di chi al suo interno, per qualunque ragione, si senta penalizzato dal suo modello di ordine*.

Perciò *la violenza antignostica di Voegelin va intesa politicamente* come difesa di quell'ordine minacciato, condotta tuttavia con un falso pretesto -lo "Gnosticismo"- che lo conduce a delineare una storia del tutto immaginaria, figlia forse del *suo* desiderio, il desiderio di un "ordine" da realizzare ignorando la realtà.

Ne consegue una pessima "storia delle idee" che potrebbe intitolarsi "peregrinazioni di un simbolo", a caratterizzare la quale sono sufficienti tre esempi: la genericità del suo "Gnosticismo" che esula completamente non dirò dalla comprensione, ma dalla realtà del fenomeno storico, un fenomeno religioso interno alla dialettica dell'ortodossia nascente, da lui ricondotto a mera frustrazione quotidiana; il caso del rigido antignosticismo di Calvino, feroce e intollerante con gli "Gnostici" libertini, spacciato per Gnosticismo grazie alla singolare identificazione di Gnosticismo e intolleranza; infine il fulcro vero della sua polemica, cui lo Gnosticismo fu aggiunto semplicemente come retroterra che allunga la catena, che s'impennia su Gioacchino da Fiore. Ora, del pio Abate si può pensare tutto il male che si vuole, ma non che egli non radicasse la propria fede nel più cristallino Cristianesimo (tant'è che fu prediletto di molti Papi) una fede che nella *storicità* della venuta di Cristo vedeva la luce della Salvezza *dispiegarsi nella storia e illuminarne il senso*. Gioacchino avrà magari avuto tendenze millenariste (di *attesa* del Millennio) ma "gnostico" non fu davvero. Se si considera la fuga dal mondo degli Gnostici, "gnostico" era piuttosto chi considerava il mondo una valle di lacrime e attendeva di raggiungere un mondo "altro". Brutti scherzi accadono quando si coniuga la Rivelazione con il Razionalismo greco: il discorso si attorce su se stesso e non ha sbocchi se non contraddittori, come accade alla Ragione e fu compreso sin dal tempo degli Scettici.

Con l'insostenibilità della propria "storia" e la contraddittorietà dei propri assalti, Voegelin si rivela non tanto un "cristiano", quanto un disperato difensore della società occidentale della prima metà del XX secolo, una società della quale vedeva con relativa lucidità la crisi (non però con la lucidità di Strauss, nel suo percorso Illuminismo→Storicismo→Relativismo). In entrambi i casi, è nel mirino il conformismo di intellettuali *prêt-à-porter* cooptati all'interno di una corporazione, e perciò megafoni di *idées reçues*, crocidante palude che ha il proprio Re Travicello nel *politically correct* di un relativismo insensato, prima ancora che becero. Ciò che nel *politically correct* può sembrare comprensione delle ragioni dell'altro è viceversa *azzeramento* delle ragioni *proprie e altrui* in un mondo che ha perduto ogni *senso*. E il mondo non può esistere senza un proprio "senso": un mondo simile si disintegra per l'assenza del fondamento. Non era così nel Neoplatonismo medievale, allorché la trama e l'ordito che sorreggevano l'apparire del mondo, di ciò che si dà come si dà, era costituita dal divino, che si manifestava nell'ordine del cosmo, a sua volta modello dell'ordine sociale.

Gli Gnostici, contestatori di quel mondo, ma pur sempre "religiosi", e, per giunta, marginali, non centrali come le odierne intelligenzие che di religioso non hanno assolutamente nulla (hanno soltanto una propria liturgia) hanno poco o nulla a che spartire con queste ultime, se non la logica del Razionalismo subalterno che però non è un tratto distintivo di continuità, è semplicemente una possibilità sempre interna a un pensiero razionalista. Lo è perché il sospetto che questo mondo sia la falsificazione del "vero" mondo al quale l'uomo è destinato, sospetto avanzato per la prima volta dagli Gnostici, è autorizzato dalla contraddittorietà intrinseca agli approdi della Ragione: *è questa l'ombra che lo Gnosticismo -ma anche la Sofistica- getta sulle rotonde verità della Ragione, e perciò anche sull'ideologia di Occidente*. Se però dalla *marginalità* si è passati alla *centralità* di questo atteggiamento, ciò non è dovuto a una vittoria dilagante di una presunta eredità gnostica:

più semplicemente è dovuto al proliferare delle piccole borghesie -una vera *eutrofizzazione* del bacino sociale-collegato all'espansione dello Stato moderno prima, degli apparati delle grandi concentrazioni economiche poi, che hanno fatto del XIX, ma soprattutto del XX secolo, *la prima società piccolo-borghese della storia*, della quale le intelligenzie sono non soltanto la voce, ma parte integrante come suo corpo d'*élite*.

L'analisi di Voegelin, in conclusione, appare quindi poco centrata e per nulla convincente a causa di un percorso storico fantastico, e deve cedere il passo a una diversa analisi, della quale s'era fatto cenno nell'App. alla V ed., quella di Rémi Brague che guarda a diversi modelli: non soltanto al pensiero greco ma anche alla cultura romana; non soltanto al pensiero giudaico e islamico, ma anche, e soprattutto, al Medioevo cristiano. Si può dire, anzi, che il Medioevo cristiano, con la sua concezione di un ordine cosmico al quale deve ispirarsi l'ordine umano sia il modello di riferimento nella sua analisi dell'Occidente moderno. Per quanto riguarda l'esposizione del suo pensiero farò dunque un'eccezione all'ordine cronologico di apparizione dei suoi lavori, per aver modo di sottolineare maggiormente quest'ultimo punto.

Nel 1992 appariva il suo *Europe, la voi romaine*, tradotto in italiano con il titolo *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Milano, Bompiani, 2005. Brague, che intende riflettere sulla crisi dell'Occidente -e l'Occidente si identifica per lui con l'Europa- apre il testo sottolineando la difficoltà di definire l'Europa stessa, le cui frontiere non sono individuabili nella geografia, ma nella cultura. Essere europei caratterizza dunque un'appartenenza culturale che ha avuto e ha un'evoluzione, un attestato di adesione a una cultura che deve essere continuamente rinnovato. Ai suoi confini, osserva Brague, sono l'Islam, con il quale si è lungamente disputata l'area mediterranea, e il mondo ortodosso. Dunque Brague considera l'Europa nell'ottica di "Occidente", e nel parlare di "Occidente" si attesta alla sola storia europea.

Grandi eventi storici del passato le danno origine: dalle guerre persiane alle conquiste di Alessandro; dall'orientalizzazione dell'Impero Romano all'espandersi e prender forma, in quello spazio unificato, del Cristianesimo; dalle lotte con l'Islam allo scisma ortodosso, alle fratture della stessa cristianità occidentale nell'epoca della Riforma. Culture e religioni s'intrecciano e si frammentano in questi mondi, ciò che rende difficile, per l'Europa come per il confinante Islam o per il mondo ortodosso, stabilire delle origini culturali univoche. L'opinione di Brague è che la sola cosa che l'Europa, così come oggi la si può intendere nei suoi confini con l'Islam e con il mondo ortodosso, possa rivendicare come propria eredità, è la *latinità* (p. 30, corsivo suo).

Il piano dell'opera è dunque così concepito: mettere in luce le varie componenti di questo rapporto dell'Europa con il suo modello romano e la possibilità di sopravvivenza di questo modello. Il tema è specifico e rappresenta soltanto un aspetto di quello sinora trattato (la crisi dell'Occidente) e che anche Brague tratterà; tuttavia mi sembra importante iniziare di qui per mettere meglio in luce una identità del cui possibile futuro ci stiamo interessando.

Brague inizia facendo riferimento alle componenti sempre invocate a fondamento dell'Europa, quella greca e quella ebraico-cristiana, riguardo le quali cita positivamente il noto saggio di Strauss su Atene e Gerusalemme, del quale ho già detto quel che penso. Noto soltanto che Brague parla di componente ebraico-cristiana, mentre Strauss, quando riferisce a Gerusalemme, pensa soltanto alla Torah. Brague afferma comunque che, così facendo, si dimentica un terzo paradigma, a suo avviso il più importante, quello romano. Come afferma esplicitamente a p. 36 (in corsivo) noi siamo e possiamo essere "greci" ed "ebrei" soltanto perché siamo innanzitutto "romani".

Sull'argomento egli intende sfatare alcuni diffusi luoghi comuni (per un Francese) come l'esaltazione celtica anti-romana, o il mito eroico di Roma nella Rivoluzione Francese; parimenti critica l'ipostatizzazione negativa della romanità in rapporto al potere imperiale o il binomio grecità/ebraismo impostato da Graetz (detto per inciso: lo stesso di Strauss). Il tratto distintivo della cultura romana che Brague vuole porre in evidenza è la capacità di confessarsi debitori degli altri e di accogliere nel proprio mondo altre culture, grazie alle quali ri-iniziare una storia, dare origine a un nuovo mondo. In ciò egli vede una profonda affinità tra l'esperienza romana e quella degli Stati Uniti, che mostra il fondamento europeo di questi ultimi.

Brague dedica alcune pagine ad illustrare questa grande capacità di accoglienza e di sintesi che caratterizzò la cultura romana; io credo che ciò si possa comprendere ancor meglio se si ricordano le origini di Roma, non popolo di agricoltori e di soldati come nella tarda retorica augustea, ma nodo commerciale ove sin dagli inizi convergevano elementi disparati. Quanto di greco e quanto di ebraico entrerà in questo crogiolo, cesserà quindi di essere tale per diventare essenzialmente romano.

Brague fa poi un parallelismo in questa tendenza all'assimilazione degli apporti, mettendo a confronto il diverso rapporto istituito dal Cristianesimo e dall'Islam nei confronti dell'Antico Testamento, fatto proprio dal Cristianesimo, considerato una falsificazione dall'Islam, religione di un popolo e di un Profeta che dichiaravano di non possedere un Libro (il Profeta *ummî*, il popolo di *ummiyyûn*).

L'esempio "romano" è visibile anche nella trasmissione dei testi filosofici greci. Una notazione di Brague che merita di essere sottolineata (pp. 76-77) è il modo riduttivo con il quale si intende la filosofia "greca" che, di fatto, copre un'evoluzione che va quanto meno da Talete a Damascio, cioè un arco di dodici secoli. Di quella grande produzione, che necessitava continue trascrizioni per il deteriorarsi dei supporti, è andato perduto ciò che di volta in volta veniva giudicato non più interessante, quindi non meritevole di costosi interventi. Ne consegue che ciò che oggi consideriamo "cultura greca" non corrisponde a ciò che essa era veramente, perché

parte della sua produzione è scomparsa senza lasciare traccia nella memoria storica. Gli Arabi ricevettero la filosofia greca attraverso i traduttori siriani, dunque *attraverso il Neoplatonismo cristiano*; accanto alla mediazione siriana ci fu poi quella persiana. I Romani, più che tradurre i testi, li hanno viceversa ripensati attraverso i propri scritti, le vere e proprie traduzioni dal greco in occidente interverranno più tardi, e le prime furono quelle dai testi arabi nella Spagna del XII secolo, poi vennero quelle dai manoscritti bizantini che consentirono di scavalcare la mediazione araba che, a partire dal Rinascimento, venne svalutata, così come gli Arabi, al tempo degli 'Abbâsidi, avevano svalutato l'eredità bizantina.

Molti altri sono però i prestiti tra le culture del Mediterraneo, a volte con percorsi di andata e ritorno; perciò, conclude Brague, è vano cercare le fonti di una cultura andando a ritroso nella storia, più significativo è vedere nella ricerca dei propri antenati la scelta di chi se ne ritiene il discendente. Così il ruolo culturale preminente che attribuiamo ai Greci dipende dal fatto che ci sentiamo in qualche modo e per qualche ragione loro discendenti.

Ciò che dunque caratterizza la cultura dell'Europa è la capacità di appropriarsi di ciò che le è estraneo: la cultura greca o la Bibbia. *In questa appropriazione essa è profondamente diversa dall'Islam*: essa concerne gli aspetti estetici e linguistici che lasciano sopravvivere le lingue originali, a differenza di quanto farà la lingua araba che trascura gli originali per *appropriarsi soltanto della "verità"* contenuta in essi. *Le culture originarie continuano così ad essere inesauribili nella cultura occidentale, non così in quella araba*: come notava F. Schlegel, l'acquisizione del pensiero greco nel mondo islamico resta così un fatto esteriore (pp. 111-112) e vi sono impossibili quelle rinascenze che sono il frutto di una rilettura.

Brague estende la caratteristica della cultura occidentale al Cristianesimo, col suo sentimento di dipendenza dall'Antico Testamento, "secondarietà" religiosa nei confronti dell'Ebraismo che si rivela nel rifiuto del Marcionismo, forse il tentativo più radicale di fare del messaggio di Cristo un fatto nuovo ripiegato su una vecchia cultura; sotto questo profilo, dice Brague, Ireneo non fu soltanto un Padre della Chiesa, ma anche un Padre dell'Europa. L'Islam ha viceversa rifiutato gli apporti che potevano venirgli dai precedenti monoteismi, li ha considerati privi di verità e perciò li ha studiati ma senza uno specifico interesse in tal senso. In altre parole, la sua è rimasta una cultura paga di se stessa. Esso conosce dei *revivals* ma non delle rinascenze in senso europeo, che sono sforzi di risalire alle origini ma non alla purezza iniziale, sebbene a ciò che proveniva da fuori. Questa percezione di una propria secondarietà fu propria di Roma ed è propria dell'Europa, non dell'Islam né di Bisanzio. In questo senso, la stagnazione dell'Islam potrebbe paradossalmente attribuirsi ad un eccesso di assimilazione (p. 131) che ha interrotto il rapporto vitale con l'apporto esterno.

Brague prosegue molto a lungo su questo schema, dal quale sembra affascinato e che estende al Cristianesimo occidentale (il Cristianesimo è romano, afferma a p. 159); io non mi dilungo oltre a descriverne altri risvolti per non allontanarmi troppo dai temi che stiamo trattando, tanto più che lo schema in oggetto mi sembra ormai chiaro. In esso, c'è da dire, si perde progressivamente il significato corrente di ciò che è "Europa" ed "europeo"; la cultura europea diventa una sorta di modello ideale che significa semplicemente capacità di rinnovarsi in continuazione aprendosi all'apporto esterno. In ciò mi sembra che il pensiero di Brague si rivolga, anche se non esplicitamente, al problema della massiccia immigrazione di portatori di una diversa cultura, in particolare islamica; quindi al futuro culturale di un'area geografica comunemente definita "Europa" (occidentale). Se la mia ipotesi è corretta, Brague sta pensando alle conseguenze sulla centralità del problema religioso che egli ritiene, come vedremo oltre, debba tornare d'attualità anche in Occidente. Su questo punto egli sottolinea una diversità esplicita del Cristianesimo rispetto all'Islam, costituita dalla divisione del momento religioso da quello politico, che i pensatori dell'Islam hanno generalmente criticato come momento di debolezza intrinseco al Cristianesimo. Il Papa come ostacolo alle ambizioni di Re e Imperatori è "forse" ciò che ha fatto dell'Occidente un fenomeno unico (p. 165); egualmente, l'unione di umano e divino in Cristo costituisce una seconda singolarità, che, secondo Brague, ha la stessa radice della distinzione tra politico e religioso.

Secondo Brague, è precisamente questa unione ciò che ha consentito l'emergere di un abito profano; la secolarizzazione sarebbe frutto del ritirarsi di Dio dal mondo, possibile soltanto per il fatto che Egli non è pensato come *assoluta* trascendenza; riprendendo ps.Dionigi e Scoto Eriugena, Brague afferma che Egli può nascondersi perché Si mostra: "mostrandosi si nasconde" (p. 171). Di conseguenza, egli sostiene, non ha più fondamento la scelta diffusa di un "laicismo militante" (ivi) perché essa si inserisce in una dialettica autodistruttiva. Separare il pubblico dal privato confinando il religioso nel privato, e negare il manifestarsi del divino in un individuo, può portare alla nascita di un "sacro" impersonale (ivi).

La rivelazione cristiana è altra cosa: il Cristianesimo, dice Brague, non è una religione "del Libro": oggetto della sua Rivelazione è una persona, la sua libertà, la sua azione come forma di vita (p. 172). Non c'è una lingua o una cultura sacra; "sacra" diviene l'umanità stessa, l'umanità di ogni uomo consacrata dall'Incarnazione (ivi). È interessante ricordare al riguardo, che, di fatto, soltanto con il Cristianesimo matura il concetto di individuo; e che soltanto nell'ambito di una cultura cristiana sono potuti maturare i "diritti umani", non per caso rifiutati da culture diverse, e persino avvertiti come colonialismo culturale dell'Occidente.

A mio avviso, precisamente in questo trasferimento del Sacro nell'individuo si radica la possibilità di quella secolarizzazione che è stata fenomeno peculiare dell'occidente cristiano; un legame che si nota anche nella facilità con la quale il Cristianesimo ha accolto culture e lingue diverse, in una apertura che è caratteristica sua

come anche dell'Europa: un parallelismo che Brague non manca di porre in evidenza in ogni circostanza (cfr. p. 173).

C'è un punto tuttavia che mi preme sottolineare, perché in esso si mette in luce un meccanismo della storia sul quale ho avuto occasione d'insistere infinite volte. A p. 177, Brague sottolinea che l'entrata di Dio nella storia lascia tracce indelebili che vi si perpetuano. Queste tracce sono ciò che ho più volte definito "Utopia" in termini laici: visione della possibilità, anzi, dell'esistenza di un non-luogo nel fondo oscuro del desiderio, di un mondo "altro" la cui utopia ma certa realtà *agisce in questo mondo*, mettendo in moto quella "storia" che, al di là di ogni S maiuscola, di ogni metafisica, di ogni *télos*, è un processo di continua trasformazione. In questa visione, la storia diviene *il luogo instabile ove noi siamo*; e poiché vi siamo e con essa siamo coinvolti nel moto, non possiamo "contemplarla": ma possiamo *agirvi*.

Se non si prende in considerazione questo cambiamento, non si comprendono due cose: la prima, la rivoluzione portata nella storia dall'evento-Cristo, che ha mandato in frantumi la sfera di Ananke; la seconda, che lo Gnosticismo rappresenti una possibile interpretazione di quell'evento, e che quindi *fa parte della nostra storia* sulla quale proietta la sua ombra (con buona pace degli incubi di Voegelin) facendo anche parte *della dialettica del Cristianesimo*, come alcuni spiriti religiosi più acuti hanno ben inteso. Se è così, come penso che sia, la distinzione del politico come sfera pubblica dal religioso come sfera privata, mi sembra procedere su un filo sottile e problematico, bisognoso sempre di una qualche pragmatica rete che eviti disastri. Se una lezione viene dall'antichità, dal pensiero politico di Aristotele confrontato con quello di Platone, è il ruolo *politicamente* determinante del *common sense* nei confronti di ogni geometrico modello intellettuale o "filosofico". Anche il *common sense* infatti, è "filosofia", e a me sembra che ciò sia compatibile con quanto afferma Brague, perché *common sense* non è banalità, ma capacità di capire, e quindi recepire, il possibile contributo di culture "altre": la *necessità* di ciò.

Tornando a Brague, dopo aver ribadito il profondo legame che si stabilì tra Cristianesimo ed Europa nell'analogo rapporto da essi istituito con le eredità culturali, egli si pone la domanda se l'Europa abbia conservato questa sua caratteristica "romana", e quali siano le sue possibilità di sopravvivenza dinnanzi alle sfide planetarie che le vengono dall'esterno con l'emergere di economie rivali; e che si presentano al suo interno con il fenomeno migratorio. Brague torna perciò a considerare il fenomeno della modernità in rapporto al Medioevo, chiedendosi se tra le due culture vi sia stata una frattura; non è un mistero infatti che l'interesse di Brague è sempre rivolto al Medioevo. Partendo dall'affermazione che l'Europa si sia formata nel Medioevo, è evidente che egli guardi alla continuità e consideri pericolosa una eventuale frattura.

Su questo egli confronta due dottrine: quella di Voegelin con il suo incubo gnostico che già conosciamo (modernità come ritorno dello Gnosticismo) e quella di Blumenberg che vede nel Medioevo uno sforzo fallito per superare lo Gnosticismo, da cui la necessità-legittimità della modernità. Quel che penso al riguardo l'ho già detto troppe volte e ripetuto poco sopra; insisto comunque a considerare stucchevole questo tornare ad evocare i fantasmi del passato perché, se è evidente che siamo dinnanzi ad un momento irrisolto della storia dell'Occidente, che inizia con l'eliminazione d'imperio di un "altro occidente" a partire dal II secolo -di qui i continui *revenants* che svolazzano sulla storia occidentale- trovo d'altro canto poco interessante definire "nuovo Marcionismo" la modernità, come fa Brague con suggestione meramente intellettuale, che non contribuisce alla puntualizzazione storica dei fenomeni.

Brague definisce "Marcionismo culturale" la pretesa di rompere col passato rifiutandone l'insegnamento. Ora, la modernità ha certamente un *incipit* col rifiuto rinascimentale del Medioevo, e precisamente con la *rilettura dell'antichità* (rileggere è un pregio dell'occidente, come abbiamo visto sopra, secondo Brague) in contrapposizione a quel Medioevo che con l'antichità, come notava Seznec, si era posto in inconscia continuità; "inconscia" perché, effettivamente, si era trattato di una non-coscienza della sua fine: laddove la rilettura rinascimentale nacque precisamente dalla constatazione di trovarsi in presenza di un reperto. L'antichità poteva "insegnare" soltanto a patto di considerarla un fenomeno concluso, da essere *studiato*, non più "vissuto".

Ora, secondo Brague, questa storicizzazione del passato è funzionale all'ideologia del Progresso, onde la modernità può dirsi contagiata dalla "eresia" marcionita (p. 187); affermazione che lascia perplessi nell'enunciato perché il concetto di "eresia" è considerato superato, almeno dai tempi di Gottfried Arnold, dalla stessa *Theologische Real-Enzyklopädie*. Aggiungo che, sinché si usa questo concetto, si torna a serrare quel nodo che non fu sciolto sin dall'inizio. Che *questo* mondo non sia il migliore dei mondi possibili -anche se è l'unico a disposizione- è un sospetto che sorse duemila anni or sono, e che ha mille ragioni per restare oggetto di riflessione.

Secondo Brague, la perdita di contatto con l'antichità non è grave di per sé, ma lo è come perdita di quella capacità di assimilazione che fu caratteristica del mondo romano, capace di riformulare in sé l'eredità greca e quella ebraica. Più grave ancora, dice a p. 190, è il fatto che si perderebbe la capacità di distinguere tra classicismo e barbarie. Il pericolo per l'Europa è quindi tutto interno alla sua cultura, e si risolve in quel relativismo culturale che si manifesta nell'incapacità di assimilare il rapporto che viene dalla massiccia immigrazione. Il relativismo culturale, aggiungo, è il prodotto della mancata fiducia nella propria cultura unita al timore di quella altrui, ed è una scelta perdente, anzi, è una scelta *di perdenti*, ridicolmente mascherata nel patetico *politically correct* del multiculturalismo. Una cultura vivente è un processo di continua osmosi con

l'altro, e di trasformazione: qui, allora, il problema non è Marcione -che riposi in pace- ma il Razionalismo già classico, ora scientifico, sempre eguale a se stesso e *Leitmotiv* dell'ideologia di Occidente.

Brague interpreta tuttavia questo problema con un accento particolare che non mi sento di condividere: la nostra civiltà sarebbe portatrice di "valori" universali grazie al fatto che, per l'eredità romana, ha ricevuto la cultura greca che non vale soltanto per sé, ma deve valere anche per le altre culture (p. 191). Basterebbe un raffronto con le scelte operate dall'Islam per capire che il persistere del Razionalismo classico è l'ostacolo fondamentale ad un rapporto che non passi per la pretesa di ridurre l'altro al medesimo, di ridurre le *ragioni* alla Ragione una, la propria, come faceva il Socrate di Platone. Trovo significativo che le sole due critiche radicali (a mia conoscenza) alla tradizione filosofica fondata su Platone, siano venute, nel moderno occidente, da due donne -la Irigaray e la Cassin- cioè dall'alterità per eccellenza nello sviluppo del Razionalismo greco (cfr. *Il mito e l'uomo*). *Se l'occidente (quello reale e variopinto) vuol restare vivo, la sua cultura deve decidersi a varcare il cerchio di gesso. Una ridistribuzione delle carte sul pianeta, richiede un immenso sforzo d'immaginazione per sopravvivere: forse i poeti possono tornare più utili dei "filosofi"*.

Brague comunque ne conclude che la sopravvivenza dell'Europa è legata alla coscienza del ruolo che ha avuto il Cristianesimo nel costruire la sua cultura, indipendentemente da ogni precetto e militanza (pp. 193-194): ipotesi che apre di nuovo il problema dal quale prendemmo le mosse, il rapporto tra filosofia, religione e politica nella crisi dell'Occidente, ovvero, il fondamento della legge. Di questo torno dunque ad occuparmi con un successivo e importante testo di Brague, *La loi de Dieu*, dopo aver chiarito sin qui le sue idee circa il futuro dell'occidente, e aver precisato che la sua personale posizione è da lui definita come quella di un "cattolico, filosofo di formazione, universitario di mestiere" (p. 216). Da tale sua posizione egli ritiene, giustamente e con onestà, di non poter prescindere. *La loi de Dieu*, che è del 2005, appare dopo *La sagesse du monde*, che è del 2002 ed affronta il problema generale del fondamento della legge. Sotto il profilo cronologico e di sviluppo di un pensiero, l'ordine dell'esposizione andrebbe invertito, ma io ho scelto questa anomala successione perché *La sagesse du monde* tratta della fondamentale premessa che consente di ipotizzare una "loi de Dieu", premessa che non può essere disgiunta da quanto Brague ha testimoniato di se stesso: cattolico, filosofo e accademico. L'accettazione o il rifiuto, quanto meno il dubbio su quella premessa, cioè che il mondo sia "buono" quando in esso vi è un ordine, risulta quindi decisiva per valutare la problematicità di tutta la costruzione relativa a un fondamento trascendente dell'ordine: *simul stabunt, simul cadent*. Tutto ruota attorno al dubbio gnostico sulla bontà, quindi su un naturale ordine del mondo, ma anche, e soprattutto, su che cosa intendiamo *realmente* con la parola "mondo" usata, a parer mio, con non poca ambiguità: alludiamo al mondo fisico o a questo nostro mondo, cioè alla società dell'uomo? Oscillando nella metonimia o nella metafora la parola può condurre ad esiti "sofistici" nel senso che Aristotele avrebbe criticato.

"Io mi propongo" dice Brague ad apertura di testo "di studiare in questo libro l'idea di legge divina. Questa idea suppone che l'agire umano riceva la propria norma dal divino" (p. 7). Lo farò, prosegue, esaminando le tre aree culturali del mondo medievale (Cristianesimo, Giudaismo e Islam) e le loro basi comuni, il pensiero classico, soprattutto greco, e la Rivelazione biblica. La differenza con il mondo moderno è che quest'ultimo intende espellere dal proprio fondamento morale tutto ciò che appare eteronomo. Al riguardo, Brague intende tuttavia eliminare dalla discussione alcuni luoghi comuni che egli indica subito: il cosiddetto "diritto divino" dei Re, che è formulazione del XVII secolo; il tema dell'unione del trono con l'altare, che risale soltanto alla Restaurazione; e il concetto di "laico" che è di origine cristiana e sta ad indicare il "popolo di Dio". Quanto alla distinzione tra il secolare e il religioso, essa è esistita da sempre (pp. 15-16).

Partendo da alcuni cenni sulla più alta antichità, Brague giunge al cuore del proprio argomento, che è la Legge divina, per affrontare la diversa concezione di essa nel mondo greco e nell'Antico Testamento: nel primo è "divina" in quanto esprime le strutture profonde di un ordine naturale permanente; nel secondo perché proviene da un Dio che è Signore naturale della storia (p. 31).

Per quanto concerne i Greci, Brague prende le mosse dalla celebre vicenda di Antigone per sottolineare l'antica contrapposizione di *thésmos* e *nómos*, ovvero tra una legge di natura (*phýsis*) e lo stesso *nómos*; opposizione che sarà trasformata in *pretesa* (giudizio mio) armonia con la nascita del Razionalismo classico. L'interesse per una legge "di natura" andrà poi crescendo sino a sfociare nella versione stoica, raccolta da Cicerone, destinata ad avere una forte influenza sul Cristianesimo; una concezione che rientra all'inizio in uno schema rigidamente razionalista, destinato poi ad erodersi (sull'argomento cfr. Ph. Mattis, *Natural Law and Natural Right in post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics*, ANRW, 36, 7, Berlin, De Gruyter, 1974). Brague giunge poi a Platone per sottolineare due aspetti generali del pensiero greco, peraltro ben noti: la presenza in esso del concetto di una legge "divina" e il carattere impersonale di tale "divinità" (la Legge "divina" non è un dettato di un qualche specifico "Dio") onde la sostanziale coincidenza della Legge divina con una generica legge di natura, *oggettivamente inscritta nelle cose*.

Brague passa poi al sommario riferimento ai tre monoteismi e al loro rapporto con il potere politico, sottolineando le differenze. In particolare, egli nota, il Cristianesimo conquistò lo Stato a partire dalla società civile, mentre l'inverso accadde per l'Islam; il Cristianesimo si collocò all'inizio fuori della sfera politica mentre una dimensione politica è coestensiva al Corano, in conseguenza del periodo di Medina. Per l'Islam quindi, non c'è separazione di politica e religione: *la città ideale deve realizzarsi in questo mondo e deve essere musulmana* (pp. 53-54).

Prima di procedere nella trattazione, apro qui un breve inciso per segnalare un particolare relativo alla trattazione dell'Islam da parte di Brague, che può essere d'aiuto per inquadrare le sue affermazioni: per quanto riguarda il processo storico di formazione dell'Islam, Brague ha in mente, come risulta dalle note, una Bibliografia analoga a quella qui recepita nel Cap. 1: Crone, M. Cook, Hinds, Nevo, Luxenberg, Burton, Wansbrough. Si tratta quindi di un processo di formazione che esula dalla vulgata islamica, notoriamente inverificabile.

Dopo aver sottolineato (p. 72) il carattere innovativo, per il popolo d'Israele, del dettato profetico -che resta un antecedente per i tre monoteismi- costituito dal fatto che per la prima volta nel Medio Oriente vengono fusi l'elemento etico e quello religioso (religione e morale, in qualità di culto e usanze, erano prima divisi) Brague passa ad esaminare il ruolo della legislazione nei libri sacri dei tre monoteismi. Per quanto concerne l'Antico Testamento, egli nota che esso non si apre con la Rivelazione del Sinai, ma con una serie di racconti, veri o immaginari, che tendono a sacralizzare il diritto al possesso di una terra. Quanto al Talmud, *che è posteriore al Nuovo Testamento*, vi è chiaramente espressa la separazione di potere politico e potere spirituale (p. 82) ciò che non significa tuttavia che l'uomo (*ogni uomo*) non sia soggetto alla legge (p. 83). Questa legge non è quella naturale, ma è la legge storica che più si avvicina ad essa (ivi).

"Con l'Antico Testamento entra in scena un modo nuovo di provare la divinità della Legge: la Legge è essenzialmente l'oggetto di un dono" (ivi); con questa conclusione/premessa, Brague passa ad esaminare il Nuovo Testamento, che egli intende limitare ai soli Canonici -escludendo quindi i cosiddetti Apocrifi- perché *l'ortodossia è la sola lezione recepita nel Medioevo* (p. 84) cioè nel periodo storico di riferimento di Brague per la sua critica alla modernità. Per verità il Medioevo ha conosciuto una vistosa fioritura di eterodossie, prevalentemente antinomiche, quindi non influenti sul rapporto con la Legge che può germinare nel Cristianesimo, che non è soltanto ortodossia: ma tant'è, questa è la visione di Brague, "cattolico, filosofo e accademico".

Brague nota subito la lontananza di Gesù dal movimento zelota come indizio del livello più alto al quale Egli intende collocarsi: quando Dio interviene di persona, l'azione politica si fa ridondante (ivi). Egli tuttavia non nasconde il carattere *politico* sovversivo che fu subito attribuito al massaggio cristiano; la sua incidenza politica nasceva dalla creazione di una società puramente religiosa priva di una dimensione statuale, con un principio unificante non "politico" (p. 85). In ciò consisteva il carattere rivoluzionario del messaggio, nonostante esso non contenesse alcuna rivendicazione politica propriamente detta (p. 86).

Il Nuovo Testamento quindi non contiene aspetti specificamente giuridici, caratteristica che, come noto, ha sempre suscitato critica nei Musulmani. Gesù si limitava a "compiere" la Legge, nel senso di darne, essendo Lui stesso Dio, l'interpretazione autentica (p. 88). L'interpretazione cristiana dei comandamenti non riguarda dunque il loro contenuto, ma il contesto del rapporto di Dio con l'uomo, cioè ciò che Egli chiede all'uomo (p. 89). Si genera quindi una distinzione tra comandamenti e "consigli" che diverrà un classico di tutto il Cristianesimo posteriore, ma che esisteva già nella letteratura sapienziale dell'Antico Testamento (ivi). Questa distinzione è già esplicita in Paolo. Brague ritiene di poter concludere che il Nuovo Testamento non contiene alcuna politica, e "in fondo, neppure alcuna morale". Ciò nonostante, esso contiene i germi della trasformazione di tutto il dominio pratico (p. 90).

Quanto all'Islam, egli, come già ricordato, parte da un processo storico di canonizzazione del Corano e di fondazione dell'Islam, che ha inizio da un Profeta *ummī* per un popolo di *ummiyyūn*, da intendersi non come Profeta e popolo di illetterati o privi di un "Libro", ma che non si riconoscevano nel testo biblico corrente. Come noto infatti, secondo l'Islam gli Ebrei avrebbero falsificato i propri testi, e così pure i Cristiani: la sola verità al riguardo, come anche ogni altra verità, è contenuta soltanto nel Corano. Questo però, non è un testo integralmente giuridico: i suoi aspetti legislativi sono riferibili alle esigenze del periodo medinese, e la deduzione da esso di una "Legge" (*sharī'ah*) è un fenomeno tardo (cfr. *supra*, Cap. 1). Brague adduce alcuni esempi concreti a dimostrazione di tale storicità (pp. 95-96) e nota il carattere restrittivo delle norme rispetto ai costumi pre-islamici. Interessante, a mio avviso, la sua rapida notazione a p. 97: "Sembra che i primi partigiani siano stati dei giovani e dei poveri, noi diremmo degli (individui) socialmente decaduti, dei marginali". Ciò lo induce a un paragone con i primi Cristiani, e a un commento sulla disponibilità dei marginali alle ideologie eversive.

Il Dio del Corano, aggiunge Brague, è tuttavia un Dio intrinsecamente politico: "la personificazione della sovranità dello Stato" (citazione da Wellhausen a p. 99, con la quale coincide l'analisi di Sfar riportata *supra* a p. 854). Egli non è Padre, è l'Onnipotenza in persona, una onnipotenza "esplicitamente collocata sulla terra" tramite l'obbedienza al Profeta. In questo senso, nota a p. 100, l'esecrato Faraone non è tirannico, come nella Bibbia, nei confronti del popolo d'Israele, ma pretende di esserlo nei confronti di Allāh.

Il Corano si presenta così come un testo di diritto penale (p. 101) una legittimità "aperta in attesa di un contenuto che verrà a colmarla" (ivi). Non vi si pone il problema di un particolare regime politico (monarchia, aristocrazia, democrazia) perché il problema della natura del braccio secolare non si pone: vi si trova piuttosto l'idea di un potere politico esercitato dallo stesso Allāh. Al tempo stesso, sul piano politico, il Corano rinnova la promessa escatologica relativa ai "Giusti" che possiederanno la terra.

I tre monoteismi, conclude Brague, rivelano dunque profonde differenze in relazione al momento politico. Il messianismo giudaico aveva l'aspetto di un evento parossistico a giustificazione religiosa. L'Impero cristiano era la sovrapposizione di due elementi concettualmente distinti, senza giustificazione religiosa per il

regime imperiale. Per Giudei e Cristiani, l'autorità non poteva comunque sussistere senza giustificazione religiosa: questa giustificazione è l'oggetto fondamentale dell'Islam (p. 104). Vorrei soltanto ricordare che "l'Impero cristiano" trova fondamento ideologico nel modello neoplatonico che si afferma nella tarda antichità e nel Medioevo.

Brague sviluppa poi l'analisi del Cristianesimo e dell'Islam nel loro rapporto con l'Antico Testamento, in quanto religioni sue "figlie". Il Cristianesimo è visto nell'ottica paolina della "fine della Legge", che è "finita" in quanto il suo scopo è realizzato dalla Grazia. I mezzi per conoscere la Legge li abbiamo già in noi, è scritta nei cuori, può essere testimoniata anche dai Pagani; questa idea della conoscenza della Legge tramite la sola coscienza è estranea al Giudaismo rabbinico. Il contrario si dà per l'Islam: non si può sapere come agire correttamente senza un Libro rivelato. Questo Libro è il Corano soltanto, perché, come già detto, i testi dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento che possediamo sono delle falsificazioni. Contrariamente al Cristianesimo, che ha in comune col Giudaismo l'Antico Testamento, l'Islam non ha una base scritturale comune con i monoteismi che lo precedono; in questo senso esso non è tanto un fatto nuovo, quanto si presenta come un testo nuovo (p. 121). I temi testamentari in esso presenti sono dei *midrashin* giudaici o cristiani circolanti in forma scritta o orale (ivi): questa constatazione di Brague è interessante perché ci riconduce ad una origine nel *milieu* eterodosso giudaico-cristiano (il *sectarian milieu* di Wansbrough). Se il Cristianesimo ha allegorizzato i testi dell'Antico Testamento leggendoli esotericamente come un annuncio del Cristo, l'Islam li ha sostituiti (p. 122). Il Corano è un testo autoreferenziale che non ammette la contraddizione, surrogata dal concetto di abrogazione.

Ciò premesso, Brague si volge all'antefatto delle leggi che caratterizzano l'ordine medievale, affrontando l'evoluzione del pensiero greco in rapporto al monoteismo nel corso dell'Ellenismo, sottolineando che da parte degli stessi Greci vi fu uno sforzo di comprendere la Rivelazione veterotestamentaria; il ruolo fondamentale del Giudaismo alessandrino, soprattutto di Filone; e l'impostazione data da Giuseppe Flavio alla Legge mosaica. Il valore cogente di questa Legge non verrebbe, secondo lui dal fatto che Dio, conoscendo l'uomo, gli riveli una Legge adatta alla sua natura, ma dal fatto che Mosè, conoscendo la natura di Dio, ne abbia dedotto la Legge promulgata. Il fondamento erroneo della legge greca consisterebbe dunque nel fatto che i Greci non conoscevano la natura di Dio (p. 130). Dunque non è Dio che impone la Legge a Israele, ma Mosè che a Israele impone Dio (ivi).

Questa Legge, secondo i dotti giudei e islamici, avrebbe dovuto regolare ogni atto della vita individuale (esempi imbarazzanti si trovano in Maimonide e nelle raccolte di *ahādīth* -ad esempio in Bukhārī- e riguardano anche al-Ghazālī, che con Maimonide e Tommaso costituisce i tre paradigmi di Brague). Il concetto di "Legge" è usato anche nel Cristianesimo medievale come *Lex* cristiana, che tuttavia è qualcosa di diverso da un complesso di divieti e di prescrizioni: essa designa una economia della salvezza che si dispiega nei momenti di una storia (p. 133). Brague tiene molto, in tutta la sua ricerca, a sottolineare questa distinzione che costituisce una peculiarità del Cristianesimo, il quale, in effetti, non possiede una vera "Legge", ma si muove comunque nella luce di un esempio.

La riflessione della filosofia medievale sul tema della Legge si è naturalmente svolta sul fondamento del pensiero platonico-aristotelico, e, su questo, due differenze debbono considerarsi essenziali tra l'Islam e il Cristianesimo. La prima è che l'Islam ha ignorato la *Politica* di Aristotele, cosicché la sua filosofia politica si è formata essenzialmente su Platone, a partire da al-Fārābī. La seconda, a mio avviso altrettanto fondamentale e, per certi aspetti, convergente con la prima nel delineare la radicale differenza tra le due culture, è che Cristo è morto sulla Croce, Maometto nel proprio letto e come Profeta vittorioso. Questo fatto è sempre stato rimarcato nell'Islam, per il quale non è pensabile una *sconfitta apparente* che si risolve in una *vittoria più profonda* (p. 139). Manca, nel pensiero islamico, il concetto dell'Utopia quale motore della storia, sostituito dall'*atopia* di un ordine perfetto da realizzare in terra comandando il Bene e vietando il Male.

Nella stessa direzione ha agito a mio avviso, come ho accennato, la non conoscenza della *Politica* di Aristotele (fu un caso se non fu mai tradotta?) con le riflessioni che essa suscita: il modellarsi del pensiero politico sulle *Leggi* e sulla *Repubblica* nasconde infatti, sempre a mio avviso, una affinità che è a monte: il geometrico e astratto assolutismo razionalista della normativa platonica si presta bene ad essere strumentalizzato nella logica atopica che pretende di realizzare in terra, con l'uso del potere, un ordine "celeste".

Anche Bisanzio, che pur conosceva la *Politica* di Aristotele, non ne fece uso, forse perché essa si presentava nell'ottica -superata e improponibile a Bisanzio- di una dialettica tra diversi possibili regimi. Il mondo cristiano d'occidente poté a sua volta usufruirne nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke, e qui l'opera dello Stagirita aprì la via a fruttuose riflessioni. Queste, secondo Brague, sono le premesse alla cui luce deve essere compresa la diversa speculazione sulla Legge che ebbe luogo nel Medioevo.

Il primo punto importante da chiarire è quello dei rapporti tra la Chiesa romana e l'Impero, entrambi in difesa dei propri diritti. Brague afferma che la laicizzazione del pensiero politico non avvenne contro la Chiesa, al contrario, fu il Papato a generare questo fenomeno rivendicando a sé il potere spirituale che negò all'Imperatore: "il concetto istituzionale di società secolarizzata è un effetto del Cristianesimo nella sua rivalità con l'Impero" (p. 167, citato da J. Quillet). Quanto all'idea di un diritto divino del Sovrano, essa si affermò soltanto con il XVII secolo, con l'aumentato potere dello Stato e la formazione dello Stato Assoluto. Nel

Medioevo il diritto del Sovrano era stato bilanciato dalla dottrina del necessario consenso popolare, venuta meno verso la fine del Medioevo allorché rimase viva la sola dottrina di una natura divina del potere.

Brague afferma quindi l'infondatezza della vulgata secondo la quale lo Stato moderno sarebbe conseguenza di una secolarizzazione: l'assolutizzazione dello Stato passa in primo luogo attraverso la sua sacralizzazione, non attraverso una rivendicazione di laicità; una sacralità rivendicata a sé dall'Impero in contrapposizione al potere papale (p. 170).

La separazione tra sacro e profano, che nel Medioevo non era marcata come oggi, è, se mai, una rivendicazione del Papato che nasce nel V secolo con Gelasio (p. 174). A quei tempi il diritto canonico si occupava di molti aspetti della vita sociale che oggi non considereremmo di pertinenza religiosa, e di ciò, nel corso del processo di separazione, lasciò molte tracce nel diritto civile. È noto il caso del matrimonio, che la Chiesa, da contratto tra famiglie, trasformò in unione spontanea tra individui. Altro esempio, l'istituzione del processo con obbligo di prove, in sostituzione dell'ordalia. La Chiesa quindi, modificò profondamente in senso "moderno" e razionale i costumi che erano retti dalla consuetudine dei popoli che avevano occupato lo spazio dell'Impero Romano, della cui razionalità la Chiesa era l'erede.

Per quanto riguarda l'evoluzione del diritto nel mondo islamico, Brague ricalca in grandi linee l'evoluzione qui tracciata in più luoghi nei precedenti capitoli: la contrapposizione tra 'ulemâ' e Califfi, risoltasi a vantaggio dei primi; l'affermazione della *Sunnah* e del concetto di Corano increato -un Corano quindi che non può essere interpretato, può essere soltanto applicato- e quant'altro già qui esposto in precedenza. Questo processo condusse l'Islam, secondo Brague, ad una "stagnazione relativa in rapporto ad altre culture, in particolare in rapporto alla cristianità latina europea" (p. 187). Brague parla apertamente di anchilosi giuridica e di "chiusura dell'*ijtihad*" (pp. 187-188) un tema molto dibattuto all'interno dello stesso Islam (su questo tema, sulla stagnazione del mondo sunnita a partire dall'XI secolo, Brague fa riferimento a Schacht). Il tessuto sociale andò ricostruendosi, a partire dal XII secolo, attorno alle confraternite mistiche dei Sûfi, che rappresentano in molti casi le cellule degli Stati islamici moderni. Raccogliendo l'opinione di Gardet, la storia della civiltà islamica medievale si condensa, secondo Brague, nel sogno di un "Regno della Legge" coranica, della Sharî'ah dunque. In generale tutto il periodo che noi definiamo con lo strano (secondo Brague) nome di Medioevo, costituisce l'apogeo della Legge divina: tanto il Giudaismo quanto l'Islam, in contesti radicalmente diversi (necessariamente apolitico quello giudaico) elaborarono sistemi di diritto *religioso* nei quali Dio dettava le norme. Il Cristianesimo, al contrario, si rifaceva al diritto romano, salvo, ovviamente, quanto vi si riferiva al culto dell'Imperatore. Il Cristianesimo eliminò, dalla Legge giudaica, tutto quanto andava oltre le regole *morali* "naturali" (p. 190).

Qui si apre il capitolo centrale (per interesse, non per collocazione) dell'opera di Brague, quello relativo alle diverse elaborazioni della Legge divina nel Medioevo, i cui punti di riferimento sono, come già detto, al-Ghazâlî, Maimonide e Tommaso. Questo capitolo è centrale perché la rottura della modernità si configurerà come "distruzione della Legge divina", materia dell'ultimo capitolo del testo e della riflessione di Brague, che, ricordiamolo, è con Strauss e Voegelin, l'altro grande critico della modernità. "Grande critico" perché insieme agli altri due, attraverso l'indagine storica e filosofica, ne ha messo in luce la fragilità del fondamento e i conseguenti rischi di implosione. In questo capitolo l'ordine dell'analisi si inverte, e va dall'Islam al Giudaismo al Cristianesimo, che sarà il "luogo" della modernità.

Per l'Islam, Brague prende le mosse dal testamento di Ardashîr (come si ricorderà, oggetto di riflessione per al-Ghazâlî) e passa poi ad enunciare il principio secondo il quale il solo legislatore è Dio, non la Ragione umana; né esiste un riferimento alla "natura" delle cose, cioè alla Legge naturale: la Legge precede lo Stato, che ha l'obbligo di applicarla. L'Islam è un sistema regolatore di una moralità *oggettiva*. Brague sottolinea la posizione ash'arita (cui faceva riferimento al-Ghazâlî) che si potrebbe definire occasionalista, nel senso che è Dio a decidere in tutte le cose, e che si risolve in una affermazione fondamentale per la concezione islamica della Legge: la Legge (rivelata) non è accessibile alla Ragione. La stessa creazione dell'uomo non è, come nel Cristianesimo, un atto di adozione, ma ha per fine la sottomissione a Dio delle creature. Giudicare la Legge significa pretendere di porsi nel ruolo di Dio, è Associazionismo, colpa gravissima per il rigido monoteismo islamico. In questa cultura è artificioso distinguere i filosofi come una categoria a parte (p. 205).

La tesi fondamentale prevalente, l'abbiamo già visto più volte, che Brague enuclea anche a partire da Maimonide poiché concerne il ruolo della Profezia, è che la filosofia non può pensare la sopravvivenza della società senza la giustizia, che è garantita dalla Legge rivelata dai Profeti. Di qui la tesi: la sopravvivenza della società è resa possibile soltanto dalla Profezia; l'uomo, che è un animale sociale, senza la Profezia non sopravviverebbe (p. 207). Si stabilisce così una forte connessione tra religione e politica, ciò che lascia supporre che lo scopo della religione sia essenzialmente politico, quello di civilizzare, reprimendola, la barbarie umana (p. 208). Su questo punto abbiamo già visto la posizione di Averroè, che, secondo Brague, rappresenta l'estremo limite dell'ambiguo rapporto tra filosofia aristotelica e Legge rivelata nell'Islam (p. 211).

Brague espone poi vari luoghi della vicenda, che qui sarebbero ripetitivi, e ne deduce che nell'Islam la filosofia è rimasta "un passe-temps d'amateurs" certamente geniali ma privi di quei legami istituzionali in grado di assicurare la diffusione della filosofia stessa nella società (p. 217). Da ciò lo sbocco mistico, che pone ai mistici innanzitutto un problema radicale, comune in chi cerca e trova il contatto con Dio: l'antinomismo. Il problema si è ben posto, dunque, nell'Islam: Brague ricorda il caso dei Qarmati di Bahrain (per il quale cfr.

Ordine celeste e disordini terreni) e anche tutto l'Ismailismo in generale. Legge e mistica trovarono tuttavia un punto d'incontro nell'Islam nell'XI secolo; la mistica è infatti necessaria nell'Islam perché la Legge non può essere interpretata, richiede di "salire" in qualche modo sino all'intenzione del Legislatore, ciò che è precisamente lo scopo del mistico (p. 220).

Questo approccio consente a Brague di giungere ad al-Ghazâlî, il migliore esempio di unione tra Legge e pietà vissuta, del quale sottolinea le connessioni con la scuola giuridica shâfi'îta, ma anche la vocazione mistica. Per al-Ghazâlî l'unico legislatore è Dio; il Suo disegno non è conoscibile e la Ragione può tutt'al più giungere a delineare la coerenza formale della Legge. L'osservanza della Legge testimonia il nostro amore verso Dio; questo accento sull'amore testimonia, secondo Brague, la coscienza che al-Ghazâlî aveva di un rischio di sclerosi dell'Islam, manifestatosi con il *progressivo abbandono della scienza religiosa in favore del diritto*; egli sposta infatti l'accento in direzione del valore morale del compimento delle obbligazioni; egli inietta nella pratica una forte dose di spiritualità sûfi (pp. 224-225).

Brague conclude (p. 226) che con al-Ghazâlî ci si trova in presenza di una possibile soluzione del problema che egli intende esaminare: il tentativo di restituire alla Legge una dimensione divina.

Brague passa poi a trattare il Giudaismo medievale, il suo riesame dei testi biblici, la sua riconduzione del Patto d'alleanza con Dio al dono della Torah tutta intera, nella quale il Decalogo assume un valore soltanto relativo a causa dell'appropriazione di esso da parte del Cristianesimo. Ricorda poi lo sviluppo della filosofia giudaica all'interno del mondo islamico, in conseguenza del quale la Rivelazione biblica fu pensata sul modello di quella coranica. Questo sviluppo fu particolarmente rigoglioso nella Spagna araba dove nacque l'opera di Maimonide, il secondo paradigma di Brague.

Maimonide, che si rifà ad al-Fârâbî, fu giudice rabbinico. Per lui la scienza politica non ha per fine il potere, ma la felicità, come nella *Città virtuosa* (p. 238). Brague ripercorre la dottrina della Profezia e il rapporto tra il filosofo e la massa, cose sulle quali non è necessario ripetere quanto detto sopra, se non per sottolineare con lui la necessità di una società che consenta alle masse di vivere in pace, e ai filosofi di dedicarsi alla contemplazione, il tutto nella prospettiva di un'Era messianica a venire. Quanto alla Legge, essa deriva il proprio carattere divino dal fatto che viene "dal Cielo" e alla perfezione che procura all'osservante. Il "cielo" è tra le virgolette in Brague (p. 246) perché egli vi nota una metonimia analoga a quanto abbiamo già osservato per il "mondo": esso riferisce alla sfera divina ma anche al perfetto ordine gerarchico del cosmo, creazione di Dio; la perfezione umana è conoscere la verità su Dio, *che è come dire sulla Sua Creazione*. Questo punto è fondamentale per Brague, che, come vedremo anche ne *La sagesse du monde*, ha come proprio riferimento il grandioso ordine cosmico del Neoplatonismo medievale.

Anche la Qabbalah, nota Brague (p. 251), si occuperà della natura divina della Legge in rapporto a questa posizione di Maimonide; quando si afferma che la Legge viene dal Cielo non ci si riferisce più né al Cielo metafora di Dio, né al cielo fisico della cosmografia di Aristotele, ma al mondo celeste come vita interiore della divinità. Personalmente mi limito a ricordare che, in materia di Torah, la Qabbalah ebbe molteplici dottrine, ad iniziare da quella delle tre Torah, per terminare con gli esiti apertamente antinomici del XVII-XVIII secolo (cfr. *supra*: *Un lungo viaggio dalla Provenza a Parigi*).

Inizia qui la trattazione del Cristianesimo, intitolata *La fine della Legge*. Significativamente, l'*incipit* è dedicato agli Gnostici, in particolare a Marcione e a Valentino, che interpretarono la venuta di Cristo come fine della Legge veterotestamentaria, opera di un Dio non buono. Anche dopo la messa al bando degli Gnostici si parlò comunque del Nuovo Testamento come di una "nuova Legge", e Cristo fu visto, anche iconograficamente, come un Legislatore. Il concetto stoico di governo come "legge animata" lo si ritrova nella Patristica greca a partire da Clemente di Alessandria, ma anche nel Cristianesimo latino, con Lattanzio, il quale afferma che Dio inviò a un mondo ingiusto una "Legge vivente". La Legge diventa dunque l'esempio di Cristo, quindi non più un insieme di comandamenti; ciò che il sacrificio di Cristo ha inaugurato diviene *un nuovo regime di salvezza* (p. 254).

La lotta dei Padri per questo obiettivo si svolse quindi su due fronti: contro i giudaizzanti e contro i Marcioniti (ivi). L'interpretazione allegorica dell'Antico Testamento da parte di Barnaba consentì l'abolizione di una serie di precetti, mentre Origene affermò che la sola parte della Legge mosaica non abolita era quella coincidente con la Legge di natura (p. 255). Si può notare, in questi indirizzi, la tendenza fondamentale della Chiesa ad interpretare la Legge in accordo con la Ragione. Quanto ad Ambrogio, egli sottolineerà la differenza tra l'ordine che si dà ai sottomessi, e il consiglio che si dà a chi si ama: e dove c'è il consiglio, là è la Grazia, mentre l'ordine è riservato alla natura.

I Padri, nota Brague (p. 256) escono dall'orbita del Giudaismo ed entrano in quella della filosofia greca; la Legge divina è sia quella mosaica, sia quella naturale che regge il cosmo secondo la lezione stoica.

Per Agostino, la Legge divina è inscritta nel cuore degli uomini, coincide con la natura ed è conoscibile da ognuno; essa non discende dalla *Volontà* di Dio ma dalla Sua *Saggezza*, e non concerne il dominio politico. Agostino sostiene quindi l'indifferenza dei Cristiani al regime politico e giuridico che ha per obiettivo la pace terrena; la Chiesa varca gli Stati, è universale, e alle varie istituzioni politiche e statuali cui si rivolge chiede soltanto che non le sia impedito il culto di Dio (p. 259). Secondo Brague, si può vedere qui il nucleo "anacronistico" *dell'idea liberale, intesa come rifiuto dell'ordine platonico e affermazione dell'inutilità*

della città ideale: il cittadino non vede assegnarsi d'arbitrio un proprio ruolo, ma lo cerca in base alle proprie inclinazioni.

Agostino contrappone l'essere *sotto* la Legge, come nell'Antico Testamento, ed essere *nella* Legge; essere agito e agire; essere schiavi e liberi. È osservazione di Paolo: lo Spirito vivifica, la Legge uccide. Non credo sia necessario sottolineare la radicalità della rivoluzione cristiana, che è all'inizio di un lungo percorso, quello che sembra ora in crisi nella modernità.

L'idea che si andò radicando nell'occidente latino, fu che la divinità della Legge fosse tale non a causa della Rivelazione, ma per la sua caratteristica di essere *naturale*. La "natura" cui si fa riferimento non è ovviamente la natura intesa in senso moderno di *res extensa* opposta all'uomo; si tratta di una natura "*intesa in senso formale come natura di ogni cosa*" (p. 262, corsivo di Brague). "Essa è graduata secondo il livello d'essere occupato da ciò di cui è natura; ogni essere ha assegnato un diritto che consiste nel fare ciò che è conforme alla sua natura" (ivi).

L'introduzione di questo concetto, dice Brague, fonda l'intuizione fondamentale del Cristianesimo, quella di non essere portatore di alcun *nuovo* comandamento. E poiché la natura è centrale per la filosofia, essa consente di cercare un accordo con i filosofi: per i teologi, l'etica filosofica è, nel suo contenuto, irreprensibile, e può essere integrata in una teologia morale (ivi). Si realizza in questo la tendenza ravvisata già nella Chiesa degli inizi: la convinzione della razionalità del dettato, che fu un motivo apologetico per la propria legittimazione nell'Impero Romano e un elemento che determinò una certa iniziale sovrapposizione *con lo Stoicismo dell'aristocrazia*.

Si sviluppa così un'idea che parte dall'identificazione di Dio con la Verità e la Giustizia: la Legge non è una *esternazione* della Volontà di Dio, la Legge è *in* Dio. La conseguenza è che le leggi assicurano la continuità tra il Creatore e le creature, perché sono la *natura* stessa di Dio. Le tre Leggi, scritta, di natura e della Grazia, dice Bonaventura, sono la *vita* di Dio. Perciò il rapporto dell'uomo con la Legge stabilisce un contatto dell'uomo con Dio che non è di semplice obbedienza, ma è partecipazione al divino. Legge divina, umana e naturale ciò che, vengono ripensate in questo nuovo rapporto.

La più grande sintesi al riguardo è quella di Tommaso, che Brague esamina attraverso la *Summa theologiae Ia, IIae* (nelle *Quaestiones*, 90-97 Tommaso ne esamina l'essenza e i particolari aspetti; nelle *Quaestiones*, 98-114 la Legge antica, la nuova, la Grazia) e il Libro III della *Summa contra Gentiles*.

Le due trattazioni di Tommaso hanno obiettivi diversi; nella *Summa theologiae* si tratta dell'essenza della Legge e dei vari tipi di leggi; nella *Summa contra Gentiles* la Legge divina, inquadrata nell'ambito della Provvidenza, è vista come insita nel Creato quale legame che ordina in Dio la natura delle cose e l'uomo. Nei Capp. 64-70 del Libro III, il fondamentale Neoplatonismo di Tommaso pone come punti fermi il fatto che la Provvidenza governi le cose, onde è Dio che conserva le cose all'essere, il quale, tutto, insiste nella natura divina: Dio è ovunque, è la "*causa operandi*" di tutto, sì che Egli ha informato della propria bontà -della propria Legge- non soltanto le cose, ma anche la loro capacità di farsi causa di altre cose.

Questa posizione di Tommaso sta molto a cuore a Brague, perché in essa egli identifica la compiuta novità del Cristianesimo in rapporto alla Legge, che non *ordina*, ma *consente* all'uomo di fare ciò che deve, gli fornisce gli strumenti. In essa la Provvidenza si dispiega come natura e come storia: come natura rappresenta quel tessuto divino che sostiene l'esistenza dell'essere; come storia, con la Legge, indirizza alla salvezza, e si manifesta nelle legislazioni umane, in ciò che fa sì che esse tentino di plasmarsi sulla Legge naturale.

Per comprendere la complessa architettura tramite la quale Tommaso affronta e dirime il rapporto tra la Legge eterna, naturale, divina e umana, è necessario addentrarsi nella selva delle *Quaestiones*, 90-97 della *Summa theologiae*, delle quali conviene dare qui soltanto qualche cenno sottolineando che cosa renda possibile l'impresa: l'uso dello strumento razionale guidato dal *common sense* nell'ambito di un'architettura ideale senza vuoti, quale quella del Neoplatonismo, ove tutte le parti si rinviano reciprocamente. Va anche detto però che Tommaso sviluppa il tema della Legge nell'ambito di una teodicea che implica la bontà del Tutto; dunque una visione razionalista che non considera la possibilità di un Male radicale; il Male è il risultato di un atteggiamento contrario alla Ragione, alla razionalità vincolante della Legge eterna (*inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum: Ia, IIae Q. 93, a.6 co.*). Il Male è dunque una realtà esteriore al mondo ordinato della Creazione; la *Q. 90* si apre affermando che "*Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus*".

Lo schema "ad albero" di Tommaso è il seguente. Riguardo la Legge, si deve considerare quale ne sia l'essenza; quali le differenze tra le leggi; quali i loro effetti. La Legge è pertinente alla Ragione (*Q. 90, a.1 co.*) è regola e misura degli umani; ogni legge tende al bene comune (*Q. 90, a.2 co.*). La natura interiore della Legge è così espressa (*Q. 90, a.3 ad 1*): "*lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex*". La Legge, aggiunge, è scritta nei cuori. Questa "iscrizione" altro non è che la *promulgazione divina* della Legge naturale (*Q. 90, a.4 ad 1*).

Venendo quindi ai vari tipi di legge, Tommaso ne distingue quattro: eterna, naturale, umana e divina; si domanda poi se la Legge sia soltanto una e se esista una qualche legge "del peccato". Riguardo la Legge eterna, la risposta di Tommaso è *tranchante* (*Q. 91, a.1 co.*): il mondo è retto dalla Divina Provvidenza, tutto l'Universo è governato dalla Ragione divina; dunque "*ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem*". Perciò è necessario dire eterna la Legge. Tommaso ribadisce poi (*Q.*

91, a.1 ad 3) che il fine del governo divino è Dio stesso, e non c'è Legge se non da Lui (dunque Dio è causa formale e finale della Legge).

Quanto alla Legge naturale, Tommaso afferma (*Q. 91, a.2 co.*) che tutte le cose partecipano della Provvidenza, perciò della Legge eterna che si manifesta come inclinazione ai propri fini specifici, ai quali le cose hanno dunque una *naturale* inclinazione; in ciò esse partecipano della Ragione eterna: "signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum".

Qui c'è un punto fondamentale: tutto il cosmo è razionale in quanto creazione divina, l'uomo ha in sé questa Legge come bussola che gli consente di distinguere autonomamente il Bene dal Male, egli è quindi libero e responsabile nei confronti di una Legge che non obbliga, ma fa capire. La Legge naturale è partecipazione alla Legge eterna (*Q. 91, a.2 ad 1*) e la razionalità del cosmo in essa espressa riguarda anche gli istinti delle creature irrazionali (*Q. 91, a.2 ad 3*); tuttavia, poiché esse non ne partecipano razionalmente, si può parlare di "Legge" soltanto per similitudine.

Tommaso opera neoplatonicamente in un cosmo totalmente razionale per la razionalità stessa del Creatore, e ne fa, aristotelicamente, un cosmo totalmente razionalizzabile. Su questo punto si struttura la diversa concezione cristiana (filosofica) e islamica della Legge, fissata nella constatazione di al-Ghazālī, che il reale è *più del razionale*, per l'inaccessibilità della Ragione divina alla Ragione umana.

Venendo alla legge umana, Tommaso ne opera l'incernieramento nella Legge eterna e naturale attraverso il rapporto di imperfezione che contraddistingue lo *Abbild* dallo *Urbild*, ciò che significa sottoporla a un *télos*, l'approssimazione al modello nei limiti delle possibilità umane.

L'operazione gli è resa possibile da una serie di citazioni dalla *Metafisica* di Aristotele (1057a, 12; 1053a, 33; 1052b, 36-37) che giustificano i limiti della Ragione umana nel porsi come misura. A queste egli risponde su due piani non esplicitati, ma che sostengono la dislocazione della prospettiva: da un lato la struttura necessariamente neoplatonica connessa "filosoficamente" al Creazionismo: il Creato partecipa in qualche modo della Legge che è quindi inscritta in noi; dall'altro dalla presenza di questa Legge sotto forma di principi ("inest nobis cognitio quorundam communium principiorum": *Q. 91, a.3, ad 1*) che ricorda certe soluzioni aristoteliche (*Met.*, 1006a, 6-8; *Eth. Eu.*, 1248a, 32-34; *An. Post.*, 100b, 15) dalle quali emerge l'affermazione di una conoscenza puramente intuitiva, sia dei principi che delle scelte corrette, quindi in rapporto immediato con le strutture del reale.

Si tratta di una partecipazione "immediata" a questi principi, per la quale "homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum quæ tamen in æternam legem continentur" (ivi). Dunque la Ragione umana non è "misura" di per sé, ma in quanto in essa sono impiantati i principi che danno la norma del retto agire (*Q. 91, a.3 ad 2*). Naturalmente, poiché la ragione pratica opera nel contingente, non nel necessario come la ragione speculativa, le leggi umane non hanno l'infallibilità delle conclusioni apodittiche della scienza: non è necessario che siano infallibili, fanno soltanto il possibile (*Q. 91, a.3 ad 3*). Qui si vede la differenza tra una meditata "conoscenza del mondo" e le geometrie del Razionalismo subalterno.

All'uomo è tuttavia necessaria anche una Legge divina, perché egli è destinato alla beatitudine eterna che supera le naturali facoltà umane; inoltre l'incertezza umana nelle circostanze rende necessaria una Legge che indirizzi gli atti dell'uomo: soltanto una Legge divina può consentirgli di non errare (*Q. 91, a.4 co.*). L'uomo erra a causa delle passioni, ma, come dice Agostino, una legge umana che volesse eliminare il Male porterebbe alla perdita di molto Bene, e impedirebbe quel conseguimento del Bene comune che è necessario alla conservazione dell'uomo. Per punire il Male è perciò necessaria una Legge divina che non governa soltanto le azioni, ma le anime (ivi). La Legge divina si separa da quella umana perché il suo fine è oltremondano, e non può essere imposta con la legge umana; la Legge divina guida l'uomo ad un livello ontologico superiore; grazie ad essa la Legge eterna viene partecipata ad un più alto livello.

La Legge divina è tuttavia duplice, antica e nuova; la prima, si dice, mirava al Bene terreno, la seconda a quello celeste; ma poiché essa dirige gli uomini anche nei comportamenti particolari, è giusto che essa sia stata duplice, come duplice è ciò che un padre impone ai figli, se infanti o se adulti (*Q. 91, a.5 co.; a.5 ad 3*).

Quanto ad una possibile "legge del peccato", essa non esiste: il Male è indotto dalle passioni, perciò non ha una "legge" "sed magis est deviatio a lege rationis" (*Q. 91, a.6 co.*). L'effetto della Legge è fare l'uomo buono, ovvero comandare, proibire, permettere e punire (*Q. 92, pr.*): si parla di leggi umane. Qui Tommaso è costretto a varie sottigliezze. Il legislatore umano tende a fare gli uomini "buoni" rispetto ai fini di un regime; peraltro il Bene può trovarsi anche nel Male: si può essere un "buon" ladro, dipende dal fine. D'altronde, l'uomo essendo parte di una città, "buono" può essere soltanto in rapporto al Bene comune. Su questo punto, Tommaso rinvia ad Aristotele, *Pol.* 1276b, 16 sgg. dove si pone la differenza tra l'uomo dabbene e il buon cittadino. Tuttavia il concetto di "cittadino" in Aristotele (*Pol.* 1275a, 22-23; 1275b, 18-20) era qualcosa di non più pensabile con la fine della *pólis*, una concezione già messa in ridicolo da Gorgia (*Pol.* 1275b, 26-30); mi sembra quindi che il rinvio non sia dei più felici per un autore *cristiano* per il quale la Legge inscritta nella coscienza dovrebbe costituire un metro di giudizio prioritario. Si nota qui l'accantonamento *politicamente* prudente del contenuto rivoluzionario del Cristianesimo. Dice infatti Tommaso (*Q. 92, a.1 ad 4*) che la legge tirannica contraria alla Ragione è una perversione della Legge, e tuttavia in quanto legge intende produrre il buon *cittadino* in rapporto al regime vigente: una risposta sottile, ma francamente insoddisfacente.

La *Quaestio 93* è dedicata alla Legge eterna: che cos'è, se è nota a tutti, se ogni legge derivi da essa, se le cose necessarie, quelle contingenti, o tutte le cose umane, le siano soggette. Qui riemerge, a proposito del primo punto, tramite Agostino, l'obiezione di al-Ghazālī, l'incomparabilità della Ragione divina con quella umana, quindi l'impossibilità di ricondurre la Legge eterna all'equazione con quella divina. Tommaso risponde con un "distinguo": "*lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*" cioè è ciò che della Legge (Sapienza) divina è nel Creato; infatti "*ratio divinæ sapientiæ, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideæ*" (*Q. 93, a.1 co.*). Soluzione neoplatonica: Dio ha creato il mondo materiale dal mondo delle Idee che è in Lui. La Legge eterna è la *ratio* dell'ordine cosmico (*Q. 93, a.1 ad1*)

Coerentemente, essa può essere conosciuta "in sé" soltanto dai Beati che conoscono Dio nella Sua essenza; le creature razionali Lo conoscono "*secundum aliquam eius (scil: della Legge) irradiationem, vel maiorem, vel minorem*" (*Q. 93, a.2 co.*). Perciò essa non si manifesta loro totalmente, e nessuno ne può giudicare.

Quanto alle leggi, non tutte derivano da quella eterna, ma da essa non può procedere nulla di malvagio; il male di una legge dipende dall'inclinazione di chi la promulga. Una legge umana ha valore di legge soltanto se è guidata da una retta intenzione, manifestando così di derivare dalla Legge eterna. Altrimenti è violenza, non è legge (*Q. 93, a.3 ad 2*). Tuttavia, per quanto iniqua, conserva qualcosa di legale in quanto emersa dalla potestà del legislatore (ivi). La legge umana, permette alcune cose non perché le approvi, ma perché non è titolata ad occuparsene. Molte cose sono infatti dirette dalla Legge divina e non possono esserle da quella umana: questa separazione è nell'ordine della Legge eterna; la legge umana non deve intromettersi in quella divina e non può approvare ciò che quella disapprova, ma se non ciò non accade non è perché la legge umana non derivi da quella eterna, ma perché non sa seguirla compiutamente (*Q. 93, a.3 ad 3*). Una legge umana che sia in contrasto con quella divina è imperfetta (ivi).

Interessante è poi la risposta di Tommaso al quarto quesito: tutto il Creato è sottomesso alla Legge eterna, non però la Volontà divina che è la Sua stessa essenza e perciò è *essa stessa la Legge eterna* (*Q. 93, a.4 co.*) Alla Legge eterna sono sottomessi tutti: gli uomini in ciò che è razionale, e poiché Dio impronta tutta la natura dei propri principi, lo sono, in altro modo, anche le creature irrazionali, perché ne sono mosse, non perché comprendano (*Q. 93, a.5 co.*) In altre parole, la Ragione umana e l'istinto animale sono entrambi sorretti dalla Provvidenza. Quanto alla domanda se alla Legge eterna siano sottomesse tutte le cose create, la risposta, affermativa è in *Q. 93, a.4 co.*, cit.

Venendo alla Legge di natura, Tommaso si propone di indagare che cos'è, quanti e quali siano i suoi precetti, se tutti gli atti virtuosi ne dipendano, se essa è la stessa per tutti gli uomini, se può mutare, e se può essere cancellata dalla mente umana. Si dice che nell'animo umano -ricorda Tommaso citando Aristotele, *Eth.Nic.*, 1105b, 20-21- vi siano disposizioni, facoltà e passioni; la Legge naturale non fa parte delle prime e delle ultime, dunque è una facoltà; e tuttavia, osserva, una legge non può essere una facoltà in senso proprio ed essenziale, è una facoltà della quale si usa al bisogno; è una facoltà che contiene i precetti della Legge naturale, che sono i principi dell'agire umano (*Q. 94, a.1 ad 2*).

I precetti della Legge naturale sono tutti quelli che possono essere regolati dalla Ragione (*Q. 94, a.2 ad 3*) perché se essa è una, essa riguarda tutti i doveri dell'uomo (ivi). Il fine della Ragione è il Bene, ciò che razionalmente si sa per natura sia buono a farsi (*Q. 94, a.2 co.*). Tutte le inclinazioni umane, anche concupiscibili e irascibili, in ciò che sono controllate dalla Ragione fanno parte della Legge; sono dunque molti i precetti che vengono da questa unica radice (*Q. 94, a.2 ad 2*).

Tutti gli atti virtuosi dipendono dalla Legge di natura in quanto tali, ma non tutti gli atti virtuosi fanno capo ad essa, perché vi sono atti virtuosi che non provengono da naturale inclinazione, bensì sono perseguiti grazie alla Ragione; tutti i peccati però, in quanto contrari alla Ragione, sono contro natura (*Q. 94, a.3 co.; a.3 ad 1; a.3 ad 2*).

La legge di natura concerne ciò cui l'uomo tende naturalmente, incluso l'agire secondo Ragione; e anche nel contingente si deve tener presente che comuni sono i principi della Ragione, non soltanto speculativa ma anche pratica, che detta le opportunità nelle contingenze; epperò certi principi vengono meno a causa delle passioni o delle cattive abitudini (*Q. 94, a.4 co.*). Tuttavia nell'uomo la Ragione è dominante e tutti convengono che sia giusto che le inclinazioni dell'uomo siano governate dalla Ragione (*Q. 94, a.4 ad 3*).

Per quanto concerne la possibilità che la Legge naturale muti, Tommaso è possibilista: essa è immutabile nei principi ma può mutare in qualche suo particolare per cause speciali che impediscano di osservare alcuni precetti (*Q. 94, a.5 co.*). Essa non può essere cancellata dal cuore umano se non in singoli atti a causa delle passioni; le cattive opinioni ne possono cancellare aspetti particolari, come anche può farlo la colpa: mai però del tutto (*Q. 94, a.6 co.; a.6 ad 1*).

Per quanto concerne la legge umana, Tommaso si propone di considerarla in sé, in rapporto al suo potere e alla sua mutevolezza; circa la legge umana in sé egli si pone il problema dell'utilità, dell'origine, della qualità e delle suddivisioni. Alla legge umana in sé è quindi dedicata l'intera *Quaestio 95*.

La legge umana, dice Tommaso, è necessaria al perfezionamento delle virtù e a trattenere da ciò che è illecito; è necessaria per mantenere la pace tra gli uomini, e inoltre c'è chi non è disposto a comportarsi virtuosamente se non costretto (*Q. 95 a.1 co.; a.1 ad 1*). Essa ha natura di legge se deriva dalla Legge di natura,

altrimenti è corruzione (*Q. 95, a.2 co.*) secondo quella concatenazione già vista (legge eterna→naturale→umana) che incardina ogni legge nella Legge cosmica; ma poiché i principi della Legge di natura non si possono applicare a tutti nello stesso modo, ne consegue la varietà delle leggi umane (*Q. 95, a.2 ad 3*). Si passa dunque dall'universale allo specifico secondo una ramificazione discendente caratteristica delle strutture neoplatoniche. La congruenza delle particolari accezioni delle leggi umane con la Legge di natura, richiede la valutazioni di uomini esperti e prudenti (*Q. 95, a.2 ad 4*), dice Tommaso con espresso rinvio a *Eth. Nic.*, 1143b, 11-14. Si noti che tutto il passaggio aristotelico 1143a, 25-1143b, 17 è un elogio della saggezza e dell'esperienza come capacità di intuire il modo di ricondurre il particolare all'universale.

Circa la qualità della legge umana, Tommaso prende le mosse da Isidoro: la legge deve essere non soltanto "onesta" e "giusta" (richiesta francamente vaga e generica) ma *possibile* in rapporto alla natura, al paese; conveniente al luogo e al tempo; chiara e non oscura; non volta a interessi particolari ma alla comune utilità. La legge umana inoltre, deve essere congruente con la Religione e la Ragione, essere utile alla disciplina nonché alla salvezza dell'uomo (*Q. 95, a.3 arg. 1*). Su questo schema, Tommaso fa delle osservazioni generali, ma da esso sostanzialmente non si discosta.

Per quanto riguarda la suddivisione delle leggi, Tommaso fa viceversa una lunga precisazione (*Q. 95, a.4 co.*). È evidente, dice, che la legge umana deriva da quella naturale, e ne deriva in due forme: come *ius gentium* e come *ius civile*. Al primo appartengono i corretti rapporti reciproci, perché l'uomo non può vivere se non in società. Le determinazioni particolari, riferite cioè allo specifico, sono di competenza del secondo. Si determina così una derivazione: legge di natura → principi generali delle leggi in rapporto alla convivenza → legislazione del singolo Stato. Quest'ultima varia anche in rapporto ai singoli regimi, per la cui definizione si rinvia alla *Politica* di Aristotele (1278b, 6 sgg.). La legge umana dirige gli atti degli uomini relativamente ai singoli reati.

Quanto al potere della legge umana, Tommaso si domanda se essa debba riguardare tutta la comunità; se debba reprimere ogni vizio e obbligare ogni virtù; se obblighi l'uomo sul piano della coscienza; se tutti gli uomini siano sottomessi ad essa; se chi vi è soggetto possa agire fuori di essa (*Q. 96, pr.*).

Il fine della legge, risponde, è il Bene comune, dunque essa è rivolta ai molti e a ciascuno per ciò che lo concerne (*Q. 96, a.1 co.*); se essa discriminasse, cesserebbe la sua funzione regolatrice (*Q. 96, a.1 ad 2*). Quanto alla repressione dei vizi, Tommaso parte dalla constatazione che non si può imporre all'infanzia ciò che si impone agli adulti; per la stessa ragione, si debbono tollerare nei non virtuosi molte cose che sarebbero inaccettabili da parte dei virtuosi: e gli uomini in generale *non sono virtuosi*. Perciò la legge umana *non può vietare quei vizi dai quali i virtuosi si astengono*, ma soltanto i peggiori, e in particolare quelli che sono di nocumento agli altri e che distruggerebbero la convivenza, come l'omicidio e il furto (*Q. 96, a.2 co.*).

Quanto all'indizione della virtù è bene, dice altrettanto saggiamente Tommaso, che l'azione della legge sia graduale, e richiama la metafora del vino nuovo in otri vecchi (*Q. 96, a.2 ad 2*). Subito dopo (*Q. 96, a.2 ad 3*) ribadita la dipendenza della Legge naturale da quella eterna e l'imperfezione istituzionale di quella umana rispetto a quest'ultima, ribadisce che la legge umana *non può vietare tutto ciò che è vietato da quella naturale*. La legge umana può teoricamente occuparsi di tutto, tuttavia si occupa soltanto di ciò che concerne il Bene comune; perciò proibisce soltanto alcuni vizi e promuove soltanto alcune virtù (*Q. 96, a.3 co.; a.3 ad 1*).

Quanto ad obbligare sul piano della coscienza, Tommaso è lapidario: le leggi umane possono essere giuste o ingiuste; se sono giuste ricalcano la Legge naturale e perciò obbligano; se non lo sono non rispettano la Legge naturale e perciò non obbligano, *se non per quanto riguarda evitare scandali e turbolenze*. Se poi sono ingiuste contro la Legge divina, come nell'obbligo di adorare il Sovrano, non vanno neppure rispettate: *obædire oportet Deo magis quam hominibus* (*Atti*, 5, 29; *Q. 96, a.4 co.*) Comunque, è opportuno resistere al tiranno se lo si può senza scandalo e danno (*Q. 96, a.4 ad 3*).

Interessante, sotto il profilo della comprensione del concetto di soggezione alla legge, è il modo con il quale Tommaso risponde al quesito circa la sottomissione di tutti gli uomini alla legge umana. Secondo Tommaso, la soggezione che comporta coazione di una volontà contraria, riguarda soltanto i malvagi, perché la volontà dei buoni è all'unisono con la legge, che perciò nei loro confronti non è coattiva (*Q. 96, a.5 co.; a.5 ad 1*). Anche il Principe che promulga la legge non ne è coatto, perché nessuno può costringere se stesso; perciò egli non è soggetto alla legge, e non lo si può condannare qualora agisca contro la legge; ma il Principe è comunque soggetto ad essere giudicato da Dio (*Q. 96, a.5 ad 3*). Siamo quindi in presenza di un atteggiamento quietistico, perché fondato su una concezione *religiosa* della legge umana; su questo punto, il contrasto con la concezione moderna della legge è radicale.

Interessante per altri aspetti è anche la risposta all'ultimo quesito, se i sottomessi alla legge possano sottrarsene. Dice Tommaso che il legislatore guarda al Bene comune nella sua generalità; possono perciò esservi dei casi specifici nel cui riguardo essa sia un danno, e non un bene: in tal caso non va osservata. Segue un esempio, ma ciò che conta è la conclusione: *le leggi vanno rispettate comprendendone le intenzioni, non nella lettera* (*Q. 96, a.6 co.*) anche perché nessuna sapienza umana può pensare e mettere per iscritto tutte le singolari emergenze (*Q. 96, a.6 ad 3*).

Quanto alla possibile mutevolezza delle leggi umane, Tommaso contempla le seguenti ipotesi: se la legge umana sia mutevole; se debba cambiare sempre quando opportuno; se possa essere abolita dalla

consuetudine e se questa possa aver forza di legge; infine, se il rapporto con la legge possa mutare per dispensa dei governanti (*Q. 97, pr.*).

La legge umana, dice Tommaso, può cambiare per due ragioni: *ex parte rationis* e *ex parte hominum*. Sotto il primo aspetto, poiché essa è comunque imperfetta potendo soltanto approssimarsi alla Legge di natura, può sempre migliorare. Sotto il secondo, deve mutare al mutare delle condizioni della società, adottando in modo diverso i precetti della Legge di natura (*Q. 97, a.1 co.*). La legge può inoltre cambiare se cambia la valutazione del Bene comune, accogliendo la consuetudine (*Q. 97, a.2 co.*). Quanto al ruolo della consuetudine, essa non può abrogare la legge, ciò che può fare soltanto l'autorità; essa può tuttavia divenire forza prevalente ed essere fatta legge ad opera dell'autorità stessa (*Q. 97, a.3 ad 2; a.3 ad 3*).

Per quanto concerne l'ultimo quesito, Tommaso osserva che la dispensa comporta il commisurare ciò che è comune, al caso singolo; cioè in qual modo il precetto comune debba essere adempito dal singolo, o anche in quali casi, ciò che è conveniente ai più, non lo sia per una singola persona. Si tratta di un giudizio rischioso che deve evitare imprudenze ed arbitrii (*Q. 97, a.4 co.*). Nell'emetterlo non si deve perciò causare pregiudizio al Bene comune (*Q. 97, a.4 ad 1*). L'autorità può comunque emettere tale dispensa se il fine è il Bene comune e si tratta della legge umana, perché dalla Legge divina può dispensare soltanto Dio (*Q. 97, a.4 ad 3*).

Ho voluto esporre questo estratto della dottrina di Tommaso, al di là della sintesi di Brague, escludendone tuttavia i successivi passaggi relativi alle leggi dell'Antico e del Nuovo Testamento che avrebbero reso l'inciso prolisso e forse eccedente il necessario (la logica messa in campo da Tommaso è sufficientemente evidente da quanto citato) per mettere in evidenza che cosa sto a significare quando parlo del "grandioso ordine neoplatonico medievale" al quale Brague commisura la modernità. Con ciò ho voluto anche chiarire, molto più di quanto non sia potuto emergere trattando di Strauss, che cosa significhi la Legge di natura nell'ambito di una cultura occidentale che si è formata sul Cristianesimo medievale. Siamo in presenza di un ordine che discende dalla *razionalità del cosmo*, da una Legge eterna che è l'impronta della *razionalità divina* e che si manifesta in una Legge di natura ove la Provvidenza (entrata nel mondo sublunare dopo Alessandro) ha disposto ogni cosa al proprio fine. Il cosmo, creazione di Dio, è esso stesso espressione della Sua razionalità, e la Legge è quindi *nelle cose*, non *sopra* di esse. La libertà umana può certamente esplicarsi nell'adeguarsi o nel contravvenire, ma poiché la Legge è inscritta anche nell'uomo, l'uomo *sa* come comportarsi; lo sa "per natura" e anche con l'uso di una Ragione che non può non essere in accordo con la Legge di natura. Soltanto in questo quadro può essere concepita la legge umana, necessariamente imperfetta ma migliorabile, rivolta all'uomo come *umanità* per ciò che concerne il riferimento alla Legge di natura, ma di fatto differenziata secondo le comunità in rapporto alle contingenze mutevoli del loro Bene comune, e da intendersi in questo suo *intento*, non nella letteralità, allorché applicata ai casi singoli.

Come si nota, si tratta di un ordine onnipervasivo -come nella premessa stessa- che è reso possibile dai due elementi costitutivi del pensiero medievale: una logica aristotelica che pensa l'identica struttura razionale del cosmo, della logica e del discorso; e un'ontologia neoplatonica che vede il cosmo come un tutto continuo e contiguo entro il tessuto dell'emanazione divina: Dio ha creato il mondo dalle Idee eterne presenti in Lui.

Si tratta di una costruzione impeccabile, cui si può obiettare soltanto ciò che Dodds obiettava a Proclo, la pretesa di attribuire al cosmo le strutture del proprio pensiero; e tuttavia siamo indubbiamente in presenza di una costruzione che dà *fondamento alla legge*, e con ciò dà anche alla società *la misura dell'ordine*, una misura indubbiamente a rischio, in quanto *non legalmente fondata, nel convenzionalismo*. Non si deve infatti dimenticare che, dopo la divisione *cristiana* di Stato e Chiesa, l'uomo non riferisce soltanto alla collettività e allo Stato, ma anche direttamente a Dio, un tema ripreso da Kierkegaard come rapporto col "generale" e con l'Assoluto (cfr. *supra*, pp. 684-685). Abbiamo visto infatti con quanta mondana prudenza, con quanto *common sense* condito di "razionalità", Tommaso si muova tra questi due poli.

Perciò è chiaro per quale ragione Brague, dopo aver esposto il pensiero di Tommaso, intitolò il primo capitolo dell'ultima parte del suo testo, *La modernità. Distruzione dell'idea di Legge divina*, ponendo come esergo un motto di Heine: "È più assurda una legge atea o un Dio-legge, un Dio che non è che una legge?".

Brague dichiara di voler sorvolare su ciò che è accaduto tra il Medioevo e la modernità, perché è chiaro che quest'ultima non è che il prodotto di quegli eventi (p. 279) e perché il suo riferimento resta la Legge divina e la sua interpretazione, nel corso della quale si è perso il senso originario di essa, sino alla sua scomparsa (ivi). Il punto di partenza fu la distinzione tra comandamento e consiglio (cfr. *supra*) che condusse ad una "autonomia" della legge e alla conseguente separazione di legge e consiglio, onde quest'ultimo cessò di costituire una pedagogia alla pienezza della legge: divenne consiglio a cercare il proprio interesse in luogo del Bene, e in questa direzione agì il pensiero liberale (p. 281). Anche per Brague dunque, come per Strauss e Voegelin, la crisi della modernità è pensata come conseguenza della nascita della società liberale. In essa la legge, separata dal consiglio, si fece a sua volta precetto, divenendo pura repressione del naturale: per Kant divenne puramente formale, come freno alla patologia delle passioni (p. 282).

Quanto alla Legge di natura, essa cambiò col cambiare del concetto di natura, tese quindi ad identificarsi con *le leggi* della natura, cioè delle scienze naturali, come le "regolarità" osservabili in una "natura" senza più riferimento nel divino (p. 284). Essa divenne quindi puramente descrittiva e normativa, in quanto descrizione dei rapporti costanti tra i fenomeni e sanzione della loro necessità (ivi). Anche la presenza di Dio nel Creato assunse i caratteri di un imperativo, e questo segnò la fine del Medioevo: il "centro di gravità degli

attributi divini" si sposta dalla saggezza alla potenza (p. 285). La Legge divenne la volontà di Dio imposta al Creato (p. 286) perciò la natura si distaccò dall'uomo, e la sua legge *non umana* si contrappose a una legge *soltanto umana* (ivi).

Brague sta di fatto descrivendo, senza far nomi, il capovolgimento del rapporto tra uomo e natura operato da Cartesio: tra *res cogitans* e *res extensa* può sussistere soltanto un rapporto di assoggettamento, messo in atto tramite la tecnica. La legge in senso proprio non poteva più essere "naturale" nel senso metaforico che aveva la parola "natura", e divenne perciò puramente umana (p. 287). Le "leggi" come rapporti necessari tra le cose divennero le regole *imposte* alle cose da Dio, non più *la struttura stessa delle cose* (p. 288). Anche qui Brague non fa nomi, ma questa è la logica del dualismo cartesiano che sarà al fondamento della fisica classica sino alla crisi di quest'ultima all'inizio del XX secolo con l'emblematica scomparsa del suo *dominus*, l'osservatore esterno immobile, una figura non troppo velatamente *ideologica*. Su questo punto si potrebbe dunque osservare che la *"modernità" è qualcosa di vecchio, progressivamente entrata in crisi nel XX secolo*; e che, se sopravvive nelle scienze sociali (la cui insensatezza fu icasticamente segnalata da Strauss con l'aneddoto "neroniano") ciò è dovuto soltanto all'arretratezza generata dal sistema di cooptazione circolare tra istituzioni, media e intelligenze, più volte ricordata in queste pagine come "industria della cultura".

Brague sottolinea quindi alcuni paradossi della modernità, che ne mostrano la mancanza di fondamento e le contraddizioni. Ad esempio, la rivendicazione di sovranità del popolo che diventa fonte di legittimità politica e di valore etico, ha fatto sì che le società moderne finissero con l'esercitare su loro stesse una pressione in direzione di un "dover essere" del tutto autocentrico, rendendo così centrale l'idea di una "normalità" difesa con una disciplina alla quale esse si identificano (p. 289). La legge non più divina è sostituita dalla "santità" delle leggi "inviolabili e sacre" a partire dalla Rivoluzione Francese; sicché si fece "sacro" il diritto di proprietà garantito dalla spoliazione dei beni ecclesiastici (p. 290). Lo stesso "gesto" si ritrova nei contemporanei "diritti dell'uomo", tanto più "sacri" quanto meno è pensato a che cosa l'uomo deve "l'umanità" che gli consente di avere dei diritti (ivi).

Detto per inciso, qui si legge tutta *l'incapacità dell'Occidente a capire perché, altre società rette da un'altra visione di Dio e della Sua Legge, rifiutino l'ovvietà di questi "diritti", avvertiti come atto sopraffattorio di colonizzazione culturale*.

La riconduzione del momento religioso a quello legislativo/impositivo ha avuto luogo in Occidente anche a seguito della Riforma, nota Brague, che portò a una nuova valorizzazione dell'Antico Testamento nelle culture da essa influenzate (p. 292). Brague tende a sottolineare questi fenomeni di "esteriorizzazione" della legge, perché l'ordine medievale si poteva fondare soltanto sulla struttura razionale di un Creato-volto-della-Legge; è evidente che una legge puramente imposta viene infatti a perdere *ogni fondamento razionale*, e ciò apre al Relativismo come mera registrazione *della soggettività del desiderio*, e alla disgregazione del modello sociale: precisamente ciò che criticava Strauss.

Brague sottolinea anche il ruolo di Kant in questa tendenza, col suo rendere l'obbligo morale un dettato della coscienza svincolato da una razionalità divina, connesso viceversa a una divina legislazione etica posta al centro della Legge in luogo della saggezza; ma critica al tempo stesso la concezione del Diritto come crescita organica, cioè la lezione di Burke, con ciò ponendosi, da una diversa prospettiva, sul piano di Strauss. Entrambi, per vie diverse e con diversi esiti, cercano la via di un "Bene" *oggettivo*, tale perché connesso alla natura/struttura delle cose. In entrambi i casi, anche se in modo non patente in Brague, v'è al fondo una concezione della verità/*epistème* e il rifiuto di una sua possibile storicità (quale sarebbe il caso di una verità/testimonianza). Questo punto è esplicito anche in Brague, che parla di una "storicizzazione della Legge divina" (p. 295) che apre la via allo studio sociologico del fenomeno religioso in Durkheim e Weber (p. 299). Il risultato è che "La nozione di Legge divina, in particolare si riduce al contenuto di un'opinione che ha lasciato tracce e avuto effetti nella storia e nella società, ma sulla cui verità la sociologia non ha nulla da dire" (ivi). Di quale "verità" si parli, è chiaro: si tratta della verità/*epistème*, perché l'analisi storica e sociologica può accertare, e deve accertare, soltanto la verità/testimonianza che agisce negli individui, e, per loro tramite, nella società e nella storia, e che *perciò* si afferma ed è "verità".

Dopo questa breve analisi sull'evoluzione dell'Occidente, Brague dedica scarni cenni al Giudaismo e all'Islam, sottolineando il ritorno all'eteronomia della Legge in Lévinas e facendo appena un cenno al Salafismo, circa il quale non manca però di ricordare la nascita *tardiva* dell'idea di Sharī'ah e il carattere mitico della "leggenda" salafita: quella di un'epoca d'oro dell'Islam fondata sulla Sharī'ah, di un declino dovuto al suo abbandono, e quindi della necessità del ritorno ad essa per una rinascita (p. 306). Mi permetto di notare che il fenomeno non sfugge alla regola generale per la quale tutti i movimenti eversivo/rivoluzionari sono nati da uno sguardo mitico su un passato aureo da restaurare; anche il mito del Progresso (nella storia) nacque da un tentativo di fuga (dalla storia) per restaurare la perfezione di un Progetto (divino) iniziale, una *razionalità* dell'origine minata dal Male (demonico o terreno/economico). La modernità si è caratterizzata per l'eliminazione del Male metafisico quale supporto al malessere terreno, ricondotto a fenomeno *meramente storico e perciò sicuramente superabile*: effetto della teodicea illuminista della storia che chiuse gli occhi sulla complessa contraddittorietà del reale, pensato entro un astratto schema razionalista.

Brevi ma importanti le conclusioni finali di Brague, che riconducono il problema del fondamento della Legge alla sua attualità. Esse partono dal nodo che l'autore ritiene di aver individuato, sul quale dovremo

ritornare con *La sagesse du monde*, e cioè la separazione dell'etica dalla cosmologia con la quale si realizza l'abbandono dell'ordine medievale; per affrontare un tema (p. 308) molto attuale nel senso che molto se ne parla, ma, secondo Brague, a sproposito. Si tratta della separazione della politica dalla religione, percepita come un progresso in Europa (Brague parla sempre di "Europa" più che non di "Occidente") e come decadenza nell'Islam. La formula è ingannevole, perché suggerisce l'idea di una unione iniziale (p. 309); infatti in Europa i due momenti erano separati sin dal Medioevo, mentre, nello stesso periodo, essi, già uniti all'inizio, andarono separandosi nell'Islam (p. 308).

Nell'Islam c'è un'opinione diffusa che insiste nell'impossibilità di separarli, ma essi erano uniti soltanto nell'epoca del sogno retrospettivo dei *sullāf* (pl. di *salaf*) cioè dei successori del Profeta. Basta leggere Ibn Khaldūn per rendersi conto della diversa realtà storica dell'Islam medievale. Nonostante l'idea di Legge divina, tanto il Giudaismo quanto l'Islam hanno maturato sin da tempi lontani la separazione di politica e religione: il Giudaismo per la sua mancanza di potere politico che lo ha portato a concentrarsi sulla Torah; l'Islam per la nascita della Shari'ah incarnata in una classe di giuristi che ha annullato il ruolo del Califfato. Questa distinzione è ciò che ha consentito alla religione di rivendicare il dominio totale non soltanto sulla politica, ma su tutta la vita pratica (p. 310).

Per ciò che riguarda l'Occidente, quel che vale per la politica vale anche per l'etica: non c'è più una morale teologica, essa ormai può qualificarsi come "borghese", "tradizionale", e non c'è neppure una morale laica. C'è soltanto una morale comune, da interpretare in senso giudaico, islamico, cristiano o altro (ivi). Le ragioni di ciò sono diverse: quanto al Cristianesimo esso ha soltanto la morale comune, parlare di "morale cristiana" significherebbe confondere l'obbligatorio col facoltativo. Secondo Brague, il ruolo che dovrebbe avere la religione nell'etica dovrebbe essere la creazione di un ambiente fecondo nel quale cristallizzare versioni più affinate della pratica suggerita dalla morale comune (p. 311). Non so se sto interpretando bene il suo pensiero, ma ho l'impressione che egli raffronti il complesso sistema razionale che sorregge il giudizio contingente nel pensiero medievale, con il vacillante fondamento di quello moderno.

Il Cristianesimo non pretende che il Diritto ne sia dipendente; esso intese se stesso come un cammino sulla via della giustizia, perciò non può partorire una Shari'ah; esso vuole soltanto proporre i mezzi per percorrere una via che è la morale comune: la Grazia come mezzo per realizzare la Legge. Tutto ciò viene attualizzato per mezzo dei Sacramenti: l'Eucaristia non dice al credente *che cosa fare*, ma gli dà la forza di farlo: è, per l'appunto, un *viatico*.

Nel Giudaismo e nell'Islam, la separazione di religione e politica ha dato alla pratica del divino la forma di una Legge: il *lógos* della Rivelazione è un dettato di regole da seguire, perciò non c'è *in loco* una *teologia* (salvo quella dogmatica) ma una *giurisprudenza* (ivi).

"Teologia" nota Brague, è applicazione della Ragione al divino (ivi) ciò che l'Islam -ricordo- per motivi *non irrazionali*, ha negato sia possibile. Qui c'è a mio avviso, un punto-chiave per capire la via alla secolarizzazione percorsa dall'Occidente. In questo la posizione di Brague mi sembra debole, perché egli esalta l'antecedente di quella posizione che critica. Dio resta dov'è soltanto se è inaccessibile alla Ragione, altrimenti è costretto a scendere là dove la Ragione opera, in terra; a calarsi nelle cose panteisticamente, o nella storia, hegelianamente. Il pericolo incombe già in Tommaso e viene dal Neoplatonismo -non per nulla la bestia nera di Ibn Taymiyya e fonte eretica per l'Ismailismo- che fu sin dall'inizio il solo modo coerente di applicare la filosofia greca al creazionismo biblico. Se non si esce dal cerchio di gesso del Razionalismo greco classico non si esce dalla commedia degli equivoci.

Vorrei consentirmi una riflessione, perché l'eclisse di una legge divina ha comunque conseguenze sulle quali riflettere. Il posizionamento extraumano di quella Legge faceva sì che anche il Sovrano assoluto vi fosse soggetto, e ciò poneva un limite al suo arbitrio. Nella modernità il Sovrano assoluto non esiste -di norma- come persona; ma ancor più assoluto è il potere anonimo di un'opinione comune che non ha altro riferimento che se stessa. La pressione della "cultura corrente" con i suoi "valori", ha quindi una forza costrittiva del tutto nuova che non è la repressione aperta delle dittature, ma la capacità di confinare nel Nulla della "opinione personale", "scientificamente non dimostrata" e facilmente "antistorica" il dubbio sulle nostre magnifiche sorti: non il dubbio, sempre ammesso, sulle concrete decisioni da prendere di volta in volta, ma quello sul futuro del percorso imboccato *tout-court*. C'è di peggio: tanta forza genera da se stessa la cooptazione di massa che tende a prolungare il sempre-eguale con effetti di sclerosi sulla società. Il Moderno è, o forse *era*, sul punto di diventare un *cul de sac*.

Come ho già detto, è possibile infatti che *la modernità sia già vecchia*; essa è un fenomeno iniziato nel XIX secolo che ha dominato la società sino ai tre quarti del XX, ed è esploso -o imploso- poi nel '68, nel quale ho creduto di scorgere la percezione della propria crisi da parte della piccola borghesia, divenuta nel frattempo *classe generale*. Al momento attuale questa crisi è un dato di fatto con gli smescolamenti sociali ed economici connessi all'evento della cosiddetta globalizzazione; e gli strumenti culturali di trent'anni or sono non consentono ai fautori della modernità di capire ciò che accade. Per motivi strettamente anagrafici, Strauss e Voegelin combattevano una modernità che oggi ansima nelle retroguardie delle intelligenze di complemento.

D'altro canto, in risposta all'ordine medievale, "modernità" fu anche *accettare la sfida del disordine*, anche del disordine etico, e in questo essa fu una forza vitale. Quanto disordinato sia il mondo -e improbabile, persino inverosimile- lo ha mostrato la fisica quantistica, con l'ipotesi di conclusioni vergognosamente *s sofistiche*:

un fenomeno può accadere e/o non accadere contemporaneamente. Io non intendo pronunciarmi -non lo potrei- circa la passione divina per il gioco dei dadi, ma so che la vita è disordine per il suo stesso negare la tendenza alla minima entropia, cioè all'ordine massimo della materia che regna nei cimiteri. Di norma, la vita non cerca la norma -il luogo della massima probabilità: al più, vi si adatta con qualche difficoltà, molti sacrifici e un po' di calcolo.

La vita è una fonte che rompe la roccia del codificato e fa germinare il nuovo: si può certamente riflettere sul passato e sui percorsi che hanno condotto al presente, ma il *rappèl à l'ordre* non è mai una soluzione: questo vale per Strauss. Se la Sofistica e la scienza moderna hanno dubbi sull'ordine "naturale" del mondo, è forse meglio affinare gli strumenti per "governare" (in senso nautico) il disordine. Del resto, il disordine (umano e sociale) delle eresie, emerse da una possibile lettura di quello stesso Neoplatonismo sul quale si reggeva l'ordine cosmico medievale.

La modernità non è un progresso né una decadenza, è un fatto, ed è un fatto che sta trasformandosi in altra cosa attorno a noi, che è forse già superato nei modi in cui fu definito e criticato ai tempi nei quali *il suo disordine veniva cristallizzato in nuovo ordine* da un circuito, più commerciale che culturale, di aspiranti al *bon ton*. Se, come ritengo, questo nuovo ordine è stato possibile soltanto grazie alla presenza di una piccola borghesia di massa, allora esso potrebbe conoscere molti scricchiolii nel corso del nostro secolo, il XXI, perché la composizione della società sta cambiando. Nei suoi momenti di gloria, nel XX secolo, questo nuovo ordine ha costituito un momento di intolleranza culturale e ideologica; i suoi sostenitori sono ancora intolleranti, ma non tutti gli intolleranti sono Gnostici.

Nella loro percezione della realtà come rivelazione di percorsi segreti, gli Gnostici avevano tratti di affinità con i paranoici, ma non per questo erano paranoici, né i paranoici sono Gnostici. Questo vale per Voegelin, che ha trovato uno strumento troppo comodo -un vero *polit(olog)isches Stratagem*- per combattere la propria battaglia; d'altronde non è necessario avere elaborato una corretta dottrina per capire che qualcosa non funziona. Curiosamente, questo vale anche per gli Gnostici (quelli storici) che restano un fenomeno unico nel loro tratto distintivo, essere stati i primi ad elaborare una dottrina contro l'inevitabilità di *questo* mondo, assicurata dalla sfera di Ananke. Un'ideologia religiosa contro un'ideologia del dominio: *anche questa* fu una lettura del messaggio cristiano. Si può seguire l'eredità di quel pensiero sino al Medioevo: trasportarla nella modernità è pura metafora; più che altro, *Stratagem*.

Brague pone comunque un problema reale: come può fondarsi una Legge che non abbia un modello di riferimento, una luce-guida? E, d'altronde, la modalità normativa non è il solo rapporto che si può stabilire con la Legge divina; il rapporto col divino potrebbe anche manifestarsi come la via necessaria "al pieno dispiegamento dell'agire umano" (p. 316). Questa sua posizione ha creato qualche perplessità per un possibile rischio teocratico, tanto che sulla Intercollegiate Review della primavera del 2006, Brague ha ritenuto di riprendere l'argomento e precisare il proprio pensiero con l'articolo *Are non-theocratic Regimes Possible?*

Dopo aver ricordato l'origine del termine in Giuseppe Flavio a proposito del popolo ebraico guidato dalla Legge mosaica, Brague sottolinea la costante presenza, anche in Occidente, del riferimento divino come fondamento della Legge; soltanto gli ultimi due secoli avrebbero visto affermarsi l'accezione negativa nei confronti della parola "teocrazia". Essa non deve essere però pensata nel senso islamico della Sharī'ah; al riguardo quindi Brague ricorda l'impalcatura tomistica della *Summa theologiae* e il suo significato di affermazione di un ordine cosmico, espressione della saggezza divina. Questa Legge inscritta nella natura trovò espressione in occidente nel significato assunto dalla "coscienza", un'idea che ha antecedenti nello stesso mondo pagano, più precisamente nella filosofia degli Stoici.

La nostra stessa democrazia, prosegue Brague, non è erede della democrazia greca, ma ha origini medievali in ambiente monastico, come principio connesso alle scelte morali della coscienza nell'elezione dei superiori, e il suo fondamento "teocratico" appare evidente nel detto "*vox populi, vox Dei*". Non dunque un semplice principio maggioritario, ma l'idea che nella convinzione delle coscienze parlasse la divina Sapienza, conferendo legittimità al principio stesso.

Quanto all'Islam, non vi sono dubbi che il valore dell'azione umana esista soltanto nel suo fondamento divino, da cui la legge divina della Sharī'ah. Lo stesso Hobbes riteneva che l'obbedienza allo Stato fosse il modo migliore di obbedire a Dio; perciò l'Occidente e l'Oriente fondarono entrambi nel divino l'origine della Legge. Ciò su cui Cristianesimo e Islam si sono sempre divisi è stata la natura di questa Legge; sotto questo profilo si può persino pensare che la *moderna* concezione occidentale della legge sia più islamica che cristiana (riferimento a quanto prima ricordato nella chiusura a *La loi de Dieu* a proposito della progressiva esteriorizzazione della Legge). Non si può dire quindi che l'Islam sia una società "medievale" (un termine divenuto spregiativo e sinonimo di arretratezza) che stia all'opposto della svolta "moderna" dell'Occidente.

Vedere il problema del mondo islamico in termini di "democrazia" è perciò deviante; la democrazia manca in tanti paesi non islamici ed è, secondo Brague, un problema non centrale; anche secondo il pensiero politico classico, in Platone e in Aristotele, essa non era che uno dei sei regimi possibili, con le sue proprie possibili degenerazioni: non è dunque l'obiettivo principale. La comprensione islamica della Legge non è soltanto politica; essa si occupa di normare tutte le regole del comportamento ed è questo il suo obiettivo principale, non lo specifico regime attraverso il quale realizzare ciò. L'Islam, comunque, intende se stesso come

sistema egualitario -questo fu il punto di partenza per la discussione interna alla democrazia- un egualitarismo che si esprime nel rapporto non gerarchicamente mediato di ogni Musulmano con Dio.

Quanto all'Occidente, Brague, che aveva già ricordato l'origine monastica medievale della nostra concezione di democrazia, sottolinea le sue radicali differenze con quella greca, fondata sul sorteggio delle cariche, laddove l'elezione era piuttosto una caratteristica dei regimi aristocratici (qui il rinvio di Brague alla *Politica* di Aristotele è decisamente sommario; occorre una più ampia lettura del testo per afferrarne il senso). Anche il nostro concetto di libertà, come noto, non ha nulla a che vedere con quello greco, come pure il concetto di laicità. Ugualmente, il concetto di democrazia islamico è diverso dal nostro: in quella cultura sarebbe una "ummacrazia" governata da una Legge scritta di origine divina che sbarra il percorso alla ricerca di una giusta via fondata sulla coscienza. Qui però Brague sottovaluta l'importanza fondamentale dell'*ijtihad*, anche se lo sforzo interpretativo si ferma necessariamente all'identificazione della fattispecie.

Dunque la democrazia occidentale si caratterizza per essere fondata sul valore della coscienza, la quale è però ora separata dal rapporto con il divino; essa dunque non riverbera più una luce "teocratica", cioè di presenza in essa di una Legge divina. Al contrario, essa è intesa come espressione di pressioni sociali, pregiudizi, e quant'altro, sicché, nel parlare corrente significa semplicemente ciò che ciascuno intende decidere in base al proprio capriccio individuale. I nostri regimi occidentali, più che non "democratici", sono quindi sostanzialmente "laocratici" nel senso greco della parola; questa l'opinione di Brague riguardo la quale è bene ricordare che la Laocrazia è da considerare, così come introdotta, un *impoverimento* del concetto di democrazia, espressione di una società *che ha perduto la propria stella polare*.

Si nota, nella diversità dell'approccio, una sostanziale convergenza di giudizio tra Strauss e Brague circa la crisi di una società, manifesta nei suoi comportamenti e nella sua cultura, che, in Strauss, fa riemergere la critica platonica *contro* la democrazia e i Sofisti, equivalenti costoro, secondo Strauss, ai moderni "intellettuali".

Qui si fonda la domanda che si rivolge, e rivolge a noi, Brague: nel lungo periodo, sono davvero possibili regimi "non teocratici", cioè regimi nei quali il fondamento della Legge non abbia un riferimento nella trascendenza? Dove "teocrazia" nel senso di Brague, è bene sottolinearlo ancora, non significa "governo clericale". Governo "clericale" non c'è mai stato neppure nell'Islam, nonostante la sovrapposizione di politica e religione.

Al riguardo, aggiungo, si può non soltanto ricordare l'analisi di Ibn Khaldûn, ma anche esaminare l'attuale *velâyat-e faqîh* della Rivoluzione Iranica con occhio meno ingenuo, per rendersi conto che ci si trova dinnanzi a un momento politico che ha alquanto *esautorato* il vero, e religiosamente fondato, potere dell'alto clero (cfr. R. Guolo, *La via dell'Imam. L'Iran da Khomeini a Ahmadinejad*, Roma-Bari, Laterza, 2007). Lo stesso Brague ricorda che, per al-Fârâbî, il regime di Medina apparteneva ad un remoto passato, e che un "regime degli Imâm" poteva esser visto soltanto nella Persia Sassanide, cioè pre-islamica.

Nei regimi occidentali attuali, il fondamento della legge è inteso in senso convezionalista come risultato di un "contratto", e questo fondamento contrattuale si è ora esteso anche alle norme etiche. I fondamentalisti della secolarizzazione accusano di "teocrazia" chiunque pensi che la Legge etica sia qualcosa di "dato", *da scoprirsi, non da inventarsi*; il contratto ha condotto alla radicale esclusione dell'extraumano, e ciò non è senza conseguenze. Qui Brague pone l'argomento decisivo: se noi siamo una società, non possiamo dimenticare che una società deve continuamente decidere sulla propria sopravvivenza. Il contratto però non ha riferimenti esterni a se stesso, quindi *una società che è tale soltanto per contratto non ha gli strumenti per decidere se la sopravvivenza della specie umana sia un Bene o un Male*.

Tanto Brague quanto Strauss avvertono dunque il medesimo pericolo: la deriva che fonda l'etica sociale sulla contingente espressione del desiderio mina il fondamento, e con ciò l'esistenza stessa di una società. Il problema dell'Occidente dopo la secolarizzazione può quindi esser visto come esigenza di ritrovare un'etica *sociale*, alla quale commisurare i "diritti" dell'individuo. A differenza però dell'improponibile *revival* platonico di Strauss, Brague lascia aperta una domanda che esige quanto meno una riflessione. Non la fonda su una Legge-Sharî'ah quale quella pensata da Strauss, né, direttamente, sul pensiero greco, che viene evocato soltanto indirettamente per ciò che l'aristotelismo ha contribuito a conformare il pensiero neoplatonico di Tommaso. La fonda su una tradizione che ha realmente formato l'occidente, quella cristiana medievale, e su una Legge che non è un coacervo di precetti e divieti, ma *un invito alla riflessione razionale sul cosmo e sulla società*. Poi, si può chiudere il cerchio dell'ordine come nel Medioevo, o aprire le porte al rischio del disordine, come nella modernità: a patto di non perdere di vista che *anche il "disordine" ha una propria "ratio"*.

La domanda può essere formulata come constatazione in questi termini: *anche la società è un organismo vivente con proprie leggi di conservazione che possono contraddire il desiderio dell'individuo*. Queste leggi debbono essere tenute in dovuto conto, perché, senza la società, *non c'è neppure l'individuo*, che, in sé, non ha un *ubi consistam* ove fondare il proprio "diritto", *a meno che non lo rinvii alla propria origine divina*, nel qual caso si torna al punto di partenza.

La radice di questo giro vizioso risiede, a mio avviso, in quella che a suo tempo definii la "cattiva secolarizzazione" operata da Hegel, che fu semplicemente l'appiattimento del divino sulla storia, ove assunse le forme di un Assoluto impersonale, non più quelle di un Dio *vivente*. Con Hegel nasce *l'assurdo contemporaneo*, *la Teologia della Storia*, di un Moloch nei cui confronti il desiderio dell'individuo si trasforma in licenza, perché

la società si dicotomizza nella *reciproca estraneità di una norma esterna all'uomo e di un uomo senza norme*. Succede, quando si pretende d'incartare il mondo in una diluviale verbigerazione.

Ho lasciato per ultima cosa l'esposizione di *La sagesse du monde* perché mi è sembrato di trovare in esso una chiave per capire ancora meglio ciò che Brague espone in *La loi de Dieu*, quale sia il modello che egli intravede nel Medioevo occidentale. Il Medioevo, non soltanto nella visione di Brague, *che non è una visione nostalgica*, non può essere evocato con quel sottinteso dispregiativo che andò crescendo dal Rinascimento, all'Illuminismo, al XIX secolo (con l'eccezione del Romanticismo) cioè nel corso dell'affermarsi del nuovo Razionalismo. Il Medioevo fu, al contrario, un'epoca segnata dallo sforzo di creare un nuovo mondo sulle ceneri di quello classico *che aveva fallito*: fu perciò un'epoca profondamente cristiana che, al tempo stesso, vedeva in quelle ceneri il proprio *humus*. Il Medioevo pensa con una vocazione all'universale che può costituire ancora un punto di riferimento per un'epoca come la nostra, che, nell'ansia di liberazione, *ha perso i rapporti col proprio stesso fondamento*, un fondamento che ha sede, non di rado, nel Medioevo.

Brague parte da un'analisi delle civiltà antiche che precedono la Grecia, per mettere in luce come l'ordine del comportamento individuale e della società vi sia stato considerato nell'ambito della cosmologia, cioè di un ordine onnipervadente del cosmo. Dopo un breve preambolo, egli ritiene di individuare quattro modi di rapportare l'uomo al mondo, rispetto ai quali si distinguono, a suo avviso, Sofisti, Cinici e Scettici, che non partecipano di alcuno di essi, perché non sembrano essersi posti il problema; essi sono perciò esclusi dal suo studio (p. 44). Questa scelta è capitale, ha l'apparenza di una premessa più che di una conclusione. *Brague esclude le forme di pensiero che non intravedono la possibilità di riflettere un ipotetico ordine del mondo nell'ordine esplicito del discorso*. Premessa grave, perché indirizza l'indagine in modo parziale, stabilendo implicitamente che *un ordine esterno esprimibile nel discorso come suo ordine* debba pur esserci.

Il primo modello esposto da Brague è quello socratico-platonico, culminante a suo avviso nel *Timeo*, troppo noto per insistervi qui. Il secondo è quello di Democrito e di Epicuro, il cui ordine morale è imitare gli Dei (intracosmici) nel non curarsi del mondo, grazie alla *conoscenza* del mondo. Questo modello si mostra retto dal determinismo di una metafisica materialista che coinvolge anche l'anima destinata a perire; la saggezza umana non è dunque quella del mondo, ma, non potendo essere acosmica, è metacosmica, fondata sulla regole di un buon vivere tra gli uomini.

Il terzo modello è quello aperto con l'Antico Testamento: il mondo ha una saggezza che è la sapienza artigianale insita nella sua creazione ad opera di Dio, non un ordine suo proprio; esso è soltanto il palcoscenico sul quale è destinata a svolgersi la storia dell'uomo. Di qui non soltanto il rifiuto del culto astrologico, ma una vera e propria svalutazione del mondo a vantaggio della storia. Questa traslazione si esprime nell'Apocalittica: il mondo *finirà con la fine della storia*, che è anche *il fine della storia*, perché la storia *deve* compiersi. Questo modello non è smentito né dal Nuovo Testamento, né dal Corano: essi hanno in comune un mondo "buono" creato da un Dio buono: il mondo è un edificio ordinato, ma le sue realtà non sono le più alte, non valgono l'uomo del quale sono al servizio (p. 92).

L'ultimo modello preso in considerazione da Brague è quello gnostico, che egli considera giustamente nella sua posteriorità rispetto al Cristianesimo, perché risalente al terzo quarto del I secolo, ma con antecedenti nel mondo di Qumrân (cfr. A. Paul, cit.). Su questo non ritengo di dover aggiungere nulla rispetto alla trattazione già data nel testo: il mondo è estraneo all'anima, il cui compito è fuggirne per tornare alla vera patria, al Pléroma.

Brague espone poi altri modelli di minor rilievo storico, e mette in evidenza il permanere dell'alternativa sempre esistita tra l'idea di un cosmo come luogo dell'ordine, ovvero di un Universo retto dal caso: una disputa che, per inciso, si prosegue ancor oggi nell'ambito della scienza. Personalmente ritengo interessante che egli si soffermi sul modello di Filone (p. 119) che delinea un ordine divino insito nelle cose del mondo, perché Filone è il punto di partenza del Neoplatonismo, armonizzazione del pensiero greco con la Rivelazione testamentaria. Brague ricorda poi il conflitto tra il modello cristiano e quello gnostico, con la sua appendice balcanica (Pauliciani, Bogomili) e il carattere gnostico della marginalità islamica, che ancora sopravvive in numerose sette.

Viene sottolineata così (p. 127) la nascita di un modello standard, quello neoplatonico della Tarda Antichità, che innesta sullo schema del *Timeo* la logica, la fisica e l'etica aristoteliche, con prestiti stoici, nel cui ambito viene calato il modello biblico. Conoscenza "scientifica" del mondo e problema esistenziale dell'essere-nel-mondo appaiono in continuità nel medesimo modello cosmologico, che accomuna il pensiero medievale sia nello schema macrocosmo/microcosmo, sia nella nobilitazione degli astri (p. 141; lo abbiamo visto a partire da Alessandro di Afrodisia) che diventano "ministri di Dio" (ricordiamo la Scuola di Chartres). Brague parla di uno schema cosmico "a cipolla" (p. 130) e ricorda, per l'Islam, un esempio su tutti: gli Ikhwân as-Safâ'.

L'uomo, al centro del mondo, diviene "cosmomorfo", e il modello dell'ordine cosmico diviene il modello del suo dover essere (p. 156). Il fuoco di questo modello l'abbiamo già visto in Tommaso, e ha un lontano antecedente in Alessandro di Afrodisia: è l'azione della Provvidenza, da lungo tempo discesa al di sotto della sfera lunare. Aristotele aveva fermato il meraviglioso congegno dell'ordine al di sopra di quella sfera; al di sotto, come ben sapevano gli antichi autori, l'andamento delle cose lasciava molto a desiderare; tuttavia questa divisione tra ordine e disordine non era più possibile, da quando era apparso sulla scena un Dio creatore del Cielo e della Terra, nonché di un uomo a Sua immagine e somiglianza: perché Dio (anche il dio filosofico di Aristotele) era l'origine dell'ordine, anzi, *era l'ordine* per definizione.

Vorrei comunque sottolineare come questa caratteristica di Dio sia stata il prodotto della Sua progressiva razionalizzazione nell'ambito di un pensiero che s'inclinava alla Grecia, perché "l'ordine" impartito dal Dio biblico era più che altro l'espressione di una Volontà, tanto che occorrerà attendere Böhme per ritrovare un Dio che Gli assomigli. Il Dio biblico poteva anche permettersi delle smagliature in tanto ordine, come quella di organizzare il Diluvio per poi pentirsene e constatarne l'inutilità, perché al disordine umano non c'è rimedio. Se mi soffermo a sottolineare questi *non trascurabili dettagli*, è perché mi sembra opportuno insistere sulla struttura di pensiero che sorregge l'analisi di Brague che andremo ad esaminare, e che comunque già conosciamo.

Il Brague "cattolico" vede infatti il Cristianesimo con gli occhi del Brague "filosofo e di professione accademico": lo vede come un'armonia di fede e Ragione, dove la seconda ha un ruolo non certo secondario e si manifesta come la Ragione classica della tradizione filosofica dominante dell'Occidente. Vede, insomma, un Dio comprensibile dall'uomo, scelta che generò da sé il proprio opposto, quella di un uomo tentato dall'ipotesi di salire lui, al Suo trono. La riproposizione da parte mia di questo argomento non è fuori contesto, nello specifico, perché non allude semplicemente a quelle letture ereticali definite troppo sprezzantemente "popolari", ma al fatto che il fenomeno *tutto occidentale* della modernità sembra davvero figlio di un'evoluzione (gnostica! direbbe Voegelin) del Cristianesimo razionalizzato: infatti la modernità è un evento verificatosi in Occidente, in quel luogo culturale *ove convolarono a nozze Ragione greca e Dio biblico, che rischiò di farsi paredro*.

Bisogna credere all'azione della Provvidenza perché ciò conduce all'ordine e all'armonia sociale: Brague fa sue le parole di al-Baghdadi a p. 157. Certo, l'andamento delle cose terrene non sembra suffragare tanto ottimismo, sicché furono in molti a pensare che il problema fosse nel noto disordine della materia così ben descritto negli *Oracoli Caldaici* (ma il mondo materiale fu pur creato da Dio!) e quindi nelle tuniche di pelle guadagnate col Peccato. La realtà del Male era innegabile, ma è significativo notare (pp. 160-164) la costante tendenza a sottovalutarla riconducendola al Nulla (quindi a una *privatio boni*) o alla natura difettosa del mondo materiale: Brague riporta un campionario di soluzioni che vanno da Aristotele, ad Agostino, ad Avicenna, passando per molte altre illustri testimonianze. *Il Male è un problema insolubile per gli interessati all'ordine*: fa rispuntare la contestazione degli Gnostici, e, molto a monte, gli sberleffi dei Sofisti e degli Scettici. È difficile infatti negare che la realtà del Male sia conseguenza dell'identificazione razionalista di un Progetto, insito nel reale, che identifica l'ordine progettuale ipotizzato con il Bene: *e poiché l'esperienza testimonia che le cose non vanno così bene*, è dai tempi di Zoroastro che si tenta di individuare il guasto nei luoghi più disparati, pur di non abbandonare *l'idea che esista un Bene privo di ombre*. La luce che la Ragione ha proiettato sul reale ha nascosto la sua complessità, creandone di necessità un "volto oscuro". Soltanto il pensiero mitico (e i Sofisti, combattuti da Platone insieme al mito) aveva visto l'ambiguità del reale, e infatti ambiguo era il divino nell'intuizione mitica.

Così, se Tommaso trova l'origine del Male, come Avicenna, nell'imperfezione della materia -soluzione singolarmente "greca", che smentisce il giudizio di Dio sulla "bontà" della Sua creazione *materiale*- la soluzione definita da Brague "potentemente orchestrata" è quella di Maimonide (cfr. *La guida dei perplessi*, cit., III, XII, pp. 538-540) nella quale l'uomo e la terra sono disprezzati rispetto ai cieli -ciò che è più aristotelico che biblico- e i mali sono sia conseguenza dell'imperfezione del mondo elementale (creato da Dio!) sia della "Colpa" dell'uomo che si farebbe male da solo, verosimilmente in conseguenza del suo stato postlapsario. Se non c'è l'imperfezione della materia c'è dunque il peccato dell'uomo: l'importante è che la Ragione mantenga l'artificiosa luminosità che ne costituisce il marchio d'origine, e che non consente di dubitare di essa.

Brague mostra poi (pp. 164-167) come questa considerazione negativa di un uomo che porta con sé le conseguenze della "colpa", possa condurre conseguentemente alla visione di Hobbes di uno stato di natura ferino; e tuttavia respinge l'accettazione di un uomo che è quel che è, ribadendo la distinzione tra essere e dover essere, perché dovunque nel cosmo, tranne nel mondo sublunare, l'Essere s'identifica con il Bene. Brague si oppone però alla comprensione di questa distinzione così come essa è intesa nel pensiero contemporaneo, delineando la soluzione medievale che è quella già vista ne *La loi de Dieu*: la differenza tra essere e dover essere stabilisce un moto nel quale l'essere vede nel dover essere la propria stella polare e tende ad approssimarvisi. La Legge come guida, dunque; come consiglio e strumento per le scelte: la "natura" diviene la fonte dell'etica (p. 169). È appena il caso di sottolineare che ci troviamo di fronte all'idea di progresso nella sua originale formulazione religiosa, quella che fu poi secolarizzata nel Progresso scientifico/economico, cioè nel Progresso "storico": salvo scoprire poi che si trattò d'un malinteso ideologico.

Secondo Brague (p. 169) questo processo ascensionale verso un modello ha una conseguenza importante: la "natura" dell'uomo viene a identificarsi con la sua perfezione: idea certamente "religiosa", sotto un determinato profilo anche "filosofica", ma *politicamente* fuorviante -tocca infatti uno degli abbagli dell'Illuminismo- perché l'uomo reale ha ben poco a che vedere con il suo "modello" razionalistico, una autentica astrazione, tanto che lo stesso Kant dovette ammettere l'esistenza di un Male *radicale*.

Un modello che veda la giustizia insita nella natura (p. 174) e che ha un'origine greca, si apre inoltre al rischio di far riemergere i fantasmi di Ananke e Dike; occorre dunque vedere questa giustizia nella concezione di Bernardo di Chartres (p. 175) che ne dà la versione adottata da Tommaso: la giustizia è insita nelle cose come accordo di ciascuna con la sua propria natura. L'idea di fondo del Medioevo, nota con esattezza Brague, è che il mondo sia legato all'uomo in un medesimo sistema di significazione: che sia cioè portatore di un significato che

l'uomo è in grado di decifrare traendone lezione (p. 176). Il mondo come testo aperto, pienamente leggibile, che parla il linguaggio di Dio.

Su questo punto Brague fa un'osservazione rilevante. In questa visione, nota, non c'è posto per l'idea di "valore", perché in essa è sottintesa l'ipotesi di un giudizio soggettivo sul Bene e sul Male; i "valori" hanno dunque una debolezza intrinseca perché porli come tali significa che essi non hanno un'esistenza autonoma; "valore" è ciò che "vale", cioè che si stima, che ha un prezzo.

L'identificazione, sostenuta da Brague, dell'Essere e del Bene, passa dalla metafisica alla cosmologia, è insita nella struttura del mondo e ha conseguenze etiche; l'etica diventa un obbiettivo ed è qualcosa che non va prodotta, va tradotta dal libro del mondo ove essa è già (pp. 176-177). Brague fornisce un'ampia documentazione su questa visione dell'ordine cosmico, citando anche quella Scuola di Chartres che, pure, ha qualche ruolo indiretto nella nascita delle eterodossie medievali; ricorda inoltre la contemporanea nascita dell'alchimia occidentale -rifacendosi a M. Idel- come primo progetto di modificazione tecnica della natura (p. 188). Sul carattere "eretico" dell'alchimia s'è parlato a sufficienza, per non dovervi ritornare.

Il modello neoplatonico del cosmo, dice poi Brague, è una "descrizione statica" della struttura gerarchica del reale, che contiene anche "un modello della pratica morale" (p. 192). "Noi possiamo contribuire a far regnare l'ordine nelle cose nella misura in cui siamo noi stessi parte dell'ordine" (p. 195); ma è interessante ricordare che questa unione e reciproca influenza dell'anima con la natura è precisamente la preoccupazione dell'alchimista, nel tentativo di far giungere *alla perfezione del modello* tanto l'anima quanto le cose.

Nelle pagine seguenti, Brague insiste ancora molto su questa cosmologia, senza però far cenno alla sua ambiguità negli esiti eterodossi ed alchemici: è ben vero che questo risvolto del Neoplatonismo fu sprezzantemente definito "popolare", ma non per questo se ne è cancellata la *realtà*. Tanto più che se l'uomo, nell'ambito di questo schema, deve rinunciare a realizzare la propria "divinità" per l'inevitabile derelizione del mondo sublunare, allora non avrebbe altra speranza -questa sì, gnostica- che la fuga dal mondo. *Lo schema dell'ordine cosmico è responsabile della nascita del disordine*: è il destino delle soluzioni razionaliste applicate ad un mondo creato da Dio.

L'osservazione dell'ordine cosmico come modello etico è comunque presente con l'alba del Neoplatonismo in Filone (p. 199) e passa dall'antichità al Cristianesimo; nell'Islam, il pensiero di riferimento è, ovviamente, Ibn Tufayl, sul cui apologo Brague si diffonde (pp. 209-220). I limiti, o meglio, le controindicazioni del modello di ordine cosmico, sono però di nuovo evidenti quando si considera (p. 221) la disobbedienza di Adamo ed Eva nell'Eden come una *caduta*, laddove essa potrebbe costituire un'iniziazione all'età adulta, alla responsabilità delle scelte, a far divenire cioè l'uomo ciò a cui è destinato; o quando si cita l'*Imperatore* Marco Aurelio che sogna dei *sudditi* simili a insetti industriosi (pp. 222-223). Non dimentichiamo infatti che il modello proposto è stato anche a lungo il modello di una gerarchia sociale, *divinamente* -perciò *irrecusabilmente*- sancita.

Questa mia notazione va considerata allorché, subito dopo, Brague passa ad esaminare la "forma virulenta" degli "aspetti sovversivi dell'Abramismo" (pp. 227-228) superati dal Cristianesimo; sicché nasce il sospetto che i Padri, nel mettere in dubbio il culto astrale e l'ordine deterministico del cosmo, avessero di mira la giustezza dell'ordine gerarchico imperiale; anche perché, nella Rivelazione, il cosmo avrà una fine, quindi non sembra così importante: "il cielo e la terra passeranno" (*Mt.*, 24, 25). Il centro della Rivelazione testamentaria è l'uomo, e il mondo è il teatro nel quale si recita il dramma storico della sua redenzione; questo è uno scenario che appare già con Zoroastro.

Nel Cristianesimo, nota Brague (p. 245), sembra che anche il mondo sia decaduto insieme all'uomo (e qui ricordo lo straordinario mito di Böhme) e che perciò sia coinvolto nel processo di riscatto dell'uomo: osservazione interessante perché, se mai, valorizza il mito alchemico che a questo è indirizzato, e che quindi attribuisce precisamente all'uomo il gravoso compito di collaborare al progetto divino nella configuranda Apocatastasi. Al riguardo comunque, i tre monoteismi non sono concordi: se l'Islam è certo della fine del mondo, del quale non ha un gran concetto (per una lontana parentela gnostica?) il Giudaismo, stando alla sola Bibbia, non ha idee molto chiare.

Brague espone a lungo i percorsi del pensiero che conducono alla concezione del mondo come specchio di un divino da imitare, e quelli che, al contrario, portano alla desacralizzazione del mondo partendo dalla Rivelazione, ma è evidente che la scelta che egli ha in mente, in quanto portatrice d'ordine, è quella di Tommaso; è quel modello medievale nel quale si sovrappongono "a una cosmologia di ispirazione platonica, degli elementi provenienti dalle religioni che si richiamano ad Abramo" (p. 267). In altre parole, il suo modello discende da quell'accordo di filosofia greca e Rivelazione che caratterizza la teologia platonico-aristotelica del Cristianesimo.

Questo modello, dice però a p. 271, non è più il nostro, appartiene ad un'epoca finita, quella che va dall'antichità post-classica al Medioevo; esso si fondava su una cosmografia che consentiva l'articolazione di un'etica. Questa cosmografia è stata destituita dalla scienza, ma quella nuova che si è andata conformando è eticamente indifferente; essa ci presenta un gioco di forze materiali nel quale non c'è posto per la riflessione sul Bene (p. 272). Brague segnala poi il carattere tutto occidentale di questa rivoluzione, che ha destituito il fondamento dell'antica etica; il mondo musulmano, soltanto alla fine del XVII secolo dedica una frase di menzione a Copernico; nel mondo (ex) bizantino, ancora nel XVIII secolo si copiavano i trattati di cosmologia di Aristotele (p. 275). Un tratto caratteristico della modernità, nota a p. 276, è che la divulgazione scientifica

(esistita anche nell'antichità) non mette più l'accento sulla validità delle visioni cosmologiche, ma sulla loro evoluzione storica che considerano evidentemente più importante. Questa evoluzione ha condotto a un mondo non più in rapporto con l'uomo, quindi amorale (p. 278).

Per verità, si deve notare che tutte le critiche di Bregue sembrano orientate contro le concezioni della fisica classica, contro le sopravvivenze del positivismo nel mondo scientifico, e, soprattutto, contro la cultura scienziata con la quale viene interpretato il dato scientifico. Non mi sembra giusto affermare che le moderne descrizioni del cosmo non possano essere interpretate alla luce di una concezione unitaria dotata di senso, e che conferisca un senso alla presenza dell'uomo. Ciò che lo vieta è semplicemente la cultura scienziata, in base alla quale l'attribuzione di senso resta una pura opinione, dove a questa parola viene dato *il significato spregiativo che le discende dal tempo di Platone*, sicché essa non può essere presa a fondamento di nulla. Non la scienza, ma lo Scientismo marca la crisi del fondamento etico nella modernità; *una deriva del Razionalismo che ha tolto ogni razionalità nel rapporto dell'uomo col mondo*.

Il modello medievale cui fa riferimento Bregue non era che *una* interpretazione dell'antica cosmografia, e la nuova cosmografia potrebbe anch'essa essere "interpretata"; se ciò non accade, se il cosmo resta muto e separato dall'uomo, questa è una conseguenza della perdita di legittimità di tutto ciò che non è "scientificamente dimostrabile"; e ciò è conseguenza dello Scientismo, visione che, oltretutto, nasce con la fisica classica che è tramontata da un secolo, che è figlia del dualismo cartesiano, ma che perdura nella consuetudinaria arretratezza della cultura volgare, cui soggiace a volte anche lo "specialista" precisamente a causa della specializzazione del sapere/*epistème*, altra eredità del Razionalismo classico. *L'approdo odierno non è il risultato di una incursione che viene da un corpo estraneo, da una "novità" figlia di Copernico e Galilei: l'approdo odierno è il risultato di una strada imboccata dai tempi di Socrate e Platone con il loro azzeramento della dóxa e della verità testimoniata, e con la loro svalutazione del "sapere" mitico e poetico*. Chi, dopo di allora, con l'eccezione dei Romantici e di Rilke, ha osato affermare che *la verità è una creazione dell'anima* e che *il ruolo dell'uomo nel cosmo è poetico, poetica è la sua grandezza*? La mia digressione su Don Chisciotte non è poi del tutto fuori tema. L'incedere grave e serio del "filosofo" così come ce lo mostra *La scuola di Atene*, è tale perché egli vuole affermare una "verità" che ha annullato il fanciullesco sberleffo del Sofista dinnanzi alla nudità del Re: il Razionalismo è ideologia del potere, e col potere non si scherza.

Bregue persegue per molte pagine la sua critica della modernità con citazioni e commenti pertinenti, ma che non aggiungono nulla di nuovo al quadro al quale ho ritenuto di osservare quanto sopra. Anche la sua critica del Liberalismo (p. 291) ci riporta a Strauss, e nel suo ambito può collocarsi anche la critica alla riduzione dell'etica alla convenienza (p. 292) o la riduzione di fisica ed etica al medesimo piano (p. 300). Quanto alla pretesa di vedere la Gnosi al fondamento del rapporto della tecnica con il mondo (p. 306) ho già detto quel che penso dei voli di fantasia di Voegelin: la constatazione che si potrebbe vivere meglio fa parte del buonsenso, e il progresso tecnico-economico ha radici storiche complesse, che nulla hanno a che vedere con Marcione e Valentino.

A una presunta rinascita gnostica, Bregue dedica anche due brevi pagine (pp. 313-314) dove l'impressione è che, per Bregue, "gnostica" sia ogni osservazione dubbiosa o critica sulla inossidabile "bontà" di questo mondo. Si potrà certamente parlare di "un'ombra lunga" dello Gnosticismo, dal quale venne la prima critica ideologica alla commendevolezza di un tale mondo; ma se ogni critica è "Gnosticismo", allora davvero tutte le vacche sono grigie.

L'ultimo capitolo è dedicato ai percorsi del pensiero filosofico cristiano che hanno progressivamente disgregato la concezione medievale di un cosmo etico, e a una nuova riflessione sul senso della presenza dell'uomo nel mondo, ciò che significa anche ridefinire il concetto di "mondo". Ciò che noi ora chiamiamo "mondo", dice Bregue, ovvero la totalità delle cose, non è ancora "mondo" per l'uomo. Anche se il concetto greco di "cosmo", che aveva sviluppato nel Medioevo un'antropologia cosmologica, si è disfatto nella modernità, esso deve in qualche modo ricostituirsi, ma perché ciò avvenga deve essere ripensata sia l'idea di "mondo", sia quella di "uomo" nella prospettiva di una loro reciproca appartenenza (p. 333).

A conclusione di questo lungo esame dei tre critici della modernità, si può notare che, al di là del loro reciproco apprezzamento (tra Strauss e Voegelin; da parte del più giovane Bregue nei confronti di entrambi) le loro posizioni sono sensibilmente diverse; essi sono accomunati soltanto da una ricerca di ordine contro una modernità che sembra loro lo specchio del disordine. Tutti vedono una crisi dell'Occidente, identificato con il suo volto ideologico, e nessuno si domanda se l'occidente *reale* riuscirà a partorire il nuovo in questa sfida al disordine, se saprà trovare nuovi percorsi. Bregue lo auspica, ma non gli sembra sia possibile se non in una nuova razionalizzazione.

Strauss fa una critica filosofica fondamentale della modernità in ciò che essa deriva dalla pretesa cristiana di coniugare religione e filosofia, tarpando le ali a quest'ultima e secolarizzando la prima; considera debole il Cristianesimo, pensa la Torah come una Shari'ah, e inventa percorsi greco-islamico-giudaici come alternativa. La sua stella polare è il ritorno a Platone, un *revival* senza prospettive per la sua improponibilità. Dimentica l'ordine che fu stabilito dal Medioevo in quell'unione di Ragione (greca) e Rivelazione che fu il Neoplatonismo, una lunga storia culturale alle nostre spalle che, per lui, non esiste.

Voegelin, appreso dell'esistenza dello Gnosticismo, e lettane la "storia" nella diffamazione operata da N. Cohn, fa di esso una scimitarra per una sua lotta politica un po' autoritaristica, e, da buon combattente, si

limita a proporre la distruzione del nemico. Peccato che il suo nemico sia un fantasma del quale non riesce a liberarsi.

Brague è decisamente più aperto, se non altro per la corretta ricostruzione storica e perché apprezza i risultati di quel Neoplatonismo, del quale sottovaluta però le controindicazioni. Di conseguenza, non apprezza le ragioni del diverso posizionamento islamico sul rapporto filosofia/religione. È aperto anche perché sa che non ci possono essere soluzioni da suggerire, soltanto percorsi da esperire: magari fidando, aggiungo io, nella guida di Hermes, un personaggio *mitico* e perciò estraneo a lui, a Voegelin e a Strauss. Hermes significa: capacità di comprendere *oltre* gli equivoci circuiti della Ragione. Tanto Brague quanto Strauss, soprattutto il secondo, stazionano ancora in quel cerchio di gesso che Voegelin difende come l'ultimo dei giapponesi.

Brague e Strauss hanno tuttavia un punto forte in comune: entrambi indicano un vuoto del moderno Occidente, la messa al bando della religione dalla società e la perdita di senso -oltreché di una possibile piattaforma di condivisione sociale- derivata dal suo confinamento nell'opinione, operata dallo Scientismo. Ma l'opinione è insignificante precisamente per la vittoria dell'*epistème* sulla *dóxa*, dell'adeguamento della proposizione alla cosa sulla testimonianza, della Ragione sulla vita come *luogo della verità*: che non può essere detta, può soltanto essere vissuta.

Anche Brague, che pure interpreta molto bene l'interiorizzazione della Legge, non sviluppa l'ipotesi neoplatonica dell'anima come luogo di *creazione* della verità. Anche a lui, credo, quella di Don Chisciotte potrebbe sembrare una *finzione* artistica, una metafora d'altro, non una *verità creata dal percorso obliquo d'uno sguardo*. Non è un caso che dietro Platone ci sia la *svalutazione della poesia*; forse, anche la sua ripugnanza per la democrazia ateniese (che non è la nostra) nasce dalla paura del nuovo come disordine. Perché se l'ordine è quello razionalista, e non quello del *prato fiorito di Böhme*, ciò che nasce diviene sicuramente "disordine".

Né a Strauss né a Brague balena il sospetto che la crisi della modernità possa essere l'ennesimo fallimento di un percorso iniziato venticinque secoli or sono. Un percorso che, ad ogni sua crisi, suscita sciame di "Gnostici" a turbare i sonni di Voegelin, e di "Sofisti" che irritano Strauss.

Venendo a tempi più ragionevolmente recenti, la fine dell'*Ancien régime* costituì davvero una "fine del mondo" (come tale sembrò viverla il secolo) o meglio, la fine di *un* mondo, perché da allora ne è iniziato un altro la cui crisi culturale stiamo vivendo ora. Da allora la religione, o, se vogliamo, la religiosità, cessò gradualmente di essere il cemento della società e il fondamento dell'ordine, approdando, non senza violente oscillazioni, al relativismo etico delle attuali società democratico-liberali dell'Occidente.

Il problema della cosiddetta "crisi dell'Occidente" sulla quale tanto Strauss che Brague hanno gli occhi ben aperti, è nella domanda se una concezione utilitaristica, in senso individualista, dell'esistenza, possa essere accettata dalla società, nei cui confronti è sicuramente distruttiva, anche se voluta (*soprattutto* se voluta) dalla maggioranza dei suoi membri. Qui entra in gioco il limite del Liberalismo e della democrazia in rapporto a uno *struggle for life* proprio della società che si configura anch'essa come un'entità portatrice di un proprio diritto, quello di una sorta di "macrantropo". In questo senso il contrattualismo è metafisico nel senso negativo della parola, cioè è irrealistico, come notava Brague, in quanto fuori dalla società non v'è salvezza per l'individuo. L'individuo ab-soluto non può quindi costituirsi a fondamento del diritto.

L'individuo fu una creazione del Cristianesimo -prima non c'era, e fuori dall'Occidente cristiano fu importato- che nel porre l'uomo direttamente responsabile dinanzi a Dio, esaltando il ruolo della coscienza, e ponendo la divisione tra religione e politica, *scavalcò il rapporto dell'uomo con lo Stato*: non annullandolo, ma ponendo l'agire umano nel quadro di un rapporto col divino che aveva il proprio baricentro nell'anima. L'individuo cristiano, precisamente per questo è responsabile dell'ordine della società come avvicinamento alla Legge divina scritta nei cuori. Il problema, allora, si pone compiutamente così: nella secolarizzazione, tolto il riferimento al divino che fonda in Sé, nella propria Legge, l'individuo, può sussistere un diritto dell'individuo? In che cosa, su che cosa si fonda? La società secolarizzata sembra trovarsi dinanzi a un'alternativa schizofrenica: oscillare tra l'oppressione dello *Stato etico* e la disgregazione relativista, perché un corpo collettivo non può non avere un'etica condivisa.

La crisi di credibilità della religione iniziata col XVIII secolo ha tolto valore a quella legge trascendente che aveva offerto alla collettività un collante più "alto" e perciò più forte di quello del governante, "sacerdote" di un culto poliadico. Le dittature del XX secolo furono, in questo senso, *un tentativo di recupero neopagano della statolatria* i cui risultati non furono precisamente edificanti, e il cui antecedente fu quello Stato emerso dalla Rivoluzione Francese, semplicemente osceno sotto il profilo dell'intelligenza con la sua pretesa autodivinizzazione.

L'alternativa allo Stato etico è divenuta una società di individui "sovrani" nell'ambito di una Legge non più espressione della trascendenza, quindi autoreferenziale, quindi priva di fondamento, perché nessuno può uscire dalla palude tirandosi per il codino. Una società votata alla disgregazione in attesa di trovare un nuovo fondamento, che tuttavia non appare ancora all'orizzonte.

Il problema religioso -della religiosità intesa come appartenenza dell'uomo al cosmo secondo la visione di Schleiermacher- emerge anche da un vecchio dibattito che riguardava aspetti positivi del diritto. Portatore del diritto era infatti il cittadino, e già le difficoltà di definizione di chi fosse "cittadino" non erano poche, come dimostra l'arguta osservazione di Gorgia alla definizione in uso nella *pólis*. Quando poi portatore dei diritti divenne l'uomo in quanto tale, sorse il problema di capire da quando un uomo sia da considerarsi tale, e

perciò portatore del diritto. Ne sorse un dibattito soltanto apparentemente bizzarro su quando l'anima prenda domicilio nel corpo, che in realtà poneva il problema di non facile soluzione su ciò che caratterizza l'umanità dell'uomo, in forza della quale egli debba essere difeso dall'arbitrio del più forte. Un dibattito la cui soluzione non può che rinviare a un fondamento trascendente di tale "umanità". Non è la battuta geniale di un "artista" la constatazione espressa da Dostoevskij: se Dio non c'è, tutto è permesso.

Nella nostra società occidentale tutto è permesso, salvo ciò che è espressamente vietato: la legge è una mera normativa, come notava Brague, che non può contemplare la possibilità *di un non-vietato che tuttavia resti un non-lecito* nel giudizio etico. Già la scienza, nel suo ruolo di idolo terreno, si ritiene statutariamente non vincolabile dal giudizio etico; questa identificazione del lecito con il non espressamente vietato fa sì che sia lecito tutto ciò che una maggioranza -costituita nel numero, non più come *vox Dei*- decida di ritenere non vietato.

Anche l'ipotesi di una Legge di natura è scomparsa con la scomparsa della natura, dal tempo delle estroflessioni dello Spirito hegeliano, o forse da quando Cartesio ne fece un oggetto plasmabile a piacimento per dei Prometei, che spacciano per conquiste di civiltà la realizzazione di modesti desideri individuali. Sotto l'egida dello Stato sembra non esservi più una società, ma una moltitudine di individui che si compongono e si scompongono in provvisori e trasversali aggregati numerici attorno al proprio privato. È difficile scorgervi un percorso che non sia quello ingannevole di Cuccagna, il luogo del soltanto luminoso.

La mancanza di un'etica condivisa è la mancanza di un *éthos*, di un costume: manca il luogo dove rispecchiarsi per riconoscersi, e questo può costituire una mancanza d'identità che rende la società fragile e facilmente conquistabile dall'interno: i cosiddetti "valori" dell'Occidente rischiano di farsi mera declamazione, anche perché non sono molto comprensibili altrove nel loro fondamento, e perché l'Occidente non è disposto a pagare il prezzo di una loro *testimonianza*: dove non c'è fede non c'è neppure forza, ma dove non c'è fondamento non ci può essere neppure fede. L'uomo è un animale ben più spirituale di quanto non mostri: ci si può anche sacrificare per dare un senso alla propria presenza nel mondo, ma è difficile trovare un senso nell'anarchia del desiderio individuale. È difficile giustificare con quest'ultimo la resistenza alla pressione di culture portatrici di altro e diverso senso.

Paradigmatica di questa condizione appare la debolezza culturale dell'Occidente nei confronti dell'Islam. Si noti che non sto ponendo il problema in termini militari di forza, né di possibilità di successo politico del fondamentalismo islamico. Uno storico particolarmente attento all'Apocalitticismo islamico -dalle origini ai nostri giorni- come D. Cook, nella sua *Storia del jihad* (trad. P. Arlorio, Torino, Einaudi, 2007) considera del tutto fallimentari i moderni sforzi jihadisti, sia perché rivolti in primo luogo contro lo stesso mondo islamico da parte di una minoranza, sia perché l'Islam non è in grado di dominare il mondo, anzi, le società islamiche sono esasperate dalla constatazione del proprio fallimento.

Tuttavia, lo stesso Cook ha sottolineato l'illusorietà di un Islam moderato, mettendo in evidenza le strette connessioni tra Islam e potere, tra Sharī'ah e dominio islamico. L'Islam ha creato una cultura e una società istituzionalmente in difficoltà nella convivenza paritetica con altre culture; una difficoltà che trova espressione precisamente nella sua identificazione con la Sharī'ah. Cook, nel sottolineare il concreto fondamento storico e culturale del *jihād* nell'Islam, come ideologia di conquista, ha denunciato il carattere puramente illusorio delle analisi ireniche di molti studiosi occidentali che vedono l'Islam nella lettura del Sufismo. Ha anche notato, e ciò è confortato dalle biografie degli islamisti, che buona parte dei radicali è costituita da Musulmani colti, vissuti a contatto con l'Occidente, che vedono nel *jihād* una vendetta contro l'incomprensibile (per loro) inferiorità dell'Islam.

Ora, è significativo notare che i paesi occidentali nei quali sono ormai presenti vaste minoranze islamiche, culturalmente e religiosamente aggressive e non disposte ad abbandonare consuetudini in aperto contrasto con i costumi e le leggi dei paesi ospitanti, sembrano non trovare adeguata risposta culturale e normativa per contrastare il formarsi di una "società nella società". La risposta equivoca del multiculturalismo -del tutto unilaterale- non è che una manifestazione di debolezza da parte di una società che non ha più un comune fondamento nel quale riconoscersi. Non è un mistero che in alcuni paesi dell'occidente esistano già tribunali della Sharī'ah, e che vi sia chi ritiene ammissibile una tale disgregazione del Diritto; non è un mistero che esistano e siano diffuse e sottovalutate pratiche matrimoniali e rapporti tra i generi in aperto contrasto con le leggi dei paesi ospitanti. Fanno parte delle cronache gli omicidi consumati o minacciati in nome di una religione che sembra culturalmente impossibilitata alla convivenza, e disposta alla lotta e al sacrificio per questo.

Tutto ciò non può essere oggetto di scandalo: la lotta è sempre esistita -e presumibilmente sempre esisterà- nella storia dell'uomo, lotta culturale o cruenta. Né è oggetto di scandalo che questa lotta conosca anche l'eventualità della sconfitta. Colpisce, viceversa, il desiderio di non lottare diffuso nella società occidentale, *penetrata da inconsistenti atopie ireniche*, quelle che facevano disperare già Voegelin.

Avevo osservato a suo tempo, a proposito della difficoltà dell'Occidente a farsi destino del pianeta, che per realizzare un simile e inverosimile *télos* sarebbe stato necessario cristianizzare il mondo per due millenni, perché l'Occidente è l'approdo di due millenni di Cristianesimo culminati nella secolarizzazione. Ciò è tanto vero, che i paesi extraoccidentali hanno facilmente avvertito come fenomeno di colonizzazione la propaganda religiosa cristiana. Ora, è significativo notare come l'Occidente finga di non vedere la sistematica campagna di eliminazione delle comunità cristiane nei paesi islamici, e la presenza di analoghi fenomeni anche in altre culture, ad esempio nel mondo induista. Tutto ciò è significativo di una debolezza dell'Occidente che

evita di prendere atto della propria progressiva ritirata, per contrastare la quale non è disposto all'impegno, e non lo è perché sta perdendo la propria stessa identità. Nessuna cultura è un monolite, ma l'identità occidentale sembra particolarmente in crisi perché è fondata ormai sul solo tranquillante del benessere materiale, cioè su una situazione puramente *onirica*, una volta venuta meno la società che ne fu all'origine.

In modi e forme diverse, la convinzione degli autori che abbiamo esaminato, è che la crisi dell'Occidente sia la crisi di una società che, corrosa dal Relativismo, non ha più un fondamento. È anche possibile che l'esito relativista non costituisca una "malattia" dell'organismo, ma lo sbocco naturale dello stesso fondamento iniziale, cioè che la secolarizzazione sia il necessario approdo del Cristianesimo, anche se resta da dimostrare che il Relativismo costituisca il "naturale" esito della secolarizzazione. Schleiermacher riteneva che il Cristianesimo fosse l'ultima delle religioni, destinata ad autosuperarsi: ma non per questo a metter fine al fenomeno della religiosità, intesa come un rapporto imprescindibile dell'uomo con il cosmo, dal quale discende l'impegno a intravedere l'esistenza di un ordine nascosto sotto l'apparenza del disordine.

Soltanto il riferimento a quest'ordine immanente/trascendente può fondare il diritto di Prospero a comandare su Calibano, e, a monte, può stabilire chi sia Prospero e chi Calibano: perché il disordine che sovverte l'ordine lo fa sempre col risultato di stabilire un nuovo, caduco ordine.

Una cosa mi sembra dover indurre a una riflessione più seria di quanto non avvenga ai superficiali discendenti dello sciocco ottimismo illuminista. Non è affatto certo che i Musulmani d'Europa, destinati a divenire una consistente minoranza, tenderanno a secolarizzarsi adeguandosi alla cultura europea. La secolarizzazione è conseguenza di una storia tutta interna all'Occidente cristiano, e non è trasmissibile *tout-court* a una cultura diversa. Quanto alla Ragione dei razionalisti, essa non è "naturale", è soltanto un'ideologia nata in Grecia con Socrate e Platone, sistematizzata da Aristotele, e sopravvissuta perché assunta sin dagli inizi dalla Chiesa di Roma (lo notarono i Libertini) che la ancorò saldamente alla Rivelazione dando origine al grandioso ordine cosmico del Neoplatonismo medievale. La secolarizzazione ha trasformato questa prospettiva nella pretesa di un ordine puramente umano intrinseco alla Ragione in quanto tale, assolutizzata. Questo preteso ordine intrinseco fu reputato in grado di comporre razionalmente, alla lunga, le passioni individuali; da questa convinzione nacque anche la bonaria certezza economicista che il Bene comune sarebbe stato assicurato dalla spontanea composizione dei personali egoismi: un'ipotesi che non ha mai trovato conferma.

È comunque *razionalmente* evidente che la Ragione può risultare vincente sul lungo periodo soltanto se esiste una razionalità *naturalmente* inscritta nelle cose e nell'uomo, e questa ipotesi non può essere sostenuta senza rinviare l'origine di questa razionalità cosmica alla trascendenza. Una Ragione fondata su se stessa è l'*adýnaton del Moderno*; è molto più verosimile perciò che una cultura così priva di fondamento sia esposta a una nuova ventata religiosa.

La razionalità dell'ordine sociale può essere sostenuta soltanto se non viene dissociata dalla religiosità; in questo, forse, la logica del richiamo a Dio, che sostiene ancora la società e la Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti sembra più attrezzata alla sopravvivenza dell'attuale cultura europea.

Gian Carlo Benelli
20 Settembre 2009
Revisionato: Luglio 2010

Altri testi usati per la stesura di queste note ma non espressamente citati

- An Arabic Translation of the Themistius De Anima*, ed. by M.C.Lyons, Oriental Studies, vol II, Cassirer 1973
Aristotele, *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Roma-Bari, Laterza, 2007
— *Etica Eudemia*, Intr., Trad. e Note di M. Donini, ivi, 1999, 2^a 2005
— *Etica Nicomachea*, Intr., Trad. e Commento di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1986, 2^a 1993
— *L'anima*, cit. in Bibl. a p. 902
— *L'anima e il corpo (Parva Naturalia)*, a cura di A. L. Carbone, Milano, Bompiani, 2002
— *La confutazioni sofistiche*, Intr., Trad., e Commento di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1995, 2^a 2000
— *Metafisica*, cit. in Bibl. a p. 902
— *Politica*, Intr., Trad. e Note di C.A. Viano, Milano, Rizzoli, 2002, 2^a 2003
— *Retorica*, a cura di M. Dorati, Milano, Mondadori, 1996
Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, Rec. F. Stuart Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge, Mass. 1953
Browne, G., *Ad Themistium Arabum*, Illinois Classical Studies, 11, 1986 (anche su www.ideals.illinois.edu/handle/2142/12096)
Colli, G., *La sapienza greca*, vol. III, cit. in Bibl. a p. 724
de Cervantes, M., *Don Quijote de la Mancha*, ed. J.J. Allen, Madrid, Cátedra, 24^a, 2004
de Wulf, M., *Le Panthéisme chartrain*, cit. in Bibl. a p. 754
Gilson, E., *La cosmographie de Bernardus Silvestris*. AHDLM, 3, 1928
Gracián, B., *El Criticón*, ed. S. Alonso, Madrid, Cátedra, 1990, 4^a

- Haring, N., *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras*, AHDLMMA, 30, 1955
- Heidegger, M., *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1959
- Hübner, K., *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, cit. in Bibl. a p. 742
- Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, cit. in Bibl. a p. 849
- Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della Scuola di Chartres*, Milano, Rusconi, 1980
- Kafka, F., *Confessioni e Diari*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1972
- Kant, E., *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit. in Bibl. a p. 743
- Lacan, J., *Il seminario. Libro XX. Ancora*, Trad. di G. Contri, Torino, Einaudi, 1983
- Laoust, H., *La pensée politique d'Ibn Khaldūn*, cit. in Bibl. a p. 849
- Parent, J. M., *La doctrine de la Création dans l'école de Chartres*, cit. in Bibl. a p. 770
- Parmenide, *Testimonianze e Frammenti*, cit. in Bibl. a p. 734
- Platone, *Fedro*, Intr., Trad., Note e apparati di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000, 2^a 2006
- *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, Rizzoli, 2007, 2^a 2008
- *Le Leggi*, Intr. F. Ferrari, Trad. F. Ferrari - S. Poli, ivi, 2005, 2^a 2007
- *Menone*, Pref., Intr., Trad., e Note di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000, 2^a 2006
- *Politico*, a cura di G. Giorgini, Milano, Rizzoli, 2005
- *Sofista*, a cura di M. Vitali, Milano, Bompiani, 2002
- Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, cit. in Bibl. e p. 851
- Sextus Empiricus, vol. 1: *Outlines of Pyrronism*, Harvard, Un. Press - London, Heinemann, 1967
- Sofisti, *Testimonianze e frammenti*, vol. 2° e 4°, citt. in Bibl. a p. 736
- Speeches and Documents in American History*, vol. 1, 1776-1815, Sel. and Ed. by R. Birley, London-N. York-Toronto, Oxford Un. Press, 1944, Reprint 1951
- Spinoza, B., *Éthique*, Paris, Éd. du Seuil, 1999
- *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, Milano, Bompiani, 2001, 2^a 2004
- Strauss, L., *On Tyranny*, Rev. and Exp. Ed. including Strauss-Kojève Correspondence, Ed. by R. Gourevitch and M. S. Roth, Chicago and London, Un. of Chicago Press, 2000
- *Socrates and Aristophanes*, Chicago, Un. Press, 1966
- *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of Œconomicus*, South Bend, S. Augustine Press, 1998
- Tedesco, S., *Le sirene del Barocco*, *Æsthetica* pre-print, 68, 2003
- Themistii *In libros Aristotelis De Anima Paraphrases*, ed. R. Heinze, *Commentaria in Aristotelem Græca*, vol. V, pars III, Berolini, Typis etc. G. Reineri, 1899
- Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, Textus latinus emendatus ex plagulis de prelo Taurini, 1961
- *Summa Theologiæ*, Textus Leoninus, 1892

AGGIUNTE BIBLIOGRAFICHE AL CAP. 1

Tre articoli di A. Hakim, apparsi su J.S.A.I., 30, 2005; Arabica 54, 3, 2007, e R.H.R., 226, 2, 2009, portano sostegno alla tesi di Crone-Hinds (*God's Caliph*) documentando il passaggio dalla preminenza, anche religiosa, del potere politico del Califfo -con 'Umar- alla successiva opposizione religiosa degli 'ulemâ' che consacra la figura di Maometto come imprescindibile ai fini della Legge. È questa la via che conduce alla prevalenza del potere clericale su quello politico, ma anche alla costruzione della Sunnah del Profeta come interpretazione autentica del dettato.

Un articolo di L. Sacco apparso su Iuraorientalia, 4, 2008, torna sulle tesi di Burton relative al concetto di abrogazione, per sottolineare il ruolo determinante di questo concetto in Shâfi'î, ai fini della costruzione di una scienza del diritto che tende a surrogare il testo del Corano con consuetudini elevate a dettato grazie alla costruzione della Sunnah. L'articolo riferisce specificamente al significato assunto dal jihâd, ma è incardinato su considerazioni di ordine generale.

Un lungo articolo di H. Modarressi su S.I. 77, 1993, ripercorre le vicende della formazione del Corano e il dibattito sull'integrità del testo trádito.

Secondo Modarresi, c'è evidenza di un testo iniziale compilato durante la vita del Profeta, che subì successivamente vari tagli in base al concetto di abrogazione. Al contrario, il racconto sunnita riferisce di una raccolta e compilazione successiva alla morte del Profeta. Questa versione è quella ben nota e narra le vicissitudini del testo tra Abû Bakr, 'Umar e 'Uthmân, e coinvolge numerosi protagonisti del primo Islam. In questa vicenda vi sono testimonianze di tagli e di aggiunte (che riguardano tra l'altro la *vexata questio* della lapidazione per adulterio) e le perplessità durarono a lungo, almeno sino all'VIII secolo, anche perché restarono differenze tra il testo ufficiale e alcuni codici circolanti; ed è noto che 'Alî aveva una sua propria versione, mentre sembra che alla fonte di alterazioni e omissioni fosse 'Â'isha (ma non soltanto).

'Umar, che raccolse le testimonianze di chi ricordava le parole del Profeta, sostenne che parte del testo andò perduta per la morte di alcuni testimoni; ma nella tradizione c'è anche la singolare vicenda secondo la quale alcuni fogli sarebbero stati mangiati da un animale..

In conclusione, le accuse shî'ite ai Sunniti di aver alterato il testo, non sembrerebbero prive di sostegno.

Ricordiamo al riguardo l'ipotesi della Crone, riportata nel Cap.1 (p. 857), secondo la quale la Shî'a potrebbe rappresentare con maggiore fedeltà l'Islam delle origini.

Un articolo di S. Varlik su R.H.Ph.R., 89, 2009 sottolinea, per la parte che interessa il nostro discorso e in accordo con le tesi di Arkoun, il ruolo negativo di Shâfi'î nello "scivolamento della sacralità del Corano verso la Sunnah profetica", condizionando l'Islam a venire in una "strategia di annullamento della storicità".

In questo senso egli ripropone la critica a tale sviluppo così come condotta dal cosiddetto "Islam liberale" (cfr. Appendice alla V ed.) e cita Fazlur Rahman, oltre ad autori come Kohberg e Moezzi, che trattano della falsificazione del Corano.

Varlik sottolinea tuttavia che la storicizzazione del testo corrisponde a una cultura, quella occidentale, che tende anch'essa a fondare un "senso", ancorché opposto (e non meno ideologico) dal "senso che fu fondato sottraendo il testo alla sua storicità. In questo vi è l'eco della critica di Arkoun (e di altri) all'approccio occidentale al testo, storicistico e filologico, che perde di vista la *verità storica* da esso fondata.

AGGIUNTE BIBLIOGRAFICHE AL CAP. 2

In un articolo apparso su *Der Islam*, 79, 2002, già cit. in Bibl. a p. 847, R.P. Buckley ripercorre le vicende della Shî'a estremista e della sua eredità, secondo le linee più volte proposte nel presente testo, sottolineandone la vicinanza dialettica, su scelte opposte, alla politica quietista del 5° e 6° Imâm: essa formò l'ala eversiva di un movimento unico. La sua storia e la sua eredità non può quindi essere intesa se non nell'ambito di quello stesso movimento 'alîde che ne prese progressivamente le distanze con la formazione della Shî'a duodecimana.

BIBLIOGRAFIA RIASSUNTIVA PER *DOPO E A LATO*

ELENCO DELLE ULTERIORI ABBREVIAZIONI INTRODOTTE

A.S.Ph.	Arabic Science and Philosophy
I.L.S.	The Islamic Law and Society
I.O.S.	Israel Oriental Studies
I.S.	Islamic Studies
I.U.O.N.	Istituto Universitario Orientale di Napoli
J.I.S.	Journal of Islamic Studies
J.N.E.S.	Journal of Near Eastern Studies
J.S.S.	Journal of Semitic Studies

- ADAMSON, P., *Non-discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle*, Interpreting Avicenna, ed. by J. Mc Ginnis, Boston-Leiden, E.J. Brill, 2004
- AFIFI al-AKITI, M., *The three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Ġazālī*, ivi
- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Sulla Provvidenza*, a cura di S. Fazzo, Milano, Rusconi, 1999
- ALEXANDRI APHRODISIENSIS, *præter commentaria scripta minora*, ed. I. Burns, Suppl. Arist. II (2), Berlin, Reiner, 1882
- ARISTOTELE, *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Roma-Bari, Laterza, 2007
- *Etica Eudemia*, Intr., Trad. e Note di M. Donini, ivi, 2^a, 2005
 - *Etica Nicomachea*, Intr., Trad. e Comm. di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 2^a, 1993
 - *L'anima*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001
 - *L'anima e il corpo (Parva naturalia)*, a cura di L. Carboni, ivi, 2002
 - *Le confutazioni sofistiche*, Intr., Trad. e Comm. di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 2^a, 2000
 - *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1993
 - *Politica*, Intr., Trad. e Note di C.A. Viano, Milano, Rizzoli, 2^a, 2003
 - *Problemi*, Intr., Trad., Note e Apparati di M.F. Ferrini, Milano, Bompiani, 2002
 - *Retorica*, a cura di M. Donati, Milano, Mondadori, 1996
- ASÍN PALACIOS, M., *La carta de adiós de Avempace*, al-Andalus, 8, 1943
- *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, al-Andalus, 7, 1942
- AVEMPACE, *Il regime del solitario*, a cura di M. Campanini e A. Illuminati, Milano, Rizzoli, 2002
- VERROË, *L'accordo della legge divina con la filosofia*, Trad., Intr. e Note di F. Lucchetta, Genova, Marietti, 1994
- Averrois cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, Rec. F. Stuart Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge, Mass., 1953
- *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, Torino, U.T.E.T. Libreria, 2006
- AVICENNA, *Epistola sulla vita futura*, a cura di F. Lucchetta, Padova, Antenore, 1969
- *Metafisica*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Trad. di O. Lizzini, Milano, Bompiani, 2002
 - *Risâla fi 'l-Işq, Le traité sur l'amour d'Avicenne*, Trad. et Ét. par T. Sabri, R.E.I., 58, 1990 e 61-62, 1993-1994
- AVICENNA LATINUS, *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*, Éd. critique par S. Van Riet, Intr. sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke, Louvain, Éd. Orientales – Leiden, E.J. Brill, 1968
- BACHELARD, G., *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949
- BAFFIONI, C., *L'epistola degli Ikhwân as-Safâ' "Sulle opinioni e le religioni"*, I.U.O.N., Napoli, 1989
- BAR ASHER, M., *Sur les éléments chrétiens de la religion nusayrite-'alawite*, J.A., 289, 2001
- BECKER, C.H., *Der Islam als Problem*, Der Islam, 1, 1920
- BERG, H., *The Implication of, and Opposition to, the Methods and Theories of John Wansbrough*, The Quest for Historical Muhammad, ed. by Ibn Warrâq, Amherst, Prometheus Books, 2000
- BLANQUIS, T., *Regard clair des élites, suivisme aveugle des masses, un truisme pour les 'ulemâ' arabes médiévaux*, Autour du regard, Mélanges Gimaret, éd. par E. Chaumont, Louvain, Peeters, 2003
- BRAGUE, R., *Il futuro dell'Occidente*, Trad. di A. Soldati e A.M. Lorusso, Intr. di A. Gnoli e F. Volpi, Milano, Bompiani, 2005
- *La sagesse du monde*, Paris, Fayard, 1999
 - *Le Coran: sortir di cercle?*, Critique, 671, Aprile 2003
 - *Are non-theocratic Regimes Possible?*, Intercollegiate Review, Spring 2006

- BROCK, S., *Syriac Translations of Greek Popular Philosophy*, Von Athen nach Baghdad, ed. By P. Bruns, Bonn, Borengässer, 2003
- BROWN, G., *Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Hadīth Scholars approached the Backgrowth of Isnāds in the Genre of 'Ilal al-hadīth*, I.L.S., 14, 1, 2007
- BÜRCEL, J.C., "Symbols and Hints": *Some Considerations concerning the Meaning of Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzân*, The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzân, ed. by L. Conrad, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996
- BURTON, J., *The Sources of Islamic Law. Islamic Theory of Abrogation*, Edinburgh, Un. Press, 1990
- *An Introduction to the Hadīth*, ivi, 1994
- *Rewriting the Timetable of Early Islam*, J.A.O.S., 115, 1995
- *Notes toward a Fresh Perspective on the Islamic Sunna*, Hadith, ed. by H. Motzki, Aldershot, Ashgate, 2004
- CAMPANINI, M., *Il hadīt in una prospettiva filosofica: la critica di Hasan Hanafī*, O.M. LXXXII (n.s. XXI), 2002
- CAPEZZONE, L., *Abiura della Kaysāniyya e conversione all'Imāmiyya: il caso di Abū Hālid al-kabūli*, O.M., 66, 1-2, 1992
- CASSIN, B., *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Trad. di C. Rognoni, Milano, Jaca Book, 2002
- Compendium legum Platonis*, ed. F. Gabrieli, Plato arabus vol. III, ed. R. Klibansky, London, Warburg, 1952 e 1973
- CONRAD, L., *Abraha and Muhammad. Some Observations à propos of Chronology and Literary Topoi in the Arabic Historical Tradition*, B.S.O.A.S., 50, 1987
- *Introduction a The World of Ibn Tufayl*, cit
- COOK, D., *Storia del Jihad*, Trad di P. Arlorio, Torino, Einaudi, 2007
- COOK, M., *The Origins of Kalām*, B.S.O.A.S., 43, 1980
- *Recensione a Wansbrough, J., The Sectarian Milieu*, J.R.A.S., 1980
- *Early Muslim Dogma. A Source Critical Study*, Cambridge, Un. Press, 1981
- *Eschatology and the Dating of Traditions*, Hadith, ed by M. Motzki, cit.
- CORBIN, H., *Introduction a Molla Sadra Shirazi, Le livre des pénétrations métaphysiques*, Lagrasse, Verdier, 1988
- CORNELL, V.J., *Hayy in the Land of Absāl: Ibn Tufayl and Sūfism in the Western Maghrib during the Muwāhhid Era*, The World of Ibn Tufayl, cit.
- CRONE, P., *Slaves on Horses*, Cambridge, Un. Press, 1980
- *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford, Basil Blackwell, 1987
- *Roman, Provincial and Islamic Law*, Cambridge, Un. Press, 1987
- *The Khāridjites and the Caliphal Title*, From Khavād to al-Ghazālī. Religion, Law and Political Thought in the Near East, c. 600 –c. 1100, Aldershot (G.B.) – Burlington (U.S.), Ashgate, 2005
- *Post-Colonialism in Tenth Century Islam*, Der Islam, 83, 2006
- *Quraysh and the Roman Army: Making Sense of the Meccan Leather Trade*, B.S.O.A.S., 70, 2007
- CRONE, P – COOK, M., *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, Un. Press, 1977
- CRONE, P., - HINDS, M., *God's Caliph*, ivi, 1986
- DAFTHARI, F., *The Earliest Ismā'īlis*, Arabica, XXXVIII, 1991
- D'ALVERNAY, M.T., *Anniyya-Anitas*, Avicenne en Occident, Paris, Vrin, 1995
- DAVIDSON, H., *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proof of Creation*, J.A.O.S., 89, 1969
- DE CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha*, ed. J.J. Allen, Madrid, Cátedra, 24^a, 2004
- De Platonis philosophia, etc.*, ed. F. Rosenthal et R. Walzer, Plato Arabus, vol. II, ed. R. Klibansky, London, Warburg, 1943 e 1979
- DE SMET, D., *La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme, et ses racines ismaéliennes*, S.I. 93, 2001
- DURING, S., *A Critical Survey on Ahl-e Haqq Studies in Europe and Iran*, in E. Odzalgā ed., Cultural Identity and Social Organization in Ottoman and Modern Turkey, Istanbul, Swedish Research Institute, 1998
- ENDRESS, G., *The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism, ed. by G. Endress – R. Kruk, Research School CNWS, Leiden, 1997
- *Alexander Arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise attributed to Alexander of Aphrodisias*, Aristotele e Alessandro di Afrodizia nella tradizione araba, a cura di C. D'Ancona e G. Serra, Padova, Il Poligrafo, 2003
- *Athen-Alexandria-Baghdad-Samarkanda. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam*, Von Athen, etc., cit.
- *Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam*, Oriens, 34, 1994

- FAKHRI, M., *Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle*, Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam, Aldershot-Brookfield, Ashgate, 1994
- al-FÂRÂBÎ, *La città virtuosa*, Trad., Intr. e Note di M. Campanini, Milano, Rizzoli, 1996
- FAZZO, S., *Alessandro di Afrodisia sulle "contrarietà tangibili" (De gen. Et Corr., II, 2: fonti greche e arabe al confronto)*, Aristotele e Alessandro di Afrodisia, etc., cit.
- FAZZO, S. – WIESNER, H., *Alexander of Aphrodisias in the Kindî-Circle and in al-Kindî Cosmology*, A.S.Ph., 3, 1993
- FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commento allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Pres. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2005
- FRIEMAN, Y., *al-Husain ibn Hamdân al-Khasibî. A Historical Biography of the Founder of the Nusairi 'Alawite Sect*, S.I., 93, 2001
- GANNAGÉ, E., *Matière et éléments dans le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise in De generatione et corruptione*, Aristotele e Alessandro di Afrodisia, etc., cit.
- GÄTIE, H., *Bemerkungen zur arabischen Fassung der Paraphrase der aristotelischen Schrift über die Seele durch Themistius*, Der Islam, 54, 1977
- al-ĠAZÂLÎ, *La bilancia dell'azione e altri scritti*, a cura di M. Campanini, Torino, U.T.E.T. Libreria, 2008
- GENEQUAND, G., *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2001
- GEOFFROY, M., *La tradition arabe du περὶ τοῦ d'Alexandre d'Aphrodise*, Aristotele e Alessandro d'Afrodisia, etc., cit.
- al-GHAZÂLÎ, *The Book of Knowledge being the Translation of Kitâb al 'ilm by Dr. Nabih Amir Taris*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 2nd rev. ed., 1969, Reprint 1979
- GILLIOT, G., *Muhammad, le Coran et les contraintes de l'histoire*, The Qur'ân as a Text, ed. by S. Wild, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996
- *Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muhammad*, J.S.A.I., 22, 1998
- *Langue et Coran. Une lecture syro-araméenne du Coran*, Arabica, L, 2003
- GILSON, E., *La cosmographie de Bernardus Silvestris*, A.H.D.L.M.A., 3, 1928
- GOODMAN, L.E., *Did al-Ghazâlî deny Causality?*, S.I., 47, 1978
- GRACIÁN, B., *El Crítico*, ed. S. Alonso, Madrid, Cátedra, 4^a, 1990
- GRAHAM, W., *Recensione a Wansbrough, J.*, Quranic Studies, J.A.O.S., 100, 1980
- GRIFFEL, F., *Apostasy and Tolerance in Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazâlî Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2000
- *al-Ġazâlî Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into the Ash'arite Theology*, A.S.Ph., 14, 1, 2004
- GUOLO, R., *La via dell'Imam. L'Iran da Khomeini ad Ahmadinejad*, Roma-Bari, Laterza, 2007
- GUTAS, D., *Ibn Tufayl on Ibn Sina Eastern Philosophy*, Oriens, 34, 1994
- *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1998
- *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'Ancona, Trad. di C. Martini., Torino, Einaudi, 2002
- HAKIM, A., *'Umar al-Khattâb and the Title Khalîfat Allâh*, J.S.A.I., 30, 2005
- *'Umar b. al-Hattâb, Calife par la grâce de Dieu*, Arabica, LIV, 3, 2007
- *Muhammad's Authority and Leadership Reestablished: The Prophet and 'Umar b. al-Khattâb*, R.H.R., 226, 2, 2009
- HALLAQ, W.B., *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Oxford, Clarendon Press, 1993
- HALM, H., *Shiism*, Edinburgh, Un. Press, 1991
- HARING, N., *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras*, A.H.D.L.M.A., 30, 1955
- HAWTING, G.R., *The "Sacred Offices" of Mecca from Jayliyya to Islam*, J.S.A.I., 13, 1990
- *John Wansbrough, Islam and Monotheism*, The Quest for Historical Muhammad, ed. by Ibn Warrâq, Amherst, Prometheus Books, 2000
- HEIDEGGER, M., *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1959
- HOBBS, T., *Leviathan*, ed. by R. Tuck, Cambridge, Un. Press, 1996
- HOLLENBERG, D., *Neoplatonism in pre-Kirmânian-Fâtimid Doctrine. A Critical Edition and Translation of the Prologue of the Kitâb al-fatarât wa al-kirânât*, Le Muséon, 22, 1-2, 2009
- HOOVER, J., *Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadîth Commentary on God's Creation of this World*, J.I.S., 15, 3, 2004
- IBN al-RÂWANDÎ, *Origins of Islam: A Critical Look at the Sources*, The Quest for Historical Muhammad, cit.
- IBN TUFAYL, *Hayy ibn Yaqzân*, www.filosofico.net/ibntufayl/autodidatta
- JANSSENS, J., *al-Ghazâlî's Tahâfut is it really a Rejection of Ibn Sînâ Philosophy?* J.I.S., 12, 1, 2001
- JARRAR, M., *The Martyrdom of Passionate Lovers: Holy War as a Sacred Wedding*, J.S.A.I., 13, 1990
- JOLIVET, J., *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rûshd et d'Aristote*, Philosophie médiévale arabe et latine, Paris, Vrin, 1995

- JUYNBOLL, G.H.A., *The Date of the Great Fitna*, Arabica, XX, 1973
- *Muslim's Introduction to his Sahîh translated and annotated with an Excursus on the Chronology of Fitna and bid'a*, J.S.A.I., 5, 1984
- *Some New Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam*, J.S.A.I., 10, 1987
- *Some Isnâd Analytical Method illustrated on the Basis of Several Woman-demeaning Sayings from Hadîth Literature*, al-Qantara, 10, 1989
- *Early Development of Isnâd*, W.Z.K.M., 81, 1991
- *Some Notes on Islam's First Fuqahâ' distilled from Early Hadîth Literature*, Arabica, XXXIX, 1992
- *Early Islamic Society as reflected in the Use of Isnâds*, Le Muséon, 107, 1994
- KAFKA, F., *Confessioni e Diari*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1972
- KHALIL SAMIR, S., S.J., *La fine de l'école d'Alexandrie dans la littérature syro-arabe*, Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente, etc., Roma, Ist. Poligrafico dello Stato, 2001
- al-KINDÎ'S *Metaphysic*, a Translation etc. with Intr. And Comm. by A.L. Ivry, Albany, State Un. Press of N. York, 1974
- KISTER, M.J., *On Strangers and Allies in Mecca*, J.S.A.I., 13, 1990
- KLEIN-FRANKE, F., *Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam*, I.O.S., 3, 1973
- LACAN, J., *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, Trad. di G. Contri, Torino, Einaudi, 1983
- LAMEER, J., *al-Fârâbî and the Aristotelian Syllogistic. Greek Theory and Islamic Tradition*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1994
- *From Alexandria to Baghdad. Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition*, The Ancient Tradition, etc. cit.
- LAOUST, H., *Le riformisme d'Ibn Taymiyya*, I.S., 1,3, 1962
- *La politique de Ghazâlî*, Paris, Geuthner, 1970
- LEAMAN, O., *Does the Interpretation of Islamic Philosophy rest on a Mistake?*, I.J.M.E.S., 12, 1980
- LOMBA, J., *Ibn Baïyâ (Avenpace) "Sobre el fin de l'homme"*, Sharq al-Andalus, 10-11, 1993-1994
- LUXENBERG, C., *The Syro-Aramaic Reading of the Coran*, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2007
- MAHDI, M., *Alfarabi against Philoponus*, J.N.E.S., 26, 1967
- *Philosophy and Political Thought: Reflections and Comparisons*, A.S.Ph., 1,1, 1991
- MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino, U.T.E.T. Libreria, 2005
- MARTINI, C., *La tradizione araba della Metafisica di Aristotele: libri A-α*, Aristotele e Alessandro d'Afrodisia, etc. cit.
- MASUD, M.K., *Hadit and Violence*, O.M. LXXXII (n.s. XXI), 2002
- MATTIS, P., *Natural Law and Natural Right in post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics*, A.N.R.W., 36, 7, Berlin, De Gruyter, 1974
- Mc ALLISTER, T.V., *Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin & the Search for a Postliberal Order*, Lawrence, Un. Press of Kansas, 1995
- MEMON, M.U., *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion*, The Hague-Paris, Mouton, 1976
- MICHOT, Y., *Vanités intellectuelles....L'impasse des rationalismes selon le Rejet de la contradiction d'Ibn Taymiyya*, O.M. LXXX (n.s. XIX), 2000
- *A Mamlûk Theologian's Commentary on Avicenna's Risâla Adhawiyya, Being the Translation of the Dar' al-Ta'ârud of Ibn Taymiyyah, with Introduction, Annotations and Appendices*, J.I.S., 13, 2-3, 2003
- MIR KASIMOV, O., *Étude des texts hurûfî anciens: l'œuvre fondatrice de Fadlullâh Astarâbâdî*, R.H.R., 226, 2, 2009
- MODARRESSI, H., *Early Debates on the Integrity of the Qu'rân. A Brief Survey*, S.I., 77, 1993
- MOEZZI M.A.(Amir) – KOHLBERG, E., *Remarques sur l'histoire de la rédaction du Coran*, Apocrypha, 18, 2007
- MOKRI, M., *Étude d'un titre de propriété du début du XVIe siècle provenant du Kurdistan (Notes d'ethnographie et d'histoire)*, J.A. 251, 1963
- MOTZKI, H., *The Collection of the Qur'ân. A reconsideration of Western Views in the Light of Recent Methodological Developments*, Der Islam, 78, 2001
- *Introduction a Hadit*, cit.
- MURMURA, M., *Ghazâlî and the Ash'arism revisited*, A.S.Ph., 12, 1, 2002
- NAJJAR, F.M., *al-Fârâbî's Harmonization of Plato and Aristotle's Philosophies*, The Muslim World, 94,1, 2004
- NEVO, Y. – KOREN, J., *Methodological Approaches to Islamic Studies*, Der Islam, 68, 1991
- *Crossroads to Islam*, Amherst, Prometheus Books, 2003
- PAUL, A., *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme*, Paris, Cerf, 2008
- PINES, S., *The Arabic recension of Parva naturalia and the Philosophic Doctrine concerning Veridical Dreams, etc.*, The Collected Works of Shlomo Pines, Vol. II, Jerusalem, Magnes Press, 1996
- *Notes on Islam and the Arabic Christianity*, ivi, Vol. IV, 1996
- PLATONE, *Fedro*, Intr., Trad., Apparati e Note di G. Reale, Milano, Bompiani, 2ª, 2006
- *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, Rizzoli, 2ª, 2008

- *Le Leggi*, Intr. Di F. Ferrari, Trad. di F. Ferrari e S. Poli, ivi, 2^a, 2007
- *Menone*, Pref., Intr., Trad. e Note di G. Reale, Milano, Bompiani, 2^a, 2006
- *Politico*, a cura di G. Giorgini, Milano, Rizzoli, 2005
- *Sofista*, a cura di M. Vitali, Milano, Bompiani, 2002
- PORFIRIO, *Isagoge*, a cura di G. Girgenti, Milano, Bompiani, 2004
- RADICE, R., *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il "De mundo" attribuito ad Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1994
- RADTKE, B., *How can Man reach the Mystical Union?*, The World of Ibn Tufayl, cit.
- RANIERI, J., *The Bible and Modernity: Girardian Reflections on Leo Strauss*, www.uibk.ac.at/theol/cover/events/innsbruck2003_ranieri_paperandabstract.doc
- REKAYA, M., *Le Hurram-dîn et les mouvements hurramites sous les 'Abbâsides: Réapparition du Mazdakisme, etc.*, S.I., 60, 1984
- RIPPIN, A., *The Function of asbâb al-nuzûl in Qur'ânic Exegesis*, B.S.O.A.S., 51, 1988
- *Literary Analysis of Qur'ân, Tafsîr and Sîra. The Methodologies of John Wansbrough*, The Qur'ân and its Interpretative Tradition, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2001
- ROSENTHAL, F., *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, B.S.O.A.S., 16, 1963
- RUBIN, U., *Hanîfiyya and Ka'ba*, J.S.A.I., 13, 1990
- SACCO, L., *Jihâd e 'ilm an-nâsikh wa 'l-mansûkh, ovvero note sul concetto di jihâd alla luce della scienza coranica abrogazionista*, Iuraorientalia, 4, 2008
- SCHOEPS, H.J., *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1949
- *Das Judentum*, Bern und München, Francke Verlag, 1964
- Scritti scelti di al-Ghazâlî*, a cura di L. Veccia Vaglieri, Torino, U.T.E.T., 1970
- SEXTUS EMPIRICUS, *Works in Four Volumes*, Vol. I, *Outlines of Pyrronism*, Harvard, Un. Press – London, Heinemann, 1967
- SFAR, M., *Le Coran, la Bible et l'Orient Ancien*, Paris, Sfar éd. [Cassini@compuservice.com] 2e éd. revue et corr., 1998
- Speeches and Documents in American History*, Vol. I, 1776-1815, Sel. and Ann. by R. Birley, London-N. York-Toronto, Oxford, Un. Press, Reprint 1951
- SPINOZA, B., *Éthique*, Paris, Éd. du Seuil, 1999
- *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, Milano, Bompiani, 2^a, 2004
- STRAUSS, L., *Socrates and Aristophanes*, Chicago, Un. Press, 1966
- *Studies on Platonic Political Philosophy*, Chicago and London, The Un. of Chicago Press, 1983
- *The Rirbirth of Classical Political Rationalism*, Sel. and Intr. By T.L. Pangle, ivi, 1989
- *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of Œconomicus*, South Bend, S. Augustine Press, 1998
- *On Tyranny*, Rev. and Exp. Edition including Strauss-Kojève Correspondence, Ed. by R. Gourevitch and M.S. Roth, Chicago and London, The Un. of Chicago Press, 2000
- *Faith and Political Philosophy*, Columbia, Un. of Missouri Press, 2004
- TAMER, G., *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu al-Fârâbî, Avicenna und Averroes*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2001
- TEDESCO, S., *Le sirene del Barocco*, Æsthetica pre-print, 68, 2003
- Themistii in libros Aristotelis De Anima paraphrases*, ed. R. Heinze, Commentaria in Aristotelem græca, vol. V, pars III, Berolini, Typis, etc. G. Reineri, 1899
- THEMISTIUS, *Paraphrase de la métaphysique d'Aristote (livre lambda) etc.*, Trad., Intr., Notes et Indices par R. Bague, Paris, Vrin, 1999
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, Textus latinus emendatus ex plagulis de prelo Taurini, 1961
- *Summa theologiæ*, Textus Leoninus, 1892
- Traité d'Avicenne sur le destin*, Trad et comm. par T. Sabri, R.E.I., 55-57, 1987-1989
- VAJDA, G., *D'une attestation peu connue du thème du "philosophe autodidacte"*, al-Andalus, 31, 1966
- VAN BRUINESSEN, M., *A Kizilbashi Community in Iraqi Kurdistan: the Shabak*, Les Annales de l'autre Islam, 5, 1998
- VAN ESS, J., voce *Kadariyya*, E.I., vol. IV
- VAN REETH, J.M.F., *Le vignoble du Paradis et le chemin que y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran*, Arabica, LIII, 2006
- VARLIK, S., *Le Coran: clôture du livre et ouverture du sens*, R.H.Ph.R., 89, 2009
- VOEGELIN, E., *Modernity without Restraint*, ed. by M. Henningsen (The Collected Works, Vol. 5), Un. of Missouri Press, 1999
- VON GRUNEBaum, G.E., *The Sources of Islamic Civilisation*, Der Islam, 46, 1970
- VON SIVERS, P., *The Islamic Origin Debate goes Public*, History Compass, 1, 2003
- WALZER, M., *The Rise of Islamic Philosophy*, Oriens, 3, 1950
- WANSBROUGH, J., *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Un. Press, 1977
- *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, ivi, 1978

— *Recensione* a Crone, P. – Cook, M., Hagarism, etc., B.S.O.A.S., 41, 1978

INDICE ANALITICO PER LE PAGINE 811-1012

— ‘ —

‘Abbāsidi/e 811; 813; 831; 854; 855; 857; 858;
872; 873; 881; 889; 893; 903; 942; 948; 957;
958; 959; 960; 986
‘Abd al-Malik 856; 857; 858; 867; 872; 873
‘Abd Allāh (fratello di Ismā‘īl) 812
‘Alī, 1° Imām shī‘ita 811; 812; 828; 833; 857;
869
‘Alī, 4° Imām shī‘ita 813
‘Alīdi/e 813; 814
‘Attār 898
‘ayniyya 814
‘ilm 867; 963
‘Ubayd Allāh 812
‘ulamā’, ‘ulemā’ 855; 857; 858; 866; 882; 893;
894; 898; 992; 1011
‘Umar (successore di Abū Bakr) 811; 855;
856; 857; 863; 864; 867; 1011
‘Umayd b. ‘Umayr (narratore † 687) 869
‘Uthmān (successore di ‘Umar) 857; 863; 864;
1011

— A —

Abele 845
Abraha 861
Abramo/ico/ismo/iti 855; 856; 860; 862; 870;
871; 877; 937; 950; 956; 1005
Abū ‘Āmir (hanīf, oppositore del Profeta) 870
Abū Bakr (successore di Maometto) 811; 855;
857; 864
Abumuslimiyya 813
Adamo 821; 825; 950; 1005
Adrastea 967
adýnaton 934; 1009
Agostino 840; 948; 973; 975; 993; 995; 1004
agudeza 967; 968; 969
Ahl-i Haqq 825; 829
Ahmadinejad 834; 1002
Ahriman 820; 822
al-Amīn (fratello di al-Ma’mūn) 890
al-Fârâbî 837; 838; 880; 881; 882; 884; 885;
886; 887; 888; 889; 890; 891; 893; 899; 903;
908; 911; 936; 937; 942; 943; 944; 945; 946;
947; 948; 949; 950; 951; 954; 955; 956; 957;
958; 959; 960; 961; 962; 963; 964; 965; 966;
991; 1002
al-Ghazâlî (Ghazzâlî, Ġazâlî) 830; 875; 882;
883; 884; 885; 886; 888; 889; 890; 891; 892;
893; 894; 895; 896; 897; 899; 900; 939; 941;
991; 992
al-Hallāj 884
al-Kindî 812; 881; 943; 945; 947; 948; 949
al-Ma’mūn 859; 890; 891; 893; 944; 948
al-Mansûr 891
al-Mutawakkil 881; 891; 893

al-Qâdir 891
al Qâ‘ida 831
al-Walîd 873
al-Zuhrî (fonte di hadîth, † 742) 864
Alamût 813; 893
Alchimia, alchemico/a 813; 815; 825; 838;
933; 944
Aleppo 894
Alessandro di Afrodisia 827; 878; 879; 880;
882; 886; 937; 945; 949; 950; 966; 1003
Alessandro Magno 853; 921
alétheia 927; 933
Aleviti 825; 829
Algeria 828
Alphaker 914
Ambrogio 993
Ammonio 945; 948; 951
Anabattisti/a/ismo 858; 975; 984
Ananke 842; 875; 901; 907; 939; 960; 967;
968; 976; 984; 988; 1001; 1004
Anthropos 825
Anticristo 845
Antifonte 904; 910; 928; 933; 934
Antigone 841; 989
antinomismo/ista/ico 811; 825; 829; 898; 899;
900; 913; 915; 990; 992; 993
Antiochia 872; 944
Antirinascimento 953
ápeiron 901
Apocalitticismo/Apocalittica/o 815; 819; 824;
832; 833; 973; 1003; 1008
Apocatastasi 820; 823; 1005
Apocrifi 821; 822; 823; 990
Apostasia 891; 894; 897; 902
Arabia 854; 859; 860; 861; 862; 863; 865; 866;
872; 886
aramaico 870; 871; 872
Ardashîr 894; 897; 900; 960; 961; 992
Aristobulo 876; 948; 956
Aristotele 827; 837; 839; 840; 842; 875; 876;
877; 878; 879; 880; 881; 882; 883; 886; 887;
893; 895; 897; 901; 904; 905; 907; 910; 912;
914; 915; 920; 921; 922; 927; 928; 929; 933;
935; 936; 937; 938; 939; 942; 944; 945; 946;
947; 948; 949; 950; 953; 954; 955; 956; 957;
962; 965; 966; 967; 968; 973; 974; 975; 976;
978; 984; 988; 989; 991; 993; 995; 996; 997;
1002; 1003; 1004; 1005; 1008
Armenia 824
Arnold, G. 826; 940; 981; 988
Arsacidi 822
Asclepio 888
ash‘ariti/ismo 890; 892; 894; 992
assiologia 878; 912; 917; 919
Atene 907; 909; 913; 917; 920; 921; 925; 929;
930; 931; 933; 936; 937; 943; 945; 947; 948;
965; 986; 1006

Averroè 842; 875; 879; 881; 882; 883; 885; 886; 890; 891; 893; 894; 895; 896; 897; 898; 905; 908; 920; 938; 942; 946; 947; 949; 950; 951; 955; 956; 958; 959; 962; 966; 97; 992
Avicebron 876; 886; 908; 953; 954
Avicenna 881; 882; 883; 884; 885; 886; 887; 888; 889; 890; 893; 894; 896; 897; 898; 899; 902; 908; 911; 915; 921; 937; 942; 944; 945; 946; 947; 949; 950; 951; 952; 954; 955; 956; 957; 958; 959; 966; 1004

— B —

Bâb/ismo/ista 819; 823; 834; 837; 838; 893; 898
Babele 937
Babilonia 832
badâ' 814
Badr 860
Baghdad 813; 881; 889; 891; 894; 944; 945; 1004
Bahrain 813; 992
Barnaba 940; 993
Barocco 935; 953; **969-971**
Bassidj/dji 833; 834
Bassora 868
bâtin/ita/iniyya 882; 885; 890; 940; 954
Bektashi 829
Bernardo di Chartres 1004
bid'a 867
Bisanzio/bizantino/i 811; 831; 854; 858; 859; 861; 871; 872; 873; 882; 891; 944; 947; 948; 975; 979; 986; 987; 991; 1005
Bistâmi 884
Bogomili 824; 1003
Böhme 821; 826; 895; 897; 972; 981; 1004; 1005; 1007
Bonaventura 994
Brague, R. 838; 841; 843; 871; 904; 908; 921; 936; 945; 951; 955; 956; 960; 974; **985-1006**; 1007
Bruno 909; 954
Bukhârî 864; 891; 991
Burke, E. 932; 933; 958; 999
Bûyidi/e 813; 881; 889; 893

— C —

Caino 845; 937; 982
Califfo/ale/ato 853; 855; 856; 857; 858; 859; 867; 872; 873; 881; 883; 885; 889; 890; 891; 892; 893; 894; 896; 897; 898; 900; 942; 944; 948; 958; 959; 960; 963; 992; 1000; 1011
Callicle 924
Calvino 916; 978; 977; 979; 985
Cam 937
Caravaggio 970
Carpocraziani 983
Cartesio 905; 912; 915; 916; 918; 919; 922; 923; 968; 983; 999; 1006; 1008
Carus 909; 944
Catari/ismo 826; 873; 893; 950

Caucaso 829
Cervantes 969; 970; 971
Chartres (Scuola di) 886; 965; 1003; 1005
Chiliasmo 873; 902; 982
Chlisty 815-816
Cicerone 956; 989
Cina 832; 980
Cinici 1003
Cinvat (Ponte di) 820
Clemente di Alessandria 993
common link 865; 867; 868
common sense 840; 841; 843; 845; 988; 994; 998
Compagni/o (del Profeta) 857; 858; 865; 866; 867; 868; 869; 890; 891; 892; 899; 900; vedi anche **Salaf**
Comte 973; 978; 981
Comunismo 827; 831; 835; 836; 845; 941; 978; 980; 983
Condorcet 840; 901; 919; 924
convenzionalismo 925; 927; 928; 929; 930; 998
Copernico 1005; 1006
Corano 812; 814; 825; 829; 830; 832; 854; 855; 856; 859; 860; 861; 862; 863; 864; 865; 866; 867; 870; 871; 872; 875; 885; 887; 889; 891; 892; 893; 894; 897; 898; 899; 900; 946; 950; 954; 955; 956; 962; 978; 989; 990; 991; 992; 1003
Cristo/tiano/tianesimo 812; 815; 820; 822; 823; 824; 826; 832; 833; 837; 838; 840; 853; 854; 856; 858; 859; 861; 862; 863; 869; 870; 871; 873; 877; 878; 886; 891; 895; 898; 899; 900; 903; 904; 906; 907; 908; 909; 912; 915; 916; 917; 922; 923; 929; 930; 933; 935; 936; 938; 939; 940; 942; 944; 945; 947; 948; 953; 954; 956; 957; 958; 965; 966; 971; 972; 973; 974; 975; 976; 977; 979; 980; 981; 983; 984; 985; 986; 987; 988; 989; 991; 992; 993; 994; 995; 998; 1000; 1001; 1002; 1003; 1004; 1005; 1006; 1007; 1008; 1009

— D —

Da Costa 912; 913
Damascio 986
Damasco 858; 868
Dante 887
Dâtin 873
David di Dinant 954
Democrito 913; 1003
Des Marets 916
Descartes: vedi **Cartesio**
Diatessaron 871
Diderot 978
Dike 967; 1004
Dionyso 909
Djâbir (alchimista) 879; 903
Djâbir ben Yazîd al-Dju'fî 811
Dja'far as-Sâdiq (6° Imâm shî'ita) 811; 813
Djârûditi 811
Don Chisciotte 969-971; 1006; 1007
Dostoevskij 1008

dóxa 909; 910; 921; 926; 927; 928; 933; 943;
960; 963; 967; 969; 974; 981; 1007
Drusi 854
Dulcinea del Toboso (Aldonza Lorenzo) 969;
970
Duodecimani 811; 812; 813; 826; 881

— E —

Ebionismo/iti 853; 854
ebraico-cristiano 923; 986
Ebrei/aismo 822; 835; 856; 858; 861; 862; 886;
899; 905; 912; 913; 921; 940; 949; 953; 956;
965; 975; 986; 988; 990; 1001
Eckhart 938
Egira 861; 864; 865; 866; 867; 868; 869; 872;
893; vedi anche **Hijrah**
Egitto 828; 830; 831; 859; 860
Elchasaismo/iti 814; 825; 853; 854
Ellenismo/tico 906; 907; 909; 911; 912; 921;
930; 933; 935; 939; 940; 944; 945; 946; 948;
949; 953; 956; 960; 968; 969; 991
Empedocle 938
Engels 973
Ephrem 871
Epicuro/eo/eismo 841; 912; 913; 916; 919;
923; 928; 951; 1003
epistème 909; 910; 911; 917; 921; 926; 927;
928; 934; 939; 949; 960; 963; 964; 967; 969;
974; 980; 981; 982; 984; 999; 1006
Eraclito 840; 953; 967; 968; 976
Ermetismo 825; 876
Escatologia 835; 935; 975
éschaton 976; 979
Esiodo 841; 938; 970
Esistenzialismo/ta 838; 910; 911; 933; 974
Esseni 822
Eutimio della Peribleptos 824
Eznik di Kolb 820

— F —

falâsifa 838; 891; 946; 956; 957; 966
faqîh, fuqahâ' 868; 869
Fascismo/ta 828; 836; 873; 973; 975; 983
Fâtimida/i 812; 813; 889; 893; 897; 899
Feuerbach 913
Ficino 887; 888; 950
Filone di Alessandria 838; 876; 877; 878; 879;
880; 899; 909; 912; 933; 937; 940; 948; 956;
960; 975; 991; 1003; 1005
fiqh 867; 942
Fitna 867
Francia 827; 841; 974
Frank, S. 981
Fratelli musulmani 828; 830; 831
Fratelli sinceri: vedi **Ikhwân as-Safâ'**

— G —

Ġahm b. Safwân, Ġahmiti 891
Galeno 944

Galilei/iano 921; 967; 1006
Gelasio 992
Germania 827; 906; 912; 933; 941; 952; 975
Gerusalemme 832; 845; 856; 858; 870; 875;
882; 907; 909; 913; 917; 921; 925; 929; 930;
933; 936; 937; 943; 968; 986
Gesù 825; 854; 856; 871; 872; 940; 950; 990
gêtig 820; 821
Ghaza 860
Ghulât, Ghulû 811, 813
Giacomo, apostolo 875; 910; 917
Giacomo di Edessa 860
Giamblico 951
Gioacchino da Fiore, gioachimiti/ismo 823;
826; 827; 913; 930; 939; 940; 952; 973; 975;
976; 977; 981; 982; 985
Giobbe 895
Giovanni Damasceno 872
Giovanni di Odzun 824
Giudei/aismo 821; 822; 823; 870; 900; 907;
908; 912; 917; 929; 930; 935; 937; 942; 948;
953; 954; 957; 959; 960; 962; 966; 969; 976;
989; 990; 991; 992; 993; 1000; 1005
giudeocristiano/i/esimo 812; 814; 825; 854;
855; 856; 858; 861; 863; 864; 870; 871; 872;
891; 930; 946
Giustino 940
Gnosi/tico/tici/ticismo 811; 812; 815; 821;
822; 823; 824; 825; 826; 829; 831; 837; 838;
858; 861; 864; 876; 885; 893; 896; 903; 904;
906; 907; 913; 922; 923; 930; 933; 935; 937;
938; 939; 940; 941; 944; 947; 952; 960; 964;
965; 966; 969; 971; 972; 973; 974; 975; 976;
977; 978; 979; 980; 981; 982; 983; 984; 985;
988; 989; 993; 1001; 1003; 1004; 1005; 1006;
1007
Gog e Magog 832
Gorgia 904; 905; 924; 935; 953; 959; 995; 1007
Gozzano 968
Gracián, B. 941; 969
Grecia 862; 885; 901; 904; 914; 920; 933; 935;
937; 939; 940; 943; 966; 968; 981; 1003; 1004;
1009
Gumecîshn (mescolanza) 821

— H —

Hades 822
hadîth (e pl. **ahâdîth**) 829; 854; 855; 858; 861;
862; 863; 864; 865; 866; 867; 868; 869; 891;
893; 896; 897; 898; 901; 902; 991
Hafsa (figlia di 'Umar) 864
Hagar/ismo 855; 856; 861; 869; 872
Hamann 933
Hamas 827; 831
Hanafi/iti 830; 894; 901
hanbaliti/ismo, Ibn Hanbal 830; 857; 858;
859; 866; 890; 891; 892; 893; 894; 897
hanîf (e pl. **hunafâ**) 870; 956
haqîqat 899
Hârithiti 811
Harrân 944

Hârûn al-Rashîd 858
Hasân (2° Imâm **shî'ita**) 811; 813; 893
Hasân al Bannâ' 830
Hasân II (Signore di Alamût) 893
Hâshimîti 811; 813; 860
Hegel/iano/ismo 906; 909; 910; 933; 973; 975; 981; 982; 984; 1000; 1002; 1008
Heidegger 911; 912; 933; 980; 981; 982
Herder 839; 913; 927
Hermes 840; 844; 922; 965; 966; 968; 1007;
Hezbollah 833
Hijâz 856; 862; 871; 872; 873
Hijrah 828; 831; 856; vedi anche: **Egira**
Hikmah, Hakîm 966
Hilmand 819
hisba 899
Hobbes 837; 838; 839; 840; 908; 909; 912; 913; 916; 917; 918; 919; 920; 921; 922; 923; 924; 928; 929; 930; 931; 932; 933; 936; 939; 952; 953; 973; 979; 980; 984; 1001; 1004
Hölderlin 844
Hooker 977; 978
Hume 913
Hûrî 871
Husayn (3° Imâm **shî'ita**) 811; 813; 833; 893
hýle 953

— I —

Ibn 'Abd al-Wahhâb: vedi **Wahhâbismo**
Ibn 'Arabî 812; 885; 898
Ibn Bâġġa 882; 884; 885; 886; 887; 894; 899; 947; 954; 956; 958
Ibn Hanbal: vedi **Hanbalîti**
Ibn Khaldûn 829; 948; 950; 1000; 1002
Ibn Sabâ' 811
Ibn Taymiyya 828; 829; 888; 890; 891; 893; 895; 896; 898; 899; 900; 929; 935; 941; 964; 1000; 1009
Ibn Tufayl 882; 883; 884; 885; 886; 894; 946; 1005
ijmâ' 829; 899
ijtihâd 829; 891; 992; 1001
Ikhwân as-Safâ' 813; 814; 815; 881; 882; 883; 889; 898; 903; 931; 959; 966; 1003
Illuminismo/ta/ti 834; 835; 842; 895; 905; 906; 907; 908; 912; 913; 915; 916; 917; 918; 922; 923; 924; 932; 936; 943; 951; 953; 957; 960; 962; 964; 965; 972; 973; 977; 980; 985; 999; 1003; 1004; 1009
Immaginazione (facoltà) 838; 884; 888; 909; 915; 923; 954; 955; 959; 963; 969
Insân al-Kâmil (uomo perfetto) 814; 825; 937; 946
Intelletto Agente 838; 879; 880; 881; 882; 883; 886; 887; 888; 915; 916; 945; 946; 947; 950; 954; 955; 956; 958; 959
Intelletto Universale 838
Iran/iano/ico 819; 823; 827; 828; 832; 833; 834; 836; 853; 857; 893; 903; 947; 963; 975; 1002

irano-mesopotamico 824; 825; 829; 853; 855; 861; 866
Iraq 832; 833; 858; 861; 869; 873
Ireneo 940; 977; 978; 987
Isaac Israeli 954
Islam 811; 819; 824; 825; 826; 827; 828; 830; 831; 832; 833; 834; 835; 836; 837; 838; 840; 841; 842; 843; 844; 845; **853-903**; 906; 907; 908; 910; 911; 912; 914; 915; 916; 917; 920; 922; 925; 928; 929; 931; 934; 936; 937; 938; 940; 941; 942; 944; 945; 946; 947; 948; 949; 950; 951; 953; 954; 955; 956; 957; 958; 959; 960; 961; 962; 964; 965; 966; 967; 976; 977; 978; 985; 986; 987; 988; 989; 990; 991; 992; 993; 995; 999; 1000; 1001; 1002; 1003; 1005; 1006; 1008; 1011
Ismaele 856
Ismâ'il, Ismâ'îlîti/a, Ismailismo, 812; 823; 827; 858; 889; 890; 891; 897; 903; 937; 945; 948; 949; 950; 959; 960; 963; 992; 1000
Isnâd (e pl. **asânîd**) 856; 863; 865; 867; 868; 869
Israele 820; 822; 877; 954; 957; 990; 991
ittihâd 885; 886; 959
ittisâl 886; 959
ius, iustitia 826; 917; 925; 927; 932; 958; 982; 997

— J —

jâhilî, jâhiliyya 831
jihâd, jihâdisti 831; 832; 855; 902; 1008; 1011
Jonas, H. 904; 906; 957; 971; 972; 978; 980; 981; 982
Jung, junghiano, 972

— K —

Ka'ba 860; 870
Kafka 935
Kalâm 829; 869; 870; 914
Kant, kantiano 896; 922; 926; 927; 956; 972; 9812 998; 999; 1004
Karbiti 811
Kaysâniti 811; 813; 814
Khâridjîti/a 811; 833; 858; 859; 867; 899; 900
Khatamî 834
Khattâbiti 903
Khomeyni/ismo 828; 833; 834; 1002
Khorâsân, Khurâsân 812; 857
Khurramiti 968
Kierkegaard 907; 917; 998
Kizilbash 825; 829
Krüger 840; 842; 906; 953; 965
Kufa 868; 869
Kur 822

— L —

La Peyrère 912; 913
Laicismo/ista 841; 844; 845; 863; 961; 987

Legge (religiosa, rivelata, mosaica, islamica, divina, eterna, naturale) 838; 839; 840; 841; 843; 844; 854; 856; 857; 858; 859; 862; 863; 864; 865; 866; 867; 868; 869; 870; 872; 877; 882; 884; 885; 886; 888; 890; 891; 892; 893; 894; 895; 896; 897; 898; 899; 900; 903; 905; 906; 907; 908; 909; 910; 912; 914; 915; 917; 918; 919; 920; 922; 923; 927; 928; 929; 930; 931; 932; 933; 934; 937; 938; 940; 942; 944; 946; 947; 950; 951; 952; 954; 955; 956; 957; 959; 960; 961; 962; 964; 965; 981; 984; 989; 990; 991; 992; 993; 994; 995; 996; 997; 998; 999; 1000; 1001; 1002; 1006; 1008; 1011
Leotardo 905
Leviatano 909; 918; 973
Liberalismo 838; 840; 841; 842; 905; 912; 930; 933; 951; 952; 977; 1006; 1007
Libero Spirito 873; 978; 984
Libertini/ismo 892; 908; 913; 923; 929; 978; 984; 985; 1009
Locke 839; 927; 928; 930; 931; 932; 933; 935; 936
Lógos 875; 876; 877; 892; 915; 974
Löwith 907; 965
Lucrezio 913; 920
Lukács 941

— M —

Macbeth 841
Machiavelli 838; 842; 908; 912; 916; 917; 918; 919; 933; 934
Macranthropo, Macranthropos 918; 984; 1007
Māghazī (battaglie, di espansione dell' **Islam**) 856; 862
Mahdī 812; 823; 824; 825
Maimonide 837; 838; 840; 888; 906; 907; 908; 911; 914; 915; 916; 936; 937; 942; 943; 944; 946; 949; 950; 951; 953; 954; 955; 956; 957; 958; 959; 960; 991; 992; 993; 1004
mālikita/i 882; 885; 897
Mandei 824
Mani, manicheo/i/ismo 812; 814; 820; 821; 824; 825; 870; 871; 935; 968; 979
Manierismo 953
Maometto, Muhammad, Muhammed 811; 812; 829; 832; 856; 861; 870
Marcione/ita/ismo 824; 840; 913; 923; 979; 987; 988; 989; 993; 1006
Marw 890
Marwānidi 857; 867; 872
Marx/ismo/ista 913; 973; 975; 977; 978; 979; 980; 981; 982; 983
Massignon 952
Mas'ūdī 944
matn (testo [dello **hadīth**]) 864; 865
mawlā, pl. **māwalī** 857; 867
Mawdudi 828
Mazdak/iti 820; 968
Mazdeo 821, 824
Makoraba 859; 860

Mecca, Moka 855; 859; 860; 861; 862; 867; 868; 870
Meccano/i/a (relativo a **Mecca**) 853; 856; 859; 860; 861; 871
Medina 856; 857; 868; 869; 870; 989; 1002
Medioevo 873; 878; 881; 886; 898; 911; 913; 914; 915; 929; 931; 934; 936; 938; 940; 942; 944; 945; 950; 951; 956; 958; 959; 961; 964; 968; 971; 972; 974; 975; 976; 977; 980; 982; 983; 985; 988; 990; 991; 992; 998; 998; 1000; 1001; 1002; 1003; 1004; 1006; 1009
medievale 857; 878; 879; 880; 904; 906; 907; 912; 919; 920; 922; 933; 936; 941; 942; 944; 945; 946; 950; 951; 953; 955; 956; 957; 958; 959; 960; 962; 965; 966; 969; 972; 974; 975; 977; 985; 986; 989; 991; 992; 993; 998; 1000; 1001; 1002; 1003; 1004; 1006; 1009
Melusina 971
Melkiti 944
mênôg 820; 821; 823
Mesopotamia/ico 825; 854; 855; 866; 868; 869; 981
Messaliani 984
mihna 859; 881; 890; 891; 893
Millenarismo/ta 819; 821; 823; 854; 856; 858; 861; 862; 873; 968; 972; 973; 976; 984; 985
mimiyya 814
Moderno (il), modernità 841; 843; 905; 906; 908; 910; 911; 912; 913; 915; 916; 919; 920; 922; 924; 931; 933; 934; 935; 940; 943; 944; 951; 952; 953; 957; 958; 959; 961; 964; 965; 966; 971; 972; 973; 974; 975; 977; 979; 980; 983; 988; 990; 992; 993; 998; 999; 1000; 1001; 1002; 1003; 1004; 1005; 1006; 1007; 1009
Mollâ Sadrâ 898, 945
Monofisiti/ita/ismo 854; 880; 945; 947
Montano/ismo/isti 838; 864; 873; 973; 976
Mosè 854; 872; 895; 925; 938; 950; 955; 956; 958; 991
Mu'ammarrûn (grandi longevi) 868
Mu'âwiyya 869; 873
Mubârakiti 812
Mughîrita/i 811; 903
muhâjir (pl. **muhâjirûn**) 828; 856
Muhammad al-Bâqir (5° Imâm **shî'ita**) 811; 813
Muhammad al-Dibâg (figlio di **Dja'far as-Sâdiq**, ribelle contro **al Ma'mûn** e † 818) 812
Muhammad ben Ismâ'îl (figlio del 7° Imâm dei **Settimiani**, e da alcuni di essi considerato il vero 7° Imâm) 812
multiculturalismo/ta 834; 835; 837; 905; 988; 1008
Murji'iti/ta/ismo 867; 869
Mûsâ al-Kâzim (7° Imâm **duodecimano**) 811; 812; 813
Muslim (autore del **Sahîh**, raccolta di **ahâdîth**) 864; 867; 891
muslim (musulmano) 856
mu'takallimûn 893; 942
mu'tazilita/iti/ismo 890; 891; 892
mýthos 937

— N —

nabî 950
nâmûs (e pl. *nawâmîs*) 950; 959
Naphta (personaggio di Th. Mann) 921
Nasafi 881
naskh 863; 865; 866; 891
Nazismo/ta 828; 906; 933; 941; 951; 952; 971; 972; 973; 975; 979; 980; 983
Negev 872
Neoplatonismo/ico 821; 823; 827; 838; 875; 876; 877; 878; 879; 880; 881; 882; 883; 885; 886; 887; 888; 889; 890; 891; 898; 899; 900; 903; 905; 906; 907; 908; 910; 911; 912; 913; 914; 915; 916; 919; 922; 925; 927; 929; 933; 937; 940; 943; 944; 945; 946; 947; 948; 949; 950; 953; 954; 955; 956; 958; 959; 960; 963; 965; 966; 967; 968; 969; 975; 985; 986; 990; 993; 994; 995; 996; 998; 1000; 1001; 1002; 1005; 1007; 1009
Nestorio/iani 824; 854; 855; 869; 881; 944; 945; 947
Newton 922
Niethammer 982
Nietzsche 838; 841; 842; 899; 927; 933; 964; 981; 982
Nihilismo/ta 841; 904; 908; 925; 941
Nimrod 937
Nizâm al-Mulk 892
Nizâmî 898
Noè 950
nómos 841; 844; 926; 927; 928; 933; 937; 946; 950; 959; 960; 961; 962
Novalis 844; 933
noûs 939; 974
Nusayriti, Nusairiti 811; 812; 813; 854

— O —

Oetinger 819; 840; 915
Ohrmazd 820; 821; 823
Olimpiodoro 944; 945; 950
Omeyyadi 831; 853; 856; 857; 858; 859; 860; 866; 867; 869; 872; 885; 900
Origene 993

— P —

Palestina 855; 856
Panteismo 880; 885; 886; 955; 966
Papia 871
Paracelso 826; 984
Parmenide 839; 910; 926; 927; 934; 935; 938; 967; 968
Pâsdârân 833
Pauliciani/esimo 824; 825; 968; 984; 1003
Persia/ani 811; 822; 853; 857; 858; 861; 871; 872; 880; 893; 947; 948; 974; 986; 1002
Philopono, Filopono 879; 945; 947; 949; 951
phýsis 926; 927; 928; 933
Pietismo 826; 984
Pitagora 944

Platone 827; 837; 839; 840; 842; 844; 875; 878; 880; 882; 883; 887; 904; 906; 907; 910; 911; 912; 913; 914; 918; 920; 921; 922; 924; 925; 927; 929; 931; 933; 934; 935; 936; 937; 938; 939; 941; 942; 943; 944; 945; 946; 947; 948; 949; 950; 951; 952; 953; 954; 955; 957; 959; 961; 962; 963; 964; 965; 967; 968; 973; 974; 975; 981; 983; 989; 991; 1001; 1004; 1006; 1007; 1009
Plotino 827; 878; 880; 931; 940; 951
Plutarco 932; 944; 969
pólemos 967; 968; 982
pólis 905; 921; 925; 939; 946; 957; 968; 973
politéia 963
políteuma 963
politically correct 836; 905; 985; 988
Porfirio 827; 878; 902; 945; 948; 949
Poseidonio 956
Positivismo 838; 933; 962; 973; 974; 977; 979; 980; 981; 1006
Postel 876
Proclo 827; 878; 945; 951; 998
Profezia 838; 840; 854; 855; 864; 870; 878; 880; 884; 887; 888; 893; 899; 908; 909; 915; 916; 919; 920; 936; 937; 942; 943; 944; 945; 946; 950; 951; 954; 955; 956; 957; 958; 959; 960; 968; 975; 980; 992; 993
Prometeo 841; 846; 982
Provvidenza 877; 879; 880; 887; 895; 896; 902; 945; 947; 966; 994; 996; 998; 1003; 1004
ps.Dionigi 977; 978; 987
Psychopannychismo 822; 923
Puritani/esimo 977; 978

— Q —

Qabbalah 822; 913; 915; 942; 945; 954; 966; 993
Qadariti/ismo/iyya 867; 869
Qâ'im 812; 823; 824; 825
Qarmati 812; 813; 893; 993
Qumrân 907; 1003
Quraysh, Qurayshiti 859; 860; 869; 871

— R —

Râfiditi 867
râ'is 964
râ'is al-awwal 959; 960
Râshidûn (i primi 4 Califfi: **Abû Bakr**, **'Umar**, **'Uthmân**, e **'Alî**, 1° Imâm **shî'ita**) 899; 946
rasûl 950
Razionalismo/ta 838; 840; 843; 845; 854; 856; 861; 862; 866; 873; 880; 882; 883; 884; 885; 886; 888; 889; 890; 891; 892; 895; 896; 898; 899; 901; 902; 904; 905; 906; 907; 909; 910; 911; 912; 913; 914; 915; 916; 917; 918; 919; 920; 921; 922; 923; 924; 925; 926; 927; 929; 930; 932; 933; 934; 935; 936; 937; 938; 939; 940; 941; 942; 943; 944; 948; 950; 951; 952; 953; 958; 961; 965; 966; 967; 968; 969; 971; 972; 975; 976; 980; 981; 982; 984; 985; 989;

991; 994; 995; 999; 1000; 1003; 1004; 1005;
1006; 1007; 1009
ra'y 829
Relativismo/ta 835; 837; 840; 841; 842; 844;
845; 902; 905; 906; 908; 911; 918; 922; 923;
924; 926; 932; 933; 934; 935; 936; 940; 941;
952; 953; 958; 962; 965; 974; 985; 988; 999;
1007; 1009
Resurrezione 813; 814; 815; 819; 821; 822;
823; 888; 889; 892; 894; 897; 949; 971; **Grande**
R. 893; 971
Rilke 1006
Rinascimento 906; 911; 912; 913; 914; 925;
939; 953; 973; 983; 987; 1003
Rivelazione 823; 827; 837; 838; 839; 855; 861;
862; 867; 869; 871; 876; 881; 885; 886; 888;
889; 890; 892; 894; 895; 896; 897; 898; 899;
900; 902; 905; 907; 910; 911; 912; 913; 914;
915; 917; 919; 922; 925; 929; 930; 937; 938;
940; 941; 942; 943; 945; 946; 947; 948; 950;
954; 956; 957; 958; 959; 960; 962; 963; 968;
970; 971; 981; 985; 987; 989; 991; 994; 1000;
1001; 1003; 1005; 1006; 1009
riyâsah 964
Roma 864; 873; 903; 921; 931; 947; 973; 975;
986; 987; 1009
Romanticismo 815; 876; 900; 901; 905; 909;
911; 912; 913; 919; 933; 934; 935; 941; 948;
953; 958; 965; 1003
Rousseau 837; 839; 840; 883; 922; 931; 932;
933
Rûmî 898;
Russia 815; 816; 827; 831; 975
Rûzbehân 898

— S —

Sa'adia 954
Sabbatai Zevi, Sabbatiani 909; 913; 915
Sabei/o 944; 947
Safavidi 833; 882; 903
Salafismo/iti, Salaf (e pl. **Sullaf** = **Compagni**,
q.v.) 828; 835; 890; 898; 899; 900; 1000
Salmân Pâk 814
Sana'i 898
Sancho 969; 970
Sassanide/i 821; 822; 824; 834; 859; 890; 897;
1002
Sayyid Qutb 828; 830; 831; 832; 833
Scettici 869; 897; 902; 909; 913; 914; 921; 929;
933; 935; 941; 962; 976; 985; 1003; 1004
Schelling 972; 975; 981
Schleiermacher 837; 906; 933; 981; 1007;
1009
Schmitt 951; 952
Scholem 905; 906; 915; 942
Schopenhauer 982
Scientismo/ta 835; 840; 841; 844; 845; 846;
883; 897; 906; 908; 919; 923; 926; 934; 935;
941; 953; 961; 965; 973; 979; 9823 1006; 1007
Scoto Eriugena 822; 823; 886; 965; 977; 987
Sde Boqer 873

Selgiukidi 889; 892; 893; 894
Senofonte 921; 939; 943
Settimiani 812; 881
Shabestari 898
Shâfi'i, Shâfi'ita 829; 865; 866; 867; 868; 890;
891; 893; 894; 897;
Shahîd (e pl. **Shuhadâ'**) 831; 832
Shamuel ibn Tibbon 954
Sharî'ah 828; 829; 830; 853; 854; 855; 862;
864; 866; 891; 894; 899; 900; 902; 903; 907;
933; 937; 946; 948; 950; 957; 960; 961; 962;
963; 964; 990; 992; 999; 1000; 1001; 1002;
1006; 1008
Sharî'atî 832; 833
Shaykhismo 823; 825; 898
sheol 822
Shî'a, Shî'ita/i, Shî'ismo 811-815; 823; 825;
826; 827; 828; 829; 832; 833; 834; 866; 881;
882; 889; 899; 903; 944; 949; 958; 959; 960;
963; 966; 1011; 1012
Sijistânî 812; 881; 889
Simplicio 948; 949
sîniyya 814
Sionismo 912
sîra 856; 857; 860; 861; 862; 863; 865; 869
Siria/iano/iaco 829; 854; 855; 857; 859; 860;
861; 866; 869; 871; 872; 944; 947; 949; 960;
986
Siriano (filosofo neoplatonico) 949
siyâsah 964
Socino/iniani 913; 923
Socrate 837; 839; 840; 842; 881; 904; 910; 918;
921; 922; 924; 928; 934; 935; 938; 939; 941;
942; 943; 944; 953; 967; 989; 1006; 1009
Sofisti/ica 842; 910; 920; 921; 922; 928; 933;
934; 935; 936; 937; 939; 953; 961; 962; 967;
968; 969; 984; 985; 989; 1000; 1001; 1002;
1003; 1004; 1007
Sohrwardî 894; 898
Sparta/ano 920; 921; 931; 939
Spengler 904; 957
Spinoza 837; 838; 839; 907; 908; 909; 910;
911; 912; 913; 914; 915; 916; 917; 918; 920;
922; 923; 930; 933; 936; 937; 942; 949; 950;
951; 952; 962; 963; 976
Spiritualismo riformato 900; 906; 933; 981
Stati Uniti 828; 831; 832; 836; 843; 905; 924;
936; 986; 1009
Stefano 944
Stoici/o 876; 930; 940; 950; 973; 989; 993; 994;
1001; 1003
Storicismo/ta 838; 843; 895; 901; 905; 906;
908; 910; 911; 917; 925; 926; 930; 933; 934;
935; 957; 965; 985
Strauss, L. 836; **837-843;** 844; 845; **904-969;**
972; 973; 974; 977; 980; 981; 984; 985; 986;
992; 998; 999; 1001; 1002; 1006; 1007
Successori/e (dei **Compagni**) 855; 863; 868;
869; 891; 892; 999
Sûfi, Sûfismo, Sufismo 812; 863; 865; 885;
894; 898; 900; 958; 993; 1008
Sufyânidi 856; 872

Sunnah, Sunniti 828; 829; 830; 854; 855; 856;
857; 858; 859; 862; 863; 864; 865; 866; 867;
869; 873; 881; 882; 889; 890; 891; 892; 893;
894; 898; 899; 900; 925; 946; 992; 1011

— T —

tafsîr 829; 855; 861; 863; 866; 869
Tâghûfî 833
Tâ'if 859; 860; 871; 872
takfir 830; 831
Talete 986
Taubes 906; 907; 917; 933; 958; 981
tawîd 832; 901
ta'wîl 855
Taziano 854; 871
télos 895; 901; 979; 984; 988; 995; 1008
Teofrasto 950
Teosofia 815; 825; 898; 911; 933; 945; 947;
965; 968; 981
Tertulliano 923; 930; 940; 977; 978; 979
Thâbit ibn Qurra 944
Themistio 945; 947; 949; 950
Tieck 841; 897
Tolomeo 859; 860
Tommaso d'Aquino 826; 929; 958; 960; 974;
976; 991; 992; **994-998**; 1000; 1002; 1003;
1004; 1005
T'ondrakismo 824
Torah 906; 907; 909; 910; 912; 925; 929; 933;
936; 937; 954; 955; 956; 957; 986; 993; 1000;
1006
Trasylo 948
Tucidide 920; 921; 939; 943

— U —

Ummah 828; 832; 833; 844; 858; 862; 882;
888; 889; 890; 892; 898; 946; 957; 959
ummî (e pl. **ummiyyûn**) 956; 986; 990
U.R.S.S.: vedi **Russia**
U.S.A.: vedi **Stati Uniti**
usûl al-fiqh 829; 890; 891

— V —

Vangelo 871; 877; 878
velâyat-e faqîh 832; 1002
Vilgardo 905
Voegelin 904; 905; 906; 911; 913; 930; 937;
939; 940; 953; 965; **971-986**; 988; 992; 998;
1000; 1001; 1003; 1004; 1007; 1008

— W —

Wahhâbismo, Ibn 'Abd al-Wahhâb 828; 829;
898; 900; 902; 969
Wâqifîti 811
Weber, M. 835; 838; 840; 841; 926; 941; 974;
999
Weigel 927; 984
Weimar 906; 941

Witz 967; 968

— X, Y —

Yahwè 820; 822; 829; 938; 983
Yahyâ b. Abî Kathir (mawlâ, oppositore degli Omeyyadi) 867
Yemen 812; 859; 861
Yezîdi, Yezidi 825; 854

— Z —

zâhir/ita/iti 885; 899; 900
Zayd Ibn Thâbit (segretario del Profeta) 864
Zayditi 811; 813; 858
Zoroastro/iano/ismo **819-822**, 935; 968; 972;
973; 976; 982; 1004; 1005
Zurbarán 970

ADDENDUM

CONSIDERAZIONI DELL'AUTORE SULLE RAGIONI DELLA RISTAMPA ONLINE PREMESSE ALLA RIEDIZIONE 2010 DEL TESTO *LA GNOSI. IL VOLTO OSCURO DELLA STORIA*, NELLE QUALI SI RIPERCORRONO I FONDAMENTI E LE CONCLUSIONI DELLA RICERCA INIZIATA CON LO GNOSTICISMO

Ripubblicare, sia pure online, un testo che non soltanto ha venti anni, ma che è stato ampiamente superato dalla successiva *Storia di un altro occidente*, nella quale il medesimo argomento è stato ripreso con ben altra completezza ed estensione, può sembrare operazione superflua. Del resto, questa "Gnosi" (nel titolo originale: "Gnosticismo", poi trasformato in "Gnosi" a mia insaputa dall'Editore) non era, e non voleva essere, se non la bozza di programma di una più vasta indagine, dell'altro testo nel quale ho condensato ventitré anni di ricerche. Una bozza incompleta per quanto riguarda i temi trattati, tra i quali s'impose poi -ben prima di quel triste 11 Settembre 2001- il tema dell'Islam inteso nelle sue lontane ascendenze, comuni alle lontane ascendenze dell'eversione occidentale.

La decisione di ripubblicare online, dopo molta riflessione, questo vecchio testo, è venuta infine in relazione alle scelte di metodo e alle considerazioni che vi presero corpo, e che, come risulta dalla data apposta in calce alla scrittura nell'edizione a stampa (13 Novembre 1989) risalgono a ben prima della (ormai noiosa a causa delle chiacchiere) "caduta del muro". Esse precedono dunque le stupidaggini sfarfallate attorno alla presunta "fine della storia" e l'ebbro peana di un Occidente che non aveva compreso le forze in gioco nella storia.

Et pour cause! Le ideologie dominanti si richiamavano tutte al Progresso e alla Ragione (sempre con la maiuscola) grimaldelli di una cultura che si proponeva a modello ineludibile, con il proprio corredo di Storicismo, Scientismo e Laicismo; curiosamente distratta nei confronti del punto debole dell'armamentario, la svalutazione del momento religioso con il suo corollario nel relativismo etico. Non sto ripercorrendo, per altra via, le filippiche di Voegelin o le ambigue -ancorché stimolanti- analisi di Strauss: mi limito a constatare, senza pretesa di avanzare ricette autoritarie per una conventicola di Eletti.

Anche perché, se, come si suol dire, "il difetto sta nel manico" -cioè in lontane ascendenze- è opportuno pensare che certi percorsi potrebbero essere obbligatori sino al naufragio, perché una cultura radicata, la si muta soltanto riflettendo su sconfitte consumate sino al fondo ed elaborando il cordoglio. Un po' come fece il Medioevo cui occorsero secoli di riflessione per la sua opera grandiosa: capire che il mondo classico era finito, era soltanto un reperto per gli studiosi, e procedere poi all'elaborazione di un mondo nuovo. Elaborazione rimasta in sospeso, come lascia intendere lo stesso ideologico nome di "Medioevo", sorta di intermezzo, di spiacevole contrattempo nella gloriosa marcia della Ragione razionalista, iniziata ad Atene e vigorosamente ripresa dalla nascente Modernità.

Le considerazioni che mettevano in moto la mia ricerca erano fondate su poche ma decisive convinzioni che non sono venute meno e che hanno guidato tutta la ricerca successiva, da intendersi come progressivo ampliamento di un unico nucleo iniziale. In quest'alveo va pensato anche quel percorso apparentemente laterale, in realtà una messa a punto, che fu il discorso sul pensiero mitico: o quei raccontini volutamente poco "scientifici" condotti sull'arte, la memoria e l'utopia.

La prima di quelle considerazioni cui facevo cenno, concerneva il ruolo delle religioni, guardato allora (siamo ancora negli anni '80) con molta sufficienza dal *demi-monde* delle intelligenzie, che, in una cultura fortemente orientata dal circuito istituzionale/politico/economico dei *media* influiscono sul "regime" (*sensu* Strauss) ben più di quanto non possa la ricerca e lo sforzo di comprensione.

La convinzione che nelle religioni si esprimesse in modo profondo -più profondo che altrove, precisamente perché non interamente razionalizzabile- una radicata comprensione ed espressione del rapporto dell'uomo con il mondo e con l'esistenza (un rapporto diverso nelle diverse culture e società, e una diversità non eliminabile con "dimostrazioni" razionaliste) mi portava a porre il loro ruolo in primissimo piano nel tessuto degli eventi storici. Perciò, eventi storici ritenuti sovente "marginali" rispetto a quelli politici, economici, e "culturali" nel senso elitario della parola, quali furono le dissidenze religiose, venivano ad essere intesi non soltanto in stretto rapporto con quelli, ma anche in grado di far meglio intendere la complessità dei fenomeni in atto. Se l'interezza del rapporto dell'uomo con la propria esperienza del mondo, della storia, della società; il senso stesso dell'esistenza, trova espressione nelle religioni -e lo trova precisamente perché esse debordano ciò che può chiudersi nella compiutezza formale della logica, dei concetti, della Ragione razionalista- allora nelle religioni e nelle *passioni* che esse veicolano e che divengono *ideologie* allorché si tenti di "razionalizzarle", va intuito quel ribollire di umori sociali che si muovono nella storia, e che la storia muovono.

Naturalmente, in tale ipotesi le "religioni" in questione non possono essere semplicemente le "ortodossie" -meri terminali vittoriosi di lotte interne, indipendentemente dalle buone ragioni di tali vittorie- ma, a monte, le tante disparate espressioni delle eterodossie, delle letture dissenzienti o emarginate. Sono esse, che

emergono dalla pratica vernacolare, a segnalare quanto variegata sia la religiosità espressa da una religione, e a determinare nel complesso la comune *facies*, a formare la comune area culturale, spia di profonde, cioè antiche, radici.

Molte valutazioni insostenibili dello Gnosticismo delle quali riferivo in questa prima bozza, hanno in comune un pregiudizio introiettato, a volte talmente introiettato da non sembrar più tale; in alcuni casi visibile soltanto con uno sguardo approfondito. È il pregiudizio che esista un solo "Cristianesimo", quello che conosciamo come tale nella Chiesa di Roma con le varianti dei suoi scismi (luterani, calvinisti, e quant'altro). Non si riflette che il Cristianesimo possa essere stato un fenomeno passibile di molte letture -anche vernacolari: anche il vernacolo è un linguaggio, e, come tale, ospita un pensiero. Questo perché dentro il pensiero accademico c'è lo stesso pregiudizio degli eresiologi (al di là di ogni conflitto): l'identificazione di pensiero e Razionalismo.

In un suo recente, e, come sempre, affascinante testo, Aldo Magris (*Destino, Provvidenza, Predestinazione*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 263) notava la continuità tra l'Illuminismo greco (cioè: Sofisti e Razionalismo classico) e quello moderno, affermando che tale continuità fu assicurata precisamente dal Cristianesimo (che al primo viene solitamente contrapposto). Già. Ma questo "Cristianesimo" fu la Chiesa di Roma, che, per l'appunto, per assicurare la propria istituzionalizzazione, lesse il messaggio entro gli schemi platonico-aristotelici, che furono perciò trasmessi all'Occidente moderno, anche se questo li volse poi in chiave anticristiana.

Queste strutture di pensiero sono così interiorizzate, da non essere più percepite nella loro ideologicità; e il massimo di interiorizzazione si ha in quegli studiosi illustri, citati nel mio testo, che vedevano nello Gnosticismo una ellenizzazione del Cristianesimo, un suo adattamento agli schemi del pensiero greco, come se il loro astratto "Cristianesimo", cioè la versione vincente, o, come suol dirsi, "ortodossa", non fosse il risultato di una lettura fondata sul Razionalismo classico, platonico-aristotelico!

Non ci si accorge più delle strutture entro le quali si pensa: ciò non è disdicevole, accade a tutti noi; però è importante ricordarsene allorché si interpreta il pensiero altrui, perché si perde di vista, in questo caso, il nodo sociale di quella diversa lettura che fu lo Gnosticismo, tema che tentai di enucleare sul fondamento di un metodo, spogliarsi della Fede nella Ragione. Su questa "Fede", c'è da aprire un inciso

La Fede nella Ragione è all'origine di molte sviste, non soltanto nel nostro rapporto con altre culture; è anche interna alle aporie della nostra cultura, e scopre il fianco precisamente sul problema dello Gnosticismo, che non per caso rappresentò il fulcro sul quale fondare la ricerca in tutti i suoi successivi esiti.

La convinzione di un legame tra Ragione e Bene ha un lungo percorso in Occidente: parte quantomeno da Socrate per giungere, tramite Aristotele e il suo commentatore Alessandro di Afrodisia, al concetto positivo di Provvidenza, e, in campo religioso, alla necessaria bontà di un Dio che Si manifesta nella razionalità del cosmo: convinzione che, alla prova dei fatti, portò al *pastiche* gnostico della doppia divinità, con un dio malvagio signore di *questo* mondo. Se Ragione e Bene sono consustanziali, il loro contrario tendeva inoltre a conformarsi, per analogia, su passioni e Male. Di qui un rafforzamento del fondamento razionalista che, curiosamente, porterà a non comprendere più adeguatamente il ruolo del momento religioso, non razionalizzabile e nel quale concorrono molte passioni, quelle che fondano il rapporto di una cultura con l'esistenza.

Dopo il nuovo slancio del Razionalismo a partire dal XVII secolo, la Ragione divenne infine unico Iddio nel 1789, e da allora ha preso il posto -in Occidente- della religione, come oggetto di fede: l'Occidente tenta da allora di imporre questa Fede in altre culture, scalzandone i fondamenti identitari in quella che può esser vista, dall'altra parte, come un'espansione colonialista.

Una chiave di lettura per mettere a fuoco il luogo del contendere sui temi introdotti, lo offre il modo sintetico con il quale la Scarcia Amoretti (*Il Corano*, Carocci, 2009) espone l'atteggiamento prevalente nell'Islam circa il rapporto tra Creatore e creatura; qui l'unicità di ogni esistente, fa sì che le cose create non si rapportino tra loro né in modo accidentale, né in base a un processo causa-effetto. Vi si collegano due concetti giuridici: Dio gode di un arbitrio totale nelle Sue decisioni; l'uomo è a sua volta totalmente libero di agire nel Bene e nel Male.

Di ciò ho dato cenno nella *Storia di un altro occidente* (Dopo e a lato, cap. 2) a proposito della critica di al-Ghazâlî ai *falâsifa*, del suo occasionalismo, e del pensiero di Ibn Taymiyya circa la creazione, che configura un rapporto continuo tra il Creatore e i singoli creati; circa la necessità di adeguarsi alla Legge di un Dio che soltanto Lui "sa" (e comunque "sa meglio" come afferma più volte il Profeta); e circa le sue critiche alla fondatezza razionale del Razionalismo classico. Sul significato vitalistico (a mio avviso, più conformemente "testamentario") di queste posizioni, opposte all'immobile "*theoria*" del Razionalismo classico, si vedano le conclusioni di J. Moore al suo *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2007

Diversamente da quanto nota la Scarcia Amoretti per quanto concerne l'Islam, nel Razionalismo di Aristotele si pone l'ipotesi dell'accidentalità dell'evento come risultato dell'incontro di due o più catene causali indipendenti, precisamente come correttivo empirico all'ipotesi -del tutto indimostrabile- della sua rigida destinalità. Il problema della destinalità o della casualità degli eventi, come si può evincere nel testo di Magris, ha un ruolo importante nel pensiero occidentale, e si collega alla domanda sulla "bontà" divina in presenza dell'evidenza del Male, e quindi al problema gnostico, precisamente per le sole due alternative che tale pensiero pone all'uomo.

L'una è di restare alla soluzione classica del destino come disvelamento dell'Essere nel tempo, un'ipotesi che rinvia ad una legge insita nella *phýsis*, sorvegliata da Ananke e da Dike ed espressa da Anassimandro, cioè ad una soluzione *pagana* che precede il messaggio testamentario. Rispetto a quella visione, quest'ultimo rappresentò una rivoluzione perché un Dio/Persona, che è Volontà imperscrutabile, vi si rivelava come il vero garante della libertà dell'uomo. Al contrario, la concezione razionalista finisce col fare dell'individuo il mero accidente di un "Essere" strutturato nella sintassi del discorso.

L'altra alternativa è, per l'appunto, quella -per molti disgraziati assai dubbiosa- della presenza di un Provvidenza. Questa presenza non sembrò tanto evidente a chi soffre in questo mondo -di qui lo Gnosticismo- a meno di non ricorrere ad espedienti di corto respiro come la "colpa" (non sempre dimostrabile, eventualmente da addebitarsi al solito Adamo) o la "prova" cui Dio ci sottoporrebbe.

L'inesplicabilità del "Male" come esperienza di vita disgraziata, è il risultato di un pensiero articolato sul Razionalismo classico: ben per questo considerai lo Gnosticismo e i suoi succedanei nella marginalità dell'Occidente, come forma di Razionalismo subalterno, risultato di un pensiero che non sa uscire da un cerchio di gesso tracciato *ab antiquo*.

Quanto al problema del destino/fato, connesso alla necessità, cui si contrappone il "caso"; o a quello della Provvidenza che guida le cose di quaggiù; siamo in presenza di problemi tutti interni al Razionalismo dell'Occidente, e, nel caso particolare della Provvidenza, alla coincidenza socratica del Vero col Buono nell'ambito di tale Razionalismo. Poiché però il "destino" non è di per sé "buono" (generalmente si denuncia il contrario) e il caso non spiega nulla -né si spiega- l'esperienza umana del dolore non può che rifugiarsi nell'ipostatizzazione del Male, inteso quantomeno come malasorte, vita dis-graziata, ciò che costringe la teodicea razionalista ai suoi patetici *escamotages* (la "colpa", la "prova").

Per superare questa *impasse* è dunque indispensabile liberarsi dal fantasma dell'ontologia (anche Lévinas la detestava, in una logica testamentaria) con la sua conseguente catena causale -la necessità- e raccogliere pienamente il significato liberatorio dell'irruzione di un Dio/Persona, Volontà insondabile, Creatore, in rapporto diretto e personale con ogni *singola* creatura; la quale ultima si manifesta quindi come un "esistente" unico e irripetibile, non come l'elemento di una struttura sintattica calata sul reale. In questo caso, come in Ibn Taymiyya, la "necessità" è quella di adeguarsi alla Legge di Dio, che, per quanto concerne il *reale*, "sa" meglio: se non altro, perché l'ha creato Lui.

In questa logica l'uomo diventa *libero* nelle proprie scelte, esattamente come lo è Dio nelle Sue decisioni, e non si pone l'impaccio di una qualche "legge" (puramente *logica*, della logica *umana*) che vincolerebbe l'Uno e gli altri. Si scopre inoltre un fatto singolare: *i Profeti e le loro Rivelazioni appaiono più razionali degli epigoni del Razionalismo*: confesso che ho sempre avuto questo sospetto.

La cosa più interessante però, è che in questa logica il destino si sposta all'interno dell'individuo: ciò che si rivela nel tempo non è il fantasmatico "Essere", *ma la nostra personale, irripetibile realtà psichica* - cosa che potrebbe pensarsi, laicizzando il discorso, anche in senso junghiano - alla quale diviene necessario adeguarsi per libera scelta man mano che se ne scopre o se ne disegna il paesaggio (le due ipotesi non sono contraddittorie). Adeguarsi alla sua unicità, testimoniandola e con ciò arricchendo il mondo dell'uomo; e ai suoi limiti, che sono i limiti di ogni individuo nei confronti della complessità del mondo, fatto di infinite *ragioni*.

Il problema del Male svanirebbe così dall'orizzonte, in un "destino" che ciascuno crea per se stesso. In fondo, il destino che si rivela ad Edipo non è che quello derivato dalla sua superficialità nell'affrontare l'enigma della Sfinge, la banalità della cui soluzione avrebbe dovuto insospettirlo di un tranello teso all'arroganza giovanile. Anche il biondo Eckbert s'impegnò in una vicenda tragica, quanto meno per un *mix* di sbadataggine e pervicacia.

Alla base del ragionamento di al-Ghazâlî c'è dunque un assunto che si pone all'opposto dell'ipotesi razionalista: l'assoluta inaccessibilità alla Ragione umana del Progetto del quale l'uomo stesso, con la sua esistenza, è parte. Nel divino c'è una "ragione" che, al massimo, si può soltanto percepire, e ciò soltanto nel percorso mistico. Sul ruolo di al-Ghazâlî nel riassumere e indirizzare filosoficamente una "ragione" diversa dalla Ragione occidentale -un tema che si deve pur affrontare, se si vuol far uscire dell'equivoco un confronto già di per sé sufficientemente conflittuale- si è espresso più volte Burrell (vedi una sintesi su Islamochristiana, 33, 2007) notando essenzialmente questo: la stroncatura dei *falāsifa* non fu la fine della "filosofia" (se non di quella mutuata dalla Grecia: ma usualmente si intende per "filosofia" il continuare a "pensare da Greci", ciò che, dopo il messaggio testamentario, è a mio avviso improponibile) fu l'avvio di un diverso percorso di "teologia filosofica" culminante con Mollâ Sadrâ.

In altre parole, ciò che viene negato, del pensiero occidentale, è quell'identità strutturale di pensiero, linguaggio ed Essere imposta da Aristotele, che tuttavia -sia detto per inciso- va difeso dalle nefande conseguenze "aristoteliche" così gravose per l'Occidente. Di fatto egli fu ben più aperto e problematico, facendo balenare aporie sulle quali si è impostato il pensiero successivo; se mai, c'è da dire che egli fu tanto continuatore del Razionalismo platonico da elaborare l'*Organon* per dare un fondamento a quella Ragione classica che, in Socrate e Platone, non aveva davvero gambe sulle quali reggersi, se non sul discorso sofistico (Socrate) e sul mito (Platone): esattamente ciò che i due intendevano combattere. In fondo, Aristotele, con la rivalutazione della retorica e dell'arte (entrambe apparentate nell'entimema) come percorsi per la verità, e con la sua dichiarata

inattuibilità delle *archai*, lascia intravedere posizioni non esplicitate ma singolarmente paragonabili a quelle di Ibn Taymiyya: delineare la nostra "verità" *come una verità "giuridica", tutta interna alla correttezza formale del discorso, ma sostanzialmente soltanto "indiziaria" rispetto a quel "reale" che è poi il vero oggetto della riflessione islamica*. Il famoso principio di non-contraddizione, è infatti un principio puramente formale, tutto interno ai modi del discorso, che ne sorveglia la correttezza giuridica, ma che non per questo dà accesso al reale.

Prima di proseguire, interrompo per una notazione: il discorso sul rapporto tra Islam e Occidente, che fu oggetto di una significativa parte della *Storia di un altro occidente*, non è affatto estraneo, anzi, è strettamente connesso al rapporto iniziale di rigetto subito dalla lettura gnostica, rigetto che resta, a mio avviso, la culla del nostro Occidente ideologico, e che perciò costituisce l'*incipit* e il fulcro della mia ricerca. Lo si vedrà tra breve: ora riprendo il filo, e lo riprendo con un inciso che, tra l'altro, aiuta a comprendere meglio come al fondamento delle culture vi siano le religioni (o, quantomeno, dei puntelli "metafisici"): con buona pace del laicismo di Stato alla francese (vedere, al riguardo, la critica di Arkoun; e si ricordino quelle di O. Roy). Se non altro, perché il "fondamento" della Ragione non è meno "metafisico" (o extrarazionale) di quello profetico, e perché l'Illuminismo del XVIII secolo e il fenomeno della secolarizzazione, non paiono pensabili senza il retroterra del Cristianesimo istituzionalizzato.

Il pilastro del rapporto occidentale con l'esistenza venne dunque ubicato nel concetto di Progresso, concetto che poteva maturare soltanto nell'ideologia occidentale perché ha un'origine precisa: esso è figlio della fusione intima del messaggio testamentario con il Razionalismo classico, e consiste nella secolarizzazione del percorso di Salvezza nella Storia, un dislocamento reso possibile dalla pretesa di valutare la "ragione" del progetto con la Ragione umana, facendo di quest'ultima "la Ragione" senza aggettivi.

Per capire poi quanto intimamente l'Occidente "cristiano" (nel senso che l'Istituzione dette al messaggio) abbia introiettato l'esigenza del Progresso quale metro di verità, si può risalire a Kant, il quale rifiutava di perder tempo con la metafisica perché, in tale disciplina, non si poteva constatare alcun progresso; anzi, il "progresso" era istituzionalmente impossibile. Tutto questo è pur vero, ma si dimentica un particolare: non c'è sguardo che traguardi il mondo se non da un punto d'osservazione metafisico. Anche la convinzione che si possa formulare un solo sapere, quello "scientifico", si radica in un presupposto metafisico (materialista) quindi non "scientifico".

Riprendo dunque il filo dopo l'inciso, sottolineando perciò che il metro del Progresso come rapporto con l'esistenza, è il risultato di una vicenda ideologica tutta peculiare all'Occidente, e che il lontano *incipit* dell'Occidente può ravvisarsi nell'emarginazione della prospettiva gnostica.

Parimenti connessa a questa vicenda è la pretesa di valutare ogni fenomeno -e qui ci riferiamo al fenomeno religioso- unicamente nel crivello del sapere scientifico. Altrove questo non accadde, ma la convinzione del Progresso, sostenuta, e, in un certo senso, suffragata, dalla "ragione" della forza (tecnologica, economica, militare) così guadagnata, poté sostenere, anche in buona fede, il tentativo di colonizzazione culturale del pianeta. *È singolare constatare, che precisamente il venir meno della forza, abbia indotto a dubitare della certezza della Ragione occidentale circa il proprio futuro.*

Questa Ragione occidentale, sostiene Arkoun, ha manifestato una notevole incapacità di comprendere le ragioni dell'Islam, a partire dall'analisi cui ha sottoposto il testo sacro, un'analisi che egli inserisce nella logica del Positivismo, e che non ha alcuna capacità di comprendere il testo come atto di fondazione di una cultura e come fenomeno religioso: in altre parole, la sua "verità" *storica*. Secondo la complessa argomentazione di Arkoun, che non mi compete discutere in questo contesto, il fenomeno del fondamentalismo va inquadrato, con tutta la sua negatività che danneggia e stravolge la stessa natura dell'Islam, nell'ambito della reazione identitaria di una cultura e di una religione contro la tentata colonizzazione da parte di una Ragione maturata altrove e avvertita come del tutto estranea.

Nel conflitto ideologico che ne è emerso, egli vede dunque in atto due opposti dualismi, messi in moto dalla Ragione occidentale: ed è interessante constatare che ciò coincide con quanto sostenevo vent'anni or sono, nel testo che qui si ripropone, a proposito dello Gnosticismo e della conseguente logica della marginalità: al Razionalismo egemone ne corrisponde uno subalterno, entrambi dualisti con ribaltamento di segno (il Bene prende il posto del Male e viceversa). Per chi conosce il testo definitivo della *Storia di un altro occidente*, punto d'arrivo dell'analisi abbozzata ne *La Gnosi. Il volto oscuro della storia*, il riferimento non può che correre all'affermazione conclusiva del Cap. 2 di della sezione "Dopo e a lato", dedicato all'Islam: "La marginalità sembra aver creato, per la prima volta, una propria società: e l'Occidente ritrova sui propri confini geografici e sociali il fantasma che pensava di aver bandito per sempre da sé". O, anche, a quanto si constataba nell'Appendice alla V edizione: la vicinanza tra l'estremismo eversivo secolarizzato dell'odierno occidente e il fondamentalismo islamico.

L'analisi condotta partendo dallo Gnosticismo e mettendo a fuoco la natura ideologica dell'epistème razionalista occidentale, usata come arma nella disputa antignostica, e come scudo nel percorso di istituzionalizzazione, rendeva infatti necessario ciò che, in prima istanza, si era appena accennato: analizzare il rapporto dialettico con l'Islam a partire dagli sviluppi del Cristianesimo/Giudeocristianesimo orientale, con il suo posizionamento periferico rispetto alla normativa romanocentrica.

Ora, è cosa nota (lo ricorda Arkoun, ma lo diceva già Bausani) che il Profeta era tutt'altro che illetterato (traduzione che si vuol dare alla parola *ummi*) e che la sua predicazione nacque in ambiente cittadino, aperto alla presenza della variegata religiosità giudeocristiana, della quale era egli ben a conoscenza, come hanno mostrato vari studi e come mostra la messe di riferimenti presente nel Corano (si veda la bella edizione curata nel 2009 da Abû Sahlîeh, per le edizioni L'Aire, di Vevey). Il problema del testo coranico, se mai, è quello di liberarlo, come invoca Arkoun, dal percorso interpretativo determinato da Shâfi'î e dagli 'ulemâ' (si vedano i Capp. 1 e 2 di "Dopo e a lato") e dal connesso mito del "testo increato".

Certamente Bausani risentiva della sua ottica Bahâ'î, ma la rilettura metaforica, la diversa concezione del ciclo profetico inteso come irruzione periodica, e del Millenarismo come fine di *un* mondo (non *del* mondo) - tutti temi da lui proposti - spalancano la via di una comprensione che lascia aperta un'inquietante (per l'Occidente) ma affascinante ipotesi: *l'Islam come "luogo" nel quale si era proseguita, nei modi originali di una nuova Profezia, una nuova sintesi, una nuova fondazione della società, la comprensione dei due Testamenti nell'accezione che l'Occidente platonico-aristotelico mise al bando.*

Che poi la piega si facesse settaria (e non illuminata, come vorrebbe Arkoun, e come si delinea da al-Ghazâlî, a Sohrawardî, a Ibn al-'Arabî, a Mollâ Sadrâ, per non dire degli sviluppi mistici/esoterici) grazie ad una "ortodossia" pronta a mettere al bando ogni diverso percorso, come quello che dall'Ismailismo conduce al Bâb, è un'altra storia. Altra storia è anche il ricordare che tutti i tentativi delle marginalità, anche di quelle occidentali, di tradurre in prassi con la violenza le proprie utopie trasformate in atopie, hanno sempre prodotto pessimi frutti.

Che cosa significa, in conclusione, questa lunga digressione aperta a partire dalla critica alla ragione occidentale? Semplicemente questo: che il problema che si aprì in occidente con la messa al bando dello Gnosticismo è tuttora aperto; e che lo sia, lo testimonia non soltanto la lunga ombra che lo Gnosticismo proietta sulla modernità (lo Gnosticismo non fu una malattia, come si credette, fu la febbre sintomatica della malattia della Ragione occidentale) ma anche l'incancrenito rapporto di incomprensione reciproca, se non di estraneità, dell'Occidente con l'Islam: un rapporto di progressivo estraniamento che ha il proprio *haut lieu* nel XIII secolo, ma che non consente di consegnare l'Islam all'orientalistica. *L'Islam non è quel che appare, un corpo estraneo, è lo sviluppo di ciò che noi mettemmo al bando, e che tuttora non vediamo e non capiamo. De hoc, satis.*

Torniamo dunque a parlare del testo che si ripubblica ora online. La seconda considerazione che mi guidava sin da allora, e che resta uno dei temi sui quali ritorno abitualmente, era dunque connessa alla prima, ed era l'evidenza della tensione politico-ideologica nel cui ambito prese forma il Razionalismo classico, quello di Platone e del suo Socrate, poi sistematizzato in modo più ampio e ragionato (di qui le aporie che aprono a nuovi esiti) da Aristotele. La cosa non è di piccolo momento: infatti, poiché sul quel pensiero si è formata la cultura delle classi dirigenti occidentali - religiose e politiche - succedutesi nei secoli; e poiché questa cultura ha costituito il "regime" (sempre *sensu* Strauss) che ha fatto sì che l'occidente si identificasse come "Occidente", mi apparve evidente la natura puramente ideologica di questo "Occidente", altra cosa dall'occidente reale, infinitamente più problematico per le tante marginalità che ribollono nella sua pancia.

"Marginalità", l'Occidente ne ha sempre avute nella pancia, ed è ciò che trattai finalmente in dettaglio nella *Storia di un altro occidente*, il mio testo definitivo sulla questione. Ma già ne *La Gnosi. Il volto oscuro della storia*, avevo ricordato alcuni aspetti della società nella quale era fermentato lo Gnosticismo. Vogliamo ricordarli? Crisi della piccola borghesia travolta dalla concentrazione delle ricchezze e non più sovvenzionabile dallo Stato; proletarizzazione dei ceti medi; denatalità come conseguenza; formazione di nuovi immensi patrimoni per una classe di speculatori; arricchimento di *parvenus* (i Liberti) e collasso dell'economia tradizionale a seguito della "globalizzazione" conseguente all'unificazione di un vasto mondo nell'Impero; diffondersi di scuole di pensiero portatrici di critica radicale alla società; distacco di molti dalla società stessa; rifugio nei percorsi individuali; diffondersi della magia a illusione di speranze irrazionali per chi non vede più una propria collocazione nella dinamica sociale.....Ricorda qualcosa, questa descrizione?

Ricorda qualcosa la vicenda di Imperatori passati alla storia come dementi e criminali, mentre erano forse soltanto dei poveri mortali impossibilitati a frenare una deriva inarrestabile? E allora, la parabola della Chiesa di Roma in direzione del IV e V secolo si capisce meglio come quella dell'ultima sponda cui tentò di aggrapparsi l'Impero prima di affogare. *La sponda che ne raccolse i resti per lasciarli in eredità a un mondo nuovo, tutto da inventare: l'Occidente, con la propria ideologia.*

Ora, una ideologia, con la sua contingente ragione storica, è qualcosa che nasce, che conosce vittorie e sconfitte, ma che, come tutto ciò che nasce, è destinata a conoscere la morte e a lasciare soltanto un ricordo, buono o cattivo, di sé. La natura contingente dell'ideologia di "Occidente" contrasta perciò con la sua pretesa di conoscere e additare ai dissenzienti le vie del futuro e il traguardo della Storia (anch'essa in maiuscolo dai tempi di Hegel). Pretesa che, oltretutto - si badi bene al punto - non è che la pretesa di trasferire in terra il mito che fu elaborato per disegnare gli eventi di una storia celeste. Un pasticcio ben poco razionale (infatti è *ideologico*, e l'ideologia non è che la "razionalizzazione" di una *passione*) nel quale dunque l'astratta geometria della Ragione razionalista non disdegnò il connubio contro natura con il mito: il mito che essa intese abbattere sin dai tempi di

Socrate! È singolare che le visioni gnostiche presentino abitualmente castissime entità spirituali pronte a fornicare con la lasciva materia, salvo tentare poi di far dimenticare l'incidente: la contraddizione sembra il risultato finale dei processi logici fondati sulla separazione degli opposti (lo sapevano già gli Scettici) sicché il fondamento della Ragione è puramente fideistico (lo sapevano già i Sofisti, razionalisti sino in fondo).

Pensare, dicevo una volta, è tentare di porsi in luogo altro da quello nel quale *si* è: dove “*si*” è l'impersonale, cioè il luogo comune del pensiero dominante. Nel caso nostro significa dunque scrollarsi di dosso il mito della Ragione, ricordandone l'ideologicità e rivalutando in sua vece le “ragioni” che sono radicate nelle culture: il dislocamento del pensiero fa allora mutare le prospettive, e si scorgono realtà nascoste allo sguardo distratto dalla chiacchiera. C'è di più. Pensare il passato in modo diverso -ciò che noi facciamo abitualmente ma inconsciamente per il nostro personale passato- fa intravedere un diverso futuro. *Ricreare il passato è tutt'uno col proiettarsi in un futuro diverso*. Il tempo lineare è un inganno, il tempo è tutto qui con noi, nel nostro presente, da dove *creiamo* il passato e il futuro.

Questa digressione su argomenti che ebbi modo di ampliare in seguito, ma che erano già al nucleo del testo che qui si ripresenta nella sua versione originale stampata (con un tentativo di correzione dei tanti errori di stampa) ha lo scopo di mettere in luce gli elementi che conferiscono ancora qualche interesse alla sua rilettura almeno parziale, agli argomenti che lo fondano e al tentativo di trarne una provvisoria conclusione. *Provvisoria* perché, come dicevo sopra, passato e futuro sono sempre in contemporaneo divenire: il primo determina il secondo, ma vale anche il reciproco, *contemporaneamente*, perché il centro di proiezione di questa lanterna magica è il presente, che continuamente si disloca.

Degli argomenti che fondano la ricerca s'è dunque detto in sintesi e nei temi principali; sulle conseguenze che se ne trassero è utile riflettere. Il diverso sguardo sul passato che genera una diversa prospettiva sul futuro sembra trovare una ragionevole conferma in un testo concluso -lo ribadisco e intendo ribadirlo in modo definitivo- a quattro giorni dalla ormai stucchevole “caduta del muro”. Dico “sembra” e “ragionevole”, perché, nonostante il mio cattivo rapporto con la Ragione, credo di averne uno tentativamente affettuoso con la ragionevolezza; per conseguenza, non mi ritengo dotato di virtù profetiche, né ho mai pensato di essere, come Avicenna, un genio dell'intuizione. Ritengo viceversa che la ragionevolezza di quelle diverse prospettive, espresse con decente approssimazione, sia stato il risultato del metodo.

Per esempio, la stupidità gazzettiera con la quale fu accolta la fine del regime sovietico, soffiando a tutti polmoni nelle trombe della marcia trionfale. Ciò su cui non si era riflettuto, era il fatto che il Marxismo germogliava pur sempre all'interno dell'ideologia occidentale della Ragione, madre del Progresso: un pesce nell'acqua della società borghese dell'Ottocento, diceva Foucault. Come tale, con la sua struttura autoritaria, il Marxismo-Leninismo costituiva un fattore di occidentalizzazione surrettizio per ciò che “Occidente” non era (penso alle sue propaggini nell'Islam, senza dimenticare le differenze che separano da noi il mondo slavo-ortodosso). In ciò esso contribuiva alla stabilizzazione, ancorché precaria e sempre in bilico, dell'intero pianeta, tenendo a freno, pur con crescenti difficoltà, pulsioni etnico-religiose tra i cui idoli non figurava la Ragione, il Vitello d'oro che condiziona il nostro sguardo sul mondo.

Sembra oggi emblematico che la parabola sovietica si sia chiusa spalancando le porte al Chaos con l'avventura afghana. Era poi così fantastico il mito di Gog e Magog e delle Porte del Caucaso? Il Caucaso.....strano emblema del rapporto con il mondo islamico, relativamente prono all'Occidente nei secoli della Ragione -e del colonialismo- trionfante, cioè dal XVIII al XX; di nuovo agitato nella crisi di questa. A dirla tutta, nel colonialismo sembrò che la Ragione e la forza andassero insieme: ma se non c'è stata una forza della Ragione, si sarà trattato di una ragione della Forza.....

Perciò, caduto l'impero marxista, era abbastanza ragionevole pensare piuttosto a un Occidente indebolito sul piano del convincimento altrui, nella sua capacità di proporsi come destino del pianeta; e, se passato e futuro emergono a nuova luce al raggio di un nuovo presente, era ragionevole pensare che la diversità delle culture (delle storie, delle religioni, delle passioni) avrebbe trasferito il *pólemos*, che di tutto è padre, “razionalizzandolo”, cioè ideologizzandolo, sul piano etnico e religioso, dove la Ragione ha qualche disagio. In tal modo esso sarebbe divenuto meno controllabile (non si patteggia quando è in gioco il senso dell'esistenza, lo sapeva già Aristotele) e meno prevedibile per quell'Occidente che ritiene “le ragioni” inevitabilmente destinate a cedere alla Ragione, sin da quando le *dóxai* dovettero cedere all'*epistème*. Le cose che sono accadute e stanno accadendo erano dunque prevedibilissime in linea di principio, ma, come dice Rûmî, “quando è giunta la decisione (*scil.* di Dio, del Fato) il sapere non aiuta; la luna si fa nera, si arresta il sole”. L'Occidente era semplicemente accecato dalla luce della *propria* Ragione, *della quale non comprende più la radice ideologica*.

Per la precisione, nel testo dicevo: “spudoratamente ideologica”, cioè senza veli (pudore è coprire la nudità) ideologica; e ricordo che quel grande studioso che fu Ugo Bianchi, nel presentare -insieme ad Aldo Magris- con squisita signorilità il mio testo al C.N.R., ebbe a rimproverarmi garbatamente soltanto quell'avverbio. Eppure, la nascita *ideologica* della Ragione socratico-platonica nel corso di una crisi politica, è davvero *senza veli* (come ho tentato poi di raccontare nella Conferenza di Verona del 2009, per la quale cfr. www.giancarlobenelli.com): lo è almeno per chi non si collochi in quella “storia della filosofia” duramente contestata dalla Irigaray e dalla Cassin, guarda caso due donne, due “alterità”.

Questa costruzione che è la “storia della filosofia” con il suo richiamo all’origine nel Razionalismo classico, marca la continuità del pensiero egemone nell’Occidente; e fu precisamente questa constatazione a offrirmi il bandolo per interpretare il ripetersi nei secoli di fenomeni di contestazione apparentemente riconducibili a precedenti dottrinali analoghi, di fatto privi di connessioni sicuramente documentabili: l’anello debole era (ed è) notoriamente il passaggio tra lo Gnosticismo antico (e il Manicheismo) e le manifestazioni medievali, dai Pauliciani ai Catari, questi ultimi con sorprendenti tratti neo-manichei non giustificabili con alcuna trasmissione dottrinale accertata. Il fatto si è, che della trasmissione del Razionalismo classico al Medioevo era stata portatrice la Chiesa di Roma in qualità di custode di una cultura fatta propria, come notarono i Libertini. Così quella cultura divenne il fondamento della cultura tuttora egemone nell’ideologia di “Occidente”. Dei dodici secoli di pensiero greco, del quale molto si perse per mancanza di copie, quello fu il lascito principale tramandato dai copisti delle corti e dei monasteri, in un lungo percorso ben guidato che va da Atene a Roma, a Bisanzio, al Medioevo. Non per nulla esso costituì, come ho avuto occasione di rimarcare, un’ideologia del dominio buona per tutte le circostanze: ma non poteva, in quanto Razionalismo, esaurire in sé l’indecifrabile polisemia di un messaggio religioso, con le sue inevitabili *testimonianze*.

Tutto ciò dovrebbe far riflettere i post-illuministi che si ritengono al termine delle sorprese della storia, inseriti in un percorso traguardabile, circa il ruolo determinante delle religioni nella fondazione delle culture, perché soltanto esse, con il debordare i limiti del razionalizzabile, possono fornire i parametri per conferire senso al rapporto dell’uomo con il mondo, nel suo duplice significato di cosmo e di società. Soltanto entro questo spazio che deborda i limiti della Ragione, l’uomo può conferire senso alla propria esperienza, indipendentemente dal fatto che sia credente o meno: è la sua cultura di riferimento, quella nella quale inquadrare il senso della propria esistenza fuori dall’autoreferenzialità. *Si può accettare o meno questa premessa, ma da questa premessa è stato possibile scorgere un futuro (prossimo) diverso da quello propalato dai pamphlettisti d’Occidente*, finito presto nella polvere degli scaffali. Ciò non è bene, perché l’oblio degli errori aiuta il persistere e il riproporsi, con nuove sciocchezze, di una Modernità che, di fatto, è *vecchia di due secoli*: i fallimenti sono utili e indispensabili soltanto a patto di conservarne memoria.

Se, dopo il “crollo del muro”, è accaduto qualcosa che ha smentito le attese, ciò significa semplicemente che la cultura entro la quale fu inquadrato l’evento era -e resta- una cultura incapace di cogliere le coordinate del reale. L’errore è consistito, a mio avviso, nell’ignoranza del ruolo della religione come espressione principale del radicamento di una cultura nell’esperienza storica di un popolo, e del carattere ideologico della nostra “Ragione”, nata nei confini dell’occidente, che non ha alcuna forza cogente per chi non se ne senta partecipe: e si può non esserlo. Soltanto negli artificiosi dialoghi platonici c’è un interlocutore che accetta le regole di un gioco impostogli, che non pretende un diverso tavolo, e che si “convince” della propria sconfitta uscendo rassegnato di scena con le proprie ragioni nel sacco.

Così, forse per l’illusione che tra un restauro e l’altro la casa fosse rimasta quella di prima; o forse perché, chi si guarda nello specchio ogni mattina, non si accorge di invecchiare impercettibilmente giorno dopo giorno, nessuno pensò che la crisi di un impero *altro non fosse che il prodromo della crisi dell’altro*.

Tutto questo sarebbe stato di per sé piuttosto grave se non si dovesse aggiungervi un altro e più decisivo fattore, connesso con la stessa struttura dell’ideologia di “Occidente”, che ha costituito il terzo fondamento-guida della ricerca, dopo il ruolo delle religioni e i confini storici e ideologici della Ragione occidentale. Infatti, un’ideologia che si fonda sulla inevitabilità della propria espansione planetaria, qualora fallisca l’obiettivo e si riveli essere soltanto una tra le altre, con precisi confini storici e geografici, risulterà fallimentare all’evidenza, e tenderà ad implodere anche all’interno dei suoi stessi confini, *dove la contestazione non è mai mancata*.

Questo è il punto che m’interessava e m’interessa, perché anch’io sono un occidentale, e se mi sforzo di volgere lo sguardo altrove, lo faccio soltanto per riportarlo qui un po’ meno accecato dalla *nostra* Ragione, da un Occidente ideologico che non è il variegato e contraddittorio occidente reale, nel quale viviamo e vivrà chi verrà dopo di noi. Tento di farlo fuori dagli schemi di una cultura, quella post-illuminista della Modernità, somigliante ormai a quell’Alibante del Berni, che seguiva a combattere senza accorgersi di essere morto.

Una posizione così netta è senz’altro criticabile da altre prospettive, ma non si può dubitare che il testo, con tutto quel che possiede di valido e di non valido, è molto sostenuto da questo terzo fondamento, grazie anche al quale riuscii a formulare qualche non disprezzabile previsione fuori dagli schemi, suffragata dagli esiti successivi.

Per ritrovare la radice di questo terzo fondamento risalii allo Gnosticismo, fenomeno che, al di là di ogni sua tentata demonizzazione, addita qualcosa di inaudito: la possibilità di intendere un messaggio come fine di, e liberazione da, un mondo -per metonimia: una società- iniquo. È l’inizio dell’Utopia, subito negata dal sempre-eguale. Un fenomeno che mi sembrò significativo rileggere nell’esperienza dell’oggi, e tuttavia nei confini della sua propria storicità. Un’ombra lunga che si proietta su di noi, quindi; ma non l’incubo di Voegelin che vide -e non volle vedere- la crisi dell’Occidente (ideologico) e si accanì contro uno spettro.

La riproposizione di un vecchio testo, trova dunque in questo una sua plausibilità: nel mettere in evidenza come alcune scelte di metodo abbiano condotto a conclusioni che, a oltre venti anni di distanza, sembrano aver avuto qualche riscontro fattuale. Ciò mi conforta, perché quelle scelte di metodo sono rimaste costanti in tutta la mia ricerca successiva.

Sono scelte di metodo che, a ben vedere, si rinviano circolarmente tra loro, ma ciò è normale, perché il limite di un pensare coerente è necessariamente la circolarità, dalla quale può uscire soltanto altro e diverso pensiero radicato in altre storie personali o “oggettive”. Quelle scelte si possono però combinare tra loro offrendo su ogni argomento prospettive diverse, non necessariamente e non sempre scontate, senza fare di un racconto un monologo.

C'è però su tutte una quarta scelta, che ne deriva o che forse ne è a monte, mi è difficile dirlo: quella ricordata all'inizio, il presupposto che ripensare, cioè *ricreare* il “passato” schiude il pensiero alla possibilità di un diverso futuro. A ben vedere, questo è il fondamento anche del rapporto tra storia e Utopia del quale ho parlato più volte. Parafrasando Agostino, vorrei dire: *anni nostri omnes simul stant*.

Gian Carlo Benelli
Marzo 2010

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA RAGIONATA SULLE ORIGINI DELL'ISLAM E LA LORO IMPORTANZA NEL DETERMINARNE I SUCCESSIVI SVILUPPI

1 - Dal problema delle origini alla formazione di una "retta opinione"

Ci si può domandare per quale ragione io abbia stimato necessario questo ritorno -non il primo!- su un argomento già trattato, e che ha già avuto un posto di rilievo nella sezione intitolata *Dopo e a lato*. La domanda è tanto più lecita in quanto questo testo, che ormai supera le 1000 pagine, è stato intitolato alla *Storia di un altro occidente* e si era concluso, nella precedente edizione, con un lungo capitolo sulla crisi dell'Occidente odierno.

La ragione è insita nella stessa idea di tracciare una storia di ciò che l'Occidente, nel corso della sua lunga gestazione ideologica, aveva espunto da sé considerandolo cosa altra rispetto alla propria ideologia, quella che per chiarezza ho contrassegnato con la O maiuscola al fine di non confonderla con l'occidente reale, che abbiamo visto essere cosa alquanto più problematica.

Infatti, se le tesi del testo sono valide, le istanze emerse con il messaggio testamentario ma respinte dalla costituenda "ortodossia", debbono pur avere proseguito la propria storia altrove, perché le istanze non vengono meno per un atto d'autorità che ne dichiara la nullità ontologica: esse hanno una propria ragion d'essere e sopravvivono, magari altrove e in altre forme, in attesa di ripresentarsi dietro il primo angolo della storia. Anche questo lo avevamo visto, e nello stesso occidente, nonostante le ripetute sconfitte. Avevamo anche visto che esse avevano trovato un rifugio, benché malsicuro, in quel luogo che chiamiamo Oriente non soltanto per motivi geografici, ma anche -e soprattutto- per mettere in chiaro che si tratta di un luogo rifiutato (per i non allineati: vagheggiato) perché non aveva le credenziali giuste per far parte del *nostro* mondo. Certo, a molti era sembrato il luogo delle origini della umana sapienza, ma erano degli outsiders, non ultimi i protagonisti della Frühromantik: poi venne il colonialismo e la paccottiglia di una borghesia in cerca di sensazioni turistiche che la portassero ad evadere dalla puritana società industriale, ma di certo fiera di essere figlia della Ragione.

Tornando a quel rifugio, avevamo anche notato che di lì le cattive idee avevano la ancor più cattiva abitudine di ritornare di tanto in tanto nel nostro lustro palazzo, e fu per questo che, dopo aver parlato un po' di Bisanzio, ci eravamo dovuti rivolgere al mondo islamico per trovarvi la fonte di strane infezioni che di tanto in tanto si affacciavano ad impensierire l'Occidente, segno di una segreta affinità genetica. Fu così che, in *Dopo e a lato*, mi sembrò giusto trattare a lungo il problema delle origini dell'Islam e dei suoi sviluppi, per convalidare la tesi che avevo già espressa, di un suo legame con i fermenti del Giudeocristianesimo e di tutte quelle letture del Messaggio che avevano trovato le più varieguate espressioni (incluso lo Gnosticismo e il Manicheismo) nel mondo mediorientale. Avevo espresso questa convinzione fondandomi sugli studi di numerosi autori, ma non potevo nascondermi che le opinioni al riguardo sono varie e dissenzienti.

Va detto infatti, che dopo i grandi studiosi a cavallo tra il XIX e il XX secolo, assai scettici sulla Vulgata islamica, e dopo decenni di inversione di tendenza con la relativa (ancorché critica) acquiescenza ad essa, gli ultimi decenni, che hanno visto emergere di nuovo un forte scetticismo (portabandiera la Crone, sulla quale ci siamo dilungati) hanno creato una sorta di Kulturkampf tra i sempre più numerosi "scettici" o "revisionisti" e un agguerrito gruppo di studiosi "neotradizionalisti", circa la possibilità di conoscere la *realtà* (storica, culturale, ambientale e quant'altro) del *primo Islam*, da contrapporsi all'Islam a noi noto, da ritenersi, con buone ragioni, una *creazione ideologica* nata tra la fine del VII secolo e l'inizio del IX.

Poiché resto fermo nella mia convinzione di un rapporto diretto tra il messianesimo giudeocristiano e il sorgere dell'Islam *come soluzione originale data alle lunghe contese interne al monoteismo testamentario*, nel quale l'Islam si radica non soltanto per l'evidenza riconoscibile, ma *essenzialmente -ed è ciò che conta- come sbocco di esigenze presenti in quel messaggio e rimaste senza voce nel contesto delle neonate ortodossie*, ho voluto quindi sviluppare questa rassegna delle opinioni correnti e contrastanti dei vari studiosi su un argomento del quale, a voler parlare schietto, sappiamo pochissimo, ma sul quale è bene tener ferma l'attenzione, cercando di comprendere al meglio lo spirito che percorre questo pensiero, questa utopia, questo rapporto con il mondo. Comprenderlo non soltanto nella sua componente genetica, ma anche nella coerenza che con essa hanno i suoi molteplici sviluppi: da quelli che abbiamo visto condurre alla Shī'a estremista ("Gnostica") e all'Ismailismo, a quelli che hanno portato al rigido tradizionalismo sunnita, sino ad Ibn Taymiyya, a quelli che hanno condotto alla teosofia ishrāqī e alla mistica sūfī. Perché il mio sospetto è questo: nel momento di una sua innegabile crisi *l'Occidente si trova dinanzi a un revenant*, a quella che ho già definito l'ombra di Banquo. Il volto oscuro di una vicenda, quella del messaggio testamentario le cui implicazioni più inquietanti furono espulse dalle rive nord del Mediterraneo, torna ad affacciarsi dalle rive sud; perciò, per prima cosa, dobbiamo capire quanto della *nostra* storia c'è all'origine di quella storia.

Ultima notazione: per la sua natura di rassegna, questo testo è redatto in modo molto schematico, sicché l'esigenza di una ragionevole completezza dell'informazione oggettiva induce, per economia, ad una sintassi scheletrica dell'esposizione. Diverso è il discorso laddove il commento di chi scrive rende necessaria un'esposizione più elaborata. Ciò detto, mi inoltro rapidamente nell'argomento partendo casualmente dalla citazione di un testo sul quale tornerò più tardi, a discussione inoltrata.

Nel testo di Shoemaker, *In Search of 'Urwa's Sira: Some Methodological Issues in the Quest of "Authenticity"*, Der Islam, 85, 2, 2008, che rappresenta una recensione critica all'opera di Görke e Schoeler (cfr. *infra*, p. 1087) le conclusioni riassumono chiaramente il problema che si pone allorché si affrontano le origini dell'Islam, problema dal quale è germogliata la "scuola scettica": ahâdîth e Corano nascono verso la fine del I sec. H. per creare un'epopea religiosa e guerriera che faccia del popolo arabo e del "suo" Islam un popolo e una religione giustamente destinati al dominio del mondo. Ciò che realmente era avvenuto (l'origine della predicazione del Profeta, la sua stessa figura, la sua politica anche religiosa, i modi dell'espansione) è una storia avvolta da una zona grigia che non può essere illuminata dai falsi della Vulgata islamica. Sull'analisi del testo di Shoemaker tornerò *infra* (p. 1089); per ora faccio un primo accenno alle opinioni di Motzki, oggetto anch'egli della critica di Shoemaker.

In Motzki, *Dating Muslim Traditions*, Arabica, 52, 2005 si notava, al contrario quanto segue:

- a p. 220 Motzki mette in luce tutti i passaggi ipotetici dei metodi criticati (*scil.*: i vari metodi fondati sull'analisi degli asânîd e dei matân, da Goldziher a Juynboll e Cook) per dedurre la ovvia non certezza dei risultati: ovvia perché un'ipotesi -quale è quella che guida la loro ricerca- non è niente più di un'ipotesi. Su questo Motzki ha ragione, egli però sembra ignorare la necessità di procedere con i limiti dell'ipotesi, perché la non verificabilità, per non dire le contraddizioni, della Vulgata islamica, *costringe* a tentare di formulare un'ipotetica storia alternativa, guidata da ipotesi le più ragionevoli possibili. I limiti evidenti dei metodi criticati non consentono dunque di rivalutare quella Vulgata che è comunque un'invenzione. Al riguardo debbo notare -questo lo vedremo in seguito nel corso dell'esposizione- che il quadro storico parla chiaro circa un'origine dell'Islam in ambiente giudeocristiano, e che le tracce di tale origine sono presenti nel Corano e negli ahâdîth. La "scuola scettica" ha certamente i propri limiti; essa non dà certezze, parte soltanto dall'evidenza della inattendibilità della Vulgata, ma si è sviluppata per ottime ragioni. Senza giungere alle provocazioni di *Hagarism* è evidente che la Vulgata è un falso storico costruito a posteriori sulla zona grigia delle origini, forse dimenticate: un falso storico costruito ad arte e per ragioni "ideologiche" contingenti. Relativamente al testo di Motzki noto inoltre in particolare:
- a p. 222 Motzki non può pretendere di attribuire storicità ai single strands, cioè a quelle catene di trasmissione che passano da un singolo trasmettitore a un altro singolo trasmettitore, che Juynboll considera inventate: è vero che non tutti i single strands potrebbero essere falsi, ma nessuno, in quanto single, può ottenere la controprova della propria veridicità.
- a p. 226 si ripete lo stesso passaggio indebito: la non certezza che l'isnâd sia falso non può rendere vera la tradizione trasmessa per il solo motivo che non si può escludere che essa sia vera. L'unico approdo cui può condurre la critica di Motzki è un relativismo che non giova a nulla: tutt'al più porta ad arrestarsi davanti alla zona grigia e a rinunciare a capire la nascita e il primo sviluppo dell'Islam.
- a p. 235, l'affermazione di Motzki che non si può pensare che tutti i trasmettitori di tradizioni costituissero una banda di falsari, ha una sua ragionevolezza ma cade nel vuoto, perché non considera il modo col quale si forma, in tema di agiografia, il falso collettivo in "buona fede".
- a p. 253 il relativismo del capoverso conclusivo sfonda porte aperte ma conduce nel nulla, a causa della realtà incontestabile della "zona grigia" e dell'entità del suo grigiore. Sottolineare l'alta ipoteticità degli assunti dai quali parte la "scuola scettica", non ha come *logica* conseguenza la rivalutazione della Vulgata. *Si tratta di un falso sillogismo.*

La storia degli eventi dell'inizio e della prima espansione, con tutti i suoi punti oscuri, è un problema che si pone a tutti gli storici, scettici o "col turbante nel cervello" che siano; le loro conclusioni sono sempre in qualche modo insoddisfacenti per la necessità di dover superare la zona grigia avendo soltanto due alternative: accontentarsi di un racconto agiografico nato a posteriori o formulare ipotesi che hanno tutti i limiti di ogni ipotesi, quindi non costituiscono certezza. Tuttavia, l'origine della religione islamica nelle forme che conosciamo storicamente, e con ciò le radici della cultura islamica quale essa si manifesta, con le sue convergenze e le sue divergenze dalla cultura dell'Occidente: quell'origine sì, m'interessa, altrimenti non avrei condotto questa lunga indagine che parte dallo "altro occidente".

Ora, quell'origine si colloca, per quanto è dato di congetturare, nella religiosità delle tante eterodossie giudaiche, cristiane e giudaicocristiane che pullulavano nella penisola araba e che ne costituivano il sottofondo religioso, al netto di quel paganesimo (jâhiliyya) attestato, sì, nelle tradizioni, ma elevato sovente al rango di principale interlocutore nel mondo preislamico. Il termine jâhiliyya (paganesimo, ma anche, più generalmente, ignoranza dell'Islam) è, del resto, così generico da estendersi, per un fondamentalista islamico, alla cultura dell'occidente tout-court. Sembra comunque che il mondo arabo pre-islamico fosse, anche in presenza di idoli, sostanzialmente monoteista (cfr. M.J. Kister, *Labbayka, Allâhumma, Labbayka...*, J.S.A.I., 2, 1980).

La variegata religiosità testamentaria che abbiamo ricordato, fu dunque rielaborata dal Profeta in un originale messaggio dal quale scaturì l'Islam, non per caso posto come "vera" religione in alternativa alle altre due (Giudaismo e Cristianesimo) accusate di aver dimenticato o contraffatto il lascito veterotestamentario al quale l'Islam stesso intendeva richiamarsi, in una versione tutta sua.

Questo però fu soltanto l'inizio di un processo che richiese poco meno di un secolo per condensarsi in un libro e in una tradizione, ciò che avvenne nel preciso momento nel quale gli Arabi, identificandosi con una propria originale religione, codificarono una propria epopea delle origini che ne faceva i destinali conquistatori di un mondo. Il processo di definizione religiosa in direzione di una ipotetica "ortodossia" continuò poi ben più a

lungo, sino alla vittoria degli 'ulamâ', alla fondazione dell'usûl al-fiqh, all'affermazione dello ahl al-sunnah wa 'l-jamâ'a: eventi che coprono un periodo di circa 200 anni e che si possono seguire storicamente.

L'evidenza di una evoluzione a partire da oscure origini che appare al di là di ogni ragionevole dubbio -almeno per chi non si consegna alla Vulgata islamica- pone tuttavia un problema circa i modi concreti in cui essa avvenne nel corso dell'oscuro primo secolo, quello che va dall'iniziale predicazione del Profeta (610-622 d.C.) e dalla sua morte (632 d.C.) al periodo degli Omeyyadi (685-750). Il problema è: questa evoluzione che lampeggia nel Corano e nella cronologia supposta degli ahâdîth e dei loro testi, come avvenne? attraverso quali vicende?

Per questa ragione l'evoluzione religioso-culturale (i due elementi non vanno mai separati) non può scindersi da quella storica; ma la Vulgata islamica, coagulatasi tardi rispetto agli eventi narrati, oltre a non ricevere conferme esterne dai documenti coevi di origine non islamica alquanto silenti, non offre alcun appoggio alla constatata evoluzione religiosa. Questa può essere compresa soltanto a partire dalle ipotesi (ché tali sono) di studiosi, che, pur non appartenendo in senso stretto alla "scuola scettica", senza giungere per l'appunto alle provocazioni di *Hagarism*, mostrano comunque il carattere artificioso della Vulgata islamica. Con tutti i loro dubbi e divergenze di opinioni, questi studiosi che mantengono un atteggiamento fortemente critico, pur non costituendo un fronte dottrinale omogeneo offrono infatti il quadro più attendibile, ancorché necessariamente fondato su ipotesi. La differenza tra essi e i rappresentanti della scuola scettica si riassume nel modo di accostarsi alla Vulgata: mentre questi ultimi ne sostengono l'inutilità (e magari inventano storie alternative), i primi si sforzano di raggiungere non tanto un "nucleo di verità" (c'è anche chi a ciò si adopera) quanto gli indizi di un processo storico nascosto sotto le "invenzioni" e rintracciabile attraverso la loro analisi critica.

Se il quadro sin qui esposto è accettabile -pur con i suoi dubbi- sicché i risultati di un atteggiamento radicalmente critico verso la Vulgata sembrano gli unici sui quali si possa ragionare abbandonandone gli aspetti agiografico-ideologico-politici, *viene allora confortato quanto ho sostenuto da sempre nella storia dello "altro occidente"*.

Viene confortata l'osservazione che l'ideologia di Occidente e l'Islam sono i due esiti antitetici scaturiti da una medesima radice, il messaggio testamentario nelle sue molteplici possibilità di lettura, che in Occidente furono messe al bando da una istituzionalizzazione avvenuta all'insegna del Razionalismo classico, mentre nel mondo mediorientale proliferarono dispiegando la propria variegata potenzialità eversivo-rivoluzionaria sinché non furono rielaborate in nuova propositività dall'opera geniale di un Profeta-guerriero. Questa osservazione consente di comprendere in una nuova e più significativa luce la facilità con la quale la cultura proveniente dal mondo islamico poté far scaturire nuove eterodossie nell'Occidente medievale, innestandosi su un substrato rimosso ma mai eliminato dalla cultura egemone. Nel VII secolo dall'eterodossia nacque l'Islam; nel XII l'Islam genera in Occidente nuove eterodossie (nuove rispetto a quelle che viaggiarono sull'asse Roma-Bisanzio-Occidente). Tra queste cospicua fu la cultura alchemica, giustamente definita come una forma di religione alternativa (cfr. p. 430). Il tutto all'insegna di quella visione ontologica genericamente "neoplatonica" (più o meno "popolare" secondo un tradizionale giudizio sul quale esprimemmo perplessità) che in modi diversi e contraddittori caratterizzò ovunque la lettura "razionale" -cioè dottrinale, tanto egemone quanto marginale, con esiti opposti per l'opposto Erlebnis- del messaggio testamentario.

Tra coloro che si discostano dalla scuola scettica in nome di un'analisi critica dei testi (cioè delle tradizioni) che metta la Vulgata in grado di "parlare" il suo non-detto sulla storia del primo Islam, interessante è l'analisi di F.M. Donner, *Narratives of Islamic Origins*, Princeton, The Darwin Press, 1998, che si muove sulla scorta di A. Noth, *The Early Arabic Historical Tradition*, 2nd Ed. in coll. with L.I. Conrad, Princeton, The Darwin Press, 1994. Quest'ultimo aveva notato nella storiografia araba la sospetta ripetitività di stereotipi (tra i quali il motivo della "superiorità" dei Compagni) che denuncia una visione artificiosa del primo Islam, costruita in epoca più tarda: in mancanza di documenti originali si ripetono schemi formulari analoghi per eventi diversi. Sappiamo infatti che ci vollero molti anni prima che si tentasse una datazione degli eventi stessi, al punto che v'è incertezza persino sulla data di nascita del Profeta (cfr. Conrad, 1987, cit. in Bibl. a p. 1014); la tradizione fu inizialmente orale e mancava un'annalistica. Si proietta, nella lettura degli eventi, un atteggiamento anacronistico circa la società e le strutture del governo del primo Islam, ciò che denuncia una costruzione avvenuta in epoca più tarda. Vi sono degli evidenti falsi (ad esempio il viaggio di 'Umar a Gerusalemme, verosimilmente un hadîth nato ai tempi di 'Abd al-Malik per dare sacralità a Gerusalemme nel momento nel quale la Mecca era nelle mani dell'anticliffo Ibn al-Zubayr (pp. 180-182); sull'argomento vedi anche Busse, 1986, *infra*). Vi sono poi tópoi che, pur avendo potuto avere origine da fatti storici, sono ripetuti per riempire vuoti interpretativi. Del resto, è vicenda nota che la nascita degli ahâdîth risalga all'epoca omeyyade con al-Zuhrî, argomento sul quale vedi anche C. Cahen, *L'historiographie arabe: des origines au VIIe siècle H.*, Arabica 33, 1986.

Partendo dunque dalla necessità di esaminare criticamente i testi, Donner si pone una domanda propedeutica: per quale ragione i Musulmani iniziarono a scrivere la propria storia? Donner segnala innanzitutto una cosa, che lo vede d'accordo con Rubin (*infra*): è un errore considerare il materiale della Sîra, cioè la documentazione sulla vita del Profeta, come un'elucubrazione cresciuta a commento del Corano; esso, secondo Donner, fornisce, al contrario, indicazioni sulle origini indipendenti dal Corano. Egli nota inoltre che le diverse

“ortodossie” dell’Islam (Sunniti, Shī‘iti, Khāridjiti) sono sostanzialmente d’accordo sui *fatti* relativi alla storia delle origini, al di là delle proprie differenti posizioni. Tra questi fatti ve ne sono alcuni di indubbio interesse che vedremo segnalati anche da Rubin; qui ricordo l’episodio segnalato da M.J. Kister, *A Bag of Meat: A Study of an Early Hadith*, B.S.O.A.S., 33, 1970, che fa balenare l’esistenza di una fase idolatra nel giovane Maometto, prima della sua Rivelazione, ciò che smentirebbe i racconti sulla *‘isma*, cioè sulla sua natura resa estranea al peccato grazie all’intervento angelico (su questo e su una testimonianza antica e molto più credibile circa l’apparire della rivelazione, cfr. Rubin *infra*). Donner peraltro insiste molto, in opposizione alla scuola scettica, contro la tarda età del Corano così come lo conosciamo, che, vorrei notare, è tuttavia altra cosa dall’età di singole sûre o versetti. Su questo argomento si è già trattato nel testo, e tuttavia vi tornerò nuovamente esaminando l’opera di de Prémare (*infra*); per ora mi limito a segnalare l’intervento di G.R. Puin, *Observations on Early Qur’ân manuscripts in San’â’* in Wild, *The Qur’ân as a Text*, cit. in Bibl. a p. 1015, il quale sostiene (p.111) che dall’esistenza di questi frammenti si può affermare “che la più gran parte delle sûre non furono scritte e sistemate nella loro forma finale al tempo di Maometto” e che ciò pone domande su che cosa fosse il Corano al tempo dei quattro Califfi “ben guidati” (p. 110). Per completezza debbo tuttavia segnalare anche che le affermazioni di Puin sono state radicalmente smentite in un recente e documentato articolo di B. Sadeghi e M. Goudarzi, *San’â’ and the Origins of Qur’ân*, *Der Islam*, 87, 1, 2010 (pp. 1-129) che analizza un testo abraso del Corano, le cui tracce sono presenti sotto quello attualmente visibile sulla pergamena, e ritiene che le varianti di questo testo (da loro datato al 650 grazie ai risultati del radiocarbonio, ma che con certezza può essere ritenuto soltanto non posteriore al 670) siano perfettamente compatibili con il testo ‘uthmânico, con ciò confermando un’esistenza del testo sacro nella sua formulazione canonica (non nella disposizione delle sûre), sin dal tempo dei Compagni. Al riguardo non si può tuttavia ignorare che R. Hoyland, *New Documentary Texts, and Early Islamic State*, B.S.O.A.S., 69, 2006, ha segnalato, a p. 406 in n. 54 e da fonte orale che sembra attendibile, l’inattendibilità delle datazioni al radiocarbonio del documento di San’â’: sicché sembra si possa ragionevolmente concludere che il valore cronologicamente testimoniale del documento sia ancora puramente ipotetico.

Per Donner comunque, il problema non è quello dell’antichità del materiale, ma dell’età della sua sistemazione nell’attuale forma. Senza contare il legittimo sospetto di alcuni sulla sûra 17 (Il viaggio notturno) per la quale può valere quanto notato circa il viaggio di ‘Umar a Gerusalemme. Ad ogni buon conto Donner, come Rubin, tiene ben distinto il materiale del Corano, di natura liturgica, da quello degli ahâdîth a contenuto “storico”: il Corano infatti non fa cenno ai contenuti “politici” degli ahâdîth. In alcuni ahâdîth compare un substrato storico antico, anche pre-islamico, anche quando questi sono di epoca tarda, ad esempio ‘abbâside; la forte presenza in altri di Profeti Giudei e Cristiani, maggiore che nel Corano, fa di essi un elemento di autorappresentazione dell’Islam, come il fatto che nel Corano il Profeta appare come un semplice uomo (su questo vedi l’interessante analisi di Sellheim, *infra*). Ciò non toglie, debbo notare, che molti ahâdîth siano decisamente tardi, come quelli su ‘Umar a Gerusalemme discussi da Busse, o sull’adulterio, trattato da de Prémare, *Prophétisme et adultère. D’un texte à l’autre*, RE.M.M.M. 58, 1990/1994 (*infra*).

Interessanti sono le considerazioni di Donner sul rigido pietismo della nuova fede: apocalitticismo e una notevole aridità umana, che rende irreali personaggi come quelli della Sûra di Giuseppe (per la quale fa riferimento a Johns e a Stern, i quali peraltro si occupano dell’episodio [Sûra 12] sotto altro profilo). A.H. Johns, *Joseph in the Qur’ân: dramatic Dialogue, Human Emotion and Prophetic Wisdom*, *Islamochristiana* 7, 1981, vi vede infatti un utilizzo strumentale del racconto, volto al fine di creare modelli di ruolo per i Musulmani proiettando sul Profeta le figure ora di Giuseppe, ora di Giacobbe. Anche M.S. Stern, *Muhammad and Joseph: a Study of Coranic Narrative*, J.N.E.S., 44, 1985, vede uno specchiarsi del Profeta nel modello di Giuseppe; debbo tuttavia segnalare che il suo articolo è introdotto da una premessa (non necessaria) sull’ambiente religioso della Mecca che mi sembra poco sostenibile, perché trascura la presenza cristiana tra le radici culturali della predicazione del Profeta, cosa che gli riesce possibile soltanto perché egli tende a delineare tale presenza in base alla presenza dell’ortodossia e dei libri canonici. Il quadro era in realtà ben diverso, come si evince dallo stesso testo coranico. Su questo problema (Giudaismo, Cristianesimo e Giudeocristianesimo alla radice dell’Islam) torneremo *infra* esaminando l’importante lavoro di Wasserstrom; tuttavia è bene ricordare che *tutti* questi gruppi aspettavano un Messia che fu poi identificato con Maometto; e che l’attesa del Messia (in questo caso come seconda Parusia) è un tratto del Millenarismo giudaico che passa in eredità anche al primo Cristianesimo, come s’è visto a suo tempo. Da quest’ultimo il Millenarismo, duramente combattuto dal realismo politico della Chiesa di Roma, scompare formalmente soltanto con la scomparsa del Montanismo all’inizio del IV secolo (cfr. p. 74 in n. 120, *supra*). Per conseguenza, soltanto se ci si rapporta astrattamente ad una “ortodossia” cristiana estranea all’ambiente di riferimento dell’Islam, si possono considerare *giudaizzanti* tutte le attese messianiche, anche dei Cristiani, che confluiranno nell’Islam.

Le considerazioni di Donner sono interessanti, perché richiamano aspetti tipici della cultura della marginalità e del suo Razionalismo subalterno già da me segnalati: cfr. *supra*, p. 169 per quanto riguarda i Catari e *La Gnosi. Il volto oscuro della storia*, p. 53, per quanto riguarda gli Gnostici. Il Corano, nota poi Donner, presenta una morale eterna (p. 83), è astorico (p. 84). Il concetto di sunnah appare soltanto nel 66 H. con il primo riferimento al Profeta: sino ad allora le iscrizioni note hanno contenuti di sola pietà religiosa. Dunque nel primo periodo la fonte di guida dovette essere il solo Corano, peraltro tramandato oralmente, e gli ahâdîth risalivano ai Compagni, non al Profeta: la cristallizzazione dei momenti identificati ex-post come arché della comunità

avviene soltanto tra il 60 e il 70 H. allorché essi vengono identificati nel percorso terreno di Maometto. Prima di allora ai credenti poco importava “che cosa avvenne realmente”. A quel periodo risale anche l’innalzamento degli asânîd al Profeta.

A questo punto possiamo iniziare a delineare il senso che ha per Donner l’analisi critica delle tradizioni: nell’ultimo terzo o quarto del I sec. H. la comunità islamica si pone il problema del proprio ruolo e della propria legittimazione in esso, anche nei confronti delle altre comunità monoteiste che ormai fanno parte del suo vasto impero (Giudei, Cristiani, Zoroastriani). Questo processo dura sino alla metà circa del II sec. H., dopo di che inizia il periodo della storiografia classica (II-IV sec. H.) La storia dell’Islam così come ci è giunta attraverso la Vulgata prende in considerazione gli eventi in funzione della comprensione che l’Islam ha di se stesso; non è narrazione di fatti, è l’autorappresentazione dell’Islam in una ierostoria. La “storia” degli storici musulmani è una storia sacra nella quale si specchia il destino dell’umanità, una metastoria nella quale gli eventi sono epifania del progetto divino. La storia di Tabarî è una spiegazione storica del ruolo della comunità islamica nel III-IV sec. H., come risultato della guida di Dio nelle vicende umane (p. 130); in questa storia nasce il mito dell’età dell’oro al tempo dei due primi Califfi, interrotta dalla Fitna (p. 131). I primi tre secoli di storiografia islamica sono centrati sulla vita del Profeta, sulle conquiste e sulle lotte degli ‘Alîdî, e ciò vale sempre, indipendentemente dall’appartenenza settaria degli autori (p. 137). Siamo dunque in presenza di elaborazioni di temi originari della prima storiografia, racconti storici o pseudostorici riarrangiati per mancanza di fonti o per disinteresse ad esse. Ai Musulmani era impossibile concepire diversamente la propria storia (p. 138).

Due miti nacquero in questo periodo in funzione della distinzione che i Musulmani intesero porre tra sé e gli altri monoteisti, Giudei e Cristiani: la profeticità di Maometto e la falsificazione dei propri stessi testi da parte di Giudei e Cristiani. La Sîra doveva far fronte all’agiografia cristiana e il periodo omeyyade è il momento di confronto/distinzione con Giudei e Cristiani. L’iscrizione del Duomo della Roccia ha un significato antitrinitario. Donner sostiene il carattere strumentale dei tanti racconti inventati, ma il suo scopo è situare gli inizi della storiografia islamica nel loro contesto proprio, per comprendere le ragioni di tale fenomeno e quindi illuminare gli aspetti evolutivi di quella società. Nel periodo formativo, dunque, i credenti raccolsero ricordi e documenti con riferimento ai soli temi che per loro erano significativi e utili agli scopi contingenti, sotto l’impulso degli Omeyyadi; in quel momento però non v’erano più testimoni degli eventi del periodo meccano e fu fabbricato un materiale riflettente i problemi del tempo.

Un’interessante conferma del modo di procedere di Donner, viene dall’analisi di Sellheim, *Prophet, Chalif und Geschichte. Biographie des Ibn Ishâq*, Oriens 18/19, 1995/1996, che riguarda la storia di Ibn Ishâq. Sellheim riconosce nel materiale storico offerto la presenza di tre “strati”, secondo un’analisi che può essere valida in generale anche per altri testi. C’è un 2° strato, il più superficiale, nel quale è evidente il sostegno ideologico di Ibn Ishâq alla causa degli ‘Abbâsîdî, per i quali egli lavorava e che divengono il punto d’arrivo della vicenda islamica. C’è poi un 1° strato nel quale si assiste alla presentazione di Maometto come autore di miracoli. Questo testimonio lo sforzo dei fedeli che s’ingegnano a porre il proprio Profeta sul piano dei paradigmi offerti dai Profeti del Giudaismo e del Cristianesimo, per mostrare che la sua venuta fu il compimento della Rivelazione, già prevista all’interno dei testi giudaici e cristiani (il Paracleto, l’Eletto). Vengono creati paralleli con il leggendario giudaico e cristiano, e anche con quello zoroastriano. Il carattere “orientato” della vicenda del Profeta si legge nelle sue tre fasi: dapprima povero e perseguitato (un motivo agiografico della Sîra, secondo M. Lecker, *Did the Quraysh conclude a Treaty with the Ansâr prior to the Hijra?*, in *People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muhammad*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2005: in realtà non ci fu persecuzione, ci sarebbe stato un accordo per consentire un tranquillo passaggio del Profeta dalla Mecca a Medina); poi capo di un movimento a Medina; infine signore incontrastato della penisola arabica. Sotto il 1° strato c’è infine quello che Sellheim definisce lo “strato di fondo” (Grundschrift) che rispecchia, in qualche modo, eventi che hanno una loro storicità (p. 73). Del resto, i fatti di Medina dovettero essere rimasti ben chiari per i contemporanei e per gli immediati successori, anche se non si può parlare di una puntuale vicenda storica, perché in essi si può riconoscere una crescente tendenza a vedere nel Profeta il futuro signore della penisola, cioè a rileggere il passato come prova degli eventi successivi. Tutto è visto alla luce delle scelte maturate dalla comunità *dopo* la morte del Profeta (la religione come Legge, l’espansionismo militare: pp. 78-83). Dopo la morte, la figura del Profeta si trasforma da quella dello “strato di fondo” a quella del 1° strato. A p. 86 viene infine l’osservazione conclusiva, molto importante, di Sellheim: è un errore voler affrontare la storia sul piano di morti fatti; la storia inizia soltanto là dove essa diviene vivente e comprensibile, dove si incontrano gli uomini che l’hanno fatta, quando ci si trova faccia a faccia con loro sulla base delle testimonianze tramandate: *si tratta di capire perché s’è fatto ciò che s’è fatto, come nel caso della morte del Profeta* (che egli ripete dal testo di Ibn Ishâq). *Il senso di quelle tradizioni non è nella loro “verità” ma nel perché della loro nascita.* Nel caso addotto, l’analisi critica mostra che Maometto muore come un uomo normale (strato di fondo) ma le sue ultime parole sono una profezia della Fitna (1° strato) e muore senza nominare un successore (2° strato, non pro-omeyyade e non pro-‘alîdî, in funzione della finale affermazione degli ‘Abbâsîdî, per i quali scriveva Ibn Ishâq). Conclude Sellheim che la vita e le opere del Profeta vanno comprese nel quadro della Rivelazione coranica, come *storia sacra* che va dalla Creazione agli ‘Abbâsîdî: Ibn Ishâq ha meritato per questo il ruolo di padre della “storia” islamica (p. 91).

Ricapitolando, mi sembra quindi di poter inserire a titolo provvisorio le analisi di Donner e Sellheim all'interno delle ipotesi che vado perseguendo (e in ripetizione di quanto già sostenuto in *Dopo e a lato*) nel modo che segue.

Ciò che si cela nella "zona grigia" e che la Vulgata tende ad obliterare, è che -anche se non ci si pone sul piano della "scuola scettica"- l'Islam sicuramente non nacque così come esso afferma di ricordare nella propria autorappresentazione post-conquista, che fu dettata da circostanze puntuali maturate nell'ultimo terzo o quarto del I sec. H. Esso sembra germinare -come affermato in *Dopo e a lato* e come vedremo nel seguito di questa rassegna bibliografica- da un crogiolo giudaico-cristiano, cioè da una lettura eterodossa dei due Testamenti (che non per caso vengono ritenuti falsificati nelle loro letture "ortodosse") e comunque in continuità con il messaggio del quale l'Islam si proclama infatti il "vero" compimento. Come ho già affermato a p. 902, per la prima volta la marginalità crea una propria società al termine di una rivoluzione vincente. In questo occorre cautela nel pensare che l'Islam si arroghi, a torto, di essere "il" compimento di quel messaggio; l'Islam infatti ne resta comunque "un" (possibile) compimento se il messaggio testamentario lo si intende, come io ho ritenuto di intenderlo, la grande svolta che delegittima la società retta dal Razionalismo classico. In tale prospettiva è perfettamente coerente il rapporto che l'Islam stabilirà con la "filosofia", cioè con il pensiero greco classico e con le sue discendenze, e lo è nella conclusione che matura con al-Ghazâlî. Dopo di allora la speculazione razionale (non però razionalista) potrà essere soltanto quella della teosofia ishrâqî o quello della mistica sufi sull'unicità dell'esistenza (wahdat al-wuğûd). Il messaggio testamentario, destituendo il concetto di verità come epistème (calata dall'alto dal filosofo-professionista-del-sapere) sostituito con quello di verità/testimonianza, può infatti essere letto e vissuto come messaggio rivoluzionario che sovverte il mondo della storia, cristallizzato nella Ragione classica.

Di qui le due alternative che ho già sottolineato: quella gnostica (questo mondo è una contraffazione da irridere nelle sue leggi perché il "vero" mondo è altrove) e quella apocalittico-millennarista (questo mondo, che è contraffazione, finirà, ovvero sarà abbattuto per realizzare qui il "vero" mondo). Nel primo caso l'accento si pone sul "mondo" tout court; nel secondo su *questo* mondo, che sarà sostituito da un mondo "di giustizia" (cfr. l'Appendice alla V ed.). Nella pretesa di realizzare in terra il "vero" mondo, l'utopia si volge però in atopia: *qui si legge la continuità dell'Islam con la cultura della marginalità*. Sull'Apocalitticismo islamico cfr. D. Cook, *infra*; si tratta di un tema tuttora vivo come fa notare in altri testi lo stesso autore (cfr. *supra* p. 832; cit. in Bibl. a p. 848).

Naturalmente, è quanto meno ovvio che un fenomeno della vastità e della complessità dell'Islam non possa essere rinchiuso in una dimensione sociale e intellettuale così ristretta: esiste non soltanto, sia pur minoritario e malvisto, un Islam "liberale", così come esistettero, e ne accennerò, almeno sino al IX-X sec. d.C., pensatori musulmani decisamente critici dell'atopia, che soltanto l'avanzare irresistibile del tradizionalismo mise a tacere; ma ciò che intendo sottolineare è altro, cioè che certi sviluppi sono perfettamente coerenti con certe origini, da collocarsi nel fenomeno che vide la cultura della marginalità -che l'Occidente aveva espulso grazie alle proprie "ortodossie"- costituirsi in modello politico vincente.

Il "sectarian milieu" dal quale l'Islam trae origine, si legge nel fondamentalismo. Al di là di tutte le polemiche, incluse quelle interne all'Islam, non si può infatti negare che il fondamentalismo abbia una propria logica, coerente con l'origine stessa dell'Islam così come essa si configurò, nella forma di autorappresentazione, tra l'epoca omeyyade e quella 'abbâside. Esso ne discende attraverso il vincente tradizionalismo che prende i toni del Salafismo e che trova strutturazione nel pensiero di Ibn Taymiyya, erede soltanto parziale di al-Ghazâlî (cfr. *supra*, p. 898). Il fondamentalismo può dunque essere inteso anche così: rabbia e frustrazione da impotenza nel momento dell'implosione dell'utopia in atopia, momento che disegna il vicolo cieco del razionalismo subalterno.

Tornando a Donner e a Sellheim, si può dunque vedere la Vulgata come costruzione nata per dare un senso storico al ruolo degli Arabi musulmani nel percorso che va dagli albori dell'Islam al Califfato 'abbâside; si tratta di una storia della salvezza, una storia sacra, una teologia della storia che dipana in terra il piano divino sul destino dei popoli, sicché le origini (ciò che realmente accadde) restano immerse pur sempre in una zona grigia. I barlumi di storia che s'intravedono possono soltanto illuminare le ragioni di quella Vulgata e una diversa realtà sottostante, ma la Vulgata in quanto tale viene comunque smentita, senza peraltro consentire storie alternative. In questo senso la critica di Donner alla scuola scettica ha valore soltanto se si riferisce alle ricostruzioni fragili come, ad esempio, quella di *Hagarism*, perché, per il resto, la sua ricerca non fa che ribadire l'ideologicità della Vulgata. La critica più interessante all'errore di prospettiva della scuola scettica viene, se mai, da Sellheim, il quale lo mette bene in luce, ed è quello di pretendere di delineare una "storia" di "ciò che realmente accadde", una storia di "morti fatti" senza porsi il problema di capire la cosa più importante, *perché* accadde ciò che accadde, laddove "ciò che accadde" è la costruzione della Vulgata. Quella è la possibile storia della nascita dell'Islam, una storia che si forma nei primi 70 anni circa dall'Egira. Vedremo questo problema emergere ancora nell'analisi di Rubin.

Una nota a parte merita infine il problema della cultura della marginalità e del razionalismo subalterno così come esso si rivela presente nell'Islam, sin dagli albori, in questa costruzione ideologica che ho definito più

volte la “Vulgata”. Ho riferito sopra di ciò che traspare dalla Sûra di Giuseppe; parimenti avevo fatto cenno (cfr. *supra*, p. 948) alla rigida literalità con la quale i falâsifa recepiscono il pensiero greco, senza quell’aperta o riservata coscienza autocritica, quel senso del limite delle proprie “verità” che caratterizza Platone, per non parlare di un pensatore problematico come Aristotele (“gli Arabi non avevano alcuna sensibilità per il sottile velo d’ironia che circonda come un’aura tutto ciò ch’è socratico” cfr. Klein-Franke, p. 134 [cit. in Bibl. a p. 1016]). Il pensiero islamico accetta (con i filosofi) o respinge (con i teologi) quel pensiero nella sua assolutezza, col risultato di perderne in parte la ricchezza (con i filosofi) o di rigettarla rinunciando così a sviluppare un pensiero più ricco (con i teologi); ciò perché, come ho sottolineato nel criticare la lettura straussiana dei falâsifa, la premessa di questi ultimi era *religiosa*, e nasceva, come già era avvenuto per le altre religioni testamentarie, dall’esigenza di misurare la propria fede con la grande cultura classica. Anche lungo questa via l’Islam volle darsi una propria identità, soltanto che, nell’Islam, questa fu la via perdente.

Manca dunque, negli schemi dottrinali di un Islam algidamente “pietista” (per usare la definizione di Donner) il senso dell’ironia, nel significato letterale della parola; la capacità di arrestarsi dinanzi alla complessità dell’umano, all’irriducibilità dell’uomo entro qualsivoglia schema ideale. Il suo obbiettivo, ben espresso nel concetto di “comandare il bene e proibire il male” sembra essere la fabbricazione di replicanti. Ma questa aridità è precisamente la caratteristica del razionalismo subalterno, opposto a quello egemone, che ho rilevato più volte nel trattare il problema della marginalità e della sua spasmodica tensione verso la realizzazione di un astratto “mondo di giustizia”, non più collocato come stella polare in Utopia, ma calato in terra come atopia. L’apocalitticismo e il millenarismo delle origini -il tratto distintivo della marginalità sotto ogni latitudine- sono il prodromo della lunga operazione culturale che va dagli ‘ulamâ’ dell’ottavo-nono secolo a Ibn Taymiyya.

Tornando al problema delle origini, cito ora sei articoli di Busse che vanno nella direzione introdotta. Il primo di essi, *‘Omar b. al-Hattab in Jerusalem*, J.S.A.I., 5, 1984, mette in luce che gli Arabi si consideravano i legittimi successori dei Giudei (p. 88) in un’ottica messianica dalla quale derivò ad ‘Umar il titolo di al-Fârûq, colui “che distingue”, cioè che ristabilisce la “vera” Legge, distingue i buoni dai malvagi, i credenti dagli infedeli: un appellativo, dunque, messianico (pp. 91-94). Il significato dell’appellativo “Fârûq” è lungamente analizzato da S. Bashear, *The Title “Fârûq” and its Association with ‘Umar I*, S.I. 72, 1990. Bashear esamina varie possibili ipotesi e conclude che il significato più probabile è da connettersi con l’attesa messianica dei Giudei relativa alla fine della dominazione cristiana di Bisanzio su Gerusalemme, confermando così l’ipotesi di Crone-Cook in *Hagarism*. Busse mette anche in luce che a quel tempo gli Arabi conquistatori non avevano ancora assunto la definitiva identità di “musulmani” (p. 115); la loro posizione era comunque dottrinalmente anticristiana, come mostrano le iscrizioni del Duomo della Roccia (p. 118).

Il secondo articolo, *‘Omar’s Image as the Conqueror of Jerusalem*, J.S.A.I., 8, 1986, riprende il precedente per esaminare tutte le leggende (postume) relative alla presenza di ‘Umar alla conquista di Gerusalemme, e tenta di comprendere la ragione della loro nascita, poiché il fatto non sembra essere accaduto (vedi, al riguardo, Noth, *supra*). Busse ritiene che ciò debba inquadrarsi nella progressiva assunzione della città nell’ambito della storia sacra dell’Islam, un evento accompagnato da episodi leggendari, e che da ciò risulti evidente l’autorappresentazione dell’Islam come compimento del Giudaismo, in opposizione al Cristianesimo.

L’argomento è trattato ancora nel terzo articolo, *The Church of the Holy Sepulchre, the Church of the Agony and the Temple. The Reflection of a Christian Belief in Islamic Tradition*, J.S.A.I., 9, 1987. Qui egli descrive l’intreccio e il rinvio speculare di temi leggendari tra Giudei e Cristiani, riflessi negli ahâdîth, dal quale risulta evidente l’autorappresentazione dei Musulmani come legittimi eredi del Giudaismo, in opposizione al Cristianesimo.

Nel quarto articolo, *The Destruction of the Temple and its Reconstruction in the Light of Muslim Exegese of Sûra 17: 2-8*, J.S.A.I., 20, 1996, egli tratta del diverso rapporto che ebbero i Cristiani e i Musulmani con l’area del Tempio distrutto. I Cristiani non avevano più alcun interesse alla sacralità dell’area, perché per loro il Tempio è nel Padre e nel Figlio, è dunque un’entità ultraterrena che splenderà nella Gerusalemme celeste alla Fine dei Tempi. I Musulmani, viceversa, si consideravano i restauratori della “vera” Legge (si ricordi il tema centrale di tutte le eterodossie, fondamentale anche nella dottrina islamica, la falsificazione dei testi da parte delle ortodossie) perciò vi costruirono il Duomo della Roccia.

Il quinto articolo e il sesto deviano parzialmente dagli argomenti sopra trattati, ma riguardano pur sempre il rapporto tra l’Islam e Gerusalemme.

In *Jerusalem in the Story of Muhammad’s Night Journey and Ascension*, J.S.A.I., 14, 1991, Busse fa riferimento a precedenti di ascensioni che hanno luogo in testi Apocritici e Pseudepigrifi, cioè cristiani o giudaici di tendenze eterodosse, testi che, com’è noto e come ho segnalato a suo tempo, hanno un forte rapporto con la dottrina del Corano. Busse non considera l’antecedente iranico che fu oggetto di indagine da parte di Widengren nei testi citt. in Bibl. a p. 780 (ciò che è comprensibile sotto il profilo di un’analisi puntuale); e dimentica di considerare sia il rapporto che il mondo arabo, anche preislamico, ebbe col mondo sassanide, sia, soprattutto, quanto il fermento intertestamentario cui si connettono gli Pseudepigrifi, sia legato ai motivi introdotti nel Giudaismo dal lungo contatto col mondo iranico (cfr. Appendice alla V ed.). In altre parole, si limita a considerare soltanto i rapporti dell’Islam con il Giudaismo.

Infine, in *Der Islam und die biblischen Kultstätten*, Der Islam 42, 2/3, 1966, Busse sottolinea che il patrimonio testamentario venne assunto dall'Islam, grosso modo, nelle sue forme codificate, e che le tradizioni, in Palestina, erano mediate essenzialmente dal Cristianesimo. Ora, per quanto riguarda il Tempio (qui ci ricollegiamo direttamente al 3° e 4° articolo, indirettamente ai primi due) le tradizioni relative erano superate, per i Cristiani, da quelle relative alla Chiesa del Sepolcro; tuttavia il contatto dei Musulmani con i Giudei riportò alla luce le tradizioni ebraiche. In Siria le tradizioni cristiane, che avevano un ruolo importante, furono assunte essenzialmente dagli Apocriti, mentre nella Mesopotamia sassanide, dove la presenza cristiana era limitata, il contatto con le tradizioni giudaiche fu più diretto. E c'è da domandarsi, conclude Busse (p. 137) quanti teologi giudei e cristiani passati all'Islam abbiano contribuito a stabilire l'iniziale problematica teologica dell'Islam. Come si vede, stiamo sinora trattando esclusivamente del rapporto dell'Islam col Giudaismo; di quello col Cristianesimo vedremo poi.

Quanto sopra consente però già alcune ulteriori considerazioni circa alcune delle tesi che vado sostenendo, cioè circa la differenza che corre tra la lettura del Messaggio entro la logica realista del Razionalismo egemone, di matrice classica, assunto dalla Chiesa di Roma; e la lettura del medesimo Messaggio da parte della marginalità, una lettura già presente nel crogiolo del Qumrân (cfr. il testo di A. Paul del quale si fa cenno a p. 1003, cit. in Bibl. a p. 907) espressa poi dalle tante eterodossie giudaiche e cristiane, infine fatta propria dall'Islam in modo vincente. Il realismo della Chiesa di Roma sposta in un indeterminato futuro le attese millenariste fondate sul mito della seconda parusia che caratterizzò le speranze delle origini; l'Islam, al contrario, si pone al culmine della tensione millenarista, e perciò dovrà essere lui a realizzare in terra la società perfetta, il mondo "di giustizia". In occidente questo mito tornò, come noto, in forma secolarizzata nel XX secolo, sempre fondandosi sulla medesima tensione, il cambiamento di *questo* mondo; una tensione che da traguardo u-topico si trasforma, nel razionalismo subalterno della marginalità, in pretesa a-topica. Questo ci consente di comprendere dall'interno di quel pensiero, la mancanza di tratti umani rilevata da Donner nei personaggi coranici della sūra di Giuseppe: il Bene e il Male si personificano in algide figure di Buoni e Malvagi, la realtà si congela in astratti schemi contrapposti.

Poiché sinora si è accennato più volte al rapporto tra Islam delle origini, Giudaismo e Cristianesimo, argomento sul quale tornerò ancora necessariamente *infra*, mi sembra opportuno fare cenno ad un articolo di Viviane Comerro, *La nouvelle alliance dans la sourate al-Mâ'ida*, Arabica, 48, 2001 (al-Mâ'ida si può tradurre con "la tavola imbandita" della quale si invoca la discesa dal cielo). Innanzitutto si deve ricordare che questa sūra è da considerarsi tra quelle conclusive del Corano (n° 112 per al-Azhar, 114 per Noldeke e 116 per Blachère) e che l'autrice tiene a sottolinearvi la presenza a di "scelte teologiche profondamente coerenti" (p. 286). Essa fonda la nuova religione nel suo rapporto con Giudaismo e Cristianesimo, e, secondo la Comerro, le norme legali che vi appaiono fondano il *nuovo Patto* in analogia a quello tra Yahwè e Noè (la nozione di comandamenti noachici era comune, in forme diverse, a Farisei ed Esseni: p. 292 in n. 17). Qui si configura il ritorno, a monte, ad un patto tradito in seguito dal Giudaismo; contemporaneamente la sūra esprime il rifiuto dell'innovazione "politeista" (nella concezione islamica) operata dal Cristianesimo nelle sue tre versioni presenti e note nell'area geografica: giacobita, nestoriana e melchita. La figura di Noè, che compare frequentemente nel Corano e che sembra avere un legame diretto con Maometto (p. 295) adombra un Abramismo che torna a monte dei "tradimenti" della Legge operati dai Giudei, cioè verso una "legislazione religiosa primordiale e universale" (p. 297). Qui si annuncia di fatto la decisione divina di trasferire la propria alleanza dal popolo giudaico a quello arabo, e in questo ambito si colloca anche il concetto di terra promessa (che, come vedremo in Rubin, *infra*, viene a sovrapporsi all'invasione araba di Siria e Palestina). La Comerro rileva una riscrittura deliberata di testi che mette in luce la disobbedienza degli Israeliti, la cui eredità andrà quindi ad altri, più coraggiosi (pp. 302-303). Il jihâd vi appare come un comandamento che soltanto gli Arabi condurranno a termine (p. 303 in n. 45, con riferimento a Rubin). Per quanto riguarda il rapporto con i Cristiani, la sūra, nella sua parte finale, fa notoriamente riferimento alla loro empietà in quanto associazionisti, a causa della divinità attribuita a Gesù, della quale Gesù stesso fa diniego; molti elementi sono tratti da Vangeli apocriti (vi si fa riferimento anche alla divinità attribuita a Maria, una attribuzione che riguarda alcune sette eterodosse). Vi sono inoltre alcune probabili confusioni sul testo evangelico (p. 305) o forse una trasformazione del sacramento della Cena (p. 306) nella quale l'Eucaristia appare come il pasto della Nuova Alleanza (ivi). Certamente, chi elaborò il testo conosceva bene sia i testi cristiani che quelli gnostici. *Il nuovo monoteismo viene dunque stabilito in stretto rapporto polemico con quello giudaico e cristiano ritenuto in entrambi i casi un tradimento della Rivelazione originaria.*

Su questa sūra è da ricordare anche l'approfondito studio di M. Cuypers, *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, Paris, Lethielleux, 2007, fondato sull'analisi della "retorica semitica" che consente di scovare il senso del testo sotto le sue apparenti discontinuità. Il Corano, dice Cuypers, vi appare come il compimento e la chiusura definitiva di tutte le Scritture anteriori, rispetto alle quali vi è "somiglianza, alterità e novità" (p. 389). Le riprese dei testi biblici non sono ripetizioni, esse orientano verso una nuova e originale sintesi, diversa da quella alla quale è familiare il lettore cristiano. Mentre il Nuovo Testamento, nel ritenersi conclusione dell'Antico, non per questo lo sopprime, il Corano, pur riprendendo i due Testamenti, intende precisamente sostituirsi ad essi; così, tutto l'insegnamento di Gesù nei Vangeli, è ricapitolato nel Corano come *insegnamento*

monoteista di Gesù (ivi). Per questa ragione il Corano, come compimento di tutte le Scritture, rende la loro lettura inutile. La sūra è redatta in modo da porsi quale conclusione della Rivelazione (p. 391) come abbiamo già visto sopra. Secondo Cuypers il suo testo porrebbe delle serie riflessioni sul rapporto tra il Cristianesimo e la nuova religione islamica, cosa che fu impedita dal tardo dogma del Corano increato che rende inutile il rapporto con le altre Scritture, il cui superamento è enfatizzato “dall’ipertrofia, nella tradizione, dell’idea (coranicamente fondata) dell’alterazione delle Scritture ad opera dei Giudei e dei Cristiani” (p. 390).

Personalmente debbo rilevare il modo strumentale con il quale sono assunti nella sūra gli elementi testamentari: un fenomeno che avevo già rilevato nell’accoglimento del pensiero greco da parte dei falāsifa e un atteggiamento che conferisce al pensiero islamico -a mio avviso- i tratti caratteristici della marginalità; un atteggiamento non diverso, infatti, da quello che si può rilevare anche nel riuso dei testi da parte delle eterodosie cristiane.

Un articolo molto interessante su questo rapporto di “ritorno alla (vera) Legge” in funzione del quale l’Islam si contrappone al Giudaismo, che l’avrebbe abbandonata, è quello di de Prémare, *Prophétisme et adultère. D’un texte à l’autre*, cit. È noto il contrasto tra la prescrizione coranica in materia di adulterio (Cor., 24, 2) che consiste in una punizione di cento frustate; e la legge sharaitica che prevede la lapidazione. La vicenda è ricordata da ‘Abdallāh, il figlio del Califfo ‘Umar, secondo un hadīth riportato nelle raccolte del II-III sec. H., che costituisce un racconto assai interessante. Vi compare infatti la consultazione dei rabbini sul caso di due Giudei adulteri e la constatazione che l’usanza delle frustate avrebbe tradito la Legge della Torah, che prescriveva la lapidazione. Il Profeta perciò li fece lapidare. Il racconto s’inquadra nella sintesi di un discorso di ‘Umar che afferma di ricordare l’esistenza di un versetto coranico che prevedeva la lapidazione; egli è presentato ovunque nei testi come un partigiano accanito della lapidazione (p. 121). Nelle varie versioni dei diversi ahādīth, di provenienza varia, anche di al-Zuhrī, riportati da Ibn Ishāq, si apprende inoltre che ‘Abdallāh Ibn ‘Umar partecipò egli stesso alla lapidazione. La narrazione dell’evento, al di là delle varianti, è infine scandita su tre momenti: conciliabolo dei rabbini che conducono gli adulteri da Maometto; discussione sul versetto della lapidazione; esecuzione della sentenza e attestazione di ‘Abdallāh relativa alla propria partecipazione. *È evidente la presentazione del Profeta come restauratore della Legge mosaica abbandonata dai Giudei* (p. 113); questa Legge è fortunatamente ricordata da un rabbino che si associa all’impresa di Maometto (p. 115). Tutto questo ci riconduce a temi che sono stati già esposti, e che lo saranno ancora, circa il rapporto dell’Islam con Giudaismo in funzione della restaurazione della Legge; ma l’indagine di de Prémare va oltre, perché riguarda anche i rapporti con il Cristianesimo: ed è da segnalare che tanto tra i Giudei quanto tra i Cristiani, gli ahādīth fanno comparire figure che vedono in Maometto il Profeta atteso, un riferimento, questo, alla visione millenaristica caratterizzante ogni “sectarian milieu”.

Secondo de Prémare (p. 122) i passaggi della Sūra relativi alla vicenda, sono eco di qualcosa che ha a che vedere con i Cristiani, in un momento nel quale la dominazione islamica si estende su territori ancora in larga parte abitati dai Cristiani stessi. Per la precisione si tratta del noto episodio di Cristo e dell’adultera (Giov. 7,53, 8-11, dove costituisce un inserimento tardo, del V sec. d.C.) che Ibn Ishāq conosceva molto bene, tanto che fa riferimento al passaggio 15,23 - 16,1, quello nel quale Gesù annuncia l’invio del Paracleto, identificato dai Musulmani con il Profeta. Negli ahādīth il discorso di ‘Umar sul versetto della lapidazione, riportato sulla scorta di Ibn ‘Abbās (si ricordi che siamo in epoca ‘abbāsīde) si conclude sempre con il monito coranico di restare fedeli alla Legge dei padri: e ‘Abdallāh fa esattamente ciò che Gesù, nell’episodio dell’adultera, si rifiuta di fare, ponendosi così al di sopra della Legge.

L’analisi di de Prémare è molto più complessa, ma questo punto ne segna a mio avviso l’essenziale, che è l’autorappresentazione dell’Islam nell’ottavo sec. H.: *ripristino della Legge mosaica in continuità con il Giudaismo, contro il suo tradimento da parte dei Giudei e la pretesa dei Cristiani di ignorarla*.

Qui vorrei notare due cose. La prima è l’affermazione di quella atemporalità o eternità della Legge che sarà il raggiungimento degli ‘ulamā’ tradizionalisti e tradizionisti nel corso del IX secolo, nel lungo cammino che culmina con Shāfi‘ī, Bukhārī e Ibn Hanbal e con la definitiva affermazione del dogma del Corano increato, quindi con la fossilizzazione della Sharī‘ah. La seconda è un inciso del tutto personale che concerne quanto da me sostenuto sin dal mio testo su *La Gnosi. Il volto oscuro della storia*: l’origine squisitamente cristiana dello Gnosticismo, del quale si trovarono gli antecedenti in Giovanni e in Paolo. Di Giovanni si cita qui l’episodio dell’adultera, come violazione della Legge; più esplicitamente Paolo proclama la superiorità di Cristo, Figlio di Dio, su Mosè (*Ebrei*, 3, 1-6) e l’abrogazione della Legge da parte di Lui (ivi, 7, 18). Certamente lo Gnosticismo, nei suoi rapporti con la cultura ellenistica, particolarmente nel caso del Marcionismo, è stata una componente viva, anche se perdente, della lettura cristiana del Messaggio, destinata ad un lungo seguito anche nel mondo secolarizzato; altrettanto certamente, nell’Islam che vuol ristabilire la Legge scritta e immutabile, l’ossificazione della società è rimasto il sogno ereditato dal fondamentalismo. Dall’articolo di de Prémare si evince però anche un’altra importante osservazione (p. 125): Ibn Ishāq, nel trattare il tema degli *Atti*, 2, 1-13, contrappone alla diversificazione delle lingue l’unità del messaggio divino e l’obbligo di non deviarne in base al giudizio umano: ciò che lascia intravedere la presenza di quell’ossessione per l’unità della Ummah, della quale ho parlato a proposito di Ibn Taymiyya.

Torniamo ora ad esaminare parte della molta letteratura che rafforza, con diverse angolazioni, quanto esposto sinora. Per quanto riguarda il ruolo di al-Zuhrî nella tradizione che dà corpo alla Vulgata islamica, è da segnalare l'articolo di M. Lecker, *Biographical Notes on Ibn Shihâb al-Zuhrî*, J.S.S., 41, 1996, che, con una lunga discussione in merito, conferma lo stretto legame, anche di interessi, tra al-Zuhrî e gli Omeyyadi, e in particolare il suo ruolo nello hadîth delle "tre moschee", nel quale si afferma l'importanza sostitutiva del pellegrinaggio a Gerusalemme in alternativa a quello verso la Mecca, al tempo nel quale quest'ultima era nelle mani dell'anticaliffo Ibn al-Zubayr (cfr. p. 42, p. 43 e p. 47). Su al-Zuhrî debbo perciò segnalare che, come è noto e ho già ricordato, si tratta di un fondamentale common link nelle catene degli asânîd, quindi di uno dei principali pilastri della Vulgata, che, come accerta Juynboll, si forma precisamente ai suoi tempi, cioè in epoca omeyyade, a partire dall'ultimo terzo del I sec. H. Quanto fondamentale sia l'opera di al-Zuhrî lo si può evincere da questo semplice dato numerico: alla voce *al-Zuhrî*, su E.I. vol. XI, M. Lecker segnala che il solo Shu'ayb, suo allievo, consegnò 1700 ahâdîth ricevuti dal maestro.

Su di lui si sofferma anche M. Cook, *The Opponents of the Writing of Traditions in Early Islam*, Arabica 44, 2007. Il punto di partenza di M. Cook è il dimostrare che il rifiuto di scrivere le tradizioni è una costante generale dell'Islam prima di al-Zuhrî; l'unica scrittura è, inizialmente, quella coranica. L'opinione di Cook (p. 442) è che questa ostilità abbia origini giudaiche. Dopo aver ricordato il proprio diverso approccio, rispetto a Schacht e Juynboll, all'analisi degli asânîd (cfr. la p. 116 di *Early Muslim Dogma*, cit. in Bibl. a p. 1014), afferma la centralità di al-Zuhrî nel passaggio alla scrittura, e il fatto che a ciò non dovesse essere estraneo il suo rapporto con gli Omeyyadi; lo stesso Hishâm b. 'Urwa non sembra esservi stato molto propenso (p. 461). Favorevoli alla scrittura erano viceversa i Siriani, e la Siria fu precisamente al centro della controversia (p. 471). La scrittura era infatti soltanto un fatto privato allorché si prendevano appunti, e l'oralità era ancora prevalente all'inizio del II sec. H., mentre per il I sec. H. nulla di certo si può dire. A p. 493, Cook cita Schoeler (*infra*, *Mündliche Torah*, etc.) secondo il quale l'opposizione alla scrittura fu conseguenza della scelta omeyyade di affidarsi ad essa, e successivamente fa un parallelo con il Giudaismo relativamente al diverso suo rapporto con la Torah scritta e orale. Cook dedica tutta la parte restante del suo articolo a sottolineare la singolare coincidenza, almeno nella fase iniziale dell'Islam, tra Giudaismo e Islam, unica nel suo genere tra due diverse religioni, nell'accettare la scrittura dei testi sacri rifiutando però quella delle tradizioni.

L'interesse dell'articolo, a proposito di quanto sto segnalando, è duplice: la vicinanza dell'Islam delle origini al Giudaismo, che è argomento trattato principalmente da Rubin, *infra*; e il ruolo determinante, del resto generalmente riconosciuto, di al-Zuhrî nella creazione degli ahâdîth: e al-Zuhrî indica non soltanto un'età relativamente tarda, ma anche un legame con l'interesse dello Stato omeyyade a creare una giustificazione ideologica, o, come s'è detto sinora, un'autorappresentazione dell'Islam e degli Arabi nei confronti di popoli e religioni circostanti, dominati con un'impetuosa conquista ma, al momento, ancora maggioritari nell'impero, sia come popoli che come religioni. Al riguardo mi sembra importante ricordare che precisamente in quel momento, con il califfato omeyyade, inizia il processo di islamizzazione delle popolazioni sottomesse; che con gli inizi dell'VIII secolo siamo ai tempi nei quali la chiesa di S. Giovanni a Damasco diviene moschea e nei quali Giovanni Damasceno deve lasciare la propria alta carica, mentre nel suo trattato sulle eresie considera ancora l'Islam come *eresia del Cristianesimo*. Sui rapporti tra Islam delle origini e Cristianesimo ho già fatto cenno più di una volta in *Dopo e a lato*; vi tornerò *infra*.

All'articolo di M. Cook si può accostare quello di G.R. Hawting, *The Significance of the Slogan lā hukm^a illā lillāh and the References to the hudūd in the Traditions about the Fitna and the Murder of 'Uthmân*, B.S.O.A.S., 41, 1978. Anche qui si mette in luce il contrasto tra Legge scritta e tradizione orale, e il relativo parallelo con il Giudaismo. Qui il ruolo dei Khâridjiti è paragonato non soltanto a quello dei Karaiti, ma anche a quello delle sette del Qumrân. Karaiti e Khâridjiti sono infatti contrari ai relativi filoni maggioritari (Rabbaniti e Sunniti) in nome di un rigido attenimento alla letteralità della Scrittura che respinge l'uso di tradizioni orali; le sette del Qumrân lo sono in nome della tradizione orale perché, come consuetudine delle sette eterodosse, ritengono *falsificata* la Scrittura. Quest'ultima però è anche l'accusa del Profeta a Giudei e Cristiani, e sembra che nello Hijâz si fossero stabiliti gruppi di discendenti delle sette del Qumrân (p. 455). A questa importante notazione che conferisce ancora una volta al nodo delle origini la particolare luce del "sectarian milieu", Hawting ne fa seguire un'altra che riguarda le controversie sul Corano: l'accusa dei Khâridjiti -letteralisti- ad 'Alî di aver voluto introdurre il giudizio umano in materia di Legge divina trova, secondo Hawting, un parallelo in quella di 'Â'isha ad 'Uthmân di aver depotenziato gli hudūd (pp. 461-463) e ciò gli fa pensare che la cosa debba riferirsi alla nota tradizione secondo la quale il 3° Califfo avrebbe eliminato molte varianti del Corano per stabilirne l'edizione ne varietur, suscitando in ciò molte opposizioni.

Al riguardo vale la pena di ricordare che, di fatto, varianti del Corano sembrano aver circolato ancora più a lungo, verosimilmente sino alla nuova azione autoritaria ad opera di 'Abd al-Malik, forse oltre; di certo le varianti non dovevano essere mancate in un testo che conobbe la diffusione orale ad opera dei *qurrâ'*, cioè dei suoi recitatori, dapprima tenuti in gran pregio, poi caduti in discredito, come nota G.H.A. Juynboll, *The Position of Qur'ân Recitation in Early Islam*, J.S.S., 19, 1974; un articolo nel quale Juynboll, nel trattare dell'importanza iniziale dei *qurrâ'*, i recitatori del Corano, un termine che col tempo venne a designare viceversa gli ipocriti o i villici, formula un'interessante ipotesi (che peraltro non intende contrapporre a quella tradizionale): quando nel

testo compare l'esortazione imperativa *Iqra'* (come all'inizio della surâ 96) essa potrebbe anche essere intesa non, secondo la tradizione accettata, come formulata dall'angelo al Profeta, ma dal Profeta a chi lo ascoltava. Ce ne dovremo ricordare *infra* quando vedremo l'interpretazione data da Rubin al primo versetto della Surâ 96. La recitazione, comunque, era una pratica importante, tanto che essa costituiva uno dei metodi di conversione e si tramanda che 'Umar stesso si sarebbe convertito per la commozione procuratagli dai versetti.

In merito al Corano, un altro gruppo di articoli che deve essere esaminato può partire da quello di C. Gilliot, *Reconsidering the Authorship of the Qur'ân. Is the Qur'ân partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?*, in *The Qur'ân in its Historical Context*, ed. By G.S. Reynolds, N. York, Routledge, 2008. L'articolo parte citando gli autori della scuola scettica (Wansbrough, Crone, M. Cook) e afferma che l'approfondimento delle fonti islamiche suggerisce sempre più l'ipotesi che il testo coranico sia frutto di un lavoro collettivo portato a compimento in più fasi. Va segnalato tuttavia che l'editore del testo, Reynolds, nel suo articolo introduttivo, *Qur'anic Studies and its Controversies*, si mostra alquanto dubbioso sui risultati dei revisionisti, in nome della tradizione della comunità accademica. A p. 19 egli sottolinea infatti, a loro demerito, che soltanto Wansbrough faceva parte di quella comunità, mentre tutti gli altri se ne resero indipendenti e "appear to be mavericks": una posizione culturale che mi sembra si commenti da sola.

Gilliot si propone di ripercorrere i contributi degli autori che smentiscono la Vulgata islamica, e accenna in primo luogo al problema degli "informatori" (esposto *supra* a p. 870 con riferimento allo stesso Gilliot). Passa poi ad esaminare alcuni problemi di traduzione del testo, a partire da *Cor.*, 16,103, dove le parole rivolte dal Profeta ai suoi contestatori sono poste in relazione con *Cor.*, 25, 4-5, e, traducendo l'arabo "mubîn" in modo a suo avviso più appropriato (non "chiara" [lingua araba] ma [lingua araba] "che rende chiare le cose") ritiene quindi che il riferimento vada ad una cultura biblica o post biblica circolante, e predicata dal Profeta ai suoi concittadini nella loro lingua. Ipotesi affascinante nel contesto noto di variegato fermento religioso, ma, di certo, nulla più di un'ipotesi. Per la verità non è questa la sola ipotesi di Gilliot, un'altra ne avanza rispetto all'origine delle informazioni ricevute nella circostanza dal Profeta, forse da uno schiavo di origine bizantina, dunque cristiano. Viene ricordato anche il cugino di Khadija, Waraqa, che praticava i testi biblici e cristiani, e il ruolo determinante di Khadija stessa, che conosceva le antiche scritture e dovette esercitare un ruolo importante sugli esordi del Profeta (p. 91). Secondo Gilliot, vi sono molti altri elementi, nei racconti della tradizione (dall'episodio del monaco Bahîrâ alla reazione di Waraqa dinanzi alla prima rivelazione) che lasciano pensare ad un contesto cristiano quale terreno di coltura. Come già ricordato (cfr. *supra*, pp. 870-871) Gilliot, con Van Reeth, è stato tra coloro che riservarono una favorevole accoglienza al lavoro di Luxenberg (cit. in *Bibl.* a p. 1016): nell'articolo torna perciò la citazione dei due autori; in particolare si ricorda l'opinione di Van Reeth, secondo il quale il Corano testimonia la tradizione del *Diatessaron* (p. 99). In conclusione, secondo Gilliot noi ci muoviamo seguendo due ipotesi entrambe non verificate: che il Corano a noi noto sia veramente quello di 'Uthmân, e che comunque quel testo contenesse le autentiche rivelazioni di Maometto (p. 100); la vera storia potrebbe balenare esaminando la storia siriana e quella di coloro (Khadija, Waraqa e altri) che fecero di Maometto un profeta (p. 101).

Ancora Gilliot, *Les débuts de l'exégèse coranique*, RE.M.M.M., 58, 1990/1994 nota che l'esegesi coranica è tarda (VIII-IX sec. d.C.) e che i garanti delle tradizioni non sono quelli che ci si attenderebbe, ad esempio i primi tre Califfi, ma che l'esegesi ha sostanzialmente un antenato "mitico", cioè Ibn 'Abbâs. Il problema è comprendere il formarsi dell'esegesi nell'ambito della storia e del processo di autorappresentazione dell'Islam nei confronti delle religioni e dei popoli facenti parte del suo impero: in questo egli fa propria, a p. 91, le tesi di Sellheim (*Prophet, Chaliph und Geschichte*, cit.). Fa poi riferimento a racconti "mitici o pseudostorici" arabi, giudeocristiani o persiani trasmessi dai narratori di storie, da predicatori giudei, cristiani o altri, o da convertiti (p. 93); materiali che, tramandati oralmente o trascritti, sarebbero stati poi attribuiti ad altri come Ibn 'Abbâs, 'Alî, 'Â'isha, etc. Il ruolo di questi quassâs è noto (sull'argomento dei narratori di storie, già accennato in *Dopo e a lato*, vedi anche 'Athamina, *Al-qasas: its Emergence, Religious Origin and its Socio-political Impact on Early Muslim Society*, S.I. 76, 1992, che ne sottolinea la grande importanza nel I sec. H.).

A.L. de Prémare, *Les textes musulmans dans leur environnement* (Arabica 47, 2000) nota che nel Corano e negli ahâdîth c'è un vocabolario e dei temi religiosi preesistenti; e che i due corpora furono redatti in modo definitivo rispettivamente nell'VIII e nel IX sec. d.C. Essi sono documenti redatti sotto la spinta dei medesimi eventi; per gli ahâdîth il ruolo chiave fu quello di al-Zuhrî († 742). Anche qui si torna su un tema che abbiamo già affrontato: il problema dei *logia* non è quello della loro autenticità, ma delle circostanze nelle quali furono scritti. In entrambi i casi (Corano e ahâdîth) la presenza di parole di origine non araba è un problema che va oltre l'ipotesi del prestito letterario (vedi Juynboll, *infra*). L'ambiente va tenuto in considerazione: secondo la tradizione araba, Zayd ibn Thâbit (che fu chiamato a raccogliere il Corano) fu incaricato dal Profeta, a Medina, di studiare i testi ebraici e il siriano (Su Zayd cfr. M. Lecker, *Zayd b. Thâbit, "A Jew with two Sidelocks": Judaism and Literacy in pre-islamic Medina (Yathrib)*, J.N.E.S., 56, 1997). Molti dei letterati citati nello studio erano tuttavia Ansâr, ciò che lascia qualche dubbio sul fatto che potessero essere idolatri: cfr. *infra*). Waraqa ibn Nawfal, il cugino "cristiano" (o divenuto tale; si deve parlare comunque di giudeocristianesimo) di Khadija, aveva tradotto il Vangelo (degli Ebrei? cioè degli Ebioniti? cfr. Dorra Haddad e Roncaglia, cit. in *Bibl.* alle pp. 754 e 773) in arabo e scriveva anche in ebraico: vi era dunque un ambiente nel quale circolavano i testi religiosi, e testi giudaici e cristiani riformulati sono presenti anche negli ahâdîth; tanto qui che nel Corano si trovano

elementi provenienti da Apocrifi e Pseudepigrifi, testi espunti dalle due religioni con la canonizzazione, che tuttavia è tarda (II-V sec. d.C.); testi la cui presenza va comunque ben oltre tale data, per la sopravvivenza delle sette (l'ambiente era familiarizzato con testi talmudici, pseudepigrifi, apocrifi e neotestamentari: p. 396). Circolavano anche tradizioni iraniche (ciò che ho segnalato già nei capitoli dedicati all'Islam nel testo; sui contatti del mondo arabo pre-islamico con quello sassanide vedi anche *infra*) e anche Salmân il Persiano sembra un personaggio emblematico di una confluenza religiosa iniziale, come Waraqa, o, per i Giudei 'Abdallâh ibn Salâm (p. 397). 'Abdallâh ibn Salâm -nome singolare che significa "servo di Dio figlio della pace"- è, con Ka'b al-Ahbâr, un protagonista del leggendario islamico; essi sono i primi Giudei convertiti, e sono coloro che riconoscono in Maometto il Profeta atteso dal millenarismo giudaico. Ka'b al-Ahbâr è protagonista delle tradizioni relative alla presenza di 'Umar a Gerusalemme: cfr. Busse, 1984, 1986, *supra*. Le figure di questi due Giudei sono ampiamente trattate in Rubin, *infra*. I primi commentatori del Corano faranno largo uso di scritti ebraici e cristiani per spiegare alcune allusioni del testo: sembra che il primo ad opporsi alla circolazione di testi non musulmani sia stato 'Umar (p. 398). Dopo aver fatto vari esempi di prestiti linguistici essenziali (a partire dalla stessa parola Qur'ân, dal siriano Qeryâna) de Prémare conclude che i prestiti sono pensati in funzione di qualcosa d'altro, di scelte personali del Profeta e collettive dei suoi Compagni e Successori (p. 408).

Il concetto di reinterpretazione come ritorno alle origini, che abbiamo già notato come tratto distintivo del rapporto dell'Islam con la tradizione testamentaria, tradita da Giudei e Cristiani, riemerge da un altro breve articolo di de Prémare, *Écritures et lectures*, RE.M.M.M. 58, 1990/1994 dove si ricorda che la "discesa dal cielo" invocata per il Corano, vale anche per Torah e Vangelo (cfr. *Cor.*, 5,68, dove è usato il verbo *nazala*, che indica una discesa "materiale" -p.e. quella della pioggia). Sulla "discesa" del Corano, cfr. S. Wild, "We have sent down to Thee the Book with the Truth...". *Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concept of nuzûl, tanzîl, and inzâl*, in *The Qur'ân as a Text*, cit. in Bibl. a p. 1015. Wild discute non soltanto il significato lessicale dei termini, ma sottolinea che il carattere materiale della discesa è essenziale per capire l'Islam e la sua differenza con il Cristianesimo. Nel secondo Dio si è incarnato, si è fatto uomo, ha portato la Legge nell'umano, ha dato un esempio; nel primo si è "illibrato", è divenuto un testo rigido e immutabile al quale l'uomo può soltanto sottomettersi. Sostiene tuttavia de Prémare che le tradizioni islamiche antiche fanno pensare che anche le scritture musulmane inclusa quella coranica, fossero inizialmente intese non come fissate, ma come dinamiche e soggette all'interpretazione dell'uomo (p. 9). Si torna a un quadro non dissimile da quello di Donner: occorre capire le Scritture nell'ambito storico della loro creazione, evoluzione, portata e significato.

Per inciso, viene da ricordare un vecchio articolo di H.A.R. Gibb, *Pre-islamic Monotheism in Arabia*, H.Th.R. 55, 1962, nel quale si pongono domande di semplice buon senso circa l'ambiente religioso nel quale si svolse la predicazione del Profeta, cioè: come poteva essere compresa la sua predicazione se in Arabia non fosse già stato presente un vocabolario religioso monoteista? se il Profeta ricorda a chi lo ascolta le tavole di Mosè, come poteva non essere familiare a tutti l'Ebraismo? Le stesse fonti islamiche e altre notizie lasciano comunque comprendere la presenza di gruppi monoteisti anche diversi da Giudei, Cristiani e Giudeocristiani, cioè gruppi monoteisti eterodossi.

Venendo alla presenza, segnalata da Gilliot, *supra*, di "temi mitici o pseudostorici" giudaici, cristiani e persiani nel leggendario islamico, è utile ricordare un articolo di G.H.A. Juynboll, *The Role of non-Arabs, the Mawâlî, in the Early Development of Muslim Hadîth*, Le Muséon 118, 2005. L'analisi di dettaglio è significativa anche per quanto riguarda la nascita della Sunnah, poiché precisamente dalla nascita delle tradizioni dipende il formarsi della Sunnah stessa. Due conclusioni sono da segnalare innanzitutto per quanto riguarda i protagonisti di questa operazione. La prima è che la trasmissione degli ahâdîth non iniziò se non tardi, nei primi decenni dell'ottavo sec. d.C. (pp. 371-372). La seconda è che verso la fine del II sec. H. tutta la scienza degli ahâdîth, ma anche del fiqh, era praticamente in mano ai mawâlî (pp. 385-386). A loro è debitore Ibn Hanbal (p. 386) il noto tradizionalista del IX secolo. Mawâlî erano Muhammad b. Ishâq (p. 383) e Muhammad b. 'Umar al-Wâqidî (p. 384) gli autori della Sîra e del Maghâzî; lo era al-Zuhrî e lo era Shu'ba b. al-Hajjâj altro grande trasmettitore di ahâdîth, figlio di un collaboratore di quello Hajjâj, governatore dell'Iraq, che ebbe un ruolo nella canonizzazione del Corano (dopo la prima operazione di 'Uthmân) avvenuta al tempo di 'Abd al-Malik. I mawâlî furono anche gli "inventori" dei mu'ammarrûn, personaggi dalla vita straordinariamente lunga, che garantivano la continuità degli asânîd (cfr. *supra* p. 868). Juynboll ricorda anche il loro ruolo di recitatori e interpreti del Corano, e, alle pp. 384-385, nota come essi, dopo essere stati inizialmente disprezzati, finirono con l'impadronirsi del ruolo di trasmettitori delle tradizioni al posto degli Arabi. Si noti dunque, l'attendibilità di chi afferma, come Gilliot, *supra*, la presenza di elementi mitici e pseudostorici giudeo-cristiani e persiani nella tradizione che dà corpo alla Vulgata islamica.

Uno studio a sé è stato dedicato da Juynboll a Nâfi', *the mawlâ of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim Hadîth Literature*, Der Islam 70, 2, 1993. L'articolo offre a Juynboll l'occasione per tornare ad esporre il proprio metodo di valutazione degli asânîd (cfr. *supra*, p. 867 sgg.), nel quale la massima sfiducia riguarda i cosiddetti "spiders" cioè le linee di trasmissione attestate sempre su un solo trasmettitore, che hanno un ruolo importante nel *Sahih* di Muslim. Questi spiders caratterizzano gli ahâdîth che passano per Nâfi', perché a lui giungono attraverso Ibn 'Umar e da lui sarebbero stati trasmessi a Mâlik, il che, per motivi anagrafici, sembra poco verosimile (Nâfi' fu acquistato nel 664, e Mâlik si ritiene sia nato nel 715). Juynboll ricorda qui quanto da lui affermato altrove (cfr. *supra*, p. 868) che le tradizioni sembrano nascere con i primi fuqahâ' e furono

“approfondite”, nell’origine, ai Successori e poi ai Compagni (teoria di Schacht). L’articolo è lungo e complesso su argomenti che sono qui di minore interesse; quello che interessa, in riferimento a quanto già detto, è però il quadro che emerge quando si considera il ruolo di Mâlik nella Tradizione. Le tradizioni sugli albori dell’Islam e sul Profeta, sembrano infatti provenire in buona parte dal mondo iracheno, forse la vera culla dell’Islam così come si configurò dalla fine del I sec. H. e come lo conosciamo. La tradizione di Medina sembrerebbe nata a Kûfa e a Basra (pp. 222-223; vedi anche Hawting, cit. *supra* a p. 862). Shâfi‘î, che era alla ricerca di asânid *marfu‘ât* (cfr. *supra*, p. 869) sponsorizzò ben volentieri la tradizione di Mâlik, che diviene così il padre della Sharī‘ah (p. 239). Nâfi‘ ebbe un ruolo decisivo anche nel *Sahîh* di Bukharî (p. 240). L’articolo di Juynboll è però criticato da Motzki (cfr. *infra*).

Con il formarsi del corpus delle tradizioni prende avvio la formazione di quel Sunnismo che viene considerato come la “ortodossia” dell’Islam, tema riguardo il quale occorre fare due precisazioni. La prima, già segnalata e sulla quale torneremo ora con altri due articoli di Juynboll e con uno di Gilliot, è che il Sunnismo è formazione tarda, che prende decisamente il sopravvento soltanto dopo il IX sec. d.C.; all’inizio il cosiddetto *ahl as-sunnah wa ‘l-jamâ‘a* rappresentava un gruppo largamente minoritario. La seconda è che l’Islam può essere meglio definito come una religione dalle molte “ortodossie” e che ogni ortodossia, come già mostrò W. Bauer, non è che il risultato di un processo storico di consenso attorno ad una delle possibili letture del messaggio profetico. Su questo vedremo *infra* qualcosa, relativamente sia al percorso dell’Islam sunnita, sia al percorso di quello shī‘ita, cioè al formarsi di queste due “ortodossie”.

Iniziamo dal testo più “antico” di Juynboll, *Some new Ideas, etc.* del 1987, cit. in Bibl. a p. 1016, che ho parzialmente esposto (limitatamente all’economia di quel capitolo) a p. 867 *supra* e che ora merita di essere considerato più a fondo in ragione di questi chiarimenti che vado perseguendo. Juynboll inizia ricordando che sunnah significa tradizione, ma è soltanto col IX sec. e con Shâfi‘î che il termine assume il significato di “sunnah del Profeta”, e prosegue ricapitolando il problema che si pone circa la datazione della reale data di nascita degli ahâdîth. Al riguardo segnala che ‘Umar, morente, ammonì a fondare ogni decisione sul Libro di Dio, sui muhâgîrûn e sugli ansâr (i partecipanti all’Egira e gli alleati di Medina) senza menzionare alcuna “sunnah”. Inoltre, in una sua decisione relativa alla spartizione del bottino, egli ignorò la relativa norma coranica (*Cor.*, 8, 41). ‘Alî dichiarò a sua volta che avrebbe seguito la sunnah dei precedenti Califfi “per quanto possibile”: ciò che significa che la loro non negata autorità non era tuttavia di origine divina; “sunnah” non era dunque ancora un termine giuridico. Soltanto alla metà dell’ottavo secolo si cita una “sunnah del Profeta e dei Compagni”, cioè un comportamento trådito dei primi tempi; e la “sunnah del Profeta” venne chiamata in causa con Shâfi‘î nel IX secolo perché necessaria a colmare le incertezze del Corano e a mettere ordine nel problema della “abrogazione” (cfr. *supra*, p. 866). Abû ‘Ubayd († 838) cita il caso di norme la cui validità è fondata sulla loro applicazione da parte dei quattro Califfi “râshidûn”, che le fa ritenere “sunnah del Profeta”: cosicché quest’ultima viene ad essere generata dalla pratica dei Successori! (pp. 108-109; cfr. quanto notavo *supra* a p. 900 circa la posizione d’arrivo giurisprudenziale di Ibn Taymiyya sull’argomento: si può diventare “eretici” rispetto a una...tradizione). Nel tempo si sviluppò persino l’idea che la Sunnah potesse prevalere sul Corano (non fu questa la posizione di Shâfi‘î) il cui primo sostenitore fu Yahyâ ibn Abî Kathîr († 747-750) che era un mawlâ annoverato tra gli ashâb al-hadîth (cultori dello hadîth). Ibn Sa‘d definisce Abû Ishâq al-Fazârî come “sâhib sunnah...pieno di errori nei suoi ahâdîth”: un giudizio che evidentemente egli non ritiene contraddittorio (p. 111). Tornando a Yahyâ, egli apparteneva a un partito che ai suoi tempi era minoritario; ancora negli anni della *mihna* (cfr. *supra*, p. 891) era praticamente in clandestinità. Ciò che colpisce è dunque che i primi muhaddîthûn siano relativamente pochi, che uno di loro possa essere facilmente criticato e che la maggior parte di essi siano qualificati come produttori di argomenti di ammonimento e incitazione (p. 113). Anche se la prima citazione dello *ahl as-sunnah* come contrapposto allo *ahl al-bida‘* appare con Muhammad b. Sîrîn († 728) e di esso si può parlare soltanto verso la fine del VII secolo, è significativo che gli storici musulmani non se ne occupino in dettaglio (p. 113). Concludendo: il significato di “sunnah” è completamente diverso alla metà dell’ottavo secolo e alla metà del nono, allorché il termine diviene sinonimo di “Islam”. Juynboll avanza un’ipotesi: è possibile che i *qurrâ‘* (vedi sopra) che parteciparono a molte ribellioni e defezionarono a Siffin, siano stati all’origine dello *ahl as-sunnah*?

L’altro articolo di Juynboll da citare al riguardo è *An Excursus on the ahl as-sunnah in Connection with Van Ess, Theologie und Gesellschaft vol. IV*, Der Islam, 75, 2, 1998. Qui Juynboll critica la possibilità di comprendere l’evoluzione storica dell’Islam partendo dall’artificio delle fazioni create da più tardi eresioografi e da concetti che emergono nelle tradizioni del tardo II sec. H., quando gli ashâb al-hadîth ebbero finalmente il coraggio di opporsi ai loro avversari, i mutakallimûn, cioè i sostenitori di una teologia “razionale”. All’inizio lo *ahl as-sunnah* era un gruppo limitato; alla fine del VII sec. d.C. se ne potevano trovare ben pochi, tra i quali egli cita due mawâlî. Pochi risultano essere i compilatori di testi e registratori di trasmissioni: soltanto un centinaio hanno il titolo di sâhib, cultore della Sunnah, e i titoli di merito in questa disciplina vanno presi con molta cautela (p. 320 in n. 5). I primi sunniti erano anche coscienti della propria modesta consistenza, i loro argomenti anti-eresie erano null’altro che meri slogans, né osavano impegnarsi in dibattiti con i mutakallimûn (p. 322): la loro “scienza” è quella del Profeta (p. 323). Prima che la Sunnah potesse diventare argomento autorevole, dovette trascorrere molto tempo (ivi). Nel ricostruire questa vicenda, Juynboll mette in luce il ruolo determinante dei mawâlî, primo tra tutti Shu‘ba b. al-Hajjâj († 776) (p. 329) e il loro odio per lo *ahl ar-ra’y* (p. 325) cioè per coloro che intendevano basare il proprio giudizio (legale) sul ragionamento personale.

C. Gilliot, *Islam, "sectes" et groupes d'opposition politico-religieux (VIIe-XIIe siècles)*, Rives Méditerranéennes, 10, 2002, offre un conciso riassunto sul problema della "ortodossia" islamica, ed esordisce affermando che all'inizio non c'era né shī'a né sunnismo, ma soltanto un Islam che cercava se stesso (in nota 11 c'è un richiamo esplicito alla dottrina di W. Bauer). I primi a tentar di creare un "paradigma" musulmano furono gruppi in seguito definiti "deviazionisti" quali i khāridjiti (il gruppo più antico) i murji'iti, i qadariti e i mu'taziliti, senza contare diverse manifestazioni della Shī'a. Ciò premesso, Gilliot ricorda le varie storie delle sette, ovvero delle fazioni politico-religiose, che fiorirono, sia in ambito sunnita che in ambito shī'ita, tra il X e il XII secolo d.C., vale a dire in epoca decisamente avanzata. Ora, sottolinea, è opportuno segnalare non soltanto che agli inizi il Sunnismo non esisteva, ma anche che esso fu creazione lenta e assai tarda, tra la fine dell'ottavo secolo e il nono, come reazione al mu'tazilismo (cfr. *supra*, pp. 890-892). A partire dalla prima divisione che si manifestò attorno al califfato di 'Alī, Gilliot fa notare come le scissioni fossero di natura politica, e soltanto in un secondo tempo si codificarono attorno ad esse delle dottrine, delle quali gli eresiografi tentarono la sistematizzazione attorno a temi specifici (ho avanzato questa considerazione già in vari luoghi del testo, per quanto riguarda sia le varie correnti della Shī'a, sia per quanto riguarda il formarsi all'interno della fazione 'alide delle dottrine gnostico/versive che furono poi espunte al formarsi della dottrina duodecimana; sul formarsi di quest'ultima, cfr. *infra*). Definire "ortodossi" i Sunniti, cioè lo ahl al-hadīth, in quanto nemici della teologia speculativa, non ha inoltre molto senso, se si considera che essi poterono essere accusati di antropomorfismo, incidente nel quale incorse anche Ibn Taymiyya. Del resto, l'affermazione del Sunnismo avviene essenzialmente nell'undicesimo secolo con il dominio Selgiukide e, come nota Gilliot a conclusione, "uno dei mezzi per stabilire un credo ortodosso fu ricorrere all'aiuto dello Stato".

Non si può comunque sottovalutare l'incipit del breve saggio di Gilliot, la critica all'affermazione che la violenza islamica alla quale stiamo assistendo sarebbe estranea ad una presunta "ortodossia" islamica intesa come Islam non settario, fedele al messaggio iniziale. La dimostrazione della illusorietà di tale affermazione (che è quanto riassunto sopra) è preceduta da una affermazione precisa: la violenza è un tratto originario dell'Islam, giustificato nella pratica del Profeta con i propri avversari, ad iniziare dal massacro dei Qurayza, che viene motivato da un ordine divino; uno dei luoghi classici dell'esegesi coranica al riguardo, commenta in nota è in Cor. 33, 9-27. La cosa non deve destare sorpresa, tantomeno giudizi moralistici: Apocalitticismo e Millenarismo hanno avuto facilmente l'impronta dell'eversione (o della rivoluzione, come si preferisce) per l'esigenza di fondare in terra il regno della "giustizia", tema atipico caratteristico della marginalità come mi sono sforzato sempre di mostrare.

Mi sembra però opportuno riprendere ora il filo del discorso interrotto analizzando i testi di U. Rubin, ad iniziare da *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis*, Princeton, The Darwin Press, 1995 (d'ora in poi EB) e *Between Bible and Qur'an. The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton, The Darwin Press, 1999 (d'ora in poi BQ); tratterò poi di seguito le posizioni di Görke, Schoeler, Motzki, i quali dissentono dalla linea di ricerca sin qui esposta; successivamente quelle, critiche al riguardo, di Shoemaker, soltanto accennate all'inizio.

È bene considerare congiuntamente i due testi di Rubin, perché essi mostrano due momenti di un'indagine rivolta allo stesso fine: mostrare un'evoluzione dell'Islam a partire da un sottofondo giudaico che cede progressivamente il passo ad un fenomeno di progressiva "islamizzazione". Ciò avvenne tramite la sostituzione del referente biblico presente nelle tradizioni, con un referente coranico che si forma gradualmente nel corso del I sec. H.; per questa ragione Rubin deve consolidare due capisaldi della sua ricerca che sono posti nelle ultime pagine di EB. Il primo consiste nell'affermazione che gli elementi della Sīra e gli asbāb al-nuzūl (le "circostanze della Rivelazione", cioè "della discesa", secondo il significato del verbo *nazala*) non emergono come tafsīr (commento) del Corano -opinione diffusa- ma lo precedono; la Sīra è più antica e grazie ad essa è possibile il tafsīr. Il secondo, che l'analisi degli asānīd condotta da Schacht e successivamente da Juynboll -con le osservazioni di M. Cook- parte da presupposti arbitrari che cozzano con l'esame testuale degli ahādīth, i quali mostrano di risalire realmente al tempo dei Compagni. Ciò non significa che gli asānīd siano "reali"; significa semplicemente che le tradizioni sono venute alla luce prima di quanto si creda (EB, p. 234). Su questo mi permetto alcune considerazioni personali.

La tesi di Rubin, da lui ricapitolata ed argomentata nelle ultime pagine di EB (pp. 226-260) è chiara: gli asānīd rappresentano il tentativo di conferire verità storica ad una mera tradizione letteraria racchiusa negli ahādīth, perciò è inutile esaminarli al fine di costatarne o negarne la verità storica. Come si vede, siamo in presenza di una tesi diversa ma ben più radicale, che va oltre le ipotesi ingegnose di Juynboll, le quali scoprono il fianco alle critiche che sempre si possono portare alle ricostruzioni ipotetiche in un campo che si presenta assai scivoloso. A mio avviso, nel sostenere la propria tesi elaborata a partire dai *matān* (i testi -pl. di *matn*- degli asānīd) Rubin evita il problema che si pone alla scuola scettica nel confrontarsi con la zona grigia delle origini: questa tradizione, che lui considera "letteraria", ha o non ha un referente *fattuale*, storico? Gli scettici conducono le proprie analisi negando tale referente grazie alla "dimostrazione" della sua "invenzione" in età tarda, epperò sono in tal modo impossibilitati a delineare queste origini, salvo introdurre ipotesi destinate a restare tali, come nel caso della Crone. Tuttavia anche Rubin, evitando il contesto storico-sociale-dottrinario, non si occupa di

comprendere il *sensu* di queste origini: di quale attesa l'Islam è compimento? Non a caso egli parla abitualmente di "Giudeo-musulmani" (specialmente in BQ) senza però enucleare uno specifico contesto *eterodosso* giudaico o giudeo-cristiano (sul Cristianesimo glissa, i riferimenti sono rari, del resto esso non era di certo presente come "ortodossia") cioè un possibile sottofondo *settario* come religiosità diffusa; afferma la presenza di un humus millenarista (Millenarismo e Apocalitticismo sono costitutivi della *Weltanschauung* islamica sin dagli albori e ne decretano il successo) ma non circoscrive il contesto che potrebbe costituirne il quadro di riferimento, facendo luce sul significato *storico* dell'Islam. Tutto sommato, si evita di affrontare la stessa variegatissima realtà del Giudaismo, perché il riferimento ai testi struttura soltanto l'evidenza di un generico Giudaismo nelle origini dell'Islam. Inoltre la collocazione della tradizione letteraria al *tempo* dei Compagni lascia pur sempre aperto il problema, non indifferente, se questa tradizione abbia o no un riferimento ad oscuri eventi storici, se cioè c'è un Compagno o un testimone narrante all'origine dell'*isnād*, o se la narrazione debba esser vista come l'invenzione di un contemporaneo *qass*, di un narratore di storie. L'età seriore di molte tradizioni rispetto al testo coranico è lo scopo dell'analisi di Rubin, è la tesi che egli intende dimostrare -e lo fa- ma da sola non è sufficiente a chiarire il significato storico dell'evento "Islam"; al tempo stesso non è utile per comprendere "ciò che realmente accadde" senza un rapporto con la sua attendibilità e la sua vera origine. L'analisi di Rubin sembra sostanzialmente una raffinata evoluzione della tesi di Wansbrough, che per primo parlò di tradizione *letteraria*, da considerarsi soltanto come tale.

Nell'*Introduzione* a EB, Rubin afferma infatti: mi interessano le storie, non il loro collegamento con possibili eventi. Dopo aver ricordato le ricerche di altri storici, afferma quindi che la propria indagine è rivolta ad altro, a considerare le tradizioni come specchi che riflettono lo "stato mentale" (p. 3) cioè la cultura e il mondo mitico dei credenti, dai quali e tra i quali esse ebbero origine. In ciò egli anticipa le conclusioni affermando che la storia lasciata intravedere dalle tradizioni, più precisamente, dalla loro evoluzione, mostra la preoccupazione dell'Islam medievale di definire il proprio ruolo nella storia mondiale in qualità di più degno coronamento della vicenda del monoteismo, dopo Giudaismo e Cristianesimo. Si noti, per inciso, che a conclusioni del tutto analoghe giungono, per altre vie, le analisi di Donner, Comerro e de Prémare esaminate sopra, ciò che consente di iniziare a porre un punto fermo.

Rubin esamina poi il problema del profeta *ummī*, che egli ritiene tema di derivazione giudaica, mettendo in relazione la parola con l'ebraico *goy*, al quale attribuisce non soltanto il noto significato di "gentile" ma anche quello di "non conoscitore dei testi", in tal senso dovendosi intendere la comune interpretazione come "illetterato" (cfr. *supra*, p. 956). Non che non esista anche una tradizione araba al riguardo (pp. 44-55) tuttavia è da rimarcare che ciò che più interessa l'autore di EB e di BQ è mostrare che il percorso che conduce alla formazione delle tradizioni islamiche verso la fine del I sec. H., rappresenta un'evoluzione da una primitiva vicinanza al Giudaismo ad una successiva ostilità, al fine di guadagnare una specifica identità arabo-musulmana. Siamo dunque in presenza dell'ipotesi di un percorso evolutivo/identitario come nel caso di Donner, con la differenza che Rubin pone maggiormente l'accento su una genesi all'interno di una cultura giudaizzante.

Non è l'ipotesi provocatoria di *Hagarism*, ma debbo notare che non ne siamo troppo lontani in questo: Rubin vede l'origine dell'Islam nel seno del Millenarismo giudaico, sottovalutando l'originalità dell'Islam inteso come una sintesi che il Profeta poté operare partendo da *fermenti di natura complessa*, che riguardavano anche il Giudeocristianesimo e il Cristianesimo, la cui presenza non è ignorata da Rubin, ma il cui ruolo sembra essere invocato soltanto in modo occasionale e marginale. Ciò che però conta è che il Cristianesimo era presente nelle sue accezioni eterodosse. Senza dunque negare il ruolo del rapporto col Giudaismo, sembrerebbe piuttosto di essere in presenza di un rapporto tra la nascita dell'Islam e una facies religiosa composita, caratterizzata tutta dall'attesa messianica. Infatti l'Islam, benché giunto all'autorappresentazione soltanto con un percorso secolare, sembra avere sin dall'inizio un volto originale, ciò che esclude il rapporto di filiazione con una particolare religione e parla a favore di una nuova e originale sintesi delle varie attese millenariste (tutto il Corano sembra attendere un'imminente Fine dei Tempi). Detto *ex-post* e con un po' di (forse) illecito giustificazionismo: soltanto l'Islam ha dato una risposta vincente alla cultura della marginalità, mentre le sette rimasero allo stato di sette, cioè furono risposte perdenti.

Rubin esamina in EB molte tradizioni, ad esempio quelle sulla '*isma*, la purificazione dell'anima del Profeta che lo rese immune dal peccato (pp. 59-75) nelle quali vede il ricordo di un modello universale di iniziazione, cui contrappone un possibile politeismo iniziale di Maometto (cfr. Kister, *A Bag of Meat, etc.* cit.) notizia che egli ritiene pervenuta da un possibile strato antico dei narratori di storie, successivamente manipolato dai costruttori della Vulgata (pp. 76-99) Anche il tema della Rivelazione è esaminato da lui nei suoi due livelli: quello dell'improvvisa percezione di luci e suoni (cfr. *supra*) che rappresenta un fenomeno ben noto e non desta meraviglia, e quella dell'incontro con Gabriele (pp. 103-112). Anche per quanto riguarda la vicenda dei versetti satanici (pp. 156-166) -che però sembra contrastare, nella sua stessa essenza, con la tradizione della '*isma*, onde ha ricevuto in seguito complicati tentativi di esegesi- Rubin vede la memoria di un primitivo livello non coranico sull'isolamento che avrebbe subito Maometto, successivamente arricchito di toni drammatici grazie ai passaggi coranici (53, 21-22 e 22, 52-54) che alludono a quei versetti. Si assisterebbe dunque alla trasformazione "coranica" di una tradizione non coranica. Burton, "*Those are the high-flying Cranes*", S.I. 6, 1956, vi vede viceversa un esempio dogmatico ai fini della dottrina dell'abrogazione, con il ricordo di possibili testi differenti

del Corano. Noto per inciso che il ragionamento di Rubin porta ad avvalorare l'antichità di una tradizione trasmessa con una delle (presunte) lettere di 'Urwa ibn Zubayr ad 'Abd al-Malik: sull'attendibilità di queste lettere tornerò al momento di esporre l'articolo di Shoemaker, ricordando però che anche Noth (pp. 79-81) considera non soltanto il genere "lettere" una costruzione artificiosa, ma anche un evento improponibile all'epoca per la mancanza di un sistema postale.

Rubin esamina poi le tradizioni sull'incontro di 'Aqaba e sull'omaggio ricevuto dagli Ansâr di Yathrib (Medina). Gli Ansâr o "ausiliari", erano gli Arabi Aws e Khazrağ, a quanto sembra, idolatri, ma forse non tutti, e su questo punto mi sembra opportuno aprire una parentesi.

M. Lecker, *Was Arabian Idol Worship declining on the Eve of Islam?*, in *People, etc. cit.*, sostiene la tesi di una vasta diffusione dell'idolatria a Medina; lo stesso Lecker, in *Idol Worship in pre-islamic Medina (Yathrib)*, Le Muséon, 106, 1993 espone le tradizioni sulla distruzione degli idoli, che tuttavia sembrano stereotipi. È tuttavia interessante notare che alcuni di questi culti sembrano chiaramente connessi con la leadership tribale, la cui distruzione assume allora un significato politico, ipotesi che avanza lo stesso Lecker (*Was Arabian, etc.*, p. 2) che successivamente (p. 29 sgg.) dedica infatti un paragrafo a sé alla conversione dei nobili tra gli Ansâr. Egli stesso nota inoltre (ivi, p. 4) che molte delle tradizioni sulla distruzione degli idoli sono "senza dubbio" inventate, e, infine (ivi, p. 24) non può evitare di presentare le ipotesi di altri autori che sottolineano quanto importante dovette essere l'influenza dei Giudei e dei Cristiani (Giudeocristiani?) presenti a Medina sul paganesimo, preparando così la rapida conversione all'Islam. Molti degli Ansâr, nella loro posizione oscillante verso il Profeta, meritavano in seguito il nome di *munâfiqûn*, ipocriti; e uno dei loro leader fu, tra gli Aws, Abû 'Âmir, hanîfita o forse manicheo. Tanto gli Aws che i Khazrağ erano legati ai Ghassânidi, monofisiti, i tradizionali alleati dei Bizantini. Viene quindi da pensare alla presenza di forme eterodosse, giudeocristiane; gli Ansâr infatti sembrano riprendere molte usanze dai vicini Giudei, ai quali avevano tolto il ruolo di esattori delle tasse, che i Giudei avevano detenuto per conto dei Persiani (su questo cfr. Lecker e Kister, *infra*). Medina era in tal senso in rapporto con Hîra (cfr. *infra*) dove, al tempo, non mancavano i Cristiani tra i Lakhmîdi (gli alleati dei Persiani). Insomma, non mi sembra certa questa generale situazione idolatrica tra gli abitanti della Medina non giudea; del resto, se si guarda alla panoramica dello stesso Lecker sulle varie tribù arabe, a proposito della Ridda (*Tribes in pre- and Early Islamic Arabia*, in *People, etc. cit.*) si nota che può esistere una certa differenziazione religiosa all'interno di una stessa tribù. Un particolare sapido ma da non sottovalutare circa l'effettivo peso culturale di questa idolatria lo si trova in *Was Arabian, etc. cit.*, p. 37: tra i fabbricanti di idoli alla Mecca c'era di sicuro un cristiano! Se la storia è vera c'è da domandarsi di che natura fosse la "fede" tra gli Arabi; se è falsa si tratta di una malignità creata da un Islam che considera i Cristiani come *mushrikûn*, associazionisti. Sul carattere alquanto mitico dell'idolatria pre-islamica torneremo comunque *infra*, esaminando la ricerca di Hawting.

Gli Ansâr dunque abitavano Yathrib (Medina) come i loro vicini Giudei con i quali i rapporti non erano, come abbiamo visto, idilliaci; tuttavia, entrambi i gruppi riconobbero in Maometto il Messia che tutti attendevano (p. 176; su questo tornerò a proposito di Wasserstrom; ma su chi fossero, o potessero essere, i Giudeocristiani arabi, dunque anche quelli eventuali di Medina, cfr. *supra* le pp. 51-58, in particolare 51-52 e 57-58, nonché i riferimenti a Roncaglia, Dorra Haddad, Cirillo, Petersen e Magnin ivi citati nelle note e nel testo). Nell'esaminare le tradizioni che ruotano attorno alla *bay'a* o giuramento di alleanza (prestato al Profeta) e che fanno riferimento tanto all'incontro di 'Aqaba quanto all'episodio di Hudaibiyya, Rubin nota una serie di discordanze delle tradizioni stesse gravitanti attorno a questa consuetudine araba pre-islamica, che diviene Legge islamica perché episodi diversi confluiscono nel Corano unificati nella predicazione del Profeta. La Sîra, ne conclude Rubin avvalorando la propria tesi, è dunque l'origine di questa trasformazione di un'antica usanza in una prescrizione legale (EB, p. 181-183).

Un'ultima analisi concerne le datazioni -da considerare simboliche- relative alla vita del Profeta, che Rubin vede in rapporto con quelle, parimenti simboliche, relative alla vita di Mosè (EB, pp. 189-214). In conclusione, Rubin considera la figura del Profeta, così come tramandata, il risultato di una composizione di temi biblici (come quello di *Gen.*, 17, 20 o di *Isaia*, 42, 2) con temi arabi presenti nelle tradizioni, a partire da quelli relativi alla premonizione della missione profetica di Maometto sin dall'infanzia (Cap. 2). Questa sua immagine quale supremo successore dei Profeti che lo avevano preceduto, riflette, secondo Rubin, la comune immagine che aveva di sé l'Islam medievale (EB, p. 217).

Per quanto riguarda BQ, si può dire che il testo prosegue la ricerca di EB, là limitata alla vita del Profeta, che si era conclusa negando la tesi di Schacht (EB, p. 260) e si era aperta con la tesi di Sellheim di un Profeta inizialmente visto come umano, poi trasformato in figura superumana (EB, pp. 2-3). In BQ si esamina ora l'evoluzione del ruolo dei Giudei nel corso del processo di formazione dell'Islam. Le conclusioni si muovono dunque nel perimetro delle premesse contenute in EB, e il metodo di analisi è il medesimo.

Secondo Rubin, l'origine nell'ambiente giudaico-cristiano (dove però, come ho già notato, l'accento cade essenzialmente sul Giudaismo) fa sì che il modello esemplare degli *ahâdîth* sia quello giudaico; vi è poi una successiva evoluzione negli *ahâdîth* stessi che trasforma l'esperienza giudaica e quella cristiana in modelli da *non* seguire. Ciò perché nel periodo che va dalle origini all'epoca omeyyade l'Islam prende coscienza di una propria distintiva peculiarità come popolo conquistatore, popolo eletto. Questo processo, che vede l'emergere di una tradizione fondata esclusivamente sul Corano, è definito come una "islamizzazione" dei Musulmani, e il suo fondamento è in racconti sulla migrazione dei Giudei verso l'Hijâz e in un messianesimo che farebbe della Siria

la Terra Promessa per i “Giudeo-musulmani”. Per inciso, noto che Dorra-Haddad (cit.) ritiene che i Giudeocristiani siano stati espulsi dall’Impero Bizantino al tempo della sua completa cristianizzazione, e, cacciati verso la Persia sassanide, finirono col rifugiarsi nell’Hijâz, divenendone l’origine della rinascita commerciale, culturale e religiosa. La cosa non è poi tanto strana se si pensa al caso di Waraqa, del quale si dice avesse tradotto in arabo il Vangelo (di Matteo? Degli Ebrei? Sulla parentela del secondo -siriano- col primo e col *Diatessaron* cfr. i riferimenti alle pp. 51-58 *supra*; per maggiori dettagli cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit. in Bibl. a p. 722, vol. I, 1; il *Vangelo degli Ebrei* era usato da Ebioniti ed Elchasaïti; ritorno sull’argomento *infra*, esaminando il testo di Wasserstrom).

Naturalmente, dice Rubin (BQ, p. 52) le tradizioni non indicano come l’Islam iniziò *realmente*, ma come il suo inizio fu visto dagli storici musulmani; peraltro si può ritenere autentica la “Costituzione di Medina” (su questo il parere può dirsi unanime, e tornerò sul documento *infra*). Su questo punto però, tutta la ricerca di Rubin si fonda sull’accertamento della presenza “giudaica” (cioè di un Giudaismo non meglio specificato, che potrebbe far intendere il Giudaismo tout court, senza riferimenti a sette eterodosse o giudeocristiane) in Arabia, terra promessa dai Profeti, e sul nesso di continuità, accertato, ipotizzato o proclamato, tra i luoghi di culto ebraici e quelli islamici. Tra i legami appare singolare la presenza del mito delle tribù disperse, con dettagli che appaiono provenire dal racconto fantastico dell’avventuriero Eldad ha Dani (X sec.: su di lui cfr. *supra*, p. 251 sgg.). Rubin torna poi anche sulla testimonianza del monaco cristiano Sebèos, già utilizzata da Crone-Cook. L’invasione della Siria diviene così legittimata dall’apologetica come un’impresa giudaico-musulmana.

Col tempo però, secondo l’analisi di Rubin, i Giudei iniziano ad assumere, nelle tradizioni, il ruolo di traditori del lascito; di qui l’analisi della Sûra al-Mâ’ida, sulla quale non torno perché ne ho già accennato in rapporto all’articolo della Comerro. Essi sono i traditori dei propri profeti, tant’è che gli Shî’iti paragoneranno i Sunniti ai Giudei, e se stessi ai profeti (BQ, p. 76 sgg.). Gli esempi addotti da Rubin riguardo una progressiva identificazione dell’Islam in contrapposizione al Giudaismo sono numerosi; particolarmente interessanti quelli relativi alla rottura delle Tavole da parte di Mosè, e all’adorazione del vitello d’oro (pp. 101-113). In questo ambito emerge il contrasto tra Legge scritta e Legge orale, tramandata “nei petti” (cfr. p. 105 e p. 15; la vicenda riguarda anche i leggendari rapporti tra Ka’b al-Ahbâr e ‘Umar) a vantaggio della seconda. Il contrasto ha un particolare rilievo in rapporto al successivo capitolo dedicato al problema delle sette, in particolare dei Khâridjiti (BQ, pp. 117-167); qui però voglio ricordare che il primato della Legge orale, “scritta in cielo” diversa e superiore al letteralismo di quella scritta, è un tipico tratto eterodosso che abbiamo rilevato nella Qabbalah (cfr. *supra*, p. 352 sgg.): si tratta dell’eterna tensione millenaristica al superamento della Legge che riguarda i tre monoteismi, con lo Gnosticismo, il Gioachimismo e le eresie medievali, la Qabbalah, e i Sabbatiani e i Frankisti, l’Ismailismo e l’estremismo shî’ita in generale sino al Bâbismo. I Khâridjiti son infatti accusati di tradire la Legge precisamente perché, come i Giudei (evidentemente quelli “ortodossi”) si attengono rigidamente agli scritti, ignorando la tradizione orale (BQ, pp. 150-154): *e precisamente per questa ragione mi parrebbe importante poter precisare di quale “Giudaismo” si parli quando si parla di una vicinanza islamico-giudaica degli inizi, e di quale “Giudaismo” si parli quando si parla di una successiva contrapposizione*. La mia personale opinione l’ho già esposta più volte: l’Islam appare il coronamento *vincente* delle eterodosse tanto giudaiche che cristiane, poste al margine -culturale, ideologico, sociale, geografico- degli Imperi nei primi quattro secoli dell’era volgare. In Arabia, margine geografico prima dell’Islam, sono presenti anche le eresie del mondo sassanide: non soltanto il Manicheismo, ma anche il Mazdakismo (cfr. *supra*, p. 118).

Che poi una religione nata da un crogiolo di eterodosse abbia, nel corso dei suoi primi secoli, condannato ogni forma di pensiero critico, a cominciare da Ibn Muqaffâ’, Ibn al-Râwandî e al-Warrâq, sviluppando una “ortodossia” tradizionalista (il Sunnismo) che imbalsamò per sempre la Legge ad uso della propria Sunnah e culminò con l’intolleranza di Ibn Taymiyya, questa è un’altra storia, è la storia di tutte le rivoluzioni che riescono a sedersi sul trono e sull’altare (la cui divisione fu la fortuna dell’occidente); è una storia che vale anche per le nostre rivoluzioni secolarizzate, dal XVIII al XX secolo. È la storia del razionalismo subalterno, che da quello egemone prende l’assolutezza ideologica ma non il senso dell’ironia -nel significato letterale del termine. C’è tanta logica, manca l’uomo e il mondo. Questa anche, però, è un’altra storia: e quindi l’inciso termina qui.

Tornando alla polemica con i Khâridjiti, l’interpretazione autentica del Corano diviene la Sunnah (p. 153) con una precisa motivazione: essere costretti a disputare sui passi oscuri del Corano, come conseguenza dell’uso delle sole Scritture, conduce inevitabilmente alla *bid’a* (cfr. Hawting, *supra*) il peggior dei delitti per l’Islam perché si usa la ragione umana per stabilire quella divina, conducendo i Musulmani a comportarsi come gli Ebrei e i Cristiani che tradirono la Legge ricevuta. Non per nulla i due termini opposti (*ahl al-bid’a* e *ahl al-sunnah*) costituiscono lo spartiacque della grande Fitna per gli storici musulmani.

La polemica antiggiudaica si snoda ancora per altri episodi: gli adoratori di ‘Alî erano i seguaci del (forse) Ebreo convertito ‘Abdallâh Ibn Sabâ’ (cfr. *supra*, p. 198; questo particolare però non è certo e non è espressamente menzionato in Rubin); i Qadariti erano assimilati ai Cristiani, i Murji’iti agli Ebrei (p. 178). Rubin però ricorda che i Musulmani vedevano gli Ebrei attraverso gli Pseudepigrifi (p. 202); non sottolinea una situazione analoga per quanto riguarda la concezione dei Cristiani da parte dei Musulmani.

Riporto infine le sue Conclusioni (pp. 233-239) che consentono di puntualizzare le sue opinioni. Le tradizioni presentano due aspetti contrastanti nei confronti dei Giudei. Sono positive quelle che ne ripetono il Messianismo che diventa perciò giudeo-arabo e trasforma l'Arabia in Terra Santa, meta del pellegrinaggio israelita, ponendo l'accento sulle Tribù disperse, e la Siria in Terra Promessa. Sono negative, e sono prevalenti, quelle che riguardano l'idolatria (il Vitello d'oro) e le divisioni interne. Gli Arabi e gli Ebrei fanno perciò parte inizialmente di una comunità universale scelta da Dio; questa percezione tuttavia non durò e la tradizione sulla vita di Maometto mutò la rappresentazione in quella di una superiorità della comunità araba; dalla primitiva germinazione di una nuova fede si passò ad una coscienza distintiva. In questa luce, parti della comunità islamica furono accusate di assimilazione con altre che avevano peccato: è il caso di Khâridjiti, Qadariti e Shî'iti, le cui fila includevano Giudei e Cristiani convertiti all'Islam. Di qui l'urgenza di aderire alla sunnah del Profeta. Furono assimilate le profezie bibliche relative alla distruzione dei nemici di Gerusalemme e alla ricostruzione del Tempio; le Tribù disperse entrarono nell'immaginario dello Hijâz come seguaci del Profeta e pellegrine alla Mecca. Rubin sottolinea ancora il ruolo della Bibbia nelle tradizioni messianiche.

Rubin afferma infine l'impossibilità di stabilire una cronologia assoluta in queste tradizioni perché le reciproche critiche tra i vari seguaci della scuola di Schacht e i loro oppositori mostrano l'inesistenza di strumenti affidabili per le datazioni, strumenti che verosimilmente non si individueranno mai. C'è tuttavia qualcosa di generale che, a suo avviso, si può affermare. Dapprima l'Islam si sviluppò sotto l'influenza -secondo alcuni come derivazione- del Giudaismo e del Cristianesimo; in un secondo momento le tradizioni coraniche presero il sopravvento su quelle bibliche e i Giudei divennero traditori della Legge e inferiori agli Arabi musulmani: questo secondo momento è frutto dell'orgoglio e dell'euforia per la rapida e dilagante espansione. Seguì un terzo momento, quello dell'inizio delle divisioni come crisi interna, nel quale emerse il timore che si vanificasse il carattere distintivo della comunità islamica (ho già notato in più luoghi il carattere di autentica ossessione che assume progressivamente nell'Islam l'obbligo della unità della Ummah).

Le conclusioni sono brillanti, convincenti ed esaustive. A me resta tuttavia sempre lo stesso dubbio: di quale Giudaismo e di quale Cristianesimo si parla nella tradizioni "positive" e in quelle "negative"? Si parla sempre della stessa cosa? O non, forse, i modelli assunti sono diversi di volta in volta, rispettivamente quelli eterodossi e quelli "ortodossi"?

Per quanto riguarda il Giudaismo, una risposta indiretta mi viene da un altro articolo di Rubin, *Prophets and Caliphs: the Biblical Foundations of Umayyad Authority*, in *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. by H. Berg, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2003, nel quale il "giudaismo" posto all'origine della profezia islamica è quello degli Pseudepigrifi. Il testo merita di essere seguito perché getta una sua luce su aspetti che sono al cuore del pensiero islamico. Il tema è: il passato come origine dell'autorità. Secondo Rubin, la nota concezione islamica di un "homo naturaliter islamicus" cioè dell'Islam come religione atemporale e sovranazionale implicita nell'uomo sin dalle origini, deriva da testi pseudepigrifi come *Il libro dei Giubilei*, *I segreti di Enoch* e *I Enoch*, che egli cita espressamente. In questi Pseudepigrifi si stabilisce una continuità tra Adamo, Noè ed Abramo come figure esemplari di un'autorità ereditaria "profetica e religiosa come anche amministrativa e politica" (p. 78 e p. 81). Ho usato un corsivo, perché il punto dirimente è la natura di questa ereditarietà, che va attentamente valutata.

Evidentemente, infatti, si tratta di una eredità "spirituale" acquisita in quanto portavoce della Volontà divina, figure nelle quali parla la Voce di Dio, perciò autorevoli in tutti i sensi. Una successione nel nome dello Spirito del quale il Profeta è un contenitore, un "vas electionis", destinata, come abbiamo visto più volte, a contrapporsi alla ortodossia/ortoprassia delle classi sacerdotali. In questo senso, nota Rubin, Maometto succede a Gesù, ne è rappresentante più autentico dei Cristiani stessi: osservazione ben fondata nello stesso Corano, che fa capire quanti poco eccentrica sia stata la concezione di un Islam "centesima eresia" del Cristianesimo. Inoltre, il legame tra Islam e religione universale giustifica il dominio dell'Islam su Giudei e Cristiani (p. 87).

Allo stesso modo, nota dunque Rubin, l'ideologia esplicita della dinastia Omeyyade mostra che i Califfi debbono il proprio ruolo di rappresentanti di Dio ("Caliphs of God", che ricorda il titolo del testo di Crone-Hinds) in qualità di successori di Maometto. Ciò apre una considerazione interessante, non soltanto di carattere generale, perché vale anche per capire sia la posizione della prima Shî'a, sia, dopo l'affermarsi della linea quietista e poi duodecimana, la posizione delle tantissime deviazioni "estremiste" (ghuluww) che ne emergeranno. Il punto è nel concetto, noto agli appassionati del mito, di "festa" come interruzione del tempo storico, ordinario, che segna l'irruzione del Sacro nella storia. Nelle Rivelazioni, questa irruzione appare sotto forma di Profezia, e la chiusura definitiva e dichiarata della "festa" segna l'inizio dell'autorità sacerdotale; al contrario, considerare sempre aperto lo squarcio nel tempo, la possibilità del ripetersi della "festa" come irruzione del Sacro sotto forma di Profezia, è il fondamento delle eterodossie.

Qui vorrei permettermi una notazione. La singolarità dell'interpretazione omeyyade, è che questa ereditarietà, spirituale tra Maometto e l'inizio della dinastia, ma di sangue poi, presenta una singolare analogia con la Shî'a 'alide duodecimana (sinché gli Imâm furono sulla terra: poi, anche lì la "festa" fu chiusa, e sopravvenne il tempo ordinario e con esso il clero). Ciò che dunque resta evidente nell'Islam, è un marchio dell'origine come contesa tra manifestazione del Sacro e gestione del tempo ordinario, destinata a ripetersi periodicamente, come abbiamo visto in una rapida scorsa degli eventi nel capitolo intitolato "*Ordine celeste e*

disordini terreni”; ma la cosa singolare è che, nel caso degli Omeyyadi, la “rivoluzione” è quella dei Califfi, i quali, per l'appunto, vorrebbero succedere a Maometto come portatori della Volontà divina. Questa non è una boutade: basti pensare che cosa ha significato, in termini di fossilizzazione dell'Islam, la vittoria degli 'ulamâ', dei tradizionalisti, e dei costruttori della Sunnah.

Rubin ricorda infine che non è un caso se gli eventi della storia di Ibn Ishâq partono da Adamo; a questo riguardo è interessante segnalare altri due suoi articoli che sviluppano il medesimo argomento, ma che esporrò in seguito, al momento di parlare della Shî'a, perché aiutano a comprendere come questa corrente sia ben radicata nell'Islam originario, come pensano alcuni studiosi e contrariamente a quel che amano credere i Sunniti. Essi sono: *Prophets and Progenitors in the Early Shî'a Tradition*, J.S.A.I., 1, 1979; e *Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nûr Muhammadi*, I.O.S., 5, 1975.

Sul medesimo argomento, cioè sul carattere ancora aperto dell'Islam delle origini, segnalo infine l'articolo di A. Hakim, *Conflicting Images of Lawgivers: The Caliph and the Prophet, Sunnat 'Umar and Sunnat Muhammad*, in *Method and Theory*, etc. cit., nel quale si segnalano i cambiamenti imposti da 'Umar rispetto alle scelte del Profeta, l'opposizione che incontrò ma anche il ritratto storico che gli conferì un'autorità non inferiore a quella di Maometto (non per nulla ebbe l'epiteto di Fârûq, cioè di colui che pone la distinzione tra Bene e Male). Hakim ne conclude che a quel tempo il ritratto di Maometto come definitiva autorità morale e religiosa era ancora in formazione. Dunque, era in atto quella oscillazione su apertura e chiusura della “festa” della quale ho fatto cenno; in altre parole, si viveva ancora un clima rivoluzionario, ancora lontano dal rappêl à l'ordre le cui manifestazioni politico-sociali vedremo *infra* negli articoli di Hinds.

Mette ora conto citare alcuni altri articoli dello stesso Rubin, che riguardano specifici argomenti della sua indagine, e lo farò unendovi altri articoli di Hawting e Kister che riguardano egualmente il problema delle origini. Inizio con *The Life of Muhammad and the Qur'ân: the Case of Muhammad's Hijra*, J.S.A.I., 28, 2003, nel quale Rubin risponde alle critiche ricevute dal suo EB, in particolare da Hawting, relativamente all'ipotesi di fondo che guida il testo, la priorità della Sîra rispetto al Corano. L'episodio che viene discusso è quello di *Cor.*, 9, 40 (che narra del Profeta e di “un altro” rifugiati nella caverna). La discussione si svolge tra varie ipotesi sulle quali non entro, se non per notare questo: la priorità della Sîra rispetto a *Cor.*, 9, 40, è desunta dal fatto che la prima ha riferimenti nella Bibbia, il secondo, no. Ciò significa aver assunto come fatto accertato ciò che fu inizialmente ipotesi di lavoro: nulla impedisce di pensare che un modello biblico sia stato reperito e invocato poi da chi cercava di trovare una spiegazione dell'oscuro *Cor.*, 9, 40. Tanto più che il riferimento biblico non è così esplicito come avrebbe potuto esserlo in un Islam seriore che, come sostiene la tesi di Rubin, era ancora legato a un sottofondo giudaico.

Un articolo che tenta di gettare luce sugli inizi della carriera del Profeta, e che può accostarsi al citato *A Bag of Meat* di Kister e al ricordo di una Rivelazione come irruzione di luci e suoni (cfr. *supra*) è *Muhammad the Exorcist: Aspects of Islamic-Jewish Polemics*, J.S.A.I., 30, 2005, nel quale Rubin vede nella stratificazione delle tradizioni islamiche un passaggio dalla percezione del Profeta come esorcista, ad una successiva attribuzione degli effetti antidemoniaci alla sua Scrittura rivelata

In *Iqra' bi-ismi rabbika....! Some Notes on the Interpretation of Sûrat al-'alaq (vs. 1-5)*, I.O.S., 13, 1993, è un precedente di quanto affermato in EB circa la più antica versione dell'irruzione profetica (suoni, luci, cfr. *supra*) ma cito qui l'articolo perché in esso è contenuta un'interessante ipotesi, che parte da quella di un generico monoteismo attestato dal *rabbika* (il tuo Signore) che compare in luogo di Allâh “che creò” (*alladhî khalaqa*). La primitiva versione della sûra, secondo Rubin, sarebbe quindi stata un'esortazione a “invocare il nome del Signore” perché *Iqra' bi-ismi rabbika* (in nome del Signore) deve essere inteso come *Iqra' isma rabbika*, il nome del Signore. Ne emergerebbe l'attestazione di un antico, generico monoteismo.

In *Hanifiyya and Ka'ba. An Inquiry into the Arabian pre-Islamic Background of dîn Ibrâhîm*, J.S.A.I., 13, 1990 (già cit. in Bibl. a p. 1017) Rubin sostiene la continuità tra lo hanifismo, la religiosità fondata sulla discendenza da Ismaele, un generico culto abramico che Rubin definisce “non troppo lontano dalla religione giudaica” (p. 88) e i relativi riti della Ka'ba, cioè la religiosità pre-islamica esistente in Arabia, e l'Islam. È interessante tuttavia notare che l'idea che la Ka'ba fosse la sacra “casa di Abramo” abbia origine, secondo Rubin, nell'interpretazione del cap. XXII del *Libro dei Giubilei*, cioè di uno pseudepigrfo (p. 108) ciò che lascia intuire di quale Giudaismo si tratterebbe. Religione abramica e culto della Ka'ba sembrano strettamente legati (p. 97) e alla restaurazione di questa religiosità si sarebbe mosso il Profeta, contro l'associazionismo idolatrato dei Quraysh (ivi). A questa religiosità abramica sarebbe legato l'uso della circoncisione in Arabia sin da tempi pre-islamici (p. 104).

L'articolo può connettersi con altro, precedente articolo di Rubin, *The Ka'ba. Aspects of its Ritual Functions and Position in pre-Islamic and Early Islamic Times*, J.S.A.I., 8, 1986, nel quale Rubin ripercorre quanto è stato tramandato circa i culti che precedono l'Islam, per mostrarne la continuità pur negli adattamenti, il cui significato sembrerebbe delineare un'azione politica di successione ecumenica dell'Islam in rapporto alle varie componenti della preesistente religiosità.

Sempre sull'argomento della lunga storia pre-islamica della Ka'ba, va citato l'articolo di Hawting, *The Disappearance and Rediscovery of Zamzam and the “Well of the Ka'ba”*, B.S.O.A.S., 43, 1980. Esso costituisce un antecedente dell'articolo dello stesso Hawting cit. in Bibl. a p. 1015: *The “Sacred Offices” of*

Mecca from Jâhiliyya to Islam, J.S.A.I., 13, 1990, nel quale Hawting aveva esaminato le tracce degli antichi culti della Mecca conservati in quelli islamici, concludendone che la tradizione su Zamzam derivano da quelle pagane, e che il processo di islamizzazione ne fece una tradizione abramica. Nell'articolo che espongo ora l'analisi è centrata sulla leggendaria "riscoperta" di Zamzam (che, lo ricordo, è la leggendaria fonte scaturita presso la Ka'ba ad opera divina, per dissetare Hagar e Ismaele scacciati da Abramo nel deserto) ad opera di 'Abd al-Muttalib, antenato del Profeta. Qui l'analisi, molto dettagliata, mostra sia il sovrapporsi delle tradizioni su Zamzam a quelle di una probabile fossa votiva pagana interna alla Ka'ba (perciò la "riscoperta") sia l'origine di queste tradizioni in altre relative al santuario giudaico. Hawting accenna inoltre di passaggio a una tradizione relativa alla perdita, da parte di 'Uthmân, dell'anello ereditato dal Profeta, del quale portava il sigillo, in un pozzo a Medina. Questa tradizione, che simbolizza un cambiamento negativo nel califfato di 'Uthmân con la conseguente fine dell'età dell'oro, potrebbe costituire anche una lettura mitica dell'inizio della Fitna.

Altro gruppo di articoli è ora necessario affrontare per chiarirci un possibile quadro della penisola arabica nel periodo che precede la predicazione dell'Islam. M.J. Kister, *Al-Hira. Some notes on its relations with Arabia*, Arabica 15, 1968, introduce un tema di grande interesse, il ruolo di al-Hira nella penisola arabica, sul quale tornerò diffusamente esponendo la lettura di de Prémare (*infra*). Kister ricorda le molte fonti che parlano di una lotta tra Bisanzio e la Persia per il controllo della penisola araba, un argomento che emerge anche nel Corano dove sembra evidente la preferenza del Profeta per Bisanzio, laddove gli "infedeli" della Mecca propendevano per la Persia. Secondo una tradizione, sembra inoltre che quando Qobâd abbracciò il Mazdakismo (cfr. *supra*, pp. 110-118) vi fosse stato un tentativo di introdurre il Mazdakismo stesso alla Mecca, dove questa eterodossia zoroastriana guadagnò dei proseliti. Il Corano stesso (8, 26) ricorda la triste situazione degli Arabi, cuscinetto tra due imperi che fondavano sui contrasti tribali il perseguimento della propria politica di potenza (i Bizantini tramite i Ghassânidi, i Persiani tramite i Lakhmîdi); sicché la predicazione della nuova religione universalistica sembra connettersi con un moto di risveglio degli Arabi stessi. Per quanto riguarda Medina, sembra che vi sia stata continuità di controllo da parte dei Sassanidi, dopo la fine del predominio giudeo sull'oasi, e in ciò avrebbero avuto un ruolo i signori di al-Hira, che godevano del sostegno persiano, anche militare, e che dai Persiani furono anche insigniti di dignità (vice)regale (*ridf*) e gratificati con feudi. Senza questo sostegno, i signori di al-Hira avevano tuttavia difficoltà a fronteggiare gli attacchi delle tribù beduine sulla quali tentavano di imporre il proprio dominio; i cambiamenti della politica persiana potevano perciò fortemente indebolirli, ciò che accadde mentre cresceva il prestigio della Mecca.

Come fa notare M. Lecker, *The Levying of Taxes for the Sassanians in Pre-Islamic Medina (Yathrib)*, J.S.A.I., 27, 2002, nell'ultimo quarto del VI secolo ci sarebbe stato infatti un cambiamento in Medina: da un predominio persiano nel corso del quale la riscossione delle tasse era affidata ai Giudei (Qurayza e Nadîr) si sarebbe passato ad un predominio bizantino, nel quale la riscossione passò in mano agli Aws e ai Khazrağ, legati ai Ghassânidi. Questo storico legame dei Persiani con i Giudei ha un ruolo anche nella politica del Profeta; nota lo stesso Lecker, *The Hudaybiyya-Treaty and the Expedition against Khaybar*, J.S.A.I., 5, 1984, che la strana remissività del Profeta ad Hudaybiyya deve essere spiegata con la scelta di rimuovere l'ostilità della Mecca per essere libero di marciare contro i Giudei di Khaybar: e ciò nel momento in cui i Persiani subivano la grande sconfitta di Niniveh ad opera dei Bizantini. Si delinea così una politica che tende ad incunearsi tra i due Stati unificando le tribù arabe con il proprio messaggio universale.

Per quanto concerne poi l'evoluzione dell'Islam negli anni delle prime conquiste, è importante ricordare il testo di S. Bashear, *Arabs and Others in Early Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1997, del quale sembra opportuno ripercorrere le Conclusioni (pp. 112-125) che egli ricava dopo un'attenta lettura degli asânid, ritenuti materiali anacronistici che proiettano all'indietro controversie di età più tarda. Secondo Bashear, va rigettata l'accettazione aprioristica di una coincidenza iniziale tra Islam e *politica araba*, cioè che l'Islam, *nella sua forma classica che conosciamo* sia stato sin dall'inizio il progetto di una qualsivoglia *entità politica araba*. Non è provato infatti che l'Arabia abbia potuto essere la fonte di un così forte potere materiale, tale da cambiare in poco tempo la situazione mondiale. Cresce l'evidenza che una regione così vasta non possa essere stata conquistata *dall'Islam* (arabo) all'inizio del VII secolo, anche se questa è l'immagine che viene data dalle fonti storiche *arabe* del IX secolo. Esaminando gli asânid si comprende però il momento e le circostanze nelle quali si fusero il *particolarismo arabo* e l'*universalismo islamico*; idee al riguardo c'erano già state ai tempi di Goldziher e di Wellhausen: si tratta di giungere ora a una migliore comprensione.

Il Corano infatti non ha pregiudizi etnici, detesta la cultura beduina, la sua Ummah non è né nazionale né etnica (cfr. p. 828 *supra* e al Faruqi cit. in Bibl. a p. 848; cfr. anche p. 858 e Von Grunebaum, cit. in Bibl. a p. 1017). All'inizio del II sec. H. si inizia però a valorizzare l'identità etnica del Profeta "precursore (sâbiq) degli Arabi" (p. 115) e lo stesso titolo vale per altri compagni di altra etnia in rapporto alle etnie loro. "Che gli Arabi beneficiassero politicamente del collasso del dominio persiano e bizantino, non c'è dubbio.....ma non possiamo accettare che tale ruolo fosse parte di un progetto religioso degli Arabi sin dall'inizio" (p. 116).

La tesi di Bashear è che vi siano stati due distinti processi: l'emergere di una politica araba e gli inizi di un movimento religioso, che, per una serie di circostanze, cristallizzò nell'Islam. Soltanto all'inizio del II sec. H. i due movimenti si fusero, con la nascita dell'Islam *arabo* che conosciamo: questo è il momento della discriminazione tra Arabi e non Arabi. Si ripete dunque la constatazione che ritiene la Vulgata non una "storia",

ma l'ideologizzazione di un fait accompli. Bashear cita al riguardo vari esempi, tra i quali segnalo quello relativo alla politica tenuta da 'Umar nei confronti dei Taghlib nel corso della Ridda. "Ridda", cioè apostasia, è il nome che gli storici arabi hanno dato alla rivolta delle tribù arabe avvenuta dopo la morte del Profeta, una rivolta che tenne a lungo impegnati i Califfi Abū Bakr e 'Umar. L'argomento è trattato da Lecker nel suo *Arabian Tribes in pre- and Early Islamic Arabia*, in *People etc. cit.*, nel quale è dato un ampio quadro di queste tribù, parte pagane, eventualmente con presenze zoroastriane come nel caso dei Tamîn, che gravitavano nella politica di Hîra, parte cristiane, come nel caso dei Taghlib. La politica dei Califfi nei loro confronti fu dettata da ragioni di opportunità, non di discriminazione religiosa; e, d'altronde, tanto i Cristiani di Najrân quanto i Giudei di Khaybar potevano vivere, allora, nella penisola araba (p. 23; p. 44). Questo però non è sempre vero (è il caso della dura repressione dei Kinda, Giudei, la cui sorte sarà simile a quella dei Qurayza a Medina [cfr. *infra*] sulla quale si è soffermato M. Lecker, *Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda*, J.A.O.S., 115, 1995) non almeno al tempo di 'Umar, che ritenne vi fosse stata una decisione del Profeta che disponeva la cacciata di Cristiani e Giudei dalla penisola araba, una decisione che Abū Bakr avrebbe "dimenticato" (cfr. M. J. Kister, *Social and religious Concepts of Authority in Islam*, J.S.A.I., 18, 1994 pp. 92-95). Il concetto di autorità deriva infatti ormai dalle tradizioni attribuite al Profeta; e l'aspetto più interessante messo in luce da questo articolo di Kister, è che in epoca Omeyyade fioriscono gli ahādīth riferiti al Profeta, utilizzati per scopi politico-ideologici: essi servono di volta in volta a fondare il diritto degli Omeyyadi al Califfato, l'obbligo divino di obbedire le autorità anche indipendentemente dal loro comportamento etico e l'assoluta esigenza dell'unità della Ummah, un tema che, come abbiamo visto più volte, da quel momento in poi diviene una vera ossessione del mondo islamico. Altri ahādīth tuttavia, sempre riferiti al Profeta, vengono messi in circolazione da parte di coloro che si agitano contro gli Omeyyadi, sicché sui presunti detti e decisioni del Profeta viene sin da quel momento fondato il concetto di autorità.

Secondo Lecker, le rapide conquiste del nascente Islam che sfociarono nel Califfato omeyyade, furono l'opera politica dei Qurayshiti, capaci di incunearsi nel vuoto politico generato dal collasso dei due Imperi, persiano e bizantino; e i Qurayshiti furono anche coloro che, per la loro tradizionale attività mercantile, seppero come muoversi, nel corso della Ridda, nel mondo delle oasi e delle tribù, dove c'erano già nuclei islamici. Al riguardo vedi anche le notazioni di M.J. Kister, *Mecca and the Tribes of Arabia: some Notes on their Relations*, in *Society and Religion from Jailiyya to Islam*, London, V.R., 1990, p. 37: tra la fine del VI e l'inizio del VII secolo vi furono conflitti intertribali sotto la pressione di Persiani e Bizantini che usavano le divisioni tribali per controllare la penisola, e fu in quel periodo che la Mecca estese i propri rapporti commerciali, divenendo il centro delle attività economiche per le tribù arabe e rinforzando anche i propri legami con Medina. Azione politico-militare e fenomeno religioso sembrano dunque fatti distinti, come sostiene Bashear. Sia detto per inciso, non sembrerebbe dunque inutile, contrariamente a ciò che sostiene Rubin, tentar di comprendere la vera data di nascita degli asānīd.

La ricerca di Bashear, unitamente a quanto altro abbiamo già visto, fa dunque sorgere una riflessione: che cos'era l'Islam degli albori? Forse una geniale nuova sintesi del generico monoteismo giudeocristiano presente nelle oasi, contrapposto al paganesimo sul quale si fondava il particolarismo tribale, beduino? Forse tutto ciò aveva anche un senso politico in funzione al desiderio di sottrarsi alle influenze esterne, persiane e bizantine, che manovravano a proprio vantaggio la politica della penisola? E quanto influi, nella politica delle conquiste, la conversione dei Qurayshiti, inizialmente assai restii ad abbracciare l'Islam? Di certo, nel periodo immediatamente seguente la conquista, la città dei Qurayshiti conobbe uno stupefacente sviluppo economico diffuso, e i Qurayshiti furono coloro che ne beneficiarono (cfr. M. J. Kister, *Some reports concerning Mecca from Jailiyya to Islam*, in *Studies on Jailiyya and Early Islam*, London, V.R., 1980). Soltanto dopo le conquiste, sembra nascere l'ideologia di un nuovo popolo "eletto", in nome del destino universalistico della sua religione, a dominare il mondo. Fusione di due fenomeni distinti, dunque.

Qualcosa sui diversi percorsi del primitivo movimento religioso e del consolidarsi del potere dei conquistatori, possiamo immaginarla partendo da tre articoli di M. Hinds: *Kūfan Political Alignments and their Background in the Mid-seventh Century*, I.J.M.E.S., 2, 1971; *The Murder of the Caliph 'Uthmān*, I.J.M.E.S., 3, 1972; *The Siffin Arbitration Agreement*, J.S.S., 17, 1972. Il califfato di 'Umar fu caratterizzato dal tentativo di mantenere l'egemonia a Medina, come aveva fatto Abū Bakr anche per le urgenze poste dalla Ridda. In Iraq però i musulmani della prima ora -Muhājirūn Ansār, Compagni, Qurrā'- i quali tutti vivevano di ampie rendite statali, iniziavano a cedere il posto ai leaders delle tribù che vi si erano andate rapidamente trasferendo dalla penisola. Il prestigio rivoluzionario cedeva il posto alle tradizionali gerarchie. Questa situazione fu ereditata da 'Uthmān che volle anch'egli restare a Medina, ma che dovette dare un'organizzazione politica e amministrativa ai territori occupati: e tra i tentativi di centralizzazione vi fu anche la "standardizzazione" del Corano. Si inimicò così i Muhājirūn, gli Ansār e i Qurrā' che erano stati i primi conquistatori dell'Egitto, e che videro non soltanto i propri poteri passare nelle mani dei nominati dal potere centrale, ma anche la fine di una libera e orale comprensione del Messaggio sostituita da un testo "ne varietur"; infatti anche il Messaggio deve essere unificato dal centro per evitare lo sgretolamento di un impero dove il momento religioso è anche politico. Si pone dunque un problema di centralizzazione e di abolizione dei particolarismi, sostituiti da una ragion politica che usa i vecchi leaders per

la gestione dei territori conquistati. Saranno questi gruppi di ribelli provenienti dai territori conquistati a convergere su Medina e a dar luogo all'assassinio di 'Uthmân.

Il seguito della vicenda, nell'analisi di Hinds, appare ancora più illuminante. Come egli nota, si trattò di uno scontro di interessi e privilegi tra quelli radicati nella leadership tradizionale e quelli emersi negli anni del Profeta e dei primi tre Califfi (*The Murder, etc.*, p. 467). 'Uthmân pagò l'errore di voler restare a Medina consentendo a Mu'âwiyya, che non aveva alcuna illusione circa una leadership "islamica", di farsi una solida base politica a Damasco. 'Alî comprese la realtà e tentò un compromesso tra leadership "islamica" e tribale, ma è significativo che 'Â'isha ed altri, che erano stati tra i più decisi nemici di 'Uthmân furono pronti ad allearsi con gli Omeyyadi accusando 'Alî dell'assassinio di 'Umar (ivi, p. 469).

Il tentativo di 'Alî mirava alla formazione di una coalizione iraqena per fronteggiare Mu'âwiyya, ed è dal fallimento della sua politica e dal conseguente suo assassinio che germinano i primi due gruppi scismatici, gli Shî'iti e i Khâridjiti, che Hinds classifica in termini moderni rispettivamente come "rivoluzionari" e "reazionari" (*Kûfan Political, etc.*, p. 347). I primi invocavano l'ordine sociale islamico nel quale non v'era posto per la tradizionale leadership tribale (constatazione che mi inclina ad associarmi a chi sospetta che la Shî'a, non il Sunnismo, costituisca la scelta più fedele all'Islam delle origini). Essi costituivano quella base sociale che, più tardi espresse da sé anche i seguaci di Husayn e poi di al-Mukhtâr (cfr. *supra*, p. 199 sgg.) nella sua rivolta a Kûfa del 685 (*Kûfan Political, etc.*, p. 348); i secondi, che invocavano un ruolo di preminenza che non potevano avere in base ai criteri tradizionali e sarebbero voluti tornare agli anni di 'Umar, ancora privi di organizzazione statale (ivi). La scissione avvenne in corrispondenza dell'arbitrato di Siffîn cui seguì l'uccisione di 'Alî.

'Alî era giunto al Califfato appoggiato principalmente dagli Ansâr e dai ribelli provinciali che erano confluiti a Medina contro 'Uthmân. A lui si opponeva alla Mecca un gruppo di Qurayshiti, molti dei quali Compagni e Muhâjirûn, che, pur opponendosi agli Omeyyadi, erano favorevoli a un dominio qurayshita e mobilitarono allo scopo l'intervento delle tribù insediatesi nel territorio di Bassora; 'Alî poteva contare viceversa su un forte contingente composto dai primi insediati di Kûfa. Dopo la battaglia del Cammello, vinta da 'Alî, a Siffîn i siriani di Mu'âwiyya, temendo una seconda sconfitta, decisero di giocare d'astuzia sulle divisioni che esistevano tra i partigiani di 'Alî con la proposta del noto arbitrato. Infatti, mentre una parte, i futuri shî'iti, spingeva 'Alî a combattere, altri, come i capi clan, si erano aggregati tiepidamente, ed erano favorevoli all'arbitrato; l'appoggio dei primi sembra forse da attribuirsi alla politica fiscale del nuovo Califfò, favorevole all'eguaglianza. Un gruppo a sé era costituito, sulla faccenda dell'arbitrato, dai Qurrâ' (*Kûfan Political, etc.*, p. 363).

Qui entra in gioco il problema dell'interpretazione di una religione nella cui applicazione stanno intervenendo dei cambiamenti in conseguenza degli assetti di potere in formazione. I Qurrâ' infatti avevano riconosciuto 'Alî come "guida dei credenti" (amîr al-mu'minîn) cioè vedevano in lui il Califfò che sarebbe tornato a Medina per far applicare le prescrizioni del Corano, e non erano molto propensi a combattere, anche se alcuni lo fecero; i Siriani avevano viceversa dato appoggio a Mu'âwiyya come "guida" (amîr) semplicemente in quanto vedevano in lui il difensore degli interessi siriani contro la minaccia iraqena (*The Siffîn, etc.*, p. 94). Dinnanzi al problema dell'arbitrato, era ovvio che per i Qurrâ' esso dovesse fondarsi sulla testimonianza del Corano, ma Mu'âwiyya impose che esso fosse fondato anche su una serie di tradizioni che nulla avevano a che vedere col Libro sacro. L'abbandono del campo da parte dei Qurrâ' davanti alla capitolazione di 'Alî che accettò l'imposizione (dopo di che essi formarono il primo nucleo dei Khâridjiti) si espresse nel noto slogan lanciato all'indirizzo di 'Alî: *lâ hukmâ illâ li'llâh* (cfr. *supra* l'articolo di Hawting) -il giudizio spetta soltanto a Dio- che non soltanto invitava 'Alî a rifiutare l'arbitrato condotto su principi estranei al Corano, ma, per conseguenza, ne rinnegava il ruolo di guida dei credenti, perché quel ruolo consisteva precisamente nel far valere il Libro sacro contro ogni altra precedente consuetudine. Del resto, ciò che essi si attendevano e ciò per cui erano scesi in campo, era il riconoscimento, anche da parte dei siriani, di 'Alî come "guida dei credenti" che tornasse a Medina ad occuparsi dell'applicazione della Legge coranica (ivi, p. 98). Sulla vicenda della scissione Khâridjita a Siffîn si vedano comunque tre articoli della Vecchia Vaglieri: *Sulla denominazione Hawâriğ*, R.S.O., 26, 1951; *Il conflitto 'Alî-Mu'âwiya e la secessione khârigita riesaminate alla luce di fonti ibâdite*, A.I.U.O.N., 4, 1952; *Traduzione di passi riguardanti il conflitto 'Alî-Mu'âwiya e la secessione khârigita*, A.I.U.O.N., 5, 1953. Su Khâridjiti e Ibâditi tornerò nel capitolo successivo.

'Alî fece tuttavia la scelta che fece, e che gli costò la vita, perché il compromesso era desiderato da una parte consistente del suo seguito, eterogeneo nella composizione e nei fini; d'altronde era scontato che, se egli fosse stato *realmente* riconosciuto come guida dei credenti, Mu'âwiyya non avrebbe potuto avere ragione alcuna per opporgli: perciò egli accettò di essere nominato, nel documento di accordo sull'arbitrato, senza quel titolo, soltanto come "amîr". Alla fin fine, ciò che desideravano non soltanto i siriani, ma anche gli iraqeni, era tornarsene ciascuno nelle proprie terre e regolare i propri problemi di potere interno in tutta indipendenza.

Tutto questo mostra una nuova realtà: dopo la morte del leader carismatico, del Profeta, gli equilibri interni della comunità islamica sono cambiati, il potere torna alla propria consustanziale natura dopo l'esplosione di forze nuove generata dalla rivoluzione islamica. 'Alî accetta il compromesso perché sa bene che sono finiti i tempi di Abû Bakr e di 'Umar, e che 'Uthmân ha pagato con la vita il tentativo di mantenere quel vecchio ordine. L'Islam non è più quello delle origini, sta divenendo quello che conosciamo, quello dell'ideologia araba che si forma sotto gli Omeyyadi e poi con gli Abbâsidi, e che apre alla lotta con gli 'ulamâ' della quale ho fatto cenno

nel secondo capitolo di *Dopo e a lato*. Il califfato, finché regge, è espressione di una forza *politica*; poi diventerà un'autorità molto astratta nei confronti dei poteri locali.

Una diversa e ugualmente interessante lettura degli eventi che conducono alla codificazione dell'Islam a noi noto nei primi tempi degli Omeyyadi, e che lascia intravedere un cambiamento dal primo Islam, oggetto di rimpianto, è data da R. Hoyland, *New Documentary Texts, etc.*, cit. Hoyland sottolinea che il reperto archeologico mostra che i contrassegni di uno Stato esplicitamente islamico compaiono soltanto a partire dal 70 H., e ricorda come in precedenza, con esplicito richiamo al "primo Islam", vi fossero state ben tre rivolte: quella dell'Anticaliffo 'Abdallâh ibn al-Zubayr, quella, shî'ita di Muhammad ibn al-Hanafîyya (cfr. *supra*, p. 199) e quella khâridjita di Qatârî ibn al-Fujâ'a: siamo dunque verosimilmente ancora in presenza di fermenti rivoluzionari che vedono nei nuovi assetti il tradimento di un Islam quale era stato inizialmente pensato e vissuto: si assisteva allo scontro tra l'iniziale spinta messianica e la realtà del nuovo potere.

Hoyland nota ancora il *carattere non decisivo delle vittorie di Yarmuk e Qadisya* che tali non furano per l'affermazione dei Musulmani ai danni di Bizantini e Persiani; e circa la fragilità iniziale del dominio musulmano ricorda quanto aveva già segnalato a p. 559 della sua grande ricerca, *Seeing Islam as Others saw it*, Princeton, The Darwin Press, 1997, cioè che nel corso della prima guerra civile islamica (quella tra 'Alî e Mu'âwiyya) il timore di un ritorno dei Bizantini in Egitto, aveva spinto 15.000 dei Musulmani ivi presenti come forza di occupazione, convinti che l'Islam sarebbe stato sconfitto, a convertirsi al Cristianesimo.

Tuttavia, aggiunge, non dovevano essere state queste fragilità a far passare sotto silenzio la realtà di uno stato islamico, il cui capo si proclamava (e così anche i tre ribelli) "guida dei credenti" e nel quale non era venuta meno la continuità religiosa.

A spingere 'Abd al Malik a proclamarsi (soltanto sulle monete) "Vicario di Dio" fu, secondo Hoyland, la necessità, di tenere ben serrati i Musulmani perché si era andata disgregando la coesione fondata sui legami tribali dei guerrieri; ciò perché molti degli invasori insediati si erano dedicati alla attività civili (commercio, etc.) mentre nell'esercito entravano sempre più dei non-arabi. Il punto, sostiene Hoyland, era dunque quello di mantenere in essere quello che lui definisce lo "Stato del jihâd", sicché lo scenario religioso, mai venuto meno, doveva ora divenire volto ufficiale dello Stato.

Mi permetto al riguardo di ricordare Juynboll, *The Role of non-Arabs, etc.*, cit., per quanto riguarda il ruolo fondamentale dei mawâlî nella raccolta delle tradizioni in quel periodo: *in quel periodo* nasce l'Islam che conosciamo.

L'Islam fu dunque, come ogni religione codificata, uno work in progress, lo abbiamo visto sotto molte angolature; ma poiché il problema che qui si pone -almeno in questa fase della rassegna- è capire che cosa potesse esservi all'inizio, lo sfondo sociale e culturale (religioso) dal quale esso prese origine, mi sembra opportuno tornare ad esaminare la religiosità della penisola e del mondo arabo prima del Profeta. Sotto questo aspetto, i termini di confronto sempre evocati sono il Giudaismo, il Cristianesimo e il Giudeocristianesimo: termini non sempre ineccepibili perché, almeno per quanto riguarda i primi due, non sempre è chiaro di *quale* Giudaismo e di *quale* Cristianesimo si stia parlando; e anche per quanto riguarda il Giudeocristianesimo (Cristiani giudaizzanti? Giudei cristianizzanti?) esistono molte incertezze circa le sette da invocare, Ebioniti, Elchasaiti, Nazorei, sui quali fare riferimento alle diverse versioni di Ireneo, di Epifanio, e così via. Tutto ruota attorno al misterioso *Vangelo degli Ebrei* (per il quale vedi le citazioni raccolte da Erbetta (*Apocrifi (Gli) del Nuovo Testamento*, cit. in Bibl. a p. 722, vol. I, 1) e alla sua attribuzione a una delle sette citate. La religiosità preesistente all'Islam può essere infatti intravista anche attraverso le sue possibili sopravvivenze nella normativa del Profeta; ed è evidente che il rinvenimento di pratiche o credenze analoghe tra l'Islam e una delle sette citate è ciò che fa pendere verso l'una o l'altra ipotesi. Ad ogni buon conto, il "Giudeocristianesimo" rappresenta uno dei problemi più spinosi e insoluti per quanto concerne la sua definizione, identificazione e differenziazione entro un pulviscolo di sette mal conosciute, composte di Giudei cristianizzanti e Cristiani giudaizzanti con differenze sfumate e non sempre chiare: una rassegna degli studi recenti che stanno impegnando una vasta schiera di specialisti la si può trovare nell'articolo di Th. Legrand, *Étude critique: à la recherche des Juifs qui croyaient en Jésus, à propos d'un ouvrage récent*, Apocrypha, 20, 2009.

Il primo studio che conviene esaminare sul rapporto tra Giudeocristianesimo e Islam, è quello di S.M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton, Un. Press, 1995. Il titolo stesso parla: Wasserstrom esamina l'ipotesi dell'apporto giudaico alla nascita dell'Islam, e lo fa a partire dalle ipotesi di tutti i grandi studiosi, del passato e recenti, partendo da Harnack per giungere a S. Pines, che videro nel giudeocristianesimo la culla dell'Islam (p. 37) salvo porsi la domanda (p. 38) se questa culla fosse nei Giudei cristianizzanti o nei Cristiani giudaizzanti. Secondo Wasserstrom la differenza va mantenuta ogniqualevolta possibile, ma c'è da dire che egli vede un po' ovunque la presenza giudaica, anche nel Mazdakismo (p. 42) diluita eventualmente entro strutture "gnosticizzanti". Al riguardo, ricordo di aver a suo tempo posto una linea di demarcazione tra lo Gnosticismo e il Giudeocristianesimo (cfr. *supra* la discussione alle pp. 56-59 e relative note, in particolare la n. 213 a p. 59).

Egli sembra dunque privilegiare essenzialmente l'elemento etnico, cioè espressamente giudaico, nel messianismo che antecede l'Islam in Arabia, un messianismo che, unito a quello islamico, riemergerebbe nella Shî'a (p. 47). Questo legame tra Giudaismo e Shî'a è un tema discusso a fondo anche da Rubin e ha un suo peso

nel far ritenere, a vari autori, che quest'ultima abbia un solido radicamento nello spirito originario dell'Islam. Afferma inoltre Wasserstrom che "per un breve momento, al termine dell'antichità, la dialettica tra mito messianico e movimenti sociali messianici, tra l'apocalisse e l'apocalitticismo, si svilupparono secondo schemi paralleli nel Giudaismo e nell'Islam" (ivi) e che l'Islam "per certo mise fine all'antichità, e, così facendo, iniziò qualcosa di epocalmente nuovo" (ivi).

C'è del vero in quel che dice Wasserstrom, ma non tutto è condivisibile. Innanzitutto la crisi dell'antichità è precedente, risale, a mio avviso, all'affermazione del messaggio neotestamentario in occidente, come ho ritenuto di mostrare più volte e in molti modi, anche se l'opposizione radicale del Messaggio rispetto alla società classica va letta nel messaggio testamentario in sé, a partire dal Giudaismo. Questa opposizione però, *senza l'affermazione del Cristianesimo in occidente*, difficilmente avrebbe potuto realizzare l'intento. Ciò che entra in crisi, con la verità/testimonianza della quale il Cristianesimo è portatore in occidente, è infatti il Razionalismo classico che è al fondamento dell'antichità; e tutto il testo che ho ritenuto di raccogliere altro non fa che ripercorrere la frattura che si creò per conseguenza nello stesso Cristianesimo a seguito della istituzionalizzazione della Chiesa di Roma entro le strutture del Razionalismo classico, sicché la marginalità trovò rifugio nelle eterodossie, portatrici della spinta rivoluzionaria iniziale che fu, in seguito, marginalizzata anche nella nascita "ortodossia" rabbinica. Della marginalità creatasi rispetto alle due ortodossie, restò testimonianza il Giudeocristianesimo, come si nota chiaramente nel documento di 'Abd al-Jabbâr studiato da Pines in *The Jewish-Christians of the Early Centuries etc.*, cit. in Bibl. a p. 771 e nel successivo *Studies in Christianity and Judaeochristianity based on Arabic Sources*, apparso su J.S.A.I., 6, 1985. La tensione messianica verso un mondo "di giustizia" della quale ho parlato più volte (cfr. in particolare l'Appendice alla V ed.) che resta viva nella marginalità "giudeocristiana", a quanto sembra condannata a vita clandestina tra i Nestoriani, con i quali la sua cristologia aveva una qualche affinità (cfr. Pines, *The Jewish-Christians, etc.*, p. 39) è ciò che passa in eredità all'Islam originario dove troverà un proprio percorso "istituzionale", mentre resterà come fermento nella Shî'a dove si manifesterà ancora a lungo con forme "gnostiche" estremiste. Le affinità qui segnalate, e, del resto ben note, tra Giudeocristiani e Nestoriani e tra Giudeocristiani e Islam, vertono su un punto centrale: l'Adozionismo, che, come ricordo *infra*, può preludere al concetto rivoluzionario di ciclicità della profezia, e l'origine del cui nome è legata alle eterodossie di Elipando da Toledo e Felice di Urgel (cfr. *supra*, p. 149) non a caso comparse nella Spagna islamica.

Pines ha ampliato il raggio della propria analisi al riguardo in *Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity*, J.S.A.I., 5, 1984, nel quale segnala la presenza di uno scontro tra seguaci e avversari di Cristo tutto interno alla comunità giudaica (p. 137) insistendo, come Wasserstrom, sull'elemento etnico giudaico come riferimento per l'origine dell'Islam (non, dunque, "Cristiani" -di etnia non ebraica- "giudaizzanti") e ritiene che le tradizioni orali (*lore*) giudaiche passate nel Corano abbiano avuto origine tra i "Giudeocristiani" di cui sopra. Interessante però la perfetta similitudine che egli segnala tra la formula affermatrice l'unicità di Dio nelle *ps.Clementine* (*Omilie*, XVI, 7, 9) e il coranico *lâ ilâh illâ huwa*: non c'è Dio all'infuori di Lui; e tra il concetto coranico di un eccesso di divieti inflitto ai Giudei che ha parallelo nella *Didaschalia apostolorum*, documento del III-IV secolo (pp. 141-142): in entrambi i casi si tratterebbe di elementi di origine non giudaica.

Il mito rivoluzionario dell'era messianica che pervade tutta la storia dell'Islam, fu viceversa incanalato in forme utopiche nella Chiesa istituzionalizzata; per questa ragione insisto quindi a domandarmi di quale "Cristianesimo" (e di quale Giudaismo) si parli, allorché si esamina la presenza di Giudei e Cristiani alla radice della predicazione del Profeta: infatti nel VII secolo entrambe le fedi riconoscono se stesse già entro forme di "ortodossia". Dello schiacciamento subito dal Giudeocristianesimo tra le "due ortodossie", alle quali ho fatto cenno più volte, è testimonianza il documento di 'Abd al-Jabbâr oggetto dell'esame di Pines, un documento pieno di rancore contro Paolo per la sua "occidentalizzazione" di un messaggio che sarebbe dovuto appartenere al solo popolo ebraico; mentre di questa occidentalizzazione, che confina il Cristianesimo tra i Gentili, è ben lieta la nuova ortodossia rabbinica, come mostra Pines esaminando un documento ebraico, il *Toldot Jeshu* (Storia di Gesù, cfr. *The Jewish-Christians, etc.*, p. 41 sgg.). I Giudeocristiani osservano infatti, contrariamente ai Gentili, la Legge mosaica (particolare è l'insistenza sui divieti alimentari, ignorati dai Gentili su istigazione di Paolo) con la differenza di credere -contrariamente ai Giudei- in Gesù nella sua qualità di Profeta, salvo considerarlo soltanto un *uomo*, esattamente come nella cristologia coranica. Ragionevole sembra anche la conclusione di Pines (ivi, p. 144) nella quale egli tiene conto anche di altre influenze che, come quelle viste sopra alle pp. 141-142 hanno un'origine comunque non riconducibile a "Giudei cristianizzanti", ma più evidentemente, a Cristiani giudaizzanti. I Giudei cristianizzanti restano comunque una realtà storicamente attestata in Gerusalemme ancora al tempo di Mu'awiyya (p. 145). Essi sono considerati Giudei "credenti" o "fedeli" e distinti da quelli non credenti o infedeli (p. 147). Sembra perciò un punto di partenza ragionevole sottolineare la continuità di motivi, pur nella novità della sintesi religiosa, tra il Giudeocristianesimo e il dettato coranico che si domanda retoricamente (*Cor.*, 2, 140) se "Abramo, Ismaele, Giacobbe e le Tribù" fossero "Giudei o Cristiani", negando con ciò implicitamente le due ortodossie (*Notes, etc.*, cit., p. 143) e che afferma recisamente (*Cor.*, 3, 67) che Abramo non era né Ebreo né Cristiano; e non guardare le origini dell'Islam con lo sguardo che su di esse gettò la Vulgata circa un secolo più tardi.

Come nota con ampio sguardo Bausani, *Postille a Cor, II, 248 - XXXIX, 23 - XX, 15*, in Studi di orientalistica in onore di Giorgio Levi della Vida, Roma, Istituto per l'Oriente, 1956, l'Islam venne a mettere fine a *un mondo* (l'attesa del Giudizio è vivissima nel Corano) ed è questo il carattere rivoluzionario del concetto di profezia ciclica (fondamentale nell'Elchasaismo, setta battista giudaico-cristiana che avrebbe potuto trasmettere all'Islam due concetti quali l'obbligo delle abluzioni e il "sigillo" della Profezia [cfr. Colpe, cit. in Bibl. a p. 817]). Un concetto che è alla base di tutti i movimenti millenaristi agitati dai nuovi profeti e dalla Shî'a estremista sino al Bâbismo, un concetto di natura squisitamente "democratica", perché, a partire da esso, lo Spirito può sempre incarnarsi in un *qualsiasi uomo*.

A questo vorrei anche aggiungere una mia personale notazione su quella che potremmo definire l'amara solitudine del Giudeocristiano, così evidente nel documento di 'Abd al-Jabbâr da essere messa in forte evidenza dallo stesso Pines. Quando il documento afferma (Pines, *cit.*, p. 28) che "i Cristiani divennero Romani, mentre i Romani non furono convertiti al Cristianesimo" il ragionamento ha una certa logica alla luce di quanto notato sopra, ma non prende atto di una realtà: il Cristianesimo (quello delle lettere di Paolo) è una *visione nuova* che si distacca dal Giudaismo sul tema dell'universalismo, essenziale per una cultura fondata sulla ragione (uso la minuscola perché non mi riferisco all'ideologica Ragione) ed è comunque universalista. Un "Cristianesimo" che fosse rimasto confinato, a Roma, nella comunità ebraica, avrebbe potuto, al massimo, dar luogo a qualche tumulto "impulsore Chresto"; mentre ciò che offrì alla nuova fede la via del successo, fu, come ho ritenuto altrove nel testo, la capacità di penetrare ambienti dell'aristocrazia romana, tradizionalmente stoica. In questo il Cristianesimo si mostrò capace di aprire davvero un percorso in direzione di una nuova storia che mise fine all'antichità, mentre il Giudeocristianesimo fu *perdente* perché pretese di innovare ripiegando sul passato: ma, se il passato doveva essere conservato, non aveva molto senso, per un Giudeo, essere Giudeocristiano. Ciò che Paolo comprese è che la predicazione di Cristo poteva assumere senso soltanto in direzione di una rottura con gli schemi del Giudaismo, cosa che compresero benissimo anche i Giudei che di Cristo rifiutarono il messaggio. Come dice Pines (*Studies in Christianity, etc.*, cit., p. 141) "la cristianità paolina e il giudaismo rabbinico possono essere visti come oggettivi alleati nel loro sforzo di raggiungere, tramite la soppressione dei Giudeocristiani, la divisione delle due religioni, e così prevenire la realizzazione di una possibilità storica". Mi sembra perciò un percorso ragionevolmente comprensibile *quello del Giudeocristiano che aderisce all'Islam, nella cui nuova sintesi trovano ascolto le sue istanze*, e nel cui Millenarismo trova sbocco la sua frustrazione.

La Chiesa romana viceversa, pur non negando, anzi, riaffermando, il carattere rivoluzionario del messaggio, riassorbe la rivoluzione nel Razionalismo egemone, l'atopia nell'utopia, la parusia portatrice della Fine dei Tempi in un tempo sospeso; *trasferisce al di là delle nuvole* -d'onde verrà "uno simile a un Figliol d'uomo- *la sognata Gerusalemme terrena*. Nel salvaguardare la fede dalla sua potenziale dispersione in un pulviscolo di sette, ha una passione tutta "politica" per l'aurea via di mezzo, che ne svela *il tratto profondamente classico ereditato da una società con una lunga tradizione nel gestire la complessità del potere*, esperienza del tutto assente nelle irrisolte turbolenze delle marginalità. Dietro ogni grande religione c'è una classe dirigente e una cultura del potere, e ciò varrà anche per l'Islam post-profetico sotto la guida dei Qurayshiti; le sette, viceversa, sono destinate a rimanere tali, salvo riproporsi nel tempo con nuovi nomi e "ragioni" simili, per rappresentare il volto oscuro della luminosa storia dei vincenti.

Riprendo ora per un attimo il testo di Wasserstrom per accennare molto in breve ad altri suoi percorsi che sembra utile segnalare. Wasserstrom insiste molto sui rapporti tra la Shî'a e il Giudaismo partendo dalla alquanto leggendaria figura dell'Ebreo yemenita convertito all'Islam, 'Abdallâh ibn Sabâ', della quale riferii nel testo a partire dal racconto di an-Nawbakhtî: una figura che dà alla vicenda un colorito *sin dagli inizi* "gnostico". Personalmente ritengo viceversa di riconoscere nella Shî'a come ho notato più volte e come pensa anche Hinds citato *supra*, un'origine politica che soltanto dopo Muhammad ibn al-Hanafîyya e poi nei tempi del 5° e 6° Imâm, entrambi quietisti (il 4° Imâm è persino una figura evanescente) in presenza della definitiva sconfitta 'alide, assume aspetti decisamente gnostico-esoterici (cfr. Appendice alla IV ed.). Wasserstrom si sofferma poi a lungo sulla rivolta di Abû 'Isâ di Isfahan (metà VIII secolo) definita come la rivolta (ebraica) più influente tra quella di Bar Kokhba e quella di Sabbatai Zevi, e ciò al fine di sottolineare quanto più possibile la presenza giudaica nell'Islam, che è l'oggetto del suo studio. Di fatto, si potrebbe pensare con eguale ragione a un generico Giudeocristiano non necessariamente di etnia giudaica, ma la cosa non sembra rilevante per Wasserstrom, per il quale ciò che conta è l'elemento etnico, onde Giudei e Giudeocristiani sembrano a lui due aspetti di una medesima realtà. Per la stessa ragione, allorché si sofferma sulla Shî'a (p. 93 sgg.) egli insiste quindi a definire "giudaico" un "*lore*" che potrebbe essere più facilmente giudeocristiano per la presenza, in esso, della concezione ciclica della Profezia, che è al fondamento del Giudeocristianesimo. La sua conclusione (pp. 236-237) appare significativa del fondamento in questa logica: Wasserstrom afferma l'esistenza di una simbiosi giudeo-musulmana fondata nella comune attesa e speranza messianica di un mondo di giustizia come preparazione all'avvento della Fine dei Tempi.

Personalmente vorrei aggiungere soltanto una considerazione di carattere generale: questa attesa, che esistette nel Giudeocristianesimo, esiste diffusa nell'Islam, ed è esistita in molte sette così come esistette, e ne fu messa al margine, nel Cristianesimo dei primi due secoli (in forme laiche, è esistita nelle rivoluzioni del XVIII-XX secolo); l'attesa, cioè, di un mondo di giustizia da realizzare in *questo* mondo ad opera di chi se ne sente il

portatore, è un tipico tratto della marginalità, che nelle grandi religioni è stato consegnato ad aspirazione utopica. Soltanto nelle sette esso si è manifestato in forma virulenta, quando i tempi hanno alimentato la speranza: dico questo per riflettere sull'uso dei termini. Nel VII secolo il Giudaismo, come il Cristianesimo, aveva già assunto gli aspetti maturi che guardano alla propria realistica propositività in *questo* mondo; poi, da entrambe le parti, c'erano le frange, le sette. L'Islam delle origini sembra innescarsi più che altro su queste.

L'attenzione ad un Giudaismo che sembra consistere, almeno in parte e non certo per quella meno significativa, in un Giudeocristianesimo, pone l'esigenza di gettare uno sguardo sulla possibile presenza di elementi cristiani a monte del Corano, con lo scopo principale di tentar di comprendere di quale "Cristianesimo" si parli quando ci si riferisce alla situazione araba. Abbiamo già visto sopra (pp. 1043-1044) le ipotesi di Gilliot (*Reconsidering, etc.*) relative ad un Cristianesimo di matrice siriana (il *Diatessaron*, del quale è bene ricordare la linea adozionista) e al ruolo non soltanto di Waraqa e Khadija, ma della stessa famiglia del Profeta in generale.

Ad esempio, critico con quanto afferma Pines, *supra*, circa il rapporto stretto della cristologia giudeocristiana con quella del Corano, è A. Havenith, *Les arabes chrétiens nomades au temps de Mohammad*, Louvain, Centre d'Histoire des Religions, 1988, che fa notare una divergenza: per il Corano la nascita di Cristo è comunque un evento miracoloso (*Cor.*, 3, 45-47; 4, 156; 19, 16-34) contrariamente alla dottrina ebionita; tuttavia, in accordo ad essa, il Corano nega la morte in croce (*Cor.*, 4, 157-158) che viceversa è sostenuta dai Giudeocristiani. Il fatto è che vi furono in realtà molti "giudeocristianesimi" con dottrine che si collocavano diversamente nello iato che intercorre tra Giudaismo e Cristianesimo propriamente detti; in Siria poi, vi furono sin dall'inizio gruppi di Cristiani che tuttavia mantenevano le norme mosaiche, in particolare i divieti alimentari. La conclusione di Havenith è quindi che il rapporto tra Giudeocristianesimo e Islam è molto verosimile, ma che occorre anche molta prudenza prima di fare delle affermazioni troppo generalizzate. Se mi posso permettere di tradurre tutto ciò all'interno di quanto osservato sinora, occorre evitare di mettere, oltre il necessario, l'accento sul Giudaismo, e tener conto di *forme di religiosità difficilmente definibili in termini così netti*.

A ciò si aggiunga la notazione di Trimingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic Times*, London, Longman - Beirut, Librairie du Liban, 1979, p. 299, che i Giudei d'Arabia erano arabizzati e fuori dalla disciplina talmudica: in altre parole, erano verosimilmente eterodossi, come si può anche evincere dalle molte citazioni da pseudepigrafi presenti nel Corano. Trimingham, che dedica il proprio studio agli Arabi in generale, quindi non soltanto a quelli della penisola la cui religiosità resta comunque incerta, ma anche (e soprattutto) a quelli della Siria e della Mesopotamia, dove il Cristianesimo era diffuso e sicuramente attestato nelle sue versioni Monofisita e Nestoriana, fa tuttavia notare i percorsi lungo i quali il Cristianesimo trovava la via della penisola, ne sottolinea la presenza sicura alla Mecca e la presenza a Medina di Cristiani di transito. Dal siriano derivano i termini coranici 'Īsā e al-Masīh; alla Mecca vi erano meccani (schiavi e liberi) con nomi cristiani, e v'era un cimitero cristiano; quanto alle mura dell'antica Ka'ba, di esse è tramandato che fossero affrescate con pitture cristiane (pp. 260-261). Qui egli segnala anche quanto ricordato da Mas'ūdī circa la presenza del monoteismo alla Mecca prima ancora del Profeta (cfr. Maçoudi, *Les prairies d'or*, cit. in Bibl. a p. 730, T. 1, 1861, pp. 129-148). Mas'ūdī attesta la presenza, nei tempi che precedettero il Profeta, di Cristiani e Giudei; la frequentazione, da parte di uno dei personaggi menzionati, di "gente del clero" (*ahl al-kanā'is*) Giudei e Cristiani (p. 136), infine anche la presenza del Mazdeismo.

Naturalmente Trimingham si sofferma (come Mas'ūdī) anche sulla figura-chiave di Waraqa, che ha attirato l'attenzione particolare di J. Azzi, *Il sacerdote e il profeta: alle fonti del Corano*, Napoli, Chirico, 2004. Questi, si sofferma in primo luogo sul gran numero di tribù arabe cristiane, delle quali fa un lungo elenco. Su ciò occorre tuttavia tener presente che Trimingham, alle pp. 310-311, fa notare il carattere del tutto superficiale del Cristianesimo degli arabi nomadi -ricordo il "cristiano" costruttore di idoli citato sopra- e, alle pp. 259-260, sottolinea come il termine "Cristiani" venga usato a volte per indicare semplicemente Arabi alleati dei Bizantini. Il centro dello studio di Azzi è Waraqa, che, come già detto, tradusse un "Vangelo" in arabo, e si può pensare fosse il famoso e misterioso *Vangelo degli Ebrei* (variante di *Mt.* in ebraico). Ora, nota Azzi, il Corano usa sempre il termine "Vangelo" al singolare, e vi sono passaggi coranici (42,52; 4,113; 10,94) che attestano la conoscenza, da parte del Profeta, di un "Libro" preesistente. Sarà stato il Vangelo tradotto da Waraqa? Di certo il Vangelo, nel Corano, risulta disceso dal cielo, come per gli Elchasaïti.

Quel che comunque sembra importante è che la famiglia del Profeta, il cui stemma è prodotto a p. 19, non era politeista, né lo era l'ambiente nel quale il Profeta visse e crebbe: frequentava rabbini e monaci (p. 86) e la balia alla quale fu affidato quando rimase orfano, era Nazorea (p. 89). Qui Azzi fa un'affermazione che andrò a suffragare con una importante ricerca di Hawting: il politeismo (*jāhiliyya*) del quale parla il Corano *non è un paganesimo*, è un "associazionismo".

L'introduzione del monoteismo in Arabia dunque, non risalirebbe al Profeta come vuole la Vulgata: lo afferma esplicitamente R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, The Gunning Lectures, Edinburgh Un., 1925, p. 62, il quale aggiunge che in fin dei conti Maometto non ne fu nemmeno il predicatore, perché per lui l'unicità di Dio era già un dato acquisito, non una verità da dimostrare. Quanto al ruolo del Cristianesimo in questa presenza del monoteismo, Bell, a p. 20, ritiene possibile che le sette eterodosse cristiane perseguitate a Bisanzio avessero trovato rifugio in Arabia (tesi raccolta da Roncaglia, cit.); ricorda il ruolo di Hīra, dove i Lakhmīdi avevano abbracciato il Cristianesimo ed apertamente cristiano fu 'Amr b. Mundir che vi

governò dal 554 al 569; e infine la forte presenza cristiana nello Yemen, con il suo centro in Najrân e con la leggendaria spedizione del Re cristiano contro la Mecca che diede origine al mitico “anno dell’elefante” -l’elefante sarebbe stato presente tra le sue schiere- fatto coincidere dalla Vulgata con quello di nascita del Profeta, cioè con il 570. In realtà esso va collocato in una data ben anteriore, forse tra la quarta e la settima decade del sesto secolo. Su tutta l’analisi della vicenda cfr. però A.L. de Prémare, “*Il voulut détruire le temple*”. *L’attaque de la Ka’ba par les rois yéménites avant l’Islam. Ahbar et histoire*, J.A., 288, 2000 che ricostruisce l’intera vicenda e segnala, tra gli alleati di Abraha, ‘Amr b. Mundir. A questo lungo articolo si può affiancare, dello stesso autore, *Les éléphants de Qâdisiyya*, Arabica 44, 1998, che sposta l’apparizione dell’elefante sul campo di battaglia al 637, nella guerra contro i Persiani, e non nel mitico “anno” coincidente con la nascita del Profeta. Nota infine Bell, p. 41, che la penisola araba era letteralmente circondata da aree di influenza cristiana, dalla Siria-Mesopotamia allo Yemen.

Non c’è dubbio infatti che un’influenza cristiana sia presente nel Corano, anche se, come vedremo più in dettaglio, si deve far riferimento a sue forme eterodosse. Lo nota S. Khalil Samir, S.J., in *The Theological Christian Influence on the Qur’ân*, in *The Qur’ân in its Historical Context*, cit. Khalil Samir esamina dapprima la Sûra di ‘Imrân (versetti 33-34). ‘Imrân dovrebbe corrispondere al biblico Gioacchino, padre di Maria, ma nella Bibbia ‘Amrân è il padre di un’altra Maria, la sorella di Mosè e Aronne, e infatti in *Cor.*, 66, 12 Maria è detta figlia di ‘Imrân, e in *Cor.*, 19, 28 è detta sorella di Aronne. Potrebbe sembrare che il Profeta facesse confusione, ma così non è: infatti nella cristianità popolare siriana le due Marie erano associate nella preghiera (p. 143).

C’è di più. L’esame dei due versetti mostra l’esistenza del tema delle “cinque chiamate” (profetiche) di Dio all’umanità. Tenuto conto che per i Giudei ‘Imrân è Mosè (p. 144), le chiamate corrisponderebbero rispettivamente ad Adamo, Noè, Abramo, Mosè e Gesù: ma il tema dei cinque patti di Dio con l’umanità è cristiano (p. 143) come testimoniato dai Padri. Per Khalil Samir inoltre (p. 145) la sovrapposizione coranica della famiglia di Mosè con quella di Maria e Gesù, deriverebbe da una tradizione cristiana, più precisamente dei Cristiani giudaizzanti. Egli passa poi ad esaminare la Sûra al-Ma’ida, della quale ho già fatto cenno, e la presenza di tradizioni provenienti dai vangeli apocrifi dell’infanzia (sui quali cfr. *infra* gli artt. di C.B. Horn) per concludere che purtroppo si sa poco del Cristianesimo nella penisola araba pre-islamica, salvo che la penisola era considerata luogo di eresie (p. 160). La sua conclusione è tuttavia molto riduttiva, perché si limita a ipotizzare tradizioni orali sopravvissute, quasi a non voler smentire la Vulgata che vede nella nascita dell’Islam un evento caduto dal cielo insieme col suo libro.

Veniamo ora ai due articoli della Horn, apparsi entrambi sulla rivista *Apocrypha*. Essi sono: *Intersections: The Reception History of the Protoevangelium of James in Sources from the Christian East and in the Qur’ân*, *Apocrypha* 17, 2006; e *Syrian and Arabic Perspectives on Structural and Motif Parallels regarding Jesus’ Childhood in Christian Apocrypha and Early Islamic Literature: The “Book of Mary”, the Arabic Apocryphal Gospel of John, and the Qur’ân*, *Apocrypha*, 19, 2008.

Argomento del primo articolo è la Sûra 19, 16 sgg. (la Sûra di Maria) connessa alla Sûra 3, 42, sgg. (la Sûra di ‘Imrân) cioè la nascita miracolosa di Gesù da Maria. La Horn prende in esame vari Apocrifi dell’infanzia e le loro possibili connessioni con il Corano, cita vari casi di materiale di origine cristiana contenuti nel Corano, e prende in considerazione anche le tesi di Luxenberg, in particolare la sua lettura della Sûra 19 (cfr. *supra*, p. 871) che le è di sostegno nello sviluppo della propria tesi (p. 135). Il versetto *Cor.*, 19, 24, osserva, è stato posto in relazione con il *Vangelo di ps.Matteo*, ma quest’ultimo risale all’VIII-IX secolo, sicché c’è anche chi formula l’ipotesi inversa, che ps.Matteo sia stato influenzato dal Corano (p. 127). Il passaggio coranico deve invece da ritenersi derivato dal *Protovangelo di Giacomo*. Resta aperta l’ipotesi su come la tradizione sia venuta a conoscenza del Profeta o dei compilatori del Corano; la Horn prende in considerazione anche l’ipotesi di una redazione palestinese del testo, ai tempi della conquista. Quanto all’episodio di Maria e della palma da datteri, esso fa parte di antiche tradizioni popolari cristiane ed è presente in testi etiopici e georgiani. Altro testo che potrebbe aver influito sulla versione coranica è il *Vangelo arabo dell’infanzia* (Gesù parla già nella culla) e così il *Vangelo dell’infanzia di ps.Tommaso* per l’episodio coranico nel quale Gesù, bambino, costruisce uccelli d’argilla e dà loro la vita (p. 140). D’altronde, nota la Horn, non è necessario pensare a una trasmissione scritta, si può pensare benissimo a narrazioni circolanti, perché è noto dalle tradizioni che Maometto e i suoi primi seguaci ebbero contatti con i Cristiani (p. 149).

Nel testo appare un’ipotesi che viene poi sviluppata nel secondo articolo (*Apocrypha*, 2008). L’ipotesi è questa: che vi sia stato un “dialogo” (così lo definisce l’autrice) tra Apocrifi cristiani e Islam delle origini. Molti sono i problemi da chiarire al riguardo, a partire dai meccanismi sociali e istituzionali di trasmissione, e dal modo stesso della trasmissione, scritta ovvero orale, per giungere al grande nodo della natura dell’Islam originario (abbiamo visto che l’Islam a noi noto è altra cosa, è una costruzione ideologica risalente al primo secolo) con la relativa domanda su che cosa intendesse veicolare il Corano raccogliendo e rielaborando il materiale religioso preesistente. L’articolo prende in esame il caso di un Apocrifo, il *Libro di Maria*, che conosce successive fasi di sviluppo, dal V al XIII-XIV secolo. Le versioni arabe cristiane di testi apocrifi in relazione con esso fanno pensare che il Corano ne abbia ripreso le tradizioni circolanti sull’infanzia di Gesù che costituivano uno sviluppo di storie relative a Maria. Le tradizioni siriane e poi arabe connesse con il *Libro di Maria* potrebbero essere state fonte d’ispirazione per più tardi testi greci collettanei, che incorporavano il *Protovangelo*

di Giacomo e il *Vangelo dell'infanzia di ps. Tommaso*; il fatto è che il *Libro di Maria*, in una sua seconda fase di sviluppo, era arrivato a comprendere questi due Apocrifi e un terzo Apocrifo, il *Transitus Mariæ* (p. 278).

Ora, quel che è interessante è che si possono stabilire paralleli tra quel che si trova in questo testo composito e quel che è presente nella letteratura dell'Islam in formazione; i paralleli si trovano precisamente nella *Sûra* di 'Imrân, in quella detta al-Ma'ida e nella *Sûra* di Maria. La prima contiene vari episodi miracolosi che hanno corrispondenza negli Apocrifi (l'annuncio fatto da più angeli, la domanda di Maria su come potrebbe essere incinta, le portentose doti di Gesù nell'infanzia, i suoi miracoli di guarigione e resurrezione). Su questi miracoli si sofferma anche la *Sûra* al-Ma'ida; quanto alla *Sûra* di Maria, essa presenta di nuovo il tema dell'annuncio, poi quello della fuga in gravidanza, infine quello della nascita di Gesù sotto una palma che darà i propri datteri miracolosamente. Ora, nota la Horn, il fatto che il Corano ripeta in tre luoghi una serie di eventi in modo analogo, lascia pensare che avesse un riferimento in una precisa tradizione narrativa apocrifa cristiana o in un testo che avesse raccolto i racconti da altre fonti apocrife in quel medesimo ordine. Tuttavia sembra che l'episodio di Gesù che parla nella culla, abbia origine nella rielaborazione coranica, per essere poi incorporato nel più tardo rifacimento di apocrifi cristiani (pp. 284-285). Ebbene, questo miracolo appare nel *Vangelo arabo apocrifo di Giovanni*, un testo che risale almeno al V secolo, ma che conosciamo attraverso una copia dell'XI proveniente da un originale in arabo tradotto dal siriano nel IX, un Vangelo nel quale la vita di Gesù è inquadrata in quella di Maria. Si tratta dunque di un vero e proprio sviluppo della "Vita di Maria" nel quale si trovano elementi (l'accusa a Maria di non essere vergine e il discorso di Gesù appena nato in difesa della madre) provenienti dalla coranica *Sûra* di Maria (p. 290). Esso dunque fa parte di un processo di ampliamento e riscrittura del *Protovangelo di Giacomo* all'interno di una emergente letteratura cristiana araba, derivante da un precedente modello siriano. Questo suggerisce l'idea di un dialogo tra apocrifi cristiani e l'Islam delle origini.

L'articolo della Horn si fonda su molte ipotesi e deduzioni, ma una cosa mette certamente in luce chiara per quanto concerne il tema che qui stiamo esaminando: l'ambiente nel quale ha origine l'Islam è permeato di cultura neotestamentaria nelle sue forme popolari ed eterodosse, alle quali il Corano attinge in direzione di una nuova e originale sintesi religiosa.

Un articolo che merita egualmente di essere segnalato è quello di F. de Blois, *Elchasai - Manes - Muhammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich* (cit. in Bibl. a p. 848). De Blois nota la presenza di un rapporto generale dell'Islam con il Manicheismo nel suo carattere di religione universalista e terminale alla fine di ripetuti cicli profetici, nonché per il loro comune rapporto con un'ascendenza Giudeocristiana. Per quanto concerne l'Islam, de Blois nota infatti che i Nasârâ citati nel Corano siano da identificarsi con i Nazorei perché quel che si comprende delle loro dottrine non li fa certo identificare con dei Cristiani "ortodossi"; inoltre la dottrina del Corano oscilla sì, tra Cristianesimo e Giudaismo su temi come la Legge e la natura di Cristo, ma in ogni caso il "Giudaismo" e il "Cristianesimo" che vi vengono assunti, non hanno nulla a che vedere con le due "ortodossie", sembrano essere piuttosto derivare da elementi dottrinali giudeocristiani.

Su questo momento formativo c'è una interessante indagine di A.L. de Prémare, "*Comme il est écrit*". *L'histoire d'un texte*, S. I., 70, 1989. Un *hadîth qudsî* (cioè risalente allo stesso Profeta, che parla per ispirazione divina) racconta che Dio avrebbe detto al Profeta di aver preparato per i fedeli "ciò che l'occhio non ha visto, l'orecchio non ha udito, e che mai ha albergato in cuore umano". Questa non è che la ripetizione di quanto afferma Paolo in *Cor. I*, 2,9, dove la promessa è preceduta dalla frase "Come sta scritto". In realtà, nei testi canonici ciò non appare, quindi siamo in presenza di un momento creativo del tredicesimo Apostolo; qualcosa di simile però doveva essere esistita nei commenti alla Torah, a giudicare da passaggi di commenti a *Numeri* e ai *Salmi* citati da de Prémare. Di fatto sembra che Paolo abbia citato uno Pseudepigrfo, i *Paralipomeni di Geremia*, e che la citazione di Pseudepigrfi non fosse infrequente, come testimonia de Prémare con alcuni esempi e con citazioni di frasi di analogo significato; dunque doveva trattarsi di uno stereotipo corrente nei commentari biblici (p. 33). Quel che sembra certo, è che i primi Cristiani avevano interesse per la letteratura pseudepigrafica giudaica.

La notazione di de Prémare è interessante su due piani. Da un lato ci richiama a una realtà del primo Cristianesimo che doveva essere ben diversa da ciò che oggi intendiamo come tale; dall'altro ci ricorda che, quando si parla di influenze del Cristianesimo sull'Islam nascente, non si deve pensare a ciò che oggi si intende come tale. Il Cristianesimo, come il Giudaismo e tutte le forme di Giudeocristianesimo, da quelle più giudaiche a quelle più cristiane, ha presentato, nei primi secoli, un panorama estremamente variegato; si trattava di forme di religiosità uscite dal crogiolo del periodo intertestamentario, ancora ben lontane dal loro irrigidimento nelle due ortodossie attraverso le quali siamo abituati a pensarle. Molti dei primi Cristiani sono così *diventati eretici ex post*.

Anche gli Gnostici si ritenevano Cristiani a buon diritto, come ho ricordato nei capitoli loro dedicati, e precisamente agli Gnostici fa riferimento de Prémare allorché cita il *Vangelo di Tommaso* per segnalare che il suo *logion* 17 ripete esattamente la stessa frase di Paolo del nostro *hadîth*. L'ipotesi spiazzante di de Prémare è che testi come gli Apocrifi cristiani e gli Pseudepigrfi giudaici, possano aver costituito degli anelli nella catena di trasmissione del testo: la Mesopotamia faceva riferimento a Tommaso, l'Etiopia aveva adottato Pseudepigrfi nel proprio canone, l'Egitto è il luogo di rinvenimento dei testi di Nag Hammadi (pp. 36-37).

Non è tutto: anche il Manicheismo utilizzava l'espressione usata da Paolo, ed è nota, dice de Prémare, la presenza del Manicheismo a Hira e il ruolo di questa città nella storia della penisola araba; al Manicheismo avevano aderito anche Qurayshiti della Mecca; nessuna meraviglia dunque se un detto che appartiene ai Cristiani, ai Giudei e ai Manichei, religioni con le quali gli arabi ebbero uno stretto rapporto, figura anche tra gli ahādīth. Esso si trova in tutte le principali raccolte, in un contesto escatologico.

De Prémare elenca poi altre citazioni, come quella dal Vangelo di Giovanni relativa al Paracleto identificato con Maometto (anche Mani vi si era identificato); la cosa più interessante viene però dalla Sīra di Ibn Ishāq ed è relativa alle storie di quattro Hunafā' (pl. di Hanīf) della Mecca che partono alla ricerca della religione di Abramo. Waraqa, cristiano, si rinforza nel proprio cristianesimo. 'Ubayd Allāh si converte con qualche esitazione all'Islam, poi parte per l'Etiopia, si converte al Cristianesimo e muore cristiano; Maometto ne sposerà la vedova e la dote è fornita dal Negus. 'Uthmān va dai Bizantini, diventa cristiano ed entra nei favori dell'Imperatore di Bisanzio. Zayd muore assassinato prima di aver trovato la propria strada. De Prémare interpreta il racconto in chiave simbolica, come metafora degli Arabi in cerca di una religione e di un'alleanza politica, e ravvisa una tendenza di Ibn Ishāq a stabilire un legame tra la hanifiyya (considerata dai più il generico monoteismo abramico del quale si parla, ma la cosa non è così sicura) con il Manicheismo (questa ipotesi è stata avanzata anche da altri).

In Arabia, nel VII e VIII secolo circolavano dunque molti scritti; di molti protagonisti del primo Islam si dice "leggeva libri", "aveva molti libri", "leggeva la Torah": ai tempi del Profeta dunque, molti testi erano accessibili: si sa che i Meccani scrivevano (p. 48). Tra i Qurayshiti inoltre, in conseguenza dei viaggi e dei commerci, molti erano figli di Etiopi, di Cristiani bizantini, di Indiani, di Nabatei e di Giudei (ivi). L'Etiopia, in continuo contatto con l'Arabia, era un luogo di produzione e di traduzione di testi biblici e di Pseudepigrifi, e tra i libri elencati da Wahb Ibn Munabbih († circa 720) come proprie letture, vi sono molti Pseudepigrifi noti.

La conclusione di de Prémare è recisa: dal VII al IX secolo la classe dirigente di una società in grande espansione crea i propri testi di riferimento religioso integrando e ricomponendo ciò che, tra gli scritti anteriori, ritenevano conforme ai propri scopi. Col tempo si costituirà una gerarchia all'interno di questo corpus: alcuni scritti verranno considerati Rivelazione (i versetti del Corano), altri saranno messi sotto l'autorità del Profeta. Tra i primi e i secondi si inseriranno alcuni *logia* particolarmente rilevanti, e saranno gli ahādīth "qudsī", come quello preso in esame.

Questa teoria di un corpus unico dal quale sarebbero stati selezionati gli ahādīth e i versetti del Corano è sostenuta altrove da de Prémare, come avremo occasione di vedere, ma non è generalmente condivisa, come si può evincere da quanto ho sinora esposto nel testo e in questa rassegna bibliografica aggiuntiva.

Mi sembra ora opportuno affrontare un argomento sul quale ho già espresso i miei dubbi, la realtà dello scenario di un'Arabia politeista, dipinto dalla Vulgata al momento della predicazione del Profeta. Questo argomento è stato affrontato da G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge, Un. Press, 1999. Hawting sviluppa una serie di analisi specifiche e di ragionamenti di carattere generale per mettere in luce la fondatezza della propria tesi: nulla, nel Corano, autorizza a pensare che l'Arabia, in particolare la Mecca ai tempi del Profeta, fosse caratterizzata dalla diffusione di culti idolatrici. Questo quadro esiste esplicitamente, nota Hawting, soltanto grazie ai commenti sviluppatasi in epoca posteriore che hanno dato una specifica interpretazione dei termini *mushrik* e *jāhiliyya*, interpretazione peraltro assai dubbia. Secondo Hawting, che in ciò ricalca per altra via la visione diffusa di una *costruzione* dell'Islam a noi noto, avvenuta in tempi posteriori alla prima predicazione, l'interpretazione offerta dalla Vulgata fu generata dal desiderio di conferire un carattere di assoluta originalità, quindi di Rivelazione divina, a una predicazione che si configura, per conseguenza, come evento unico e imprevedibile. La nascita dell'Islam, secondo Hawting, sarebbe viceversa avvenuta nell'ambito di un dibattito tra monoteisti, dibattito nel quale i *mushrikūn* non sarebbero che dei *monoteisti dalle pratiche di culto repressibili*, come l'adorazione degli Angeli o di entità divine emanate dal Dio unico, in grado di intercedere presso di Lui.

Su questo punto iniziale vorrei concedermi una personale considerazione circa il rispecchiamento nel mondo celeste di un quadro sociale, assolutamente egualitario quello islamico, mentre l'altro riflette una società nella quale sono necessari dei protettori; non a caso il culto dei Santi è così ben radicato nella Chiesa di Roma e nell'ortodossia bizantina.

Già nell'Introduzione alle pp. 1-2, analizzando il termine *jāhiliyya*, Hawting nota che esso si riferisce in modo generico a ogni cultura non-islamica (questa è cosa nota che avevo segnalato *supra*) perciò esso non sta necessariamente ad indicare il politeismo; però un Islam inteso come rottura con l'idolatria ha il doppio vantaggio di innalzare la figura del Profeta e di delineare la natura esclusivamente araba dell'Islam stesso. Si noti che questo è il fine identificato anche da Donner nello sviluppo della Vulgata sullo scorcio del I sec. H.

Dopo aver notato (p. 6) che per un Protestante anche un Cattolico è un politeista, Hawting lascia intendere che l'Arabia non era fuori da un mondo nel quale il politeismo era scomparso: qui mi permetto di ricordare gli intensi e tradizionali scambi della Mecca con lo Yemen, la Palestina e la Siria, paesi ove, oltre al Cristianesimo nelle sue varie confessioni ed eterodossie, oltre al Giudaismo e al Giudeocristianesimo (radicato in qualsivoglia etnia) potevano essere presenti Manicheismo, Mazdeismo e Mazdakismo, non certo l'idolatria. È

lecito quindi affermare con buona sicurezza che la penisola araba, sotto l'aspetto religioso, *non era e non poteva essere fuori da quel mondo*.

Ciò nonostante, sottolinea Hawting a p. 7, l'Islam è presentato come una religione nata in una regione remota, alla periferia, se non al di fuori, del mondo monoteista; egli ritiene al contrario che l'Islam fu il risultato di una polemica ultramonoteista, secondo un processo *analogo a quello che portò alla nascita delle principali divisioni interne al monoteismo*. Non si può ignorare, afferma poi alle pp. 8-9, che la Vulgata islamica prende corpo soltanto nel IX secolo, e che perciò di essa si può dire soltanto che è testimonianza del modo nel quale i Musulmani di allora videro il proprio passato, mentre non si può dire che sia fonte d'informazione su un passato che possiamo soltanto tentar d'indovinare.

Anche su questo punto mi permetto di ribadire una riflessione che ho già fatto sopra: in questo quadro non mi sembra inutile l'analisi degli asânîd, anche se i risultati non sono mai incontrovertibili, se non altro perché essa mostra la dubbiosa origine degli ahâdîth e rafforza un giusto scetticismo sulla Vulgata. D'altronde si deve notare che gli autori che criticano quelle analisi mostrandone la controvertibilità grazie alla propria acribia accademica, giungono con ciò a mettere in dubbio ipotesi ragionevoli per il semplice fatto che, per l'appunto, di ipotesi si tratta: senza condurre comunque in alcun luogo, perché accettare la Vulgata sarebbe soltanto un atto di mero fideismo. Conseguenza finale: la zona *grigia* delle origini, fuori da quelle ragionevoli ipotesi, diverrebbe una zona *buia*, sulla quale si potrebbe dire tutto e il contrario di tutto con pari pretesa.

Hawting passa poi ad esaminare gli studi che vedono l'emergere dell'Islam come fenomeno che coinvolge una vasta area geografica e culturale richiamando in modo significativo (p. 13 in nota) la recisa affermazione di Becker che avevo già citato *supra* a p. 853, invocante la cultura unitaria del Medio Oriente formatasi in epoca ellenistica come luogo di gestazione e di affermazione dell'Islam. Ciò è importante, afferma, perché *molti dei cambiamenti religiosi che contribuirono allo sviluppo dell'Islam erano certamente presenti in quelle regioni prima dell'arrivo degli Arabi*.

Anche qui vorrei ricordare, oltre a quanto detto sopra circa le religioni presenti in quelle regioni, il pullulare settario ivi presente, così ben descritto da Halm, *Die islamische Gnosis*, cit. in Bibl. a p. 849, e da K Rudolph, *Die Mandäer*, vol. I, cit. in Bibl. a p. 773. Quelle regioni inoltre erano abitate dalle più disparate etnie e vedevano la principale presenza del Cristianesimo nelle sue più varie espressioni, incluso il Giudeocristianesimo, ciò che mi induce a mantenere le mie riserve sulle ipotesi di quegli autori che pongono alla base dell'Islam essenzialmente la religiosità espressa dall'*etnia* giudaica.

Hawting cita al riguardo il mescolamento di popolazioni, susseguente alla conquista, quale elemento di circolazione delle idee, nonché la presenza di vari messianismi (più tardi ricomparsi come estremismi) tra i movimenti di opposizione agli Omeyyadi; critica la pretesa di far risalire l'Islam ai soli precedenti cristiani e giudaici, presenti accanto a un indeterminato monoteismo; e ritiene che i mushrikûn debbano cercarsi tra di essi. Quelli che nel Corano sembrano attacchi ai politeisti, sembrano tali soltanto perché così dice la tradizione, la quale tuttavia si spinge ben oltre quanto dice il Corano. Tra l'altro, il Corano non fa riferimento ad Abramo quale introduttore del monoteismo in Arabia, né alla successiva degenerazione di questo monoteismo in un politeismo. A proposito delle interpretazioni indebite, critica poi la natura ideologica delle due teorie che hanno radice nella cultura del XIX secolo: quella del monoteismo che sarebbe succeduto al politeismo come culmine positivo di un "progresso" religioso e umano, e quella del cosiddetto "monoteismo originario" (molto apprezzato dai missionari) successivamente degenerato (pp. 32-33).

Ne consegue che molte delle interpretazioni dei luoghi oscuri del Corano non sono state basate su certezze storiche, ma soltanto sul bisogno di dare un senso a queste oscurità: l'idea più diffusa come capacità di generare storie fu quella che l'Islam fosse identico ad un originario monoteismo abramico, o, comunque, fosse una sua continuazione (p. 36). Questa infondata lettura aveva inoltre il pregio di costituire un argomento significativo nei confronti degli altri monoteismi presenti nei territori sottomessi (p. 37) ma non c'è ragione perché la vicenda di Abramo, primo monoteista e costruttore della Ka'ba, fosse in circolazione nell'Hijâz prima della conquista araba del Medio Oriente (p. 38).

A p. 47, Hawting nota poi che nelle polemiche extra-coraniche, le accuse di shirk, mushrik e kâfir, sono indirizzate contro i Cristiani (e un po' anche contro i Giudei) e si chiede (p. 48) se è possibile dare una interpretazione del termine shirk diversa da quella tradizionale: kâfir (sing.) e kuffâr (pl., come kafîrûn) sono infatti termini usati anche nella polemica tra Musulmani (p. 49). Per quanto concerne l'ipotesi di una adorazione degli Angeli, si deve poi notare che di ciò erano accusati i Giudei da parte dei Cristiani (p. 53) e che *Cor.* 4, 51 sembra precisamente alludere ad una "idolatria" dei monoteisti (p. 57). Ricordo, al riguardo, che la figura di Cristo come Angelo è un tema ricorrente di molte delle eterodossie "gnostiche" che ho trattato nel testo, una scelta che risponde verosimilmente alla difficoltà di collocare "razionalmente" un "Figlio" di Dio che si fa uomo. Si nota infine, secondo Hawting, che in un primo stadio dell'Islam è frequente l'associazione tra Cristianesimo e shirk, in rapporto alla divinità di Gesù e al dogma trinitario (p. 82).

Hawting si diffonde poi in un critica alla credibilità del *Kitâb al-Asnâm* (Libro degli idoli) di Ibn al-Kalbî (p. 89 sgg.) nel corso della quale (p. 96 in nota 116) critica Lecker (*Idol Worship*, ecc. cit.) perché accetta la vicenda della distruzione degli idoli a Medina, pur avendo notato il carattere stereotipo della narrazione (cfr. *supra*, anche l'analoga mia constatazione). Quel che poi m'interessa notare è che Hawting riproduce molti passi delle accuse mosse dagli eresiologi ai costumi dei pagani, e che queste accuse sono del tutto simili a quelle che

gli eresiologi di tutte le ortodossie avanzano nei confronti di tutti gli eterodossi, riportate in più luoghi nel mio testo: campeggiano a tutto tondo la sregolatezza sessuale e l'infanticidio.

Per quanto riguarda poi i riferimenti ai nomi degli idoli e ai luoghi nei quali essi sono venerati, le analogie di temi con altri racconti elaborati dai Cristiani, fa pensare ad adattamenti all'Islam di storie preesistenti (pp. 109-110) ciò che non toglie che vi possano essere al fondamento delle realtà storiche (p. 111). Secondo Hawting però, i nomi ricordati per questi idoli, possono aver convinto gli archeologi ad interpretare come evocazione di quei nomi alcuni graffiti di dubbia interpretazione (pp. 112-113, p. 113 in nota 5; p. 114; pp. 117-119 nel testo e nelle note). A p. 128 così conclude dunque la sua trattazione sull'argomento: il principio generale che guida il testo di Ibn Kalbī, è di legare alla Mecca i vari Dei e idoli ricordati, onde veicolare il messaggio che essi costituiscono il retroterra alla nascita dell'Islam. Di tale scelta si deve tuttavia sottolineare la dubbiosità, perché essa è fondata sull'uso di materiali che vengono dall'Arabia meridionale, dalla Siria e dall'Iraq, non dalla Mecca o da Medina (p. 129).

Un ultimo capitolo è dedicato alle tre divinità femminili citate nel Corano, Allât, al-'Uzzâ e Manât (p. 130 sgg.) in occasione della nota vicenda dei versetti satanici. Ora, se si può dimostrare che questa vicenda (citata nella classica versione di Tabarī) non è storica, ciò non conduce ad affermare che l'idolatria non esisteva, ma consente di accantonare uno dei suoi sostegni (p. 133). Qui si torna alla vicenda di "al-ghârānīq al-'ulâ" (le gru o le cicogne che volano nell'alto, queste erano le tre Dee) diversamente interpretata da Burton (*Those are the high-flying Cranes*, cit.) e da Rubin (EB, pp. 156-166) come ho già riportato *supra*. Il Corano però (53, 19 sgg.) non dice se erano Dee o idoli, tantomeno le associa ai Qurayshiti o alla Mecca (p. 137). Allât è associata dalle fonti islamiche a Tâ'if; al-'Uzzâ è connessa a una specifica tribù, i Ghatafân, e a un preciso toponimo, Nakla. Su Manât ci sono poi varie informazioni e sembra che il suo simulacro sia stato distrutto da 'Alī; era venerata sotto forma di roccia, e sotto forma di roccia cubica era oggetto di culto Allât, della quale si dice che fosse venerata anche dai Qurayshiti. C'è tuttavia da notare che il figlio di Zenobia è chiamato, nelle fonti greche, Ouaballatos, cioè, verosimilmente, il suo nome era Wahb Allât, dono di Allât. Nella vicenda tradizionale dei versetti satanici, le tre Dee sembrano comunque essere le più importanti divinità della Mecca (pp. 139-143).

Nota tuttavia Hawting che "al-'ulâ", usualmente tradotto come "in alto", può stare ad indicare anche un attributo che fa delle tre "gru" delle figure eccelse, degli esseri superiori e quindi riferire ad un corteo angelico che circonda il Dio unico (p. 147). Al riguardo ricordo che Rubin (EB, p. 71) cita un ḥadīth (con isnād *mursal*, cioè incompleto, non riferibile a un Compagno) relativo al tema leggendario della 'isma, nel quale l'atto di aprire il petto del Profeta per purificarne il cuore è compiuto da due Angeli dall'aspetto di gru (o di cicogne: ghârānīq indica in genere uccelli dal lungo collo, anche i cigni -p. 148- il termine può quindi facilmente riferire all'immaginario sugli angeli). Si può perciò pensare non tanto a tre Dee, quanto a tre Angeli visti nell'ambito di un sincretismo pagano arabo: infatti per gli Ebrei e i Cristiani gli Angeli sono di sesso maschile (p. 146).

Hawting conclude infine affermando che forse la vicenda della nascita del Corano in ambiente idolatra fu il risultato di un processo di creazione di un mito: *fu l'invenzione di una tradizione* (p. 151).

Un articolo che conforta le tesi di Hawting può essere considerato quello di Kh. Athamina, *Abraham in Islamic Perspective. Reflections on the Development of Monotheism in Pre-Islamic Arabia*, Der Islam, 81,1, 2004. Qui l'autore, che si rifà anche al citato articolo di Kister, *Labbayka, etc.*, considera monoteisti gli Arabi del tempo del Profeta, indipendentemente dal fatto che essi si trovassero a venerare *anche* degli idoli, perché Allâh costituiva comunque la divinità suprema, e la loro religiosità tradizionale era comunque una religiosità abramita.

Lo stesso si può dire in riferimento ad un articolo di F.E. Peters, *The Quest for Historical Muhammad*, I.J.M.E.S., 23, 1991; anche qui si può riscontrare un passaggio importante a p. 296. In esso Peters afferma, con molta ragionevolezza, che tutto il messaggio che il Profeta proclamava agli abitanti della Mecca, sarebbe stato incomprensibile qualora essi non fossero stati a conoscenza delle storie bibliche che circolavano (cosa, del resto, attestata dal Corano stesso, quando il Profeta viene accusato di ripetere storie note). In altre parole, il messaggio del Profeta cadeva con tutta evidenza in un ambiente di monoteisti, al corrente di notizie testamentarie, ancorché eventualmente apocrife. Più specificamente però Peters ha rilevato i meriti della ricerca di Hawting, sottolineando che essa ha il vantaggio di formulare ipotesi sui fenomeni religiosi in quanto tali, senza consegnarsi alle tradizioni che ne parlano. Questo passaggio è citato anche da A. Rippin nella sua recensione al testo di Hawting su J.S.S., 46, 2001, pp. 348-351, una recensione assolutamente favorevole, a dimostrazione di quanto poco credibile sia la "leggenda" di un'Arabia pre-islamica immersa nel paganesimo.

Sia consentito infine al riguardo un banale confronto con il nostro Medioevo occidentale: le popolazioni rurali, che erano *cristiane*, non continuavano forse a conservare il ricordo di vecchie figure mitiche (p.e., la cavalcata di Diana); non credevano ancora nelle Ninfe, sia pur trasformate in Fate, non erano pervase da miti e leggende relative a figure ctonie, non vivevano immerse nel magico per quanto riguarda gli eventi naturali (p.e., i tempestari), non conservavano il ricordo di antiche feste pagane (il carnevale), non avevano "santi" che ricalcavano divinità del mondo pagano (S. Mercurio), non avevano culti segreti rivolti persino a Satana (per prudenza, non si sa mai...), non conservavano i culti delle acque e delle rocce dell'antico paganesimo, e così via, facendo irritare il clero? (vedi anche *Il mito e l'uomo*, cit. in Bibl. a p. 747). Eppure erano *cristiani*, non pagani e politeisti!

Delle tesi di Hawting tornerò a far cenno più sotto, perché esse hanno un qualche rilievo per la comprensione di un episodio importante dell'Islam nascente. Alludo ai rapporti che si stabilirono tra i muhājirūn, gli Ansār e i Giudei, allorché il Profeta diede l'avvio all'Egira stabilendosi a Medina, a quel tempo Yathrib. L'episodio è importante perché di quegli eventi è rimasto un documento, la cosiddetta "Costituzione di Medina" (che non è precisamente una Costituzione, ma un Patto) che è il solo documento sulla cui autenticità sembra non esservi dubbio: almeno, gli studiosi sono unanimi a tale riguardo. Il documento è pervenuto con numerose varianti e in due versioni, quella di Ibn Ishāq († 767) e quella di Abū 'Ubayd († 838; quest'ultima deriva da quella di al-Zuhri) che presentano qualche differenza; di solito è preferita la prima, ma c'è chi, come Rubin, privilegia la seconda.

Questo documento è importante perché, a seconda di come vengano interpretate le notizie che fornisce in rapporto a ciò che tramanda la Sira e che è scritto nel Corano, se ne cavano interessanti visuali -naturalmente diverse secondo le diverse interpretazioni- sulle vie scelte dal Profeta per giungere all'affermazione della nuova religione e, soprattutto, sulla natura di quest'ultima e sull'ambiente nel quale essa maturò e si affermò. Poiché la vicenda va esaminata nelle sue differenti interpretazioni, darò un sunto di alcuni studi che mi sono sembrati più significativi, per poi tentare di trarne delle conclusioni limitatamente ai temi stiamo inseguendo. Inizio dalle posizioni di Rose, un cui recente studio consente di inquadrare il tema in modo generale e di far comprendere i problemi che ne nascono.

Rose esordisce notando che nel dibattito tra gli storici tradizionalisti (quelli che si fondano sulla Vulgata) e i revisionisti, non venga dato giusto rilievo allo scontro tra il Profeta e i Giudei, che è centrale nella storia dell'Islam; attualmente, a suo avviso, si è creata una impasse tra gli storici disposti a tener per buone le notizie fornite dalla Sira e gli scettici; tra i primi c'è Serjeant, sulle cui dispute al vetriolo con la Crone, Rose si sofferma nelle note: su queste e altre dispute segnalate da Rose ritengo perciò utile aprire un inciso prima di proseguire con il suo articolo. L'oggetto del contendere è quella trasmissione orale affidata ai narratori di storie che, riguardo ai Giudei, potrebbero aver inventato tutto, secondo la Crone. Tuttavia gli scettici non sono convincenti per gli storici tradizionali: Ibn Ishāq disponeva infatti di tradizioni orali e forse scritte ben consolidate sulle vicende del Profeta, sulle quali gli esegeti prima di lui concordavano e che erano di pubblico dominio; dar credito a queste tradizioni significa però poggiare su un terreno puramente ipotetico, secondo gli scettici, perché ciò costituirebbe un atto di fiducia incondizionata, non giustificata da alcuna prova.

La Crone, in *What do we actually know about Muhammad?*, apparso il 10 Giugno 2008 su www.opendemocracy.net, ha pubblicato un articolo nel quale afferma alcune cose di interesse per ciò che stiamo cercando di capire. Secondo la Crone, di Maometto si sa che esistette, che morì nel 632, e che l'Egira avvenne più o meno nell'anno 622. La sua esistenza è attestata da fonti contemporanee e il suo nome appare su monete e iscrizioni attorno al 680. Tutto il resto è incerto, il Corano in molti punti è oscuro e la sua lettura è ipotetica, perché all'inizio era privo di vocalizzazioni e di segni diacritici; inoltre esso non fornisce notizie sulla vita del Profeta. In esso i nemici del Profeta sono ideologizzati in condanne generiche (miscredenti, politeisti, ipocriti, malvagi). Per quanto riguarda i politeisti, è da segnalare che la Crone propende per le tesi di Hawting (vedi sopra). Dal Corano si comprende che Maometto è in attesa della Fine dei Tempi (una attesa che si può constatare in più luoghi del Libro sacro, e che doveva essere ancor viva nei primi tempi di Medina, come sostiene M. Kister, *"A Booth like the Booth of Moses..." A Study on a Early Hadith*, B.S.O.A.S., 25, 1962 che però, contrariamente alla Crone, ritiene che il Profeta fosse inizialmente ben disposto nei confronti dei Giudei). Il fatto che egli sia detto "illetterato" e la Mecca "idolatra" è da ritenersi frutto della successiva ideologia arabo/islamica in vista di considerare la sua predicazione il risultato di una rivelazione divina rivolta al popolo arabo. La Vulgata è da guardarsi con sospetto, perché all'origine dell'Islam è da vedersi un dibattito che avvenne all'interno dei monoteismi; infatti l'Arabia era a quel tempo una regione tutt'altro che isolata sul piano culturale e religioso, non diversa dal restante Medio Oriente.

Questa la sua nota posizione. Vediamo ora come ella risponde alle critiche che le furono rivolte da Serjeant nella sua recensione a *Meccan Trade, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1014: *Meccan Trade and the Rise of Islam. Misconceptions and Flawed Polemics*; e da Hallaq nella sua recensione a *Roman, Provincial, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1014: *The Use and Abuse of Evidence: The Question of Roman and Provincial Influence on Early Islamic Law*, entrambe apparse su J.A.O.S., 110, 1990. Essa è contenuta in Crone, P., *Méthodes et débats. Serjeant and the Meccan Trade*, Arabica, 39, 1992.

Partiamo dalla polemica con Serjeant, condotta da entrambe le parti con toni forti. Il motivo del contendere è l'affermazione della Crone che i narratori di storie possono aver inventato molto. Alle pp. 217-219 di *Meccan Trade and the Rise of Islam*, la Crone aveva messo in luce le contraddizioni della tradizione relativa allo stato di Medina al momento dell'arrivo del Profeta, che vi sarebbe stato chiamato per assumervi i poteri del pacificatore. A p. 91 aveva inoltre affermato: "La tradizione islamica sulla nascita dell'Islam è formata, di fatto, da poco più che racconti, e la massiccia informazione che può derivare da questi racconti non rappresenta mai fatti precisi" (straightforward). L'attacco di Serjeant su questi punti fu durissimo, al punto di negare la professionalità della studiosa con toni, a dir poco, pesanti, perché sarebbe stato quantomeno da ignoranti considerare alla leggera inattendibile l'informazione data dalla tradizione; e la risposta della Crone, che prese atto di questo nodo centrale del contendere, fu condotta con la consueta abilità dialettica. Al riguardo mi

permetto di ricordare quanto ho già affermato su alcune posizioni della Crone: efficaci nella *pars destruens*, opinabili perché troppo ipotetiche nella *pars construens*.

La Crone (*Méthodes*, etc.) controbatte dunque su vari punti dell'esposizione di Serjeant, e un punto significativo che interessa quanto andiamo seguendo è alle pp. 227-230: Maometto viene chiamato a Medina, secondo Serjeant, come giudice pacificatore, ma ciò contrasta con due notizie, la prima, già addotta in *Meccan Trade* e ripetuta in *Méthodes*, p. 234 è che le tradizioni segnalano l'unanime riconoscimento ricevuto a Medina in tal ruolo da Ibn Ubayy; la seconda è che Serjeant fonda le proprie affermazioni su modelli della società contemporanea dell'Hadramaut, che non possono essere applicati alla società dell'Hijâz dei tempi di Maometto. In effetti Ubayy, come capo dei Khazrağ, era il leader della tribù più potente a Medina, e avrebbe dovuto esserne incoronato Re al tempo dell'arrivo del Profeta: cfr. M. Lecker, *King Ibn Ubayy and the Qussâs*, in *Method and Theory*, etc. cit.).

Tuttavia la sua vera conclusione, il punto sul quale la Crone attacca gli islamisti tradizionali in generale è nel paragrafo conclusivo intitolato "Arabists versus Historians" (pp. 237-240). Gli arabisti, esperti di lingua, padroneggiano i testi ma non li confutano, li dominano soltanto negli emendamenti. Lo storico parte invece dalle informazioni, delle quali valuta, in base alle proprie conoscenze, la verosimiglianza. L'arabista conosce benissimo ciò che dicono le fonti della storia, allo storico spetta però valutarne l'affidabilità; se però propone alternative al testo, viene considerato un cattivo *editor*. I Musulmani stentano a credere che gli storici occidentali studino l'Islam per ragioni puramente storiche (p. 239) né vi si adattano, perché per loro gli eventi veicolano un messaggio religioso; ma questo fanno anche gli arabisti, perché sono riverenti verso la grande mole di notizie ripetitive, si fanno lavare il cervello e accettano come "fatti" i racconti. Gli arabisti occidentali accettano con riverenza le storiografie sunnite; quelli di vecchio stampo sono tedeschi e si trovano facilmente d'accordo con gli islamisti politicizzati quando si tratta di opporsi alla critica degli storici.

Questa conclusione meriterebbe il corsivo, perché non soltanto mette in luce la posizione della Crone, ma anche tutto un retroterra non soltanto "accademico" che la distingue da una tradizione di islamistica che, al di là dei toni forti da lei usati, non è forse priva di una sotterranea ideologizzazione che può far perdere di vista alcuni innegabili e non inattuali tratti dell'Islam storicamente noto.

Il problema prospettico torna a proporsi se ci si rivolge all'altro scontro, quello con Hallaq. La Crone, come noto (cfr. p. 859, *supra*) ritiene che l'Islam che conosciamo sia una cultura formatasi non già nell'Hijâz, ma nelle terre conquistate e sulla cultura dei popoli sottomessi, una posizione alla quale Hallaq si ribella sottolineando l'identità *semita* della legge sui rapporti di clientela, attribuita dalla Crone a un lascito greco in uso nelle provincie conquistate. In particolare, Hallaq si ribella all'equazione posta dalla Crone tra gli invasori germanici dell'Impero Romano e gli invasori arabi delle terre bizantine e persiane, in qualità di portatori di una cultura più rozza destinata ad assumere col tempo le tradizioni, più "colte" dei popoli invasi; di fatto però l'obiettivo della Crone è sempre il medesimo, e lo ribadisce nella controreplica: considerare la vicenda dell'Islam, così come lo conosciamo, come un evento miracoloso avvenuto in terra araba, non è realtà storica, è soltanto il frutto di una ideologia arabo-islamica maturata sullo scorcio del I sec. H. Perciò a me sembra che quando Hallaq, a p. 91, invoca una origine babilonese della legge, nel II millennio a.C., passata poi al Medio Oriente ellenistico, non smentisce il punto di fondo. È comunque significativo che egli citi ripetutamente Trimingham per quanto riguarda i rapporti tra la religiosità della Mesopotamia, della Siria e dell'Arabia, e la grande opera di Irfan Shahîd su Bisanzio e gli Arabi, della quale ricordo soltanto i 2 volumi dedicati a *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington, Dunbarton Oaks, 1995, che mostra in modo documentato la continua circolazione di uomini e di idee nelle tre regioni citate. Si tratta, a mio avviso, di un importante contributo per revocare in dubbio la vicenda degli Arabi idolatri e del Profeta illetterato.

Tornando al problema delle vicende del Profeta a Medina, un ultimo articolo della Crone citato da Rose (come gli altri sopra discussi) è la sua recensione all'opera di Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Harvard, Un. Press, 2008 (trad. it. a cura di R. Tottoli, *Maometto e le origini dell'Islam*, Torino, Einaudi, 2011) pubblicata su www.tabletmag.com il 10 agosto 2010. In questo suo studio Donner costruisce le proprie tesi sulla traduzione, nella Costituzione di Medina, di "mu'minûn" con "credenti", termine generico con il quale altri monoteisti non precisati vengono distinti dai muslimûn, i Musulmani, ma ad essi uniti in una sola comunità: "per mantenere l'insostenibile ipotesi che i 'credenti' sono locali 'monoteisti' che includerebbero i Giudei" commenta Rose a p. 18, in n. 54 (su questa controversa traduzione cfr. *infra*). Donner sostiene una tesi che ha una sua ragion d'essere storicamente documentabile: l'intolleranza islamica inizia con i tempi di 'Abd al-Malik; ma l'ipotesi "ecumenica" che Donner avanza circa la situazione di Medina, nella quale sarebbe esistita una comunità dei tre monoteismi ai quali tutti si indirizzava la predicazione del Profeta, è negata dalla Crone. I monoteisti, infatti potevano essere soltanto Giudei o Cristiani, ma i Cristiani -e qui torna l'ipotesi di Hawting- erano quei "politeisti" che non potevano di certo seguitare a rimanere Cristiani nel rigido monoteismo islamico; e anche i Giudei, come potevano rimanere Giudei e seguire al tempo stesso le norme coraniche? E i Cristiani, che cosa avevano a che vedere con una qibla rivolta verso Gerusalemme che compiacenza i Giudei? L'Islam, dice la Crone, contrariamente a quanto vuol far credere Donner per piacere ai *liberals* americani, non fu per nulla ecumenico, se non altro perché il suo rigido monoteismo non poteva consentire la divinità di Cristo, credenza fondamentale per un Cristiano. Molte altre sono le contraddizioni notate

dalla Crone, che rendono improponibili altre ipotesi di Donner (come quella di una possibile iniziale qibla ad est che avrebbe unificato Cristiani e Musulmani, ma, in questo caso, non certo gli Ebrei!) e che rendono inverosimile una “comunità” con tre diverse vie di salvezza.

Tuttavia la critica conclusiva, e, per la Crone, di certo quella che ella tiene in serbo per ribadire il proprio punto d’osservazione generale sull’Islam, riguarda il divisorio che Donner costruisce tra la *religione* islamica e la *storia di conquiste* dell’Islam, come se queste fossero avvenute *prendendo a pretesto* la religione, e come se l’attuale aggressione islamista la prendesse egualmente a pretesto: per la Crone infatti questa aggressività è implicita nell’Islam stesso, nella sua religione; è un tratto che differenzia l’Islam dalle altre religioni, e *non è un caso* che esso sia nato in Arabia, nonostante Donner pensi questa sua localizzazione come un accidente storico.

Di fatto, Donner è uno studioso troppo attento per lasciarsi andare ad affermazioni che potrebbero apparire fuori dal campo degli addetti ai lavori; vediamo dunque che cosa esattamente egli dice, facendo riferimento alla citata traduzione italiana del suo testo. A p. 46 egli parla di un “primo patto” tra i Musulmani e gli Ansâr con i quali si forma una comunità: primo patto significa fare riferimento, come Serjeant, ad una pluralità di patti (cfr. *infra*). Egli torna poi sull’argomento a p. 75 citando l’art. 28 (sul quale mi dovrò soffermare più sotto) che così traduce: “Gli Ebrei della tribù di ‘Awf sono un popolo con i credenti etc.” e subito sotto sente di dover precisare: “Il documento della ummah solleva molte questioni spinose” in rapporto al reale rapporto di Maometto con i Giudei, precisazione che egli fa però dopo aver commentato il passo come un accordo con il quale Maometto *riconosceva gli Ebrei come parte della comunità dei credenti*. Vedremo in dettaglio che siamo in presenza di una traduzione controversa; egli però tende ad avvalorarla con un argomento a latere, ricordando la presenza di convertiti all’Islam tra i Giudei (p. 76) dopo aver affermato (ivi) “il carattere ecumenico del movimento dei *credenti* (corsivo mio, per sottolineare come la sua traduzione di mu’minûn influisca sulla sua interpretazione degli eventi) inizialmente aperto ai monoteisti devoti e timorati di Dio” (ivi). Donner si era anche premurato poco sopra di sfumare il discorso affermando che, per quanto riguarda i reali rapporti per nulla pacifici del Profeta con gli Ebrei “la risposta a questa e a molte altre domande spetta agli studiosi che verranno”.

Sul tema del significato di mu’minûn, Donner è tornato recentemente con l’articolo *Qur’anicization of Religio-Political Discourse in the Umayyad Period*, RE.M.M.M., 129, 2011, dove, con una serie di ingegnose osservazioni fondate anche sui ritrovamenti numismatici, avvalora il carattere religiosamente “misto” dei primi seguaci del Profeta, e di una “islamizzazione” del movimento avvenuta soltanto ai tempi di ‘Abd al-Malik. Comunque si giudichi su questa faccenda, resta il fatto che, quando egli parla della presenza di Giudei e Cristiani nel movimento iniziale, sarebbe deviante, in quel luogo e in quel tempo, pensare a questi “Giudei” e “Cristiani” nel senso della parola codificato dalle ortodossie; se però si pensa ad una religiosità dai contorni cangianti quale quella espressa dalle varie forme di Giudeocristianesimo, a quella cioè che dovette verosimilmente costituire l’origine del movimento, allora intendere per “mu’minûn” i “fedeli” in generale, perde il suo valore alternativo per quanto riguarda il rapporto “iniziale” del Profeta con i Giudei di Medina.

Come si nota, Donner tenta di sorvolare (tra l’altro giustificando sempre come reattiva o necessitata l’azione aggressiva del Profeta) su questioni molto serie che andrebbero mostrate nelle loro possibili contrastanti letture; e tuttavia è bene esser cauti su tutte le affermazioni tranchantes, come quelle della Crone, che si incuneano processando le intenzioni. Donner è infatti un rispettabilissimo studioso dell’Islam, le cui tesi di fondo, ripetute in questo libro, sono quelle note e non sono soltanto sue: l’Islam così come lo conosciamo si è formato nell’ultimo quarto del I sec. H., l’Islam delle origini resta ancora immerso in una zona grigia. Ciò non significa però, mi permetto di aggiungere, che esso possa essere definito, come fa lui con una certa nonchalance, come un movimento *ecumenico* nei confronti dei tre monoteismi, anzi, ci sono indizi del contrario: per quel che valgono gli indizi, naturalmente. Di certo, il Profeta si mostra sempre in possesso di una verità incontrovertibile che deve essere affermata erga omnes, magari, come si dirà poi, comandando il Bene e vietando il Male secondo i dettami di una Verità armata e senza dubbi; e la violenza contro gli oppositori e i recalcitranti ispira molti versetti del testo sacro. In questo senso si comprende la critica della Crone all’impossibilità di separare religione e politica: come poteva giustificarsi la politica di conquista violenta dei Qurayshiti senza il supporto ideologico di una religione intollerante? Per questa ragione è importante tentar di comprendere il senso degli eventi di Medina e quello della sua “Costituzione”. Chiudo qui l’inciso sulla Crone e riprendo il filo dell’esposizione di Rose.

Dalle fonti, egli osserva, si può dedurre che Maometto era sicuramente anti-giudeo; tuttavia, come abbiamo già osservato nelle opinioni di altri, di Rubin innanzitutto, è possibile che questo atteggiamento sia proprio dell’Islam posteriore che maturò nel corso del primo secolo e che dà un’immagine non veritiera dalla predicazione del Profeta. Perciò, per capire se egli attuò sin dall’inizio una politica di sottomissione dei Giudei, occorre esaminare con cautela l’atteggiamento di questi ultimi, così come viene riportato nella Sira e nel Corano. Eppure, prosegue, vi sono aspetti del racconto che sembrano plausibili, *perché gli attacchi dei Giudei al Profeta sono coerenti con l’abituale pensiero e atteggiamento dei Giudei allorché venga messo in atto un tentativo di proselitismo nei loro confronti*. Ho sottolineato questa affermazione di Rose, perché essa collima con i dubbi che ho espresso verso le ipotesi di coloro che, nel rilevare il contributo del Giudeocristianesimo alla formazione

dell'Islam, insistono in modo particolare sulla *etnia* giudaica al fondamento di esso. Il Giudeocristianesimo, come ho già accennato e come vedremo oltre, è un fenomeno talmente generico nella definizione -e indefinibile nei particolari- che le affermazioni sulle etnie sono quantomeno avventate.

Certamente, nelle polemiche sulla narrativa islamica sembra che il famoso “nocciolo genuino” tanto sospirato si riveli assai difficile a raggiungere, tant'è che storici tradizionalisti come Schoeler e Motzki, dice Rose, stanno tentando di ricostruire un archivio di dati “minimalista” sulle origini dell'Islam. Comunque -e da qui parte la sua analisi- la “Costituzione di Medina” non riscuote obiezioni alla propria autenticità: persino Crone e Cook in *Hagarism* lo ammettono, senza peraltro esaminarla, nota Rose. Mentre Corano e Sîra possono far sorgere dei dubbi, la Costituzione di Medina, aggiunge, ha un forte grado di certezza e il suo raffronto con i primi due consente di mettere in luce aspetti meno conosciuti della vicenda, anche se la documentazione di provenienza giudaica ci manca.

A Medina, nel 622, risiedevano tra i 36.000 e i 42.000 Giudei (sulla loro origine vedi M. Gil, *On the Origin of the Jews of Yathrib*, J.S.A.I., 4 1984: molte le ipotesi, tutte incerte e non tutte molto credibili; sembra verosimile fossero transfughi dalla distruzione del secondo Tempio, ovvero discendenti convertiti dei Judhân, forse affini ai Lakhmîd e anch'essi riscossori di gabelle per i Persiani); contrariamente alla Mecca, a Medina vi era un potere tribale giudaico organizzato, e a Medina i Giudei (cfr. p. 11 e p. 13) derisero il Profeta. Al riguardo devo notare che la derisione, così come riportata, aveva un fondamento etnico: Maometto non era un Ebreo e neppure conosceva l'ebraico, dunque, secondo i Giudei, non poteva ergersi a profeta. Noto anche, per parte mia e rifacendomi a quanto sopra affermato da Rose, che la testimonianza non sembra inverosimile. Considerati i dubbi sulla reale datazione del Corano, Rose non ritiene però di poter considerare l'episodio come origine dell'antigiudaismo espresso nel testo sacro, che potrebbe aver avuto una maturazione più tarda; sembra tuttavia verosimile che di qui nacque l'invettiva di Maometto contro chi non volle credergli, forse anche a causa di una iniziale illusione terminata in disappunto. Rose, come si vede, lascia aperta la possibilità di analisi del tipo di quella di Rubin in EB, ma mette comunque in luce che l'ipotizzato filogiudaismo dell'Islam nascente sarebbe stato tutt'al più un equivoco di breve durata.

È comunque evidente che il Profeta non prese bene l'atteggiamento dei Giudei; ne sono testimonianza passi come *Cor.*, 25, 4-8; 16, 24 sgg.; 5, 61-64; c'è infatti, a Medina, uno scambio di battute tra Maometto, che si definisce portatore della religione di Abramo e i Giudei che rispondono che Abramo era un Ebreo; e c'è un versetto coranico (3, 67) che stabilisce il punto di vista dell'Islam: Abramo *non era* un Ebreo, un argomento che abbiamo già visto e che ha una precisa logica *islamica*. La rottura dovette avvenire nel 624, allorché il Profeta mutò la qibla, da Gerusalemme alla Mecca; lo scontro più duro avvenne però in relazione al pagamento della *nafaqah*, una contribuzione alle spese della guerra di sopravvivenza sostenuta dal nascente Islam, al cui pagamento i Giudei erano tenuti in base agli accordi stipulati con la Costituzione di Medina. I Giudei rifiutarono sottolineando la contraddizione tra l'asserita l'onnipotenza di Allâh e la richiesta di danaro, ciò che provocò un vero e proprio incidente con Abû Bakr. La controversia assunse aspetti politici quando, secondo Ibn Ishâq, i Giudei incitarono anche gli Ansâr a non pagare (p. 15; ricordo di nuovo che Rose dipana la propria ricostruzione confrontando la Costituzione con il Corano e la Sîra). Coloro che non pagarono la *nafaqah* furono detti munâfiqûn, un attributo che passò poi a significare, più genericamente, gli “ipocriti” in materia di religione.

Su quanto esposto, c'è concordanza tra i versetti del Corano e gli eventi narrati dalla Sîra: Rose si propone ora di verificare se la concordanza sia l'effetto non di un rispecchiamento reciproco, ma di una loro ragionevole attendibilità, ciò che intende fare iniziando il confronto con la Costituzione di Medina, dopo aver ricordato quanto già sappiamo, cioè che all'inizio del VII secolo era ormai tramontato l'antico predominio giudaico. Nel 617, dopo la battaglia di Bu'ath combattuta tra gli arabi Aws e Khazrağ con l'appoggio dei relativi alleati giudei, la città era in preda al disordine, e perciò era stato chiamato Maometto come “pacificatore” (p. 17; questo punto è negato dalla Crone, come abbiamo già visto). In vista del proprio proselitismo, Maometto pensò di stringere un patto unificante con gli Arabi, non con gli Ebrei che, tranne pochi, si erano mostrati ostili alla nuova religione. Stretto dunque il patto nel 622, la nuova situazione fu estesa a coinvolgere i Giudei loro alleati. Si noti che, nell'esordire in tal modo, Rose sostiene l'interpretazione del Patto data da Serjeant, che lo considera una somma di differenti documenti stilati in diverse date (cfr. *infra*) rigettando quella di Lecker (*infra*) e di altri che vedono nei suoi numerosi paragrafi un documento unico.

Il patto iniziale, che viene stretto tra muslimûn qurayshîti, (cioè i muhâjîrûn) e i “mu'minûn”, deve intendersi come un patto tra Maometto e i suoi seguaci da un lato, e coloro che al patto vogliono restare fedeli, coloro che da esso sono perciò garantiti. Mu'minûn viene infatti tradotto da Rose, secondo la lezione di Serjeant, non col significato di “credente” che assumerà col tempo, ma con quello originale coniato sulla quarta forma del verbo *amana*, garantire, assicurare (cfr. lo *Arabic-English Lexicon* del Lane, vol. I, p. 100-103, ove peraltro mu'min, participio attivo, ha piuttosto il significato di “garante”). Rose nota al riguardo che chi è fuori dal Patto è definito *kâfir* non nel senso di “infedele”, ma, secondo la traduzione di Serjeant, nel senso di “colui che non è vincolato dal patto” (o forse meglio, che si astiene dal, o che disconosce il patto) e che, per conseguenza, non ne è “garantito”.

Si apre a questo punto il problema dei Giudei che, secondo Rose, sarebbero stati implicitamente inclusi in quanto clienti dei loro alleati arabi (pp. 18-19) ma la cui inclusione non poteva essere lasciata così nel vago, perciò essi dovettero essere inclusi formalmente nella Ummah di Medina, dove “Ummah” dovrebbe

designare i membri del Patto di sicurezza (*amân*). L'articolo 2 del Patto dice che i contraenti, che in tal caso comprenderebbero anche i Giudei, formano una *Ummah wâhida*, una comunità unica, e ciò ha fatto interpretare la "Costituzione" come un atto di tolleranza, rafforzato dalla dichiarazione che ciascuno resta nell'ambito della propria religione (o Legge, "dîn": vedi al riguardo l'art. 28 del Patto nel testo di Ibn Ishâq, riportato in Lecker, M., *The "Constitution of Medina"*, Princeton, The Darwin Press, 2004, a p. 8 nell'originale e a p. 35 in traduzione). Di fatto, nota Rose (p. 20) della clausola si può dare un'interpretazione opposta seguendo *Cor.*, 109, 6, nel quale la distinzione tra le due religioni è ripetuta, ma con chiaro senso dispregiativo. Inoltre il Patto stabilisce l'obbligo, anche per i Giudei, di pagare la nafaqah, ciò che costituirà verosimilmente il punto d'attrito fondamentale (cfr. *supra*). Anche questa è stata considerata una aprioristica presa di posizione antiggiudaica; tuttavia, nota Rose (p. 21) è difficile pensare che già nel 622 il Profeta avesse le idee così chiare riguardo alla propria strategia con i Giudei. Di questo si dovrà tener conto alla fine della digressione, quando tenteremo di capire uno svolgersi degli eventi che ha un proprio peso nella valutazione dell'Islam delle origini; per ora riporto le considerazioni di Rose.

Secondo lui, nel 622 Maometto non poteva avere le idee molto chiare, tuttavia è difficile negare che il documento mostra "una certa sfiducia verso i Giudei" e, nonostante i motivi di convenienza, è chiaro che una situazione "non teocratica" poteva essere soltanto temporanea, sinché la situazione politica non si fosse risolta a favore del Profeta, consentendogli di liquidare la questione. Secondo Rose, che condivide la distinzione di Serjeant, per il quale la "Costituzione" è in realtà composta di otto documenti successivi, la successione temporale di questi documenti scandisce le tappe della progressiva eliminazione delle tre grandi tribù tra il 624 e il 628 (i Qaynuqâ' furono espulsi dopo Badr, i Nadîr dopo Uhud, e i Qurayza furono massacrati dopo Khandaq; su quest'ultimo episodio vedi M.J. Kister, *The Massacre of the Banû Qurayza. A re-Examination of a Tradition*, J.S.A.I., 8, 1986).

Sul problema di questi difficili rapporti ritengo sia utile perciò porsi una domanda: in qual senso il Giudaismo era familiare al Profeta prima di Medina? Certamente gli erano familiari le dottrine e le tradizioni, ma, se si deve avvalorare quanto riferisce Ibn Ishâq circa la derisione della quale sarebbe stato oggetto allorché si presentò loro come Profeta, allora, se *davvero* era inizialmente ben disposto verso i Giudei (opinione espressa anche da M. Kister in "*A Booth like the Booth of Moses...*" *A Study of an Early Hadith*, cit.) egli non doveva avere idee chiare sul carattere etnico del Giudaismo; e il fatto che quest'ultimo si mostrasse impermeabile alla sua predicazione mi rafforza nel dubbio già espresso su tesi come quella di Wasserstrom, che connettono essenzialmente al ruolo dell'etnia giudaica la presenza di un'eredità giudeocristiana nell'Islam. Il dubbio si riverbera anche su quelle di Rubin già espresse, per non dire di quelle di Donner, sempre con riferimento a questo presunto iniziale atteggiamento favorevole nei confronti del Giudaismo *come tale*. Non dimentichiamo infatti che la religiosità veterotestamentaria e il suo bagaglio di tradizione profetica potevano giungere a Maometto anche per altri canali, che non erano quelli dell'etnia giudaica.

L'attrito con i Qaynuqâ', nelle sue fasi successive a Badr, è descritto da Rose alle pp. 22 sgg. ma, al di là dei tanti episodi riferiti dalla Vulgata, due elementi concreti sembrano emergere. Il primo concerne problemi di contenzioso territoriale tra il mercato libero dalle tasse (*sadaqah*) stabilito dal Profeta a Medina in un'area confinante con l'insediamento dei Qaynuqâ' e da questi rivendicata: su questo si vedano anche gli articoli di M. Lecker, *Muhammad at Medina, a Geographical Approach*, J.S.A.I., 6, 1985 e *On the Markets at Medina (Yathrib) in Pre-Islamic and Early Islamic Times*, J.S.A.I., 8, 1986; e quello di M.J. Kister, *The Market of the Prophet*, in *Studies in Jâhiliyya and Early Islam*, London, V.R., 1980. Il secondo riguarda l'appoggio che i Giudei avrebbero dato agli Arabi non favorevoli al Profeta, tra i quali 'Abdallâh b. Ubayy che fu poi il leader dei munâfiqûn, cioè di coloro che rifiutavano di pagare la nafaqah, la tassa per il sostegno alle operazioni belliche dei muhâjirûn.

Da Ibn Ishâq emerge comunque un fatto interessante, che si dovrebbe considerare realmente accaduto perché non mette in buona luce il Profeta: Maometto non si trovava in una situazione semplice in Medina, facile era attaccarlo e anche umiliarlo in pubblico; e fu l'intervento di un leader dei Khazrağ a sbloccare la situazione ponendo improvvisamente i Qaynuqâ' di fronte al proprio fato, segnato dallo schierarsi degli Ansâr sul fronte islamico (cfr. p. 25 il dettagliato racconto). Il saccheggio dei loro beni fu una vera fortuna, perché i Giudei di Medina erano produttori di armi e armature, cose di prima necessità per i muhâjirûn (p. 26). I Qaynuqâ' furono espulsi, soltanto alcuni di essi rimasero a Medina e si convertirono. Ubayy si oppose poi a Maometto come capo dei munâfiqûn che rifiutarono di finanziare la spedizione di Tabûq nel 630 (su questo si veda anche M. Gil, *The Medinan Opposition to the Prophet*, J.S.A.I., 10, 1987, i quale segnala il ruolo dei Qaynuqâ' nella vicenda, anche se questi nel 630 erano stati espulsi da tempo).

Secondo Rose, il nocciolo di verità storica che si può finalmente recuperare seguendo gli eventi di Medina con la triangolazione di testi da lui proposta, è il seguente (pp. 27-29). Maometto riuscì a spezzare l'alleanza tra i Qaynuqâ', la cui sorte abbiamo visto, e quella parte degli Arabi che non erano disposti a seguire la politica dei muhâjirûn, i cosiddetti munâfiqûn; poi, in successione, fece uccidere i suoi oppositori politici come Ka'b b. al-Ashraf (cfr. *infra*), espulse i Nadîr e infine massacrò i Qurayza: questa successione di atti costituisce una politica coerente. Di questo nocciolo di verità storica fa parte anche la vicenda del rifiuto di pagare la nafaqah. Tuttavia è difficile pensare che Maometto avesse in mente sin dall'inizio di fare quel che fece, il cui ultimo atto fu la spedizione contro Khaybar per la definitiva liquidazione dei Giudei. Per il terrore seguito

all'uccisione di Ka'b, Giudei e mushriqûn (che Rose traduce con: politeisti) scelsero di rinnovare il patto di fedeltà che egli concesse con il documento E (vedi *infra* la suddivisione del Patto in otto documenti secondo Serjeant, che Rose condivide) che rinnova l'obbligazione al pagamento della nafaqah e a non tradire gli accordi: qui, ormai, gli Arabi non sono più muslimûn e mu'minûn, ma soltanto muslimûn. Sulla realtà di questa vicenda che ci viene tramandata dalla Vulgata, relativa al rapporto tra il Profeta e Giudei a Medina, non sembra si debba mostrarsi scettici.

Prima di concludere sull'argomento politico e proseguire, mi sembra necessario spendere qualche riga per parlare, sia pur sinteticamente, dell'assassinio di Ka'b b. Ashrâf. L'inimicizia sua con il Profeta doveva datare sin dai primissimi tempi, da quando Maometto tentò di stabilire un proprio mercato a Medina piantando una tenda su un terreno rivendicato dai Qaynuqâ': Ka'b tagliò le corde della tenda e Maometto dovette subire l'affronto (cfr. M. Kister, *The Market of the Prophet*, cit.). Tuttavia la storia dell'assassinio è raccontata da U. Rubin, *The Assassination of Ka'b b. al-Ashraf*, Oriens, 32, 1990. Ka'b era un membro della tribù dei Nadîr che, tra l'altro, compose versi ingiuriosi contro le donne musulmane, e la sua uccisione dopo la battaglia di Uhud è da connettersi con la rottura dei patti da parte dei Giudei Nadîr in quell'occasione, e fu motivato dal suo coinvolgimento nell'accordo segreto che i Nadîr avevano stretto con il qurayshita Abû Sufyân subito dopo il suo attacco a Medina (p. 66). Subito dopo l'uccisione di Ka'b il Profeta scatenò l'attacco contro i Nadîr; secondo Rubin l'evento segna lo stadio finale nel declino dei Nadîr a Medina (p. 68). Nota Rubin che, secondo Zuhri, già prima di Badr i Qurayshiti avevano avvertito i munâfiqûn che Medina sarebbe stata attaccata se il Profeta non ne fosse stato espulso; dopo Badr lo stesso messaggio era stato inviato ai Giudei; sembra perciò plausibile che esistesse realmente un piano dei Nadîr per uccidere Maometto, perciò la sequenza tra l'assassinio di Ka'b e la cacciata dei Nadîr sembra rispondere a una precisa logica politica.

Veniamo ora ad esaminare l'articolo di Serjeant, *The Sunnah jāmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the tahrîm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents comprised in the so-called "Constitution of Medina"*, B.S.O.A.S., 41, 1978, il quale riporta il testo originale di Ibn Ishâq e la propria traduzione. Come già detto, Serjeant ritiene che la "Costituzione" (che non è una Costituzione, ma un Patto) sia in realtà il composto di otto documenti siglati in circostanze diverse e per diversi motivi, ipotesi che ha una propria ragionevolezza e coerenza interna in rapporto alla scansione degli eventi; tuttavia a me sembra che il documento abbia una propria logica anche pensando a diverse sezioni di uno stesso trattato, tant'è che altri studiosi, come, ad esempio, M. Lecker, tale lo considerano. Seguiamo comunque l'analisi di Serjeant. Gli otto documenti, contraddistinti dalle lettere da A ad H, sarebbero i seguenti:

A - la prima parte del documento costituisce un trattato che riguarda esclusivamente i muhâjirûn e gli Ansâr, che formano una *Ummah wâhida*, una singola confederazione, come traduce Serjeant. I Giudei non ne fanno parte se non in quanto clienti degli Arabi, la loro eventuale partecipazione è individuale, e riguarda "qualunque Giudeo ci segua"; il testo è assolutamente chiaro al riguardo;

B - rappresenta un supplemento ad A, ed esclude da esso i mushrikûn. Giudice sulle dispute e le eventuali infrazioni è Allâh, e per lui ovviamente il Profeta;

C - per Serjeant questa parte del documento è un'aggiunta che definisce lo stato giuridico dei Giudei in quanto clienti degli Ansâr: essi formano una comunità con i mu'minûn. Qui si apre un problema capitale per quanto riguarda il testo (Serjeant legge: *Ummah ma'a*, e traduce "una confederazione con"; ma con chi? Per Serjeant con i "garantiti" dal Patto. Si apre quindi anche il problema di come tradurre mu'minûn, del quale ho fatto cenno *supra* e vedremo meglio *infra* perché);

D - costituisce un'aggiunta a C: si associano nel Patto i clienti dei Giudei cui si dà la medesima figura giuridica;

E - è il documento del quale parla anche Rose *supra*, che ribadisce l'obbligo della nafaqah per i Giudei analogamente ai mu'minûn e ai muslimûn, ciascuno per la propria parte;

F - è il documento che dichiara *harâm* la pianura di Medina, la sua datazione è controversa, ma Serjeant la ritiene comunque posteriore a Hudaybiyah (628) il trattato che precedette la spedizione di Khaybar (629, di fatto un mese più tardi). Questa parte del Patto non sarebbe inserita nel giusto ordine cronologico a causa di quanto si osserva al punto successivo;

G - questa parte sarebbe infatti precedente F, perché sarebbe stata stipulata prima della "battaglia della trincea" (Khandaq, 627). È un trattato che impegna le parti a non dare aiuto ai Qurayshiti, nel quale sotto la dicitura "quei Giudei degli Aws" si designerebbero i Qurayza in quanto clienti degli Aws (la successiva strage sarebbe stata giustificata dal tradimento, da parte dei Qurayza, dell'impegno sottoscritto);

H - è un codicillo a G che rende Allâh -e per lui il Profeta- giudice del rispetto degli impegni.

Serjeant fa molte importanti considerazioni, delle quali mi limito a ricordare il minimo essenziale. Munâfiqûn non ha il significato di "ipocriti" che assunse soltanto in seguito, ma sta ad indicare coloro che rifiutarono di pagare la nafaqah. I mu'minûn non sono i "credenti" ma sono "coloro che sono garantiti" (dal Patto) che viene stipulato con loro dai muslimûn: sia da quelli che appartengono ai muhâjirûn (i muhâjirûn dei Quraysh, cioè i fuggitivi dalla Mecca) sia quelli che fanno parte degli *Ansâr*, gli Arabi di Medina che perciò, evidentemente, non erano tutti muslimûn. Si tratta di precisazioni essenziali per non travisare il Patto, e, con esso la reale situazione di Medina al momento dell'Egira e gli eventi che ne seguirono. Come vedremo subito infatti, vi sono anche altre letture della vicenda, e il problema riguarda anche la natura della Ummah (o forse delle *umam*, plurale, nel caso la parola fosse usata con riferimenti diversi) che si costituisce (o costituiscono) con il

Patto. Abbiamo infatti visto che ci sono due punti cruciali: là dove si parla dapprima di *Ummah wâhida* e poi di *Ummah ma'a* (rispettivamente ai documenti A e C di Serjeant, o, se prendiamo il testo originale di Ibn Ishâq in M. Lecker, *The "Constitution of Medina"*, cit., dove esso è presentato come documento unico, agli artt. 2 e 28: in originale alle pp. 7-8, in traduzione alle pp. 32 e 35). Le due comunità o confederazioni potrebbero anche non coincidere. Serjeant traduce la *Ummah wâhida* formata dai mu'minûn e dai muslimûn con "una singola confederazione" (a parte rispetto agli altri abitanti) e la *Ummah ma'a* formata dai "Giudei quelli che sono del Banû 'Awf" e dai mu'minûn come "una confederazione con" (cioè dei primi con i secondi). Ummah ha tuttavia un campo semantico che, secondo le varie interpretazioni, può implicare accezioni molto più solidaristiche rispetto a quelle implicite in una semplice "confederazione", lo abbiamo già visto esaminando l'articolo di al-Faruqi cit. in Bibl. a p. 848: la Ummah è piuttosto una "comunità".

Per questa ragione Lecker (cit.) ha qualche difficoltà a pensare che i Giudei abbiano potuto formare una comunità "con" i mu'minûn, e propone di sostituire le parole *umma ma'a* con *amana min*^a: (i Giudei etc.) "are secure from" i mu'minûn. Donner, cit., p. 242, giunge all'estremo col suo spirito ecumenico, e quindi traduce che i Giudei in questione "sono una comunità con i credenti", ciò che sembra meno verosimile.

F.M. Denny, *Ummah in the Constitution of Medina*, J.N.E.S., 36, 1977 sceglie di indagare i vari significati che può assumere la parola "Ummah" prima di assumere quello che ha nel Corano, cioè di comunità a fondamento religioso, ma il punto sul quale ruota tutto il suo ragionamento è quel mu'minûn tradotto con "credenti", perciò le sue conclusioni reggono o cadono a seconda che davvero di "credenti" si tratti. Ora, lui dice, nell'art. 28 (o 25: Denny riporta il testo di Ibn Ishâq in traduzione, ma l'art. 28 di Lecker è per lui l'art. 25; per semplicità mantengo la numerazione di Lecker) "l'altro uso del termine Ummah" (diverso dunque da quello dell'art. 2 dove sta a significare mu'minûn insieme a muslimûn) "è riferito ai Giudei che mantengono la loro diversa religione" (p. 42). Dopo di ciò, alla pagina 43, afferma: "La Ummah della Costituzione è fatta di Credenti e Musulmani, e del tutto probabilmente anche da Giudei (sebbene questi possano costituire una Ummah separata a fianco". Qui c'è però qualcosa da capire: chi sono questi "credenti" né Musulmani né Giudei? Cristiani e Manichei? E Cristiani e Manichei potrebbero formare una Ummah con i Musulmani, diversamente dai Giudei che formano una *Ummah a latere*? I "credenti" sono gli Ansâr non musulmani, membri di un patto di alleanza rispetto al quale i Giudei sono a latere tra coloro che sono *garantiti* dal Patto, come traduce Serjeant, una traduzione che Denny respinge dicendo: l'art. 25 (28 Lecker) "distingue i Giudei dai Credenti, e identifica, per mezzo di un parallelismo, i Credenti con i Musulmani". Tutto bene se non fosse stato necessario, per Denny, fare un'acrobatica giravolta sull'uso variabile delle definizioni dei contraenti, che, in un patto, tende per necessità ad essere rigorosa: sembra difficile credere che i mu'minûn, controparte nel Patto, all'art.2, con i muslimûn, siano divenuti il nickname di questi ultimi nell'art. 25 (28 di Lecker).

Chi sceglie un'altra strada, a mio modesto avviso più interessante, è Rubin, *The "Constitution of Medina". Some Notes*, S.I., 62, 1985. Rubin non parte dalla versione di Ibn Ishâq, ma da quella di Abû 'Ubayd, che Serjeant ritiene difettiva. Lecker riporta entrambe le versioni (quella di Abû 'Ubayd senza traduzione) e le riporta anche in raffronto; alle pp. 191-192 ne parla notando che la versione di Abû 'Ubayd è più breve, difettiva in alcuni punti, superiore in altri; essa deriva da Zuhri ed è ritenuta dalla Crone la più antica nonché prodotto di una trasmissione scritta. Ora l'articolo corrispondente al 28 della versione di Ibn Ishâq (cfr. Lecker, p. 20 e p. 8 rispettivamente) recita che i Giudei del Banû 'Awf formano *ummat min*^a, una comunità dove "min" ha significato di chiarimento, una comunità *tra (quelle)* dei mu'minûn, di coloro che, con la traduzione di Serjeant, sono i garantiti dal Patto, con quella di Rubin i "credenti" che possono mantenere la propria religione. Per questa ragione si parla, nel Patto, di una *Ummah wâhida* che unisce tutti i monoteisti di Medina distinguendoli dagli altri abitanti, evidentemente "politeisti" nel senso di "pagani", secondo Rubin (p. 16). Come notavo sopra, si tratta della tesi di EB: l'Islam delle origini era filogiudaico.

Infatti Rubin prende poi una posizione tutta sua che è funzionale alle tesi espresse in EB. Dopo aver sostenuto che qui si parla soltanto dei piccoli gruppi di Giudei specificati, e aver sostenuto che le tre grandi tribù non sono nominate perché non ve n'era motivo nell'ambito di un Patto che costituiva soltanto un primo tentativo di unità *territoriale*, come fa capire infatti l'introduzione di Abû 'Ubayd (pp. 9-10, cfr. il testo in Lecker, p. 19 righe 4-5) il patto è tra i Musulmani qurayshiti e la gente di Yathrib e coloro che li seguono, sono uniti a loro, *risiedono con loro* (corsivo di Rubin) e combattono con loro. Questo non significa che Maometto non intendesse raggiungere un accordo anche con le tre grandi tribù; Lecker (cit., p. 48) su questo argomento, sostiene a sua volta che un accordo a parte doveva essere già stato raggiunto al momento del Patto.

Lecker ha dedicato anche un articolo alla questione: *Did Muhammad conclude Treaties with the Jewish Tribes Nadîr, Qurayza and Qaynuqâ'?*, I.O.S., 17, 1997, nel quale riporta alcune tradizioni (una delle quali risale al figlio di un Qurazî che, da bambino, fu testimone della strage) che renderebbero attendibile l'ipotesi di un accordo separato precedente il Patto, nel quale le tre tribù non sono nominate. Difficile è spiegare altrimenti il silenzio del Patto, a meno di non tornare alla vecchia tesi di Wellhausen, secondo il quale le tre tribù non sono nominate perché considerate clienti degli Arabi alla data dell'Egira (Rose lo ammette per i Qaynuqâ'). In un altro suo articolo, *Waqidi's Account on the Status of the Jews in Medina: A Study of a Combined Report*, J.N.E.S., 54, 1995, Lecker nega che le tre tribù fossero clienti degli Arabi; sostiene che esse, al contrario, erano molto potenti, e che perciò Maometto volle farci subito un patto.

Diversamente da Rubin e Lecker, Gil, *The Constitution of Medina: A Reconsideration*, I.O.S., 4, 1974, pp. 64-65, sostiene che Maometto stipulò un'alleanza con gli Arabi di Medina per rafforzarsi nella propria originaria intenzione a condurre una politica di eliminazione dei Giudei. Questa è, a mio avviso, una lettura estrema e non argomentata dei fatti, che verosimilmente possono esser compresi meglio nell'interpretazione di Serjeant: l'antigiudaismo del Profeta fu il risultato della rapida presa d'atto dell'impossibilità di rendere i Giudei propri seguaci.

Tornando a Rubin, un altro punto circa il quale egli fornisce una diversa interpretazione riguarda l'occasione nella quale Medina fu dichiarata *harâm*. Secondo lui ciò avvenne nel corso di una sosta sulla via di Badr, nel corso della quale il Profeta avrebbe invocato la benedizione di Allâh su Medina, che avrebbe dichiarato *harâm* così come Abramo aveva fatto per la Mecca (p. 11). Tutto ciò non soltanto contrasta con la datazione di Serjeant, ma anche con la sua divisione del Patto in otto trattati successivi, perché della cosa si parla nel suo Documento F, ritenuto posteriore a Khandaq.

Per tentar di comprendere gli eventi di Medina, altri elementi sono tuttavia utili in aggiunta all'analisi del Patto; Lecker ne ha scritto nel suo *Muslims, Jews and Pagans. Studies in Early Islamic Medina*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1995. Va naturalmente segnalato già sin d'ora il dubbio che solleva il riferimento ai "pagani" grazie al quale i mushrikûn, cioè gli "associazionisti" divenuti "politeisti" divengono ancora, per analogia non certificabile, "pagani". Questo punto non è irrilevante, perciò mi sembra interessante ritornare alle opinioni di Hawting già citate, attraverso un suo articolo che anticipava di due anni quanto scritto nel volume esaminato *supra*. Mi riferisco a *Širk and "Idolatry" in Monotheist Polemic*, I.O.S., 17, 1997, dal quale si può trarre qualche spunto di utilità per la vicenda che sto trattando.

Nota Hawting (p. 121) che il termine è comunemente usato contro i Cristiani, raramente contro i Giudei; e si domanda: ma quanto veramente credevano, i polemisti, a ciò che dicevano? (p. 115) Coloro che venivano messi all'indice, lo erano veramente per "idolatria", o lo erano per altre ragioni e l'idolatria era un argomento di puro insulto, rigetto, etc., quindi una semplificazione o l'uso di un termine per un altro? Al riguardo egli cita una serie di esempi dai quali si nota come le accuse di shirk e di kufr siano una costante delle polemiche tra avversi gruppi islamici; su questo penso di notare che siamo perciò in presenza di un uso alquanto banale della retorica politica. Infatti, se c'è una lotta tra due gruppi ben coscienti di una comune matrice nel cui ambito stesso si svolge la lotta, nulla è più adatto, come insulto per squalificare il gruppo avverso di quello che lo qualifica come traditore di una causa *comune*. Tra monoteisti in contrasto quindi, nulla di più efficace, nella retorica politica, del rinfacciare all'altro di essere politeista.

Questa osservazione ha significato se pensiamo alla nascita dell'Islam e alla sua affermazione come risultato di una lotta all'interno di un mondo genericamente monoteista, in cerca di una propria identità. Identità che però non poté assimilare l'inassimilabile, l'etnicità del Giudaismo, ciò che apre uno spiraglio sulle vicende di Medina. Al proprio interno la nuova identità doveva eliminare il dissenso, ecco quindi la lotta ai munâfiqûn, i mu'minûn che si distaccano dai confederati in qualità di "pacifisti" (i Manichei, secondo Gil, *infra*). I munâfiqûn e i mushrikûn si rivelano dunque come due luoghi ideologici che identificano un nemico "monoteista" *interno* rispetto al costituirsi di una nuova visione monoteista, universalista, in quanto l'Islam non è una religione etnica; mentre il Giudaismo -eticamente fondato- è destinato a rivelarsi *esterno* dopo un primo abbaglio del Profeta.

C'è dunque una ragione per interessarsi alla segnalata traduzione di Serjeant per quanto riguarda i kâfirûn (i non garantiti) dell'art. 15 del Patto, che potrebbero identificarsi in qualche modo con i mushrikûn dell'art. 23 (Lecker) del Patto stesso. Tutto ciò rende indubbiamente difficile la comprensione della situazione. Lecker, *The "Constitution of Medina"*, cit., p. 126, offre però una spiegazione interessante notando che i mushrikûn di Medina che fanno parte dei mu'minûn come contraenti il patto con i *Musulmani dei Qurayshiti e di Yathrib* nell'art. 1, non possono intervenire a favore dei Qurayshiti della Mecca, cioè dei *Qurayshiti non Musulmani, non muhâjirûn* in questioni che riguardino un contenzioso tra questi e i mu'minûn. È chiara quindi, la formazione di un Patto di garanzia tra Musulmani di qualunque provenienza (Qurayshiti o di Yathrib) e quei non Musulmani di Yathrib, mushrikûn, che però si impegnano a non interferire in alcun caso che riguardi i Qurayshiti della Mecca, nemici del Profeta, tantomeno a loro difesa, un divieto che è ribadito all'art. 54. Dunque i kâfirûn del Patto *non sono* i mushrikûn che fanno parte dei mu'minûn, dei garantiti con determinati obblighi, e la soluzione è offerta dalla lettera stessa del Patto, che parla all'art. 1 di "Musulmani dei Qurayshiti" (e altri Musulmani di Yathrib ad essi assimilati) mentre all'art. 23 (come all'art. 54) parla di "Qurayshiti" tout court, con evidente riferimento ai nemici della Mecca.

Questi mushrikûn non Musulmani e certamente non Giudei, che entrano in un Patto con i Musulmani, *difficilmente però potrebbero essere "pagani"*, per la difficoltà di pensarli in qualche modo confederati in una *Ummah wâhida* con un Profeta rispetto alla cui religione non avrebbero alcun elemento di dialogo, alcun tratto comune, alcuna affinità. Potrebbero perciò essere Cristiani (magari Giudeocristiani, comunque distinti dall'etnia giudaica) e Manichei, il cui "monoteismo" appare associazionismo agli occhi del monoteismo rigido del Profeta; e potrebbero anche essere *non tutti* gli aderenti a queste fedi, i rimanenti formando così il numero dei kâfirûn = "non garantiti" semplicemente perché non entrati nel Patto. Potrebbero, infine, essere dei Giudeocristiani, i mushrikûn entrati a far parte dei mu'minûn più vicini ideologicamente all'Islam, lasciando Cristiani e Manichei a formare le schiere dei kâfirûn. La cosa resta avvolta nella nebbia, ma è davvero improbabile che si tratti di "pagani": ammesso che ve ne fossero, come sostiene con evidenti stereotipi la Vulgata (cfr. *supra*). Il quadro più

verosimile è dunque quello di un crogiolo di “monoteismi” dai quali emerge la nuova religione, sulle spade per quanto riguarda la lotta con i Giudei.

Vediamo ora quali ulteriori notizie in grado di gettare altra fioca luce sugli eventi di Medina, e quindi sull'Islam delle origini, ci possono venire da *Muslims, Jews and Pagans, etc.*, che ho citato ma che non ho ancora esposto. Nelle pagine di apertura, Lecker esamina con attenzione i dati disponibili per comprendere la geografia dell'antica Yathrib e la dislocazione dei vari insediamenti, giustamente convinto che un tale approccio possa aiutare a comprendere i fatti dei quali si ha notizia. Come già detto, l'insediamento dei muhâjirûn si trovava in una zona sulla quale gravava un contenzioso con i vicini Qaynuqâ'; ci è noto anche che i Giudei in generale erano proprietari di una notevole quantità di armi e armature metalliche (verosimilmente perché ne commerciavano) come risulta anche dagli ingenti bottini che ne fecero i Musulmani al termine delle contese. I Giudei erano anche possessori di numerose fortezze nell'oasi di Medina (p. 10) e, a quanto sembra, furono invitati dai Qurayshiti (della Mecca) a combattere unitamente il Profeta (ivi, n. 33). Anche gli Ansâr avevano delle fortezze, tanto che essi serbarono poi rancore al 3° Califfo, 'Uthmân, quando questi ne fece distruggere un certo numero per motivi urbanistici. Come abbiamo già visto negli articoli di Hinds, gli Ansâr furono successivamente sostenitori di 'Alî.

L'attenzione di Lecker si sposta poi sul clan arabo, ma forse cliente dei Giudei, degli Aws Allâh, che si convertirono tardi all'Islam, non prima del 5 H, un periodo di anni nel corso dei quali il Profeta ebbe quindi problemi ad espandere la propria influenza territoriale su tutta una parte dell'oasi (p. 20). Degli Aws Allâh, Ibn Hishâm dice che erano mushrikûn (p. 23 nel testo e in nota 11; Lecker traduce “pagani”) mentre, secondo Wâqidî, i Khazrağ a gli altri Aws si convertirono molto presto (p. 24). Vi sono notizie di collaborazione bellica tra i vari gruppi di Aws Allâh (Khatma, Wâqif, Wâ'il e Umayya) e i Giudei, in epoca pre-islamica (p. 25).

La loro conversione fu un evento strategicamente importante perché rese accessibile al Profeta una significativa parte dell'oasi, ed è verosimile che la loro resistenza alla conversione fosse dovuta all'appoggio che ricevevano dai Nadîr e dai Qurayza, tant'è che si convertirono soltanto dopo Khandaq, e dopo Khandaq furono infatti sterminati i Qurayza (p. 35). Essi non furono tuttavia tra i principali protagonisti di quel fenomeno di opposizione al Profeta segnato dal rifiuto della nafaqah, che fu opera di convertiti, poiché per diventare un munâfiq è necessario aver prima aderito all'Islam (p. 37 e n. 53, dove è citata l'opinione di M.J. Kister, *The Massacre, etc.*, cit.).

Tra gli episodi di questa perdurante opposizione al Profeta, Lecker cita poi l'assassinio della poetessa ebrea (forse un'araba convertita) 'Asmâ' bint Marwân, avvenuto dopo Badr. Gli eventi che vanno dai suoi attacchi al Profeta alla sua morte mostrano che le tradizionali divisioni interne di Medina non sono più tra gruppi tribali, ma hanno luogo sul versante della frattura introdotta nella società medinese tra seguaci e nemici del Profeta (p. 41). Lecker conclude affermando che i dati trasmessi dalla tradizione sembrano in questo caso affidabili, in quanto hanno una loro logica e verosimiglianza.

Tra i fatti tramandati c'è l'episodio della “Moschea del dissenso”, che occupa tutta la restante parte del testo e che è importante ricordare, perché testimonia dell'opposizione incontrata dal Profeta a Medina; vi si diffonde Lecker, che, a p. 50, inizia con la descrizione degli insediamenti nella zona di Qubâ', a Medina, situata alla confluenza di due awdiyat (pl. di wâdî) uno dei quali era il Buthân (come già segnalato, Lecker ritiene giustamente importante la ricostruzione geografica per la comprensione degli eventi). Vicino Qubâ', presso la località detta al-Quff, villaggio dei Qaynuqâ', pascolavano le cammelle del Profeta (p. 9 e cfr. quanto accennato *supra* circa il contenzioso territoriale). Nella zona di Qubâ' erano insediati gli 'Amr b. 'Awf, che facevano parte degli Aws e dei quali è prodotto lo stemma a p. 51; questo clan, che ebbe un ruolo importante nella vicenda della “Moschea del dissenso”, confinava con l'insediamento dei Banû Nadîr e aveva molti convertiti al Giudaismo (p. 52); si ha anche notizia di matrimoni tra Qurayshiti e donne appartenenti a questi “Giudei degli Ansâr” (ivi). Molto presenti a Qubâ' erano i Balî, clienti degli 'Amr b. 'Awf, ai quali forse apparteneva (o forse no) 'Uwaym b. Sâ'ida, i cui stretti rapporti con i Giudei sono testimoniati dal fatto che da essi aveva appreso, non soltanto lui però, le norme di purità (p. 63 nel testo e in n. 47; ancora a p. 67; sembra inoltre che tra i Balî vi fossero molti convertiti al Giudaismo, cfr. p. 135) prima ancora di venire a conoscenza di tali norme ad opera del Profeta nella Moschea di Qubâ'. Egli è ritenuto riferimento per *Cor.* 9, 107-108, dove alla Moschea del dissenso viene raffrontata quella di Qubâ' dove ci sono uomini che amano purificarsi “e Dio ama quelli che si purificano”. Secondo Lecker, ci sono ottime ragioni per ritenere che 'Uwaym fosse affiliato ai Balî (p. 65) che fosse stato Giudeo prima di convertirsi all'Islam (p. 67). A ovest di Qubâ', ad al-'Asaba nello wâdî 'Aqîq a pochissima distanza da Qubâ', erano insediati i Jahjabâ, che facevano parte anch'essi degli 'Amr b. 'Awf, e precisamente da quella parte il Profeta entrò in Medina (p. 58): lì c'era uno dei quattro mercati dell'oasi. Ai Balî appartenevano anche gli Unayf, che erano probabilmente il più grande dei loro clan (p. 68); essi erano stati clienti dei Giudei e, al momento dell'arrivo del Profeta, lo erano dei Jahjabâ. Il motivo che fa ritenere che essi fossero il clan più importante, è che su di loro e sui loro insediamenti c'è una mole di informazioni; essi dovevano costituire quindi una sorta di maggioranza silenziosa, visto il ruolo insignificante che assegna loro la Sîra. Per conseguenza, c'è da pensare che quest'ultima non costituisca una testimonianza fedele della società di Medina ai tempi del Profeta (p. 71). Sin qui il panorama tracciato da Lecker prima di passare ad esaminare la vicenda della Moschea del dissenso (pp. 74-149).

Il caso della Moschea del dissenso riguarda i rapporti con gli Ansâr, specificamente con gli ‘Amr b. ‘Awf. A quanto sembra quella Moschea fu costruita in reazione alla costruzione della Moschea di Qubâ’, e secondo la tradizione rimase in piedi per pochi giorni; conosciamo per nome coloro che la costruirono, inizialmente con l’approvazione del Profeta che però ordinò poi di distruggerla. Si pone tuttavia un problema di cronologia da sormontare: se la Moschea del dissenso fu costruita in reazione a quella di Qubâ’, costruita a sua volta da Sa’d b. Khaythama, che fu ucciso a Badr, essa avrebbe dovuto essere costruita prima di Badr; ma poiché l’episodio che riguarda i munâfiqûn che vi facevano capo, avviene in corrispondenza della spedizione di Tabûk, ciò significa che essa avrebbe dovuto sopravvivere alcuni anni (dal 2 al 9 H.). Secondo il Corano (9, 107) essa avrebbe dovuto essere un luogo d’imboscata preparato a favore di colui “che aveva combattuto Dio e il Suo Inviato”, cioè Abû ‘Âmir, che aveva combattuto il Profeta a Uhud, e che è il personaggio che abbiamo già citato come “Cristiano o forse Manicheo”, (cfr. *supra*, p. 1049); a quel momento sembra che egli fosse in Siria e se ne attendesse il ritorno (p. 83). Forse però c’era stato anche un tentativo precedente di costruire una Moschea “alternativa” (p. 82) sempre da parte della dissidenza. Secondo alcune tradizioni, la Moschea del dissenso avrebbe dovuto diventare una fortezza in caso di attacco bizantino (p. 86). Ricordo (cfr. *supra*) che Medina aveva visto la fine dell’influenza persiana facente capo ai Giudei, sostituiti dalle tribù arabe (i futuri Ansâr) legate ai Ghassânidi, a loro volta alleati dei Bizantini; e noto che le prime guerre di espansione dell’Islam furono precisamente rivolte contro il sistema di potere territoriale dei Ghassânidi in Siria.

Di Abû ‘Âmir sappiamo anche che “fuggì in Siria e divenne Cristiano” (p. 81) ma viene anche definito “il Giudeo” (p. 88) e “l’asceta” (ivi). M. Gil, *The Creed of Abû ‘Âmir*, I.O.S., 12, 1992 lo ritiene un Manicheo (cioè che, a mio avviso, fa comprendere l’appellativo di “asceta”). L’articolo di Gil è, per la verità, molto congetturale; tra l’altro egli ipotizza che il Manicheismo fosse la vecchia Hanîfiyya in dissenso con la nuova, rappresentata dal nascente Islam, e che quindi la vicenda della Moschea del dissenso nasconda una faida interna tra nuovi e vecchi hunafâ’, termine con il quale si sarebbero indicati dapprima i Manichei, poi i Musulmani. L’Islam, sempre secondo Gil, fu una religione fortemente influenzata dal Manicheismo, una religione a suo dire ampiamente diffusa nella penisola araba, al suo sorgere.

Sia come sia, ciò che appare evidente non è soltanto l’esistenza di una opposizione medinese al Profeta, ma anche il fatto che questa opposizione sembra avere un carattere interno, ciò che lascia pensare ad una situazione in quel momento ancora fluida tra differenti visioni di un monoteismo che sembra contraddistinguere comunque i vari contendenti; se questa fosse la situazione si comprenderebbe allora meglio, come elemento retorico di disputa ideologica, l’accusa di shirk ripetutamente lanciata verso avversari la cui reale collocazione religiosa non è oggi più identificabile, ma che ben difficilmente avrebbero potuto essere “pagani” *a quella data*. Si comprende anche meglio la lotta di eliminazione contro i Giudei, seguaci di un monoteismo a fondamento *etnico* che si era dimostrato inassimilabile. Afferma Lecker (p. 87) facendo riferimento alla situazione di Medina: “I primi resoconti dei tempi del Profeta sono segnati dal dissenso e dalla disunione, non dall’unanimità e dal consenso”. Fuori dalle agiografie, questo sembra il normale sviluppo di qualsiasi gruppo rivoluzionario, che, prima di affermarsi verso l’esterno, deve regolare i conti al proprio interno in vista di una impostazione unitaria della lotta. Da notare infine, che alla vicenda della Moschea del dissenso non furono estranei i Giudei: è probabile che essa sia stata costruita sul loro terreno (p. 131); del resto è noto che essi appoggiarono i munâfiqûn.

Quanto a questi ultimi, si tratta, a quel che sappiamo, di dodici Ansâr della tribù degli ‘Amr b. ‘Awf, conosciuti per nome. Essi avrebbero chiesto al Profeta il permesso di costruire la Moschea, permesso che in un primo tempo fu accordato; successivamente, quando egli si rese conto del tranello che gli si tendeva, mandò un mawlâ a bruciarla: questa vicenda è comunque chiaramente connessa con il ritorno da Tabûk. L’elemento del dissenso sembra dunque connesso con la decisione del Profeta di iniziare spedizioni belliche verso la Siria (Tabûk era un’oasi al confine tra l’Arabia e i territori bizantini). Lo scopo di queste spedizioni poteva essere verosimilmente la sottomissione del territorio all’Islam: di certo, comunque, il bottino o la riscossione di tributi. Ciò può far pensare che la ragione dell’opposizione fosse un diverso modo di intendere il nuovo monoteismo, il cui carattere aggressivo sembra emergere ai tempi dell’Egira: di fatto si trattò di una vera e propria opposizione politica sul percorso futuro da intraprendere.

La linea del Profeta si affermò dunque a Medina, e fu perseguita anche con il divieto di matrimonio delle donne islamiche con i non musulmani, di modo che, in caso di divorzio, il controllo della prole restasse ad un padre musulmano (p. 107); il fenomeno della conseguente islamizzazione ebbe un rilevante impatto sull’ordine sociale, creando rapide possibilità di ascesa in funzione della nuova religione vincente (p. 123; abbiamo visto *supra*, a proposito delle vicende di ‘Uthmân e di ‘Alî e delle prime scissioni, i riflessi che se ne ebbero allorché le vecchie gerarchie tribali tornarono a prendere il sopravvento nelle terre conquistate).

Che cosa si può comprendere da questa breve e sintetica ricostruzione degli eventi di Medina? Di pagani non sembra si possa ragionevolmente arguire la presenza; gli Ansâr si dividevano in *già* musulmani e in *non musulmani ma comunque “monoteisti”* di una religiosità non ben precisabile ma in divenire, interna a un processo di definizione di un nuovo monoteismo dal quale risultò vincente l’Islam del Profeta al termine di un percorso che durò verosimilmente oltre il tempo di Medina; i Giudei sembrano estranei a questa evoluzione verificatasi in Medina, nella quale sembrano essere stati rapidamente delle vittime.

Non si deve pensare però che, con Medina, la vicenda dell'affermazione dell'Islam si sia conclusa. La reale religione degli Arabi che invasero il Medio Oriente al seguito dei Qurayshiti resta infatti un problema aperto con risvolti ambigui che già si vedono affiorare se si fa riferimento a M. Lecker, *Tribes in Pre-and Early Islamic Arabia*, cit. e a Trimmingham, cit., relativamente alla religione delle tribù che seguirono l'onda della conquista. Questi risvolti sono meno ambigui se si fa riferimento a R.G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it*, cit., che trae le proprie conclusioni dalla dettagliata analisi delle cronache non musulmane dell'epoca. Si veda, al riguardo, il Cap. 13 (p.545 sgg.) circa il permanere, sia di un serio dissenso *religioso* interno all'Islam delle origini al momento delle conquiste, sia la partecipazione alle conquiste di vasti contingenti di *Arabi cristiani* (cfr. p. 555 nel testo e nelle note, e p. 559 nel testo e in n. 63). Altri due particolari ci riconducono inoltre a problemi che vediamo aprirsi a Medina: il sentimento anti-Ghassânide delle fonti islamiche (p. 558) e il carattere di raids di saccheggio delle prime invasioni.

Hoyland accenna anche (p. 556) alla politica filogiudaica di 'Umar e all'assenza totale di dichiarazioni di fede islamica da parte dei Sufyânidi (p. 553). In effetti, l'Islam propriamente detto, quello cioè che conosciamo, inizia con 'Abd al-Malik.

Si veda inoltre A. Saadi, *Nascent Islam in the Seventh Century Syriac Sources*, in *The Qur'ân in its Historical Context*, cit. Anche Saadi, ovviamente, ricorda che nelle truppe arabe erano presenti *molti Cristiani alcuni dei quali eretici* (p. 218); che Maometto prima, i Califfi poi, erano considerati capi tribali (pp. 218-219); che molti degli invasori *avevano accettato la Torah* (Giudeocristiani di etnia araba?); e che *non era in circolazione il Corano* (p. 220).

Considerata la difficoltà ad accertare quanto realmente accadde, questo modesto e grossolano schema mi sembra già sufficientemente ipotetico per non spingersi oltre; di certo la storia usualmente tratta dalla Vulgata, con una religione nata nel nulla che si impone su un popolo pagano, non può essere presa in considerazione. Tuttavia, prima di chiudere questa parte dell'indagine, mi sembra necessario affrontare ancora una volta il problema del Giudeocristianesimo e della sua natura andando al di là delle tesi di Wasserstrom, perché questa mi sembra l'unica chiave per un ulteriore contributo alla definizione del quadro: non che ne venga alcuna certezza, quantomeno però si amplia l'angolo di visuale sull'ambiente nel quale avvenne la nascita della nuova religione.

Come abbiamo visto, le posizioni di Donner e Rubin sono funzionali alle loro tesi: l'Islam delle origini era filogiudaico; la successiva creazione dell'Islam che conosciamo, avvenuta nell'ultimo terzo del I sec. H., portò all'antigiudaismo. Ciò mi sembra di un qualche sostegno alle posizioni di Wasserstrom, che vede nei Giudeocristiani di etnia giudaica l'elemento che contribuì alla nascita dell'Islam. Al riguardo vale la pena di ricordare che le numerose citazioni testamentarie presenti nel Corano, mostrano un'origine negli Apocrifi e negli Pseudepigrifi per quanto riguarda Cristianesimo e Giudaismo. Esse mostrano dunque un mondo religioso variegato ed estraneo alle due "ortodossie" che, all'inizio del VII secolo erano ormai state consolidate da tempo; per di più, l'esame della "Costituzione" di Medina ci ha mostrato che l'etnia giudaica era del tutto refrattaria alla predicazione del Profeta. Chi furono allora i "Giudeocristiani" dai quali i contributi testamentari si sarebbero trasmessi al Profeta?

Diamo dunque un nuovo sguardo alle testimonianze storiche sul Giudeocristianesimo, in particolare agli Ebioniti, i principali indiziati per aver costituito un antefatto dell'Islam. Lo si può fare a partire dal ponderoso testo edito a cura di O. Skarsaune e K.R. Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Peabody, Hendrickson Publ., 2007. Limite inizialmente l'esame a due punti di maggior interesse, le sette note attraverso gli eresiologi (pp. 419-502) e le conclusioni di pp. 745-781, non senza aver prima ricordato che l'impostazione della ricerca si fonda sulla convinzione dell'iniziale prevalenza dell'etnia giudaica tra coloro che optarono per una qualche forma di Giudeocristianesimo, e sulla constatazione del permanere della tensione escatologico/assiologica e dell'attesa millenaristica giudaica nel primo Cristianesimo, il quale si distacca dal Giudaismo su questi temi soltanto a partire dal II sec. d.C., con un processo destinato a protrarsi successivamente a lungo. Questo fenomeno l'ho già segnalato nella prima parte del testo, a partire da Papia e Ireneo, nei quali tuttavia il Millenarismo è indipendente dal rapporto col Giudaismo, anche se ne rappresenta un'eredità della quale il Cristianesimo sceglierà di liberarsi, salvo ritrovarla come un filone carsico sino al Medioevo e oltre.

A proposito di questa ripetitività/continuità, vale la pena ricordare che, agli occhi degli eresiologi, innumerevoli sette portatrici di attese escatologico-assiologiche apparvero per tale ragione "giudaizzanti" (farò qualche riferimento *infra*) e che quindi l'attributo non sembra avere riferimento a qualchessia presenza giudaica etnicamente intesa. L'accusa la si comprende meglio pensando che il patrimonio testamentario è uno, le interpretazioni infinite, e che la Chiesa Romana fece della *propria* interpretazione il confine di separazione con il Giudaismo (su questo vedremo Boyarin, *infra*): deviarne poteva quindi costituire facilmente una forma di "Giudaismo", ovvero di "Ellenismo", perché su questi due confini fu delimitato il territorio a partire da Giustino e Ireneo. Non era perciò necessario essere di etnia giudaica o sotto la sua influenza, per essere un millenarista, perché l'attesa messianica e della Fine dei Tempi hanno sempre costituito un punto di lancinante interesse per l'esperienza esistenziale della marginalità. Questi temi emergono anche spontaneamente, al di là dei contatti e delle "influenze" immaginati per fondare quegli alberi genealogici, costruiti su pure ipotesi di studio, che caratterizzano l'approccio accademico alle vicende religiose: la cosa l'ho già trattata a proposito dei Pauliciani.

Per quanto riguarda le sette giudeocristiane nella testimonianza degli eresiologi, l'interesse maggiore va, come detto, agli Ebioniti, trattati dallo stesso Skarsaune alle pp. 419-462. Di essi va infatti ricordato che furono indicati da vari autori come l'antecedente dottrinale dell'Islam; dal riesame dei testi operato da Skarsaune emergono perciò elementi sui quali è utile qualche notazione. Prendiamo il caso dell'autodefinizione dei Giudeocristiani: "i poveri" (p. 424). Sembra scontato, a mio modesto avviso, che il mondo della marginalità guardasse al Messaggio in una prospettiva adozionista, perché ciò avrebbe significato due cose: che *qualsiasi uomo*, purché perfettamente "giusto", potesse assurgere al ruolo di "Figlio di Dio", magari per discesa dello Spirito Santo, e che perciò il fenomeno messianico potesse tornare a ripetersi con ripercussioni *terrene*, cioè con la Fine dei Tempi e l'instaurazione di un mondo di giustizia. Il carattere *terreno* del Millennio avrebbe trovato così il proprio compimento facendo di *questo* mondo un *altro* mondo.

Si tratta di un'attesa che caratterizza tutta l'eterodossia, occidentale e non soltanto, come abbiamo visto abbondantemente nel testo. Attendere il premio dei "giusti" in cielo e la fine di *questo* mondo in un tempo indeterminato al di fuori di ogni calcolo, non è una prospettiva allettante *per chi ha qualche recriminazione verso questo mondo*. Se si ragiona in questi termini, si può comprendere la concreta motivazione che spinse gli eresiologi (pessimi docenti di storia delle religioni, secondo gli Accademici) ad associare le dottrine apparentemente inconciliabili degli "Gnostici" ellenizzanti e dei "Giudeocristiani" giudaizzanti: entrambi rifiutavano *questo* mondo, e ciò non era la premessa giusta per istituzionalizzarsi nel mondo ellenistico-romano o in altri mondi realisticamente pensabili; né lo era ai fini dell'istituzionalizzazione in sé, operazione che presuppone un mondano uso del potere e delle sue aborrite ricadute, che però è anche l'unica che consenta il salvataggio e la sopravvivenza di una fede in *questo* mondo.

Ha dunque ragione Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, Un. of Pennsylvania Press, 2004, p. 17, quando vede nella "ortodossia" romana la fondazione di un nuovo *ethnos* dalle caratteristiche inusuali, una nuova società con un proprio mito di fondazione, il rispecchiamento in terra, *nei limiti della condizione postlapsaria*, di un ordine u-topico. Boyarin ha tanta ragione da essere persino banale, perché l'attesa di nuove incarnazioni avrebbe concretamente significato lo sbriciolamento di un'attesa ricondotta agli individuali sussulti dell'invasamento spirituale. Ammettere che a farsi uomo fosse stato *Dio in Persona* avrebbe rappresentato viceversa la certezza che il fenomeno non potesse ripetersi -certe cose avvengono una sola volta- se non in future e imprevedibili circostanze e poi più, che avrebbero potuto avere come ragione soltanto la fine del mondo stesso, non semplicemente di *questo* mondo, il *nostro*, irrimediabilmente imperfetto perché figlio di un'umanità postlapsaria. L'ordine terreno perciò non avrebbe corso rischi, e l'individuo vi veniva richiamato alla responsabilità del quotidiano. Nota inoltre Skarsaune (p. 427) che anche la turbolenta comunità di Qumrân si identificava con i poveri; e che i poveri (*Ps.*, 37, 11) avrebbero dovuto ereditare la terra, secondo un'antica prospettiva mai obliata.

L'Adozionismo era il tratto comune del Giudeocristianesimo, ma, come abbiamo visto più volte nel testo, lo era anche del Cristianesimo orientale a partire da Taziano; coerentemente gli Ebioniti, fossero o non fossero di etnia giudaica, rifiutavano la cristologia del Dio/uomo (pp. 430-431) motivando la possibilità dell'adozione con la perfetta osservanza della Legge (pp. 433-434) cioè con l'argomento di tutte le eterodosse messianico/apocalittiche di tutti i tempi, applicato alla Legge giudaica.

Ora, se per Giustino gli Ebioniti erano, per conseguenza, più Giudei che Cristiani (p. 440) va rimarcato che l'attributo "giudaizzante" fu una parola passepartout per gli eresiologi di tutti i tempi, al momento di definire l'attesa escatologico-assiologica, il Messianismo, il Millenarismo e l'Apocalitticismo della marginalità di tutti i tempi, sicché di questo fenomeno si può parlare tutt'al più come di un'eredità giudaica presente anche in altri contesti. Se si segue questo ragionamento, si deve quindi convenire che, quando si parla di un rapporto tra la nascita dell'Islam e il Giudeocristianesimo, e *in mancanza di prove certe*, non ha senso invocare l'*etnia* giudaica. Se i Cristiani "Gentili" d'occidente finiranno in grande maggioranza seguaci del Dio/uomo mettendo al riparo la religione (cristiana) dai possibili sviluppi eversivi, ciò lo si deve all'introiezione della cultura classica che non riguardava un mondo mediorientale reso turbolento dalle scorribande dello Spirito. Lo vediamo nel caso dei "due Ebionismi" (pp. 444-445) nei quali l'Adozionismo permane indipendentemente dal fatto che si rifiuti o si accetti l'Immacolata Concezione.

Proseguendo nell'esame dell'Ebionismo, ci troviamo poi dinanzi a due notizie interessanti. La prima riguarda il rifiuto di cibarsi della carne (p. 454 e p. 459) in quanto sede dell'anima: una normativa che troviamo ancora nel Catarismo, conseguenza della metensomatosi e perfettamente funzionale al concetto di reincarnazione ciclica dello Spirito, cardine dell'Adozionismo. La seconda riguarda l'accusa rivolta ai Giudei "ortodossi" di aver falsificato il Pentateuco. Ora, l'accusa di falsificazione delle Scritture è precisamente quella imputata dal nascente Islam a Giudei e Cristiani: si noti bene, *falsificazione*, non errata o superficiale interpretazione, che è viceversa il cavallo di battaglia di tutti i "bàtinisti" di tutte le sette.

Termino qui questa ricognizione sugli Ebioniti, limitata ai soli punti che interessano questa indagine, (poco importa infatti sapere se Epifanio ha delle conoscenze dirette o combina le notizie dei suoi illustri predecessori, da Ireneo a Origene): si è trattato di punti che hanno permesso di individuarne il fondamento sociologico nella marginalità, destinato a ripetersi nei tempi con approdi analoghi, nelle eterodosse definite "giudaizzanti". Prosegui quindi con un breve sguardo sugli altri "Giudeocristianesimi" segnalati a suo tempo dagli eresiologi e presenti nel testo edito da Skarsaune-Hvalvik (Nazorei, Cerintiani, Elchasaiti e Sampsei).

W. Kinzig si occupa dei Nazorei (pp. 463-487) caratterizzati anch'essi dalle solite "judaizing eschatological views" (p. 465 in n. 13) e dal rifiuto della carne (p. 468). Anche loro avevano un "*Vangelo degli Ebrei*" cioè un *Ur-Matthäus* (vale a dire una versione in "originale" ebraico del *Vangelo di Matteo*, testo tradotto da Gerolamo per il quale cfr. Erbetta, cit.). Gerolamo (p. 477) che aveva uno sguardo "occidentale" combatté questo Millenarismo "giudaico".

Questo articolo contiene tuttavia un'osservazione che interessa molto di più. Kinzig osserva (p. 482) sulla scorta anche di altra letteratura, che è impossibile dare un volto unitario al Giudeocristianesimo, perché questo si presenta come *un'infinita gamma di possibilità dottrinali*; poi, riferendosi più in particolare ai Nazorei, ne sottolinea la polemica con il Farisismo, e quindi una maggior distanza dalla "ortodossia" rabbinica che da quella cristiana (ivi). Ciò mi consente di ricordare ancora una volta che il Giudeocristianesimo sembrerebbe comporsi di un pulviscolo di sette indefinibili con qualche generica identificazione/partizione operata -non sappiamo quanto a ragione- dagli eresiologi, e ciò precisamente a causa del suo costituirsi entro una gamma di indefinite possibili scelte intermedie tra i due poli che andranno a caratterizzare, cristallizzandole, le due "ortodossie".

Partendo da questa constatazione il nostro ragionamento può andare anche oltre, con le riflessioni che nascono a proposito dei seguaci di Cerinto (cfr. G. Hallström-O. Skarsaune alle pp. 488-502) del quale, a partire dagli eresiologi "nulla di certo può essere dedotto per quanto riguarda la dottrina" (p. 489) se cioè Cerinto fosse "giudaizzante" o "gnostico", o, semplicemente, "antidocetista"; sicuramente sembra essere stato adozionista. Il dilemma è analizzato dagli autori nelle pagine successive (cfr. p. 491 nel testo e nelle note e poi le pp. 492-495, che ricordano il suo Millenarismo fatto di attese *terrene*: dunque fu "giudaizzante") ed è un dilemma che vale anche per altre sette meno conosciute, Elchasaiti e Sampsei (pp. 496-502). Da quanto sopra può dunque emergere un quadro puramente generale ma non senza riflessi sul problema che ci sta a cuore, quello di un generico Giudeocristianesimo da porre in eventuale rapporto con il retroterra dell'Islam.

Naturalmente, la vaghezza e le contraddizioni degli eresiologi nel definire il numero delle sette "giudeocristiane" e le loro ipotetiche affinità e differenze, ha spinto molti studiosi a tentare di mettere meglio a fuoco queste ultime, nell'implicita assunzione che esse esistessero realmente come tali. Insomma: a correggere i compiti a quei confusionari degli eresiologi. A mio avviso ci si deve viceversa domandare se quella vaghezza non sia il risultato del frustrante tentativo di tracciare confini nell'indistinto e indistinguibile di un mondo fluttuante, di racchiudere in un catalogo di "credo" una religiosità indefinita e cangiante, con una sola ma fondamentale caratteristica comune: non identificarsi con alcuna delle nascenti "ortodossie", ovvero costituire il plasma informe dal quale quest'ultime vollero sottrarsi e distinguere, dando confini alla "giusta opinione". A questo proposito dovremo riflettere sulla lezione di Boyarin, anche prescindendo dalle sue motivazioni e dai suoi obbiettivi.

L'impressione è che forse furono in campo giustificabili ragioni *politiche* nell'affrontare con opportune direttrici tattico-strategiche, il grande, disperso e disordinato mondo di coloro che non erano d'accordo con i mainstreams, e preferivano pensare per conto proprio. Infatti, prima delle due ortodossie, romana e rabbinica, altre ortodossie non v'erano state, *l'autoproclamazione delle ortodossie è un fatto nuovo, ignoto al mondo antico*. Questa non è un'osservazione peregrina (tra l'altro, la fa sua sin dall'inizio anche Boyarin) è una banale constatazione che può sfuggire soltanto a coloro che pensano il "prima" con l'ovvietà del "dopo": le ortodossie che sembrano realtà ovvia, prima di quel travaglio che giunge sino al V secolo non esistevano, erano in costruzione da parte di una nuova specie, gli eresiologi, geniali o coscienziuose figure politiche, della *politica religiosa*. E allora, invece di andare *oltre*, completando l'opera loro grazie al know how della schiera accademica, perché non tornare a monte di quei tentativi di classificazione prendendo atto che le vaghezze e le incongruenze sono sì, frutto del metodo, ma anche *una preziosa testimonianza* della irriducibilità del reale agli schemi ideologici? La semplicità invoca *non un approfondimento di indagine, ma un cambiamento di approccio*, in assenza del quale abbiamo visto gli eresiologi successivi, sino a quelli bizantini alle prese con i Pauliciani, trasformarsi in cani da tartufi comandati dal motto: *cherchez le juif!*

L'altro capitolo cui intendo ora riferirmi è il Cap. 23, redatto dallo stesso Skarsaune (pp. 745-781) nel quale si tracciano le conclusioni e le prospettive della ricerca collettiva. Skarsaune apre esponendo le tesi di Boyarin (sulle quali non mi soffermo perché le tratterò *infra* e ne ho già in parte accennato) con le quali concorda in parte ma alle quali muove un appunto: sono troppo astratte (p. 748) perché gli attuali confini tra Giudaismo e Cristianesimo si erano già in antico percepiti come una realtà, e questi confini, anche per chi credeva in Gesù e indipendentemente da dissidi dottrinali, erano *etnici*: anche tra coloro che credevano in Gesù, restava comunque il confine tra i Giudei e i Gentili. Perciò, dice Skarsaune, la ricerca da lui coordinata si è occupata, come dal titolo, dei Giudei che credevano in Gesù (p. 749) un particolare che non è insignificante come sembrerebbe pensare Boyarin (ivi) perché la distinzione etnica tra Giudei e Gentili è un fattore che non può essere trascurato (p. 750) e il fatto che laici e basso clero delle due sponde fraternizzassero in Spagna fu un serio problema per i Canonici di Elvira (ivi). Il che è vero, ma siamo già nel 306. Ad ogni buon conto, la visione ecumenica di Boyarin è forse eccessiva, se teniamo presente che la scelta di annunciare il Messaggio ai Gentili costituì un elemento di controversia sin dal tempo degli Apostoli; tuttavia Skarsaune fornisce molti esempi che attestano sia i rapporti sociali tra i Cristiani di etnia Gentile e Giudei, sia la ripetuta condanna ecclesiastica di ciò.

Dunque la tesi di Boyarin ne esce confermata ma limitata alla prassi, nonostante la condanna dottrinale: è questa la situazione che viene confermata e riepilogata da Skarsaune ad apertura di p. 754.

Nella sua ricerca delle sette che avrebbero potuto ospitare Giudei che credevano in Gesù, egli si focalizza però sui soli Ebioniti e Nazorei (ivi) in funzione della critica da lui condotta sulle fonti eresologiche. Quanto ai luoghi nei quali si sarebbe potuta formare una ipotetica comunità di Gentili e Giudei, egli indica le grandi città ellenistiche della pianura costiera, come Cesarea (p. 759).

Ciò premesso Skarsaune esamina il Cristianesimo siriano, notoriamente considerato “giudaizzante” per i suoi temi adozionisti, ciò che tuttavia non testimonia, a mio avviso, quello che non può testimoniare, l’importante presenza di Giudei credenti in Gesù. Come già esposto altrove (cfr. *supra*, Parte I, Sez. II, Cap. 1) la Chiesa siriana è debitrice al *Diatessaron* e a Taziano, cioè ad un Adozionismo che matura nell’eterodossia della Chiesa di Roma, cioè di una Chiesa di Gentili. Elementi culturali, non etnici, fanno di Taziano l’autore della *Epistula ad Græcos*, discussa *supra* alle pp. 51-53; quanto al suo orientamento, esso è radicalmente spiritualista (“gnostico” secondo una possibile generalizzazione) non millenarista/giudaico. Quanto poi ad altri documenti “giudaizzanti” come la *Didaché*, è vero che vi si mostra un esplicito attaccamento alle norme alimentari giudaiche, ma se questo (come altri documenti) lascia pensare alla presenza di Giudei nel Giudeocristianesimo, non perciò indica il carattere etnicamente giudaico del Giudeocristianesimo in quanto tale, o la *prevalenza* in esso dell’etnia giudaica, o una diversità di questa nei confronti dei Giudeocristiani di etnia gentile. Mi interessa precisare ciò, perché non trovo giustificate posizioni come quella di Wasserstrom, o di chiunque confini il problema del primo Islam in un rapporto iniziale con l’etnia giudaica.

Al proposito vorrei ricordare due cose. La prima è che l’eresiologia cristiana avvertì inizialmente l’Islam come eresia del Cristianesimo; la seconda, la sua affinità con l’Arianesimo (nel testo di Pocock: cfr. Migne, P.G., 94, c. 763, *Note*: Maometto ebbe per maestro un Giudeo e un monaco ariano o nestoriano). Del resto l’Arianesimo era ben presente in Medio Oriente a partire dal suo rifugio palestinese del IV secolo, dopo la condanna di Nicea. La seconda è l’osservazione di Boyarin, secondo il quale il Cristianesimo fondò un nuovo concetto di società, nella quale il fondamento religioso sostituiva quello etnico. Poiché questo è esattamente ciò che farà l’universalismo islamico, non può sfuggire che *il Cristianesimo -in ciò che lo distingue dal Giudaismo- rappresenta un passaggio da non sottovalutare per giungere all’Islam*. In questo senso è difficile contestare la convinzione del Profeta di rappresentare una ulteriore (l’ultima, anche se così non la penserà l’eterodossia islamica) manifestazione del ciclo profetico, dopo Giudaismo e *Cristianesimo* (o meglio, dopo Mosè e Gesù, le due conseguenti religioni rappresentando, secondo il Corano, un travisamento del messaggio ricevuto).

Chiarisco perciò che questo non significa negare l’esistenza di “Jewish Believers in Jesus” ma sottolineare che il rapporto del Giudeocristianesimo con l’Islam, per quanto concerne la trasmissione del motivo escatologico/assilogico e apocalitticista, non è pensabile senza un ripudio del fondamento etnico giudaico; esso dunque passa -quantomeno nella sua essenzialità- attraverso il Giudeocristianesimo tout-court senza distinzione etnica, e non attraverso una sua eventuale componente di etnia giudaica, ammesso che questa ne fosse, o ne fosse ancora, una parte distinta nel VI secolo: tantomeno la parte prevalente. Di questo è consapevole anche Skarsaune nei suoi tentativi statistici (cfr. le pp. 767-771 e 776-777).

Anche l’episodio riportato alle pp. 764-765, preso da *Atti*, 13, 14-43, che riferisce della predicazione di Paolo e Barnaba nella sinagoga di Pisidia, dal quale Skarsaune vuole evincere una presenza in sinagoga di Gentili, appare più che altro una parabola dell’insormontabile difficoltà di convincere i Giudei, intesi come etnia, e della necessità che la diffusione del Messaggio sia riservata ai Gentili (*Atti*, 13, 44-51). Anche nella successiva tappa ad Iconio (*Atti*, 14, 1-7) i Giudei si mostrano ostili. A parte ciò, la domanda che mi preme è un’altra: ciò che è comunque concepibile in un Giudeo, cioè la credenza in Gesù/Ebreo/Messia, che cosa avrebbe avuto che vedere con un sostegno -infatti negato- ad un Profeta non Ebreo? quanto alla leggenda del Profeta *ummi* = *goy* che ho citato, essa è una costruzione di scuola, non ha fondamento nell’attesa giudaica (cfr. *supra*, p. 1048).

Mi sembra quindi ora giunto il momento di esaminare il pensiero di Boyarin, al quale ho già dedicato qualche cenno. Benché il suo testo si ponga dichiaratamente sul solo piano teoretico (ciò che è causa di alcuni inevitabili limiti che non mancherò di notare) esso appare di notevole interesse, sia per la comprensione della natura e della progressiva marginalizzazione del Giudeocristianesimo, sia per alcune considerazioni generali che esso stimola nei confronti dei “tre monoteismi”. C’è da aggiungere che egli usa strumenti interdisciplinari moderni per comprendere i modi di formazione dei gruppi religiosi, con ciò distanziandosi da quegli specialisti i cui obbiettivi sembrano concentrarsi sullo scovare “verità storiche” nel discorso eresologico, e che perciò approfondiscono i testi senza discostarsi dalla loro logica, rinunciando a comprenderne sia l’ideologicità, sia il ruolo avuto nella costruzione dell’ideologia stessa, che resta la sola spia per una possibile comprensione *storica*.

Secondo Boyarin, la definitiva divisione tra Cristianesimo e Giudaismo avviene al termine di un lungo processo, soltanto nel IV secolo e ad opera del potere imperiale. Questo processo fu innescato dalla Chiesa di Roma ad opera di Giustino, ebbe come strumento quella che Boyarin definisce “l’invenzione della religione”, e come obbiettivo la definizione e la formazione di una nuova società fondata su di essa, cioè su qualcosa che non aveva più radici in una tradizione etnica -come quella giudaica- o culturale, come quella ellenistico-romana. La progressiva etnicizzazione del Giudaismo sarebbe avvenuta come necessaria definizione del polo opposto, e trasformò la tradizione giudaica in un’altra “religione” (concetto, questo, che sarebbe stato precedentemente estraneo al mondo giudaico) che troverà il proprio fondamento nell’etnia.

Nel corso di questo processo emerge l'alterità, tanto per i Cristiani quanto per i Giudei, di coloro che, Giudei o Gentili, si collocavano in un indefinibile continuum tra i nuovi poli, aderendo alla figura messianica di Gesù ma collocandola in continuità, non in rottura, con la tradizione della Legge.

Al centro della vagante dissidenza si pone verosimilmente il problema, non facilmente superabile, dell'unicità di Dio, affrontato nel Concilio di Nicea con la condanna di Ario. L'Arianesimo rimase comunque vivo in Medio Oriente (oltreché in occidente) ma l'importanza generale del tema la si evince dalle tante deviazioni dal Trinitarismo condannate nel tempo: Monarchismo, Modalismo dinamico e non, Sabellianesimo, Subordinazionismo. Secondo Boyarin, tra l'altro, Ario non faceva altro se non seguire la tradizione (p. 59).

Sulla sponda opposta viene citata l'affermazione del Farisaismo al Concilio di Yavneh (Jamnia) forse avvenuto tra il 70 e il 135 d.C., con la formazione del Canone rabbinico e l'espunzione dei testi ritenuti non conformi alla tradizione giudaica. Giudeocristiani da un lato e *Minim* (poveri) dell'altro (termine che sembra includere Giudeocristiani, Nazorei e forse Cristiani) vengono così a costituire un territorio di esclusione per le due "ortodossie", con ciò escludendo tutto il lievito di un dibattito per il quale Boyarin invoca il ruolo di Qumrân, "trend sotterraneo che sovente riemergerà nella storia del Cristianesimo e del Giudaismo rabbinico" (p. 49). Significativa, ad avviso di Boyarin che, va ricordato, fa ricorso a concetti di W. Bauer e di Le Boullouec (citt. in Bibl. alle pp. 746 e 764) è l'evoluzione del valore semantico di "*haireisis*" in "eresia" (p. 53).

Un'entità *retorica* (l'eresia) viene così reificata in un fenomeno preciso, sostiene Boyarin, che, per inciso, fa il paragone con l'operazione che reificò un'altra entità retorica, lo Gnosticismo, mai esistita nel Giudaismo prima del Cristianesimo, e finalizzata al solo scopo di dare confini normativi alla cristianità (p. 56; cfr. anche *supra*, p. 17 in n. 123: si tratta della stessa tesi sostenuta in questo testo sulla base di una letteratura moderna che, tra l'altro, rileva come il termine "Gnosticismo" sia soprattutto una novità accademica introdotta nel XVIII secolo). Comunque sia, nota Boyarin, alla metà del III secolo i Rabbini avevano elaborato un concetto di "eresia" del tutto analogo a quello cristiano (p. 58).

Questa l'analisi generale che viene poi seguita nei dettagli, sicché ciò che ora interessa maggiormente è l'ultimo capitolo della ricerca (pp. 202-225) nel quale gli stessi concetti sono ribaditi per altra via, e consentono qualche osservazione che riguarda il contesto di queste note.

Il Cristianesimo, osserva Boyarin, fu una religione liberata da pratiche culturali e marcatori di identità (p. 202) che fece di Ebioniti e Nazorei dei trasgressori della frontiera e creò una distinzione tra Giudei e "giudaizzanti", riconoscendo i primi come portatori di una propria "religione" (ancorché, ovviamente, "falsa") e facendo dei secondi degli "eretici" (pp. 207-208). Lucidissimo, al riguardo, il giudizio di Girolamo: i *Minim* (cioè i Nazorei) credono in Cristo ma vogliono essere Giudei, cosicché non sono né Cristiani né Giudei (p. 208). L'oggetto del contendere era quale delle due comunità (l'ebraica o la cristiana) rappresentasse il "vero" Israele (l'aggettivo "vero" è usualmente è la spia di un atto di violenza culturale). Nota allora Boyarin quanto la posizione di Girolamo sia diversa da quella di Agostino: questo giustificava l'essere Ebrei dei primi Cristiani, mentre quello, secondo Boyarin, rispondeva al concetto *imperiale* di ortodossia.

Giudaismo e Paganesimo, sempre secondo Boyarin, sono il prodotto di una volontà egemonica cristiana che voleva delimitare se stessa. Boyarin insiste molto sull'aspetto politico, non soltanto in senso lato, per la Chiesa di Roma, ma anche, e soprattutto, in senso stretto, con riferimento alla politica imperiale, per quanto riguarda la nascita dell'ortodossia, un evento che consentì ciò che ho definito come un incontro di due razionalismi lungo i sentieri del realismo politico (cfr. *supra*, p. 89).

Qui, nella corretta individuazione dell'aspetto politico della vicenda che certamente non vede entusiasta Boyarin, si nota il limite di un approccio dichiaratamente soltanto teorico che, non confrontandosi con la realtà sociale e politica, perde di vista il significato storico degli eventi. Perde di vista la scelta di salvare un messaggio dalla sua polverizzazione nel continuum delle infinite possibili letture, perde di vista la necessità della istituzionalizzazione che poteva avvenire ed essere proponibile soltanto adattando il messaggio alla cultura ellenistico-romana, cioè traducendolo, per quanto possibile, negli schemi del Razionalismo classico. Ho già notato che precisamente questa difficoltà di adattamento, di circoscrivere una Rivelazione in quegli schemi, lasciò residui che consentirono il ripetersi del fenomeno ereticale *con connotati sempre simili*; ciò che non sta a rappresentare una *segreta continuità dottrinale*, come annusavano gli eresiologi, ma, più semplicemente, il ripetuto riproporsi degli stessi nodi irrisolti.

Le stesse motivazioni spinsero l'Impero a favorire un incontro troppo a lungo rinviato, allorché, con il IV secolo, si avvertì la necessità di rifondare su nuove basi una società che si era disgregata nel corso del secolo precedente. Il Giudaismo, fondato su tradizioni etniche e in esso rinserratosi per difesa, non era in condizioni di competere con una Chiesa che, adattando la Rivelazione alla Ragione classica, offriva uno strumento nuovo e accettabile di coesione, una "religione" *senza pratiche identitarie* ed esclusivamente "razionale": almeno in ipotesi. Per inciso: dopo quindici secoli sarà l'Illuminismo a tagliare il nodo riducendo la religione alla sola Ragione, e inizierà la crisi della Chiesa.

Trovo quindi molto interessante quanto osserva Boyarin a p. 210, allorché ricorda che per Giuliano (l'Imperatore apostata) era la Chiesa Romana a trovarsi nella "terra di nessuno" che questa aveva assegnato ai Giudeocristiani, in quanto essa costituiva un ibrido tra i due soli poli comprensibili al nostalgico restauratore "du temps jadis": il Giudaismo e l'Ellenismo. Esattamente questo era infatti la Chiesa di Roma, perciò non v'è da stupirsi se fu precisamente l'Impero a non volere interlocutori alternativi, come Ario, o reduci della resistenza,

come i Donatisti, entrambi immediatamente liquidati al momento dell'incontro con il Cristianesimo rappresentato dalla Chiesa di Roma, la quale rinviava al Regno celeste quella realizzazione del "mondo di giustizia" che Messianismo e Apocalitticismo pretendevano e pretenderanno ancora di realizzare in terra, trasformando così l'atopia in u-topia, nuova stella polare per una società che aveva perduto la propria antica bussola ideale e ideologica.

Tutto questo manca all'analisi di Boyarin quando non fornisce --al di là del suo corretto schema teorico- le ragioni di ciò che lui definisce, non a torto, "invenzione della religione" come identità non più etnica e disegno egemonizzante consono al potere politico, sinanche voluto da esso. A prescindere dal fatto che si dovrebbe meglio parlare di reciproche convergenze, perché la strada della Chiesa fu una, quella dell'Impero un'altra (anche se poi s'incontrarono) manca nel suo testo l'analisi delle urgenze e delle opportunità che concorsero a tracciare la via.

Riportando al nostro tema questa digressione soltanto apparentemente estranea, vorrei notare quanto diversa, ma, a ben vedere, coerentemente alternativa a quella della Chiesa di Roma, fu la via dell'Islam, che nei secoli intercorsi tra il tempo del Profeta e quello di al-Ghazâlî, comprese (e scelse) l'estraneità di una Rivelazione al pensiero classico (la "filosofia") e optò per la prima rifiutando il compromesso e riducendo lo schema razionalista alla strumentalità della logica posta al servizio dei contenuti della Rivelazione nei suoi aspetti giuridici, senza tuttavia ignorarne i limiti. Cosicché sviluppò in luogo della teologia una poderosa mistica teosofica, e, per quanto riguardava la Legge, mostrò con Ibn Taymiyya che le strutture del ragionamento deduttivo sono ampiamente fungibili dal metodo analogico del giurista (su questo tornerò *infra*).

La domanda più intrigante che sorge però dopo aver esaminato quanto scrive Boyarin circa la "invenzione" della "ortodossia" e la speculare invenzione dell'eresia, con la conseguenza di collocare i Minim in una "terra di nessuno" è questa: tornando alla nostra nascita dell'Islam, chi erano, nel significato originario del termine, i mushrikûn? e i kâfirûn? e che cosa si nascondeva dietro il serbatoio sigillato dei mu'minûn, che erano in parte, *ma soltanto in parte* (lo dice la "Costituzione" di Medina) Musulmani e furono anche munâfiqûn? Il sospetto che i primi non fossero "pagani" e i secondi "miscredenti" è forte, come rivelano le differenti traduzioni che sono state ipotizzate. Quanto ai mu'minûn non Musulmani (anch'essi oggetto di traduzione alternativa) qual'era la loro collocazione tra i monoteismi circolanti? e gli hunafâ'/abramiti (che per Gil erano Manichei)? Viene da pensare che la collocazione tradizionale di tutti questi "diversi" (diversamente religiosi) *sia il risultato dell'Islam già delineato nelle sue forme dell'VIII secolo*, ma che, al tempo delle origini, dietro quei nomi si nascondesse una realtà diversa, forse la presenza di una gamma di "monoteismi" diversi da quello del Profeta ma con quello in rapporto dialettico verso uno sbocco ancora confuso, prima della sua vittoria *politica*.

Verosimilmente c'era, a Medina, un'altra opposizione, oltre a quella etnica delle tre grandi tribù giudaiche, così come c'era un Giudaismo di convertiti arabi, senza base etnica e perciò un po' più "borderline", e questo ci riconduce al problema: chi erano i Giudeocristiani le cui attese messianiche contribuirono alla nascita dell'Islam? quali le vie attraverso le quali era giunto al corpus coranico tanta conoscenza del Cristianesimo nelle forme degli Apocrifi e tanto materiale veterotestamentario in forme decisamente non "canoniche"? Il problema non è stato risolto e non vedo come potremmo risolverlo qui, se non in veste di ipotesi, tenendo conto che le ipotesi sono le pezze che vorrebbero coprire i buchi dell'informazione, col risultato sovente peggiorativo di metterli in evidenza.

Per ricapitolare, vediamo i punti di riferimento grazie ai quali si vorrebbe chiudere un cerchio che, viceversa, non si chiude. I punti da esaminare, dei quali si vorrebbe comprendere il reciproco rapporto, sono tre: il Giudeocristianesimo di etnia giudaica, invocato da Wasserstrom; quello dei Gentili; l'Islam nei suoi tratti *sicuramente* presenti già nelle origini. Per quanto riguarda il Giudaismo si tenga presente infine quanto afferma con molta chiarezza Boyarin (pp. 219-221): il Giudaismo evolve nello spazio lasciategli dall'Impero cristiano, cioè come religione etnica, in risposta all'autoidentificazione cristiana; così, mentre per la "ortodossia" cristiana il campo religioso si tripartisce in Cristiani, Giudei ed eretici, per la "ortodossia" rabbinica esso si bipartisce in Giudei e Gentili, dove i Gentili includono i Minim di qualunque etnia, anche giudaica, cioè i non "ortodossi". Si tenga presente, accanto a ciò, che alla fine del VI secolo le due "ortodossie" sono da tempo definite e separate, e che, nell'informe e ormai omogeneizzata (dalle scomuniche incrociate) "diversità" non sappiamo quali e quanti Giudeocristiani fossero di etnia giudaica e quanti Gentili, anche perché *non aveva più senso dar loro un'origine*, né da parte dei Cristiani né da parte dei Giudei. Erano eretici, Minim, scomunicati, espulsi: e tanto bastava.

Su questo tema può essere interessante l'articolo di J.C. Paget, *The Definition of the Term Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of Research*, in Skarsaune, O. - Hvalvik, K.R., cit., pp. 22-52, che consente di intravedere quanto diverse siano state le conclusioni circa la possibile distinzione dei Giudei "cristianizzanti" dai Cristiani "giudaizzanti", con la prima categoria negata da alcuni (pp. 36-37). Il loro tratto centrale comune era l'Apocalitticismo (p. 37) un atteggiamento che dovremo affrontare *infra* perché costituisce un tratto eventissimo nella predicazione coranica.

Paget, dopo aver ricordato che la categoria dei "Giudeocristiani" non esiste nell'antichità, è una creazione accademica (p. 48) per la quale si deve fare il parallelo con la categoria degli "Gnostici", ritiene che si debba superare lo scoglio delle etnicità, usando il termine generale e omnicomprensivo di "giudaizzanti" (pp. 51-52). Personalmente osservo che le pratiche "giudaizzanti" potrebbero essersi affermate, sino a dar luogo al

“Giudeocristianesimo”, più in rapporto quantitativo con il Cristianesimo, che non aveva basi etniche, che non al Giudaismo che, credente o meno in Gesù, rimase sempre limitato alla propria etnia.

Si noti inoltre, che il Millenarismo di Papia e di Ireneo, o il Montanismo, sono sì, tratti “giudaizzanti” scomparsi soltanto con la nascente ortodossia della Chiesa di Roma, ma sono di diritto innanzitutto tratti *cristiani* (p. 36) perché *il Cristianesimo iniziale*, con le sue variabili accezioni, *era cosa diversa da quella che fu poi la “ortodossia”* è l’Accademia che crea generi e specie là dove c’è uno spettro di scelte aperte, al fine di classificare ciò che classificabile non è, allontanandosi in tal modo da una possibile comprensione storica.

Ancora un’ultima notazione può essere infine riservata all’articolo di G. Rouwhorst, *Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity*, V. Ch., 51, 1, 1997, dove si analizza l’origine delle forti tradizioni giudaiche che caratterizzano la Chiesa siriana, e se ne conclude che siamo in presenza di una Chiesa comunque *cristiana*, nella quale gli elementi giudaizzanti potrebbero provenire da un’eventuale presenza significativa di Giudei convertiti all’inizio della sua formazione; questi elementi sarebbero poi rimasti anche in presenza di una comunità successivamente composta da un sempre più ampio e prevalente numero di Gentili convertiti, formanti così una diversa comunità caratterizzata da una diversa apertura culturale verso concezioni filosofiche greche (pp. 87-88). In questo ipotizzato processo c’è qualcosa che interessa quanto stiamo cercando di comprendere: la presenza di Giudei può giustificare il permanere di determinate tradizioni (la circoncisione è comunque *assente* e siamo in presenza di tradizioni targumiche e midrashiche, cioè aramaiche ed esegetiche) ma essi non rappresentano più un’etnia, facendo parte di una comunità *cristiana*, universalista, e quindi *svincolata da ogni base etnica*.

Ciò premesso, torniamo al cerchio che sembra non chiudersi. Come substrato del primo Islam sono stati invocati il Giudaismo e/o i Giudeocristiani di etnia giudaica. Certamente la presenza giudaica è notevole sia nel Corano che nelle tradizioni esaminate da Rubin, ma c’è da chiedersi quale ne fosse l’origine. Abbiamo visto che già a Medina l’etnia giudaica si mostra inassimilabile nei confronti di una predicazione totalizzante con pretese universalistiche; d’altronde i riferimenti veterotestamentari del Corano provengono essenzialmente da Pseudepigrifi e dal Midrash, e le storie relative ai Patriarchi vi appaiono in versioni che non hanno riscontro nella Bibbia. Accanto a ciò, altrettanto forte è anche la presenza cristiana, con elementi tratti però dagli Apocrifi. Sicura è poi la convinzione del Profeta che i testi canonici, tanto giudaici che cristiani, siano dei falsi. Resta l’ipotesi di un Giudeocristianesimo centrato sull’etnia giudaica, ma abbiamo visto che alla fine del VI secolo l’esistenza di una realtà ancora così individualizzata sembra poco verosimile: i Giudeocristiani, laddove ci fossero, dovevano essere *una realtà multi-etnica*, perché l’identità etnica giudaica era ormai monopolio della “ortodossia” rabbinica. Riguardo ad essi ricordo infine le osservazioni di De Blois citate a p. 1062.

È quindi più ragionevole rivolgersi a un Giudeocristianesimo non etnico, riferibile alle popolazioni arabe diffuse sino alla Siria e alla Mesopotamia, con le quali gli Arabi della penisola erano in abituale contatto e la cui religiosità, come abbiamo visto, condividevano. Tra queste tribù abbiamo visto che ve n’erano di “cristiane”, anche se non sappiamo di quale “Cristianesimo”, certamente non di quello “ortodosso”; sappiamo però anche che caratteristica delle deviazioni dalla “ortodossia” cristiana è l’essere “giudaizzanti” (a meno di non essere “ellenizzanti” cioè “gnostici”, ciò che non riguarda però quest’area culturale). Caratteristica “giudaizzante” è sempre stata l’attesa messianica e l’Apocalitticismo, cioè l’attesa di un Messia e di eventi che mettessero fine a *questo* mondo, attesa che ben si concilia con l’Adozionismo e la ripetitività della Profezia. Questa tensione escatologico-assiologica *tutta mondana* costituiva un’eredità giudaica *tuttavia fatta ampiamente propria anche dal Cristianesimo sino a tutto il II secolo*, rimasta poi in eredità alle sue eterodossie.

Ciò è tanto vero, che abbiamo visto come tali attese seguitino ad alimentare le tensioni e i moti dello “altro occidente” sino al XVI secolo, sicché gli eresiologi seguiteranno a parlare per secoli di “giudaizzanti”; e Newman riuscì a pensare la presenza di elementi ebraici persino nei Catari, che non erano di certo filosemiti; non soltanto, considero anche la tradizione ereticale dell’Occidente come il frutto della persistente eredità ebraica che sfocerà nella società liberale. Nel XII secolo i misteriosi Passagini erano sicuramente “giudaizzanti”, e, tra l’altro, come i Catari, erano Subordinazionisti (su tutto questo, cfr. *supra*, pp. 183-185 nel testo e nelle note). Il problema era infatti il medesimo, sin dalla proclamazione del Dio/uomo: l’unicità di Dio (cfr. *supra*, pp. 22-23 in n. 56 e p. 50 in n. 92).

Non era dunque necessario essere di etnia giudaica per essere portatori di una religiosità “giudaizzante”, residuo di un primo Cristianesimo o risorgenza di antichi dubbi o di antiche speranze: e un Giudeocristianesimo non etnico non contrasta con l’universalismo islamico. L’Islam dunque, può essere ragionevolmente in rapporto con forme non ortodosse di religiosità testamentaria e, considerato il suo universalismo, non si può dire infondata (almeno sul piano evolutivo/temporale) la pretesa islamica di considerare Maometto “sigillo della Profezia” dopo Mosè e Cristo, nel senso che, per elaborare il messaggio islamico, furono necessari due antecedenti, quello giudaico e quello cristiano. Se mai, si potrebbe osservare che nel suo riprendere una cristologia non “ortodossa” che non contempla la possibilità di un Dio/uomo, l’Islam compie un passo indietro perché, negando la sconvolgente irruzione del divino nella storia in veste d’uomo, nega un evento che cambiò il ruolo stesso dell’uomo e la sua dimensione nei confronti di qualunque potere e che costituì la premessa per quei diritti universali dell’uomo che, forse non per caso, non sono recepiti dall’Islam

(cfr. *supra*, p. 830; sulla novità unica del messaggio cristiano cfr. p. 293, ultimo capoverso e la p. 294 sino alla n. 47).

Poste queste premesse si vede dunque perché, a conclusione, il cerchio non si chiude: i fattori concorrenti sono troppi e troppo vaghi, e non si possono tracciare alberi genealogici utilizzando categorie pensate per fenomeni frutto di tassonomie accademiche, invenzioni di scuola come lo “Gnosticismo” e il “Giudeocristianesimo”. *L'Islam, pur con tutti i suoi referenti testamentari, resta comunque un fenomeno originale*, mentre Gnosticismo e Giudeocristianesimo restano nomi generici utili per indicare ciò che non è “ortodossia”, cristiana o rabbinica che sia, e non è Ellenismo.

Se, dunque, si pensa ad un quadro “monoteistico” più fluido, non irrigidito in quei precisi confini dottrinari che l'accademia tende a tracciare per costruire le sue ipotesi di “sette” con tanto di nome e statuto; se si pensa ad una discussione ancora tutta aperta entro un pulviscolo indeterminato di possibili “monoteismi” senza precisi confini, ad una dialettica sulla quale non si hanno elementi d'informazione dettagliati (si può soltanto capire che disputa ci fu, se non altro in Medina, ma inizialmente -è da crederlo a partire dallo stesso contesto del Corano- anche alla Mecca) si può forse delineare il quadro dal quale, *come soluzione originale*, nacque l'Islam. Altrimenti c'è rischio di non capire come possa esser sorto questo nuovo monoteismo, in un quadro già occupato da altre precise scelte. A quel momento e in quei luoghi, l'unica “scelta” che verosimilmente doveva avere una qualche stabile solidità (non tale, tuttavia, da impedire le tantissime conversioni) era il Giudaismo etnicamente fondato, che, infatti, dovette esser liquidato con la forza.

Come il Cristianesimo delle origini fu diverso e molto più variegato rispetto a quello che si consolidò nella Chiesa di Roma, così si può tuttavia pensare dell'Islam delle origini, rispetto a quello ormai definito della fine del I secolo H.; e tanto più lo si può pensare diverso quanto più si faccia riferimento a un simile scenario indeterminato delle origini, nel quale ogni soluzione poteva pensarsi ancora aperta. E infatti all'inizio ci furono, e sono evidenti, oscillazioni, lotte, percorsi tattici: poi il Profeta si affermò, e dopo la sua morte vennero i Qurayshiti a impadronirsi della sconvolgente Rivelazione, per farne lo strumento della conquista araba grazie ai presupposti dottrinali che l'Islam delle origini già conteneva in sé; tra questi, fondamentale, la tensione messianica e l'Apocalitticismo (vedi *infra*) che sono, a mio avviso, la spia del rapporto originario dell'Islam con le aspettative delle eterodosie, comunque si voglia chiamarle. Poi, ma da ultimo, venne la costruzione dell'edificio ideologico, che fu lunga, laboriosa, e animata di contrasti per le infinite letture che un Messaggio può ricevere e che mai vengono meno, come già vedemmo nelle vicende relative all'occidente cristiano. Per tentare di comprendere, formulando ipotesi che tali restano per la mancanza di documentazione *storica*, è necessario dunque andare oltre la Vulgata il cui significato va compreso in altra prospettiva, che non è, forse, quella puramente “letteraria” dei narratori di storie, accantonata dagli scettici, quanto piuttosto quella di un *mito di fondazione*, che è cosa molto più seria, della quale si deve tener conto nel comprendere un fenomeno religioso e quindi culturale.

Per riprendere e completare dunque il filone espositivo proposto da questa rassegna, sembra giunto il momento di esaminare le ricerche di coloro che, vengono definiti “neotradizionalisti”, una delle tante definizioni da prendere con le molle, come “scettici”, “revisionisti”, “ultrascettici” e quant'altre ne siano in uso per pura comodità, perché le posizioni non sono affatto catalogabili in pochi schieramenti contrapposti, ma sono tante e differenziate lungo linee di confine anche strettamente personali.

I più significativi rappresentanti della nuova ricerca sulle tradizioni che tenta di individuare in esse l'invocato “nucleo storico” e comunque di accertare la possibile correttezza degli asânid anche là dove Schacht e Juynboll hanno parlato di pure invenzioni (il caso delle linee singole di trasmissione, gli “spiders” che, a partire dal *common link*, affondano in direzione di Successori e Compagni, sinanche del Profeta) sono Motzki, del quale già ci siamo occupati in queste note e in *Dopo e a lato*, Schoeler e Görke. Iniziamo da Motzki.

Di Motzki ho già segnalato il metodo di ricerca e le prudenti conclusioni, ma anche i falsi sillogismi che gli consentono di passare dalla contestazione del carattere puramente ipotetico -in un certo senso, persino arbitrario- delle conclusioni di coloro che intendono smantellare l'edificio della Vulgata, alla pretesa di azzerarne la critica. In base al suo ragionamento, una tradizione della cui “invenzione” non si ha la prova irrefutabile (anche se il buon senso, la logica, e la verosimiglianza parlano in questo senso) può (sottinteso: deve) esser tenuta per corretta. Il che, si noti bene, non significa “vera”: significa semplicemente “corretta” nella sua antica origine e trasmissione. Ora, la tecnica critica ed espositiva di Motzki, resta sempre la medesima, ragion per cui mi sembra più produttivo, nella logica di queste note, un esame complessivo dei suoi tanti e ponderosi studi, comunque rilevanti per l'enorme lavoro di analisi e conseguente contributo di conoscenza.

Motzki ha approfondito la trasmissione di alcune tradizioni legali (come si ricorderà, l'analisi di Juynboll, sulla scorta di Schacht, portava a datarne l'origine nei fuqahâ' dell'inizio VIII secolo, e la loro presunta antichità a falsi di al-Zuhri) per mostrarne la *maggiore* antichità. È il caso di studi quali *Der Fiqh des -Zuhri: die Quellenproblematik*, Der Islam, 68,1, 1991; *The Prophet and the Cat: on Dating Mâlik's Muwatta' and Legal Traditions*, J.S.A.I., 22, 1998; *Der Prophet und die Schuldner: Eine Hadîth Untersuchung auf dem Prüfstand*, Der Islam, 77, 2, 2000, alcuni dei quali ripresi, unitamente a contributi di altri autori, in H. Motzki, with N. Boekhoff-Van der Voort and S.W. Anthony, *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical*

and Maghâzî Hadîth, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2010. Il punto sul quale si insiste -e lo vedremo anche con le ricerche di Görke e Schoeler che esaminerò più in dettaglio- è sempre il nodo che da al-Zuhrî conduce a ‘Urwa e di lì ad ‘Â’isha: un passaggio che Juynboll considera falso, o comunque non fondato, mentre Motzki, come Görke e Schoeler, tende a considerare accettabile. La ricerca, molto complessa, si fonda sul metodo detto “isnâd-cum-matn” un metodo cioè che non si ferma ad analizzare le possibili linee di trasmissione, ma anche i testi che vengono trasmessi, con le loro varianti; un metodo che consente di accertare la reale presenza antica di una determinata tradizione, attraverso le varianti che essa mostra in diverse catene di trasmissione e la compatibilità di tali varianti con una fonte unica di maggiore antichità. In realtà, gli autori che seguono questo percorso, lungi dal mostrare la certezza della conclamata origine antica di determinate tradizioni, possono mostrare soltanto la *possibilità, in ipotesi*, di tale antichità, sulla base della sua non certificabile negazione. Ad ogni buon conto, nessuno può andare al di là dell’inizio della seconda metà del I sec. H., ciò che significa comunque restare ai tempi degli Omeyyadi, ai tempi cioè nei quali l’Islam sentì la necessità impellente di autodefinirsi in rapporto ai monoteismi dei popoli sottomessi.

Per esemplificare in concreto quanto detto sopra, mi soffermo più in dettaglio su un noto articolo di Motzki, *Quo vadis Hadîth Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: “Nâfi’ and the mawlâ of Ibn ‘Umar and his Position in Muslim Hadîth Literature”*, Der Islam, 73, 1-2, 1996, che risponde al già citato articolo di Juynboll (cfr. *supra*, p. 1046).

L’articolo fa parte dei massicci saggi di Motzki, scritti per rivalutare la veridicità delle tradizioni islamiche. Di fatto, tanto nelle affermazioni generali, quanto nella puntigliosa ricostruzione degli asânîd che trasmettono lo hadîth relativo alla *zakât al-fitr* (la beneficenza alla chiusura del Ramadân) ciò che Motzki dimostra è la non cogenza delle conclusioni di Juynboll, a causa della mancata analisi dei mutûn (altro plurale di matn) cioè dei testi degli ahâdîth. Motzki sottolinea anche, giustamente, che le prove *e silentio* non dimostrano la non storicità dell’esistenza di Nâfi’. Tuttavia è comunque sempre in agguato il falso sillogismo che porterebbe ad invertire il giudizio: infatti, dimostrare che le cose potrebbero non essere così come pensa Juynboll (su questo le prove addotte sono molte) non significa dimostrare che stanno nel modo opposto, dimostrare cioè la sicura antichità di una tradizione islamica che, oltretutto, pretende una discendenza “veritiera” dal Profeta. Su un punto così cruciale, tutto è possibile, come pensa Motzki, ma tutto è anche inverificabile, e si torna al *pregiudizio* implicito per entrambi: per Juynboll le tradizioni che non hanno certezza sull’origine sono un falso, per Motzki nell’incertezza del falso le tradizioni vanno prese per buone. Questo egli non lo dice espressamente, ma dal contesto sembra che questo è quanto dovrebbe concludersi. Inoltre Motzki, nell’esaminare gli strands che uniscono i trasmettitori successivi, non entra nel merito del fatto che il metodo di Juynboll ha senso soltanto per ciò che concerne la messa in dubbio dell’origine delle tradizioni nel Profeta o nei Compagni: sulla prima metà del I sec. H. infatti, né Motzki, né gli agguerriti ma cauti Görke e Schoeler per quanto riguarda altre tradizioni, possono affermare alcunché di positivo.

Comunque stiano le cose nell’analisi di questi tre studiosi, il luogo del contendere si ferma sempre al rapporto di Mâlik b. Anas con Nâfi’ il quale *riferirebbe* dal figlio di ‘Umar; o, in altri casi, con al-Zuhrî (e poi ancora di questi con ‘Urwa) mentre sul ruolo giocato da ‘Urwa e sul suo retroterra -là dove si dovrebbe convalidare l’*autenticità* della tradizione- resta soltanto l’ipotesi di colloqui familiari di ‘Urwa con ‘Â’isha, una bella ipotesi, senza peraltro alcun riscontro e senza che ciò possa comunque garantire l’autenticità delle eventuali narrazioni di costei (lo stesso si dica per Ibn ‘Umar). Tutto quel che si può affermare è che le tradizioni in esame *verosimilmente* circolavano già cinquant’anni dopo la morte del Profeta. Questo, *se certamente è un dato che può giovare alle ricostruzioni, non toglie alla Vulgata il suo carattere mitico e/o ideologico*: ed è questo il punto, forse dimenticato in tanta mole di analisi, che giustifica l’atteggiamento di coloro (scettici, revisionisti, o comunque si voglia definirli) che si pongono in una diversa prospettiva, anch’essa però non sempre cristallina. Per far comprendere ciò che intendo, torno un attimo su un altro articolo di Motzki, già citato, *Der Fiqh des -Zuhrî, etc.*

A p. 23, dopo la sua accurata analisi, Motzki afferma, su questo delicato argomento: “In queste concordanze tra le antiche tradizioni biografiche relative a Mâlik e il risultato che emerge, sul fondamento del testo del suo Muwatta’, riguardo al suo Maestro, vedo confermato il mio giudizio di partire dalla sua genuinità e di dover fornire la prova di una eventuale falsificazione, e non, come riteneva Schacht, il contrario”. Ora, a me sembra, questa è dialettica, non tentativo di individuare una storia, ancorché ipotetica. Di fatto egli non dimostra il contrario della tesi di Schacht, ma soltanto che essa non è correttamente fondata, e che il contrario di ciò che Schacht afferma è possibile. Eppure questo è un esempio degli insoddisfacenti approdi costanti in Motzki, e c’è da domandarsi quale possa esserne la premessa, per verità nient’affatto nascosta, anzi, esplicitamente dichiarata, come lo è anche da parte di Görke e di Schoeler.

La premessa parte da lontano, dalla convinzione che l’approfondimento dell’analisi isnâd-cum-matn possa condurre ad enucleare da un materiale chiaramente agiografico (la Sîra e tutto ciò che riguarda il Profeta) o ideologico (la fondazione di un sistema giuridico da far risalire al Profeta) ciò che essi chiamano “un nocciolo di verità” tale da consentire di ricondurre all’Islam delle origini (al Profeta e ai Compagni) il fondamento dell’Islam che conosciamo. Tentativo che però non soltanto si arresta, nella più rosea delle ipotesi e accedendo a questo

neo-tradizionalismo, alla seconda metà del I sec. H.: ma che soprattutto mi sembra mal fondato se il fine vuol essere quello di abbozzare una possibile *storia*. Il problema è infatti questo: occorre ragionare a partire da una logica di *storici*, come sostiene la Crone esprimendo dubbi su una “storia” fatta da arabisti. Ora, ciò che è non credibile nella logica dei fenomeni storici quando ci si consegna alla Vulgata, è precisamente il carattere apertamente mitico e/o ideologico delle tradizioni che vorrebbero costruire una “storia”. Qui è opportuno aprire una riflessione.

La Vulgata sviluppa un mito che racconta di un paese di pagani idolatri nel quale un Profeta annuncia una Rivelazione discesa dal cielo tutta nuova e lustra, subisce delle persecuzioni ma poi trionfa convertendo in breve tempo i pagani ad un messaggio inaudito e già tutto ben definito nei dettagli; la vecchia società scompare, sia pure non senza conflitti, e la nuova si afferma rapidamente e conforma di sé e delle proprie, nuove leggi, una vasta porzione di mondo. Questa è, in sintesi, *l’eccezionalità* dell’Islam.

Appare evidente che questo è soltanto un mito, per la precisione *il mito di fondazione* di una nuova società. La storia non sempre è “razionale” ma ha comunque proprie leggi, ed in effetti tutto ciò che possiamo scorgere con la fioca luce che penetra la zona grigia è il formarsi di una religione *e di una concezione della società e dell’uomo* che non è pensabile senza i lontani antecedenti del messaggio veterotestamentario, dei fermenti apocalittico/messianici del periodo intertestamentario, della risposta cristiana e del permanere di un’attesa che in tanto resta senza sfogo in quanto rapidamente messa al margine dalla istituzionalizzazione romana; e che tanto più sopravvive, necessariamente frammentata e senza forte voce, quanto più ci si allontana, geograficamente e culturalmente, da quella istituzionalizzazione. Nessuna religione, nessuna Legge è mai nata, per quel che sappiamo, come Minerva dalla testa di Giove: ciò che così appare a cose fatte, non è che il risultato di una lunga costruzione dottrinale (ideologica, “legale”), di continue modifiche e messe a punto, a partire da un messaggio tanto fulminante quanto vago e soggetto a mille letture. Se si ragiona *laicamente*, non v’è motivo per fare dell’Islam un’eccezione, anche se il fedele musulmano vede *precisamente in questa eccezionalità* la prova di una Volontà più alta.

Ora, un mito è per sua natura autoreferenziale, non ha un “nocciolo storico”, cercare di storicizzarlo come mascheramento di eventi reali conduce soltanto a quella pessima soluzione (razionalista e culturalmente molto *cheap*) che fu l’evemerismo. Il mito della Vulgata va compreso per ciò che volle fondare e per ciò che ha fondato. Un mito di fondazione, precisamente per la sua non credibilità come evento, può però *fondare una fede, quindi una società*, e come tale va compreso, è inutile cercarvi l’eco di eventi storici che in esso risuonano soltanto come *esigenza di conferire senso* alla nuova situazione generata e stabilizzarla in questo mondo.

Ciò che ho tentato di comprendere nel secondo capitolo di *Dopo e a lato*, ma anche prima, nel testo e nelle Appendici (e sul quale tornerò brevemente più in là) è precisamente la conseguenzialità degli sviluppi dell’Islam rispetto a questo mito, attraverso le “ortodossie” e le eterodossie, anche quelle cosiddette “estremiste”; gli sviluppi di forme di pensiero diverse ma tutte radicate nelle implicazioni del Messaggio; le elaborazioni “neoplatoniche” e il rifiuto della filosofia; il rigido tradizionalismo, sino al Salafismo, e la teosofia e il misticismo. *A me sembra dunque che in quel mito ci sia tanto da capire, e ben poco da rendere sotto forma di storia.*

Perciò mi domando: è davvero indispensabile l’esasperata ricerca sugli asânid -tanto nel “pregiudizio” di Schacht e Juynboll quanto in quello di Motzki, Görke e Schoeler- oppure ciò che per gli uni è indimostrabile che sia avvenuto, *perciò* non è avvenuto; per gli altri, viceversa, che non lo sia, *perciò* si deve accettare che possa essere avvenuto -pessimi sillogismi entrambi- serve soltanto da sussidio ad uno scetticismo, ovvero ad un accademismo, le cui motivazioni vanno ricercate, accettate o respinte, altrove? Quell’altrove, sul piano culturale e prescindendo dalle opposte scelte personali, è, a mio avviso, nella confusione (e nella sottovalutazione di uno di essi) tra due regni che hanno ciascuno una propria ragion d’essere e una propria dignità come fenomeni di studio, ciascuno con le proprie leggi: quello del mito e quello della storia. *Non è lecito costringere un mito ad aderire alla storia, ma neppure è lecito ignorarne il carattere fondante semplicemente perché narra eventi mai avvenuti.*

Il problema si ripropone eguale a se stesso nell’articolo di A.Görke-H. Motzki-G. Schoeler, *First Century Sources for the Life of Muhammad? A Debate*, Der Islam, 89,2, 2012, nel quale i tre autori rispondono alla critica di Shoemaker con un lungo articolo, ragionato e garbatamente polemico, contestandone la correttezza metodologica e fattuale su vari passaggi. Tanta acribia accademica sembra però non voler affrontare il significato possibile dei loro risultati, soffermandosi esclusivamente sulla loro plausibilità. Conoscendo la tesi fondamentale di Motzki, la scelta di assumere per possibilmente “vero” ciò che non è documentabilmente falso in rapporto a tradizioni che non sono documentabilmente vere (perché non confermate da altre fonti) e perciò potrebbero essere “false”, onde egli opera una scelta soggettiva che equivale a quella opposta, da lui criticata come “pregiudizio” in Juynboll e Shoemaker, oppone cioè pregiudizio a “pregiudizio” (si veda la p. 48 di questo articolo) la posizione di questi tre autori non dà un contributo reale alla ricerca, nonostante il grosso sforzo prodotto. Accertare, con tutti i dubbi del caso, l’esistenza di una tradizione in una certa data -comunque posteriore di qualche decennio all’evento- non significa accertarne la corrispondenza ai fatti, in mancanza di attendibili conferme da altre fonti. Se questo poi riguarda, ad esempio l’inizio della Rivelazione (The Iqra’

Narration, p. 22) resta desolantemente attuale la beffarda osservazione di Hobbes: dire che Dio ha parlato nel sonno a qualcuno equivale a dire che qualcuno ha sognato che Dio gli parlasse. Anche la Resurrezione di Gesù è data per certa poco dopo l'evento, e da più di un narratore: evidentemente il racconto circolava. Tanta insistenza su problemi squisitamente accademici ma storicamente non significanti, fa sorgere il sospetto che si voglia insinuare una possibile catena "logica": se alcune tradizioni *possono* avere un valore storico fattuale, *allora* anche altre *potrebbero* averlo, *perciò* non è certo che la Sîra sia del tutto inattendibile, e *perciò* essa potrebbe essere attendibile in buona parte. Si tende così a generare credibilità storica in un mito di fondazione, che, come ho detto poco sopra, è "vero" esattamente e soltanto in quanto tale, in quanto mito, complesso simbolico che fonda una religione e una società. *Storicamente* mi sembra viceversa ben più importante accertare la funzionalità di un racconto, maturato nel tempo, alle esigenze ideologiche del tempo in cui maturò.

Chiusa questa pausa di riflessione, che tuttavia mi è sembrata utile per proseguire la rassegna in modo ragionato, avendo in mente un percorso, è ora necessario esplorare ulteriormente il campo degli studi "neotradizionalisti" con riferimento a Görke e Schoeler, per i quali, al di là delle stesse ricerche condotte in comune, si deve notare un comune metodo di ricerca.

Iniziamo con quattro articoli che Schoeler ha pubblicato in successione su *Der Islam: Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam*, *Der Islam* 62,2, 1985 (dove le "scienze" sono ovviamente quelle religiose e giuridiche); *Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam*, ivi, 66,1, 1989; *Mündliche Thora und Hadîth: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion*, ivi, 66,2, 1989; *Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten*, ivi, 69,1, 1992.

Nel primo articolo Schoeler affronta il problema della oralità e della scrittura nella trasmissione delle tradizioni, e giustifica in modo sensato la diffidenza esistita a lungo contro la tradizione scritta che, considerato il problema dei segni diacritici e delle vocalizzazioni, può offrire incertezze superabili soltanto grazie alla memorizzazione della tradizione stessa. Così, anche facendo riferimento a un paragone con la scuola alessandrina, sviluppato nel secondo articolo, Schoeler ritiene che gli scritti esistessero anche inizialmente, ma non come "libri" (syngammata) bensì come appunti necessari alla memorizzazione (hypomnemata) presi nel corso di sedute collettive dei sapienti e trasmessi a ulteriori sedute. Il risultato di questi che potremmo definire "Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften" viene ad essere un hadîth "certificato" sulla cui catena di trasmissione, e sull'accordo dei dotti quanto alla veridicità del contenuto, si può andar sicuri. Ciò non toglie la possibilità di falsi riscontrabili dallo stesso Schoeler: ma su questo argomento preferisco rimandare al caustico commento di Berg nel recensire un libro di Schoeler (*infra*).

Colgo l'occasione per segnalare che Schoeler ha esposto in dettaglio questa sua teoria in forma completa ed esauriente, in una serie di quattro conferenze tenute nel 2000 presso l'École pratique des hautes études, poi raccolte e pubblicate con il titolo *Écrire et transmettre dans les débuts de l'Islam*, Paris, P.U.F., 2002. Lo scopo della ricerca di Schoeler è evidente: delineare un quadro generale che giustifichi una rinnovata fiducia, almeno in linea di principio, nei confronti delle tradizioni islamiche, sulle quali grava lo scetticismo di molti studiosi passati e presenti.

Venendo ora al secondo articolo, ciò che mi sembra interessante, è che in esso Schoeler invoca la presenza dei mawâlî, provenienti da culture dalla lunga tradizione scritturale, come presupposto dell'abbandono progressivo della trasmissione orale. Ora, si ricorderà che questo ruolo del mawâlî è stato segnalato anche da Juynboll in un articolo apparso anni dopo (cfr. *supra*, p. 1046) ma con altro obbiettivo, che è quello di segnalarne il carattere, in un certo senso "intrusivo" nel campo della sistematizzazione di ciò che è giunto ai nostri giorni. In *Écrire et transmettre* Schoeler ha anche invocato eventuali convertiti Giudei per giustificare la nascita degli asânid nell'ultimo terzo dell'VIII secolo, perché essi ne avevano fatto esperienza nel sistema di autenticazione del Talmud.

Anche il terzo articolo riprende gli stessi problemi, approfondendoli, e chiarendo ulteriormente quali avrebbero potuto essere le ragioni per le quali i dotti avrebbero privilegiato a lungo la tradizione orale, e, tra queste, introduce la possibilità, aperta alla trasmissione orale, preclusa viceversa a quella scritta, di adattare con dovuta flessibilità la Legge ai tempi (p. 225). Ora, se ci fermiamo a riflettere sul fatto che la scrittura delle tradizioni avviene in modo massiccio ad opera di al-Zuhrî, notoriamente legato ai regnanti Omeyyadi in un momento che appare caratterizzato dalla prima formazione dell'*Islam che conosciamo*, la cosa appare, dal punto di vista storico, ben più interessante di come viene presentata. Infatti sembra trasparire sia l'esigenza politica di fondare l'ideologia islamica alla quale conformare un Impero che, al momento, era ben poco islamico, popolato da maggioranze cristiane e zoroastriane e da Giudei; sia un possibile conflitto tra il potere del Califfo (o Guida dei Credenti, insomma, il capo politico: 'Abd al-Malik usa entrambi i titoli) esercitato in nome della Legge; e quello del "clero", custode di una oralità che, come ogni oralità, può subire evoluzioni della quale sarebbero rimasti padroni gli esperti di tradizioni. Un po' il conflitto che ci fu tra 'ulamâ' e 'Abbâsidi al tempo della mihna e che si risolse con la vittoria dei primi lungo i percorsi di Shâfi'î, Bukharî e Ibn Hanbal, un conflitto che ricalca quello onnipresente tra le intelligenze e il potere reale.

Anche il quarto degli articoli citati si occupa del rapporto tra scrittura e oralità, questa volta in rapporto alla formazione del testo coranico; secondo Schoeler, un notevole impulso alla scrittura fu dato dallo scontro con i movimenti “eterodossi” (p. 17). Mi sia consentito tuttavia osservare che parlare di eterodossia allo stadio iniziale di formazione, nel quale la dottrina non si era ancora consolidata e il Messaggio muoveva le più diverse aspettative, mi sembra un anacronismo: a meno di non prendere per originario, consacrando le tradizioni, l’Islam dell’VIII secolo. In effetti, lo scopo ultimo di questi scritti di Schoeler è precisamente quello di consacrare la correttezza delle tradizioni; che la dottrina non fosse precisamente consolidata, lo rivela però l’opposizione di coloro che usavano recitare in pubblico il testo, che avevano molte varianti e non amarono perciò l’unificazione d’impero di ‘Uthmân (p. 25).

Noto tuttavia che, nel segnalare le contese che segnarono la stabilizzazione del testo (p. 24), Schoeler si tiene lontano dal tentar di penetrare quello che poteva costituire un problema *politico*, il contrasto d’interessi tra un potere centrale che doveva costruire la propria normatività legale, religiosa e ideologica, e gli eredi del primo movimento spontaneo che si sentivano continuatori del fenomeno rivoluzionario, destinato ormai a ricomporsi in un nuovo ordine, e predicavano la *propria* lettura del Corano. Del conflitto tra rivoluzione e nuovo ordine, abbiamo del resto intuito qualcosa dagli articoli di Hinds (*supra*).

Vengo ora ad un importante testo di Schoeler, prodromo di quello che apparirà più tardi, scritto insieme a Görke. In questo, dal titolo *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Muhammads*, Berlin-N. York, De Gruyter, 1996 si inizia a perseguire il tentativo ambizioso, ampliato poi in seguito con Görke, di stabilire la “veridicità” di due tradizioni che riguardano la vita del Profeta, e, in conclusione, di elaborare un metodo generale che consenta la verifica delle autenticità in genere. La prima tradizione esaminata è quella relativa all’inizio della Rivelazione ad opera di Gabriele, della quale ci siamo già occupati recensendo i lavori di Rubin e Kister (*supra*, p. 1052); la seconda riguarda il cosiddetto “scandalo” di ‘Ā’isha, attardatasi per causa d’un braccialetto perduto e riaccompagnata da un uomo, che fu l’origine della “discesa” della Sûra 24.

Sulle sue assunzioni generali si possono fare, a mio avviso, due considerazioni. La prima è che l’autenticità delle due tradizioni si fonda essenzialmente sull’accettazione delle famose “lettere” di ‘Urwa ad ‘Abd al-Malik, una pretesa assai dubbia, sia per le notazioni generali di Noth sull’uso abituale dell’espedito, anche da parte degli antichi storici occidentali; sia perché, come s’è già visto, è dubbio che possa essere esistita una simile corrispondenza, considerata la ribellione del fratello di ‘Urwa al Califfo; essa, se mai, avrebbe potuto essere stata inventata per ridare lustro alla discendenza di Abû Bakr. L’altra è che, per Schoeler, “autenticità” significa comunque attribuzione a ‘Urwa, ciò che significa non andare più addietro della seconda metà del I sec. H. (pp. 20-21). Quanto allo “scandalo”, Schoeler ama immaginare che ‘Urwa abbia realmente ricevuto il racconto dalla zia (ipotesi che egli allarga ad altre tradizioni) eventualità indimostrabile ma non inverosimile, almeno *limitatamente a questo singolo caso*.

Per quanto riguarda gli inizi della Rivelazione ad opera di Gabriele, c’è viceversa da domandarsi se ‘Ā’isha, ammesso che sia lei l’origine della tradizione, non abbia fornito una partecipazione non disinteressata alla creazione del mito, posto che, comunque, da un punto di vista razionale questo non sembra un evento da considerare attendibile, e ha come alternativa altro e più credibile racconto (la citata visione di luci e audizione di suoni che suscitò i timori del futuro Profeta). C’è da chiedersi anche se abbia molto senso, per il “nucleo di verità”, mettere in campo un oneroso lavoro di ricerca per “accertare” (con tutti i limiti del caso) la circolazione di un racconto inverosimile cinquant’anni dopo la morte del Profeta: a meno di non voler accertare (questo potrebbe aver senso) la data di nascita di un mito.

Una critica puntuale del testo è venuta da H. Berg, che lo ha recensito su J.A.O.S., 119, 1999. Berg ha notato (p. 316) la mancanza di dubbi manifestata da Schoeler circa l’origine reale in ‘Urwa delle tradizioni trasmesse da al-Zuhrî, e che Schoeler (p. 317) si è interessato alla “autenticità” di una tradizione (quella sull’inizio della Rivelazione) senza porsi il problema della sua sensatezza; “autenticità” che, ben che vada si arresta al livello dei Successori (p. 315). L’osservazione più piccante, che si riferisce ad una analisi condotta da Schoeler alle pp. 138-142 (ma che, per verità, può valere anche per analisi condotte in altri suoi lavori) è questa: Schoeler insiste sempre sulla genuinità delle tradizioni, salvo considerare dei falsi le tradizioni che contraddicono le sue teorie. Berg conclude infine considerando del tutto futile il lavoro di Schoeler, perché si fonda sul presupposto che l’isnâd, cioè un artificio (“device”) puramente letterario possa contenere un’affidabile informazione storica. Qui, evidentemente, siamo in presenza della sfiducia a priori che caratterizza gli “scettici”.

Venendo a Görke, un autore che segue un percorso analogo a quello di Schoeler nella ricerca della possibile “autenticità” delle tradizioni, mi limito alla sola segnalazione per quanto concerne il suo *Das kitâb al-amwâl des Abû ‘Ubaid al-Qâsim b. Sallâm*, Princeton, The Darwin Press, 2003, nel quale egli stabilisce l’autenticità di questo testo (dal quale proviene la versione citata *supra* della “Costituzione di Medina”) che comunque risale alla metà dell’VIII sec.

Qualcosa di più mi sembra opportuno dire di *Prospects and Limits in the Study of the Historical Muhammad*, un articolo che egli ha posto sul proprio sito www.andreas.goerke.de. Qui egli sostiene la che la ricostruzione della figura del Profeta è resa problematica a causa della tarda età delle fonti e dell’esistenza di un crescente scetticismo; osservazione, quest’ultima, che dovrebbe prender atto delle sostanziose ragioni di questo

deprecato scetticismo. Görke ritiene tuttavia di segnalare quattro metodi di ricerca che, a suo avviso, possono essere di qualche utilità.

Il primo dei metodi che egli segnala, e che evidentemente non ama, è quello di fondarsi sulle notizie che mettono il Profeta in cattiva luce, in quanto verosimilmente residuo di notizie autentiche nel mare agiografico delle sue tarde e non attendibili biografie. Questo mi offre l'occasione per mettere in evidenza due di queste notizie, relative al tempo di Medina, segnalate da Rose, cit., pp. 24-25, e provenienti l'una dal *Sahîh* di Bukharî, l'altra dalla *Sîra* di Ibn Ishâq (a p. 363 nella trad. di A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford, Un. Press, 1955, 24ª ristampa, 2011). Come è noto il Profeta subì in più circostanze la derisione dei Giudei, ma questi due episodi sono di altra natura, e uno di essi viene dal suo stesso entourage.

Nel primo Hamza, zio del Profeta, lo insulta in pubblico definendolo come uno che era stato nulla più di uno schiavo di suo padre, e commenta Rose: l'episodio mette Maometto in una luce di debolezza così sfavorevole che non può essere stato inventato da tardi tradizionalisti. Nel secondo, 'Abdallâh b. Ubayy, capo dei munâfiqûn cfr. *supra*, p. 1065 e p. 1069) alza persino le mani sul Profeta, che diviene livido di rabbia e gli ingiunge di lasciarlo, ma riceve in tutta risposta una minaccia fondata sui reciproci rapporti di forza. In effetti, al momento della spedizione di Tabûk, sembra che le forze a disposizione di Ubayy, che poi fu la guida dei munâfiqûn, fossero maggiori di quelle del campo del Profeta; quanto ai reciproci rapporti, Ubayy era furioso perché l'arrivo del Profeta aveva vanificato la sua attesa di divenire Re (cfr. M. Lecker, *King Ibn Ubayy, etc.*, cit.). Sono episodi che lasciano intuire quanto duramente "umana" sia stata la lenta ascesa del Profeta a Medina, e dunque, precisamente per il loro "realismo", mi sia consentito dire che il metodo, usato con intelligenza critica, può essere ottimo: ciò che non è agiografico, tantomeno miracolistico, ha più probabilità di essere vero.

Il secondo metodo citato da Görke (che è poi quello che abbiamo visto con Schoeler) è la ricerca fondata sullo isnâd-cum-matn, che però, oltre a costituire un lavoro onerosissimo, non sempre è praticabile. Il terzo metodo è l'esame, congiunto al precedente, di un vasto corpus di testi, Görke considera di primaria importanza, al riguardo, esaminare le tradizioni presuntivamente trasmesse da 'Urwa e le sue ipotetiche lettere al Califfo 'Abd al-Malik, delle quali si sa tuttavia che sono state rielaborate nella trasmissione e che comunque non consentono di risalire più indietro del 670-690. Il quarto metodo si fonda sull'analisi della presenza di termini desueti nei documenti: è il caso della "Costituzione di Medina" ma anche del *Kitâb al-amwâl* e di una lettera, forse risalente al Profeta, comunque coeva.

Görke conclude con molte speranze per future scoperte di nuovi documenti; tuttavia, per ora, il nostro raggio visivo si arresta, nella migliore delle ipotesi, al 670-690; una data, mi permetto di ricordare, nella quale è già in pieno sviluppo l'Islam storico degli Omeyyadi, quindi la fondazione ideologica della nuova fede.

Siamo così giunti al momento di esaminare il lavoro di Görke-Schoeler, *Die Ältesten Berichte über das Leben Muhammads*, Princeton, The Darwin Press, 2008, le cui conclusioni furono preannunciate dagli stessi Görke-Schoeler in *Reconstructing the Earliest Sîra Texts: the Hîgra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr*, *Der Islam*, 82,2, 2005; cioè nell'articolo dalla cui critica ad opera di Shoemaker ho iniziato queste note.

In questa breve comunicazione, ciò che più si apprezza -mi sia concesso dirlo- è la lucidità con la quale fu affrontato il problema dai grandi studiosi a cavallo tra il XIX e il XX secolo, che pure avevano certamente a disposizione un più scarso materiale. Gli autori ricordano infatti, ad apertura di testo, la posizione di Goldziher da essi certamente non condivisa, secondo il quale gli ahâdîth non potevano essere usati come documentazione storica sul tempo del Profeta, essendo essi il risultato di tendenze *teologiche, sociali e politiche* (corsivo mio) di tempi più tardi, quelli cioè nei quali questa "documentazione" ebbe origine.

Lo scopo dello studio di Görke e Schoeler è dimostrare che ciò non è sempre valido, e che, secondo la loro ricerca, vi è una serie di tradizioni che possono essere considerate "autentiche". Pongo l'attributo tra le virgolette, perché la vantata autenticità è, come ben sappiamo da altri testi dei due studiosi, una *possibile* risalita a 'Urwa -il cui corpus viene esaminato- cioè al 670-690. Le tradizioni ritenute "autentiche" sono otto, e precisamente (p. 213):

- l'inizio della Rivelazione
- la reazione dei Meccani; l'emigrazione di alcuni Musulmani in Abissinia; gli incontri di 'Aqaba; la Hijra a Medina
- la battaglia di Badr
- la battaglia di Uhud
- la battaglia della trincea (Khandaq)
- il trattato di al-Hudaybiya
- lo scandalo di 'Â'isha
- la conquista della Mecca

Lo studio condotto sulle catene di trasmissione e sui testi, mostra che queste tradizioni hanno conosciuto più di un percorso attraverso diversi discepoli di 'Urwa, con versioni diverse che tuttavia mostrano di risalire ad una fonte unica, ciò che consente di ricostruire l'insegnamento di 'Urwa (p. 212). Gli autori, per giustificare discrepanze con quanto trasmesso da suo figlio Hishâm (argomento affrontato nel testo dagli autori

in rapporto alle vicende della Hijra) pensano che 'Urwa possa aver trasmesso la propria storia a volte in termini generali, a volte in modo personalizzato (p. 219) e che la forma "generale" che ricostruisce i principali lineamenti dei fatti, sia da trovarsi nella lettera ad 'Abd al-Malik.

La storia tramandata non può esser presa alla lettera (at face value) tuttavia 'Urwa era figlio di uno dei primi Musulmani, 'Â'isha era sua zia, e perciò, anche se egli non fu un testimone oculare dei fatti, le sue informazioni dovevano essere di prima mano almeno per gli ultimi anni del Profeta, e *non c'è da dubitare che esse riflettano correttamente l'andamento generale degli eventi*. Ho riportato in corsivo questa affermazione conclusiva di Görke e Schoeler, per sottolineare che essa, benché ragionevole, rappresenta comunque una fiduciosa apertura di credito verso racconti e trasmissioni la cui "storicità" -vera o falsa che sia- per essere creduta conta precisamente sul credito di chi ne viene posto all'origine: per usare dunque il noto detto "se non è vera è ben trovata", saremmo cioè in presenza di un falso architettato -giustamente- in modo tale da essere credibile. In conclusione: se la scuola scettica parte dal *pregiudizio* di falsificazione, anche qui si parte dal *pregiudizio* della fiducia. Riscontri non ve ne sono.

Infine, chiudono gli autori, se ci fu qualche manomissione degli asânîd, non per questo essi debbono essere considerati inaffidabili; almeno parte della Vulgata si originò nel primo secolo dell'Egira e perciò, studiandola accuratamente, se ne può ricavare qualche informazione sulla vita del Profeta.

Il testo che vide poi la luce nel 2008 (*Die Ältesten Berichte, etc.*, cit.) ha presentato l'analisi di dettaglio delle otto tradizioni preannunciate, ma la prudenza necessaria dovendosi muovere tra molte ipotesi, ha poi condotto a conclusioni alquanto riduttive. Il grande e oneroso lavoro viene condotto sulla base dei metodi e dei presupposti già illustrati per questi autori e per Motzki, sui quali, per brevità, non torno; in particolare sul confronto dei testi e sul rapporto oralità/scrittura nella trasmissione (ipotesi che mi son permesso di definire "dei Sitzungberichte"): mi limito perciò ai punti conclusivi.

Gli autori dividono le tradizioni di 'Urwa in varie categorie: lettere, tradizioni "lunghe" trasmesse tramite il "collegio" (i "Sitzungberichte"), brevi tradizioni che ricalcano quelle delle due prime categorie, altre brevi senza parallelo ma sugli stessi eventi, tradizioni "brevi" su altri eventi non trasmessi diversamente, liste di partecipanti agli eventi (alle battaglie, etc.). Le lettere si trovano in al-Tabarî e provengono dal figlio di 'Urwa, Hishâm, tranne due che provengono da Abû 'l-Zinâd e sono di dubbia trasmissione, come in genere quelle che non passano tramite Abân al-Attâr. Le tradizioni "lunghe" sono trasmesse sia da Hishâm che da al-Zuhrî, altri discepoli di 'Urwa ne hanno trasmesse soltanto qualcuna, più le "brevi"; ci sono poi le "brevi" sulle battaglie trasmesse da Hishâm e al-Zuhrî. Le tradizioni attribuite a 'Urwa sono circa 1400 e la loro origine è riportata a vari testimoni, principalmente ad 'Â'isha.

Quanto alle otto tradizioni che costituiscono l'oggetto specifico dello studio, Görke e Schoeler ritengono di poterle così suddividere: tre sono sicuramente "autentiche", e precisamente quella sull'Hijra, sul trattato di Hdaybiya e sullo "scandalo" di 'Â'isha; meno sicura è quella sugli inizi della Rivelazione; ancora meno sicure quelle sulla battaglia di Badr, la battaglia della trincea e la conquista della Mecca; falsa quella sulla battaglia di Uhud.

Altre notazioni conclusive di carattere generale sui testi trasmessi sono le seguenti. I testi esaminati, pur nelle loro differenze mostrano di provenire da una sola fonte e costituiscono il materiale più antico a disposizione; sulle battaglie c'è poco materiale proveniente sicuramente da 'Urwa, come anche sulla conquista della Mecca, mentre molto è il materiale di 'Urwa sulla tregua di Hdaybiya; sull'Hijra c'è molto materiale sicuramente biografico, e la biografia del Profeta non contiene elementi agiografici, tranne quelli relativi alla Rivelazione ad opera di Gabriele. Pochi sono i riferimenti al Corano che però si trovano nelle tradizioni sull'Hijra passate da Hishâm; le tradizioni che debbono essere passate attraverso il "Collegio" sono più vivaci e colorite. Le vie di trasmissione delle tradizioni si riconoscono al passare delle generazioni: la linea proveniente da al-Zuhrî si riconosce da quella proveniente da Hishâm o da altre linee, si può inoltre constatare che Sîra e Maghâzî attingono a materiale antico. 'Urwa fu un eminente tradizionista, che nell'ultimo terzo del I sec. H. iniziò una raccolta metodica delle tradizioni; il suo materiale risale al IV-VII decennio del I sec. H. Rispetto a lui, che non sembra essersi interessato molto alle datazioni, l'innovazione di al-Zuhrî fu di introdurre le date per gli eventi. Quanto alla Sîra di Ibn Ishâq, essa non è però al di sopra di ogni sospetto, perché raccoglie anche materiale proveniente dai narratori di storie.

La conclusione finale, raccolta poche righe, è tuttavia soltanto questa: possiamo esser certi che il Profeta sia esistito, che ci sia stata una Hijra, un trattato di tregua ad Hdaybiyya, e che il noto "scandalo" di 'Â'isha sia un evento storico. Dopo tanto e così oneroso studio si può restare perplessi, tuttavia non è da dimenticare che Görke e Schoeler, studiosi non oltranzisti, hanno come obiettivo principale la confutazione di coloro che potremmo definire con obbiettività come "ultrascezzici" e che sono giunti a mettere in dubbio tutto. Antesignano fu il provocatorio testo di *Hagarism*, ma, dopo di allora, anche a prescindere dagli studi di Luxenberg, si son viste fiorire altre ipotesi che, pur nella loro ingegnosa e persuasiva costruzione, poggiano su basi troppo labili e chiuse in ristretti ambiti, per poter giungere, come pretendono, a negare la stessa esistenza dell'Islam prima dell'VIII-IX secolo: al momento, simili ipotesi non sembrano sostenibili. Ne accennerò, comunque, più sotto.

La risposta alla ricerca di Görke e Schoeler è venuta da Shoemaker nell'articolo che ho citato ad apertura di queste pagine, e si riferisce all'articolo del 2005, perché soltanto a risposta redatta Shoemaker ebbe modo di conoscere il più vasto testo del 2008. Tuttavia essa resta interessante per render conto dei limiti del tentativo neo-tradizionalista, limiti che peraltro, come abbiamo visto, sono ammessi dagli stessi autori.

Ciò che non convince Shoemaker è la rivalutazione delle tradizioni trasmesse da 'Urwa ad al-Zuhrî, meno che mai la presa in considerazione delle sue lettere, che emergono soltanto con la storia di Tabarî.

Premesso che, in presenza dei cosiddetti "single strands" egli ritiene sia da adottarsi il principio di cautela espresso da Juynboll, egli dà atto ai due studiosi di esser riusciti ad isolare alcune tra le più antiche tradizioni islamiche, ma ritiene che la conclusione di dichiararle "autentiche" vada oltre le effettive possibilità di accertamento. Benché sia accettabile che personaggi come 'Urwa si siano interessati delle storie in circolazione al suo tempo, ciò non autorizza a pensare che esse provenissero da una seria tradizione storica, e non da semplici racconti di cantastorie (p. 269).

Nota inoltre Shoemaker che, secondo quanto affermato da Görke e Schoeler, l'insieme delle tradizioni era costituito inizialmente da un racconto che andava dalle controversie alla Mecca sino alla Hijra; tuttavia, lo schema delle trasmissioni da 'Urwa da loro elaborato, lascia pensare che esse fossero trasmesse da tutti i percorsi rintracciati, mentre nessuna delle singole tradizioni passa di fatto per tutti quei percorsi.

Quanto ai due percorsi, entrambi caratterizzati da single strands, che portano da 'Urwa ad al-Tabarî (uno dei quali passa per Abû 'l-Zinâd, e come s'è visto, verrà poi dichiarato non affidabile dagli stessi Görke e Schoeler) egli nota che l'uno dichiara che la lettera in questione fu spedita ad 'Abd al-Malik, l'altro che lo fu al figlio di lui, al-Walîd. Sarà quest'ultimo quello poi dichiarato inaffidabile dai due autori. Il punto più rilevante, che va oltre questo primo inceppo, lo segnala Shoemaker nelle pp. 275-276, dove contesta che il contenuto della lettera possa avere la stessa attendibilità storica della "Costituzione di Medina". L'attendibilità e l'antichità di questa è infatti nella rappresentazione delle difficoltà del Profeta e dei suoi umani limiti (un argomento che abbiamo già affrontato) ciò che non è il caso per quanto riguarda la presunta relazione di 'Urwa, già agiografica.

Complessivamente (pp. 279-281) valgono dunque i sospetti di falso invocati da M. Cook (*Early Muslim Dogmas, etc.*, cit., p. 69) nel caso di una lettera con due destinatari diversi in due diverse trasmissioni (abbiamo visto come rimedieranno Görke e Schoeler) e i sospetti in generale contro l'artificio della "lettera", avanzati con ottime ragioni da Noth, cit., pp. 79-81 e 85. M. Cook (loc. cit., p. 60) ha inoltre sottolineato che 'Abd al-Malik è il destinatario favorito di tutte le false lettere della tradizione islamica, tanto che la "lettera ad 'Abd al-Malik" costituisce un genere a sé.

A prescindere dall'ipotesi -che ho già segnalato- secondo la quale in questa presunta lettera potrebbe celarsi un tentativo di riabilitazione della discendenza di Abû Bakr dopo la ribellione del fratello di 'Urwa, 'Abdallâh, c'è da segnalare che Ibn Ishâq ignora l'esistenza di questa e delle altre lettere: e appare difficile che uno storico abbia trascurato l'esistenza di documenti di una tale importanza per rischiarare il passato (pp. 283-284).

Tralascio di entrare in dettaglio su episodi dell'Hijra, perché il contenzioso si fonda sempre sulla diversa logica di valutazione dei documenti; in particolare Shoemaker mostra di apprezzare l'approccio che abbiamo visto con Rubin (da lui frequentemente citato) fondato su un'analisi dei testi come chiave per comprenderne la possibile data di *reale* composizione. Quel che interessa segnalare su uno specifico episodio è però la notazione di Shoemaker a p. 295, dopo che egli ha ripreso parzialmente le linee di trasmissione presenti nello schema di Görke e Schoeler: i due studiosi, per giustificare le differenze tra Tabarî, che combina vari racconti, e gli altri autori della Sîra, fanno riferimento a una linea che passa da 'Urwa a Muhammad 'Abd ar-Rahmân e da questi ad Ibn Ishâq che però, per l'episodio in oggetto, non vi fa riferimento; questa linea deve perciò essere considerata un'invenzione. Shoemaker commenta (p. 300): se moderni studiosi occidentali possono produrre un isnâd non attestato dalle fonti, quanto più la stessa cosa può esser stata fatta dai copisti medievali islamici? Ma se questa linea non può essere sostenuta, allora, poiché la fonte di Tabarî è Hishâm b. 'Urwa, la fonte di Ibn Ishâq può essere *soltanto* al-Zuhrî (ivi). Qui, come si nota, ciò che entra in dubbio, è precisamente il fatto che al-Zuhrî riceva realmente da 'Urwa; e questo dubbio viene ripetuto anche con altre motivazioni per quanto riguarda le tradizioni relative alla prima Rivelazione (pp. 306-307).

A questo punto Shoemaker apre lunghi riferimenti a Rubin (EB) e ai testi di De Prémare che esaminerò verso la fine di questa rassegna, autori che, come lui, impostano una storia del primo Islam diversa da quella della Vulgata. Il punto è che il Corano non fa alcun riferimento a Gabriele nell'episodio dell'inizio della Rivelazione, nonostante il Corano stesso sia da considerarsi (con riferimento anche a De Prémare) un testo giunto a redazione definitiva non prima dei tempi di 'Abd al-Malik, sicché la versione più antica appare essere quella, già citata, della comparsa di fotismi e acufeni (cfr. *supra*) che però è quella che *verrebbe* da 'Urwa tramite il figlio Hishâm: non quella che riferisce al-Zuhrî e che a lui *riferirebbe* 'Urwa e a quest'ultimo 'Â'isha, con Gabriele che impone al Profeta di recitare il nome di Dio (le parole di apertura della Sûra 96, *miticamente* attribuite nella tradizione a Gabriele rivolto al Profeta, ma che potrebbero essere del Profeta rivolto al fedele).

A questo proposito, e sempre in rapporto ai suoi larghi riferimenti all'analisi di Rubin, Shoemaker ritiene di relativo interesse l'analisi degli asânid rispetto a quella, a suo (e di Rubin) avviso molto più

importante, dei testi: questi ultimi sono più utili al fine di tentar di comprendere qualcosa nella storia del primo Islam (p. 309; per Rubin cfr. BQ, pp. 237-238). Le sue conclusioni sul complesso delle tradizioni che riguardano l'inizio della Rivelazione (p. 317 sgg.) sono dunque molto diverse da quelle di Schoeler e Görke: la versione "lunga" di al-Zuhrî non può essere attribuita a 'Urwa (al quale potrebbe risalire più verosimilmente l'altra versione, quella circolante ai suoi tempi relativa ai fotismi e agli acufeni) né troverebbe la sua origine in 'Â'isha, ma forse nei cantastorie; e per quanto riguarda Schoeler non può fare a meno di tornare sulla maliziosa considerazione di Berg su J.A.O.S., 1999, che ho già citato *supra*.

Shoemaker accetta viceversa il riferimento ad un livello antico per ciò che concerne lo "scandalo" di 'Â'isha, e ritiene persino possibile pensare in via ipotetica che 'Urwa l'abbia sentita raccontare dalla zia 'Â'isha (p. 322) *il che non significa che la storia sia vera, significa soltanto che non è un'invenzione tarda* (pp. 324-325). Il punto resta infatti sempre il medesimo: la mancanza di riscontri che consentano di accertare la veridicità delle *storie circolanti*.

Dubbi di altra natura sono avanzati da Shoemaker per quanto concerne le tradizioni trasmesse dal figlio di 'Urwa, Hishâm. Shoemaker nota infatti (pp. 328-329) che 'Urwa morì quando il figlio era ancora molto giovane, sicché non è da escludere che questi abbia ascoltato il racconto delle tradizioni per voce di al-Zuhrî, salvo poi attribuirle ad una trasmissione diretta dal proprio genitore per rivalità con Ibn Ishâq, il più celebre tra i discepoli di al-Zuhrî. Questo può sembrare un sospetto fondato su nulla, ed in effetti tale resta: ma non ci si deve nascondere che essere depositario e trasmettitore di tradizioni conferiva un ruolo nella società e nella politica islamica, e che quindi si può ben sospettare, a buon diritto e salvo prove contrarie di "genuinità", un interesse personale dei trasmettitori nella creazione di un proprio patrimonio di racconti, ben spendibile se corredato di autorevoli catene di trasmissione. I trasmettitori di tradizioni sono *gli intellettuali che hanno creato la "storia" e l'ideologia dell'Islam che conosciamo*, sono quindi stati protagonisti di un'operazione politico-religiosa e di una costruzione giuridica (difficile distinguere i termini, nell'Islam) di tutto rilievo.

Le conclusioni di Shoemaker, alle pp. 339-344, sono quindi le seguenti, rivolte direttamente di Schoeler, Görke e Motzki: essi hanno come fine il riabilitare, almeno in parte, la storicità delle vicende trasmesse dalla Sîra, contro l'opinione di coloro che le considerano pura agiografia. I tre studiosi non negano che la Vulgata sia una costruzione artificiale, ma ritengono che con l'uso di metodi critici se ne possano estrarre alcuni nuclei di "verità": per questa ragione hanno voluto tentare la ricostruzione di una "sicura" trasmissione da 'Urwa (eventualmente da 'Â'isha) sino ad al-Zuhrî. Il loro lavoro è stato enorme, il risultato, modesto: una chiara evidenza di una possibile risalita ad 'Urwa si ha soltanto per ciò che concerne il racconto dell'Hijra (p. 340); tuttavia, essendovi racconti diversi e altrettanto precoci al riguardo, ciò non dà garanzia che il racconto di 'Urwa sia "vero" (p. 341). L'attendibilità della vicenda che avrebbe coinvolto 'Â'isha si fonda semplicemente sul fatto che essa non avrebbe potuto essere inventata in un periodo più tardo (ivi).

Per quanto riguarda poi i fatti della vita del Profeta, i risultati sono "minuscoli" (p. 342). Forse egli ordinò l'uccisione di un oppositore, forse concluse un trattato sfavorevole per i suoi seguaci (il riferimento è a Hudaibiya, circa la cui ragione cfr. però *supra*, p. 1054 quanto sostiene Lecker sulle cause di quel trattato). In sostanza si può dire soltanto che il racconto della Profezia e dell'Hijra prese forma soltanto 50 anni dopo la morte del Profeta, ma poiché il racconto viene dagli ahâdîth, ci si deve render conto che essi costituiscono soltanto un mare di bugie ("a sea of forgery", p. 343). Shoemaker si richiama inoltre a Donner (*Narratives, etc.*, cit., p. 255-271, in particolare vedi p. 256 e p. 263) per ricordare che ci furono problemi di distorsione nella trasmissione allorché, per le tradizioni "storiche", fu mutuato, da quelle religiose, il "formato" hadîth (testo+isnâd). Meglio dunque, ribadisce a chiusura, fondarsi soltanto sull'analisi dei testi.

Un diverso modo di affrontare l'esame dei testi e degli asânîd è quello di H. Berg in *The Development of Exegesis in Early Islam*, Richmond, Curzon, 2000; prima di esporre questo suo testo, mi sembra opportuno far presente che le posizioni di Berg sono state chiarite *supra* a p. 863, riferendo di un suo importante articolo (*The Implication of, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1013). Berg è particolarmente legato alle posizioni di Wansbrough, che, lo ricordo, considerava la Vulgata un documento letterario, non storico.

Questo testo di Berg apre con una accurata recensione delle ricerche delle diverse e opposte scuole, attraverso i vari autori che egli definisce "sanguigni" (i prosecutori della tradizione accademica) e "scettici". Un particolare del giudizio di Berg al riguardo, un giudizio che a me sembra ben condivisibile, è che tra le due fazioni non è possibile un compromesso, perché in entrambi i casi -come, del resto, ho già avuto modo di sottolineare- si parte da un pre-giudizio: ciò che non è dimostrabilmente "vero" va tenuto per verosimilmente falso; ovvero, ciò che non è dimostrabilmente falso deve essere ritenuto "vero". Questo giudizio di Berg, che mette in luce la difficoltà di trovare una via d'uscita alla contrapposizione, è contestato però da Motzki, il quale ritiene che la propria ricerca rappresenti esattamente la desiderata "via di mezzo"; posizione che non mi sento di condividere per quanto ho già segnalato del suo modo di procedere.

Berg passa poi ad esporre il proprio metodo di ricerca, fondato sull'analisi dei testi delle tradizioni la cui origine è ascritta ad un'unica fonte e sul controllo della loro coerenza. Da questa analisi egli ritiene si possa risalire alla autenticità degli asânîd. Egli applica quindi il proprio metodo agli ahâdîth che fanno riferimento ad Ibn 'Abbâs nel Tafsîr di Tabarî, e ne evince la falsità degli asânîd, aggiungendo che, se tra di essi ve ne fossero di autentici, questi non sarebbero distinguibili da quelli falsi (infatti due testi incompatibili tra di loro come

espressione di un medesimo autore, si elidono reciprocamente: non possono essere entrambi autentici ma, se uno lo è, non si può decidere quale). Berg può anche constatare, dalla propria ricerca, che gli ahâdîth furono proiettati all'indietro (p. 210). Trattandosi di ahâdîth esegetici, egli limita correttamente il proprio giudizio a questa categoria di tradizioni, segnalando (p. 216 in n. 10) la diversa opinione di Rubin che si esprime a favore dell'antichità degli ahâdîth storici (EB, p. 260).

Venendo al tentativo di comprendere l'origine del fenomeno (ad Ibn 'Abbâs vengono fatte risalire migliaia di tradizioni esegetiche) Berg ritiene che egli assunse questo ruolo di riferimento perché, nel tempo, la sua figura era entrata nel mito come quella del perfetto musulmano, quindi la "falsificazione" può essere avvenuta in perfetta buona fede, come cosa ovvia nel far riferimento a un garante della fede religiosa. Berg nota inoltre che la costruzione di questo apparato deve essere avvenuta in epoca posteriore all'opera di Shâfi'î. Nelle sue conclusioni egli sostiene tuttavia che lo studioso delle origini dell'Islam non può sottrarsi alla ricerca sugli asânîd, perché le storie sulla vita del Profeta ciò impongono, nonostante la ricerca sia difficile e il dibattito al riguardo, lungo e noioso (p. 219).

Ciò che però mi preme segnalare, tra le conclusioni, è altro. Berg afferma infatti testualmente, a p. 226: "Tutti i più antichi testi islamici sono il prodotto di due processi intrecciati di formazione sociale e di produzione mitica", ciò che equivale a dire che la Vulgata rappresenta non già la "storia" ma *il mito di fondazione dell'Islam*. Nel caso di Ibn 'Abbâs egli rappresentò il mito originario dell'esegesi coranica, la fusione del mito e del consenso diede origine agli ahâdîth che portano il suo nome. Su questo aspetto mitico del progenitore degli 'Abbâsidi, ricordo un importante studio di C. Gilliot, *Portrait "mythique" d'Ibn 'Abbâs*, Arabica, 32, 2, 1985, al quale Berg fa ampio riferimento.

Questa ricerca di Berg fu criticata da Motzki con un articolo, *The Question of the Authenticity of Muslim Traditions reconsidered: a Review Article*, in *Method and Theory*, etc., cit., sul quale, come in altre circostanze, non mi soffermo perché penso sia ormai chiaro il suo modo di argomentare e di condurre le ricerche; qualche cenno viceversa ritengo di fare circa la risposta che venne da Berg, *Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins: Qur'ân 15:89-91 and the Value of Isnâds*, sempre in *Method and Theory*, etc., cit. Qui, dopo aver ribadito la propria opinione circa l'impossibilità di mediare l'approccio "sanguigno" e quello "scettico" (al quale indubbiamente Berg appartiene) Berg afferma che il primo approccio appare più rigoroso sul piano metodologico, salvo trovare soluzioni come "errore del copista" o simili quando si constati qualche anomalia. Tuttavia esso si basa sull'accettazione del quadro epistemologico islamico, ciò che per gli scettici è assolutamente ingenuo. *Non riconoscere per tale ciò che è soltanto letteratura, e trattarlo come un dato storico o archeologico mentre è soltanto una storia di salvezza, fa immaginare l'Islam come un evento eccezionale, ma ciò è semplicemente insostenibile* (p. 288, corsivo mio).

L'approccio scettico è più rigoroso sul piano teorico, e accetterebbe quel quadro se non si trattasse di un quadro creato dopo e proiettato all'indietro con l'uso degli asânîd (ivi). Berg espone poi di nuovo i due "pregiudizi" dei quali ho già detto, e sottolinea che, praticamente, tutto quel che si sa del periodo formativo dell'Islam, sul piano storico, legale, esegetico, e così via, ci giunge sotto forma di ahâdîth con i loro asânîd, e perciò può essere esaminato soltanto con una analisi letteraria (p. 289). Come si noterà, siamo di nuovo a Wansbrough. Aggiunge poi (ivi): "La presenza di asânîd indica semplicemente che i materiali ai quali sono legati raggiunsero la propria forma finale soltanto dopo l'ottocento d.C. (o appena prima il 200 H.). Perciò gli asânîd debbono essere stati fabbricati".

Berg ribadisce dunque l'incompatibilità dei due approcci; resta comunque, per quel che s'è visto, l'impossibilità, anche per i più "sanguigni", di superare il livello dell'ultimo terzo del I sec. H -quando, cioè, già si stava formando l'Islam classico, quello che conosciamo- e l'inutilità di accertare l'ipotetica circolazione, in epoca genericamente "antica", di tradizioni che non hanno alcuna credibilità, come la rivelazione ad opera di Gabriele o la purificazione del cuore del Profeta o altre vicende puramente agiografiche. In altre parole: l'impossibilità di far divenire "storia" quello che è semplicemente un *mito di fondazione*.

Più problematica V. Comerro, *La figure historique d'Ibn 'Abbâs*, RE.M.M.M., 129, 2011, ma a partire da un diverso concetto della "storia" che deve considerarsi comunque una *narrazione*. In questo senso, pur trovandoci in presenza di una costruzione evidentemente letteraria, non si può escludere che testi tra loro incompatibili esprimano una diversità di prospettive, funzione di interessi diversi che tuttavia fanno riferimento a qualcosa di reale. In fondo, Ibn 'Abbâs fu il campione di una causa che è storica, quella del legittimismo religioso in rapporto ad una prospettiva 'abbâside.

A questo punto mi sembra giunto il momento nel quale è utile introdurre un articolo di C.F. Robinson, *Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences*, in *Method and Theory*, etc., cit. Si tratta di un articolo ricco di osservazioni stimolanti, riflessioni puntuali su aspetti della storiografia relativa all'Islam che restano sospesi come interrogativi ai quali sarebbe necessario dare una risposta, o dei quali si deve comunque tener conto allorché si debba valutare la consistenza delle premesse, non sempre esplicite, che guidano i singoli studiosi. Per questa loro natura puntuale, mi sembra opportuno riportare le osservazioni di Robinson così come esse vengono formulate, senza trarne necessariamente uno schema generale ma tenendole tutte ben in mente nel

ricepire le conclusioni dei vari autori su un evento, il primo Islam, la cui realtà sembra sfuggire per mancanza di notizie attendibili ma che non si riesce a delineare, sia pure in via ipotetica, anche per problemi di metodo.

Seguo perciò la via di segnalare punto per punto le varie osservazioni di Robinson, che rappresentano una critica agli assunti, per lo più impliciti, degli orientalisti (tutti i corsivi sono miei):

- a p. 101 Robinson sostiene che la parola “Islam” è parola che non spiega nulla e che, se mai, dobbiamo agli studiosi di storia romana, non agli orientalisti, l’ambizioso tentativo di integrare l’Islam nella Tarda Antichità;
- a p. 102 ci si domanda: perché la storia fatta dai Musulmani è descritta in termini religiosi (storia islamica o dell’Islam) mentre la nostra storia è “Romana”, “Bizantina” e così via?
- a p. 104 sgg., Robinson sostiene che l’Islam descritto da Gibb e dagli orientalisti del XIX-XX sec. è soltanto l’Islam moderno, che è anche l’Islam dei modernisti Musulmani; ciò è conseguenza dell’atteggiamento del XVIII secolo, nel quale si iniziò a produrre una “Religionswissenschaft” come storia di una sfera umana distinta dalle altre;
- a p. 107 si sostiene che in questo modo si è reificato negli studiosi l’orientalismo dei Francesi e degli Inglesi;
- alle pp. 107-108 si sottolinea che accanto all’Islam degli orientalisti del XIX secolo si sviluppò la *reinvenzione* dell’Islam ad opera degli islamisti, che già con Afghānī imposero la distinzione tra “Islam” e “Occidente”. Mi permetto di aggiungere che questa dicotomia è l’ultima propaggine di un’antica dicotomia razionalista nata con l’istituzionalizzazione delle ortodossie per troncane le infinite possibili letture del messaggio testamentario;
- a p. 110, Robinson sottolinea che i modernisti islamici del XIX secolo hanno così *costruito* un *nuovo Islam* grazie alla propria partecipazione sociale a nuove configurazioni del potere, a partire dalla stampa. Mi permetto di notare che si tratterebbe di un fenomeno analogo a quello avvenuto in Occidente, con l’emergere di intelligenzie piccolo-borghesi, depositarie della fabbrica delle ideologie;
- alle pp. 110-111 si ribadisce che orientalisti e islamisti operano con le medesime categorie. Il “ritorno” predicato da questi ultimi -individui senza educazione religiosa di tipo premoderno- è verso un Islam *concettualizzato* come sistema e conoscibile soltanto attraverso i testi. Penso che qui Robinson voglia intendere che la concezione ottonevicesca del mondo islamico come monolite di alterità ha contribuito, grazie alle sue stesse categorie, a creare l’islamismo odierno. Ho anche l’impressione che Robinson voglia idealizzare (p. 109) un Islam “plurale” dei tempi di al-Ghazālī, che, di certo, pluralista non era;
- a p. 115 nota che, per gli islamisti, non si può capire l’Islam senza abbracciarne la fede, così come, per gli orientalisti, non si può capire l’Islam senza conoscere la filologia araba;
- a p. 116 osserva che orientalisti e islamisti nutrono un rancore reciproco, ma hanno gli stessi metodi: entrambi sono positivisti, il “vero” va cercato nei testi, e si alimenta un feticismo dei “fatti” come “evidenze testuali”. In effetti, mi permetto di notare, si è perso di vista il carattere puramente speculativo di ogni possibile “storia” il cui scopo, e comunque la cui *unica possibilità*, è ripensare il passato attraverso un ordine mentale che è anche una scommessa sul futuro;
- a p. 118 Robinson osserva che il nostro positivismo ha confuso convenzioni letterarie con prassi sociali: non si registra come realmente praticavano la Legge i Musulmani, ma sulla Legge si fa un discorso altamente teorico, non pragmatico;
- a p. 119 sponsorizza il contributo che potrebbe derivare da una storia islamica sganciata dagli schemi degli orientalisti, onde far avanzare un dibattito inter-islamico attraverso la *storicizzazione* di concetti e istituzioni. Questa petizione mi sembra tanto giusta, in quanto la storicizzazione è precisamente il tentativo frustrato dell’Islam “liberale” per portare il mondo musulmano fuori dalla stagnazione cui sembra condannato dai tempi della vittoria degli ‘ulamā’, di Shāfi‘ī e dell’invenzione della Sunnah;
- infatti, a p. 123, Robinson viene sull’argomento della Sunnah, circa la quale il problema non è crederci o non crederci: per lo storico si tratta di storicizzarla come processo di concentrazione dell’autorità religiosa in un gruppo sociale. Prima di allora si potevano criticare i quattro Califfi Rashidūn e i Compagni, mentre i Califfi potevano dichiararsi Vicari di Allāh e disputare con i tradizionalisti (questo è un argomento che ho accennato già in *Dopo e a lato*: c’era un dinamismo che fu congelato);
- a p. 124 definisce gli ‘Abbāsidi come dei parvenus che furono attaccati dai tradizionalisti a causa della loro apertura al pensiero greco (anche di questo si è parlato in *Dopo e a lato*). Mi permetto di notare che gli ‘Abbāsidi giunsero al potere sull’onda di una rivoluzione anti-omeyyade che veniva dal basso, dove aveva sempre covato, precisamente in nome di valori dell’Islam disattesi; sicché, pur avendo prontamente liquidato il pericoloso Abū Muslim, dovettero fare i conti con il piccolo clero che poterono tenere a bada soltanto sinché il potere fu così forte da consentirli: dopo, dovettero pagare il prezzo alla nuova società creata con la rivoluzione, e ai portatori dell’ideologia. Nota ancora Robinson, a proposito di questo passaggio epocale, che dietro l’omogeneità dei tradizionalisti del X secolo, c’è l’eterogeneità dell’VIII e del IX; e afferma: *reformare il pensiero islamico richiede lo smantellamento dell’epistemologia fondata sugli ahādīth*;
- Robinson prosegue poi sottolineando che al cuore dell’Islam del I sec. H. c’è il jihād (in questo si riallaccia a D. Cook, delle cui ricerche sull’Apocalitticismo islamico ho fatto cenno nell’Appendice alla V edizione e sul quale tornerò *infra*);
- su questo e altri argomenti, a p. 126, a proposito di ciò che è contenuto nel Testo sacro, afferma che il Corano è ciò che la Comunità pensava che il Profeta avesse in mente, e che la “Costituzione di Medina” documenta un proto-Stato in pieno assetto di guerra;
- a p. 127 afferma che anche per lo Stato omeyyade, prendere le armi era un atto di pietà, perciò il jihād, sia che lo si intenda come obbligo individuale che come obbligo collettivo, cioè di chi governa, è una realtà sopravvissuta;
- a p. 128 Robinson fa una constatazione che si avvia ad essere conclusiva e che è fondamentale: gli orientalisti condividono la concezione musulmana, che è un vecchio pregiudizio, di una *eccezionalità* dell’Islam. Poiché l’arabo è difficile e l’Islam è un’altra cosa, nasce da qui l’asserzione di privilegio professorale degli orientalisti. In effetti,

comunque la si pensi sui suoi lavori, questa obiezione della Crone resta fondamentale, e, come si vedrà tra breve, conduce alla conclusione finale di Robinson;

- a p. 129, e a proposito della storia della Tarda Antichità, Robinson afferma che i Musulmani, nella loro guerra santa, erano guidati da considerazioni che erano anche le medesime dei Cristiani e dei Giudei (e benché questa sembri una giustificazione, siamo viceversa a una rinnovata critica alla pretesa eccezionalità dell'Islam);
- a p. 131 afferma quanto anche altri sostengono, cioè che è impossibile formulare qualunque ipotesi sulle origini dell'Islam sinché non ci sarà un'archeologia dell'Hijâz;
- a p. 132 Robinson sottolinea che per capire quelle origini ci sono soltanto due possibili alternative: o l'Islam fu forgiato fuori dall'Arabia, in Siria, nell'VIII-IX secolo, oppure *l'Hijâz dei tempi del Profeta non era estraneo alla cultura religiosa del Medio Oriente*;
- a p. 133 effettua una scelta: in effetti *ci si sta accorgendo che l'Hijâz faceva parte della koiné religiosa della Tarda Antichità*: mi permetto di notare che questa constatazione non era sfuggita agli studiosi dei primi decenni del XX secolo (tant'è che sulla loro base e sulla discendenza giudeocristiana mi sono fondato in *Dopo e a lato*) e che l'evidenza fu obliterata soltanto per l'opera di quei più recenti orientalisti che si sono consegnati alla Vulgata, e alla leggenda del "politeismo";
- a p. 134 la conclusione: l'eccezionalismo dell'Islam dice molto sulle idee degli accademici, *ma le leggi della storia non furono sospese nel sud-ovest asiatico*.

La storia ci mostra infatti che in ben diverso modo -rispetto alla pretesa vicenda dell'Islam- nacquero e si formarono il Giudaismo, il Cristianesimo e altre religioni: non si vede perché così non sia stato per l'Islam, perché mai per esso non valgano le leggi che regolano questi fenomeni *sociali e culturali*: a meno di non essere un credente, in questo caso la fede si rispetta, ma con essa non si fa *storia*.

Le osservazioni di Robinson mi sembrano pertinenti, in particolare trovo interessanti non soltanto la denuncia dell'insufficienza di un approccio puramente "orientalista" per tentar di comprendere l'Islam; ma anche il ruolo centrale dell'invenzione della Sunnah come punto di svolta (negativo) nella storia dell'Islam; e il ricollocamento dell'Hijâz nell'ambito di un mondo mediorientale dal quale sembrava stranamente escluderlo la Vulgata islamica. Sono osservazioni che vengono da chi voglia affrontare il problema con i dubbi dello storico.

Un ulteriore articolo che vorrei segnalare è quello di Ch. Melkert, *The Early History of Islamic Law*, in *Method and Theory*, cit. Melkert osserva che la Legge islamica si cristallizzò al passaggio dal III al IV sec. H., e si pone una domanda che evidentemente rinvia alla necessità che l'Hijâz facesse parte della koiné religiosa mediorientale evocata da Robinson. Si domanda infatti Melkert se la Legge si sviluppò nella mezzaluna fertile a contatto con le religioni preesistenti, o nell'Hijâz in totale isolamento (p. 294). Se così fosse, obietta, ci troveremmo a dover pensare per l'Islam un percorso completamente diverso da quello delle altre religioni, le quali tutte hanno avuto un percorso di sviluppo (p. 295): per esempio, dice Melkert, concetti fondamentali come Paradiso, Inferno e Giudizio finale, nascono in Iran ed entrano nel Giudaismo, poi nel Cristianesimo, soltanto a partire dall'esilio babilonese (su questo cfr. *supra*, p. 819 sgg.). Inoltre, nota ancora, il Corano non dice nulla sull'Hijâz (p. 296) mentre sembra conoscere bene le precedenti Rivelazioni, anche se gli ahâdîth minimizzano l'influenza giudaica e cristiana sull'Islam.

Dopo aver passato in rassegna le posizioni di Crone-Cook e di Hallaq (cfr. *supra*) per quanto concerne l'origine della legge relativa ai mawâlî, ricorda l'obiezione di Schacht relativa all'età delle leggi che, nonostante le retroproiezioni degli ahâdîth, non può essere pensata come esistente in un'epoca nella quale essa non risulta applicata. Motzki ha criticato molto Schacht, ma, secondo Melkert, il suo lavoro ha mostrato tutt'al più che gli asânîd non sono del tutto insensati (p. 302). Motzki, dice Melkert, ha mostrato con buona certezza ciò che i Successori credevano attorno all'inizio del II sec. H., ma per il resto si deve limitare a *supporre* (corsivo mio) che le notizie vengano dai Compagni; egli si rivela pertanto cauto e rigoroso, ma di fatto riduce il proprio lavoro a una "nota a piè di pagina" (footnote) del lavoro di Schacht (ivi) spostando la proliferazione degli ahâdîth dalla fine del II secolo alla fine del I. Motzki minimizza implicitamente l'influenza di tradizioni non islamiche, comunque non risolve il problema degli ahâdîth contraddittori (p. 303). Ad esempio, venendo alla polemica di Motzki con Juynboll (cfr. *supra*, p. 1083) Melkert ricorda che Motzki sostenne che la figura di Nâfi' non fu un'invenzione, ma che ciò servì a ben poco: infatti, sulla questione della beneficenza alla fine del Ramadân (la zakât al-fitr) una volta giunti al nucleo comune di tutte le versioni tramandate, se ne cava talmente poco da chiedersi se la ricerca sia valsa la pena (p. 303). La riluttanza di Motzki a spingersi più indietro del II sec. H. coincide con la linea scettica che vede il diritto islamico formarsi con il II secolo; per alcuni anche lo stesso Corano non si sarebbe formato prima di allora. Sottolineo che tra questi è de Prémare, sulla cui ricerca mi fermerò in dettaglio più sotto. Secondo Schacht gli elementi normativi furono persino introdotti nel Corano in un secondo momento (p. 304). Vi è stato anche chi ha notato differenze tra la lingua del Corano e la terminologia tecnica della Legge.

Melkert ritiene importanti, al riguardo, le conclusioni di Calder (p. 307) secondo il quale l'origine del diritto fu nell'ambiente urbano ed è inutile ricercare oltre questo dato, a causa della cultura comune che avevano tutti i popoli del Medio Oriente e anche perché molte potenziali influenze non sono più rintracciabili: ad esempio *le molte varietà scomparse di Giudaismo, Cristianesimo e altre religioni* (corsivo mio). La grande differenza introdotta dalla Legge islamica fu la fine del ragionamento indipendente sostituita dall'interpretazione dei sacri

testi, essenzialmente ahâdîth profetici (ivi). Questa era la tesi di Schacht, con la differenza che Schacht attribuiva la svolta a Shâfi'î, mentre per Calder avvenne un secolo dopo la morte di quest'ultimo (sulla Legge islamica e il suo fondamento si può consultare, in lingua italiana, S.A. Aldeeb Abu Sahlieh, *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti, istituzioni*, ed, italiana a cura di M. Arena, Roma, Carocci, 2008, di facile consultazione e molto ben documentata).

Quel che però lascia pensare ad una nascita comunque “tarda” della Legge islamica, è l'obiezione fondamentale di Schacht: come mai gli asânîd rinviavano ad esperti del I e II secolo la fondazione delle norme su (presunte) sentenze del Profeta, cioè ad un'epoca nella quale risultano esistere altri esperti che si basavano “sventatamente” (headlessly) su costumi locali o su preferenze personali? (questa realtà, lo ricordo per inciso, è all'origine della necessità avvertita da Shâfi'î per intraprendere la propria opera). Le risposte a questa domanda possono essere soltanto due: o v'erano dei giuristi che vivevano avulsi dalla realtà in atto tra i propri colleghi, ciò che sembra poco verosimile, oppure i nomi che appaiono alla radice degli asânîd sono il risultato di retroproiezioni di una più tarda “ortodossia”.

Questa la posizione di Melkert, alla quale mi sembra necessario aggiungere una postilla. Le ricerche di Motzki, Schoeler e Görke non sono da sottovalutare, anche se i loro risultati non possono condurre oltre i limiti del ragionevole. Esiste infatti tutta una corrente di studio (che potremmo definire davvero ultrascettica) secondo la quale l'Islam neppure sarebbe esistito prima dell'VIII-IX secolo (cfr. *supra*, p. 1089). Questa corrente raggruppa vari studiosi che, dopo aver sottolineato tutti i dubbi sollevati dalla lettura delle tradizioni islamiche, tenta di dar loro una soluzione attraverso una serie di ipotesi tanto ingegnose quanto fragili nel fondamento, fragili perché, precisamente con mere ipotesi, si vuol scardinare un fenomeno tanto grigio nelle proprie origini quanto consolidato nella propria realtà, cioè nella realtà di un necessario radicamento anteriore, nell'ultimo terzo del I sec. H. Siamo cioè in presenza di quanto rilevato *supra* nei confronti delle tesi del “famoso” Hagarism a p. 856, che qui non posso esimermi dal ripetere: “se la *pars destruens* è certamente aggressiva, ma non infondata, la *pars construens* è una brillante prova d'ingegno su fondamenta quasi evanescenti”.

Faccio riferimento, ad esempio, agli studi contenuti in due opere collettive, *Der frühe Islam*, hrsg. von K.H. Ohlig, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2007, 2. Auflage 2010, e *The Hidden Origins of Islam*, ed. by K.H. Ohlig and G.R. Puin, Amherst, Prometheus Books, 2010. Facendo eccezione dai contributi di Gilliot e di de Prémare, sui quali non mi soffermo perché il primo ripete un articolo già discusso *supra* a p. 870, relativo agli “informatori” giudei e cristiani del Profeta, il secondo rientra nella più generale visione di de Prémare che esporrò in seguito, non ritengo perciò di dilungarmi sulle tesi ivi presenti, che giungono sino a ritenere Mu'âwiyya un Cristiano e 'Abd al-Malik sostanzialmente un Ariano. Di fatto coloro che ritengono che l'Islam non sia esistito prima dell'VIII secolo, lasciano comunque aperti due dubbi troppo grandi per poter procedere lungo quel sentiero. La prima è: come mai non sia rimasta traccia di divergenze e conflitti per il nascere di una nuova religione dei dominatori Arabi sino allora non distinguibili, sul piano religioso, dalle popolazioni Cristiane e Giudee (nelle varie accezioni, “ortodosse” e non, di queste fedi). La seconda, conseguenziale alla prima, è che si assisterebbe comunque, con la translazione di un secolo, allo stesso miracolo, un vero *adýnaton* della storia, proposto dalla Vulgata: una religione nuova che nasce come Minerva dalla testa di Giove. In realtà, tra le tante ipotesi possibili, la sola che abbia, pur nelle sue lacune, una configurazione ragionevole, resta quella perseguita dalla maggioranza degli studiosi e qui ripetutamente sottolineata, quella di un processo formativo iniziato in una zona grigia del VII secolo nella koyné monoteista grazie alla sintesi del Profeta, *ma non secondo gli schemi della Vulgata*, secondo le sue tradizioni, i suoi ahâdîth, i suoi asânîd e la sua Sharî'ah, tutte cose maturate un secolo o due più tardi; bensì giunta a definizione sotto la forma dell'Islam storico che conosciamo soltanto nel corso dell'VIII-IX secolo.

Mi sembra quindi giunto il momento di dedicare l'attenzione alle due sintesi offerte da A.L. de Prémare, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, s.i.d. ma 2004; e *Les fondations de l'Islam*, Paris, Seuil, 2002.

Iniziamo con la sua ricostruzione delle fondamenta dell'Islam, tenendo però presente che i due testi di de Prémare vanno pensati in modo unitario, in conseguenza del tema che coinvolge globalmente le vicende relative all'origine storica dell'Islam. Tuttavia, trattandosi di due volumi distinti, non mi sembra opportuno farne la sintesi e preferisco riassumere in successione i contenuti salienti di ciascuno di essi (eventuali corsivi sono miei).

Afferma ad apertura de Prémare (p. 18) che i racconti sulle origini dell'Islam non sono documenti storici contemporanei all'evento, ma sono più tardi, sono una costruzione artificiale che strutturano una storia sacralizzata e già interpretata (come si vede già, egli è uno “scettico”) Poiché, inoltre, la biografia del Profeta è verosimilmente impossibile, stante la natura delle fonti islamiche, egli non si propone di scriverne, ma di scrivere un saggio, per quanto possibile documentato, su come l'Islam apparve nella storia (p. 30). Per questa ragione inizia il secondo capitolo (pp. 35-56) esponendo le notizie sull'Islam del VII secolo provenienti da fonti non islamiche, che accennano all'attività giovanile del Profeta in veste di mercante, allargando poi la sua visuale al quadro delle tribù arabe nel VI-VII secolo (sul quale è importante far riferimento alla grande ricerca di Irfan Shahîd, cit. *supra* a p. 1067). Ricorda che i Ghassânîd erano cristiani e federati dei Bizantini (p. 47) e analizza un racconto leggendario relativo ai commerci di 'Umar e dei Qurayshiti verso la Palestina per evincerne il

controllo esercitato a nord dai Judhâm e dai Ghassânidi, verosimilmente per conto dei Bizantini. Quanto alla natura dei commerci dei Qurayshiti, de Prémare si attiene alle conclusioni raggiunte dalla Crone in *Meccan Trade, etc.*, cit in Bibl. a p.1014 ed esposto a p. 859, che ritenne trattarsi di merci ordinarie.

Con il terzo capitolo (pp. 57-71) de Prémare dà il quadro genealogico e sociale dei Qurayshiti e delle loro attività commerciali, soprattutto in relazione alla Siria, ciò che gli serve per considerare aspetti della famiglia del Profeta, ad iniziare dalla figura del padre, morto di ritorno da un viaggio di commercio (p. 71). Segue, nel quarto capitolo (pp. 72-81) l'analisi delle genealogie e degli interessi mercantili in Siria dei futuri conquistatori; ricorda, tra l'altro, che il Profeta possedeva un terreno ad Hebron (p. 75). Tutto ciò lo induce a inquadrare il processo storico di espansione dell'Islam nell'ambito di una osmosi commerciale da sempre esistita tra i commercianti della Mecca e gli Arabi di Siria e Palestina, federati a loro volta con Bisanzio o con la Persia, delineando un quadro storico dei futuri Compagni come ex mercanti.

Il quinto capitolo (pp. 84-115) è dedicato a Medina e all'Egira, quindi vi ritroviamo argomenti già discussi lungamente *supra* in vari luoghi e sotto molteplici aspetti, in particolare, per quanto riguarda la cosiddetta "Costituzione", alle pp. 1065-1075; per questa ragione vedremo ripetute alcune delle conclusioni già elaborate e mi esimerò dall'entrare nei dettagli dell'elaborazione di de Prémare. Questi esordisce definendo l'Islam come sottomissione ad un nuovo potere a fondamento divino, e ricordando che l'autoproclamazione a "Profeta" non è un fatto nuovo nella cultura religiosa del Medio Oriente. Ricordo, a titolo di notazione personale, l'ipotesi già sviluppata *supra*, di eventi che hanno luogo nel quadro di una cultura "settaria" (o, se vogliamo, "eterodossa") a fondamento testamentario. Successivamente (p. 92) de Prémare sottolinea che le contemporanee cronache cristiane videro Maometto come un capo militare.

Trovo inoltre interessante segnalare che lo studioso francese avvalora le proprie considerazioni su ciò che maturò a Medina, fondandole su una interpretazione dei termini presenti nel Patto analoga a quanto avevamo già visto: mu'minûn, dal verbo *âmana* (IV forma del verbo *amana*) non significa "fedeli" ma "garanti" del patto comunitario; kâfirûn non sono gli "infedeli" o i "politeisti", ma coloro che rifiutano il patto in oggetto (pp. 92-97). Scopo del Patto fu la partecipazione comune alla guerra; a questo proposito, e a proposito di ciò che distingue l'Islam già dagli albori, de Prémare nota che il termine jihâd, sul quale tanto si è speculato per stabilire se si trattasse di un obbligo alla guerra nel senso stretto della parola, è alternato con quello inequivocabile di *qitâl*, dal verbo *qatala*, che non si presta ad essere equivocado come "sforzo", ma indica chiaramente la lotta cruenta per l'annientamento del nemico, di chi non fa parte del Patto, nella quale si uccide o si è uccisi (p. 95). Ho già trattato l'argomento con riferimento ai lavori di D. Cook a p. 831, e la cosa è ricordata anche da Robinson (*supra*, p. 1092); ne tornerò a parlare parlando ancora dell'Apocalitticismo islamico studiato da D. Cook.

De Prémare nota poi le difficoltà che caratterizzano l'identificazione di Medina con l'antica Yathrib, luogo popolato da sedentari Giudei, forse la metropoli della grande area coltivata, l'oasi nota con il nome di al-Madîna, nome che, se fosse di origine ebraica o aramaica, indicherebbe per l'appunto un distretto popolato da vari insediamenti, una città con le sue borgate, le fortezze, i luoghi vari d'insediamento (p. 101); inoltre c'è un hadîth riferito al Profeta che interdice l'uso del nome Yathrib che, secondo le tradizioni, sarebbe d'origine ebraica (p. 103). Questa difficoltà ad individuare esattamente il luogo di partenza delle conquiste (anche per l'assenza di un'archeologia che possa identificare l'antico insediamento ebraico) viene aumentata da ahâdîth che tenderebbero a collocare il luogo dell'Egira nel Bahrein o a Qinnasrîn, in Siria, a una giornata di marcia da Aleppo (pp. 105-107) località che hanno un ruolo storico nella prima espansione islamica (ivi). Quanto all'origine dell'Egira così come tramandata nella Vulgata, anche su di essa vi sono dubbi, perché avrebbe potuto essere il risultato di un accordo preso alla Mecca (pp. 108-110; cfr. *supra* l'articolo di Lecker, p. 1039).

De Prémare conclude il capitolo con un riferimento tratto dalla *Muqaddima* di Ibn Khaldûn per sottolineare che il fondamento originale dell'Islam fu effettivamente in una chiamata universale al jihâd per la conquista del mondo (pp. 112-115).

I successivi capitoli 6-7-8 (pp. 116-172) affrontano le vicende della Ridda e l'espansione del primo Islam in direzione della Palestina e della Siria. Che cosa sia stata la Ridda l'ho già accennato (cfr. *supra*, p. 1050 e pp. 1054-1056). Qui de Prémare (pp. 117-121) sottolinea che il significato della parola è "rigetto", ma che gli storici musulmani le danno il significato di "apostasia", perché l'Islam era sottomissione a un potere politico che è anche, e innanzitutto, potere religioso (p. 119). Quanto alle spedizioni in Palestina, la cui conquista non è certo iniziasse con il Profeta ancora vivente, de Prémare ricorda che l'iniziale spinta verso nord di Maometto conobbe una forte opposizione, con riferimento alla spedizione di Tabûk e all'episodio dei munâfiqûn, entrambi già trattati *supra* a proposito della "Costituzione di Medina". Ricorda anche che nel 660 la cronaca armena di Sebêos parlava di Maometto come uomo molto colto nella conoscenza delle Scritture (p. 132) e che non esisteva ancora alcuna storiografia araba, né sulla profezia, né sulla conquista della Siria e della Palestina, allorché, nel IV decennio del VII secolo, la *Doctrina Jacobi* fa riferimento agli Arabi guidati da un falso Profeta, falso perché armato, mentre i Profeti veri non lo sono (pp. 148-150). In questa conquista araba resta oscuro il ruolo dei Giudei, ed è possibile che essi abbiano considerato gli Arabi come liberatori (pp. 161-165); sul ruolo degli Arabi a Gerusalemme ho già fatto cenno *supra* ad alcune tradizioni, che li vedono come continuatori di una fede testamentaria tradita dai Cristiani e come restauratori del Tempio. A questo riguardo, de Prémare, che riporta parte delle tradizioni in oggetto (che abbiamo già visto negli articoli di Busse) pone come alternativa al significato arabo dell'appellativo "fârûq" (colui che divide, sottinteso: il bene dal male) attribuito ad 'Umar, la

possibile arabizzazione del termine aramaico *porûq*, salvatore, liberatore (p. 165). Egli vede comunque, nella cacciata dei Bizantini da Gerusalemme, il compimento di una apocalittica giudaica (p. 172).

Il nono capitolo (pp. 173-197) è dedicato alla conquista del regno sassanide, che de Prémare segue attraverso la cronaca di Tommaso il Presbitero e quella di Zuqnîn, oltretutto dai resoconti degli storici arabi. Particolare interesse viene rivolto agli eventi della Jezirah, l'altopiano fertile posto a nord della regione tra il Tigri e l'Eufrate, sempre conteso tra Romani e Bizantini da un lato, Persiani dall'altro. Là era Edessa, con il suo grande passato culturale cristiano (Taziano e il suo *Diatessaron*, l'elaborazione del testo biblico nella *Peshitta*); il Cristianesimo e lo Zoroastrismo erano le due religioni dominanti, forte era la presenza ebraica. Là era anche Harrân, con i suoi residui culti pagani, astrali. Forte era infine la presenza manichea; quanto alla Mesopotamia in generale, ho già ricordato il pullulare di sette gnostiche (con riferimento alle ricerche di Halm, *Die Islamische Gnosis*, e K. Rudolph, *Die Mandäer*, cit.). La pace imposta dai Musulmani fu molto dura: proibizione di costruire nuove chiese, pagamento della jizya, la tassa sui dhimmî, che divenne ufficiale sotto 'Abd al-Malik e definitiva sotto Yâzîd II. Agli Arabi Taghlib, che erano cristiani, fu impedito il battesimo dei figli. Quanto alla cruenta conquista dell'Armenia nel 640, essa è testimoniata dalla cronaca di Zuqnîn e da quella di Sebêos. De Prémare traccia ancora la storia delle conquiste attraverso le cronache del tempo, parlando della Persia e dell'Egitto, dove la popolazione monofisita non amava i Bizantini, considerati eretici; successivamente si dedica all'analisi degli eventi attraverso le iscrizioni (pp. 227-241).

Ne segue un panorama del Cristianesimo nella Siria antecedente la conquista, e dal siriano delle iscrizioni sembra derivare la grafia della scrittura araba testimoniata nella Cupola della Roccia (p. 241). La scrittura araba propriamente detta aveva già iniziato a diffondersi prima del VII secolo, dopo il quale diviene più frequente; essa era diffusa in Giordania e nella Siria ghassânide, regioni cristiane (ivi). De Prémare passa poi ad analizzare il ruolo di Hîra (cfr. *supra*, p. 1054) a proposito della scrittura araba, che, secondo la tradizione, avrebbe avuto origine ad Anbâr, sulla riva sinistra dell'Eufrate, di dove si sarebbe trasmessa ad Hîra, sulla riva destra (p. 242). Anbâr era un luogo di insediamento cristiano, e la regione della quale faceva parte, tra l'Eufrate e il Tigri, era detta "terra degli Aramei". Per quanto concerne la religiosità di questa regione, mi sembra interessante fare un riferimento alle caratteristiche gnostico/millenariste delle sette giudeocristiane che vi pullulavano (vedi Halm e Rudolph citati) insieme al contributo rilevante dei suoi convertiti nella formazione dell'Islam storicamente noto, tra il VII e il X secolo, più volte ricordato da autori come, ad esempio, Juynboll. Forte era, ad Anbâr, anche il Giudaismo (p. 244) e de Prémare sostiene che esso ebbe un peso sulla nascente religione islamica (ivi) come anche lo ebbero il Manicheismo e il Cristianesimo nestoriano. Sulle affinità di quest'ultimo con l'Islam ho fatto cenno più volte, soprattutto a proposito del tema dell'Adozionismo. Dunque, Hîra avrebbe avuto un ruolo non soltanto nella diffusione verso l'Hijâz della scrittura araba, ma anche del Manicheismo, mentre il Cristianesimo nestoriano si era diffuso da lì verso le coste orientali della penisola araba (ivi e p. 254). Hîra sembra aver giocato quindi il ruolo di cerniera tra la Tarda Antichità e l'Islam, ciò che impone di guardare ad essa con attenzione (p. 245).

Come sappiamo, Hîra fu governata dai Lakhmîdi, federati dei Persiani, sino all'inizio del VII secolo; i Lakhmîdi però furono eliminati dai Persiani stessi, che assunsero il controllo diretto della città e successivamente furono sconfitti dagli Arabi Taghlib, col risultato che la Persia ne uscì fortemente indebolita ai tempi della guerra con Bisanzio; la città fu poi sottomessa dai Musulmani dopo la vittoria di Qâdisiyya nel 637. Lì, secondo una cronaca maronita, fu ucciso 'Alî, che le fonti siriane contemporanee alla conquista qualificano come "Emiro di Hîra". Per gli Arabi egli fu viceversa ucciso a Kûfa, da loro fondata a 6 chilometri da Hîra (p. 249). È però interessante constatare che, precisamente a Hîra, Ibn Ishâq incontrò al-Mansûr e scrisse la storia del Profeta raccogliendo le varie tradizioni (p. 250; cfr. *supra*, p. 1039). A quel tempo Hîra e Anbâr erano ancora sedi califfali (ivi). Fu anche lì che i Musulmani dovettero confrontarsi con i Cristiani (l'ultimo Re di Hîra si era fatto Nestoriano) i Giudei e i Manichei dai quali fu mutuato, secondo de Prémare, il concetto di "sigillo dei Profeti" (p. 253); sappiamo inoltre che dal VI secolo erano presenti anche i Monofisiti (p. 262). Inoltre le iscrizioni arabe dei monasteri sembrano riferirsi a contenuti cristiani, mentre la lingua mostra influenze siriane (p. 264) e ancora alla fine del IX secolo l'alta società cittadina era costituita da Cristiani, come notano con stupore i cronisti Musulmani (p. 259).

Interrompo un attimo l'esposizione, per sottolineare che tutta questa messe di notizie assemblata da de Prémare, non è casuale né eterogenea: essa ha lo scopo di fornire un quadro del mondo nel quale si formò l'Islam, e di mostrare come esso si trovò immerso in un ambiente religioso e civile al quale non era estraneo sin dalle origini, e al quale non poteva certamente restare estraneo nel periodo della propria formazione dottrinale, avvenuta grazie al massiccio contributo dei dotti che si convertirono alla religione dei vincitori. Un quadro che tutto testimonia tranne la presunta eccezionalità dell'Islam e la sua nascita in purezza dall'Hijâz.

A de Prémare interessa mostrare, e in tal senso si sviluppa l'ulteriore indagine sulle notizie, sui testi e sulle iscrizioni, la fondamentale presenza, antica e radicata, e il lungo successivo permanere, della religione e della cultura cristiana, che impronta di sé l'intera regione nelle sue accezioni Nestoriana e Monofisita, accanto al Manicheismo. A questo riguardo egli riprende in esame le iscrizioni del Negev studiate da Nevo (cfr. *supra*, p. 871 sgg.) e da lui attribuite a un monoteismo indeterminato. De Prémare ne enfatizza la tonalità biblica (p. 267). Inoltre, egli nota, ve ne sono di non datate che si tende a considerare islamiche perché le espressioni usate appaiono *anche* nei testi islamici, ma è il contrario, si tratta di concetti biblici che furono poi incorporati nel

Corano; e il fatto che esse sembrano avere a modello testi pseudepigrifi come *4 Esdra* e *l'Apocalisse di Abramo*, gli consente di ricordare che questi ebbero sì, origine giudaica, ma i loro traduttori e diffusori furono i Cristiani (p. 268). Ovviamente, siamo nel quadro delle eterodossie pullulanti, di entrambe le religioni. Quanto al Corano, è appena il caso di ricordare la presenza massiccia in esso di elementi provenienti da Apocrifi e Pseudepigrifi; ne ho già fatto cenno e non posso che rinviare al testo annotato da Aldeeb Abu Sahlieh, *Al-Qur'ân al-karîm. Le Coran. Version bilingue arabe-française. Ordre chronologique selon l'Azhaar. Renvoy aux variantes, abrogation, at aux écrits juifs et chrétiens*, s.i.l. ma Vevey, Éditions de l'Aire, s.i.d. ma 2009. Anche la nota iscrizione di Mu'âwiyya sulla diga di Tâ'if riporta, secondo de Prémare, formulari che potrebbero avere referenti giudaici e cristiani (pp. 274-277) ma il paragone sembra alquanto forzato: ricordo quanto già notato a p. 1094 circa le opinioni degli ultrascectici.

A p. 278 de Prémare inizia il suo esame della formazione del Corano, oggetto dell'altro suo testo sul quale mi soffermerò maggiormente. Qui inizia con la polemica, della quale è traccia nel Testo sacro, che fu rivolta contro il Profeta, accusato di limitarsi a *scrivere* e a ripetere storie già note; successivamente afferma che la storia della composizione e della raccolta del testo tramandata dalla Vulgata non è più sostenibile. In primo luogo (p. 283) il sostantivo Qur'ân è molto generico e può sottintendere l'esistenza di più "Corani" a seconda dei diversi memorizzatori; quanto al verbo jama'a, inteso come "raccolgere", "riunire", esso ha anche il senso di "memorizzare", ciò che fa pensare che si possa trattare di una rimemorazione: il testo sarebbe stato "raccolto nella memoria" dei seguaci del Profeta. Qui prende forma l'opinione di de Prémare alla quale ho già fatto cenno: Corano e ahâdîth potrebbero essere due modi di tramandare un medesima predicazione (p. 283). Essa sarebbe poi stata raccolta *in parte* nel Testo sacro, nonostante vi siano state delle resistenze sulla liceità di far ciò (p. 285).

De Prémare affronta poi la narrazione tradizionale con la vicenda dei fogli trasmessi da 'Umar alla figlia Hafsa, dei quali non è chiara la sorte e che, forse, erano considerati pericolosi da parte di qualcuno, e perciò da distruggere (p. 286). Lo scontro tra 'Uthmân e 'Alî e l'assassinio prima dell'uno, poi dell'altro, si riverbera poi nella vicenda del misterioso "Corano di 'Alî" e della decisione autoritaria di 'Uthmân di rendere vincolante la propria edizione del Corano, accompagnata dalla distruzione di tutti gli altri testi esistenti, difforni dal suo (p. 288). È vero che l'assassinio del terzo Califfo fu dovuto ad una serie di rivendicazioni politiche (si vedano gli articoli di Hinds cit. a p. 1055 sgg.) ma non vi sono taciute le lamentele sul "suo" Corano; comunque, afferma de Prémare (p. 289) "La costituzione di una Santa Scrittura era dunque anche una questione politica". Quanto ai fogli di Hafsa, essi furono fatti bruciare, dopo l'assassinio di 'Uthmân, da Marwân ibn al-Hakam, suo cugino e Governatore dell'Iraq sotto Mu'âwiyya, dunque la vicenda riguarda interessi califfali degli Omeyyadi. Ne emerge "il ruolo determinante del controllo califfale sulla fondazione scritturale della Ummah islamica" (p. 292).

Questa lettura degli eventi riceve conferma dal fatto che, a quanto viene tramandato, 'Ubayd-Allâh ibn Ziyâd, un omeyyade il cui nonno era Abû Sufyân e il cui zio Mu'âwiyya, e che fu Governatore dell'Iraq, intervenne nella definizione del Corano al quale aggiunse "2000 lettere" (p. 293). Quanto alla vocalizzazione e ai segni diacritici (indispensabili per la definizione del testo) che sino ad allora mancavano, essi furono inseriti sotto il regno di 'Abd al-Malik, in un momento cioè nel quale si manifestarono le prime correnti di riflessione dogmatica nei Musulmani dopo la conquista, riflessioni condizionate da problemi di legittimità politica e religiosa (p. 294).

Gli anni del regno di 'Abd al-Malik furono un periodo fondamentale per la costituzione del testo da noi attualmente conosciuto; furono gli anni nel quale avvenne il famoso episodio del quale fu protagonista il suo Governatore dell'Iraq, Hajjâj. Questi, che fu lo spietato vincitore dell'Anticaliffo 'Abdallâh Ibn al-Zubayr, al termine di una guerra durata dal 681 al 692 che vide persino il bombardamento della Ka'ba durante il pellegrinaggio, stabilì un proprio codice che inviò in tutte le capitali dell'Impero, cosa che disturbò alquanto 'Abd al-Malik e provocò il risentimento dei vari Governatori. Secondo alcuni si trattò di una riedizione del testo di 'Uthmân; di fatto restarono in circolazione versioni diverse e, alla fine, gli 'Abbâsidi eliminarono quella di Hajjâj (pp. 294-296). Gli anni di 'Abd al-Malik sono inoltre quelli della definizione dogmatica dell'unicità di Dio, con l'iscrizione del Duomo della Roccia; quegli anni, con la definitiva redazione del Testo Sacro, sono dunque gli anni nei quali l'Islam giunge alla propria definizione. Quanto al ruolo del Duomo della Roccia, esso deve intendersi come santificazione della città di Gerusalemme, centro della nuova religione e luogo di pellegrinaggio alternativo negli anni nei quali la Mecca era tenuta dall'Anticaliffo. Nasce una moneta islamica, si ufficializza lo statuto dei dhimmî e il pagamento della jizya (pp. 297-301).

L'elaborazione del Corano occupò dunque tutto il I e parte del II secolo dell'Egira, e non è certo che sia avvenuta secondo il racconto tradizionale; essa avvenne dapprima a Medina, poi in Siria e in Iraq; e poiché per comprenderne le vicende non abbiamo altre fonti se non quelle tradizionali, l'unica possibilità per formarci un'opinione su come andarono le cose resta soltanto quella di rifarci alla Vulgata, ma con occhio critico.

Secondo la tradizione, l'iniziale collazione del testo vede quattro protagonisti: Zayd ibn Thâbit e Ubayy ibn Ka'b, entrambi segretari del Profeta; inoltre 'Abd Allâh ibn Mas'ûd e Abû Mûsâ al-Ash'arî. Il primo sarebbe all'origine del codice di 'Uthmân, e, secondo alcune tradizioni, lo sarebbe anche il secondo. Il terzo era famoso per aver memorizzato 70 sûre, anche se non si sa di quali si trattasse, si sa soltanto che tra di esse non figuravano la prima, e le ultime due; la sua recensione è detta "di Kûfa" perché, ai tempi della conquista, egli vi

aveva avuto in appannaggio dei terreni; essa era tenuta in conto dagli oppositori di ‘Uthmân, specialmente dai partigiani di ‘Alî (p. 304). Egli aveva raccomandato ai propri seguaci di nascondere perché il terzo Califfo intendeva distruggerla; inoltre denunciava come fraudolenta l’operazione di Zayd (ivi). Quanto al quarto, al-Asharî, si parla anche di un suo codice, sul quale si hanno però poche notizie; sembra inoltre che le varianti fossero minime (ivi). Nonostante la violenta azione unificatrice del potere califfale, a Baghdad, nel X secolo, c’era ancora chi leggeva il testo di ibn Mas‘ûd e quello di Ubayy, e forse altri ancora diversi da quello ufficiale (p. 305). Una cosa, secondo de Prémare è certa: il testo attuale è il frutto di un assemblaggio di frammenti, cosicché le sûre sono in genere prive di unità tematica e stilistica (p. 306).

I frammenti dei quali è costituito il Corano facevano parte di tradizioni esistenti in un ambiente dove era diffusa la tradizione scritturale: tanto Zayd ibn Thâbit che Ubayy ibn Ka‘b sapevano scrivere: il primo conosceva l’arabo e l’ebraico ed era stato allievo di una scuola di scrittura ebraica in Medina; il secondo sembra essere stato un Rabbino prima della sua conversione all’Islam, tanto che molte delle tradizioni che gli sono state attribuite sono leggende a sfondo ebraico (pp. 306-308). De Prémare ritiene anche che le rivelazioni del Profeta trascritte da Ubayy siano frutto della condivisione con quest’ultimo, e porta l’esempio della Sûra 96, i cui versetti riassumono espressioni e temi biblici e degli Pseudepigrifi (pp. 311-312) ciò che fa pensare di trovarci in presenza della ripetizione di Scritture precedenti il Corano (p. 312). La stessa provenienza hanno i continui riferimenti all’unicità di Dio, e ciò indica che nella prima Ummah, a Medina, erano all’opera scribi che adattavano all’arabo testi biblici e pseudepigrafici. Del resto, le stesse fonti islamiche annoverano tra i primi convertiti, non soltanto Rabbini (‘Abdallâh ibn Salâm e Ubayy ibn Ka‘b), ma anche monaci cristiani (Bahîrâ e Waraka) e uno Zoroastriano (Salmân) (p. 313). Tra gli ispiratori del Corano sembra esservi stato anche ‘Umar, come risulta da numerose tradizioni (pp. 314-316).

De Prémare si inoltra poi nella sua visione del rapporto tra Corano e ahâdîth, peraltro utilizzando una sovrapposizione della lingua francese (il primo è una *récitation*, lo hadîth è un *récit*) per sottolinearne il legame, strumento che mi sembra poco persuasivo in sé (p. 318). Sulla sua posizione ho già detto: il Corano non sarebbe che una collazione di ahâdîth scelti tra i tanti, e quindi il materiale di base, di provenienza, è il medesimo per l’uno e per gli altri; però il criterio di selezione non è chiaro per lo stesso de Prémare (p. 319) ciò che configura tale sua posizione come una mera ipotesi senza un particolare sostegno.

Quanto agli ahâdîth qudsî, quelli cioè che iniziano con “Dio ha detto” e che sono ritenuti Parola di Dio riferita tramite le parole del Profeta (al contrario del Corano, che è ritenuto Parola di Dio discesa direttamente) de Prémare ricorda che la formula introduttiva ha un’antica ascendenza: biblica, rabbinica, patristica, gnostica e manichea, prima di trovarsi negli ahâdîth, i quali a loro volta mostrano di provenire dalla letteratura religiosa dei territori conquistati (pp. 320-321).

Infine, per quanto riguarda la proliferazione degli ahâdîth, de Prémare ricorda il ruolo tutto *politico* di al-Zuhrî per conto degli Omeyyadî, e ricorda che il figlio e successore di ‘Abd al-Malik, Hishâm, fu un persecutore dei qadariti, sostenitori del libero arbitrio, secondo i quali un Califfo ingiusto deve essere deposto (p. 323).

L’ultimo capitolo del testo, conclusivo prima delle lunghe citazioni biografiche e testuali relative alle fonti utilizzate per la stesura, inizia affermando che Corano e ahâdîth apparvero all’interno di comunità religiose solidamente impiantate, e l’intento del Corano è di costituire un’alternativa a Giudaismo e Cristianesimo attingendo materiale copioso da Apocrifi e Pseudepigrifi: ma anche elementi zoroastriani e manichei (le altre due religioni diffuse nell’area) sono evidenti nei testi. Nelle scienze religiose islamiche che si svilupparono subito dopo, i non-arabi (i mawâlî) ebbero un peso determinante; per la costituzione e lo sviluppo delle Scritture islamiche furono determinanti i convertiti giudei, cristiani e zoroastriani, i nomi non arabi sono frequenti nella catene degli asânîd. De Prémare cita i tanti nomi di coloro che collaborarono con il Profeta e con ‘Umar nella costruzione della dottrina islamica provenendo da altri monoteismi. Cita, tra i tantissimi, il nome di Yazîd al-Fârisî, che fu accanto ad Hajjâj e a ‘Ubayd Allâh ibn Ziyâd, i due Governatori dell’Iraq che intervennero nella stesura definitiva del Corano; cita anche la lapidaria constatazione di Ibn Khaldûn: la maggioranza di coloro che contribuirono alla sapienza islamica non erano Arabi (p. 326). Nel Corano dunque, si delinea la confluenza di varie tradizioni religiose esistenti al tempo del Profeta. La costituzione del corpus scritturale islamico fu perciò opera “complessa e progressiva” (p. 339) aleatoria e ricca di contraddizioni, che non può essere pensata senza riferimento al quadro storico nel cui ambito si sviluppò lungo il corso di ben due secoli, *cioè in un ambiente già ricco di tradizioni religiose*: lo si nota dai testi stessi e dagli uomini che li raccolsero. Tuttavia non si trattò di un semplice remake: fu la costruzione di un nuovo monoteismo a partire da materiali preesistenti.

Così si chiude il testo, e, francamente, non sembra che molto di diverso possa dirsi allo stato attuale: una conclusione generica, con le sue luci e le sue ombre, ma chiarissima su un punto: la Vulgata che ci racconta di un Islam nato miracolosamente in ambiente politeista e ancor più miracolosamente diffusosi a conquistare e convertire l’intero Medio Oriente, appare niente più che un mito di fondazione: decisivo nel costituire la società islamica, ma senza rapporto con la realtà storica, che può essere tutt’al più intravista ma soltanto a patto di esaminare la massa delle tradizioni con occhio critico, di tentar di capire la possibile realtà che vi *traspare*.

Le vicende del Testo sacro, naturalmente esaminate con maggiore dettaglio, sono l’oggetto dell’altro testo citato, *Aux origines du Coran*. De Prémare inizia ricordando che alla metà dell’VIII secolo circolavano

molti racconti relativi alla collazione del Corano, racconti che tuttavia conosciamo soltanto attraverso redazioni più tarde, del IX secolo (p. 13). Stupisce, afferma poi (p. 19) che alcuni orientalisti abbiano potuto ritenerlo documento storico di base per quanto concerne gli albori dell'Islam, o che esso abbia potuto costituire il primo e unico riferimento per la biografia del Profeta. In tutto il Corano, Maometto, la Mecca e Medina (o Yathrib) sono citati meno di cinque volte ciascuno (ivi). Circa le battaglie (ve ne figurano due) il testo parla soltanto della presenza dell'aiuto divino, e non un solo nome appare per quanto riguarda i Compagni che, al seguito di Maometto, fondarono il movimento (ivi).

La letteratura riguardante la vita del Profeta, nella quale figura anche tutta quella relativa alle "circostanze della Rivelazione" (o meglio, della "discesa" di essa) va cercata nell'enorme corpus degli ahâdith; altre notizie sono raccolte come "Sîra", la vita del Profeta; altre, infine, riguardano la storia della collazione del testo. In base alla tradizione islamica, il materiale della Rivelazione fu suddiviso tra le sûre meccane e quelle medinesi, ma già negli anni '30, Bell mostrò che la frammentarietà e la complessità dei testi era maggiore di quel che si pensava, e che la configurazione del testo finale era il risultato di spostamenti, soppressioni e arrangiamenti successivi, alcuni avvenuti al tempo del Profeta e sotto il suo controllo, altri dopo la sua morte (p. 21). I testi islamici non sono quindi affidabili, e il problema è: come possiamo ricostruire la storia della predicazione del Profeta nell'Hijâz, visto che tanto il Corano quanto gli ahâdith fanno parte di una costruzione posteriore? (pp. 22-23). Anche le "circostanze della Rivelazione" non aiutano, esse sono state in buona parte prodotte dopo la conquista da convertiti non arabi, sono l'immagine che la Ummah aveva del proprio fondatore e sono sovente la proiezione su un passato mitico nell'Hijâz di dibattiti che ebbero luogo in altre e più tarde situazioni (p. 23).

Quanto al processo di canonizzazione del Corano, esso si estende sino al X secolo, e soltanto nel 936 si ha la proclamazione definitiva delle varianti di lettura autorizzate all'interno dell'unico testo (p. 27).

Mi permetto di notare che ciò appare quanto mai "naturale" nelle vicende di una nuova religione. Basti pensare, per quanto riguarda il Cristianesimo, che soltanto alla fine del II secolo si giunse alla definizione del Canone, e, per quanto riguarda la definizione dei testi "Apocriti", occorrerà attendere il V secolo. Quanto al Giudaismo abbiamo già visto (p. 1079) che non occorre di meno per elaborare il Canone palestinese e l'ortodossia rabbinica, a far tempo da quel turbolento e fecondissimo periodo intertestamentario che è un po' la "madre" di tutta la vicenda che sto cercando di narrare dalla prima pagina di questo testo. La quale storia ha, a sua volta, lontane radici in Iran, come s'è visto a partire dalla p. 819; da quando cioè s'iniziò a pensare che il "mondo" non poteva essere *questo* mondo, perché *non avrebbe dovuto* esserlo e perciò *non dovrà* esserlo. Nulla di strano perciò che l'Islam abbia impiegato più di due secoli per definirsi, sarebbe strano il contrario.

A differenza dei testi biblici, nota de Prémare, il Corano non "narra", "proclama", e chi parla è Dio in persona, per mezzo di Gabriele che fa scendere il "testo" in conformità ad un archetipo che si trova presso Dio, conservato su una Tavola celeste. A p. 28, de Prémare ricorda anche la diversa opinione dei mu'taziliti, che rifiutavano di porre qualcosa di eterno e trascendente accanto a Dio; poi però prevalse e divenne "ortodossa" l'opinione di Ibn Hanbal, secondo il quale il Corano è eterno e increato, come la Parola di Dio che esso racchiude. Dunque, ciò che noi potremmo considerare un linguaggio metaforico divenne un'espressione dogmatica.

Esaminando il Corano con occhio critico, ci si rende conto però che esso è il frutto di un'elaborazione progressiva nella quale si notano interpolazioni che rompono l'unità del discorso (p. 30). L'eterogeneità dei contenuti colpisce a prima vista, e viene confermata dall'analisi linguistica e letteraria. Non è chiara la logica che ha condotto all'assemblaggio delle sûre, vi si incontrano frammenti di argomenti diversi giustapposti in qualche modo, mentre un singolo argomento può essere disperso in sûre diverse (p. 31). "Sûra" significava inizialmente "frammento" di un discorso; quanto ai loro titoli, essi sono tardivi; alcuni sembrano casuali e nel complesso sembra difficile pensare ad un autore unico (ivi). L'analisi dei frammenti di una storia disseminata in varie sûre, come quella di Noè, mostra differenze di stile, di vocabolario e di funzioni nel contesto nel quale figurano (p. 32). Quanto a quell'elemento di coesione dei frammenti in quegli assemblaggi che sono le sûre, esso è costituito da formule ripetitive disseminate ovunque, che fungono da elemento retorico (rime, tono, scansione di versetti). L'unità d'insieme è data dal tema dottrinale: modificare i testi precedenti dell'Antico e Nuovo Testamento selezionandoli, adattandoli, e mettendoli al servizio della nuova e definitiva Profezia (p. 33: cita al riguardo la Sûra n. 5, al-Ma'ida, con la quale ci siamo già imbattuti *supra*, p. 1042).

Vi sono poi alcuni "pezzi unici" come la *Fâtiha* o come la sûra 112, che definisce dogmaticamente l'unicità di Dio con una formula che è eguale ad una delle iscrizioni in mosaico del Duomo della Rocca (p. 36); e la 111, che è una formula di maledizione apparentemente di epoca arcaica, della quale non si comprende la ragione (le "circostanze della Rivelazione" ne daranno una spiegazione che sembra strumentale). Quanto alle ultime due sûre, la 113 e la 114, su tratta di *incantationes* magico-profilattiche, dette "le preservatrici", sul cui inserimento ci furono delle controversie (ivi). Nel Corano vi sono poi anche proclamazioni oracolari e inni poetici (pp. 37-38) come la Sûra 55. Vi sono dei recitativi a carattere d'istruzione (p. 39) narrazioni evocative dell'antichità araba disperse qua e là (p. 40), testi legislativi e parenetici come la Sûra 65 (pp. 41-42), discorsi di guerra circa i quali de Prémare ricorda la comparsa, accanto a "jihâd" del termine qitâl, il cui significato non può essere equivocado, facendo riferimento alla lotta cruenta nella quale si uccide o si viene uccisi (p. 43). Vi sono infine discorsi polemici, e la polemica sembra l'aspetto dominante del corpus (p. 44). Quanto alla parola

“Qur’ân”, essa proviene dal siriano *qeryân* che significa recitazione comunitaria. De Prémare si sofferma poi sulle argomentazioni di Luxenberg circa il rapporto tra parole siriane ed arabe, ma su di ciò sorvolo perché se n’è già detto *supra* alle pp. 870-871, e perché la posizione di Luxenberg, pur avendo dei sostenitori, alcuni dei quali ho anche citato (e ricordo che suoi articoli sono presenti nelle raccolte curate da Ohlig), resta fortemente controversa da altri. Infatti de Prémare conclude con molta prudenza sull’argomento (p. 46).

La storia della composizione del testo coranico ci è nota da resoconti del IX secolo; tuttavia i racconti sui quali essa è fondata rimontano alla prima metà dell’VIII, all’età quindi dei più antichi frammenti conosciuti del Corano; la fonte più antica è il Libro delle Conquiste di Sayf b. ‘Umar († 797) là dove narra del Califfato di ‘Uthmân. È interessante notare che Tabarî ha deliberatamente ignorato il suo racconto, che conosceva (p. 50). Altre fonti sono le *Tabaqât* (“Generazioni”) di Ibn Sa’d († 845) importante testo biografico e agiografico, e la Storia di Medina di Ibn Shabba († 876). Vi è poi il *Sahîh* di Bukhârî. La prima data scritta su un manoscritto completo del Corano risale all’877-878 (p. 58); prima di allora si hanno soltanto frammenti non datati, risalenti alla fine del I o all’inizio del II secolo. Circa i controversi frammenti di San’â’, ai quali ho già fatto cenno *supra* a p. 1038, de Prémare sostiene che i testi sono incerti nella scrittura delle consonanti e nell’ortografia, e che essi aumentano le varianti di lettura (p. 59).

Le informazioni trasmesse sulla storia del testo, nota de Prémare, sono contraddittorie (p. 60) e mostrano che il Libro di Dio era stato raccolto da mani umane, con tutti i dubbi che ciò deve aver fatto sorgere (p. 61). Sappiamo che ci dovettero essere varie raccolte (e si fanno i nomi di Zayd e di Ubayy) ma sul loro contenuto non si sa nulla; il testo di Zayd ibn Thâbit, dice Ibn Qutayba († 889) “è il più vicino al nostro” (p. 63) ciò che significa che il testo a noi noto non è precisamente quello raccolto dal segretario del Profeta. Alcune tradizioni parlano anche dell’utilizzo di alcuni fogli custoditi da ‘Â’isha, la “madre dei credenti” *poi distrutti*.

C’è però da notare che i racconti relativi all’operato di Zayd provengono da sua figlia, e che altri racconti mettono in rilievo, al posto della sua raccolta, quella di Ubayy, l’altro segretario del Profeta (cfr. *supra*). Se poi si aggiunge che le tradizioni parlano anche di codici dei Compagni, c’è da chiedersi, dice de Prémare, se abbiamo a che fare con tradizioni solide, o con tarde invenzioni create per conferire autorità antica a qualcosa che era ancora in corso di elaborazione, ovvero per giustificare delle normative legali (p. 65). È certamente verosimile, aggiunge, che coloro che erano vicini al Profeta avessero preso nota di tutto ciò che egli diceva, ma, in tal caso, *si trattava di Corano o si trattava di ahâdîth?* Secondo de Prémare, che qui mostra il fondamento della propria impostazione, *non era ancora stata fatta la distinzione tra l’uno e gli altri* (p. 65).

Chi fu dunque il primo a collazionare il testo? Non è questo il punto più importante, sostiene de Prémare, ma chi fu a garantire che il testo corrispondeva alla Rivelazione di Maometto; e costui fu uno dei tre primi Califfi, secondo i Sunniti, ma fu ‘Alî per gli Shî’iti. Interrogare le tradizioni esistenti al riguardo pone però il problema degli asânîd; un problema di tale importanza impone il massimo rigore nel controllo della catena; e fu la ricerca di una catena di trasmissione la più solida possibile a condurre uno studioso del XV secolo, Suyûtî, ad affermare che il primo a collazionare il testo fu un certo Sâlim, un affrancato non arabo reputato nell’arte della recitazione, del quale si sa che morì uno o due anni dopo il Profeta. L’autore della tradizione dice anche che fu egli a trovare per il “codice” così raccolto il nome etiopico di *mushaf*, onde evitare l’uso dell’ebraico *sefer*; la collazione sarebbe avvenuta su ordine di Abû Bakr: è evidente che per un incarico simile, il committente doveva essere persona del più alto prestigio, collegata al Profeta (p. 67).

A questo punto de Prémare imposta un ragionamento complesso che parte dalla considerazione che l’apparizione delle tradizioni fu contemporanea allo stabilimento delle tecniche necessarie per garantire la certezza delle trasmissioni; lo riassume in cinque punti. Prima constatazione: il testo coranico è incoerente, però, seconda constatazione, non si poteva trovare una catena di testimonianze che garantisse l’autenticità di ogni singolo versetto. Per conseguenza -questo è il terzo punto- era necessaria una garanzia *generale* fondata sull’autorità della persona che collazionò il testo in tempi non sospetti, costui -quarto punto- doveva perciò essere un Compagno, meglio ancora uno dei quattro Califfi “ben guidati”. Il quinto e conclusivo punto del ragionamento è che quest’ultima esigenza è ancor più indispensabile perché, oltretutto, colloca l’evento sotto un potere *legittimo*, prima cioè del regime *politicamente e religiosamente screditato* degli Omeyyadi (pp. 68-69).

A questo scopo risponde il Sahîh di Bukhârî, che fornisce la versione classica della vicenda, quella cioè che ho già esposto seguendo il precedente testo di de Prémare; e Bukhârî lo fa combinando una selezione arbitraria di cinque tradizioni (pp. 70-73). Il diffusore di queste era stato al-Zuhrî, il principale diffusore di tradizioni (il loro common link per usare i termini di Juynboll) il quale lavorava per gli Omeyyadi, ciò che fa capire il ruolo di ‘Uthmân che era per l’appunto l’omeyyade in grado di conferire alla dinastia legittimità politico-religiosa. La storia così combinata, con una perfetta catena di trasmissione dei racconti, era quanto serviva a Bukhârî, un compilatore preoccupato di stabilire una *ortodossia* (p. 73).

Ibn Shabba, contemporaneo di Bukhârî, racconta però una vicenda del tutto diversa. Nella sua Storia di Medina non si parla di Abû Bakr, forse perché il suo Califfato fu molto breve e tutto impegnato nella repressione della Ridda. Quando poi si parla di ‘Umar, non si dice che egli incitò Abû Bakr a collazionare il Corano; si dice che egli iniziò a raccogliere i frammenti chiedendo due testimoni per la validità di ciascun frammento, e che fu assassinato prima di portare l’opera a compimento. Questo racconto fa comprendere che, secondo Ibn Shabba, Abû Bakr non aveva avuto il ruolo che gli dà Bukhârî, altrimenti la seconda collazione sarebbe stata inutile. Tuttavia si dice che ‘Umar aveva un codice, e che aveva intimato a ‘Abd Allâh ibn Mas‘ûd

di non recitare il Corano nel dialetto della propria tribù, ma di recitarlo nel dialetto qurayshita, quello del Profeta. Vi sono poi aneddoti che riferiscono di un conflitto tra il codice di 'Umar e quello di Ubayy b. Ka'b, diffuso a Damasco; e della decisione di 'Umar di imporre il codice di Zayd (p. 75). Qui però, dalle varie storie, emerge un problema più serio: c'era un codice a Medina, di Zayd; uno in Siria, di Ubayy; e uno in Iraq, a Kûfa, di Ibn Mas'ûd. Dunque venne stabilita l'autorità della versione medinese sulle altre.

Ibn Shabba dedica un lungo capitolo alla collazione del Corano da parte di 'Uthmân, nel quale però c'è un largo spazio dedicato alla resistenza che fece Ibn Mas'ûd, il cui testo diceva cose che in Siria erano ignote (p. 76). Chi lo dice è Hudhayfa, che attraversa l'Iraq di ritorno dalla spedizione in Armenia; egli dice però anche un'altra cosa, dice che a Bassora c'era il testo di Abû Mûsâ al-Ash'arî, che di Bassora era il Governatore, e che quello era il testo di riferimento per gli yemeniti (Abû Mûsâ era yemenita) (p. 77). Per Ibn Shabba si trattava di variazioni ortografiche e dialettali: resta il fatto che il problema era quello di *sopprimere* dei testi.

Ibn Sa'd precede di una generazione Ibn Shabba e Bukhârî, e non parla di una raccolta di Abû Bakr, né fa cenno ad alcuna iniziativa di 'Uthmân circa la raccolta del Corano, ciò che fa comprendere quanto vaga fosse la definizione della storia del Corano all'inizio del IX secolo. Ibn Sa'd infatti non fa cenno a questa storia, si limita soltanto a riferire, in una biografia di Ubayy, che 'Uthmân riunì dodici tra Qurayshiti e Ansâr di Medina -tra i quali Ubayy e non Zayd- al fine di avviare la collazione del testo (p. 78); né parla dei fogli di Hafsa, sui quali riferisce Bukhârî: Ubayy prende dunque il posto di Zayd. Inoltre, nella biografia di 'Umar, Ibn Sa'd dice che il secondo Califfo ebbe l'idea di raccogliere i fogli sparsi in un codice, ma fu assassinato prima di poterlo fare; ma tace sul fatto che la collazione sia stata portata a termine da 'Uthmân (p. 80). In altre parole: nel racconto di Ibn Sa'd non c'è posto per un "codice di 'Uthmân".

Le più antiche notizie sulla raccolta del Corano sono quelle che tramanda di Sayf b. 'Umar, nella parte del suo Libro delle conquiste dedicata al califfato di 'Uthmân. È qui che troviamo l'informazione su quanto constatato da Hudhayfa al suo ritorno dall'Azerbaijan: vi era una contesa tra le guarnigioni di Damasco, Kûfa e Bassora che avevano ciascuna un proprio testo, nell'ordine quello di Miqdâd -che non è quello di Ubayy-, di Ibn Mas'ûd e di Abû Mûsâ. Miqdâd è un nuovo personaggio che si inserisce nella vicenda. La storia dei codici concorrenti tra loro e con quello di Medina, nota de Prémare (p. 82) si lega dunque strettamente alla conquista militare e alle guarnigioni delle tre città più importanti, concorrenti della prima capitale, che inizia a trovarsi alla periferia dell'Impero. A questo punto non ci viene detto che il Califfo fece raccogliere il Corano, ma che fece copiare e distribuire *la versione circolante a Medina* e fece distruggere tutte le altre (p. 83). Come narra Tabarî, a 'Uthmân fu infatti rimproverato: "il Corano era più di un libro, tu lo hai ridotto a uno soltanto".

Anche sotto il Califfato di Mu'âwiyya, Marwân, cugino del defunto terzo Califfo e già suo segretario, dovette procedere a una distruzione di documenti, e dei più importanti, i famosi fogli di Hafsa. Alla morte di lei nel 665, Marwân se li fece consegnare d'imperio dal fratello della defunta, e al-Zuhrî dà di ciò una singolare giustificazione: il timore di trovarvi passi che contraddicessero il codice di 'Uthmân, ipotesi curiosa visto che quel codice precisamente di quei fogli avrebbe tenuto conto. La cosa deve però esser vera, visto che ne riferisce anche Bukhârî e che non potrebbe essere avvenuta senza l'approvazione di Mu'âwiyya. Sayf riferisce anche della vicenda che riguarda Hajjâj al tempo di 'Abd al-Malik, il cui significato tuttavia non è chiaro, né sembra riuscire a chiarirlo de Prémare: quel che appare però accertabile da tutto quanto sin qui esposto, è che *il testo del Corano fu oggetto di controversie e revisioni sino a tutto il primo secolo, e che la sua definitiva redazione può essere avvenuta soltanto dopo tale data, ben oltre il tempo di 'Uthmân*.

La versione di Abû Mûsâ († tra il 661 e il 673) continuò tuttavia a circolare, e non è sicuro che essa fosse tra le varianti distrutte al tempo di 'Uthmân; nel IX secolo esistevano ancora copie della versione di Ubayy; tanto questa quanto quella di Ibn Mas'ûd contenevano varianti sulle quali abbiamo qualche informazione e alle quali fa cenno de Prémare. Soltanto con l'inizio del X secolo quindi, ad opera di Ibn Mujâhid, si giunse alla definizione ufficiale delle "7 letture" ammesse del Corano (sulle quali cfr. C. Gilliot, *Les sept "lectures": corps social et écriture révélée*, S.I. 61, 1985 e 63, 1986); c'erano tuttavia a Baghdad ancora due esperti che leggevano i testi di Ibn Mas'ûd e di Ubayy. Imprigionati, dovettero ritrattare (p. 90).

Il contesto politico nel quale avvenne la formazione del Corano fu molto turbolento, e se ne uscì soltanto con il regno di 'Abd al-Malik che tuttavia dovette affrontare, all'inizio del regno, la grave ribellione di 'Abdallâh ibn al-Zubayr, al potere alla Mecca come Anticaliffo tra il 681 e il 692. Nella spedizione organizzata da Yazîd I nel 683 contro Medina, che aveva seguito la ribellione della Mecca, il massacro che seguì vide tra le vittime il figlio di Ubayy e sette dei nove figli di Zayd; Urwa, il fratello di 'Abdallâh del quale abbiamo tanto parlato, sopravvisse ma bruciò tutti gli scritti di giurisprudenza in suo possesso. Tre anni dopo la caduta della Mecca e la morte dell'Anticaliffo, 'Abd al-Malik si recò a Medina e tenne un discorso centrato sulla lettura del Corano relativamente conciliante: riconobbe alla città il diritto di regolarsi secondo le proprie tradizioni ma, di fatto, le interdisce il ruolo normativo per quanto riguardava la lettura ufficiale del Corano nell'Impero. In altre parole: Medina era riconosciuta come luogo di nascita del Corano ma non costituiva più il riferimento religioso.

Il codice di Medina veniva riconosciuto nel proprio valore, ma le prescrizioni *legali* costituivano un corpus la cui validità veniva dall'approvazione di 'Uthmân alla raccolta fattane da Zayd; perciò la versione degli eventi data da Bukhârî, se venisse accettata, renderebbe anacronistico questo episodio; e poiché 'Abd al-Malik dichiarò di aver egli stesso provveduto alla collazione del Corano, ciò lascia pensare che tale operazione consistette *nella fusione di due testi, uno dei quali relativo alle norme legali*, grazie alla quale si sarebbe

costituito un Corano (quasi) definitivo (p. 93). In questa logica de Prémare ritiene si possa spiegare l'episodio del successivo invio a tutti i Governatori del Corano di Hajjāj.

Che le normative legali costituissero un aspetto *indipendente* del testo coranico, sembra trasparire da una controversia anonima siriana dell'inizio dell'VIII secolo, della quale è protagonista il monaco Abramo di Beth Hāle († 670) e nella quale si adombra l'esistenza di una pluralità di testi islamici, con un ruolo indipendente della Sūra detta "della Vacca" che contiene varie prescrizioni legali. Anche Giovanni Damasceno, che scrive attorno al 735, nella sua eresia n° 100 allude a una pluralità di scritti del Profeta.

De Prémare conclude dunque affermando che il Corano e la sua storia non possono essere visti attraverso la Vulgata di Bukhārī, che ricollega il testo attuale direttamente al Profeta e all'Arabia del periodo 610-632. Questa storia va vista in un quadro spaziale e temporale più ampio, nel quale un certo numero di testi, che sopravvissero a lungo, fu ridotto a un testo unico, e fu frustrata la pretesa del testo di Medina a costituirsi quale unica autorità. Questa riduzione avvenne ben dopo l'epoca di 'Uthmān, e conobbe un momento decisivo al tempo di 'Abd al-Malik per opera di Hajjāj (p. 98) e in essa c'è un *codice medinese* (quale? cfr. *supra*, p. 1101, quanto riferito da Qutayba) che avrebbe goduto di particolare rispetto. Se si guarda alla prosecuzione temporale, soltanto dopo qualche decennio appaiono le tradizioni che attribuiscono la costituzione definitiva del Corano a 'Uthmān (ivi). Per conseguenza, dobbiamo dire che non sappiamo che cosa contenesse il testo originale, che cosa vi fu aggiunto e che cosa vi fu tolto: gli ahādīth parlano di testi soppressi, sostituiti, incrementati o lasciati intenzionalmente in disparte; soltanto all'inizio del X secolo si avrà la definitiva ufficializzazione di un testo, la cui formazione deve tenere in conto i rapporti con l'ambiente non arabo e non musulmano, già dai tempi di Medina (p. 99).

Nell'ultimo capitolo della sua ricerca, de Prémare passa perciò ad esaminare quanto si può evincere, circa il Corano, a partire dal testo stesso (p. 101 sgg.). Le polemiche tra il Profeta e gli abitanti della Mecca ci lasciano conoscere quanto segue: Maometto non è un poeta né un indovino; secondo i suoi avversari trasmette soltanto testi già scritti dagli antichi, relativi a Resurrezione, Giudizio e Castigo; il Profeta rivendica il proprio (di Dio) diritto di sostituire un versetto con un altro; viene contestato al Profeta, sempre dai suoi nemici, il carattere non unitario del testo. La risposta è sempre la medesima, fondata sul principio di autorità: è Dio che fa scendere sul Profeta ciò che egli annuncia; ne consegue che, di fatto, le obiezioni non vengono discusse. Tuttavia l'analisi testuale di queste risposte non fa capire chi sia colui che parla: Dio, il Profeta, o una terza persona (p. 104).

Nel testo coranico manca infatti qualsiasi contesto narrativo e la sintassi, talvolta la natura stessa del discorso, contraddicono la pretesa che sia Dio a parlare. Abbiamo già visto che, per quanto riguarda l'ingiunzione: "Di'!", non è chiaro quando essa sia da attribuire a Dio nei confronti del Profeta, ovvero al Profeta nei confronti dei fedeli; inoltre chi parla può essere un "Noi" che è Dio, ma quando il discorso prosegue con "Allāh" o con "Egli" non è più evidente chi sia quel "Noi", se Dio o il Profeta. A volte è introdotto un "tu" o un "voi" anonimo cui è rivolta la parola, e a questo punto non si sa più "chi" parli a "chi".

Su questo punto, de Prémare nota che, al contrario, la tradizione scritturale del Medio Oriente è sempre chiara nel definire chi sia colui che parla nel testo, cosicché avanza il dubbio che la confusione sia stata voluta da chi ha redatto il testo coranico al fine di confondere il discorso del Profeta con quello di Dio, lasciando aperta l'ambiguità.

Altra difficoltà per la comprensione del testo e del contesto consiste nell'impossibilità di sapere chi siano coloro che contraddicono il Profeta, e in quali circostanze; non sappiamo neppure quali siano le ragioni e gli scopi delle contestazioni. Il risultato fu che, a partire dall'VIII secolo, i commentatori tentarono di capire introducendo le "circostanze della discesa", con le quali costruirono il quadro narrativo mancante, e nei loro commenti compaiono i nomi di alcuni contestatori del Profeta.

Un'osservazione di de Prémare che vorrei citare, è quella relativa alla natura dei tanti inserti di Pseudepigrافي presenti nel testo coranico: si tratta, come noto, di testi risalenti al periodo intertestamentario il cui tono fondamentale è l'Apocalitticismo, e i cui argomenti sono essenzialmente il Giudizio e la Resurrezione. Questo è l'ultimo tra i temi che introdurrò *infra*, perché l'Apocalittica è al cuore dell'Islam, ed è fondamentale per la sua comprensione.

Nelle "circostanze della discesa", a proposito dei contestatori del Profeta, appare più volte il nome di Nadr b. al-Hārith. La cosa merita attenzione perché costui era un notevole qurayshita, suonatore di liuto, che portò da Hira testi forse manichei e leggende iraniche. Se uniamo questa testimonianza ai tanti testi sui quali verteva la disputa tra il Profeta e i suoi avversari, se ne evince che il pubblico che dibatteva la Rivelazione coranica doveva essere un pubblico colto, conoscitore delle varie espressioni del monoteismo circolanti nella penisola araba. Perciò gli avversari ritenevano che Maometto avesse degli istruttori che gli suggerivano storie e argomenti, ed è interessante notare che, quando il Corano afferma "Noi" cioè Dio, cambiamo un versetto con un altro (*Cor.*, 101, 16) la risposta dei contestatori è "Tu" sei un falsario; e poiché Dio è designato subito dopo in terza persona, è evidente che quel "noi" si riferisce al compilatore del testo, fermo restando che non si sa chi siano i contestatori.

C'è poi il problema delle modifiche e delle soppressioni. Anas b. Mālik († tra il 709 e il 711) racconta che, in occasione di una battaglia che fece numerosi morti tra i Musulmani, il Profeta recitò "un Corano" nel quale veniva data la parola ai caduti, e questa usanza, dice Anas, durò a lungo; non dice però quando e perché

essa fu soppressa. Questo non è il solo caso nel quale ci si dice di versetti aboliti o dimenticati; la tradizione attribuisce alla volontà divina quest'opera di cambiamento. 'Â'isha ricorda che al tempo del Profeta si recitava la Sûra "I coalizzati" che constava di 200 versetti: attualmente ne conta soltanto 73 e questo fu quanto 'Uthmân riuscì a recuperarne. Sappiamo anche che ad Abû Mûsâ furono fatte "dimenticare" intere sûre (pp. 122-123).

De Prémare torna poi sull'argomento degli informatori e delle contestazioni al Profeta, sul quale sorvolo perché già trattato, come anche sul linguaggio del Corano e sulle dispute con Giudei e Cristiani, per mostrare come la nuova religione si sia *svilupata* a contatto e in rapporto con gli altri monoteismi. Di questa presenza di "informatori" del Profeta è testimonianza anche nelle cronache cristiane dell'inizio dell'VIII secolo, che si riferiscono di un monaco eretico, Bahîrâ in siriano, Sergios in greco; ed è significativo che nello stesso momento inizi a circolare la tradizione musulmana del monaco Bahîrâ che avrebbe riconosciuto doti miracolose in Maometto fanciullo (p. 127).

A conclusione, de Prémare torna a sottolineare che la storia stessa del Corano con i ripetuti interventi dei quali è traccia nelle stesse tradizioni, è la ragione della sua frammentarietà e delle ripetute incongruenze quanto alla persona che parla (Dio o il Profeta); torna poi sulla propria tesi di un corpus originario di ahâdîth, parte dei quali sarebbe poi divenuta il Corano, fondandola sulla presenza in entrambi i casi della formula "Dice il Profeta" (un *apax* nel Corano, cfr. 25,30). Infine, tornando sul tema dei contestatori del Profeta, fa notare l'impossibilità di definirli "pagani" o "politeisti", visto che questi lo contestano con conoscenza delle precedenti Scritture; dunque l'Islam nacque in ambiente monoteista. Nelle ultime righe delle Conclusioni, de Prémare, dopo aver ribadito l'opacità del testo, si domanda come gli studiosi abbiano potuto parlare per tanto tempo di versetti cambiati, sostituiti o soppressi, e di sûre amputate o sopprese, senza vedere in tutto ciò l'evidenza di una storia che non è quella della Vulgata.

Prima di concludere cito però un numero, il 129 della R.E.M.M. del 2011 che è stato espressamente dedicato a "Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam" il cui contenuto è stato sintetizzato nell'Introduzione di A. Borrut, *Introduction: la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques*, che mi sembra mettere bene il punto sulla realtà storica della Vulgata. Come nota Borrut,, anche ammettere che il Corano sia un testo del VII secolo, non ci esime dai seri problemi sulla tradizione scritturaria, che si tratti della Sûra o del corpus degli ahâdîth. I secoli IX e X sono infatti centrali per l'elaborazione di una storia e di una tradizione islamica, e hanno portato a una riscrittura e ricomposizione del passato: si trattava infatti di dare un senso a un passato al quale appartenevano gli 'Abbâsidi e del quale essi erano gli eredi: la Vulgata servì dunque a forgiare un'identità e una memoria comune. Essa non fu il solo tentativo ma fu quello che ebbe successo.

Ho voluto esporre con una certa larghezza i due testi di de Prémare perché, al di là dei convincimenti propri dell'autore che possono essere messi a confronto con tutta la diversa letteratura esposta, mi sembra che essi costituiscano un'ottima sintesi delle difficoltà che nascono allorché si tenti di comprendere quali siano state le origini dell'Islam, delle quali possiamo affermare con certezza soltanto due cose generiche e banali: esse ci sfuggono ma non sono quelle raccontate dalla Vulgata islamica. Al di là di queste due sole certezze, vi sono poi delle ipotesi che mostrano una qualche consistenza.

Una di esse riguarda l'ambiente nel quale ebbe origine la predicazione del Profeta: lasciata nel limbo l'immagine di un Hijâz terra di pagani idolatri, prende consistenza il quadro di un mondo non separato dal restante del Medio Oriente, nel quale era ben presente una religiosità monoteista di origine testamentaria, verosimilmente lontana dalle "ortodossie". Un mondo di sette definibili come "giudeocristiane" (con tutte le varianti che il nome può stare ad indicare) caratterizzate da attese messianiche e apocalitticismo. La disputa dottrinale -certamente non disgiunta da problemi politici e da aspirazioni ad affrancarsi dalla duplice influenza bizantino/persiana al momento della crisi dei due imperi- nel cui ambito sorse la nuova e potente sintesi, viene presentata come compimento del ciclo profetico. La natura apocalittica di questa sintesi deve aver avuto un ruolo nella sua rapida espansione in tutto il Medio Oriente (tesi di D. Cook che esaminerò ora a chiusura).

Un'altra ipotesi che sembra sufficientemente suffragata dall'esame *critico* dei materiali pervenuti, è che la Vulgata islamica abbia iniziato a prender corpo, per necessità ideologico-politiche del nuovo impero, attorno all'ultimo terzo del I sec. H., essenzialmente con il regno di 'Abd al-Malik. Non che la vicenda finisca qui: le tensioni generate dalle attese insoddisfatte, che già si erano manifestate ai tempi di 'Uthmân, restano vive e troveranno un secondo momento topico con la rivolta 'Abbâside che chiude un ciclo di convulsioni. Così, la storia della formazione dell'Islam classico prosegue sino al IX-X secolo, e questa è la storia accennata dell'affermazione degli 'ulamâ', della definizione della Sunnah e della formazione definitiva di una "ortodossia" sunnita, che, come tutte le ortodossie, all'inizio non c'era, fu soltanto la corrente vincente tra le tante possibili opzioni.

Poi ci sono le tante ipotesi dei vari studiosi, tutte suffragate da qualche buona ragione ma tutte da considerarsi con cautela allorché, da questa cornice generale e generica, si tenti di scendere nei dettagli; e tuttavia anche la cornice generica introdotta ha qualche significato nel far comprendere le successive evoluzioni e la natura dell'Islam, l'utopia che esso persegue con risultati sempre inferiori alle attese. Per questa ragione ritengo importante chiudere questa rassegna esaminando il tema dell'Apocalitticismo islamico, circa il quale avevo già fatto riferimento agli studi di David Cook nell'appendice alla V Edizione. In effetti si rischia di non

comprendere la logica e gli sviluppi dell'Islam se non si tiene in conto quello che, più ancora che un caposaldo, è il punto di partenza imprescindibile della fede islamica: l'Islam è l'ultima delle Rivelazioni, viene a chiudere un ciclo al termine del quale la Legge divina è totalmente dispiegata, perciò all'uomo ora non resta altro se non attendere il Giudizio che sarà formulato nei confronti di una umanità pienamente edotta e cosciente, quindi responsabile della propria obbedienza o della disobbedienza. Con la discesa del Testo sacro sul Profeta si è conclusa un'epoca storica che potremmo definire interlocutoria, e nulla più si frappone al Compimento dei Tempi. In fondo, era quel che si attendevano le sette usualmente dette "giudeocristiane" quando sognavano l'ultimo Messia; sette che erano "cristiane" perché avevano recepito il Messaggio rivoluzionario di Cristo, ma anche "giudee", perché lo ritenevano non già un punto d'arrivo, ma di inizio: inizio di un percorso che avrebbe condotto all'instaurazione del "vero" mondo, grazie alla fine di *questo* mondo.

L'Apocalittica è un tratto costante dell'Islam; ne ho fatto cenno non soltanto a proposito di alcuni articoli di D. Cook (cfr. *supra*, pp. 831-832) ma anche delle costanti manifestazioni cui diede luogo nel Califfato Fatimida (cfr. *supra*, p. 214). Lo scisma nizârîta di Alamût giunse a proclamare la Grande Resurrezione (cfr. *supra*, pp. 235 sgg. e *passim*); l'Apocalittica dominò le rivolte shî'ite e quelle iraniche in generale, che sfociarono con l'avvento degli 'Abbâsidi; i movimenti mahdisti e della Shî'â estremista sono usuali nelle vicende dell'Islam, dai tempi Safavidi all'Impero Ottomano, sino alla rivolta del XIX secolo in Sudan; l'Apocalittica domina ancora oggi lo scenario nelle fazioni più turbolente. Si è sempre in attesa della conclusione della storia, che è nell'annuncio dell'Islam e fa sentire forte la sua voce ovunque nel Corano.

Secondo S. Bashear, *Muslim Apocalypsis and the Hour: a Case Study in Traditional Reinterpretation*, I.O.S. 13, 1993, il Millenarismo che domina il Corano fu forse la prima motivazione del Profeta, ciò che lo spinse al suo annuncio; esso fu presente in occasione della rivolta di 'Abdallâh ibn al-Zubayr, in quella di Muhammad ibn 'Abdallâh († 762, cfr. *supra*, p. 200); è elemento costante delle rivolte anti-omeyyadi, è presente nelle lotte intestine degli 'Abbâsidi. Anche la Fine dei Tempi fu continuamente rielaborata con nuove date, fenomeno peraltro non estraneo all'occidente, come abbiamo visto lungo tutto il presente testo.

In un lungo articolo, A. Elad, *The Struggle for the Legitimacy of Authority as Reflected in the Hadîth of al-Mahdî*, O.L.A., 177, 2010, ha mostrato che tanto sotto il califfato omeyyade, quanto sotto quello 'abbâside, la propaganda e la legittimazione delle candidature è avvenuta su basi millenaristiche; l'autoproclamazione a Mahdî avveniva sul fondamento di ahâdîth adattati allo scopo. Gli 'Abbâsidi giunsero al potere sulle ali di un movimento messianico, e molti califfi omeyyadi portarono l'appellativo di Mahdî. Per gli shî'iti il Mahdî è l'ultimo degli Imâm 'alîdi o uno di loro: il primo ad assumerne il titolo fu Muhammad ibn al-Hanafîyya, al quale era stato attribuito da al-Mukhtâr (cfr. *supra*, p. 199). Lo studio di Elad mostra che le diverse tradizioni apocalittiche relative al Mahdî (che per gli shî'iti è essenzialmente "al-Qâ'im" il Resurrettore: cfr. i riferimenti negli indici analitici per il suo ruolo nella Shî'a e nell'Ismailismo di Alamût) riflettono le lotte tra gli 'Alîdi e gli 'Abbâsidi, interne agli 'Alîdi tra i discendenti di Hasan e di Husayn, e di questi ultimi uniti contro Muhammad ibn al-Hanafîyya e gli Hâshimiti, i sostenitori di suo figlio Abû Hâshim, che poi virarono politica a favore degli 'Abbâsidi con la famosa vicenda del "testamento" (cfr. p. 202, n. 56) grazie al quale gli 'Abbâsidi si posero come eredi del movimento rivoluzionario di Abû Hâshim. In altre parole, l'Apocalitticismo fu l'abituale strumento politico grazie al quale si sollevarono le insurrezioni nel lungo e travagliato periodo di circa due secoli nel corso dei quali rimase viva la lotta per il diritto al potere: un diritto a fondamento religioso in nome del Compimento dei Tempi.

Questo fenomeno è stato messo in luce da un articolo di W. Madelung, *The Sufyânî between Tradition and History*, S.I., 63, 1986, che tratta di questa figura di Anticristo (tale è il Sufyânî, un discendente della prima branca dei Califfi Omeyyadi) il cui arrivo annuncia la Fine dei Tempi con tutto il suo corredo di tragedie. Esaminando una mole di tradizioni, Madelung ha mostrato il variegato uso politico dello stesso tema da parte di opposte fazioni. Il costante uso politico delle profezie apocalittiche è messo in evidenza anche da un altro studio dello stesso autore, *Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age*, J.S.S., 31, 2, 1986, nel quale si tratta delle pretese yemenite in epoca umayyade. Qui, la cosa più interessante per comprendere quanto il tema sia legato alla concezione dell'Islam come religione ultima che introduce alla Fine dei Tempi, è la figura del Qahtânî, il fanciullo di Qahtân, considerata da Madelung con sicurezza la più antica figura apocalittica della tradizione islamica (p. 151) che condurrà alla conquista di Costantinopoli (p. 155). Ora, la conquista di Costantinopoli rappresenta precisamente il traguardo della storia islamica, il compimento del suo ruolo nella storia della salvezza umana per condurre tutti i popoli alla vera religione e giungere poi al Giudizio.

Lo stridore tra attese messianiche e realtà del potere, che fa dell'Islam qualcosa di molto simile ad un programma eternamente incompiuto, sempre bisognoso di tornare agli inizi disfacendo la tela tessuta allorché essa non sembri prefigurare il "mondo di giustizia" tanto atteso, si manifestò sin dagli inizi della dinastia Omeyyade con la ribellione di 'Abdallâh ibn al-Zubayr, che fu caratterizzata anch'essa da temi propagandistici apocalittici. W. Madelung, *'Abd Allâh b. al-Zubayr and the Mahdî*, I.J.N.E.S., 40, 1981, ha seguito questa vicenda attraverso gli episodi della vita di 'Abd Allâh b. al-Hârith, che fu colui che mise in circolazione lo hadîth millenarista, destinato poi a lunghissima vita e a ricomparire in varie circostanze della storia islamica, con diversi protagonisti, relativa all'armata inviata da Yazîd contro la Mecca, e inghiottita dal deserto. Questo personaggio, discendente da una famiglia dei seguaci della prima ora del Profeta, fu un attivo protagonista di tutti quei movimenti che vedevano nell'avvento del nuovo potere il tradimento degli ideali di partenza, ancor

vivi. Un disagio del quale abbiamo già trattato a proposito delle lotte che portarono alla morte del terzo e del quarto Califfo “ben guidato”, con gli articoli di Hinds.

Per concludere sull’Apocalitticismo islamico mi sembra ora indispensabile rivolgersi a D. Cook, che avevo già citato nell’Appendice alla V Edizione e del quale prenderò ora in esame due ulteriori titoli: uno, un breve e generale, ma significativo articolo pubblicato in internet; l’altro, il suo ponderoso testo del 2002. Inizio dal primo.

Nel sito <http://www.mille.org/publications/winter2001/cook.html> compare il suo articolo intitolato *The Beginnings of Islam as an Apocalyptic Movement*, che introduce il problema generale, aperto con una affermazione paradossale: leggendo le teorie degli studiosi occidentali che tentano di giustificare e comprendere l’incredibile conquista in soli 10-15 anni di Siria, Iraq, Egitto e Persia, si giunge alla conclusione che è più credibile la convinzione islamica, che ciò sia stato opera dell’intervento divino. Secondo Cook, per comprendere tale conquista è necessario rivolgersi ai fondamenti religiosi del primo Islam che, dalla lettura del Corano, lascia qualche dubbio sull’effettiva intenzione del Profeta di fondare una nuova religione. Il testo, più che fondare una nuova ideologia, sembra piuttosto ricordare agli uditori alcune verità essenziali; si tratta di un messaggio ecumenico pan-monoteistico rispetto al quale si debbono comprendere i modi del passaggio all’aggressivo spirito di guerra santa che caratterizza la letteratura islamica.

Cook cita poi vari passaggi del Corano che mostrano una mano tesa verso i Cristiani (con l’ovvia eccezione dell’esecrato dogma trinitario, ma qui mi permetto di tornare sulla domanda: di quali “Cristiani” stiamo parlando, nella penisola araba?) e nota che i Cristiani in quanto tali non avevano grande difficoltà a pronunziare la Shahâda, anche se questo non può dirsi per i Giudei. Ricorda inoltre che non ci fu polemica cristiana anti-islamica per un buon secolo, e, quando ci fu, l’Islam fu ritenuto un’eresia del Cristianesimo.

Come si nota, Cook tende a legare l’Islam più al Cristianesimo che non al Giudaismo, un dubbio che, lo ricordo, è stato avanzato più volte in queste note allorché s’è trattato degli “antecedenti” dell’Islam. Tuttavia il messaggio ecumenico è da lui rilevato (con la solita eccezione antitrinitaria) nel Duomo della Roccia, anche nei confronti dei Giudei; e la sognata conquista di Costantinopoli appare, nelle tradizioni, come una vendetta per la conquista bizantina di Gerusalemme (pp. 3-4).

Cook sottolinea inoltre il ruolo eminente che ha Gesù, come Profeta e *uomo*, tanto nel Corano che nel materiale religioso islamico: e precisamente Gesù ha un ruolo di rilievo nell’Apocalittica islamica. Il passaggio verso l’Apocalittica è notato da Cook nella parabola dei lavoratori (*Mt.*, 20, 1-16) che viene ripresa con un significativo slittamento di prospettiva nella tradizione islamica, nella quale i Musulmani vedono se stessi al lavoro, dopo Giudei e Cristiani, nella chiara visione di una imminente fine del mondo. I primi Musulmani, aggiunge, stimavano che essa sarebbe avvenuta entro 100 anni, nel 717 e.v. Nel lasso di tempo di quei 100 anni, l’Islam avrebbe conquistato il mondo convertendolo alla vera fede, lasciando il regno messianico a Gesù che avrebbe regnato sino alla Fine dei Tempi. Conquistare il mondo significava però una cosa: la guerra santa, il jihâd, è parte fondamentale del credo islamico: Maometto è stato inviato da Dio con una spada e una lancia nell’imminenza del Giudizio.

Secondo Cook (p. 5) la letteratura religiosa islamica siriana lascia chiaramente intendere che ciò che sarà poi “l’Islam” (cioè quello storico a noi noto) nasce nell’atmosfera degli accampamenti, sulla via del campo di battaglia nel quale Giudei, Cristiani e Zoroastriani combatterono a fianco dei primi Musulmani in un clima di intenso indottrinamento religioso che li trasformò in credenti. Vorrei sottolineare che una tale affermazione sta a significare che *l’attesa messianica era una realtà diffusa in tutto il Medio Oriente, prima ancora della nascita dell’Islam, del quale fu il fondamentale antecedente*. Questa constatazione ci riporta dunque alle “eterodossie” emerse dal messaggio testamentario; dove uso il termine “eterodossie” semplicemente per indicare le tante letture di quel Messaggio che furono espulse dai codici *autodefinitosi* “ortodossi”. Se si guarda al fenomeno senza pregiudizio religioso o accademico, si vedrà dunque che *la pretesa dell’Islam di ritenersi la corretta continuazione delle Rivelazioni giudaica e cristiana ha un fondamento nella autoreferenzialità delle ortodossie, che pongono fuori gioco tutte quelle letture che, al contrario, sembrano meglio rispondere alle reali aspettative delle popolazioni*.

L’Islam si manifesta così, nella prassi del suo primo secolo e nella costruenda dottrina, come il collettore delle attese messianiche della Tarda Antichità. Molti studiosi dell’Islam, dice Cook a conclusione, si vanno convincendo che le tremende energie dispiegate nell’opera di conquista, venivano dal convincimento di trovarsi in presenza di una imminente fine del mondo. Questo convincimento, aggiunge, “*era comune attraverso la regione del bacino mediterraneo e dell’Iraq, dove tanto i Cristiani quanto i Giudei andavano, in quel tempo, scrivendo apocalissi*” (corsivo mio).

Con questa premessa che mi sembra quanto mai chiara, e che ci fornisce un fondamentale tassello per la comprensione delle origini dell’Islam, possiamo ora esaminare la ricerca maggiore di D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, cit., uno studio illuminante perché non costituisce soltanto una ricostruzione storica del fenomeno. Cook, nel riportare l’apocalittica al cuore stesso della ragion d’essere dell’Islam, fa comprendere quegli atteggiamenti dell’Islam contemporaneo che sembrano incomprensibili all’Occidente, o, quel ch’è peggio, vengono interpretati con una logica occidentale, perdendone di vista il fondamento e travisandolo. Cook, come si ricorderà per quanto citato nell’Appendice alla V Edizione, è infatti uno studioso anche degli aspetti moderni

dell'apocalittica, aspetti che egli ha mostrato essere tuttora vivi, e che danno luogo a rielaborazioni di temi tradizionali con ipotesi ed esiti che potremmo definire "fantascientifici".

Si tratta, in ogni caso, di elaborazioni e rielaborazioni di temi "mitici", affabulazioni che non vanno considerate per quel che affermano, ma per quel che lasciano trasparire. L'apocalittica non può esser giudicata per i propri scenari fantastici, ma per ciò che li muove: è una tensione a cambiare il mondo corroborata dalla *certezza* che questo non sia, non debba e non possa essere il *vero* mondo: e un Razionalismo che destituisce di valore il fondamento delle passioni e il problema del senso, non costituisce il modo migliore per comprendere la *realtà e l'efficacia* di certi fenomeni, una realtà che va oltre i suoi risultati fallimentari, perché trae alimento dalla frustrazione stessa. In essa c'è un problema di convincimento che nasce dal mito di fondazione di una società, e, come diceva Aristotele, l'argomentazione non può mutare i convincimenti profondi (*Eth. Nic.*, 1179b) ed è difficile combattere con chi, per essi, è disposto a pagare con la vita (*Pol.*, 1315a).

Cook esordisce affermando che l'Islam raccoglie una vasta tradizione apocalittica ereditata dal mondo classico (p. 2) e che l'Apocalittica islamica è una letteratura che tende a dare l'impressione che gli eventi del presente siano parte integrale di un Tempo che conduce alla fine del mondo (p. 1, n. 2). In questo l'Islam ha ricevuto molto materiale dal patrimonio biblico e ha visto il proprio ruolo nella storia come evento che conduce a questa fine (p. 3) *come, prima di esso, i Cristiani*. Cook, lo si può evincere qua e là dal testo, tende a sottolineare un rapporto, in termini di Apocalittica, tra Cristianesimo e Islam; ciò che ha un suo fondamento se si evita di pensare il Cristianesimo nei parametri entro i quali si sviluppò a partire dalla Chiesa di Roma, che precisamente a queste tendenze si oppose; fermo restando, come abbiamo visto nella nostra storia, che esse tornarono ad emergere qua e là ai margini sino a tempi moderni, ma *fuori* dall'ortodossia. Lo stesso mite Gioacchino non ebbe infatti vita facile con la sua dottrina.

Maometto si sentiva dunque in prossimità della fine del mondo -lo attesta il Corano- e così i Musulmani, ma forse si trattava di una prospettiva diffusa nel Medio Oriente al momento della nascita dell'Islam (p. 4). Cook afferma poi (p. 9) che il Corano è un testo escatologico, non apocalittico, e spiega questa sua affermazione a p. 301: Maometto era talmente convinto dell'imminenza della fine del mondo, che il problema apocalittico di una "storia futura" era irrilevante per lui, il suo sguardo si volgeva al Giorno del Giudizio e i fenomeni che lo avrebbero dovuto precedere erano per lui così chiaramente presenti, che non aveva senso parlarne.

Quanto all'attesa del Mahdî "che riempirà il mondo di onestà e giustizia", Cook rileva che l'evento è atteso e definito negli stessi termini di Isaia: su questo vorrei notare che si tratta della stessa età dell'oro il cui mito nasce con lo Zoroastrismo e che troviamo vaticinata, sempre con gli stessi termini, nel XVIII secolo da Oetinger (cfr. *supra*, p. 547 sgg.). *Si tratta dunque di un mito universalmente diffuso, non essenzialmente islamico; un'attesa che ho definito caratteristica della marginalità e che nell'Islam diviene viceversa centrale*. In ciò, vorrei aggiungere, l'Islam raccoglie attese mai venute meno nelle religioni scaturite dal mondo mediorientale, poi accantonate negli sviluppi dell'Occidente. Una caratteristica singolare di questa età dell'oro, è che a quel tempo l'anima dell'uomo sarà palese dal suo aspetto esteriore (p. 17), motivo questo di notevole interesse perché ricorda la problematica fisiognomica di Swedenborg e Lavater (cfr. *supra*, p. 549, n. 72) nonché di Schelling (cfr. *supra*, p. 666): l'incomprensibilità di *questo* mondo/falsificazione, che è poi il tratto fondamentale dell'atteggiamento gnostico.

Cook passa poi ad esaminare nello specifico le Apocalissi islamiche, e le divide in cinque gruppi: Apocalissi storiche, Apocalissi metastoriche, Cicli messianici, Apocalissi shî'ite e Apocalissi morali. Le prime (pp. 34-91) sono quelle che hanno un retroterra politico contingente, sono dunque strumentali a costruzioni ideologiche e perciò, nella logica di quanto stiamo esaminando, hanno uno scarso interesse; ne abbiamo visto esempi poco sopra nei testi Madelung ed Elad e tutto ciò che ci rivelano dell'Islam è che esse erano evidentemente strumenti efficaci (almeno potenzialmente) nell'ambito di quella cultura.

Le Apocalissi metastoriche (pp. 93-136) inquadrano una visione metastorica dei cicli del mondo, e consentono a Cook di metterne a fuoco gli eterni protagonisti, il Mahdî e il suo Doppelgänger, il Sufyânî, Gesù e il suo Doppelgänger, il Dajjâl, eterni protagonisti della paurosa guerra finale tra il Bene e il Male che, nelle sue infinite versioni, deve precedere la Fine dei Tempi.

I Cicli messianici (pp. 137-188) sono al centro dell'apocalittica islamica; Cook ne vede l'antecedente nello Zoroastrismo, con il ritorno ad un mondo perfetto. Naturalmente anche questi cicli si colorano di rapporti con l'ideologia politico-religiosa; il Mahdî può prendere la sua vendetta sugli 'Abbâsidi (p. 148) o può venire dall'Hijâz (p. 154). In un caso è connesso con l'avventura di Muhammad b. 'Abdallâh, detto al-Nafs al-Zakîya, l'anima pura, lo hasanide ribelle nel 762 insieme al fratello Ibrâhîm (cfr. *supra*, p. 200) nell'altro alla ribellione di 'Abdallâh ibn al-Zubayr; nei due casi i moventi sono nelle frustrazioni dei credenti per la natura del regno Omeyyade, che delude le attese dei primi Musulmani, e nella chiusura, ad opera del nuovo potere 'abbâside, di una lunga stagione di conati rivoluzionari (si ricordi la rapida eliminazione di Abû Muslim, *supra*, p. 205). Tra i protagonisti di questi cicli vi sono anche Gog e Magog (cfr. *supra*, p. 251 sgg., nel testo e nelle note) che hanno nome Yâjûj e Mâjûj (pp. 183-188). Su questa presenza vedi Rubin, BQ, p. 46 sgg., che mette in luce la loro assimilazione alle tradizioni islamiche insieme alla leggenda delle Tribù disperse e agli altri particolari del racconto di Eldad ha-Dani (cfr. *supra*, p. 252).

Un interesse a parte hanno le Apocalissi shî'ite (pp. 189-229). Ricordo innanzitutto quanto ho accennato a proposito delle sette shî'ite nel testo (cfr. *Ordine celeste e disordini terreni e Il significato delle sette shî'ite*) per sottolineare l'intrinseco aspetto apocalittico di una dottrina che, tanto nella sua finale "ortodossia" duodecimana, quanto nelle innumerevoli sette estremiste che le sorsero accanto, ha sempre atteso il "ritorno" di un Imâm "occultato". Del resto la Shî'a fu sin dall'inizio un fenomeno rivoluzionario al centro di continue rivolte in epoca omeyyade; e quando, con il 5° e 6° Imâm e con l'avvento degli 'Abbâsidi, gli 'alîdi assunsero un atteggiamento quietista culminato nel X secolo con la linea duodecimana e con la dottrina di un'attesa indefinita, che surrogava l'assenza inevitabile dell'Imâm con un clero, i deviazionismi sorsero numerosi a fondare altre e nuove rivendicazioni, caratterizzate tutte da attese apocalittiche. Tra queste, una storia a parte fu tracciata dall'Ismailismo, in particolare da quello di Alamût.

Una caratteristica delle Apocalissi shî'ite messa in luce da Cook, che abbiamo incontrato precisamente a proposito dell'Ismailismo di Alamût, è che il Mahdî vi assume anche il ruolo del Qâ'im, cioè del Resurrettore, colui che presiede alla Grande Resurrezione che metterà fine a *questo* mondo per inaugurare la nuova età *caratterizzata dalla fine della Legge*. Questo è un tema che abbiamo ampiamente trattato nel testo, anche con riferimento alla Qabbalah e alle eterodossie cristiane, sottolineando come questo sia il punto d'arrivo di ogni esoterismo (per l'Islam, pensiamo anche ai Qarmati del Bahrain e al loro assalto alla Ka'ba con il furto della Pietra nera) ma anche la conseguenza del sognato ritorno ad uno stato edenico delle origini, che non potrebbe essere caratterizzato da obblighi e divieti. Cook, a sua volta, nota soprattutto, in questa apocalittica, una forte tendenza egualitarista -più forte ancora che nell'Islam sunnita- che ritiene di scorgere nel fatto che il Qâ'im distruggerà le moschee, in quanto manifestazione di un lusso che non ha più senso, testimonianza di un mondo che deve finire (p. 210). Il luogo ideale di preghiera è, come ai primissimi tempi del Profeta, "una capanna come quella di Mosè" (frase che fu notata da Kister e che diede titolo al suo articolo, cfr. *supra*, p. 1066).

Il capitolo dedicato alle Apocalissi morali (pp. 231-268) è il più significativo per il problema che sto trattando, e richiede una più lunga esposizione. In questa apocalittica, nota Cook, è dominante l'egualitarismo che fu alle origini dell'Islam: il Qâ'im non soltanto distruggerà le sfarzose moschee, ma anche le dimore lussuose; cambierà la società, ci sarà una nuova Rivelazione (o una nuova era) ciò che implica la fine della precedente. Nell'ostilità verso le grandi costruzioni, Cook vede l'ostilità dell'apocalitticista verso tutte le manifestazioni che sembrano ignorare l'imminente Fine dei Tempi, proponendosi come modelli duraturi di potenza e ricchezza, sfida dell'umano e del terreno all'inesorabile volontà divina.

Parlando del mito apocalittico del "giorno allungato" (p. 234) secondo il quale se anche al mondo restasse un giorno soltanto di esistenza, quel giorno sarebbe allungato sinché il Mahdî non avesse riportato nel mondo "giustizia e onestà", Cook fa poi un'osservazione che traduco qui di seguito: "l'esigenza più profondamente sentita del Musulmano è il desiderio di giustizia". Aggiunge poi, sottolineando che siamo in presenza di affermazioni generali, non specificamente dirette contro qualcuno: "qui c'è un'affermazione rivoluzionaria che addita la fine del regno dei tiranni musulmani prima della fine del mondo. In altre parole, ci sarà un giorno di vendetta terrena quando la comunità islamica, aiutata da Dio e guidata dal suo agente, il Mahdî, abatterà gli esistenti poteri malvagi, cosicché il mondo finirà con una nota di bontà, così come esso iniziò. Occorre anche notare *l'attacco all'Islam ufficiale implicito nella tradizione* (corsivo mio): l'apocalitticista dice che l'ordine attuale è insufficiente, e che *questo Islam ufficiale ha fallito nel portare l'attesa età dell'oro messianica* (altro corsivo mio). Egli non è soddisfatto del presente e deve dare speranze per il futuro. Questa è l'essenza propria del mito di restaurazione: alla Fine le cose che sono state degradate e distrutte durante il periodo interinale saranno ricostruite e restaurate. *La chiamata per il governo giusto era, ed è oggi, il segno distintivo di ogni gruppo islamico rivoluzionario, apocalittico e messianico, e deve essere compreso come tale.* (terzo corsivo mio)"

Cook ha dedicato molti suoi studi alla persistenza dell'Apocalitticismo nell'Islam contemporaneo; oltre ai due articoli cit. in Bibl. a p. 848 e a quello in Salzani, cit. in Bibl. a p. 850, discussi nell'App. alla V ed., ricordo qui il più recente *Hadîth, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature*, O.M., 82,1, 2002, nel quale si analizzano anche le tecniche costruttive dei testi da parte degli apocalitticisti, ove si mescolano gli ahâdîth con temi letterari dell'occidente, mantenendo vivi scenari di fine del mondo; un'attesa che sembra sempre attuale, come attesta R. Tottoli, *Hadîths and Traditions in Some Recent Books upon the Dağğâl (Antichrist)*, ivi. Anche qui si assiste alla reinterpretazione degli ahâdîth, e non sembra neppure necessario sottolineare che tutta questa letteratura (come quella segnalata da Cook) è ora pervasa da violento antisemitismo: evidentemente il genere letterario fa ancora grande presa, perché l'Apocalitticismo è parte costituenti, fondante, originante dell'Islam.

Mi sia concessa allora una domanda retorica: che cos'è tutto ciò se non ciò che siamo andati precisamente inseguendo in tutta la *Storia di un altro occidente*, che abbiamo continuamente sottolineato come eterna richiesta di una cultura della marginalità occidentale, che è sì, marginale, per il suo trasformare l'Utopia in atopia, ma anche perché *messa al margine* sin dai tempi dell'istituzionalizzazione del messaggio testamentario? Una cultura che, dunque, non riguarda soltanto l'Islam, e che mostra un processo di formazione *all'interno* delle diverse religioni testamentarie, per la natura stessa del Messaggio e per quel suo lavoro di assimilazione del mito zoroastriano che ha il proprio haut lieu nel periodo intertestamentario. *Dire che comprendere l'Islam non è*

possibile sulla base dell'orientalismo, perché il problema è interno alla nostra stessa storia, non mi sembra dunque una bizzarria.

L'idea del fallimento dell'Islam esistente rispetto al sogno degli inizi, dice Cook a p. 235, è un'idea potente nell'intero Islam, sebbene si manifesti in modi diversi; l'idea trova suffragio nel modo in cui vennero guardati già agli inizi il Giudaismo e il Cristianesimo, come Rivelazioni che si erano poi corrotte e necessitavano di un rinnovo. Tuttavia questo ciclo deve considerarsi esaurito con la Rivelazione islamica, perché Maometto è il sigillo della Profezia: questo spiega il formarsi di deviazioni all'interno dell'Islam stesso. Cook cita la Shî'a, ma questo non è che l'inizio, se vogliamo pensare alle mille sette "estremiste" che si staccarono dall'Imamismo, all'Ismailismo, al Sufismo eversivo che si staccò dalla Shî'a duodecimana quando questa diventò una "Chiesa" safavide (e divenne un problema interno allo Stato Ottomano ed è tuttora ben presente in Turchia), alle tante "deviazioni" come Hurûfî e 'Alawiti, al Bâbismo: una galassia che mostra l'eterna tensione del mondo islamico in rapporto al problema della "giustizia" affrontato in termini religiosi e in rapporto ad un utopico modello archetipo da restaurare.

D'altronde, sia concesso notare, poiché la "Giustizia" (contrariamente alla concreta realtà terrena dello *ius*) è un postulato metafisico che può prender forma soltanto in rapporto al non-luogo dell'U-topia, è naturale che la sua definizione possa strutturarsi soltanto in ambito mitico-religioso con riferimento a un modello posto altrove, da realizzarsi in terra perché *questo era il progetto*: mai realizzato per le "colpe" e gli "errori" più vari, per quel "Male" che nel mondo *esiste*, come compresero gli Gnostici e certamente non può ammettere la luminosa Ragione. Il concetto astratto di "Giustizia" è tuttavia la tensione che contribuisce nel tempo a modificare lo *ius*, secondo quel rapporto di storia e utopia che vedemmo a suo tempo.

Tornando all'Islam, la conseguenza del suo rapporto con questo problema è sempre stata la sua oscillazione tra quietismo e apocalitticismo (p. 237); qui viene da osservare infatti che vi è stato il tradizionale quietismo sunnita, ma che dal mondo sunnita viene anche il Salafismo, che è una collocazione del tempo mitico delle origini nel tempo dei quattro Califfi "ben guidati", un tempo che abbiamo visto essere tutt'altro che colmo di mitiche virtù. L'Islam delle origini che abbiamo affannosamente tentato di circoscrivere diviene, per il salafita, un Islam mitico che tuttavia egli colloca in un luogo della storia, nonostante esso, per sua natura, possa collocarsi soltanto in un luogo "altro".

Proseguendo nell'analisi dell'Apocalitticismo, Cook nota (p. 239) la centralità del concetto di Hijra nel pensiero islamico. Il suo valore simbolico consiste nell'estraniamento da una società corrotta, attestato dal volontario esilio; qui, vorrei notare, torna in mente il concetto di "solitario" messo a punto da Ibn Bâğğa (cfr. *supra*, pp. 882-883) e la lettura che ne è stata data come archetipo di una "avanguardia rivoluzionaria" che propone il ritorno alla società "perfetta". A corroborare questa impressione c'è quanto osserva Cook alle pp. 244-245: l'odio dell'apocalitticista si concentra contro modeste figure sociali che tuttavia agiscono come esecutori del potere, ad esempio l'esattore delle imposte: egli sembra quindi esprimere la propria ideologia in funzione degli umori popolari, come veicolo delle frustrazioni sociali. Ciò proietta su di lui, a mio avviso, una luce meno ideale, ne fa un'espressione di quelle eterne intelligenze piccolo-borghesi che vedono il basso clero contro la gerarchia, gli 'ulamâ' contro il Califfato, il (sedicente) profeta contro il Sovrano: una storia di contrasto sociale già vista quando parlammo di basso clero, piccola aristocrazia e artigiani come portatori delle eterodossie dell'occidente.

Questa impressione esce confortata da quanto afferma Cook alle pp. 246-247, cioè che l'apocalitticista può al massimo accettare un Califfato che derivi direttamente dal Profeta; di fatto però, ciò che vuole è un nuovo governante in diretto contatto con Dio, perché l'eredità del Profeta ha termine con l'assassinio di 'Uthmân e perciò è necessario un nuovo *amr*, un nuovo incarico divino. All'apocalittico non piace l'avvento degli 'Abbâsidi dopo la cacciata degli Omeyyadi, ciò che sembra in linea con la frustrazione che sempre attanaglia le frange rivoluzionarie emarginate dal consolidarsi di un nuovo potere. Viceversa l'ortodossia sunnita non necessita di un nuovo profeta, perché gli eredi del Profeta sono qui, sono gli 'ulamâ'. Siamo così al cuore di un evento storico già introdotto, la lunga lotta tra i tradizionalisti e i Califfi nell'impero 'abbâside, terminata con la vittoria dei primi (cfr. *supra*, p. 881 e p. 891 sgg.). Fu quello il momento nel quale crebbe a dismisura il potere degli 'ulamâ' che, dopo la resa di al-Mutawakkil, diventarono punto di riferimento come "successori" del Profeta, cosa non gradita agli apocalittici, perché il clero faceva uso del proprio potere per barattare le condizioni dell'appoggio al Sovrano (p. 248). D'altronde, come abbiamo visto ricordando gli eventi del Califfato 'abbâside, che fu il momento del massimo influsso della filosofia greca nell'Islam, definitivamente contestato soltanto con al-Ghazâlî, gli apocalitticisti, non diversamente dagli 'ulamâ', odiavano gli intellettuali, cioè i "filosofi": entrambe le schiere, apocalitticisti e clero, si sentivano infatti portatori di un sapere (*ilm*) che non è un sapere intellettuale, è un sapere della Rivelazione (p. 250). Tuttavia, e questo sembra un tratto distintivo di tutti i gruppuscoli, il loro odio maggiore non andava agli "eretici" ma agli "ipocriti": l'odio si rivolge contro l'Islam delle moschee (p. 253).

L'apocalitticista, nota Cook, detesta la cultura cittadina ed è un critico semplicista della società: egli parla non soltanto in nome degli esclusi dalla storia, ma anche degli *esclusi dal dibattito teologico* (p. 267, corsivo mio). Questo tratto di frustrazione *intellettuale* sembra quanto mai significativo; e tuttavia, conclude

Cook, l'Apocalitticismo, col suo rimpianto delle origini e dei primi Califfi non è un estraniato dalla società, al contrario, è nel mainstream, perché non v'è figura religiosa musulmana che non esalti il periodo dei Rashidûn.

Terminata questa lunga panoramica, Cook si volge ad esaminare l'influenza del Corano e del Tafsîr sull'apocalittica (pp. 269-306). Qui egli ripete alcuni concetti già esposti sulla profonda differenza che intercorre tra l'attesa dell'Ora che pervade il Testo Sacro e la successiva apocalittica e sul significato apocalittico della Hijra, nonché sul fatto che l'apocalittica espande temi generali del Corano ma raramente coincide con esso e che un'esegesi apocalitticista del Corano ha luogo soltanto nella Shî'a. Una osservazione nuova e interessante si trova a p. 270: un problema tutto contemporaneo è che oggi è difficile "leggere" il Corano per ciò che esso rappresentò per i primi fedeli, perché tanto i fondamentalisti che vogliono sbarazzarsi di tradizioni ritenute inutili, quanto i conservatori del tradizionalismo, quanto, infine, gli studiosi non islamici, sono assorbiti dalla mole del corpus interpretativo dei commentatori.

Poche pagine sono poi dedicate al tema centrale di ogni apocalittica, la finale e decisiva separazione del Bene dal Male (dei buoni dai malvagi) per giungere infine al significativo saggio conclusivo di Cook sull'apocalittica islamica (pp. 312-332).

Secondo Cook, il materiale apocalittico mostra un profondo pessimismo circa la possibilità dell'Islam di cambiare il mondo. Ciò rivela una matrice nella grande delusione che segue sempre le rivoluzioni epocali, che nel segno dell'utopia convogliano e compattano forze immense in direzione di un obiettivo sognato che, riportato alla realtà terrena di questo mondo, si rivela sempre a-topico. Insisto ancora nel ricordare il titolo dato alla prima rassegna dedicata all'Islam in questo testo: all'ordine celeste che si vuole instaurare corrisponde sempre il disordine terreno. Quando si attiva la palingenesi *terrena* si giunge all'instaurazione di un nuovo potere, c'è chi lo cavalca e chi resta escluso dalla festa, non è un esito originale. Se però qualcuno, abbagliato dalla luce della promessa, non vuole arrendersi allo scacco, allora non potrà che sognare una reiterazione dell'onda distruttrice, confidando nell'immutabile volontà divina di ricondurre il mondo a ciò che *deve* essere, magari con una seconda e definitiva prova. Per l'apocalitticista l'Islam è stato un fallimento, non ha saputo cambiare il mondo, anzi, ne è stato corrotto, *perciò deve essere giudicato come ogni altro sistema* (p. 313, corsivo mio). Nel mondo sognato l'eccellenza viene dalla fede e dalle azioni, non dalla posizione sociale (p. 314); così si esprime l'utopia di un *mitizzato* Islam delle origini. Sottolineo il carattere mitico di queste origini per domandarmi se, per tentar di capire l'Islam, è sufficiente ricostruirne la storia, o se non si debba anche tener conto del suo mito di fondazione. Forse i due termini si rinviano reciprocamente se li si connettono tramite l'antefatto "giudeocristiano", che potrebbe così rivelarsi più significativo sul piano dell'utopia di quanto possa essere circoscritto nelle brume di ipotesi storiche evanescenti.

Così, l'apocalittica prevede una lotta incessante, perché il desiderio della Fine deve essere incessante, altrimenti la Fine non verrà (p. 314) e gli uomini debbono combattere per realizzare il Millennio (p. 315). Vorrei notare: non è forse questo il fondamento del jihâd? e delle turbolenze che da sempre segnano il mondo islamico?

L'apocalitticista si sente tradito dall'establishment religioso (p. 317) perciò attende il Mahdî come l'uomo inviato da Dio a guidare la comunità; commenta Cook (p. 318): "Non si può che notare quanto semplicistiche e orientate ai ceti bassi siano le tradizioni apocalittiche".

Nell'apocalittica, nota ancora, non c'è prova di riparazione, l'età messianica è il compimento di tutti i desideri umani ma essa rivela tutte le tensioni interne alla società islamica (p. 322). In essa vi sono anche dei nodi che lasciano riflettere: il Mahdî eliminerà i cattivi governanti ed eliminerà i torti, ma non è dato sapere *come* egli potrà portare la giustizia, visto che nelle tradizioni il popolo gli si ribellerà e continuerà a peccare, e il Mahdî, in quanto *uomo*, non è onnipotente né onnisciente. Noto che tutto ciò è significativo delle *contraddizioni nelle quali si avvolge l'attesa di una palingenesi della società dell'uomo che generi in questo mondo, ad opera dell'uomo, un mondo non soggetto ai limiti dell'uomo; e che ciò può essere messo in rapporto con il mito islamico, nel quale non esiste, come nel mito del "peccato originale", la concezione di una condizione umana irrimediabilmente postlapsaria* (cfr. G. Anawati, *La notion de "peché original" existe-t-elle dans l'Islam?*, S.I., 31, 1970). *Manca cioè lo iato, secondo perché insuperabile, tra storia e utopia.*

Cook fa un'ulteriore importante osservazione sul rapporto esistente tra apocalittica e potere, alle pp. 326-327. Egli nota che il centro delle tradizioni apocalittiche fu in Siria e che non è chiaro come esse venissero raccolte; che i sei grandi collettori canonici del IX secolo viaggiarono ovunque per le loro raccolte, ma, fatto singolare, essi furono tutti originari della Persia e del Khurâsân. Certo è che nella raccolta di Bukhârî la parola "Mahdî" non appare; le tradizioni apocalittiche appaiono nel suo competitore Muslim (ad esempio quella relativa alla conquista di Costantinopoli) ma non vi appaiono i *cicli* messianici; entrambi non possono ignorare i grandi conflitti interni della storia dell'Islam, ma entrambi mostrano un certo understatement. E aggiunge: "Come già notato, l'apocalittica è per sua propria natura un soggetto politicamente pericoloso. Perciò non deve sorprendere il numero relativamente grande di tradizioni respinte dalle raccolte canoniche" (p. 327).

Quanto agli altri quattro autori di raccolte canoniche, essi trattano più ampiamente l'apocalittica, ma nei capitoli ad essa dedicati mettono in guardia dai conflitti inter-islamici. Tutto ciò si spiega con quanto premesso da Cook (p. 326): l'Islam del IX secolo aveva raggiunto un equilibrio e uno sviluppo che consente di parlare di un corpo di tradizioni volte a un comune obiettivo: e l'apocalittica appartiene ad un Islam che è l'antitesi di un sistema teologico organizzato.

Quest'ultima osservazione induce ad ulteriori riflessioni. Infatti, se l'apocalittica risponde ad attese deluse e speranze frustrate, se essa insiste sui cicli messianici, cioè su una ripetitività del ciclo profetico, quindi sull'inadeguatezza dello stato di fatto rispetto all'obiettivo; considerato anche il precocissimo insorgere del fenomeno, alla metà del I secolo ma non senza significativi antecedenti, come l'uccisione del terzo Califfo; ciò significa che esistette sin dall'inizio una discrepanza tra ciò che aveva mosso le popolazioni e ciò che si era andato realizzando, e che questa discrepanza doveva avere un fondamento religioso. In altre parole: *l'Islam delle origini dovette esser qualcosa di diverso, meno definito e definibile, e più aperto a divergenti interpretazioni, rispetto a quello che si codificò nell'VIII e IX secolo e che, per noi, è "l'Islam" tout court.*

L'apocalitticismo è un momento originario della società islamica, tant'è vero che esso era già un dato di fatto nel momento in cui nacque l'apocalittica shī'ita (p. 331); ciò che tuttavia non consente di definire questo momento iniziale come apocalittica "sunnita", come fa Cook (ivi) perché il Sunnismo, come abbiamo già visto (p. 1047) non è un momento iniziale dell'Islam, è un momento tardo.

Cook conclude la propria ricerca ribadendo che l'apocalittica fu importante per dar forza alla tremenda espansione iniziale, anche se fu poi vista con ostilità. La forza che guidò il primo Islam fu la convinzione di vivere i giorni della fine del mondo e di essere in attesa del Giudizio; perciò l'apocalittica "è parte integrale della fondazione ideologica del primo Islam, e continua ancora oggi a dare ai Musulmani energia e ispirazione per compiere azioni incredibili" (p. 332).

Il testo di Cook, come si può notare e come è naturale per uno studioso rivolto al passato dell'Islam ma anche al suo presente e per il quale la comprensione del passato è chiave per quella del presente, è un testo che consente di approfondire lo sguardo anche sulle origini; come tale ritengo di doverlo assumere e perciò ne ho tratto spunto per alcuni commenti. Vi è infatti, a mio avviso, una coerenza intrinseca tra le origini dell'Islam e i suoi successivi sviluppi, anche quando essi appaiano contraddittori tra loro; per questa ragione ho voluto estendere l'indagine in corso, mantenendone il metodo, anche agli eventi successivi che ci introducono a realtà ben altrimenti documentate. L'ipotesi di lavoro è infatti la seguente: se questi sviluppi si mostrano coerenti con le origini ipotizzate, allora si può ragionevolmente pensare che quelle ipotesi non siano troppo lontane, non dirò dal "vero", ma quantomeno dall'attendibilità. Se una tale ipotesi di lavoro è accettabile e mostrasse l'attendibilità delle ipotesi sulle origini, allora -così ritengo- capiremmo meglio un fenomeno che abbiamo necessità di capire (l'Islam è tra noi, non è più "mondo coloniale") ma che sfugge alle categorie del pensiero ideologicamente occidentale.

Diciamo dunque che, con il cenno alle attese apocalittiche che caratterizzano l'Islam, spero di aver completato un'analisi della quale avvertivo l'opportunità, tale che, pur con i suoi limiti, fosse sufficientemente dettagliata e ragionata per mostrare *il fondamento dell'Islam nelle attese della marginalità*: fondamento che non verrà mai meno e che avrà un ruolo nelle successive evoluzioni, anche di quelle che fanno parte di una cultura di élite, come la grande speculazione della teosofia *ishrāqī*. Questa fu la conseguenza ultima della critica al pensiero classico, alla cosiddetta "filosofia", compatibile con la fede rigorosa in un Dio Creatore soltanto nell'ambito di un'ontologia emanatista, destinata naturalmente a sboccare nella dottrina della "unicità/unità dell'esistenza" (*wahdat al-wujūd*).

Ciò che ora mi propongo di esaminare, in misura più compendiosa ma, spero, egualmente accettabile, è la conseguenzialità degli sviluppi con quanto irreversibilmente maturato nel corso del primo secolo, quello formativo. Il punto di partenza è la presa di potere 'abbāsīde.

Come si ricorderà, questa presa di potere avvenne al termine di una serie di insurrezioni shī'ite e movimenti "iranici" contro il potere omeyyade, ai quali ho fatto cenno nel capitolo *Ordine celeste e disordini terreni* e nell'Appendice alla IV ed. Nell'epoca 'abbāsīde maturarono inoltre i conflitti attorno al ruolo del Califfo (se fosse Vicario di Dio, ovvero, più limitatamente, del Profeta, nonché Guida dei Credenti) cioè attorno *al suo diritto di interpretare e/o adattare alle circostanze una Legge civile e penale voluta da Dio*. Questi conflitti, accompagnati dalla lotta tra mu'taziliti e tradizionalisti finirono, come noto, con la vittoria degli 'ulamā' e il consolidamento della Sunnah, della quale ho fatto cenno in *Dopo e a lato*.

Il periodo che va dalla metà dell'VIII secolo allo scorcio finale del X è fondamentale per l'evoluzione dell'Islam, e registra tre momenti di sua possibile apertura alla cultura delle regioni conquistate, tutti rientrati e risoltisi con il ridimensionamento del potere califfale. Il primo è costituito dall'apporto della cultura iranica nella seconda metà dell'VIII secolo. Esso ha il proprio maggior rappresentante in Ibn al-Muqaffa' e si prosegue con al-Warrāq e Ibn al-Rāwandī sino alla prima metà del IX secolo. Mentre questi ultimi due focalizzano la propria critica contro la stessa religione islamica, ritenuta irrazionale nei suoi divieti e nelle sue prescrizioni, e fanno della Ragione il giudice della religione; maggiore spessore riveste Ibn al-Muqaffa' perché, pur accettando formalmente l'Islam al quale si era convertito (resta sospeso il giudizio se egli provenisse dal Manicheismo o dal Mazdeismo, in ogni caso da un'esperienza "dualista" e vedremo l'importanza che a ciò si deve annettere) egli dedicò la propria opera intellettuale a sostenere il potere *religioso* del Califfo, facendone un "God's Caliph" contro le pretese montanti di 'ulamā' e tradizionalisti, lo *ahl al-hadīth*. Tutti furono esecrati, nella memoria islamica, come *zanādiqa*, eretici dualisti. Quanto ad Ibn al-Muqaffa', fu giustiziato nel 757 dallo stesso Califfo (al-Mansūr), sunnita, lo stesso che aveva messo a morte Abū Muslim (cfr. *supra*, p. 201); non, però, perché

“eretico”, ma a causa di un servizio mal reso o, forse, di una segreta connivenza con gli ‘Alīdī (cfr. D. Sourdel, *La biographie d’Ibn al-Muqaffa’ d’après les sources anciennes*, Arabica, 1, 1954).

Il secondo momento, non più rivoluzionario perché eterodiretto dalla politica califfale nei confronti di Bisanzio, fu quello sul quale mi sono brevemente trattenuto alle pp. 890-891 e *passim*, quello dell’apertura al pensiero greco che si proseguì sino al X secolo b̄yide. In *Dopo e a lato* ho tuttavia sottolineato il modo del tutto “islamico” con il quale i falāsifa intesero –o fraintesero– l’essenza del pensiero greco, che ebbe una duplice sorte. Da un lato esso fu assunto come mero strumento logico, argomentativo nel kalām, sino alla critica dei suoi limiti in al-Ghazālī e alla sua stroncatura in Ibn Taymiyya (argomento sul quale torneremo *infra*, per sottolineare ancora il fondamento *giuridico* del pensiero islamico). Dall’altro esso si sviluppò, con una forte logica neoplatonica, non soltanto nella teosofia, come ho accennato, ma in primo luogo e momento nell’eterodossia ismailita, per la cui ontologia rinvio a *Ordine celeste e disordini terreni*.

Il terzo momento, che fu un momento di (tentata) tolleranza religiosa, fu il X secolo b̄yide (i B̄yīdī erano shī‘īti) nel quale fu abituale il confronto tra le varie religioni dell’Impero, condotto sulla base di argomentazioni rigorosamente *logiche* (la logica è uno *strumento*). Anche questa fu un’apertura eterodiretta, perché strumentale ai fini del controllo dei vari gruppi religiosi (islamici, cristiani di varie confessioni, mazdei, manichei, giudaici) presenti nell’Impero. È significativo che, mentre al tempo delle traduzioni dal greco gli incontri dei saggi, eventualmente con il Califfo, si svolgevano in un *Bayt al-Hikmah*, cioè nel punto d’incontro di un sapere razionale; al tempo dei B̄yīdī essi si svolgono in una *Dār al-‘Ilm*, dove l’accento si sposta su un sapere *religioso*. Tutto finisce con l’XI secolo selgiukide, quando a seguito del definitivo collasso del Califfato, ormai diviso in un oriente selgiukida sunnita e in un occidente fātimida (ismailita), l’Islam si consegnerà, per la sua maggioranza, al tradizionalismo degli ‘ulamā’.

Introduco le linee generali di questo periodo, che fa da sfondo ai personaggi sopra evocati, ma non soltanto: c’è infatti questo il periodo al termine del quale si afferma da un lato il Sunnismo, ma dall’altro si istituzionalizza l’Imamismo duodecimano che esprime un’eresiografia shī‘īta. Contemporaneamente, dalla Shī‘a prende corpo, distaccandosi, l’Ismailismo, con i suoi sistemi neoplatonici emanatisti e con l’antinomismo di Alamūt (tradotto nella fine della Legge e nella Grande Resurrezione). Utilizzo a tal fine i due testi della Kraemer (cit. in Bibl. a p. 817) e di L. Capezzone, *La politica ecumenica califfale: pluriconfessionalismo, dispute interreligiose e trasmissione del patrimonio greco nei secoli VIII-X*, O.M., 78, 1998.

L’articolo di Capezzone si rivolge essenzialmente al momento nel quale il califfato ‘abbāsīde fu impegnato nel recupero del pensiero greco e alla sua gestione come uso di una logica condivisa nel dibattito interreligioso. Capezzone ritiene che il confronto dei sapienti nell’ambito dell’idea “classica e tardo antica dei filosofi a convegno” (p. 5) abbia un esempio nella *Turba philosophorum*, il noto testo alchemico (sull’alchimia nell’Islam cfr. *supra*, p. 208 in n. 101; pp. 225-232, p. 418 sgg.) sostenendo inoltre che “Da un ambito così (apparentemente) marginale come l’alchimia emergono quindi due temi cardinali che segnano i primi secoli di storia culturale dell’Islam”: l’integrazione del sapere degli antichi e lo sviluppo di un esercizio intellettuale tipico del pensiero islamico, il kalām (p. 7) che si esercita tramite il *ġadal*, il dibattito fondato sull’uso esclusivo della logica. Capezzone menziona al riguardo la manualistica che ne derivò, tra la quale cita un *Kitāb ādab al-ġadal*, attribuito ad Ibn al-Rāwandī (p. 8).

A titolo personale ricordo quanto ho già ritenuto di sottolineare in *Dopo e a lato*, cioè il modo del tutto esteriore col quale fu recepito dall’Islam il pensiero greco, essenzialmente come uso strumentale della logica (aristotelica) a fine di *dimostrazione* della razionalità del credo islamico, e comunque sempre, anche nel caso di al-Fārābī, in subordine alla “verità” di esso, dei suoi obbiettivi; ne ho parlato anche in rapporto alla recezione del pensiero politico di Platone e all’assenza di riflessione su quello aristotelico.

Il pensiero greco venne soprattutto recepito tramite l’accoglimento delle elaborazioni neoplatoniche tardo antiche, che condusse di fatto fuori della “ortodossia” (in particolare all’Ismailismo) i falāsifa, tanto da divenire oggetto di specifica confutazione da parte di al-Ghazālī e di Ibn Taymiyya. È appena il caso di ricordare il caso del neoplatonico Ġahm ibn Safwān (sul quale cfr. R.M. Frank, *The Neoplatonism of Ġahm ibn Safwān*, Le Muséon, 78, 1965) divenuto l’eponimo di quei generici “Ġahmīti” (cfr. *supra*, p. 891) sotto il cui nome il tradizionalismo del X secolo catalogava l’eresia emanazionista dei falāsifa. L’articolo di Frank mette in luce con argomentazioni e citazioni molto stringenti il rapporto di Ġahm con il Neoplatonismo, e questo ben prima (Ġahm muore nella prima metà dell’VIII secolo) che fosse tradotta la *Teologia di Aristotele*. Il pericolo della sua dottrina fu ben compreso da Ibn Hanbal e, più tardi, da Ibn Taymiyya, grande avversario del Neoplatonismo (cfr. *supra*, p. 898) non soltanto per i rischi panteisti inerenti al Neoplatonismo, ma anche perché la sua negazione –da buon neoplatonico– che Dio potesse essere “shay mawjūd”, qualcosa di esistente (in quanto ontologicamente distinto dal Creato) e potesse avere attributi, faceva del Corano una cosa creata (e, per giunta, espressa tramite un uomo) non identificabile con una “Parola di Dio increata”: *ciò che significava togliere assolutezza alla Rivelazione islamica*. Mi permetto di notare, a titolo personale, come questa perdita di assoluta certezza metta in crisi ogni pensiero della marginalità, cui sembra estranea ogni forma di scetticismo e di ironia, crisi che denuncia ancora una volta il fondamento originario del pensiero islamico.

Tornando all’articolo di Capezzone, egli vede dunque nella tradizione alchemica, non nei polemisti cristiani, la premessa del kalām, contrariamente a M. Cook (cfr. *supra*, pp. 869-870) e ad altri (pp. 9-11). Il

kalâm era, a suo avviso, di un metodo condiviso da tutti (p. 11) e applicato tanto dai Cristiani quanto dai Musulmani.

L'introduzione di questo argomento da parte di Capezzone ha un significato ben preciso: mostrare come nei primi due secoli del califfato 'abbâside esistesse, nell'Impero, una koiné culturale premessa ad un clima di tolleranza e di scambio. Quanto ciò fosse una realtà fuori della corte e del Bayt al-Hikmah, lo vedremo poi; per ora mi limito a ricordare quanto segnala M.G. Balty-Guesdon, *Le Bayt al-Hikma de Bagdad*, Arabica, 39, 1992 a p. 136: il periodo dell'introduzione dei testi greci e della libera discussione fu in seguito *condannato come minaccia alla saldezza della comunità* -eterno incubo, come ho notato più volte, dell'Islam, in particolare del Sunnismo- subdolo tentativo di Bizantini e Cristiani.

L'argomento della koiné offre comunque a Capezzone l'occasione per una affermazione critica sul concetto di "influenza": secondo lui, quale che fosse la facies culturale dalla quale prese origine l'Islam, questo rappresenta comunque una realtà autonoma, una risposta nuova e originale alle esperienze storiche dell'area geo-culturale tardo-antica nella quale nacque (p. 11). Su ciò non si può che concordare, salvo che, per quanto modestamente ho ritenuto di comprendere, lo sguardo andrebbe rivolto più verso il basso che non verso l'alto, non al breve splendore della cultura di una corte, quanto alla cultura della marginalità, che precisamente in questi secoli prenderà il sopravvento con gli 'ulamâ' e con lo ahl al-hadîth. Capezzone prosegue poi affermando che la logica aristotelica fu avvertita dagli intellettuali musulmani come terreno epistemologico comune di una "unità di fondo" definita come *ahl al-kitâb* (ivi); ricorda le traduzioni da Aristotele e la presenza del Califfo alle dispute interreligiose (pp. 20-22). Questo gli permette di sottolineare (p. 12) che precisamente la logica aristotelica fu il fondamento della critica di al-Qâsim b. Ibrâhîm al "manicheismo" di Ibn al-Muqaffâ'.

Poiché dobbiamo parlare presto di Ibn al-Muqaffâ', è bene aprire una parentesi sull'argomento, perché l'attribuzione del testo al nostro *kâtib* è controversa, come controverso è il fatto che egli fosse stato Manicheo. Si vedano gli elementi congetturali in M. Cassarino, *L'aspetto morale e religioso dell'opera di Ibn al-Muqaffâ'*, Soverato Mannelli, Rubbettino, 2000, pp. 44-45 e pp. 89-100; e si veda anche S. Shaked, *From Iran to Islam. Notes on some Themes in Transmission*, J.S.A.I., 4, 1984, che mostra in modo convincente come la cultura di Ibn al-Muqaffâ' fosse fondata sul Mazdeismo, non sul Manicheismo (p. 50 sgg.). Interessante è anche il riferimento a P. Kraus, *Zu Ibn al-Muqaffâ'*, R.S.O., 14, 1933, che verifica un parallelo tra il discorso di Burzoe in *Khalîla e Dimna* e gli argomenti del cristiano Paolo il Persiano, vissuto ai tempi di Khosroe I. Su Paolo il Persiano, un Nestoriano convertito allo Zoroastrismo, cfr. D. Gutas, *Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone between Alexandria and Bagdâd*, *Der Islam*, 60, 1983, pp. 247-249, che ne mette in luce il legame con l'aristotelismo della Scuola di Alessandria (di fatto un Neoplatonismo per quanto già trattato nel Cap. 2 di *Dopo e a Lato* a proposito del percorso "da Alessandria a Baghdad"); e per il discorso di Burzoe cfr. le pp. 42-58 di *Il libro di Kalîla e Dimna*, a cura di A. Borruso e M. Cassarino, s.i.l. ma Roma, Salerno Editrice, s.i.d. ma 1991. Il citato parallelismo è stato ricondotto alla comune cultura neoplatonica diffusa alla corte sassanide ed evidente anche in tardi testi zoroastriani, come il *Bundahishn* (cfr. *supra.*, pp. 820-821). Altra notazione relativa a questo argomento si può trovare in I.T. Kristó-Nagy, *On the Authenticity of al-âdab al-Sâgir*, A.O.H., 62,2, 2009, ove si sottolinea l'affinità tra il concetto ivi espresso che paragona Satana all'ignoranza, e un analogo concetto espresso in un tardo testo zoroastriano, il *Dênkard VI*, del IX secolo (cit. in Bibl. a p. 852 con il titolo *The Wisdom of the Sasanian Sages*). Ne emerge l'impressione che nel pensiero di Ibn Muqaffâ' il ruolo determinante sia da attribuirsi alla cultura zoroastriana.

Tornando all'argomento del manicheismo di Ibn al-Muqaffâ', è quindi necessario un chiarimento (per il testo di riferimento cfr. M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffâ' contro il Corano confutato da al Qâsim b. Ibrâhîm*, Roma, Re.A.N.L., 1927).

Se si analizza il testo edito dal Guidi, si vedrà che la tecnica *razionalista* di al-Qâsim è identica a quella usata da Ireneo contro gli Gnostici, tecnica brillantemente analizzata da Le Boulluec (cfr. *supra.*, pp. 18-19) e che è stata definita "del centone": frasi completamente avulse dal contesto, prive di ogni riferimento alle esperienze esistenziali che ne sorreggono il senso, vengono facilmente ridicolizzate nella loro *apparente* assurdità. Ogni eresiologo è a suo modo un Razionalista, mentre Ibn al-Muqaffâ', Manicheo o Mazdeo che fosse, è uomo con esperienza del mondo che denuncia -come gli Gnostici- l'esistenza in esso del Male come *concreta realtà*. Dopo di che, come vedremo *infra*, egli non è uno Gnostico e non rifugge dal mondo, al contrario, lo padroneggia da buon *kâtib* (segretario, funzionario dell'amministrazione) e impartisce regole di vita degne di un *Criticón* o di un *Manual de prudencia*. Non per nulla, D. Urvoy (cfr. *infra*) lo paragona a Baltasar Gracián. Capezzone (p. 14) fa comunque della vicenda una questione di lotta al Manicheismo.

Sull'argomento è anche opportuno ricordare l'analisi di G. Vajda, *Les zindîqs, etc.*, cit in Bibl. a p. 778, che ha esaminato le testimonianze degli eresiografi giungendo alla conclusione che tra gli zanâdiqa v'è di tutto, non soltanto dualisti ma anche shî'iti, estremisti e non. Vajda mette in luce che si trattò di un vasto movimento di pensiero iniziato al tempo degli Omeyyadi, e la mia personale impressione è che la persecuzione messa in atto dagli 'Abbâsidi, giunti al potere sull'onda di moti insurrezionali "iranici" e poi consegnatisi al Sunnismo avanzante tra le masse, ha tutta l'aria di una epurazione di antiche amicizie divenute scomode.

A questa lotta contro i "dualisti" ho già accennato, e la cosa deve considerarsi scontata in un rigido monoteismo quale quello islamico. Tuttavia il problema del cozzo di Ibn al-Muqaffâ' con l'Islam degli 'ulamâ', come vedremo esaminando quel che resta delle sue opere, va oltre l'aspetto dottrinale, perché investe in primo

luogo le *conseguenze politiche* di questo aspetto, riguarda il possibile ruolo di interpretazione e aggiornamento della Legge da parte del Califfo, per non dire la proponibilità stessa di una Legge che pretende di *comandare il Bene e proibire il Male*. Il kâtib sa bene che i due sono intimamente connessi nella natura stessa di *questo* mondo. Da qui viene “*l’eresiografia come controllo poliziesco*”, secondo Capezzone (p. 13, corsivo mio) motivato anche da presunti rapporti dei zanâdîq con gli ‘alidî (p. 20). Capezzone nota anche (p. 14) il vizzo classificatorio dell’eresiografia, perché la classificazione è la miglior scelta per evitare di comprendere, fornendo al tempo stesso uno strumento facile da usare.

Con il controllo delle comunità si coniuga anche la decisione califfale di rimettere le vertenze interne ai vari gruppi religiosi, al giudizio delle rispettive magistrature ecclesiastiche (p. 17) i cui vertici sono integrati nell’apparato dai dibattiti che avvengono a corte (p. 18).

L’intreccio di filosofia e politica che caratterizza la vita di corte offre dunque a Capezzone l’occasione per introdurre la figura di Ibn al-Muqaffa’ (p. 21 sgg.) del quale ricorda in primo luogo la *Risâlah fî ‘l-Sahâbah* (cfr. *infra*) nella quale il ruolo politico del Califfo assume anche a quello (e nell’Islam non potrebbe essere diversamente, per la natura stessa della sua Legge/Shari’ah) di sovrano interprete della Legge religiosa (p. 22). Siamo allo scontro frontale con ahl al-hadîth e ‘ulamâ’, ma non soltanto: come vedremo *infra* è tutto il senso di una religione, che uno scettico come lui mette in discussione, *senza peraltro negarne il ruolo fondamentale*, a differenza di al-Warrâq e Ibn al-Râwandî. Il problema è infatti se il Califfo sia il Vicario di Allâh o del Profeta; su ciò Capezzone rinvia alla vicenda studiata da Crone-Hinds (cit. in Bibl. a p. 1014) una vicenda che è centrale nell’evoluzione dell’Islam che mi sforzo di mettere a fuoco. È infatti in gioco quel potere esegetico che, passato nelle mani dello ahl al-hadîth e degli ‘ulamâ’, porterà, tra Shâfi’î e l’XI secolo, alla fossilizzazione della Shari’ah. Questo è il problema centrale della dinastia ‘abbâside, come nota Capezzone (p. 24).

In questa disputa hanno un ruolo, a corte, gli intellettuali “dualisti” (manichei? mazdei? vedremo poi perché) di origine iranica, i quali, anche se convertiti all’Islam, sono portatori di una diversa e più mondanamente scettica cultura. “Dualismo” e Scetticismo son infatti più volte accostati, con ragione, da Urvoy: in entrambi i casi si esprime infatti il dubbio sulla credibilità di un’ideologica teodicea.

La presenza dei Mazdei nelle dispute di corte è ricordata da Capezzone (p. 25 in n. 52); tuttavia al riguardo va notato che la loro sfida aveva ben poche probabilità di cambiare il corso di un califfato che, pur venuto al potere sull’onda delle rivolte “iraniche”, aveva scelto di consegnarsi al Sunnismo fondando il proprio assolutismo sulla neo-ortodossia (cfr. Cassarino, cit., p. 62): segno che ormai la massa islamica aveva decisamente scelto il proprio orientamento. Ha senso ricordare questo, perché è bene considerare i secoli VIII-X con un occhio ben diverso da quello che guarda agli splendori di una corte.

Dopo aver proseguito la propria trattazione con argomenti che esulano da questa limitata ricerca, Capezzone torna sull’argomento ricordando la vicenda della *mihna* (cfr. *supra*, p. 891) e il tentativo califfale di imporre il dogma del Corano creato, funzionale alla politica califfale come lo fu, nonostante l’apparente stranezza, la nomina abortita dell’ottavo Imâm duodecimano, ‘Alî al-Ridâ’, a proprio successore da parte di al-Ma’mûn (cfr. *supra*, p. 859): ciò avrebbe infatti contribuito a dare al Califfo quel potere sacrale di Imâm a lungo inseguito perché indispensabile al fine di condurre *politicamente* la Ummah in modo efficace. L’argomento è ampiamente trattato nei suoi vari risvolti, inclusi quelli biografici, da D. Sourdell, *La politique religieuse du Calife ‘Abbaside al-Ma’mûn*, R.E.I., 30, 1, 1962. Sourdell mette in luce che questo era infatti l’obiettivo politico del Califfo, per realizzare il quale avrebbe dovuto liberarsi dell’ipoteca posta sulla sua politica dal partito degli ‘ulamâ’ galleggianti sugli umori delle plebi di Baghdad: al-Ma’mûn era infatti fautore di una politica di conciliazione e di tolleranza (all’opposto degli hanbaliti) ed era culturalmente vicino alla Shi’a, in particolare Zaydita, razionalista; e al razionalismo mu’tazilita, sostenitore del Corano creato: una dottrina che conferiva ben maggiori possibilità di intervento religioso per il Califfo, facendone di fatto il “Califfo di Dio” del quale s’è già detto nel primo capitolo di *Dopo e a lato*.

La Kraemer, come dal titolo della sua ricerca, affronta viceversa l’ultimo momento di possibile apertura dell’Islam ad una cultura non ancorata al tradizionalismo, cioè l’epoca bûyide, che prende il nome dalla dinastia shî’ita impadronitasi di Baghdad nel 946, ponendo sotto tutela l’ormai imbecille califfato ‘abbâside. Non a caso, a p. 36, ella parla di un intermezzo iranico tra il dominio arabo dell’Impero, che termina con il X secolo, e quello turco, che inizia con l’invasione selgiukide dell’XI. Questo intermezzo è da lei definito un “Rinascimento dell’Islam”, cui mise fine il dominio selgiukide con la definitiva vittoria del Sunnismo (p. VIII).

La posizione della Kraemer è dunque molto netta nel valutare l’evoluzione dell’Islam, ma lo sguardo così direzionato illumina ancora una volta il ristretto ambiente della corte. Un “Rinascimento”, perché sia veramente tale, deve provocare una svolta nella cultura; là si trattò viceversa, come agli inizi del califfato ‘abbâside (e si ricordi che al-Ma’mûn ebbe un’educazione iranica) di una fiammata ristretta alla corte, condizionata all’esterno da un ambiente religioso ostile, destinata perciò a breve esistenza. Questo “ambiente religioso ostile” era l’Islam quale si era andato ormai configurando per l’opera delle proprie intelligenze minute: i raccoglitori di ahâdîth, gli ‘ulamâ’, gli esperti del fiqh, tutto un mondo che aveva portato alla vittoria il dogma del Corano increato, aveva inventato la Sunnah, aveva fossilizzato la Legge. Un percorso che diverrà mainstream anche fuori del Sunnismo, relegando le divergenze ad abominevoli eresie. Non per nulla l’Islam è stato definito come una religione dalle molteplici ortodossie, divergenti tra loro ma convergenti nell’espungere le frange minoritarie.

D'altronde, quando la Kraemer esalta l'opera di al-Fârâbî (p. 3) sembra porre eccessivamente l'enfasi sul ruolo della "filosofia": come credo di aver mostrato, infatti, nel mondo islamico anche la filosofia è comunque rivolta a razionalizzare l'intangibile Rivelazione, salvo correre il rischio di cadere nell'eresia, tant'è che al-Fârâbî e Avicenna -come, a maggior ragione, Sijistânî e gli Ikhwân as-Safâ'- sono visti in connessione con l'Ismailismo, cioè con il possibile sviluppo dell'Islam come religione "in progress", un'opzione che la grande maggioranza dei Musulmani di ogni confessione ha rifiutato.

Quanto poi alla natura di questa filosofia, nota la Kraemer giustamente che, nonostante una metafisica neoplatonico-aristotelica, la filosofia politica rimase platonica (p. 6), argomento lungamente discusso in *Dopo e a lato*. La cosa, a mio avviso, è di un certo rilievo. Questo scollamento tra la metafisica e la politica costituisce infatti un indizio preciso di quanto affermo, anche in rapporto al fatto, notato da molti, che l'Islam non prese mai in considerazione la *Politica* di Aristotele pur disponendo della sua traduzione. La filosofia politica platonica, che mal si lega ad una metafisica neoplatonico-aristotelica, ha tuttavia il pregio di proporre una comunità assai vicina a quella del mito islamico, non certo nelle strutture ma sicuramente negli esiti: una comunità nella quale il dissenso non è elemento fecondo di mutamento, ma errore da correggere in rapporto ad un modello intangibile. La differenza è soltanto in *chi* stabilisce il modello: se l'élite dei filosofi (magari le avanguardie rivoluzionarie dei "solitari" di Ibn Bâğğâ) o la diffusa e variopinta comunità di giurisperiti, 'ulamâ' e tradizionalisti; ma il modello in entrambi i casi è eterno, o perché platonicamente "vero", o perché scritto in un libro celeste. Il nodo fu tagliato da al-Ghazâlî, non senza coerenza teorica e motivazioni pratiche. Infine e concludendo, se posso permettermi un'ulteriore notazione, questa indifferenza iniziale ad una evidente incongruenza tra metafisica e filosofia politica, mostra il modo del tutto strumentale con il quale fu recepita la "filosofia", cioè come mero strumento razionale a sostegno della Rivelazione. Quando si videro i pericoli della filosofia per la Rivelazione, la "filosofia" fu rifiutata.

Quanto limitatamente "rinascimentale" fosse poi il quadro collettivo, lo ammette implicitamente anche la stessa Kraemer quando a p. 14 giustifica gli esiti ambivalenti dei falâsifa -sui cui limiti mi sono espresso- in rapporto alla avventurosa dottrina straussiana della dissimulazione (cfr. *supra*, p. 839 e pp. 942-943) secondo la quale si tratterebbe di concessioni al mainstream per evitare persecuzioni.

Sembra infatti evidente che all'ecumenismo di corte corrispondesse ben altro clima, sia nella popolazione che nella stessa politica califfale. Basti pensare alla sorte riservata nel 922 al grande mistico al-Hallâj, colpevole sia di una interpretazione puramente spirituale della Legge, sia di aver proclamato quella parentela di umano e divino che è il punto d'arrivo di tutte le eterodossie, anche occidentali, sulla scorta della lettura neoplatonica della Creazione.

Anche il quadro della Baghdad bûyide, quello, per intenderci, della sua popolazione, che ci presenta M. Canard (cit. in Bibl. a p. 817) è assai poco idilliaco, e benché i Bûyidi molto facessero per restituire un minimo di tranquillità e benessere dopo il crollo del potere califfale, non per questo cessarono i tumulti. Ora, se dietro il disagio c'era la crisi economica e amministrativa della capitale, nondimeno su tutto ciò -e al fondo di tutto ciò- v'era un clima di lotta religiosa nella quale un ruolo significativo era giocato dal violento e intollerante tradizionalismo hanbalita che agitava ciò che Canard definisce "la populace" cioè le plebi urbane. Il quadro di quella Baghdad sembra sconcertantemente simile a quello della Baghdad odierna, come su nulla fosse cambiato in un millennio: quotidiana era la lotta sanguinosa tra shî'iti e sunniti, non certo controllata da un governo imbecille e ondivago. I Bûyidi conobbero la realtà della montante intolleranza anche all'interno del proprio stesso esercito, formato di fanteria iranica, shî'ita, e di cavalleria turca, sunnita, in lotta tra loro. Il successivo avvento selgiukide alla metà dell'XI secolo coincise con l'affermazione sunnita e con la fine del confronto religioso che era stato tenuto vivo all'interno della Dâr al-'Ilm.

Su questo quadro conviene anche la Kraemer (pp. 50-52); anche in questo stesso periodo si può registrare il grande fermento culturale promosso dai nuovi dominatori, ad un livello che però sembra remoto dalla realtà delle masse. È significativo notare che le due grandi linee di sviluppo culturale che avrebbero potuto emergere dal fondamento islamico -la linea della mistica e della teosofia che ebbe seguaci anche a corte (Canard, p. 275) e quella neoplatonica dell'Ismailismo, con gli Ikhwân as-Safâ'- saranno alla fine emarginate dallo hanbalismo e dal tradizionalismo delle masse, e che quando il Sunnismo si affermò con i Selgiukidi, il nuovo potere ebbe come primo problema politico la fondazione delle madrase, per poter tenere sotto controllo questa ingovernabile religiosità popolare. In questa che è al tempo stesso resa alla, e governo della, religiosità popolare di massa proiettata su un passato mitico, si assiste allo spegnersi delle possibilità evolutive dell'Islam *che non finirono, ma rimasero marginali*.

A questo allude D. Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Flammarion, 1996, quando parla di "svolta dell'XI secolo" (p. 177); ed è significativo anche notare che precisamente alla metà del X secolo inizia anche la svolta nell'ambito della Shî'a che conduce all'elaborazione dell'imâmismo duodecimano e alla sua robusta opera eresilogica, condotta nel tentativo di allontanare da sé ulteriori sviluppi "gnostici" dagli esiti eversivi; esiti che tuttavia torneranno come nuovi polloni da antiche radici quando, con i Safavidi, la Shî'a diverrà una vera e propria Chiesa.

Il testo di Urvoy merita di essere seguito perché il suo nucleo principale (accanto al quale scorrono altre narrazioni) è costituito da una riflessione sul rapporto che si poteva stabilire, e che tentò di stabilirsi, tra il rigido monoteismo islamico e la riflessione scettica del dualismo iranico, un rapporto che fu chiuso con

l'affermarsi di una "ortodossia" per la quale "il dissenziente diviene eretico rispetto a una.....tradizione" (cfr. *supra*, p. 899); "ortodossia" retta sul tardo dogma del Corano increato.

Già ad apertura il testo di Urvoy si mostra assai polemico nei confronti di una tradizione accademica che ignora il dissenso presente inizialmente nel mondo islamico (pp. 9-10) e la violenza e l'intolleranza del Profeta (pp.23-25) per giungere ad affermarsi; notiamo anche -ed è questa la notazione che più m'interessa, anche perché la condivido- che c'è una continuità tra l'affermazione degli 'ulamâ', il pensiero di Ibn Taymiyya e il Wahhâbismo (con il che siamo alle soglie del moderno fondamentalismo neo-salafita) sulla base di una cultura di massa che Urvoy definisce "furori popolari".

Urvoy focalizza l'approccio di Ibn al-Muqaffa' all'Islam come lo sguardo critico che ogni monismo è destinato a subire allorché venga a contatto con un pensiero nel quale la Ragione stessa, confrontata con l'esperienza del Male, conduce al dualismo e di qui ad un approccio scettico. Del resto, già Gabrieli nel suo pionieristico studio su *L'opera di Ibn al-Muqaffa'*, R.S.O., 13, 1932, parlava di "grandioso tentativo gnostico di interpretazione dell'universo e dell'uomo" (p. 242) in polemica con la teodicea islamica (p. 243).

Ibn al-Muqaffa', dice Urvoy, attacca il fideismo religioso e difende la saggezza politica; non rifiuta il Corano, perché ritiene che la ragione umana debba essere sorretta dalla Rivelazione, ma rifiuta le minuzie rituali (pp. 44-45). Non rifiuta una religione istituzionale, ma difende il giudizio individuale (p. 51). Urvoy prosegue esponendo gli argomenti presenti nei vari testi attribuiti al kâtib persiano e ne mostra la logica di un convertito che è comunque portatore di una cultura diversa da quella in via di affermazione nell'Islam, tanto che lo si può considerare un autore-cerniera nell'immissione della cultura iranica (persiano-greca) che resterà vivace nel IX-X secolo. Di questa cultura, l'elemento fondamentale, per i temi che stiamo seguendo, è quello relativo al ruolo del giudizio personale (*ra'y*) affidato al Sovrano, per il suo diritto divino a controllare l'applicazione della religione: elemento della cultura sassanide contrastante con quella maturata nell'Islam, come ci ricordano le vicende del "God's Caliph" e della mihna.

Il tentativo di Ibn al-Muqaffa' era stato reso possibile perché, come nota J.E. Lowry, *The First Islamic Legal Theory: Ibn al-Muqaffa' on Interpretation, Authority and the Structure of Law*, J.A.O.S., 128, 2008, questa scelta di attribuire la suprema autorità religiosa al Califfo si motivava con l'esigenza di dare unità non caduca ad un Impero multi-etnico, multiculturale e multireligioso a causa della diversità dei popoli conquistati, alla quale una soluzione poteva venire dall'esperienza maturata nel plurisecolare impero sassanide. Lowry mette però anche in luce le ragioni di un prevedibile fallimento, da ricercarsi non soltanto nell'evoluzione che nel frattempo aveva caratterizzato l'Islam, ma anche nel suo stesso fondamento messianico, che tale evoluzione aveva concretato sotto forma di una "Legge" elaborata dai *fuqahâ'* al di fuori di ogni impronta governativa. Fondamentale sarebbe stato viceversa organizzare una nuova sintesi, come nota I.T. Kristó-Nagy, *La lumière et les ténèbres dans l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa' (mort vers 757 après J.C.)*, A.O.H., 61,3 2008, p. 267, in un momento nel quale si erano dissolti i vecchi quadri e si era messa in movimento una nuova società. L'occasione storica, come sappiamo, andò perduta per l'Islam, che al livello delle masse si andava ormai consegnando al tradizionalismo e al tradizionalismo. Non sembra dunque casuale che Ibn al-Muqaffa' attaccasse gli esiti bifronti generati da questa deriva, il Khâridjismo e il quietismo (Urvoy, p. 43) entrambi sintomo di un'assenza di rapporto culturale con il problema del potere e della governabilità, eterno limite della marginalità che *partorisce atopie*.

A maggior ragione mi sembra perciò significativo seguire lo schema interpretativo proposto da Kristó-Nagy per il pensiero di Ibn al-Muqaffa', il cui ragionamento è interessante perché fondato sull'interiore coerenza di tutti gli scritti tradizionalmente attribuiti al nostro kâtib. Secondo Kristó-Nagy infatti, sarebbero di Ibn al-Muqaffa' non soltanto i due *âdâb* (pl. di âdab), la *Risâlah fî 'l-Sahâbah* e *Al-Durra al-Yatîma*, ma anche la critica al Corano e i contestati passi "manichei" riferiti da al-Qâsim, sui quali altri studiosi si sono espressi in senso contrario. Questi ultimi ci interessano in modo particolare, perché il sottile ragionamento di Kristó-Nagy consente di sottolineare e rinforzare quanto sopra osservato circa i metodi di critica universalmente adottati dagli eresiologi, improntati ad un Razionalismo tanto tranchant quanto, di fatto, semplicistico, deviante e, vorrei dire come dissi per Tertulliano, militaresco.

Il punto di partenza è il quadro politico all'avvento degli 'Abbâsidi. A quel momento, nota Kristó-Nagy, l'Islam, benché religione dei conquistatori, era ancora minoritario nel vasto impero; perciò, nonostante la situazione spingesse il potere ad una dura repressione del dissenso di ogni genere (la mihna, la lotta contra la zandaqah) il pensiero non-conformista era ben vivo presso gli intellettuali eredi della tarda antichità. Qui egli introduce una prima osservazione dal tono sbrigativo che meritava un maggiore sviluppo, perché molto significativa: il non-conformismo messo a tacere come zandaqah riemergerà come filosofia neoplatonica, l'opposto (apparente) del dualismo, che va in parallelo con l'elaborazione mistica sempre presente nell'Islam, il Sufismo (p. 271).

Ora, ciò che tiene unito questo ragionamento sono una serie di passaggi sottintesi, alcuni dei quali accennati in seguito da Kristó-Nagy, altri emergenti da quanto avevo notato *supra* alle pp. 897-898 a proposito dell'opera di al-Ghazâlî, che viene illuminata da un articolo di D. Burrell, *Islamic Philosophical Theology and the West*, *Islamochristiana*, 33, 2007. Burrell nota che la critica di al-Ghazâlî ai falâsifa è rivolta essenzialmente all'emanatismo, che priva Dio di una Sua volontà di creazione; e che l'uso della Ragione, sempre secondo al-Ghazâlî, può essere esercitato soltanto alla luce della Rivelazione. Per conseguenza il suo pensiero -che termina

nel Sufismo- *non chiude la strada alla filosofia nell'Islam*, ma la indirizza verso quello che sarà poi lo splendore della teosofia ishrâqî. Su questo piano la grandezza del pensiero islamico si fonda su una schiera di nomi, dei quali citai soltanto i più illustri a p. 898.

C'è poi un altro passaggio del ragionamento che è esplicitato da Kristó-Nagy e che richiede un retroterra sul quale non mi dilungo perché dovrebbe esser chiaro a chi ha seguito questo testo. Esso risiede nella totale ambivalenza di monismo e dualismo, in quanto approdi alternativi della Ragione applicata alla religione, tali da rinviarsi eternamente l'un l'altro a meno di non arrestare volontaristicamente (e arbitrariamente) l'uso della Ragione su una delle due *mete*, intendendo il vocabolo "meta" nel senso di punto di svolta del circolo eterno: il grande ruolo di Ibn al-Muqaffa' nella storia del pensiero islamico è quello di un uso della Ragione *non strumentale*, non cioè come terreno argomentativo comune fondato sulla logica, (quello del quale si occupa Capezzone) ma come *esigenza della coscienza* (Urvoy, in Kristó-Nagy, cit., p. 280).

Premesso dunque che, per non appesantire queste righe, rinvio la conoscenza diretta del pensiero di al-Muqaffa' ai testi già citati, ai quali aggiungo quanto meno Ch. Pellat, *Ibn al-Muqaffa' "conseiller" du Caliphe*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, che contiene testo e traduzione della *Risâlah fî 'l-Sahâba*; e *Il libro di Kalila e Dimna*, cit., nonché *Il Galateo maggiore*, Intr. versione dall'arabo e note di P. Spallino, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2004; proseguo con il testo di Kristó-Nagy per il quale Ibn al-Muqaffa' "è un autore di importanza primordiale, perché è l'ultimo anello della tradizione spirituale dell'Iran pre-islamico" e "un rappresentante eminente dello Scetticismo". Le due cose sono connesse perché il dualismo (mazdeo o manicheo, non importa) emerge dall'uso scettico della ragione nei confronti di qualunque teodicea; ma ciò che più importa è che il suo contributo, secondo Kristó-Nagy, avrebbe potuto essere fondamentale per definire un diverso ordine islamico. Resta il fatto che il tentativo fu liquidato, e questo mi sembra un indizio eloquente dell'evoluzione irreversibile di un Islam che stava costruendo una propria "ortodossia" sulle pulsioni popolari veicolate dallo *ahl al-Sunnah wa 'l-jamâ'a*.

Tornando a Kristó-Nagy, l'unitarietà dei vari testi attribuiti ad al-Muqaffa', da lui ritenuti tutti effettivamente autentici, nasce non soltanto dal rinvio speculare delle citazioni che egli produce, tutte improntate al vaglio razionale della *credibilità* della Rivelazione, ma anche dal fatto che la presunta irrazionalità delle attestazioni "manichee" prodotte da al-Qâsim, è soltanto apparente, perché essa nasce, come vedemmo già nel caso degli Gnostici derisi da Ireneo, *dal metodo messo in atto dall'eresiologo per giungere al risultato voluto*. La Luce e la Tenebra del discorso "manicheo" di Ibn al-Muqaffa', rappresentano un dualismo destinato a risolversi in monismo perché, come ho fatto notare sempre nell'esposizione di ogni sistema "dualista", alla fine è sempre la Luce, la ragione, a mettere ordine nel Male che è disordine, e a superarlo, evento del quale è responsabile *ciascuno a titolo individuale*. Il Male è una quotidiana esperienza, perciò è reale, ma tocca a noi superarlo e a portare ordine in *questo* mondo: *altissimo impegno etico che tuttavia revoca in dubbio l'ipotesi di un mondo "buono" creato da un Dio "Sommo Bene"*. L'ingenuità delle teodicee -non esclusa quella illuminista!- è l'aporia di tutti i monismi e i Razionalismi, non è buon uso della ragione (con la minuscola) e può condurre soltanto allo Scetticismo. Un'aporia che, ironicamente, *tende a fare del Dio delle Rivelazioni una copia del melenso dio dei filosofi*, deriva alla quale sembra essersi sottratto, in occidente, soltanto Böhme. Come nota Kristó-Nagy (p. 281 nel testo e in n. 31, dove è riportato un passaggio della tesi di dottorato di M.H. Browder) quello di Ibn al-Muqaffa' è un Manicheismo (o un Mazdeismo, se, come sembra, Shaked coglie nel segno) totalmente demitologizzato; egli va al di là del Manicheismo e "arriva" a una dimensione filosofica che è probabilmente immanente a questa religione.

Nota Kristó-Nagy (p. 282) che nella logica manichea (ma, vorrei aggiungere, anche zoroastriana, perché il Manicheismo nasce su quello sfondo) la Luce (il Bene) deve difendersi dall'attacco delle Tenebre (il Male) penetrandolo: *è un sacrificio che la ragione deve compiere per difendersi*. Non per caso lo zoroastrismo parla di *gumečisn*, mescolanza, *che è il grande problema del reale*. Ora, nota sempre Kristó-Nagy, questa è la constatazione che guida Ibn al-Muqaffa' tanto nella sua critica dell'Islam, quanto nella saggezza suggerita a Califfi e cortigiani, tanto negli *âdâb* quanto nella *Risâlah fî 'l-Sahâbah*; questo è il carattere tutto *politico* del suo pensiero e della sua opera di *kâtib*. *La sua è una filosofia politica critica nei confronti del semplicismo di una religione/politica che, insisto, è figlia di una cultura della marginalità*. Gli esempi in tal senso sono tantissimi in tutte le sue opere (che perciò sembrano tutte della stessa mano, se non si cade nei tranelli degli eresiologi) e sono inviti a non cadere mai nel semplicismo di chi divide il Bene dal Male. Tanto per citarne uno, il paragrafo 40 della *Risâlah fî 'l-Sahâbah* (citato anche da Kristó-Nagy a p. 280 in n. 27) avverte che vi sono circostanze nelle quali *la menzogna può essere più giusta della verità*. Anche l'ipocrisia può essere un'arma a disposizione del bene comune, *in una logica che però è ben diversa da quella della taqiyya suggerita dall'Islam*. Non si tratta infatti di esercitare la riserva mentale per difendere una granitica convinzione, ma della convinzione *che non è tutto Bene o tutto Male ciò che tale sembra* (un'esauriente esposizione del concetto islamico di taqiyya si può trovare ne *Il diritto islamico*, cit. alle pp. 418 sgg.). In ciò è giusto attribuire all'opera di Ibn al-Muqaffa', nonostante la ripetitività degli stessi temi banalizzati negli "specchi dei Principi" un significato e una dimensione ben altrimenti rilevanti: egli rappresenta infatti l'utopico momento di svolta culturale che non vi fu. Il pensiero di Ibn al-Muqaffa' sviluppa un'etica dell'autocritica e della comprensione altrui, che mostra l'eredità di una cultura e di una civiltà raffinate e che impone lo *sviluppo* della ragione critica: in ciò si compendia il significato della

parola *ādab*, che è innanzitutto conoscenza del mondo: cfr. P. Charles-Dominique, *Le système étique d'Ibn al-Muqaffa' d'après ses deux épîtres dites "al-Sagīr" et "al-Kabīr"*, Arabica, 12, 1965.

D'altronde, per quanto riguarda il suo presunto manicheismo, sembra che Ibn al-Muqaffa' respingesse tanto la Creazione quanto la Profezia: posizione niente affatto manichea e ben suffragata dalle parole che gli si attribuiscono (cfr. Kristó-Nagy, cit., pp. 285-286).

È bene tuttavia chiarire che Ibn al-Muqaffa' non era affatto un avversario della religione (come sarà nel più elementare, anche banale, Razionalismo di al-Warrāq e di Ibn al-Rāwandī); egli teneva piuttosto a distinguere il ruolo della Ragione da quello della religione, assegnando a quest'ultima il ruolo principale, ancorché non esclusivo. Kristó-Nagy, *Reason, Religion and Power in Ibn al-Muqaffa'*, A.O.H., 62, 3, 2009, riporta infatti a p. 291 un passo dello *Ādab al-Sagīr* nel quale si afferma che la differenza tra religione e opinione (*al-i'mān wa al-ra'y*) è che la prima è sorretta dalla fede, mentre l'altra si afferma con la disputa. Disputare in materia di religione significa dunque far di essa un'opinione, e chi ne fa un'opinione inizia a stabilire delle regole (*shar'ā*) e chi fa regole non ha religione. La distinzione tra le due è necessaria precisamente perché hanno qualcosa di simile.

Ribadendo questo concetto in un passaggio (ivi, p. 292) di *Al-durra al-yatīma*, Ibn al-Muqaffa' afferma poi che l'eretico (*al-bid'*, l'innovatore) genera incertezza e dubbio (*al-shak wa al-zan*) precisamente perché fa della religione un punto di vista. Chi è certo di una cosa non ha bisogno di spiegarla, perciò *nessuno prende alla leggera la propria religione quanto chi fa della propria o altrui religione una religione incontrovertibile (dīn mafarūq)*. Tutto questo ha un significato preciso: *la religione è fondamento, in essa si crede perché la Ragione non è in grado di fondarla*, essa è oltre le opinioni e le dispute e fonda la comunità. In termini già usati potremmo dire: una società ha bisogno di un mito di fondazione. Noto per inciso una singolare coincidenza con Rūmī, *Mathnawī*, III, 1510-1512; soprattutto mi sembra di vedere delle assonanze con al-Ghazālī, e non mi sembra casuale che entrambi, tanto Ibn al-Muqaffa' quanto al-Ghazālī, abbiano riflettuto sul più volte citato *Testamento di Ardashīr*. Mi sembra inoltre cogliere il segno Kristó-Nagy quando conclude (p. 299) che per Ibn al-Muqaffa' la religione “è innanzitutto (corsivo suo) una necessità politica” a causa dei limiti intrinseci alla Ragione umana. Lo Scetticismo è, in lui, strumento *positivo* di governo.

Per comprendere questo rapporto tra Ragione e religione, che appare difficile da inquadrare per chi insista in un approccio rinchiuso nelle strutture dell'ideologia di Occidente, che, tra l'altro, fa apparire quanto meno “esoterico” il razionale atteggiamento di al-Ghazālī, è opportuno tornare al citato testo di Urvoy nel quale, al pensiero di Ibn al-Muqaffa', viene fatto seguire quello di Ishāq b. Hunayn, arabo cristiano e grande traduttore dal greco, come il figlio Hunayn b. Ishāq. La sua opera appartiene al dibattito tra religioni stimolato dalla corte 'abbāsīde, e in essa si contesta il concetto stesso di “dimostrazione” della “verità” di una religione in base alla logica (il metodo comune dei partecipanti ai dibattiti). Infatti, nota Ishāq b. Hunayn, *in campo religioso il presupposto stesso del ragionamento* è l'assenso ad una dottrina ricevuta per tradizione, e *su questa base vengono costruiti i ragionamenti* per distinguere il vero dal falso, su una base cioè, che *costituisce un a-priori del ragionamento stesso* (Urvoy, cit., p. 81). Vorrei sommariamente ricordare quanto aristotelico sia questo passaggio: vedi quello di *Eth. Eud.*, 1248a che ho citato a p. 915; e vorrei anche sottolineare come risulti, per conseguenza, strumentale l'uso della Ragione nei dibattiti religiosi, perché la ragione, come notava al-Ghazālī, non può che fondarsi su una Rivelazione che ne costituisce il presupposto.

Su questo punto trovo interessante un'osservazione di Urvoy (p. 93), che così argomenta: poiché il conflitto tra i tre monoteismi si fonda sull'accoglimento di testi differenti ma fondati sul medesimo nucleo, del quale ciascuno pretende di fornire il significato, è impossibile per ciascuno prendere in considerazione le argomentazioni degli altri, se non come forma di rispetto ecumenico. Andare oltre significherebbe abbandonare una religione per un'altra o cadere nel sincretismo “che è la negazione stessa del pensiero”.

Mentre per la prima parte del ragionamento non si può che concordare, sulle parole conclusive che ho riportato tra le virgolette mi permetto di fare un'osservazione: perché, se è certamente vero che ogni sincretismo è una costruzione artificiale, è anche vero -così, almeno, ritengo e ho sempre sostenuto- che le eterodossie “teosofiche” dei tre monoteismi mostrano interessanti possibilità di convergenza perché tutte si risolvono, spinte all'estremo, *nell'abolizione della Legge, che è il caposaldo di ogni ortodossia: e l'ortodossia è ciò che divide e che, in qualche misura, è nato per dividere*. Non per nulla, ricordo, l'eterodossia cristiana formulò, con Weigel, la religione “dei cuori” (cfr. *supra*, pp. 500-501) che non fa distinzione tra le fedi di origine.

Perciò, nota Urvoy, il dualismo è il vero pungiglione critico per ogni forma di monismo; argomento che ho già esposto e che Urvoy riprende ricordando la dottrina dello *Škand Gumānīk Vičar*, un testo mazdeo di epoca post-islamica, che, come il già citato *Bundahishn*, rilegge e “teosofizza” il mito zoroastriano alla luce dell'emanatismo. *Il dualismo*, dice Urvoy, *costituisce l'inquietudine costante dei teologi che il monoteismo costringe a improbabili teodicee* (corsivo mio), a loro volta facile oggetto una critica di stampo prettamente razionalista, nei cui confronti la replica degli eresiologi musulmani sembra erede di quella cristiana, siriana (p. 99). Urvoy parla di una loro tensione etica ad assolutizzare l'ideale, che la logica tende a relativizzare; di fatto vorrei ricordare quanto notato già *supra* a p. 158 riportando le opinioni del Morghen a proposito delle eresie “popolari” del nostro Medioevo: questa tensione della quale parla Urvoy mostra come i cosiddetti “monoteismi” sostituiscano il dualismo ontologico e metafisico con un dualismo “antropologico ed etico”; soprattutto etico, direi, che fa riferimento non più al Bene e al Male, ma ai “buoni” e ai “malvagi” rispetto ad un codice. *Si tratta*

di uno spostamento necessario della duplicità dell'esperienza verso una duplicità dei comportamenti, al fine di restituire non soltanto unicità, ma soprattutto univocità al Principio ontologico e metafisico. I due approdi, quello monoteista e quello dualista, in radicale contrasto reciproco costituiscono un esempio da manuale della contraddittorietà degli esiti della Ragione, e delle ragioni degli Scettici. All'origine di essi ci sono le diverse *convinzioni*, che non hanno alcuna *dimostrazione cogente*, sono radicate nell'Erlebnis.

Urvoy introduce subito dopo la figura di al-Warrâq, forse morto nell'861-862 e forse condannato come *zindîq*. Al-Warrâq è una figura interessante, perché fu mu'tazilita e perché non è certo che fosse divenuto realmente un Manicheo; ancor più interessante è il modo con il quale Urvoy tenta di ricostruire il percorso del suo pensiero, perché mostra i limiti cui va incontro la razionalità mu'tazilita allorché applicata ad un Islam ormai consegnato al Sunnismo (pp. 102-117; cfr. in particolare p. 111 e la critica del pellegrinaggio alla Mecca). Nota infatti Urvoy che forse al-Warrâq volle applicare all'Islam la stessa critica razionale che aveva rivolto, come Musulmano, alle altre religioni, in particolare al trinitarismo dei Cristiani delle tre appartenenze mediorientali, Nestoriani, Monofisiti e Melkiti.

In questo tentativo infatti, egli non poteva che scontrarsi con la montante onda sunnita, tradizionalista e tradizionalista, per la quale l'ortodossia si fondava esclusivamente sulle norme raccolte tramite ahâdîth dalla dubbia veridicità, con il risultato di rendere pilastri della religione consuetudini che ben poco potevano motivarsi al vaglio della razionalità, quand'anche non risalivano persino all'epoca pre-islamica, come il pellegrinaggio alla Mecca (cfr. *supra*, p. 1036). Quanto al suo presunto manicheismo, esso fu forse ipotizzato perché v'erano istanze di esso che egli trovava razionali, come l'avversione allo spargimento di sangue; le stesse aspirazioni che muovevano i Manichei, al di là dei loro rutilanti miti, gli apparivano razionali.

In altre parole, e per tradurre il discorso all'interno di un problema che ho sempre posto in evidenza, contrariamente allo strumentale (e non sempre "onesto") Razionalismo degli eresiologi, sembra che egli si sforzasse davvero di comprendere le *ragioni* altrui, evitando di fissarsi sulle apparenti assurdità dei miti nei quali esse venivano veicolate. Sotto questo aspetto è interessante quanto nota C. Colpe, *Anpassung des Manichäismus an den Islam*, Z.D.M.G., 109, 1959. Colpe, secondo il quale il consolidamento della "ortodossia" islamica (leggi: del Sunnismo) sarebbe avvenuto nello scontro con la religiosità irano-mesopotamica, nota una qualche ragione nella tendenza dell'eresiologia musulmana a sovrapporre ghuluww e zandaqa, dietro entrambi i quali l'elemento comune era individuato nello *hulûl*, la reincarnabilità dello Spirito. In particolare nota poi che il Manicheismo di al-Warrâq tende a demitologizzarsi per adattarsi alla polemica con l'Islam, e che ciò avviene attraverso un processo di "neoplatonizzazione" della dottrina (fenomeno che abbiamo notato anche per i testi zoroastriani). Indubbiamente si tratta qui di un processo che tende a generare sovrapposizione con il ghuluww.

La cosa che però più colpisce (Urvoy, p. 114) è la critica di al-Warrâq all'attendibilità della Profezia in generale, quindi anche di quella islamica, con un'argomentazione che ricorda la velenosa battuta di Hobbes (cfr. *supra*, p. 838). Infatti la Rivelazione è per al-Warrâq cosa di per sé di dubbia credibilità in quanto testimoniata esclusivamente dalla parola del Profeta che assicura di averla ricevuta. Tutto ciò si inquadra in una critica generale di al-Warrâq all'utilità stessa degli asânîd, perché, per quanto essi possano essere eventualmente verificati, essi finiscono comunque col far capo a un testimone unico, l'originatore dello hadîth. Al-Warrâq fu dunque un teologo razionale, contrario alla corrente maggioritaria che ormai configurava la propria fede come "fede in una tradizione" (p. 116). Appare quindi evidente quale fu il suo isolamento, tanto che, verosimilmente per le sovrapposizioni messe in luce da Colpe, fu anche sospettato di simpatie shî'ite: è l'isolamento di chi vorrebbe rapportarsi alla religione su un metro *inaccettabile e inconcepibile per il vittorioso Sunnismo*.

Amico e, inizialmente, seguace di al-Warrâq, fu Ibn al-Râwandî, nato tra l'820 e l'830 e morto non si sa quando, poiché la data è da porsi tra i due estremi dell'864 e del 912 (!). Egli fu "il più famoso empio della storia dell'Islam" (Urvoy, p. 117); tuttavia tra lui e al-Warrâq non vi fu identità di pensiero, anche se entrambi si configurano come sostenitori della Ragione. Fu autore di numerosi testi, ricordati da Urvoy; qui mi soffermerei essenzialmente sul *Kitâb az-Zumurrud* (*Libro dello Smeraldo*) e sul *Kitâb ad-Dâmigh* (*Libro irrefutabile*) che costituisce una critica radicale al Corano.

Sul primo si possono prendere a riferimento, oltre ad Urvoy, gli articoli di P. Kraus, *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das Kitâb az-Zumurrud des Ibn ar-Râwandî*, R.S.O., 14, 1933-1934 e di S. Stroumsa, *The Blinding Emerald: Ibn al-Râwandî's Kitâb al-Zumurrud*, J.A.O.S., 114, 1994 e *The Barâhima in Early Islam*, J.S.A.I., 6, 1985. Kraus ha tradotto il testo originale (ismailita, i *Majâlis Mu'ayyadîyya*, Atti di al-Mu'ayyad) che riporta i frammenti del testo di Ibn al-Râwandî, e di questi frammenti ha dato la traduzione, dalla quale ha ricavato la trama verosimile dell'opera originale, non senza avvertire sui rischi di falsificazione che si presentano nelle tarde recensioni dei cacciatori di eretici (p. 94). È da notare che le critiche razionali all'Islam, operate da Ibn al-Râwandî, sono attribuite ai "Brahmani": personaggi misteriosi che Kraus ritiene invenzione dell'autore, mentre Stroumsa *The Barâhima, etc.*, cit., ha potuto stabilire trattarsi con tutta verosimiglianza degli Indiani intervenuti ai colloqui interreligiosi articolati *sul solo piano della logica aristotelica* dei quali si è interessato Capezone (cfr. *supra*, p. 1111).

Per quanto concerne l'oggetto delle critiche, esse si rivolgono innanzitutto alle obbligazioni rituali (il pellegrinaggio e i suoi riti, i riti di purificazione, etc.) ma anche alla pretesa "inimitabilità" del Corano, comunque non una prova della sua verità; al preteso aiuto divino nella battaglia di Badr, che, stranamente, non si sarebbe ripetuto a Uhud; ai miracoli; vi si sostiene inoltre l'eternità del mondo; la "Rivelazione" è ricondotta alla

guida politica di una comunità; il Corano sarebbe pieno di assurdità. La Rivelazione in sé appare inutile, perché è inaccettabile in ciò che è contrario alla Ragione, mentre è cosa ovvia là dove coincide con il convincimento razionale.

L'analisi della Stroumsa (*The Blinding Emerald, etc.*, cit.) va oltre ed è più sottile, perché tende ad enucleare la possibile posizione di Ibn al-Râwandî, la cui natura di eretico era stata messa in dubbio da Van Ess; soprattutto interessante appare per quanto riguarda il rapporto di questi con al-Warrâq. Certamente significativa è la sua osservazione (p. 163) circa la nostra scarsa conoscenza dello sviluppo della teologia nel IX secolo e lo stato del dibattito: forse, ciò che fu in seguito condannato come scandalosa eresia era a quel tempo argomento aperto. Questa osservazione è da tenere in considerazione in funzione del fatto che soltanto con l'avvio dell'XI secolo si assiste al definitivo trionfo del Sunnismo e che l'Islam, così come lo conosciamo, deve aver avuto, come le altre religioni, un lungo periodo di definizione nel corso del quale furono posti al bando altri possibili esiti. In questo, il IX secolo è certamente centrale.

La Stroumsa, che in avvio prende in esame le varie testimonianze degli eresiografi islamici e gli studi precedentemente condotti, può ricostruire la seguente evoluzione: dapprima, e fin verso i suoi 40 anni, Ibn al-Râwandî fu un mu'tazilite (il suo modo di argomentare resta tale) e successivamente mutò posizione prendendo in considerazione le posizioni degli Shî'iti, dei Manichei e forse delle altre "religioni del Libro". Poiché i personaggi del dibattito del *Libro dello Smeraldo* (così come risulta da altri frammenti) sono al-Warrâq e Ibn al-Râwandî, ed è il primo ad enunciare le tesi ereticali, mentre il secondo difende l'ortodossia (i due erano legati anche da amicizia, tanto che il libro fu alternativamente attribuito ad al-Warrâq) ci si potrebbe domandare se il secondo fosse veramente un eretico. Stroumsa conclude la propria lunga analisi (p. 178) affermando che nel dialogo Ibn al-Râwandî fa esporre ad al-Warrâq opinioni che in realtà sono sue (anche perché altre testimonianze su altri suoi testi mostrano la sua radicale critica della fede islamica) e attribuisce a sé la confutazione: una tecnica, quella della confutazione di sé stesso, che in lui non deve sorprendere. Quest'ultima tesi è attentamente messa in dubbio da Urvoy (pp. 128-129) unitamente ad altre conclusioni espresse dalla Stroumsa sull'autentica posizione di entrambi i personaggi. Secondo quest'ultima il rapporto tra i due "eretici" sarebbe stato il seguente: al-Warrâq, manicheo, aveva usato il proprio razionalismo per convincere Ibn al-Râwandî al rifiuto dell'Islam, ma questi, *autentico libero pensatore*, avrebbe poi usato gli stessi argomenti razionali per confutare il suo amico e maestro (Stroumsa, cit., p. 177).

Su tutto ciò Urvoy esprime seri dubbi, che interessa riportare non tanto per la discussione in sé -che di per sé esulerebbe dallo scopo di queste note- quanto perché essa apre un ulteriore spiraglio sull'evoluzione che a quel momento doveva essere ancora in atto. In primo luogo, si esprimono dubbi sul "manicheismo" di al-Warrâq di natura diversa e più generale rispetto a quelli già riportati in questo testo. Nota infatti Urvoy (p. 128) che, pur essendo indubbia la testimonianza di Mâturîdî in tal senso, alla quale fa riferimento la conclusione della Stroumsa, nulla consente di affermare che al-Warrâq fosse realmente tale (questo lo abbiamo già visto) tanto più che -e qui è l'interessante considerazione che egli avanza- "nei fatti questo testo non va più lontano dell'incomprensione dei contemporanei, i quali hanno creduto che l'analisi imparziale equivallesse ad un'adesione" (corsivo mio). E aggiunge: "se Ibn al-Râwandî è all'origine di questa accusa, nulla prova che egli sia stato uno spirito così aperto da non ricadere nel comune tracciato" (ivi). In conclusione: l'unica nostra certezza è che al-Warrâq si rivolse alla comprensione del Manicheismo con uno sguardo razionale; come dire: non accecato dal montante Islam degli 'ulamâ'.

L'altro dubbio di Urvoy riguarda l'ipotesi di un Ibn al-Râwandî che confuta se stesso, dubbio espresso dallo stesso Van Ess, *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, R.E.I., 46, 1978, nella sua lunga trattazione del nostro "libero pensatore" (pp. 164-191). Secondo Urvoy si può anche pensare che i suoi frammenti riportati da autori di epoca successiva, frammenti che, così come riportati, appaiono contraddirsi, non rappresentino altro che frasi estratte da quello che in realtà è il percorso di un pensiero in divenire. La tesi di Van Ess (cit., p. 172) è ancora più netta: i frammenti "eretici" estratti dalle sue opere non rappresentano il suo pensiero, e appaiono tali per il modo con il quale sono avulsi dal contesto. Si tratta, certamente, soltanto di un'ipotesi, ma è significativo notare che ciò che si ipotizza è una tecnica di citazione che, nei casi ove si è potuto andare più a fondo con l'indagine, sembra essere stata prediletta dagli eresiografi di tutte le "ortodossie".

La lunga indagine che Van Ess dedica ad Ibn al-Râwandî, e, subordinatamente, ad al-Warrâq, sviluppa argomenti significativi per la comprensione di una vicenda che non è affatto chiara. Il punto di partenza sono alcuni dati biografici che riguardano il primo, per la cui data di morte Van Ess mostra le ragioni onde optare per la data del 910 circa. Non secondario appare il problema del suo nome, reso abitualmente in arabo come al-Râwandî o al-Rîwandî, mentre dovrebbe trattarsi verosimilmente di al-Rêwandî, dalla città persiana di Rêwand, vicino ad Isfahan, della quale doveva essere originario. Egli era uno shî'ita, non zaydita come la maggior parte dei mu'taziliti, ma imâmîta, o meglio, râfidita dato il periodo in cui visse, tanto che difese la dottrina di Hishâm b. al-Hakam, che formulò la classica dottrina della necessità di un Imâm legittimo in ogni tempo (sui Râfiditi cfr. *supra* pp. 205-206 nel testo e in n. 73; su Hishâm b. al-Hakam cfr. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft, etc.*, vol. I, cit in Bibl a p. 779, pp. 349-383, in particolare p. 377 sgg.). Questa, dunque, l'ipotesi biografica di Van Ess (p. 172) che si prosegue con le notizie relative ad un suo abbandono di Baghdad dopo la resa di al-Mutawakkil al partito degli 'ulamâ' (cfr. *supra*, p. 891).

Van Ess che, come detto, mira a smentire la fama sulfurea di Ibn al-Râwandî “arcieretico”, affronta inizialmente il problema del *Kitâb ad-Dâmigh*, i cui frammenti furono pubblicati e tradotti da H. Ritter, *Ibn al-Ġawzi Bericht über den Ibn al Rêwandî*, Der Islam, 19, 1931, e che resta fondamentale per la supposta eresia tanto per Stroumsa, quanto per Kraus, perché in esso sono contenute le più dure critiche al Corano. La cosa, nota Van Ess (p. 173) non era nuova, altri testi erano stati scritti in tal senso nel mondo islamico, e un Giudeo suo contemporaneo, Hîwî al-Balkhî, aveva condotto la medesima critica nei confronti dell’Antico Testamento (p. 174). Forse, annota Van Ess, il confronto tra religioni aveva condotto ad una certa insicurezza e ad un minor fondamentalismo (ivi); d’altronde sappiamo che lo stesso Ibn al-Râwandî scrisse anche un *Naqd* (confutazione) del *Kitâb ad-Damigh*, rimasto incompiuto.

Di un altro suo libro, il *Kitâb at-Tâġ* (in persiano: corona, diadema) nel quale si dice che egli affermasse (contro il Creazionismo del Corano) l’eternità del mondo (pp. 175-176) Van Ess fa notare che tale dottrina difficilmente può essergli attribuita, e comunque, se così fosse, essa fu propria anche di al-Fârâbî e di Avicenna, e tra i Giudei, del già citato Hîwî al-Balkhî, cosa che, ipotizza Van Ess, potrebbe aver fatto nascere la notizia di una vicinanza ai Giudei di Ibn al-Râwandî (p. 176). Da molti indizi, conclude poi, si può pensare che egli fosse legato alla tradizione murji’ita-hanafita, dominante nell’oriente islamico, come si evince anche dalla sua dottrina della temporaneità dell’Inferno per i Musulmani (su questa dottrina, le sue origini zoroastriane e la sua permanenza nel Cristianesimo a causa dei dubbi razionali sollevati dall’ipotesi della condanna eterna, cfr. *supra*, pp. 820-823).

Van Ess passa poi ad esaminare il *Kitâb az-Zumurrud* e, affrontando il personaggio “misterioso” di al-Warrâq, contrariamente a Colpe non ritiene che il suo razionalismo testimoni del suo Manicheismo, ne testimonia soltanto la conoscenza della dottrina; nota inoltre che la critica all’irrazionalità del pellegrinaggio è argomento che egli ha in comune con il grande mistico Bistâmî, suo contemporaneo (p. 182); e che anche il Giudeo Hîwî al-Balkhî esprime una critica all’irrazionalità di alcune normative giudaiche (ivi): tuttavia egli restò un Giudeo a pieno titolo. Questa osservazione lascia pensare che, forse, il giudizio di eresia per i critici del Corano possa essere il frutto di un’evoluzione posteriore della dottrina, che nel IX secolo doveva conservare una maggiore apertura alla propria problematicità. A differenza di Stroumsa, Van Ess prende tuttavia per autentici i ruoli dei due protagonisti del dialogo (cfr. *supra*, p. 1118, ultimo capoverso). Il dialogo avviene comunque tra due *Musulmani*, che a quell’epoca tali erano ancora (p. 185) perché era ancora possibile discutere argomenti che avrebbero portato, più tardi, all’accusa di eresia, di un’eresia, dunque, ex-post: “È necessario prendere in considerazione” scrive Van Ess “che un buon numero di problemi discussi, a quel tempo non erano ancora stati normati”.

Quanto al *Kitâb ad-Dâmigh* e alla sua denuncia delle contraddizioni insite nel Corano, occorre tener presente che uno degli argomenti a sostegno dell’*i’ġâz* (inimitabilità) era precisamente quello dell’assenza di contraddizioni nel testo, ed era ciò che Ibn al-Râwandî intendeva confutare sul piano razionale, esattamente come egli intendeva confutare la dimostrabilità razionale della *‘isma*, non la sua realtà (p. 186).

Secondo Van Ess (p. 185) nel dialogo del *Kitâb az-Zumurrud* saremmo quindi dinanzi al confronto di due forme di critica razionalista: quella scettica di al-Warrâq e quella “ottimista” (cioè aperta alla “verità” dell’Islam, benché critica nei confronti della sua comprensibilità razionale) di Ibn al-Râwandî. Ottimista lo è probabilmente Van Ess nel sottovalutare un dissenso che egli giustifica (p. 188) con le frustrazioni degli shî’iti dopo la resa di al-Mutawakkil nei confronti degli ‘ulamâ; tuttavia sembra lecito concludere che su tutta la vicenda relativa ai due “eretici” nulla è chiaro, anche perché dei loro testi possediamo centoni selezionati in epoca successiva; che la loro “eresia” sembra maturata ex-post; e che *il IX secolo era un’epoca ancora fluida per la definizione dell’Islam*.

Urvoy, come Stroumsa, è meno ecumenico di Van Ess: fermo restando il giudizio su un IX secolo ancora aperto al dibattito, non può esimersi dal rilevare che i testi superstiti, pur con le limitazioni sopra esposte, parlano un linguaggio che difficilmente sarebbe stato pensabile da un “buon” Musulmano; dunque il dibattito non tanto sarebbe stato interno alla definizione dell’Islam, quanto piuttosto centrato sulla sostenibilità della pretesa assolutizzazione dell’Islam all’interno di un impero nel quale erano presenti altre culture. I problemi sollevati dal loro incontro sembrano essere dunque al centro del fermento dell’epoca, ciò che potrebbe gettare una luce meno “idealista” e più pragmatica sulle motivazioni della *politica* del Bayt al-Hikmah e sul successivo inaridimento del dialogo avviato. Non a caso Urvoy fa subito dopo un parallelo tra le correnti islamiche e giudaiche di quel dialogo, ricordando l’opera di Hîwî al-Balkhî e sottolineando anche la contemporaneità della “razionalizzazione” emanatista del mito zoroastriano, nello *Škand Gumânîk Vičar* (pp. 133-140).

La diversità di angolazione non è da sottovalutare: in effetti c’è da chiedersi sino a che punto l’epoca che si chiude con la fine del X secolo rappresenti un momento della definizione dell’Islam nell’ambito di un suo proprio dibattito interno, ovvero se tale definizione sia avvenuta attraverso un’opera di eliminazione *dalla nascente “ortodossia”* degli apporti culturali provenienti dal mondo conquistato. In questa seconda ipotesi può essere interessante considerare le successive “eresie” come ritorno di possibili letture dell’Islam, *interne* allo stesso Islam, sulla scorta delle culture non assimilate. In tal caso sarebbe l’Islam stesso a rivelarsi un sistema religioso ben più polimorfo di quanto pretendano le sue “ortodossie” (che si tratti del Sunnismo o della Shî’a così come si istituzionalizzò nell’Imamismo e sotto i Safavidi) perché *aperto in sé a soluzioni mistiche*,

teosofiche, emanatiste, di ripetitività della Profezia e persino di fine della Legge: purché lo si guardi alla luce di una forma mentis non ancorata al tradizionalismo..

Come “religione filosofica” esso appare ancora nel X secolo con l'alchimista Abû Bakr al-Razî e ancora con vari protagonisti dell'Ismailismo, ma ormai le vie dell'ortodossia e dell'eresia appaiono definite, e l'affermazione della prima come sistema dominante si realizza con l'XI secolo, un secolo importante nella storia dell'Islam, tant'è che Urvoy intitola un proprio paragrafo a “la svolta dell'XI secolo” (pp. 177-182). Nelle sue brevi considerazioni egli riparte dal problema che si pose sin dagli inizi agli ‘Abbâsidi: imporre un'ortodossia ad una società che resisteva all'uniformizzazione, trovando in questa dialettica di voci disparate le ragioni di una ricchezza culturale che fece del IX secolo il secolo di maggior splendore della cultura e della società islamica. Tuttavia, sotto la pressione aggressiva dei ceti popolari, il regime si irrigidì progressivamente su un dogmatico conservatorismo, inaridendo le fonti della cultura. In effetti, se il IX secolo è il secolo degli Shâfi‘î, degli Ibn Hanbal, dei Bukhârî e dei Muslim, la loro opera darà pieni frutti soltanto nei secoli successivi: e il X secolo è ancora il secolo dei grandi sistemi filosofici ismailiti, pur essendo anche il secolo dei violenti moti sunniti nelle piazze. L'XI secolo è poi un momento di grande crisi politico-militare dell'Islam sullo scacchiere europeo, un momento nel quale esso sentì l'esigenza di compattamento interno; con l'avvento dei Selgiukidi a Baghdad si assisterà a due grandi fenomeni *politici*, politicamente convergenti nella direzione del mantenimento dell'ordine: la ricerca di consenso tra gli ‘ulamâ’ e la costruzione di madrase ad opera di Nizâm al-Mulk, al fine di controllare le pulsioni della masse. Sul piano ideologico si assiste contemporaneamente alla grande sintesi di al-Ghazâlî, nella quale sono esplorate e fatte convivere le molte possibilità dell'Islam, dal legalismo all'esoterismo, mentre viene messo al bando il pensiero greco. Urvoy non omette di notare (p. 180) che si seguì ad ignorare la *Politica* di Aristotele, il cui testo era tuttavia disponibile: questo, a mio avviso, dice molto, sulla cultura che è all'origine e al fondamento dell'Islam.

Torniamo però indietro al IX secolo e cerchiamo di comprendere dall'interno della stessa società islamica, i termini e gli obbiettivi della lotta che in due secoli deciderà del futuro destino dell'Islam: dovremo parlare dei mu‘taziliti e degli hanbaliti, ma non soltanto, perché in questo periodo ha luogo anche il consolidamento della Shî‘a nella sua versione imâmîta, con la messa al bando degli “estremismi” destinati tuttavia a risorgere nel tempo e a sopravvivere, ancorché come frange, attorno alla nuova Shî‘a istituzionalizzata. Quanto ad altre correnti dottrinali tra le più antiche dell'Islam, come i Khâridjiti e i Murji‘iti, esse saranno destinate a restare marginali nella grande dicotomia Sunnismo/Shî‘ismo.

Le vicende del Mu‘tazilismo sono raccolte da Van Ess, cit., il quale affronta il problema in generale dopo aver trattato il caso di Ibn al-Râwandî. All'avvento degli ‘Abbâsidi esistevano molteplici interpretazioni dell'Islam: oltre ai Khâridjiti e agli Shî‘iti, accanto ai quali avanzava il partito dei Sunniti, v'erano ancora i Murji‘iti; quanto agli Shî‘iti essi si dividevano in due gruppi: i Râfiditi, che includevano posizioni estreme dalle quali si distaccarono poi, nel X secolo gli Imâmîti duodecimani (nel IX secolo ancora “classificati” con i Râfiditi) e gli Zayditi a tendenza razionalista, molti dei quali furono Mu‘taziliti.

Secondo Van Ess, lo sviluppo del mu‘tazilismo è da connettersi con l'esigenza di razionalizzare la fede islamica al fine di propagarla nelle regioni orientali, nelle quali essa era ancora in contatto con le religioni preesistenti, e non sempre era maggioritaria. La scuola mu‘tazilita non deve perciò essere considerata come il partito degli ‘Abbâsidi: di fatto essa guadagnò il loro favore soltanto a partire da al-Mamûn (R.E.I., 1979, pp. 19-20) che era di tendenze murji‘ite (R.E.I., 1978, p. 219). Murji‘iti e Hanafiti tendevano infatti anch'essi ad una teologia razionale, e anch'essi erano presenti all'interno dei Mu‘taziliti.

Il Mu‘tazilismo tendeva generalmente al compromesso su problemi che potrebbero apparire alquanto metafisici, ma che erano, e sono ancora, *politicamente* rilevanti, in quanto *socialmente* rilevanti ai fini della definizione della Ummah, quali lo stabilire se un peccatore debba considerarsi ancora un Musulmano o già un miscredente (su questo v'erano pareri opposti tra la tolleranza murji‘ita e la rigidità khâridjita: cfr. R.E.I., 1979, pp. 25-26). Tra questi problemi v'era anche quello della durata dell'Inferno, eterno nel concetto islamico di punizione/premio nell'Aldilà, ma in nessun passo del Corano previsto per i Musulmani, onde si avanzò l'ipotesi, non scevra di una certa influenza neoplatonica ġahmita, di un Aldilà di durata limitata nel tempo. Un dibattito che poteva sembrare astratto, ma che aveva risvolti molto concreti in direzione di una società fondata sulla tolleranza o sul puritanesimo, tant'è che i sostenitori di tesi che apparivano invase ai tradizionalisti, necessitavano di qualche protezione per evitare rischi.

Sul piano etico i Mu‘taziliti erano vicini ai Qadariti (ivi, p. 36) in quanto consideravano l'uomo libero di decidere per il Bene o per il Male: anche questo diede origine a dispute con i tradizionalisti, sostenitori dell'onnipotenza imperscrutabile di un Dio che decide quel che vuole, essendo Lui il Creatore del Bene e del Male, dunque al di là di essi. Ne emerse una dottrina occasionalistica delle “due volontà” (p. 29) ricca di sottili ragionamenti che non interessano quel che stiamo cercando di capire se non per quello che vi traspare: la scelta di una società più problematica rispetto a quella dei tradizionalisti, ancorata ad una Legge imperscrutabile, verso la quale la ragione aveva soltanto un ruolo ancillare, applicato sostanzialmente al *fiqh*.

Teologia razionale e teologia dogmatica preludono a due società diverse, problematica e dialettica la prima, autoritativamente conformista la seconda. Significative, al riguardo, due osservazioni di Van Ess: a p. 22 egli afferma infatti che le diverse opzioni dell'Islam si erano già rivelate nel corso delle prime guerre civili; e, a p. 40, che nel I sec. H. i movimenti religiosi erano *politici*, non *teologici*. Il Mu‘tazilismo, nota poi Van Ess a p.

63, non era semplicemente una scuola di teologi, ma un'organizzazione a base sociale e politica; egli nota inoltre a p. 62, la loro vicinanza agli 'Alīdī, agli Zaydītī e al Sufismo, e la loro scelta per la giustizia sociale allorché gli 'Abbāsīdī delusero le aspettative, tanto che appoggiarono la rivolta di Ibrāhīm b. 'Abdallāh nel 762.

Per altri particolari sulle dottrine dei Mu'tazilītī, e, più significativamente, del loro *Shar al-usūl al-khamsa* ("spiegazione dei cinque fondamenti" sui quali si fondava il loro kalām) e sulla "posizione intermedia" (*manzila bayna al-manzilatayn*) del peccatore nei confronti della fede, si veda *Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, ed. by R.C. Martin - M.R. Woodward with D.S. Atmaja, Oxford, Oneworld, 1997. Tra l'altro, l'ascesa e il declino del Mu'tazilismo vi vengono messi in relazione con l'esigenza (e la cessata esigenza) di propagandare l'Islam tra le popolazioni delle regioni orientali dell'impero.

Come si può intuire da questi pochi cenni, il razionalismo mu'tazilīta non comportava soltanto un atteggiamento teologico, ma anche una scelta etica, un aspetto del quale si occupa G.F. Hourani, *Islamic and non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism*, I.J.M.E.S., 7, 1976. Hourani mette in rapporto la propensione mu'tazilīta al razionalismo etico, con la cultura delle regioni conquistate, bizantine e sassanidi, e si propone di mettere in evidenza eventuali debiti. Citando Maimonide I, 71 (cfr. in Bibl. a p. 1016) come, del resto, fa anche S. Pines, *A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallimūn*, I.O.S., 1, 1971; e rinviando a Davidson (cit. in Bibl. a p. 1014) fa il nome di Philopono all'origine della tecnica del kalām praticata dai Mu'tazilītī (il che non implica che tutti i Mutakallimūn fossero Mu'tazilītī). Hourani prosegue poi invocando il possibile rapporto del kalām con la filosofia greca e la religione cristiana, ed espone l'etica mu'tazilīta generalizzando in cinque punti ciò che le diverse dottrine hanno in comune. Questi punti sono:

- 1 - Bene e Male sono descrittivi della realtà
- 2 - C'è un solo Dio, il quale conosce il Bene e il Male, ordina il Bene ma consente all'uomo di scegliere il Male
- 3 - L'uomo può conoscere razionalmente il Bene e il Male di molte cose
- 4 - L'uomo è perciò responsabile
- 5 - Dio premia e punisce nell'Aldilà

Secondo Hourani (p. 62) si potrebbe pensare che l'origine di questa etica razionale non sia islamica, perché l'etica tradizionale islamica dominante "tra i giuristi e i teologi Sunniti da Mālik ad al-Shāfi'ī, Ibn Hanbal, al-Ash'arī e tutti i loro discepoli" è in accordo soltanto sull'unicità di Dio; per il resto i cinque punti vanno riformulati nel modo seguente:

- 1 - Bene e Male non sono valori "oggettivi", entrambi sono creati da Dio
- 2 - Dio può volere per ciascuno il Bene o il Male, a Sua discrezione
- 3 - L'uomo può conoscere il Bene e il Male soltanto grazie alla Rivelazione
- 4 - Dio predestina gli atti di ciascuno
- 5 - Tutto ciò che Dio decide è comunque giusto

Osserva poi Hourani, riguardo all'etica tradizionalista, che "questa teoria emerse da correnti forti nell'Islam primitivo" (p. 63) e tuttavia non si può dire che l'etica mu'tazilīta sia di origine non-islamica, potrebbe infatti rappresentare una corrente minoritaria dell'Islam. In mancanza di documentazione su presumibili rapporti con le culture del mondo iranico, ci si può dunque affidare soltanto ad ipotesi per quanto riguarda l'origine dell'etica mu'tazilīta, e le ipotesi possono soltanto fare riferimenti a contatti con Zoroastriani, Manichei, Cristiani e filosofia greca.

Di queste ipotesi, la più interessante sembra essere quella relativa allo zoroastrismo, sia perché esso sopravvisse per secoli in Iran, dove diede origine a numerose rivolte sotto gli 'Abbāsīdī (per le quali vedi il capitolo *Ordine celeste e disordini terreni*) sia perché, nella teologia mu'tazilīta, è presente un elemento sicuramente presente anche nello Zoroastrismo, la temporaneità della punizione infernale (cfr. *supra*, p. 822 e p. 1121). Quanto ai Mu'tazilītī, essi erano in prevalenza mawālī convertiti di prima o seconda generazione.

A conclusione Hourani non può che tornare sulle ipotesi generali che sono già state esposte: nel IX secolo la definizione dell'Islam era ancora fluida e l'Islam dei tradizionalisti (di una "tradizione", ricordo, sulla quale i dubbi sono leciti e diffusi) non era ancora "ortodossia". Hourani si sofferma poi su altre possibili eredità dottrinarie, e a lungo su un possibile apporto cristiano, ma deve concludere, non esistendo alcuna prova concreta al riguardo di tali apporti, che il Mu'tazilismo deve intendersi come risultato di una elaborazione tutta interna all'Islam, avvenuta tuttavia nel confronto con le altre culture presenti e ben diffuse nell'impero: fu il tentativo di stabilire un'etica razionale contro le istanze dei tradizionalisti.

Mi permetto di notare che le posizioni di questi ultimi, che erano radicate nelle masse, sono da connettersi - a mio avviso - con le stesse radici messianico/apocalittiche dell'Islam. Vi è una precisa cultura della marginalità che collega i due momenti: la rigida conseguenzialità puramente *logica*, fondata sulla certezza in premesse infondabili, studiata da Lacan (cit. in Bibl. a p. 763) nei marginali del XIX secolo francese. Questo è un tratto che sembra infatti caratterizzare in generale la cultura della marginalità. Nel nostro caso, l'intuizione in grado di illuminare il volto del reale con una nuova luce (la malvagità di questo mondo, la sua impossibilità a proseguirsi, l'esistenza di una legge divina che vuole un mondo diverso, l'imminenza di un cambiamento, e così

via) tale dal fare dell'intuizione stessa il fondamento per un potente cambiamento *sociale*, si trasforma in una premessa fantastica allorché venga assunta nella sua literalità e sviluppata con rigida consequenzialità logica; manca cioè quella duttilità, figlia del pensiero critico, che consente di leggere costantemente l'intuizione iniziale alla luce della cangiante realtà. La fluidità dell'esistente si irrigidisce nell'immobilità di uno schema, limite esiziale di ogni Razionalismo che già denunciavi nel Razionalismo classico, e che si fa atopia allorché si rifletta in un Razionalismo subalterno, della marginalità. La massima consequenzialità *logica* con le premesse *intuitive*, conduce al massimo distacco dall'esistente, dalla vita, perché il reale non è interamente razionalizzabile e richiede sempre nuova intuizione; la rigida consequenzialità logica è la premessa del pensiero paranoico, con il quale ogni fondamentalismo sembra avere una qualche affinità. Nella conduzione di una società l'esperienza della vita è da preferirsi alla perfetta conoscenza dell'*Organon*.

Questa mia notazione si applica dunque al caso che stiamo seguendo, quello di una Rivelazione che, sovrapposta perfettamente sulla parola divina e racchiusa in un Libro, diviene literalità non interpretabile (la razionalità è soltanto *deduttiva* e si applica al *fiqh*) e viene per giunta estesa a quel corpus tutto umano e alquanto dubbio che è la *Sunnah*. Nel Sunnismo tradizionalista e hanbalita vi è un rigoroso sviluppo *logico* (e precisamente perciò non il solo possibile, l'Islam ne ebbe anche altri) delle premesse originarie: le attese apocalittiche della marginalità, sempre tese verso un mondo da rendere -non importa se consenziente o no- rigorosamente perfetto, attese che erano sopravvissute nel Giudeocristianesimo.

Il punto di forza, il vero pilastro dottrinale della scuola hanbalita, è il dogma del Corano increato che si affermò dopo la resa di al-Mutawakkil. W. Madelung, *The Origin and Controversy concerning the Creation of the Koran*, in *Religion, Schools and Sects in Medieval Islam*, Ashgate, V.R., 1997, riassume la controversia sorta attorno alla creazione del testo Sacro, sottolineando che il protagonista della lotta per il dogma del Corano increato fu Ibn Hanbal. Per i Mu'taziliti, come anche per gli Hanafiti, i Ġahmiti e il Califfo al-Ma'mūn, il Corano era da considerarsi creato, contro il parere dei tradizionalisti. Madelung riporta le argomentazioni teologiche di entrambe le parti, tutte razionalisticamente condotte, tutte opponibili, comunque pretestuosi rispetto al vero fine della lotta, che era, per i tradizionalisti, impedire interpretazioni da parte del Califfo e divenire i soli custodi della Legge: ciò che nell'Islam ha un peso *politico* determinante e tanto più lo aveva per la classe degli 'ulamā', veri leaders e condizionatori delle masse popolari.

Un particolare interessante sottolineato da Madelung, è che dopo la vittoria con al-Mutawakkil, i tradizionalisti formularono il dogma in una versione nuova, mai utilizzata prima: se in precedenza ci si era battuti per un Corano increato, dopo la vittoria fu perentoriamente affermato un Corano increato ed eterno, un attributo, quest'ultimo, mai usato prima e causa di difficoltà teologiche, al punto che lo stesso Ibn Taymiyya ebbe a criticarlo.

Nella disputa teologica (che ritengo poco appassionante) vale tuttavia la pena di notare che il rozzo antropomorfismo messo in campo da Ibn Hanbal nella definizione degli attributi divini (l'antropomorfismo è un fardello ineludibile per lo Hanbalismo, ne fu accusato anche Ibn Taymiyya) ha tuttavia un significato ben preciso. Si trattava infatti di tenere viva la figura del Dio/Persona della Rivelazione, un Dio/Volontà che è volontà autonoma e determinante anche per il campo disponibile per la ragione umana, comunque condizionata dalla Sua Legge imperscrutabile. Al contrario, il Dio della teologia razionale rischiava di dissolversi nell'evanescente (e impotente) "dio dei filosofi", mettendo a rischio anche il fondamentale concetto di premio/punizione (*wa'd wa-wa'id*). Non per caso Ibn Hanbal definiva, con rozza approssimazione ma con efficace slogan politico, "Ġahmiti" anche gli Hanafiti e i Mu'taziliti, che tali non erano, ma la cui teologia razionale rischiava approdi non dissimili, *almeno dal punto di vista politico*, della politica religiosa, per la quale viceversa il concetto di premio/punizione è essenziale come elemento di *costruzione sociale*.

Nel complesso dunque, ciò che conta è questa lotta politica vittoriosa condotta sull'onda del supporto popolare, che fa degli 'ulamā' i custodi della Legge; e i modi con i quali essa fu condotta, con la strategia degli ahādīth e i relativi asānīd, a (presunta) testimonianza di una dottrina dei Compagni interpretata attraverso le tradizioni popolari. Il valore di aver rinviato a una mitica età dell'oro la purezza (presunta) degli inizi -un mito che alimenta il Salafismo di tutti i tempi, anche di quelli attuali- ha, a mio avviso, un significato da valutare. Tramite il mito si torna infatti al fondamento stesso dell'Islam come espressione di attese apocalittiche, le quali tutte e sempre, nella fede della marginalità, in tanto sono formulabili in quanto esprimono la convinzione di un'età dell'oro esistita in un mitico passato e da ristabilire o da costruire in un atipico futuro, comunque esistente come modello eterno, atemporale: dunque un'età dell'oro realmente esistente in cielo come modello o esistita in terra in un tempo mitico. È quantomeno comprensibile che la marginalità di tutti i luoghi e di tutti i tempi, coloro che vivono questo mondo come "ingiustizia", formuli tali aspettative, ancorché ingenui.

Ciò significa anche, e lo ripeto, che c'è "coerenza" (logica) tra gli sviluppi e le premesse, e che *i primi illuminano di luce obliqua le seconde*, che abbiamo visto immerse in una grigia nebbia.

Al testo di Madelung si può collegare l'articolo di Ch. Melchert, *The Adversaries of Ahmad ibn Hanbal*, Arabica 44, 1997. Melchert ridimensiona molto il ruolo dei Mu'taziliti e degli Shī'iti quali oggetto della lotta di Ibn Hanbal, i primi perché non ebbero quel peso che si attribuisce loro sovente, i secondi perché contarono sulla scena politica soltanto nel secolo successivo. Più importanti, come avversari da combattere, erano, per Ibn Hanbal, gli Hanafiti. Il problema centrale era quello del Corano creato o increato, ma dietro la

scelta dell'una o dell'altra ipotesi v'era un altro e più importante problema, fondamentale per l'evoluzione dell'Islam: la scelta del *ra'y*, cioè del giudizio individuale, per i razionalisti; ovvero dell'accettazione indiscutibile dello *hadīth* per i tradizionalisti (p. 252). Politicamente siamo a quella che ho già definito la lotta dei tradizionalisti per fondare una società *autoritativamente conformista*, e, come ho già sottolineato altre volte, questa opzione per una società nella quale il dissenso e la diversità sono visti come sciagura, è un'ossessione che sembra inseguire le vicende della società islamica, pronta a riemergere prepotente in tutti i momenti di difficoltà storica: nell'XI secolo, nel XIII, in tempi recenti. L'uniformità e la conformità è un mito fondante della Ummah.

Ibn Hanbal infatti non riconosceva come "Musulmani" gli Zayditi (razionalisti) i Rāfīditi ("gnostici", dai quali si separarono poi gli Imāmīti duodecimani) i Khāridjiti, a loro modo razionalisti anch'essi come la loro ala "moderata", gli Ibāditi. Tutti costoro, in un modo o nell'altro, esprimevano comunque un *ra'y* nei confronti degli articoli di fede, invece di limitarsi a leggerli nella foresta degli *ahādīth* che sorreggevano le credenze "ereditate" dei tradizionalisti. Essi inoltre (cfr. Melchert, p. 238) erano prevalentemente sostenitori di un Corano creato, e anche per questo erano associati nella denominazione "ḡahmīti" da parte di Ibn Hanbal (p. 240). La posizione ideologica di Ibn Hanbal era così rigida, che poneva nello stesso gruppo come "ḡahmīti" anche coloro che si astenevano dal giudizio sulla creazione del Corano, o coloro che ne sostenevano la "creazione" come atto secondario interveniente nella recitazione; ciò rivela, a mio avviso, il vero obbiettivo della sua politica, affermare la perfetta sovrapposibilità del testo scritto con la Volontà divina (divinizzare un libro) al fine di sbarrare la strada ad ogni teologia che non fosse quella dogmatica.

La natura di questa disputa offre però lo spunto ad una considerazione circa il significato facilmente equivoco che assume il termine "razionale" applicato alle argomentazioni addotte, perché esso può riferirsi essenzialmente all'uso dello strumento logico nel loro sviluppo: in questo senso però, diviene "razionale" anche la scelta salafita, e infatti, nota Melchert (p. 250) c'erano anche dei Mutakallimūn salafiti. A mio avviso la razionalità, così come concepita nel pensiero greco, è viceversa innanzitutto un atteggiamento interiore di apertura del pensiero al mondo, quanto di più assente nell'atteggiamento fondamentalista, *non l'uso strumentale della logica* (presente persino nel discorso paranoico) che sembra essere stato assunto dall'Islam come unico prestito dal Razionalismo classico. "Prestito" perché, come ho sostenuto anche altrove in questo testo, il recepimento di apporti *culturali* dall'esterno non sembra aver avuto molto successo nell'Islam delle "ortodossie", un sistema di convinzioni autogenerato e autonomo al di là dei tanti frazionamenti settari, retto dalla tendenza ad *usare strumenti* generati altrove soltanto però a mero supporto dei *propri* fondamenti, senza che ciò concorra a farli evolvere, *senza reali aperture a ciò che è al fondamento di quegli strumenti*. E le "certezze" costituiscono uno dei segni di riconoscimento della cultura della marginalità, come lo erano le certezze apocalittiche dei primordi. Il punto è sempre il medesimo: la differenza tra l'utopia come stella polare e l'atopia come ripetitività senza sbocchi, che può concepire la propria affermazione soltanto entro un monolite che elimina le ragioni eliminandone i portatori: Ibn Hanbal incitava all'eliminazione di chi non sosteneva apertamente il dogma del Corano increato. Persino i "fatti" dovevano essere eliminati, come gli *ahādīth* riportati da Bukharī quando potevano apparire diversamente orientati, o le antiche varianti del Corano riportate da Tabarī (pp. 245-246). Ibn Hanbal fu avverso anche a Shāfi'ī, i cui seguaci furono attaccati dagli Hanbaliti nelle moschee (pp. 247-249). Soltanto due generazioni dopo, gli Hanbaliti apprezzarono l'opera di Shāfi'ī, e ne compresero l'importanza fondamentale per lo stesso Hanbalismo.

Vorrei qui aprire un breve inciso sulla natura e sull'importanza della religione come strumento di fondazione di una società, e di sua trasmissione nel tempo. Nella lotta condotta all'interno dell'Islam per la fondazione di una "ortodossia", nel nostro caso, del Sunnismo, si vede bene il significato *sociale* della religione come sistema simbolico che fonda, trasmette e perpetua (nei limiti del possibile: tutto ha una fine in questo mondo) *il processo di formazione sociale e di costruzione identitaria* che ne segnò l'origine. Per chiarire meglio, con tale processo essa ha un duplice rapporto: da un lato la religione *si forma* all'interno del processo, dall'altro *gli dà forma*, con un sistema simbolico che garantisce la durata della costruzione. È quantomeno ovvio che con ciò mi riferisco al sistema simbolico in quanto tale, non al suo concreto inverarsi nella molteplice quotidianità degli individui; ma ciò aiuta a comprendere meglio il significato di quanto ho affermato *supra* a p. 902: con l'Islam "la marginalità sembra aver creato, per la prima volta, una propria società".

In questo stesso senso è altrettanto significativa la scelta operata con l'istituzionalizzazione della Chiesa di Roma all'interno del Razionalismo classico, cioè della cultura greca e romana dell'Impero e della sua classe dirigente; una scelta che significò la trasmissione di quanto di essa era trasmissibile in un nuovo sistema simbolico e in una *nuova società*, perpetuata come "Occidente". Egualmente significativo è ricordare che, sin dall'inizio e per secoli, l'Istituzione si adoperò all'eliminazione di tutte le eterodossie delle quali, nell'Occidente così fondato, erano portatrici le marginalità, che avevano interpretato il messaggio come opposizione al Razionalismo classico.

Vorrei perciò ricordare l'articolo di C. Scholten, *Die Funktion der Häresienabwehr in der Alten Kirche*, V. Ch. 66,3 2012, nel quale vengono ripensati gli eventi che avevo trattato per lo più *supra* alle pp. 61-85, cioè le ragioni che spinsero la Chiesa di Roma ad una durissima sconfessione e allontanamento degli Gnostici e alla presa di distanza da ogni forma di millenarismo: ragioni essenzialmente *sociali*, perché si trattava di dottrine e persone che avrebbero messo in dubbio la possibilità del Cristianesimo di *integrarsi nella società imperiale e contribuire al suo ordine*: essi, come nota a conclusione lo Scholten, non avevano infatti alcun

interesse a questa integrazione. In altre parole: erano estranei al processo sociale che la Chiesa di Roma intendeva attivare, come credo di aver mostrato anch'io a sufficienza nei luoghi citati. Dunque, anche in questo caso, come nel caso dell'Islam, si vede bene come la *creazione* di una "ortodossia" sia funzionale al processo di formazione di una società. In entrambi i casi il punto di partenza è la recezione (ovviamente in modi diversi) del Messaggio testamentario, ma diverso è il contesto nel quale esso viene calato, e la cultura del mondo in cui nacque l'Islam era *una cultura che era stata espunta tanto dall'ortodossia cristiana, cioè dal nuovo "Occidente"* quanto da quella ebraica -lo abbiamo già visto.

In entrambi i casi si vedono dunque le religioni costituirsi entro fenomeni di trasformazione dai quali emergono nuove società la cui coesione e la cui durata vengono garantite da nuovi sistemi simbolici, *quelli costruiti dalle religioni*; e ho voluto aprire questo inciso e ampliarne le considerazioni con riferimento alle vicende narrate nella *Storia di un altro occidente*, per sottolineare che la formazione del Sunnismo fu un fenomeno sociale (non per nulla avvenne sotto la spinta e con il consenso delle masse) coerente con la società che si formò tra l'inizio del VII e la fine del X secolo, e che si formò *progressivamente* (la Vulgata islamica è dell'VIII-IX secolo, il Sunnismo è inizialmente un fenomeno minoritario) così come progressivamente si formano le "ortodossie". A proposito di questa progressività, è anche significativo notare che, con la metà del X secolo, prenderà corpo anche l'altra grande "ortodossia", quella della Shī'a imāmīta duodecimana, che ha anch'essa una sua storia e le sue eterodossie, quelle "create" ex-post dagli eresiologi e quelle che si formeranno a partire dalla contestazione della neonata ortodossia (cfr. *infra*).

Prima di chiudere questo inciso vorrei però spendere alcune righe sul significato dei simboli e sul rapporto con essi delle ortodossie, altrimenti, posta la comprensione degli eventi così come l'ho posta sopra, resta difficile comprendere la differenza tra una religione e un'ideologia, con la premessa che quanto stiamo seguendo e tentando di comprendere ha senso soltanto in riferimento a ciò di cui abbiamo sempre parlato, le tre "religioni del Libro" e lo Zoroastrismo, la più antica di queste quattro religioni profetiche che così potentemente si è insinuata nella altre tre.

I simboli colgono situazioni radicali della realtà non completamente razionalizzabili: il Profeta "sa" molto di più di quanto sappia il filosofo, perché la sua intuizione del reale, la sua adesione ad esso, va oltre la comprensione razionale. Nel suo linguaggio egli esprime perciò una comprensione del reale che passa necessariamente attraverso metafore nelle quali egli condensa un mondo simbolico: questo linguaggio è *perciò* aperto a molte letture. Il processo di formazione delle ortodossie, processo graduale del quale esse rappresentano il *compimento*, rappresenta lo sforzo di non disperdere il patrimonio profetico nella molteplicità delle letture, e di ricondurlo ad una lettura unica e autorevole, necessaria alla costruzione e coesione sociale. Si realizza così la tendenza a restringere l'ampiezza interpretativa in direzione della letteralità del messaggio, ciò che consente tra l'altro alle ortodossie di richiamarsi con diritto alle origini, identificando la "retta opinione" con il messaggio *originario* e le "opinioni diverse" come *successive* deviazioni.

Le ortodossie scavano dunque un solco invalicabile, simile a quello di Romolo; sono nate per *fondare* ma anche per *dividere*, e nel loro tentativo di ridurre a uno (con l'aiuto della lettera) ciò che è polimorfo e destinato a riflettersi nel molteplice, hanno certamente qualche affinità con le ideologie, che rappresentano a loro volta la razionalizzazione di istanze della vita, anch'esse non interamente traducibili negli schemi della Ragione. In ciò che la razionalizzazione diverge dalla simbolizzazione si rispecchia comunque il carattere decisamente transitorio delle ideologie. Sia come sia, il successo delle ortodossie resta determinato dalla loro capacità di esprimere in simboli la società in via di formazione, e al tempo stesso di indirizzarla: è quel processo biunivoco di "formarsi" e "dar forma" del quale parlavo sopra.

Ciò premesso, si comprenderà quindi perché ho preferito sempre dedicarmi alle eterodossie, che nascono da tutto quanto, nella società, tende ad uscire dai vincoli normativi per tornare a dar voce alla fluidità del reale, rivitalizzando modelli irrigiditi grazie al polimorfismo dei simboli; anche perché, quando le eterodossie si esprimono nelle teosofie adottando, almeno nel nostro caso, inevitabili strutture ontologiche neoplatoniche, si possono scoprire percorsi imprevisi che tendono alla convergenza, almeno all'interno del nostro quadro nel quale la diversità nasce dalle diverse letture di una medesima origine (cfr. Urvoy, p. 93, cit. *supra* a p. 1117). Questo, forse, lo aveva intuito quella "cloaca di tutte le eresie" che fu Postel, viaggiatore e conoscitore del caleidoscopico Mediterraneo: di certo è straordinario osservare come l'elaborazione neoplatonica del Creazionismo, della quale abbiamo seguito sia le origini che gli sviluppi in varie sezioni di questo testo, quando rinacque in occidente sulla scorta della traduzione di testi islamici, riuscì rapidamente a strutturare le nostre eresie medievali.

Chiuso questo lungo inciso torniamo allo Hanbalismo, al Sunnismo, e alle loro vicende, per comprendere il senso delle quali è però necessario aprire una digressione onde mettere a fuoco le realtà cui fanno riferimento termini come Sunnismo, Mu'tazilismo ed altri che hanno una valenza teologica; e termini come Hanbalismo, Shāfi'ismo, Mālikismo e Hanafismo, che hanno valenza giuridica; nonché i complessi rapporti che hanno giurisprudenza e teologia nell'Islam; infine, il significato che può assumervi il termine "ortodossia". Ho già ricordato che l'Islam è stato definito come una religione dalle ortodossie plurime; in effetti l'elaborazione della dottrina è stata sin dagli inizi istituzionalmente aperta (salva restando l'intangibilità del Testo sacro) e che sin dall'inizio si formarono tre obbedienze il cui significato era legato a scelte politiche: i Khāridjiti (oggi una

piccola minoranza) gli Shî'iti (Imâmiti, poi successivamente frazionatisi, e Zayditi) una minoranza divenuta col tempo consistente, e il corpo maggioritario, che nel tempo prenderà forma come Sunnismo. Tutte le ulteriori deviazioni che sorgeranno, essenzialmente fondate su un'esegesi "gnostica", a partire dagli Ismailiti (Qarmati, Fâtîmîdi, e di Alamût, dai quali ultimi discendono quelli odierni) per giungere alle tante piccole chiese e gruppuscoli in grado di sopravvivere (Hurûfîti, Aleviti, Drusi, Nusayriti/Alawiti e quant'altro) non rientrano nelle possibili "ortodossie".

Tuttavia, non esistendo nell'Islam la possibilità di definire in termini rigorosi che cosa sia la "ortodossia" ma esistendo sin dall'inizio un chiarissimo ruolo della "giusta opinione", identificata nell'opinione della maggioranza della Ummah (il cosiddetto "consenso" o *ijmâ'*, che ha poi un ruolo importante nella giurisprudenza) si deve comunemente intendere per "ortodossia" la via seguita dalla maggioranza, oggi formata dal Sunnismo al cui interno confluisce circa il 90% dei Musulmani. Questa "ortodossia" ha tuttavia avuto un lungo periodo di incubazione e una svolta vittoriosa determinante nel IX-X secolo, seguita da una definitiva affermazione nell'XI.

Parallelamente a questo sviluppo si formarono le quattro scuole giuridiche nelle quali si riconoscono i Sunniti (inizialmente ve ne furono altre, poi scomparse, e varrà la pena di comprenderne la ragione). Le quattro scuole sono, come già segnalato, Hanafismo e Mâlikismo, le più antiche, che precedono l'affermazione del Sunnismo e hanno radici nell'VIII secolo, cui si aggiunsero nel IX-X secolo, in contemporanea con il momento di svolta, Hanbalismo e Shâfi'ismo (la Shî'a duodecimana ha una storia a parte, e la sua scuola giuridica è detta Dja'farita, dal 6° Imâm Dja'far al-Sâdiq; Zayditi, Ismailiti e Drusi hanno anche loro la propria scuola giuridica).

Per comprendere le vicende delle quali ci occupiamo, cioè la svolta del IX secolo caratterizzata da sviluppi contemporanei e intrecciati di teologia e giurisprudenza -ciascuna con propri ma non indipendenti percorsi, perché quei processi sono espressione di un medesimo fenomeno sociale- è bene fissare in mente ancora una volta questo concetto più volte ripetuto: il Sunnismo come ortodossia, cioè come maggioranza, è un fenomeno tardo.

A tal proposito ricordo e riassumo brevemente un testo di Juynboll già introdotto, e cit. in Bibl. a p. 1016, *Some new Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam*. Sunnah, che significa "tradizione", venne usato in senso di "Sunnah del Profeta" essenzialmente con lo sviluppo degli ahâdîth, e assunse la valenza odierna a partire dall'opera di Shâfi'î; al tempo di 'Umar e di 'Alî il termine non era ancora usato in senso giuridico. A chiamarla in causa in primo piano nella sua valenza giuridica e normativa fu Shâfi'î, e fu in questa circostanza che il termine venne associato agli ahâdîth e ai loro asânîd: prima di allora (cfr. pp. 110-111) poteva darsi il caso di un Ibn Sa'd che, parlando di Abû Ishâq al-Fazârî († 801-804) lo definisse "sâhib sunna" ma "pieno di errori nei suoi racconti" (*kathîr al-khatâ' fi hadîthihi*). Il significato di Sunnah assume quindi una diversa coloritura al passaggio dall'VIII al IX secolo, allorché diviene sinonimo di Islam a seguito dell'affermarsi progressivo del Sunnismo come dottrina largamente maggioritaria.

Come abbiamo visto sopra, il Sunnismo si caratterizza nel rifiuto della teologia razionale e nella riduzione della teologia a sola teologia dogmatica fondata sulla literalità del Corano, la cui normativa poteva o non poteva essere razionalmente compresa, in ogni caso andava però accettata come Volontà divina e messa in opera, in accordo con la tradizione del Profeta e dei Compagni *tramandata nel corpus degli ahâdîth*. Sunnismo e tradizionalismo, dunque, si sovrappongono.

Vediamo ora quale fu il ruolo di Shâfi'î, brevemente citato *supra* a p. 829. A tal fine, oltre a valermi dei testi di Makdisi citati a p. 849, torno anche sulla *Risâla*, cit. in Bibl. a p. 851, alla quale ho accennato a p. 891. Dell'opera di Shâfi'î mi sembra opportuno ricordare tre aspetti, importanti per comprendere gli eventi: l'aspetto teologico, quello giuridico, e i rapporti con le scuole giuridiche già affermate.

Sul piano teologico Shâfi'î è un tradizionalista per il quale la Sunnah del Profeta, cioè gli ahâdîth a Lui riconducibili tramite asânîd "affidabili", è una spiegazione del messaggio coranico (*Risâla*, ed. cit., § 101); e poiché il Corano ordina di obbedire al Profeta, è obbligatorio per conseguenza obbedire alla sua Sunnah (§§ 257-294) che non abroga il Corano, lo spiega (§ 314) essendo con esso in pieno accordo (§ 332). Sul piano giurisprudenziale dunque, rispetto all'analogia (*qiyâs*) che è metodo razionale per ricondurre la fattispecie alla norma (§ 122) la tradizione ha la priorità (§§ 1000-1006). Entrambi sono fondamenti razionali per l'applicazione della Legge e vengono, nell'ordine, dopo il Testo sacro: dunque l'analogia deve fondarsi su indicazioni del Corano e della Sunnah (§ 597). Se queste tre vie non consentono di definire convenientemente la fattispecie, il quarto elemento razionale che entra in campo è il consenso (*ijmâ'*) di tutti i Musulmani (§ 1470; ovviamente si deve intendere: di quelli competenti ad esprimere un parere). Ho messo in corsivo la precisazione, vedremo perché.

Attraverso quattro vie, nell'ordine: Corano, Sunnah, analogia e consenso, si deve operare il massimo sforzo razionale (*ijtihad*) per giudicare della fattispecie. Anche questo aspetto è da sottolineare, perché in Shâfi'î una teologia *dogmatica* si associa ad un atto giurisprudenziale che deve mettere in opera la *massima razionalità*, senza escludere l'esame dell'attendibilità delle tradizioni in esame (§ 1265 sgg.), dei loro asânîd e del trasmettitore cui fanno riferimento (§ 782) verificando inoltre la presenza, importante, di tradizioni convergenti (§ 1190). Con questo sforzo razionale il giurisperito può raggiungere una "verità" che è comunque nulla più che una verità giuridica, perché questa è la sola verità accessibile all'uomo, come altre volte ho ricordato.

La posizione di Shâfi'î nei confronti delle scuole giuridiche preesistenti, Hanafismo e Mâlikismo, è significativa, ed è fondata sul rifiuto del ra'y dei razionalisti Hanafiti, ma anche del *taqlîd* dei Mâlikiti, cioè del conformismo giuridico che porta ad esprimere una sentenza sulla base di un precedente stabilito da un reputato faqîh. Lo Shâfi'ismo dunque si differenziò sia dallo Hanafismo, largamente penetrato dalla teologia razionale dei Mu'taziliti, sia dal Mâlikismo (benché Mâlik sia stato maestro di Shâfi'î) il quale si fondava sì, sulle tradizioni, ma su quelle medinesi e su un consenso che a quelle si riferiva; inoltre, prendendo a metro i propri primi fuqahâ', tendeva al taqlîd (su questo argomento cfr. el-Shamsi, *Rethinking Taqlîd in the Early Shâfi'î School*, J.A.O.S., 128,1, 2008). Tra le due scuole vi fu anche un'altra controversia relativa al punto fondamentale della giurisprudenza shâfi'îta, la sostanziale identificazione della Sunnah con il corpus degli ahâdîth, un fatto nuovo, estraneo, come abbiamo visto, alle concezioni dell'VIII secolo e quindi al Mâlikismo. Shâfi'î cavalca in ciò l'onda tradizionalista del IX secolo, tanto che il Mâlikismo del IX-X secolo non riuscì ad elaborare una replica su questo punto, perché ormai i due concetti, hadîth e Sunnah, si erano praticamente fusi (cfr. S.A. Jackson, *Setting the Record Straight: Ibn Labbâd's Refutation of al-Shâfi'î*, J.I.S., 11,2, 2000).

Shâfi'î resta dunque il fondatore dello *usûl al-fiqh* (radici, principi del diritto) destinato a far testo in tutte le scuole di giurisprudenza sunnite, vale a dire "ortodosse"; non soltanto, come è ovvio, in quella da lui ispirata, lo Shâfi'ismo.

Per comprendere però gli intrecci di teologia e giurisprudenza nell'Islam, comprensione propedeutica a quella del significato politico e sociale della svolta del IX-X secolo, torno ai due articoli di Makdisi menzionati, del cui contenuto avevo dato un brevissimo cenno a p. 829. In *The Juridical Theology of Shâfi'î*, etc., dopo aver introdotto genericamente il problema di questi "principi" e averli distinti dalla "scienza" del diritto, Makdisi ricorda l'estinta scuola Zâhiriti, che discese da Shâfi'î estremizzandone il tradizionalismo attraverso il rigetto, nella pratica giuridica, di ogni possibile giudizio personale e analogia; di fatto quindi, svilendo lo sforzo razionale, fondamentale in Shâfi'î. La ragione di questa notazione è che, come vedremo nell'altro e precedente articolo di Makdisi, l'autore ritiene utile introdurre questi riferimenti al fine di rendere evidenti i complessi rapporti che esistono, nell'Islam, tra teologia e giurisprudenza.

Tornando a Shâfi'î, la sua *Risâla* aveva lo scopo di limitare l'uso razionale dell'analogia e lo sforzo interpretativo razionale, non già eliminandoli, ma ponendoli a valle, insieme al consenso, del dettato coranico e della Sunnah, identificata con il corpus degli ahâdîth. Quanto al consenso, come abbiamo visto, esso doveva intendersi come consenso *generale* di tutti i Musulmani, per evitare il radicarsi di tradizioni giurisprudenziali *locali* che avrebbero minato l'unità non soltanto della Ummah, ma della stessa natura della Legge, cioè dell'Islam, perché l'Islam si identifica con la sua Legge.

La scienza giuridica di Shâfi'î, nota Makdisi (p. 12) è pensata come "antidoto al kalâm"; è una scienza fondata sulla tradizione, che nega la possibilità di una teologia razionale, quella dei Mu'taziliti, cui non rimase altro che tentare di infiltrarsi nello *usûl al-fiqh*, al fine di tentare di dimostrare che Rivelazione e Ragione non si contraddicono (p. 13; per verità nell'Islam la Rivelazione non è intesa in contraddizione con la ragione umana, ne mostra l'insufficienza e quindi è negata la pretesa di capire la Rivelazione, che va soltanto accettata). Questa infiltrazione avvenne nel X-XI secolo, perché il kalâm divenne un metodo legittimo per sviluppare, in rapporto alla fattispecie, lo *usûl al-fiqh*: esempio indiretto ma significativo di quel ruolo strumentale assegnato dall'Islam alla razionalità, che ho tentato di mettere in evidenza ogniqualvolta ho trattato del rapporto dell'Islam con la filosofia greca.

La scienza di Shâfi'î è una "scienza della Rivelazione" che riduce la "scienza della Ragione" al ruolo strumentale, ancillare, di modellare la definizione della fattispecie sul fondamento di una Rivelazione che include in sé, come spiegazione esemplare, i detti e i fatti del Profeta tramandati dagli ahâdîth. Fondamentale per la possibilità di tale sviluppo era stata la resa di al-Mutawakkil, con la conseguente proclamazione del Corano increato (ed eterno).

Quello di Shâfi'î rimase dunque l'unico *usûl al-fiqh* possibile, quello tradizionalista, adottato perciò in seguito da tutte le scuole giuridiche sunnite: Hanafiti, Mâlikiti, Hanbaliti, e, ovviamente, Shâfi'îti. Tuttavia, nota Makdisi (p. 41 sgg.) il contributo fondamentale di Shâfi'î fu teologico: *egli fu il primo campione del tradizionalismo*. Ibn Hanbal fu il secondo: entrambi furono animati da spirito di sottomissione al Corano e agli ahâdîth, registro dei detti e dei fatti del Profeta, per entrambi la teologia razionale è avversaria dell'Islam (pp. 42-43).

Lo *usûl al-fiqh* fu dunque semplicemente lo strumento messo a disposizione del tradizionalismo contro la teologia razionale, nel quale però, col tempo, si infiltrarono necessariamente la logica e la dialettica. Mi permetto di sottolineare ancora una volta che logica e dialettica non sono che strumenti per lo sviluppo di un discorso la cui *razionalità* risiede altrove, nella problematicità delle premesse e nella loro apertura al mondo, precisamente perché la ragione (non la Ragione dei razionalisti) è di per sé necessariamente ambigua e non può essere esercitata ignorando i *caveat* dello Scetticismo. Nel caso in oggetto assistiamo invece allo sviluppo razionalista di una premessa fideista, ciò che è nella cultura di tutte le marginalità, da quelle apocalitticiste a quelle rivoluzionarie di tutti i tempi.

Come nota Makdisi (p. 43) il sistema legale islamico è quello del volontarismo divino: vi sono obblighi e divieti e non v'è spazio per una legge di natura (tema che abbiamo visto sviluppato nel pensiero di Brague, per il quale cfr. *supra*, pp. 986-1006). Questo mi sembra un esito ben riverberato dalla lotta accanita

dell'ortodossia islamica contro ogni forma di "filosofia", i cui esiti, nel Creazionismo, sono necessariamente neoplatonici e condannano all'eresia: massimo esempio, l'Ismailismo. Infatti, in tanto si può pensare ad una legge di natura, in quanto si collochi la natura e l'uomo nel riverbero della razionalità divina che diverrebbe così, in una qualche misura, avvicinabile: ciò che l'ortodossia islamica ha recisamente negato divinizzando la letteralità di un testo. Il rapporto tra Volontà divina, razionalità del mondo e ragione umana, viene così reciso: tornano alla mente le ipotesi di Sfar (cfr. *supra*, p. 854) che vedeva nel Dio dell'Islam riverberarsi la figura dell'inaccessibile Sovrano dell'antico oriente. La teologia, nota Makdisi, diviene così *usûl ad-dîn*, studio delle radici della religione, di ciò che si deve credere al di là di ogni speculazione. In altre parole: dogmatica soltanto.

Veniamo ora all'altro dei testi di Makdisi sopra ricordati, *Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History*. Qui il problema dell'Ash'arismo è utile per mettere a fuoco l'obiettivo che stiamo inseguendo, i rapporti tra teologia e scuole giuridiche. Essi sono ben illustrati con le vicende dello Ash'arismo, scuola fiorita tra il X e l'XI secolo, e dello Zâhirismo. Gli Ash'ariti avevano una teologia "moderatamente razionale" sul problema degli attributi divini, che è poi sostanzialmente quella espressa da al-Ghazâlî (cfr. *supra*, p. 892; sull'ash'arismo di al-Ghazâlî esiste tuttavia una controversia, cfr. Makdisi cit. in Bibl. a p. 850, e Murmura, cit. in Bibl. a p. 1016).

Mentre i Mu'taziliti negavano questi attributi (cioè che Dio avesse volto, mani, trono, voce, etc., come scritto nel Corano) ritenendoli mere metafore introdotte dal Profeta, gli Hanbaliti accettavano il testo alla lettera e perciò venivano usualmente accusati di antropomorfismo. Gli Ash'ariti si ponevano nel mezzo, seguendo l'esempio dei Compagni che avevano evitato di cadere sia nell'interpretazione metaforica (*ta'wîl*) che nell'antropomorfismo (*tasbîh*) (S.I., 1962, pp. 51-52). Ora, poiché nell'Islam si è ortodossi (Sunniti) seguendo una delle quattro scuole giuridiche menzionate sopra, gli Ash'ariti, che erano "semirazionalisti", si trovarono nell'impossibilità di penetrare sia tra gli Hanbaliti e i Mâlikiti, entrambi tradizionalisti, sia tra gli Hanafiti già penetrati dal Mu'tazilismo, in quanto rappresentavano la più "razionale" tra le scuole giuridiche. Lo sforzo degli Ash'ariti fu dunque di guadagnarsi l'attestato di ortodossia penetrando la scuola Shâfi'îta. Come ritiene Makdisi nel suo studio, essi intendevano così mostrare il ruolo determinante del Kalâm, usato in giurisprudenza (pp. 66-67); e tuttavia per i tradizionalisti i mutakallimûn non potevano essere considerati 'ulamâ' (p. 72). Lo sforzo fallì anche perché, a dare maggior peso ai tradizionalisti nelle scuole giuridiche era stato il sempre maggior peso degli esperti in tradizioni (*muḥaddithûn*) organizzati in scuole finanziate di "tradizionisti", aperte a tutte le scuole giuridiche. Sulle tradizioni infatti si fondava l'ortodossia, quindi tutte le quattro scuole giuridiche nelle quali essa si esprimeva, cosicché lo Hanbalismo poté rafforzare lo Shâfi'ismo in direzione antirazionalista (p. 79). Nel secolo gli Hanbaliti avevano compreso ciò che sembrò sfuggire ad Ibn Hanbal nel suo giudizio riduttivo su Shâfi'î: l'importanza dell'opera di quest'ultimo per il trionfo del tradizionalismo.

Makdisi conclude la vicenda che riguarda l'intreccio tra scuole giuridiche e teologia (S.I., 1963, pp. 34-39) con un raffronto che coinvolge, e, in un certo senso, unifica, i fallimenti speculari di Ash'arismo e Zâhirismo. L'Ash'arismo fallì come teologia perché avrebbe potuto restare "ortodosso" soltanto penetrando una delle quattro scuole giuridiche, ma non vi riuscì perché gli Shâfi'îti preferirono porsi sul piano degli Hanbaliti, con la cui teologia dogmatica erano in pieno accordo. Gli Zâhiriti, pienamente tradizionalisti e quindi sicuramente "ortodossi", fallirono invece nel sopravvivere come scuola giuridica perché rigettavano l'uso dello sforzo razionale nell'applicazione della Legge, sul quale convergeva il consenso generale dei Sunniti. Il Sunnismo è questo: rifiuto dell'elemento razionale in teologia e sua piena accettazione e sostegno nell'applicazione della Legge, alla quale è indispensabile se si vuole coprire il ventaglio delle fattispecie.

Altre considerazioni su questa svolta del IX-X secolo ci vengono dalla ricerca di Ch. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th.10th Centuries c.e.*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1997. Nota Melchert che non è facile stabilire quando si formarono queste scuole, perché una scuola, per essere considerata tale, deve godere del consenso della comunità; essa viceversa muore quando non vi sia più chi la sostenga. Per questa ragione, non si può definire con esattezza la data nella quale una scuola viene alla luce. Quanto agli eponimi, Melchert ricorda che ancora per Ibn Khaldûn si deve parlare di un *ahl al-hadîth* identificato con un *ahl al-Hijâz*, con Mâlik a suo esponente; e che nel IX secolo avvenne l'identificazione degli Hanafiti con l'Iraq e dei Mâlikiti con l'Hijâz (p. 32). Nel frattempo si era però passati dai 300 ahâdîth raccolti da Mâlik ai 30.000 del *Musnad* di Ibn Hanbal, il quale sosteneva peraltro di averne raccolti ben 750.000! Quanto ad Abû Hanîfa, non è lui che deve considerarsi il fondatore della scuola Hanafita.

Nel ripercorrere le vicende storiche, Melchert nota che nell'VIII secolo effettivamente esistevano soltanto lo *ahl al-ra'y* e lo *ahl al-hadîth*, che questo si contrappose al primo a partire dalla fine dell'VIII secolo, e che finalmente trionfò alla metà del IX con la fine della mihna. Sembra che la giurisprudenza fondata sugli ahâdîth sia nata tra il 750 e il 770; questo movimento tradizionalista è da considerarsi però innovativo rispetto all'antico significato della tradizione, cosa che abbiamo ricordato sopra esponendo i risultati della ricerca di Juynboll. La rottura che avvenne alla fine dell'VIII secolo è da considerarsi conseguente alla dottrina del Corano creato, sostenuta da alcuni Hanafiti (p. 8); quanto agli *ashâb al-hadîth* (tradizionisti) essi inizialmente non costituivano una scuola organizzata e neppure studiavano la giurisprudenza perché da ciò si sentivano esonerati nella convinzione che la Legge dovesse essere amministrata soltanto sulla base degli ahâdîth: tradizionalismo estremo che tuttavia non poté reggere il confronto con la realtà nel lungo termine.

Ho citato già più volte l'importanza della fine della mihna nell'852-853, per il cambiamento dei rapporti di forza nel Califfato 'abbāsīde: subito dopo iniziarono a formarsi le scuole, secondo Melchert che in questo segue Schacht. Il periodo di formazione è lungo e si conclude con l'inizio del X secolo: al 912-913 risale la pubblicazione della *Risāla* di Shāfi'ī († 820) che si fondava sulla teologia dogmatica ma anche sullo sforzo razionale di applicazione della Legge. A quel momento l'evoluzione si è compiuta con un lungo fenomeno di trasformazione interna che vedrà le quattro scuole far parte tutte dell'ortodossia, tutte disposte a riconoscersi reciprocamente: ma nel frattempo il tradizionalismo aveva trionfato.

Come ciò avvenisse è interessante per quanto riguarda le sorti della teologia razionale degli Hanafiti, nella quale convergevano Mu'taziliti e Murji'iti. Nella scuola hanafita vi fu una trasformazione in senso tradizionalista che avvenne lungo tre percorsi (pp. 48-54): la memoria delle posizioni assunte da Abū Hanīfa fu "ripulita" da tutte le testimonianze che gli attribuivano una posizione razionalista; la scuola fu identificata con lui, che ne divenne l'eponimo; furono reperiti gli ahādīth necessari per appoggiare le sentenze passate che erano state emesse su altro fondamento. Questa "tradizionalizzazione" della scuola implicò il rifiuto della dottrina del Corano creato, e l'allontanamento sia dalle simpatie verso gli 'Alīdī, sia dall'appoggio agli 'Abbāsīdī sul piano concreto dell'amministrazione della Legge, alle cui esigenze pratiche era stata funzionale la razionalità della scuola (p. 59).

Quanto ai Mu'taziliti, perseguitati, essi cercarono rifugio nello Shāfi'ismo (pp. 138-140). Il testo di Melchert è soprattutto interessante perché descrive il fenomeno avvenuto nel IX-X secolo: l'affermazione di un Islam di ispirazione fortemente popolare e intollerante, al quale si va allineando cultura e giurisprudenza. Melchert nota (pp. 151-155) che la violenza e l'intolleranza popolare viene dagli Hanbaliti (cfr. Canard, *supra*, p. 1114) e che questo estremismo poteva anche essere alimentato dal ruolo dominante dei Būyīdī, shī'iti e, come abbiamo visto, portatori di una politica religiosamente ecumenica. Se così realmente fu, si potrebbe dire che *la contrapposizione delle masse alle élites avvenne attraverso l'elaborazione dell'intolleranza verso ogni problematicità del pensiero*, un tratto che rinvierebbe ancora una volta a una cultura della marginalità delle origini.

La lunga premessa che ho introdotto risulta necessaria per comprendere che cosa accadde nel corso del IX-X secolo sul piano sociale e politico: il punto d'arrivo sopra segnalato non è casuale, e, al di là delle technicalities teologico-giuridiche sulle quali mi sono soffermato per il minimo indispensabile, sottolinea il cambiamento intervenuto nel mondo islamico in funzione delle due forze che agiscono in esso: la fine dell'Impero, con la nascita di "Stati" indipendenti che condannano il Califfato ad un ruolo sempre più formale, e il permanere del primitivo carattere totalizzante della fede che a quell'Impero diede origine. Non è casuale che il potere politico si sposti a favore della classe dei religiosi, che degli umori delle masse sono portavoce e custodi.

Mentre la negazione della teologia razionale e l'affermazione di un Corano increato escludono possibili interventi innovativi nell'interpretazione religiosa da parte del Califfo, non più in grado di pretendersi Vicario di Dio, interventi che sarebbero stati determinanti per evitare la fossilizzazione della Shari'ah, la svalutazione del consenso locale e del taqlīd mettono fuori gioco anche la possibilità che localmente si affermi la dottrina di qualche Imām prestigioso, o comunque di una scuola giuridica locale, di una diversa Legge. L'unicità della Legge, e con essa l'unità della Ummah, resta affidata al corpo collettivo dei religiosi, i quali tanto più acquisiscono prestigio in quanto protagonisti di uno sforzo *razionale* del quale soltanto essi sono ritenuti capaci, al fine di applicare correttamente le quattro "radici" del diritto. Soltanto loro, e soltanto come organo collettivo che realizza al proprio interno un consenso, posseggono il sapere necessario a ciò: eventuali e puntuali divergenze tra i religiosi restano, e i fedeli potranno scegliere a titolo individuale la propria figura di riferimento, epperò nell'ambito di una cornice invalicabile: adattamento razionale di una Legge sancita per via dogmatica attraverso meccanismi rigorosamente delineati dallo usūl al-fiqh. Per inciso, la recente rivendicazione rivoluzionaria iranica di un *velāyat-e faqīh*, di un potere del clero legiferante, ha radici antiche, coniugate però con le caratteristiche gerarchiche che, a differenza del Sunnismo, furono assunte dalla Chiesa (termine non improprio) shī'ita al tempo dei Safavidi.

Per meglio comprendere quanto sia cresciuto il potere politico degli 'ulamā' in quanto portatori di un potere sociale esercitato nel rapporto diretto con le masse, nell'unificare la Ummah, basti ricordare che già 'Abd al-Malik era stato molto chiaro con i Medinesi dopo la conclusione della rivolta dell'Anticaliffo, sulle pretese delle tradizioni locali in materia di Legge (cfr. *supra*, p. 1022); soltanto, allora la presa di posizione aveva l'obiettivo di rivendicare al Califfo i poteri determinanti ai fini dell'unità dell'Impero. Ora, con il potere del Califfato ridotto a mera facciata (a Baghdad dominano prima i Būyīdī, poi i Selgiukidi; nelle regioni orientali si sono formati poteri dinastici di fatto autonomi con i loro Sultani, in Egitto c'è un Califfato Ismailita, in Spagna dapprima un Califfato Omeyyade, poi una serie di poteri periferici) l'unità della Ummah -tema che incombe più che in altre religioni su tutta la storia dell'Islam, religione socialmente totalizzante per la propria identificazione con una Legge- viene consegnata alla classe dei religiosi. Sono loro le vere guide del popolo e gli interpreti dei suoi umori, e il potere statale deve tenerne conto chiedendone la collaborazione e venendo a patti con loro. *Nel declino del Califfato si è realizzata una grande rivoluzione sociale e, al tempo stesso, si è definito il volto religioso dell'Islam.*

È del tutto comprensibile che nel XIII-XIV secolo il grande hanbalita Ibn Taymiyya non trovi scandalo nella pluralità degli Stati islamici: nel nuovo assetto della Ummah, all'unità califfale è succeduta l'unità garantita dall'intangibilità della Legge. È altrettanto comprensibile che il X secolo veda la realizzazione dei collegi annessi alle moschee con relativi alloggi (*khânât*) per gli studenti di giurisprudenza mantenuti da lasciti religiosi (*awqâf*, pl. di *waqf*) nei cui corsi il kalâm era escluso; e che, pur rappresentando tutto ciò un finanziamento privato, anche il Governo, non soltanto quello selgiukide con Nizâm al-Mulk, cercasse il favore degli 'ulamâ' finanziando la costruzione di madrase: si trattava di tenere sotto controllo le masse.

Makdisi, *Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad*, B.S.O.A.S., 24,1, 1961 ha chiarito il meccanismo di questo controllo precisando i vari tipi di istituzione di insegnamento religioso e gli aspetti caratterizzanti l'insegnamento. Le madrase erano scuole di Legge finanziate da istituzioni private o individui facoltosi, che si distinguevano per due caratteristiche: l'insegnamento si riferiva a una soltanto delle quattro scuole, si insegnava esclusivamente la Legge (non altre materie religiose); i docenti erano scelti dai finanziatori e da loro stipendiati; gli studenti venivano ospitati e mantenuti agli studi. In questo esse erano diverse dalla moschee, dove anche si insegnava la Legge (oltre ad altre materie religiose) ma gli studenti non erano mantenuti agli studi né i docenti stipendiati; inoltre le moschee, essendo istituzioni pubbliche, facevano capo al potere del Califfo, non a quello del finanziatore, politico (governo selgiukide) o privato. La rete di madrase istituite da Nizâm al-Mulk aveva dunque questo scopo: controllare i docenti tramite la garanzia o la revoca del posto e dello stipendio, e, per mezzo di essi, gli studenti, che ricevevano un sostentamento per gli studi e che perciò preferivano le madrase alle altre istituzioni d'insegnamento. L'operazione col tempo fallì per l'opposizione del clero hanbalita che rifiutava di esserne condizionato, e aveva perciò gran seguito nella popolazione di Baghdad per questa sua incorruttibilità; la vittoria hanbalita fu piena col XII secolo.

Il ruolo dello Hanbalismo nell'indirizzare e guidare la svolta dell'Islam è stato molto sottolineato da Makdisi, *L'Islam hanbalisant*, R.E.I., 42-43, 1974-1975; un ruolo che non era stato compreso dagli studiosi occidentali a cavallo tra il XIX e il XX secolo, a causa del modesto seguito di questa scuola in confronto alle altre scuole sunnite. Il suo ascendente era fondato sul rapporto intimo con le masse, sulle quali aveva una grande presa (R.E.I., 1974, p. 224) e hanbalita era quell'Ibn Taymiyya la cui opera è rimasta fondamentale per la teologia musulmana (ivi, p. 221). Vi fu un fenomeno progressivo, culminato con l'XI secolo, che vide la scomparsa dei grandi centri culturali del passato (biblioteche, *dâr al-hikma*, *dâr al 'ilm*, luoghi d'incontro intellettuali) sostituiti da conventi (*ribât*), *dâr al-hadîth*, *dâr al-Qur'ân*, nelle quali si insegnava la scienza della tradizione o si imparava il Corano; la teologia razionale e il kalâm non si insegnavano più (ivi, pp. 238-241). nelle madrase si insegnava il fiqh, e ciò era ormai così scontato che il verbo "insegnare", con i sostantivi "insegnante" e "insegnamento" se usati senza riferimento ad un oggetto sottintendevano esclusivamente l'insegnamento del fiqh (pp. 230-231; questo aspetto dell'uso della lingua è ricordato anche nell'articolo precedentemente esaminato).

Gli hanbaliti dunque, pur essendo pochi, determinarono il corso degli eventi (ivi, p. 241) ma ciò avvenne con il concorso di altre scuole sunnite. Ricorda infatti Makdisi (e se ne è già accennato sopra) che la disputa teologica tra tradizionalisti e teologi "razionali" avveniva all'interno delle scuole, e che il Mu'tazilismo e lo Ash'arismo avevano penetrato rispettivamente lo Hanafismo e lo Shâfi'ismo, sicché gli Hanbaliti erano i soli a poter lottare *come scuola* contro la teologia razionale, perché soltanto da loro lo ahl al-hadîth poteva agire *come scuola* (i due corsivi sono suoi). Quanto alla lotta teologica, essa avveniva, come abbiamo già visto sopra, all'interno dello Shâfi'ismo (ivi, p. 243). Si noti che Makdisi (cfr. p. 226) si adopera molto per scagionare lo Hanbalismo dall'accusa di Goldziher, che non riguarda soltanto l'antropomorfismo (accusa che gli fu rivolta abitualmente anche all'interno del mondo islamico) ma anche il fanatismo e l'intolleranza. Cercheremo di capire se questa difesa possa reggere: di certo né Ibn Hanbal né Ibn Taymiyya si sono lesinati nel giudicare passibili di morte i non allineati. Inoltre, come abbiamo già visto (cfr. *supra*, pp. 828-829) da Ibn Taymiyya discende Ibn 'Abd al-Wahhâb ed entrambi sono il riferimento del moderno neo-Salafismo, che non brilla di spirito ecumenico e non manca di dimostrarlo rumorosamente.

In R.E.I., 1975, Makdisi si occupa viceversa dei rapporti tra Hanbalismo e Sufismo, tema sul quale egli ritiene di dover confutare l'opinione corrente che vede gli Hanbaliti ostili al Sufismo. Egli ricorda che lo Hanbalismo nacque in una "atmosfera di profonda impregnazione coranica (p. 53: parole riprese da H. Laoust, *Le Hanbalisme sous le Califat de Baghdad (241/855 - 656/1258)*, R.E.I., 27,1, 1959, p. 71) e che la confraternita dei Qâdiriyya ebbe un'origine hanbalita (p. 55). L'avversione era rivolta soltanto a quelle forme di misticismo sûfi che conducevano al panteismo, a questo si opponeva Ibn Taymiyya (p. 57); quanto ad Ibn Qudâma (altro hanbalita di rilievo sul quale darò qualche cenno *infra*) egli condannava la teologia razionalista, ma non la mistica sûfi (p. 59). Venendo ad al-Ghazâlî (dei cui approdi sostanzialmente mistici ho fatto cenno *supra* a p. 892) e ad Ibn Taymiyya (che non mi sembra a lui assimilabile, anche perché al-Ghazâlî non era hanbalita) ciò che entrambi condannano nei Sûfi è semplicemente il *tawaqqil*, cioè la scelta di un abbandono apatico agli eventi, di un fatalismo che è condannato espressamente dalla Legge (p. 60). Nel giudizio di Makdisi, Ibn Taymiyya, del quale ho più volte parlato e tornerò a parlare *infra* anche con riferimento diretto ai suoi testi, appare quindi personaggio relativamente "moderato" -nonostante sia il padre nobile del moderno fondamentalismo e nonostante le sue *fatâwâ* (pl. di *fatwâ*) siano eloquenti circa la sua "moderazione"- il quale si

limita a condannare esplicitamente soltanto i “ğahmiti”, termine generico con il quale vengono condannati tutti coloro che tentano una teologia razionale, destinata ad intricarsi necessariamente con un’ontologia neoplatonica.

Sul rapporto dello Hanbalismo e di Ibn Taymiyya con il Sufismo sarà bene ritornare; segnalo tuttavia l’interessante articolo di I. Weissmann, *Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism*, Der Islam, 86,1, 2009, che torna su ciò che ha accomunato il Sufismo e lo Hanbalismo, precisamente quella profonda religiosità coranica della quale parla Laoust, e sottolinea come la loro divisione e conseguente reciproca ostilità sia un portato dei tempi moderni, dopo che il Sufismo era stato protagonista di una rinascita del sentimento di appartenenza islamico. Secondo Weissmann, la dura ostilità riservata al Sufismo dal moderno fondamentalismo, è dovuta al fatto che quest’ultimo discende da Ibn Taymiyya attraverso il più rudimentale tramite di Ibn ‘Abd al-Wahhâb, lui sì, grande nemico dei Sûfi; e dal fatto che il moderno fondamentalismo ha assunto a proprio modello il Razionalismo occidentale contro ogni forma di pensiero non razionale. Al contrario, il Sufismo ha accordato il misticismo che gli discende da Ibn al-‘Arabî e da Mullâ Sadrâ alla realtà del mondo moderno. Comunque sia, sembra bene evitare di assimilare il misticismo islamico entro categorie di pensiero troppo facilmente occidentali che conducono agli opposti dell’ecumenismo e del fondamentalismo; e non dimenticare che il Sufismo fu e resta un fenomeno squisitamente islamico.

Tornando allo Hanbalismo, e prima di giungere al suo massimo esponente, Ibn Taymiyya, sembra venuto il momento di esporre l’articolo di Laoust sopra citato, perché mi sembra opportuno giungere ad Ibn Taymiyya passando per i suoi naturali antecedenti, gli Hanbaliti dal IX al XIII secolo: questa mi sembra infatti una ragionevole prospettiva per traguadare uno sviluppo dell’Islam “ortodosso” che pesa in modo determinante sull’attualità. Laoust parte dal fondatore della scuola, Ibn Hanbal, del quale sottolinea la “diffidenza” nei confronti dello *istihsân* praticato da Abû Hanîfa. Lo *istihsân* rappresenta la scelta del giudice, nell’incertezza, per la sentenza che, nei confronti di una possibile sentenza alternativa, abbia il vantaggio di privilegiare la comune utilità. Su questo argomento torneremo a proposito di Ibn Taymiyya, ma la ragione della diffidenza è semplice: nella logica hanbalita, si tratta di evitare ogni forma di giudizio personale che potrebbe sovrapporre la ragione umana alla Volontà divina. Quel che più interessa però, è che Laoust non parla dello Hanbalismo nell’astratto contesto delle formule e delle dispute dottrinali, ma ne lega il primo sviluppo agli eventi politici che riguardano l’Islam, e precisamente alle gravi difficoltà che incontrò il Califfato negli anni delle continue insurrezioni iraniche, principalmente quella di Bâbak e dei Kurramiti nei primi decenni del IX secolo, dall’807-808 all’837-838 (cfr. *supra*, pp. 207-209). Quanto al suo progressivo affermarsi, Laoust ritiene significativo citare le ulteriori grandi difficoltà del Califfato nei confronti delle scorrerie dei Qarmati (cfr. *supra*, pp. 210-211) nella seconda metà del IX secolo e nei primi decenni del X; nonché il progressivo smembramento del Califfato che abbiamo già ricordato, con la formazione di regni indipendenti, del Califfato Ismailita del Cairo, di quello Omeyyade dell’Andalusia, e con la dominazione shî’ita su Baghdad con i Bûyidi a partire dalla metà del X secolo (Laoust, cit., pp. 73-79).

Nello sviluppo dello Hanbalismo prende dunque corpo *l’ombra di un rigurgito identitario degli strati più profondi delle masse* nei confronti di ciò che appare una minaccia esterna alla propria *sicurezza ideologica*. Ho già più volte notato che la tensione all’unità monolitica rappresenta una costante dell’Islam; al riguardo ricordo ancora l’analisi portata da D. Cook sull’apocalitticismo islamico (cfr. *supra*, pp. 831-832 e 1104-1109) nel corso della quale egli nota la persistenza del motivo sino ai nostri giorni (verosimilmente legato, almeno così ritengo, alle origini stesse dell’Islam) ciò che denota, per Cook, *un costante senso di insicurezza*, dal quale emerge, per l’appunto, questo aggressivo rigurgito identitario.

Lo sviluppo dello Hanbalismo prese le forme del Salafismo (Laoust, p. 82) e il ricorso alla Legge così interpretata apparve come “una garanzia di ordine e di giustizia in una società profondamente turbata” (p. 83). All’inizio del X secolo vi furono agitazioni molto gravi (cfr. *supra*, p. 1114) che assunsero anche il volto di uno scontro sociale delle masse contro i ceti benestanti, e che portarono anche alla condanna ufficiale dello Hanbalismo (ivi). Gli scontri peggiorarono con l’avvento dei Bûyidi, shî’iti, allorché lo Hanbalismo si configurò come “un partito di opposizione politico-religiosa” (p. 87) che aveva come avversari la Shî’a e il Mu’tazilismo (ivi) e assunse la guida delle masse sulle quali i suoi predicatori avevano un’influenza determinante, tanto che i predicatori popolari furono ritenuti, dai Bûyidi, i responsabili dei continui disordini (p. 91).

Le sommosse assunsero aspetti di eccezionale gravità con l’inizio dell’XI secolo, al punto che lo stesso debole Califfo dovette schierarsi dottrinalmente e politicamente a fianco degli Hanbaliti, adottando misure di polizia contro Shî’iti e Mu’taziliti (pp. 94-95). La vittoria hanbalita divenne poi definitiva intorno agli anni 1055-1060, con la fine del dominio bûyide e l’avvento dei Selgiukidi. A partire da questo momento Laoust mette di nuovo in relazione gli eventi religiosi con le fortune dei Selgiukidi, dalla vittoria su Bisanzio a Manzikert (1071) alle vittorie della prima crociata che portarono alla presenza di un dominio cristiano in terra d’Islam (p. 99); e l’importanza ormai assunta dallo Hanbalismo è testimoniata, secondo Laoust, dal fatto che gli Ash’ariti -che conoscono allora la propria grande epoca anche per l’adesione di Nizâm al-Mulk (ipotesi di Goldziher, analiticamente smontata da Makdisi in *Muslim Institutions, etc.*, cit)- nel definire la propria dottrina sentono di doverlo fare in rapporto a quella hanbalita, con riferimento ad essa (p. 100). Sono quelli infatti gli anni delle affermazioni *politiche* dello Hanbalismo, che riesce ad imporre alla società la propria visione rigidamente moralistica (p. 101). Anche Nizâm al-Mulk ebbe ad accusare per i continui disordini gli Hanbaliti, che nel frattempo espandevano la propria influenza da Baghdad alle provincie (pp. 102-105).

Laoust colloca dal 1120 al 1200 la “grande epoca dello Hanbalismo a Baghdad” (p. 107) il cui termine coincide con la data della morte del suo famoso predicatore Ibn al-Jawzî, investito di grande autorità e divenuto un vero Inquisitore nel perseguire chiunque fosse sospettato di dubitare del più rigido Salafismo (p. 113). Egli dirigeva cinque madrase (per questa evoluzione nel dominio dei luoghi d’insegnamento nel corso del periodo selgiukide, cfr. *Muslim Institutions*, cit.) e poteva denunciare chiunque, anche ad alto livello, possedesse “libri proibiti” (come le *Epistole* degli Ikhwân as-Safâ’, per i quali cfr. *supra*, pp. 223-228) suscitando per conseguenza forti ostilità che infine lo fecero cadere in disgrazia (pp. 114-115). *Un aspetto costante dello Hanbalismo appare dunque questo suo aderire alle pulsioni giustizialiste della marginalità*, che nelle loro intransigenti e irrealistiche pretese persecutorie rendono di fatto ingovernabile qualunque società, conducendo abitualmente a compromessi mascherati tra gruppi di potere. Comunque, la presa di Baghdad da parte dei Mongoli nel 1258, che fece della capitale ‘abbâside una modesta capitale di provincia, portò allo Hanbalismo, che dalle sue masse urbane traeva la propria forza, un colpo durissimo (p. 118).

Per recuperare la propria forza, lo Hanbalismo iniziò un’opera di penetrazione delle provincie, in particolare della città di Damasco, dove un ruolo importante fu ricoperto dal Banû Qudâma (p. 121) un cui esponente di spicco fu per l’appunto Ibn Qudâma (1146-1223) oggetto di un saggio di Makdisi, *Ibn Qudâma’s Censure of Speculative Theology*, London, Luzac & Co. Ltd., 1962, sul quale vale la pena di soffermarsi. In esso si espone un testo nel quale Ibn Qudâma critica duramente la teologia razionale di Ibn ‘Aqîl (1040-1119) il quale, prima di divenire un fervente hanbalita, era stato attratto dal Mu’tazilismo, dallo Hanafismo e dallo Shâfi’ismo.

La logica di Ibn Qudâma è perfettamente tradizionalista, ciò che ne fa un vero antecedente di Ibn Taymiyya: per lui la speculazione teologica è assolutamente eretica perché essa non fu mai praticata dai Compagni, unico vero esempio di ortodossia. Essa conduce inoltre all’interpretazione allegorica degli attributi divini, privando Dio di ciò che Egli attribuisce a Sé stesso nel Corano: gli attributi divini vanno viceversa accettati così come comunicati dal Profeta senza tentare vanamente di interpretarli, perché Dio sa meglio di noi ciò che ha inteso comunicare. Ci sono quindi territori nei quali è più proficuo esercitare la ragione umana, ad esempio, l’applicazione della Legge: qui si deve applicare lo sforzo razionale per mantenersi in quell’ortodossia che è null’altro che la tradizione lasciataci dai Compagni e riportata dagli ahâdith. Ibn Qudâma, commenta Makdisi nella sua Introduzione, ha una struttura di ragionamento simile a quella di Tertulliano (p. XIX). Si noterà il canone tipico dello Hanbalismo che avevamo già commentato in Ibn Taymiyya: la fede è fede in una...tradizione. Del resto, il legame di Ibn Qudâma con Ibn Taymiyya è forte, al punto che quest’ultimo, nella sua opera fondamentale di fissazione dell’ortodossia sunnita/hanbalita, può essere considerato un successore di Ibn Qudâma.

I Compagni, nota Ibn Qudâma, non soltanto evitarono l’interpretazione allegorica -che nessun passaggio del testo sacro autorizza- ma anche di cadere nell’opposto dell’antropomorfismo: sul problema degli attributi divini non è necessario (né sarebbe possibile) capire; è sufficiente credere, credere ciò che autorevoli tradizionalisti ci hanno tramandato sull’autorità del Profeta e dei Compagni. In altre parole, siamo a quella soluzione “ortodossa” del problema degli attributi che ho riportato nell’enunciazione di al-Ghazâlî a p. 892: la ritroviamo nel testo di Ibn Qudâma tradotto da Makdisi alle pp. 28-33. È strano, dice inoltre Ibn Qudâma, che vi sia chi non è soddisfatto di ciò in assenza di “prove decisive”, non reputando tali le tradizioni trasmesse, delle quali si ritiene lecito dubitare soltanto perché all’origine di esse vi è un trasmettitore unico (p. 33). La fede dunque va fondata soltanto sul Libro e sulla Sunnah (p. 35) mentre la Ragione deve essere applicata soltanto al fiqh (p. 43).

Siamo dunque, come sempre, dinanzi a quella comprensione esclusivamente strumentale della Ragione da parte dell’Islam, una deformazione più volte segnalata che si pone all’opposto di quell’apertura al mondo che della ragione è l’essenza, almeno nel pensiero greco, che infatti fu rigettato dall’Islam come il più pericoloso grimaldello della miscredenza: e non a torto, dal punto di vista di un ortodosso. Ciò vale soprattutto se si tiene conto che le ortodossie sono nate per dividere, mentre i confini si fanno sempre meno marcati allorché ci si allontani da questo hortus conclusus sulla via delle speculazioni teosofiche necessariamente neoplatoniche: i “gahmiti” costituiscono infatti, nella loro generica indeterminatezza, il campo indistinto ma chiarissimo di tutte le eresie.

Il 1258, con la conquista mongola di Baghdad e la fine del califfato ‘abbâside (già insignificante, un suo ectoplasma sarà poi esibito dai Mamelucchi) segna anche la fine dell’articolo di Laoust, che però prosegue la propria indagine sullo Hanbalismo nel successivo *Le Hanbalisme sous les Mamelouks Bahrides (658-784 / 1260-1382)*, R.E.I., 28,1, 1960. Qui il campo è occupato, ovviamente da Ahmad Ibn Taymiyya, il più celebre rappresentante del Banû Taymiyya che ad Harrân esercitò un ruolo analogo a quello del Banû Qudâma a Damasco in difesa e per la diffusione dello Hanbalismo; ma poiché di Ibn Taymiyya ci occuperemo in modo diffuso tra breve, sorvolo sui particolari per mettere in evidenza l’impostazione generale del testo di Laoust.

Laoust tratta infatti dell’opera di Ibn Taymiyya inquadrandola negli eventi storici che coinvolsero la Siria nella contesa tra Mamelucchi e Mongoli, e in quelli che riguardano la lotta delle forze islamiche contro i residui insediamenti franchi. In entrambi i casi il rafforzamento del tradizionalismo fu arma ideologica di combattimento: lo vedremo più in dettaglio per quanto riguarda la lotta contro i Mongoli, accusati da Ibn Taymiyya di dubbia fede islamica a causa della loro tolleranza religiosa verso le minoranze; mentre, per quanto

riguarda la lotta contro i residui insediamenti franchi, il violento sentimento anticristiano degli Hanbaliti e del loro maggior esponente appare anch'esso chiaro già da questo studio. Le fatâwâ di Ibn Taymiyya sono ispirate alla massima intolleranza verso le minoranze religiose, e persino la semplice frequentazione di Giudei e Cristiani viene da lui condannata (p. 19). Non minore fu la sua campagna anti-shî'ita (p. 17). In tutta la sua opera viene in primo piano l'elemento che abbiamo visto più volte caratterizzare l'Islam, in particolare il tradizionalismo delle masse popolari che trova espressione nello Hanbalismo, l'incubo di una Ummah totalitariamente monolitica sterilizzata da ogni possibile contagio culturale, ideologico e religioso, estraneo alla costruzione del mito salafita. Una "politica", tutto sommato, poco *politica*, perché, secondo la tradizione delle masse hanbalite, era continua fonte di disordini civili, tanto che Ibn Taymiyya, nonostante il favore popolare del quale godeva, non ebbe vita facile con il potere al quale rendeva difficile la gestione dell'ordine sociale di una società che, nonostante le pretese hanbalite, aveva pur sempre delle differenze interne. Come dice Laoust (p. 20) egli fu "a sua volta vittima dello spirito d'inquisizione con il quale perseguitava l'eresia" e lo fu ad opera dello Shâfi'ismo che tentò più volte di incriminarne la professione di fede, la *Wâsitiyya*, sulla quale tornerò in seguito.

Ibn Taymiyya ebbe contrasti anche con i Sûfi (pp. 23-24) che lo portarono in prigione. Anche su questo tornerò in seguito cercando di mettere in luce la sua dottrina, di certo però non ne emerge una figura molto tollerante, nonostante il suo obbiettivo puntasse, come notavo *supra* a p. 899, ad un superamento delle contrapposizioni dottrinali attraverso la mediazione: non tutto però, poteva esserne oggetto. Ibn Taymiyya usava infatti lo strumento logico con assoluto rigore contro tutto ciò che si allontanava dalla ferrea obbedienza alla literalità di una Rivelazione chiusa in un Libro dalle lunghe vicissitudini, ed esemplificata nei detti e nei fatti del Profeta e dei Compagni, sacralizzati anch'essi, nonostante la loro origine umana-troppo-umana.

La sua opera tuttavia, come ho già notato nella pagina precedente sulla scorta di Laoust, non può essere valutata senza l'inquadramento storico che la colloca in un periodo di declino, frammentazione e pericolo della società islamica, che ne fa comprendere, se non la necessità, quanto meno il fondamento e l'obbiettivo razionale, il ricompattamento della comunità sotto una buona conduzione sicuramente "ortodossa", una *Siyâsa shar'îya*, come dal titolo di una sua opera famosa (cit. in Bibl. a p. 849 sotto il titolo *Il buon governo dell'Islam*). Per dirla con le parole di Laoust (p. 29) fu "un teologo preoccupato di ricondurre lo Stato mamelucco al rispetto delle prescrizioni della Legge, e di far scomparire per quanto possibile il divorzio che troppo sovente divideva, nella realtà, le disposizioni della Legge rivelata dalla pratica regale".

Uno sguardo sintetico sulla coincidenza della crisi del mondo islamico nell'XI-XIII secolo, con l'affermarsi dell'intolleranza hanbalita e della sua più lucida espressione, Ibn Taymiyya (che tuttavia non possono essere messe in semplicistico rapporto di causa ed effetto) viene offerto dall'articolo di A. Morabia, *Ibn Taymiyya dernier grand théoricien du ġihâd médiéval*, B.E.O., 39, 1978. Morabia considera il "declino culturale del mondo arabo-musulmano" (p. 85) che parte dall'XI secolo, per parlare del tradizionalismo sunnita nell'ambito di un movimento di recupero morale (p. 87). Ora, l'epoca di Ibn Taymiyya è quella delle invasioni mongole, della presenza franca a Cipro, e della convergenza di queste forze con quelle della Georgia e dell'Armenia cristiane nell'attacco alla Siria. Lotta agli infedeli e lotta alle "eresie" sono tutt'uno per gli Hanbaliti, e in questi termini Ibn Taymiyya spenderà la propria opera contro i Mongoli ma anche contro il Sufismo, contro i costumi non arabi, la filosofia, il kalâm, il monachesimo, i beduini, la celebrazione delle festività cristiane e persiane, la frequentazione degli infedeli, la celebrazione dell'anniversario della nascita del Profeta e della *âshûrâ*, il pellegrinaggio a Gerusalemme, e così via, insistendo sempre più sulla necessità che i Musulmani non abbiano nulla a che vedere con gli infedeli (p. 92). Su alcuni di questi temi (i Mongoli, il monachesimo) tornerò poi in dettaglio perché mi sembrano importanti per cogliere aspetti che non debbono essere ignorati, così come non possono esserlo i testi di alcune sue opere. Implacabile fu anche la sua ostilità verso gli Shî'iti, accusati di concezioni corrotte da prestiti giudaici e cristiani (p. 93); fu anche nemico degli Zoroastriani. Reclamò instancabilmente l'espulsione di tutti i non Musulmani da qualunque incarico pubblico (ivi). Lottò contro la concezione del ġihâd come lotta interiore, concezione spiritualista fatta propria dai Sûfi, intendendolo, non a torto, nel suo significato originario di lotta cruenta (cfr. *supra*, p. 1095); su questo argomento, significativo il suo rimprovero ai Cristiani per il loro rifiuto di combattere (p. 96).

Mi permetto quindi di sottolineare sin d'ora, e prima ancora di entrare nel vivo, ciò che rende difficile, anche a distanza di tempo, parlare con il dovuto distacco dell'opera di Ibn Taymiyya. Se essa è infatti ben comprensibile, quindi "giustificabile", nel contesto storico nel quale si colloca, è tuttavia da sottolineare che una qualunque posizione ideologica, in questo caso la sua, allorché venga calata nelle categorie della religione perdendo la propria collocazione nell'*hic et nunc* per autopromuoversi ad eterna assertività, tende a permanere e a tornare in vita come le piante del deserto non appena si creino le condizioni favorevoli per la resurrezione. Nata in un momento di crisi e sulla scorta di un tradizionalismo figlio anch'esso di precedenti crisi, la dottrina di Ibn Taymiyya si perpetuò attraverso il Wahhâbismo e l'attuale fondamentalismo, testimoniando non soltanto la nuova crisi dell'Islam che viene dal periodo coloniale e forse ancor più da quello post-coloniale che obbliga al confronto, ma anche l'eterna difficoltà del pensiero di massa (ma non soltanto di quello di massa) a fare i conti con il proprio fondamento. Che di questo si tratti, e non di una paranoia di Ibn Taymiyya, lo dimostra il seguito tuttora vivo avuto dalle sue dottrine, anche se altri illustri suoi correligionari a lui contemporanei, dinnanzi alle apparenti eccentricità delle sue prese di posizione, ebbero dubbi sul suo equilibrio mentale (cfr. D.P. Little, *Did Ibn Taymiyya have a Screw loose?*, S.I., 41, 1975). Le fonti biografiche sono comunque esplicite nel rilevare il

suo pessimo carattere, quantomeno l'eccentricità del suo comportamento e della sua esistenza, priva di concessioni ai comuni piaceri della vita ma fortemente orientata all'autoaffermazione, con il supporto di un temperamento litigioso, collerico e arrogante, forse anche vanaglorioso (cfr. al riguardo l'articolo di C. Bori, *A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya*, B.S.O.A.S., 67,3, 2004).

Tutto ciò non è senza rilievo perché già allora, come testimonia in più luoghi lo studio di Laoust, la dottrina di Ibn Taymiyya non soltanto era consustanziale a un clima di violenta intolleranza religiosa contro Cristiani e Giudei, ma agitava la stessa comunità islamica creando difficoltà al governo; oggi poi, l'eredità neo-salafita si ripropone su scala ancor più vasta e questo rende difficile, come dicevo sopra, il giudizio distaccato che sarebbe da attendersi su eventi vecchi di sette secoli, e che va riservato alla coerenza di una dottrina religiosa da valutare attentamente nella sua diversità dal pensiero unico dell'ideologia di "Occidente".

Tornando all'oggetto della ricerca di Laoust, che è lo Hanbalismo in generale, non soltanto l'opera di Ibn Taymiyya, c'è da notare che il rapporto stretto dello Hanbalismo con l'intolleranza religiosa, culminata in ripetute esecuzioni di "eretici", viene messo in luce in più luoghi; ma ciò che mi sembra più interessante è quanto viene messo in evidenza a p. 61, la funzionalità dello Hanbalismo al potere della classe degli 'ulamâ', dalla quale esso ebbe il massimo appoggio: del resto, su questo fondamento era nato nell'VIII secolo il tradizionalismo (anche Morabia, cit., p. 91, ricorda che la visione politica di Ibn Taymiyya configurava una stretta alleanza di emiri e 'ulamâ').

Mi sembra dunque giunto il momento opportuno per riaprire il discorso su Ibn Taymiyya, al quale avevo dedicato brevi cenni alle pp. 898-900 e *passim*. Il suo pensiero rappresenta infatti un punto fermo ancora valido per l'odierno Islam sunnita, in particolare per il neo-Salafismo, in quanto approdo di un percorso evolutivo che ha le proprie radici nell'impulso originario che generò l'Islam. Come *trait-d'union* in direzione del Wahhâbismo e del moderno fondamentalismo, esso consente di osservare come nell'Islam "ortodosso" si siano mantenute, con interiore coerenza, le spinte apocalittico/messianiche della marginalità dalle quali l'Islam vide la luce. Non che questa fosse l'unica "coerenza" possibile: dalle medesime radici altri percorsi erano pensabili e furono pensati, come abbiamo visto nel capitolo intitolato *Ordine celeste e disordini terreni* e nel fugace cenno ai mistici e alla teosofia "illuminativa" (*ishrâqî*). Su questi percorsi torneremo più tardi.

Mi sembra perciò utile iniziare con una brevissima panoramica sul fondamentale testo di Laoust già citato nell'Appendice alla V ed. (cfr. in Bibl. a p. 849) perché esso, a distanza di oltre settant'anni, resta sempre lo studio dal quale partire. Certamente molto è cambiato da allora, perché lo studio storico su un personaggio e/o una dottrina non può prescindere dal momento nel quale prende corpo: nel 1939, se Laoust fu fondamentale per comprendere l'importanza del personaggio, allora imprudentemente relegato tra le figure di un passato "superato" (e perciò trascurabile) come notava Makdisi nelle illuminanti pagine iniziali del suo *L'Islam hanbalisant*; non per questo egli poteva valutarne l'impatto alla luce della violenza fondamentalista che oggi scuote non soltanto il Medio Oriente, ma il mondo occidentale stesso. Ne conseguì un giudizio forse "troppo buono" che sottolineava giustamente le doti intellettuali e morali del grande hanbalita, ma che, nel suo distacco accademico dal materiale trattato, non metteva debitamente a fuoco i pericoli della sua concezione dell'Islam come sistema di valori incompatibile con la convivenza in un mondo plurale.

A titolo personale mi sia consentito perciò ribadire l'importanza di Ibn Taymiyya come pensatore conseguenziale con le origini dell'Islam nell'apocalitticismo della marginalità: in lui si assiste allo sviluppo logicamente coerente di quelle premesse atopiche: e poiché la ragione non si manifesta nel rigido sviluppo logico-deduttivo di una premessa assunta come Verbo, ma nell'apertura al mondo, giusta il suo etimo dal latino *ratio*, rapporto, apertura che sempre rimette in discussione ogni premessa; ne consegue la strana vicinanza del pensiero di Ibn Taymiyya al pensiero paranoico. Affermo ciò senza alcuna intenzione offensiva, semplicemente sbalordito dalla tranquillità con la quale la sua ferrea conseguenzialità lo conduce ad approdi che sembrarono pericolosamente irrealistici anche ai suoi contemporanei, non meno Musulmani di lui, ma, contrariamente a lui, preoccupati di gestire il reale. La sua premessa era l'esigenza di accettare alla lettera una Rivelazione che non poteva in alcun modo essere compresa alla luce di una ragione (quella umana) insufficiente a comprendere la Ragione divina: una Rivelazione intesa come Legge imperscrutabile da parte di un uomo incapace di governarsi altrimenti, perciò indispensabile *nella sua letteralità*. Egli non accettava che il rispetto di una Rivelazione fosse impossibile in assenza di una sua interpretazione, *tantomeno accettava che la premessa di questo rispetto fosse una interpretazione umana*, quella espressa dagli altri Musulmani che in vario modo avevano interpretato sia la Rivelazione che il rapporto con essa della propria ragione. Perciò egli riteneva, in buona fede, fuori discussione la *propria* premessa, la riteneva una verità indiscutibile, *quasi associando la propria ragione a quella divina per il solo fatto di accettare l'imperscrutabile letteralità di un testo*. Identificandosi con un Libro e con dei racconti umani-troppo-umani (indispensabili però! per non cadere nell'impotenza interpretativa e giuridica, perciò esonerati dal dubbio) egli sottraeva la propria premessa ad ogni analisi critica sul fondamento, delocalizzato dalla sua origine, anch'essa umana.

Personalmente ritengo che questa struttura di ragionamento sia resa possibile da un retroterra che distingue l'Islam tanto dal pensiero classico quanto da quello occidentale maturato nel Cristianesimo. Il pensiero classico non aveva Rivelazione, perciò culminava nel dubbio; il pensiero occidentale ha anche mutuato dal Cristianesimo la coscienza di uno stato postlapsario dell'uomo che, pur in presenza di una Rivelazione, non può

far sperare di essere senza pecca: laicamente, ciò si è tradotto di nuovo nella coscienza della limitatezza della ragione. Il pensiero islamico, viceversa, non contempla il limite postlapsario, e ritiene che l'obbedienza totale a una Legge che "comanda il Bene e proibisce il Male" sia la strada in grado di porre l'osservante, di per sé assolutamente inadeguato a perseguire il Bene, in armonia con l'Assoluto e con la Sua Legge nonostante l'abisso ontologico. La perfezione esteriore della Legge sarebbe in grado di rimediare così alla miseria antropologica. Insisto ancora una volta nel definire tutto ciò "Razionalismo subalterno" espressione di quelle certezze "logiche" che caratterizzano il pensiero della marginalità, tra le quali l'atopia di un mondo "di Giustizia" che *deve* avvenire: certezze *razionaliste* anch'esse, fondate sull'illusoria *fede* che la cogenza di una *legge* perfetta possa vicariare dall'esterno -con il suo obbligatorio rispetto- un *natura* "imperfetta". È accaduto anche nelle grandi rivoluzioni dell'occidente, accade sempre quando la realtà, invece di confrontarsi con l'*utopia*, viene negata dall'*atopia*.

Vengo ora al grande studio di Laoust del 1939, del quale do una breve sintesi omettendo le prime 150 pagine dedicate all'ambiente familiare, culturale e politico della formazione, che appesantirebbero troppo questo testo. Esso mi sembra la migliore introduzione per esporre poi direttamente aspetti particolari e alcuni testi dello stesso Ibn Taymiyya.

L'inquadramento di Ibn Taymiyya è centrato principalmente, sin dall'inizio, sulle sue preoccupazioni sociali; per Ibn Taymiyya infatti la religione è il cardine della coesione sociale, bene primario in funzione del quale si deve operare nelle scelte dottrinali e giuridiche. A proposito delle dottrine, il primo argomento preso in esame da Laoust è il Neoplatonismo dei filosofi (Avicenna) e dei mistici come Ibn al-'Arabî, e su questo punto debbo ricordare il suo *Kitâb Iqtidâ'* (cit. in Bibl. a p. 1016 *sub voce* Memon, e brevemente citato a p. 898) dedicato essenzialmente alla condanna dei culti popolari, centrati sui santi e le loro tombe, ritenuti un prestito cristiano e un abbandono del monoteismo; ma anche rivolto alla critica del concetto di "unicità dell'esistenza" (*wahdat al-wujûd*) che è il punto d'arrivo di ogni ontologia neoplatonica emanatista, ma anche della mistica *sûfi*. Ora, poiché un'ontologia neoplatonica in tanto è possibile in quanto, a partire dalla *Isagogé* e scendendo via via lungo i percorsi dell'incontro tra filosofia greca e Creazionismo -cui ho dedicato il cap. 2 di *Dopo e a lato*- gli universali di Aristotele vengono ipotizzati *ante rem*, *in re* e *post rem*, Ibn Taymiyya combatte questa concezione *teosofica* tornando ad un aristotelismo rigido (Aristotele è più problematico, il processo di neoplatonizzazione del suo pensiero, del quale ho fatto cenno in *loc. cit.* prende corpo a partire dalle sue aporie) cioè sostenendo l'inesistenza degli universali se non come formazione che avviene esclusivamente nel processo di conoscenza (*post rem*) dove la molteplicità dell'esistente viene ridotta a un sistema di identità e di astrazioni (Laoust, p. 161).

Il problema di Ibn Taymiyya è infatti salvaguardare l'assoluta trascendenza di Dio non soltanto rispetto alla possibilità d'indagine della ragione umana, ma anche rispetto al Creato stesso, quindi all'uomo, perché questo è un punto essenziale sul quale fondare l'obbedienza alla letteralità di una Legge imperscrutabile ed eterna, espressa in un testo increato ed eterno. Il neoplatonico e il mistico, viceversa, delle cui vie abbiamo lungamente parlato in questo testo (il ruolo dell'Intelletto Agente e il percorso dell'*ittihâd*) postulano una possibilità di ascesa dell'umano al divino che vanifica il senso stesso di una Legge che è *comando e divieto*. Di tutto ciò Ibn Taymiyya avverte le possibili conseguenze antinomiche, qui si appunta la sua preoccupazione *sociale*: l'amore di Dio del mistico, come la pretesa di un sapere tutto umano del filosofo, non può prendere il posto dell'obbedienza alla Legge, perché la Legge è ciò che Dio *impone* ad un uomo incapace di autogovernarsi. Sotto il velo di un discorso religioso che è di fatto un discorso giuridico (le due cose si identificano per Ibn Taymiyya) è evidente il rifiuto delle divergenze come possibile fonte di discordia sociale, e con esso l'eterno incubo di una società monolitica, nella quale la libertà si realizza soltanto nell'obbedienza alla Legge (Laoust, p. 167). La Legge divina è totalitaria, riguarda tutti gli aspetti della vita individuale e sociale, spirituale e materiale, ed è *razionale*, precisamente perché viene dalla Sapienza divina: del resto *Dio ha creato il mondo per essere servito* (cfr. pp. 176-177).

Perciò la Profezia, con la Rivelazione, indica la via della salvezza: *il Profeta ha un ruolo politico e giuridico* e presiede alla vita sociale della comunità (pp. 179-182). Nota giustamente al riguardo Laoust (pp. 188-189) che in questa dottrina Ibn Taymiyya realizza una convergenza con due fazioni dell'Islam da lui peraltro rigettate come tali: la Shî'a per quanto concerne la necessità di un infallibile alla guida della comunità, e il Khâridjismo per quanto riguarda l'infalibilità di Maometto dal momento in cui rese pubblica la propria missione. E il Profeta non parlò per allegorie, come pretendono i falâsifa (p. 193); perciò lui è il migliore degli uomini, dopo di lui vengono i Compagni, poi i Successori (p. 194); nella società ne sono eredi gli 'ulamâ' a titolo individuale e collettivo, al di fuori di ogni corpo organizzato e gerarchico (questa è una critica al "clericalismo" dei Cristiani e degli Shî'iti, p. 201) e il loro ruolo viene anche prima di quello degli emiri (p. 202). Al Profeta si deve dunque non la venerazione -che fa parte degli esecrati culti popolari- ma l'*obbedienza*, tramite l'obbedienza alla Legge della quale furono custodi i Compagni, i Successori, e infine lo ahl al-Sunnah wa 'l-jamâ'a: essi rappresentano il giusto mezzo in tutte le scelte (pp. 204-221).

Il Cap. IV del testo di Laoust (pp. 226-250) è dedicato ai problemi metodologici e dottrinali, che è interessante seguire con il confronto dei testi da lui stesso tradotti in *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de takî-d-dîn Ahmad b. Taymîya*, Le Caire, I.F.A.O., 1939, al fine di dare maggiori dettagli su un tema che è stato sufficientemente esposto parlando di Shâfi'i e di Ibn Hanbal, oltretutto di Ibn

Taymiyya; e con lo studio di A. Syukry Shaleh, *Ibn Taymiyya's Concept of Istihsân. An Understanding of Legal Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Montreal, Inst. of Islamic Studies, Mc Gill Un., 1955, che aiuta a focalizzare un tema giuridico di particolare interesse.

Laoust traduce liberamente con “Principi generali di metodologia canonica” una Risâla di Ibn Taymiyya il cui titolo reale dice già molto, se non tutto: esso afferma infatti che nel dettato del Profeta sono esplicitati (*bayyannahâ ar-rasûl*) i principi fondamentali della religione e i suoi aspetti particolari (*usûl ad-dîn wa furu'ahu*). Il testo conferma il contenuto del titolo stesso (e su ciò non conviene quindi soffermarsi) ma anche altre cose da mettere in evidenza, come, ad esempio, che nel dettato del Profeta la religione è esposta tanto nel suo significato evidente quanto in quello profondo (*zâhir wa bâtin*) perciò sono da evitare le interpretazioni filosofiche e le fantasie mistiche. A proposito dei filosofi egli sottolinea la priorità della Rivelazione sulla ragione, argomento che avevamo già visto in al-Ghazâlî, il cui nome viene infatti citato esplicitamente da Laoust a p. 66 in n. 1. Il Corano può fornire i fondamenti per giudicare di ogni fattispecie; quanto alla religione essa consiste non tanto nel credere, quanto nel *servire* l'ordine divino. Nel Corano dunque, e nella Sunnah, risiede la fonte di ogni giurisprudenza; in essi è la totalità della religione, fatta di distinzione tra il comandato e il proibito, tra la verità e l'errore (p. 80). Al Corano e alla Sunnah deve aggiungersi il consenso della comunità, perché la comunità islamica è la migliore mai creata -lo affermano il Corano e la Sunnah- e il suo consenso unanime non può mai errare.

Mi permetto di notare qui una caratteristica saliente dell'Islam declinato nella sua versione sunnita-hanbalita: l'inaccessibilità al confronto e alla convivenza, conseguente alla mancanza di riflessione critica sulla ininterrotta catena deduttiva sviluppata su un fondamento non storicizzabile (eterna literalità del Corano) e sulla indubitabile credibilità degli ahâdith. La colpa di Giudei e Cristiani, conferma Ibn Taymiyya proseguendo nella propria logica, è stata infatti quella di aver cessato di conformarsi alla profezia (al Pentateuco) alterando e abrogando la fede (pp. 86-89). Di quest'ultimo specifico argomento farò cenno tra breve; qui peraltro torna in mente la vicenda della lapidazione degli adulteri (cfr. *supra*, p. 1043) e si apre una riflessione *politica* pragmatica (la politica non può prescindere dalla concretezza) già introdotta quando parlammo del “God's Caliph” (pp. 857-859) sulla quale ho ora occasione di tornare. Lo faccio con riferimento ad un significativo articolo di C. Bori, *Théologie politique et Islam à propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328 et du sultanat mamelouk)*, R.H.R., 228,1, 2007, che, al di là di quanto mi appresto ad esaminare ora, torna utile per esaminare anche altri testi *politici* di Ibn Taymiyya maturati al tempo delle invasioni mongole, che esamineremo in seguito.

La Bori parte da un modello teologico-politico (il primo dei tre modelli proposti dagli studiosi, che ella esamina) della teocrazia intesa come “subordinazione, sino all'eliminazione, della conduzione politica a favore di una pura dominazione divina”. Si tratta, dice la Bori (p. 13) di una delle implicazioni utopiche dell'ideologia islamica: l'illegittimità della conduzione politica umana, perché soltanto Dio ha il diritto di governare. In effetti per Ibn Taymiyya la dimensione della fede precede la costruzione politica (p. 15) che intende il dogma della unicità divina in senso “positivo” come negazione della possibilità di dominio dell'uomo sull'uomo, perché il potere appartiene a Dio, al suo Inviato, e alla comunità alla quale Dio ha comunicato la propria volontà per bocca del Profeta (p. 16). Cita al riguardo le parole stesse di Ibn Taymiyya su un argomento che abbiamo già visto: “I Musulmani, poiché Dio li ha resi suoi testimoni, non potrebbero dare falsa testimonianza. Se essi testimoniano che una cosa è stata ordinata da Dio, è perché lo è stata; se testimoniano che una cosa è stata proibita da Dio è perché lo è stata”. La comunità nella sua totalità è stata dunque eletta a testimoniare in nome di Dio. Citando Taubes (sul cui pensiero mi sono permesso qualche perplessità *supra*, alle pp. 680-684) parla quindi di un “potenziale sovversivo della teologia politica” (per Taubes, di Israele) “espresso dal fatto che il popolo rimpiazza il Sovrano come incarnazione del potere divino”. L'osservazione è corretta, ma mi permetto di notare -non per polemica ma perché la cosa interessa ciò che mi è sembrato di scorgere nelle origini dell'Islam- che questa è precisamente l'atopia della marginalità.

Dunque, nel dogma della unicità divina c'è una “netta tensione verso l'egualitarismo” (p. 18): almeno nell'interpretazione di Ibn Taymiyya, il quale, come noto, era amato dal popolo e caratterialmente poco propenso ad accettare dissensi dalla *propria* dottrina, realizzando così un esempio icastico *delle tendenze totalitariste delle pulsioni egualitarie*, caso particolare nel quale la poco significativa critica ad hominem diviene sovrapponibile al dubbio sulla bontà della ricetta.

La Bori passa poi a discutere un secondo modello teologico-politico quello del dualismo del potere che si apre con la successione al Profeta, argomento introdotto dalla dottrina politica di Ibn Taymiyya già sopra citata, secondo la quale i detentori del potere sono gli emiri e gli ‘ulamâ’ (p. 20 in n. 42). Per “dualismo” si intende il regime nel quale si assiste alla separazione tra religione e politica, processo che peraltro non si avvera completamente nell'Islam, perché “la costruzione politica e il potere temporale sono concepiti esclusivamente in funzione della religione” (p. 23). Come afferma lo stesso Ibn Taymiyya citato alle pp. 23-24, il Sultano è il “servitore di Dio” il cui potere e il cui compito si compendiano nel rappresentare “l'ombra di Dio sulla terra” al cui riparo si rifugia l'uomo: ma se egli si discosta da Dio non ne è più l'ombra, quindi non costituisce più un rifugio. “Il discorso teologico è dunque il fondamento dell'ordine politico” commenta giustamente la Bori (p. 24); con il che siamo tornati, come sempre, al “Testamento” di Ardashîr.

La Bori passa poi ad esaminare un terzo modello teologico-politico, detto della “rappresentazione”, nel quale vi è “correlazione tra potere divino e potere politico sotto forma di analogia, e la conseguente

unificazione della conduzione politica e religiosa nelle mani di rappresentanti terreni”, come, ad esempio, nel cesaropapismo bizantino (p. 25). Questa forma è pericolosa per il concetto di unicità divina (tra l’altro fu occasione, per Ibn Taymiyya, all’incitamento contro i Mongoli, argomento che vedremo in seguito). Essa implica infatti una corrispondenza tra terra e cielo intollerabile per l’Islam, che afferma l’assoluta trascendenza di Dio (p. 26): e qui si apre il problema, già visto con Crone-Hinds, del Califfato a partire dal tempo degli Omeyyadi. Ibn Taymiyya è chiaro al riguardo: rifiuta il ruolo di *khalifat Allâh* (p. 28).

Segue una lunga citazione di Ibn Taymiyya e la discussione del suo significato in rapporto al Califfato mamelucco, al tempo stesso Sultanato e Califfato, perché al Cairo si erano rifugiati gli ‘Abbâsidi, fuggiti dopo la conquista mongola di Baghdad. C’era quindi un potere esecutivo (reale) in mano al Sultano, e uno puramente cerimoniale riservato al Califfo: un fatto del tutto nuovo dove un potere militare necessita di un prestigio che chiede alla sacralità dell’Islam, peraltro impossibile a negoziare (p. 37). Dovrà ottenerlo combattendo contro i Crociati e i Mongoli in nome dell’Islam (ivi) e questo determina *un intreccio di poteri tra militari e religiosi*: il Sultano non ha poteri religiosi, ma, dichiarandosi protettore della fede, tenta di controllare ciò che è proprio di questa sfera (p. 38).

Interessanti sono le conclusioni dell’articolo (pp. 38-39) che vogliono verificare l’incidenza, sui percorsi dell’Islam e sul pensiero di Ibn Taymiyya, delle tre forme di teocrazia esaminate. Il modello della teocrazia che vede la Profezia come esperienza primordiale, unica, di perfezione, la cui eredità spetta soltanto alla comunità nel suo complesso, modello sostenuto da Ibn Taymiyya, è stato, secondo la Bori, sinora penalizzato “dall’effettiva esperienza storica delle società islamiche”. Osservazione sintetica ineccepibile, cui peraltro dovrebbero seguire almeno alcune domande sul *perché* un simile modello sia stato penalizzato, e sulle possibili conseguenze di un suo tentativo di realizzazione. Il secondo modello, detto del “dualismo” dei poteri (religioso e politico) resta, come abbiamo visto, incompleto, perché la politica deve comunque trovare il proprio fondamento teorico nella religione.

Il terzo modello è quello detto della “rappresentazione”. Qui la Bori sottolinea il netto rifiuto da parte di Ibn Taymiyya, che lo identifica con “le esperienze più odiose di ogni governo pagano e idolatra”: nella fattispecie quello mongolo, contro il quale Ibn Taymiyya dispiega tutte le proprie energie. Tuttavia questo modello ebbe una sua fugace affermazione nell’Islam al tempo della lotta sulla definizione del Califfato come vicarianza di Dio in terra. Abbiamo già visto altrove come quel modello fu rifiutato e combattuto dai religiosi, dal tempo in cui fu apertamente dichiarato dagli Omeyyadi sino al tentativo di sua restaurazione con il tramite surrettizio della *mihna* da parte di al-Ma’mûn. “Il risultato” dice la Bori “è uno scarto considerevole tra la teoria teologico-politica e la sua formulazione pratica, che finisce per penalizzare l’Islam perché ne riduce le risorse di base”. Quello che si constata esaminando le istituzioni contemporanee ad Ibn Taymiyya, è un “dualismo fittizio” che, visto da vicino, si risolve nella subordinazione dell’autorità spirituale del Califfo all’autorità politica “*i cui veri interlocutori restano gli ‘ulamâ’*” (corsivo mio). Sugli ‘ulamâ’ come legittimi successori del Profeta, cfr. anche Ibn Taymiyya, *Pages spirituelles I-XXI*, Trad. françaises, etc. par Y.M. Michot, Oxford, Le Chebec, 1424/2003, *sub I*: la tesi è fondata su un hadith riportato da Bukharî, al quale Ibn Taymiyya attribuiva la massima autorità (seguito da Muslim e dagli autori delle altre quattro raccolte canoniche, infine dal Muwatta’ di Mâlik: cfr. H. Laoust, *La profession de foi d’Ibn Taymiyya, La Wâsitiyya*, Paris, Geuthner, 1986, p. 56 in n. 129).

Personalmente ritengo di dover osservare due cose. La prima è che questo approdo sembra essere stato, sin dal tempo degli Omeyyadi, l’obiettivo politico della classe dei religiosi, *in ciò supportati dalle classi popolari* che li portarono ad affermare il loro modello; del resto, se si vuol esercitare un minimo di spirito critico, si deve convenire che un potere appartenente alla comunità nel suo insieme, non può essere esercitato *direttamente* dalla comunità stessa, e che il suo simulacro è sempre stato, sul piano religioso come su quello laico, un potere ricercato e (in parte) assunto dai leaders della comunità, cioè dagli intellettuali di estrazione piccolo-borghese, nel caso dell’Islam dalla classe degli ‘ulamâ’: un potere *ideologico* destinato a patteggiare con il potere di fatto il proprio appoggio ad esso. Del resto, Laoust è assolutamente esplicito al riguardo a p. 202: “La sovranità, nella dottrina di Ibn Taymiyya, è una sovranità diffusa. *Ne consegue* che gli ‘ulamâ’ costituiscono la classe dirigente della comunità e dello Stato, prima ancora di quella degli emiri; perché noi vedremo che le dottrine di Ibn Taymiyya, *per quanto democratiche siano*, hanno nondimeno concepito ogni organizzazione politica come immagine di una *oligarchia religiosa e militare*”.

I corsivi sono miei, e il terzo di essi mi sembra riferire a qualche attualità di questo XX secolo. Penso alle rivoluzioni islamiche che abbattono le dittature militari col risultato di aprire la via al fondamentalismo salafita: sembra infatti che la società islamica, nel momento delle crisi, non riesca a trovare alternativa alla oscillazione tra questi due poteri, col risultato di frustrare le goffe illusioni ed esortazioni di un Occidente che non capisce, incartandosi nell’equivoco semantico sulla parola “democrazia”. Perché l’Islam sunnita è *istituzionalmente* “democratico”, ma dietro quella parola c’è una diversa concezione della società e dei limiti della libertà, incomprensibili per un Occidente che sa pensare la “democrazia” soltanto nell’accezione assunta dalla parola nella storia occidentale (che non è neppure l’accezione greca). L’Occidente vive, per essere precisi, una “democrazia” *liberale* (oggi più che altro libertaria, come abbiamo visto nel Cap. 3 di *Dopo e a lato* a proposito di Strauss, del liberalismo, dei suoi sviluppi attuali e della crisi dell’Occidente) mentre l’Islam, che non ha mai pensato se stesso in senso liberale, si trova sempre più a dover risolvere l’alternativa tra la governabilità e le pulsioni religiose, originate in un messianismo apocalittico la cui continuità non può essere ignorata, influenzando

essa negativamente sulla governabilità. L'elemento religioso e quello militare, dei quali Ibn Taymiyya auspicava l'armonia, possono perciò vivere periodi di compromesso, ma si sono rivelati istituzionalmente conflittuali.

La seconda osservazione l'ho già fatta a suo tempo e la ripeto: la vittoria del partito "popolare" dei sostenitori di una Legge *letterale* espressa in un Libro *increato*, rigorosamente valida per sempre nella sua letteralità sottratta alla storicità, non interpretabile, nella contingenza, da un Califfo "Vicario di Dio", è la vicenda che porta alla fossilizzazione della Sharī'ah e conduce alle ripetute crisi storiche (che sono crisi di adattamento) di un Islam che, nelle intenzioni dottrinali almeno, tende a farsi fabbrica di replicanti.

A questo punto dovrei aprire una lunga parentesi sul pensiero politico di Ibn Taymiyya, che tuttavia preferisco posporre per dedicarmi brevemente alla sua giurisprudenza; questa è infatti inestricabile da quello, perché il pensiero di Ibn Taymiyya è costantemente rivolto a ciò che egli giudica essere il bene della comunità anche in connessione con gli eventi del tempo, onde sarà poi necessario considerare a parte la sua presa di posizione *politica* nei confronti del Mongoli, dei Cristiani, e delle diversità religiose in generale. Teologia e politica sono infatti strettamente connesse, con la prima a far da supporto alla seconda ed entrambe volte a conformare e difendere una particolare concezione della comunità.

Il secondo dei testi di "metodologia canonica" tradotto da Laoust s'intitola *al-qiyās fi-š-šar' al-islāmī* e viene tradotto da Laoust con *Le raisonnement analogique en droit musulman*, un tema oggetto di lungo dibattito tra i giurisperiti, essenziale per la riconduzione della fattispecie alla Legge. La ragione del dibattito, che aveva di mira inizialmente la giurisprudenza hanafita, era fondata sul rischio di cadere nel giudizio personale, che non trovava fondamento nel Corano e nella Sunnah. Qui l'affermazione che regge tutto il discorso si trova perciò già ad apertura (p. 114) ed è ciò che maggiormente interessa (il restante del testo si occupa di singoli problemi specifici): "il sillogismo giusto è quello nel quale la causa ('*illā*) che fonda lo stato giuridico della premessa si ritrova nella conclusione". Essenziale è quindi l'identificazione della causa (*takhsīs al-'illā*) per poter fondare un'analogia che non venga a cadere nell'ambito del giudizio personale, ma resti saldamente ancorata a premesse rintracciabili nel Corano e nella Sunnah. Un esempio classico è quello della proibizione coranica del vino, prodotto dall'uva, perché è bevanda inebriante; per questa ragione il divieto si estende anche a ciò che non è espressamente vietato, come il vino prodotto dai datteri, perché la causa del divieto è l'ebbrezza prodotta, e dunque anche il vino ottenuto per fermentazione dai datteri, che produce lo stesso effetto inebriante, è da considerarsi vietato (cfr. *Il diritto islamico*, cit., p. 269; cfr. anche le sei *fatāwā* riunite da Michot in: Ibn Taymiyya, *Pages spirituelles I-XXI*, cit., sub XIX; sub XVIII si trova anche un ragionamento analogo per la condanna dello hashish). Come dice Aldeeb Abū Sahlieh: "Occorre un'affinità tra la questione-madre e la questione da risolvere per quanto riguarda le loro conseguenze pratiche".

Il testo prosegue poi discutendo una serie di casi legali particolari che non aggiungono nulla a ciò che stiamo trattando, mentre interessa una nota di Laoust a p. 115, nella quale si sottolinea che questo ragionamento per il quale la verità (giuridica) va raggiunta ancorando il pensiero al reale, cioè alla causa della norma, non è tuttavia perseguito in modo rigido da Ibn Taymiyya, il quale fa rientrare nel sillogismo "la considerazione soggettiva dell'utilità". Questa considerazione va esplicitata, perché apre al forte legame tra giurisprudenza e politica che caratterizza il pensiero del dotto hanbalita.

Lo possiamo fare seguendo la ricerca di A. Syukri Shaleh, *Ibn Taymiyya's Concept of Istihsân: an Understanding of Legal Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Montreal, Mc Gill Un., 1995. Il concetto di Istihsân è, per l'appunto, quello di una scelta preferenziale nel possibile giudizio, e una sua particolare accezione è la *Istislâh*, fondata sul concetto di *maslaha* (utilità, ovviamente non personale, ma della comunità) che deve guidare il giudizio. Esso esiste da sempre nella giurisprudenza islamica, in particolare hanafita, pur tra molte critiche per i possibili sconfinamenti nel giudizio personale (suo accanito avversario fu Shâfi'ī). Su questo si veda Aldeeb Abū Sahlieh, cit., p. 279 sgg.; cfr. anche l'articolo di D. Pingree in E.I. vol. IV, voce *Istihsân* (e *Istislâh*).

Ibn Taymiyya sostiene infatti l'uso del concetto di utilità come guida al giudizio, a condizione che esso trovi il fondamento nel Corano e nella Sunnah, nel consenso (abbiamo già visto il suo concetto di consenso) e nella necessità, e non contraddica un'analogia certa. Esso infatti va inteso in coincidenza con il *takhsīs al-'illā* e per questa ragione non può contraddire l'analogia certa che si è stabilita grazie alla conoscenza del significato che sottostà alla norma legale di riferimento. Tutto questo però rappresenterebbe soltanto una disputa giuridica se non rivelasse le preoccupazioni che sono al fondo del pensiero di Ibn Taymiyya, preoccupazioni eminentemente politiche. È un fatto, che precisamente alle divisioni della comunità egli imputa la debolezza del mondo islamico nei confronti della minaccia mongola.

Questo problema della compattezza della società, da lui concepita come monolitica, fa affermare a Laoust (p. 265) che la reazione "ultra-sunnita" e la "xenofobia confessionale" caratteristica del momento storico, "hanno condotto Ibn Taymiyya a insegnare, *nonostante le sue precauzioni oratorie* (corsivo mio) una concezione totalitaria della comunità, e a immaginare, nel lungo termine, una progressiva diminuzione delle minoranze, attraverso la restaurazione intransigente delle leggi emanate da 'Umar". Queste cose le vedremo ancora esaminando i suoi scritti; per ora mi limito a qualche sporadica citazione dai testi di Laoust. Ai Cristiani debbono infatti essere interdetti tutti i segni della propria fede fuori dalle loro chiese, perché la cosa offenderebbe i Musulmani (p. 271); deve essere loro vietato di mangiare in pubblico durante il Ramadân (p. 272); i Musulmani non devono consentire ai propri figli di giocare con i bambini cristiani (ivi); i Cristiani non possono entrare nelle

moschee mentre i Musulmani sono padroni di entrare nelle chiese e, quando lo facessero, i Cristiani in preghiera debbono abbassare la voce (ivi); nei territori conquistati i Cristiani non hanno il diritto di conservare le proprie chiese (p. 273); la distruzione delle chiese è obbligatoria qualora nella stessa zona sorga già una moschea (ivi).

Ibn Taymiyya sembra ossessionato dall'idea di una comunità totalitariamente compatta e omogenea, anche perché l'esercizio scrupoloso dei doveri religiosi presuppone una comunità totalmente pacificata, secondo l'antica tensione millenarista alla società "perfetta". Il suo ideale è quello, salafita, del Califfato dei quattro "ben guidati" allorché la comunità musulmana non costituiva che una sola città (p. 282). Si noti l'eterna concezione del tempo come *ritorno* che caratterizza tutti i millenarismi: *la società perfetta del futuro atipico ha un modello nella società perfetta di una sognata età dell'oro delle origini*. Ogni evoluzione, nota Laoust a p. 282 "è una vittoria della molteplicità sull'unità; ogni riforma una *restauratione*, nei limiti del possibile, dell'unità". Il corsivo è mio perché vorrei sottolineare che siamo in presenza di quell'eterno modello che Eliade definì "nostalgia del Paradiso", un modello che vede nella storia un tragitto dall'Eden all'Eden: dunque un rifiuto della storia intesa come lotta e trasformazione, esplorazione dell'ignoto, confronto, assenza di garanzia del "vero" e caducità; modello rassicurante con conforta le marginalità di tutti i tempi e luoghi davanti alla loro concreta esperienza della durezza dell'esistere, dando loro un obiettivo facile da comprendere.

Molto significativa è la dottrina politica di Ibn Taymiyya, che fonda la designazione del Sovrano nel consenso del popolo, non dei soli 'ulamâ', contrariamente alla dottrina prevalente nel Sunnismo, e ciò per un motivo ben preciso: evitare il formarsi di una gerarchia clericale come nella Shî'a e nel Cristianesimo, che in ciò sono costante oggetto della sua critica (p. 285 sgg.). Soltanto la comunità nel suo complesso è infallibile, non l'Imâm; d'altronde, se ogni comunità ha bisogno di un capo, il capo non è nulla senza i suoi sudditi (p. 291). Si nota qui il carattere pragmatico della sua dottrina, volta alla creazione di una società armoniosa, un'esigenza del momento che è momento di grave crisi militare per la minaccia mongola; e anche di minaccia ideologica, per il permanere in terra d'Islam della presenza cristiana, non ancora debellata. Nota inoltre Laoust (p. 282) che nella sua scelta popolare Ibn Taymiyya tende anche a ricomprendere nel Sunnismo la petizione khâridjita, secondo quella sua tendenza mediatrice, presente anche in al-Ghazâlî, essenziale per la ricomposizione della Ummah.

Siamo, a mio avviso, in presenza di un procedimento ideologico che ha tuttora un seguito nella politica fondamentalista: offrire una soluzione *atopica* ad una crisi *reale*, traendone un vantaggio *concreto*: il Sovrano che *garantisce la società omogenea e tranquilla* dove esercitare le virtù religiose nell'ossequio alla Legge, è di fatto un Sovrano che *gestisce* una quotidianità *garantita dagli 'ulamâ'* che lo rendono rispettato e obbedito: si realizza il mutuo scambio tra religione e potere politico invocato dal "Testamento" di Ardâshîr. Il disinteresse di Ibn Taymiyya è testimoniato dalla sua stessa vita (per la quale si può far riferimento a C. Bori, *Ibn Taymiyya: una vita esemplare. Analisi delle fonti classiche della sua biografia*, R.S.O., 76, Suppl. n° 1, 2003) ma la realtà obbedisce a regole che non si possono ignorare, al di là delle buone intenzioni; d'altronde lui lottava sì, con coraggio e disinteresse, per le proprie convinzioni religiose, ma anche, contemporaneamente, in modi sovente impolitici, per non dire inurbani, per la *propria* supremazia ideologica.

Tra i doveri fondamentali dell'Islam, Ibn Taymiyya collocava al primo posto il jihâd (p. 360 sgg.): "tutta la sua dottrina" dice Laoust "è una lunga e costante apologia del Jihâd" (p. 361). Al riguardo egli riporta vari passaggi letterali della *Siyâsa al-sharî'ah* che incitano all'eliminazione (quantomeno per conversione forzata) dei non Musulmani o dei Musulmani non "ortodossi" (Mongoli, Cristiani, Giudei, ma anche Shî'iti e Nusayriti, contro i quali si esprime con una fatwâ). Su questi argomenti ritengo tuttavia preferibile l'esame diretto dei testi, perché se ne ricava meglio la misura della sua radicale intolleranza, certamente stimolata dalla grave situazione di conflittualità del momento, ma non per questo meno significativa sul piano ideologico, perché *le situazioni passano, le idee restano*.

Inizio con una delle sue confessioni di fede, precisamente la *Wâsitiyya*, che deve il proprio nome alla città in cui fu redatta (cfr. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. La Wâsitiyya*, cit.) e che, secondo alcuni, gli avrebbe causato il processo per antropomorfismo cui fu sottoposto a Damasco nel 1306, ipotesi sulla quale avanza tuttavia dubbi S.A. Jackson, *Ibn Taymiyya on Trial in Damascus*, J.S.S., 39, 1994.

La lettura della *Wâsitiyya* non riserva alcuna particolare novità rispetto a ciò che ho sinora riferito su Ibn Taymiyya, si tratta di una dichiarazione di fede hanbalita. Il punto di partenza è che Dio si conosce così come Lui si fa conoscere nel Corano; perciò si debbono respingere le interpretazioni razionalizzate o esoteriche avanzate dai mutakallimûn, dai bâtinîti, dai falâsifa e dai ġahmîti e dai Sûfî; segue la descrizione di Dio così come appare dai versetti del Corano. Quanto alla Sunnah, essa spiega e commenta il Corano e ne esprime il senso. Ibn Taymiyya, pur sostenendo aspetti letterali del Corano che potrebbero condurre all'antropomorfismo, come, tra i molti, il Suo star seduto sul trono o quel Suo discendere in terra nell'ultimo terzo della notte (si ricordi l'episodio mimico sul *minbar* che colpì Ibn Battûta a Damasco nel 1326: Ibn Taymiyya sostenne che Dio scendesse di notte così come lui scendeva dal minbar, e scese tre gradini [cfr. Ibn Battûta, *I viaggi*, a cura di C.M. Tresso, Torino, Einaudi, 2006, p. 108]) dal quale parte l'articolo di Little, cit. *supra* a p. 1133. Egli si guarda tuttavia dal cadere nell'antropomorfismo, come si vedrà meglio dall'articolo di Jackson; di fatto ribadisce al riguardo l'eccellenza dello ahl al-Sunnah wa 'l-jamâ'a, perché esso si colloca nel giusto mezzo tra i ġahmîti e i partigiani del *tamthîl*, cioè coloro che paragonano gli attributi divini a quelli umani, cadendo così davvero nell'antropomorfismo. Egualmente a metà essi si collocano tra i predestinazionisti e coloro che attribuiscono all'uomo il libero arbitrio, tant'è che egli afferma esplicitamente la dottrina delle due volontà (cfr. *supra*, p.

1121) una dottrina secondo la quale Dio è il Creatore degli atti degli uomini, che però hanno potere e volontà sui propri atti. Quanto al Corano, esso è increato ed è parola parlata di Dio, lo è nelle lettere e nelle idee (*kalâm Allâh al-hurûf dîn al-ma'ânî wa-lâ al-ma'ânî dîn al-hurûf*) è disceso da Dio e a Dio tornerà.

Tra le altre molte asserzioni dottrinali di Ibn Taymiyya, le più interessanti, che peraltro abbiamo già conosciuto, riguardano il Califfato, i Compagni e il consenso. Egli afferma dunque che, dopo il Profeta, si devono considerare Califfi soltanto i quattro “ben guidati”, e, subito dopo, che i Compagni furono la miglior generazione. In altre parole, esprime una dottrina salafita. Infine la sua concezione del consenso (*ijmâ'*): il solo consenso è quello dei salaf “al sâlih”, virtuosi, perché dopo di loro esplosero le divergenze e la Umma si divise (*wa intasharat al-ummah*). Il tema è sempre il medesimo, quello che egli insegue in tutta la sua opera: l'abolizione delle divergenze.

Veniamo ora al citato articolo di Jackson sul processo di Damasco, nel quale si esordisce ricordando che i resoconti tramandati risalgono a due storici shâfi'iti, che peraltro non risultano essere stati presenti al processo; perciò è necessario esaminare un'altra testimonianza, quella dello stesso Ibn Taymiyya della quale dà conto una lettera del suo fratello minore, Sharaf al-Dîn Ibn Taymiyya. Su questa base, Jackson mette in dubbio che la vera origine del processo fosse nelle affermazioni della *Wâsitiyya*, che Ibn Taymiyya usò piuttosto come difesa dalle accuse che gli venivano mosse; Jackson pensa a possibili sospetti che all'origine delle trattative da lui intraprese con i Mongoli vi fossero state sue ambizioni politiche personali (pp. 49-50). Ibn Taymiyya si difese dimostrando che la sua dichiarazione di fede non era stata scritta allo scopo di convertire i Mongoli alla *propria* dottrina, ma era stata scritta ben sette anni prima e su richiesta di un privato, che non era mongolo.

Sul piano dottrinale poi, le obiezioni rivoltegli riguardavano sia la sostenibilità dell'interpretazione allegorica in base al pensiero di uno dei Compagni e in base alla dottrina di al-Ash'arî, sia l'inautenticità degli ahâdîth in base ai quali egli aveva suffragato il proprio “antropomorfismo”. Contro queste accuse la difesa di Ibn Taymiyya fu facile, si appoggiò in gran parte sulla stessa *Wâsitiyya*. Innanzitutto al-Ash'arî non aveva scelto la via del *ta'wîl* (cfr. *supra*, p. 1128) la cosa aveva riguardato soltanto alcuni degli Ash'ariti; in secondo luogo il problema degli attributi divini, come spiegò, non doveva essere inteso sulla scorta degli astratti universali che caratterizzano la conoscenza nella mente umana (ho già ricordato a p. 1135 il rigoroso nominalismo di Ibn Taymiyya nella sua polemica anti-neoplatonica). La sua posizione, che egli conferma essere identica a quella dei Compagni che non praticarono né il *ta'wîl* né l'antropomorfismo, l'abbiamo già vista ed è anche quella di al-Ghazâlî: dietro le parole del Corano non si devono intravedere realtà eguali a quelle associate ai nomi attraverso lo schema degli universali (la mano, il volto, il trono, etc. di Dio, non hanno nulla a che vedere con la nostra esperienza terrena, sono inconcepibili per la nostra mente, ma vanno intesi *realmente* per quello che vengono nominati: mano, volto, trono, etc.).

Jackson dà la traduzione della lettera di Sharaf al-Dîn contenente la testimonianza difensiva del fratello (p. 56 sgg.) in lineare accordo con la *Wâsitiyya*, nella quale c'è tuttavia qualcosa di più, ed è qualcosa di interessante, peraltro ampiamente e ripetutamente rilevata nei saggi di Laoust. Ibn Taymiyya infatti (p. 65) si pone su un piano ecumenico sostenendo che la propria dottrina si conforma a quanto fu affermato da tutte le scuole nei primi tre secoli: Hanafiti, Mâlikiti, Shâfi'iti, Hanbaliti, Ash'ariti, Sûfi, ahl al-hadîth e quant'altri. Ciò che gli sta a cuore è che sia evitata ogni *interpretazione* del Corano, perché così si divide la comunità, e, come abbiamo già visto più volte, la monolitica unità della Ummah è ciò che politicamente gli preme. Il problema delle divisioni dovute alle dispute tra le scuole occupa numerose pagine: si veda alle pp. 75-76, dove arriva anche a difendere i “primi Mu'taziliti” che non avevano messo in discussione la parola di Dio così come essa suona nel Corano. Il consenso all'autorità dei Salaf, afferma a p. 81, può essere ricavato da citazioni di tutte le quattro scuole (sunnite) dei mutakallimûn, dei tradizionalisti e dei Sûfi. Il testo si conclude attaccando ancora il *ta'wîl* -che non fu praticato da al-Ash'arî- e il realismo in materia di universali astratti sostenuto dai falâsifa, neoplatonici; e con la difesa delle raccolte di ahâdîth.

Il richiamo ai predecessori è una costante della dottrina hanbalita e quindi di Ibn Taymiyya; esso vale per giudicare di ogni manifestazione della religiosità islamica. Ad esempio, per quanto riguarda il rapporto con i Sûfi e i mistici in generale, esso ne rappresenta il fondamento: Ibn Taymiyya è contrario alle manifestazioni eccessive che non trovano riscontro nel Corano, nella Sunnah e nella pratica dei Compagni (per non dire della sua contrarietà a forme di ciarlataneria suggestive a livello popolare) e, pur non essendo contrario alla pratica sûfi in generale, ricorda che il merito di un Musulmano si fonda altrove, si fonda sul rispetto della Legge intesa come obblighi e divieti. L'argomento è ben illustrato da Homerin, *Ibn Taymiyya's al-sûfiyyah wa al-fuqarâ'*, Arabica, 32, 1985: povertà e ricchezza, misticismo e sua assenza, hanno importanza secondaria nel definire la religiosità dell'individuo, gli amici di Dio sono i devoti credenti (p. 244) ed essere credente significa rispettare scrupolosamente la Legge. Argomenti analoghi si possono trovare sviluppati in *Pages spirituelles I-XXI*, cit., *sub* XX; o in Ibn Taymiyya, *Textes spirituels I-XVI*, Trad. publiées etc. per Y. Michot, Oxford, Le Chebec, 1423/2002, *sub* I, ma anche III, VI e XIV, dove si afferma chiaramente che “religione” è il rispetto della Legge; lo stesso in *Pages spirituelles*, *sub* X e XI. Questo punto va sviluppato, perché è fondamentale nella sua dottrina, in quanto sorregge sia la sua visione politica relativa al governo della comunità (ruolo degli ‘ulamâ’) e ai suoi rapporti con ciò che ad essa è esterno (Mongoli, Cristiani, Giudei); sia il suo sforzo per realizzare una comunità priva di differenziazioni interne.

Si prenda per esempio il suo *Traité sur la Hisbah (al-Hisba fî al-Islâm)* cit in Bibl. a p. 849. La Hisbah è un obbligo (potremmo tradurlo come “obbligo di sorveglianza”) che incombe ad ogni Musulmano, di intervento al fine di impedire che un suo confratello commetta azioni vietate dalla Legge, ovvero si sottragga agli obblighi prescritti. Si tratta dunque del famoso obbligo di “comandare il Bene e proibire il Male” che incombe sull’autorità in un paese islamico, attraverso il controllo esercitato dall’autorità magistratuale del *Muhtasib*, una sorta di ispettore ai costumi. La premessa è che *l’uomo può esistere soltanto nell’ambito della società, di qui l’esigenza di una normativa legale che comporta l’obbedienza a un capo che ordina e proibisce: e non ci può essere un capo migliore di Dio e del Suo Profeta*. Ho usato il corsivo per questa premessa perché in essa si condensa la struttura del ragionamento di Ibn Taymiyya: egli procede con una ferrea logica deduttiva da premesse considerate ovvie. Il procedere negli sviluppi logici lo conduce quindi a considerare cristalline e scontate conseguenze che possono apparire opinabili, non dirò alla ragionevolezza, ma al più banale buonsenso; tuttavia non c’è dubbio, e lo vedremo a conclusione di quanto ci riguarda, che Ibn Taymiyya fu un grande logico e che alcune delle sue prese di posizione meritino di essere seriamente considerate, come l’assunzione che l’unica “verità” accessibile all’uomo sia la “verità” giuridica, perseguita tramite il metodo, parimenti giuridico, dell’analogia, perché il *sillogismo è una mera tautologia*.

L’essenziale della religione e della funzione sociale, prosegue Ibn Taymiyya, consiste dunque negli ordini e nei divieti; le funzioni sociali derivano dalle circostanze e dalle usanze, ma sono comunque fondate sulla Legge fissata nel Corano e nella Sunnah. Di qui gli obblighi di controllo religioso che incombono al *Muhtasib*, che può chiedere l’intervento armato per assicurarne il rispetto. Segue tutta una serie di esempi tratti dalle norme concernenti il commercio sui quali possiamo sorvolare, dopo i quali Ibn Taymiyya torna a insistere sul dovere dell’uomo di credere, al di là di ogni dubbio, in Dio e nel Suo Profeta, e di riservare alla loro normativa un’obbedienza totale.

Il testo ritorna quindi sui temi del commercio, ma Ibn Taymiyya non perde l’occasione per inserirvi la tradizione secondo la quale un ordine preciso del Profeta era stato quello di cacciare i Giudei e i Cristiani dalla penisola araba; e poiché nel commercio il divieto delle frodi costituisce certamente un punto centrale, ne approfitta per sottolineare che cosa costituisca “frode” in materia di religione. In primo luogo è vietato introdurre novità, e poi è proibito “insultare” (atto che può dar luogo ad ampia interpretazione) i Compagni, ma anche “i Musulmani, i loro Imâm e i loro Shaykh”; né si possono negare gli *ahâdîth* ammessi da coloro che hanno la scienza per farlo, o introdurre di nuovi da loro non ammessi; non si deve esagerare nella religione (questo è un tema molto vivo nel legalismo, contro le pratiche dei mistici) o divinizzare l’uomo al punto di autorizzare l’infrazione alla Legge: e questo è un tema che si rivolge alle tante sette esoteriche pullulate nell’Islam, a partire dalla Shî’a “estremista” e dall’Ismailismo; Ibn Taymiyya ha sempre avuto nel mirino quest’ultimo e i Nusayriti (e i Drusi) confusi con esso. Si possono citare al riguardo le sue specifiche *fatâwâ*: cfr. Y. Friedman, *Ibn Taymiyya’s Fatâwâ against the Nusayrî-‘Alawî Sect*, Der Islam, 82,2, 2005. Questo articolo riveste particolare interesse, non soltanto perché vi viene sottolineato il carattere (anche) *politico* (di supporto alle campagne repressive dei Mamelucchi) dei giudizi di Ibn Taymiyya, nei quali si invoca, come d’uso la morte del dissenziente; ma anche le loro implicazioni attuali, in specie nel momento in cui ripropongo queste righe, nell’autunno del 2012. Friedman sottolinea infatti (p. 362) la posizione attualmente preminente, nel mondo sunnita, grazie al Wahhâbismo e dopo secoli di marginalità, dello Hanbalismo e di Ibn Taymiyya, quale elemento determinante nello scontro in atto tra Sunniti e ‘Alawiti in Siria.

Ritornando ora sui temi specifici affrontati riguardo alla Hisbah, Ibn Taymiyya insiste nel ricordare il ruolo del Profeta come definito in *Cor.*, VII,157: ordinare il Bene e proibire il Male, definire il lecito e l’illecito: per questa ragione la comunità islamica è la migliore mai esistita nella storia dell’uomo, mentre le altre comunità non hanno ordinato tutto il Bene o proibito tutto il Male. Questo rientra nel tema dell’eterna polemica anti giudaica e anticristiana sulla quale avremo modo di trattenerci ancora. Il passaggio “naturale” successivo è dunque che l’obbligo incombente ai Musulmani rende meritoria la loro guerra legale, perché Dio non ama il disordine; a tal fine la Ummah deve restare sempre compatta dietro le proprie guide. Infatti per Ibn Taymiyya la comprensione e la pratica della religione si realizza soltanto nell’obbedienza agli ordini di Dio comunicati dal Profeta; una posizione che abbiamo già visto, e che egli ripropone ad ogni occasione. La conseguenza ovvia è che la responsabilità delle guerre intestine è connessa con l’introduzione di “innovazioni” in materia di religione, che sono causa di errore e follia.

Una delle considerazioni successive di Ibn Taymiyya, sulla quale mi permetto di attirare l’attenzione per il retroterra che illumina e che è significativo della collocazione dell’Islam in rapporto alle sue origini, è la seguente. La giustizia, egli afferma, è al fondamento di ogni organizzazione; perciò, quando le cose del mondo sono fondate sulla giustizia, tutto è in ordine, mentre, quando la giustizia è assente, nessun ordine è possibile. Avevamo già notato a suo tempo, nel corso dell’*Appendice* alla V ed., come per il mondo islamico la “Giustizia” sia ben più importante della libertà; così come abbiamo sempre constatato che il mito di un “mondo di Giustizia” sia il motivo eterno della cultura della marginalità, che perde di vista il carattere pattizio e transeunte di ogni possibile “giustizia” (in questo caso in minuscolo) riflessa nello ius come obiettivo u-topico. La Giustizia invocata da Ibn Taymiyya e da lui descritta in alcune sue accezioni, è viceversa, *tradotta giustamente e necessariamente in termini che possono essere soltanto di Legge religiosa*, una giustizia che, anche nei dettagli, compreso il manuale delle punizioni, è un Assoluto divino del quale ci si rifiuta di scorgere il fondamento storico

e sociale. Di qui la situazione di illegalità che si determina ogniqualvolta la comunità si divida sul piano dottrinale, e la necessità di tornare alla dottrina e alla prassi dei Predecessori, cardine del Salafismo.

Di qui anche la conclusione: per ogni uomo sulla terra è indispensabile ricevere ordini e divieti, così come è indispensabile ordinare e vietare; perciò (qui è interessante il salto logico, che però non appare tale alla logica di Ibn Taymiyya, precisamente a causa dei suoi presupposti, *l'applicazione dello strumento deduttivo, razionale, a un fondamento fideistico*) chi non ordina e non proibisce *secondo le disposizioni di Dio e del Profeta*, mescola verità ed errore.

Il problema al quale intende dare risposta Ibn Taymiyya non è un problema contingentemente “politico” -se non altro perché è politico-religioso o anche teologico-politico- quanto un problema di ben più vasta prospettiva, potremmo dire di filosofia politica, se non fosse per l'avversione del Nostro alla filosofia. Il problema è infatti quello della retta *guida* della Ummah tramite il braccio di una politica che risponda ai supremi principi dettati dalla Rivelazione come Legge necessaria all'umanità *tutta*. Lo dice il titolo stesso della sua opera a ciò dedicata, *al-Siyâsa al-šar'iyya fî islâh al-râ'i wa al-ra'iyya*, cit. in Bibl. a p. 849 come *Il buon governo dell'Islam*. Così infatti lo intitola il traduttore, G.M. Piccinelli, che però rende nell'Introduzione il titolo completo come “*La politica secondo la legge divina per il bene dell'autorità e dei sudditi*”; salvo dare nel corso del testo (p. 1) la traduzione questa volta letterale degli ultimi due sostantivi, cioè “*del pastore e del gregge*”. Ho voluto giungere a questa precisazione perché mi sembra utile far riferimento a quanto discusso *supra* a p. 964, a proposito di un fraintendimento di Strauss sottolineato da Tamer: dietro il termine *siyâsa* (dal verbo *sâsa*) vi è il concetto di “governo” nel senso di cura, custodia, allevamento (e s'era fatto l'esempio dei cavalli) un “governo” quindi, che non è *mero esercizio di autorità politica*, di potere, ma è vincolato ad una finalità che va oltre, a leggi immutabili inerenti la stessa fisiologia della comunità e che riguardano la sua stessa felicità e prosperità. Siamo quindi in presenza di una *conduzione* nel senso di costruzione (“allevamento”) di una comunità quale essa deve essere in accordo con la Legge divina.

Ciò premesso mi sembra interessante esaminare l'introduzione di Piccinelli in rapporto alla sua valutazione dell'opera di Ibn Taymiyya, che egli considera (giustamente, data la circostanza storica nella quale si trovava la Ummah) un progetto di riforma fondato sull'inscindibilità di religione, politica e diritto che caratterizza l'Islam. Per la precisione, si tratta di un progetto “critico verso quelle forme di pluralismo che possono minacciare le basi (di fatto solo teoricamente) unitarie della *umma*” (p. XIII). Già qui, come si vede, si mette in evidenza lo scarto tra realtà e dover essere che caratterizza l'utopia, pronta a diventare, come accade nell'Islam delle masse (e di tutta la cultura della marginalità) atopia, allorché vengano chiamati all'azione il comando e il divieto erogati e sorretti dal braccio del potere con i suoi vari organi. La prima spia di ciò è precisamente il rifiuto del “pluralismo” inteso come “minaccia” ad una Ummah soltanto “teoricamente” unitaria; questo, come abbiamo visto più volte, non è semplicemente Ibn Taymiyya, è lo Hanbalismo del quale egli è grande rappresentante. Del resto, come nota Piccinelli (p. XVI) Ibn Taymiyya è l'erede di una linea evolutiva del pensiero sunnita-hanbalita che include anche il sunnita non hanbalita al-Ghazâlî, vissuto in un altro momento di crisi e restaurazione.

Ibn Taymiyya teorizza inoltre “anche se con una chiarezza non sempre costante” (p. XVII) il diritto di combattere il principe ingiusto. In effetti, egli non si spinge mai alle posizioni estremiste che, pure, la sua logica autorizzerebbe (e di fatto ha autorizzato in seguaci moderni e pre-moderni, meno attrezzati di lui come pensatori) perché, interessato com'è a proporre una costruzione “realistica” (nonostante in fondamento atipico) risente anche delle tendenze quietiste presenti come alternativa nel pensiero sunnita. Non c'è dubbio comunque che per lui “la conformità degli atti politici con la Rivelazione divina” (p. XLI) sia al fondamento della legittimità islamica di qualunque potere politico: affermazione che a me sembra rientrare in quel tentativo ecumenico sempre segnalato da Laoust, che in questo caso si apre a posizioni khâridjite.

Un aspetto importante dell'analisi di Piccinelli consiste nella sua costante e dichiarata attenzione a “contestualizzare” l'opera di Ibn Taymiyya (p. XIX) nell'ambito del preciso momento storico, ciò che consente di dare il giusto valore alla sua accanita avversione verso i Mongoli e i Cristiani, e al suo insistito richiamo al jihâd come l'atto più meritorio per il Musulmano, posizioni non ignorate da Piccinelli (pp. XX-XXI); così come non sottovalutata è la condanna di qualsiasi visione sociale non fondata sulla Legge islamica e “di qualsiasi forma di pluralismo” (p. XX). Sono, del resto, posizioni che abbiamo già visto ad abbondanza e che torneremo a vedere quando parleremo della fatâwâ contro i Mongoli e i Cristiani.

Il limite di questa “contestualizzazione” nell'esaminare il pensiero di Ibn Taymiyya sorge però in altre circostanze, allorché Piccinelli, dopo aver esposto il pensiero di Ibn Taymiyya sul tema dell'ijtihad, affronta il tema dell'eredità del suo pensiero, che, come è noto e come egli ricorda (p. XXX sgg.) è al cuore dell'attuale fondamentalismo neo-salafita, a partire dalla fine del XVIII secolo con Ibn 'Abd al-Wahhâb, al cui credo è legata, ora come allora, la politica Saudita; ma anche il pensiero di Sayyid Qutb (cenni su entrambi, ma essenzialmente sul secondo alle pp. 828-833, *passim*). Per quanto riguarda il primo, si veda Ibn 'Abd al-Wahhâb, *L'unicità divina*, Trad., Intr. e Note di V. Colombo, Pref. di S. Noja Nosedà, Bologna, Centro interdisciplinare di scienze dell'Islam “Re Abdulaziz” dell'Un. di Bologna, 2000. Nella parte a lui dedicata, Laoust, nel suo saggio su Ibn Taymiyya (p. 506 sgg.) usa parole relativamente “neutre”, forse per la data nella quale furono scritte (il 1939); e tuttavia molto precise per sottolineare l'aridità, per non dire la pochezza dottrinale, di Ibn 'Abd al-Wahhâb, unita alla più dura intransigenza nei confronti di ogni diversa concezione dell'Islam e ad un autentico

“razzismo” e “imperialismo” (parole di Laoust) panarabo. Laoust dedica inoltre le pp. 615-624 alla traduzione della professione di fede wahhâbîta: nulla a che vedere con lo spessore culturale di Ibn Taymiyya, come si può facilmente evincere anche dalla lettura de *L'unicità divina*. In compenso sono ben delineati da Laoust, con il segnalato distacco, comprensibile nel lontano 1939, tutti i caratteri con i quali il wahhâbismo ha manifestato la propria virulenza nel mondo islamico.

Dopo aver sottolineato il fascino che le dottrine di Ibn Taymiyya esercitano sull'Islam contemporaneo (esse “risultano, per il Musulmano, leggibili e credibili in ogni epoca storica”, p. XXXIV) Piccinelli segnala tuttavia i rischi cui esse conducono nelle teorie moderne (quelle cioè di Sayyid Qutb e del Wahhâbismo) sottolineando in particolare “la preoccupante tendenza antipluralista” (p. XXXV) che peraltro, a mio avviso, è inevitabile se la conduzione politica della società deve conformarsi a un dettato religioso espresso sotto forma di Legge. Guardando al problema già semplicemente con ottica musulmana, Piccinelli nota infatti che la “tradizione” invocata è in realtà una “tradizione di fantasia” (p. XXXV) “in cui vengono parimenti, rifiutate variegate ricchezze del passato quali la religiosità popolare e la spiritualità mistica del Sufismo” (ivi). Il problema si fa più serio se si pensa alle minoranze religiose presenti da sempre nel corpo degli Stati islamici, minoranze che, oltretutto, costituiscono il residuo millenario della cultura preesistente all'invasione araba.

Qui viene da pensare -e basterebbe l'esempio citato a p. 1142 relativo alla lotta contro gli 'Alawiti- a quanto notava a p. 1133: è difficile ritenere “erronea” la *decontestualizzazione* di un pensiero come quello di Ibn Taymiyya, perché, quando una ideologia viene calata in un dettato *religioso*, essa è destinata a perdere il rapporto con il contesto storico d'origine, tende ad eternizzarsi: in questa sua atemporalità, la dottrina può essere esaminata, e quindi, in un nuovo contesto, attuale e non più storico, *valutata*, anche alla luce dei risultati che produce a secoli di distanza, fuori dal contesto nel quale sorse.

L'aspetto più propriamente politico della dottrina di Ibn Taymiyya è comunque caratterizzato dal realismo, sulla linea dei modelli analizzati dalla Bori; un realismo che ho già segnalato e che Piccinelli mette in luce (p. XXXVI sgg.). La *Siyâsa šar'îyya*, come la *Hisba*, osserva, è una raccolta di strumenti di governo per il sovrano musulmano, e non considera “quello che, secondo i più, costituisce la questione fondamentale di ogni problema di sovranità secondo il diritto musulmano: il Califfato” (p. XXXVII). Qui Piccinelli traccia i lineamenti che costituiscono la nuova realtà progressivamente realizzatasi tra il X e il XIII secolo, le divisioni religiose e il frazionamento politico uniti al decadere del Califfato al ruolo di mera e anacronistica facciata sino all'avvento dei Mongoli “infedeli” (vedremo perché); realtà alla luce della quale ho ritenuto di collegare il ruolo montante degli ‘ulamâ al termine della lunga contesa con il “God’s Caliph”: montante perché soltanto loro possono essere in grado di assicurare l'intangibile unità di principio della Ummah, al di là della sua dispersione. Qui si rivela la *modernità rivoluzionaria dell'intuizione di Ibn Taymiyya*, che traduce quell'unità perduta nell'uniformità dei criteri imposti, da una sottomissione rigidamente “ortodossa” alla Legge rivelata, a qualunque possibile governo che voglia intendersi “islamico”: esatta è quindi la notazione di Piccinelli, di una precisa continuità e contiguità tra le due opere citate.

A mio avviso, ciò aiuta a comprendere quel fascino esercitato dall'opera del dotto hanbalita sull'Islam moderno in cerca di una propria identità, che non deriva soltanto da una sua dubbia adattabilità alla realtà dell'Islam disperso nelle varie entità statali, ma anche dal fatto che la rigida consequenzialità logica di Ibn Taymiyya ha consentito di conservare, nella nuova formulazione, i presupposti dell'Islam originario. Piaccia o non piaccia, essa mantiene la tensione messianico/apocalittica verso la realizzazione di una finale età dell'oro, verso la società “perfetta”; tensione che fu all'origine -secondo D. Cook- dell'esplosione iniziale: *la mantiene al di là della fine di un Califfato consegnato alla sua transeunte storicità, una volta privato dei suoi connotati divini*. Per riprendere un concetto espresso da D. Cook (cfr. *supra*, p. 1107) a proposito dell'intuizione che guida l'Apocalitticismo islamico già dai primi secoli dell'Islam, se un Islam *storico* ha fallito, allora l'Islam *quello “vero”*, quello sognato e per il quale si è lottato prima del “tradimento” della storia, *è ancora da realizzare* in nuove e imprevedibili forme: sono queste forme ciò che Ibn Taymiyya tenta di tracciare.

Il principio che guida Ibn Taymiyya, secondo Piccinelli (p. XLI) è quello (khâridjita, cfr. *supra*, p. 1142; e cfr. p. 1056) che afferma: *lâ hukmâ illâ li 'llâh*, un principio che egli vede realizzato nella *Hisbah* applicata tramite il fiqh. Rispetto al più “quietista” Ibn Hanbal (cfr. pp. XLVI-XLVII) egli chiama il faqîh, il giurisperito, a svolgere un ruolo ben altrimenti fondamentale, in questo senso, in una situazione politica diversa nella quale “non era più questione di far salva una sia pur traballante unità politica dell'Islam” quale era quella del Califfato nel IX secolo, ma di “ricostruire l'unità ormai storicamente compromessa” attraverso l'universale applicazione della Sharî'ah (p. XLIX).

Merita di essere osservato un aspetto dell'Introduzione che sottolinea il ruolo fondamentale assunto dal jihâd nel testo di Ibn Taymiyya. Piccinelli rileva che esso vi è stato assunto “*come nei movimenti radicali islamici moderni e contemporanei che al suo pensiero attingono*” (p. LX, corsivo mio) nel significato squisitamente “militare”, cioè di guerra in direzione dell'affermazione universale dell'Islam, non nella valenza di sforzo, lotta interiore (valenza mistica sûfi che è quella, nota Piccinelli a p. LX “trasmessa alla comune percezione, almeno in Occidente”) e fa notare che, comunque, la radice *ğ h d* è comune tanto al jihâd quanto all'ijtihâd, caro ad Ibn Taymiyya. La notazione è giusta ma mi sembra che possa far deviare la riflessione sulle idee di Ibn Taymiyya, dal fatto che egli fa riferimento, nel testo, precisamente all'accezione “militare”; tant'è che anche il Corano, la stella polare del suo pensiero politico, quando parla di lotta per l'Islam usa sovente il

verbo *qatala* (cfr. *supra*, p. 1095) e il sostantivo *qitāl* dell'inequivocabile significato cruento (cfr. *Cor.*, 2,216 e 246; 3,140; 4,74 e 77).

Vengo infine alle ultime battute dell'Introduzione (pp. LXI-LXIII) che m'interessa segnalare perché esse ci riportano a quanto ho sempre fatto notare circa il significato della progressiva marcia degli 'ulamâ' verso l'autopromozione ad organo di effettivo potere sociale. La prossimità semantica di jihâd e ijtihâd offre a Piccinelli l'occasione per ricordare che il secondo si effettua sulle fonti giuridico-religiose da chi può vantare a proprio credito il possesso dello 'ilm, la scienza religiosa che connota lo 'alim (sing. di 'ulamâ'); essa, nelle mani dei giurisperiti "ha consentito lo sviluppo del diritto musulmano in conformità alle mutevoli esigenze....ma in piena coerenza rispetto ai principi fondamentali della šari'a" (p. LX). Qui c'è il punto chiave: in base all'obbligo coranico di consultazione, 'âlim e faqîh, "sacerdoti della šari'ah" (p. LXI) divengono punto di riferimento essenziale tanto per il potere politico quanto per i fedeli: la religione (e per essa i suoi rappresentanti) è messa al centro, non soltanto ideale, anche reale, della legittimazione nella società islamica. Il faqîh che media "tra Legge rivelata e legge umana" "è l'unico possibile interprete dell'indissolubile connubio tra religione, politica e diritto" che caratterizza dalle origini la dottrina islamica dello Stato (p. LXII).

Qui si stabilisce un punto di svolta nella dottrina che vede culminare la lunga lotta degli 'ulamâ' per il potere, e che conosce ulteriori sviluppi nelle direzioni intraprese, anche dopo la morte di Ibn Taymiyya. È il caso del suo discepolo e trasmettitore della sua opera, Ibn Qayyim al-Ğawziyya († 1350) al quale è stato dedicato recentemente il fasc. 90,1 di O.M. Per una sintesi degli studi si veda articolo introduttivo di C. Bori e L. Holtzman, *A Scholar in the Shadow*, nel quale appaiono anche dati biografici che mettono in luce la sua natura di agitatore hanbalita strettamente legato al maestro anche in occasione dei tumulti di Damasco del 1326 che portarono Ibn Taymiyya in carcere, dove morì nel 1328. Per quel che sto qui trattando, segnalo comunque l'articolo di Y. Frenkel, *Islamic Utopia under the Mamluks: the Social and Legal Ideals of Ibn Qayyim al-Ğawziyya*, che è importante perché mostra che l'allievo si spinse anche oltre le posizioni di Ibn Taymiyya nell'esaltare la posizione degli 'ulamâ', la cui conoscenza deve fondare la guida della società. Tra potere religioso e potere politico, il primo diventa perciò prevalente: l'applicazione della Šari'ah è un obbligo per lo Stato, perciò il potere religioso, che ne giudica, prevale su quello del sultano. Naturalmente, tra i religiosi, questo ruolo è riservato agli hanbaliti, perché nessuno meglio di loro può guidare la società. per il resto la sua dottrina non è molto diversa da quella che sinora abbiamo esplorato, salvo farsi più perentoria, sia nell'inimicizia con gli ordini mendicanti, con le tradizioni popolari, e contro i Cristiani. L'apocalitticismo vi compare in forma esplicita: il mondo è dominato da forze malvagie che impediscono la vittoria dell'Islam.

Piccinelli conclude con un riferimento alla modernità, che invita ad una comprensione approfondita delle ragioni a monte dell'attuale risveglio islamista, premessa senza la quale ogni approccio al problema è destinato a restare una vuota petizione di principio: il connubio di cui sopra resta una inevitabile attrazione dinnanzi alla crisi dei sistemi post-coloniali a all'incapacità di dialogo di un Occidente che non riesce a concepire la possibilità di altri schemi ideologici oltre il proprio: siamo così tornati a quella ideologia di "Occidente" la cui crisi è oggetto di analisi sin dal Prologo di questa ricerca: crisi determinata dal fallimento di un'egemonia che, secondo quell'ideologia, avrebbe dovuto essere il naturale manifestarsi del *télos* nella storia.

Con questa analisi dell'Introduzione, mi sembra ridondante ripercorre un testo che, tra l'altro, usa (come sempre nel caso del Nostro) introdurre i concetti come conseguenza, a volte anche soltanto implicita, da esempi tratti dal diritto civile o penale o da citazioni dal Corano o dagli ahâdith, che occupano perciò la maggior parte dello spazio e che potrebbero essere riferiti soltanto in modo pedissequo. Al riguardo faccio soltanto due notazioni.

La prima è che il testo, pur appoggiandosi evidentemente sul Corano, si appoggia in modo massiccio, forse prevalente, sulle raccolte di ahâdith, sul fondamento della certa veridicità che Ibn Taymiyya attribuiva loro. Questo fenomeno ha una sua evidenza anche nel capitolo dedicato al jihâd (pp. 123-149) al quale faccio riferimento per la seconda notazione, che mi consente di introdurre l'analisi dei testi dedicati ai rapporti con Mongoli, Giudei e Cristiani. Ibn Taymiyya è categorico nel riprendere il concetto di jihâd nella sua valenza originaria di lotta mirata all'affermazione totalitaria dell'Islam. La cosa non deve sorprendere se si ricordano le origini apocalittiche dell'Islam, inteso come culmine della storia umana nell'approssimarsi della sua fine. Anche l'Islam ha un proprio *télos*, che consiste, per l'appunto, nell'affermazione planetaria di una società resa perfetta dalla perfetta osservanza della Legge islamica. Ora, poiché la sua inosservanza è scandalo, scandalo minore rispetto a questo è uccidere gli infedeli (pp. 129-130). Trattamento "migliore" può essere riservato soltanto a chi possiede un "Libro"; quindi gli Ebrei, i Cristiani e gli Zoroastriani, che debbono essere comunque combattuti anch'essi, hanno l'alternativa di abbracciare l'Islam o di pagare senza proteste la *jizya*, la tassa di capitazione prevista per le minoranze religiose superstiti nei territori conquistati dall'Islam (p. 130). Si noti, al riguardo, che anche la legge penale relativa ai reati sulla persona come l'omicidio, non prevede parità tra Musulmani e non Musulmani: cfr. ad esempio p. 153. Qui, tra l'altro, ritroviamo anche quella lapidazione degli adulteri la cui origine *non coranica* abbiamo visto a p. 1043.

Uno sguardo sulla società immaginata da Ibn Taymiyya lo si può iniziare a focalizzare partendo dalle tre fatâwâ contro i Mongoli, per le quali si veda *Textes spirituels I-XVI*, cit., sub XI, XII e XIII; sull'argomento si veda anche l'articolo di D. Aigle, *The Mongol Invasion of Bilâd al-Shâm by Ghâzân Khân and Ibn Taymiyya's "Anti-Mongol" Fatwas*, *Mamluk Studies Review*, 11,2, 2007, che si può trovare anche in rete sul sito www.hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/38/37/88/PDF/IbnTaymiyya.pdf.

Le tre fatâwâ coprono il periodo delle tentate (e parzialmente riuscite) invasioni mongole della Siria, avvenute tra il 1300 e il 1303 (ve ne fu poi un'altra nel 1312) nel corso delle quali i sovrani mongoli, che già in precedenza avevano cercato accordi con i Cristiani e con lo stesso Papato, e che nel frattempo si erano convertiti all'Islam con Ghâzân Khân nel 1295, cercarono l'appoggio dei Cristiani di Cipro.

Il punto centrale della requisitoria di Ibn Taymiyya emerge subito alle pp. 95-96 dell'articolo della Aigle, ed è l'accusa rivolta ai Mongoli di non essere Musulmani "veri" ma associazionisti, perché, in luogo della Sharī'ah applicano la propria legge tradizionale, la *Yâsâ*; un passaggio la cui traduzione è stata chiarita grazie a Michot in un articolo che è interessante consultare anche per altre ragioni, perché sottolinea a p. 337, *i legami stretti tra l'islamismo radicale odierno e la dottrina di Ibn Taymiyya* (a prescindere dal giudizio positivo su tutto questo che egli ritiene di formulare a p. 337, a proposito di "libertà"). L'articolo, che rinvia a *Textes spirituels XI-XIII*, cit., è: *Un important témoin de l'histoire et de la société mamlûkes à l'époque des Ilhâns et de la fin des croisades : Ibn Taymiyya (ob. 728/1328)*, in *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluks Eras*, ed. by U. Vermuelen and D. De Smet, Leuven, Peeters, 1995 (anche su www.fr.scribd.com>Research>History).

Come sottolinea la Aigle a p. 97, il contesto di guerra tra i due eserciti, entrambi musulmani, poneva ad Ibn Taymiyya il problema di stabilire lo status giuridico dei combattenti mamelucchi, cioè le ragioni ideologiche (dottrinali) in base al quali i Mongoli potevano essere considerati "infedeli". Per la rigida ortodossia sunnita-hanbalita, le ragioni per considerare "infedele" un Musulmano sono certamente molte, ma su questo piano il compito di Ibn Taymiyya era sicuramente facilitato dal fatto che nell'armata mongola combattevano, in qualità di "infedeli" e "associazionisti", molti Cristiani, Armeni e Georgiani; per non dire degli odiati Râfiditi, cioè gli Shī'iti duodecimani, e con loro gli Ismailiti e i Nusayriti (abbiamo già visto che Ibn Taymiyya li confondeva nella sua fatwâ) con il corredo di tutte le altre eresie di matrice genericamente "neoplatonica", dalla Shī'a estremista e "gnostica" ai mistici sostenitori dell'attingimento del divino (*Itihâdyah*) ai Ġahmiti. Nel corso di un'ambasceria nel campo mongolo, lo stesso Ibn Taymiyya poté inoltre constatarvi la presenza di molti rinnegati mamelucchi (pp. 100-101).

È interessante notare che, a prescindere dai contingenti di Cristiani e rinnegati, siamo in presenza della spaccatura geografica tra l'Islam "occidentale" e quello che si era andato sviluppato a oriente nella matrice iranica, al quale avevo dedicato il capitolo su *Ordine celeste e disordini terreni* e vari passaggi delle due Appendici; e sul quale tornerò a chiusura di questa rassegna. Per Ibn Taymiyya siamo dunque in presenza di una fitna scatenata da "Musulmani" che pensano di poter colludere con gli infedeli (i Cristiani: questo è il nodo che collega la sua campagna anti-mongola a quella anti-cristiana, che esamineremo tra breve); e tuttavia, se si pensa all'appoggio ideologico che la cultura iranica diede ai Mongoli (al-Juwaynî e Rashîd ad-Dîn, cfr. *Textes spirituels*, sub XI; di questi due, il secondo fu ingiustamente attaccato da Ibn Taymiyya, come ammette Michot, *Un important, etc.*, cit. pp. 324-344) non si può prescindere da quella spaccatura, del resto tornata attualissima nei nostri anni.

Di fatto comunque, Ghâzân Khân imponeva la jizya a Cristiani e Giudei, e si proclamava successore del Califfato 'abbâside: il problema reale, nella contrapposizione dei rispettivi proclami, sembra configurarsi come una lotta di Sovrani all'interno di un Islam ormai frazionato, dallo Yemen all'Andalusia. Per Ibn Taymiyya però il problema non si poneva in termini così semplici: innanzitutto gli Îlkhânidi conducevano una lotta politica puramente espansionista, diretta all'assoggettamento dei popoli, non alla loro islamizzazione (p. 112); la dinastia poi non aveva cessato di considerarsi di origine divina. Infine, il mantenimento della legge tradizionale, la *Yâsâ* (una legge non fondata sulla religione, il cui contenuto sfuggiva in realtà ai contemporanei per le ragioni esposte da D.O. Morgan, *The "Great Yâsâ of Chingiz Khân" and the Mongol Law in the Îlkhânate*, B.S.O.A.S., 49, 1986) conferiva alla loro politica interna caratteri di totale pragmatismo nei confronti delle diverse comunità religiose: per loro i leaders delle varie religioni erano comunque considerati detentori di un sapere, un faqîh equivaleva ad un asceta, a un prete, a un monaco, un rabbino, un astrologo, un mago, un medico, etc. (p. 115). Tutto ciò era inaccettabile perché, mentre sul piano razionale e confessionale i monoteismi hanno ciascuno un proprio Libro, *il piano legale è esclusivo appannaggio della Legge coranica* (p. 116, corsivo mio): e questo rende invalido il sistema politico îlkhânide (l'argomentazione sui diversi piani della religione -razionale, confessionale e legale- si trova in *Textes spirituels*, sub XIV: per Ibn Taymiyya, commenta Michot, la legge islamica, cioè la Sharī'ah, è il "coronamento della ragione").

Come si vede, il vero problema centrale è quello della *Yâsâ* contrapposta alla Sharī'ah: è quest'ultima la vera essenza, sia della religione intesa soltanto come rispetto rigoroso di obblighi e divieti, sia la garante di quell'unità monolitica della comunità che evita lo scandalo. Lo Stato mongolo, secondo Ibn Taymiyya, espone l'Islam a un grave rischio, perché antepone *l'aspetto razionale della religione a quello legale* (p. 116); ma alla critica della Aigle, centrata sul rifiuto di un "Islam moderno" inserito all'interno della parità confessionale, vorrei sostituire una mia osservazione personale sull'essenza stessa dell'Islam propugnato da Ibn Taymiyya, facendo riferimento anche al fatto che, come molti hanno rilevato ed è facile rilevare, l'Islam "moderno" (in

senso di contemporaneo) nella sua componente ideologica più appariscente è tornata a rivolgersi *toto corde* precisamente ad Ibn Taymiyya.

L'osservazione è che un tale pensiero è un *pensiero della crisi*, è il rifiuto/timore del confronto, che da sempre, in ogni circostanza e in ogni manifestazione ideologica, caratterizza le *facili, assolute certezze del razionalismo subalterno, della cultura della marginalità*: certezze che *devono* essere assolute, perché il confronto e il dubbio *porrebbero fine al fondamento apocalittico che le sorregge*. E al fondamento dell'Islam si trova, per l'appunto, l'attesa messianico/apocalittica del Giudeocristianesimo, di quella componente implicita nel Messaggio la cui eliminazione ha costruito l'ideologia di "Occidente". Quanto agli Îlkhânidi, essi abbracciarono poco dopo la Shî'ah, la bestia nera di Ibn Taymiyya.

Diamo ora uno sguardo rapido alle sue fatâwâ sulla scorta di *Textes spirituels*, cit., sub XI-XIII, segnalando, senza entrare tuttavia nel merito, che Michot le introduce insistendo molto sulla loro attualità per un Musulmano (Michot lo è). Ibn Taymiyya si dispone in primo luogo ad enucleare le ragioni per le quali è dovere di un buon Musulmano combattere i Mongoli, e la prima ragione risiede nell'obbligo di combattere chi si sottrae a una delle leggi dell'Islam, indipendentemente dalla sua dichiarazione di fede: ad esempio chi non si adopera a vietare ciò che è proibito e a pretendere l'osservanza dei doveri. Come si vede, non vi sono novità rispetto alla sua identificazione della religione con la Legge: ovvio, se essa è Parola di Dio scritta in un Libro increato. Ugualmente da combattere è chi pretende di introdurre innovazioni che contrastino anche soltanto con le tradizioni relative ai detti e ai fatti del Profeta e dei Compagni, che per un hanbalita sono parte della Legge divina come sua esegesi ed ermeneutica; del resto Ibn Taymiyya, come suo solito, *appoggia gran parte del suo ragionamento sugli ahâdith*.

La lotta contro i Mongoli è diversa da quelle che vi furono in passato per controversie sull'Imâmato, perché nel loro caso non si può parlare di una controversia religiosa, ma di una guerra territoriale, perché essi combattono per il loro Regno e non guardano alla religione per scegliere alleati e avversari: possono combattere contro dei Musulmani avendo per alleati dei Cristiani. Perciò è del tutto inutile che si proclamino, a parole, Musulmani, tanto più che essi obbediscono a una dinastia che si ritenne, con Gengis Khân, di origine divina (al-Juwainî riferiva dell'indifferenza di Gengis Khân nei confronti delle religioni, che rispettava ciascuna in egual misura nei loro maggiori rappresentanti; i suoi figli e nipoti fecero delle scelte religiose individuali). Ibn Taymiyya prosegue accusando i vizir mongoli di assimilare l'Islam al Giudaismo e al Cristianesimo e di essere Ġahmiti a causa della diffusione della filosofia tra di loro (il riferimento sembra essere alla diffusione del "neoplatonismo", cioè dell'Ismailismo e del Nusayrismo, nel mondo iranico): ed è ben noto che chiunque segua una dottrina che non sia la religione islamica è un miscredente. Accusati di libero pensiero, i Mongoli dividono l'umanità in amici e nemici, sapienti e gente comune; perciò può esser nemico un Musulmano, amico un miscredente, e anche un prete, un monaco, un rabbino o un asceta possono essere dei "sapienti". Segue l'attacco a Rashîd ad-Dîn del quale Michot (cfr. *supra*) ha mostrato l'infondatezza, perché frutto dell'aver prestato orecchie a maldicenze interessate, senza approfondire la conoscenza dei fatti.

Ibn Taymiyya coglie comunque il nesso per proseguire attaccando gli Shî'iti, accusati non soltanto a causa della loro dottrina, ma anche per essere favorevoli al dominio mongolo e con esso alla Yâsâ, il vero suo bersaglio dottrinale; quindi fa tutt'uno dei Râfiditi (i Duodecimani) degli Ismailiti e dei Nusayriti, accusati di essere Ġahmiti. Qui il problema è costituito evidentemente, come segnalato sopra, dall'ontologia neoplatonica, la stessa che sottende la dottrina mistica dell'unicità dell'esistenza, strutturalmente incompatibile con la "ortodossia" sunnita. Tuttavia la sua requisitoria torna ancora una volta sul tema della Yâsâ, il rispetto della quale implica apostasia nei confronti della Legge islamica. Mi permetto di notare che, considerata l'importanza della dottrina di Ibn Taymiyya per il fondamentalismo islamico contemporaneo, una simile posizione rende problematica l'attuale forte presenza islamica in occidente, dove la "legge" è quella dello Stato: sarà interessante seguirne l'evoluzione nei prossimi decenni e non sottovalutare -ma neppure sopravvalutare- i segnali. *Lo Hanbalismo non è tutto l'Islam* (al contrario, all'inizio del XX secolo era cosa modesta), nonostante il suo revival che a me sembra frutto di una crisi.

Contro i Mongoli è dunque invocata la missione dei Mamelucchi, anche qui fondata sugli ahâdith che parlano della "gente dell'ovest" da lui incitata al jihâd contro i Turchi associazionisti (i Mongoli) i Cristiani e i liberi pensatori ipocriti, come i Râfiditi, gli Ismailiti e i Qarmati (come sempre associati tra loro nonostante le differenze dottrinali, ma forse non a torto: gli eresilogi hanno sempre espressioni ruvide ma intuizioni chiare).

Qui la requisitoria si chiude ricordando lo stato pietoso della fede in un Islam frammentato e parzialmente sottomesso ai "Franchi" (cioè ai Cristiani) e perciò l'esigenza di sconfiggere i Mongoli per evitare un'alleanza generale contro quel Maghreb, che della fede è rimasto l'ultimo baluardo.

Sembra quindi giunto il momento di dedicarci all'altro grande problema di Ibn Taymiyya, i Cristiani, che tuttavia non vanno considerati nell'ovvio rapporto di nemici installati in prossimità dell'Islam, a Cipro o in Armenia o impegnati da tempo nella lunga impresa della Reconquista in Andalusia; né soltanto come possibili alleati dei Mongoli. Qui il problema è anche interno, perché all'interno del mondo islamico vi sono comunità giudaiche e cristiane (e per verità ne rappresentano i più antichi abitanti, prima della sottomissione); inoltre i Cristiani, come i Giudei, appartengono alle religioni "del Libro", alle due Rivelazioni che precedono quella di Maometto, da loro rifiutata. La polemica con loro richiede dunque un approccio dottrinale di più ampio respiro.

Possiamo iniziare con un breve esame di *al-ğawāb al-sahīh li-man baddala dīn al-masīah* (*Risposta autentica a coloro che cambiarono la religione del Messia*) un testo prevalentemente in polemica contro i Cristiani, ma anche contro i Giudei; con riferimento principale a questo secondo aspetto è stato esaminato e citato in modo esaustivo da A. Morabia, *Ibn Taymiyya, les Juifs et la Torah*, S.I., 49-50, 1979. Il testo di Ibn Taymiyya tradotto in inglese lo si può trovare su www.darultawid.com con il titolo *Answering to those who altered the Religion of Jesus Christ* (altra traduzione, parziale, in *A Muslim Theologian Response to Christianity*, ed. and transl. by Th. F. Michel S.J., Delmar, N. York, Caravan Books, 1984).

Il testo è piuttosto lungo e fa riferimento a una polemica interconfessionale i cui termini sono noti: partendo dal Corano e fondandosi sugli ahādīth, Ibn Taymiyya afferma cose ovvie per un Musulmano e in più si addentra sul piano teologico, contestando il dogma trinitario sul fondamento di una stretta logia “aristotelica”, che avrebbe più senso se non fosse applicata a problemi di fede circa i quali, l’Islam insegna, la ragione umana non ha potestà. Evito perciò di entrare nei dettagli del testo, non breve, limitandomi a segnalarne i capisaldi che lo fondano.

I fondamenti sono quelli noti, partono dalla dottrina coranica secondo la quale i Giudei non rispettarono la Legge di Mosè alterando i testi sacri, e i Cristiani fecero altrettanto con la predicazione di Gesù; furono inoltre ignorati, nei testi, tutti i riferimenti al successivo avvento di Maometto. Ibn Taymiyya entra comunque nei dettagli per dare una “dimostrazione” logica dei propri assunti, cioè delle “evidenti” alterazioni dei testi da parte di Cristiani e Giudei. Una di esse riguarda il peccato originale di Adamo, negato dall’Islam sulla base di indicazioni coraniche, ma della cui infondatezza Ibn Taymiyya vuol dare, per l’appunto, una dimostrazione *logica*. L’argomentazione principale contro i Giudei è però costituita non tanto dalle alterazioni della Legge mosaica, che egli ritiene minori, quanto alla pretesa del suo carattere definitivo, ignorando la libertà divina dell’abrogazione notoriamente fondamentale per l’interpretazione della Legge coranica; per conseguenza i Giudei rifiutarono di riconoscere la missione di Gesù prima, di Maometto poi, e furono doppiamente empī.

La Legge mosaica venne modificata da Maometto nel suo rigore, ma resta fondamentale; a questo riguardo i Cristiani sono da condannare per averla abolita falsificando la lezione di Cristo, che della Legge ebbe il massimo rispetto: non era venuto ad abolirla, ma, anche lui, a modificarla. I Cristiani tuttavia, come i Giudei, non hanno neppure chiara coscienza dei falsi introdotti perché, contrariamente ai Musulmani che tramandano oralmente i Corano, e soltanto in arabo, si sono fidati delle versioni scritte, naturale veicolo di errore nelle trascrizioni, e, peggio ancora, delle loro traduzioni. Comunque Gesù fu un Profeta minore rispetto a Mosè, cosa della quale Ibn Taymiyya dà una “dimostrazione” davvero straordinaria, a causa della seriosa naïveté con la quale stabilisce l’importanza relativa dei miracoli di Gesù, di Mosè e di altri profeti: un esempio che merita di essere citato è la sua affermazione che cambiare l’acqua in vino è più facile che cambiarla in olio (riferimento a *II Re*, 4, 1-7: Eliseo moltiplica l’olio della vedova). Su questo tema vedansi le pp. 274-290 del testo inglese.

D’altronde, Cristo non era portatore di un messaggio nuovo, ma soltanto di qualche piccola modifica a quello di Mosè che era stato falsificato; quel che più conta nella critica di Ibn Taymiyya, è che Allāh vuole il trionfo dei suoi inviati, e perciò non può esservi profeta che non sia vittorioso, e Cristo non lo fu; comunque i Giudei mentirono affermando di aver ucciso Gesù (si ricordi che il Corano ha una posizione docetista al riguardo: cfr. *Cor.*, 4, 157-158). I Giudei sono comunque crudeli, ed in ciò la critica di Ibn Taymiyya non è diversa da quella cristiana; tuttavia i Cristiani sono più biasimevoli di loro perché hanno abolito la Legge e hanno associato Gesù a Dio.

Un aspetto interessante e centrale della polemica di Ibn Taymiyya è infatti costituito dalla critica al dogma trinitario e alla natura divina di Cristo (pp. 187-270 del testo inglese) nella quale egli fa sfoggio delle sue notevoli capacità di logico, mettendo in evidenza anche le discordanze reciproche dei Cristiani (Nestoriani, Giacobiti e Melkiti) e la reciproca incompatibilità delle loro dottrine (la logica di questa critica si può seguire bene anche in G. Troupeau, *Ibn Taymiyya et sa réfutation d’Eutychès*, B.E.O., 30, 1978). Peccato che, come ho notato, secondo la stessa ortodossia islamica i dogmi di una fede non possano essere giudicati in base alla Ragione; Ibn Taymiyya potrebbe però ribattere che la divinità di Cristo non è in nessuna Rivelazione, è un’invenzione dei Cristiani e come tale può essere smantellata in base alla logica.

Il dotto hanbalita si mostra dunque molto attento all’uso della logica: i suoi scivoloni avvengono soltanto quando essa viene applicata al fermo sostegno di premesse vacillanti, come nel caso della graduatoria dei miracoli: ma questo è anche *un limite di certi pretesi dialoghi interreligiosi*, come dovrebbe ricordarci l’analisi di Hunayn b. Ishāq (cfr. *supra*, p. 1117). Capire una logica diversa è ben altro che inanellare sillogismi. Comunque, non si può che concordare con la logica di Ibn Taymiyya -viceversa ironizzata da Morabia, S.I., 50, pp. 103-104- quando egli afferma che, poiché i Cristiani preferiscono i Musulmani ai Giudei e i Giudei i Musulmani ai Cristiani, è evidente che l’Islam è la miglior religione delle tre. La conclusione, su un piano rigidamente logico, ha una sua sensatezza.

Certamente la logica di Ibn Taymiyya è una logica troppo connessa al finalismo, cioè alla “dimostrazione” di ciò che sin dall’inizio si intende dimostrare; infatti il suo testo si conclude con un capitolo nel quale si mette in evidenza come l’Islam rappresenti in ogni caso un giusto mezzo tra i difetti del Giudaismo e quelli del Cristianesimo. Lo stesso concetto si può trovare in *Pages spirituelles*, II, e lo troveremo ripetuto tra poco: del resto è un argomento diffuso tra i polemisti musulmani, ed è colto nella sua importanza anche da Morabia, S.I., 50, p. 102.

Nella polemica contro il Cristianesimo spicca notoriamente la lettera che Ibn Taymiyya inviò a Cipro (a Johan de Giblet) chiedendo la liberazione dei prigionieri musulmani catturati durante le scorrerie dei Franchi di Cipro nel corso delle invasioni mongole, con l'aiuto degli Shī'iti. La lettera è stata pubblicata da Y. Michot con il titolo: Ibn Taymiyya, *Lettre à un Roi croisé*, Trad., Intr., Lexique et Notes par J.R. Michot, Louvain la Neuve, Bruylant-Academia - Lyon, Tawhid, 1995, con una lunga introduzione di Michot.

Nella sua Introduzione Michot mette a fuoco vari problemi, in particolare si diffonde sugli eventi storici (le invasioni mongole della Siria) nel cui ambito va compresa l'opera di Ibn Taymiyya. Il timore che gli veniva dalla possibile affermazione dei Mongoli è ben riassunto così a p. 66: "Per il nostro Dottore, l'Islam imperiale di Ghāzān è inaccettabile, perché comporta come rischio la deislamizzazione della religione musulmana, nel senso che perpetua, se non (anche) incoraggia e privilegia una forma di razionalità gengiskhānide alle spese della Legge (*sharī'a*), una religiosità pre-scritturale e a o inter-confessionale, una sottomissione al Divino assoluto, indeterminato, alle spese di un'obbedienza stretta al Corano e alla *Sunna* di Maometto. A rischio di commettere un anacronismo si potrebbe quasi parlare, a proposito dell'Islam ilkhānide, di "laicizzazione". Ibn Taymiyya vuole invece un Islam "all'antica". E ancora, a p. 67, Michot parla di uno scontro tra un "nuovo" oriente musulmano e un "vecchio" occidentale musulmano. Michot sottolinea anche la ripetizione di argomenti tra questa *Lettera* e la *Risposta autentica*; i due testi vanno letti insieme e il primo aiuta a chiarire il secondo. In effetti gli argomenti si ripetono, ma nella *Lettera* essi appaiono con più ordine e maggiore connessione.

Nel precisare la propria posizione dottrinale, Ibn Taymiyya parte dai ruoli di Adamo, Noè e Abramo (rispettivamente fondatore, raddrizzatore e restauratore della vera religione primitiva) per poi definire i ruoli di Mosè e degli altri profeti giudei e di Gesù: cioè da posizioni coraniche per quanto concerne il quadro storico ed evolutivo nel quale si colloca l'Islam. Questo gli consente di mettere a fuoco gli errori di Giudei e Cristiani (pp. 140-141) i primi per aver disconosciuto Gesù, i secondi per averlo divinizzato: l'Islam si pone nel giusto mezzo (p. 143). Affronta poi il problema della Trinità (p. 144) e le frodi dei monaci, con i loro falsi miracoli (p. 147); accusa i Cristiani per aver abolito la Legge (p. 151) e per aver introdotto innovazioni nel rito (p. 154); torna sull'argomento con l'Incarnazione, sottolineando l'incompatibilità e l'irrazionalità delle tre dottrine, nestoriana, giacobita e melkita (p. 157) per tornare infine sul carattere razionale e mediano della dottrina islamica (p. 163) presentata ai Cristiani di Najrān e al Negus (pp. 180-182). A p. 183 perora la giusta causa del jihād rimproverando ai Cristiani di essersi sottratti, infine, in base alla dottrina islamica per la quale Allāh conduce alla vittoria i suoi profeti, sottolinea che la battaglia di Yarmūk testimoniò la superiorità dell'Islam rispetto al Cristianesimo (p. 201) perché l'Islam è la miglior comunità (p. 203) e Gesù, quando tornerà dal cielo (si ricordi il docetismo del Corano) apparirà a Damasco "al minareto bianco" (quello a sud-est della moschea omeyyade, p. 206). naturalmente la lettera contiene anche la richiesta di liberazione dei prigionieri, ma non è questo che qui c'interessa: c'interessa la dottrina che, come si vede, è la medesima della *Risposta autentica*. Lo stesso afferma, a conclusione della sua esposizione della *Lettera*, D. Sarrió Cucarella, *Corresponding across Religious Borders. The Letter of Ibn Taymiyya to a Crusader*, Islamochristiana 36, 2010, che parla di apologetica islamica, più che di polemica anticristiana.

Un ultimo cenno alle opinioni di Ibn Taymiyya in materia di religione, va necessariamente dedicato alla sua "Fatwā sui monaci", divenuta celebre in occidente a seguito della barbara uccisione, nel 1996, di sette monaci in Algeria, giustificata sul piano religioso dal G.I.A., cui seguì la traduzione e pubblicazione della fatwā, con ampio commento, da parte di Y. Michot. Ne nacque uno scandalo che portò al ritiro del testo, oggi reperibile in forma abbreviata e modificata in versione elettronica (*E-version dés-actualisée* etc., con richiamo agli eventi) su www.rapidlibrary.com/.../65079626-Ibn-Taymiyya.fr, o su www.scribd.com/search?query=65079626.

La lunga e documentata Introduzione di Michot parte dai passi coranici (5,82; 9,31; 9,34; 57,27, quest'ultimo meno assolutista) che testimoniano l'avversione del Profeta, e per conseguenza dell'Islam, per la vita monastica (Michot avanza l'ipotesi che il Cristianesimo conosciuto dal Profeta sia stato un Cristianesimo conventuale, del quale avrebbe conosciuto anche il benessere) e più in generale per il clero (rabbini inclusi) anche perché il clero gode di rendite di posizione a spese della comunità. In poche parole: il clero ammassa ricchezze, e lo fa con l'influenza che gli procurano le sue "operazioni vane" (Ibn Taymiyya nella fatwā). A p. 3, nel testo e in n. 4, Michot sottolinea un'avversione di fondo dell'Islam per il clero, un "anticlericalismo" e "antiecclesialismo" che egli attribuisce allo "aspetto rivoluzionario dell'Islam, religione egualitaria sulla base del monoteismo, che chiama alla liberazione dai dottori e dai monaci". A mio avviso, questa opinione di Michot conforma quanto si sostiene in queste note circa l'origine dell'Islam nella cultura della marginalità, con in più, forse, un qualche accento personale dello stesso Michot.

Michot produce poi una vasta letteratura sul complesso di ahādīth che giustificano un atteggiamento ostile dell'Islam verso i monaci, a partire da un hadīth riferito ad Abū Bakr, secondo il quale essi vanno lasciati alla loro vita se restano chiusi nei loro monasteri, ma vanno uccisi se si recano in pubblico. La dottrina complessiva sembra orientata in questo senso, e più in particolare a perseguire ogni contatto dei monaci con gli stessi Cristiani, anche nel caso che siano questi a recarsi nei conventi: essi non debbono influire sul comportamento dei fedeli, non debbono fare pubblicità alla miscredenza. Questa, in sintesi, la preoccupazione che si avverte e che è anche di Ibn Taymiyya. A questo c'è da aggiungere che la vita monastica ha sempre esercitato un fascino su parte dell'Islam: Michot fa molte citazioni, che riguardano però i grandi mistici, da Ibn

al-‘Arabî a Farîd ad-dîn al-‘Attâr, a Rûmî (tutti peraltro portatori di una religiosità non certo apprezzata da Ibn Taymiyya) allo stesso al-Ghazâlî. V’è infine chi ritiene che i monaci e i preti debbano essere uccisi tout court, semplicemente in qualità di infedeli.

Dunque Ibn Taymiyya non è il solo ad aver emesso pareri restrittivi nei confronti dei monaci, e la sua posizione viene inquadrata da Michot nella situazione del momento, che non soltanto vede i Cristiani alleati dei Mongoli, ma anche beneficiari di una certa prosperità della quale andavano godendo i monasteri copti in Egitto, grazie alla loro fiorente agricoltura che suscitava evidenti invidie. Molte erano infatti le polemiche sulla liceità della loro esenzione dalle tasse in una terra conquistata dai Musulmani con le armi, che quindi non poteva in alcun modo essere data in usufrutto agli infedeli.

Queste le premesse e i commenti di Michot alla traduzione della fatwâ, che non mi sembra dica molto di nuovo rispetto a quanto abbiamo potuto capire di Ibn Taymiyya, avverso alla pratica dell’astinenza alimentare e sessuale (e qui pensiamo alla dottrina di un Islam che è avverso alle “esagerazioni”); avverso al monachesimo, considerato un’innovazione illecita dei Cristiani, mai predicata da Gesù (qui siamo a un tipo di rimprovero che ormai conosciamo bene); avverso all’abito monastico in quanto ostentazione della propria miscredenza. Egli torna inoltre sul problema delle terre *dei Musulmani* illegittimamente affidate ai conventi, argomento che sembra avere un peso notevole nella fatwâ. Nel complesso, mentre ribadisce il diritto all’immunità per i monaci reclusi nei conventi, purché privi di contatti, Ibn Taymiyya ritiene legittima la loro uccisione qualora incitino i Cristiani a combattere; si deve notare inoltre che egli fa sin dall’inizio un esplicito riferimento alla tradizione attribuita ad Abû Bakr (cfr. *supra*) ciò che darebbe una licenza ancor più ampia, perché potrebbe togliere ogni salvaguardia ai monaci *fuori dal recinto conventuale*.

Come abbiamo visto sinora, l’ortodossia hanbalita si traduce in un Islam essenzialmente compendiato nella rigida osservanza della Legge così come formulata dal Corano e *negli ahâdith*; un a-priori a valle del quale (ma soltanto a valle) viene introdotto un uso espresso e rigoroso degli strumenti razionali ai fini di una corretta applicazione delle Legge stessa. A ben vedere, tutto il resto della dottrina, dalla concezione del ruolo e delle funzioni dello Stato islamico, a quello della monoliticità della Ummah, al rapporto repressivo nei confronti delle interpretazioni non “ortodosse” dell’Islam, nonché delle altre religioni, allorché presenti all’interno del territorio islamico, non è che conseguenza di quell’assunto fondamentale. Quel che non abbiamo sinora esaminato è il *fondamento logico* di quell’assunto, che potrebbe sembrare cieco fideismo ma non lo è del tutto, perché si connette a una lucida critica e rifiuto del Razionalismo classico, condotta, come quella degli Scettici, su basi *logiche, razionali*, ciò che fa di lui un pensatore di grande statura sul quale dovrebbe riflettere attentamente il nostro “filosofico” Occidente.

Affronterò quest’ultimo punto sulla scorta del compendio del grande trattato di Ibn Taymiyya, *al-radd ‘alâ al-Mantiqiyyîn*, “Confutazione dei logici” (anche: *Nasihât Ahl al-Imân fi al-Radd ‘alâ Mantiq al-Yunân*, cioè “Monito del popolo della fede circa la confutazione della logica dei Greci”) riassunto da Suyûtî come *Jahd al-Qarîha fi Tajrîd al-Nasiha*, cioè “Esercizio dello sforzo nel ridurre all’essenziale il Monito” (cit. in Bibl. a p. 1015 sotto il nome del traduttore e autore dell’Introduzione e del titolo inglese, W.B. Hallaq). Saranno di supporto i testi pubblicati su Internet da J.F. Sowa (e A.K. Majumdar) i cui titoli riporto in Bibliografia; una rapida silloge del testo di Ibn Taymiyya si può trovare in S. Rayan, *Ibn Taymiyya’s Criticism of the Syllogism*, Der Islam, 86,1, 2009.

Nella sua Introduzione, Hallaq mette subito a fuoco il vero problema di Ibn Taymiyya, *che non è certamente il piacere intellettuale di confutare il Razionalismo classico*, ma il desiderio di mostrare la mancanza di fondamento della logica aristotelica nel suo argomento centrale, il sillogismo e il conseguente metodo deduttivo quale via alla conoscenza: e ciò per una motivazione assai concreta. Come abbiamo già visto nel capitolo intitolato *Un Dio a misura d’uomo e un uomo a misura di Dio*, lo “aristotelismo” che giunge all’Islam per una lunga via che parte da Alessandria, è un aristotelismo “neoplatonizzato”, che comporta, a partire dalla *Isagogé* di Porfirio, l’esistenza di universali *ante rem*, *in re* e *post rem*, come soluzione al problema della conoscenza lasciato aperto dal *De anima*. Ora, precisamente sulla necessità dell’esistenza di universali *ante rem* (essenzialmente analoghi alle “Idee” platoniche) si fonda la speculazione filosofico/mistica, teosofica, che può portare al concetto di “unicità dell’esistenza” (*wahdat al-wujûd*) che contraddice l’abisso ontologico tra umano e divino, cardine rigido della fede islamica, nonché il conseguente limite della ragione umana nella possibilità di penetrare il Progetto divino (vedi il problema dell’Intelletto Agente trattato nel capitolo citato). Abbiamo visto, nello stesso capitolo, anche come al-Ghazâlî, altro cardine dell’ortodossia, abbia lucidamente sostenuto l’inadeguatezza della ragione umana. Abbiamo infine visto, lungo tutto il testo dedicato al nostro Occidente come il Neoplatonismo (spregiativamente definito “popolare”) sia per l’appunto inesauribile fonte di “eresie” panteiste. Considerato quindi già acquisito tutto ciò con i rinvii qui introdotti, proseguo tornando ad Ibn Taymiyya, il cui scopo nel corso del trattato è per l’appunto confutare la logica classica *al fine di confutare le deviazioni dall’ortodossia sunnita*.

Hallaq nota quindi sin dalle prime pagine il problema sopra esposto: il realismo, cioè l’affermazione degli universali *ante rem*, è strettamente connesso con la logica, e deve essere rifiutato perché conduce al Dio dei filosofi, dei mistici, della teosofia “illuminativa”, a un mondo inteso come Sua manifestazione: *e ciò metterebbe in dubbio la Shari’ah* (pp. XXII-XXVI) conducendo -lo abbiamo visto in casi tra loro diversi, come il Libero Spirito, l’Ismailismo nizârîta di Alamût: ma non soltanto- all’antinomismo come conseguenza della “fine della

Legge” per i Perfetti. In tale prospettiva Ibn Taymiyya considerava il Sufismo antinomista non meno pericoloso, per l’Islam, della Yâsâ (p. XXVII).

Non sembra, nota Hallaq, che Ibn Taymiyya conoscesse la micidiale critica di Sesto alla circolarità degli universali, perché il pensiero degli Scettici non sembra esser giunto alla considerazione dei Musulmani; la sua critica agli universali è centrata diversamente, sul valore epistemico delle premesse (p. XXX). Ibn Taymiyya è un empirista, tanto che, come nota Hallaq, una profonda analogia col suo pensiero si troverà soltanto con l’empirismo inglese, che precede Kant. La sua precisa presa di posizione sul problema della conoscenza è infatti che l’uomo ha conoscenza soltanto dei singoli esistenti, perché ogni esistente è un *unicum*, è soltanto la mente umana ad astrarre, per analogia, gli universali che, come tali, esistono quindi soltanto *post rem*: la sua è dunque una posizione nominalista. A questo limite si sottrae soltanto la conoscenza fornita dalla Rivelazione: essa è infatti una conoscenza *certa*, mentre la conoscenza empirica dei singoli esistenti, sotto forma di universali elaborati dalla mente umana è, per la sua stessa natura induttiva, una conoscenza indiziaria (pp. XXXIII-XXXV).

Qui c’è già una debolezza fondamentale del sillogismo come strumento di conoscenza. Infatti, poiché le sue premesse riconducono a verità autoevidenti, non oggetto di dimostrazione (sono astratte dalle singole apprensioni immediate di singoli esistenti) anche i particolari sussunti entro queste premesse sono autoevidenti, quindi il sillogismo si rivela non necessario. Il sillogismo non è diverso dall’analogia (Ibn Taymiyya sosterrà anche la sua inferiorità come metodo) entrambi conducono a verità soltanto *probabili*.

Qui vorrei soffermarmi un attimo ad esemplificare il problema, perché mi sembra indispensabile per chiarire il senso di tutta la polemica. Prendiamo come esempio il sillogismo nella logica di Sesto: tutti gli uomini sono mortali; Socrate è un uomo; dunque Socrate è mortale. Qui, partendo da una conoscenza empirica, i casi sono due: se siamo stati in grado di prendere in considerazione *tutti* gli uomini, allora abbiamo preso in considerazione anche Socrate, quindi il sillogismo non soltanto non ci dice nulla di non conosciuto, ma costituisce anche una perdita di tempo e un inutile giro di parole. Se, viceversa, abbiamo generalizzato per analogia sui casi constatati, non incluso quello di Socrate e dei tanti altri cui non si fa riferimento (p.e., altri uomini dei quali non si è a conoscenza) allora la nostra conclusione è falsa. Ibn Taymiyya porta, come vedremo, una diversa critica, mirata al problema che gli sta a cuore, l’ortodossia e la Legge; comunque, da buon empirista, considera una tale conclusione come puramente *probabile*, indiziaria: certa, mai (si veda anche nel testo, p. 126 § 216).

In questo senso, l’analogia del giurista è superiore, perché procede dalla Legge, cioè da un “vero” della Rivelazione; qui la premessa è *certa*, nel sillogismo è soltanto *probabile* (p. XXXVI). Quel che vuol dire Ibn Taymiyya è che la nostra Ragione non può dare certezze, le sole certezze vengono dalla Rivelazione (p. XXXIX). Nota al riguardo Hallaq (p. XL) che gli stessi Greci avevano forti dubbi sulla bontà della logica come strumento di conoscenza, *preferendo un adeguato atteggiamento mentale alle argomentazioni*; qui mi permetto di ricordare quanto ho più volte segnalato sulla rigida consequenzialità logica del pensiero paranoico, che conduce a conclusioni irreali per aver assunto come assolutamente certe, premesse di fatto problematiche; e avere sviluppato su tali certezze le proprie deduzioni. Al di là del fondamento teologico-dogmatico, la critica di Ibn Taymiyya ci riconduce a ciò che tutti dovremmo sapere: il porto della Ragione è dubbioso per la dubbiosità delle premesse, e la Ragione non può fondarsi su se stessa.

Un’ultima notazione fa Hallaq (p. LII): il testo di Ibn Taymiyya può apparire singolare, perché non si fonda su una dimostrazione dei propri assunti o della mancanza di fondamento delle “verità” sillogistiche, ma conduce il proprio attacco al sillogismo da angolazioni diverse, in altre parole, ripete le medesime cose più e più volte, a partire da varie considerazioni. La singolarità (e la prolissità) di questo metodo è fondata nella stessa logica di partenza del Nostro: se una verità umana è soltanto una verità *indiziaria*, “*giuridica*”, allora l’accumulo di indizi ha senso come supporto decisivo alla *convinzione* di chi emette un giudizio *comunque* indiziario.

Veniamo ora al testo di Ibn Taymiyya attraverso la sintesi di Suyûtî, nel quale i singoli punti della polemica sono condensati in 323 paragrafi. Già dall’inizio (§§ 6-8, pp. 6-7) si stabilisce il carattere empirico, non definitorio, della conoscenza, perché, se la definizione è posta da colui che la formula, costui deve conoscere la cosa definita, o da altre definizioni, innestando così un regresso all’infinito, o in altro modo, come nella conoscenza di chi esercita un mestiere, che non necessita di definizioni.

L’attacco di Ibn Taymiyya al sillogismo mostra immediatamente il suo diverso obbiettivo rispetto agli obbiettivi di Aristotele, lo iato che separa il giurista islamico dal filosofo greco. L’obbiettivo di Aristotele nella sua ricerca formale, che Ibn Taymiyya ignora per manifesto disinteresse, non era una scienza delle cose, *ma del discorso*; ciò che gli premeva era mostrare l’identica struttura della logica, della sintassi e del reale, come presupposto della conoscenza, al fine di avvalorare il concetto platonico di epistème. Ciò che conta per Ibn Taymiyya è che un simile presupposto, che nel caso di Aristotele, se sviluppato, condurrebbe all’Ilozoismo; all’interno di una convinzione creazionista conduce all’ontologia (e alla cosmogonia) neoplatonica della quale abbiamo discusso, quindi alle posizioni “ittihâdiste”, panteiste, contro le quali si batte la “ortodossia” sunnita. In queste infatti, la Ragione diviene credibile perché consustanziale alla razionalità divina del Creato, perché se così non fosse, il mondo diverrebbe incomprensibile. Questo è esattamente ciò che Ibn Taymiyya combatte, considerando l’empirica conoscenza umana come *necessaria e utile ma puramente indiziaria* a causa di quello iato tra Ragione (umana) e Reale (creazione divina) che abbiamo già visto in al-Ghazâlî nella sua *critica al concetto di causa*. Si noti che qui siamo in presenza di una conoscenza mediata dai sensi, che potrebbe condurre

al dubbio cartesiano su un'apparenza forse ingannevole del mondo: ma Ibn Taymiyya *pensa ad altro* precisamente perché parte da un diverso rapporto dell'uomo con il Reale, mediato soltanto dalla Rivelazione.

Questo diverso punto di partenza tra il Razionalismo classico e il pensiero islamico non va mai dimenticato, pena esaurirsi in una sterile polemica: se per Aristotele il problema è l'epistème, per Ibn Taymiyya è il Reale, il vero oggetto della speculazione islamica che si pone al livello della Sapienza divina, onde all'uomo spetta soltanto una conoscenza probabile, indiziaria, giuridica. L'unica certezza è la Rivelazione, senza di essa l'approdo sarebbe lo Scetticismo e il Relativismo.

Qui però occorre fare una notazione che mette in relazione Occidente e Islam attraverso il messaggio testamentario: il rifiuto di Ibn Taymiyya di consegnare la Rivelazione alla filosofia greca -un evento che in occidente accadde in modo "naturale" per le radici stesse della cultura nella quale si trovò ad operare il Cristianesimo- lo fa restare fedele alla sua natura civile/sociale (di Legge) una natura antirazionalista ed anche sovrarazionale così come si esplica nei profeti, la cui opera fonda una cultura e una società non sulla metafisica o sull'ontologia, ma comunicando norme di vita attraverso l'elaborazione universalista della propria esperienza/Erlebnis del mondo degli uomini. Un Messaggio ha poco o nulla a che spartire con la filosofia e la teosofia, come ricorda *Giacomo* (2, 18): "...e io, con le mie opere, ti mostrerò la mia fede".

Ibn Taymiyya prosegue puntando la propria critica sul carattere puramente declamatorio di ogni definizione (§ 21 sgg.) che non può portare nuova conoscenza perché, o l'ascoltatore sa già; ovvero, se non sa, può acquisire conoscenza soltanto ritenendo infallibile il dichiarante, e questo non può dedurlo dalla definizione. La validità della definizione può essere concepita soltanto sulla base di precedente comune conoscenza empirica del definito. In altre parole: un comune patrimonio di concetti (= esperienze) è il presupposto di ogni possibile comunicazione.

Ibn Taymiyya, che lungo la strada non ha perso l'occasione per attaccare il concetto di quiddità separato dall'esistente (porta ai contestati universali *ante rem*) ripete le medesime critiche al § 31 (come ho anticipato, la ripetitività ha il proprio fondamento nella natura indiziaria delle verità umane) e non si può fare a meno di notare ancora una volta la sua abissale distanza dalle preoccupazioni di Aristotele, per il quale *una definizione che ricalchi l'oggetto*, quindi la sovrapponibilità di sintassi, logica e reale, è essenziale nella polemica antisofistica iniziata da Platone.

Uno dei punti essenziali della polemica di Ibn Taymiyya che giustifica il paragone di Hallaq con l'Empirismo inglese, è però nel § 33 (pp. 24-25) laddove egli insiste sulla formazione puramente mentale degli universali, per affermare che la quiddità non esiste fuori della mente, non esiste la "cavallinità" di Platone. Dunque il processo che dà luogo ad essa è implicito nella mente che lo forma: dopo la critica di al-Ghazâlî al concetto di causa, siamo dunque alla *critica del concetto di sostanza*, siamo a posizioni che, ammesso che il diverso retroterra renda lecito il confronto, potremmo definire pre-kantiane. Egualmente non esiste la *prima materia* dei sistemi emanatisti, esiste soltanto la *materia formata* nelle sue individuali manifestazioni: nulla esiste senza gli attributi (§ 34). Perciò il successivo § 45 è dedicato alla critica dell'Intelletto Agente (il cavallo di Troia dell'uomo a misura di Dio) e dei dieci Intelletti delle cosmogonie neoplatoniche ismailite: *Giudei e Cristiani, e persino i politeisti, sono migliori dei filosofi*. Il perché di tanta veemenza è evidente: qui è in gioco l'abisso ontologico tra Dio e l'uomo, che comporta la rigorosa obbedienza alla *lettera* della Legge.

Tralascio, per evitare prolissità, i successivi paragrafi che ripetono sotto diverse angolazioni, posizioni già chiaramente espresse, per affrontare ora il rapporto tra sillogismo e analogia. Sul fondamento della nostra conoscenza empirica, alla proposizione universale si giunge per analogia (§ 58, p. 43): affermazione dimostrata in modo grafico anche da J.F. Sowa e A.K. Majumdar, con esplicito riferimento ad Ibn Taymiyya, in *Analogical Reasoning*, www.jfsowa.com/pubs/analog, un articolo nel quale si mette in evidenza anche il carattere pleonastico del sillogismo, rispetto al quale l'uso dell'analogia è più diretto e consente economia di esposizione. Sowa è un matematico, Ph. D. in Computer Science, con una trentennale attività nel campo della ricerca e sviluppo di nuovi progetti alla IBM (vedi curriculum e pubblicazioni su www.jfsowa.com/pubs) che ha rivalutato in più modi la logica di Ibn Taymiyya. Si tratta di una rivalutazione molto profonda, ad esempio per quanto riguarda il carattere non certo, soltanto *probabile*, della nostra conoscenza, da lui ribadito in *A Dynamic Theory of Ontology* (www.jfsowa.com/pubs/dynonto) nel quale viene anche posto in luce il ruolo fondamentale di analogia e metafora, *per un nuovo uso del linguaggio e l'ambiguità semantica* della parole (temi già trattati in questo testo in rapporto all'arte e alla Sofistica) come fattore di incertezza nella conoscenza. Di Sowa è anche opportuno ricordare l'importante *Signs, Processes and Language Games. Foundations of Ontology* (www.jfsowa.com/pubs/signproc) nel quale è centrale l'affermazione che tra reale e linguaggio esiste uno iato, esattamente ciò che Aristotele si proponeva di superare per convalidare la nozione platonica di epistème, cardine del Razionalismo classico; inoltre i concetti, in quanto entità ben delimitate, non possono ricoprire il continuum del mondo fisico. Il linguaggio inoltre, è ambiguo non per un suo cattivo uso, ma per sua natura, cosa che Sowa dimostra con il raffronto tra il diverso campo semantico di una parola inglese e quella del suo equivalente cinese. Sowa, che affronta il problema degli universali con una corretta lettura della "forma" di Aristotele (l'Aristotele degli Arabi lo abbiamo visto, è un'altra cosa, è quello "neoplatonizzato" che discende da Porfirio) si pone perciò egualmente, stanti le premesse, in atteggiamento critico nei confronti della logica, strumento puramente formale; e conclude che lo sviluppo dell'argomentazione con il metodo deduttivo conduce prima o poi alla contraddizione. In questo suo saggio c'è anche una presa di posizione nei confronti della scienza che, come

vedremo tra breve, ripete, in altra chiave e in altro contesto, alcune affermazioni fondamentali di Ibn Taymiyya che sono ovvia conseguenza della formulata posizione mentale, a posteriori, degli universali: ogni scienza astrae dalla natura, perciò nei suoi modelli non si può trascurare l'influenza (relativizzante) dei fattori omessi e di quelli assunti.

Tornando al confronto tra analogia e sillogismo condotto da Ibn Taymiyya, particolarmente interessante è l'argomentazione relativa alla superiorità della prima sul secondo, connessa al concetto islamico, giuridico, di *qiyâs*, differente da quello di analogia nel pensiero classico, aristotelico, che conosce il sillogismo per analogia come *entimema* (il concetto *predicabile* del Barocco, del quale ho già parlato nel testo in rapporto alla retorica e alla creatività dell'arte). A questo riguardo sono significativi i §§ 59-60, pp. 44-45; il § 128, p. 84, e il § 157, p. 99. Ibn Taymiyya nota che l'inferenza, nel sillogismo, avviene tra particolare e particolare, mentre essa può avvenire anche tra universale e universale, come fa il pensiero giuridico islamico allorché fonda l'analogia soltanto in base all'accertamento della causa. Torna l'esempio del vino di datteri, già citato a p. 1138, del quale viene posta in evidenza la struttura: c'è un caso originale (il vino d'uva è vietato) e un caso che viene assimilato (il vino di datteri) attraverso l'accertamento della causa (la ragione della legge che riguarda il primo: è vietato perché è inebriante) che determina il giudizio (poiché anche il secondo è inebriante, anche il secondo è vietato).

L'analogia, spiega Ibn Taymiyya (§ 67, p. 50) “rappresenta il passaggio della mente da un particolare giudizio a un altro, sul fondamento che essi condividono un significato universale comune, perché il giudizio coincide con quel significato”. E prosegue “La mente forma un concetto dei due particolari, precisamente del caso originale e di quello assimilato, poi procede verso il concomitante -cioè l'elemento comune- quindi da concomitante a concomitante, ciò che costituisce il giudizio”. L'analogia consente quindi di giungere alle stesse conclusioni del sillogismo, ma con maggior chiarezza, perciò le persone di buonsenso usano l'analogia (§ 68, p. 51).

Il sillogismo inoltre, nota Ibn Taymiyya nel § 65 alle pp. 48-49, oltre ad essere circolare ha un vizio d'origine: *l'universale si forma da un attributo scelto da un caso particolare* che costituisce il fondamento della generalizzazione: qui mi sembra significativo il riferimento a quanto affermato sopra da Sowa a proposito del razionalismo scientifico, cioè che il modello che si forma nella mente è il risultato dei fattori omessi e di quelli assunti. Ibn Taymiyya non sembra entrare nelle conseguenze di questo problema, ma certamente esso ha un peso nella scelta *giuridicamente orientata* del *qiyâs*, la cui vantata superiorità si fonda nel fatto che *l'analogia è ricercata nella causa*. Qui appare evidente come le preoccupazioni che guidano e finalizzano la speculazione nel pensiero classico sono diverse da quelle che guidano il ragionamento di Ibn Taymiyya. Per lui infatti (§ 216, p. 125) esistono, come abbiamo visto, due tipi di conoscenza: la conoscenza umana, che è quella che interessa anche Sowa, per la quale l'universale è soltanto probabile; e quella nella quale *l'universale è certo perché viene dalla Rivelazione*. Nella prima eventualità il caso assimilato è soltanto probabile, ma nella seconda, quella cui si applica la scelta giuridica, è anch'esso *certo*, grazie alla ricerca della causa. Non a caso, nel precedente § 212, p. 123, egli fa esplicito riferimento ai §§ 61-62, pp. 45-47, dove aveva sottolineato l'errore di usare in materia giuridica il sillogismo *così come usato nelle scienze razionali*, distinguendo i due tipi di conoscenza. La conseguenza è quindi evidente: i termini e i procedimenti tecnici della filosofia sono del tutto inutili per impostare il ragionamento giuridico (§ 158, p. 99).

Tutto questo sforzo di ragionamento, come s'era anticipato, ha uno scopo concreto e militante: combattere tutte le manifestazioni dell'Islam (Neoplatonici, Ismailiti, Sûfi, Qarmati, filosofi come Avicenna e quant'altri) che cercano la perfezione non *nella prassi*, nell'osservanza della Legge, ma *nella conoscenza*, che li conduce a porsi al di sopra della stessa prassi (§ 86, p. 61 sgg.). Significativo è anche l'attacco ad Averroè e alla sua premessa all'argomento del *Fasl al-maqâl* (cfr. *supra*, p. 896: si tratta dell'obbligo per i filosofi, fondato su una lettura “eterodossa” di *Cor.*, 3,5, di penetrare il significato filosofico che si nasconde sotto la lettera della Rivelazione): Ibn Taymiyya obietta ad Averroè che *i Compagni non avevano bisogno della filosofia per sapere ciò che dovevano fare* (§ 160, p. 100). Ora, se è comprensibile che tutto ciò possa apparire straniante per la struttura, il fondamento e l'orientamento del pensiero occidentale, si deve riflettere che siamo in presenza di una fedeltà ad un Messaggio che in Occidente è stato almeno in parte travisato a causa della sua “filosofizzazione”.

Si tratta della fedeltà al carattere *rivoluzionario* della Rivelazione, *che revoca in dubbio il fondamento della cultura classica*, et pour cause: una cultura *intellettualistica* poteva germogliare soltanto all'interno di una società istituzionalmente fondata sulla *disuguaglianza*, che ne costituiva il presupposto persino sottaciuto, tanto era ovvio: laddove il messaggio testamentario, col suo monoteismo e l'eguaglianza -non ipoteticamente futura in cielo, ma effettiva, qui e ora- dinanzi a Dio (e alla Sua Volontà, che del Messaggio era il contenuto) costituiva il postulato fondamentale per una società di eguali. Non è un caso che questo messaggio, tradotto nelle forme del Cristianesimo, abbia penetrato una società in crisi; né si può sottovalutare quanto radicale sia stata la svolta che esso impresso alla cultura attraverso il Medioevo, un'esperienza che, come ci ricorda Fossier, è rimasta ancora incompiuta.

Con Ibn Taymiyya siamo giunti al culmine di un percorso coerente che sviluppa le istanze originarie dell'Islam nella scelta sunnita, “ortodossa” perché largamente maggioritaria, *ancorché non l'unica pensabile*, come abbiamo già visto allorché esaminammo le “ragioni” delle sette ultra-shi'ite, che raccolgono anch'esse in

diverso modo, l'eredità delle origini. Ibn Taymiyya fu, in particolare, hanbalita, appartenente cioè a una scuola che è sempre stata minoritaria nell'ambito del Sunnismo, e tuttavia importante, almeno per noi, perché da essa prendono corpo il Salafismo e i fondamentalismo che danno all'Islam il suo tono più appariscente nei momenti di crisi, innalzando a bandiera il mito di un ritorno all'età dell'oro.

Il mito di un'età dell'oro che fu e che dovrà tornare (ovvero: che avrebbe dovuto essere, non fu e si dovrà far essere) così presente nell'Islam, del quale costituisce il nucleo duro, è presente sempre e ovunque, anche al margine della cultura occidentale (era anche dei primi Cristiani) tanto da potersi considerare un mito universale, un'accezione della famosa "nostalgia del Paradiso", detta così da Eliade. Nel caso del Salafismo esso è però qualcosa di più, è anche un "mito" nel senso corrente, negativo, della parola, perché la sua età dell'oro non è, come per Papia e Ireneo, in un nebuloso luogo e tempo, "terreno" ma di fatto edenico; ma viene collocata in un preciso tempo e luogo storico da far tornare, con il suo assetto sociale, la sua etica, le sue leggi, ma costruito a partire dall'invenzione degli ahādīth, invenzione tarda rispetto agli eventi in essi affabulati; detti e fatti che riverberano su un passato reinventato le pulsioni dei secoli successivi e le relative contese sociali. L'età dell'oro salafita è dunque un passato mai esistito che è cosa diversa da un passato immaginato o sognato, perché l'immaginario ha un suo non-luogo, una U-topia; laddove un passato mai esistito non è in alcun luogo, è una a-topia. Anche se il ripensamento del passato non va sottovalutato (di per sé è un potente motore ideologico perché, come s'è detto più volte, pensare un passato diverso significa orientarsi verso un diverso futuro) il mito salafita, configurandosi come atopia, perde forza. Pretendendo di porsi sul piano del *reale* e del *razionale* (sul piano storico) è facilmente *confutabile*, al contrario dell'immaginato e del sognato, che fa dell'utopia un motore della storia.

Mi sono soffermato su queste considerazioni per portare ad evidenza che Ibn Taymiyya ha esercitato la propria lucidissima consequenzialità di pensiero su un fondamento fattuale quantomeno dubbioso, su una conoscenza non certa, come avrebbe detto lui, per non dire improbabile: il materiale degli ahādīth, che eternizza il Sacro delle origini nel riflesso di transeunti contese storiche. Di qui il senso di straniamento che generano, in uno spettatore non coinvolto nella sua costruzione mentale, i suoi giudizi legali (e quelli del fondamentalismo attuale) che dopo serrate induzioni, analogie e deduzioni, terminano sovente come quelli della Regina di cuori nel racconto di Alice.

Questo però non sminuisce la sua statura, perché le conseguenze "penali" vanno messe in conto al fenomeno di fossilizzazione della Sharī'ah conseguente alla mancata *storicizzazione* dell'eredità giuridica, vera o presunta, fenomeno che ho dovuto di dover mettere in conto già a proposito di al-Ghazālī (cfr. *supra*, p. 891) e che ha incipit nella sistemazione dottrinale della *Risāla* di Shāfi'ī. La statura di Ibn Taymiyya va più correttamente valutata sulla lucidità di un pensiero che revoca in dubbio la Ragione occidentale, mentre ripropone con forza argomentativa le "ragioni" del messaggio testamentario; e poiché di ciò s'è fatto cenno in più luoghi di questo testo, mi limiterò a segnalare due punti significativi per l'indagine in esso condotta.

Il primo è costituito dal ridimensionamento della Ragione che, non trovando appiglio ontologico nella partecipazione alla razionalità divina del Reale alla quale è inadeguata, diviene luogo solitario di elaborazione di universali puramente probabili e anche soggettivi, fabbrica di modelli astratti che forniscono un inquadramento possibile ma non *cogente*, non certo, del Reale, maschere sovrimposte che approssimano un mondo esterno ontologicamente sfuggente.

Se il mondo esterno tende così ad assumere un volto fantasmatico -lo stesso che introduce il dubbio cartesiano- c'è tuttavia un fondamento al quale la ragione può ancorarsi, ed è, come per al-Ghazālī, la Rivelazione: soltanto che in Ibn Taymiyya "Rivelazione" significa essenzialmente, e vorrei dire esclusivamente, Legge. La ragione può esercitarsi con sicurezza sui fondamentali del Diritto, perché essi, così come trasmessi dal Testo e dalla Tradizione, sono Parola divina increata ed eterna, ovvero sua *interpretazione autentica*, dunque sono *certi* nella loro *letteralità*.

Il problema che pone Ibn Taymiyya è dunque il problema del fondamento della Ragione, problema che avevamo già affrontato esaminando il pensiero di Leo Strauss e che si compendia in una semplice considerazione: la Ragione non può fondarsi su se stessa. Al-Ghazālī aveva formulato il problema negli stessi termini: la Ragione in cerca di certezze può fondarsi soltanto sulla Rivelazione. Ibn Taymiyya ci mette di suo una "dimostrazione" dei limiti della Ragione fondata sulla critica alla struttura stessa della logica greca, della quale rivela la costruzione tautologica. Il rapporto con il mondo esterno passa attraverso una conoscenza/*Erfahrung* mediata dai sensi, e la Ragione è soltanto un elaboratore con propri meccanismi, che costruisce al proprio interno modelli probabili del Reale e con ciò contraddice la possibilità di un epistème che è pretesa di loro sovrapposibilità al reale stesso. Lo schema aristotelico, che comporta identità strutturale di pensiero, sintassi e Reale, mostra la propria dipendenza da un postulato metafisico posto a monte della ragione stessa, una arché che non può essere oggetto di dimostrazione, non è cogente.

Il secondo punto riguarda la riconduzione della Profezia al ruolo che essa assume nel messaggio testamentario, che non è quello intellettualistico pensato da al-Fārābī o da Avicenna, altro grande bersaglio della critica di Ibn Taymiyya. Il Profeta non è l'uomo perfetto che intuisce verità soprazionali elevandosi al contatto con l'Intelletto Agente (il *dator formarum*) non è colui che va oltre il filosofo nella sua conoscenza intellettuale: il Profeta è colui che *fonda una società* e la guida, dettandone, per ordine divino, la Legge che ne deve regolare i comportamenti individuali e sociali, una Legge necessaria perché *regola un ordine delle cose non attingibile*

razionalmente da chi ne è l'oggetto. Il distacco ontologico tra Creatore e creatura si rispecchia nel distacco che corre tra il Reale e il modello razionale della mente, sicché l'uomo ha un solo luogo nel quale adeguarsi al Reale, nella Legge.

La Legge diviene così la sola via che consente all'uomo di uscire dalla propria finitezza, da una "gettatezza" (Geworfenheit) che è anche impossibilità di salvezza; la Legge è la sola via di salvezza perché essa è la sola via per aderire ad un ordine altrimenti inaccessibile, tale per l'abisso ontologico che condanna la Ragione alla costruzione di un mondo fantasmatico, costruzione tautologica, mero rinvio a se stessa.

Si può anche rifiutare questa collocazione dell'uomo nell'Universo, ma non si può negare la potenza di una costruzione intellettuale che racchiude e consacra una plurisecolare ricerca d'identità in un momento nel quale la società islamica in pericolo aveva necessità di ritrovare la propria coesione: così come appare difficile ignorare che dietro di essa si nasconda, sul piano intellettuale, il timore di prendere atto di una gettatezza insormontabile, e di assumere sulle proprie spalle il peso di un percorso di erramenti tra "verità" soltanto probabili: e di fare di questo percorso il *proprio* mondo.

Per Ibn Taymiyya però il problema si poneva diversamente, perché altre erano le sue alternative di militante: accettare una costruzione "filosofica" (teosofica, esoterica) sul fondamento di un messaggio profetico significava incamminarsi sulla via di Shî'iti e ultra-Shî'iti (Nusayriti, Drusi, Ismailiti, Qarmati e quant'altro) una via al termine della quale poteva esservi l'erosione del monoteismo e sinanche la minaccia dell'antinomismo, quindi la decomposizione della società stessa privata della Legge; senza contare la messa in dubbio della società di eguali, quale quella pensata dall'Islam. Eppure, anche in quelle esecrate scelte v'erano *motivi di continuità con le origini dell'Islam*, lo abbiamo visto trattandone: la ripetitività della Profezia e una diversa ipotesi di eguaglianza: *quella che fa di ogni uomo un possibile veicolo dello Spirito.*

2 - Le “opinioni diverse” e la nascita di un’altra “retta opinione”

La vicenda che mi proverò a narrare ora, è stata in parte anticipata nel capitolo *Ordine celeste e disordini terreni*, nelle *Appendici* alla IV e V ed., e, *passim*, in altri luoghi del testo, ai quali rinverrò ogniqualvolta sia inutile ripetere il già detto; qualcosa però sarà ripetuta quando sia utile mostrarla entro un nuovo quadro di riferimento. In precedenza infatti il testo -conformemente al suo obbiettivo, mostrare un quadro delle “diversità” ponendone in evidenza le convergenze in funzione delle aporie del pensiero dominante e delle “ragioni” da questo ignorate- si era occupato essenzialmente di una “storia” interna a diversità *rimaste sempre tali*. Ora però l’obbiettivo è altro perché, se la diversità, che nel caso dell’ideologia di “Occidente” era rappresentata da una religiosità testamentaria *rimasta* alternativa alle due “ortodossie” nate tra il II e il V secolo (la cristiana/romana, e la giudaica/rabbinica) ora è *questa stessa religiosità alternativa*, consolidatasi come “Islam”, che deve essere esaminata all’interno di una sua vicenda dinamica, che la vede a sua volta partorire altre “ortodossie” in rapporto con altre “opinioni diverse”.

Uso il plurale perché, come già detto, l’Islam è stato correttamente definito come una religione dalle ortodossie plurime e così è: infatti al Sunnismo si devono aggiungere la Shî’a Imâmîta, duodecimana, e il Khâridjismo, che, dopo essersi frammentato in molte sette, sopravvive oggi codificato nella versione “moderata” dell’Ibâdismo. Tra i grandi sistemi di pensiero maturati nell’Islam sarebbe da aggiungere l’Ismailismo attuale disceso da quello di Alamût, ma esso non può considerarsi “ortodossia” e giustamente, perché esso rappresenta sì, un’evoluzione coerente delle istanze islamiche originarie, ma un’evoluzione tale da esorbitare ogni possibilità di “ortodossia”. Ancorché connesso a istanze presenti nelle origini dell’Islam, esso è infatti un “superamento” dell’Islam, una “Aufhebung” nel senso che, nato da quelle istanze, l’Ismailismo va oltre: ma lo fa a partire da uno sviluppo di quelle stesse istanze.

Tutto attorno è il pulviscolo delle sette delle quali ho già parlato, sulle quali dovrò tornare brevemente per inquadrare il loro rapporto con la formazione della Shî’a duodecimana *che non è quello presentato dagli eresiologi* i quali hanno il comune vezzo di porre la propria “ortodossia” ab antiquo: laddove la Shî’a duodecimana è un fenomeno che emerge e si conforma dopo una storia di sette “estremiste”: e da questa storia non si libera perché altre, a sua volta, istituzionalizzandosi, ne partorisce.

Prima di narrare questa vicenda è tuttavia doveroso un brevissimo cenno all’Ibâdismo perché, come versione “moderata” del Khâridjismo esso, benché scarsamente rappresentato (meno di un milione di fedeli nell’oceano dei Musulmani) resta comunque la più antica delle “ortodossie” -forse l’ortodossia *par excellence*- manifestatasi nel 4° decennio dell’Egira.

Degli eventi e della natura dei Khâridjiti ho dato qualche cenno in *Ordine celeste e disordini terreni* e per essi si veda l’indice analitico a p. 797 e, nelle note alle pagine ivi citate, le relative indicazioni bibliografiche, in particolare Wellhausen, nella versione aggiornata con note del 1975, cit. in Bibl. a p. 780; e Spuler, cit. in Bibl. a p. 776. I Khâridjiti, lo ricordo, fondavano la propria ortodossia sul rigido rispetto del Corano, Parola di Dio; ma avevano una teologia razionale, vicina al Mu’tazilismo (il Corano è creato, non si può avere la visione di Dio, negazione degli attributi divini e di ogni possibile “antropomorfismo” etc.) e un atteggiamento radicalmente democratico, rigorista e spiritualista (sono stati paragonati ai nostri Puritani) ciò che li portava all’intolleranza verso gli altri correligionari e verso i propri “peccatori”.

Gli Ibâditi ne rappresentano l’evoluzione “moderata” precisamente su questo punto, evoluzione maturata rapidamente già con la fine del VII secolo dopo la distruzione, ad opera degli Omeyyadi, delle fazioni più oltranziste protagoniste di innumerevoli insurrezioni per le quali si rinvia a Wellhausen. La logica e la successione degli eventi, sui quali non mi diffondo, è esaurientemente illustrata in modo molto chiaro da W.M. Watt, *Khârijite Thought in the Umayyad Period*, Der Islam, 36, 1961.

Trovo perciò interessante segnalare l’articolo di R. Rubinacci, *Il califfo ‘Abd al-Malik b. Marwân e gli Ibâditi*, A.I.U.O.N., 5, 1953, nel quale è pubblicato il testo di una lettera di Ibn Ibâd al Califfo, ritenuta di attendibile autenticità. Rubinacci riepiloga inizialmente le lotte degli Omeyyadi con i Khâridjiti, che ‘Abd al-Malik riuscì a domare soltanto nel 78 H. I suoi primi anni di regno furono infatti assai agitati (si ricordi la contesa per il califfato con ‘Abdallâh ibn Zubayr) perché segnarono il momento nel quale l’Islam prese forma nelle sue strutture religioso-politiche dopo una lunga serie di dispute iniziate con l’uccisione di ‘Uthmân (p. 100). Nella breve ricapitolazione degli eventi che portarono al distacco degli Ibâditi dall’ala estremista degli Azraqiti (anche questo è come sempre un nome derivato dall’eponimo, Nâfi b. al-Azraq, il loro leader) Rubinacci sostiene sia la presenza di ragioni politiche per tale scissione, sia l’indole particolarmente mite e religiosa di Ibn Ibâd (pp. 101-102); le ragioni politiche per non scagliare il takfir su tutti i non khâridjiti appaiono evidenti sulla base di un elementare realismo. La parte più interessante dell’articolo è comunque costituita dalla pubblicazione del testo della lettera di Ibn Ibâd ad ‘Abd al-Malik (p. 106 sgg.).

Il testo parte dalla giustificazione della ribellione ad ‘Uthmân e ci consente di prendere visione diretta del fondamento sociale già messo in luce *supra* con gli articoli di Hinds (p. 1055). Dopo aver sottolineato il buon califfato di Abû Bakr e di ‘Umar (gli Ibâditi riconoscono infatti i due primi Califfi, non il terzo e il quarto) egli

sottolinea la virata che ebbe il califfato di 'Uthmân alla metà del suo percorso, per accusarlo di aver abbandonato i principi della legge coranica: e lo accusa in primo luogo di aver allontanato i qussâs -i commentatori popolari del Corano- dalle moschee (p. 106). Egli formula poi altre accuse che fanno riferimento ad indebite forme di appropriazione da parte del Califfo, avvenute in violazione delle norme coraniche: dunque l'accusa di malgoverno si riflette in un'accusa religiosa.

Nelle pagine successive Ibn Ibâd si diffonde sui temi già esposti, ma, nota Rubinacci (p. 109 in n. 6) il fatto dell'allontanamento dei qussâs è strettamente legato alla repressione delle proteste che si levavano dal mondo islamico dei primi fedeli, nei confronti del primo stabilirsi di un potere politico statale accentrato (si ricordi il monito di 'Abd al-Malik ai medinesi in materia di *leggi*). Non si può che leggere qui la conferma del fatto che l'Islam delle origini fu un movimento rivoluzionario messianico/apocalittico che non prevedeva il ritorno alle consuete forme del potere, anzi, ne chiedeva la sovversione.

Sugli eventi successivi, di epoca 'abbaside, si veda L. Veccia Vaglieri, *Le vicende del Harigismo in epoca abbaside*, R.S.O., 24, 1949, che mette a sua volta in luce la persistenza del ribellismo khâridjita, un fenomeno che fu combattuto, più che dal centro, dalle autorità locali; il legame di questo ribellismo, dopo le sconfitte subite nei primi due secoli, con contemporanee sommosse popolari; infine il fatto che una costante rivendicazione dei ribelli fosse il rifiuto di applicare il *kharâdj*, cioè la tassazione fondiaria, ai Musulmani: ciò che può rappresentare un tratto di continuità con le rivendicazioni dei conquistatori della prim'ora nei confronti del successivo costituirsi di poteri centralizzati, che abbiamo visto costituire la fonte delle rivolte contro 'Uthman.

Ancor più nel vivo si entra con le pp. 110-111 dell'articolo, nelle quali il testo della lettera parla chiaramente degli interessi dei combattenti che lottarono da subito per l'Islam: qui si parla dell'accaparramento, da parte di 'Uthmân, dei pascoli migliori, sottratti ai combattenti in violazione delle norme coraniche sulla spartizione del bottino di guerra: anche qui la contesa sociale si risolve in accusa religiosa, ciò che potrà anche essere considerato un mascheramento ideologico, ma, indipendentemente da tale considerazione, mostra comunque per l'ennesima volta la natura dell'Islam originario, il suo ben diverso spirito di liberazione che veniva vanificato dal ritorno al potere statale. A ciò si aggiunge la denuncia di un uso illecito della raccolta delle elemosine e quella, molto seria, della diminuzione delle pensioni statali ai reduci di Badr (pp. 110-111). Qui lo scontro *sociale* si tocca con mano, e Rubinacci sottolinea, a p. 111 in n. 6, la crisi finanziaria che si era abbattuta sullo stato di 'Uthmân, costringendo il Califfo a misure altamente impopolari.

Il testo prosegue ancora con rivendicazioni e accuse che si soffermano anche sui torti e sui danni economici subiti dalla gente del Bahrain, nonché sulle figure assai poco "islamiche" dei successori di Mu'âwiyya, ma ciò che mi sembra più interessante mettere in luce è il discorso che si sviluppa alle pp. 114-116. Qui infatti si sviluppa un'interessante argomentazione *sul rapporto tra potere e giustizia delle ragioni dei vincitori*; secondo Ibn Ibâd le due cose non sono affatto connesse (contrariamente a quanto sosteneva Ibn Taymiyya, e con lui altri polemisti, nei confronti del Cristianesimo: la ragione dell'Islam è nelle sue vittorie, che mostrano l'appoggio divino; Dio non permette che i suoi campioni siano sconfitti) perché *vincere non significa avere dalla propria parte la ragione*, e l'argomento è sviluppato anche con riferimento al passato islamico. Del resto, lo stesso Mu'âwiyya comprò il proprio potere pagando Hasan: e questa non è certo una giustificazione religiosa.

La rigida adesione al dettato coranico non ha dunque *soltanto* un significato "religioso"; entrambi gli autori citati ne sottolineano, come s'è visto, la natura *politica* (come ho già detto più volte anche della Shî'a) che, del resto, emerge chiaramente già dalle motivazioni dei combattenti al seguito di 'Alî a Siffîn (cfr. *supra*, pp. 1055-1056 e qui l'articolo di Rubinacci, in particolare, ivi, il ruolo dei Qurrâ', fedelissimi al dettato coranico, che diedero origine al movimento Khâridjita; su questo si veda M. Guidi, *Sui Harigiti*, R.S.O., 21,1, 1946 [indicato da taluni come "1944" a causa della data di stampa posta in calce] e si veda anche Wellhausen, cit., pp. 11-14).

Questa rigida adesione al dettato coranico non deve perciò far ignorare il fondamento sociale di un movimento che si inserisce nella contrapposizione tra i muhâgirûn e i Sufyânidi, "nuovi arrivati" sulla scia delle conquiste, contrapposizione iniziata con l'assassinio di 'Uthmân, proseguita a Siffîn, e infine con l'appoggio (poi ritirato) all'Anticaliffo 'Abdallâh ibn Zubayr. L'attaccamento allo spirito iniziale della predicazione profetica, certamente tradotto in termini religiosi, testimonia in ogni caso un ben preciso sfondo sociale, la lotta tra i rivoluzionari della prim'ora, e l'accaparramento della rivoluzione da parte di un vecchio ordine sopraggiunto. Come nota Watt, cit., p. 218, i capi delle fazioni più bellicose e intolleranti (Najditi, Azraqiti) non erano "teologi da poltrona".

Questa natura sociale *religiosamente motivata* del distacco dei Khâridjiti si trova ben illustrata sul fondamentale e recente testo di J.C. Wilkinson, *Ibadism. Origins and Early Development in Oman*, Oxford, Un. Press, 2010 alle pp. 139 sgg. allorché nota che i circa 12.000 ribelli alla decisione di 'Alî di patteggiare con Mu'âwiyya, riunitisi nel villaggio di Harûrâ' (d'onde il nome di Harûriti) erano formati da Qurrâ', Ansâr e Muhâjirûn, cioè dai seguaci iniziali che avevano sostenuto il Profeta nei difficili momenti dell'esordio e poi dell'espansione, gli stessi che poi avevano contestato il comportamento di 'Uthmân. I Khâridjiti infatti, e dopo di loro gli Ibâditi, che se ne distaccarono molto presto, nel settimo decennio H., riconoscono soltanto i due primi

Califfi: non ‘Uthmân e neppure ‘Alî, colpevole per aver abbandonato la fedeltà al *solo* dettato coranico. Il movimento originale era denominato *Muhakkima* per il suo riferirsi al solo *hukm* divino (cfr. *supra*, p. 1044) e in tutta la loro azione e motivazione, appare evidente il senso del tradimento subito, ad opera dei nuovi/vecchi leaders, del messaggio divino ricevuto dal Profeta e della spinta messianica e liberatrice del primo Islam, con il ritorno a vecchie gerarchie dell’Arabia pre-islamica. Wilkinson segue anche gli eventi politico-amministrativi che portarono al malcontento in Iraq, ma mi sembra eccessivo entrare nei dettagli; mi limito perciò a ricordare che egli concorda con le ricostruzioni di Hinds (cfr. *supra*, p. 1056).

L’evoluzione fondamentale che portò all’Ibâdismo, l’unica sopravvissuta tra tante fazioni, la più moderata che prende il nome da un suo misterioso eponimo, Ibn Ibâd (cfr. Wilkinson, *Ibâdism*, pp. 152-153, dove si ricorda anche che essi rifiutarono tanto il nome di Khâridjiti, quanto quello di Harûriti) consistette non soltanto in quanto già accennato (i “peccatori” non sono più “infedeli” ma “ipocriti” -almeno se non insistono nei propri errori- e non debbono essere uccisi) ma nel considerare possibile la convivenza con i Musulmani di diversa opinione, ponendo fine alla conflittualità in nome di una razionale tendenza al compromesso. È noto infatti -e la storia iniziale delle sette khâridjite ne è un esempio da manuale- che l’esasperato rigorismo etico può generare lotte intestine, oltre a porre il rigorista in una improduttiva lotta col mondo. Watt pone comunque l’accento sullo spirito comunitario degli Ibâditi (p. 226) che pensano la salvezza non come un problema individuale, ma come problema della comunità.

Anche E. Francesca, *From the Individualism to the Community’s Power: the Economic Implications of the wâlâya/barâ’a Dynamic among the Ibâdîs*, A.I.U.O.N., 59, 1999, ha sottolineato come lo spirito di comunità sia rilevante nel fare degli Ibâditi dei protagonisti del successo economico. Conducendo l’analisi in una logica weberiana ella ha rilevato anche il ruolo del rigorismo etico e dello spiritualismo in questo successo, con particolare riferimento ai due momenti della wâlâya e della barâ’a (su questi due termini che sanciscono il comportamento all’interno del gruppo, cfr. A.K. Ennami, *Studies in Ibâdhism*, <http://open.books.blogspot.com/>, p. 168 sgg.: si tratta degli obblighi religiosi di associazione o dissociazione rispetto a persone o comportamenti lodevoli o riprovevoli; in caso di incertezza incorre l’obbligo del *wuqûf*, sospensione del giudizio). La stessa Francesca è tornata ad insistere sul rapporto tra austerità religiosa e successo imprenditoriale degli Ibâditi in un successivo articolo, *Religious observance and market law in medieval Islam. The controversial application of the prohibition of usury according to some Ibâdî sources*, RE.M.M.M., 99-100, 2002, nel quale, oltre a mettere in luce il ruolo della comunità maghrebina nell’elaborazione della dottrina relativa alla proibizione coranica del prestito a interesse, fa tuttavia notare come, a costo di qualche contraddizione, la dottrina non fu sviluppata sino alle estreme conseguenze, a causa di un’etica che resta legata ai “valori del capitalismo mercantile”; questo compromesso può essere considerato una sopravvivenza di originarie tradizioni medinesi.

Gli Ibâditi però non furono soltanto mercanti che si sparsero nel mondo; essi, “teologi non da poltrona”, conquistarono più volte vasti regni, in Oman come nel Maghreb (alcuni effimeri, come nell’Hijâz) dove ora risiedono le loro comunità superstiti: nell’Oman, dove costituiscono la maggioranza della popolazione; nel Mzâb algerino (la pentapoli di Ghardaya, luogo sacro); nell’isola di Djerba (Tunisia); in Tripolitania; una piccola comunità è presente a Zanzibar. Watt nota che la tendenza ad un atteggiamento comunitario (“communalistic”, p. 226) ha fondamento nella tradizione del Profeta che allude alla salvezza di una sola setta in quanto tale (la comunità islamica si dividerà in 73 sette, ma una sola si salverà).

L’evoluzione “moderata” portò alla cessazione di ogni inimicizia verso gli altri Musulmani, con i quali si doveva pur convivere, e, col tempo, il moderatismo portò ad una certa forma di individualismo: gli Ibâditi potevano esercitare la wâlâya verso *individui* (non ibâditi) ritenuti comunque buoni musulmani. Il loro spiritualismo esprime una teologia razionale che li ha fatti ritenere influenzati dal mu’tazilismo, ipotesi che Ennami confuta (pp. 123-125) sostenendo con ragione che la teologia ibâdita si sviluppò prima del mu’tazilismo. Watt, p. 230, sostiene che la concezione ibâdita (khâridjita) del Califfato (cfr. *supra*, p. 197 nel testo e in n. 19: tale concezione è giustificata perché l’eredità del Profeta non può andare ad alcuno, *singolarmente*; può trasmettersi soltanto alla collettività nel suo insieme) attirò attorno a loro molti seguaci, nel Golfo Persico e tra i Berberi -i due luoghi principali di loro insediamento- perché costituiva un ottimo fondamento dottrinale per ribellarsi al Califfo. Essi esercitarono a loro volta anche influenze dottrinali sulle correnti poi emarginate dal Sunnismo: la loro insistenza per la giustizia fu recepita dal Mu’tazilismo e i loro “waqifiti” (che sospendevano il giudizio: cfr. *supra* il wuqûf) dovrebbero aver confluuto nei Murji’iti.

Messianismo rivoluzionario (furono protagonisti di innumerevoli sommosse sotto gli Omeyyadi e gli ‘Abbâsidi); mondo “di Giustizia”: come si può constatare essi furono, e sono, portatori delle pulsioni originarie dell’Islam. La Vecchia Vaglieri (*Le vicende, etc.*, cit.) ha segnalato la persistenza del ribellismo khâridjita sotto gli ‘Abbâsidi sino agli inizi del X secolo, terminato soltanto dopo ripetute sconfitte; anche il loro insediarsi nell’Oman e nel Maghreb berbero era avvenuto a seguito di precedenti sconfitte subite ad opera degli Omeyyadi.

La presenza degli Ibâditi nel Golfo Persico viene spiegata da Wilkinson con una lunga descrizione dei precedenti politici della zona, a partire dai tempi della Ridda (cfr. *supra*, p. 1056) ricordando anche (p. 159) come il Bahrain sia stato sin dagli inizi la culla di movimenti radicali, tra i quali quello famoso dei *Zanj* (negri). L’insediamento nell’Oman avvenne alla metà dell’VIII secolo, perché vi fu confluirono i fuggiaschi della caccia data in Persia ai Sufriti (uno dei gruppi che confluirono poi negli Ibâditi, e che in Persia si erano rifugiati dopo la sconfitta di una loro insurrezione) da parte del 1° Califfo ‘abbâside, al-Saffâh.

Sulla storia dell'Imâmato ibâdita nell'Oman, con le sue alterne vicende sino all'inizio del XX secolo, si veda anche L. Veccia Vaglieri, *L'Imâmato Ibâdita dell'Omân*, A.I.U.O.N., 1949.

Un breve ma esauriente cenno alla loro situazione attuale, alla loro storia e alla loro giurisprudenza, si trova infine in R. Rubinacci, *The Ibâdis*, in *Religion in the Middle East*, ed. by A.J. Arberry, Cambridge, Un. Press, 1969, vol. II, pp. 318-329. Rubinacci parte dalla diaspora verso l'Oman (da dove partirono a lungo gli attacchi contro gli 'Abbâsidi) e nel Maghreb, per poi elencare i capisaldi della dottrina ibâdita, molto razionali e sostanzialmente vicini al mu'tazilismo; per conseguenza sembra ben comprensibile la loro attenzione alla mistica di al-Ghazâlî se si tiene presente quanto più volte segnalato in questo studio, cioè che la mistica resta lo sbocco inevitabile -vorrei dire: "razionale"- di ogni tentativo di teologia razionale. Per quanto concerne la loro scuola giuridica, Rubinacci ritiene di notare elementi in comune con il Mâlikismo (frutto della lunga convivenza nel Maghreb) e, in alcuni punti, con lo Hanafismo e lo Shâfi'ismo.

Come si sia sviluppata la loro giurisprudenza, è argomento trattato da E. Francesca, *The Formation and Development of the Ibâdî madhhab*, J.S.A.I., 28, 2003, che sottolinea il carattere originale della scuola giuridica ibâdita e i suoi rapporti con le scuole sunnite (p. 261 nel testo e in n. 7) con riferimento anche ad Ennami; i contatti con le scuole sunnite sono giustificati con la presenza degli Ibâditi a Bassora, a Kûfa e nello Hijâz al tempo nel quale si andava formando il fiqh (p. 267); tuttavia il diritto ibâdita, pur avendo condiviso il dibattito in corso nei primi secoli, prese un proprio sviluppo indipendente su temi importanti come la creazione del Corano e la libera volontà dell'individuo (Dio conosce gli atti dell'uomo ma non li determina: pag. 271 nel testo e in n. 63).

Furono certamente questi punti che portarono al fallimento, consumato con la fine dell'VIII secolo, del tentativo di riavvicinamento coi Sunniti avviato all'inizio del secolo stesso (ivi) e allo sviluppo degli obblighi di walâya e di barâ'a (p. 272). Tuttavia, come nota l'autrice (pp. 272-274) iniziò poi una raccolta di ahâdîth mirata a dare un volto preciso al madhhab ibâdita; questa raccolta, avvenuta tanto nell'Oman quanto nel Maghreb (dove il regno ibâdita collassò nel 7° decennio del IX secolo sotto l'espansione fâtimida) finì però col rassomigliare a quelle sunnite, non più riflettendo, quindi, l'originale dottrina maturata a Bassora tra il VII e l'VIII secolo. Sull'argomento si veda anche J.C. Wilkinson, *Ibâdî hadîth: An Essay of Normalisation*, Der Islam, 63, 1985, che usa per l'appunto il termine "normalizzazione" per definire il processo, tardo, tramite il quale gli Ibâditi si adoperarono per adeguarsi a quanto maturato nelle quattro scuole "ortodosse" introducendo un materiale costituito da ahâdîth che non appartenevano al loro materiale iniziale.

Nel suo breve riferimento ai Khâridjiti, W.M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Un. Press, 1985, pp. 12-13, sottolinea le buone ragioni della presa di posizione khâridjita a Siffîn, notando che era in gioco l'integrità del nuovo dettato contro il rischio -reale per quanto abbiamo visto sinora circa gli eventi dei primi decenni dell'Egira- di tornare a consuetudini dell'Arabia preislamica; tant'è che le loro istanze per una vita comunitaria fondata sulle norme coraniche vennero poi recepite dagli altri Musulmani. Quanto alle modifiche che portarono rapidamente il Khâridjismo verso la svolta ibâdita, esse furono dettate dalla realistica esigenza di permettere la fondazione di una comunità stabile, abbandonando un estremismo che poteva valere soltanto per una banda di ribelli. Egli dà infatti una valutazione delle forze messe in campo dai khâridjiti nelle loro insurrezioni: si trattava di piccoli gruppi -"bande"- la cui consistenza variava da 30 a 500 uomini. Su questo particolare è tuttavia da tener presente quanto ricorda Wilkinson, *Ibâdism*, cit., p. 143, cioè che vi furono molte bande vaganti di saccheggiatori beduini che innalzarono bandiera khâridjita

Guidi (cit.) ha però analizzato con molta finezza le loro posizioni iniziali a Siffîn, mostrando che nei loro apparenti ondeggiamenti si manifestava la loro sincera preoccupazione per la costruzione di una società *autenticamente islamica*: in questa prospettiva, credo, si debbono valutare le motivazioni che spinsero alla precoce separazione, dal nascente Islam, di questi protagonisti dei suoi albori, che compresero e disapprovarono la piega molto "umana" e troppo "politica" che andavano assumendo gli eventi. In termini correnti è lecito parlare del consueto fenomeno di *normalizzazione* che segnala il ritorno del consuetudinario dopo le tempeste rivoluzionarie.

Chiudo qui questo breve inserto che era sì, doveroso, ma che certamente non pone problemi allo sguardo con il quale mi sto rivolgendo all'Islam, volendo indagare la conseguenzialità dei suoi sviluppi con istanze originarie maturate, secondo quanto ho ritenuto di concludere nel precedente capitolo, in una tradizione messianico/apocalittica di origine testamentaria. Sembra infatti che questa "terza ortodossia" non offra il minimo dubbio circa la sicura conseguenzialità con il movimento originario; essa nasce infatti immediatamente a ridosso della rivoluzione islamica e nell'ambito dei suoi stessi protagonisti preoccupati di salvarne i contenuti minacciati dal nascente nuovo ordine autoritario. *Essi erano i più convinti e i più sinceramente legati all'istanza originaria del movimento messianico/apocalittico: eguaglianza, giustizia e creazione di una società perfetta*: naturalmente applicando in modo rigoroso le norme penali sharaitiche. C'è da aggiungere, al riguardo, che le donne hanno almeno qualche diritto in più rispetto a quanto accade altrove (cfr. Rubinacci, *The Ibâdis*, cit. pp. 314-317). Segnalo infine che una breve sintesi sulla storia dell'Ibâdismo è apparsa recentemente ad opera di C. Aillet, *L'ibâdisme, une minorité au cœur de l'islam*, RE.M.M.M., 132, 2012 e che, per ampliare la conoscenza sul fenomeno, si può consultare il sito www.maghribadite.hypotheses.org.

La via per giungere a questa società perfetta era tuttavia oggetto di opinioni contrastanti: qui s'innesta la storia della Shî'a, storia di attese deluse e discordanti tra loro, dalle quali nacque la seconda "ortodossia" dell'Islam la quale, come ogni ortodossia che si rispetti, s'inventò una propria storia. La dottrina duodecimana imâmita non costituisce infatti il momento originario della Shî'a, è il frutto di un'accorta elaborazione avvenuta nel IX-X secolo, che mise il movimento 'alîde al riparo dal pulviscolo settario, eternamente fallimentare. Prima di allora, la vicenda dei discendenti di Fâtima, con l'esclusione dell'avventurato e sfortunato viaggio di Husayn, è una vicenda quietista che culmina con il rifiuto del 6° Imâm a mettersi di traverso agli 'Abbâsidi: si può dire che Watt, cit., riassume l'essenziale in sole sei pagine (pp. 14-19). La storia di quei movimenti shî'iti bollati poi come "estremisti" dai costruttori dell'Imâmismo è viceversa ben altrimenti significativa per il periodo che va dal VII al IX secolo: su di essa però non torno in dettaglio perché ne ho già parlato altrove, come ho ricordato dalla prima riga.

La storia del ghuluww raccontata dagli eresiografi come an-Nawbakhtî è infatti una storia di comodo, per far pensare che quelle fossero deviazioni attorno a una linea imâmita esistita dal tempo di 'Alî, e, naturalmente, sin da allora quella "giusta". Non è così, la linea imâmita sorge tardi; la Shî'a iniziale, come ho accennato varie volte, era altra cosa. Già la leggenda di 'Abdallâh b. Sabâ' (cfr. *supra*, p. 198) è una bella invenzione che ricorda quella di Simon Mago, capostipite degli Gnostici per Ireneo. Sull'argomento si può vedere M. Cook, *Early Muslim Dogma*, cit. in Bibl. a p. 1014; J. Van Ess, *Das Kitâb al-Irğâ' des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya*, Arabica, 21,1, 1974 e i relativi paralleli con i discorsi del khâridjita Abû Hamza (che si trova anche in Wellhausen, ed. cit., p. 154; cfr. in questo testo *supra*, p. 198 in n. 24 e p. 199 in n. 26) contro gli shî'iti, discorso che è del 747.

Van Ess spiega la sovrapposizione poco chiara dei Sabâ'iti con i Kaysâniti da parte degli eresiografi (cfr. *supra*, p. 199) affermando che la definizione "Sabâ'iti" significa nient'altro che "shî'iti estremisti" (p. 33); un'ipotesi che Cook riprende a p. 87. Ora, i Kaysâniti erano i seguaci di Muhammad ibn al-Hanafiyya (cfr. *supra*, p. 199-200) emersi dalla rivolta di al-Mukhtâr (cfr. *supra*, pp. 199-200): ciò che già di per sé sposta l'inizio del ghuluww al 7° decennio dell'Egira, perché i Kaysâniti sono indicati come coloro che ne delinearono i fondamenti dottrinali (ivi; e cfr. Van Ess, p. 34; Cook, p. 87).

Che il fenomeno sia tardo, quindi antedatato dalla costruzione eresiografica con l'invenzione di Ibn Sabâ' a far da eponimo ai Sabâ'iti sin dal tempo di 'Alî, un giochino abituale, come notava Friedlaender per Ibn Hazm (cfr. *supra*, p. 813) lo ricorda anche Buckley nei due articoli cit. in Bibl. a p. 847; siamo in ogni caso verso la metà dell'VIII secolo, e, come noto, i soli che si tennero a prudente distanza dalle azioni di queste sette (dalle dottrine, non è chiaro) furono gli Husaynidi (tranne Zayd, il fratello del 5° Imâm: cfr. *supra*, p. 200). Il 6° Imâm rifiutò persino l'offerta di proclamarsi Califfo sull'onda della presa di potere 'abbâside, avvenuta al termine di una ribellione che era nata shî'ita sbandierando il testamento di Abû Hâshim, il figlio di Zayd (cfr. *supra*, pp. 200-201) ma poi finì, come abbiamo visto, ben diversamente.

Già questo punto lascia riflettere: gli "estremisti", che potrebbero essere tali per le loro dottrine che stravolgerebbero il dettato coranico, sono di fatto "estremisti" perché passano alla ribellione aperta contro il potere omeyyade, e poi, dopo la delusione, 'abbâside. La linea imâmita, "legittima", è viceversa quietista: già qui sorge il sospetto che la storia confezionata sia stata scritta con un fine preciso: tener fuori una linea quietista che si andava legittimando, da una galassia socialmente turbolenta, facendone quella *in tutti i sensi* (dinastico, religioso, ma anche sociale) legittima nei confronti di tante "deviazioni".

Ciò che sembra dubbio infatti, è che il movimento imâmita che conosciamo dal IX secolo sia effettivamente iniziato con 'Alî. Basti pensare come il primogenito Hasan decise di accordarsi con Mu'âwiyya sul diritto al califfato dopo la morte del padre (cfr. Madelung, *The Succession to Muhammad*, cit. in Bibl. a p. 817, p. 311 sgg., in particolare 327 sgg., un cenno *supra* a p. 811) in cambio di una rendita, per comprendere che in quel momento c'erano sì, dei principi, ma negoziabili e senza fondamento nella metafisica. Come nota Watt (p. 14) "Hasan non aveva ambizioni o abilità politica": il corsivo è mio perché il partito (questo è il significato di "Shî'a") 'alîde, inizialmente, fu una vicenda politica.

Per quanto riguarda poi il sorgere di una dissidenza ribelle in quell'ambito, Watt sottolinea sinteticamente che, dopo la rivolta di al-Mukhtâr nel 7° decennio (cfr. *supra*, p. 199) "per cinquanta anni dopo la morte di al-Mukhtâr non ci fu nessuna aperta attività politica tra gli Shî'iti, nonostante le idee religiose shî'ite si stessero espandendo silenziosamente sotto la superficie" (p. 15). Infatti il successivo sommovimento fu quello di Zayd nel 740 (cfr. *supra*, p. 200 in n. 38). Il 4°, 5° e 6° Imâm (rispettivamente morti nel 714, 733 e 765) furono politicamente inattivi (p. 16).

Il fenomeno del ghuluww appare essenzialmente fiorire attorno alla Shî'a genericamente hâshimita, non husaynide; ovvero attorno alle figure del 5° e 6° Imâm, ma -a quel che sembra- in dissenso con la loro linea quietista (tanto che questi sconfessarono i tentativi che miravano a coinvolgerli, cfr. *supra*, p. 200, p. 202 e p. 811); successivamente esso prese una propria via autonoma ai tempi della successione al 6° Imâm (cfr. *supra*, pp. 811-812). Il problema dottrinale era principalmente centrato, come ho ricordato in vari luoghi, attorno alla trasmutazione dello Spirito, che gli Imâm rifiutarono di prendere su di sé e alcuni dei leaders delle sette iniziarono a rivendicare per se stessi.

Questo problema non era di poco conto; abbiamo visto come la figura di un uomo "a misura di Dio" sia centrale nell'Ismailismo e nell'alchimia spirituale, che iniziò il proprio percorso ai tempi del 6° Imâm e che

elaborò il tema dell'*homunculus*; nonché il ruolo politico che essa ebbe nel pensiero degli Ikhwân as-Safâ'. Si cercava di definire la figura dell'Imâm e ciò non era di poco conto, perché investiva la necessità di una guida divina per la comunità e forniva supporto ideologico ai movimenti insurrezionali; e non lo era perché essa non poteva essere assente, benché in altre forme non eversive, nella stessa linea quietista. Su questo fondamento si reggevano infatti le pretese degli 'Alîdi: peraltro esclusivamente *religiose*, avendo essi abbandonato, dopo i tempi di 'Alî e di Husayn, il ruolo di capi di una fazione politica.

Su questo contrasto di vedute si innesta la storia della Shî'a, storia di attese deluse e scelte politiche discordanti, al termine delle quali nacque la seconda "ortodossia", che s'inventò la propria storia. La dottrina duodecimana, imâmita, non è infatti il momento originario, i suoi riferimenti ad 'Alî avvengono ex-post facendone una figura *mitica* diversa da quella storica; essa è il frutto di un'accorta elaborazione avvenuta nell'VIII-IX secolo, elaborata per distanziare il movimento 'alîde dagli sbocchi del pulviscolo settario, eternamente fallimentare. La storia dei ghulât bollati poi come "estremisti" dai costruttori dell'Imâmismo è viceversa ben altrimenti significativa per il periodo che va dalla fine del VII al IX secolo: ma su di essa non torno perché ne ho già parlato altrove nei luoghi citati.

Che la linea "imâmita" sia tarda e quindi antedatata dalla costruzione eresilogica, lo si evince anche da due articoli di Buckley citt. in Bibl. a p. 847. In *The Early Shiite Ghulah*, p. 30, egli nota che gli eresilogi imâmiti non scrivevano "per disinteressate ragioni accademiche" ma per dissociarsi dai movimenti estremisti o "gnostici" che dir si voglia: perché i due fenomeni (estremismo e "gnosi") sono correlati, e correlati resteranno anche nelle manifestazioni di dissidenza che sorgeranno dopo il consolidamento istituzionale dell'Imâmismo. In *The Imâm Ja'far al-Sâdiq, etc.*, p. 119, Buckley ricostruisce inoltre un firmamento di sette ruotanti attorno ai vari pretendenti 'Alîdi, Husaynidi e Hasanidi (Muhammad e Ibrâhîm b. 'Abdallâh, ribelli nel 762: cfr. *supra*, p. 200) anche non fâtimidi (nel senso di non discendenti da Fâtima, è il caso di un altro figlio di 'Alî, Muhammad ibn al-Hanafîyya); o dja'faridi (discesi da Dja'far, fratello di 'Alî, come 'Abdallâh b. Mu'âwiyya, ribelle nel 744, morto nel 747 per mano di Abû Muslim, cfr. *supra*, p. 200).

Gli 'Alîdi infatti, come mette bene in luce W. Madelung, *The Hâshimîyyât of al-Kumayt and Hâshimî shî'ism*, S.I., 70, 1989, non erano inizialmente gli unici pretendenti a una successione in nome del legame di parentela con il Profeta; lo erano anche tutti gli hâshimiti in generale, non soltanto i ricordati Muhammad ibn al-Hanafîyya e Zayd b. 'Alî con i rispettivi figli, o i Dja'faridi come 'Abdallâh b. Mu'âwiyya; ma anche gli 'Abbâsidi, che poi raggiunsero il traguardo del Califfato: e sempre in nome di quel principio di parentela, come si può evincere dalla narrazione letteraria postuma del dialogo tra Ibn 'Abbâs e Mu'âwiyya riportato dalla Comerro, *La figure historique, etc.*, cit., nel quale, al principio del consenso invocato da Mu'âwiyya per il proprio diritto al Califfato, Ibn 'Abbâs risponde ricordando lo speciale rapporto degli Hâshimiti con la scelta divina di affidare ad uno di essi la Rivelazione; come dire che la famiglia era depositaria di una particolare sacralità.

L'importanza del problema religioso nello sviluppo della Shî'a quale storicamente la conosciamo attraverso l'affermazione dei Duodecimani, è analizzata da Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago and London, Chicago un. Press, 1984, alle pp. 32 sgg. Arjomand, per prima cosa, definisce erronea l'identificazione dell'Islam con una teocrazia, ricordando che il Corano non confonde la sovranità di Allâh e della Sua Legge sul Creato e sull'uomo, con il potere *politico*; subito dopo (p. 33) sottolinea la scissione che si creò sotto gli Omeyyadi, politici e secolaristi, tra il loro potere califfale e la nascente classe degli 'ulamâ' che si propose come élite religiosa indipendente dal Califfo; una scissione che ebbe seguito nella lotta di Ibn Hanbal al tempo degli 'Abbâsidi.

Per chiarire come il distacco del potere religioso da quello politico abbia caratterizzato la linea shî'ita imâmita, Arjomand ricorda quindi la posizione del 6° Imâm nei confronti della rivoluzione 'abbâside: quando questo movimento politico-religioso scacciò gli Omeyyadi avendo a capo Ibrâhîm b. 'Alî, che però morì subito, e Abû Salâma offrì il Califfato a Dja'far as-Sâdiq, questi rifiutò. Il potere passò allora al fratello di Ibrâhîm, as-Saffâh, iniziò la dinastia 'abbâside e iniziò subito la rapida eliminazione dei capi rivoluzionari "estremisti"; contemporaneamente lo stesso Dja'far si adoperava a contenere l'estremismo che gli ruotava attorno (p. 34).

L'estremismo infatti rivendicava la rivoluzione sociale (politica) in nome di un mandato divino, mentre Dja'far rivendicava a sé "soltanto" il ruolo di guida religiosa divinamente ispirata, quel ruolo cioè che inizialmente era stato rivendicato per motivi genericamente familiari da tutti gli Hâshimiti, e che gli 'Alîdi/Fâtimidi riuscirono a restringere ai soli discendenti di Fâtima via Husayn (Madelung, cit., p. 24). Questo passaggio delicato va tenuto presente quando si pensano gli sviluppi dell'imâmismo duodecimano, perché i suoi sviluppi ne sono stati definitivamente determinati, tanto nella definizione della "ortodossia" quanto come causa delle insofferenze che ne derivarono e che furono all'origine delle successive "deviazioni". Il 6° Imâm è figura centrale nella definizione dottrinale della Shî'a duodecimana. Questi sono i prodromi dell'Imâmismo in quello stesso VIII secolo che è anche, in special modo nella sua seconda metà, il luogo reale degli sviluppi del ghuluww.

L'Imâmismo dunque inizia a prender forma nella seconda metà dell'VIII secolo, tanto che il suo primo "teorico" sembra sia stato Hishâm b. al-Hakam († circa 814) personaggio vicino al 7° Imâm, Mûsâ al-Kâzim, e forse all'VIII, 'Alî al-Ridâ, in un tempo nel quale la "gnosi islamica" prese definitivamente il largo dal legittimismo imâmita (cfr. *supra*, pp. 811-812). L'VIII secolo è il momento vero di fondazione; non il VII,

quando la Shī'a di 'Alī e di Husayn è un'avventura politica nel corso quale Hasan non vide nulla di divinamente non negoziabile nei diritti del padre, sanati con un buon risarcimento; non il passaggio tra il VII e l'VIII secolo quando il 4° Imâm, 'Alī Zayn al-'Âbidîn non sembra aver avuto -agiografia a parte- alcun ruolo se non quello di essere figlio di Husayn e padre di Muhammad al-Bâqir. Determinante è la politica religiosa quietista del 5° e 6° Imâm, attorno ai quali, con un rapporto forse equivoco, ruota il ghuluww prima di staccarsi e prendere un proprio percorso: e tuttavia nei suoi testi il 5° e 6° Imâm resteranno centrali in forma mitica; mentre il 7° -che si chiami Ismâ'îl o che si chiami Mûsâ- sarà l'antenato invocato per altre "deviazioni". La vicenda che seguiamo, cioè la formazione dell'Imâmismo, inizia dunque un po' più tardi di come vorrebbero gli eresiologi.

Madelung (*Der Imâm al-Qâsim, etc.*, cit. in Bibl. a p. 765) insiste molto sul ruolo di Muhammad al-Bâqir accanto a quello di Dja'far as-Sâdiq, notando innanzitutto come i Djârûditi, i cosiddetti "Zayditi forti" (cfr. *supra*, p. 811) siano stati inizialmente seguaci del 5° Imâm, ed abbiano rotto con la (futura) linea imâmîta precisamente sul problema della successione, che essi attribuivano al fratello di Zayd (e di al-Bâqir) Dja'far: la successione patrilineare forse a quel momento non era un dogma, contrariamente a quanto avvenne quando, alla morte dell'11° Imâm, il partito imâmîta iniziò il processo finale di consolidamento attraverso la negazione della successione -in assenza presunta di figli- al fratello di Hasan al-'Askarî, Dja'far. Ma lì, dietro la -presunta-presenza di un figlio scomparso, c'era anche la scelta *politica* di metter fine a una vicenda che si andava spegnendo, spedendo il -presunto- 12° Imâm nella *ghayba*, e metter finalmente le cose in mano a gente "di mondo".

Madelung (pp. 45-46) ritiene che dal confronto tra i Djârûditi e i sostenitori di Dja'far as-Sâdiq siano nati i fondamenti del diritto imâmîta e, riprendendo Hodgson (*How did the Early Shī'a become sectarian*, cit. in Bibl. a p. 761) ricorda per l'appunto quanto notavo sopra, cioè che il solo ruolo del 4° Imâm fu di essere figlio del 3° e padre del 5°, consentendo la fondazione del dogma della successione patrilineare. In sostanza dunque, viene confermato che il fenomeno dell'Imâmismo inizia a delinearsi soltanto verso la metà dell'VIII secolo, in contemporanea con il diffondersi del ghuluww che aveva avuto un precedente nei kaysâniti emersi qualche decennio prima. Dopo la morte del 5° Imâm infatti (734), parte dei suoi seguaci rifiutarono Dja'far, e furono i Muğirîti (cfr. *supra*, p. 200, nel testo e in n. 37) sicuramente estremisti sul piano dottrinario e anch'essi disposti a sollevarsi, in questo caso a favore degli Hasanîdi.

Halm (*Das Buch der Schatten, etc.*, cit. in Bibl. a p. 817; *Die islamische Gnosis*, cit. in Bibl. a p. 849) ha tracciato una chiara linea "gnostica" che conduce ai Nusayriti a partire dai dissensi generatisi attorno al 5° e 6° Imâm e dal wâqifismo succeduto alla morte del 7° (799); una linea che vede le figure di al-Bâqir e as-Sâdiq mitizzate al centro della speculazione. Ciò testimonia un distacco teologico/politico di due diverse linee, eversiva l'una, quietista l'altra, precisamente attorno a quelle due figure. Sembra perciò ragionevole scandire i tempi della vicenda in un primo tempo, segnato dal partito politico che va sino ad Husayn; un secondo momento segnato dalla rivolta di al-Mukhtâr e dalla nascita dei kaysâniti (che Halm, *Die Islamische Gnosis*, p. 44, definisce "vierer" perché si fermano a 4 Imâm, 'Alī e i suoi tre figli; in realtà pronti ad associarsi a chiunque si ribellasse, dagli Hasanîdi agli 'Abbâsîdi, e poi contro questi ultimi). Entrambi questi eventi sono contemporanei all'evanescente presenza del 4° Imâm (ammesso che tale sia stato); segue un terzo momento segnato dalle continue rivolte della prima metà dell'VIII secolo che accompagnano la crisi degli Omeyyadî in contrasto con il quietismo del 5° e 6° Imâm. Poi, nella seconda metà del secolo, durante la prima elaborazione dell'Imâmismo, si verificherà il contrasto ci sarà il distacco di gruppi "gnostici" maturati forse inizialmente in equivoco rapporto con i due Imâm ma poi di fatto sul problema delle successioni: le alternative saranno il fratello di al-Bâqir (ma anche del ribelle Zayd) invece del figlio di lui, Dja'far; Ismâ'îl invece di suo fratello Mûsâ; ovvero la fine della successione (wâqifismo) dopo la morte di quest'ultimo in alternativa al riconoscimento dell'8° Imâm, al-Ridâ'.

Ho sottolineato il carattere equivoco dei rapporti del 5° e 6° Imâm con gli aspetti "gnostici" dell'estremismo, perché vi sono dubbi sul loro reale distacco da alcuni personaggi che fecero effettivamente parte del loro circolo: nel caso di Muhammad al-Bâkir da Djâbir b. Yazîd al-Dju'fî, il presunto autore dello *Umm al-Kitâb* e con i Muğirîti e i Mansûriyya, sul cui estremismo "gnostico" e sul cui ribellismo esasperato cfr. i due articoli di Tucker, cit. in Bibl. a p. 852 e quello cit. a p. 778. Tanto loro quanto i Bayâniyya, contemporanei e dottrinalmente vicini, fondavano la propria dottrina su quella della ripetitività della profezia (*supra*, pp. 200-202) tema che è originario nell'Islam e tornerà sempre, nonostante la dottrina -poco chiara, cfr. p. 814- del suo "sigillo".

Nel caso di Dja'far as-Sâdiq, non soltanto dal famoso quanto misterioso padre dell'alchimia, Djâbir ibn Hâyyam (e abbiamo visto, in *Ordine celeste e disordini terreni*, lo stretto legame dell'alchimia con la Shī'a estrema e l'Ismailismo) ma anche da Khattâb, i Khattâbîti (cfr. Capezzone, *L'Islam sciita*, p. 88 sgg.) e dal loro sottogruppo dei Mufaddaliyya, cioè da quel Mufaddal ibn 'Umar al-Dju'fî che è il presunto autore del *Kitâb al-Haft wa 'l-azilla* e che fu in buoni rapporti anche con il 7° Imâm, Mûsâ al-Kâzim. Ora, questi sono i testi che conducono al Nusayrismo e che furono trovati tra gli Ismailiti; c'è quindi da pensare che la linea del 5° e 6° Imâm possa essere stata quietista, sì, ma con una buona dose di ipocrisia, come di chi alimenta qualcosa dalla quale prende poi le distanze (su tutto questo cfr. *supra* le pp. 811-812 e la bibliografia ivi citata, nonché le voci di Kohlberg e Hodgson sul 5° e 6° Imâm in E.I., cit. in Bibl. a p. 763 e 761 rispettivamente). Su questo argomento tornerò comunque *infra*.

Senza voler propendere per alcuna ipotesi, resta quindi il giustificato dubbio, alimentato anche dalle inevitabili oscillazioni della politica in generale, che possono aver guidato gli Imâm prima di scegliere una precisa posizione; ciò contribuisce però ad avvalorare l'ipotesi che la netta scelta imâmîta, con la relativa letteratura eresilogica che taglia i ponti con l'estremismo, sia stata in realtà *una scelta ben tarda e maturata anche grazie ad una nuova classe dirigente*.

Il vero punto di svolta è costituito dal IX-X secolo, allorché si staccano percorsi della Shî'a che avevano convissuto tra molti equivoci, e si delineano tre scelte: l'Imâmismo, l'Ismailismo, e la via che porta al Nusayrismo. Dell'Ismailismo abbiamo visto, in *Ordine celeste e disordini terreni*, i fondamenti dottrinali, i sistemi filosofici neoplatonici e il Nizârismo di Alamût, dal quale discende l'Ismailismo attuale che fa capo all'Aga Khan. Del Nusayrismo vedremo *infra*, ora vorrei dare qualche cenno sulla nascita dell'Imâmismo.

Significativo è l'articolo di Capezzone, *La questione dell'eterodossia di Mufaddal ibn 'Umar al-Ġu'fi nel Tanqîh al-maqâl di al-Mâmaqânî*, O.M., 82, 2002. Come già detto, Mufaddal è una figura controversa, e Capezzone ne vuole enucleare la posizione all'interno della comunità che si riconosceva nel 6° e 7° Imâm. Secondo Capezzone, l'accusa di eresia che viene formulata contro di lui da Naġasî, un autore dell'XI secolo, è connessa ad un fenomeno evolutivo (che mi permetto di definire di "sunnizzazione") del sapere shî'ite espresso dagli Imâm, suoi depositari, verso "una preponderanza dell'impostazione epistemologica di tipo etico-teologico-giuridico, rispetto ad altre dominanti che differenziano le forme del sapere trasmesso dagli imâm e il loro ruolo nella classificazione del sapere" (p. 148 con rinvio in nota 4 al proprio testo su Djâbir, cit. in Bibl. *supra* a p. 782). Cioè: la scienza degli Imâm era stata altra, un sapere di cose divine, segreto, esoterico, gnostico-alchemico; ora, viceversa, si valorizzano gli aspetti etico-giuridici (e, naturalmente, teologici). Non per nulla Dja'far è il fondamento della giurisprudenza shî'ita.

Il testo di Capezzone ha però altri aspetti di interesse, perché, dopo aver rilevato la stretta vicinanza di Mufaddal al 6° Imâm e il suo ruolo di garante di Mûsâ come 7° Imâm, fa notare come in epoche successive sia stata messa in atto una revisione che porta alla coscienza due realtà difficilmente sormontabili. La prima consiste in una presa d'atto di un percorso intrecciato tra le vicende della Shî'a oggi ascritte ad una tradizione "ortodossa" e le vicende del ghuluww, *che si direbbe divenuto tale ex-post*: Mufaddal fu il portavoce di as-Sâdiq e fu vicino ad al-Kâzim.

La seconda è che "nel IV/X secolo la definizione di ortodossia non fosse univoca"; del resto, la n. 38 a p. 156 fa vedere come l'ortodossia *nasca* (come sempre) espungendo da sé ciò che *diventa* eresia. C'è però un'altra osservazione che merita una riflessione. In L. Capezzone - M. Salati, *L'Islam sciita. Storia di una minoranza*, Roma, Edizioni del lavoro, 2006, lo stesso Capezzone (p. 23) parla di riconduzione "entro il termine eterodossia (di) un fascio di espressioni caratterizzate da forme di dissenso sociale enunciate entro categorie religiose, tipiche dell'intero medioevo mediterraneo". Ricordo che chi scrive ha trattato in questo testo, con la medesima angolazione (il dissenso religioso ha uno sfondo sociale) le vicende occidentali.

Sollevo questa riflessione perché essa riconduce al testo di Arjomand (cit.) che fa riferimento alla vicenda del "safir" e del "bâb" emersa in conseguenza dell'occultamento del 12° Imâm (cfr. *supra*, p. 811). Dell'operato dei *suffarâ* (pl. di safir) ci occuperemo più in dettaglio *infra*, in rapporto alla loro fondamentale opera nella costruzione dell'Imâmismo; su di essi c'è da ricordare però sin d'ora un aspetto essenziale. Ricorda Arjomand, pp. 40-41 sgg., che mentre il primo di essi fu un modesto venditore di grasso alimentare, 'Uthmân Ibn Sa'id al-'Amrî (che morì contemporaneamente all'11° Imâm) il secondo, suo figlio Abû Dja'far Muhammad ibn 'Uthmân al-'Amrî, che tenne molto a lungo l'incarico (†916-917) fu assistito da un membro della ricca e influente famiglia dei Nawbakhtî, Abû Sahl Ismâ'il an-Nawbakhtî, che gli sopravvisse di alcuni anni († 922). La sua famiglia era la stessa del noto eresilogico che fa da riferimento per la storia delle sette shî'ite, ed era "una tra le più eminenti tra la nobiltà di Baghdad" (ivi) al servizio del Califfo; perciò "la visione aristocratica delle preminenti famiglie shî'ite prevalse nello shî'ismo dei tre secoli successivi".

Il terzo, sino al 937, fu Ibn Rûh an-Nawbakhtî; egli ebbe la meglio su una "opposizione presumibilmente plebea" (ivi). Ibn Rûh era molto rispettato dalla élite di Baghdad e aveva ben presente che "per consolidare la propria posizione, il gruppo di leadership nascente necessitava sia di una promulgazione dogmatica del credo imâmîta, sia di eliminare la dissidenza eretica ed estremista" (ivi). Arjomand pone tra le virgolette "estremista", ma non "eretica", ciò che a mio avviso sarebbe stato opportuno, poiché le "eresie" altro non erano che le tante diverse opinioni preesistenti alla "retta" opinione.

Egli nota poi (p. 42) la pericolosa contemporaneità dell'antinomismo mistico ai al-Hallâj († 922) che si autoproclamava incarnazione divina secondo una consuetudine che lo poneva sullo stesso piano degli agitatori "gnostici", ciò che provocò la denuncia di Abû Sahl -grazie alla quale si mise in moto il processo ad al-Hallâj- e l'affermazione dogmatica della dottrina dell'occultamento. Ciò non impedì tuttavia in seguito all'assistente di Ibn Rûh, Salmaghânî, di proclamarsi bâb e di tornare sull'argomento dell'incarnazione dello Spirito divino. Salmaghânî e i suoi seguaci furono "scomunicati" per decreto "dell'Imâm occultato": un bell'esempio di come la religione debba adattarsi alle esigenze del mondo al fine di sopravvivere.

Le controversie ebbero fine (provvisoria) nel 941, quando dal quarto safir, Abû al-Hasan 'Alî b. Muhammad al-Sammârî, ormai sul letto di morte, fu proclamato il "grande occultamento", grazie al documento pervenutogli con il quale il 12° Imâm comunicava la propria irrevocabile decisione di rimanere occultato sino a nuova opinione: ciò segnò l'inizio della nuova Shî'a, gestita (pro tempore) dagli umani (sulla successione degli

eventi cfr. J.M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam (A Historical Background)*, The Muhammadi Trust, San Antonio, 1982; anche su http://www.al-islam.org/occultation_12imam/title.htm. Riprenderemo la vicenda da qui, ma prima voglio occuparmi di altri tasselli, non senza aver prima colto l'occasione per ribadire quanto detto *supra* alle pp. 824-825 e *passim*: il mio dubbio -senza il quale la ricerca sin qui condotta non avrebbe senso- su un'impostazione come quella di Halm in *Die islamische Gnosis* (che, pure, esaminerò, perché è un testo prezioso) e che guida anche il suo *Shiism* (cit.: si veda a p. 19) secondo il quale la "gnosi" sarebbe un elemento estraneo all'Islam, introdotto da "non Muslim views -Jewish, Gnostic or Iranian", ancorché la cosa, sarebbe, anche a suo avviso, discutibile.

Certamente i contatti vi furono da subito con le conquiste, ma è l'area religiosa stessa e le stesse motivazioni originarie nella quale e dalle quali si sviluppa l'Islam (vedi il capitolo precedente) a rendere la soluzione "gnostica" una possibilità inerente all'Islam stesso (da non confondersi con il Sunnismo!). Perciò la Shī'a nelle sue più diverse manifestazioni, ne è un suo coerente sviluppo, *diverso* ma non *diversamente* dallo Hanbalismo. Una religione è un contenitore di simboli e i simboli tendono a infinite letture: e anche a letture convergenti (che possono creare false parentele) quando ci si muove all'interno di creazioni ciascuna di per sé originale, sì, ma tutte con identici miti alla spalle: il mondo perfetto che fu o che sarà, un rapporto genetico tra un Dio creatore e l'uomo Sua creatura, una implicita -quando non anche esplicita- attesa di nuovi eventi profetici. E la stessa religiosità iranica non è estranea a questi miti.

Passo ora agli altri tasselli di questa "storia" di una dottrina che diverrà quella ortodossa imāmīta/duodecimana. Uso la doppia definizione perché ci fu un progressivo passaggio da un generico imāmismo a quello che s'identificò con la dottrina duodecimana tout-court. Ne discute E. Kohlberg, *From Imāmiyya to 'Ithnā-ʿashariyya*, cit. in Bibl. a p. 849, sottolineando (p. 525 in n. 2) che il termine 'ithnā-ʿashariyya (duodecimano) fu probabilmente usato soltanto intorno al 1000, ciò che mostra come sia stata lunga la formazione dell'ortodossia shī'ita, il cui primo mattone fu posto probabilmente al passaggio dall'VIII al IX secolo da Hishām b. al-Hakam al momento della delicata successione tra il 7° e l'8° Imām, rifiutato dai Wāqifiti (cfr. *supra*, p. 811).

Al 7° Imām si erano fermati anche gli Ismailiti, dopo la contestata successione di Mūsā a Dja'far as-Sādiq (il loro 7° e ultimo era Muhammad, il figlio di Ismā'il: gli Ismailiti tenevano fuori dal conto Al'ī; cfr. *supra*, p. 210 in n. 110) ed in effetti, a prescindere dai motivi *reali* delle divisioni, vi era stato un lungo dibattito per giustificare ideologicamente le scelte. Ne parla Kohlberg per quanto riguarda le vicende dei sostenitori del 12 e dei suoi referenti sacri, mentre i Wāqifiti erano evidentemente sostenitori della sacralità del 7 (Watt, *Sidelights*, etc., cit. in Bibl. a p. 818) i cui referenti altrettanto sacri sono ricordati da M.M. Bar Asher, *Deux traditions hétérodoxes*, etc., cit. in Bibl. a p. 817, p. 293 e p. 301 sgg.).

Va detto subito che la dottrina duodecimana raccoglie e ricompone temi che le preesistono e che non sono soltanto suoi. La fondamentale teoria dell'occultamento non era affatto nuova, al contrario, era stata la dottrina di tante sette "estremiste" e "gnostiche" che l'avevano invocata per Muhammad ibn al-Hanafiyya, per Muhammad al-Bāqir, per Dja'far as-Sādiq e per Muhammad b. Ismā'il; infine i Wāqifiti che attendevano il "ritorno" di Mūsā al-Kāzim, e che molto valorizzarono la dottrina. Quindi anche la dottrina del "ritorno" (*radj'a*) dell'Imām occultato era tutt'altro che nuova. L'Imām occultato è infatti colui che dovrà tornare come Mahdī a colmare il mondo di giustizia, e il mito del Mahdī è così centrale nell'Islam tutto, come si conviene a una fede messianico/apocalittica, ché la storia dell'Islam è costellata di sedicenti Mahdī. Vero è che soltanto nella Shī'a egli è una figura inviata dal cielo ed un articolo di fede, ma questa è per l'appunto una fede connessa a quella dell'occultamento, andata e ritorno da un luogo ultraterreno, epperò da ciò consegue che essa non è soltanto duodecimana, infatti riguarda tutti gli "occultati" di tutte le sette. In tutti i casi egli si identifica con il Qā'im (il risorto) precisamente perché risorge dall'occultamento. Come abbiamo visto *supra* (p. 209; p. 213) egli s'identifica inoltre, per gli Ismailiti, con il Resurrettore, colui che dà luogo alla Grande Resurrezione (*Qiyamāt*; cfr. *supra*, p. 213 e *passim*).

È evidente però che attorno a questa ipotesi "gnostica" si agitavano altri problemi: ribellione o quietismo; ed è singolare che gli eredi -e vincitori- della scelta, i Duodecimani, abbiano sfruttato, per avvalorare la propria scelta, una dottrina degli "eretici". Non è necessario però pensare ad un calcolo opportunistico, che difficilmente si sarebbe potuto affermare senza contestazione; è da pensarsi piuttosto una comune storia e dibattito interno degli shī'iti, ancorché con molti di contrasti, che soltanto in un preciso momento portò alla creazione di una "ortodossia", e, per conseguenza, anche alla *nascita storica* delle eterodossie.

Anche la necessità della presenza, in ogni epoca, di un Imām che guidi la comunità con la retta interpretazione della Legge, è istanza antica: anche i Khāridjiti, che rappresentano l'opposto degli Shī'iti, hanno un Imām, ancorché non scelto per via divina/dinastica, ma democraticamente e razionalmente per chiara rettitudine, e non soltanto; infatti per loro non esisteva differenza tra arabi e mawlā, foss'anche negri: il loro Islam era la religione del Corano, universalista e assolutamente egualitaria. Per gli Shī'iti viceversa l'Imām è una figura particolare in diretta comunicazione con l'ispirazione divina a causa della parentela con il Profeta, dunque è una figura che "sa" in materia di cose divine (*'ilm*): almeno inizialmente (abbiamo però visto l'evoluzione successiva della natura di questo sapere). La scelta dinastica degli Imāmīti, con la trasmissione della sapienza nelle cose divine per il tramite di 'Alī (e di Fātima: il figlio della Hanafita ne è escluso) e la costruzione di una

metafisica dell'imâmato è una scelta "gnostica" che testimonia della comune storia con i campioni del ghuluww, i quali mi sembrano esser divenuti tali, come ho già ipotizzato, soltanto per aver pensato il rapporto con lo Spirito fuori della linea dinastica 'alide/fâtimide: in ogni caso il fenomeno invocato resta infatti il medesimo, la possibilità di un punto di contatto tra l'umano e il divino, ipotesi che porterà necessariamente ad un incontro (e anche scontro) con il sufismo, che avrà un peso determinante per la storia mondana della Shî'a.

Dunque il cambiamento di rotta che avvenne al tempo dei quattro suffarâ', più che ontologico, fu molto *politico*: eliminando da un lato possibili consuetudini col divino e nuove sue irruzioni fuori della linea 'alide/fâtimide e relegando quest'ultima a tempo indeterminato in luoghi imperscrutabili, i nuovi ortodossi potevano porre la fede al riparo da "eccessi" chiliastici e antinomisti, e, per conseguenza e al tempo stesso, da ogni possibile frammentazione che avesse fondamento nella dottrina. Al momento nel quale gli Imâmiti iniziarono a consolidarsi come Duodecimani, tra la fine del IX secolo e i primi decenni del X, i Wâqifiti, così minacciosi da aver tentato di insidiare la preminenza della continuità imâmita, iniziarono un rapido declino che li portò all'irrelevanza (Buyukkara, cit. in Bibl. a p. 817).

Il risultato fu, come fa notare Arjomand, p. 57 sgg., che a partire dal X secolo vi fu non soltanto una diffusione della Shî'a, ma anche un grande cambiamento della situazione sociale del movimento, anche prima dell'avvento dei Bûyidi alla metà del secolo. I Bûyidi, che erano shî'iti zayditi, appoggiarono la comunità; il teologo imâmita al-Mufîd, sul quale avrò occasione di tornare, ebbe il loro favore, e così l'altro grande teologo imâmita, al-Murtadâ († 1044) uno dei più ricchi e importanti notabili di Baghdad, amico dei Bûyidi e dello stesso Califfo. I notabili shî'iti erano in buoni rapporti anche con i Sunniti (p. 58); la cultura religiosa shî'ita era nelle loro mani e fu rimodellata in accordo con le loro idee di uomini aperti alla realtà del mondo (p. 59) ciò che coincise con la progressiva valorizzazione di un sapere giuridico, come s'è già detto.

Quando alla fine del IX secolo (899) an-Nawbakhtî scrisse il proprio resoconto sulle sette shî'ite, e subito dopo (905) fu seguito da Sa'd b. 'Abdallâh al-Qummî, è certo che furono utilizzati materiali preesistenti, risalenti all'inizio del secolo stesso. Secondo Kohlberg, *Bemerkungen zur imamitische Firâq-Literatur*, cit. in Bibl. a p. 817, il materiale doveva provenire loro da Hishâm b. al-Hakam, da al-Warrâq e da un altro autore vissuto ai tempi di 'Alî al-Ridâ', l'ottavo Imâm, morto nell'823. Hishâm sembra aver formulato la dottrina dell'impeccabilità dell'Imâm (Van Ess, *Theologie, etc.*, cit., I, 377) e la fondamentale dottrina della necessità razionale dell'esistenza di un Imâm in ogni tempo, per indirizzare la comunità sulla retta via (ivi e p. 378). Egli fu l'autore di quel *Kitâb al-ikhtilâf an-nas fi 'l-imâma* (*Libro sui dissensi delle persone riguardo all'imâmato*) citato anche da Madelung (*Bemerkungen*, p. 40). Sembra inoltre che si sia anche interessato all'importante dottrina del *nass* (designazione) secondo la quale ogni Imâm (divinamente guidato) designa la persona del futuro Imâm che gli succederà (Van Ess, p. 378). Questo è un cardine della dottrina imâmita per delineare la retta linea di discendenza a patto di usare la discendenza patrilineare; infatti, nota Van Ess, all'inizio il legame elettivo con il Profeta apparteneva agli Hâshimiti in genere, poi si restrinse ai soli 'Alîdi, infine ai soli 'Alîdi/Fâtimidî. Oltre a ciò, Hishâm potrebbe anche essersi occupato della dottrina della radj'a, che però, abbiamo visto, era comune alle varie sette shî'ite.

Un parametro interessante sull'evoluzione della Shî'a in generale viene dallo studio di H.J. Kornrumpf, *Untersuchungen zum Bild 'Alî's und des frühen Islams bei den Schiiten (Nach dem Nağ al-Balagha des Sharîf ar-Radî, Der Islam 45,1-2 e 3, 1969; l'autore del Nağ al-Balagha era il fratello del citato Sharîf al-Murtadâ. Sin dall'Introduzione Kornrumpf sottolinea l'inizio tutto politico della Shî'a ai tempi di 'Alî, e il fatto che la Shî'a religiosa sembri emergere soltanto con il consolidamento degli Omeyyadi (circa 70 H.) per delinearsi poi in modo netto soltanto con la morte del 4° Imâm e la diffusione di innumerevoli sette. Kohlberg, *Some Imâmî shî'î views on the sahâba*, J.S.A.I., 5, 1984, p. 146, nota a sua volta che la tradizione di un "testamento" del Profeta a favore di 'Alî risale ai tempi di al-Mukhtâr, cioè al 7° decennio H. È comunque difficile "rispondere alla domanda circa lo stabilirsi della Shî'a come comportamento religioso con propri tratti caratteristici" (Kornrumpf, *Der Islam 1969, 1-2, p. 2*) ma è in questo periodo che si assiste alla divinizzazione della figura dell'Imâm, come abbiamo già visto in *Ordine celeste e disordini terreni* descrivendo le dottrine delle varie sette ribelli al tempo degli Omeyyadi e nei primi tempi del califfato 'abbâside.*

In questo periodo soltanto, dunque, si assiste alla costruzione agiografica della figura di 'Alî (ivi, p. 7) che Kornrumpf segue per molte pagine nei molteplici aspetti che ne fanno, poco a poco, una figura non soltanto leggendaria ma, come diremmo in linguaggio corrente, ne "disegnano il santino" adorno di divine virtù, stabilendo anche i fondamenti del suo "diritto". In nome di questo "diritto" è da sottolineare la pratica invalsa nella Shî'a dell'VIII secolo, della maledizione dei primi tre Califfi (Kohlberg, *Some Imâmî views, etc.*, cit., p. 147) e praticata dallo stesso "quietista" Muhammad al-Bâqir in contrasto con il fratello Zayd; una pratica che non soltanto è accolta tra i capisaldi dell'Imâmismo da Hishâm b. al-Hakam, ma, come vedremo, sarà in voga nella Shî'a safavide: una pratica "estremista" poi abbandonata, ma che getta una qualche equivoca luce sul 5° Imâm, assente dalla politica ma evidentemente non dall'estremismo dottrinale.

Come ho detto in vari luoghi altrove, questi sviluppi "gnostici" mi sembrano la conseguenza della sconfitta maturata al tempo dei Sufyânîdi, nella lotta tra il primitivo slancio rivoluzionario e il rappel à l'ordre operato dal vecchio establishment; in questo senso, pur essendo condivisibile quanto afferma Kornrumpf (ivi, p. 30) cioè che quelle dottrine appaiono estranee all'Islam del I secolo, ritengo che al loro fondo ve ne sia la

conservazione dell'impulso originario, opinione che mi sembra non discostarsi sia da quella espressa tanto da Capezzone (*L'Islam sciita*) nelle pagine iniziali, sia da quella di Watt nella Premessa a *Shiism*, ciascuno a modo suo: ritengo infatti che la "gnosi" sia il risultato dell'istanza rivoluzionaria -ivi segnalata- frustrata e perciò ricondotta a maturare l'ideologia in una situazione quasi conventicolare. Il risultato dottrinale che ne emerge consolidato e che fonda anche l'Imâmismo duodecimano, è che per gli Shî'iti l'imâmato diviene non una faccenda che riguarda l'interesse generale, ma "un principio fondamentale dell'Islam, un pilastro della religione" (ivi, p. 58). Ricordo infatti che l'imâmato è importante anche per i Khâridjiti, ma è altra cosa e Kornrumpf lo nota, e lo nota anche per gli Zayditi (p. 59).

Ho tuttavia le mie riserve su quanto egli afferma molto concisamente e recisamente in *Der Islam* 1969,3, p. 276, cioè che il porsi della figura di 'Alî come intermedia tra l'umano e il divino sia il frutto di influenze non islamiche. Senza tornare su quanto ho sottolineato in più luoghi circa la difficoltà di enucleare i diversi apporti in una sintesi originale quale è l'Islam, delineatosi prima, e poi maturato dottrinalmente, in una regione dalla variegata religiosità includente culture gnostiche e manichee, ricordo due articoli di Rubin, *Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nûr Muhammadi*, I.O.S., 5, 1975; e *Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition*, J.S.A.I., 1, 1979, che riconducono le concezioni sulla trasmissione dello Spirito all'influenza giudaica, che egli ritiene di riconoscere nel primo Islam (cfr. *supra*, p. 1048 sgg.).

Si veda anche, in questo testo alla nota 1 di p. 194 e a proposito della cultura dalla quale nasce l'Islam, quanto afferma Lory, per il quale la gnosi shî'ita le è connaturata; del resto ho sempre ricordato la complessità delle presenze religiose nell'Arabia pre-islamica e che una *sintesi originale* non va confusa, a causa di questa sua originalità, con una Minerva nata già tutta armata dalla testa di Giove; perciò *l'Islam originario*, di per sé difficilmente definibile, *non va confuso con la sua immagine retroproiettata in epoca successiva*. Anticipando un tema rilevante per la storia della Shî'a duodecimana, quello dei rapporti con il Sufismo, segnalo anche l'incipit dell'articolo di S.H. Nasr, *Le shî'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques*, cit. in *Bibl.* a p. 769, contro coloro che negano che gli aspetti "gnostici" ed esoterici dell'Islam siano da ricercarsi nella religiosità del messaggio originario.

Per quanto riguarda poi la figura dell'Imâm nell'imâmismo duodecimano, va certamente ricordato che la costruzione "filosofica" (cosmologica, ontologica, teologica) della figura dell'Imâm è tipicamente *ismailita*, e che in questo senso la Shî'a è "ortodossa" ancorché su una sua diversa posizione, come notava R. Scarcia, *L'eresia musulmana, etc.*, cit. in *Bibl.* a p. 851: la sua "storicizzazione" della fede, cioè il suo essere impersonata in alcune figure storiche, non è diversa da quella sunnita; non c'è quindi, in questo, una differenza tra Shî'iti e Sunniti: il sapere divino dell'Imâm shî'ita, alla fine, si rifletterà nel clero, che ne diviene depositario nella propria collegialità così come quello sunnita lo è del sapere del Profeta.

L'eresia "tipicamente iranica" è poi tanto "islamica" che non vuol credere al dogma secondo il quale la manifestazione di Dio dovrebbe chiudersi con Maometto. Scarcia elenca tante osservazioni di buon senso, almeno per coloro che non credono che l'Islam originario e le sue pulsioni, le sue matrici culturali, siano da identificarsi semplicemente nella sola (e tarda) Vulgata sunnita. Ad esempio, il volto sociale della "eresia" (p. 79); la reciproca permeabilità di shî'ismo e sunnismo (p. 67); il fatto che in ogni caso il processo di demitologizzazione e storicizzazione della religiosità ha portato alla sua politicizzazione (ivi) col risultato che molte forme di "eterodossia" siano in realtà niente più che scuole divergenti in materia giuridica-costituzionale (ivi) e che non si distinguano "nemmeno nel metodo tecnico usato per ragionare". Aggiunge poi con ironia (p. 70) che è "difficile non trovare istanze contenutisticamente shî'ite in qualunque musulmano si agiti, pensi e faccia qualcosa di diverso dal pregare cinque volte al giorno".

A p. 72, Scarcia mette poi in guardia da concezioni (che troveremo in Lambton, *infra*) secondo le quali la divinizzazione del dinasta e del principio dinastico siano un apporto persiano nella Shî'a (n.b.: safavide). Significativo infine quanto afferma a p. 84: non c'è una "vera" Shî'a, che sia l'imâmismo o il ghuluww; è il ghuluww (che come espressione di estremismo è trasversale alle religioni, quindi raccoglie anche istanze extra-islamiche) che si islamizza in Shî'a. Non posso che sentirmi d'accordo su questa reciproca osmosi, e anche su quanto egli afferma, che il ghuluww è una *forma universale di religiosità*; qualche dubbio sull'espressione usata, cioè che a causa di questa universalità esso possa considerarsi extra-islamico. Altrimenti non saprei come definire l'Apocalitticismo che guida la prima espansione dell'Islam e l'attualissima sopravvivenza di esso, testimoniata da D. Cook.

Una qualche forma di "sunnizzazione" sembrerebbe dunque segnare l'approdo finale della Shî'a duodecimana al termine di un percorso che dobbiamo ancora esaminare; qui però ci stiamo ancora occupando dei suoi primi passi, ed è quindi di sostegno a quanto cerco di delineare l'articolo di Moezzi, *Notes sur deux traditions "hétérodoxes" imâmites*, cit. in *Bibl.* a p. 818, che conclude sottolineando (p. 133) il carattere originariamente esoterico, dunque omogeneo alla cosiddetta "eterodossia", della dottrina imâmita duodecimana, e l'artificiosità della distinzione ortodossia/eterodossia per quanto concerne il periodo originario di formazione della dottrina, perché soltanto nella seconda metà del X secolo (notare: nell'epoca bûyide) inizierà ad affermarsi la "corrente dottrinale-giuridica razionale", cioè quella che, ritornando a Scarcia, riconduce la Shî'a -*dodici Imâm a parte*, con gli ahâdith a loro ricondotti a far da giurisprudenza- a una "sunnizzazione" della logica di fondo.

Questa lunghezza del processo di trasformazione, circa il quale non si deve ignorare il ruolo della presenza bûyide che aprì ben diverse prospettive all'Imâmismo duodecimano e alla sua leadership in particolare,

è attestato dal fatto che non soltanto durante l'occultamento minore, ma anche dopo il decisivo passo del morente al Sammarî, la comunità attraversò un lungo periodo di incertezza dottrinale. Ne parla Arjomand, *The Crisis of the Imamate, etc.*, cit. in Bibl. a p. 847. Arjomand ricorda il quietismo del 5° e 6° Imâm, poi la struttura clericale impostasi con il 7° e il suo ruolo nel Wâqifismo, cui rispose decisamente l'ambito familiare, e l'energica azione di controllo dell'8° Imâm, 'Alî al-Ridâ, che riuscì a chiudere l'era del chiliasmo rivoluzionario iniziata alla metà dell'VIII secolo (p. 496). Per inciso, ritengo si possa collegare tale esplosione in rapporto con la delusione dei rivoluzionari anti-omeyyadi per la piega presa dal califfato 'abbâside.

Arjomand sottolinea il grande apporto che venne alla Shî'a dall'ondata di conversioni tra i popoli sottomessi, iniziata con gli 'Abbâsidi, e ritiene che l'esplosione del chiliasmo sia da collegarsi agli apporti mazdakiti; un apporto che può considerarsi presente, lo abbiamo visto, nelle rivolte "iraniche", ma che, lo abbiamo ricordato, può anche essere il frutto della troppo generica equazione eresia/rivolta = Mazdakismo, che imperversa nella storiografia islamica, quasi a negare che la radice delle istanze rivoluzionarie potesse trovarsi nell'Islam stesso.

Su questo punto è utile ricordare Capezzone, *L'Islam sciita*, p. 77 sgg., che imposterà il problema delle rivolte "iraniche" astenendosi dal cliché dell'iranismo (cfr. *supra*, a p. 194, B. Scarcia Amoretti, testo cit. in Bibl. a p. 745) e spiega la "percezione" degli eresiografi che parlano di permanenza del Mazdakismo a causa della radice rurale delle rivolte, un argomento forte, se si considera quale fosse la base rivoluzionaria di Abû Muslim, non sedata, come vedemmo a suo tempo, dalla uccisione del leader. Sulla natura di questa base, rurale, cfr. S.S. Agha, *Abû Muslims Conquest of Khurasan: Preliminaries and Strategy in a Confusing Passage of the Akhbâr al-Dawla al-'Abbâsiyyah*, J.A.O.S., 120,3, 2000.

Importante al riguardo è anche l'articolo di M. Rekaya, *Le Hurram-dîn et les mouvements hurramites sous les 'Abbâsides*, S.I., 60, 1984, che è una ricostruzione accurata dei moti rivoluzionari -dei quali sottolinea, a p. 6, la matrice *sociale*- al tempo dei califfati omeyyade e 'abbâside. La ricostruzione è resa ancor più chiara dal grande stemma delle pp. 8-9, mentre a p. 10 viene sottolineato il ruolo del "pregiudizio arabo" nella riduzione della pretesa genericamente hâshimita all'imâmato (cfr. Madelung, *The Hâshimiyyât, etc.*, cit.) alla sola linea 'alîde/fâtimide al tempo della rivolta di Abû Hâshim, il figlio di Muhammad ibn al-Hanafîyya.

L'articolo di Rekaya è importante per l'accusa di "mazdakismo" rivolta alle ribellioni "iraniche" e rivelatasi infondata: del resto è certo che in esse erano presenti anche i discendenti dei conquistatori arabi (cfr. anche Scarcia Amoretti in loc. cit.). Le tendenze rivoluzionarie erano ben presenti, in nome dell'eguaglianza, anche nell'Islam (e nel Cristianesimo, naturalmente, che nel nostro caso non va confuso con la Chiesa di Roma) ed è a partire dal contesto sociale, che si sviluppa, nei suoi pieni contorni, la figura del Mahdî (p. 12). Il ghuluww è quindi, in quel periodo, sinonimo di Shî'a (p. 14) tant'è che esso esplode precisamente in contrasto con il quietismo del 5° Imâm e conduce all'affermazione (Mansûriti, Muğiriti, Bayâniyya) che la Profezia non è finita con Maometto, e può ripresentarsi in qualunque nuovo ispirato (p. 16): nella lotta contro la pretesa legittimista degli Omeyyadi ciascuno si adopera per giustificare la propria legittimità.

Quanto ai Khurramiyyah (quelli dalla "allegra religione": cfr. *supra* p. 110 in n. 7 e pp. 201-209; per la definizione cfr. p. 207) che si ritengono dispensati dalla Sharî'ah in conseguenza della propria gnosi dell'Imâm (p. 13) e che gli eresiologi vedono discendere dai Kaysâniti (p. 15) sono essi coloro che danno corpo alle continue rivolte contro gli 'Abbâsidi dopo l'eliminazione di Abû Muslim e sino a Bâbak (cfr. *supra*, pp. 201-209; Rekaya p. 21). Rekaya dà una lunga descrizione delle loro vicende, però non dà una risposta alla domanda: perché furono considerati "mazdakiti" dagli eresiologi? Certamente una risposta non è scontata e forse non può essere univoca; però la descrizione della natura rurale delle rivolte, del loro emergere in zone montagnose e/o periferiche e isolate, e l'analoga sociologia dei seguaci di Abû Muslim e di Mazdak, rinvia a un aspetto che già dovemmo considerare per i Pauliciani: il conflitto tra il centralismo e gli interessi (e le tradizioni) locali, ideologizzato nella dissidenza religiosa. Ricordo per inciso, che tanto il ruolo delle istanze sociali, quanto quello dei localismi, sono ampiamente ricordati dalla Scarcia Amoretti nella sua dettagliata rassegna (*Die historische Entwicklung der Sekten im Islam*, cit. in Bibl. a p. 774).

A lato di questa evoluzione generale che porta da una Shî'a essenzialmente politica (quella di 'Alî) a quella dell'VIII secolo, "gnostica" e rivoluzionaria attorno al 5° e 6° Imâm e all'approdo duodecimano, corre la storia del rapporto della Shî'a con il Corano di 'Uthmân. Modarressi, *Early Debates, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1016, fa notare che 'Alî non contestava affatto la redazione di 'Uthmân; le polemiche sono più tarde, dell'inizio dell'VIII secolo, non certo attorno all'evanescente 4° Imâm, e giungono al diapason attorno al 5° e 6° Imâm. Esse nascono perché il declino degli Omeyyadi non consente più di ignorare il ruolo di 'Alî (p. 17); si iniziò perciò a parlare di un "suo" Corano.

La nozione di un "testamento" del Profeta a favore di 'Alî iniziò a circolare al tempo di al-Mukhtâr (7° decennio H.): cfr. E. Kohlberg, *Some Imâmî Shî'î Views on the Sahâba*, J.S.A.I., 5, 1984, p. 146. la vicenda conobbe una vasta letteratura da entrambi i lati dello schieramento (sunnita e shî'ita, Modarressi, pp. 22-23) ma, mentre gli Imâm mantenevano la loro critica entro limiti "filologici" (p. 30) diversa è la posizione del ghuluww: Van Ess, *Das kitâb al-irgâ', etc.*, cit., p. 35, ricorda che i "Saba'iyya", cioè con tutta verosimiglianza i Kaysâniti, accusavano i Sunniti di aver omesso ben nove decimi del Corano, cioè che fossero esistite molte altre "recitazioni" del Profeta a loro conoscenza. La polemica tra le parti continuò a lungo, ma è da notare che an-Nawbakhtî non fa cenno ad una ipotetica falsificazione del Corano.

Moezzi-Kohlberg, *Remarques sur l'histoire, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1016, con riferimento a questo articolo di Modarressi, fanno notare che le polemiche shī'ite sulla falsificazione del Corano, della cui interesse sarebbe stato detentore 'Alī che lo avrebbe trasmesso agli Imām, sono essenzialmente di epoca pre-būyide (pp. 271-272) e che la vicenda rimase poi soltanto un tópos anti-shī'ita negli eresiologi sunniti. L'età būyide infatti (p. 272) "segnò la marginalizzazione della tradizione originale esoterica" e su ciò deve aver influito (p. 273) l'arrivo degli shī'iti a posizioni di potere entro il califfato sunnita. I maggiori studiosi imāmiti presero dunque posizione contro i loro predecessori (ivi) confermando la fedeltà del Corano di 'Uthmān alla Rivelazione; questa posizione rimase in seguito quella della Shī'a duodecimana (p. 274, sgg.). Gli stessi Moezzi e Kohlberg, *Révélation et falsification. Introduction à l'édition du kitāb al-Qirā'āt d'al-Sayyārī*, J.A., 293,2, 2005, avevano già espresso la medesima conclusione sopra riferita in virgolettato, sottolineando che i sapienti imāmiti, soprattutto a Baghdad, avevano rotto con la tradizione originale, al fine di elaborare la nuova tendenza razionale teologico-giuridica (p. 697).

Sulla difficoltà, incertezze e oscillazioni, di questa elaborazione che si risolve soltanto con il "grande occultamento" del 941, è interessante seguire lo studio di Y. Marquet, *Le šī'isme au IXe siècle à travers l'histoire de Ya'qūbī*, Arabica, 19,1-2, 1972. Ya'qūbī († 897) scrive tra l'891 e l'892 una sua storia della Shī'a che giunge sino all'872, al tempo cioè dell'occultamento "minore", quando la dottrina imāmita non era ancora giunta a piena definizione; perciò dal suo testo possiamo prendere direttamente coscienza di un momento ancora fluido di questo processo.

La dottrina esoterica dell'eredità di 'Alī è già presente, naturalmente sulla base di ahādīth maturati ex-post; sulle stesse fondamenta è "santificata" la sua figura; 'Umar è un falsificatore del Corano (p. 11) e 'Uthmān è accusato anche di abusi di potere (p. 12) ma nel complesso la dottrina della falsificazione del Corano resta soltanto allusa (p. 16). 'Alī dunque emerge anche eticamente come figura contrapposta a quelle dei primi tre Califfi, e la dottrina shī'ita emerge come logica conseguenza di questa contrapposizione. Così argomenta Marquet a p. 26, il quale tende anche a scorgere nel testo argomenti esoterici pre-ismailiti (p. 26 sgg.): del resto, per quanto ci è noto, siamo nei tempi della formazione dell'Ismailismo (cfr. *supra*, p. 210).

Marquet torna sull'argomento a p. 129 (Arabica, 19,2) ma le osservazioni più incisive sono a p. 29. Qui egli ipotizza un patrimonio dottrinale comune dal quale si sarebbero distaccati i filoni duodecimano e ismailita, entrambi fondati sulla dottrina, formulata per primo da Hishām b. al-Hakam, della necessaria presenza di un Imām in ogni momento della storia: con la differenza però che per gli Ismailiti doveva trattarsi di un Imām *vivente*, mentre i Duodecimani iniziarono la via della "ortodossia" (cioè della "normalizzazione" mondana) spedendo il proprio Imām nel luogo inubicabile dell'occultamento, in attesa di una imperscrutabile "seconda parusia". L'ipotesi (che altro non è) di Marquet appare tuttavia interessante se si considera che l'Ismailismo compare improvvisamente alla luce della storia alla fine del IX secolo, *più di un secolo dopo* la disputa sulla successione al 6° Imām e la scelta di Ismā'il e di suo figlio Muhammad come legittimi eredi da parte di alcuni, scelta che fu poi quella degli "Ismailiti".

Quanto lontana sia però ancora la definitiva soluzione duodecimana, lo si vede dal fatto che Ya'qūbī ha simpatie zaydite (p. 42; Arabica 19,2, p. 101 sgg.). Al contrario, egli non mostra simpatia per gli Imām quietisti (pp. 132-135; sino al 9°, perché la storia si ferma all'872). Nota tuttavia Marquet (p. 105) che l'assenza dalla sua storia di Abū Hāshim e la considerazione che egli ha per Ibn 'Abbās (p. 113) lasciano pensare che Ya'qūbī ritenga gli 'Abbāsidi legittimi eredi di Muhammad ibn al-Hanafīyya (si ricordi la vicenda del testamento di Abū Hāshim). Tuttavia egli non manca di metterne in rilievo la crudeltà, e perciò ritiene che il loro shī'ismo sia un'impostura (p. 123 sgg.): il che ci riporta a quanto si è notato più volte, la frustrazione di chi sperava nel cambiamento dopo la cacciata degli Omeyyadi, e fu poi duramente deluso dall'immediato tradimento della rivoluzione da parte degli 'Abbāsidi: essi sono i *traditori* della Shī'a (p. 130).

Su questa legittima eredità vantata dagli 'Abbāsidi può essere interessante aprire una breve parentesi. M. Sharon, *Black Banners from the East*, Jerusalem, The Magnes Press - Leiden, E.J. Brill, 1983, ha messo in luce l'origine 'alīde, nei seguaci di al-Mukhtār che si ribellarono in nome di Muhammad ibn al-Hanafīyya e del figlio di lui Abū Hāshim, del movimento rivoluzionario che, proseguito dai kaysāniti (cfr. *supra*, pp. 199-204) portò infine al potere gli 'Abbāsidi. In particolare egli ha dato rilievo al rapporto di collaborazione tra Muhammad ibn al-Hanafīyya -considerato anche come Imām- e 'Abdallāh ibn al-'Abbās, proseguito attraverso i rispettivi successori, Abū Hāshim, figlio del primo, e Muhammad b. 'Alī b. 'Abdallāh, figlio del figlio del secondo. Questo legame, che delinea una Shī'a rivoluzionaria genericamente hāshimita, cioè riferita al Banū Hāshim, e che vede la leadership dello 'alīde prima, dello 'abbāsīde poi, evidenzia anche una natura tutta politica della Shī'a iniziale. Sharon privilegia molto questa linea, nella quale inserisce poi Zayd b. 'Alī, il fratello del 5° Imām, e il di lui figlio Yahyā (cfr. *supra*, p. 200 e p. 205) rispetto a quella, più evanescente nella sua ricostruzione, che sarà poi quella duodecimana.

In questo ambito nacquero miti come quello dell'occultamento di Muhammad ibn al-Hanafīyya, come esigenza ideologica in assenza di un leader legittimo: ciò che mostra ancora una volta la scarsa rilevanza politica del 4° Imām duodecimano. Nel complesso dunque, il movimento 'abbāsīde raccolse, nelle persone e nelle idee che ne furono protagonisti, l'eredità di una tensione rivoluzionaria per il ritorno all'Islam originario. La ribellione di al-Mukhtār, cui forse Muhammad ibn al-Hanafīyya non fu così estraneo come si volle far credere,

aveva al proprio interno i leaders dei qurrâ' e un radicamento in problemi di eguaglianza sociale (cfr. Sharon, pp. 105-113). La presa di potere 'abbâside, dopo il rifiuto opposto dal 6° Imâm all'offerta del Califfato da parte di Abû Salama, fu precisamente il tradimento di tutto ciò; da cui la delusione e le convulsioni che seguirono nella regione iranica, che era stata la matrice della rivoluzione condotta da Abû Muslim (cfr. *supra*, pp. 205-208).

Tornando a Marquet, egli conclude infine (p. 137) che il testo di Ya'qûbî mostra che al tempo in cui fu scritto l'imâmismo era ancora aperto a tre diverse soluzioni: necessità di un Imâm vivente (Ismailiti); occultamento dell'Imâm (Duodecimani); abbandono del legittimismo stretto, come avevano già fatto gli Zayditi. Siamo certamente di fronte ad una interpretazione; ciò non toglie però che essa sia significativa degli incerti esiti di un percorso ancora verso la fine del IX secolo: oltre a mostrare quanto v'era di comune alla radice di scelte che percorreranno ciascuna la propria strada.

Dubbi e incertezze, come abbiamo visto, non erano mancati lungo quel percorso: e su questo è bene insistere per almeno due ordini di ragioni. Il primo riguarda il tema generale della *formazione* delle ortodossie, a partire da galassie di interpretazioni del messaggio, tutte con valido fondamento ma non tutte destinate a sopravvivere, e ciò per motivi di ordine *politico*: salvo ripresentarsi in nuova forma come *distacco* dalle ortodossie per motivi di ordine *sociale*. Il secondo riguarda il ruolo del sapere esoterico che non è estraneo all'Islam, ancorché messo al margine del Sunnismo e sottaciuto nella Shî'a duodecimana, dove però sussiste, è originario, non riguarda soltanto il ghuluww, e seguita a provocare sussulti ereticali. In quest'ordine di ragioni rientra anche il rapporto tormentato ma patente tra Sufismo e Shî'ismo, tanto che le confraternite sûfi saranno fondamentali per giungere alla formazione dello Stato safavide, che farà dell'Iran un paese shî'ita duodecimano.

Iniziamo con tre contributi di Moezzi che vanno sotto il titolo generale di *Aspects de l'Imamologie duodécimane* (I, II e V, cit. in Bibl. rispettivamente a p. 817, 818 e 850). In *Aspects, etc., I e V*, Moezzi sottolinea quanto stiamo esaminando da alcune pagine, il percorso comune di ghuluww e imâmismo che trova riscontro nella dottrina adottata alla fine dai Duodecimani, conseguenziale ad una impostazione *esoterica* dell'Imâmato, ad iniziare dalla figura dell'Imâm che è l'insân al-kâmil: non il Dio umanizzato ma l'uomo divinizzato, secondo una cultura che ho trattato non soltanto a proposito dell'Ismailismo, in *Ordine celeste e disordini terreni*, ma anche specificamente, e con riferimento alla sua genesi dottrinale, nel 2° capitolo di *Dopo e a lato (Aspects, I, p. 193 sgg.)*. Moezzi sottolinea (ivi, p. 198) il recupero, nella dottrina duodecimana, di tradizioni esoteriche e non razionali, originarie di correnti come quella kaysânita, ismailita e wâqifita, sicché è artificiale la distinzione tra Shî'a "moderata" ed "estremista" operata dagli eresiologi (ivi, p. 206). Moezzi conclude (p. 215) con le esternazioni apocriefe attribuite ad 'Alî, che risalgono alla fine del IX secolo, che i "moderati" attribuiscono agli "estremisti", e che sono di fatto preannunciate nel corpus duodecimano antico di tradizioni.

Questo aspetto è ribadito in *Aspects V*, pp. 252-253 con riferimento al IX-X secolo, quindi anche a fondatori della dottrina duodecimana come Kulaynî, † 940/941, e Ibn Bâbûya, † 991. Dopo aver citato le conoscenze "gnostiche" e i poteri magici attribuiti agli Imâm (ivi, p. 257) ne elenca gli specifici aspetti miracolosi desunti da questa letteratura (pp. 259-262) e sottolinea gli innegabili rapporti di molti leaders estremisti con gli Imâm (pp. 266-267) ai quali il comportamento quietista non sembra aver vietato la creazione di una corte di discepoli poco raccomandabili per una ortodossia che si rispetti; e poiché l'antinomismo non fa parte del corpus imâmîta, Moezzi si domanda (pp. 268-269) se esso non sia frutto di un'invenzione degli eresiografi: evidentemente per prendere le distanze -aggiungo io come tentata spiegazione- dai *rivoluzionari*. In tal modo infatti, un contrasto *politico* si trasforma in condanna *religiosa*: lo abbiamo visto con l'eresiografia cristiana.

Molto significativo poi, quanto afferma alle pp. 270-271, nel testo e in n. 96 (dove si richiama al suo *Le guide divin, etc.*, cit. in Bibl. a p. 768): la distinzione tra "moderati" ed "estremisti" è artificiale, e il corpus ortodosso/moderato contiene quasi tutte le dottrine estremiste, con ciò confermando quanto abbiamo visto *supra*, cioè che, come abbiamo più volte notato che il 5° e il 6° Imâm furono costretti a mantenersi in posizione equivoca tra quietismo politico e frequentazione di estremismo "gnostico" (p. 272).

Moezzi sottolinea infine (p. 273) che la stretta sorveglianza 'abbâside sugli Imâm a partire dall'8° provocò un progressivo distacco tra essi e i dottori dello Shî'ismo, veri leaders locali, sinché, con l'occultazione, la Shî'a sarà diretta dai quattro suffarâ' e alla metà del X secolo la corrente teologico-giuridica razionale che domina sino ai nostri giorni, metterà nell'angolo le correnti esoteriche. Tuttavia (p. 277) il perpetuarsi delle tradizioni primitive risorgerà in Iran: ma di ciò vedremo più ampiamente in seguito.

Aspects II tratta a sua volta le incertezze e le difficoltà degli imâmîti durante l'occultamento "minore" per quanto concerne lo status del 12° Imâm e l'eventualità che potesse aver avuto a sua volta una discendenza: in effetti non era affatto scontato il passaggio, che ci fu, tra Imâmismo e Shî'a duodecimana (p. 119). Non per nulla l'articolo è dedicato alla "tipologia" dei possibili incontri con l'Imâm occultato, che contemplava anche l'ipotesi di una possibile discendenza occulta (p. 117) presa in considerazione dallo stesso an-Nawbakhtî. Quanto alla "razionalità" del doppio occultamento, si dovrà attendere al-Mufid († 1022) e al-Sharîf al-Murtadâ († 1044) per formularne la dimostrazione (p. 117 in n. 31). Del resto la medesima dottrina era stata formulata dai Wâqifiti dell'11° Imâm (p. 118 in n. 32). Le scissioni che vi furono alla morte di questo Imâm generarono inoltre una quantità di sette il cui numero può essere valutato tra 11 e 15 (descritte da Hussein, cit.); di qui anche la necessità di attribuire un figlio ad Hasan al-'Askarî (p. 121) come faranno i fondatori della dottrina duodecimana insistendo sul valore del numero 12, facendo di quel figlio il futuro Mahdî al-Qâ'im.

La storia dell'evoluzione dell'Imâmato 'Alîde dopo il 6° Imâm è raccontata da Arjomand, *Crisis of the Imamate, etc.*, cit. in Bibl. a p. 847. Arjomand sottolinea gli equivoci rapporti del 6° Imâm con l'estremismo religioso, e il fatto che Mûsâ al-Kâzim dovette adoperarsi per controllare l'operato dei propri agenti (p. 494). Con la morte dell'8° Imâm, l'ultimo che ebbe un prestigio, iniziò una crisi dell'Imâmato (p. 496) nel quale, tra l'altro, la trasmissione patrilineare non fu mai sicuramente vincente sul piano dottrinale (p. 497). La forza dei movimenti chiliastici si era inoltre accresciuta per la grande diffusione dello Shî'ismo nella masse "neo-mazdakite" iraniche in epoca 'abbâside; sulle ragioni di questa espansione Arjomand non si diffonde, ma sembra possibile che l'esoterismo della dottrina abbia consentito una maggior attrattiva della Shî'a verso popoli di diversa tradizione religiosa: ciò potrebbe essere a mio avviso anche possibile, perché l'esoterismo tende alla trasversalità religiosa.

La crisi fu comunque definitiva con la morte dell'11° Imâm, figura più mondana che religiosa, di dubbia moralità (p. 501) e, per giunta, verosimilmente senza figli, tanto che in un primo momento l'eredità andò al fratello Dja'far (p. 502). Seguì una situazione di frammentazione della Shî'a e di neo-Wâqifismo, e nel generale chiliasmo emerse il famoso al-Hallâj che si dichiarò Bâb sfidando così Abû Sahl an-Nawbakhtî, del quale abbiamo visto l'energica risposta.

Il resto della vicenda lo abbiamo già visto, ma si può seguire in dettagli in un altro articolo di Arjomand, *Imâm absconditus, etc.*, cit. in Bibl. a p. 847, che prende avvio dal neo-Wâqifismo generatosi attorno alla morte dell'11° Imâm mentre c'era anche si schierava attorno al fratello del defunto, Dja'far. Il tentativo di successione fu impedito dal 1° Safîr, 'Uthmân b. Sa'îd al-'Amrî (il venditore di grasso alimentare) e questo fu davvero il primo passo per poter unire in seguito il 12 -con tutta la sua valenza simbolica- al nome di un Imâm occultato: il quale, oltretutto, difficilmente avrebbe potuto essere Hasan, sicuramente morto: perciò iniziò a circolare la voce che egli avesse lasciato un figlio di quattro anni.

Iniziò anche la politica di "scomunica" verso chi si proclamava suo Bâb, e il figlio di 'Uthmân, Muhammad, il 2° Safîr che ricoprì l'incarico per circa quattro decenni, ebbe perciò a "scomunicare" un personaggio sul quale dovremo tornare, Nusayr al-Numayrî, dal quale prese il nome il Nusayrismo. Naturalmente i decreti giungevano al Safîr per vie misteriose dall'Imâm occultato: Arjomand ne riporta uno alle pp. 3-4, che include anche la condanna dei sostenitori di Dja'far, che aveva un buon seguito. La nascita di questa "teologia dell'occultamento" avvenne tra molte incertezze, e periodi di comunicazione con l'Imâm occultato si alternarono a periodi di suo imperscrutabile silenzio: in particolare i primi 20 anni dopo l'874 non videro alcuna comunicazione da parte sua.

Importante per il successo della nascente linea fu comunque la "conversione" di un personaggio di spicco, il dissidente Muhammad b. 'Alî b. Mahzîr al-Ahwârî, collettore di fondi per la comunità shî'ita, che nell'893 riconobbe l'autorità del 2° Safîr. Questo suo cambiamento di posizione fu importante perché egli era stato, sino a quel momento, sostenitore di gruppi chiliastici; ora, viceversa, egli accettava che l'assenza dell'Imâm fosse supplita da una nascente gerarchia clericale.

Nello stesso periodo, l'ultimo decennio del IX secolo, ebbe luogo la razionalizzazione della dottrina dell'occultamento come evento necessario, ad opera di un ex-mu'tazilite convertito all'Imâmismo (p. 7) anche se si trattò di una razionalità davvero *sui generis*: è certo che un Imâm è sempre necessario, perché Dio non può abbandonare all'errore la Sua comunità; l'Imâm può però essere assente da questo mondo come lo è stata la Profezia tra un Profeta e l'altro; ciò "dimostra" che l'occultamento fa parte del piano divino. Fu allora che si iniziò a parlare del presunto figlio di Hasan, Muhammad, e di una schiava che lo avrebbe partorito, e fu lui il 12° Imâm e l'Imâm occultato. I Duodecimani fecero così uso, in nuova veste, della dottrina dei propri avversari, i Wâqifiti. Peraltro questa "razionale" dimostrazione era tale che lo stesso Abû Sahl an-Nawbakhtî (lui sì, davvero razionale sul piano politico) ebbe un momento di dubbio e dichiarò morto il presunto figlio di Hasan (p. 10). L'argomento, così si conclude l'articolo di Arjomand (p. 13) passò col tempo in secondo piano, e la dottrina dell'occultamento riuscì a rendersi indipendente dalle certezze sul figlio di Hasan (cfr. *infra*).

Il problema non poteva dunque essere risolto facilmente, restò aperto molto a lungo e si può seguire nel testo di Moezzi, *Le guide divin, etc.*, cit. in Bibl. a p. 768, alle pp. 243 sgg.; ma la *necessità* dell'esistenza dell'Imâm, come anche la limitazione a 12 del numero degli Imâm, restano comunque fondate su argomenti esoterici di varia natura (per quanto riguarda il 12 su speculazioni numerologiche, cfr. p. 261) e su una serie di ahâdîth creati ex-post. L'aspetto per noi più significativo è che comunque tutte le argomentazioni dei Duodecimani gemmano dalla tradizionale gnosi del ghuluww e dell'Ismailismo, confermando l'ipotesi di Marquet di un lungo percorso comune prima delle reciproche prese di distanza che si concretizzarono con la fine del IX secolo: nascita dell'Ismailismo e distacco dell'Imâmismo dal ghuluww con la progressiva formazione della Shî'a duodecimana il cui problema (politico) fu, come ha notato Arjomand (*The Crisis, etc.*, p. 509) separare il tema dell'occultamento dall'attesa chiliastica.

Molto interessanti sono quindi gli schemi che produce Moezzi alle pp. 45 e 46 riferiti agli argomenti introdotti a p. 39 sgg., nei quali si nota il processo di progressiva razionalizzazione attraverso il progressivo abbandono di molte delle argomentazioni esoteriche del passato che, in particolare per quanto riguarda quelle relative alla preesistenza dell'Imâm in un mondo archetipo luminoso, non soltanto erano le stesse sostenute in seguito dai Nusayriti, nati dal wâqifismo attorno all'11° Imâm, ma delineano un'ontologia e una cosmogonia

“neoplatoniche” (preesistenza di un mondo archetipo immateriale) analoghe a quelle che fondano la dottrina ismailita.

Lo sforzo “razionalista”, nota Moezzi (p. 40), inizia con la metà del X secolo e prende il sopravvento soltanto con al-Mufid († 1022). Vi è, in questo processo, un percorso che indica, dopo l’opera di al-Kulaynī († 940/941) quella di Ibn Bâbūya († 991) quella di al-Mufid († 1022) quella di al-Sharīf al-Murtadā († 1044) e quella di Abū Dja‘far “Shaykh” at-Tūsī († 1067) che sono, per l’appunto, i razionalizzatori inseriti negli schemi sopra citati di p. 45 e p. 46.

Prima di giungere ad una teoria coerente fu comunque necessario far chiarezza all’interno degli stessi Duodecimani. J.M. Hussain, cit. (utile per seguire l’intera vicenda tra l’874 e il 941 pur considerandone l’ottica, che è quella di uno shī‘ita) nel terzo capitolo della sua ricerca, dopo aver elencato le scelte alternative (Wâqifiti dell’11° Imâm, Dja‘fariti, sostenitori settimiani del Mahdī Muhammad b. Ismâ‘il) elenca anche le divergenze tra gli stessi Duodecimani sul tema del presunto figlio dell’11° Imâm (persino sul suo possibile nome, dottrinalmente non indifferente, Muhammad o ‘Alī) che originarono, soltanto loro, ben sei diverse fazioni.

Tornando al processo di razionalizzazione, faccio ora riferimento all’articolo di A. Sachedina, *A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imâmite Imâm*, S.I., 48, 1978, nel quale si afferma (p. 110) che per comprendere l’evoluzione dottrinale che ebbe luogo con l’occultamento, è necessario riferirsi ai trattati dei devoti religiosi, alquanto trascurati dagli accademici. Si potrebbe così notare come ciò che all’inizio costituiva una fede ingenua, divenne col tempo una speculazione dogmatica (p. 111).

Sachedina fa poi riferimento alla dottrina dell’occultamento formulata da Ibn Bâbūya in un momento nel quale i Duodecimani erano attaccati sia dagli Zayditi che dagli Ismailiti (pp. 112-113). Ibn Bâbūya era un tradizionalista, perciò, partendo dal Corano e dalla pretesa successione di ‘Alī nella conoscenza delle cose divine, deduce sia la necessità di un Imâm, sia la necessità che egli provenga dalla famiglia del Profeta nelle persone dei discendenti di ‘Alī e di Fâtima.

Al-Mufid sviluppò poi la dottrina della necessità dell’Imâm (cfr. D. Sourdel, *L’Imamisme vu par le Cheikh al-Mufid*, R.E.I., 40,2, 1972) non senza aver precisato prima le ragioni della dottrina duodecimana nei confronti di quelle delle altre sette shī‘ite, mostrandone la “logica” a partire da una tradizione relativa alla designazione iniziale dei primi 4 Imâm da parte del Profeta. Un altro tratto distintivo della sua dottrina è la presenza *permanente* dell’Imâm (le altre sette ritengono che tale presenza possa interrompersi) e il motivo, fondamentale, che il Corano stesso prevede la necessità di ricorrere alla conoscenza profetica per risolvere i dubbi interpretativi. Il Corano, infatti, non può (non deve) essere interpretato, e poiché la comunità non può essere abbandonata da Dio nell’errore, ci deve essere un Imâm che, grazie alla sua scienza direttamente ispirata da Dio, possa guidarla lungo la via della Volontà divina: questo Imâm si configura infatti come successore del Profeta (pp. 226-227). L’Imâm è tale sia per scelta divina che per qualità (p. 229); in tal modo vengono conciliate la tesi “gnostica” di una trasmigrazione e reincarnazione dello Spirito (nel caso ‘alīde per via genetica), sia quella filosofica, della quale ci siamo occupati parlando delle vicissitudini dell’Intelletto Agente (*Dopo e a lato*, cap. 2).

Se questa mia insistenza su temi che implicano una gnosi dovesse sembrare eccessiva a chi pensa l’Islam in chiave sunnita, debbo precisare che essa non è casuale, perché è motivata da almeno due ragioni. La prima è mostrare quanto connessa sia la scelta duodecimana ad una comune origine con il cosiddetto estremismo (ghuluww) dal quale si distaccò per scelta politica, accentuando poi questo suo carattere nel corso del tempo attraverso un processo di “razionalizzazione”, assai precario, del necessario fondamento esoterico ubicato nel mondo delle essenze, sul quale si tende a sorvolare. La seconda è individuare in questa natura del processo la ragione del riproporsi della gnosi sotto forma di distacchi neo-ereticali dal corpo duodecimano.

Tutto ciò conduce a quanto già constatato, il carattere intrinsecamente rivoluzionario della Shī‘a, che si inverte paradossalmente nella “secolarizzazione” della politica operata dai Duodecimani, grazie al rinvio della realizzazione del mondo “di giustizia” ad una decisione di discesa in campo del Mahdī assolutamente imperscrutabile. In tale modo apparentemente paradossale, la Shī‘a -duodecimana o non- *mantiene vivo il messianismo che è consustanziale alle origini e alle ragioni dell’Islam*. Con il distacco “dottrinale” (la storia, poi, si sa, è sempre e per tutti gli uomini una storia di compromessi) della religione dalla politica, si evita di fatto una compromissione della religione con la politica, lasciando sì, a quest’ultima, via libera in questo mondo, ma erigendosi al tempo stesso a suo giudice da un luogo “altro”. Ciò consentirà poi, storicamente, alla “Chiesa” shī‘ita di porsi, alternativamente nelle diverse situazioni o contemporaneamente nelle sue diverse fazioni, come custodia o come contestazione dei contingenti, storici poteri politici che si succederanno.

Tornando a monte di questa digressione ritengo perciò poco interessante, ai fini dell’indagine in corso chiaramente espressi nel suo titolo, soffermarmi sugli aspetti teorici delle razionalizzazioni messe in atto, ai quali dedico soltanto alcuni altri cenni, mentre ritornerò tra poco sulla loro successione, che mostra un processo decisamente orientato. I cenni riguardano il problema della ghayba, antico tema “gnostico”, messianico/apocalittico degli estremisti, che nella dottrina duodecimana viene “razionalizzato” ricorrendo alla necessità di dissimulare identità e localizzazione dell’Imâm in un mondo nel quale trionfa l’ingiustizia ed egli sarebbe quindi in pericolo. Il tema è pienamente spiegato nella *Risâlat al-ghaybah* di al-Murtadâ tradotta da Sachedina (*A Treatise, etc.*, cit.) nella quale, dopo aver “dimostrato” la necessità “razionale” di un Imâm in ogni

tempo e della sua infallibilità, al-Murtadâ afferma la razionale necessità dell'occultamento in conseguenza della malvagità del mondo; quindi non c'è differenza razionale neppure tra occultamento minore e maggiore.

Queste motivazioni sono peraltro quelle sempre invocate dai Duodecimani prima e dopo al-Murtadâ (cfr. Moezzi, p. 277 nel testo e in n. 611; Moezzi sottolinea anche, a p. 277 e in n. 613, il significato del distacco e l'indipendenza che si generò così tra religione e politica). A ciò si aggiunge un ulteriore motivo "razionale" la messa alla prova dei fedeli (Moezzi, p. 278) ed una motivazione occulta (ivi, pp. 278-279) che sarà rivelata soltanto al manifestarsi del Mahdî. Si noti, al riguardo, l'identica scansione del tempo apocalittico che abbiamo già visto nelle eresie cristiane ed ebraiche (Sabbatianismo e Qabbalah di Isaac Luria, cfr. il capitolo *Un lungo viaggio dalla Provenza a Parigi*): la venuta del Mahdî sarà preannunciata dal dilagare del Male sulla terra (Moezzi, p. 283).

Un'ordinata e completa esposizione del maturare della dottrina duodecimana sull'arco dei 120 anni che corrono tra al-Kulaynî e Abû Dja'far at-Tûsî si trova infine in S.A. Arjomand, *The Consolation of Theology, etc.*, cit. in Bibl. a p. 847, che è utile seguire con un certo dettaglio per mettere a fuoco l'argomento.

Arjomand prende l'avvio dalla situazione della Shî'a nel IX secolo, e dalle considerazioni sull'estremismo, avendo per riferimenti bibliografici una serie di autori e di articoli in gran parte utilizzati nei precedenti capitoli e Appendici di questo testo dedicati all'evoluzione della Shî'a (Tucker, Hodgson, Moezzi, Wasserstrom). Secondo Arjomand (p. 550) la diffusione del chiliasmo nella Shî'a -che il 6° Imâm tentò di disciplinare e il 7° mise sotto controllo- fu dovuta all'afflusso in essa dei gruppi neo-mazdakiti che avevano costituito il seguito insurrezionale di Abû Muslim, ipotesi che segna, a mio avviso, un ritorno all'ideologia degli eresiologi che circoscrivono l'eresia come forma di infiltrazione dall'esterno nella "retta opinione". Per quanto concerne il presente studio, e senza sottovalutare l'invocato aspetto neo-mazdakita, penso tuttavia di aver già segnalato quanto di "arabo" vi sia nella gnosi shî'ita. Ciò posto egli tratta il problema che qui c'interessa a partire da Muhammad b. Ya'kûb al-Kulaynî, che visse tutto l'occultamento "minore" e che affrontò il problema con "ingenuità teologica e innocenza filosofica" (p. 551) sulla base di un "devoto tradizionalismo" (ivi) e tuttavia con una certa coerenza.

Dopo di lui venne 'Alî ibn Bâbûya, un dotto e ricco mercante (Arjomand, lo abbiamo già visto, è sempre attento alla componente sociale) che raccolse tra l'altro in tutte le tradizioni, anche non islamiche, il ricorrere del simbolico numero 12. Qui Arjomand inserisce un intermezzo che ometto per averne già trattato, le connessioni tra l'attività del notabilato shî'ita, il freno all'estremismo posto in essere dei suffarâ', e le decisioni assunte nel periodo dell'occultamento minore. Ibn Bâbûya visse nell'epoca bûyide e fu il primo vero teologo; tra l'altro egli fu il primo a compiere un passo fondamentale, l'accettazione del Corano di 'Uthmân (p. 554). Egli riprese tesi di Nawbakhtî -che peraltro non conosceva- dando la prima spiegazione *teologica* dell'occultamento: il legame tra il Profeta e la comunità non può interrompersi, e l'assenza del Profeta, così come l'inaccessibilità di Dio, giustificano il legame della comunità con un Imâm occultato, che è necessario, perché Maometto è stato l'ultimo dei Profeti e un infallibile deve pur esserci per guidare la comunità sulla retta via (pp. 555-556).

Mi permetto di notare che in tal modo viene reintrodotta per via teologica e in forma "razionalizzata", *nomocentrica e non chiliastica*, il concetto di "ripetitività della Profezia", trasformato in "continuità della Rivelazione": se l'uomo non può vivere senza una Legge divina, e se la ragione umana non può comprendere le motivazioni di quella divina, allora è necessario che Dio spieghi *ad ogni nuova circostanza* il senso della propria Volontà, tramite un proprio prescelto. Viene così *regolamentata* la necessità del contatto col divino che il chiliasmo (rivoluzionario) cerca in un *leader carismatico* e il sûfi nella via *mistica individuale*: e se la mistica, lo abbiamo già visto, non è che l'approdo obbligato della pretesa razionalista, la regolamentazione del rapporto col divino rappresenta l'affidamento al clero della *gestione del mistero*. Questa è l'*operazione di una classe dirigente*.

La teologia di Ibn Bâbûya, prosegue Arjomand, è sostenuta su "una massiccia compilazione di tradizioni, notizie e attestati" sull'occultazione dei profeti, a partire da Abramo sino a Gesù, tutti "prove" di Dio; ma anche su monaci, sovrani, e su personaggi biblici particolarmente longevi, necessari per rendere plausibile l'ormai ragguardevole età del presunto figlio di Hasan (p. 557). A queste tradizioni aggiunse quelle shî'ite sull'occultamento del Qâ'im. Sotto la protezione dei Bûyidi egli si adoperò così ad organizzare la Shî'a in competizione con le altre religioni, in particolare con l'Ismailismo che si presentava come dottrina rivoluzionaria (p. 558).

Circa negli anni della sua morte, alla fine del X secolo, i Bûyidi fondarono una grande biblioteca shî'ita a Baghdad, nel cui ambito operò al-Mufid, che era stato discepolo di un discepolo di Abû Sahl an-Nawbakhtî, e fu maestro di Sharîf al-Murtadâ, a sua volta figlio, come suo fratello al-Radî, di Abû Ahmad Husayn ibn Mûsâ, discendente di Mûsâ al-Kâzim, che nel 965 aveva avuto l'incarico di riorganizzare la comunità 'alîde; Sharîf al-Murtadâ fu a sua volta il maestro di Shaykh at-Tûsî. Questo per far comprendere le strette connessioni esistenti nella classe dirigente che traghettò la Shî'a verso l'opzione duodecimana: tutti uomini "di mondo" che vissero il secolo bûyide descritto dalla Kraemer (cfr. *supra*, p. 1114) cui fa riferimento anche Arjomand (p. 559).

Al-Mufid, figura eminente nell'ambiente intellettuale di Baghdad, succedette al padre nella carica di consigliere degli 'Alîdi, iniziò la sistematica eliminazione del chiliasmo dalla Shî'a (p. 560) e, rendendo il Qâ'im, inteso già a partire dal 6°, 7°, 8° e 11° Imâm come "restauratore" della causa shî'ita, sinonimo

dell'Imâm, tolse alla figura i connotati apocalittici, pur mantenendo il significato apocalittico dell'occultamento. In altre parole: l'attesa apocalittica rimane, ma non è nella disponibilità degli uomini.

La prova "razionale" della necessaria esistenza dell'Imâm rese non necessarie le "prove" tradizionali, di natura esoterica, e tuttavia un vistoso limite a questa "razionalità" rimase nella concezione dell'Imâm come persona fisica (p. 561); e alle obiezioni su come si potesse crederlo, faceva notare la necessità razionale di un infallibile e l'inesistenza di un infallibile sulla terra: ergo, l'Imâm *doveva* essere in occultamento. Il suo razionalismo giungeva infine al punto di fargli ritenere, come i Mu'taziliti, che Dio fosse obbligato a prendersi cura degli uomini: come tutti i razionalisti in materia di fede giungeva così a coartare la Volontà di Dio e la Sua Libertà: esattamente ciò che accadeva ai filosofi e che aveva suscitato la critica di al-Ghazâlî. L'ultimo trattato di al-Mufîd fu comunque molto importante: negando che l'Imâm dovesse essere visibile, egli ne delegava l'azione in terra a un corpo clericale demandato in sua vece alla guida della comunità, distanziando definitivamente l'occultamento dall'apocalissi.

La prima metà del secolo XI vide lo sviluppo della giurisprudenza shî'ita del quale, oltre ad al-Mufîd, furono protagonisti, al-Murtadâ e at-Tûsî (p. 563). Anche al-Murtadâ sostenne la necessità di un infallibile per preservare la comunità dall'errore (p. 564) e il suo occultamento sta oltretutto a testimoniare l'obbligo della responsabilità etica per i credenti. Due anni prima dell'arrivo dei Selgiukidi, sunniti, e dell'incendio della biblioteca shî'ita, at-Tûsî scrisse il proprio trattato sull'occultamento nel quale sosteneva che sapendo "che è occultato colui la cui infallibilità è certa, non abbiamo necessità di cercare prove circa la sua nascita e le ragioni del suo occultamento". In altre parole, l'occultamento va accettato come conseguenza di una scelta di chi è necessariamente infallibile, e la necessità di un infallibile esime da testimonianze sulla nascita e l'età del figlio di Hasan. Una "logica" sorprendentemente circolare.

La teologia dell'occultamento di at-Tûsî si fonda dunque su tre principi: la necessità di una guida, la certezza della sua infallibilità, e il principio che la verità non può abbandonare la Ummah: Dio *ha l'obbligo* di dare un Imâm, perché *non deve* impedire il giusto comportamento: ma se l'Imâm si occulta non è per "colpa" di Dio, è colpa degli uomini che ve lo hanno costretto con la loro malvagità (p. 566). Così l'Imâm, da figura chiliastica, diviene figura *teologica*, e la teoria dell'Imâmato è inserita in una teologia nomocratica, cioè che pone al vertice la Legge (p. 567): si compie così la grande trasformazione della Shî'a.

H. Laoust, *La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hillî*, R.E.I., 34, 1966, pp. 59-60, nota che l'Imâmismo, ancorché non riducibile a mera dottrina politica, è *anche* un sistema politico (corsivo mio). Lo è perché pone le distanze tra dettato divino e razionalità umana su un piano che comporta anche l'indipendenza -e inconciliabilità di fondo, a parte i provvisori periodi di tregua- di religione e politica. Al-Hillî sostiene infatti la dottrina shî'ita dell'Imâmato negando la possibile legittimità di una designazione umana (p. 37) e, per conseguenza sul piano giuridico, della *ijmâ'* intesa nel modo sunnita, e, per le stesse ragioni, del *ra'y* e del *qiyâs* (ivi). Soltanto l'Imâm, per il suo rapporto col divino, può essere interprete della volontà di Dio.

Per inciso questo significherà, in termini concreti di giurisprudenza, lo sviluppo di un vasto tradizionalismo riferito a detti e fatti degli Imâm; e, sempre per inciso, c'è da sottolineare un particolare sempre connesso a questa giurisprudenza: se il Corano fosse inteso, come per i Sunniti, increato, non potrebbe di per sé formulare ordini e divieti validi in ogni tempo, perché costituirebbe un discorso rivolto ad una umanità ancora inesistente; in ogni tempo esso deve perciò essere integrato con la retta interpretazione dell'Imâm. L'Imâm shî'ita, lo abbiamo già notato, altro non è che lo Insân al-Kâmil, l'uomo perfetto divinizzato di tutte le eresie "gnostiche" o "filosofiche" (fondate sul ruolo di frontiera dell'Intelletto Agente) islamiche o cristiane; come dice lo stesso Laoust, *Les fondements de l'Imamat dans le minhâğ d'al-Hillî*, R.E.I., 46,1, 1978, p. 55, è "la personificazione della perfezione umana". Abbiamo visto più volte come questa possibile "perfezione" sia stata il fondamento degli atteggiamenti eversivi e rivoluzionari dal retroterra antinomico (l'uomo perfetto è al di sopra della Legge, è egli stesso la Legge).

Al-Hillî († 1326) era stato allievo di Nasîroddîn Tûsî († 1274) il grande ismailita poi divenuto shî'ita al tempo dell'invasione mongola, la cui elasticità (*souplesse*) politica, dice Laoust (*Les fondements, etc.*, p. 5) contribuì a difendere lo shî'ismo in quei frangenti calamitosi (fu anche sospettato di avere aiutato i Mongoli nella conquista di Alamût, dunque di essere un traditore; e di Baghdad). Della sua dottrina dell'Imâmato si occupa B. Scarcia Amoretti, *La Risâlat al-Imâmâ di Nasîr al-dîn Tûsî*, R.S.O., 47, 1972, che espone gli aspetti teorici di una evoluzione pragmatica, quale quella della Shî'a.

Per verità, la Scarcia Amoretti si pone sin dall'inizio sul piano di considerazioni generali relative al rapporto politica/religione nell'Islam, che superano i limiti di questa più modesta esposizione, anche perché pongono molte serie riflessioni su molti luoghi comuni al riguardo, evidenziando il ruolo che assunse la Shî'a duodecimana nel preservare gli aspetti utopici del messaggio islamico, lasciando ai suoi "eretici" quelli atopico-rivoluzionari (e perciò totalitaristi). Aspetti, questi ultimi, che sembrano peraltro sottovalutati non già sul piano teorico, ma nella loro possibile riemersione concreta, alla luce di quanto accadde pochi anni dopo questo articolo in Iran, con una rivoluzione clericale guidata, non a caso, non dai massimi livelli della gerarchia shî'ita, ma da seconde linee, della quale infatti G.R. Scarcia (O.M., 1982, cit. in Bibl. a p. 774) rilevava gli aspetti neo-bâbisti.

L'epistola in sé non dice nulla di particolarmente nuovo rispetto a quanto si è già esposto, salvo mostrare una reticenza sul tema dell'occultamento sottolineata attentamente dalla Scarcia Amoretti (p. 265): la

giustificazione dell'occultamento è nell'accettazione stessa del fatto che, comunque, esso è *religiosamente* assurdo. Nota la Scarcia Amoretti che il rinvio a tempi imperscrutabili della manifestazione del Mahdî, cioè dell'elemento che fonda ogni rivolta shî'ita, mostra il passaggio della fede shî'ita ad un'attesa puramente utopica.

In questo schema, nota la studiosa, l'Imâm diviene il punto intermedio tra l'uomo e Dio, una posizione diversa da quella in sé e per sé trascendente dell'Imâm ismailita (pp. 268-269). La conseguenza che ella ne trae è *politicamente* rilevante: siamo alla "premessa alla deteocratizzazione dello Stato islamico e al cercar rifugio della perfezione religiosa nell'utopia" (p. 269). La conseguenza è che la frattura creatasi tra teoria e prassi fa sì che la ricostruzione "dell'unità ideologica diventi sempre più di competenza delle minoranze" cioè dell'Islam eretico (ivi in n. 5). Nella prassi della maggioranza ci si può aspettare un Sovrano che si "approssimi" al modello ideale (p. 271). Per la Scarcia Amoretti tutto ciò significa, al tempo stesso, laicizzazione dello Stato e congelamento delle spinte rivoluzionarie; ella sostiene quindi (p. 275) "la mancanza di una spinta rivoluzionaria in senso proprio in seno alla shî'a duodecimana e l'essere l'opposizione imâmita un fatto interno al regime e non alternativo ad esso". Così posto, il processo cui va incontro la Shî'a duodecimana conduce ad un rapporto con il potere politico che non sembra lontano da quello sunnita, teorizzato da Ibn Taymiyya (cfr. *supra*, p. 1138): un regime duale nel quale il potere religioso patteggia il proprio appoggio al potere politico.

La rivoluzione khomeynista, maturata nelle gerarchie clericali di secondo livello, sembra comunque mostrare che la tensione chiliastica resta sempre presente nell'Islam, *quale che sia la dottrina prevalente al momento nel clero* (è accaduto anche nel mondo sunnita con il neo-salafismo): è sufficiente infatti che il potere politico perda credibilità perché s'innesti di nuovo la spirale delle speranze apocalittiche (rivoluzionarie) che si alimentano dalla base: ma questa è soltanto una mia personale riflessione.

La separazione tra una Chiesa (non mi sembra del tutto improprio definire così la Shî'a duodecimana) in attesa di una "seconda parusia" e un potere comunque non legittimato, poneva seri problemi esistenziali al fedele shî'ita, primo tra tutti la liceità di operare nell'ambito della struttura politico-amministrativa. Ne è testimonianza lo Sharîf al-Murtadâ, del quale W. Madelung ha pubblicato un trattato sull'argomento (W. Madelung, *A Treatise of the Sharîf al-Murtadâ on the Legality of working for the Government (Mas'ala fi 'l-'amal ma'a 'l-sultân)*, B.S.O.A.S., 62,1, 1980). Il problema andava risolto in principio sul piano dottrinale perché, come si è più volte ricordato, eminenti personaggi della Shî'a duodecimana operavano attivamente in collaborazione con i Bûyidi che, a loro volta, avevano legittimato e accolto con favore il percorso di cambiamento in atto con l'occultamento maggiore; la cosa, inoltre, riguardava lo stesso al-Murtadâ. Il trattato, le cui posizioni vennero poi ripetute da at-Tûsî, è interessante perché mostra il formarsi di una dottrina duodecimana del governo, secondo la quale, in assenza dell'Imâm, un governo può sforzarsi di seguire la retta via, quindi di non essere intrinsecamente malvagio, rendendo così lecita la cooperazione (comunque inevitabile, perciò "lecita", anche con un governo ingiusto, se messa in atto sotto minaccia). La dottrina è argomentata tramite risposte a domande immaginate, e ha una sua logica e non è, nella sostanza e nelle conclusioni, molto diversa da quella di Ibn Taymiyya, perché pone sulla bilancia, con tutto il suo peso, la collaborazione del clero al sostegno ideologico da prestare al governo: è infatti il clero a stabilire se il governo stia seguendo o meno la via indicata dagli Imâm.

L'argomento è affrontato in forma complessiva da J. Eliash, *The Ithnâ 'Asharî-Shî'î Theory of Political and Legal Authority*, S.I., 29, 1969 che tratta della separazione tra politica e religione operata di fatto dalla Shî'a duodecimana. Eliash mette in rilievo la differenza tra Ismailismo e Shî'a, sottolineando come per gli Ismailiti, il cui Imâm è *presente*, egli sia per conseguenza anche il Califfo (di Dio), mentre per i Duodecimani, il cui Imâm è assente, ogni governo è comunque condannato all'imperfezione umana; perciò il Sultano non può essere "l'ombra di Dio". Nella concezione duodecimana la perfezione diventa perciò un'utopia per un futuro indeterminato, utopia della quale è custode il clero shî'ita che si pone quindi in dialettica con il potere politico.

Le considerazioni più interessanti sono però tuttora, a mio avviso, contenute in un vecchio articolo di G.R. Scarcia, *A proposito del problema politico della sovranità presso gli imâmiti*, A.I.U.O.N., 7, 1957. A p. 99 egli nega infatti, per quanto concerne lo specifico problema in oggetto, *l'esistenza di una differenza tra Sunnismo e Shî'a duodecimana*, a proposito della quale, e con grande giustezza, a p. 102 in n. 16 nega recisamente l'abusato cliché: ortodossia=arabismo/eresia "gnostica"=iranismo. (Evito di proposito la parola "gnosticeggiante", usata da lui come da altri, parola che dice tutto e nulla, e uso il termine "gnostico" virgolettato perché, sfortunatamente, questo aggettivo genera confusione, essendo riferibile tanto a una generica gnosi quanto allo Gnosticismo, e per l'Islam si può parlare della prima, non del secondo, un fenomeno puntuale con esiti dualisti impensabili per l'Islam, come ho notato altrove a proposito di presunte "influenze" nell'area mesopotamica).

Nel negare dunque le differenze tra Sunnismo e Imâmismo, Scarcia fa molte osservazioni significative; per esempio, che non fa molta differenza se per il primo il problema della Ummah viene dopo la morte del Profeta e per il secondo dopo l'occultamento del 12° Imâm: come dire, se l'infallibile (*ma'sum*) è uno o sono quattordici (il Profeta, Fâtima e i 12 Imâm, cfr. p. 110). Il passaggio dall'Imâm/persona/Califfo all'Imâm/idea/dogma di fede (p. 107) fa dell'Imâm un *simbolo* (p. 108 in n. 28) che garantisce perciò la vita del

sistema (ivi, e cfr. *supra*, p. 1125) e che ora è presente “nell’iğmâ‘ dei fuqahâ’” (p. 109). Ne consegue una identità della metodologia giuridica nell’interpretazione della Legge in entrambe le “ortodossie” (p. 111).

Scarcia divaga molto sul tema, e così gli accade di fare altre osservazioni di notevole interesse, come questa di p. 116: noi abbiamo un’idea “sunnita” del Sunnismo, ma la religione dei Compagni doveva essere altra cosa; del resto il ghuluww si differenzia dal Sunnismo perché trascina in avanti, mantiene aperta l’apertura, tra l’uomo e Dio, che il Sunnismo chiude. Sotto questo profilo, aggiungo io, l’occultamento dell’Imâm opera un’analoga chiusura: e aggiungo anche la cosiddetta “eresia”, con il suo mantenere aperta l’apertura tra l’uomo e Dio, mantiene viva anch’essa un’istanza originaria dell’Islam, la ripetitività della Profezia e l’attesa messianica, che in questo mondo storico resta una tensione mai soddisfacibile, perché il tempo messianico si realizza soltanto come suo inseguimento.

Scarcia fa poi significative affermazioni sullo Shaykhismo e sul Bâbismo, ma su questo tornerò al momento opportuno; concludo rinviando alla sua affermazione che il problema della sovranità nell’Imâmismo è dogmaticamente inconsistente, per l’assenza inevitabile del Sovrano *de jure*, l’Imâm. Sotto questo profilo si può dunque affermare che per l’Imâmismo ogni governo è sempre legittimo e sempre illegittimo, ciò che apre al clero la via per una pragmatica contrattazione col Sovrano: ma non è forse questa la posizione degli ‘ulamâ’ nel dualismo oscillante di Ibn Taymiyya?

Un esempio da manuale della dialettica della quale ho parlato, è costituito dal problema che fu posto, per l’assenza dell’Imâm, dalla necessità di sviluppare una dottrina imâmita del jihâd, problema risolto soltanto all’inizio del XIX secolo per le particolari circostanze che si dettero in occasione della guerra con la Russia. Ne trattano A.K.S. Lambton, *A Nineteenth Century View of Jihâd*, S.I., 32, 1970 e E. Kohlberg, *The Development of the Imâmî Shî‘î Doctrine of Jihâd*, cit. in Bibl. a p. 849. Il problema era questo: in assenza dell’Imâm, chi ha il diritto di proclamare il jihâd? e si pose in concreto quando i Bûyidi dovettero difendersi dai Selgiukidi, sunniti. Nel caso degli Imâmiti infatti, il primo nemico da ricondurre alla giusta fede sono precisamente i Sunniti, definiti come *dâr al-Islâm* contrapposto alla *dâr al-Imâm*; soltanto dopo si dovrà attaccare la *dâr al-kufr*, il dominio degli infedeli. Per Shaykh at-Tûsî che si trovò a vivere l’attacco dei Selgiukidi, la guerra difensiva era comunque lecita; restava da capire chi avrebbe potuto dichiarare una guerra offensiva.

Con Muhaqqiq al-Hillî (1205/6-1277/78) che visse nel periodo Îlkhânide fu formulata la dottrina che il jihâd può essere dichiarato soltanto dal giusto Imâm, tranne il caso di doversi difendere dagli infedeli: ma se l’Imâm non c’è, chi può prendere il suo posto? Quando si costituì lo Stato safavide il problema rimase accantonato, perché i Safavidi poterono arrogarsene il diritto in qualità di (sedicenti) discendenti del 7° Imâm, Mûsâ al-Kâzim, quindi Imâm a loro volta; inoltre essi rappresentavano un potere statale forte, in grado di controllare il clero con una gerarchia di propria nomina. Esso si aprì però con i Qâjâr che non potevano vantare alcuna forma di legittimità e rappresentavano uno Stato debole, non in grado di subordinare il clero come avevano fatto i loro predecessori. Fu allora, in occasione della guerra con la Russia, sostenuta dal clero all’inizio del XIX secolo, che si giunse alla definizione giuridica del caso: in assenza dell’Imâm la decisione è responsabilità e competenza del clero, che dell’Imâm assente è il rappresentante pro-tempore; e i fedeli ne risultano obbligati.

Abbiamo visto sin qui il processo attraverso il quale si formò la Shî‘a duodecimana, sulla quale dovremo tornare a lungo in seguito perché le sue vicende successive, che ne videro l’affermazione in Persia come dottrina dominante, sono altrettanto significative della dialettica ortodossia/eresia. Per ora m’interrompo per raccontare altre vicende, sempre relative a questi complessi intrecci: la nascita contemporanea del Nusayrismo e dell’Ismailismo, che si generarono attorno alla neonata “ortodossia” duodecimana. Le cose più significative sull’Ismailismo sono state già dette in *Ordine celeste e disordini terreni*, e su quelle non mi ripeterò. Inizio piuttosto partendo dal Nusayrismo.

Questa setta così avversata da Ibn Taymiyya ha un’origine interessante, perché ha i propri antecedenti in alcune forme di “estremismo” fiorite attorno al 5° e 6° Imâm; condannate sì, da questi ultimi, ma così vicine alla loro corte da sollevare i dubbi più volte espressi sul comportamento equivoco di quegli Imâm.

La letteratura che precede la nascita del Nusayrismo è stata analizzata da H. Halm, *Das Buch der Schatten*, etc., cit. in Bibl. a p. 817, e, in modo più diffuso, in *Die islamische Gnosis*, cit. in Bibl. a p. 849. Se ne è occupato anche Capezzone, *Il kitâb al-sirât*, etc., cit. in Bibl. a p. 817 (testo pubblicato in *Una nuova fonte per lo studio dell’eterodossia islamica: il kitâb al-sirât attribuito a Mufaddal ibn ‘Umar al-Ğu‘fî*, R.S.O., 67, 1993). I testi di riferimento sono costituiti, oltre che dal *kitâb al-sirât*, dal *kitâb al-haft wa ‘l-azilla*, egualmente attribuito a Mufaddal, e dallo *umm al-kitâb*, la cui matrice religiosa è stata oggetto di opinioni difformi, ma si può ritenere riferita, come per gli altri, all’estremismo di natura genericamente khattâbita circolante attorno al 6° Imâm. Gli ultimi due testi furono rinvenuti presso comunità ismailite dell’Asia centrale, ma non sono testi ismailiti; il primo è conosciuto in una copia rinvenuta in Siria, la sua datazione è controversa ma i suoi contenuti rinviano al *kitâb al-haft wa ‘l-azilla*.

Prima di dire qualcosa sulla religione nusayrita, che prende il nome dal sedicente bâb dell’11° Imâm, e che col tempo è sembrata assumere anche aspetti sincretisti, è perciò interessante esaminare alcuni caratteri comuni ai tre testi citati perché se ne può così comprendere la vicinanza all’Ismailismo nei temi cosmogonici

“neoplatonici”: e il radicarsi di questi temi nella Shî’a eversiva che deflagrò attorno alla metà dell’VIII secolo, principalmente con la rivolta di ‘Abdallâh b. Mu‘âwiyya nel 744.

Il complesso delle sette preso in esame da Halm nei due studi sopra citati è caratterizzato da una “gnosi” che ha punti di contatto con l’Ismailismo: cfr. *supra* a p. 202, l’opinione di an-Nawbakhtî, per il quale i Khattâbiti sarebbero all’origine dell’Ismailismo; essi prevedevano tanto la trasmigrazione delle anime quanto l’incarnazione di Dio. Da essi derivarono molti gruppuscoli che, raggruppati sotto il nome di Mukhammisa, “quintuplicanti” o “pentadisti”, avevano come dottrina l’incarnazione di Dio in Maometto, Fâtima, ‘Alî, Hasan e Husayn (d’onde il nome). A sua volta Maometto sarebbe stato preceduto, nel proprio ruolo di incarnazione e Profeta, da Adamo, Noè, Abramo, Mosè e Gesù (*Die islamische Gnosis*, p. 218 sgg.). La vicinanza di questa dottrina con quelle ismailite è evidente, ed è una dottrina che si ritrova -a prescindere dalle varianti- nella dottrina nusayrita insieme ad un’altra, di origine khattâbita, la distinzione di *nâtiq* e *sâmit* (cfr. *supra*, p. 202, p. 210 e p. 234 in n. 300) cosa che viene sottolineata da Bar-Asher e Kofsky, *The Nusayri Doctrine, etc.*, cit. in Bibl. a p. 817, alla p. 280.

Si deve quindi pensare ad un comune terreno d’incubazione dal quale germogliarono le due dottrine del Nusayrismo e dell’Ismailismo (si ricordi che Ibn Taymiyya le accomunava nella sua fatwâ: cfr. *supra*, p. 1145). Questo comune terreno è certamente quello della Shî’a estremista, secondo una linea che potrebbe tracciarsi dai Khattâbiti ai Mukhammisa e da questi diramarsi nel Nusayrismo e nell’Ismailismo, che tuttavia debbono pensarsi come percorsi indipendenti e separati, nonostante la comune concezione “gnostica” (più genericamente: neoplatonica) di una successione di emanazioni preesistenti in un mondo di pure forme che si materializza in figura storiche. Un ulteriore argomento in tal senso lo si può evincere dal fatto che lo *Umm al-Kitâb*, che rinvia ai Khattâbiti e ai Mukhammisa, ed è considerato letteratura pre-Nusayrita, afferma esplicitamente che i Khattâbiti furono all’origine dell’Ismailismo (Halm, p. 136; Ivanow, cit. in Bibl. a p. 849, p. 440).

Noto per inciso che ciò richiama alla mente la giustezza del polemico articolo di Scarcia (cfr. *supra*, p. 1165) che identifica la “islamicità” degli “eretici” nella tendenza, condivisa con la “ortodossia”, a storicizzare i fondamenti della fede in personaggi storici. Su questa “storicizzazione” si veda anche Bar-Asher e Kofsky, *A Tenth Century, etc.*, cit. in Bibl. a p. 817, p. 244 in n. 6). Il trattato nusayrita da loro presentato mostra la possibilità per l’iniziato di risalire la catena emanativa sino al livello inferiore del divino, contemplando di lì quello superiore. La differenza più evidente è il richiamarsi dell’Ismailismo a 7 Imâm (l’ultimo è Muhammad b. Ismâ‘îl, con ‘Alî fuori dal conto) e il Nusayrismo a 11 Imâm, l’ultimo Hasan al-‘Askarî, del quale Ibn Nusayr si dichiarò bâb. A questa differenza si debbono naturalmente aggiungere le rispettive specificità dottrinali e di percorso iniziatico, che tuttavia non inficiano la sostanziale identità di struttura che le riconduce a quanto maturò nel ghuluww. È bene tuttavia precisare subito che la religione nusayrita fa riferimento a 12 Imâm nel mondo archetipo (cfr. *infra*); nel mondo storico viceversa, essendo il figlio di Hasan scomparso in modo misterioso e non avendo egli a sua volta un bâb, alla morte dell’11° Imâm resta soltanto a far da guida il bâb di quest’ultimo.

Una significativa differenza è tuttavia costituita da quanto notano Bar-Asher e Kofsky, *Dogma and Ritual in kitâb al-ma‘ârif by the Nusayri Theologian Abû Sa‘îd b. al-Qâsim al-Tabarânî* (D. 426/1034-1035), Arabica, 52,1, 2005, alle pp. 48-49, già notata da Strothmann, *Esoterische Sonderthemen, etc.*, cit. in Bibl. a p. 818: la possibile divinizzazione di figure storiche che sarebbero incarnazione di Dio, non avviene soltanto per successione genealogica, ma per successione spirituale; un aspetto rivoluzionario che, come nota Strothmann, risale ai Khattâbiti. Su questa discendenza khattâbita Bar-Asher e Kofsky sono concordi (p. 52), ed anche confermano il rapporto delle dottrine di Djâbir b. Yazîd al-Dju‘fi e di Mufaddal, figure eminenti dell’estremismo fiorito attorno al 5° e 6° Imâm, con il futuro Nusayrismo. Essi notano inoltre convergenze dottrinali tra questi ultimi e i Drusi, altro gruppo eretico e antinomico generatosi però nell’ambito dell’Ismailismo (cfr. *infra*).

Nel testo viene infine esaltata la figura di Ibn Nusayr come bâb dell’XI Imâm; tuttavia, come nota Y. Friedman, *Al-Husayn ibn Hamdân al-Khasibî. A Historical Biography of the Founder of the Nusayrî- ‘Alawî Sect*, S.I., 93, 2001, l’origine della setta non è chiara ed è da ritenersi che essa sia stata fondata, alla morte di Ibn Nusayr, da al-Khasibî (p. 91). Friedman ha un’ipotesi ecumenica per quanto riguarda le dottrine nusayrite: in accordo con quanto sostengono Halm ed altri, la setta avrebbe avuto origine nella Shî’a estremista, ma, considerando la presenza di contaminazioni con altre religioni, ritiene che queste siano entrate a costituire la dottrina più tardi, nell’XI secolo (p. 92). La setta sarebbe stata nota agli eresiografi shî‘iti già al tempo di an-Nawbakhtî con il nome di Namirîti (da Ibn Nusayr al-Namîrî, p. 93).

Al-Khasibî nacque da famiglia shî‘ita forse nell’873 (p. 97) e avrebbe ricevuto i segreti della dottrina da un persiano, al-Jannân, che li aveva ricevuti da Ibn Nusayr e da al-Turbâ‘î (pp. 98-99) nel turbolento periodo dell’occultamento minore, durante il quale molti shî‘iti rifiutarono il ruolo assunto dai suffarâ’. Furono anche gli anni del pericolo qarmata (cfr. *supra*, p. 202 in n. 55; 204 in n. 60; e pp. 211-212, nel testo e in nn. 116 e 118); nonché della condanna, come sospetto tale, di al-Hallâj, e che costarono la prigione anche ad al-Khasibî che predicava la dottrina dell’incarnazione di Dio nell’uomo, un cardine della Shî’a estremista che era costato la condanna ad al-Hallâj. Secondo Friedman, al-Khasibî era attratto dalla figura di Gesù, dal Docetismo, e da una concezione trinitaria della divinità, quale si affermerà poi nella dottrina nusayrita (pp. 100-101). Qui la terza persona sarebbe stato Ibn Nusayr, nella sua qualità di bâb (p. 102).

Al-Khasībī dedicò l'intera vita alla diffusione del Nusayrismo e ne costituì la teologia; in questo senso fu egli il vero fondatore della setta, a partire dal 3° decennio del X secolo (tabella a p. 107) tanto che fu immediatamente incarcerato all'arrivo dei Būyidi. Egli fu figura carismatica di notevole statura intellettuale, e, quel che sembra interessante, nella sua origine shī'ita egli si proclamava continuatore della "vera" Shī'a: segno che negli ambienti shī'iti il cambiamento duodecimano dovette apparire un *tradimento* della Shī'a.

Certo, se si legge la descrizione dell'affarismo del Banū Nawbakht fatta da Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, cit. in Bibl. a p. 767, Tome 1, p. 436 sgg. in occasione del processo del mistico sūfi nel quale Abū Sahl an-Nawbakhtī ebbe un ruolo (cfr. *supra*, p. 1163); affarismo nel quale sembra fosse immerso tutto l'alto mondo shī'ita ruotante attorno al Califfo (sunnita); si deve pensare ad una forte spaccatura *sociale* interna alla comunità, caratterizzata alla base dal messianismo rivoluzionario così congeniale all'Islam delle origini: ponendosi dal punto di vista delle intelligentie più impegnate un'accusa di tradimento appariva naturale. Del resto, non ci si deve dimenticare che prima di far parte del circolo di Hasan al-'Askarī e di proclamarsene il bāb, Ibn Nusayr era stato un adepto del 10° Imām, 'Alī al-Hādī; dunque certi atteggiamenti "estremisti" seguitavano a maturare attorno agli Imām quietisti, lasciando comprendere quanta dialettica fosse sempre esistita nel mondo shī'ita.

La presenza di un sincretismo cristiano nel Nusayrismo è comunemente ritenuta attendibile, e la esamina Bar-Asher, *Sur les éléments chrétiens, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1013, accennando a molteplici contributi dottrinari sui quali sorvolò (quantomeno ovvii quelli musulmani segnalati all'inizio, come se il Nusayrismo non fosse -ma lo è- un'eresia *islamica*). Comprendo bene che questa definizione possa sembrare singolare (il Nusayrismo non ha moschee, i suoi fedeli non rispettano la *pratica* dei vari pilastri dell'Islam, dei quali danno un'interpretazione esoterica) ma si tratta pur sempre di una religiosità discesa da quella islamica, nella cui eterodossia, come ho notato più volte, è comunque presente, più ancora che nelle eterodossie cristiane e giudaiche, dove pure non manca, la tensione al *superamento della Legge*. La "Grande Resurrezione" di Alamūt non ne è che un esempio, anche se il più famoso e dottrinalmente significativo; del resto, anche il nome modernamente assunto dalla setta, quello di 'Alawiti, ricorda che essi restano dei divinizzatori di 'Alī.

Tra i prestiti dal Cristianesimo vi sono sia degli elementi celebrativi (ma non è raro -pace Ibn Taymiyya- che l'Islam popolare onori qualche figura e qualche festività cristiana) sia degli elementi dottrinali, questi ultimi sembrano più significativi, perciò ne parlerò dopo aver citato i primi.

Per quanto riguarda le festività occorre subito precisare che esse sono tuttavia prive del loro significato originario. La celebrazione del Natale non meraviglia: nella catena delle incarnazioni divine Gesù è l'antecedente di Maometto e di 'Alī, e Maria è notoriamente comparata a Fâtima; d'altronde nella dottrina iniziatica nusayrita che svela il mistero divino "non c'è differenza essenziale tra le religioni" perché "esse costituiscono una verità unica in forme diverse" (p. 212): questa la si potrebbe anche considerare una evoluzione "liberale" del dettato coranico. Più trasgressivo (per un Musulmano) è viceversa il culto del pane e del vino, ritenuto in rapporto con quello cristiano, nel quale però il vino è definito come la personificazione della realtà divina, cioè di 'Alī, e gli iniziati possono berne (p. 213). Il vino comunque, sia detto per inciso, ha un valore simbolico potente e universale: basti pensare alla sua centralità in tutta la poesia mistica islamica, persiana in particolare; tralascio poi i dubbi sulla sua reale proibizione -ancorché quasi universalmente accettata- all'interno dello stesso Islam, anche sunnita. I Nusayriti festeggiano inoltre l'Epifania come festa di Giovanni Battista, come "festa del Battesimo"; la festa di san Giovanni Crisostomo, quella di Maria Maddalena, etc. (p. 209).

Veniamo ora agli aspetti dottrinali, che sono importanti anche perché, lo abbiamo visto parlando di al-Khasībī, essi rappresentano un momento originario del Nusayrismo. Su questo aspetto si veda anche Bar-Asher -Kofsky, *The Theology of kitāb al-usūs, etc.*, cit. in Bibl. a p. 817. La dottrina della Trinità, nota Bar-Asher, *Sur les éléments, etc.*, cit., p. 191, si trova infatti già negli scritti del X secolo. La divinità (*ma'nā*, qui tradotto con "essenza" ma anche "significato", "senso", come traducono Moosa e Guyard, citt. *infra*) equivalente al *lógos* giovanneo, emana le altre due figure "trinitarie", il Nome (*ism*) detto anche il "Velo (*hijāb*) perché dissimula il mistero ai non iniziati; il terzo elemento è il *bāb*, la Porta attraverso deve passare chi merita l'accesso ai segreti divini. Questa teofania trinitaria è però ciclica, come la Profezia, e si rivela sette volte nella storia (p. 192). Un tratto "ismailita" di questa trinità è che l'aspetto esteriore del *ma'nā* è eguale a quello interiore dello *ism*, il cui aspetto esteriore è uguale a quello interiore del *bāb*, ciò che crea una catena iniziatica di salita ai gradi superiori della conoscenza.

In *A Tenth Century Nusayrī Treatise, etc.*, cit. in Bibl. a p. 817, Bar-Asher e Kofsky, a p. 244 in n. 6, ricordano che la "Trinità" è l'elemento motore della Creazione (per emanazione) che inizia con la creazione di 5 *aytām* (pl. di *yatīm*, "incomparabile", "unico", ma anche "orfano", come traduce infatti Guyard e anche Halm, *Kosmologie und Heilslehre, etc.*, cit. in Bibl. a p. 760: cfr. p. 165: orfano è l'Imām, perché diventa tale quando scompare l'Imām precedente che lo ha nominato suo successore). I loro nomi sono quelli di 5 Compagni che sostennero 'Alī; essi sono i governatori dei cieli e degli astri. La dottrina fa riferimento al trattato del XIII secolo presentato da Bar-Asher e Kofsky, *The Nusayrī Doctrine, etc.* cit., che è per l'appunto il *Kitāb al-usūs*. Questa Trinità sembra però avere poco in comune con quella cristiana, a parte essere rigidamente monarchiana. A questo mondo evocato, luminoso, di pure forme, appartenevano anche le anime dei Nusayriti, secondo una gnosi che è già presente nel *Kitāb al-haft wa 'l-azilla* (Libro dei 7 e delle ombre: i 7 sono i 7 "Adamo", creati come forme e incarnati in corpi di luce, poi in corpi materiali per la loro ribellione: cfr. *Die islamische Gnosis*, pp.

256-264). Analogamente, un peccato di ribellione fece precipitare i prototipi dei Nusayriti in questo mondo (cfr. Bar-Asher - Kofsky, *L'ascension céleste, etc.*, cit in Bibl. a p. 817).

La catena iniziatica bâb↔ism↔ma'nâ, con il duplice volto interiore/estriore (duplicità caratteristica nell'emanatismo neoplatonico) del bâb e dell'ism, rappresenta dunque la via della conoscenza che riconduce il fedele alla contemplazione del mâ'nâ: e conoscere il "senso", il bâtin, significa *essere liberati dalla Legge*, ciò che rappresenta, come in tutte le gnosi, il compimento della reintegrazione nel mondo delle origini. Questo è un viaggio iniziatico di ritorno alle proprie origini celesti; in questa prospettiva il viaggio notturno del Profeta dalla moschea sacra (*al-masjid al-harâm*) della Mecca alla moschea lontana (*al-masjid al-aqsâ*) di Gerusalemme è interpretato esotericamente come il viaggio iniziatico del primo yatîm che risale sino al mâ'nâ (*L'ascension, etc.*, cit., p. 146).

Quanto all'origine shî'ita della dottrina, essa si legge chiaramente nella personificazione e nella storicizzazione della "Trinità" (si ricordino le osservazioni di Scarcia): il mâ'nâ è 'Alî, lo ism è Maometto e il bâb è Salmân al-farsî o Salmân Pâk ("il persiano", ovvero "il perfetto", "il puro". sulla sua figura cfr. *supra*, p. 225 in n. 228 e p. 234 in n. 300; sulle similitudini che qui appaiono con la dottrina ismailita cfr. p. 236; sulla sua consistenza come figura dottrinale cfr. p. 814. Egli rappresenta comunque il primo gradino delle vie iniziatiche: cfr. Massignon, *Salmân Pâk*, cit. in Bibl. a p. 767).

La "Trinità" citata non è tuttavia che la 7^a e ultima di una serie di "Trinità" apparse sulla terra dai tempi del primo Profeta, Adamo, che ebbe come mâ'nâ Abele e come bâb Gabriele; quanto al 6° Profeta, Gesù, egli ebbe come mâ'nâ Simone detto Pietro. I ruoli corrispondono infatti a quelli del nâtiq, del "parlante" e del sâmit, il "silenzioso", che è colui che addita il senso nascosto della Profezia (lo schema della serie completa in Moosa, cit. *infra*, p. 312). Si noti che la concezione essenziale delle dottrine esposte, a prescindere dalla ciclicità simbolica introdotta e da uno schema ontologico/cosmogonico che si va configurando come "neoplatonico", non si discosta dai capisaldi dottrinali dell'estremismo segnalati da an-Nawbakhtî e concisamente riportati in *Ordine celeste e disordini terreni*: ulteriore indizio di una progressiva strutturazione dell'atteggiamento shî'ita lungo percorsi abbandonati con la nascita dei Duodecimani.

Due trattazioni organiche ed esaurienti sul Nusayrismo si trovano in M. Moosa, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, Syracuse, Un. Press, 1988 e nel recente Y. Friedman, *The Nusayris-'Alawis. An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2010. Il testo di Moosa è un testo più comprensivo che affronta anche aspetti generali dell'estremismo shî'ita, tutto fondato sulla divinizzazione di 'Alî; su di esso tornerò quindi in seguito, limitandomi qui ad esaminare ciò che concerne specificamente il Nusayrismo. Lo affronto ora per primo nella stessa ottica con la quale riferisco dell'altro: fornire uno schema generale e limitato all'essenziale della religione nusayrita, senza entrare nei suoi complessi dettagli dottrinali ma tentando piuttosto di ricavarne il significato spirituale e sociale di ciò che essa ri-vela, mostra e nasconde al tempo stesso: perché i miti, che al superficiale sguardo razionalista sembrano trascurabili insensatezze, possono dirci molto, se ci si sofferma a riflettere sulle eterne aspirazioni dell'uomo.

La religione nusayrita (Moosa, p. 311 sgg.) è fondata, come ho già detto, sulla settuplica manifestazione di Dio nell'uomo, l'ultima con 'Alî, ogni volta in forma trinitaria, l'ultima con Maometto come ism e Salmân come bâb. Il 7 è notoriamente un simbolo universale, come il 12, e ricorre in molti modi nel mito nusayrita, analogamente a quanto accade per i Drusi (usciti, come "eresia" dell'Ismailismo fâtimide). Moosa nota le molte similitudini tra le due religioni, qui vorrei però sottolinearne quello che mi sembra l'essenziale: entrambe hanno a cardine la ripetitività della Profezia come ripetuta manifestazione di Dio nell'uomo; e quel che sembra più importante (p. 318) è che *Dio è il prototipo dell'uomo*, è, insomma, *l'uomo perfetto*. Questo aspetto comune alle eresie "neoplatoniche" l'ho già segnalato tante volte: nasconde la grande tensione della marginalità verso un proprio ruolo utopico, negato dalla realtà di una storia fatta da chi ne ha il potere, tensione ideologicamente/religiosamente fondata sull'eguaglianza del rapporto dell'uomo con Dio presente nel messaggio testamentario e che, dinnanzi alle dure gerarchie del mondo, si trasforma in autoelezione dei marginali al ruolo di "perfetti". C'è una radice sociale in ogni gnosi, e questa è ancora più forte nell'Islam, che già alle origini nacque dagli emarginati delle due "ortodossie".

Moosa entra poi in una serie di dettagli sui quali sorvolo, che mettono tra l'altro in luce ulteriori analogie con i Drusi. Molte sono le similitudini da lui notate tra le due religioni, come, ad esempio, l'uso del termine "mâ'nâ" per la più alta manifestazione della "Trinità" (ricordo ancora che questa ha poco o nulla a che vedere con quella cristiana). Moosa insiste molto sul carattere "persiano" del Nusayrismo, argomento che abbiamo già visto essere controvertibile e controverso nel suo fondamento, se si pensa che 'Alî, quando ancora non era divinizzato, era stato il rappresentante dell'Islam originario dei muhâjirûn e dei qussâs contro il ritorno di forme di potere tribale pre-islamiche. Sotto questo aspetto egli può quindi essere considerato il simbolico rappresentante dell'Islam archetipo, certamente importante per un popolo convertito, quale quello persiano, i cui interessi sono egualmente antitetici rispetto al particolarismo tribale arabo e al ritorno dei poteri pre-islamici dei conquistatori arabi. È naturale perciò che i convertiti siano parte rilevante di una dialettica ideologica peraltro *tutta interna all'Islam*, indipendentemente da contributi occasionali e strumentali estratti da tradizioni non arabe e non islamiche.

A mio avviso occorre far attenzione a non cadere nella logica degli eresiologi, come nel caso di Ibn Hazm citato da Moosa a p. 411, secondo il quale "l'eresia shî'ita è persiana" cioè viene "dall'esterno". Si perde

così di vista sia il fatto che una religione è un sistema simbolico, sia il fatto che questo sistema fonda una società; che un sistema simbolico è aperto, per sua natura, a molteplici letture; e che una società è un luogo di contrastanti interessi. Perciò non v'è ragione di considerare "non islamico" (o "non cristiano", come nel caso degli eresiologi della Chiesa) un esito religioso, che nasce *all'interno di una cultura e di una società ben precise* -nel presente caso, musulmane- soltanto perché, ricorrendo a tradizioni che vi hanno comunque diritto d'asilo in quanto ne definiscono la realtà *vernacolare* (cfr. *supra*, p. 814) generano una religiosità non coincidente con il corpus dottrinale del clero "ortodosso", della "ufficialità" religiosa testuale.

La O' Connor, cit. in Bibl. a p. 818, per la sua approfondita ricerca sulla genesi del pensiero djâbiriano e alchemico in generale all'interno dell'Islam, ha parlato della religiosità vernacolare in termini di "espressione creativa individuale di credenza religiosa" (p. 187 in n. 3); ha inoltre affermato che lo stesso Corano poteva essere oggetto di questa creatività vernacolare (p. 288; p. 312; p. 314). Alle pp. 321-322 in n. 5 ha poi sottolineato l'errore di contrapporre, *nello studio dell'Islam*, l'Islam "normativo" alla realtà della pratica effettiva dei credenti e alla loro "creatività vernacolare", in particolare ai suoi esiti magici; aggiungo io: ed esoterici. La O' Connor ha anche dedicato particolare attenzione alla diffusa pratica della *mistica delle lettere*: ce ne dovremo ricordare *infra* quando si parlerà dell'Hurûfismo.

Una religione è dunque molto di più della ristretta accezione rappresentata dai suoi aspetti normativi; nel nostro caso quindi anche il Nusayrismo (senza moschee) è Islam, per il semplice motivo che l'Islam, nella sua variegata molteplicità, ne è la culla: e non sarebbe pensabile immaginarlo altrove, anche perché gli elementi maturati all'esterno vi appaiono inseriti entro un contesto che è comunque *islamico*. Le "eresie" dell'Islam non possono quindi essere liquidate come "non islamiche" semplicemente invocando le "influenze" venute "dall'esterno". Tutto ciò è rilevante nell'ambito dell'indagine che qui si conduce, perché le tensioni che generano queste "eresie" -lo abbiamo visto nel caso della Shi'a "estremista" dalla quale, dai Khattâbiti ai Mukhammisa, discende il Nusayrismo- hanno connessioni con problemi sociali: in questi dunque si riflettono le stesse tensioni che generarono l'Islam e che nell'Islam sono rimaste vive *in ambito religioso*, senza cioè subire il processo di secolarizzazione che ha riguardato l'Occidente a partire dal XVI-XVII secolo.

Tornando a Moosa, trovo quindi significative le opinioni di vari osservatori musulmani da lui citate alle pp. 415-416, che vedono nel Nusayrismo un'espressione *comunque islamica*, ancorché ereticale: certamente, la loro sensibilità al *proprio* mondo religioso mi sembra un termometro ben più attendibile delle categorizzazioni accademiche in cerca, *per analogie più che per fatti documentati*, di ipotetiche "influenze".

Moosa descrive molti altri aspetti della religione nusayrita; qui mi limito a ricordarne soltanto alcuni, come, ad esempio, la concezione che a ciascuno degli Imâm dovesse unirsi un bâb come suo erede in grado di fornire l'interpretazione allegorica della dottrina: figura leggendaria il primo (Salmân bâb di 'Alî) storicamente interessanti altre, come Djâbir ibn Yazid al Djû'fî, bâb del 6° Imâm; Mufaddal ibn 'Umar al-Djû'fî, bâb dell'8° e Muhammad ibn Mufaddal ibn 'Umar al-Djû'fî, bâb del 9°, che mostrano le tappe della formazione dottrinale del Nusayrismo dal ghuluww (cfr. Moosa, p. 407). A questi personaggi seguono poi, coerentemente, i protagonisti specifici del Nusayrismo.

Caratteristica fondamentale ("gnostica") del Nusayrismo è la contrapposizione del "piccolo" mondo terreno (*al-'alam al-sagîr al-turâbî*) al grande mondo luminoso (*al-'alam al-kabîr al-nûrânî*) che ne è il modello archetipo e nel quale preesistono, come figure luminose, i 12 Imâm (una credenza che è comune ai Duodecimani, nota Moosa a p. 353); in questo mondo preesistevano, come luci, anche i Nusayriti, in qualità di aytâm. Essi sono dunque degli "eletti" che giungeranno alla conoscenza in questo mondo attraverso la sequenza delle iniziazioni che caratterizzano la religione nusayrita; quanto al ruolo della luce, generico simbolo di conoscenza, esso è posto da Moosa in relazione con la teosofia illuminativa di Sohrawardî e con il Neoplatonismo (p. 375).

Un importante tratto caratteristico del Nusayrismo, già presente nel ghuluww perché ha un antecedente negli Harithiti e nel ribellismo coagulatosi attorno ad 'Abdallâh b. Mu'âwiyya nel 744 (cfr. *supra* p. 200; si veda poi p. 201 per i molti antecedenti dottrinali del Nusayrismo presenti attorno alla metà dell'VIII secolo attorno alla ribellione di 'Abdallâh) è la dottrina della trasmigrazione delle anime, peraltro caposaldo di tutto il ghuluww della seconda metà dell'VIII secolo e della prima metà del IX, momento che precede il grande distacco dei Duodecimani. In questo estremismo maturato nel corso della crisi omeyyade e come prodromo alla rivoluzione 'abbâside guidata da Abû Muslim, maturarono infatti, in un pulviscolo di sette (Mansûriti, Muğiriti, Harithiti, etc., detti in generale anche Janâhiti dal soprannome del nonno di 'Abdallâh b. Mu'âwiyya) le dottrine che si troveranno poi nei Nusayriti: reincarnazione dello Spirito, metensomatosi (anche dall'uomo verso un animale) conoscenza dell'Imâm come liberazione dalla Legge: cfr. W.F. Tucker, *'Abdallâh ibn Mu'âwiyya and the Janâhiyya*, S.I., 51, 1980.

A proposito di quest'ultimo riferimento, non posso che tornare alle generiche osservazioni fatte ivi in n. 43, trasferendo ai Nusayriti quanto rilevato in tanti altri luoghi con riferimento ad un aspetto "gnostico" di queste dottrine. I Nusayriti infatti, non soltanto ignorano la letteralità dei pilastri dell'Islam, quali le cinque preghiere (non hanno neppure moschee) o il pellegrinaggio alla Mecca: essi interpretano quei pilastri allegoricamente ritenendo che il percorso iniziatico conduca ad un "Paradiso" che altro non è che la conoscenza dell'Imâm. La *conoscenza interiore*, quindi, non la *pratica della Legge*, costituisce la via della salvezza. A ben riflettere, il compimento di questa via iniziatica è l'equivalente della Grande Resurrezione di Alamût, è il sogno

di tutti coloro che credono che il mondo sia e possa essere “altro” da ciò che appare nella storia: storia di sofferenza, per loro. Ma non c’era questo sogno a monte dell’Islam? siamo certi che l’Islam non sia qualcosa di più complesso di una semplice “ortodossia” sunnita? Così come il Cristianesimo d’occidente è ormai qualcosa che riguarda anche i non credenti, purché si analizzi senza pregiudizi il percorso che portò alla secolarizzazione.

Vengo ora al testo di Friedman che, avvalendosi delle più recenti conoscenze sui Nusayriti, può offrire una lettura organica della loro religione (tralascio le pagine relative alla loro storia). In effetti la sua esposizione, oltre ad essere molto dettagliata ha il pregio dell’agevole lettura. In particolare viene ricostruito nella sua progressività il processo emanativo che struttura l’ontologia e la cosmogonia nusayrite, anche se la ricostruzione delle strutture cui dà luogo fornisce l’impressione di un sistema compiutamente elaborato entro una logica “filosofica” analoga a quella dei sistemi ismailiti più evoluti. Non per nulla Friedman insiste molto sul “neoplatonismo” della religione nusayrita, il che è giusto: ma vorrei ricordare che nella sommaria esposizione dell’Ismailismo fatta in *Ordine celeste e disordini terreni*, si dava conto di come l’Ismailismo progredì sul piano “filosofico” (o teosofico) rispetto alle primitive formulazioni, grazie al successivo contributo teorico e sistematico di pensatori “attrezzati” allo scopo; ciò che, al livello delle conoscenze, non sembra il caso del Nusayrismo, ancorato all’immaginario “gnostico”.

Friedman introduce dunque considerazioni che, sul fondamento dei testi nusayriti, prospettano un’ontologia articolata sui due livelli del mondo delle forme e del mondo materiale. Alle pp. 81-83 (e ancora *passim*) Friedman sottolinea l’erroneità di considerare le figure degli Imâm e degli altri protagonisti terreni dell’epifania divina come *incarnazione* di Dio nell’uomo. La loro dottrina non ha nulla a che vedere con quella relativa alla figura di Cristo, perché i Nusayriti professano un sicuro Docetismo. Ciò significa che il divino *non si incarna, ma appare* in una forma umana *illusoria*, perché questo è l’unico modo che gli consente di rivelarsi all’uomo. Circa l’origine di questo Docetismo, Friedman avanza l’ipotesi di un prestito del Manicheismo persiano, ma è forse il caso di ricordare che il Docetismo appartiene esplicitamente già al Corano, in rapporto alla crocifissione di Gesù (*Cor.*, 4, 157).

Friedman tiene anche molto a sottolineare l’inesistenza di certi presunti “prestiti” dal Cristianesimo (“ingannevoli”, p. 225) mentre ritiene sia stata trascurata l’ipotesi di un apporto giudaico (ivi) e insiste più volte su un possibile sottofondo “persiano” (manicheo/zoroastriano) nella dottrina nusayrita; soprattutto vi vede l’evidenza di un apporto “greco” sotto forma di filosofia neoplatonica, col risultato di accostare fortemente Nusayrismo e Ismailismo. Su ciò, come ho detto, ho qualche riserva, perché non mi sembra di scorgere, come per l’Ismailismo, nulla di paragonabile a quel massiccio e documentato apporto filosofico che sorregge l’Ismailismo nelle sue forme mature.

Certamente, v’è però da rilevare che le due dottrine sembrano nascere nelle medesime circostanze e nel medesimo ambiente, e che l’Ismailismo impiegò qualche tempo per strutturarsi su un fondamento più filosoficamente e meno genericamente neoplatonico; per questa ragione una differenza importante tra i due percorsi potrebbe ipotizzarsi nella situazione sempre marginale (in termini economici, politici, geografici e di componente sociale) che afflisse il Nusayrismo. Entrambe le dottrine rappresentano comunque una risposta alla scomparsa dell’Imâm, utilizzata in modo così funzionale al rappèl à l’ordre da parte dei notabili che diedero vita alla svolta duodecimana.

La parte del testo più interessante ai fini di questa indagine, sulla quale perciò intendo soffermarmi, è costituita dagli ultimi due capitoli, dedicati alla collocazione del Nusayrismo in rapporto alla Shî’a (e al Sunnismo) e dalle Conclusioni. Inizio dal primo argomento.

Friedman, esaminando la letteratura eresiologica shî’ita, non può fare a meno di notare che, nonostante le condanne, i Nusayriti non sono mai ritenuti estranei alla comunità islamica (p. 183); e che, d’altronde, l’ambiguità imâmita non è limitata al rapporto con loro, ma riguarda i rapporti con tutto il ghuluww (ivi). Secondo Friedman (p. 185) “La spiegazione di questa strana ambivalenza sembra essere la coscienza degli studiosi imâmiti che i ghulât, da loro respinti come eretici dopo l’occultamento, erano stati i principali elaboratori delle idee teologiche della Shî’a, come l’obbligo di maledire i primi tre Califfi e i Compagni che respinsero ‘Alî, la credenza in una luce divina trasmessa dall’Imâm al suo successore, e quella del ritorno dell’Imâm alla Fine dei Tempi (*radj’a*). Tutte queste credenze furono originariamente considerate ghuluww, ma furono poi adottate dalla Shî’a ortodossa. Alcune credenze dei ghulât furono respinte, ma preservate in alcuni circoli che poi divennero sette mistiche, come lo Shaykhismo e i Bahâ’î nella Persia del XIX secolo”.

Friedman abbraccia pienamente l’opinione di Moezzi, secondo il quale (*Le guide divin, etc.*, cit.) la Shî’a era costituita da un “circolo interno” e da un “circolo esterno”; il secondo non troppo lontano dal Sunnismo, ma il primo vicino all’Imâm, del quale condivideva la conoscenza mistica (p. 185). Se qualcuno rivelava questi segreti, veniva condannato dall’Imâm: non per ciò che aveva detto, ma perché aveva violato un segreto coperto dalla *taqiyya* (dissimulazione). La cosa è detta apertamente così nello *Umm al kitâb* (cfr. *Die islamische Gnosis*, p. 135) per quanto riguarda la condanna comminata da ‘Alî ad ‘Abdallâh ibn Sabâ’.

Friedman ne conclude (p. 186) che i ghulât costituivano un gruppo marginale, ma anche il gruppo dei fedeli più vicini all’Imâm. Dopo la ghayba, il “circolo interno” rimase però privo di una propria legittimazione, e il suo ruolo nella creazione della teologia divenne inutile e controproducente nei confronti di un Sunnismo pronto alla persecuzione della Shî’a. Per questa ragione tuttavia una parte della Shî’a fu relativamente indulgente nei confronti dei Nusayriti, e considerarli *comunque* dei *Musulmani* shî’iti fu una scelta che tornò anche utile,

così come è utile ora (Friedman allude evidentemente al rapporto tra l'Iran khomeynista e il regime 'alawita siriano).

Personalmente ritengo non soltanto interessanti, ma anche fondate e convincenti le ipotesi di Moezzi e Friedman, anche pensando alle differenti ottiche con le quali Arjomand e Massignon hanno guardato al ruolo e alla politica dei maggiori shī'iti nei decenni dei suffarā': certamente il *silenzio sigillato* di un Imām in occultamento *e tuttavia esistente*, perciò *ostativo di altre catene di trasmissione* non patrilineare (come avrebbero voluto i sostenitori di Dja'far : non tutti infatti concordavano sull'obbligo della patrilinearità) consentiva ai maggiori di mettere in atto una svolta dottrinale che li ponesse, con i propri seguaci, nell'ambito della "rispettabilità" come uomini d'ordine. Una soluzione "geniale", come la definisce a p. 16 Cahen, cit. in Bibl. a p. 750, sottolineando il contrasto di interessi tra i notabili e i ceti umili della Shī'a imāmīta.

La lettura esoterica della religione è sempre esistita, nell'Islam come altrove; ma, come altrove, anche nell'Islam si presentava foriera di percorsi istituzionalmente imprevedibili e incerti, contrari per natura all'ordine consolidato; perciò per la Shī'a duodecimana si presentò il problema di mettere alla porta compagni di viaggio scomodi. La posizione sunnita fu, viceversa, sempre di condanna; Friedman tratta l'argomento esponendo e discutendo a lungo la fatwā di Ibn Taymiyya (cfr. *supra*, p. 1141) sottolineando sì, la scorretta sovrapposizione di Nusayriti e Ismailiti, ma anche i ragionevoli fondamenti dell'errore nella vicinanza geografica dei due gruppi e nei reciproci buoni rapporti (p. 191). Nonostante le pesanti accuse di miscredenza rivolte loro, nota Friedman che l'atteggiamento di Ibn Taymiyya non trovò eco in quello di altri esponenti sunniti (p. 197). Secondo Friedman (p. 198) il punto è che l'attacco di Ibn Taymiyya ai Nusayriti è concepito nell'ambito di un attacco generale contro tutta la Shī'a, accusata di essere la porta d'ingresso di tutte le eresie nell'Islam.

Va da sé che questa è una posizione sunnita/hanbalita articolata nella logica di che accomuna tutte le "ortodossie": non soltanto erigersi a uniche interpreti e garanti di un Messaggio che tuttavia contiene in sé molteplici possibili letture, ma anche, conseguentemente, negare il carattere tutto interno al Messaggio di questa molteplicità, associando l'eterodossia alla "infiltrazione"; come sempre, come in ogni logica razionalista, il Male è "alterità", viene dall'esterno, è un disordine etico e della Ragione, tanto evidente quanto misterioso nella sua natura. Lo abbiamo già notato, il Razionalismo porta al dualismo che, non potendo essere istituzionalizzato nell'ontologia dei monoteismi, si specchia sul dissenziente come dualismo etico e antropologico, contrassegnato dalla "sragione".

Friedman fa tuttavia alcune interessanti osservazioni che vanno più al concreto rispetto ad una interpretazione puramente ideologica della fatwā' o all'annotazione delle sue evidenti confusioni in materia di dottrine. A p. 190, rifacendosi alla versione originale della fatwā' pubblicata da M.S. Guyard, *Le fatwa d'Ibn Taymiyyah sur les Nosayris publié pour la première fois avec une traduction nouvelle*, J.A., 18, 1871, (che egli ritraduce alle pp. 299-309 perché la ritiene versione originale di un testo alterato nelle edizioni successive) nota che le accuse teologiche che accomunano varie dottrine (Mulhāida, cioè "eretici", Ismailiti, Qarmati, Bāṭinitī, Nusayriti, Khurramiti, Muhammadarāh) e il fatto che nel testo vengano inoltre nominati, subito dopo (p. 190 del testo di Guyard) gli Ikhwān as-Safā' lasciano intendere che la fatwā' di Ibn Taymiyya sia focalizzata alla denuncia dell'Ismailismo.

Nel testo sono inoltre insistenti le accuse contro gli effetti nefasti generati nell'Islam dalle infiltrazioni della filosofia greca e della religiosità persiana; aggiungo che trovo significativi anche i riferimenti a Khurramiti e Muhammadarāh (i vestiti di rosso) per i quali cfr. *supra* la p. 206 con le relative note: siamo a fenomeni che risalgono ai tempi di al-Muqanna', postumi delle rivolte di Abū Muslim e dei Janāhiyya ricordati da Tucker, cioè al momento topico dell'esplosione, anche dottrinale, dei ghulāt. Ibn Taymiyya, "confusioni" a parte, sembra avere le idee *politicamente* chiare.

Se mi è consentito infatti tornare su un'osservazione generale che formulai già parlando dell'eresiografia cristiana antignostica, può accadere talvolta agli Accademici di cadere nella trappola della "dissimulazione" degli eresiologi, e di scambiare questi ultimi per accademici imprecisi e male informati: laddove essi sono, al contrario, *abili e ben informati politici*. Politico è infatti il significato di quell'apparente confusione dottrinale, perché ha di mira, negli "eretici" di ogni ordine e grado, la comune linea di opposizione alla normativa e i suoi temuti effetti. La "dissimulazione" degli eresiologi consiste dunque nel presentarsi come "dottori" mentre agiscono da politici: d'altronde i due momenti non sono separabili in un pensare che non è indipendente dal "luogo" nel quale si pensa.

Gli aspetti politici (e anche strategico-militari) non sono infatti assenti nella fatwā, attenta alla collocazione geografica e alle scelte di campo dei Nusayriti, nonché al loro ribellismo (ci fu una rivolta nel 1317); ma soprattutto alla loro inaffidabilità, derivante dall'uso della dissimulazione da parte dei gruppi shī'iti minoritari, indispensabile forma di sopravvivenza nell'ambiente sunnita, ostile. Questi aspetti politici della fatwā di Ibn Taymiyya, come anche la funzionalità della fatwā stessa alla politica dei Mamelucchi sono ben notati da Friedman, che nota anche (p. 191) una comunque indubbia comune radice di Nusayrismo e Ismailismo.

Nelle sue Conclusioni, Friedman tenta comunque un'individuazione degli apporti che, a suo avviso, influiscono dall'esterno sulla religiosità nusayrita. Egli sostiene (p. 234) che le "componenti" neoplatoniche, iraniche, cristiane e giudaiche non sono il risultato di una "influenza", ma di un lungo processo di infiltrazioni nell'Islam, in particolare nel misticismo shī'ita, e cita espressamente il mitico Djābir ibn Hayyān, cioè il "padre" dei "moderni" sviluppi dell'alchimia: argomento che questo testo ha affrontato a lungo e al quale rinvio, anche

per quanto concerne la collocazione storico-sociale del corpus djâbiriano (VIII-X secolo) e di quel che ne seguì, cioè gli Ikhwân as-Safâ'.

Ricordo, per inciso, che l'alchimia è da considerarsi come una *religione alternativa*, non già una pseudoscienza, come si sostenne a lungo; e che l'alchimia, nel mondo islamico, fu la ricerca dell'Imâm *fuori* da una linea dinastica (specialmente quando scomparve) e *dentro* un percorso iniziatico. Friedman ritiene che la vera struttura del Nusayrismo sia gnostico/neoplatonica, mentre gli elementi giudaici, cristiani e zoroastriani sono puramente decorativi e marginali (p. 234): prestiti fuori contesto, quindi, come accade alla riflessione islamica che anche in questo, aggiungo io, rivela di essere *islamica*. Il "prestito", da Apocrifi e Pseudepigrافی, è una pratica diffusa nello stesso Corano.

Quanto islamico sia il Nusayrismo, lo mostra poi la sua storia nel XX secolo, dopo la prima Guerra mondiale, la fine dell'Impero Ottomano e il mandato francese. Si è assistito infatti a un progressivo riavvicinamento dei Nusayriti, che hanno cambiato il proprio nome in quello di 'Alawiti, alla Shî'a duodecimana; e il riavvicinamento è stato reciproco. Tuttavia la loro condizione di minoranza in ambiente sunnita apertamente ostile, ha fatto propendere le loro intelligenze verso un'adesione al Ba'ath, il partito del nazionalismo laico che li portò al potere (cfr. K.M. Firro, cit. in Bibl. a p. 848).

Per quanto si è sin qui detto, il Nusayrismo e l'Ismailismo avrebbero dunque una comune radice, almeno così si può pensare dalle sostanziali analogie ontologiche e cosmogoniche, e dalla comune divinizzazione della figura dell'Imâm: aspetto, quest'ultimo, tuttavia universale nelle eterodossie che discendono dalla Shî'a, il "partito" di 'Alî. "Comune radice" è tuttavia affermazione la cui attendibilità va indagata per accertarne il campo di validità e gli eventuali limiti: lo farò qui di seguito riprendendo il filo da quanto esposto *supra* alle pp. 210-238, con una avvertenza: non tornerò sulle cosmogonie neoplatoniche già indagate attraverso il grande lavoro di Halm (*Kosmologie und Heilslehre, etc.*, cit. in Bibl. a p. 760) e la succinta esposizione di alcuni testi "filosofici" che sistematizzarono la dottrina. M'interessa piuttosto indagare alcuni aspetti storici, là accennati del tutto fuggacemente, che danno un senso a ciò che in questa rassegna si intende accertare, la continuità e la coerenza di un certo sviluppo, vista attraverso il comune ceppo dal quale si dipartono i vari orientamenti, apparentemente anche opposti (e sovente bellicosamente contrapposti) ma di fatto ciascuno teso a realizzare a modo suo l'obbiettivo da sempre inscritto nelle origini. Una crescita *organica*, nel corso della quale *nascono* anche le cosiddette "ortodossie", maggioritarie e vincenti per effetto di storiche contingenze.

Il punto primario dell'interesse è dunque nell'*origine* dell'Ismailismo con le sue versioni iniziali, i Qarmati e i Fâtimidi, i primi destinati ad estinguersi nell'arco di due secoli, i secondi a durare poco di più, ma destinati a dar vita alla setta dei Drusi, tuttora esistente; allo scisma Nizârîta di Alamût dal quale deriva l'Ismailismo tuttora esistente e diffuso, quello dei Koja che fa capo all'Agha Khân; e allo scisma Tayyibita dello Yemen, anch'esso con qualche sopravvivenza nei Bohra. Naturalmente, come appare chiaro già dalla citata esposizione delle pp. 210-238, l'Ismailismo nizârîta di Alamût rappresentò il più interessante e audace (e intimamente coerente) sviluppo dottrinale, sicché ad esso deve essere principalmente rivolto lo sguardo.

In loc. cit., avevo anche ricordato che le origini del fenomeno sono quanto mai oscure: ai Qarmati che attendevano l'imminente comparsa del Mahdî nella persona di Muhammad b. Ismâ'îl, fa riferimento an-Nawbakhtî (cfr. *supra*, p. 210) ma è significativo che di essi non si sappia nulla prima dell'875 e della loro prima rivolta nell'890; quanto all'origine dei Fâtimidi, si è sempre parlato di una "scissione" di 'Ubayd ('Abdallâh al-Mahdî) sedicente discendente dagli 'Alîdi, nell'899: naturalmente quest'ultimo aveva idee diverse su chi fosse il Mahdî, e i suoi discendenti dovettero poi elaborare cicli cosmici assai complessi per assicurare una Fine dei Tempi meno immediata, tale da non interferire con la loro terrena gestione, pur garantendone la certezza (sulla quale si fondava il loro regno) entro un processo cosmico del quale essi avrebbero rappresentato l'ultima manifestazione. Credo di aver affermato già altrove che il loro regno fu dunque un ossimoro: garantire l'ordine del mondo nella storia -necessariamente tramite l'esercizio del potere- annunciandone tuttavia la fine (del mondo storico, conseguentemente anche del loro potere).

Poiché tuttavia nulla si sa, di Qarmati e Fâtimidi, prima della loro apparizione alla fine del IX secolo, nulla anche si sa sulla natura della loro "scissione": qui le testimonianze sono diverse e val la pena di affrontarle, non perché se ne possa trarre qualche decisivo chiarimento, ma perché si illumina un po' meglio il clima di quei decenni. In quel momento sembra infatti generarsi realmente il movimento, non nel secolo precedente e nella crisi della successione a Dja'far, quando alcuni ritennero Imâm il pre-morto Ismâ'îl, e, per successione patrilineare, il di lui figlio Muhammad, il Mahdî dei Qarmati. È appena il caso di ricordare che stiamo parlando dei decenni nei quali nasce il Nusayrismo, da un "ghuluww" che non ha motivo di incanalarsi nella istituzionalizzazione duodecimana perseguita dai notabili shî'iti.

Seguo perciò la ricostruzione di M. Brett, *The Rise of the Fatimids*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2001, indipendentemente dalla sua opinione sulla presunta scissione dei Fâtimidi dai Qarmati (Y. Marquet, *La réponse ismailienne au schisme qarmate*, Arabica 45, 1998, sostiene l'opinione opposta: furono i Qarmati a scindersi) da lui negata perché egli considera i due movimenti indipendenti sin dall'origine. Verosimilmente si tratta di un'opinione con un buon fondamento, ma entrare nei dettagli non ha importanza per l'argomento che qui si persegue. Alla sua esposizione affianco quella di F. Daftary, *The Ismâ'îlîs, their History and Doctrines*, Second Edition, Cambridge, Un. Press, 2007, pp. 87-136, e ricordo ancora una volta quanto precisato da

Madelung (in E.I., vol. IV e altrove) e riportato *supra* a p. 229 in n. 261: prima dell'875, del movimento non si sa nulla.

Ciò rende quindi già in partenza poco verosimile attribuirne l'esordio nella dottrina di coloro che, alla morte di Dja'far, scelsero come Imâm Muhammad b. Ismâ'il. Di costoro dice comunque an-Nawbakhtî il quale scrive al passaggio dal IX al X secolo e conosce già il movimento qarmata, che appartenevano alla setta dei Khattâbiti (il cui protagonismo, anche dottrinale, nel ghuluww, abbiamo già visto) una parte dei quali presero il nome di Mubârakiti e da questi emersero poi i Qarmati, che consideravano Muhammad b. Ismâ'il non soltanto l'Imâm al-Mahdî, ma anche un Profeta, l'ultimo, che avrebbe portato una nuova Legge abrogando quella di Maometto. An-Nawbakhtî paragona poi i Qarmati ai Khâridjiti/Azraqiti, per la loro convinzione che si dovessero uccidere tutti coloro che non aderivano alla loro dottrina. Dunque il movimento qarmata, uno dei due volti, peraltro storicamente conflittuali, dell'insorgenza ismailita, nascerebbe nell'ambito del più "tradizionale" estremismo shî'ita.

Brett (p. 49 sgg.) prende la vicenda da lontano, partendo da eventi qui già segnalati nel precedente capitolo, precisamente dalla perdita di ruolo del Califfo che, sotto la pressione degli 'ulamâ sostenuti dalle masse popolari, non è più "Califfo di Dio", perché le decisioni in materia di Legge, della sua interpretazione, passano progressivamente nei poteri del clero. Brett ripercorre anche la vicenda del Corano, "creato" o "increated ed eterno", come ultimo baluardo, crollato, del potere decisionale del Califfo. La sua perdita di autorità in materia di interpretazione della Shari'ah comportò l'innalzamento dell'Imâm a suprema autorità; una dottrina che fu poi sviluppata e portata a compimento in modi diversi dai Duodecimani e dagli Ismailiti (p. 54). Questo passaggio è in verità un po' ardito, perché la sapienza divina dell'Imâm shî'ita imâmîta sembra qualcosa di diverso dal sapere clericale per il quale si battevano i Sunniti/Hanbaliti..

Il regime degli 'Abbâsidi, continua Brett (p. 55) al di là delle contese con gli 'Alîdi, si considerava sostenitore dei diritti di tutti gli Hâshimiti, affermazione che trova conforto in quanto abbiamo già visto scorrendo lo studio di Sharon (cfr. *supra*, p. 1168) circa la radice shî'ita e il carattere hâshimita della rivoluzione che li portò al potere; per questa ragione, nella corte che ruotava attorno al Califfo 'abbâside traendone fonte per lucrative attività, potevano navigare numerosi notabili shî'iti -torna in mente il nome del Banû Nawbakht- che furono coloro che organizzarono la nascita della "ortodossia" duodecimana. Gli 'Abbâsidi, del resto, perseguitavano soltanto gli Shî'iti ribelli, non i quietisti Husaynidi (ivi); questo buon rapporto finì tuttavia verso la metà del IX secolo per la virata di al-Mutawakkil (cfr. *supra*, p. 881 e p. 891).

Secondo Brett questa può essere stata una ragione per indirizzare la scelta verso l'occultamento nell'874 (cfr. anche E. Kohlberg, *From Imâmiyya to Ithnâ-'Ashariyya*, cit. in Bibl. a p. 849, p. 533). Di certo, questa scelta fu il sottofondo per le rivolte shî'ite di quegli anni (p. 56). L'impero 'abbâside era percorso, nella seconda metà del IX secolo, da un profondo disagio sociale: una rivolta di ispirazione 'alîde fu quella dei Zanj ("negri", ma ribelli non furono soltanto i negri; 869-893) il cui leader si proclamava discendente da Zayd, e fu una rivolta che mise in pericolo lo stesso Impero (pp. 57-58). Il Mahdismo e il sogno di un "mondo di giustizia" guidarono queste rivolte, nel cui ambito emerge notizia dei Qarmati (p. 58).

Brett puntualizza poi le caratteristiche di questo messianismo, sottolineandone l'impronta islamica, profondamente diversa da quella cristiana, nella quale la divinizzazione di Cristo risorto rinvia il trionfo della giustizia al Regno dei Cieli. Riprendendo il concetto di Wansbrough, per il quale l'Islam è maturato in un "sectarian milieu", Brett ricorda che l'Islam predicato dal Profeta è viceversa un programma per la realizzazione del "mondo di giustizia" *in terra*.

L'attesa mahdista non ha perciò nulla a che spartire con la tradizione legale degli 'ulamâ nella sua opposizione al Califfo 'abbâside: in essa si attende la fine di un mondo iniquo e l'avvento di un'era di pace e prosperità, inaugurata da una riforma della fede (p. 60) ed è dalla metà dell'VIII secolo che vari Imâm incarnano, agli occhi di varie sette, la figura del *Wâqif*, di colui "che mette fine". Tanto Mûsâ, quanto i suoi due fratelli 'Abdallâh e Ismâ'il, ispirarono movimenti wâqifiti; fu il permanere di questo clima teso che indusse Abû Sahl an-Nawbakhtî a perseguire la condanna di al-Hallâj (p. 60) che, come ho già ricordato, si proponeva come leader dell'estremismo shî'ita e fu condannato come Qarmata.

Lunga è dunque la lista dei vari "Settimiani" compilata da an-Nawbakhtî (ivi) e qui si viene ai Mubârakiti citati *supra*. Nota Brett (pp. 62-63) che nonostante an-Nawbakhtî scriva negli anni del supposto scisma tra 'Ubayd ('Abdallâh al-Mahdî) e Hamdân Qarmat, il suo interesse va alla dottrina di quest'ultimo, che appare già consolidata. In particolare Brett nota il paragone di an-Nawbakhtî tra Qarmati e Khâridjiti, perché il Khâridjismo era divenuto, sotto gli Omeyyadi, sinonimo di dottrina rivoluzionaria secondo la quale il Califato spettava al "migliore", fosse anche uno schiavo negro.

Tutta la vicenda, conclude Brett a p. 64 "echeggia il tema millenarista della liberazione dalle miserie terrene". Anche il comunismo, nelle sue varie accezioni inclusa quella sessuale, è una calunnia abituale degli eresiologi (in questa ricerca ne abbiamo collezionati esempi da tutti i tempi e in tutte le religioni). Tuttavia nessuno degli storici musulmani che ha affrontato il tema (an-Nawbakhtî, at-Tabarî, Akhû Muhsin) "ha fornito un sufficiente resoconto sulla preistoria del movimento prima che il marchio di "Qarmati" fosse applicato alle varie rivolte messianiche del Medio Oriente della fine del terzo e dell'inizio del quarto secolo" (*scil.*: dell'Egira). Brett descrive brevemente il confuso quadro di queste rivolte (inclusa quella dei Zanj) che sono rivolte di Beduini o di popolazioni rurali, e chiude il capitolo con un breve sguardo sullo Stato creato dai Qarmati nel

Bahrain, una società egualitarista dove il potere appariva diluito nella comunità. Egli osserva infine che i Qarmati erano di fatto riusciti a realizzare ciò che non era riuscito agli Zanj: ma qui siamo al margine del nostro problema.

Seguiamo ora la lettura di Daftary, il quale non può che esordire affermando che il periodo antecedente la comparsa dei Fâtimidi è quanto mai oscuro, ciò che è causa di disaccordo tra i vari studiosi (p. 87). Anche lui prende l'avvio dagli eventi che seguirono la morte di Dja'far e dalle testimonianze eresiografiche shî'ite già ricordate, citando però Ivanow secondo il quale al-Mubâarak ("il benedetto") fu il soprannome di Ismâ'il (p. 90) ciò che fa comprendere il nome della setta dei Mubâarakiti come quella dei partigiani del suo diritto all'imâmato. Per quanto concerne il ruolo dei Khattâbiti nella nascita della setta, egli ricorda che questi erano anche definiti come "al-Ismâ'iliyya al-khâlisa", i "puri ismailiti". Resta naturalmente oscuro il ruolo di essi e dei Mubâarakiti con l'Ismailismo, che tuttavia era popolare tra i ghulât e vicino ad al-Mufaddal b. 'Umar al-Dju'fi (p. 91). Si ricordi perciò che quest'ultimo è ritenuto all'origine del Nusayrismo, le cui dottrine sono particolarmente vicine a quelle degli Ismailiti.

Dico questo per sottolineare il loro comune crogiolo nel dissenso politico dal quietismo imâmîta al momento della morte del 6° Imâm, un dissenso dal quale i due movimenti prendono origine *in continuità con il ghuluww*, dal quale è l'imâmismo duodecimano a distaccarsi erigendosi a "ortodossia". Come ricorda Kohlberg, cit., a p. 523 in n. 1, il termine "Imâmîti" è di origine zaydita e fu forse impiegato prima dell'850, mentre quello "Duodecimani" non lo fu, forse, prima del 1000.

Daftary ne conclude non soltanto la stretta relazione tra l'Ismailismo e i circoli radicali ruotanti attorno al 6° Imâm, ma anche l'appartenenza del giovane Ismâ'il tra coloro che si mostravano insoddisfatti del passivo quietismo dell'Imâm (p. 92); nonché una certa evidenza del rapporto Khattâbiti/Mubâarakiti/Ismailiti testimoniato dallo *Umm al-kitâb* (p. 93; cfr. anche Ivanow, cit. in Bibl. a p.849, p. 440; e Halm, *Die Islamische Gnosis*, pp. 134-135, p. 136 e p. 273). Il testo, da ritenersi nusayrita, fu ritrovato tra l'altro, come già detto, presso una comunità ismailita. La sua nascita, come ricorda Daftary, è connessa da Halm ai Mukhammisa, Khattâbiti (Halm, cit., p. 218 sgg.) e in esso Abû 'l-Khattâb è menzionato in una formula sacra (cfr. Ivanow, cit., p. 429, ultime due righe).

Daftary estende le analogie tra Nusayrismo e Ismailismo al *Kitâb al-haft wa 'l-azilla* senza poter fornire spiegazioni al suo ritrovamento tra gli Ismailiti (p. 95) e tuttavia rafforzando in tal modo la tesi, che qui stiamo seguendo, dello stretto legame evolutivo dell'Ismailismo con il ghuluww della metà dell'VIII secolo. Dopo queste lontane radici tuttavia, null'altro si può dire sull'Ismailismo sino alla sua apparizione nell'ultimo quarto del IX secolo; Daftary si limita a citare (p. 97) "i Qarmati e i loro predecessori", per definire coloro che attendevano Muhammad b. Ismâ'il come settimo e ultimo Profeta. Si noti dunque questo passaggio da 7° Imâm a 7° Profeta, che testimonia l'attesa di una nuova e ultimativa Legge: siamo oltre l'Islam e tuttavia al compimento di quel Messianismo e di quella ripetitività profetica che sono nelle sue origini: una vera e propria Aufhebung (*sensu* Hegel) come ho già notato. Ad ogni buon conto, testimonianza di un grande disagio sociale e della disillusione che circolava dall'avvento degli 'Abbâsidi.

Muhammad b. Ismâ'il, per i Qarmati, sarebbe rimasto vivo e sarebbe tornato come il Qâ'im; non così nella dottrina *finale* (sarà chiara tra breve la ragione del corsivo) dei Fâtimidi, secondo la quale egli avrebbe avuto come successore il figlio 'Abdallâh (p. 99) e da questi una serie di discendenti. La ragione di questa differenza, che non è la sola, è *strumentale*; infatti 'Abdallâh è considerato il primo di una seconda eptade di Imâm ismailiti (fâtimidi) che, allungando il tempo dell'attesa, mantengono il chiliasmo nell'attesa di un nuovo mondo, ma anche la cogenza di gestire il mondo ordinario tramite la solita Legge. Nonostante la sua vita relativamente lunga (l'impero fâtimida, dopo i primi passi nel Maghreb nel 909, dura due secoli dalla conquista del Cairo nel 969 alla fine nel 1177) la storia fâtimide, con i suoi splendori artistici e culturali, interessa la nostra indagine essenzialmente per i sistemi teologico/filosofico/cosmogonici che vi si svilupparono, e che sono stati già esposti in estrema sintesi *supra* alle pp. 212 sgg., alle quali perciò rinvio. Essa però interessa anche per gli eventi che, a partire dal califfato di al-Hâkim (996-1021) portano allo scisma druso (1019) e nizârîta (1094) e ai loro sviluppi dottrinali. C'è poi da ricordare anche lo scisma tayyibita del 1130, che sul piano dottrinale sviluppa le strutture cosmologiche introdotte dal fâtimida al-Kirmânî in quelle di al-Hâmidî: ma su ciò l'essenziale è già stato accennato *supra* alle pp. 215-217, nel testo e nelle note.

Gli esordi della dinastia fâtimida risalgono dunque ad 'Ubayd Allâh detto anche 'Abdallâh, il Mahdî che rivendicò a sé l'imâmato in qualità di discendente di Fâtima (d'onde il nome della dinastia) nell'899 (cfr. *supra*, p. 211). La sua presunta genealogia -e i dubbi degli avversari- l'ho già ricordata genericamente ivi in n. 109: la vantata discendenza da 'Abdallâh sarebbe in realtà la discendenza da un eretico, Bardesanita o Manicheo. Questa tesi, di origine 'abbâside e perciò evidentemente interessata, non è accettata dagli studiosi (Daftary, pp. 103-105) ma non per questo è chiara la discendenza di 'Abdallâh al-Mahdî. C'è infatti un problema che riguarda la vera figura di quel "'Abdallâh" dal quale sarebbe disceso l'autoproclamato Mahdî. Abbiamo già visto che, nella versione ufficializzata poi dalla dinastia, si tratterebbe del figlio di Muhammad b. Ismâ'il (il Mahdî atteso dai Qarmati): tuttavia, in una lettera scritta all'inizio della dinastia dal diretto interessato, il fondatore 'Ubayd, lo 'Abdallâh invocato come antenato risulta essere 'Abdallâh al-Aftah, il figlio del 6° Imâm, fratello di Mûsâ e di Ismâ'il (Daftary, p. 101; Halm, *Kosmologie, etc.*, p. 4 in n. 16; cfr. anche *supra*, p. 812, circa un presunto figlio di al-Aftah).

Una distrazione? Di certo appare strano che, in una lettera, il Mahdî mostri di non esporre idee chiare circa gli antenati dai quali deriva la pretesa al titolo: una lettera è un documento con una propria “ufficialità”, e la cosa sorprende, in quanto, come rampollo della famiglia, egli avrebbe dovuto sapere ciò che altri sapevano, cioè che ‘Abdallâh al-Aftah non ebbe figli. È eccessivo sospettare che il presunto Mahdî fosse soltanto un avventuriero, poco addentro alle complicazioni genealogiche ma abile nel cavalcare una costellazione di rivolte che lacerava l’impero ‘abbâside dall’Oriente allo Yemen al Maghreb, impero del quale i Fâtimidi riuscirono ad incamerare una buona metà?

Il sospetto non è importante in sé -sul suo essere realmente il Mahdî decide il semplice buon senso e ha comunque deciso la storia- ma perché, a mio avviso, dà il quadro di un abile, spregiudicato e riuscito tentativo di approfittare di un diffuso clima messianico, quello espresso *anche* dai Qarmati; un’ipotesi che è nulla più di un’ipotesi ma che ha un senso nell’ottica di considerare i due movimenti, quello qarmata e quello fâtimida, come due realtà diverse, una con epicentro all’Est, l’altra concretizzatasi con spregiudicata Realpolitik nel Maghreb, dove già esisteva l’agitazione messianica ad opera di Abû ‘Abdallâh al-Shî‘i, il vero vincitore dei locali Aghlabidi, poi fatto assassinare dal Mahdî nel 911. Su tutta la vicenda si rinvia a Brett, che ne tratta diffusamente.

La discendenza del Mahdî dall’uno o dall’altro dei vari ‘Abdallâh (quattro in tutto, vedi la citata n. 109 di p. 211 *supra*) non è dunque ciò che conta, ma il fatto che una discendenza dagli Imâm ‘alîdi possa essere invocata a titolo rivoluzionario. Daftary (p. 104) utilizza un ragionamento accademicamente sostenibile e ben articolato per avvalorare la discendenza di ‘Abdallâh al-Mahdî da Muhammad b. Ismâ‘îl e riagganciarsi alla genealogia “ufficiale” apparsa con al-Mu‘izz, il conquistatore del Cairo, da lui privilegiata rispetto ad altra ipotesi che fu avanzata per superare la discrepanza tra la genealogia ufficiale e la lettera, citata, del Mahdî: la possibilità di una diversa discendenza tra ‘Abdallâh al-Mahdî e il di lui “figlio” (da ritenersi non tale) al-Qâ‘im, il nonno di al-Mu‘izz (p. 105 sgg.).

A me sembra infatti che la vicenda metta in mostra realtà più significative che vanno al di là dell’accertamento delle genealogie, anche perché, restando tutte le ricerche nel campo delle ipotesi, è *certo* che la genealogia del Mahdî non è garantita. Quanto alla continuità di sette segrete appartenenti a secoli diversi, ipotizzata sul fondamento di analogie dottrinali, diedi già una mia opinione trattando dei Pauliciani, e non ho motivo di cambiare idea. Quel che però è *certo* è che la sedizione qarmata e le turbolenze rurali e beduine nelle quali si inserisce, rivelano l’esistenza di un grave disagio sociale ma anche ideologico che coincide con la scomparsa dell’XI Imâm e l’affermarsi della scelta duodecimana che emargina progressivamente il ribellismo ideologico e sociale; e che tutto ciò avviene con il richiamo a fratture ideologiche maturate nella Shî‘a un buon secolo prima in occasione dell’avvento degli ‘Abbâsidi. Le rivolte qarmate che metteranno in dubbio la stessa sopravvivenza dell’Impero, sono infatti *rivolte anti-‘abbâsidi*.

Questa dinastia, della quale si è soliti esaltare il rapporto con un “Rinascimento” islamico -reale e culturalmente glorioso, ma assolutamente elitario ed estraneo alle masse- può essere piuttosto considerata esemplare delle contraddizioni che si generano, nel mondo islamico, tra il realismo (anche cinico e sovente eterodiretto) imposto dalla gestione del potere, e le attese messianiche di un “mondo di giustizia” *sempre operanti nell’Islam*, del quale costituiscono l’essenza e il carattere identitario. “Socialmente parlando” afferma Daftary a p. 115 “il primo ismailismo fu un movimento di protesta contro il dominio oppressivo degli ‘Abbâsidi, le classi urbane privilegiate e l’amministrazione centralizzata”. Nota poi (ivi) che infatti la predicazione qarmata ebbe successo tra i beduini e le popolazioni rurali, mentre *non riuscì a penetrare le masse urbane* (corsivo mio) che, lo ricordo, erano prevalentemente sunnite, quando non anche hanbalite. La composizione sociale della rivolta ricorda quella di Abû Muslim e delle susseguenti, residue ondate rivoluzionarie “iraniche”; e questa composizione sociale del movimento smonta, per inciso, la tesi “esotericista” di Massignon, che vede nell’Ismailismo l’origine delle ghilde islamiche (cfr. *supra*, p. 225 in n. 228).

Le attese messianiche trovarono realizzazione nel mondo qarmata, nel Bahrain descritto da Nâsir-i Khosrow alla metà dell’XI secolo come un’oasi relativamente felice, dove vigea un ampio decentramento del potere; cfr. anche Brett, pp. 65-72, che delinea gli eventi di questo singolare Stato vissuto per due secoli in attesa del regno divino, tentando di approssimarlo nel frattempo con le proprie umane forze. Su questo cfr. anche Daftary, pp. 147-154.

Diversa fu la vicenda del Califfato Fâtimida, la cui storia fu certamente gloriosa; tra l’altro fu all’origine di tanta filosofia neoplatonica, per esigenze di razionalizzazione ideologica, attraendo nella propria orbita al-Sijistânî, al-Kirmânî e Abû Hâtim al-Râzî (cfr. *supra* pp. 212-218) ma tutto l’Ismailismo in genere fu il motore del Neoplatonismo, maturato anche altrove, come razionalizzazione “filosofica” di gerarchie divinizzate. Si deve tuttavia riflettere sul fatto che la conquista del Cairo avvenne nel 969, e che già al volgere del secolo iniziano le “stranezze” di al-Hâkim e al 1019 (ma anche a due anni prima) risale lo scisma druso generato dall’universale chiliasmo dell’Egitto fâtimida. Ciò equivale a constatare che l’ossimoro di un potere messianico (nel cui ambito vanno collocate le “stranezze” di al-Hâkim) rimase sopito per poco più di trent’anni, e in mezzo secolo soltanto aveva partorito la crisi.

Il regime fâtimida era infatti portatore di un inestricabile nodo istituzionale: affermarsi sull’onda di un’attesa messianica per praticare il “normale” esercizio del potere in *questo* mondo, vicenda che si rispecchia nei complicatissimi schemi cosmogonici neoplatonici da esso patrocinati, oggetto della ponderosa ricerca di

Halm e genericamente delineati anche *supra* in locc. citt., il cui vero senso risiede nell'allontanamento indefinito di un evento dato per certo, il compimento del ciclo terreno dello *zâhir* della Legge. Questa è dunque la sua essenza ossimorica: assicurare il transeunte ordine del mondo nel Tempo della sua fine, un ordine "ingiusto" nella certa attesa di chi "colmerà il mondo di Giustizia". Fu qui la difficoltà che si manifestò ben presto, sotto al-Hâkim, come nota esplicitamente Van Ess, *Chiliasmische Erwartungen, etc.*, cit. in Bibl. a p. 779, alle pp. 55-56.

Di qui la scelta pragmatica di assicurare lo *zâhir* della Legge per un popolo sunnita (tali erano egiziani e maghrebini) in attesa di rivelazione di un *bâtin* che ne avrebbe decretato la fine, argomento però sul quale si guardarono bene dal seguire il modello qarmata di Nasafî (cfr. *supra* a p. 212 in n. 116 e p. 218) secondo il quale lo stadio finale, come quello iniziale di Adamo, essendo caratterizzato da uno stato di "perfezione" umana (iniziale e ritrovata) sarebbe stato caratterizzato dall'assenza della Legge. Questo era il sogno qarmata, sogno adamita di tante eresie *testamentarie*, non soltanto islamiche. Per Nusayriti e Drusi sembra comunque che un tale stato fosse raggiungibile anche in questo mondo, ovviamente soltanto per gli iniziati. Per i Fâtimidi si trattava, più oculatamente, di attendere una *nuova* Legge, proclamata dal Mahdî Muhammad b. Ismâ'îl dopo interminabili cicli settenari che posponevano quel momento (Daftary, pp. 131-132); tuttavia c'è da sottolineare con forza un punto che vale per entrambe le manifestazioni dell'Ismailismo.

È luogo comune di molti autori, nel trattare le eterodossie islamiche, ma in particolare l'Ismailismo, parlare di "Gnosticismo" e andar cercando "influenze" (iraniche, cristiane, giudeocristiane, mesopotamiche, neoplatoniche -cioè greche- e chi più ne ha più ne metta) avvenute nel crogiolo di popolazioni, convertite e non, entro l'impero 'abbâside. I contatti sembrano ovvii nell'ordine stesso delle cose, prestiti formali sono sovente anche evidenti, ma con ciò si corre il rischio di mettersi sul piano degli eresiologi dimenticando il carattere assolutamente "islamico" delle motivazioni e dei risultati. Nel caso della filosofia ne abbiamo discusso già, in particolare a proposito di al-Fârâbî. A mio avviso però le "strutture" rappresentano soltanto l'aspetto "esterno" (non voglio dire "esteriore") di queste eterodossie: anche l'innegabile neoplatonismo ismailita, l'ismailismo al quale sono stati ricondotti filosofi come al-Fârâbî e Avicenna (di famiglia ismailita) e con loro gli Ikhwân as-Safâ' e gli autori del corpus alchemico djâbiriano (cfr. *supra*, oltre alle citate pp. 210-238, anche le pp. 811-815, e, per la filosofia, il 2° capitolo di *Dopo e a lato*, e, *passim*, il 3°, per l'interpretazione che ne dà Leo Strauss) è di fatto la rielaborazione "dotta" di una concezione cosmologico/ontologica -in breve: di una teosofia, di un'attesa religiosa- che è ben presente, come ha mostrato Halm (*Kosmologie, etc.*) anche nel primo Ismailismo, quello lontano dalla "filosofia".

Per quanto riguarda poi in particolare le ipotizzate influenze esterne "gnostiche", si deve sottolineare la radicale diversità dell'aspettativa gnostica, che non vede salvezza in un mondo *ontologicamente irredimibile* e la cerca, a titolo individuale, in un fantasticato altrove; e quella islamica, che spera, e pretende di fare di questo mondo un altro mondo, per tutti, per una umanità e con una Legge ormai perfette. Non c'è contraddizione tra lo *zâhir* di una Legge che comanda il Bene e proibisce il Male, e il suo *bâtin*, che è la fine della Legge alla Fine dei Tempi per una umanità redenta. Ciò che stiamo vedendo all'opera, dunque, è *Islam*, non è Gnosticismo, perché l'Era finale attesa è *quella stessa* che l'Islam delle origini attendeva e non fu realizzata già sin da quando il potere si riorganizzò nelle vecchie strutture sociali pre-islamiche; resta quindi la speranza di un *nuovo Profeta* (la ripetitività della Profezia è il pilastro stesso sul quale poggia l'Islam) che realizzi ciò che dopo Maometto non si realizzò, il "vero" *Islam che doveva essere e che non fu*, perché il mondo non cambiò: abbiamo già visto, con D. Cook, la continua attesa islamica di quel "vero" Islam che fu tradito dalla storia.

Di qui la singolare collocazione dell'Ismailismo, che da un lato non è più Islam -lo abbiamo visto negli sviluppi nizârîti con la Grande Resurrezione- dall'altro ne è il paradossale compimento, una vera e propria *Aufhebung* in senso hegeliano. Perciò è pienamente sottoscrivibile quanto afferma Daftary a p. 135 con riferimento ai presunti influssi di sistemi gnostici: "nessuno di questi precedenti sistemi sembra aver servito da prototipo diretto alla iniziale cosmologia ismailita, un modello originale sviluppatosi nel suo proprio ambiente islamico, fondandosi su una terminologia coranica e su dottrine shî'ite, nonostante sia apparentemente modellato sullo schema generale di un precedente Gnosticismo".

Le dottrine, prosegue Daftary, erano di provenienza islamica, *anche quando prese in prestito da sistemi precedenti* (corsivo mio); poi, citando l'esempio di *Kunî* e *Qadar* (cfr. *supra*, p. 216 in n.154 e p. 218) conclude il capitolo sul primo Ismailismo (p. 136) affermando: "gli Ismailiti hanno fondato una propria tradizione gnostica islamica nella quale la cosmologia era strettamente connessa alla soteriologia e una *visione specifica della storia dell'umanità*" (corsivo mio).

Resta ora da percorrere un tratto di cammino che conduce allo scisma druso, cosa che farò seguendo prevalentemente il racconto di Daftary il quale già a p. 139 sottolinea che alla metà dell'XI secolo il Califfato fâtimida "era già avviato sulla strada di un rapido declino". Sono passati soltanto otto decenni dalla conquista del Cairo, ma, evidentemente, le contraddizioni intrinseche all'ideologia, molto forti, erano già troppo evidenti.

Tralascio il periodo maghrebino della dinastia per iniziare dal tempo della conquista del Cairo: al-Mu'izz, lo si ricorderà, fu colui che "corresse" la "errata" genealogia di 'Abdallâh al-Mahdî e stabili che la propria stirpe discendeva da 'Abdallâh b. Muhammad b. Ismâ'îl, dunque dal 7° Imâm e non da 'Abdallâh b. Dja'far (Daftary, p. 166). Successore di al-Mu'izz fu al-'Azîz, la cui moglie era cristiana e che diede spazio a Cristiani e Giudei nell'amministrazione (p. 177) col risultato di scatenare reazioni nelle masse sunnite, con

saccheggi di chiese e uccisione di Cristiani (ivi). Nel 996 gli successe il figlio al-Hâkim sotto il cui regno prese corpo lo scisma druso dopo che vari eventi, collegati alla personalità del Califfo e al ruolo da lui assunto, ne avevano creato le premesse. Sul suo califfato, caratterizzato da un comportamento di non facile comprensione, si può fare una qualche luce attraverso due studi, il primo di Halm, *Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifes al-Hâkim*, der Islam, 63,1, 1986; il secondo di Van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen, etc.*, cit.

La vicenda di al-Hâkim è tuttavia assai complessa e non può essere delineata con il semplice cliché caratteriale, abusato ogniqualvolta la crisi di un regime si manifesta contemporaneamente a comportamenti quantomeno eccentrici di chi lo guida. Non è compito di queste poche righe chiarire ciò che non sembra chiarito neppure da illustri studiosi; tuttavia qualcosa occorre pur dire, perché il califfato di al-Hâkim si conclude con lo scisma druso, il cui nucleo dottrinale s'incunea nell'ideologia stessa del regime fâtimida e non è estraneo alle sue evoluzioni in quegli anni, che ne esaltano la contraddittorietà, forse giunta a un punto di non ritorno con quel Califfo. Ciò che a mio avviso viene chiamato in causa è infatti la proponibilità stessa di reggere una struttura statale -non le oasi del Bahrain- sul fondamento di un'ideologia che fa balenare, se non anche la Fine dei Tempi e della Legge, quantomeno la fine di *questo* mondo e delle leggi che lo governano -che governano *questi* uomini- e l'avvento di una nuova e definitiva Legge che renderà diverso il mondo, e *tuttavia con questi stessi uomini*.

Non è affatto casuale che i Fâtimidi abbiano tenuto per sé e per il proprio partito la dottrina ismailita, con i suoi risvolti esoterici soprattutto in materia di Legge ma anche di rapporto contiguo tra umano e divino, salvo lasciare i propri sudditi sunniti alla loro tradizionale Sharī'ah: questa non è tolleranza, è ovvio buonsenso politico, è Realpolitik. La "tolleranza" ismailita è altra cosa, che viene messa in luce dall'iniziale apertura verso Cristiani e Giudei impiegati in ruoli ufficiali di governo, e nasce dalla convinzione -tutta ismailita ma radicata nelle pieghe di un "Islam" tutto da valorizzare- di una progressività del ciclo profetico che accomuna con le altre religioni e porterà al superamento dello stesso Islam.

Le contraddizioni di un tale regime, se anche possono passare in secondo piano nell'euforia degli inizi e nei tempi prosperi, sono destinate a pesare sulle scelte politiche allorché sia necessario affrontare le difficoltà; in tal senso possono portare a decisioni che, viste al di fuori del contesto, possono sembrare folli e magari lo sono anche, ma in quel contesto vanno comprese. È appena il caso di ricordare quanto già segnalato sopra, cioè che alla metà dell'XI secolo, cioè a soli trent'anni dalla morte di al-Hâkim, lo Stato fâtimide era già in pieno declino.

Quanto sopra per far cenno, accanto ai due studi citati, anche all'impostazione di Daftary circa gli anni del regno di al-Hâkim, perché egli parte dai problemi politici interni ed esterni cui andò incontro il Califfato (p. 178 sgg.). Dapprima ci fu l'esigenza di fronteggiare l'ostilità dei guerrieri berberi contro le armate turche, arruolate per esigenze militari del fronte siriano -il punto di frizione e di contesa con il Califfato 'abbâside- dal padre al-'Azîz; poi di liberarsi del wisir cristiano Ibn Nastûrus, che era stato nominato dal padre. Al-'Azîz era stato assai liberale con Giudei e Cristiani, mentre le masse sunnite saccheggiavano le chiese e uccidevano i Cristiani, testimoniando in ciò una dura opposizione alla politica della corte ismailita. Entrambe le contese erano strutturali, di entrambe non si venne a capo.

Anche il nuovo wisir tentò di esercitare la propria autorità sul Califfo ancora giovanissimo (era salito al trono a 11 anni) e perciò dovette essere eliminato. Van Ess pone l'accento sulle cupe esperienze giovanili di al-Hâkim in un ambiente di corte infido e sempre pronto a tradire, per giustificare il successivo comportamento, assai diffidente e crudele con l'amministrazione e la corte che lo circondavano.

Al-Hâkim dovette poi affrontare una pericolosa rivolta berbera in Cirenaica e in Palestina, ma tutto il suo regno era in continuo subbuglio. Il suo continuo oscillare tra la tradizione liberale fâtimida, con la fondazione di una Dâr al-'ilm (o Dâr al-hikma) dove far confrontare le diverse religioni, e le successive concessioni ai Sunniti; tra il favore a Giudei e Cristiani e la loro persecuzione; è un oscillare che, indipendentemente da possibili aspetti caratteriali, mostra, a mio avviso, lo scollamento tra la politica e l'ideale della linea fâtimida, e il condizionamento posto da un paese sunnita, religiosamente intollerante. Daftary (p. 180) mettendo in evidenza questi contrasti, smentisce la presunta follia e incoerenza di al-Hâkim, sottolineando al contrario il suo desiderio di rappacificare i contrasti religiosi, e la sua dedizione alla causa ismailita che si manifesta con il ruolo avuto, durante il suo regno, dal grande *dâ'i* ismailita al-Kirmânî (pp. 183-184). Al-Kirmânî combatté la tendenza, che si andò formando nell'Ismailismo fâtimida, a divinizzare la figura di al-Hâkim, una tendenza dalla quale prese corpo lo scisma druso e la sua cosmogonia (cfr. *supra*, pp. 215-216) che fu poi adottata, con le varianti di al-Hâmîdî, dai Tayyibiti dello Yemen, e che sembra avere un chiaro obbiettivo: trasferire in un lontano futuro, e dopo ripetuti cicli, la comparsa del Mahdî (Daftary, p. 207).

Tuttavia, e qui si nota un'altra contraddizione, al-Hâkim sostenne la formazione e la circolazione di idee estremiste, originatesi in ambiente iranico e centro-asiatico, su un suo ruolo escatologico; idee non lontane da quelle khattâbite (p. 186) tanto che nel 1017 (il primo anno dell'era drusa) ci fu un movimento che si proponeva di proclamare la sua divinità. Il suo comportamento aveva certamente contribuito a tutto ciò; già nel 1012/1013 aveva vietato ai suoi sudditi di prostrarsi dinnanzi a lui; aveva cominciato a vestire in modo rozzo (e, a quanto sembra, anche trascurato nei dettagli) e a circolare cavalcando un asino bianco (ivi; cfr. anche Van Ess, pp. 57-58). Del resto, egli era sempre stato rigorista e puritano in materia di etica pubblica, con ripetuti editti già dall'anno 1000, che tendevano a regolamentare duramente la vita nella città del Cairo. Al-Hâkim era considerato

un puritano persino dai Sunniti (Van Ess, p. 22) e alla sua corte erano banditi i poeti (ivi, p. 29); canto e poesia rientravano tra le manifestazioni da lui vietate (ivi, p. 9).

Halm (*Der Treuhänder, etc.*, cit.) ha ritenuto necessario perseguire una paziente ricerca sull'ordine cronologico degli interventi di al-Hâkim nella vita pubblica dei sudditi, al fine di creare le basi per una miglior comprensione della loro logica fuori dal consueto cliché della follia e della crudeltà. In effetti si tratta di interventi volti alla "moralizzazione" dei costumi, che iniziano con il 1000 ma sono poi vieppiù reiterati in forme sempre più severe a partire dal 1010. Gli interventi, pur nella loro varia natura, sono sostanzialmente di due tipi: durissime norme discriminatorie contro Cristiani e Giudei, in sorprendente contrasto con il tradizionale atteggiamento fâtimida; e una interpretazione parossistica della Sharī'ah, tale da far apparire bon vivants persino gli attuali talebani afgani. È comunque interessante notare che tali editti dovevano essere continuamente ripetuti e inaspriti, e se ne evince che i suoi sudditi non fossero tanto disposti a rendersi la vita così amara (Van Ess, p. 24).

Al-Hâkim aveva sempre avuto l'abitudine di girare di notte per le strade del Cairo, al fine di controllare il comportamento dei suoi sudditi -a quel che si legge non troppo sdegnosi dei piaceri della vita- e ne aveva tratto spunto per le proprie terribili reprimende. Agli inizi girava scortato (Van Ess, p. 30); le strade dove passava venivano spazzate e illuminate (ivi, p. 27); partecipava in incognito anche alle feste dei Cristiani (ivi). Tuttavia negli ultimi tempi inclinava verso una solitudine sempre più cupa, sino alla stravaganza; di notte si recava col suo asino fuori del Cairo, ai piedi di un'altura. Un giorno non tornò: fu cercato anche in un chiostro ove soleva rifugiarsi per mistici conversari (Halm, p. 65), sinché, accanto ad una roccia, fu trovato il suo asino imbrigliato e con i tendini tagliati, e accanto alle impronte dei suoi zoccoli quelle di due uomini. Seguendo le impronte, nei pressi di uno stagno fu trovato il suo mantello, ancora abbottonato e con tracce di colpi di pugnale (ivi, p. 66). Si sospettò l'assassinio ad istigazione di una sorellastra, Sitt al-Mulk, la cui vita era minacciata dal Califfo (Daftary, p. 191). Il suo corpo non fu più ritrovato. Ancora 13 anni dopo la sua scomparsa, v'era chi si spacciava per il Califfo ritornato (Van Ess, p. 85); c'era anche chi sosteneva di vederlo aggirarsi di notte per le strade (ivi, p. 84 in n. 458).

La spiegazione di un comportamento attribuito soltanto alla follia e alla crudeltà (mandò a morte tantissime persone, in particolare quelle a lui più vicine: ma le corti sono sempre covi di serpenti) e della misteriosa fine, non è mai stata esaurientemente fornita. Di certo, quattro anni prima della sua morte, nel 1017, era iniziato il movimento druso che ne proclamava la divinità (al-Hâkim ne prese le distanze: ma fu convinzione o taqiyya?); il suo cavalcare un asino bianco dimostra comunque che egli si riteneva il Messia (Van Ess, p. 60).

Neppure oggi è possibile avanzare un convincente spiegazione; qualche barlume può venire da considerazioni generali. Certamente il suo rigorismo aveva penalizzato i consumi e fortemente impoverito i commerci nella città del Cairo (Van Ess, p. 9); difficoltà interne avevano caratterizzato il suo regno, non soltanto per le molte ribellioni ma anche per le tensioni tra le masse sunnite e i gruppi religiosi minoritari (inclusi gli Shī'iti) da lui alternativamente favoriti o crudelmente perseguitati con distruzione di chiese e sinagoghe e imposizione di umilianti e vistosi segni di riconoscimento per Cristiani e Giudei: per queste poco comprensibili alternanze si è anche pensato ad esigenze delle esauste casse statali (la protezione dopo la persecuzione e la conseguente protesta implica un patteggiamento).

Altrettanto certo è che circolava sempre più, con il trascorrere degli anni, un clima di esasperata tensione messianica che trovò infine coronamento nella scissione drusa: una tensione sulla quale molti dati sono stati raccolti da Van Ess, come fa intendere già dal titolo il suo studio. Queste tensioni alimentavano la comparsa di vari oracoli, calcoli astrologici ed esercizi di ghematria (non ne fu risparmiato neppure al-Kirmânî); si diffusero diverse datazioni sull'imminente apocalisse, anche fondate su tradizioni non islamiche, tutte però convergenti su un futuro più o meno immediato attorno al 400 H. (cioè al 1010 d.C.); ad agitare gli animi, nel 1006 ci fu anche la comparsa di una supernova che brillò per quattro mesi (Van Ess, pp. 40-42).

A questa tensione non può considerarsi estranea la stessa ideologia dei Fâtimidi che, fondata sulla presunta discendenza da Ismâ'îl, era portatrice, al di là delle complicazioni cicliche settenarie sempre disputabili, della fine dell'era muhammadiana; il Sole però si ostinava, contrariamente alle profezie, a non sorgere da ovest. Ci si può domandare se fu a causa di ciò che il Califfo/Messia decise -fatto inconcepibile sul fondamento di quell'ideologia- di nominare proprio erede nel 1013 non già il figlio, cioè il continuatore della discendenza di Ismâ'îl, ma un lontano parente, che fu naturalmente messo da parte dalla corte, ristabilendo la legittima linea familiare alla morte di al-Hâkim. Fu un tentativo di cambiare di campo in vista della possibile crisi ideologica, lasciando al suo destino la corte legittimista?

Di al-Hâkim è difficile dire se si fosse davvero convinto di essere il Messia o se, con le sue repentine decisioni e l'alternarsi di generosità e crudeltà, si avviasse a salvare la situazione con un colpo di Stato autoritario che accentrasse tutto il potere sulla sua persona. Se si pensa che la conquista del Cairo è del 969, è evidente che il Califfato fâtimida poté godere un'epoca d'oro ed evitare l'esplosione delle contraddizioni per meno di mezzo secolo, e ciò soltanto grazie alle complicazioni di cicli settenari che rinviavano l'apparizione del Mahdî che sarebbe dovuto nascere dalla dinastia stessa: da chi, per ruolo e per definizione, avrebbe dovuto gestire il tempo ordinario, sarebbe dovuto emergere chi ne avrebbe segnato la fine. Un ossimoro.

Non per nulla ne emerse quello scisma druso che, contrariamente al Nusayrismo che divinizzava 'Alî, con strutture cosmogoniche neoplatoniche decisamente simili al di là dei nomi, divinizzò al-Hâkim, e attese, e

ancora attende, la Fine della Legge, tanto che fu avvicinato al movimento qarmata che la medesima Fine attendeva da Muhammad b. Ismâ'il e aveva sancito con al-Nasafi: al tempo di Adamo, il primo dei Profeti, *non v'era alcuna Legge*.

Dietro il turbinio delle sette e delle cosmogonie; delle gerarchie divine doceticamente apparse o materialmente incarnate in figure d'uomo, c'è sempre quell'anelito apocalittico e quell'attesa di nuova Profezia che metta fine ad un mondo ingiusto instaurando un "mondo di Giustizia": l'attesa che fu alla radice dell'Islam.

Su questa attesa ai tempi di al-Hâkim, sul suo fondamento e sul reale ruolo del Califfo, c'è però ancora qualcosa da dire al fine di comprendere meglio gli antecedenti sociali dello scisma druso. Un'indagine accurata è quella condotta da D. De Smet nella lunga Introduzione all'edizione da lui curata di *Les épîtres des Druzes. Rasa'il al-Hikma, voll. 1 et 2*, Louvain, Peeters, 2007 (O.L.A., 168). Una premessa alla sua interpretazione della vicenda (p. 29 sgg.) si trova a p. 18 e va segnalata, perché costituisce un inquadramento storico quantomeno "normale" della dottrina drusa: essa non è troppo diversa da quella ismailita (ci torneremo *infra*) e nusayrita. *Tanâsukh* (trasmigrazione delle anime) e *hulûl* (infusione dello spirito divino in un uomo) rappresentano elementi costanti delle varie espressioni del ghuluww.

Ciò detto, nell'esaminare gli eventi, egli mette in luce aspetti delle affermazioni e delle decisioni di al-Kirmânî che lasciano intravedere un comportamento equivoco di al-Hâkim, non estraneo all'apocalitticismo che andava prendendo corpo, salvo ritrarsene ogniqualvolta necessario per mostrarsene estraneo, anzi, avversario (pp. 19-21). D'altronde la stessa divinizzazione di al-Hâkim è dottrinalmente fondabile per pura consequenzialità logica, sul sistema neoplatonico dello stesso al-Kirmânî (ufficialmente chiamato a combattere le dottrine estremiste) che poneva una distinzione ontologica (indispensabile per non trasformare il Neoplatonismo in Panteismo) tra un Dio ineffabile, Creatore dell'Intelletto universale (al-'aql al-kullî) dal quale, per emanazione, discende il "creato", onde l'Intelletto universale assume sostanzialmente il ruolo di Allâh. Esso assume anche, lo abbiamo già visto in abbondanza, la figura-cardine dell'Intelletto Agente, il *Dator formarum*, che costituisce il cavallo di Troia di tutte le eresie, consentendo una continuità/contiguità tra umano e divino.

Ora, il sistema druso che porta alla divinizzazione di al-Hâkim, stabilisce esattamente la stessa differenza tra l'Intelletto universale "causa delle cause" e il Dio ineffabile che è *mu'ill 'illat al-'ilal* (De Smet, pp. 42-43) cioè "causatore" (per *ibdâ'*, dice al-Kirmânî, cioè per "instaurazione") della Causa delle cause, cioè dell'Intelletto universale o Agente. Al riguardo De Smet ricorda (p. 43 in n. 180) il preciso parallelismo con lo schema e la terminologia di Avicenna (di famiglia ismailita) per il quale il Dio ineffabile è *musabbib al-asbâb* (causatore delle cause: *Metafisica*, cit. in Bibl. a p. 1013, I,1, 16) distinto dal *sabab al-asbâb* (causa delle cause). Sull'analisi dettagliata di questo importante nodo semantico si veda S.M. Makarem, *Ismâ'îli and Druze Cosmogony in Relation to Plotinus and Aristotle*, in *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honour of George F. Hourani*, ed. by M.E. Murmura, Albany, State Un. Press, 1984, p. 81 sgg.

Stando alle notizie tramandate, al-Hâkim tenne un comportamento ambiguo nei confronti di chi lo divinizzava (De Smet, pp. 23-24) cioè al-Darazî e Hamza, anche proteggendoli (pp. 24-25); l'impressione è che abbia abbandonato il primo, ordinandone l'uccisione su istigazione del secondo, soltanto sotto la pressione popolare e per la colpa di aver divulgato troppo presto una dottrina che avrebbe dovuto essere meglio custodita nel segreto (pp. 26-27). Le notizie sono tuttavia discordanti, perché gli Ismailiti negano la compromissione del Califfo.

Sull'argomento è interessante la ricostruzione fatta da M.G.S. Hodgson, *Al-Darazî and Hamza in the Origin of the Druze Religion*, J.A.O.S., 82, 1962, che vede in Hamza un protagonista politicamente ben più accorto e realista di al-Darazî, in una vicenda che vede coinvolto lo stesso Califfo (p. 10) come promotore di una rivoluzione dall'alto (p. 14) dalle precise motivazioni sociali, che lo spinsero anche ad una diminuzione delle tasse (ivi). Non si dimentichi, al riguardo, che i tramandati leggendari atti di generosità del Califfo, furono sempre a favore dei diseredati o di qualche pover'uomo: cfr. N.M. Abu Izzidin, *The Druzes. A New Study on their History, Faith and Society*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1993, pp. 78-79. Abu Izzidin sottolinea anche le difficili situazioni interne, per le rivolte e le carestie, che segnarono quegli anni; nonché il carattere di misura "popolare" della distruzione delle chiese, coincidente con la guerra contro Bisanzio (p. 80).

Hodgson (p. 17) vede dunque nella predicazione di al-Darazî e Hamza "un movimento revivalistico interno all'Ismailismo" e ritiene che esso fosse motivato da quello che ho definito "l'ossimoro" ismailita: la promessa, non realizzata in circa quattro decenni, di un Mahdî che avrebbe "colmato il mondo di giustizia" (ivi). Una promessa venuta da un movimento militante che aveva espresso le speranze in forme estreme (ivi) sicché ora l'agitazione drusa fortemente avversata dagli ambienti di corte, cioè dalla realtà del potere che scatenò le persecuzioni subito dopo la scomparsa di al-Hâkim, era condivisa nel mondo della borghesia mercantile e persino, in parte, all'interno delle truppe berbere. D'altronde i suoi predicatori venivano dai seguaci orientali dell'Ismailismo stesso, non appartenenti allo Stato fâtimida (ivi): una constatazione che a me sembra più interessante dell'eterna invocazione, di molti studiosi, dell'altrettanto eterna "matrice iranica" del Neoplatonismo religiosamente eversivo. Ricordo, al riguardo, i dubbi espressi da Y Marquet, *Quelques remarques, etc.*, cit. in Bibl. a p. 850, p. 134, sull'ipotesi di Halm, *Kosmologie, etc.*, cit. che insiste ad attribuire alla "scuola persiana" l'evoluzione neoplatonica dell'Ismailismo.

Mi sembra egualmente significativo che il formarsi di una prima comunità drusa eccitata dalla predicazione di Hamza, sia avvenuta in Siria in coincidenza con una rivoluzione rurale che invocava una nuova Legge contro i proprietari terrieri appoggiati alla Sharî'ah (p. 19): in quell'occasione furono distrutte le moschee (ivi). Esisteva dunque un'attesa di rovesciamento del mondo (p. 18) dal preciso fondamento sociale, che coinvolgeva la stessa fede islamica: nel 1023 un pellegrino egiziano armato di una mazza, mandò in frantumi la Pietra nera venerata alla Mecca (De Smet, p. 34). Non per nulla, i Drusi maledicevano tutti i Profeti portatori di una qualche propria Legge (ivi, p. 23).

Per quanto concerne la dottrina drusa comunque, oltre ai testi citati, si può far riferimento anche a M. Moosa, *The Druze and Other Shiite Ghulat Sects*, lettura tenuta alla Second International Conference of the Druze Heritage Foundation, Oxford, Saint Anthony College, 1-3 Ottobre 2004, pubblicata su Internet nell'Ottobre 2011, e alla breve esposizione in K.M. Firro, *A History of the Druzes*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1992, pp. 3-17; la sua piena esposizione è però nelle citate *Rasa'il al-Hikma*, che sono fondamentali anche per le vicende iniziali delle quali si è fatto cenno. Un'analisi critica del corpus (111 lettere, delle quali le prime 40 ora nel testo di De Smet) vi si trova alle pp. 75 sgg.; l'attribuzione, sulla quale esistono alcuni dubbi a causa della tarda compilazione del corpus pervenuto, va ad Hamza e ai suoi successori, al-Tamîni e al-Muqtanâ.

Altro studio dettagliato sugli esordi del movimento druso è quello di D. Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, Der Islam 52,1 - 52,2, 1975; 53,1, 1976. Anche Bryer sottolinea le contraddittorietà intrinseche al regime fâtimida, e considera tentativi di "normalizzazione" sia la riformulazione genealogica di al-Mu'izz, che riportò in primo piano la mitica figura di Muhammad b. Ismâ'il, con lo scopo di sviare l'attenzione dal ruolo escatologico della dinastia; sia l'opera dei teologi che tesero a smussare gli aspetti antinomici e rivoluzionari dell'ideologia fâtimide (Der Islam, 52,1, pp. 59-60). Importante in questo senso fu anche l'opera del Qadî an-Nu'mân (ivi, p. 60 e p. 65; Daftary, pp. 167-172) fondatore della giurisprudenza ismailita sui consueti pilastri del Corano e della Sunnah, quest'ultima costituita da un corpus di ahâdîth che non supera normalmente il tempo del 6° Imâm, escludendo in linea di massima le tradizioni attribuite ai successivi Imâm ismailiti (Daftary, p. 169). Sull'argomento cfr. anche W. Madelung, *The Sources of Ismâ'îli Law*, I.J.N.E.S., 35, 1976, pp. 30-33; Madelung ritiene inoltre probabile una precedente appartenenza sunnita di an-Nu'mân (p. 30).

Nota infatti Bryer (pp. 64-66) che le attese dell'estremismo non erano mai venute meno, sin dal tempo di al-Mu'izz, e avevano raggiunto l'acme al tempo di al-Hâkim. Su questo periodo decisivo che vide emergere lo scisma druso, Bryer sottolinea poi il tentativo di normalizzazione operato dal al-Kirmânî che si oppose all'ipotesi (attribuita ai Drusi, cfr. *infra* per quanto riguarda la dottrina di Hamza: la cosa appare però poco chiara alla luce della dottrina che si attribuisce ad al-Darazî, *infra*) di una incarnazione di Dio nella figura di al-Hâkim (p. 67); il quale ultimo, protettore opportunistico di al-Darazî e Hamza, protesse anche il portatore (forse il primo) di questa tesi, al-Akhram, un dâ'î dissidente (De Smet, p. 19) proveniente dal Ferghana.

Sul ruolo equivoco di al-Hâkim concordano dunque anche le testimonianze storiche riprese da Bryer (peraltro le stesse riprese dagli altri studiosi e da questi analogamente intese); si riporta tra l'altro (p. 73) che il Califfo aveva cessato di osservare la Legge. Per conseguenza Bryer (ivi) ritiene di interpretare gli eventi come iniziativa dello stesso Califfo operata attraverso la predicazione estremista che avrebbe fatto riferimento alla dottrina segreta dei Fâtimidi *non lontana, nella sostanza, da quella dei Nizârîti* (p. 77) -per la quale cfr. *supra* a p. 233 sgg. - sia in rapporto alla dottrina iniziale di Hasan-i Sabbâh, sia con riferimento allo sviluppo di essa da parte di Nasîroddîn Tûsî, circa la quale cfr. *supra* p. 234 in n. 300. Questa notazione mi sembra opportuna e rilevante, perché sempre dal mondo fâtimida uscirà lo scisma nizârîta, destinato a trasmettere l'Ismailismo sino ai nostri giorni.

Nota inoltre Bryer, che chiunque sia stato l'iniziatore della nuova predicazione (al-Akhram, al-Darazî, Hamza o altri) si trattava in ogni caso di personaggi giunti al Cairo dai territori orientali dell'Islam, *quindi a conoscenza della dottrina iniziale ismailita* e "ora considerati eretici tra i leaders religiosi del Cairo" (p. 79). Trovo interessante questa connessione, non soltanto perché mette in evidenza la possibilità di un doppio livello della dottrina, segreto e dichiarato, ma perché mette l'accento sugli esordi, che abbiamo visto radicati nel ghuluww, e non, come accade sovente, sull'abusato tópos dell'origine "iranica" dei nostri protagonisti.

Sulla vicinanza di al-Darazî alla dottrina iniziale, tesi che fu sostenuta da Hodgson, Bryer torna a p. 83 per una polemica che qui interessa soltanto per quanto riguarda un chiarimento sul fondamento cosmogonico neoplatonico della dottrina drusa. L'affermazione di al-Darazî che al-Hâkim sarebbe stato "Allâh che fece il mondo" non è "scorretta", sulla base di quel fondamento. In effetti il ruolo di Allâh nella cosmogonia non è quello del Dio ineffabile, ma quello della "causa delle cause" (dator formarum, 'aql al-kullî: cfr. *supra*) dunque è *quello del Demiurgo*; e affermare che al-Hâkim è la manifestazione di Allâh -del Demiurgo, come sostiene Hodgson- non è affermare che egli sia la manifestazione di Dio. In un sistema neoplatonico, Allâh, in quanto Creatore, *non può* essere Dio: perché Dio deve essere assolutamente trascendente, altrimenti si potrebbe cadere nel Panteismo. È peraltro vero che nella complicatissima ierostoria del mito druso -le cui vertiginose ciclicità risparmio a me e al lettore, non essendo cosa essenziale per comprenderne il senso e la struttura- così come ci giunge nell'elaborazione di Hamza e Tamîni (cfr. De Smet, p. 64) al-Hâkim appare, come i Califfi fâtimidi che lo precedono, manifestazione di Dio, con il ruolo di Intelletto universale assunto da Hamza, e quello di Anima universale (Nafs al-kullî) assegnato a Tamîni.

Questa gerarchia di Hamza, contrastante con quella attribuita ad al-Darazî, è un punto non trascurabile anche per quanto concerne i rapporti con altri aspetti dell'Ismailismo. Come già segnalato, Marquet -ma non soltanto lui- noto studioso degli Ikhwân as-Safâ', considera la loro dottrina nell'ambito dell'Ismailismo; tesi che egli ha ribadito in *Quelles furent les relations entre "Jâbir ibn Hayyan" et les Ihwân as-Safâ'?*, S.I., 64, 1986, p. 47, facendo un parallelo tra il primo e i secondi, e fondandolo sull'identificazione di 'Alî, che entrambi compiono, con l'Intelletto universale: su questa base egli ritiene -ma non soltanto lui- che il corpus djâbiriano sia espressione di un pensiero ismailita. Al contrario, I.R. Netton, *Brotherhood versus Imâmât: Ikhwân al-Safâ' and the Ismâ'ilîs*, J.S.A.I., 2, 1980, aveva sostenuto che gli Ikhwân non potevano essere considerati nell'ambito dell'Ismailismo, perché essi identificano l'Imâm con la manifestazione dell'Intelletto universale, e gli Ismailiti con quella di Dio. La confusione regna sovrana: forse a causa dell'identificazione -impropria nel Neoplatonismo- di Allâh-Demiurgo con Dio, o forse per voler considerare un fenomeno vasto e sfrangiato come l'Ismailismo, che si riflette nel grande pesiero "filosofico" islamico, con la sola dottrina (segreta) fâtimida? A mio avviso, pur restando tanto gli Ikhwân quanto gli autori del corpus djâbiriano nell'ambito dell'Ismailismo, c'è un buon motivo per non considerarli, né gli uni né gli altri, come *fâtimidi*: l'adepto dell'alchimia non è una figura che giunge al ruolo di Imâm per motivi *dinastici*; onde il corpus alchemico djâbiriano, con la creazione dell'Homunculus (cfr. *supra*, pp. 813-814) come anche il ciclo ascendente degli Ikhwân ma anche il "solitario" di Ibn Bâğğa o la speculazione di Ibn Fârâbî o Avicenna, puntano all'ipotesi dell'*insân al-kâmil* che s'identifica con l'Intelletto Agente, cioè con l'Intelletto universale. Come ho già fatto notare siamo in presenza di una generale tensione politica, e a diverse soluzioni, attorno al problema della conduzione della società islamica nel tempo della scomparsa dell'Imâm.

Il fenomeno della "manifestazione", docetista come per i Nusayriti e da non confondersi con una "incarnazione", può essere considerato una spia dei problemi sociali che sottostanno a questo e ad altri scismi. Infatti, come nota De Smet a p. 52, la sola ma sostanziale differenza che esiste tra la dottrina drusa di Hamza e il sistema emanatista ismailita, è che le corrispondenze simboliche stabilite da quest'ultimo tra l'Intelletto e l'Imâm, diventano per i Drusi corrispondenze letterali. Le ipostasi del mondo intelligibile non sono più astratte entità spirituali, ma *in ogni momento della storia sono presenti in terra dove si manifestano in forma umana*.

Questa differenza mi sembra altamente significativa: significa *fondare ideologicamente la lotta per stabilire in terra quella giustizia che regnerà in cielo* al termine di quel processo redentivo che abbiamo già visto a proposito della vicenda dei dieci intelletti (cfr. *supra*, a p. 216-217). L'esigenza di conferire una concreta, storica presenza, e apparente corporeità, alle gerarchie divine, è un tratto significativo che non rivela soltanto il "semplicismo" di una dottrina di non acculturati alla filosofia, ma soprattutto il radicamento della dottrina drusa in una marginalità, forse refrattaria culturalmente alle astrazioni, ma di certo necessitante di *concreti riferimenti in terra* per invocare il capovolgimento di *questo* mondo, e del suo ordine fondato su una *Legge palesemente inadeguata*. La concretezza, anche organizzativa, di questa presenza in terra delle gerarchie cosmogoniche (tante, in ordine decrescente dopo l'Anima universale alla quale mi arresto) la si comprende ancora meglio se si considera che le gerarchie cosmogoniche fondano, col loro manifestarsi in terra, la gerarchia "ecclesiastica" drusa destinata a guidare la comunità.

Senza alcuna pretesa di descrivere il mito druso, ne segnalo perciò altri tratti che ne confermano il radicamento nella sofferenza sociale. Il primo è costituito dal *dualismo*, ancorché "mitigato" (De Smet, p. 40; ho trattato il problema del dualismo assoluto e di quello mitigato o relativo particolarmente in rapporto alle divisioni dei Catari; cfr. perciò p. 167, nel testo e in n. 21) introdotto all'interno del sistema delle emanazioni. Il Dio ineffabile, una volta creato (o "instaurato") l'Intelletto, ne lodò la perfezione, ciò che fece inorgogliersi quest'ultimo dando origine a un suo lato oscuro, lo "Avversario" (*didd*); la necessità di combatterlo fece allora sì che Dio creasse l'Anima universale: che appare quindi non più intermediaria tra l'Intelletto e la Natura, come nel Neoplatonismo, ma tra il Bene e il Male. La farraginosa cosmogonia prosegue ancora con sciame di emanazioni, tutte destinate a manifestarsi nella storia nelle gerarchie della predicazione drusa: ma non è questo che trovo interessante.

Quel che interessa è che siamo in presenza di una *realtà*, sia cosmica che terrena, *del Male* (anche l'Avversario è sempre *manifesto nella storia*) che denuncia chiaramente l'esperienza storica a monte del movimento druso. Ancora più chiaro si fa il contesto se si osserva quali siano, nella storia, le manifestazioni dell'Avversario: al tempo del Profeta, quando l'Intelletto era Salmân, gli "Avversari" (una pentade) erano *il Profeta e i quattro Califfi "ben guidati"*; al tempo di al-Hâkim lo sono *i massimi rappresentanti ufficiali del sapere religioso e giuridico* (De Smet, p. 64).

L'antinomismo è totale (nella dottrina i pilastri dell'Islam sono abrogati e sostituiti con norme di comportamento etico) e credo non siano necessari ulteriori commenti per comprenderne il sottofondo: ci imbattiamo come sempre in esperienze negative del mondo, sin dal tempo degli Gnostici. De Smet (p. 50) nega tuttavia che si tratti di una risorgenza gnostica (constatazione ovvia ma sempre utile a ripetersi) come sostiene Corbin; egli rinvia l'origine della dottrina drusa a temi tutti interni al sistema ismailita, con riferimento al sistema di al-Kirmânî (cfr. *supra*, p. 216-217) dove si introduce il peccato di orgoglio dell'Adamo "spirituale" (*rûhânî*). C'è da dire infatti, che la vicenda è qui molto simile a quella di Lógos e di Sophia nei sistemi gnostici (una pretesa gerarchica più elevata) e tuttavia essa si colloca in un contesto diverso e in vista di una finalità

ermeneutica diversa: perciò è verosimilmente nel giusto De Smet, e non Corbin, la cui tendenza a creare analogie decontestualizzandone i termini, è ben nota.

A me sembra comunque importante sottolineare altro: ancora una volta gli esisti storici dell'Islam si risolvono in una ricerca di "giustizia" che si ritorce contro l'Islam stesso: il Profeta aveva promesso una *terra* che la sua Legge non ha realizzato, perciò, in nome delle sue promesse, ci si ribella anche contro la sua Legge. L'apparente contraddizione logica si risolve invocando un *bâtin* che contraddice l'interessato *zâhir* di 'ulamâ' e qudât. Fare dunque di Allâh il semplice Demiurgo di *questo* mondo affidato alla Legge del suo Profeta e porre sopra di lui un Dio ineffabile che si apre a ripetute manifestazioni nella storia, *equivale a dire che l'Islam non ha risolto i problemi e non è l'ultima religione in questo mondo; paradossalmente, a dirlo in nome dello spirito originario dell'Islam.*

Prima di proseguire altrove questa vicenda che sembra non poter mai giungere ad una fine -è la vicenda di un miraggio mai venuto meno, traguardare la terra e immaginare di vedervi il cielo- è buona norma di ogni racconto fornire qualche rapido accenno alla sorte dei protagonisti nel momento in cui abbandonano la scena. La *storia* infatti, per seria che voglia apparire, altro non è che un *racconto*, una affabulazione: magari un po' noiosa con la sua pretesa di affastellare fatti e documenti per accreditarsi un rapporto col reale che la affranchi dal regno delle fiabe; e tuttavia anch'essa frutto della regia di un *cantastorie* con le sue regole tradizionali ed obbligate, anche se non necessariamente aristoteliche.

Prendo dunque qualche notizia da Daftary (pp. 191-237) che ricorda l'intervento immediato di Sitt al-Mulk nella successione al trono di al-Hâkim conclusasi nel modo più ovvio per una dinastia divina, con il califfato del figlio di al-Hâkim, al-Zâhir. Daftary non mette tuttavia l'accento su ciò che gli altri autori citati ricordano: con al-Zâhir inizia immediatamente la persecuzione dei Drusi, dei quali inizia ora la travagliata storia in Palestina e Siria. Nel 1025 comunque, il nuovo Califfo alle prese con rivolte e carestie, dovette espellere i fuqahâ mâlikiti, ciò che testimonia il perdurante contrasto tra il regime fâtimida e la popolazione sunnita. Nel frattempo tuttavia, la da'wa continua a propagarsi verso l'Iran e l'Asia centrale, e si registra un episodio gravido di futuro: la conversione all'Ismailismo di Hasan-i Sabbâh, il fondatore del Nizârismo di Alamût (cfr. *supra*, p. 233 sgg.).

All'Ismailismo giunge anche, dalla precedente appartenenza duodecimana, un'altra grande figura del pensiero islamico, Nâsir-i Khosrow, che fu anche grande viaggiatore e fu al Cairo tra il 1047 e il 1050. Del Neoplatonismo ismailita si è già parlato esponendo i vari sistemi maturati nel suo ambito, da quelli iniziali a quelli più "filosoficamente" strutturati di Nasâfi, Sijistânî, Râzî, Kirmânî, Hamidî, del corpus djâbiriano e degli Ikhwân as-Safâ' (cfr. *supra*, pp. 212-233). Si è anche già parlato della filosofia di al-Fârâbî e Avicenna -attribuibile all'ambito ismailita- e dei suoi antecedenti, nel 2° capitolo di *Dopo e a lato* e anche nel 3° capitolo, *passim*. Su tutto questo perciò non torno e rinvio ai luoghi citati, salvo ricordare che tutto questo pensiero, al di là delle differenze, peraltro non strutturali (è tutto "Neoplatonismo") assume una profonda coerenza, e una coerenza che lo connette all'ambito ismailita, se lo si vede come un grandissimo sforzo per costruire le basi teoriche atte ad individuare la figura dell'Imâm, il cui occultamento mette in crisi gran parte del pensiero di orientamento shî'ita: perlomeno quello non disposto a seguire la svolta duodecimana.

L'idea di un Imâm assente, non fisicamente individuato in terra, non fu facile da far accettare, anche perché, sul piano sociale, rinviava ad un nebuloso futuro le attese di cambiamento verso un mondo più giusto che pervadevano l'Islam, aprendo la via a quella riflessione sul presente che fu l'Ismailismo nelle sue disparate manifestazioni. Quanto lunga e faticosa (e politicamente opportunistica da parte dei maggiori) sia stata la definizione della dottrina duodecimana, lo si può infatti ben seguire nello studio di A.A. Sachedina, *Islamic Messianism. The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany, State of N. York Un. Press, 1980, specialmente per quanto concerne il periodo dei quattro (o forse più) suffarâ'.

Anche Nâsir-i Khosrow rientra nel numero dei neoplatonisti ismailiti dei quali occorre sempre ricordare che il loro "neoplatonismo" resta una struttura di pensiero essenzialmente teosofica al servizio di una cosmogonia che consenta di tracciare il sentiero della salvezza come percorso del ritorno. Nel 2° capitolo di *Dopo e a lato* avevamo infatti già visto come il Neoplatonismo fosse nato con Filone specificamente per dare struttura razionale alla fede in un Dio unico e Creatore; ciò valse all'inizio per Giudei e Cristiani, e non c'è da stupirsi se varrà poi anche per i Musulmani.

Knowledge and Liberation, ed. and transl. by M. Hunzai, Intr. by P. Morewedge, London-N. York, Tauris, 1998, è un suo noto e importante testo (titolo originale persiano: *Gushâish wa rahâyish*) opera d'impianto filosofico ma essenzialmente religiosa, esplorazione della cosmologia e dell'ontologia volta ad indagare le vie d'una salvezza che è "liberazione". Il suo cosmo è quello classico neoplatonico/alchemico che abbiamo già visto tante volte nel capitolo *L'alto e il basso*, dove per l'appunto si inizia ricordando l'origine islamica dell'alchimia "moderna" (spirituale). Sarebbe tuttavia errato considerare Nâsir-i Khosrow semplicemente come un "neoplatonista islamico": lo nota Morewedge nella sua Introduzione (pp. 19-20). L'elemento di originalità è costituito infatti dalla spiritualità ismailita, quella "unicità dell'esistenza" che è poi il nucleo dell'esperienza sùfi (si veda *infra*) per la quale le realtà ultime sono portatrici della Volontà divina.

La Volontà, o la Parola, di Dio, è l'esistente assoluto *instaurato*, cioè creato dal Nulla, dal quale discende l'Intelletto Universale (l'esistente necessario) e da questo l'Anima Universale (l'esistente contingente);

da questa promana il Creato, nel quale resta dunque la traccia del divino, come in ogni cosmogonia neoplatonica. Il motore dell'emanazione è dunque l'Intelletto Universale, tramite l'Anima Universale, le Sfere, le Nature (caldo, freddo, secco e umido) che si combinano nei quattro Elementi; questi ultimi, unendosi alla Prima Materia, assumono l'aspetto degli elementi materiali e danno luogo alla Materia Formata o Seconda, gerarchicamente ordinata nei suoi regni, a partire da quello minerale. Come si vede lo schema è quello alchemico che troviamo anche negli Ikhwân as-Safâ': tutto il mondo si presenta dunque ordinato su due livelli: un mondo delle forme -quello disceso dall'Intelletto e dall'Anima Universali- e quello della materia, presente come Materia Formata. Si noterà che, come sovente accade in questi sistemi, resta poco chiara l'origine della Prima Materia (*hayûlâ*) che è un intelligibile non percettibile: e qui mi sembra utile ricordare la critica di Ibn Taymiyya agli Universali *ante rem*.

Non che Nâsir-i Khosrow non dia una spiegazione al § 164 (p. 101 della traduzione): l'Anima Universale generò la Prima Materia la cui "forma sottile" era in lei e l'Anima Universale la condensò al fine di renderla percettibile ai sensi, solo veicolo di apprensione per le deboli anime individuali, al fine di iniziare in loro la via al riconoscimento del "mondo sottile" che si nasconde -e si mostra- nella Materia Formata. Il lavoro dell'Anima Universale fu dunque di rendere "denso" il "sottile" che era in lei, condensandolo nelle forme nelle quali si manifesta il mondo. *Come* essa fece, Nâsir-i Khosrow lo aveva già spiegato al § 29, p. 36: utilizzò la Sfera celeste, i quattro Elementi, i sette Pianeti generatori di forme e colori, lo Spazio, il Movimento e il Tempo, il cui inizio è legato all'inizio del moto, perché è misura del cambiamento e il cambiamento è consustanziale a tutto ciò che è creato. Dunque la Prima Materia è un intelligibile, che divenne sensibile come Materia Formata ad opera del lavoro di "condensazione" dell'Anima Universale che si avvale dei sei strumenti da lei stessa generati: e il mondo sensibile si sorregge sul continuo movimento generato dall'Anima Universale, è una sua manifestazione: se essa si arrestasse nella sua opera continua (dunque c'è *un'eterna creazione*) il mondo collasserebbe. Perciò, concludendo e riassumendo, la Prima Materia è un intelligibile che diviene sensibile per opera di un'Anima Universale che utilizza allo scopo altri intelligibili: in tale contesto debbono infatti intendersi anche i Pianeti (sul resto non c'è possibilità di dubbio) se sono, come appare, a monte della Materia Formata. La "spiegazione" dunque c'è, ma, come sempre in queste visioni, è lecito definirla "poco chiara".

Ciò che conta nella cosmogonia neoplatonico/ismailita è tuttavia altro: è l'importanza della comprensione della natura fantasmatica del mondo materiale, trasparenza d'Altro, che conduce l'anima individuale alla salvezza, al ritorno nell'Anima Universale una volta riconosciuto il *reale* che si nasconde dietro il mondo sensibile. Il Paradiso, il premio, è la felicità di questo ritorno, che, come in Avicenna, riguarda *soltanto l'anima*: una dottrina certamente ereticale per un messaggio che proclama la *resurrezione dei corpi*.

Tuttavia, come materia e forma esistono soltanto nella loro unità, così questo bâtin ha un percorso obbligato: soltanto la pratica dello *zâhir*, della Legge, consente la purificazione che conduce alla comprensione del bâtin. Qui si nota come la disciplina ismailita, proponendosi quale religione per gli uomini, tenda a farsi inequivocabilmente estranea ad ogni deriva antinomista. Questa precisazione è importante, perché mette in luce convergenze e distanze rispetto al tema *nizârîta*, a suo tempo esaminato, della Grande Resurrezione. Le convergenze sono evidenti se ci si pone in rapporto con quell'evento così come ho tentato di comprenderlo a p. 236 *supra*. Anche nel caso di Nâsir-i Khosrow ci troviamo in presenza del fenomeno della Resurrezione come evento tutto interiore, atto di iniziazione che riconosce l'appartenenza essenziale dell'io, dell'anima, ad una realtà che la trascende e la include, che si manifesta nel mondo, che fa di questo mondo la trasparenza d'Altro, che fa cadere le distinzioni tra il soggetto -l'io- e l'oggetto -il mondo-; che conduce, in conclusione, alla *wahdat al-wujûd*, all'unicità dell'esistenza dei Sûfi.

C'è tuttavia una differenza radicale rispetto all'evento di Alamût, *almeno così come ci è stato tramandato dai campioni delle ortodossie, atto d'accusa senza riscontro testimoniale*. La differenza è che il reale *apparente*, il mondo della materia e il dominio della Legge, precisamente in quanto velo/manifestazione del Reale *non apparente* (o meglio, attingibile soltanto tramite, *ma anche grazie* a quel velo) non perde la propria *necessità di esser-ci* come testimonianza di ciò che è e vi si ri-vela: e ciò vale anche per lo *zâhir* della Legge, che va rispettato ma *anche* compreso come velo del bâtin. Notoriamente, secondo le cronache di parte ostile, la Grande Resurrezione di Alamût si sarebbe viceversa manifestata come abolizione della Legge, il che può anche essere possibile, si tratterebbe in tal caso di una comprensione superficiale, rozza, o, come si suol dire, "popolare", del modello neoplatonico. Anche questa avrebbe avuto tuttavia le proprie ragioni: si può chiedere a chi soffre in *questo* mondo e non sa trovare speranza se non nel suo cambiamento, di dedicarsi all'autocritica e all'autoanalisi come chi ha la fortuna di poter trascorrere la propria vita in una lunga riflessione metafisica? Sarò stato contagiato, in gioventù, dai "maestri del sospetto", ma l'impressione è che dietro le condanne vi sia una matrice sociologica, oltre al reciso distacco dalle ingenuità atopiche della marginalità.

Certamente, Nâsir-i Khosrow si pone in ciò ad un livello "alto": la salvezza dell'individuo è nella conoscenza, che è ri-conoscersi come parte dell'Anima Universale, parte di un Tutto con le sue proprie leggi, che si manifestano *anche* con una Legge che regola l'umanità. Altrettanto certamente ciò si manifesta con un disprezzo del mondo materiale (§ 171) che però non si giustifica *razionalmente* se si tiene conto che *questo*

mondo è il solo luogo materiale nel quale ci è possibile pensare un mondo ideale: almeno sul fondamento della sua stessa ontologia.

Molti dei temi che abbiamo visto sopra sono comunque chiariti in modo più discorsivo da Nâsir-i Khosrow in una sua importante opera, il *Kitâb-i Jâm‘ al-hikmatayn*, il libro che riunisce “i due saperi” (filosofico e rivelato) tradotto come *Between Reason and Revelation. Two Wisdoms reconciled*, trans. from Persian by E. Ormsby, London-N. York, Tauris, 2012. Qui c’è tuttavia un’importante precisazione nella cosmogonia: a p. 88 il primo instaurato (fatto: *kardeh*) creato cioè dal nulla per *ibdâ‘*, è l’Intelletto Agente (*‘aql-i fa‘‘a*) che equivale, come s’è notato più volte, allo *‘aql al-kullî*, dal quale, come d’uso, discende l’Anima Universale.

A prescindere da questo dettaglio che non cambia nulla nella concezione del sistema, vi sono tuttavia alcune novità che occorre considerare, perché ampliano la nostra comprensione della dottrina. Ciò è reso possibile dall’origine stessa dell’opera di Nâsir-i Khosrow, che nasce come esegesi di una *Qâsida* (genere di poesia) di Ahmad b. Hasan al-Jurjânî, nella quale si pongono una serie di quesiti controversi sul mondo e sull’uomo. Accade però che alle pp. 104-105, tornando sulla catena delle emanazioni, Nâsir scomponga l’Intelletto in tre “luci”, per poi proseguire con l’Anima Universale dalla quale discendono delle ipostasi (Buona fortuna, Conquista, Immaginazione, cioè *Jadd, Fath e Khayâl*) che, guarda caso, sono anche tre livelli terreni della gerarchia ecclesiastica fâtimida e drusa. Infatti Nâsir-i Khosrow aveva affermato subito prima (p. 104) l’analogia del mondo sensibile con il mondo celeste, come accade nei possibili esiti del Neoplatonismo. Qui si propone dunque una struttura gerarchica come guida alla salvezza tramite la conoscenza.

La struttura della tripartizione dell’Intelletto, anticipata da Ormsby nella n. 253 alla p. 104 e ripetuta da Nâsir alle pp. 171-172 si fonda sulla struttura della stessa lingua araba, che dalla medesima radice trilittera ricava il nome verbale come intermedio tra il *nomen agentis* e il *nomen patientis* (il participio attivo e passivo): un bell’esempio di aristotelismo nell’ipotizzare un Reale strutturato come la lingua; che tuttavia sembra poco coerente con un passaggio molto importante del testo sul quale mi soffermo per ciò che vi si sottintende, ma anche perché troveremo lo stesso concetto, qui soltanto accennato, esposto in altro modo, su diverso fondamento e molto più chiaramente, da Nasîroddîn Tûsî.

Alle pp. 75-77 (§§ 76-77), fondandosi su Aristotele e sulle sue distinzioni tra i modi del discorso, egli sottolinea che il discorso “dichiarativo” (tale è il Corano) può essere portatore di verità e di errore (il tema è centrale in Aristotele, in particolar modo nell’*Organon -Topici, Analitici primi, Dell’interpretazione-* e nelle *Confutazioni*, perché è in rapporto con la fondabilità del concetto di epistème e con la sovrapposizione della struttura della sintassi, della logica e del Reale). Perciò, dice Nâsir-i Khosrow, poiché il Profeta agisce da intermediario tra il mondo spirituale e quello materiale (cioè esprime nei limiti del linguaggio una realtà che lo supera) le sue parole non possono avere un significato univoco. Questa affermazione ha uno scopo ben preciso: *introdurre la necessità del ta’wîl*, che egli afferma in modo esplicito a p. 111 (§ 111). Nei versi del Corano può esservi un’ambiguità che può essere risolta soltanto con il ta’wîl. A riprova, egli avanza la stessa lettura forzata di *Cor.*, 3,7 che sarà usata anche da Averroè nel suo *Fasl al-maqâl* (cfr. *supra*, p. 955); grazie a questa forzatura egli stabilisce un diritto/dovere dei “sapienti” ad *interpretare* il Testo sacro.

Identica posizione viene assunta, come ricordato, da Nasîroddîn Tûsî, il nizârîta del quale ho ricordato l’ambiguo schieramento al momento dell’invasione mongola, e che divenne poi duodecimano. Nel suo *Âghâz wa anjân (Origine e destino)* pubblicato insieme ad altri due suoi testi in *Shi‘i Interpretation of Islam. Three Treatises on Theology and Eschatology*, ed. and transl. by S.J. Badakhchani, London-N. York, Tauris, 2010, egli afferma al § 2 (p. 47 testo inglese, pp. 33-34 del testo originale) che “né si può sapere tutto ciò che si vede, né si può esprimere tutto ciò che si sa, né si può scrivere tutto ciò che si dice” introducendo così tre livelli decrescenti nel rapporto con la totalità del Reale. Infatti prosegue: “se il vedere è una conoscenza diretta, il sapere è soltanto una (sua) traccia, e se il sapere è un suo riflesso, il comunicare è per informazione, e se il parlare è esplicito, lo scrivere è per implicazione e allusione”. In altre parole, ciò che si può comunicare testimonia soltanto in modo allusivo ciò che si è “visto”. In questa dottrina, che esprime i limiti del sapere razionalizzabile nel discorso, è il fondamento del ta’wîl.

I tre brevi testi editi e tradotti da Badakhchani includono, oltre a *Origine e destino*, anche *Ciò che desiderano i fedeli* e *Solidarietà e dissociazione*. Complessivamente, essi non dicono cose diverse da quanto contenuto nel più vasto *Rawdât al-taslîm (Giardino della sottomissione)* tradotto come *La convocation d’Alamût*, circa il quale cfr. *supra*, p. 234 in n. 300. Le similitudini con il pensiero di Nâsir-i Khosrow son molte. Così, la cosmogonia segue dalla Volontà divina che instaura l’Intelletto Universale (*La convocation, etc.*, p. 282). Così in questo mondo, che soltanto l’iniziato percepisce come trasparenza d’Altro, la Resurrezione avviene in vita allorché il Risorto comprende l’inesistenza dell’esistente e raggiunge il Sé nella perdita dell’Io: cioè quando vedrà che né l’essoterico, né l’esoterico, sono quali li aveva pensati (*Origine e destino*, p. 75, § 59).

Quest’ultimo punto ha una particolare trattazione in *Solidarietà e dissociazione*: chi considera realmente esistente questo mondo, considera per conseguenza inesistente l’Aldilà; chi crede nell’esistenza dell’Aldilà ritiene questo mondo come non realmente esistente, mera apparenza (§ 17, p. 31). Entrambe le posizioni sono errate, dice Nasîroddîn Tûsî, non si debbono desiderare né l’uno né l’altro dei mondi: l’iniziato, il Risorto, sa che questo mondo è reale, ma non è ciò che appare; il Paradiso e l’Inferno sono qui, nella conoscenza che dà la pace e viene dall’abbandono, ovvero nell’ignoranza. Si ricorderà che questa dottrina era stata formulata sin dai Khattâbiti (cfr. *supra*, p. 202)

Emerge, in Nasîroddîn, anche un tema zoroastriano (*Origine e destino*, p.76, § 62): il livellamento della terra nella seconda creazione, quando l'umanità vedrà la fine di questo "Purgatorio" che è l'esistenza e i segreti saranno svelati. Con "Purgatorio", Badakhchani traduce il termine *barzakh* (importante nella filosofia illuminativa -o orientale- di Sohrawardî) che però significa essenzialmente "ostacolo" (in Sohrawardî è il corpo materiale, "tutto ciò che sussiste allo stato tenebroso allorché la luce divina si ritira": cfr. *Le livre de la sagesse orientale, Kitâb hikmat al-ishrâq*, cit. in Bibl. a p. 736, p. 98 sgg.). Barzakh significa anche "intervallo" (per il Corano quello tra la morte e la resurrezione) e anche interruzione o proiezione fantastica, irreali. In questo senso si può dire sia che la vita rappresenti qualcosa di non veramente "reale", e che l'apparente realtà di questo mondo sia un inganno, una fantasticheria; sia che essa rappresenta un intervallo tra uno stato di "morte" iniziale e la Resurrezione che giunge al termine di un percorso iniziatico.

Questa resurrezione assume in Nasîroddîn caratteri "gnostici" nella sua concezione della "verità" contrapposta alla "falsità" di questo mondo: infatti (*Origine e destino*, § 24, p. 60) il mondo della verità è anche quello della distinzione del vero dal falso, che in questo mondo sono mescolati tra loro e perciò indistinguibili. Al riguardo si ricorderà la concezione zoroastriana di questo mondo come luogo del *gumēčisn*, della mescolanza, che costituisce un antecedente plausibile nel nostro caso, anche se il concetto del male come indistinguibilità, mescolanza dei due opposti è comune anche nello Gnosticismo; in generale esso costituisce, a mio avviso, un tratto comune della cultura della marginalità.

Nel pensiero di Nâsîroddîn tornano comunque altri aspetti che avevo già segnalato nella n. 300 alla p. 234, *supra*; si tratta di quel concetto di sottomissione che sembra costituirne il tratto saliente; e forse rappresenta la dottrina nizârîta nel suo momento finale, dopo gli arretramenti di Hasan III e Muhammad III (*infra*).

Posta l'obbligatorietà, per ogni uomo, di giungere alla conoscenza della propria origine e del proprio destino (*Ciò che desiderano i fedeli*, § 4, p. 37) egli afferma (ivi, § 7) che questa conoscenza (*ma'rifa*, gnosi) non è attingibile con il solo intelletto, necessita di un percorso iniziatico che parte dal riconoscimento dell'Imâm del tempo al quale sottomettersi (ivi, §§ 8-12) seguendone le direttive. Questa dottrina sembra in apparenza richiamarsi a quella di Hasan-i Sabbâh (cfr. *supra*, p. 234) ma c'è una differenza di accento notevole: colui che cerca la verità non individua l'Imâm del tempo come stella polare della propria ricerca, qui l'Imâm del tempo c'è già, è quello nizârîta, ed è a lui che ci si deve affidare per farsi guidare nella ricerca. Più esplicitamente: non c'è qualcuno che dice: tu sei l'Imâm, ma qualcuno che dice: io sono il tuo Imâm.

Questi aspetti particolari del pensiero di Nasîroddîn unitamente al fatto che egli, come i Drusi, nel pensare il manifestarsi del mondo nella catena emanativa celeste, postuli parallelamente una gerarchia clericale in terra, fa sì che il percorso iniziatico da lui descritto costituisca il fondamento di una configurazione gerarchica della comunità, e, vorrei dire, dell'umanità stessa. A mio modesto parere, *ciò è quanto di più lontano dalla concezione islamica originaria della comunità*.

Questo giudizio è però soltanto parziale se si considera l'eredità dell'Islam originario sotto un diverso aspetto. La ricerca di un Imâm ha molto a che vedere con la nostalgia delle origini: la morte del Profeta, capo indiscusso sul piano religioso e politico -che nell'Islam si fondono- lasciò un vuoto che non si riuscì mai a colmare, in rapporto al quale la soluzione sunnita fu soltanto una delle possibili soluzioni. L'altra era stata quella dell'Imâm 'alide, venuta meno anch'essa con l'occultamento. Chi, in terra, avrebbe guidato la comunità sulla "retta via", quella stessa invocata dalla "Aprente"? Perché allora non pensare che, scomparso il Profeta, Dio non avrebbe comunque lasciato la Sua comunità senza una guida *certa*? una nella quale manifestarsi? La risposta non è facile, e lascia comprendere quante *differenti* vie possa percorrere il *medesimo* Messaggio.

Con questa breve digressione su Nasîroddîn Tûsî abbiamo tuttavia interrotto una narrazione sull'espandersi della da'wa ismailita verso oriente ai tempi di al-Mustansir, quando l'ismailismo fâtimida stava crollando in occidente. Come ho già ricordato, dal 1074 il vero padrone del Califfato era il siriano Badr al-Jamâlî; e tuttavia il Califfato seguiva ad essere percorso da attese e calcoli messianici, che potevano anche immaginare il Qâ'im nel debole al-Mustansir (Daftary, pp. 207-208). Nel 1094 tuttavia morirono sia il Califfo che Badr, e si aprì il problema della successione tra i figli di al-Mustansir, Nizâr e Musta'li (ivi, p. 211).

Nizâr era stato designato alla successione dal padre al-Mustansir, ma il figlio di Bader, Abû 'l-Qâsim Shâhinshâh detto al-Afdal, intenzionato a mantenere il potere assoluto ereditato, fece nominare il fratellastro di Nizâr, e proprio cognato, con il titolo di al-Musta'li, come Califfo-fantoccio da poter agevolmente controllare. Ne seguì una rivolta armata terminata con la sconfitta di Nizâr, che fu incarcerato. Gli Ismailiti di Persia e quelli sotto il dominio selgiukide rimasero fedeli a Nizâr, gli yemeniti furono dalla parte di Musta'li. Nel 1101 questi morì, e al-Afdal fece nominare Califfo il figlio di lui, bambino di 5 anni, col titolo di al-Âmir; nel frattempo c'erano state le sconfitte contro i Crociati giunti in Terra Santa e la perdita di Gerusalemme e di altre aree in Siria e Palestina. I Nizârîti fondarono il proprio regno in Alamût, poi, nel 1121, al-Afdal fu assassinato, forse ad iniziativa di al-Âmir, a sua volta assassinato al Cairo nel 1130 ad opera di agenti nizârîti. Gli successe il figlio al-Tayyib ma ulteriori convulsioni, terminate nel 1131, portarono all'ascesa di un ramo collaterale discendente da un altro figlio di al-Mustansir, mentre il Califfato, ridotto a ben poco, si avviava a una rapida fine e il partito tayyibita dava luogo all'altro scisma, quello tayyibita, in nome di al-Tayyib del quale però s'ignora la fine. Il nuovo ramo dell'Ismailismo si perpetuò nello Yemen (Daftary, pp. 241-248).

Questi, in breve, gli eventi dell'Ismailismo fâtimida; ora però l'interesse va agli eventi dell'Ismailismo di Alamût. Per quanto riguarda i Tayyibiti mi limito a ricordare che essi fissarono con al-Hamîdî i definitivi sviluppi dottrinali (cfr. *supra*, pp. 214-215, nel testo e nelle note). Aggiungo che il Califfato morente del Cairo conobbe rivolte anticristiane delle masse sunnite, che i suoi tesori furono saccheggiati dal Saladino, che in seguito gli Ismailiti rimasti furono perseguitati dai Sunniti, dei quali l'Egitto tornò incontrastato dominio. Quanto al Tayyibismo, esso conobbe una lunga storia, si spostò in India, ebbe degli scismi, e sopravvive ancora nella setta dei Borha (Daftary, pp. 255-300).

Resta però qualcosa da dire sul Nizârismo di Alamût, del quale, per quanto concerne gli aspetti dottrinali, s'è già detto l'essenziale *supra* alle pp. 233-238. Daftary vi si dedica a lungo (pp. 301-504) giungendo sino ai giorni nostri.

La continuità dell'imâmato Fâtimide attraverso la discendenza di Nizâr, che peraltro non aveva designato un proprio successore, aveva dato luogo a rivolte "lealiste" dei suoi discendenti che si esaurirono con la sconfitta, nel 1161, di un ultimo tentativo di un nipote di Nizâr. Sino a quel momento i Signori di Alamût si erano proclamati Huġġa dell'Imâm, con Hasan-i Sabbâh e con il suo successore, Buzurg Ummîd († 1162). Le cose evidentemente cambiarono dopo quella data, non essendovi più in vita un Imâm fâtimide. A quel momento i Nizârîti erano potenti, avendo acquisito molte roccaforti e trovato valido apporto di conversioni nel mondo rurale; la loro da'wa aveva avuto grande successo tra una popolazione tradizionalmente orientata verso un Islam shî'ita e ostile ai Selgiukidi, il cui dominio si era nel frattempo disgregato. Già nel terzo e quarto decennio del XII secolo i Nizârîti costituivano ormai di fatto uno Stato a sé, ancorché territorialmente discontinuo. I Selgiukidi inoltre, scontavano il peso della sconfitta inflitta loro dalla 1^a Crociata, ciò che aprì le porte alla presenza nizârîta in Siria. Dovette esserci inoltre una produzione di testi ismailiti: Alamût aveva una grande biblioteca, ma nessun documento ci è pervenuto a causa della distruzione cui furono destinati i testi dopo la caduta ad opera dei Mongoli.

Daftary (p. 357) ritiene probabile un intensificarsi dell'attesa messianica negli ultimi anni di Buzurg Ummîd, e certamente non deve essere stata casuale la proclamazione della Grande Resurrezione a due anni dalla sua morte, ad opera di Hasan II, che fu uno studioso e fu molto attratto dalla cultura e dai testi dei Sûfi (ivi). Questo rapporto dell'Ismailismo nizârîta con il Sufismo va tenuto presente, perché offre le chiavi per la comprensione degli eventi che seguono nei secoli successivi, sino alla comparsa dell'epopea safavide. È tuttavia interessante ricordare, come fa Daftary a p. 362, che di quell'evento *nulla seppero i contemporanei*, ai quali la vicenda divenne nota circa un secolo più tardi grazie ai testi trovati ad Alamût dopo la sua caduta.

Hasan II fu assassinato nel 1166 e gli succedette il figlio Muhammad II, grande studioso, che dichiarò essere Hasan II discendente di Nizâr. Ciò rappresentò un significativo cambiamento, necessario perché, come nota Daftary a p. 361, con la proclamazione della Grande Resurrezione Hasan II si era di fatto posto nel ruolo di Imâm e non più di Huġġa, come i suoi due predecessori. L'epoca di Muhammad II -per conseguenza Imâm a sua volta- vide tra l'altro la nascita di un singolare documento, lo *Haft bâbi bâbâ Sayyid-na*, tradotto e commentato da Hodgson, *The Order of Assassins*, cit. in Bibl. a p. 791, alle pp. 279-324; un testo che Hodgson ritiene opera di un modesto autore, destinata a un pubblico di limitata cultura. Il testo è tuttavia interessante perché configura la dottrina dello *insân al-kâmil*, l'uomo perfetto, il culmine del moto neoplatonico del ritorno dell'uomo ad una propria originaria divinità. L'Imâm veniva così ad essere definito come manifestazione della "Parola" (*Kalima*) di Dio, l'autorità spirituale che troviamo anche nelle gerarchie druse, la causa dalla quale discende il mondo spirituale.

Daftary (p. 366) sottolineando questa identificazione dell'Imâm nizârîta con lo *insân al-kâmil*, vertice dell'ascesa sùfi, ritiene che la dottrina nizârîta della Resurrezione sia stato il fondamento che ha consentito la "coalescenza" dell'Ismailismo e del Sufismo in Persia nei secoli successivi, un evento fondamentale per la storia che conduce all'avvento dei Safavidi agli albori del XVI secolo: di questo si parlerà *infra*. Ormai però gli eventiolgevano al peggio sul piano politico e militare, ed è verosimilmente da connettersi a questo deterioramento della situazione la restaurazione della Sharî'ah e i tentativi di riavvicinamento al Sunnismo del successore Muhammad III, ucciso nel 1255, un anno prima della caduta di Alamût.

Il figlio Khurshâh († 1257) fu l'ultimo Signore di Alamût; dopo la perdita delle roccaforti e del territorio, ancora qualche resistenza fu tentata con il figlio di lui Shams al-Dîn († 1310); poi, sino al 1463, la dinastia scompare, per tornare alla luce in Persia ad Anjudân: qui inizia la storia che conduce ai nostri giorni, che però non interessa l'economia di questa ricerca. Interessa, viceversa, la sorte dell'Ismailismo in quei 150 anni, perché necessaria a comprendere quanto radicate rimasero certe istanze, destinate a trasferirsi nel variegato mondo delle confraternite.

Quel secolo e mezzo di apparente assenza dalla scena interessa perché, a partire dall'invasione mongola e dal crollo del califfato 'abbâside, avvengono fenomeni destinati ad indirizzare i percorsi della Shî'a, fenomeni rispetto ai quali si può ragionevolmente sospettare un concorso ismailita.

Se lo Stato di Alamût era scomparso, non per questo si deve pensare infatti che fossero scomparsi i tanti nizârîti; tantomeno le attese messianiche che percorrevano una regione in piena disintegrazione territoriale. Il khânato ilkhânide scomparve infatti nel 1335, e da allora, e sino all'avvento dei Safavidi all'alba del XVI secolo, la Persia conobbe soltanto un breve periodo di relativa stabilità con Tîmûr e suo figlio Shârukh nella

prima metà del XV secolo. Il resto è un teatro di continue lotte tra despotti locali di discendenza ilkhânide o timûride, e turcomanni Aq Quyûnlû e Qarâ Quyûnlû, insediatisi al seguito delle invasioni.

In questo periodo di insicurezza e frammentazione avvenne dunque un fenomeno che ha attirato l'attenzione degli studiosi: il proliferare degli ordini sûfi come collettori di una religiosità volta alla salvezza individuale, e il loro progressivo virare dal sunnismo originario allo shî'ismo, con la divinizzazione della figura di 'Alî. A questo fenomeno non fu estraneo l'avvenuto insediamento delle tribù turcomanne di origine centroasiatica, portatrici di tradizioni sciamaniche e buddhiste (e anche nestoriane) cioè di una religiosità sincretista ruotante attorno ad un possibile rapporto diretto tra l'umano e il divino. Tuttavia, come ipotizza Daftary (p. 412) v'è da tener presente che un fattore non secondario, anzi, preminente, secondo la sua esposizione, dovette essere rappresentato dall'afflusso, nel Sufismo, dalla massa dei Nizârîti entrati in regime di *taqiyya* (Daftary, p. 419) di dissimulazione della propria autentica fede.

La "shî'itizzazione" del Sufismo, come la definì C. Cahen, *Le problème du shî'isme dans l'Asie mineure turque ottomane*, Le Shî'isme imâmite, Colloque de Strasbourg, Paris, P.U.F., 1970, p. 118, è sottolineata come fatto *sociologicamente plebeo* anche da Arjomand, *The Shadow, etc.*, cit., pp. 66-67: ciò che, al di fuori di ogni giudizio di valore necessariamente frutto di personali valutazioni (Arjomand è un po' sbrigativo) sta ad indicare il fondamento sociale del fenomeno e propone il confronto, del tutto improprio ma suggestivo per la memoria occidentale, con l'occultamento dei Fraticelli. Il fenomeno riguardò non soltanto la Persia, ma anche l'Anatolia selgiukide e ottomana. In questo clima nacque anche, attorno al 1380, lo Hurûfismo, la cui dottrina mostra vicinanza con quella del Nizârismo (Arjomand, p. 72; Daftary, p. 421).

L'impatto comunque fu ben altro, perché da quel Sufismo discesero dottrine dissidenti che hanno operato nel corso della storia e che tuttora sussistono: i Bektâshî/'Aleviti, nei quali si trasmise anche lo Hurûfismo, gli Ahl-i Haqq e altri gruppi minori. Certamente però la conseguenza più rilevante si trovò, allora, nel movimento Qizilbâsh che portò i Safavidi al potere in Persia e alla successiva adozione della Shî'a duodecimana come religione ufficiale dello Stato. Secondo Daftary (p. 419) questo mascheramento dell'Ismailismo nelle sette sûfi fu possibile per la grande vicinanza delle due dottrine.

In effetti, al di là delle infinite eterodossie e dei tanto invocati "influssi" di qualsivoglia dottrina allotria, noi vediamo -e vedremo- all'opera, nell'Islam, una frattura che corre lungo tutta la sua storia: dapprima tra la nascente ortodossia sunnita e la protesta della Shî'a nelle sue varie declinazioni; poi tra una Shî'a che, facendosi duodecimana, vuole assurgere al ruolo di seconda (o terza, dopo il Khâridjismo) ortodossia e una Shî'a che, mantenendosi fedele alla propria lunga storia "estremista" (leggi: di protesta sociale) dà vita a nuove scissioni e ribellioni. A mio avviso siamo sempre in presenza di una lettura alternativa del Messaggio originario, resa possibile da un diverso Erlebnis; alternatività sopravvissuta nonostante le feroci lotte verosimilmente perché, diversamente da quanto accadde a Roma, non fu la religione a doversi accordare con la terrene esigenze dello Stato *preesistente*, e non vi fu, quindi, una centralizzazione istituzionale. Dovremo dunque pensare a tutti gli sviluppi dell'Islam come a scelte comunque fondate sulle speranze accese da quel Messaggio. Ciò vale anche per gli sviluppi teosofici della "filosofia illuminativa", sui quali l'Ismailismo nizârîta rivendica un proprio ruolo genitoriale.

Daftary (p. 419) porta ad esempio Shabestârî († 1320) con il suo *Gulshan-e Râz* (Il roseto del mistero) cit in Bibl. a p. 720 nell'edizione di Hammer-Purgstall, e più facilmente accessibile come: Shabestârî, *Le roserai du mystère suivi du commentaire de Lâhijî*, Paris, Sindbad, 1991. Lâhijî († 1506), come ricorda Daftary, era un Sûfi appartenente all'ordine dei Nûrbakhshî, un movimento messianico che ebbe origine in Persia nel XIV secolo (cfr. *infra*). I Nizârîti considerano anche Rûmî († 1273) Sanâ'î e Farîdoddîn 'Attâr († 1230) come propri "correligionari" (Daftary, p. 420). Su questo passaggio dell'Ismailismo all'interno delle confraternite sûfi, ricordo quindi quanto segnalato *supra* alle pp. 238-241, nel testo e nelle note: si tratta perciò di un fenomeno comunemente ammesso e riconosciuto, destinato a tracciare un solco profondo, tanto che il precedente ismailita è invocato anche per il più tardo evento rivoluzionario del Bâbismo (cfr. *supra*, pp. 242-246).

Su Sanâ'î e sul suo rapporto con l'Ismailismo, è perciò utile ricordare anche l'attento saggio di C. Saccone che introduce Sanâ'î, *Viaggio nel regno del ritorno*, Parma, Pratiche Editrice, 1993. Saccone (p. 20 sgg.) rivendica in modo pertinente la presenza della speculazione ismailita in Sanâ'î, con riferimento a Nâsir-i Khosrow, agli Ikhwân as-Safâ', ai testi esoterici di Avicenna, e al trattato alchemico *Ghâyat al-Hâkim*, noto in occidente come *Picatrix*, del quale ho già fatto cenno *supra* alle pp. 380 sgg., nel testo e nelle note, a proposito degli sviluppi della magia in occidente a seguito della traduzione di testi dall'arabo.

Il "viaggio del ritorno" (*sayr al-'ibâd ila 'l-ma'âd*, viaggio dei devoti verso il ritorno) configura infatti un cosmo neoplatonico, nel quale il visibile è soltanto apparenza tramite la quale si manifesta il mondo spirituale, invisibile, al quale il devoto fa ritorno, un viaggio di resurrezione possibile in ogni momento per l'anima che sa cercare (Saccone, p. 26): vera e propria opera teosofica (perciò eterodossa) nella quale il percorso della salvezza presuppone, come sempre una Naturphilosophie; esso in tanto è possibile in quanto vi si postula un cosmo tutto continuo e contiguo sui due livelli, materiale e spirituale, nel quale il primo ri-vela il secondo. Diario di una iniziazione spirituale viene perciò definito il "viaggio" da Sacconi (p. 27).

Siamo dunque dinanzi ad una cosmologia neoplatonica del tutto paragonabile alle tante già descritte in questo testo, in particolare a quelle ismailite; e il viaggio è un momento tra sogno e veglia nel quale -ricordo l'analogia del "tramonto" in Filone- l'Intelletto acquisisce una conoscenza intuitiva che va oltre i limiti della

Ragione. Potremmo ricordare al riguardo anche Avicenna e la conoscenza profetica -tema trattato in *Dopo e a lato-* ma forse l'aspetto significativo di questo "viaggio" sognato è che *il ritorno alla quotidianità ci restituisce un uomo diverso*: la sua comprensione del Reale che si manifesta nell'apparente è una Resurrezione, forse non diversa da quella pensata ad Alamūt, il cui ricordo ci è stato trasmesso soltanto attraverso la lettura degli eresiologi che hanno ritenuto di intenderla attraverso il loro solito cliché della sregolatezza.

Quanto a Shabestarī, il suo "Roseto" è anch'esso un percorso iniziatico verso la comprensione dell'unicità dell'esistenza, percorso che conduce al ritorno dell'anima individuale nell'Anima Universale; a una comprensione del non-essere del mondo che appare come manifestazione ("specchio") dell'essere assoluto (p. 32 del testo francese) nella sua unicità. Il commento di Lâhijī si dipana poi lungo un percorso non soltanto chiaramente neoplatonico, a partire dalla conoscenza mistica dell'anima come via d'accesso al Reale che si cela nell'apparente (cfr. anche, per Shabestarī, Saccone, p. 22) ma anche altrettanto chiaramente islamico attraverso il modello perseguito tanto dai Sūfī quanto dell'Ismailismo: Adamo come lo insân al-kâmil che "vede" il Reale sotto l'apparente. Il Reale, a sua volta, è l'unicità dell'esistenza, perché l'esistenza delle cose non è che la manifestazione di una Realtà nascosta nell'apparente. Si noti che in questa logica va compresa la visione ismailita della indissolubilità di zâhir e bâtin, che porta non all'antinomismo, come nelle accuse stereotipe degli eresiologi, ma a una diversa comprensione della Legge.

Lâhijī, nel suo commentario, cita esplicitamente il *Mathnawī* di Rûmī (cit. in Bibl. a p. 733 nella classica edizione del Nicholson) il più famoso tra i Sūfī il cui testo è ora accessibile anche in traduzione italiana come: Jalāl al-Dīn Rûmī, *Mathnawī*, ed. italiana a cura di Gabriele Mandel Khân, Milano, Bompiani, 2006, 6 voll. Strettamente connesse al *Mathnawī* sono le poesie mistiche, delle quali una piccola selezione è stata pubblicata in italiano con il titolo: Rûmī, *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, Milano, Rizzoli, 1980, con una Introduzione dello stesso Bausani largamente dedicata al *Mathnawī*.

Per una comprensione della dottrina mi sembra assai utile citare anche l'intervento di A. Soroush, *Boundlessness and Enclosures*, del 2001, accessibile ora in inglese in internet su www.dr.soroush.com, se non altro perché la comprensione che ne può avere un noto intellettuale shī'ita può evitare il rischio di tradurre il pensiero del grande mistico nelle categorie del pensiero occidentale: anche se questo non è un rischio che possa toccare Bausani.

L'opera del grande mistico e poeta è una denuncia dei limiti del pensiero razionale quale via alla conoscenza del Reale, alla cui intuizione si può giungere soltanto attraverso la conoscenza del "cuore" o dell'anima, una forma quindi di adesione non mediata al reale. Causa ed effetto, come in al-Ghazâlī, non sono reali, sono schemi tutti interni alla nostra ragione attraverso i quali ad essa si manifesta il mondo fenomenico. Dio, per Rûmī, è il senza-forma che Si manifesta nel mondo delle forme, l'incircoscribibile che Si manifesta nel limitato. Afferma Rûmī (*Mathnawī*, I, 2139-2140 dell'edizione italiana, 2128-2129 Nicholson) "La gamba di coloro che fanno sillogismi è di legno; una gamba di legno è molto instabile, a differenza del Qutb dell'epoca, il possessore della visione". Come si vede, il ruolo del Qutb (Polo) sūfī è lo stesso dell'Imâm ismailita. Che cosa sia l'opinione (l'approdo della razionalità) rispetto alla conoscenza (quella cui si giunge con il cuore) Rûmī lo dice nel *Mathnawī* III, 1511 e 1513 (Nicholson 1510 e 1512): "La conoscenza ha due ali, l'opinione una; l'opinione è difettosa, il suo volo è breve"; "l'uccello opinione cadendo e rialzandosi procede con un'ala sperando di raggiungere il nido".

Soroush sostiene con forza l'islamicità di una tale via alla conoscenza, contro coloro che vi cercano gli "influssi" di altre tradizioni orientali; lo fa, a mio avviso, con piena ragione e cercherò di mostrare *infra* perché. Soroush si sofferma inoltre sui due famosi versi iniziali del *Mathnawī*: "Ascolta il ney (*scil.*: il flauto di canna) che narra il lamento della separazione, che da quando mi tagliarono dal canneto, del mio suono si rattristano uomini e donne". La metafora è significativa di tutto il pensiero di Rûmī: il soffio che passa per la canna non ha forma, prende forma dalla canna entrandovi ed è un suono, il suono di *quella* canna: "noi siamo il flauto e la tua musica viene da Te" (*Mathnawī* I, 603; Nicholson I, 599). Dio, incircoscribibile, Si manifesta nelle forme di tutto il Creato che ne è il velo, come lo siamo noi; perciò non possiamo pretendere che quel velo cada, altrimenti noi stessi cesseremmo di esistere.

Lo abbiamo visto anche in altre occasioni, Dio è trama e ordito di tutto il Creato; e abbiamo già visto (*supra*, p. 926) come Egli prenda il posto della *phýsis* di Parmenide nell'ontologia dei monoteismi creazionisti. Separato da Dio, il mondo cade nel Nulla (un Nulla che però è oltre l'Essere e il Nulla). In Dio, per Rûmī, coesistono gli opposti, come nota Soroush che sottolinea il parallelo con Shabestarī; cfr. anche Bausani, p. 13). Il mondo è un velo, un'attenuazione del Reale, esso non è, come Creato, qualcosa che *si aggiunge* alla realtà di Dio; come prima c'era soltanto Dio, anche ora c'è soltanto Dio nella Sua manifestazione, Parola parlante e Parola parlata.

Soroush usa al riguardo un'espressione che ricalca la *Tabula smaragdina* (cfr. *supra*, p. 418, nel testo e in n. 1): ciò che è sopra e ciò che è sotto sono la medesima cosa, secondo la trasposizione spiritualista di quella che fu, verosimilmente, una constatazione di laboratorio. Numerosi sono anche i richiami di Rûmī a Sanâ'ī, che egli considerava il proprio maestro e al quale dedicò anche un necrologio (*Poesie mistiche*, p. 59).

I tre che ho citato esprimono dunque una coerente visione comune, che è quella della mistica islamica ed è fatta di riferimenti al tema costante dell'amante e dell'amata, e dell'usignolo e della rosa (entrambi presenti

nel Proemio del *Mathnawî*, che alludono alla struggente passione dell'anima per un Dio irraggiungibile; l'amante è un folle (*Majnûn*) di Dio, è il Sûfî.

Con queste citazioni, il folle, l'usignolo, la rosa, che sono temi ricorrenti, ci troviamo introdotti alla "straordinaria stagione mistico/poetico/neoplatonica del XII-XIII secolo" citata *supra* a p. 898, ai cui protagonisti, là soltanto citati, sembra opportuno dedicare almeno un cenno. Faccio eccezione di Ibn 'Arabî e di Sohrawardî, per i quali mi fermo alle poche righe di p. 239-241; del resto, ciascuno di questi mistici/teosofi è stato l'origine di un'infinità di studi, e non ha senso tentare di approcciarli in queste brevi note, dove si vogliono soltanto sottolineare le tappe di un percorso. Prima però vorrei chiarire, con le parole che traggio dal *Fihi-mâ-fihi* di Rûmî (cfr. Jalâl al-Dîn Rûmî, *L'essenza del reale Fihi-mâ-Fihi (C'è quel che c'è)*, Trad., Intr. e Note di S. Foti, Torino, Psiche, 1995, p. 22 e p. 20) due concetti sui quali non si torna mai a sufficienza, perché fondano il rapporto del Sûfî e dell'Ismailita con la conoscenza iniziatica e l'indirizzo che questa può dare all'esistenza. Dice Rûmî: "Tu poni una lampada davanti al sole, e poi ti aspetti di vedere il sole con la sua luce. Che necessità vi è di quella lampada? senza di essa, il sole non si mostra da sé?" (p. 22). La metafora sta ad indicare due punti fondamentali della conoscenza: la Ragione umana è misera cosa per affrontare il Reale, il quale peraltro non necessita di essere illuminato, perché si manifesta apertamente a chi lo guardi.

Dice ancora Rûmî, p. 20: "Allorché i pensieri lasciano la scena e la verità appare senza lo schermo della riflessione, è il giorno della Resurrezione". Come ho sempre segnalato dunque, Resurrezione è il risveglio di chi apre lo sguardo al mondo per scoprire che esso è altro da ciò che appare dietro lo schermo delle costruzioni mentali tramandate. La conoscenza è apprensione diretta che giunge al termine di un percorso iniziatico che insegna a vedere ciò che "si dà"; è una semplicità frutto di un lungo travaglio di spoliatura delle sovrastrutture. Il fiorire di una tale stagione di speculazione sta ad indicare un'inquietudine del pensiero più avvertito nei confronti di una vera e propria crisi il cui superamento sarà tentato per altre vie, per la Shî'a come per il Sunnismo: attraverso le "ortodossie" autoritarie. Lo abbiamo visto per il Sunnismo, lo vedremo per la Shî'a; ora riprendo il filo del discorso tornando ai cenni sui mistici, al loro linguaggio simbolico.

Così Farîdoddîn 'Attâr dedica alla rosa e all'usignolo due brevi composizioni che troviamo raccolte sotto il titolo: Farîd al-Dîn 'Attâr, *La rosa e l'usignolo*, a cura di C. Saccone, Roma, Carocci, 2003. Essi sviluppano, nel simbolismo dell'amante e dell'amata, il tema del folle amore mistico del Sûfî per il Dio inaccessibile. Il lungo saggio di Saccone e l'apparato di note che li accompagnano (pp. 125-201) mettono a fuoco i molti problemi che si connettono ad una interpretazione che si configura su vari possibili livelli, per la nota ambiguità di ogni simbolo. Alcuni aspetti sembrano tuttavia più chiari (p. 160 sgg.) come il carattere essenzialmente islamico dello sfondo, dove l'assoggettamento dell'usignolo, amante ostinato di una rosa che gli si sottrae, simboleggia il rapporto tra l'uomo e Dio che caratterizza l'Islam (p. 161). Altri sono meno chiari, perché il rapporto dei due con gli altri personaggi/simbolo dei due racconti (e con il tema del *Mantiq at-Tayr*, accennato *supra* a p. 240) lascia in dubbio circa il Sufismo del quale si parla, legalitario o antinomico.

'Attâr fu un Sûfî e un Sunnita, e una sua opera famosa è il *Tadhkirat al-awliya* (*Memorie dei Santi*, ovvero dei vicini, sottinteso: a Dio) tradotto come *Parole di Sûfî*, a cura di L. Pirinoli, Intr. di P. Nutrizio, Milano, Mondadori, 2001. Si tratta di un testo che non fa certamente distinzione tra i due tipi di Sufismo, ed è comunque un elenco di miracoli operati dai Sûfî e di frequenti interpretazioni esoteriche della Legge. Anche un altro suo testo famoso, lo *Ihlâhî-nâma*, tradotto come *Il poema celeste*, a cura di M.T. Granata, Milano, Rizzoli, 1990, abbonda di racconti che parlano di "folli" che, nella loro ansia di assoluto, debordano le regole. Si ricorderà in proposito la posizione assunta da Ibn Taymiyya riguardo al Sufismo, allorché egli distingue tra una pratica che si svolge nella piena ortodossia dei comportamenti e delle dottrine, e una che, nell'ansia di attingimento del divino (il cosiddetto ittihâdismo) conduce al disprezzo delle norme sharaitiche. Ora, i due racconti di 'Attâr, nota Sacconi, possono essere interpretati sia come esaltazione che come condanna di tale forma di Sufismo, i cui seguaci erano definiti come *malâmâtiyya*, i "biasimevoli".

Non è inverosimile dunque che 'Attâr, vissuto in un periodo nel quale il dominio selgiukide era già in disfacimento e le regioni orientali vedevano l'inizio dell'invasione mongola (una tradizione vuole che il mistico poeta fosse stato ucciso precisamente da un Mongolo) fosse comunque intellettualmente vicino a queste forme di ricerca di salvezza individuale che sottolineano i periodi di disfacimento di una società.

In pieno periodo di disfacimento e di trasformazione del Sufismo si colloca a sua volta Hâfez, nato attorno al passaggio dal 2° al 3° decennio del XIV secolo, e morto nel 1390, del quale C. Saccone, nella sua Introduzione a Hâfez, *Il libro del coppiere*, Roma, Carocci, 2003, sottolinea la contiguità alle espressioni dei malâmâtiyya (p. 48) per i quali, secondo lo Arberry, manifesterebbe simpatia (p. 37). Tale atteggiamento viene connesso da Saccone (ivi) alla grande crisi della società prodotta dalle invasioni mongole, le quali, è bene ricordarlo ancora, fecero del mondo iranico il teatro di frammentazioni e di continue lotte tra piccoli potentati locali, destinato a chiudersi soltanto con l'avvento dei Safavidi all'inizio del XVI secolo.

Mi sono soffermato brevissimamente su questo tema per far balenare la problematicità degli sviluppi dell'Islam dai quali prenderà forma quella "seconda ortodossia" che abbiamo momentaneamente lasciato ai suoi consolidamenti dottrinali, ma che impiegherà ancora tempo per istituzionalizzarsi a coronamento di un lunghissimo travaglio *politico e sociale*, senza tuttavia riuscire ad eliminare quei fermenti che, da magma iniziale, si trasformeranno in nuove "eresie" shî'ite. In questo quadro non può essere ignorata la presenza di istanze ismailite che, tramite le verosimili "infiltrazioni", costituiscono comunque una possibilità immanente alla

riflessione islamica, e infatti, come nota Arberry (H.O., 1. Abt., cit. in Bibl. a p. 746) a p. 464, sono state considerate attive nel Sufismo “estremista”.

Il Sufismo è un fenomeno che ha una sua precisa ragion d'essere nel rapporto tra Dio e l'uomo e tra il Reale e le possibilità della ragione umana così come sono connaturati nell'Islam, parola che significa “sottomissione”. La via mistica, come abbiamo notato più volte in precedenza anche in termini generali, rappresenta dunque l'unica possibilità di apprensione intuitiva, animica, del Reale, in una situazione di scacco della Ragione; la non contraddizione dell'Islam con la mistica (anzi, la loro conseguenzialità) l'abbiamo già notata in al-Ghazâlî, della cui ortodossia non si può dubitare. Abbiamo egualmente notato che lo stesso Ibn Taymiyya non fu contrario al Sufismo, del quale condannava soltanto gli “eccessi”.

Il problema, a me sembra, è la sottigliezza della linea che separa il lecito dall'eccessivo. Ad esempio, quando Bausani, nell'introdurre le *Poesie mistiche* di Rûmî, tiene a precisare che egli non fu un panteista (p. 19) fa un'affermazione condivisibile, perché il “Panteismo” è una conseguenza non dell'approccio mistico, ma di quello filosofico/teosofico alla conoscenza del Reale, come avevo messo in luce citando la perentoria affermazione di Radtke a p. 885 *supra*: è con la riflessione neoplatonica che si giunge all'ittihâdismo condannato da Ibn Taymiyya. Il rifiuto della via razionale e la pratica estatica, mirano alla realizzazione dello insân al-kâmil per una via che non ha nulla a che vedere con l'identificazione con l'Intelletto Agente ipotizzata dai *falâsifa*; tuttavia non si può sottovalutare che la sola ipotesi di un archetipo spirituale del transeunte individuo materiale, apre *necessariamente* la via ad una speculazione neoplatonica: anzi, ne è parte costituente. Per giunta si deve ritenere che la via mistica sia sempre *potenzialmente* eversiva, sia perché, come rapporto diretto con Dio, fa impallidire il ruolo del corpo clericale; sia perché, gettando “il cuore” oltre la Ragione, fa impallidire il ruolo della Legge, che, non si dimentichi, nella sua fattuale esplicazione, è frutto di uno sforzo *razionale* di ossequio al dettato.

Inoltre, andare oltre la Ragione porta a scoprire una realtà che va oltre ogni possibile normativa: la coincidenza degli opposti, una scoperta che risale quanto meno alla rivalutazione della disobbedienza di Iblîs fatta da al-Hallâj (cfr. *supra* a p. 239, nel testo e in n. 331). Si assiste, nella mistica, a un capovolgimento dei valori, come nota Bausani nella sua Prefazione a al-Hallâj, *Dîwân*, a cura di A. Ventura, Genova-Milano, Marietti, 1987, 2ª ed. 2005 (per la ricostruzione del *Dîwân* e la sua edizione in arabo e in francese, cfr. L. Massignon, *Le dîwân d'al-Hallâj*, J.A., 218,1, 1931).

Quali che siano le considerazioni che si vogliono addurre riguardo la fondatezza delle accuse dottrinali che portarono alla condanna di al-Hallâj, non si può ignorare che le giustificazioni teoriche possono essere il tentativo di razionalizzare percezioni relative alla sfera della pratica: la predicazione di al-Hallâj destrutturava l'ideologia normativa connessa alla gestione della società; non per nulla egli fu avvertito come possibile leader della Shî'a estremista (cfr. *supra*, p. 1163).

Ora, l'aspetto sicuramente eversivo (nella logica di ogni pensiero normativo) del Sufismo è precisamente nella “unicità dell'esistenza” (*wahdat al-wujûd*) che destituisce il ruolo di ogni possibile classe clericale nell'indicare la via della salvezza. Tale destituzione -mi sia concesso un ossimoro soltanto apparente- è infatti esplicita per il solo fatto di essere necessariamente implicita nel rapporto diretto che il mistico stabilisce con il mondo spirituale, tant'è che il solo modo per istituzionalizzare un tale percorso è stato trovato nelle gerarchie iniziatiche facenti capo ad un Imâm (Ismailismo) o in un Qutb (Sufismo).

Un'esposizione degli aspetti puramente concettuali della *wahdat al-wujûd* si può trovare nella raccolta di articoli di T. Izutsu, *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, Pref. di F. Lucchetta, Intr. di A. Ventura, Genova, Marietti, 1991. Ventura ritiene di dover subito chiarire (p. XI) che la dottrina mistica dell'unicità dell'esistenza non conduce ad alcuna forma di Panteismo, come del resto ho già notato riferendo dell'Introduzione di Bausani a Rûmî e delle osservazioni di Radtke. Nel sintetizzare poi l'ontologia della *wahdat al-wujûd* (p. XII sgg.) Ventura fa precise osservazioni che ci riconducono a concezioni maturate anche altrove -cioè fuori del mondo islamico- naturalmente con accenti e obiettivi diversi ma pur sempre in conseguenza di un'identica ontologia “neoplatonica”. Uso il virgolettato nell'insistere su questa assegnazione ad un preciso referente, perché colgo l'occasione per ribadire quanto più volte affermato: l'origine dell'ontologia neoplatonica sta nella riflessione razionale della religiosità mediorientale -da Filone, al Cristianesimo, all'Islam- sul rapporto tra il mondo e un Dio unico, ineffabile e creatore. Rispetto a questa origine il neoplatonismo dei “filosofi” (Plotino, Proclo, Damascio) deve considerarsi l'adattamento alla cultura classica di una religiosità non più eludibile.

Quel che è interessante poi, è che questa ontologia può essere avvicinata a quella di Parmenide con la sola ma fondamentale differenza che in luogo dello “essere” videlicet della *phýsis*, è il *divino* ciò che sottostà al variopinto apparire del molteplice. Dio cioè, diviene la trama e l'ordito sul quale levita l'apparire del mondo, che non per questo è irreali, al contrario, è reale ma lo è soltanto e precisamente in quanto manifestazione apparente del divino; mentre è pura apparenza, mera irrealtà, se considerato indipendentemente da esso. Detto per inciso: siamo alla medesima distinzione che fu posta a Nicea II (del 787) tra icona e idolo (cfr. *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, a cura di L. Russo, Palermo, *Æsthetica* edizioni, 1997; AA.VV., *Nicea e la civiltà dell'immagine*, *Æsthetica* Preprint 52, Palermo, Centro Internazionale di Studi di Estetica, 1998).

Il mondo, dice dunque Ventura a p. XV “inesistente in sé e per sé, è reale in quanto riflesso dei nomi divini”. Poiché però la realtà divina è eterna e immutabile (così come lo “essere” parmenideo era immobile e

rotondo) ne consegue che lo scorrere del mondo, lo sciorinarsi del molteplice, è illusorio, perché illusorio è il tempo tripartito nel quale esso si dà (p. XVI).

Venendo ora ai testi introdotti, il primo dei saggi di Izutsu è dedicato alla struttura della metafisica islamica (pp. 3-32) argomento comparso più volte in questo testo, onde mi sembra possibile sintetizzare al massimo evitando di ripetere quanto già detto. Izutsu esordisce tracciando il percorso di questa metafisica su un arco che va da Ibn 'Arabî a Mollâ Sadrâ (1571-1640); poi affronta il problema a partire dalla definizione di Avicenna dell'esistenza come "attributo" (la tal cosa è "esistente") per stabilire il cardine della wahdat al-wujûd: è la cosa a essere un attributo dell'esistenza. Aggiunge poi (p. 11) che per poter comprendere come tutto il molteplice non sia che la manifestazione di una unica realtà sottostante, l'esistenza, è necessario cancellare dall'atto della conoscenza il "soggetto", ciò che costituisce la pratica preliminare dell'esperienza sûfi.

Ora, ciò è quantomeno scontato anche sul piano razionale se si ricorda quanto già accennato di sfuggita *supra* a p. 927 (e ugualmente nei miei *L'eterna giovinezza della verità*, Relazione al Congresso di Verona, Scuola H. Bernheim 16-18 Ottobre 2009, www.giancarlobenelli.com, pp. 6-7 e *Il dire e il fare*, pp. 4-5 ivi): essere il *sub-iactum* il soggiacente-durevole frutto immaginario della metafisica occidentale di un Essere immobile: con esso anche la *sub-stantia/ousia*, lo *accidens/synbekôs*, e lo *ob-iactum/ypokeiménon/Gegenwurf* non sono che conseguenze logico/lessicali di quella costruzione razionalista e, tutto sommato, non del tutto parmenidea, se si considera che l'unica identificazione del suo "Essere" (*tò ón*) è la *phýsis* sempre germogliante (*phýo*) non contraddittoria con il "divenire" eracliteo (su questo si veda il notevole saggio di M. Untersteiner che introduce i testi di Parmenide, cit. in Bibl. a p. 734).

Ho voluto cogliere l'occasione per sottolineare questo confronto tra l'ontologia di Parmenide, quella di Nicea II e quella della mistica islamica, al fine di ribadire l'errore di prospettiva che si commette quando si confonde l'occidente reale con l'ideologia di "Occidente", dominante soprattutto a partire dal XIX secolo; errore che mi sono sforzato di demistificare con la lunga storia che parte dagli Gnostici.

Tornando all'argomento, la "cosa" è dunque reale solamente in quanto manifestazione formata dell'Assoluto, percepibile nel mondo fenomenico che, a sua volta, è la sola via per percepire l'Assoluto; essa è la differenziazione concreta dell'esistenza incondizionata, che si manifesta così alla limitatezza umana. Questa *esperienza* della Realtà richiede di essere comunicata nella razionalità del discorso attraverso l'uso di un particolare strumento, la metafora (p. 21) abituale nei filosofi islamici (ivi).

Izutsu insiste molto sull'inscindibile rapporto dell'Assoluto con il mondo fenomenico, per sottolineare come quest'ultimo non debba essere pensato come illusorio: esiste *l'Assoluto che si manifesta nelle cose*; non si può dire che la "cosa" sia esistente, è *l'esistenza che si dà come "cosa"*, e l'Assoluto non può essere privato della "cosa", perché la "cosa" è il solo modo grazie al quale può farsi conoscere. In altre parole, l'esperienza del mistico è lo sguardo rinnovato con il quale egli si volge alla realtà (concetto non diverso da quello di Resurrezione) grazie al quale egli scorge la "coincidenza degli opposti": l'Assoluto e il transeunte fenomeno.

Ora, si noterà (e Izutsu lo nota a p. 55) che questa "mistica" si dispiega sul piano razionale in una ontologia necessariamente neoplatonica che a sua volta implica -postulata che sia, o no, in modo espresso- l'esistenza degli Universali *ante rem*, oggetto della dura critica di Ibn Taymiyya (cfr. *supra*, p. 1134) e non semplicemente per polemica filosofica, ma perché egli vi vedeva messa in pericolo quella trascendenza *assoluta* sulla quale si fonda la *cogenza della letteralità della Legge, pilastro del tradizionalismo* sunnita/hanbalita. Abbiamo però visto (cfr. *supra*, p. 885) che questo aspetto non necessariamente riguarda i mistici; teniamo ciò ben presente, altrimenti si rischia di confondere la concretezza della dialettica manifesta all'interno dell'Islam in una astratta, ma incomprensibilmente cruenta, disputa teologica. Qui sono in gioco due diverse possibili letture del medesimo messaggio: da un lato l'atopica pretesa, supportata dalle semplicistiche pulsioni delle masse, di una società monoliticamente "perfetta" che realizzi in terra lo stadio ultimo della vicenda umana (anche se non più per l'intero pianeta, ai tempi di Ibn Taymiyya si ragionava ormai sugli spazi circoscritti alla dâr al-Islâm); dall'altro una comprensione tutta interiore della Rivelazione che però, una volta discesa dalla contemplazione delle Sfere, avrebbe potuto dar luogo -e lo vedremo- a imprevedibili svolte in una *normativa non più ingabbiata nella tradizione*.

Quanto al concetto di creazione continua, esso è connaturato all'ontologia neoplatonica dei mistici, e Izutsu affronta il problema sulla scorta di Ibn 'Arabî, di Lâhijî e di 'Ayn al-Qudât al-Hamadânî, del quale è stato tradotta in inglese la *Zubdat al-haqa'iq* ("crema", cioè "essenza" o, come traduce Jah, "estratto" delle verità) ad opera di O. Jah, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilisation, 2000. Sulla complessa figura di questo mistico (al-Quzât in persiano, per la diversa pronuncia del ض) messo a morte per eresia dai Selgiukidi per sospetto Ismailismo e per la sua concezione di Dio, assimilabile a quella dei filosofi neoplatonici, cfr. la voce *'Ayn al-Qudat al-Hamadani* su www.is.ac.uk/view_article.asp?ContentID=113527 di H. Landolt per lo Institute of Ismaili Studies. Al di là degli intrighi che lo portarono alla prigione e alla morte su denuncia degli 'ulamâ, le dottrine da lui espresse, non soltanto quelle relative al rapporto tra Dio e il mondo (indubbiamente neoplatoniche, quindi sicuramente eretiche per un Sunnita) occorre tener presente la sua pericolosa vicinanza al sufismo di al-Hallâj nel suo testo in persiano: *'Ayn al-Quzât Hamadânî, Les tentations métaphysiques*, Traduit par Ch. Tortel, Paris, Les deux Océans, 1992. La sua autodifesa, scritta mentre stava in carcere, è stata pubblicata da M. Ben Abdel-Jalil, con il titolo *Šakwâ-l-ġarīb 'anî l-'awtân 'ilâ 'ulamâ'-l-buldân*, J.A., 216, 1-2, 1930 (pp. 1-76 il testo persiano, il cui titolo potrebbe essere tradotto come: "Doglianza di un

forestiero contro gli 'ulamâ' del luogo"; alle pp. 193-297 la traduzione francese). Può essere utile aprire un inserto di riflessione su questi testi.

La sua *Doglianza* ci fa capire soltanto qualcosa, ma non molto, sul perché del feroce supplizio che gli fu inferto. L'introduzione di Mohammed b. 'Abd el-Jalîl ricorda che per il nostro fu determinante l'incontro con la mistica di al-Ghazâlî e il suo *Risveglio delle scienze religiose* e la sua devozione ad al-Hallâj, che egli cita sovente nella *Zubdat*, certamente pericolosa, in particolare per l'esaltazione di Iblîs come testimone, insieme a Maometto, dell'unicità di Dio (cfr. *Doglianza*, p. 12 in n. 3 e Massignon, *La passion, etc.*, cit., T. I, p. 70; p. 695 per quanto riguarda i rapporti tra Iblîs e il Profeta stabiliti sulla scienza delle lettere e la numerologia, pratiche usuali in 'Ayn al-Qudât che, del resto, conosceva anche il passo relativo di al-Hallâj: M. b. 'Abd el-Jalîl, J.A.O.S., 216, 1, p. 12). Sui rapporti stretti di 'Ayn al-Qudât con al-Hallâj via al-Ghazâlî (Ahmad, il Sûfî, fratello del più celebre Abû Hâmid, l'autore del *Risveglio*) cfr. Massignon, cit., T. II, pp. 173-179 e soprattutto T. III, p. 300 sgg. (traduzione del *Tawasin*, che a p. 326, cap. VI, 1,1 riporta l'affermazione in oggetto, l'esaltazione di Iblîs, alle pp. 326-333). Iblîs ha un grande ruolo nel Sufismo e nella sua devozione all'unicità divina, perché in tale chiave di devozione viene interpretato il suo rifiuto di inchinarsi dinanzi ad Adamo: il tema è costante nella storia delle dottrine sûfî; in 'Ayn al-Qudât compare più volte anche in *Tamhîdât*.

La dottrina esposta nella *Doglianza*, come nota anche M. b. 'Abd al-Jalîl, è però molto più moderata di quella dei testi, e la professione di fede ivi espressa (J.A.O.S., 216,2, p. 264 sgg.) può dirsi "ortodossa"; si tratterebbe tuttavia di una moderazione soltanto apparente (J.A.O.S., 216,1, p. 17). Vi è inoltre molta dialettica fondata su un'infinità di citazioni che lo giustificerebbero nella sua proclamata innocenza dalla colpa di eresia.

Due punti almeno sono da segnalare, a testimonianza della sua impossibilità di recedere dalle proprie convinzioni. Il primo riguarda la natura necessariamente soprazionale della conoscenza che si manifesta nel profetismo (pp. 204-205). Riguardo questa forma di conoscenza, egli si difende dall'accusa che gli viene mossa: la sua dottrina implicherebbe che essa possa essere aperta a tutti, accusa dalla quale egli si difende riferendosi ad al-Ghazâlî (pp. 208-209) e negando di aver mai avuto pretese profetiche (p. 216). Tuttavia a p. 241 tale possibilità è implicitamente ammessa. Ora, c'è da notare che essa è effettivamente implicita tanto nel Sufismo quanto nell'alchimia e nella concezione neoplatonica dell'Intelletto Agente: c'è infatti sempre la possibilità che lo Shaykh o l'Adepto possa configurarsi come "uomo perfetto" in grado di entrare in contatto con il divino. Tutto questo l'ho esposto più volte perciò non vi ritorno; mi limito a far presente che, nonostante le reticenze di 'Ayn al-Qudât, gli eresiologi sanno bene come "annusare" certe implicazioni, riguardo alle quali hanno sempre buon fiuto.

Ben diverso il contesto di *Tamhîdât*, titolo che può essere tradotto in molti modi riferiti allo stesso concetto (sistematizzazioni, introduzioni, premesse, semplificazioni, facilitazioni, preliminari, etc.) e che Tortel ha preferito tradurre con *Tentazioni metafisiche* in omaggio al contenuto del testo: e certamente con ragione. Nota Tortel (p. 11) che nella sua *Doglianza*, 'Ayn al-Qudât parla della sua *Zubdat* (come di un testo scritto in arabo nei suoi 24 anni) come del solo testo scritto (in arabo, ovviamente) evitando così di dover citare *Tamhîdât*, scritto in persiano. Qui i richiami agli "eretici" al-Hallâj e Bistâmî sono abituali; in particolare a Bistâmî come *errante*: il problema dei dervisci erranti e dei Qalandar, e dei loro costumi ritenuti libertini agita i secoli dell'Islam, in special modo nel mondo persiano-anatolico.

Qui 'Ayn al-Qudât formula la dottrina del superamento dell'antitesi Bene/Male grazie all'attingimento dell'Uno; e quella della Legge come relativa ai meri aspetti esteriori (pp. 60-62): una posizione non diversa da quanto abbiamo visto nell'Ismailismo. Il santo, poi, è in grado di operare miracoli non diversamente dal Profeta (p. 75). Qui vorrei ricordare che non soltanto molti Sûfî, incluso il nostro, si autoattribuiscono miracoli, ma che le "Memorie dei Santi" di al-'Attâr, indubbiamente sunnita, costituiscono un lungo elenco di tale miracolistica.

Il quarto "Principio" (così, nel corso del testo, Tortel traduce il tormentato *Tamhîd*) introduce già affermazioni ("conoscere se stesso è conoscere Dio") fondate su un bâtin che apre a citazioni significative: "io sono Dio" (Hallâj) e "lode a me" (Bistâmî) (p. 89); il quinto introduce una dottrina che abbiamo già visto in opera nell'Ismailismo, l'interpretazione allegorica dei pilastri dell'Islam (pellegrinaggio, digiuno, elemosina, preghiera) inclusa la stessa professione di fede (*lâ ilâha illâ-llâh*) oggetto di un bâtin nelle sue due valenze (la negativa, *lâ ilâha*: nessun Dio, e l'esclusivante, *illâ-llâh*: tranne Allâh, cioè "il Dio") interpretate come due passi successivi sulla via della fede, dei quali il primo è soltanto preliminare, mentre il secondo concentra la tensione del fedele sulla esclusività di Dio come unico oggetto di ricerca. Lui soltanto è l'oggetto dell'amore, che, a sua volta costituisce il sesto Principio.

Qui la posizione di 'Ayn al-Qudât tende a farsi decisamente pericolosa, perché è evidente la sua ricerca di una collocazione che va oltre i limiti dell'uomo nei confronti della Realtà divina, così come sono canonizzati nell'ortodossia: lo stesso Paradiso promesso agli uomini è rifiutato come "prigione per gli iniziati" (p. 144) in conseguenza di un tentativo di attingimento del divino che vuol spingersi oltre quanto sancito nella Legge. Nell'uomo infatti, come spiega nel settimo Principio (p. 151) c'è una realtà che va oltre l'uomo: Dio è *nel cuore dell'uomo* (p. 153) è la Verità che è nel cuore e che giustifica quanto affermato nel quarto Principio: conoscere se stessi è conoscere Dio, cioè scoprire *la divinità dell'uomo*, che è il nucleo della grande blasfemia di al-Hallâj e Bistâmî. La realtà essenziale dell'uomo è dunque il suo spirito divino (p. 156) che gli pre-esiste (p. 155) e che è ciò che gli dà vita. Chi guarda nel proprio cuore vede lo Spirito divino e perciò vede Dio (p. 157); lo

Spirito è l'essenza dell'uomo (p. 159); il corpo ' un estraneo (p. 160). L'antropologia di 'Ayn al-Qudât è decisamente gnostico/dualista.

L'ottavo Principio (pp. 165-190) afferma la lettura esoterica del Corano, alla cui literalità si nega significato (p. 168) in coerenza con lo stesso dualismo Spirito/corpo divenuto ormai principio portante della "ontologia" di 'Ayn al-Qudât, il cui pensiero possiamo iniziare a inquadrare in modo più profondo a partire dal nono Principio. 'Ayn al-Qudât, per chiarire la posizione del Sûfi, si esprime attraverso i noti temi di Laïla e Majnûn e della rosa e dell'usignolo: egli è un folle di Dio, e per raggiungere il Creatore occorre abbandonare le creature (p. 193). Qui il suo discorso si fa duro: se l'empietà esteriore è quella dell'animo egoico, vi è anche una "empietà della verità", che si realizza nel rapporto con Dio (p. 194). La totale miseria (umana) è Dio, e poco importa che questa miseria sia empietà, perché quando Dio infonde "il tuo io nel Suo Sé" allora "tu divieni interamente Lui" (p. 198). Si noti che questa è una posizione *malâmâtî*: ciò che in questo mondo è empietà, nella via dell'errante è la fede (p. 207). A p. 208 egli cita questi versi: "Nella strada delle taverne, chi è mendicante, chi è Re! Nella via dell'Unicità che cos'è il rispetto della Legge, che cos'è il delitto! In cima al Trono che cos'è il sole, che cos'è la luna! Che cosa importa se l'onore del Qalandar è salvo o insozzato!". Cioè, in prima istanza: il Bene e il Male sono nella Legge, che è di questo mondo; ma Dio è al di là del Bene e del Male. In realtà, dietro questa affermazione c'è molto di più, ma lo capiremo a conclusione: certamente diviene chiara l'accusa di antinomismo che gli 'ulamâ' rivolgono a questi Sûfi.

E poi ancora (p. 208): il peccato di Iblîs non è altro che il suo amore di Dio. Seguono (p. 212 e p. 213) dichiarazioni sulla certezza di essere giustiziato come lo fu al-Hallâj e come sarà per Fazlullâh Astarâbâdî (*infra*) e in ciò egli dimostra una chiara certezza, meglio, un desiderio di sacrificio, come si può testimoniare in più casi (Massignon, cit., T. II, p. 261). Questo è ciò che potremmo definire la vocazione "cristica" di molti Sûfi, come via per l'attingimento dell'Assoluto; a tale riguardo è da segnalare che è comune, nei Sûfi, credere nella realtà della Passione di Cristo (che è il loro modello) con ciò contraddicendo la posizione docetista del Corano (*Cor.*, 4, 157-158).

Meno esplicito, ma non meno importante, è il contenuto del *Zubdat al-Haqa'iq*, opera giovanile scritta a 24 anni nella quale 'Ayn al-Qudat non trae ancora esplicitamente le conseguenze ultime della sua esperienza mistica; tuttavia essa è opera non soltanto significativa per la lucidità logica dell'esposizione, ma anche perché vi si può rilevare in chiaro il legame, sottolineato da Izutsu, tra la wahdat al-wujûd e il concetto di creazione continua.

Esamino brevemente i punti salienti di questo testo, che pone 'Ayn al-Qudat in deciso contrasto con la cultura religiosa degli 'ulamâ', ancorché elencando i propri maestri nei due fratelli al-Ghazâlî, Abû Hâmid (quello del *Tahâfut*, del quale ci siamo occupati) e Ahmad, il Sûfi. A me sembra significativo che essi vengano richiamati in successione, forse volutamente, quasi a voler sottolineare ciò che mi sono adoperato ad accennare in alcuni luoghi di questo testo: *il fondamento razionale dell'approdo mistico*.

'Ayn al-Qudat esprime poi didatticamente il proprio pensiero attraverso una sorta di classificazione antropologica che sottolinea i differenti modi di affrontare l'esperienza religiosa. Al livello iniziale vi sono i semplici credenti, quelli che credono per pura fede senza porsi domande che non sono in grado di porsi; segue la religiosità del clero, fondata sulla conoscenza essoterica della Legge, del suo zâhir; vi sono poi i "filosofi", cioè coloro che sorreggono la propria fede sullo sforzo di comprensione intellettuale e sul metodo deduttivo; ci sono infine coloro che vogliono andare anche oltre questo sforzo di comprensione intellettuale ritenuto insoddisfacente. A quest'ultima categoria appartiene 'Ayn al-Qudat, guidato dalla mistica sùfi, il quale sostiene che si possa giungere intuitivamente all'acquisizione di verità come l'eterna preesistenza di Dio al mondo, senza necessità di ricorrere ad inutili premesse come, per l'appunto, il "filosofo" nella persona di Abû Hâmid. Nel corso del testo si vedrà che questa antecedenza di Dio al mondo è da considerarsi come una preesistenza *ontologica*, non *temporale*; è la necessaria preesistenza dello "Esistente necessario", che, in quanto tale, non può avere un inizio.

Il punto fondamentale dello sviluppo successivo è molto chiaro: Dio è ineffabile e inaccessibile sul piano della Ragione, perciò può essere soltanto *intuito* andando oltre la Ragione stessa; segue una parte del testo tutta dedicata al problema degli attributi divini e della conoscenza divina dei particolari (campi di battaglia dei teologi islamici). La trattazione di quest'ultimo punto è molto interessante, perché viene risolta sul fondamento di una concezione neoplatonica che si svilupperà pienamente nel seguito del testo. Dio ha conoscenza dei particolari perché, egli spiega, Egli è molteplicità e totalità, mentre ciò che appare, il mondo nelle sue diverse manifestazioni, è soltanto parte e particolare che riceve la propria individualità soltanto come riflesso della molteplicità e totalità divina.

In altre parole, siamo dinnanzi alla concezione del divino come trama e ordito che sorregge l'apparire del mondo che levita sul divino come Sua manifestazione e apparenza; se Dio Si ritirasse in Sé, il mondo collasserebbe nel Nulla ontologico. *Questo* è il fondamento metafisico e religioso che sostiene il concetto di creazione continua: istante dopo istante ogni creato è continuamente ri-creato, sempre diverso e in divenire. Ritroveremo più tardi questo pensiero in Mollâ Sadrâ; qui vorrei sottolineare come esso destituisca la metafisica occidentale del *sub-iactum*.

Del resto, prosegue poi 'Ayn al-Qudat riguardo al problema dei modi della conoscenza divina, capire *come* Egli conosca non è cosa alla portata della nostra Ragione; la critica al tentativo di conoscere questi modi

sulla scorta della conoscenza umana, batte perciò in breccia la proponibilità stessa di uno dei punti tormentosi della speculazione teologica islamica.

‘Ayn al-Qudat cita molte volte il versetto coranico (2, 115) “e ovunque vi volgiate, là è il Volto di Dio” invitando a una conoscenza intuitiva che vada oltre i limiti della Ragione. Egli usa il termine *al-basîrah* (intuizione) una parola che, nella sua radice *b-ṣ-r* è strettamente legata alla vista e all’occhio, e perciò parla di una “vista interiore” dello ‘*arîf* (“gnostico”) che, per illuminazione, va oltre la conoscenza puramente intellettuale (cfr. Lane, vol. I, pp. 210-212, che a p. 211 definisce *al-basîrah* come la “facoltà percettiva della mente”, “percezione mentale di una cosa” [*al-istabasâr fi al-shaî’*, p. 210]). C’è dunque uno stato di “santità” che va oltre lo stadio dell’intelletto, e oltre il quale c’è lo stadio della Profezia: credere nella Profezia è credere a un mondo che è al di là dei sensi. Massimo attingimento dell’intelletto è il riconoscimento dei propri limiti.

Un passaggio interessante, che affronta una concezione che ritroveremo in Mollâ Sadrâ e che sottrae la speculazione sûfi alla critica dei filosofi di Ibn Taymiyya rivolta al tema degli universali *ante rem*, lo si trova nel Cap. 32: il rapporto diretto tra i singoli esistenti e l’Esistente necessario avviene per un atto emanativo che può intendersi come “potere” e “volontà” (di Creazione); queste due astrazioni tuttavia non esistono fuori di un “Potente” e di un “Volente”, in questo caso, Dio. Fin qui può giungere anche il solo intelletto; per suo mezzo si può affermare anche che la “conoscenza”, in Dio, non esistendo fuori del fatto che c’è un “Conoscente”, ed è Lui, è identica, in Lui, al suo essere quel “Potente” e quel “Volente”: una constatazione che destituisce ulteriormente di senso la polemica sugli attributi divini.

Delineato quindi definitivamente il rapporto tra Dio (l’Esistente necessario) e i singoli esistenti, lo sviluppo del testo è preparato ad affrontare il tema della creazione continua, *che ne discende*. Ciò egli fa nei Capp. 39 e 56. La sola esistenza *reale* è quella dell’Esistente necessario, dunque è Lui che dà esistenza ai singoli esistenti, che debbono essere continuamente sostenuti e alimentati dalla Sua esistenza. La “realtà” degli esistenti è manifestazione dell’Esistente necessario, è frutto delle *singole e specifiche loro relazioni con Esso*: si tratta di un rapporto individuale e continuo, e questo rapporto è, per l’appunto, la Creazione che, per conseguenza, è un atto continuato e incessante che ad ogni istante ri-crea la cosa, il singolo esistente.

‘Ayn al-Qudat fa un paragone suggestivo: la fiamma della lampada arde continuamente perché continuamente altro olio affluisce ad alimentarla: la sua esistenza non soltanto dipende dall’esistenza dell’olio, ma la fiamma, nella sua apparente permanenza, è di fatto continuamente altra cosa da ciò che era nell’istante precedente, perché altro è l’olio che fluisce a mantenerla in vita, istante dopo istante. In ogni momento gli esistenti sono ri-creati dall’Esistente necessario, eterno; perciò in ogni momento si materializza un nuovo esistente simile -ma non eguale- al precedente. Vorrei, a conclusione, far notare la grandiosità dello scenario delineato da ‘Ayn al-Qudat: *il cosmo tutto è un immenso e incessante fluire di vita sempre nuova, alimentata da una Fonte eterna che è Dio attraverso i mille rivoli dei singoli esistenti*. Se ne potrebbe trarre il fondamento per il rispetto religioso di ogni singolo esistente, manifestazione del Volto dell’Altro irriducibile, nella sua istantanea irripetibilità, agli schemi del Razionalismo, ideologia del potere articolata sulla riduzione dell’altro al medesimo. Si possono trovare analoghi accenti in Lévinas.

A questo punto penso sia chiaro al lettore il nesso tra wahdat al-wujûd e creazione continua, che fa da titolo alla raccolta di articoli di Izutsu. Ritroveremo simili temi *infra*; qui chiudo il breve cenno ad ‘Ayn al-Qudat per aprire un altro, necessario inciso sul Sufismo.

Sul tema della vocazione al martirio del Sufismo, si deve aprire dunque una breve digressione nella digressione (ma che cos’è questo esame delle dottrine se non una continua vicenda di reciproci incastri?) partendo da un vecchio articolo di M. Molé, *Autour du Daré Mansour: l’apprentissage mystique de Bahâ al-Dîn Naqshband*, cit. in Bibl. a p. 850.

Il *Dâr-e Mansur* (*Dâr*, in persiano, è il patibolo) è il patibolo sul quale fu martirizzato Mansur al-Hallâj, e fa parte dell’arredo del *meydan* (in arabo, *mâydan* è uno spiazzo) che è l’ambiente più importante nella *tekke bektâshî*, nel quale i Bektâshî vengono iniziati; ambiente studiato e fotografato da J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Hartford, Seminary Press - London, Luzac, 1937 alle pp. 175-204. Del legame dei Bektâshî con al-Hallâj e il *Dâr-e Mansur* (nonché con il desiderio di martirio degli Hurûfiti) parla anche Massignon, cit., T. II, pp. 261-288. Lo studio di Molé verte su un problema non lontano da quello affrontato nell’articolo sui Kubrâwiyya (*infra*) perché affronta la trasformazione di una tradizione sûfi di stretta osservanza sunnita in nuove confraternite ad atteggiamento antinomista hallâjano.

Attraverso la ricostruzione delle catene iniziatiche, Molé ritiene di poter stabilire che la confraternita Naqshbandî (così nominata dal fondatore Bahâ’ al-Dîn Naqshband) esempio di confraternita sunnita osservante della Legge, abbia una radice in comune con gli antinomisti hallâjani Yaseviti dai quali discenderebbero i Bektâshî (stemma a p. 65) in Yaqûb Yusûf Hamadânî (dal quale discenderebbe anche il citato ordine dei Kubrâwiyya, la cui storia esemplare sarà accennata *infra*).

Ora, il punto di distinzione che provoca la separazione delle due catene, la osservante e la antinomica, da un unico ceppo, è per l’appunto la tradizione hallâjana cui fa riferimento il titolo, testimoniata anche nei Bektâshî dalla presenza centrale del *Dâr-e Mansur*. Secondo Molé, una delle ragioni del diverso percorso (pp. 42-43) può essere ricercata nella cultura persiana/cittadina di Naqshband, e in quella turca di Yasevî; di certo vi è un elemento forte di dissenso tra i due percorsi, che si appunta sull’esperienza hallâjana fonte dell’antinomismo:

il misticismo “ortodosso” ritiene infatti che essa sia soltanto uno stadio iniziale della ricerca, che deve essere superato (pp. 61-63). Al contrario, quello antinomista vi scorge lo stadio finale nell’attingimento della Realtà divina, la realizzazione di quella *wahdat al-wujūd* che il misticismo ortodosso relativizza.

La differenza sostanziale tra i due approcci al divino è da ricercarsi in questo aneddoto che viene riferito ad Abū Yazīd (Bistāmī) e che Molé riporta a p. 57: richiesto quale fosse il segno più grande dello gnostico, Abū Yazīd rispose: “Vederlo mangiare, bere, scherzare con te mentre il suo cuore è nel Regno del Santo. È quello il segno più grande”. Taqīyya? ‘Ayn al-Qudāt cercava però la Verità, e quando la Verità è soltanto in Dio e l’umano non può attingerla con la Ragione, l’attingimento (reale o presunto, dobbiamo metterci nella logica del mistico) non può che manifestarsi come “scandalo e follia”.

Torniamo ora al *Tahmīdāt*, per notare che il decimo e ultimo Principio è dedicato al tema della luce muhammadiana, alla visione di Dio, alla tensione verso la *fardīyya*, cioè allo stato dell’esser Uno, liberandosi dalla *zawḡīyya*, il mondo del duale (letteralmente: stato di coniugio). Il mondo del duale, è appena il caso di ricordarlo, è quello dove esistono il Bene e il Male come distinzione; nel mondo dell’Uno se ne è al di là.

A questo punto è necessario chiarire un aspetto fondamentale della vicenda, quello che rende i Sūfī facilmente oggetto dell’accusa di empietà. È difficile stabilire se e quanto l’accusa di antinomismo e di immoralità sia fondata: si sa che questa è l’accusa abituale di tutte le “ortodossie” contro i dissenzienti, lo abbiamo visto sin dall’inizio a proposito degli Gnostici, successivamente degli eretici medievali; abbiamo visto che a volte le accuse sono palesi invenzioni e comunque abbiamo notato che non c’è mai, o quasi, una certezza, perché dal passato giunge a noi soltanto la voce degli accusatori e dei giudici (che coincidono con quelli): non quelle degli accusati o di qualcuno che li difenda.

Perciò, mentre certe accuse si possono soltanto riferire (ciò che non significa avvalorare, per l’impossibilità di giudicare) interessa qui soltanto, con l’esempio di ‘Ayn al-Qudāt, chiarire la logica sūfī, e come essa possa prestarsi a favorire tali accuse e perché, indipendentemente da fatti acclarati. I quali fatti andrebbero comunque meglio compresi di quanto le storie consentano: le manifestazioni esteriori di disprezzo della Legge vogliono costituire esplicita offesa, ovvero testimoniare *irrilevanza*? Di certo però il Dio ineffabile dei Sūfī corre una grosso rischio: sottratto allo spontaneo rapporto mistico io/Tu, e “filosofizzato” nella riflessione, diviene il Dio neoplatonico dei filosofi, che non ha nulla più a che vedere con il Dio/Volontà, il Dio legislatore del Corano.

Per quanto tuttavia riguarda la logica sūfī, si deve assumere come punto di partenza la tensione dei Sūfī verso l’Assoluto: soltanto il rapporto con l’Assoluto può dar senso alla condizione umana, che a ciò è chiamata seguendo il destino dell’usignolo che annulla se stesso nella passione per la rosa o del folle in cerca delle tracce di Laīla. Il Sūfī, che risponde all’Altro, all’Assoluto, resta perciò insensibile a ciò che, dinanzi all’Altro, perde valore, il mondo.

Ora, l’etica, ciò che è preteso dagli obblighi e dai divieti della Legge, è precisamente questo: obbligo verso il generale, verso la comunità, ancorché obbligo divino in quanto imposto da una Legge divina; anche gli obblighi più direttamente rivolti al culto sono comunque funzionali all’armonia e coesione sociale, all’unità di una comunità che si realizza per l’appunto con l’ossequio a un certo comportamento nel mondo e del mondo, sono attestazioni *esteriori* di una fede, importanti in rapporto alla reciproca esortazione che ne deriva. Nella scelta tra rispondere a questo richiamo e a quello dell’Assoluto, l’incomparabile preminenza del secondo rende trascurabile il primo, cioè l’etica; il Sūfī sostiene questa propria scelta con l’interpretazione esoterica del Corano e la pretesa di interpretare il senso *interiore* (*bâtin*) di quella Legge, cioè quello che indica la via dell’Assoluto, non quello, trascurabile, esteriore, che indica la via del mondo. È una pretesa gnostica che egli si arroga, e che l’ortodossia vieta, perché non ritiene che il Testo sacro possa essere “interpretato”, esso va soltanto obbedito.

Per la Legge islamica questo comportamento è doppiamente inaccettabile, non soltanto per questa ragione normativa, ma anche per i motivi “ontologici” che le sono a monte. La ragion d’essere della Legge è infatti chiaramente fondata sull’impossibilità per l’uomo di attingere il Reale, per l’insufficienza della sua ragione nei confronti di quella divina. Perciò Dio ha dato all’uomo una Legge, per il bene della società umana, e spetta all’uomo soltanto obbedirla, senza pretesa di penetrarne la Ragione. Si ricorderà che al-Ghazālī, teorico di questa ortodossia, intraprese la via della mistica con grande prudenza, per giungere ad *intuire* la Verità oltre i limiti del ragionamento, con il cuore. La mistica, lo abbiamo notato più volte, è l’estremo approdo di una Ragione conscia della propria impotenza.

Vista dunque in questa prospettiva, la via del Sūfī folle di Dio, è paradossale. Da un lato essa è, se non antinomica, quantomeno anomica, per l’irrilevanza dell’etica, quindi della Legge che regola i comportamenti *esteriori* (ciò che giustifica i furori degli ‘ulamā’, il cui ruolo “sacerdotale” è il controllo del rispetto di questa *ritualità*) dall’altro essa è squisitamente *islamica*, perché trae le conseguenze, opposte a quelle dell’ortodossia normativa, dell’insufficienza della Ragione ad attingere il Reale. Perciò, per quanto riguarda l’antinomismo o l’anomismo, questo sufismo non va frainteso, né si deve necessariamente credere alle accuse preconette: il dichiarato disinteresse e rifiuto nel rispondere alla Legge non è che il risultato della scelta di rispondere all’Assoluto, che non si può attingere se non ponendosi su un piano *che non sia di questo mondo, cioè del luogo della Legge*. Questa antitesi tra i due luoghi è certamente favorita dall’assenza, nell’Islam, di quella “legge di natura” che abbiamo discusso nel 3° Capitolo di *Dopo e a lato*; nell’Islam la Legge è un ordine non necessariamente penetrabile.

La tendenza sûfi non soltanto è connessa alla specificità islamica, ma vi è così radicata e connaturata che non è mai venuta meno; tant'è che, come abbiamo visto è accettata anche dal sospettoso Ibn Taymiyya, con un punto di discriminazione tuttavia mai venuto meno, e che contraddistingue gli ordini osservanti, il rispetto della Legge: preoccupazione che abbiamo già visto anche nell'Ismailismo, in coloro che hanno negato l'*opposizione ontologica* di *zâhir* e *bâtin*, anzi, hanno visto nel primo la via del perfezionamento necessario per intraprendere il secondo.

Il persistere delle tendenze "eretiche" analoghe a quelle imputate ad 'Ayn al-Qudât è da imputarsi a esigenze profonde della religiosità islamica, come quella della *wahdat al-wujûd*. La persistenza di questo tema, delle idee di Ibn 'Arabî, della possibilità del superamento della Legge per l'uomo "perfetto" son temi che si presentano nel Sufismo anche in ambiente sunnita e che vi persistono, e sono oggetto di un recente articolo da parte di Kh. El-Rouayheb, *Heresy and Sufism in the Arabic-Islamic World, 1550-1750: some Preliminary Observations*, B.S.O.A.S., 73,3, 2010: sotto accusa sono sempre i Sûfi itineranti e quelli di estrazione popolare: due eterne provenienze, due forme di delocalizzazione nei confronti della territorialità e del potere, della *stabilità*, che è luogo di elezione della *normativa*.

Tornando ad 'Ayn al-Qudât e concludendo, si deve dunque ritenere il suo pensiero, al tempo stesso sicuramente eretico e sicuramente islamico, per la contraddizione che è insita nell'incomparabilità tra l'Universale, Dio, e il generale, la società umana; incomparabilità che non ha mediazione nella "legge di natura". Chi sceglie di rispondere al primo non dà valore alla risposta al secondo, anzi, v'è chi, i *malâmâtî*, per dar prova della propria totale dedizione al primo, viola deliberatamente il secondo. Al di là del tentativo di conciliazione "filosofica" che abbiamo visto in certo Ismailismo e del comportamento formalmente rispettoso (cioè rispettoso delle forme) del Sûfi osservante, resta il fatto che rispetto all'Universale il generale è davvero irrilevante quando manca una mediazione, come mostra il fatto che l'uomo *non deve* (perché *non può*) interpretare la Legge, deve soltanto obbedirla.

È bene subito chiarire che il concetto di creazione continua nel pensiero sûfi non ha nulla a che vedere con quello di Ibn Taymiyya, ricordato *supra* a p. 896, perché completamente diverso è il rapporto ontologico tra il Creatore e la "cosa". Il punto fondamentale che sorregge il concetto di creazione continua del quale stiamo parlando, è quello che abbiamo già visto: nella dimensione metafisica dell'Assoluto non v'è sequenza temporale, autentico Velo di Maya che inganna la Ragione nel mondo della manifestazione: in Dio, tutto coesiste. Ciò che determina la percezione della successione temporale, cioè la trasformazione, è la proiezione dell'Assoluto nel manifesto, in ciò che si dà ai sensi e alla ragione. Qui, ciò che cambia ad ogni istante, è il rapporto ontologico tra le cose e l'Assoluto che in esse si manifesta. Questa è la posizione di al-Hamadânî che, tradotta nei termini ontologici già introdotti, significa: Dio è la trama e l'ordito del mondo sensibile, se Egli venisse meno il cosmo collasserebbe nel Nulla. Se è concessa una metafora forse irriverente, Egli è la luce della lanterna magica che proietta in successione eterna le infinite immagini di sé sullo schermo del nostro mondo materiale.

Dunque, *tutto ciò che si dà nel mondo fenomenico è una creazione che muta ad ogni istante*: "creazione", perché, senza il continuo rapporto con la luce divina che lo sorregge, lo "crea", il mondo fenomenico sarebbe Nulla. Questa visione è chiaramente espressa anche nel commento di Lâhijî a Shabestârî (op. cit., alle pp. 94-97 e ancora a p. 126, § 60; ancora più puntualmente a p. 122, § 50): ciò che mantiene in vita le cose è il soffio divino che ad ogni istante le rinnova, perché ad ogni istante esse tornano nel Nulla. Soltanto l'occhio del mistico scorge l'Abgrund sul quale volteggiava la mutevole immagine che si dà nel manifesto, il suo continuo passare dall'Essere al Nulla, il suo continuo essere rinnovata dal soffio divino: Izutsu riassume questo passaggio alle pp. 75-76.

Izutsu prosegue esponendo il pensiero di Ibn 'Arabî, anche per il quale (p. 81) l'esistenza del mondo, apparentemente continua, è in realtà una successione di esistenze separate da un abisso ontologico di non-esistenza. Il concetto di creazione perpetua che, lo ripeto, è *conseguenza necessaria della dottrina dell'unicità dell'esistenza*, conduce così ad ipotesi che, per paradossali che possano apparire, hanno in realtà una fondatezza logica: noi collochiamo le trasformazioni nel tempo tripartito, ma se questo è una conseguenza di quelle, dietro le quali c'è sempre il Medesimo -eterno nell'istante nel quale mostra i suoi infiniti volti come molteplicità- allora non soltanto il tempo tripartito si fa illusione, ma il mondo stesso diviene privo di sostanza, quindi di durata, per rivelarsi come infinita serie di lampi proiettati dal divino nel Nulla. "Ovunque vi volgiate, là è il Volto di Dio" (*Cor.* 2, 115); "Tutte le cose periscono, tranne il Suo volto" (*Cor.*, 28, 88); "Resta soltanto il Volto del Signore" (*Cor.*, 55, 27). Lettura affascinante ma alquanto esoterica del Corano, fondata sull'ontologia neoplatonica destinata ad entrare comunque in contrasto con la lettera di ciascuna delle tre Rivelazioni: lo abbiamo visto, è accaduto a tutti.

Anche Th. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, Inst. Français d'Études anatoliennes d'Istanbul, Paris, Maisonneuve, 1993, in un suo lungo e dettagliato capitolo d'apertura (pp. 1-84) sul Sufismo, ha sottolineato sia che la "gnosi" sûfi è contenuta "in potenza" nell'Ismailismo (p. 21); sia il suo inserimento all'interno di una cultura genericamente neoplatonica alla quale è da attribuire anche la concezione della *wahdat al-wujûd*; sia il frequente sbocco di questa cultura nel rifiuto della Sharî'a. In effetti vi sono delle convergenze, pur nelle diversità, tra gli aspetti "popolari" del Sufismo e quelli di una "gnosi" o meglio, teosofia

della cultura “alta” d’impronta neoplatonica, che si manifestano nel rifiuto della normativa clericale: lo vedremo in seguito occupandoci degli sviluppi della Shī’a nella Persia safavide.

Il Neoplatonismo è il tentativo di dare una ragione “filosofica” ad una religiosità libera dalla normativa, ed è perciò la patria comune di tutte, o quasi, le “eresie”. Come dice C. Gobillot, *Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens*, R.H.R., 222,1, 2005, p. 86, le dottrine mistiche islamiche sono letture “iperuniversalistiche o “iperlinglobanti” dell’Islam, che potrebbero dissolverlo in una generica religiosità mondializzata. Analoga osservazione l’avevo fatta nel caso del Bâbismo, che di queste letture è un tardo esempio; ma di quale specioso “universalismo” si tratti allorché ci si muova nell’ambito delle religioni rivelate, lo avevo sottolineato nella nota 361 a p. 242.

Mi sono intrattenuto per il minimo possibile su alcuni esiti del Sufismo (su queste dottrine ben altro si dovrebbe dire, a partire dai grandi maestri come Ibn ‘Arabî per una ragione contingente: introdurre gli eventi che riguardano la Shī’a in Iran nei secoli che vanno dal dominio Īlkhânide all’avvento dei Safavidi. Sono questi i secoli nei quali lo shī’ismo si manifesta soprattutto nei movimenti sûfi, e le condizioni di disordine tendono a favorire un generale chiliasmo; sarà da questa Shī’a, con l’avvento dei Safavidi, che si creerà lo spazio politico per l’affermazione duodecimana, a seguito della quale le componenti emarginate si configureranno in “nuove” eterodossie, destinate a giungere ai giorni nostri.

Per focalizzare meglio la logica interna degli sviluppi, si può tornare a considerare l’articolo di Nasr, *Le shī’isme et le Soufisme, etc.*, cit. che, dopo aver definito gli sviluppi delle due dottrine “aspetti essenziali della rivelazione islamica” (p. 215) e “dell’ortodossia islamica” (p. 216) ne sottolinea la vicinanza; del resto gli ordini sûfi, anche quando sono sunniti, hanno alla propria origine la figura di ‘Alî (ivi).

Ora, noi abbiamo visto come nell’ambito del Sufismo si siano formate dottrine, quelle appena esaminate, che possono ben mostrare convergenze con l’Ismailismo, che resta pur sempre, comunque lo si consideri, una particolare accezione della Shī’a: purché si eviti l’abbaglio di identificare la Shī’a duodecimana con la Shī’a nel suo complesso, panorama composito del quale essa non è che un particolare sviluppo, anche se oggi maggioritario. Nel Sufismo che prenda uno sviluppo “estremista” è infatti sufficiente l’esaltazione del ruolo del Qutb per entrare in uno schema sostanzialmente ismailita; un Qutb “infallibile”, connesso cioè in qualche modo al divino, viene infatti ad assumere lo stesso ruolo dello Imâm “infallibile” (al-‘Askarî, al-Hâkim, Nizâr o Hasan II) che è al fondamento della dottrina Nusayrita, Drusa o Nizârîta, e, come s’è già detto, il Sufismo fu penetrato dai Nizârîti rimasti senza patria.

Nasr (p. 223) ha notato il fenomeno nel XIV secolo: Haydar Amûlî afferma l’identità dell’Imâm e del Qutb, ma anche di quest’ultimo con il Mahdî, poiché realizza in sé la figura dell’uomo perfetto, l’archetipo, lo Insân al-kâmil. Egli segnala poi la dottrina sûfi, ben nota in Ibn ‘Arabî, della “luce muhammadiana” che presuppone un piano spirituale dell’Essere ontologicamente antecedente quello materiale, manifesto; ma tutto il quadro in generale indica la presenza di un’ontologia neoplatonica articolata sui due piani del reale, nonché di una tensione millenarista (il Mahdî) cioè dei due elementi che caratterizzano le varie espressioni dell’Ismailismo: e infatti a p. 227 invoca apertamente l’ingresso negli ordini sûfi degli Ismailiti dispersi dopo la caduta di Alamût. Da questo amalgama, osserva Nasr, nasceranno gli Hurûfîti e i Musha’sha’.

Osservazioni complementari si possono trarre da Arjomand (*The Shadow, etc.*, cit., p. 66 sgg.). Dopo l’invasione mongola, tra le masse si diffuse il Sufismo, manifestazione “plebea” (definizione sua) che egli contrappone all’Imâmismo degli “strati patrizi” “urbani”. Il quadro del Sufismo che egli dipinge, non è dei più lusinghieri: parla di imbrogliatori, di superstizione, di incantatori di serpenti e di credulità delle masse. Il Sufismo, dice Arjomand a p. 67, ammettendo la possibilità di un rapporto immediato con Dio, forniva un terreno fertile alla crescita di una “religiosità indisciplinata”, fatta di apocalitticismo e incarnazionismo; si trattava di un quadro dottrinale del tutto simile al vecchio ghuluww. In questo fenomeno ebbe un ruolo la presenza degli invasori turcomanni, portatori di una cultura sciamanica. Si diffuse la venerazione di ‘Alî.

Nota Arjomand che nel Sufismo la salvezza non si consegue più con una condotta etica nel rispetto della Legge, ma seguendo la via di un maestro spirituale (*pîr*, persiano: vecchio, capo religioso) come ovvio per chi segue una via iniziatica; il risultato fu che emerse un gran numero di *shuyûkh* (pl. di *shaykh*, vecchio, capo, maestro) dotati di un’enorme influenza ieratica come salvatori, non come portatori di una religiosità normativa, i quali davano anche la propria legittimazione ai potenti in cambio di prebende. I fenomeni di Sufismo militante sono ricordati anche da Capezzone (*L’Islam sciita, etc.*, cit. p. 191 sgg.; in particolare 197 sgg.); alcuni campioni riuscirono anche a fondare dei piccoli Stati indipendenti nel marasma dell’Iran del XIV-XV secolo, come vedremo *infra*. Per un quadro complessivo e discorsivo sul clima sociale e culturale del periodo nella regione iranico-anatolica si può consultare il vol. II di *The Venture of Islam*, di M.G.S. Hodgson, Chicago and London, The Un. of Chicago Press, 1974, alle pp. 371-500.

In quei decenni si verificava però un evento importante le cui tracce sono ancora presenti: la nascita dello Hurûfismo ad opera di Fazlullâh Astarâbâdî (1340-1396) la cui dottrina andò a confluire nel Bektâshismo, altro fenomeno nato in quell’epoca, come quello degli Ahl-i Haqq: di entrambi ci occuperemo *infra* perché si tratta di sette ancora esistenti, particolarmente importante quella dei Bektâshî/‘Alevî dalla quale sgorgarono numerose rivolte nell’Anatolia ottomana.

“La sua dottrina” dice Arjomand di Fazlullâh “mostrando chiaramente l’influenza della tradizione esoterica ismailita, è in breve la seguente, etc.” (p. 72). Poiché il suo compendio è corretto ma un po’ sintetico, faccio riferimento a studi più specifici, non senza però sottolineare sin d’ora questo incipit, la cui importanza va oltre il riferimento puntuale. Innanzitutto ricordo che, effettivamente, una dottrina delle lettere (*hurûf*) è presente nell’Ismailismo e ha radici nel mito del calamo, prima creazione di Dio, che scrisse tutti gli eventi futuri su una tavola, in ciò paragonabile all’Intelletto Universale: cfr. il dotto studio di C. Gilliot, *Calame et intellect, prédestination et libre arbitre*, Arabica, 45,3, 1998, che non soltanto fa il paragone tra Calamo/Intelletto e Tavola/Anima nei sistemi neoplatonici, ma anche con la “perla” cosmogonica, della quale ci occuperemo *infra* parlando di Ahl-i Haqq e Yezîdi. A p. 182 Gilliot ricorda anche l’attacco di Ibn Taymiyya agli Ismailiti, accusati di aver accolto questo mito da dottrine estranee all’Islam.

Al riguardo faccio notare che la sopravvivenza della dottrina hurûfita nei Bektâshî/‘Aleviti, esponenti largamente presenti nel mondo contemporaneo delle antiche dissidenze shî‘ite, induce a considerare la presenza vitale di una lettura eterodossa dell’Islam come il lascito di una religiosità ben più problematica di quanto pretendano le due maggiori “ortodossie”, un lascito -e non il solo- dell’antico ghuluww trasmesso attraverso l’Ismailismo.

Tornando agli Hurûfiti, un testo importante resta quello di H. Ritter, *Die Anfänge der Hurûfisekte*, Oriens, 7, 1954. Fazlullâh al-Astarâbâdî fu giustiziato nel 1394 da Mirânshâh, figlio di Tîmûr Lang (Tamerlano): egli pretendeva non soltanto di conoscere il significato segreto delle parole e delle lettere del Corano, ma di essere l’ultima manifestazione del divino nell’uomo; i suoi seguaci lo consideravano infatti “Dio”, e divini i suoi scritti. La sua dottrina era questa: Dio Si è manifestato per la prima volta in Adamo, poi Si è manifestato nella Sua parola creatrice, nel Corano e nei nomi delle cose, dapprima come suono, poi come lettere; il suono venne prima a causa della sua immaterialità. La parola, per Fazlullâh, è più del *mezzo* con il quale Dio ha creato il mondo e ha rivelato la propria Volontà tramite i profeti, essa ha un valore ontologico: nome e cosa (*ism*, nome e *musammad*, cosa nominata) sono la stessa cosa (p. 2).

Mi interrompo un attimo per ricordare che il mito del linguaggio di Adamo, che abbiamo visto anche nella Qabbalah, è arrivato in occidente sino a Postel e oltre, sino a Leibniz e sino alle soglie del Romanticismo.

La Parola di Dio è dunque il fondamento ontologico del mondo, l’origine di tutto. Si ricorderà che la Parola (*kalima*) rappresenta l’inizio del processo cosmogonico, nonché un livello gerarchico in terra per l’Ismailismo fâtimida e per i Drusi; ma la dottrina hurûfita sviluppa questa presenza di tutte le cose nella Parola, in una sostanzialità delle lettere che informano di sé il Reale; ciò grazie ad una complicata serie di calcoli fondati sul numero 28 (le lettere dell’alfabeto arabo, delle quali 14 compaiono enigmaticamente all’inizio di alcune sure coraniche) e sul numero 32 (le lettere dell’alfabeto persiano). I rapporti tra le cose sono dunque fondati sui rapporti tra le lettere che compongono i loro nomi.

Importante è, nello Hurûfismo, la tendenza ecumenica a presentarsi come religione in grado di inglobare le Rivelazioni precedenti; una sua lettura esoterica del *Vangelo di Giovanni* (“In principio era il Lógos, cioè la Parola) lo porta alla divinizzazione di Adamo come perfetta manifestazione del Lógos, e di Cristo come sua incarnazione. Sul viso di Adamo e di ogni uomo c’è la traccia delle 28 o 32 lettere. Ritroveremo questa dottrina nei Bektâshî ancora oggi; qui però vorrei sottolineare la singolarità della dottrina, che unisce l’antica fisiognomica al ruolo cabalistico delle lettere nella costruzione di un mondo trasparenza d’Altro. Sulla dottrina entro più in dettaglio *infra*, ora proseguo con l’esposizione di Ritter che segnala (p. 5) che essa rappresenta lo sviluppo di dottrine già presenti nella mistica ismailita e presenti nel Sufismo (pp. 5-6). La setta si sviluppò principalmente in Anatolia, confluiti nel Bektâshismo e vi sopravvive ancora oggi.

Fazlullâh fu definito come antinomista (p. 7) e ittîhâdist (p. 8); tra i suoi seguaci -che sembra usassero il copricapo in feltro bianco oggi ancora in uso nei Bektâshî- ci fu anche il famoso poeta Nasîmî che finì scorticato vivo. Ritter ricorda anche che Fazlullâh si considerava discendente del 7° Imâm e che era noto come interprete di sogni; quanto al suo antinomismo, egli dà credito alla notizia inserendo il movimento hurûfita all’interno dei tanti che predicavano la fine della Legge; tuttavia Fazlullâh e i suoi seguaci erano noti per austerità e onestà, e per vivere del proprio lavoro manuale. (Fazlullâh stesso era un fabbricante di berretti). Significativa è la notizia che fosse buon conoscitore della Torah, del Salterio, del Vangelo e dei detti di ‘Alî (p. 14) ciò che testimonia la tendenza sincretista della sua predicazione.

Lo Hurûfismo si configura come un moto millenarista, frequentemente ribelle e perseguitato nel quadro dei Dervisci nomadi che caratterizza il caos della regione verso la fine del XIV secolo; almeno questo è il quadro che emerge dai resoconti storici esaminati da Ritter. Dottrina essenzialmente “gnostica”, essa mostra contatti con l’Ismailismo anche nella definizione di Paradiso e Inferno come stati terreni di conoscenza e ignoranza; e nel fatto che si parla di una seguace di Fazlullâh detta *Kalimatullâhi hiya ‘l-ulya*, “Parola di Dio perfettissima”. Una figlia di lui, verosimilmente da identificare con questa Kalimatullâhi, tentò due volte l’insurrezione hurûfita in Tabriz (p. 32).

Il testo fondativo del movimento è lo *Jâvdân nâma*, oggetto di dettagliata analisi -anche in rapporto al *Mahram nâma* del seguace di Fazlullâh Sayyid Ishâq- da parte di Mir-Kasimov, *Notes sur deux textes Hurûfî, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1016. Il rapporto tra i due testi è preso in considerazione in funzione di una evoluzione che avvenne nello Hurûfismo; indipendentemente da ciò le dottrine analizzate sembrano comunque molto

significative del fondamento sociale dello Hurûfismo, e penso che sia interessante dedicarvi una qualche attenzione.

Mir-Kasimov vede in Fazlullâh il tentativo di inaugurare una nuova Rivelazione che successivamente si popolarizzò e si politicizzò nell'ambiente delle confraternite mistiche turche e nell'ambito delle generali tendenze mahdiste. Le sue opere e quelle dei suoi diretti discepoli sono difficili da comprendere per il loro carattere frammentario e per il linguaggio tecnico che può risultare impenetrabile per ragioni forse volute. Nello *Jâvdân nâma* compare una dottrina del tempo non nuova -il tempo è assoluto in Dio, tripartito nel manifesto- ma collegata alle lettere: Dio creò il mondo in 6 giorni perché il Suo *kun* (cfr. *supra*, a p. 216 in n. 154) è composto di *Kâf* e *nûn* (i nomi delle due consonanti che formano la parola, K e N, sono ciascuno di tre lettere). I 6 giorni constano di 144 ore perché 28 (le lettere arabe) moltiplicato per 4 con l'aggiunta di 32 (le lettere persiane) fa 144; i 7 giorni che includono il Venerdì ne hanno 168 che è uguale a 28x6, dove il 6 è associato alle sei direzioni dello spazio (i quattro punti cardinali, l'alto e il basso: il ruolo delle sei direzioni si trova anche nel *Sepher Yetzirah*, trattato cabalistico forse del III secolo, che sviluppa un esoterismo delle lettere, cfr. *supra*, p. 347). Per conseguenza le 168 ore della settimana, come risultato di 28x6 stanno a significare che i 7° giorno, il Venerdì (*ġum 'ah*) le racchiude tutte, perché la parola si forma sulla radice ġ-m-ʿ del verbo *ġamaʿ*, riunire; e la Parola di Dio, che abbiamo visto equivalere a quel 6 che si moltiplica per le 28 lettere arabe, è il "recipiente" del tempo (*kalîma khudâ ke zarf-e zamân ast*). Quanto ai 60 minuti contenuti in un'ora, essi sono dati dalla somma di 28+32, che rappresentano, come il 6 e il 7, dei numeri-chiave per la comprensione esoterica. Due volte 7 sono i 14 giorni e notti della settimana, recipiente di tutte le cose nel quale avverrà la Resurrezione: "tutti i giorni e le notti di questo basso mondo sono contenuti in questi sette giorni e notti che contengono sei volte 28 ore. Sono i giorni di Dio e la totalità del tempo, i mesi, gli anni e i secoli sono composti di essi" (p. 211). Non c'è un errore di calcolo o un quid-pro-quo in quanto sopra: 6 volte 28 ore equivale a 7 volte 24 ore (168).

Questo è un semplice esempio di una complessa struttura che si estende ai cicli celesti, a quelli profetici, e a tutta una ierostoria del cosmo. D'altronde, è sempre il numero delle lettere a caratterizzare il "progresso" dei cicli profetici: gli Ebrei ne avevano 22, i Cristiani 24 (quelle dell'alfabeto greco), gli Arabi 28 e i Persiani, ai quali appartiene la Rivelazione finale, 32. 28 sono le stazioni della luna, 360 (60x6) sono i gradi di un'intera rivoluzione annuale del sole, e così via, sino a sempre più vasti e complessi cicli cosmici che vedono il ritorno del sempre-eguale nella "quiddità": le stagioni ritornano sempre identicamente quattro, anche se non identiche nelle loro caratteristiche climatiche. Non è certamente necessario sottolineare l'ingenuità di questa costruzione, perché non è questo che interessa, è il suo obiettivo, mostrare come tutto ciò che è del mondo possa esser letto come architettura segreta del divino, articolata nei numeri delle lettere.

Così Dio, secondo un hadîth, avrebbe creato Adamo tenendo l'argilla nelle Sue mani per 40 giorni: ebbene, 2 (mani) moltiplicate per 40 (giorni) e per 24 (ore) è uguale a 32x(28+32) e questo sta a significare qualcosa che ci riconduce alla divinità dell'uomo: Adamo rappresenta la totalità del tempo e della Parola divina. Nota Mir-Kasimov (p. 216 in n. 37) l'antichità di questa intuizione, che corrisponde alla nota equivalenza di macrocosmo e microcosmo e che, nell'Islam, è un tratto comune del *ghuluww shî'ita*. Riflessioni analoghe, che associano la forma umana alle lettere dell'alfabeto, si trovano in Ibn 'Arabî (ivi) così come si trovano nel *Jâvdân nâma*: il Calamo scrive i nomi che Dio insegna ad Adamo, e *questi nomi sono le cose*; il corpo e il volto di Adamo ed Eva sono il luogo di manifestazione della Parola, della scrittura del Calamo, delle lettere (Mir-Kasimov, p. 226).

L'Imâm, identificandosi con lo *Insân al-kâmil*, è un Corano parlante, è onnisciente e conosce la lingua degli animali (Salomone, *Cor.* 25, 15-44, conosceva il linguaggio delle formiche, e non soltanto, conosceva anche quello degli uccelli). Gesù, a sua volta, era la Parola fatta uomo. Adamo è dunque l'uomo cosmico indipendentemente dai calcoli numerici che lo giustificano; questa non è un'idea nuova nelle eterodossie islamiche, che tendono a scorgere nell'uomo un modello destinato a ben altra sorte che non quella terrena. Così come fu all'inizio, così sarà alla fine: Adamo è -aristotelicamente parlando- la causa finale dell'uomo. *Se non ce ne siamo ancora accorti, questo è un messaggio socialmente rivoluzionario.*

Arjomand (pp. 73-74) parla di speranze messianiche, di mahdismo, e di chiari indizi di attività politica clandestina nel XV secolo (si veda anche Mir-Kasimov, p. 205 in n. 5, dove si parla di popolarizzazione e politicizzazione dello Hurûfismo nella Turchia ottomana); parla anche di massacri di Hurûfîti, inclusa quella *Kalimatullâh* che era detta anche *Qurratu 'l-'ayn*, "delizia degli occhi": un nome che ritroviamo nella straordinaria figura di donna e di eroina che fu protagonista dell'insurrezione bâbista (cfr. *supra* a p. 243 in n. 363).

L'ambiente nel quale si sviluppò la dottrina hurûfita fu quello urbano, artigiano (Arjomand, p. 72) altra analogia con il Bâbismo del XIX secolo; infatti Mir-Kasimov (p. 206 in n. 9) richiamandosi anche alla bibliografia, inserisce lo Hurûfismo tra movimenti come quelli Nusayrita, Druso, Ahl-i Haqq e Bâbista; anzi, per quanto concerne quest'ultimo, sottolinea le affinità dottrinali che intercorrono tra Bâbismo e Hurûfismo. Che tutto ciò porti l'impronta shî'ita lo nota poi a p. 221: siamo sempre in presenza di una dottrina nella quale, alla funzione legislatrice del Profeta, fa seguito quella dell'Imâm che ne rivela il senso nascosto, esoterico. Nell'Imâm si manifesta la realtà divina (*haqiqat-e khudâyya*), come dice il *Jâvdân nâma* (Mir-Kasimov, p. 224).

In un articolo di carattere più generale, *Étude des textes hurûfî anciens: l'œuvre fondatrice de Fadl Allâh Astarâbâdî*, R.H.R., 226,2, 2009, lo stesso Mir Kasimov riprende l'esame dello Hurûfismo nell'ambito più

generale dell'eterodossia, per notare che la sua caratteristica, l'assimilazione di Cristianesimo e Giudaismo, nonché delle tradizioni sciamaniche giunte con i Mongoli, genera la transizione dell'Islam verso una religione sopraconfessionale che ingloba tutte le altre. Questa tendenza l'avevamo già notata *supra* (p. 242 in n. 361, già ricordata) ma non va comunque fraintesa: essa si iscrive, a mio avviso, nella radice dell'Islam che si fonda sulla ripetitività della Profezia: sicché è ancora *islamico* andare oltre l'Islam di Maometto, ma *sulla via da lui tracciata*. E poiché da questo non si esce, *non si va* verso un'ecumenica equivalenza delle diverse religioni.

Comunque sia, Mir-Kasimov inquadra lo Hurûfismo in una fenomenologia religiosa che in parte ci è già nota, in parte sarà esaminata tra breve: Sarbedâr, Musha'sha', Nuqtawî, Ahl-i Haqq, magma di sette originato nell'area irano-anatolica nel XIV-XV secolo che avrà il suo punto più alto nei Qizilbâsh e ricadute nella storia della Shî'a sino al Bâbismo nel XIX secolo. Mir-Kasimov non manca di ricordare *Il libro nero* di Orhan Pamuk, un thriller tutto giocato sull'inquietante presenza sotterranea dello Hurûfismo nella Istanbul di oggi.

Siamo comunque in presenza di un fenomeno che rientra nell'ambito della Shî'a e delle sue attese, caratterizzato da elementi costanti come la ripetitività della manifestazione del divino nell'uomo e l'attesa messianica di un Mahdî, fenomeno che Mir-Kasimov ripartisce in tre momenti (con l'esclusione del più antico, il ghuluww dalle origini all'Ismailismo): quello del XIV secolo, contemporaneo allo Hurûfismo, che si manifesta negli "Stati" dei Sarbedâr e dei Musha'sha' oltre che nel fenomeno Nûrbakhshî (*infra*); quello dei movimenti influenzati dallo Hurûfismo, cioè dei Nuqtawî e degli Ahl-i Haqq; e quello dei movimenti che partono dai Qizilbâsh dopo l'avvento al potere dei Safavidi. A questi tre momenti si deve poi aggiungere quello "moderno" della rivolta bâbista nel XIX secolo.

Più in particolare però, con riferimento allo Hurûfismo, Mir-Kasimov sottolinea l'oscurità che tuttora permane sulla sua storia, dopo la dissoluzione della comunità primitiva a seguito delle persecuzioni messe in atto per la feroce ostilità degli 'ulamâ'; sui rapporti con gli altri movimenti e con le comunità non islamiche; sulle sue strategie politiche. Non è questa, tuttavia, la sola oscurità che riguarda la sua storia e le sue dottrine, fondate, queste, su un testo come lo *Jâvdân nâma* (*Libro dell'eternità*) la cui esposizione, forse, è *volutamente* frammentaria.

In un altro suo articolo dedicato a *Techniques de garde du secret en Islam*, R.H.R., 228,2, 2011, Mir-Kasimov ha ricordato le ragioni *politiche* che hanno costretto le sette perseguitate, dalla Shî'a in poi, alla pratica della taqiyya; e in questo articolo ha dedicato un paragrafo finale al segreto messo in atto dagli Hurûfîti. Mir-Kasimov sottolinea che verosimilmente lo *Jâvdân nâma* aveva a modello la frammentarietà del Corano -ipotesi non inverosimile, perché il libro si poneva come nuova e finale Rivelazione- ma avanza al riguardo anche ipotesi più interessanti. La dottrina di Fazlullâh, che non per nulla andò incontro alle feroci persecuzioni messe in atto dal clero, partendo dalle lettere come elementi costitutivi elementari di ogni forma corporea, consentiva "l'esegesi di tutto ciò che esiste" a chi fosse in grado di riconoscere le lettere nei corpi, perché questo avrebbe ricondotto al significato originale di ogni cosa nella Parola divina. *A maggior ragione ciò avrebbe consentito l'esegesi dei testi sacri*, cioè del Corano, nei quali il legame con il Verbo divino è esplicito. È appena il caso di notare l'esplosivo contenuto *antisacerdotale* di una simile dottrina, tanto più che Fazlullâh godeva di una certa reputazione presso i governanti locali. L'obiettivo avrebbe potuto essere l'abolizione della Sharî'ah (p. 282) un obiettivo abitualmente perseguito dagli "estremisti".

L'ipotesi di Mir-Kasimov è dunque questa: forse lo *Jâvdân nâma* fu volutamente frammentario onde consentire l'accesso alla dottrina segreta soltanto a una minoranza selezionata in grado di ricostruire il mosaico. C'è poi una terza ipotesi fondata sulla lettura esoterica della rottura delle tavole da parte di Mosè: rompere un testo libera le lettere, perciò la sua rottura consente di accedere al suo vero significato.

Mir-Kasimov ha anche pubblicato testo e traduzione dell'unico testo autobiografico di Fazlullâh, nel quale egli ha annotato alcuni suoi sogni, con il titolo *Le "Journal des rêves" de Fazlullâh Astarâbâdî: édition et traduction annotée*, S. Ir., 38,2, 2009, preceduto da un breve ma esauriente saggio sullo Hurûfismo nel quadro dei movimenti eterodossi dell'epoca ilkhânide e timûride. Dopo aver premesso che lo Hurûfismo ha esercitato la propria influenza non soltanto sui Bektâshî, sui Nuqtawî e sugli Ahl-i Haqq, ma anche sul più tardo fenomeno del Bâbismo, Mir-Kasimov sottolinea la profonda differenza che separa i movimenti eterodossi del XIV-XV secolo dal più antico ghuluww: i nuovi leaders non potendosi sicuramente collegare ad una genealogia 'alîde, tendono a legittimarsi con argomenti ancora più potenti, quelli che fanno di essi dei nuovi profeti, dei Mahdî o anche delle manifestazioni di Dio; in ogni caso come portatori di una *nuova Rivelazione*. In questa rivendicazione, il ruolo del sogno ha una fondamentale importanza, perché il sogno, nella tradizione islamica, può avere un significato profetico: lo attestano il Corano e gli ahâdîth (su questo si può consultare il *Dizionario del Corano*, a cura di M. A. Amir Moezzi, Milano, Mondadori, 2007, pp. 821-824; il sogno è la quarantaseiesima parte della profezia, secondo un hadîth citato, p.e., da Bukhârî; Moezzi cita al riguardo Mâlik b. Anas).

Nota Mir-Kasimov l'importanza che assunse in quel travagliato periodo, per la comunità islamica, il problema del "giusto" potere, per conseguenza quello di un Mahdî, inteso anche come manifestazione di Dio in forma umana; un problema che avevamo già affrontato a proposito delle varie manifestazioni dell'Ismailismo. Quella di Fazlullâh è una nuova interpretazione dell'Islam, una sua trasformazione in una religione universale (come avverrà nel XIX secolo con il Bâb) e nel suo giornale dei sogni lo testimoniano i frequenti riferimenti a

Gesù, ai Cristiani, alla stessa Bisanzio, oltreché a Husayn al quale, come a Gesù, egli si paragona. Ma i riferimenti ivi presenti alle antiche figure regali della storia persiana, e soprattutto a quelle dei potenti a lui contemporanei con i quali ebbe anche dei rapporti, testimoniano lo sfondo sociale e politico nel quale egli ritiene di collocare la propria visione profetica. Certi sogni, dice Mir-Kasimov, suggeriscono che Fazlullâh consideri se stesso come il 12° Imâm, il Salvatore escatologico, in grado di presentare la propria morte attraverso le tante immagini di sangue e di violenza che costellano i suoi sogni (pp. 263-264). Significativi di un riferimento all'Ismailismo (nizârîta) sono poi alcuni suoi criptici accenni che potrebbero indicare il Rûdbâr (la regione di Alamût) e la fortezza nizârîta di Ghird Kûh (p. 262).

La lettura del diario fatto da Fazlullâh conferma le notazioni di Mir-Kasimov; in particolare si nota la frequente visione di acque, di spade fiammeggianti, e di una simbologia generale che può far pensare ad una forte inflazione spiritualista. Nei sogni appaiono i temi del significato esoterico delle lettere oggetto della sua predicazione (sogni n° 1, 26 e 124); il raffronto con Gesù e Husayn ai quali apparterrà il mondo (n° 40). In particolare nel sogno n° 85, Fazlullâh si paragona a Gesù nell'essere ucciso e nel risorgere come portatore del Compimento dei Tempi; una visione rafforzata da quella del sogno n° 36, nel quale egli vede il sole sorgere ad occidente, segno della Fine dei Tempi nella tradizione islamica. Vi sono possibili allusioni alla conoscenza di una lingua universale (il linguaggio di Adamo? sogno n° 88); nel sogno n° 120 'Alî dice a Fazlullâh: tu sei Adamo; nel sogno n° 100 Fazlullâh sembra conoscere il segreto del patto pre-eterno (*Cor.*, 7, 172); nel n° 109 si identifica con il Mahdî; nel n° 104 predica ai Cristiani e nel n° 8 Husayn gli predice che egli sarà l'unificatore delle religioni; egli si identifica anche con Ciro (sogno n° 117). Ciro compare anche nel sogno n° 115, così come l'assunzione in sé della religione cristiana da parte di Fazlullâh appare anche nel sogno n° 94; qui c'è un riferimento anche ad un colloquio a Bisanzio. Altri riferimenti a personaggi della storia persiana sono quelli ad Alessandro Magno (sogno n° 95) e a Jamshîd (sogno 121); notevole è questa presenza della sua Persia in un momento nel quale la tradizione 'alîde va sempre più identificandosi con l'8° Imâm e con Mashad (cfr. Scarcia Amoretti, *infra*): Fazlullâh è accolto trionfalmente a Mashad (sogno n° 101). Tra i personaggi del suo tempo appare Tokhtamysh (il capo dell'Orda d'oro, prima alleato di Tîmûr, poi da lui sconfitto: sogno n° 18) e appare soprattutto lo stesso Tîmûr (sogni n° 30, 33 e 126: in quest'ultimo Tîmûr lo fa uccidere, come avverrà di fatto per mano del figlio di lui, Mirân Shâh), il sangue compare nei suoi sogni (sogno n° 108). Finalmente, e questo non è senza un rilievo nelle sue possibili fonti d'ispirazione, Rûdbâr e Ghird Kûh compaiono nei sogni n° 28, 91 e 16 rispettivamente.

Anche Daftary fa riferimento agli Hurûfîti nelle pagine dedicate alla persistente presenza ismailita in Persia nel XIV secolo, in particolare dal centro di Anjudân, da dove l'Ismailismo nizârîta risorse alla metà del XV secolo (pp. 415-426). Egli accenna non soltanto all'influenza delle loro dottrine, come, ad esempio, sull'opera di Shabestârî, ma anche al loro concreto contributo al sufismo rivoluzionario del periodo îlkhânide, tîmûride e post-tîmûride. La loro azione fu significativa nelle regioni periferiche del mondo islamico, luoghi tradizionali di insediamento shî'ita, (Daylam, Tabaristân, Khurâsân) a Ma'rash e a Sabzawâr, dove dal 1337 al 1381 visse lo Stato dei sûfi Sarbedâr, quest'ultimo definito da Arjomand (p. 69) come una repubblica teocratica egualitarista. Ciò denota il carattere chiaramente popolare di questi movimenti. Arjomand sottolinea il successo del richiamo sûfi alla salvezza, ma anche la pressione dei loro elementi laici *per un cambiamento di questo mondo*. Nel XV secolo fu poi significativo il caso dei Musha'sha', il fondatore della cui dinastia, destinata ad una lunga durata, si proclamava discendente dal 7° Imâm; e poiché nella dottrina è presente il tema della reincarnazione, il figlio del fondatore si proclamò reincarnazione di 'Alî (Arjomand, p. 77).

I fenomeni chiliastici furono duramente repressi nel corso della "normalizzazione" safavide, completata soltanto da 'Abbâs I nel XVII secolo. Si trattò, dice Arjomand (pp. 80-83) di un fenomeno millenaristico che portava alla sospensione della Legge del Dio trascendente, sostituita dalla sottomissione totale ad una Guida che si proclamava divina o in rapporto diretto con il divino, e che godeva della dedizione delle masse alla ricerca della salvezza *in questo mondo* (vorrei dire: *da questo mondo*) tramite l'azione politica culminante nel decentramento di piccole formazioni statali, rette da un'autorità fondata sul mahdismo e su un'azione sociale ritenuta soteriologica; in tal modo i movimenti spirituali si politicizzavano e avveniva la completa fusione di religione e politica.

A questo punto sembra opportuna una breve digressione per accennare alle condizioni sociali ed economiche dell'Iran, dal periodo mongolo all'avvento dei Safavidi, perché in tale quadro si debbono comprendere la nascita e l'affermazione di movimenti sûfi rivoluzionari, nel cui ambito maturano le "eresie" shî'ite destinate a perdurare sino ai nostri giorni, tutte incentrate sulla *divinizzazione dell'uomo* (in questo ci ricordano, con le dovute differenze, le analoghe tensioni del nostro Medioevo). Su questi nuovi movimenti si impose la "normalizzazione" safavide; di una dinastia che, pure, ne era stato il prodotto, ma che, giunta al potere, non poteva non seguire la logica della *politica*, proiettandola così sulla religione.

Bektâshî/Aleviti, Ahl-i Haqq, Qizilbâsh e tutte le altre "eresie" ancora esistenti, costituiscono soltanto una parte di questo fenomeno, del quale fanno parte anche quei movimenti che si estinsero dopo brevi o meno brevi vicende, perché tutti partecipi del medesimo fenomeno evolutivo che sancì la divisione della Shî'a in due filoni: quello "istituzionale" che si andò lentamente affermando, e quello caratterizzato dall'iperdulia di un 'Alî divinizzato, archetipo della *divinità dell'uomo*. Si trattò di varie sette tuttavia convergenti non soltanto su questo tratto distintivo, ma anche su un carattere *popolare* attivamente o potenzialmente rivoluzionario, ereditato dagli

impulsi originari dell'Islam così come erano stati recepiti e trasmessi dall'Ismailismo qarmata e fâtimida nella duplice valenza, soltanto apparentemente contraddittoria, dell'egualitarismo e dell'obbedienza ad un Imâm/uomo perfetto.

Nel suo articolo *The socio-economic Condition of Iran under the il-khâns, The Seljuq and Mongol Periods*, C.H.I., 5, ed. by A. Boyle, Cambridge, at the Un. Press, 1968, I.P. Petrushensky parla di "colossale declino economico tra il 3° e l'ultimo decennio del XIII secolo (p. 483) e, per quanto riguarda la successiva e certamente più modesta ripresa dell'agricoltura tra il 1300 e il 1335, nota che essa avvenne nell'ambito di grandi proprietà private formatesi a spese dello Stato e dei cittadini. Il successivo periodo che va dalla metà del 4° alla metà del 9° decennio del XIV secolo, vede lo smantellamento totale di quello che fu lo Stato mongolo, la sua disgregazione politica e una ininterrotta serie di lotte per il potere. Questa nuova forma di sfruttamento vide perciò lo scoppio di violente rivolte contadine sostenute anche dalla piccola aristocrazia, che conosceva anch'essa l'impoverimento e la perdita di ruolo dovuti all'affermarsi della grande proprietà. In questo quadro egli colloca perciò la formazione della "repubblica" dei Sarbedâr che si affermano nel 1337 nel Khurâsân annientando le ultime resistenze ilkhânidi; e gli analoghi fenomeni avvenuti nel Mâzandarân e nel Ġilân. I Sarbedâr coniarono monete con i nomi dei 12 Imâm (un particolare da ricordare per notazioni che giungeranno *infra*) e anche con la scritta "la vittoria è vicina" (Arjomand, cit., p. 69); essi attendevano *quotidianamente* l'arrivo del Mahdî (Capezzone, cit., p. 198). Capezzone parla anche di un'atmosfera da Fine dei Tempi (ivi) e sottolinea il contrasto che caratterizza tutto il XIV e il XV secolo: da un lato il Sufismo che incanala l'opposizione al potere da parte dei contadini e delle plebi cittadine, in un'ansia messianica che cerca il cambiamento del mondo ad opera di un Mahdî guerriero; dall'altra i gruppi di potere turchi (Aq Quyûnlû e Qarâ Quyûnlû) che si contendono la spartizione dell'ex impero mongolo e stroncano con la violenza i movimenti chialistici.

Petrushensky riporta le cifre delle distruzioni operate dai Mongoli nella loro invasione, accompagnata da stragi di massa con paesi e città rasi al suolo mentre la popolazione veniva trucidata: si parla di 1.750.000 morti. Canali e dighe vennero distrutti provocando la fine dell'irrigazione e la desertificazione del territorio; il bestiame veniva rapinato; un oppressivo sistema fiscale ridusse in povertà anche le aree non devastate; l'agricoltura sostituita dal pascolo dei nomadi, un pascolo esteso a tutto l'anno che contribuiva a impoverire i terreni. Questo nomadismo fu il risultato dell'installarsi dei Mongoli e dei Turchi, che non avevano tradizioni collegate alla sedentarietà dell'agricoltura (pp. 484-490).

Come accennato sopra, il ripristino dello Stato nel XIV secolo non migliorò la situazione, perché i contadini (e la piccola aristocrazia) si trovarono ad essere vessati da una grande proprietà costituitasi nelle mani della grande aristocrazia e della grande burocrazia persiane, che avevano collaborato con lo Stato mongolo e che possedevano anche interi quartieri nelle città. La conseguenza fu che, nonostante i tentativi di ripresa e la forte tassazione, il gettito fiscale si ridusse a meno del 20% di ciò che era stato prima dell'invasione. In questo clima va capito il sufismo rivoluzionario, come quello dei Musha'sha' nel Khûzistân che resistette sino al 1508 e abbandonò la propria dottrina soltanto nel 1616 con la normalizzazione di 'Abbâs I; e altre manifestazioni meno di successo, come lo Hurûfismo e il fenomeno dei Nûrbakhshî (Capezzone, cit. pp. 199-203). Sui Musha'sha' cfr. la relativa voce di P. Luft in E.I. vol. VII: ebbero grandi successi dopo la morte del figlio di Tîmûr, Shârukh, con vaste conquiste territoriali; il figlio del fondatore, che si considerava incarnazione divina, giunse a saccheggiare la tomba di 'Alî a Najaf nel 1454. Anche dopo il loro rientro all'obbedienza religiosa e statale, rimasero intoccabili vassalli e governatori ereditari di Huwayza, con un ruolo attivo sino alla fine del XIX secolo.

A proposito della repubblica dei Sarbedâr, Arjomand (cit., pp. 70-71) nota che essa rappresentò un prodromo di quella che sarà l'avventura safavide, anche per la "normalizzazione" che vi fu tentata allorché il chiliasmo dei Dervisci, da forza trainante per la vittoria divenne un problema per lo Stato consolidato.

Il panorama complessivo del XIV-XV secolo in Iran può essere comunque tracciato sulla scorta dei 4 articoli di H.R. Roemer che aprono il vol. 6 della C.H.I., *The Timurid and Safavid Periods*. Il primo di essi, *The Jalayrids, Muzafarrids and Sarbedars*, (pp. 1-41) mette in luce il clima di lotte di tipo feudale che si scatenò tra i vari eredi dell'impero ilkhânide, smembrato in una pluralità di Stati. Come abbiamo già visto, vi fu anche un'altra ragione di conflitto, che non riguardava le contese dinastiche ma quelle religiose agganciate a un preciso fondamento sociale. Un particolare interesse rivolge Roemer alla repubblica dei Sarbedâr, a fondamento della quale egli vede l'aspirazione di contadini e artigiani vessati dal sistema fiscale (p. 22). Ne emerge una rivolta il cui cemento ideologico fu fornito dalla religione, perché nessuno ritenne necessario invocare pretesti legittimisti: questo, secondo Roemer, fa del movimento dei Sarbedâr un tipico prodotto del collasso del potere mongolo (p. 35). Tuttavia, nella repubblica così fondata, nota ancora a p. 39, non si può scorgere un segno di evoluzione in senso socialmente progressista e i suoi capi non provenivano certamente dalla massa degli oppressi o dei produttori in rivolta contro lo sfruttamento (p. 38). L'esistenza di una frattura ideologica a sfondo sociale la si può comunque dedurre da quanto egli nota a p. 36: nonostante le differenze religiose, gli Shî'iti "moderati" (duodecimani o altro) avevano un *modus vivendi* con i loro vicini Sunniti *che non ebbero mai con gli Shî'iti "estremisti"*; corsivo mio che ha un senso se si considera che, come abbiamo già visto con le monete dei Sarbedâr e come constateremo a conclusione, gli "estremisti" hanno molto in comune, questa volta, con i "moderati": essi infatti sono *comunque seguaci della dottrina dei 12 Imâm*. La sola differenza (che però implica

la reincarnazione) è che pretendono di assistere al ritorno dell'ultimo (o meglio, del primo: metafisicamente l'Imâm è sempre il medesimo) manifestato in qualche leader, e allo stabilirsi dell'atteso "mondo di giustizia" senza rimettersi ad imperscrutabili decisioni celesti. Questa urgenza testimonia una differenza *sociale e politica* che si ideologizza in quella *religiosa* e che rende pienamente comprensibile la notazione di Roemer sui *modus vivendi*.

Nel successivo *Timûr in Iran* (pp. 42-97) Roemer entra nei dettagli della spaventosa devastazione che subì una Persia impoverita. Tîmûr, nota a p. 48, era ben al corrente delle convulsioni intestine della regione irano-anatolica e la sua invasione ebbe, tra gli altri scopi, la distruzione delle maggiori entità statali che si andavano formando. La sua fu una guerra mirata esclusivamente alla devastazione e al saccheggio in tre campagne (1386-88; 1392-96; 1399-1405, anno della sua morte). Tîmûr era interessato a far confluire nella sua capitale, Samarkanda, non soltanto i tesori dell'Iran, ma anche le sue attrezzature agricole, il bestiame, i suoi artisti e letterati, la forza lavoro sotto forma di schiavi: e si trattò di un saccheggio sistematico e regolato dall'alto, soltanto dopo il quale la truppa era lasciata libera di saccheggiare il rimanente (pp. 53-54).

Tîmûr distrusse le opere di irrigazione, devastò intere regioni, rase al suolo città e compì stragi mostruose di inaudita ferocia: e tuttavia, come sunniti, risparmiò qudât e sâdât (pl. di sayyid); in generale, si può dire, coloro che in qualche modo costituivano un notabilato locale. Particolarmente feroce fu la sua politica fiscale: in possesso dei ruoli esattoriali, i suoi collettori d'imposte usavano la tortura per estorcere danaro (p. 54). Intere popolazioni vennero sterminate, i sopravvissuti morirono di fame; famose le sue piramidi di teschi (p. 55). A Sabzawâr (la capitale dei Sarbedâr) 2000 persone vennero murate vive (p. 56); a Baghdad, nel 1401, non vennero risparmiate le donne e neppure i bambini (p. 66). Gli stessi metodi furono applicati in Anatolia, la cui economia fu distrutta (p. 79).

Il terzo articolo di Roemer (pp. 98-146) intitolato *The Successors of Tîmûr*, parte dall'immediata disintegrazione dell'impero alla morte di Tîmûr, concentrandosi sulle lotte tra i pretendenti alla successione. Qui però c'è da sottolineare che le lotte non si limitarono a quelle tra i discendenti -tra i quali Shâhrukh († 1447) fu l'unico che riuscì a creare un regno relativamente consistente e duraturo- ma videro in campo la competizione delle tribù turcomanne insediatesi nella regione irano-anatolica, i Qarâ Quyûnlû e gli Aq Quyûnlû, in lotta con i tîmûridi e tra loro. In quel periodo, pur tra le continue lotte con le tribù turcomanne e gli spostamenti delle frontiere, Shâhrukh e Mirân Shâh, figli di Tîmûr, e il figlio del secondo, Abû Sa'îd, si adoperarono per risollevare l'agricoltura distrutta dalle invasioni.

Roemer fa poi dei cenni sugli orientamenti religiosi, sui quali sorvolo perché sarà necessario diffondersi maggiormente *infra*, stante lo scopo precipuo di queste note; e segnala in termini molto generali (ma, forse per questo, da notare) i cambiamenti che intervennero nella regione dopo la scomparsa del califfato 'abbâside. Nota Roemer (pp. 135-136) che con quella scomparsa il mondo islamico delle regioni orientali conobbe un profondo cambiamento: si sviluppò una devozione popolare, insieme alla tendenza al monachesimo, al culto dei santi, ai pellegrinaggi, alla fede nei miracoli, alla venerazione di 'Alî. Si trattò, nella sua definizione, dell'affermarsi di un "Folk Islam", certamente di tendenza shî'ita ma non relativo al solo mondo shî'ita.

Il "Folk Islam" poteva oscillare tra Shî'ismo e Sunnismo: non si può affermare, ad esempio, che i Qarâ Quyûnlû fossero Shî'iti e gli Aq Quyûnlû fossero Sunniti; più che altro, il Folk Islam favorì la tendenza alla "eresia". Una tendenza che peraltro fu il fondamento dei moti rivoluzionari; degli Hurûfîti, che nel 1427 tentarono di uccidere Shâhrukh; del fenomeno dei Sarbedâr a Sabzawâr; dell'emirato di Mar'ashî Sayyid nel Mâzandrân; dell'insurrezione di Muhammad b. Falâh nel Khûzistân nel 1442 con i Musha'sha'. Se mi è concessa una notazione personale, vorrei osservare che questo "Folk Islam" rivela un'evidenza sulla quale dovrebbe appuntarsi una riflessione: l'Islam non è *necessariamente* quello delle "ortodossie" degli 'ulamâ' e della Shari'ah: liberata dall'occhiuta sorveglianza dell'apparato, la religiosità "vernacolare" sembra orientarsi verso manifestazioni di culto spontanee che mostrano tendenze radicate e genuine, e non per questo meno "islamiche", che mettono in mostra anche un'insofferenza per la Shari'ah, frequentemente espressa nelle dottrine "eretiche".

Nel quarto e ultimo articolo, *The Türkmen Dynasties* (pp. 147-188) Roemer si rivolge infine alle vicende delle tribù turche insediatesi nell'area nel corso dei secoli. Il fenomeno dell'immigrazione turca è una lunga vicenda di grande impatto nella storia della regione; già nel IX secolo i Turchi erano presenti in Anatolia come mercenari di Bisanzio (pp. 147-148). Nel mondo islamico erano egualmente presenti come mercenari (si ricordi la loro presenza nell'esercito fâtimida) e rappresentarono l'elemento di destabilizzazione del califfato 'abbâside, da loro messo sotto tutela con i Selgiukidi tra l'XI e il XIII secolo, il cui impero in Asia minore, dopo l'invasione mongola del 1258, crollò nel 1308. Per la storia della Persia, dalla cui cultura furono segnati e delle cui convulsioni furono protagonisti, furono importanti, dopo i Selgiukidi, gli Ottomani, gli Aq Quyûnlû e i Qarâ Quyûnlû (pp. 149-150); questi ultimi furono due *federazioni* che si formarono dopo il crollo dei Selgiukidi (p. 152). Stanziati nella zona del lago di Urmiya, esse furono sospinte verso la zona del lago di Van dall'invasione mongola.

Nel corso delle contese del periodo tîmûride e post-tîmûride, i Qarâ Quyûnlû furono regolarmente sconfitti da Tîmûr e ancora da Mirân Shâh, a fianco dei quali, per ovvie ragioni, erano gli Aq Quyûnlû (pp. 157-161); essi raggiunsero poi nel corso del XV secolo l'apogeo sotto la guida di Jahân Shâh (p. 163) che tuttavia fu

poi sconfitto e ucciso nel 1467, allorché, sotto Uzun Hasan, gli Aq Quyûnlû si trovarono a dominare l'intera parte occidentale dell'Iran e la Mesopotamia.

Il periodo di contese post-tîmûride è analizzato da R.M. Savory, *The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timûr*, *der Islam*, 40,1, 1964. Anche su questo articolo farò un breve cenno, perché mi sembra importante mostrare il più possibile il quadro politico -e successivamente quello religioso- nel quale si sviluppò il movimento safavide, perché è da lì che nasce, con il nuovo Stato, l'affermazione della "ortodossia" duodecimana; ma quello Stato nasce dal medesimo crogiolo nel quale si formano le nuove versioni "eterodosse" della Shî'a destinate a giungere ai nostri giorni; abbiamo dato uno sguardo agli Hurûfîti ma dobbiamo ancora parlare dei Bektâshî/'Aleviti, degli Ahl-i Haqq, degli Yezîdi, dei Qizilbâsh e di altre varianti. Ciò per sottolineare come dai tempi del vecchio ghuluww e del Nusayrismo, attraverso l'Ismailismo e le sue diramazioni, le possibilità di alternativa restino vive anche accanto e a partire dalla stessa "ortodossia" duodecimana, che poté finalmente affermarsi in termini istituzionali in seguito ad eventi *storici*, ciò che significa anche, politici.

Savory, dopo aver ricordato la distruzione dei regni minori da parte di Tîmûr, sottolinea che però mai i tîmûridi riuscirono a controllare l'Azerbâijân, che rimase zona contesa tra gli Aq Quyûnlû e i Qarâ Quyûnlû. Questi conobbero grande successo con Qarâ Yûsuf che riuscì a dominare l'Iraq, ma furono sconfitti da Shâhrukh in modo definitivo nel 1421; rendendosi vassalli dei tîmûridi riuscirono però a mantenere il governatorato di Tabrîz. Disintegratosi il regno tîmûride i Qarâ Quyûnlû estesero, come abbiamo già visto, il proprio dominio sulla Persia con Jahân Shâh sino al 1467, quando il potere passò agli Aq Quyûnlû con Uzun Hasan. Iniziò allora una nuova guerra che vide un rovesciamento di alleanze, perché i tîmûridi di Abû Sa'îd furono spalleggiati dai Qarâ Quyûnlû contro gli Aq Quyûnlû, ma furono sconfitti da Uzun Hasan.

Alla morte di quest'ultimo nel 1478 iniziarono tuttavia le lotte interne tra i pretendenti al trono, e iniziava anche l'ascesa dei Safavidi, guidati da scelte *politiche*, non religiose, visto che, essendo shî'iti, rimasero alleati degli Aq Quyûnlû, sunniti, contro i Qarâ Quyûnlû, shî'iti. Questi aspetti vanno rimarcati, per mettere a fuoco il vero nodo di tante guerre, le lotte di potere, non le divisioni religiose; e il caos generale nel quale versava la Persia prima dell'avvento dei Safavidi. Se mai, nota Savory (pp. 54-55) il fatto che i Safavidi fossero shî'iti, costituiva un motivo di attrito e di sfida per il Qarâ Quyûnlû, shî'iti anch'essi e interessati ad unificare le popolazioni nello Shî'ismo sotto di sé. Savory prosegue raccontando l'ascesa safavide, ma di questo parleremo più tardi, ora mi sembra giunto invece il momento di parlare dell'affermazione dello Shî'ismo eversivo all'interno degli ordini Sûfî. Lo facciamo a partire da un importante studio di M. Molé, *Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire*, R.E.I., 59,1, 1961 ; importante perché il periodo che va dall'invasione mongola all'ascesa safavide è, come dice Molé, "un'epoca cruciale" nella storia dell'Iran.

Molé, che esordisce parlando del carattere non soltanto islamico, ma sunnita, del Sufismo, nota la comparsa di una tendenza shî'ita a partire dal XIV-XV secolo, con la formazione di confraternite i cui discendenti finiranno con l'aderire al movimento safavide. Questi movimenti sembrano inserirsi in un "vuoto ideologico" (interpretazione sua) lasciato dall'Imâmismo duodecimano per il quale, in attesa del Mahdî occultato a tempo indeterminato, ogni potere è illegittimo; di qui la formazione di sette shî'ite non ortodosse, i cui capi proclamano di essere il Mahdî (p. 63). Mi permetto di notare che, al di là del "vuoto ideologico" v'è un vuoto di *azione* per coloro che non sono in condizione così serena da poter attendere, ai quali, certamente, in condizioni difficili, *la stessa concezione duodecimana* dell'Imâmato può offrire spunti ideologici alternativi all'occultamento indefinito.

È evidente però che il clero e i maggiorenti duodecimani non possano riconoscere alcuno di questi movimenti, per motivi dottrinali, certo, ma ben motivati dal contrasto di interessi; come nota Molé si tratta comunque di un'attesa il cui compimento segnerebbe la fine dell'attesa stessa, gestita dal clero, e ciò va tenuto presente per comprendere la dialettica tra clero duodecimano e Stato safavide che inizierà dopo la costituzione del Regno.

Procediamo però con ordine. Al momento della conquista mongola, nota Molé, la Persia è un paese a prevalenza sunnita (p. 65) per testimonianza degli stessi shî'iti. Il grande rimescolamento prodotto dall'invasione mongola offrì tuttavia un doppio vantaggio alla Shî'a imâmîta, perché l'Ismailismo scomparve come forza politica (però abbiamo visto che il suo lievito rimase vivo ovunque) e il Sunnismo perse la protezione politica del Califfo; inoltre una parte dei Turchi abbracciò l'Islam shî'ita. In questo quadro Molé si propone di esaminare l'evoluzione dell'ordine dei Kubrawiyya, nel quale le generiche simpatie 'alîdi del fondatore, andarono crescendo nelle generazioni dei fedeli.

Najm ad-Dîn Kubrâ, il fondatore, era probabilmente sunnita e shâfi'ita; Molé adduce varie prove del suo presumibile Sunnismo, e il Sunnismo sembra comunque dominare nella prima generazione dei suoi discepoli (p. 74). Tuttavia aumentò progressivamente l'attesa del Mahdî (p. 75) fenomeno che a me sembra facilmente comprensibile sul fondamento molto concreto della situazione della Persia sotto i Mongoli.

Figura emergente dei Kubrawiyya nel periodo della dominazione mongola fu 'Alâ' ad-Dawla Simnânî che, da giovane funzionario dell'amministrazione, ebbe a 24 anni, nel 1284/85 la chiamata interiore ad una vita mistica e fu in rapporto di dialogo con i mistici buddhisti; il Buddhismo era infatti inizialmente la religione dominante tra gli invasori. Simnânî tuttavia non ne rimase convinto, perché per un Musulmano "ortodosso" non potevano essere accettate le dottrine dell'unione con Dio e della trasmigrazione delle anime, che furono

viceversa elementi costanti del Sufismo eversivo. Simnânî respinse infatti la dottrina della wahdat al-wujûd di Ibn ‘Arabî (p. 82). Il suo ruolo è centrale nello studio di Molé, del quale occupa molte pagine, perché egli rappresenta indubbiamente un punto d’equilibrio nel progressivo scivolamento dei Kubrâwiyya verso posizioni ultrashî’ite, con Nûrbakhsh. Tra le dottrine che Simnânî respinge vi è anche quella, fondamentale per consentire posizioni eterodosse, della *walâya* (la posizione di ‘Alî, tanto per ricordare un esempio, cioè di colui che spiega il senso *interiore* della Legge) come bâtin della *nubuwwa*: in altre parole, la possibilità di una interpretazione esoterica del Corano (pp. 99-103); oltre a respingere, naturalmente, altre pratiche più vistose del Sufismo eversivo.

Molé cita larghe sezioni degli scritti di Simnânî, e non v’è dubbio sulle sue posizioni lontane dall’estremismo; tra l’altro egli si proponeva di percorrere una via di mezzo tra la rigidità khâridjita e la Shî’a. Tuttavia, nota Molé a p. 105, non v’è dubbio che il suo Sunnismo tenda a scivolare verso posizioni shî’ite; questo lo si può chiaramente notare anche in un testo di Simnânî edito e tradotto da Molé, *Un traité de ‘Alâ’ al-dîn al-dawla Simnânî sur ‘Alî b. Abî Tâlib*, B.E.O., 16, 1960, nel quale vi è l’espreso sostegno alla tradizionale pretesa shî’ita fondata sulla “nomina” divina di ‘Alî come successore di Maometto nell’episodio (tramandato) di Ghadr Khumm; ferma restando tuttavia l’opposizione alla pratica shî’ita di maledire i primi tre Califfi.

Come nota Molé (pp. 107-109) Simnânî respingeva le idee correnti tra gli Shî’iti, per trasferirle tuttavia all’interno di una dottrina sûfi eletta ad autentica Shî’a. La sua distanza dall’estremismo può esser letta nella sua dottrina del Qutb, figura eminentemente spirituale invisibile agli uomini: nessuno può infatti conoscere il Qutb della propria epoca; e tuttavia anch’egli attende un Mahdî che colmerà il mondo di giustizia *riunendo in sé il potere religioso e quello politico*. Molé (p. 107 in n. 127) vi vede un’influenza della figura zoroastriana del Sôshân, a mio avviso possibile ma non necessaria, perché la riunione dei due poteri sembra indispensabile al ruolo del Mahdî; soprattutto alla perfezione che, con lui, cambierà il mondo: *la divisione dei due poteri sembra infatti la conseguenza necessaria della imperfezione del mondo*.

Molé (p. 109) così riassume la dottrina di Simnânî: fede shî’ita trasposta sul piano sûfi e integrata in un sistema teosofico originale; resistenza alle tendenze shî’ite del momento e alle idee di Ibn ‘Arabî; mantenimento della tradizione kubrâwiyya codificata, e, nonostante l’influenza shî’ita, un sistema ancora profondamente sunnita e non settario. Qualche generazione più tardi questa dottrina fu abbandonata e ci si volse decisamente allo shî’ismo; mezzo secolo più tardi già si fa notevole l’influenza di Ibn ‘Arabî (p. 111) ma ‘Alî b. Shihâb al-Dîn al-Hamadânî, vissuto in epoca tîmûride, è ancora un sunnita (p. 113) dapprima hanafita, poi shâfi’ita.

Il suo allievo Dja’far Badakhshî prese tuttavia una posizione nettamente contraria a chi rifiutava il culto di ‘Alî (pp. 118-119); quel che tuttavia definì un autentico cambiamento fu non soltanto, come nota Molé a p. 120, la comparsa della dottrina che fa dell’Imâm l’aspetto interiore del Profeta, ma innanzitutto, a mio avviso, il fondamento di questa dottrina su una concezione indiscutibilmente “neoplatonica” dell’epifania divina (cfr. a p. 120, il passo di Badakhshî ivi tradotto).

Molé descrive gli ulteriori passi di questa evoluzione dell’ordine, che culmina con Ishâq Khuttalânî e col suo allievo Nûrbakhsh (n. 1393/1394) nel quale il primo scorse la figura dell’atteso Mahdî e la reincarnazione di ‘Alî al-Hamadânî, forse per incitarlo ad opporsi a Shârukh (p. 125) che fece uccidere Khuttalânî e imprigionare Nûrbakhsh, il quale recuperò la propria libertà abiurando la pretesa al proprio ruolo nel 1437, nonostante ne fosse intimamente convinto.

Ora, quello che mi sembra interessante in questa lunga evoluzione, è che, giunti a Nûrbakhsh, il problema che viene in primo piano e che fa sorgere la pretesa di qualcuno al ruolo di Mahdî, è l’urgenza di ristabilire la giustizia sociale, che infatti Nûrbakhsh proclamò (Molé, p. 134). Molé conclude (p. 136) che l’imâmismo di Nûrbakhsh non è affatto ortodosso perché, con la rinuncia alla limitazione del numero degli Imâm a 12 il suo imâmismo non si radica nel passato, è un fatto nuovo e rivoluzionario che vuol rinnovare e unificare l’Islam. Vedremo che questo non varrà per tutti i sedicenti Mahdî shî’iti, che si presentano in genere come reincarnazione di ‘Alî; ma qui vorrei sottolineare qualcosa che abbiamo già visto con Fazlullâh e, prima ancora, con l’Ismailismo: vi è una vasta corrente della Shî’a che avverte la scelta duodecimana come un richiamo all’ordine (sociale) lasciando disattese le istanze profonde che sin dall’inizio mossero la stessa Shî’a, un’esigenza di giustizia sociale che si era fatta ora spasmodica nel lungo periodo îlkhânide e tîmûride, nel quale la Persia smembrata era stata il dolorante terreno di scontro per gli appetiti di signori e signorotti. Tutto questo non va dimenticato per comprendere due fenomeni che giungeranno a maturazione con il XVI secolo: la straordinaria marcia vittoriosa dei Safavidi unificatori del paese, e la trasformazione della Shî’a in una identità persiana.

È giunto ora il momento di esaminare l’articolo di B. Scarcia Amoretti, *Religion in the Timurid and Safavid Periods*, C.H.I., 6, cit., per quanto riguarda il periodo tîmûride. Nota l’autrice (p. 613) che già dal tempo dei Selgiukidi il Sufismo era divenuto più aperto agli strati sociali meno abbienti, pronti ad accettare un’autorità religiosa in opposizione a una realtà politica deludente. Con i Sarbedâr, prosegue, la Shî’a era divenuta un’espressione della protesta, forse, aggiunge, “reminescente delle rivolte zaydite sotto i primi ‘Abbâsidi” (ivi) in nome della legittimità del governo. Questa possibile influenza dello Zaydismo, del quale si ricorderà la fondamentale dottrina dell’Imâm (è tale chi è pronto a proclamarsi prendendo le armi; cfr. *supra*, p. 200 e p. 811) era stata segnalata anche da Molé; ed in effetti le regioni nella quali le confraternite -la cui evoluzione portava

all'identificazione dello Shaykh con il Mahdî- furono più turbolente, si rivelarono quelle degli autonomismi zayditi.

Per quanto concerne il convergere del Sufismo verso posizioni shî'ite, la Scarcia Amoretti ritiene che il fenomeno fosse funzione di un tentativo di recuperare l'unità iniziale dell'Islam, e che di questo fosse convinto Nûrbakhsh (p. 616) in ossequio all'eredità di Simnânî (del quale ricorda però, come Molé, il ruvido dissenso con il fondatore dei Sarbedâr, Shaykh Khalîfa). Riguardo Nûrbakhsh, ella ne ricorda, come Molé, un particolare della *Aqîda* (professione di fede) secondo la quale l'erede della missione profetica è il Sûfî che ha per antenato spirituale 'Alî e, al termine della catena iniziatica, sarà il Mahdî. Tutto questo, mi permetto di notare ricordando quanto già detto sopra, non sembra "ortodosso" dal punto di vista duodecimano, ma la Shî'a, nonostante la sua presenza nel notabilato cittadino, si identificava più facilmente con le popolazioni rurali e con l'atteggiamento rivoluzionario. Per quanto la scuola giuridica non sia di per sé un indicatore (Fazlullâh era eretico ma anche shâfi'ita) sappiamo ad esempio che Ardabil, la città dei Safavidi, era shâfi'ita, e che il richiamo alla Shî'a e alla discendenza husaynide avvenne soltanto con i discendenti di Safî ad-Dîn (*infra*); che questa fosse la reale situazione lo mostra il fatto che, ancora nel 1720, un terzo della popolazione persiana era sunnita (pp. 618-620).

La Scarcia Amoretti dedica poi alcune pagine allo Hurûfismo, del quale s'è già detto; qualcosa si può viceversa ancora accennare per quanto riguarda i Musha'sha' (pp. 625-629) e i Nuqtawiti (dei Safavidi si dirà in seguito). Per quanto riguarda i Musha'sha', l'autrice segnala l'importanza della dottrina perché essa rappresenta, a suo giudizio, uno sviluppo dell'Ismailismo in direzione del futuro Bâbismo, che ella considera una propaggine ("offshoot", p. 625) della Shî'a duodecimana. La dottrina dei Musha'sha' considerava il Mahdî, cioè l'*Imâm nella sua immanenza*, come entità trascendente che *media* tra il Creatore e le Sue creature (p. 626) ciò che costituisce per l'appunto una via di mezzo tra l'Ismailismo, che vedeva l'Imâm *partecipe* dell'essenza divina, e il Bâbismo, che proclamò la *manifestazione* del divino nell'Imâm (ivi). Nota tuttavia la Scarcia Amoretti che Muhammad b. Falah, il fondatore della setta, rimase sostanzialmente prudente, o meglio, equivocamente reticente, sulle implicazioni della propria dottrina (si era proclamato dapprima il wâlî, poi lo hijâb del Mahdî); al contrario il figlio 'Alî (quello che profanò la tomba di Najaf) usando con una certa disinvoltura l'equazione tra Dio e 'Alî e quella tra 'Alî e il Mahdî, essendo egli stesso il Mahdî si proclamò reincarnazione di 'Alî, e, per conseguenza, Dio (p. 628). Si notino due cose: la prima, che questa sarà poi la posizione dei Safavidi a partire da Junayd (*infra*); la seconda è che qui, contrariamente alla dottrina di Nûrbakhsh, non si allunga la catena dei 12 Imâm, quindi si resta all'interno di una possibile interpretazione duodecimana, con la differenza che non si resta in attesa di un evento imperscrutabile, lo si proclama avvenuto.

Il fenomeno dei Musha'sha' non fu che uno dei tanti, sostanzialmente simili nel contenuto messianico e rivoluzionario, che caratterizzarono, con il loro concorso di popolo, un'epoca di tragedie per la Persia. Uno di essi fu il motore che portò alla nascita del nuovo Stato, il movimento Qizilbâsh dei Safavidi, che esamineremo tra breve; un altro, che fu perseguitato nella "normalizzazione" dello Stato safavide culminata con 'Abbâs I, fu quello dei Nuqtawî, davvero radicale e popolare nel proprio "neoplatonismo" che vedeva ogni individuo -senza intermediari- come capace di elevarsi al divino (pp. 644-645). Altri ancora sono i movimenti che emergono in quel periodo e in quell'ambiente, come i Bektâshî/Aleviti e gli Ahl-i Haqq; altri ne verranno più tardi, come il Bâbismo. La domanda che mi pongo, e che è essenziale per la logica con la quale sto conducendo questa ricerca, è una: davvero tutti questi movimenti -tutti, incluso il più tardo Bâbismo- furono "propaggini" della Shî'a duodecimana? Le dottrine, viste nel loro insieme, non sono piuttosto lo sviluppo, con tante varianti, di un messianismo e di un potenziale antinomismo che esistevano dal tempo dei Kaysâniti *quando la Shî'a duodecimana non esisteva*; o dal tempo dei Nusayriti e degli Ismailiti, quando essa era appena in formazione? Il Sufismo, benché sunnita, non aveva mostrato ben presto i tratti antinomici dell'uomo "a misura di Dio", sin dai tempi di Bistâmî o di al-Hallâj, che sembra desse qualche fastidio alla ancora erigenda Shî'a duodecimana? E nella "eresia" shî'ita dei tempi più tardi, culminante con il Bâbismo -che non è privo di una storia alle spalle- non c'è sempre il problema di reinterpretare la Sharî'ah, quella Sharî'ah che abbiamo visto costituire una demarcazione tra coloro che attendevano il cambiamento e coloro che lo temevano? Una Sharî'ah da *reinterpretare* significa: un nuovo Profeta o comunque qualcuno che possa contare sulla fideiussione divina, un uomo "a misura di Dio".

Una logica costante percorre la Shî'ah, rispetto alla quale *fu la Shî'a duodecimana ad essere una propaggine, un ramo, un "offshoot"*, anche se poi, essendosi affermata con l'istituzionalizzazione da parte di uno Stato, poté erigersi in tronco: ma non sono le "eresie" a germinare dal tronco dell'ortodossia. Questa non mi sembra una mia opinione, mi sembra un'evidenza fattuale; e se a volte le "eresie" sembrano davvero germinare dal tronco dell'ortodossia, è perché anche nel tronco circola la linfa che viene dalle radici; e le radici islamiche sono messianiche e apocalittiche, sono ciò che le precedenti due ortodossie avevano espunto dal Messaggio. Quanto alla primissima Shî'a radunata attorno ad 'Alî, essa era sostenuta dalla protesta dei fedeli della prim'ora contro il nuovo/vecchio ordine dei vecchi potenti, avvertito come non propriamente "islamico". E se questa è una parabola immanente a tutte le rivoluzioni che vorrebbero cambiare il mondo, ma poi si adattano per necessità al mondo che c'è, ciò non autorizza ad identificare le normalizzazioni successive con gli impulsi originari.

La breve digressione introdotta non è casuale, perché è giunto il momento di affrontare la lunga vicenda che portò i Safavidi al potere: una vicenda di sicuri eretici all'interno di secoli turbolenti dal punto di vista religioso e sociale. Secoli che iniziano -lo abbiamo visto- anche prima dell'invasione mongola: 'Ayn al-Qudât al-Hamadânî e il Sufismo della wahdat al-wujûd risalgono la tempo dei Selgiukidi, come anche al tempo dei Selgiukidi risale il fenomeno dei Qalandar, dervisci nomadi, turcomanni, giunti in conseguenza dell'avanzata mongola, che diedero origine alla rivolta anti-selgiukide dei Bâbâyisti in Siria nel 1241, probabile matrice del futuro Bektâshismo. All'interno degli ordini turbolenti del XIII-XV secolo dai quali emergono i Safavidi, maturano infatti anche tutte quelle dottrine shî'ite eterodosse che ancor oggi sussistono sotto vari nomi: Bektâshî/'Aleviti, Ahl-i Haqq, Qizilbâsh, Yezîdi, Shabak, Yâresân e quant'altro. Bâbâ Elyas (o Ishâq, le notizie sono discordi) il leader della rivolta del 1241, avvenuta in una zona a presenza ismailita, era un Sûfî shî'ita, estremista come tutti i Qalandar. Sembra si dichiarasse vero Profeta al posto di Maometto, che considerava un bugiardo; i suoi seguaci erano turcomanni, in rivolta contro il dominio selgiukide (Moosa, cit., pp. 17-18).

Di poco posteriore è la vicenda di Safî ad-Dîn (1252-1334) perfettamente contemporaneo al dominio îlkhânide, il capostipite dei Safavidi le cui vicende sono state analizzate da H. Sohrweide, *Der Sieg der Safaviden in Persien un seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert*, Der Islam, 41,1, 1965. Si tratta di un importante articolo di circa 130 pagine, che segue l'ascesa della confraternita sino al suo dominio sulla Persia, e le prime successive lotte con l'Impero Ottomano in Anatolia, al temine delle quali si stabilizzeranno i confini tra una Persia shî'ita e una Turchia sunnita.

Questo fenomeno dell'espansione militare che trasforma una confraternita sûfî in uno strumento rivoluzionario, va pensato come il culmine vittorioso di almeno 150 anni di agitazione sociale guidata dai Sûfî sullo sfondo dello stato disastroso di una regione dove si erano susseguite le crisi dei Selgiukidi, degli Îlkhânidi e dei Tîmûridi, gli ultimi due portatori, per giunta, di immani distruzioni. Tutto ciò aveva creato in quella regione un autentico vuoto: soltanto in un tale scenario può essere infatti pensata l'incredibile espansione dei Safavidi che in pochi anni conquistarono, oltre alla Persia, anche parte dell'Iraq e dell'Afghanistan: un dominio immenso.

Ciò che è singolare in questa vicenda, è che la lunga lotta religiosa delle sette eretiche eversive in nome del messianismo shî'ita e per conto degli strati socialmente disagiati, contro i gruppi di potere interessati alla propria Realpolitik, e perciò comunque interessati alla Sharî'ah come strumento di governo, si trasformerà in una contesa territoriale tra due Stati -il safavide e l'ottomano entrambi con una propria "ortodossia"- contesa nella quale convergono a favore dei primi le confraternite largamente presenti nel territorio del secondo: sicché nel mondo ottomano *la persecuzione religiosa coinciderà con la gestione della sicurezza territoriale*. Si direbbe che la storia tenda a rassomigliarsi ovunque, indipendentemente dall'uso del turbante.

I Safavidi si dichiaravano, forse senza fondamento, ma questo non è uno scandalo, discendenti del 7° Imâm. Il fondatore Safî ad-Dîn giunse a 25 anni nel Gîlân, dove divenne discepolo dell'anziano Shaykh Ibrâhîm Zâhid Gîlânî che, alla morte, gli affidò la guida dell'ordine (1301). Safî ad-Dîn era sunnita, predicava il rispetto della Sharî'ah, ed era avversario del libertinismo che caratterizzava i Dervisci erranti, Qalandar e Yesavî turchi e mongoli giunti al seguito delle invasioni e che erano popolari e diffusi: bevevano vino, fumavano hashish, non rispettavano il digiuno e, a quanto sembra, avevano costumi sessuali riprovevoli e corrompevano i fanciulli. Insomma, erano portatori di costumi non musulmani. Particolarmente colpiva l'usanza, che era (ed è) dei Bektâshî/'Aleviti, di far partecipare le donne ai rituali e di danzare con loro -non velate- nella festa del Samâ'. Ancora nel XV secolo le donne turcomanne partecipavano alla guerra, e nel XVI-XVII secolo le donne seguivano in battaglia i guerrieri safavidi, in gran parte Qizilbâsh di origine turcomanna. Ancora nel XVI secolo vi sono testimonianze che non portassero il velo.

Con questo mondo i Safavidi erano in stretto contatto nella regione di Ardabîl, dove Safî ad-Dîn aveva grande seguito ed era missionario per la conversione dei Mongoli all'Islam, cioè al proprio ordine (p. 111). Non è dato sapere se la loro osservanza della Sharî'a fosse perfetta; di certo il divieto del vino non faceva parte delle loro tradizioni, e su questo ci furono aperte polemiche tra i Turchi e la confraternita (p. 113 nel testo e nella n. 127).

Safî ad-Dîn ebbe particolare seguito nel Rûm (Anatolia centrale, Erzurum, Erzincan, Sivas, Konya) zona di ricchi mercati popolati da Armeni dove i Musulmani parlavano turco, incrocio di grandi percorsi che conducevano a Tabrîz e alla Siria (p. 115). Sivas era il grande centro commerciale e il grande mercato dell'Anatolia orientale; là convergevano non soltanto i mercanti, ma anche i nomadi, i cui costumi erano il contrario di quelli dei Musulmani (p. 116). Ad ogni buon conto, l'ordine rimase strettamente ortodosso sino ai primi decenni del XV secolo.

Chi portò al cambiamento fu Junayd, che divenne Shaykh ancora giovane, e sotto la tutela dello zio Dja'far, alla morte del padre Ibrâhîm nel 1447, e fu il nonno di Ismâ'il I. Probabilmente Junayd aveva già a quel tempo idee diverse sulle scelte della confraternita, perché ebbe presto delle controversie con lo zio (p. 118); girovagò a lungo finché nel 1456, a Dyarbakir, sposò la sorella di Uzun Hasan il sovrano Aq Quyûnlû (il figlio Haydar ne sposò poi la figlia) del quale s'è detto sopra. Buoni rapporti non gli riuscì di stringere con il Sultano ottomano, Murâd II.

Junayd peregrinò molto guadagnando seguaci tra le tribù nomadi turcomanne, in particolare tra i Varsaq dei monti della Cilicia, che più tardi faranno parte dei Qizilbâsh. Altri seguaci guadagnò tra i Dervisci eretici, che con lo Shaykh Bedreddîn avevano dato vita ad una pericolosa ribellione nell'Anatolia occidentale,

nel 1416 (p. 119). Di lui fu detto che si era allontanato dai costumi dei suoi predecessori, era considerato infatti non un mistico, ma un ribelle: l'impressione, del resto, era rafforzata dai seguaci che andava raccogliendo.

La figura di Bedreddîn, per certi aspetti ancora enigmatica, merita una breve riflessione per la sua perdurante influenza nel mondo balcanico e per il suo ruolo all'inizio del XV secolo. Si può farlo seguendo lo studio a lui dedicato da M. Balivet, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans Ottomans. Vie du Cheik Bedreddîn. Le "Hallaj des Turcs" (1358/58 1416)*, Istanbul, Isis, 1995. Lo studio è molto più ampio rispetto a quel che si può segnalare in queste poche righe, tuttavia necessarie ad un generale inquadramento dei moti che investirono l'Impero Ottomano e della cultura che vi rimase ben diffusa, la cui ragion d'essere si condensa in quanto segnalato da Balivet a p. 36: nella storia dell'Islam ottomano non si può trascurare la mistica insurrezionale, della quale Bedreddîn non è né il primo, né l'ultimo protagonista.

Bedreddîn era un selgiukide, poco amico dunque dell'espansione ottomana e più vicino ai signorotti anatolici che la vedevano come una minaccia; Balivet ritiene inoltre possibile che, nel periodo dei propri studi nel Rûm, Bedreddîn abbia avuto contatti con gli Hurûfîti (p. 42). I suoi studi proseguirono poi in Egitto, ove ebbe grande notorietà sin da giovane e dove ebbe la vocazione mistica che ne fece un Sûfî. Nuovi possibili contatti con gli Hurûfîti, e più certi con i Safavidi, sono ipotizzati da Balivet nel periodo trascorso poi da Bedreddîn in Azerbajân, nel 1402 (p. 51).

Bedreddîn percorse poi le regioni orientali e sud-orientali della penisola anatolica, che costituivano un baluardo all'espansione ottomana momentaneamente frenata dalla grande vittoria di Tîmûr ad Ankara nel 1402, dopo la quale era stata restaurata la presenza, in quelle regioni, di dinastie turcomanne a lui fedeli. Fu là che Bedreddîn trovò, tra i propri seguaci, gli uomini che saranno protagonisti delle rivolte a lui ascritte. Notizie che forse fanno un po' di agiografia ci parlano dei suoi successi nel mondo cristiano greco insulare prospiciente la costa anatolica, più in particolare a Chios: in effetti Tîmûr intese stabilire sin dal 1402 una politica di buoni rapporti con quel mondo, con i mercanti italiani e i Signori francesi (p. 61). A questo riguardo Balivet trova significativa la presenza a Chios (attestata tra il 1436 e il 1458) di dervisci Hurûfîti che intendevano stabilire rapporti amichevoli con i Cristiani: la stessa politica dei seguaci di Bedreddîn.

Questi si spostò poi verso la Tracia, la sua terra natale, dove reclutò al proprio seguito i Torlak, dervisci erranti affini ai Qalandar, e predicò tra le popolazioni turcomanne, nel cui ambito si affermarono quei mistici rivoluzionari che furono protagonisti del movimento bâbâista, ciò fa comprendere quale pericolo egli ormai rappresentasse per gli Ottomani (pp. 63-65). Ad Edirne ebbe nuovi stretti contatti con i Cristiani (p. 65).

Nelle lotte dinastiche interne degli Ottomani, Bedreddîn entrò poi nell'orbita di Mûsâ -in lotta con Solimano- che andava mobilitando le masse popolari; fu in queste circostanze che egli guadagnò quei seguaci, Bôrklüce e Cüneyd, che guidarono poi le rivolte; Mûsâ però fu sconfitto dal fratello Mehmed (Mehmed I) che diede inizio alla restaurazione dell'ortodossia sunnita tradizionale degli Ottomani (p. 69); Bedreddîn in quella circostanza lasciò precipitosamente Iznîk (Nicea) dove si trovava; gli Ottomani si diedero a reprimere con ferocia le rivolte, prendendo di mira Cristiani e Dervisci (pp. 70-73).

Interessante è il quadro delle rivolte nella Jonia, guidate da Bôrklüce e Cüneyd, non si sa se dietro iniziativa di Bedreddîn o indipendentemente da lui; la rivolta, che investì il Qaraburun (il promontorio montuoso che chiude a sud il Golfo di Smirne) la zona del Meandro e l'Anatolia sud-orientale in generale nonché le isole greche prospicienti, reclutava ceti rurali e artigiani e aveva un carattere espressamente anti-ottomano, cementato da una religiosità che tendeva ad un sincretismo con i Cristiani e anche con i Giudei (pp. 74-76): si trattava cioè di una rivolta sociale a carattere interreligioso.

Bôrklüce compiva miracoli "crisitei" e morì sulla croce (p. 79), secondo Balivet ciò potrebbe configurare un anticonformismo tipico dei *malâmâtîyya*, che respingevano gli aspetti esteriori della Legge islamica (p. 80) cioè un comportamento affine con le dottrine mistiche dei Sûfî "estremisti". Mûsâ si era nel frattempo rifugiato a Sinope, sul Mar Nero, e successivamente in Valacchia (la regione tra il Danubio e le Alpi transilvane, nell'attuale Romania a nord della Bulgaria): i suoi partigiani erano i Turchi della zona del Danubio (p. 81). Bedreddîn, su consiglio interessato di chi voleva liberarsene per paura di Mehmed, intraprese una navigazione avventurosa verso la Valacchia, dove fu ben accolto dai Cristiani locali (pp. 81-82; il racconto è ricco di particolari agiografici).

Mehmed, deciso a stroncare le due rivolte, quella della Jonia e quella valacca, che mettevano a rischio l'Impero Ottomano dei Balcani, stabilito con la vittoria di Kosovo del 1389, lasciò Edirne, assediò Tessalonica in mano ai ribelli, poi si rivolse contro la Bulgaria in rivolta, dov'era Bedreddîn (pp. 84-85) la cui morte sul patibolo (1416) ha, nei racconti, una colorazione fortemente cristica e hallâjana. La sconfitta e la morte di Cüneyd, che guidava la rivolta nel Qaraburun, seguì nel 1425 (p. 91) e costituì l'epilogo militare dei movimenti di Bedreddîn; Mehmed I era morto nel 1421.

È significativo, a conclusione, sottolineare il carattere che unifica le varie rivolte di quegli anni, al tempo stesso popolari, rurali e animate da resistenze localistiche anti-ottomane opposte alla centralizzazione in atto nel nascente Impero.

La religiosità propugnata da Bedreddîn lasciò un'eredità, restando naturalmente oggetto delle solite accuse degli eresiologi di tutti i tempi e luoghi, le solite storie di orge a luci spente che si possono tranquillamente accantonare come tutti gli stereotipi senza riscontro. Per il resto, i termini sono quelli che

riguardano ancora oggi i Bektâshî e che si riassumono nelle celebrazioni accompagnate da musiche e danze cui partecipano anche le donne (che non sono velate) e l'uso del vino. La distinzione tra i due ordini è comunque difficile, sia per la sovrapposizione geografica del movimento di Bedreddîn con quello dei Bektâshî, sia per i rapporti intricati di entrambi con gli Hurûfîti: siamo comunque in presenza di discendenze hallâjane caratterizzate dalla divinità dell'uomo. Ci sono inoltre altre analogie con altri movimenti sûfî, cioè il rigetto del Docetismo coranico relativamente alla morte di Gesù e l'interpretazione esoterica della Legge. Tuttavia, in controtendenza ad altri movimenti, Bedreddîn non si proclamò Mahdî (p. 105); del resto, se si deve dar credito alla sua negazione della resurrezione dei corpi, si deve pensare che la sua dottrina contenesse elementi razionali, ciò che metterebbe in maggior luce la sua scelta di enfatizzare i tratti comuni delle religioni monoteiste, in particolare con il Cristianesimo.

“Mal distinguibili ma probabilmente considerevoli” considera dunque Balivet i rapporti tra Bedreddîn e i Bektâshî (p. 108); la sovrapposizione geografica dei due movimenti interessa inoltre anche quella con gli Hurûfîti (pp. 108-109) circa i quali Balivet cita anche le analogie tra il martirio di Nesîmî e quello di Bedreddîn che si richiamano a quello di al-Hallâj; inoltre è marcato in tutti i casi il rapporto con il Cristianesimo e la conoscenza della sua dottrina: è appena il caso di ricordare la grande diffusione dei sincretismi che caratterizza il mondo balcanico (*infra*). Infine, se le relazioni di Bedreddîn con gli Hurûfîti sono probabili, quelle con i Safavidi sono certe. Quanto ai rapporti con i Bektâshî, oltre alle coincidenze sopra segnalate (danze rituali insieme alle donne, uso del vino) vi è analogia nel miracolismo di tipo “cristico” e comuni sono i mistici tenuti nella più alta considerazione: Ibn ‘Arabî, Sohrawardî, Rûmî. Allo stato delle ricerche mancano le certezze di un effettivo rapporto, ma esso appare assai verosimile.

Tornando a Junayd e ai suoi seguaci, si deve ricordare che egli ne raccolse anche nel Ponto, regione che, a parte la striscia costiera, è caratterizzata da alte catene montagnose abitate a quel tempo da Turcomanni, da Greci apparentemente convertiti, da Armeni “infedeli” e da Greci rimasti cristiani; qua e là anche da gruppi di Shî‘iti: tutte popolazioni ribelli (p. 120). Junayd scelse anche di rifugiarsi nelle montagne di Canik, zona quasi impraticabile abitata da popolazioni turcomanne ribelli e guerriere, dove in tre anni guadagnò svariate migliaia di seguaci, tradizionali combattenti per la fede (*ghâzî*) anticristiani di lingua turca e persiana appartenenti agli Aq Quyûnlû, che più tardi faranno parte dei Qizilbâsh nel regno safavide (p. 121). Alcuni di essi erano “eretici” appartenenti alla Shî‘a estremista, e tra essi incontrò grande consenso per le proprie idee che facevano riferimento anch’esse alla Shî‘a estremista, tanto che egli fu abitualmente chiamato “Dio” e così suo figlio Haydar (1460-1488) “figlio di Dio” (pp. 121-122). Junayd fece dunque di un ordine sunnita un ordine shî‘ita estremista che violava la Shari‘ah, quello dei Qizilbâsh safavidi.

La Sohrweide nota che non è dato sapere se questa scelta fosse maturata da Junayd già in Ardabil prima che ne venisse cacciato, ovvero a seguito del suo soggiorno tra le tribù turcomanne; secondo Minorsky fu in questa seconda circostanza che egli comprese l'utilità *politica* di quelle idee per i suoi scopi (p. 122 in n. 173); in Ardabil, comunque, lo zio Dja‘far aveva mantenuto l'antica disciplina durante l'esilio di Junayd.

Con l'avvento del figlio Haydar che fu posto dallo zio, e successivamente suocero, Uzun Hasan a capo della confraternita, intervenne tuttavia il cambiamento anche nella sede di Ardabil; inutile fu il tentativo di Dja‘far di sottrarre il giovane Haydar, che aveva dieci anni, dall'influenza dei seguaci del padre (p. 123); l'ordine abbandonò i precetti religiosi e considerò “Dio” Haydar, i cui sûfî erano ormai dei pericolosi rivoluzionari. Il cambiamento tuttavia non fu pacifico, vi sono notizie di una forte avversione, anche se l'ordine non andò incontro a una scissione; tuttavia i suoi seguaci non accettarono facilmente il cambiamento e ci furono defezioni.

Il cambiamento portò, per contro, all'arrivo di guerrieri turcomanni, che presero il nome di Qizilbâsh dal copricapo rosso introdotto da Haydar. Una parte dei seguaci suoi e del padre Junayd venivano dall'Anatolia, precisamente dal Rûm, anche se è difficile stabilire con esattezza in quali regioni fossero diffusi i Qizilbâsh, perché, se le fonti riferiscono al Rûm, non è facile definire geograficamente questo concetto. In alcuni casi la provenienza può essere dallo Stato ottomano, in altri da Konya e Erzincan; si può dire in generale che i Qizilbâsh provenissero dall'Anatolia centrale e meridionale. “Rûm” era anche il nome della zona di Sivas e di Amasya e di parte della Cappadocia, dove vivevano i Turcomanni Dânishmend. All'inizio del XV secolo i loro capi dovevano essere alleati con gli ambiziosi Aq Quyûnlû: il governatore ottomano del Rûm che li combatté ebbe occasione di farne soffocare col fumo circa 400, e un abito d'onore era il premio per chi ne consegnasse uno.

Per chi osservasse le cose da Trebisonda, “Rûm” era la provincia di confine ottomana, perché l'Anatolia orientale fu annessa all'Impero ottomano soltanto dopo la battaglia di Châldîrân del 1514 e la vittoria sullo Shâh Ismâ‘îl I; come provincia di confine orientale era stata sino a quel momento porta d'ingresso dei Safavidi nell'Impero ottomano (p. 135) nonché l'importante via commerciale da Oriente verso Istanbul. Là i Safavidi erano conosciuti, perché vi si rifugiò Junayd al tempo del suo esilio; perciò è naturale che, al tempo di Ismâ‘îl I (giunto al potere in Persia nel 1501, ma di ciò *infra*, per non interrompere un racconto che mostra l'origine lontana e le radici dell'attuale presenza di Bektâshî/‘Alevî e Qizilbâsh in Turchia e nei Balcani) nel Rûm vi fosse un notevole seguito per i Safavidi, tanto tra i nomadi quanto tra i sedentari che avevano conservato le tradizioni precedenti l'insediamento. Le fonti danno a questi gruppi il nome di Etrâk, e questi, al tempo di Bayazid II (1481-1512) erano in gran parte Qizilbâsh (p. 136). Ancora al tempo di Tahmâsp I (1524-1576) il

governatore del Khurâsân era un Qizilbâsh di Sivas (p. 137). I Qizilbâsh erano presenti anche nel Qaraman e nel Teke (Alanya-Antalya).

La persecuzione dei Qizilbâsh inizia soltanto con Bayazid II, nemico anche dei Qalandar, cioè delle confraternite sûfi rivoluzionarie, nelle quali vedeva un minaccia politica in coincidenza con la conquista della Persia da parte dei Safavidi; del resto, occorre pensare che nel 1500 Erzincan era Persia, e fu là che Ismâ'îl mandò ad arruolare i propri seguaci, cioè dove già avevano trovato seguaci suo padre e suo nonno (p. 141). Fu precisamente la conquista della Persia e la conseguente proclamazione della Shî'a come sua religione di Stato ciò che rese insopportabile la presenza di Qizilbâsh in Anatolia, ed ebbe come conseguenza la loro deportazione nelle terre europee dell'Impero Ottomano (pp. 141-142). Nel 1507 infatti Ismâ'îl I penetrò in terra ottomana, probabilmente per mostrare la propria forza ai propri seguaci locali (p. 142).

Nel 1511, a seguito delle agitazioni di uno dei pretendenti alla successione di Bayazid -ciò che fece sospettare della morte di quest'ultimo- scoppiò nel Teke e in Anatolia una rivolta a sfondo sociale e su base religiosa da parte dell'estremismo shî'ita, guidata da un certo Shâhqulî (p. 146) e certamente si trattò dei Qizilbâsh stanchi delle persecuzioni e del divieto di andarsene in Persia. I ribelli furono sconfitti nel Luglio del 1511 e fuggirono a Erzincan, che, come detto, a quel tempo faceva parte della Persia. Prima di ciò tuttavia, lo Stato stesso era stato messo in pericolo da un attacco di Shâhqulî a Bursa, l'antica capitale, e non è da escludere che Shâhqulî, venerato alla pari di Ismâ'îl come Profeta, Dio o Mahdî, aspirasse al trono ottomano (pp. 147-155) e che per tale motivo si fosse reso autonomo dall'ordine che faceva capo ad Ismâ'îl (p. 156). Dopo la fuga degli uomini di Shâhqulî scoppiò la ribellione dei Qizilbâsh nel Rûm, che era al confine con la Persia dove perciò i legami con Ismâ'îl erano stretti, i ribelli potevano sempre rifugiarsi, e di lì organizzare incursioni di guerriglia (p. 156).

Nel frattempo questa situazione insurrezionale si era andata intrecciando con le lotte di successione al vecchio Bayazid, lotte che videro il figlio da lui prescelto, Ahmad, contrastato e messo in difficoltà da un altro figlio, Selîm, poi vittorioso come Selîm I; e che videro anche il figlio di Ahmad, Murâd, nella mala parata, tentare di assicurarsi almeno il controllo del Rûm con l'appoggio dei Qizilbâsh. Dietro la minacciosa pressione dei Giannizzeri, Bayazid abdicò a favore di Selîm I nell'Aprile del 1512; contemporaneamente Ismâ'îl I intervenne sugli eventi in Anatolia in sostegno di Murâd e dei ribelli (pp. 157-159). Nonostante i consigli di Murâd, Ahmad non volle unirsi a loro e fu sconfitto, catturato e strangolato; stessa sorte toccò in seguito a Qorqud, l'altro fratello di Selîm. Questi rimase dunque incontrastato sul trono: ed era un vecchio nemico di Ismâ'îl.

Iniziò la persecuzione dei Qizilbâsh, che appartenevano ai ceti bassi della popolazione rurale, gli Etrâk; non degli Shî'iti in generale, a meno che non praticassero la maledizione dei primi tre Califfi, in uso nella Persia safavide. C'erano però nell'Impero Ottomano anche i Bektâshî, tenuti d'occhio come Shî'iti eretici estremisti appartenenti ad un ordine come i Qizilbâsh; perciò, non appena dessero occasione di scandalo, venivano anch'essi perseguitati. Le rivolte in Anatolia proseguirono tuttavia per tutta la prima metà del XVI secolo, a dimostrazione di come avesse influito la presa di potere safavide in Persia sul malcontento delle popolazioni socialmente sfavorite all'interno della Turchia ottomana. Tutti attendevano il Mahdî, e il centro delle rivolte restava l'Anatolia centrale, anche se, dopo la battaglia di Châldirân e la disastrosa sconfitta di Ismâ'îl I, essa non costituiva più il confine con la Persia.

Il testo della Sohrweide prosegue a lungo elencando tutte le rivolte che si susseguirono nei decenni successivi, ma credo che il quadro della conflittualità sia ormai chiara nella sua valenza religiosa e sociale, che prosegue lungo la frattura già esistente al tempo delle invasioni mongole e risalente all'epoca selgiukide: da un lato una borghesia cittadina e uno Sato arroccato ideologicamente su una "ortodossia" (lo sarà presto anche quello Safavide) dall'altro i ceti umili, soprattutto rurali, portatori di una Shî'a estremista che attende il Mahdî che dovrà "colmare il mondo di giustizia". Che questi ceti umili fossero prevalentemente turcomanni e che essi fossero portatori di tradizioni "non islamiche" mi sembra un fattore sempre meno determinante con il passare dei secoli: il ribellismo sociale all'insegna religiosa del Messianismo e dell'Apocalitticismo trova il suo posto in ogni religione testamentaria; nell'Islam ne ha sempre avuto uno eminente per ragioni che gli sono congenite.

Sorvolando perciò sui dettagli, mi limito a ricordare, tra le tante rivolte che si succedono, quella del Qaraman del 1527 quella di un qalandar che si proclamava discendente di Hâjî Bektâsh, il fondatore dell'ordine dei Bektâshî; anche questa nacque tra gli abitanti dei villaggi, tuttavia non sembra trattarsi di una rivolta Bektâshî, quanto, piuttosto, Qizilbâsh e di antinomisti ultra-'alidî in generale. Le rivolte continuarono numerose, anche, limitatamente, come eventi locali.

Ancora nella seconda metà del XVI secolo continuarono le rivolte; naturalmente l'ortodossia accusava i ribelli per le loro pratiche non islamiche, per la presenza di donne nelle cerimonie serali dei Bektâshî che originavano l'eterna accusa (lo abbiamo visto anche per le eresie cristiane ed ebraiche) di orge a luci spente, cerimonie che erano comuni anche ai Qizilbâsh (pp. 189-190). Le rivolte erano appoggiate dai Qizilbâsh persiani e qualche legame doveva esserci, come anche vie segrete verso la Persia e possibili attività di spionaggio; d'altronde i Qizilbâsh ricevevano dalla Persia i segni dell'iniziazione, abito e berretto. Nel dominio ottomano questi "eretici" incontravano facilmente la pena di morte, perciò molti Qizilbâsh presero l'abitudine di nascondersi in altri ordini, come, ad esempio, i Khalvatîya, nei momenti di maggior pericolo.

Concludendo la ricerca, Hanna Sohrweide riassume i termini della questione ripercorrendo le tappe dell'evoluzione dei Safavidi che, da ortodossi Sunniti, evolvono verso l'antinomismo con Junayd e Haydar e col figlio di quest'ultimo, Ismâ'îl, che s'impadronì della Persia. La presenza storica dei Qizilbâsh nell'Anatolia ex-persiana, poi ottomana, fece sì che essi, con le loro istanze rivoluzionarie e i legami con i Safavidi, fossero avvertiti come pericolosi avversari dello Stato ottomano e che fossero per conseguenza perseguitati come tali. Non si trattò, ribadisce, di una persecuzione anti-shî'ita da parte di uno Stato tradizionalmente campione del Sunnismo. Persino al tempo di Selîm I, tra i Bektâshî, che erano shî'iti, si sussurrava che il Sultano fosse membro dell'ordine (p. 200): e, se era comunque ovvio che nello Stato ottomano ci fosse diffidenza verso gli Shî'iti, stante l'affermazione della Shî'a come religione di Stato in Persia, non è scontato che gli Shî'iti approvassero la figura di Ismâ'îl. Tuttavia la rivalità territoriale unita alla differenza religiosa creò la lunga ostilità tra Safavidi e Ottomani.

A conclusione di questa lunga e dettagliata ricerca possiamo dunque sottolineare un aspetto che non va sottovalutato quando si esaminano questi fenomeni: non sono principalmente le differenze religiose a determinare le rivalità politiche; sono piuttosto queste ultime e i problemi geopolitici, a strumentalizzare le differenze religiose, che possono costituire un ottimo cemento ideologico. Ancor più interessante però, ai fini di questa ricerca, è la messa a fuoco del problema sociale nelle differenze religiose. Abbiamo visto infatti che, come nella Persia selgiukide, îlkhânide e post-îlkhânide, tîmûride e post-tîmûride, anche nel mondo ottomano le tendenze mahdîste e il Messianismo sono messi in moto dalle condizioni dei ceti rurali e del sottoproletariato in generale, o anche dell'artigianato urbano, *contro* la normativa sharaitica dei ceti urbani in generale e dei ceti dominanti: una vicenda che vedremo ancora una volta nel lungo processo di normalizzazione duodecimana della Persia.

Tutto ciò conduce ad alcune riflessioni. La più ovvia è che l'Islam non è quel monolito che tanto pressapochismo disinformato dell'Occidente ha sovente rappresentato. Una seconda constatazione è che la linea di frattura tende ad articolarsi attorno alle speranze disattese di una religione e di una cultura nate sul Messianismo e sull'attesa di un "mondo di giustizia" che *questo* mondo non può che deludere. La terza considerazione è che questo fenomeno è stato più evidente nell'Islam per la cultura stessa nella quale ebbe origine, ma ha le sue analogie con la "normalizzazione" del Messaggio in occidente, dove l'impresa fu più facile per la presenza di un Impero, quello romano, e di una incontrastata (a livello "colto") cultura del Razionalismo classico. Fu essa che fornì il primo e definitivo quadro di riferimento al Cristianesimo: e tuttavia abbiamo visto quanto a lungo e per quante e quali vie lo Erlebnis suscitò ipotesi alternative, sinché con la secolarizzazione, frutto tardivo dell'iniziale matrimonio di convenienza -un po' forzato- del Messaggio con il Razionalismo classico, tutto emigrò nel più facilmente leggibile contrasto ideologico-politico, lasciando all'arte, e anche per poco tempo, la mera "rappresentazione" di mondi alternativi ubicati in qualche non-luogo.

Se noi perdiamo di vista questi processi e restiamo preda del nostro retroterra culturale -cioè dell'ovvio quotidiano- dimenticando di decostruirne la genesi (l'ovvio è, per definizione, il non-discusso) seguiranno a non capire la *logica* di percorsi "altri". Soprattutto, seguiranno a non scorgere percorsi della storia, dei quali la *nostra* storia non è che un segmento. Seguiranno a guardare l'albero e a non vedere il bosco.

Superata questa digressione ottomana che servirà più tardi per inquadrare altri e più recenti fenomeni, è giunto il momento di interessarci dell'avventura safavide in Persia, perché da lì nasce la storia che conduce la Shî'a duodecimana a divenire *realmente* una seconda "retta opinione"; "realmente" perché, se anche essa si era già dottrinalmente già definita, restava comunque un'opinione non di molti; e per divenire la seconda "retta opinione" (che significa opinione *dominante*) mancava ancora di un supporto istituzionale che la rendesse *vincente*. Vedremo anche così come essa dovette subire nuove fratture dottrinali, questa volta "eresie" a pieno titolo visto che essa era divenuta a pieno titolo "ortodossia"; e come queste fratture ricalcassero vecchie fratture, dal ghuluww all'Ismailismo alle tante emergenze post-ismailite che abbiamo visto, e che abbiamo visto anche nel veicolo delle confraternite, nelle quali costituiscono ancor oggi opinioni "diverse" che mantengono viva l'alternativa a quella "normalizzazione" che in occidente ha il volto della razionalizzazione, mentre nell'Islam ha il volto della "sunnizzazione": in entrambi i casi si tratta di un irrigidimento normativo che ha radici nella "modernità" trionfante col post-illuminismo.

Iniziamo con i due articoli di R.M. Savory, *The Consolidation of Safavid Power in Persia*, Der Islam, 41,1, 1965; e *Some Reflections on Totalitarian Tendencies in the Safavid State*, Der Islam, 53,2, 1976. Questo secondo articolo, a prescindere dai contenuti posti in evidenza nel titolo, offre anche alcune riflessioni sul processo evolutivo dell'ordine safavide a partire dal fondatore Safî ad-Dîn, del quale s'è già detto e del quale Savory ricorda l'importanza per lo sviluppo dell'ordine stesso sino a farne un'entità religiosa capace di estendersi alla Siria e all'Anatolia, grazie a una vasta opera di conversione all'interno delle tribù turcomanne. Gli succedette, dal 1334 sino al 1392, Sadr ad-Dîn Mûsâ, che dovette affrontare i torbidi del periodo post-îlkhânide e poi Khwâja 'Alî sino al 1427 (o 1429) anno di ascesa del figlio Ibrâhîm, definito "crudele governatore di Ardabil" (cfr. H.R. Roemer, *The Safavid Period*, C.H.I., 6, cit., p. 200; al quale far riferimento insieme a R. Matthee, voce *Safavid Dynasty* in www.iranicaonline.org/articles/safavids, last updated July 28, 2008, che è importante per la vasta bibliografia sull'argomento, per altre notizie afferenti alle righe che seguono). Non è

chiaro se a Khwāja ‘Alī, o persino a Sadr ad-Dīn risalcano le prime tendenze shī‘ite dell’ordine; sembra sia stato Sadr ad-Dīn ad invocare la discendenza ‘alīde (Roemer, cit., p. 199 in n. 4; Savory, *Some Reflections, etc.* cit., p. 229; Khwāja ‘Alī, come anche Haydar, sostennero di aver visto ‘Alī nel sogno: Roemer, p. 197). Khwāja ‘Alī operava miracoli che impressionarono anche Tīmūr inducendolo, a quel che si dice, a liberare ben 30.000 prigionieri catturati in Anatolia (ivi, p. 205).

Tuttavia l’attività rivoluzionaria dei Safavidi inizia con Junayd che per primo aspirò al ruolo di sovrano della Persia, oltretutto al controllo di tutta la confraternita, dall’Anatolia all’Armenia, alla Siria, attraverso una gerarchia accentrata nella figura del *Khalīfat al-Khulafā*, posta alle sue immediate dipendenze (*Some Reflections, etc.*, cit., p. 227).

Benché la vicenda della penetrazione progressiva della Shī‘a nell’ordine sia ancora una pagina non chiarita, resta il fatto che i Safavidi si dichiararono rappresentanti dell’Imām nascosto sotto il titolo di *wālī Allāh*, veri e propri rappresentanti di Dio, e già Junayd era chiamato “Dio” dai suoi seguaci; si deve anche notare che la rappresentanza dell’Imām nascosto indica un riferimento originario alla Shī‘a duodecimana, che fu quella poi proclamata da Ismā‘īl (ivi, pp. 230-231). Quest’ultimo punto mi sembra rilevante non soltanto per i successivi sviluppi, ma anche per sottolineare ancora una volta la permanenza, all’interno della stessa Shī‘a duodecimana, della possibilità di sviluppi passibili di essere da un lato proclamati come ideologia rivoluzionaria, dall’altro condannati come ereticali, in funzione di scelte che vedono *la religione usata dalla politica*. Su entrambi i fronti il problema dell’Imām/Mahdī, connotato alla Shī‘a, resta quindi un fuoco che cova sempre sotto la brace, pronto a ravvivare l’incendio messianico che è nell’origine stessa dell’Islam.

Tornando alla “divinità” dei Safavidi, è certo che essa fosse un punto fermo, perché non soltanto, dopo Junayd, essa fu apertamente proclamata per Haydar dai suoi fedeli, ma se la attribui apertamente e inequivocabilmente Ismā‘īl nelle proprie poesie (ivi, pp. 231-232); e questa eresia, nota Savory, rimase quella dei ghulāt Ahl-i Haqq (p. 232).

Nella lettura di Savory -i cui riferimenti alla rivoluzione bolscevica possono essere tranquillamente ignorati, perché relativi ad una polemica al tempo contingente, e perciò ormai datata- Ismā‘īl assunse il ruolo necessario di guida carismatica, in grado di mobilitare fedeli pronti a seguirlo ciecamente. Questo è da tener presente quando si considera che, alla morte in battaglia del fratello maggiore ‘Alī, nel 1494, egli aveva soltanto 7 anni; 12 ne aveva quando si assunse il compito di trarre le conclusioni della lunga lotta di potere in Persia il cui fondamento dinastico (sulla discendenza da Uzun Hasan, cfr. *supra*) non va dimenticato; 14 quando fu incoronato Shāh a Tabrīz, nel 1501. Ciò significa che attorno a lui, a proteggerlo e a guidare la lotta dei devoti, c’era un gruppo di uomini ciecamente votati alla causa: in altre parole, quella safavide fu una vera ideologia rivoluzionaria che condusse poi all’inevitabile conseguenza affrontata da Ismā‘īl: inquadrare questa rivoluzione in un nuovo ordine di potere. Questa operazione fu di lunghissima durata ed ebbe alterni esiti, concludendosi soltanto all’inizio del XVII secolo con ‘Abbās I.

L’incursione di Ismā‘īl I in Anatolia ebbe come obiettivo precisamente il riassorbimento della violenza rivoluzionaria dei Sūfī, che era divenuta persino imbarazzante, e ancor più lo divenne quando, dopo la decisiva sconfitta di Chāldirān, l’Anatolia non fu più accessibile (*Some Reflections, etc.*, cit., p. 236).

Per comprendere le difficoltà e le contorsioni di questa politica, basti pensare che quando nel 1501 la Shī‘a duodecimana fu dichiarata religione di Stato a Tabrīz, due terzi degli abitanti erano sunniti e le armi dei Qizilbāsh -cioè, per un Musulmano, degli eretici- furono necessarie per fronteggiare la folla (p. 237): ciò che, mi sia consentito notare, sottolinea come sempre *l’ambiguità* cui resta soggetta una fede che attende un Imām occultato il cui ritorno ha una data imperscrutabile: ci può sempre esser qualcuno che si dichiara l’Imām atteso. Con la disastrosa sconfitta di Chāldirān, che fece venir meno la fede nella figura divina di Ismā‘īl, iniziò poi un’altra fase, quella *apertamente politica* della costruzione di una *burocrazia* in grado di gestire uno Stato ordinato nella lealtà a una *dinastia*.

In questa costruzione, il contenimento e il depotenziamento dei Qizilbāsh era d’obbligo. H.R. Roemer, *Die turkmenischen Qizilbāsh Gründer und Opfer der safavidischen Theokratie*, Z.D.M.G., 135,2, 1985, nel tracciarne l’origine prevalentemente ma non esclusivamente turcomanna (ve ne erano di Persiani e di Curdi) ne sottolinea due fondamentali elementi dottrinali, la metensomatosi (*tanasukh*) e la manifestazione di Dio in forma umana (*tağallī*); inoltre ne rileva una serie di credenze “non islamiche” (che peraltro sembrano presenti nell’Islam popolare, nel mondo arabo pre-islamico e nelle sue credenze magiche -si vedano i testi di Fahad e Wellhausen cit. in Bibl. a p. 756 e 780; nonché il classico di J. von Hammer-Purgstall, *Die Geisterlehre der Muslimen*, Wien, Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1852, infine tutta la tradizione del ghuluww- ciò che rende non necessarie le sempre invocate antecedenze turche) come la divinazione (tanto criticata dal Profeta, dunque tanto presente da sempre) l’interpretazione dei sogni e la capacità di operare miracoli. Ma questo dipende dall’abitudine di considerare una religione in base alla sua dottrina “ufficiale”, dimenticando la “religione vernacolare”, quella cioè realmente praticata dai popoli: se n’è parlato più volte in questo testo.

Questo dei Qizilbāsh fu certamente un problema quando si trattò di fondare uno Stato sul quale, in tema di diritto, Ismā‘īl si guardò bene dal dimenticare la propria discendenza da Uzun Hasan (p. 237) cioè il fondamento *dinastico* rispetto al quale il suo ruolo “divino” di Maestro di un ordine sūfī rappresentava un imbarazzante dualismo destinato a coinvolgere anche i suoi successori, anche perché il discredito per la sconfitta di Chāldirān portò al distacco di parte della confraternita e a una serie di conflitti tra i Qizilbāsh e la dinastia

Safavide al tempo dei successori di Ismâ'îl, sino alla finale repressione di 'Abbâs I e alla loro emarginazione, operata anche grazie alla progressiva ascesa del clero shî'ite duodecimano "ortodosso". Alla fine i Qizilbâsh si trovarono impiegati in umili servizi dello Stato, come scopini e portieri di Palazzo e carcerieri (cfr. R.M. Savory, *The Office of Khalîfât al Khulafâ under the Safavids*, J.A.O.S., 85, 1965, p. 501). Tra i motivi segnalati da Savory, che contribuirono al loro declino, vi era non soltanto il fatto che, cessata la guerra di conquista, essi erano sempre meno utili e peraltro ormai pericolosi, ma anche il loro rifiuto ad integrarsi con l'ordine della rinata burocrazia persiana e le loro continue agitazioni.

Ritengo infine utile analizzare, sui Qizilbâsh, un articolo di Irène Mélikoff (alla quale ha attinto ampiamente Roemer) perché con esso si apre uno spiraglio sulle "eresie" shî'ite destinate a giungere ai nostri giorni, ma che hanno radici nei secoli turbolenti che ho sommariamente descritto. Si tratta di *Le problème Kizilbaş*, pubblicato su *Turcica*, 6, 1975 e raccolto in: I. Mélikoff, *Sur les traces du Soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Analecta Isisiana III, Istanbul, Isis, 1992. La vicenda infatti, non investe soltanto i Qizilbâsh o le loro connessioni e differenze con i Bektâshî, ma anche il problema degli 'Alevî, degli Ahl-i Haqq (e, con loro, degli Yezîdî) degli 'Alî Ilahî, dei Gûrânî, e, benché non nominati nell'articolo, di altri gruppi le cui dottrine e parentele ruotano attorno al medesimo modello, e la cui differenziazione onomastica è essenzialmente legata a un qualche particolarismo geografico (Shabak, Yâresân, etc.).

Il fenomeno generale, dice la Mélikoff, è quello degli 'Alevî, setta eterodossa così distinta in Turchia perché la sua denominazione originaria, "Qizilbâsh", che designava gli eretici ribelli, era divenuta un termine dispregiativo; un dispregiativo che però ora investe il termine 'Alevî, identificato con "Curdo" (p. 29). Le loro credenze fondamentali sono quelle citate più volte (tanasukh e tağallî) e la Mélikoff, con le sue indagini sul campo in Azerbâijân, è convinta trattarsi di religiosità turcomanna "sufizzata" e "shî'itizzata"; di un "islamismo elementare" segnato dalla devozione a 'Alî e ai martiri di Karbalâ (p. 31). I Bektâshî, al contrario, benché portatori di una devozione popolare e non ortodossamente sunnita, non avevano inizialmente questi caratteri, che assunsero soltanto successivamente (p. 30). Lo stesso Hâjî Bektâsh (che peraltro fu discepolo di Bâbâ Ishâq) era in ottimi rapporti con Rûmî (p. 32). Quanto all'ordine, esso era legato ai primi sultani ottomani, tanto che da esso erano tratti i Giannizzeri (ivi). Secondo la Mélikoff, le ricerche sul campo mostrerebbero qualche attrito tra 'Alevî e Bektâshî, non attribuibile, come altri ritengono, all'estrazione sociale (ivi; gli 'Aleviti sono notoriamente presenti nell'ambiente rurale, dal quale provengono). La successiva evoluzione dottrinale dei Bektâshî (che, ricordo, li fa considerare oggi simili agli 'Aleviti) fu dovuta, sempre secondo la Mélikoff, alle infiltrazioni dei Qizilbâsh (p. 33). Benché gli 'Aleviti si richiamino anch'essi ad Hâjî Bektâsh, essi, a differenza dei Bektâshî, non lo considerano reincarnazione di 'Alî, tanto che in antico il *Dede* degli 'Alevî doveva discendere da una catena risalente ad 'Alî, mentre il *Çelebi* dei Bektâshî discende da una catena che risale ad Hâjî Bektâsh. In sostanza si tratta, secondo la Mélikoff (p. 33) di un Islam non-conformista con elementi shî'iti; nella regione di Tabrîz questi settari sono conosciuti col nome di Gurân.

Tutte queste sette, secondo la Mélikoff, andrebbero raggruppate sotto il nome generico di 'Alî Ilahî (a prescindere dai diversi ruoli che può avervi 'Alî) o anche Ahl-i Haqq (nome che, peraltro, altri autori danno ad una setta curda). Come si vede, l'incertezza è grande, la sintesi della Mélikoff non è detto che migliori la chiarezza delle idee, l'argomento dovremo riprenderlo più ampiamente a suo tempo, e forse è più semplice pensare in modo generico a diffuse varianti di un medesimo tema, tanto più che, per la specificità degli Ahl-i Haqq, occorre tener presente il loro rapporto con un'altra setta, quella degli Yezîdî, della cui islamicità si è anche dubitato, ma che forse, per la Mélikoff, potrebbe esser posta anch'essa in rapporto con i Qizilbâsh (p. 36).

Presso gli Ahl-i Haqq sopravvive tuttavia la tradizione safavide di Ismâ'îl che si autoproclamò 'Alî (ivi) ed essi sembrano apparentati con i Cehelten ("i Quaranta") setta dell'Azerbâijân iraniano che ha un fondo religioso comune con gli 'Alevî di Turchia (p. 37). Sotto il titolo: *Au Banquet des Quarante*, Analecta Isisiana L, Istanbul, Isis, 2000, sono stati raccolti molti altri saggi della Mélikoff su Bektâshismo e Alevismo che esamineremo a tempo debito. In uno di essi, *Le problème Bektaşî-Alevî: quelques dernières considérations*, riprodotto da *Turcica*, 31, 1999, la Mélikoff si è ricreduta su questo legame tra i Cehelten e gli Ahl-i Haqq, e non c'è da stupirsi: siamo in presenza non soltanto delle tante varianti che assume di solito la religiosità popolare attorno ad un medesimo tema, siamo anche in presenza di indagini sul campo condotte in base alle testimonianze di oggi, legate a situazioni evolutive attuali sovente prive di una memoria storica delle origini. Gli incesti all'interno del vasto gruppo parentale delle eresie shî'ite, tutte con un DNA simile, rendono difficile e ipotetica la ricostruzione genealogica. Su questa fenomenologia sarà comunque opportuno tornare verso la fine della nostra indagine.

Un ultimo particolare che mi sembra tuttavia interessante segnalare, dall'articolo citato, riguarda il presunto culto di Shaytân (Iblîs, Satana) da parte degli Ahl-i Haqq: perché Iblîs che rifiutò di inchinarsi dinanzi ad Adamo, è ritenuto un campione dell'amore di Dio, al quale soltanto è dovuta la devozione (*Le problème Kizilbaş*, cit., p. 39): un tema antico, che risale ad al-Hallâj! e poiché Shaytân, presso gli Yezîdî, è Malek Tâ'wûs (il Re Pavone) e gli Yezîdî onorano Malek Tâ'wûs, ciò rafforza la parentela tra le due sette, ma anche l'origine islamica degli Yezîdî nell'ambito delle eresie che stiamo esaminando, un'ipotesi che in passato è stata sovente revocata in dubbio attraverso altre ipotesi, molto più complicate e di dubbia verificabilità.

Di tutto ciò, come appena detto, sarà detto di più in seguito; questo anticipo aveva soltanto uno scopo, mostrare l'antichità e la tenacia della pluralità di letture della Shī'a, a testimonianza di un polimorfismo che, come accade anche per altre religioni, viene relegato nella "eresia" dalla "ortodossia" vittoriosa; a testimonianza anche, che la religiosità realmente professata non è, sempre e ovunque, quella della normativa clericale.

Dopo questa digressione sui Bektāshī/Alevī -che con i Safavidi hanno molto a che vedere- è tuttavia necessario tornare alla vicenda principale, quale si configurava al passaggio tra il XV e il XVI secolo, con l'articolo sinora soltanto citato di Savory (*The Consolidation, etc.*). Shāh Ismā'il, lo si ricorderà, era non soltanto un discendente di Uzun Hasan tramite sua madre che era la figlia di lui andata in sposa al padre Haydar (cfr. I. Mélikoff, *The Worship of Shah Isma'il in Turkey in Past and Present Time*, Au Banquet, etc. cit., p. 52) ma anche il più giovane dei tre figli di Haydar, e i suoi fratelli erano stati uccisi ai tempi del regno di Yaqūb Bey, figlio di Uzun Hasan; Yaqūb aveva anche cacciato i Safavidi da Ardabil: era perciò quantomeno ovvio che Ismā'il recedesse dalla tradizionale amicizia con gli Aq Quylū. La guerra fu feroce (conobbe episodi di cannibalismo da parte dei Qizilbāsh) e, a prescindere dalla data ufficiale del 1501 (incoronazione a Tabrīz) si concluse nel 1506 con la conquista di tutta la Persia centrale (Savory, p. 75). Seguì l'espansione verso il Khurāsān, l'Afghanistan e l'Iraq, che giunse ai suoi massimi alla fine del 1510; sul fronte orientale tuttavia, lo scontro con gli Uzbeki non terminò, e conobbe fasi alterne non senza sonore sconfitte dei Safavidi.

Il vero punto di svolta che sancì il definitivo assetto territoriale, con il ridimensionamento del territorio Safavide, avvenne con la campagna contro gli Ottomani. Come già detto, Ismā'il aveva appoggiato Ahmad nella lotta per la successione a Bayazid II; ovvio quindi che non riconoscesse Selīm I come nuovo sultano, e che desse rifugio a Murād nel 1512.

I motivi del conflitto tra Safavidi e Ottomani erano però più profondi: A.K.S. Lambton, *Quis custodiet custodes. Some Reflections on the Persian Theory of Government*, S.I., 5-6, 1956, S.I., 6, p. 126, aveva avanzato l'ipotesi, che Savory, cit., p. 84, non esclude, che la proclamazione della Shī'a da parte di Ismā'il fosse dovuta, almeno in parte, all'esigenza di differenziare il proprio nuovo Stato, la Persia, da quello ottomano. Per il resto infatti, Ottomani e Safavidi erano entrambi giunti al potere con il supporto dei guerrieri rivoluzionari sūfī; Ismā'il non era persiano, ma turcomanno, ed era venerato in Anatolia dove aveva numerosi seguaci. Si potrebbe sottolineare ancora il parallelismo, notando che, come gli Ottomani raggiunsero la "normalizzazione" necessaria alla governabilità tornando gradualmente all'ortodossia sunnita, altrettanto avrebbero fatto col tempo i Safavidi, fondando la governabilità sull'altra "ortodossia" *non ancora insediata in un apparato statale*, la Shī'a duodecimana. Insisto su questo inquadramento storico, della seconda ortodossia come della prima, per sottolineare ancora una volta la *storicità* (quindi la non indipendenza dalla *politica*) dei processi che conducono all'affermarsi di una scelta religiosa -una delle tante presenti- sulle altre, sotto l'etichetta di "ortodossia".

Tornando agli eventi del conflitto turco-persiano, è evidente dunque che la Persia safavide costituiva un pericolo per gli Ottomani, con l'Anatolia come possibile luogo di ulteriore espansione per lo Stato persiano, a causa della comune origine dei due Stati e della presenza naturale di supporters della Persia in Turchia: se si riflette, siamo in presenza dell'ultimo atto di quel plurisecolare periodo di lotte tra tribù di origine turcomanna che segue l'invasione mongola e la fine del califfato 'abbāsīde tutelato dai Selgiukidi; ora però gli oscillanti confini dei territori tribali hanno ceduto il campo ai confini tra due Stati che attendono ora di essere definiti. Come nota H.R. Roemer, *The Safavid Period*, C.H.I., 6, cit., p. 228, nonostante la conquista del Khurāsān, prima di Chāldirān non era chiaro se lo Stato di Ismā'il si sarebbe sviluppato in uno Stato iraniano con un presidio turco ad ovest, o in uno Stato turco con un perimetro iraniano ad est. La sconfitta, almeno in un primo momento, non dette una risposta definitiva, perché Ismā'il continuò a considerare Tabrīz la propria capitale; ma la sua irreversibilità spostò l'obiettivo della politica persiana verso est. Al riguardo è interessante notare come, precisamente ad est, restasse viva la contesa di Ismā'il con Selīm, precisamente su quel loro confine che interessava la Georgia, regione della quale si contesero il predominio direttamente e indirettamente, tramite i signorotti locali: cfr. J.L. Bacqué-Grammont, *Études turco-safavides V; id. VI; id. VIII*, in J.L. Bacqué-Grammont et C. Adle, *Les Ottomans, les Safavides et la Géorgie*, Analecta Isisiana I, Istanbul, Isis, 1991.

Selīm I si trovava a dover mettere fine ad una tradizionale attività sovversiva delle confraternite portatrici dell'eterodossia shī'ita, perennemente in rivolta e ora autentico pericolo per il supporto che fornivano al vicino Stato rivoluzionario dei Safavidi, i quali, per converso, vedevano nella situazione l'opportunità per una ulteriore espansione. I due eserciti si incontrarono a Chāldirān nel 1514; la tattica di Ismā'il fu la peggiore possibile, nonostante i consigli ricevuti; la modernità dell'esercito di Selīm, equipaggiato con archibugi e fucili, altrettanto decisiva. La disfatta persiana fu catastrofica, l'Anatolia fu perduta, i confini arretrati; per qualche anno fu persa anche Tabrīz. La certezza della divinità di Ismā'il (come "Dio" era infatti venerato dai suoi seguaci) fu scossa; il suo stesso carattere cambiò, si rinchiuse in se stesso e non guidò più l'esercito, le cui sconfitte contro Bābur portarono alla perdita di parte dell'Afghanistan; sugli ultimi anni di Ismā'il cfr. anche Roemer, cit., pp. 225-227. Il suo successore Tahmāsp I, salito al trono nel 1524 a soli 10 anni, si trovò a dover riorganizzare uno Stato in completa anarchia, dove gruppi avversi di Qizilbāsh si combattevano tra loro (Savory, p. 91 sgg).

È giunto quindi il momento di affrontare gli eventi interni allo Stato safavide, perché la definitiva affermazione della "seconda ortodossia" è frutto di una storia al tempo stesso religiosa e politica. La storia della

Shî'a sotto i Safavidi è la storia di un incontro/scontro nella quale i due poteri, politico e religioso, si condizionano reciprocamente. Al termine, il potere religioso riuscì a guadagnarsi una propria condizionante autonomia; e tuttavia fu il potere politico a creargli lo spazio sufficiente per costituirsi quale ortodossia alternativa entro un paese inizialmente a maggioranza sunnita: prima della creazione di questo *spazio politico* infatti, la Shî'a duodecimana non costituiva che una rispettabile "scelta" minoritaria, soggetta a innumerevoli alternative "estremiste". Dopo, viceversa, essa poté costituirsi in vera e propria "Chiesa" nell'ambito dello spazio iranico, divenendo l'espressione religiosa e culturale di una parte non trascurabile del mondo islamico. Affrontiamo per sommi capi la vicenda prendendo a guida il testo di Arjomand, *The Shadow of God, etc.*, cit.

La proclamazione della Shî'a quale religione di Stato avvenuta a Tabrîz nel 1501, dice Arjomand a p. 109; e l'esigenza di metter fine alla fase rivoluzionaria e di procedere ad organizzare una struttura statale; comportò per Ismâ'îl I l'avvio di quattro diversi percorsi della propria politica: l'eliminazione dell'estremismo che lo aveva condotto al potere e del Sufismo popolare che percorreva la Persia, due compiti che furono condotti a termine soltanto da 'Abbâs I nel XVII secolo; la lotta al Sunnismo, dominante in Persia e che, ancora nel XVIII secolo, costituirà un terzo della popolazione, infine -e questo è il tema che c'interessa seguire- la propagazione della Shî'a.

È difficile dire *quale* Shî'a avesse in mente Ismâ'îl a quella data, anche se veniva proclamata la Shî'a duodecimana. È difficile dirlo perché, se sul piano dottrinale la Shî'a duodecimana era già consolidata, la sua realtà *istituzionale* era tutta da costruire nella sua nuova veste politica, fatta di imprescindibili rapporti con il potere politico statale che la aveva eletta a religione della Persia; rapporti destinati ad esplicarsi attraverso un governo dei fedeli e la costituzione di un metodo giuridico (vedremo a suo tempo la disputa tra *akhbârî* e *usûlî*). Basti pensare che sino a quel momento, la Shî'a duodecimana era stata la religione di una minoranza per la quale qualsiasi potere politico era comunque illegittimo in assenza dell'Imâm, salvo la possibilità di "collaborare" con i poteri esistenti da parte dei singoli notabili shî'iti.

Arjomand ha dedicato lunghe pagine al profondo contrasto che esisteva tra questo tradizionale notabilato, elitariamente orientato in senso teosofico/gnostico, e la Chiesa (Arjomand usa il termine "ierocrazia") duodecimana che si andava costituendo come premessa necessaria ad affrontare il nuovo compito storico, creare una struttura normativa in grado di operare come tale, ciò che, nel caso della Shî'a duodecimana, significa *amministrare l'attesa nella banalità del quotidiano*. Prima di allora, la stessa interpretazione della Legge era un rebus in assenza dell'unica figura legittimato ad interpretarla, cioè l'Imâm, e la stessa preghiera del Venerdì perdeva legittimità in sua senza.

Infine, cosa non da poco, lo stesso occultamento di un Imâm destinato a tornare come Mahdî, poteva essere fonte di derive "estremiste", perché il Mahdî era figura incombente nell'attesa degli Shî'iti meno fortunati a questo mondo; il Mahdismo costituiva perciò una realtà immanente alla Shî'a duodecimana e lo dimostrò più volte nella storia della Persia: come nota Arjomand a p. 162 "il dogma shî'ita del ritorno dal Mahdî resta incurabilmente millenarista". Ciò che chiamiamo oggi "Shî'a duodecimana" è qualcosa di ben diverso di ciò che allora andava sotto questo nome, è una realtà che si è costruita nei lunghi secoli di convivenza entro lo Stato safavide, all'interno del quale costruì il proprio spazio e il proprio ruolo; dunque una realtà non paragonabile al fluido stato che la contraddistingueva quando un discendente del 7° Imâm venerato come "Dio" la elesse, verosimilmente anche in funzione di "confine" con gli Ottomani, a futura religione di uno Stato a larga maggioranza sunnita.

Sin dall'inizio, il problema principale per Ismâ'îl I fu dunque come tenere sotto controllo le forze stesse che lo avevano portato al potere, forze eversive estranee ad ogni logica di gestione statale, per giunta anche estranee, in quanto turcomanne, al paese e alla sua tradizionale classe dirigente di notabili. L'accesso della burocrazia persiana a importanti cariche statali di controllo, non fu mai accettato dai Qizilbâsh che se ne sentivano estranei e rifiutarono di integrarsi (Savory, *The Office, etc.*, cit., p. 498) tanto più che il notabilato persiano, religiosamente orientato in senso molto quietista e sovente cripto-sunnita, si arricchì enormemente con grande scandalo dei Turcomanni (Roemer, *The Safavid Period*, cit., pp. 230-231). L'ostilità tra le due strutture di potere, quella pre-statale e quella dello Stato costituito, si riverberò nell'ostilità tra le alte cariche -religiose, politiche, militari- dell'amministrazione, e nel bilanciamento, ovvero gerarchizzazione, che i Safavidi dovettero continuamente operare tra di esse.

Il momento religioso, l'ho già accennato, fu regolato attraverso la figura del *Khilâfat al-Khulafâ*, che rispondeva direttamente allo Shâh e al quale rispondevano i leaders locali dell'Ordine; l'obiettivo di tale controllo era di smorzare, e, in ogni caso, governare, il fenomeno del chiliasmo. Il processo fu di lungo periodo: ancora alla metà del XVI secolo il successore di Ismâ'îl I, Tahmâsp I, dovette stroncare l'eresia di Sûfî che insistevano a proclamare Mahdî, un ruolo dal quale ormai i Safavidi ormai rifuggivano, tendendo ad identificare sempre più il proprio potere con quello del Sovrano, secondo la tradizione iranica cesaropapista. La storia della Shî'a duodecimana è la storia di una Chiesa che, costituendosi tale, lotterà per evitare tale esito.

Tahmâsp I (1524-1576) aveva comunque le sue brave ragioni considerando che, salito al trono a soli dieci anni, dovette sopportare nei successivi dieci anni (definiti come "interregno Qizilbâsh") devastanti lotte per il potere tra le tribù dei Qizilbâsh, che giunsero a mettere in pericolo la sicurezza e l'integrità del Regno. Il suo successore Ismâ'îl II (1576-1577) famoso per la propria ferocia, frutto di un'esistenza difficile, giunse a far accecare il *Khalîfat al-Khulafâ* che, in conseguenza della politica degli Shâh, ambiva al ruolo di unico referente

dell'Ordine. Il successo dell'operazione dimostrò che nel frattempo il potere dei Sūfi nello Stato si era fortemente ridimensionato: non tanto però da prevenire un nuovo "interregno Qizilbāsh" sotto il mite Khudabandeh (1577-1587) poi spodestato da 'Abbās I che mise fine al potere dei Qizilbāsh relegati a umili impieghi di Palazzo.

Altre cariche direttamente rispondenti allo Shāh, sia pure con diversa e altalenante importanza (che poteva comportare la reciproca subordinazione) furono quella del *Sadr*, titolo che indica un generico ruolo di comando; del *Wāzir*, figura di capo dell'amministrazione statale; e di *amīr al-umarā'*, capo dell'esercito (su questi argomenti cfr. anche R.M. Savory, *The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Ismā'il I*, B.S.O.A.S., 42,1, 1960; e, dello stesso, *The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Tahmāsp I*, ivi, 43,1, 1961).

Il Sadr aveva incarichi amministrativi in campo religioso: controllava le fondazioni (*awqāf*, pl. di *wāqf*) e la nomina dei *qudāt* (pl. di *qādī*) locali, ma non i grandi luoghi di culto come Mashad o Ardabīl, ognuno dei quali aveva un amministratore nominato direttamente dallo Shāh; né fu mai autorità *religiosa*. Le autorità religiose locali erano gli *Shuyūkh* (pl. di *Shaykh*) *al-Islām*. La gerarchia militare faceva capo all'*amīr al-umarā'*, ma c'era un'altra figura di capo militare, minore ma indipendente, quella del *Qurchibāshī*, il cui ruolo non è chiaro, forse capo della cavalleria turcomanna. Infine, vero e proprio *alter ego* dello Shāh, c'era il *Wakīl* che però, con il tempo, finì con l'identificarsi con il Wāzir (entrambe le figure erano estratte dal notabilato persiano) a testimoniare, già nel tempo di Ismā'il I, il progressivo dileguarsi dello Stato teocratico degli albori.

Ciò che era andato crescendo di importanza era infatti il ruolo del Wāzir nel suo ruolo di capo dell'amministrazione, della burocrazia; in questo senso egli era divenuto di fatto il Wakīl, l'interfaccia dello Shāh (Savory, 1960, p. 105). Il ruolo del Wāzir crebbe ancora sotto Tahmāsp I, salvo che nell'interregno Qizilbāsh, durante il quale vi furono due *wukalā'* (pl. di *wakīl*) quello burocratico e quello militare, con il secondo predominante sul primo, di fatto essendo lui soltanto l'interfaccia dello Shāh, sia pure con una perdita di ruolo, come sta ad indicare lo sdoppiamento della *waqālat*, del ruolo di rappresentanza (Savory, 1961, p. 83). Nel corso del regno di Khudabandeh, la progressiva introduzione e crescita d'importanza dei soldati georgiani nell'esercito, portò ad una progressiva erosione del ruolo dei Qizilbāsh che si erano resi responsabili di troppi disordini; si preparava così la loro definitiva sottomissione che avvenne con 'Abbās I (1587-1629).

Il regno di Tahmāsp I vide anche una dura lotta *religiosa* contro il Sufismo, non soltanto estremista, ma anche "ortodosso" e sunnita, come nel caso dei Naqshbandiyya; molti ordini scomparvero, ma il fenomeno rimase comunque diffuso e radicato. Poiché tra le vittime vi furono i Nūrbakhshī, fa piacere apprendere che Lāhījī, il discepolo di Nūrbakhsh e grande teosofo, citato sopra per il suo illuminante commento al *Golshān-e Raz*, riuscì a salvarsi con una certa abilità (Arjomand, p. 115).

Quanto al Sunnismo, dominante al momento dell'avvento dei Safavidi, esso fu eliminato con molta gradualità, se non altro perché era largamente presente tra i notabili persiani. Si ricordi al riguardo quanto già segnalato più volte sin dal tempo degli 'Abbāsidi, cioè che v'era sempre stato, al livello del notabilato, un *modus vivendi* tra Sunniti e Shī'iti, e si tenga presente il ruolo rapidamente assunto dai notabili in generale, nel dare stabilità al Regno. Tra gli stessi notabili "Shī'iti" che assunsero altissime cariche, si segnalano cripto-sunniti ancora al tempo di Tahmāsp I (Arjomand, p. 120); e un brevissimo tentativo di restaurazione del Sunnismo ad opera degli stessi Safavidi avvenne nel breve regno di Ismā'il II (1576-1577). La persecuzione e il ridimensionamento del Sunnismo fu essenzialmente opera di 'Abbās I; e al riguardo non si deve sottovalutare il ruolo di "confine" identitario della Shī'a sul fronte Uzbeko: il Sunnismo era infatti diffuso nell'Iran orientale e lì esisteva, sin dai tempi di Ismā'il I, una guerra di confine con gli Uzbeki, non diversamente da quanto accadeva con gli Ottomani ad occidente. Il periodo di 'Abbās I fu comunque decisivo per l'affermazione della Shī'a come religione dominante, a un secolo dalla sua proclamazione a religione di Stato.

I notabili clericali che entrarono subito al servizio dell'amministrazione safavide, appartenevano a due distinti gruppi sociali: quelli appartenenti all'establishment sunnita, che entrarono in servizio come *qudāt* e amministratori dopo aver fatto professione formale di Shī'ismo; e i dottori shī'iti. I due gruppi erano inizialmente separati per origine geografica e per legami sociali, ma all'inizio del XVII secolo si erano già fusi tra loro. Nella mani di questo notabilato era normalmente la carica di Sadr, che perse presto ogni valenza religiosa per divenire ambita (e, se possibile, ereditaria) carica amministrativa dei lasciti (*awqāf*) oltretutto preposta alla nomina dei *qudāt*; l'affermazione di questi notabili nei corpi amministrativi e giudiziari condusse all'eliminazione o all'emigrazione e dei dissidenti dal regime, in particolare dei Sunniti (Arjomand, p. 127).

Completamente diversa dalla cultura del notabilato era quella degli 'ulamā' imāmiti; privi di legami sociali e politici, senza esperienza amministrativa, avevano per secoli esercitato l'attività di consiglieri religiosi e giuridici in forma del tutto privata tra le minoranze shī'ite dell'Arabia, del Bahrain, della Siria e del Libano. I loro interessi erano essenzialmente religiosi e fecero di loro l'elemento culturalmente preponderante a causa di questa loro specifica formazione (Arjomand, pp. 130-131). Sino all'inizio del XVIII secolo, la stessa Isfāhan dovette la propria eccellenza, come centro di studi iraniano, alla vicinanza del Bahrain; non di deve dimenticare infatti che la Shī'a era stata un'emergenza *araba*, e che la Shī'a iraniana dei secoli XIII-XV era stata contraddistinta essenzialmente da forme di Sufismo estremista e popolare; o dalla elevata speculazione teosofica, anche ismailita, che abbiamo già avuto modo di incontrare. Una "Chiesa" e una ierocrazia erano ancora da

venire, e per farle maturare era necessario un sapere giuridico e teologico che doveva in qualche modo essere “importato”. Su questo punto è necessario aprire una riflessione.

A. Newman, *The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to ‘Alī al-Karākī and Safawid Shiism*, *Die Welt des Islams*, 33, 1993, affronta l’importante problema dei primi tentativi di stabilimento dell’ortodossia duodecimana in Iran, sotto Ismā‘īl I e Tahmāsp I. Newman esordisce mettendo in luce un *tópos* accettato più o meno apertamente dai tradizionali studiosi della Shī‘a iraniana: il fatto che la proclamazione della Shī‘a duodecimana come religione di Stato in Persia avesse attratto colà i dottori shī‘iti arabi, ansiosi di contribuire all’espansione della propria fede. Lo stesso Arjomand, il quale cita però dati statistici (cfr. le tabelle 5,1-5,5 alle pp 126-132) sembra in qualche modo suffragare questa diffusa opinione.

In realtà, nello Hijāz, nel Bahrain, in Iraq, in Siria e in Libano, i dottori shī‘iti furono molto scettici sull’improvvisa conversione di Ismā‘īl, ed ebbero molti dubbi su ciò che egli realmente pensava in materia religiosa, sulla sua stessa conoscenza della dottrina e sulla possibilità, per loro, di operare in una tale situazione e con tali incognite; al riguardo v’erano dissensi sul modo in cui uno di loro, il libanese al-Karākī († 1534) si era associato ai Safavidi. Tra i tanti dubbi derivanti dal fondamento eversivo/popolare eterodosso del qizilbashismo safavide, e dalla ragione tutta politica dei conflitti con gli Ottomani e gli Uzbeki, c’era anche (Newman, p. 75) il fatto che il precettore religioso di Ismā‘īl nell’esilio dell’infanzia (al tempo delle sconfitte dei Safavidi contro gli Aq Quylū) era stato Shamsoddīn Lāhijī (quello del commento al *Golshān-e Raz*) cioè un esponente di quel pensiero teosofico respinto come eretico dagli ‘ulamā’. Inoltre, nota Newman, il potere a Tabriz non era di certo in mano ai duodecimani, perché tali non erano l’amīr al-umarā’, il qurchibashī e il wāzīr.

Chi viceversa collaborava con i Safavidi, almeno dal 1503, era il citato al-Karākī, che ne supportava teologicamente l’accesso anti-sunnismo e ne era ampiamente remunerato in danaro e proprietà terriere. La critica al suo operato era tuttavia aperta e diffusa tra gli Shī‘iti fuori dall’Iran, anche perché egli si poneva come esplicito rappresentante del modo d’intendere la Shī‘a da parte della Corte (p. 81). Un fattore importante di dissenso era poi l’atteggiamento *usūlī* di al-Karākī, e la sua tendenza a sostenere l’autorità del faqīh in assenza dell’Imām.

Chi fossero gli Usūlī (sostenitori dell’ijtihād e dell’approccio razionale nel diritto) e chi gli Akhbārī (sostenitori di un diritto fondato sulle sole tradizioni, tradizionalisti e tradizionalisti) lo vedremo poi, perché questo è un punto centrale del diritto shī‘ita che fu fondamentale per lo sviluppo di una “Chiesa” (o ierocrazia, come usa dire Arjomand) col suo clero gerarchizzato. Per ora basti ricordare che, all’epoca, l’indirizzo prevalente nella Shī‘a duodecimana era l’Akhhārismo, cioè il tradizionalismo (cfr. H. Modarressi, *Rationalism and Traditionalism in Shī‘ī Jurisprudence: a Preliminary Survey*, cit. in Bibl. a p. 850) e comprendere che la scelta usūlī (cioè razionalista) di al-Karākī trovava un riscontro preciso nell’esigenza di *amministrare religiosamente uno Stato* (e infatti la ierocrazia vinse poi la partita per il potere in Persia nel XVIII secolo con la vittoria degli Usūlī) esigenza per la cui realizzazione era indispensabile un esercizio razionale del diritto islamico (shī‘ita).

Altro elemento di attrito era la pratica safavide, convalidata e sostenuta da al-Karākī, di introdurre come atto rituale obbligatorio la maledizione dei primi tre Califfi, ciò che comportava la persecuzione degli Shī‘iti da parte dei Sunniti nell’Hijāz. Quanto all’accettazione dei lauti compensi dello Shāh, al-Karākī era sotto accusa sul fondamento della nota querela circa la legittimità di qualsiasi governo in assenza dell’Imām; qui però la cosa doveva essere più controvertibile, trattandosi di stabilire se lo Shāh fosse o meno un “Sovrano giusto” ovvero un “tiranno”; e c’è da aggiungere che, nella polemica contro al-Karākī e nella sua autodifesa, gli argomenti usati erano riconducibili a posizioni rispettivamente tradizionaliste e razionaliste (pp. 82-87). Infine, nella polemica non fu trascurabile l’ostilità degli Shī‘iti iraqeni contro i Safavidi.

A p. 87 sgg., Newman mette in luce un altro aspetto della polemica tra al-Karākī e il suo maggior oppositore, Sulaymān al-Qatīfī -nativo del Bahrain ma residente a Najaf che abbandonò dopo la conquista safavide della città nel 1508- che la caratterizza come polemica tra Usūlī e Akhbārī. Si trattò della polemica sulla legittimità della preghiera del Venerdì in assenza dell’Imām, che l’Usūlī al-Karākī riteneva valida purché fosse presente un faqīh come rappresentante (*nā‘ib*) dell’Imām occultato. Questo è un tratto di grande interesse, perché mette in luce il contrasto *politico* tra la Shī‘a tradizionale *minoritaria e appartata*, e una Shī‘a politicamente “nuova” che si proponeva di *organizzare e gestire la normalità* in un’area statale ormai a lei affidata.

Altre ancora e con molti altri oppositori furono le polemiche dalle quali si evince che la Shī‘a duodecimana non iranica, non amava confondersi con la politica safavide, quantomeno con Ismā‘īl, il cui comportamento personale era del tutto non-ortodosso, e al quale non sembrava interessare molto il versante *religioso* degli eventi, considerati essenzialmente sotto il loro profilo politico. La proclamazione della “divinità” di Tahmāsp I non migliorò certamente lo stato delle cose, perché i Safavidi, in funzione della discendenza ‘alīde dal 7° Imām, tendevano a porsi come elemento centrale di una coesione shī‘ita in Persia: la fede era funzionale al loro regno, che in quel momento era in pericolo per le turbolenze dei Qizilbāsh nei primi anni del regno di Tahmāsp. La lotta del clero shī‘ita contro al-Karākī continuò, in special modo sulla liceità della preghiera del Venerdì. Al-Karākī ne uscì vittorioso; fu proclamato “sigillo (*khātām*) dei mujtahidūn” e “Imām dell’epoca” (*Imām al-zamām*)” e prese in mano la conduzione degli affari religiosi; ma ciò che Newman vuol mettere in evidenza è che durante il regno di Ismā‘īl I e i primi anni di Tahmāsp I, nessuno dei funzionari della Corte era religioso, e che l’ignoranza e il disinteresse in materia di fede erano generali. sicché tutto era demandato ad al-Karākī, perché la Corte non intendeva immischiarsi in questioni dottrinali (pp. 101-102).

In sostanza, dice Newman, gli eventi mostrano sia il disinteresse della Corte per la Shî'a duodecimana, sia la debolezza di al-Karakî nei confronti del clero duodecimano, sia la sua dipendenza dal favore della Corte (pp. 102-103) pur non essendo egli certamente il solo Shî'ita arabo entrato al servizio dei Safavidi (p. 109). Però, conclude, per tutto il XVI secolo le critiche rimasero e furono forti da parte degli Shî'iti arabi, religiosi e semplici credenti, contro lo stato delle cose in Persia. Quando poi, nel XVII secolo, la Corte e il nuovo establishment divennero più pienamente coinvolti con la politica religiosa, promuovendo centri di studio e la creazione di una classe di esperti religiosi, attirando studiosi in Persia e promuovendo il persiano come lingua delle opere dottrinali, allora il centro della Shî'a duodecimana si trasferì nella Persia safavide, ma con esso si trasferì al suo interno la disputa religiosa e quella *tra Chiesa e Stato*: che è ciò che mi propongo di seguire.

Gli eventi sotto il regno di Tahmâsp I sono ricordati anche da Arjomand alle pp. 132 sgg., il quale tende a sottolineare una linea di frattura -politica, ben più che religiosa- tutta interna alla Persia, quella tra il notabilato clericale e i dottori religiosi provenienti dal mondo shî'ita arabo, gli 'ulamâ'; ostilità generalizzata che coinvolse lo stesso al-Karakî. La ierocrazia shî'ita ebbe tuttavia l'appoggio di Tahmâsp, che non soltanto ne assicurò la sopravvivenza, ma le spianò la strada verso il trionfo finale (p. 133). Al-Karakî, ebbe il compito di trasformare la Persia in un paese shî'ita seguendo l'esempio di al-Murtadâ' che, nella favorevole situazione creata dal protettorato Bûyide aveva incoraggiato una presenza politica ed etica, un'apertura al mondo della comunità duodecimana, sottraendola da quel ritiro dal mondo cui la condannavano i tradizionalisti (p. 134).

Fu Tahmâsp a favorire la fusione di politica e religione con la nomina, che Arjomand ritiene "cruciale", di al-Karakî a "Mujtahid dell'epoca", *con ciò assicurando una possibilità evolutiva alla giurisprudenza*, perché il mujtahid è colui che pratica l'ijtihâd, cioè lo sforzo interpretativo razionale della Legge; e considerare l'esistenza di un mujtahid "dell'epoca" significa ancorare lo sforzo alla contingenza, senza riferimento ad "autorità" del passato: e questo è rimasto un principio della scuola dja'farita. In questo modo, nota Arjomand a p. 140, ci si avvia alla costituzione di una ierocrazia con l'emergere della figura del *mujtahid mutlaq*, "illimitato", esperto cioè in tutti i rami della giurisprudenza, che si pone come riferimento e indirizzo.

L'interesse dei giuristi alla lotta contro le insorgenze mahdiste li portò ad affrontare il problema della vicarianza dell'Imâm nel corso dell'occultamento: il mujtahid divenne il nâ'ib, "reggente" dell'Imâm, tanto che alcuni degli attributi di quest'ultimo furono trasferiti sul mujtahid nella figura del *mujtahid ma'sum*, impeccabile; e l'impeccabilità era stata, per l'appunto, una dote fondamentale dell'Imâm (pp. 142-143). Si trattava, dice Arjomand (p. 143) di risolvere la contraddizione generata, tra religione e governo, dalla dottrina dell'occultamento; e l'ordine normativo che governa tanto il dominio politico quanto quello ierocratico, giunse soltanto quando entrambe le parti dovettero abbandonare i principi anomali che avevano ereditato dai tempi dell'estremismo. Nulla meglio di questo passaggio può illustrare però -questa è la prospettiva che a me preme mettere in evidenza- come una prassi religiosa (la si chiami ortodossia o ortopraxia, poco importa) sia una realtà che si forma progressivamente in rapporto alle contingenze politiche e sociali. Il rapporto di una religione con una società è biunivoco: la religione forma la società, ma ne è anche formata.

L'aspetto sociologico come linea guida della ricerca di Arjomand, si presenta ora nel trattare la disputa tra Akhbârî e Usûlî, che egli affronta come lotta tra il notabilato dei *sâdât* (pl. di *sayyid*) e i giuristi (p. 144 sgg.). Vediamo innanzitutto quali fossero i fondamentali dei due orientamenti. Si può iniziare dall'articolo di Modarressi, cit., il quale ricorda che gli Imâm, da viventi, avevano sempre spronato i propri seguaci a far uso della ragione: e tuttavia molti di essi si erano limitati a trasmettere tradizioni evitando ogni dibattito teologico, sicché i teologi preferiti dagli Imâm si trovavano paradossalmente accusati da parte di questi tradizionalisti, alcuni dei quali fabbricarono tradizioni ad hoc, attribuendo agli Imâm il *proprio* tradizionalismo. Essi arrivarono a condannare ogni forma di ragionamento indipendente, il *ra'y*, astenendosi, sino al XII secolo, dall'ijtihâd.

Di fatto l'Akhbârismo, che coesisteva con l'approccio razionalista al tempo degli Imâm, divenne dominante dopo l'occultamento e lo rimase in modo massiccio sino all'opera di al-Mufid e al-Murtadâ', che tentarono di rivalizzare la scuola giuridica shî'ita. Vien fatto di notare, al riguardo, che l'orientamento akhbârî sembra coincidere con i momenti di ripiegamento della Shî'a (ma anche con quelli dell'affermazione dottrinale dei notabili, della quale s'è detto a proposito dell'affermarsi della dottrina dell'occultamento e dell'opera dei suffarâ') mentre la ripresa di una giurisprudenza razionale coincide con l'aprirsi di nuove prospettive per la comunità, che pongono l'esigenza di una giurisprudenza adeguata al governo di una comunità in movimento. Subito dopo però fu l'affermarsi del Sufismo come tendenza dominante, a provocare un nuovo dominio del tradizionalismo sino al XVI secolo, ciò che fa constatare la curiosa, ma in sé non contraddittoria convergenza, delle tendenze del notabilato e dei ceti popolari e rurali.

In effetti, la tendenza razionalista come quella che consente l'emergere di una gerarchia clericale fondata sulla capacità di amministrare razionalmente il diritto, è un tratto caratteristico, sul piano sociale, di una società dinamica e in espansione con sempre nuove esigenze; e, sul piano individuale, di coloro che intendono e possono cogliere l'occasione per mettersi al servizio di questa dinamica, ed emergere per capacità individuali: ciò che non riguarda i notabili, ma neppure i ceti emarginati della società.

Se poi vogliamo interessarci delle specifiche differenze tra Akhbârî e Usûlî sui singoli punti dottrinali, possiamo rifarci allo studio di A. Newman, *The Nature of the Akhbârî/Usûlî Dispute in Late Safawid Iran*, B.S.O.A.S., 55, 1-2, 1992, nel quale viene edito, tradotto e commentato un testo di al-Samâhijî († 1723) intitolato *Munyat al-mumârisîn*: si tratta di un confronto tra le tesi dei rispettivi dottori. Il testo è assai utile

perché elenca in 39 punti le differenze che corrono tra i tradizionalisti e i razionalisti, ad iniziare dal rifiuto tradizionalista dell'ijtihād, dell'evidenza razionale e della congettura. Poiché però credo che il lettore abbia ormai chiara la natura del dissenso, evito di insistere su tutti i 39 punti, per limitarmi a segnalare quelli nei quali la differenza di atteggiamento verso *i tempi della società e la necessità di gestirli* appaiono più evidenti; nonché quelli nei quali si segnala una vera e propria distanza culturale.

Ad esempio (punto 7) gli Usûlî non ignorano il cambiamento radicale intervenuto con l'occultamento: in assenza dell'Imâm qualcuno dovrà però pur interpretare la Legge. Per gli Akhbârî sembra al contrario che nulla sia accaduto, perché ciò che è vero per gli "infallibili" è *vero sempre*, dunque le loro interpretazioni tramandate varranno per tutti i tempi e le circostanze. Ciò non significa che l'atteggiamento usûlî sia più "liberale" (termine assolutamente improprio, ma non ne trovo di migliori): esso è soltanto funzionale all'esercizio della *logica* (ricordo al lettore quanto ho sempre sostenuto circa la "razionalità" giurisprudenziale islamica) che costituisce, sì, il fondamento per l'adeguamento alla situazione, ma anche la palestra per far eccellere una nuova ierocrazia. Lo mostra chiaramente il punto 10: tra le cose indispensabili al mujtahid usûlî c'è la conoscenza della grammatica, dei verbi e del lessico arabo (l'arabo è la lingua del Testo sacro, dunque quella usata da Dio) ai fini di una comprensione rigorosamente autentica del Testo stesso, importanza ammessa anche dagli Akhbârî, ma non in forma così ossessivamente rigorosa, minuziosa e tassativa come per gli Usûlî.

Ora, vorrei ricordare quanto scrivevo in generale a p. 707 nel capoverso che inizia con "La cultura tende dunque a parlare la lingua del potere": una pretesa simile (riguardante l'ebraico, il greco e il latino) è esistita anche in occidente, prima di Wyclif: e fu precisamente per l'accusa di scarsa conoscenza dell'arabo che il Bâb fu deriso e liquidato nel corso del processo intentatogli dall'ortodossia (Algar, cit. in Bibl. a p. 847, p. 138; vedi un primo resoconto in Kazem Beg, *Bab et les Babîs, etc.*, cit. in Bibl. a p. 743, p. 34; le accuse di ignoranza dell'arabo sono riportate anche in Browne, *Materials, etc.*, cit. in Bibl. a p. 750, p. 245 sgg; in *The Dawnbreakers and Nabil's Narrative on the Early Days of the Baha'i Revelation*, transl. and ed. by Shoghi Effendi, bahai-library.com/books/dawnbreakers, p. 315 sgg; in Gobineau, cit. in Bibl. a p. 758, p. 260 sgg.; in questi resoconti mancano tuttavia riferimenti ai sarcasmi; per il resoconto dell'interrogatorio del Bâb, cfr. D. MacEoin, *The Trial of the Bab: Shi'ite Orthodoxy Confronts its Mirror Image*, www.h-net.org/~bahai/bhpapers/babtrial.htm). "Intendere" un messaggio in modo diverso, essere portatori di altre *ragioni*, cozza sempre contro una filologia *sourcilleuse* che "intende" soltanto spaccando in quattro il capello della literalità, ma ignorando gli echi generati dal *senso* nella *contingenza esistenziale*: pietrificazione della "verità" nelle fauci del Moloch.

Anche gli Akhbârî amavano però le "verità" scolpite nella pietra, tant'è che (punto 12) contrariamente agli Usûlî non accettavano tradizioni che si prestassero a possibile pluralità d'interpretazioni. Anche le evidenze coraniche, se non filtrate dall'esegesi incontrovertibile degli Imâm, erano da loro rifiutate (punto 16) e, nel caso fossero presenti tradizioni in contraddizione tra loro, non ammettevano la possibilità di preferirne una tra tutte (punto 33).

Come nota Newman (p. 261) analizzando con attenzione il punto 31, la disputa reale avveniva tra i tradizionalisti "puri" e un moderato razionalismo che, senza giungere agli estremi dei razionalisti "puri", ammetteva il giudizio sulla base di un'analisi razionale degli ahādīth "sani" nel testo e nella trasmissione: come si vede, una sorta dello usûl al-fiqh sunnita.

L'affermarsi della ierocrazia, e perciò degli usûlî, fu un fenomeno favorito dai Safavidi; con il loro supporto poterono condurre la propria azione per una razionale amministrazione religiosa del Regno tanto al-Karakî quanto Shaykh Bahâ'î; una "normalizzazione" nella quale un ruolo importante ebbe la scelta "razionale", osteggiata dai tradizionalisti, di ristabilire l'obbligo della preghiera del Venerdì (Newman, cit., p. 259; ancora A. Newman, *Towards a Reconsideration of the "Isfahân School of Philosophy"*. *Shaykh Bahâ'î and the Role of the Safawid 'ulamâ'*, S.Ir., 15, 1986, che espone la biografia e l'opera di questo Shaykh al-Islâm al servizio di Tahmâsp I e 'Abbâs I) e l'affermazione di un ruolo clericale come legittimo controllore e legislatore di tutti gli obblighi religiosi.

Evidente appare qui ancora una volta l'antitesi tra una "antica" Shî'a e una "nuova" Shî'a: la prima articolata su una rinuncia alla compromissione mondana in assenza dell'Imâm (ciò che spiega come essa articolasse le proprie possibili alternative tra il mahdismo dei ceti emarginati e l'elitismo teosofico/gnostico del notabilato); la seconda tesa alla creazione della normativa che consentisse la conduzione di una quotidianità shî'ita in uno Stato shî'ita, dove qualcuno -e questo "qualcuno" fu la Chiesa shî'ita nella sua espressione collettiva- doveva pur prendere il posto dell'Imâm, tenuto conto che l'Imâm è un dogma imprescindibile dell'Imâmismo.

Come nota lucidamente G. Scarcia, *Intorno alla controversia tra Ahbârî e Usûlî presso gli Imâmiti di Persia*, cit. in Bibl. a p. 851, p. 222 in nota, il problema del Sultano non si poneva per le piccole e defilate Chiese imâmite prima dei Safavidi: il problema si pone con la nascita di una società imâmita. Ciò porrà per conseguenza quello del ruolo del clero e del fiqh, che conduce all'affermazione dell'usûlismo. Per inciso, emerge ancora una volta un punto imprescindibile della ricerca: la "ortodossia" duodecimana è un prodotto di eventi storici, che perciò vanno delineati per capirne la sua genesi. Come dice ancora Scarcia (*A proposito, etc.*, cit., p. 112) il sistema imâmita non può essere spiegato (*soltanto*, nota mia) con le sue premesse metafisiche, ma è necessario esaminarne la storia, che ne determina gli approdi. Che questo processo conduca ad una "sunnizzazione" della

Shī'a non è una mia opinione personale: Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, cit. in Bibl. a p. 847, a p. 35 ricorda che i mujahidin verranno accusati di aderire a posizioni sunnite.

L'opera dello Stato safavide e del clero usûlî fu dunque la costruzione della vicarianza; la storia successiva fu l'affermazione del clero che si liberò della protezione dello Stato; tuttavia, sinché lo Stato fu forte, l'indirizzo safavide fu il cesaropapismo.

Abbiamo detto della lotta al Mahdismo come imprescindibile premessa alla vita di uno Stato consolidato, lotta nella quale i Safavidi si trovarono certamente in una posizione ambigua. Sappiamo infatti che ancora nel XVII secolo, con qualche analogia alla vicenda di Sabzawâr, essi mantenevano non soltanto a Isfahân (divenuta capitale nel 1588, succedendo a Qazvin che era stata dal 1548 la capitale di Tahmâsp, prudentemente più lontana di Tabrîz dalla frontiera ottomana) ma anche a Bandar 'Abbâs, i cavalli pronti per la parusia del Mahdî, e li facevano sfilare nelle cerimonie (Arjomand, p. 161). Un'altra lotta però era necessaria, anch'essa interna allo Shī'ismo, per l'affermazione di una ierocrazia: quella contro il notabilato, non soltanto tradizionalista ma orientato verso gli esiti teosofico/gnostici della "filosofia illuminativa" o *ishrâqî* che ebbe lustro come "Scuola di Isfahân". Questo notabilato è descritto da Arjomand (p. 144) come simile ai mandarini cinesi, e tuttavia, al contrario di quelli, costretto a competere con la ierocrazia; e per giunta l'Imperatore cinese non doveva competere con la Profezia: descrizione sommaria ma che mette ben in luce la problematica (a mio avviso, feconda) che ha sempre riguardato i popoli raggiunti dal messaggio testamentario.

La disputa tra Akhbârî e Usûlî si connette dunque anche ad un contrasto sociale, perché tanto i notabili avevano da temere la crescita di una ierocrazia, quanto avrebbe dovuto temerla la dinastia safavide; infatti 'Abbâs II (1642-1666) contrariamente ai suoi predecessori preferì valorizzare i tradizionalisti, certamente meno pericolosi in prospettiva, meno problematici per la sua vita da gaudente, e più interessanti per la sua predilezione verso la cultura "gnostica" e "alta". Certamente, da quel versante non venivano gli insopportabili moralismi di Mullâ Qâsim che, pur non osando mettere in dubbio la sua legittimità a governare, lo attaccò per le sue violazioni della Sharī'ah: forse un anticipo della futura pretesa del bigottismo popolare degli 'ulamâ' a giudicare della legittimità del potere (Arjomand, pp. 200-201).

I fuqahâ' rigettavano il misticismo e la filosofia neoplatonica, respinta come non islamica, che erano il sostegno della "gnosi" (così la definisce sempre Arjomand, ma io ritengo più appropriato il termine "teosofia") della Scuola di Isfahân; ed erano anche dei dogmatici violenti e reazionari (Arjomand, p. 152) che ebbero l'appoggio del clero shī'ita non iraniano (p. 153); la risposta Akhbârî fu il tentativo di fare del tradizionalismo un movimento in grado di prendere le distanze sia dal Sufismo popolare, sia dalla grande cultura teosofica; entrambe queste tendenze, in nome del Mahdismo popolare ovvero della cultura elitaria, *ponevano infatti in secondo ordine la Sharī'ah*, e il problema dei tradizionalisti era divenuto quello di prendere posizione in un dibattito che ormai verteva esclusivamente sui modi del suo esercizio, perché la Sharī'ah era ormai ridivenuta il cardine della società, una volta represso l'antinomismo sûfî. Ormai il Sufismo era sinonimo di eresia (p. 154) *ed era sbeffeggiato a causa della cattiva conoscenza dell'arabo da parte dei ceti popolari* (nota mia: esattamente come accadeva con le eresie popolari del nostro medioevo sul punto della conoscenza del latino) che perciò rendeva questi ceti portatori di una religiosità *improporzionabile*.

L'unica forza in grado di opporsi alla montante ierocrazia era rimasta la grande tradizione teosofica di Isfahân, tradizione elitaria indifferente alla religiosità pedestre delle masse sulla quale si fondava la ierocrazia dogmatica. Essa tuttavia viveva soltanto grazie all'appoggio della Corte, e una volta venuto meno questo appoggio con la morte di 'Abbâs II (il successore Sulayman [1666-1694] fu molto più tiepido, e finì con l'appoggiare la ierocrazia) ai teosofi non rimase che prender atto dell'affermarsi della religiosità di massa.

Tra i teosofi di Isfahân la figura di maggior rilievo fu Mollâ Sadrâ Shīrâzî (1572-1640) che avevo appena citato *supra* a p. 242, nelle nn. 358 e 359, e al quale è opportuno dedicare qualche riga, perché fu una delle massime espressioni del pensiero teosofico shī'ita. Lo farò ricordando in sintesi alcuni aspetti rilevanti del suo *Kitâb al-Mashâ'ir* (cioè dei cinque sensi) che H. Corbin ha tradotto e commentato come *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Lagrasse, Verdier, 1988, con un titolo la cui ragione apparirà chiara da questi cenni.

Mollâ Sadrâ è un grande metafisico, soltanto che la sua dottrina ha una particolarità che gli è valsa la definizione di "metafisica dell'esistenza". Secondo una tradizione che differenzia radicalmente il pensiero islamico dal Razionalismo classico, l'esistenza è infatti l'oggetto della sua indagine, che vede al centro l'esistente individuale come punto di partenza di una conoscenza nella quale gli universali sono soltanto il frutto di una elaborazione mentale. Il primo veicolo della conoscenza, che funge da punto di partenza per lo sviluppo della metafisica, è dunque la percezione; ciò che fa sia comprendere il titolo del suo libro, sia la sua traduzione da parte di Corbin, il quale peraltro arricchisce di valenze esoteriche il significato della parola (cfr. pp. 43-44). Infatti *mash'ar* (sing. di *mashâ'ir*) è in generale il luogo attraverso il quale "penetra" la conoscenza (un suo "penetracolo") che, secondo Corbin, sta a significare anche il tempio o ricettacolo interiore della conoscenza filosofica, il "santuario" nel quale il mistico contempla la bellezza divina. Di qui la sua traduzione.

Secondo Mollâ Sadrâ, l'esistenza è l'atto d'essere della cosa stessa, è la quiddità stessa in concreto, la *realtà* di ogni cosa: dire "Zayd esiste" è come dire "Zayd è Zayd". In altre parole, le ipseità concrete non sono sussumibili in un universale, perché non esiste la "negritudine" il "nero" esiste soltanto come *cosa nera*; l'esistere è la realtà di ciò che è reale. Si noti lo scarto decisivo dalla metafisica occidentale, che Nietzsche definiva ironicamente un immaginare l'esistenza di "un mondo dietro il mondo". L'universale è dunque una

costruzione mentale, è costruzione mentale giustificare la quiddità con la “esistenza” perché non c’è esistenza senza la quiddità.

La riflessione metafisica di Mollâ Sadrâ parte dunque dall’identificazione di realtà e esistenza. Vi è un’esistenza limitata, che è quella delle cose, le cui esistenze non sono necessarie e dipendono perciò da un’esistenza necessaria, non limitata, che ne è la causa prima, o meglio, l’instauratore: termine che abbiamo già trovato nella cosmogonia ismailita. Qui la cosmogonia di Mollâ Sadrâ ripete infatti quegli stessi passaggi partendo dalla deduzione che le esistenze non necessarie abbiano necessità di un’esistenza necessaria che le renda “vere” come conseguenza della *Sua Verità*, altrimenti esse sarebbero illusorie: è Dio che instaura, tramite la Volontà, il Primo emanato e tramite esso *penetra* le cose. Siamo dunque in presenza di un “divino” che è trama e ordito del cosmo, a un cosmo che senza questa penetrazione divina collasserebbe nel Nulla; ciò che esiste, esiste come manifestazione d’Altro.

La “discesa” cosmogonica è dunque quella del Neoplatonismo ismailita, e così la “risalita” a Dio presenta analogie con quella degli Ikhwân as-Safâ’ (cfr. *supra*, p. 226). Premesso che l’esistenza necessaria esclude il non-essere, la cui negatività è l’effetto del degradare emanativo; per Mollâ Sadrâ dall’Imperativo creatore, che è lo Spirito Santo, discende la gerarchia delle anime, delle forme, degli elementi, sino alla materia ultima recettrice delle forme che costituisce il limite emanativo inferiore; di qui, partendo dal mondo minerale, dal vegetale, dall’animale, sino all’uomo avviene la risalita, che raggiunge la pienezza della conoscenza e della perfezione grazie all’uomo “perfetto” che si ricollega all’Intelletto Agente/Spirito Santo. *L’uomo, nella sua perfezione, è dunque il compimento del processo di autoconoscenza del Creato; quanto al mondo, esso esiste soltanto dell’esistenza divina*: il molteplice non è che il Volto dell’Uno

Si noterà la fondamentale differenza di questo cosmo neoplatonico da quello del Neoplatonismo classico: qui non esistono gli universali ante rem, né un mondo di astratte forme; qui c’è una metafisica dell’esistenza per la quale gli esistenti esistono dell’esistenza di Dio, con il quale *ogni singolo esistente è in rapporto diretto*. La ragione di questa differenza è evidente: siamo dinanzi a una razionalità che non è quella del Razionalismo classico, non c’è lo *specchio* nel quale, come ho notato più volte, il Razionalismo classico *riflette* il Reale per *contemprarne* (theoréo) l’immagine *immobile* sottratta al suo cangiante divenire, alla sua *vita*; qui *esistenze* contingenti e mutevoli sono l’apparire di un Esistente necessario e Assoluto, *partecipano* di quella Esistenza che *Si* dispiega nel cangiante divenire.

Mi permetto sommamente di far notare quanto più pienamente sia qui recepito il messaggio testamentario di un Dio/Volontà, Dio creatore che pervade il creato e vive nel cuore dell’uomo essendone la vita stessa, ancorché limitata come ogni manifestazione del molteplice, realizzando così quella differenza ontologica (tra necessario e contingente) che evita gli scogli del Panteismo; e come si allontanano, viceversa, dal significato *vitalista* di quel Messaggio, rivolto all’*esistenza* dell’uomo, il suo ingabbiamento occidentale in una metafisica platonico-aristotelica (nata a sua volta, a mio modesto avviso, dal voluto e *politicamente strumentale* travisamento e tradimento platonico di Parmenide).

Un ultimo accenno è ora necessario per quanto riguarda il problema della conoscenza in Mollâ Sadrâ, senza affrontare il quale non potremmo leggere la conseguenzialità di quanto esposto dove abbiamo parlato, da un lato, di “forme” (che potrebbero essere intese come universali ante rem) e, dall’altro, di universali come costruzione mentale. La conoscenza, nella quale la mente elabora i propri universali (sue creazioni necessarie alla conoscenza) non è unione con le cose percepite, ma con le loro *forme sensibili* (è un atto intellettuale, non estetico); e tuttavia un intelligibile (la forma) è tale nel momento in cui viene “intelletto”, *non esiste fuori dell’atto dell’intellezione*; sono gli oggetti dell’intellezione a far sì che *in quell’atto*, intelligente e “intelletto” (inteso come *nomen patientis*; purtroppo la lingua italiana può generare confusione con l’identico sostantivo) siano tutt’uno. Questa straordinaria soluzione è un modo *diverso* per riaffermare un tradizionale *tópos* neoplatonico: nella conoscenza l’anima si ri-conosce. Qui però c’è qualcosa di più: non soltanto l’uomo “perfetto” diviene autoconoscenza del cosmo come culmine del processo di ritorno (*epistrophé*) ma questa conoscenza è *conoscenza del Dio che è nel cuore*: si può capire meglio al-Hallâj.

Manca poco ad affermare che la Resurrezione è un atto puramente spirituale che avviene nella conoscenza, e a porsi così fuori della “ortodossia”. Certamente Mollâ Sadrâ è molto “ismailita”, quasi ad indicare la necessità di un percorso intellettuale che soltanto la clericalizzazione e la “sunnizzazione” in una “seconda ortodossia” può interdire. Si comprenderà perciò come questo intransigente intellettualismo e indifferenza alle “pedestri” preoccupazioni ed esigenze delle masse (Arjomand, p. 155) facesse di questa espressione dello Shî’ismo (che Arjomand insiste a definire “gnostico” e io a definire “teosofico”) un obbiettivo da annientare per il “vociferante partito dogmatico dal quale proveniva la ierocrazia” (ivi) e quindi fosse condannato al fallimento una volta persa la protezione dello Shâh. Ciò accadde progressivamente dopo ‘Abbâs II, sinché il trionfo della ierocrazia si manifestò definitivo con l’incoronazione di Shâh Sultân Husayn (1694) cui partecipò Muhammad Bâqir Majlisî (†1699/1700) il grande giurista usûlî (Arjomand, p. 158). Di come volgessero gli eventi, è significativa la strada di questo giurista il cui padre, Muhammad Taqî Majlisî (†1660) era stato un campione dell’Akhbârismo; entrambi, dunque, membri della ierocrazia, ma il secondo ancor più chiaramente espressione di essa se si tiene conto del ruolo che ha, nell’usûlismo, il mujtahid, vero pilastro di una pretesa e di una concezione ierocratica (sui due Majlisî si vedano i due articoli di R. Brunner su E.Ir.; in particolare su Muhammad Bâqir, la cui influenza fu enorme e duratura: egli è considerato l’iniziatore dello

sviluppo iraniano della Shî'a duodecimana e il precursore della presa di potere khomeynista, tanto che ancor oggi la sua opera gode di grande stima).

Nota Arjomand a p. 159: "L'arma di Karakî fu l'appoggio del monarca all'apice del potere politico. Majlisî, al contrario, usò la Shî'a in quanto religione e indipendentemente dallo specifico contenuto della sua (*scil.*: della Shî'a) etica politica, come arma per l'accrescimento del dominio ierocratico gerarchizzato sulle masse, *senza intermediario dello Stato come apparato di dominio politico*". Il corsivo è mio. L'affermazione della ierocrazia non per questo mise fine al chiliasmo, il Mahdî era ancora ritenuto vivo in qualche luogo, così riteneva anche lo stesso Majlisî (pp. 161-162) e tuttavia la dottrina ortodossa spostò l'attesa in tempi remoti e imperscrutabili, al fine di consentire una prassi di governo della quotidianità, funzione indispensabile alla stessa sopravvivenza dell'istituzione, operazione paragonabile a quella compiuta tra i II e il V secolo dalla Chiesa di Roma.

La "Chiesa" shî'ita, mentre conteneva il chiliasmo, implicava tuttavia anche una svalutazione della politica senza peraltro porsi sul piano della disobbedienza, tantomeno implicarne l'irrilevanza, come avveniva nella concezione teosofica. Quel che cambia è la fonte della legittimazione: se nel XVI secolo il *Mujtahid al-zamâm* e lo *Shaykh al-Islâm*, nel loro controllo della religione, erano dignitari regi, ora è la ierocrazia, è il carisma religioso a legittimare, come presenza sacralizzante, le attività secolari (p. 177).

Il Regno safavide, primo Stato shî'ita della storia, era stato inizialmente pensato dai teologi e dai giuristi shî'iti come la premessa al Regno del Mahdî, ma una volta "razionalizzata" questa attesa per opera in gran parte di Tahmâsp I e accantonate le truppe tribali da parte di 'Abbâs I, l'autorità cesaropapista dei Safavidi diventa sempre più contraddittoria, a causa del suo fondamento mahdista, con la dottrina imâmîta, ufficiale, dello Stato. L'ultimo sussulto mahdista si era avuto nel secondo "interregno qizilbâsh" al tempo di Ismâ'il II e di Khudabandeh (1576-1587) con l'emergenza di altri, autoproclamati Mahdî; un fenomeno che si ripeté sotto il regno di 'Abbâs I e poi di Safî I, tanto che lo stesso 'Abbâs I, che pure era interessato alla dottrina Nuqtawî, ne aveva organizzato la persecuzione a seguito di una loro rivolta, virando a favore della ierocrazia shî'ita. La contraddizione dello Stato safavide che portò infine alla vittoria della ierocrazia, era infatti insanabile: il potere cesaropapista dei Safavidi si fondava su una palingenesi mahdista disattesa, portava perciò all'esplosione di altri movimenti mahdisti eversivi; "normalizzata" nell'ortodossia duodecimana conduceva viceversa, e condusse, alla preminenza della ierocrazia come sola legittima rappresentanza dell'Imâm occultato. L'insorgere del rigorismo di Mullâ Qâsim contro i costumi di 'Abbâs II che offendevano la Sharî'a è considerato da Arjomand (p. 201) il presagio del ruolo che avrà, col tempo, il bigottismo del basso clero.

La dinastia safavide ebbe fine con l'invasione afghana del 1722, che creò nella storia che stiamo seguendo un'interruzione di oltre 60 anni. Gli afghani infatti erano Sunniti e promossero il Sunnismo; la Shî'a dovette eliminare dal proprio rituale la maledizione dei primi tre Califfi, peraltro introdotta dai Safavidi; l'esclusione degli 'ulamâ' dal ruolo politico riportò in auge gli Akhbârî (Algar, p. 35) e anche il Sufismo popolare. L'accesso al potere della nuova dinastia, i Qâjâr, nel 1785, che aderiva alla Shî'a, risollevò l'usûlismo che ebbe come suoi massimi rappresentanti gli esponenti di due rami laterali dei Majlisî, i Bibihânî e i Tabâtâbâ'î (Arjomand, p. 217) anche perché i Qâjâr non potevano vantare la discendenza 'alide come i Safavidi. Su istigazione degli usûlî si adoperarono dunque a soffocare la rinascita del Sufismo popolare, che si riteneva il vero erede della Shî'a e respingeva le accuse del clero richiamandosi alla tradizione di 'Alî; d'altronde il potere degli 'ulamâ' si esercitava essenzialmente nelle città, non nelle campagne (Algar, p. 37 e p. 53). Il Sufismo, perseguitato nella sua espressione popolare, rimase perciò essenzialmente come elemento di cultura aristocratica presso la Corte (Arjomand, p. 218; Algar, p. 36 sgg. e p. 64).

Tutto ciò avvenne nei primi tre decenni del XIX secolo, durante i quali fu anche eliminata ogni influenza dei notabili e il clero usûlita conobbe un'espansione enorme, anche perché i Qâjâr rinunciarono ad esercitare un potere sulla ierocrazia, con la quale avevano blandi legami (Arjomand, pp. 219-220). Un esempio del rapporto degli 'ulamâ' con lo Stato -e viceversa- viene dalle due guerre con la Russia (1810-1813 e 1826) che sono anche importanti sotto il profilo della dottrina shî'ita del jihâd (Lambton, *A Nineteenth Century, etc.*, cit.). Il problema, da sempre in sospeso per una Shî'a che riteneva illegittimo dichiarare il jihâd in assenza dell'Imâm, emerse in seguito al conflitto con la Russia, in occasione del quale il clero fu elemento di supporto grazie ad una mobilitazione massiccia nel corso della quale riuscì ad ottenere l'assenso anche dal clero fuori dai confini dello Stato persiano. Rivendicando come corpo collettivo la *niyâbat al-'amma*, la vicereggenza generale in assenza dell'Imâm, i mujtahidûn ottennero la proclamazione della guerra santa contro i Russi in quanto oppressori dei Musulmani nel Caucaso, dando di ciò *essi* l'autorizzazione al Sovrano; fu un successo enorme del loro potere anche se la guerra fu perduta, perché il concetto di vicereggenza generale fu ufficializzato. La cosa fu ripetuta nel 1826, questa volta spingendo alla guerra un Sovrano riluttante: il risultato fu disastroso, e, a parte qualche altro tentativo risultato un fiasco, non fu più ripetuta (Arjomand, pp. 224-225 e p. 242; Algar, pp. 82-93 e pp. 154-155; dopo questo disastro ci fu un certo distacco tra il potere politico e gli 'ulamâ': Algar, p. 80).

Arjomand sintetizza così a p. 258 la situazione dei rapporti Stato/clero che prende forma sotto i Qâjâr: il Sunnismo, il millenarismo estremista, il Sufismo e il dissenso "colto" dei teosofi, sono eliminati dalla scena, e la rimozione di queste "eresie" è divenuta interesse comune sia dello Stato che della ierocrazia shî'ita; della seconda per ovvi motivi, del primo perché si tratta di eliminare i luoghi culturali nei quali, sia pure con diverse motivazioni, matura l'opposizione al governo sotto forma di rivolta, o anche, soltanto di distacco. Il maggior

vantaggio lo trasse però la ierocrazia, perché riuscì a conseguire il dominio clericale di gran parte del paese; l'addomesticamento delle masse -perché di questo si tratta- fu più utile a lei che allo Stato.

Sul tema del rapporto tra i due poteri, si affermò tacitamente la dottrina del Mullâ 'Alî Kanî (pp. 228-229 e p. 259) che prevedeva la separazione, nell'occultamento, dei due poteri del Profeta e dell'Imâm: gli 'ulamâ' sono i vicereggenti del potere religioso e i Sultani sono i vicereggenti del potere politico. È evidente tuttavia che, considerata l'unitarietà iniziale del potere nelle mani del Profeta, gli 'ulamâ' sono depositari del sapere giuridico che consente loro di giudicare il potere dei Sultani.

Fenomeni correlati a questa evoluzione furono il vertiginoso aumento del numero dei mujtahidûn (p. 246) che esercitavano il potere clericale a fini di ambizioni personali, magari scomunicandosi l'un l'altro (p. 243) e sostituendosi ai qudât di nomina statale, che furono eclissati (p. 233) Con la fine del Mahdismo e lo spostamento in cielo del Regno di Dio la ierocrazia usûlî aveva trionfato, grazie essenzialmente alla scomparsa dei Safavidi e delle loro pretese fondate sulla discendenza 'alîde (p. 262).

Interrompo questo discorso per segnalare che però poco prima della metà del XIX secolo ci fu un fenomeno di dissidenza radicale destinato a lasciare una traccia duratura con la nascita di una nuova "eresia" tuttora ben vivente: il Bâbismo seguito dalla nascita dei Bahâ'î (cfr. *supra*, p. 241 sgg.); ma di questo fenomeno dai tratti ismailiti, emerso dal movimento shaykhita erede di Mollâ Sadrâ, voglio parlare diffusamente, perciò lo farò separatamente *infra*. Per ora proseguo la sintesi di Arjomand, perché ciò che interessa, a mio avviso, è il suo approdo, il luogo tutto attuale cui essa conduce.

Il ruolo più evidente del debordante clero usûlita, la cui fondamentale differenza rispetto al clero cattolico era la non indipendenza dallo Stato dai cui benefici dipendeva, era la doppia (e divergente) azione di difesa dei poveri e di legittimazione dello Stato. (p. 263). Arjomand nota poi che, a parte questa sostanziale differenza, la Shî'a del XIX secolo assunse una connotazione poco "islamica", affine a quella della Chiesa cristiana (p. 265); una analogia che si fonda sullo spostamento all'indefinito della parusia, su quello del Regno di Dio in cielo, sul ruolo di vicarianza collettiva, e sulla presenza di una gerarchia.

Tuttavia il gran numero di mujtahidûn e la loro dipendenza dallo Stato, indirizzò il percorso verso il "monismo ierocratico" (p. 265) a causa del "tremendo potere politico" del clero come custode *indipendente* (per la separazione dei poteri) della Legge: *fu la stessa separazione dei poteri in assenza di una concezione secolare della società* a portare il clero alla guida di fatto della nazione. Arjomand fa notare (p. 266) che il movimento contro la concessione agli europei del monopolio del tabacco verso la fine del XIX secolo, fu un movimento nazionalista, tuttavia su base religiosa contro gli "infedeli": il che è vero, ma, detto così, cioè in modo molto sintetico, non chiarisce totalmente il significato della vicenda, che è più politico-economico che non religioso; soltanto che furono i religiosi a determinarne il corso, mostrandosi con ciò la vera guida, anche politico-economica, del Paese. Furono infatti i religiosi a incanalare e dirigere un'opinione pubblica che per la prima volta insorgeva spontanea nel gioco degli interessi economici di chi, con la concessione del monopolio, avrebbe tratto lucrosi guadagni a spese del Paese e dei singoli. Lo fecero nel modo più semplice sulla scorta del proprio potere, *dichiarando religiosamente illecito il fumo perché avrebbe costituito un lucro per gli infedeli a spese dei Musulmani*, e controllando severamente il rispetto del divieto (cfr. A.K.S. Lambton, *The Tobacco Regie: Prelude to Revolution*, S.I., 22-23, 1965: la Lambton considera questo evento come la prima manifestazione di "opinione pubblica", e il preludio alla rivoluzione costituzionale del 1905).

Giunto a questi eventi del 1891-1892, Arjomand opera un salto sino ai giorni nostri per chiudere in cinque sole pagine la sua ricerca, pagine che tuttavia sono significative per il lettore e perciò meritano di essere citate. Arjomand contrappone gli anni 1950-1953, nei quali l'anti-imperialismo iraniano seppe esprimere un leader laico come Mossadeq, alla rivoluzione del 1978, con la presa di potere da parte del clero nel 1979. La Chiesa shî'ita, nota Arjomand, si era ritirata dal proscenio nel 1911 delusa dalla rivolta costituzionale, ed era rimasta praticamente esclusa dalla politica per l'avvento del parlamentarismo, e, dal 1925, della dinastia dei Pahlavî. Nel 1960 Khomeyni ed altri mullâh iniziarono a riportare in vita la tradizione shî'ita contro la crescente sfera d'azione dello Stato laico che minava il potere clericale, e molti mujtahidûn iniziarono a rivendicare il monismo ierocratico proponendolo come alternativa ai ceti medio-bassi tradizionalisti in lotta con il regime dello Shâh, una proposta frutto di una lunga esclusione dalla presenza politica che esimeva da ogni realistico confronto tra i due poteri (p. 268).

La panacea ai mali degli strati più umili della popolazione fu trovata nel rifiuto all'occidentalizzazione e condusse alla rinascita del modello mahdista in nuove forme (p. 269). Khomeyni assunse il titolo di Imâm che gli veniva attribuito ed elaborò la nuova dottrina dell'imâmato come guida permanente nel tempo (*mustamarr*). Ci si chiese se egli fosse l'Imâm occultato e gli fu chiesto di svelare se egli lo fosse o fosse soltanto il suo annunciatore. Correttamente Arjomand parla di neo-ghuluww perché certamente in questa logica rientrava una tale dottrina. Il brutale trattamento fatto subire a Shari'at Madarî, il più eminente dei grandi Ayatollâh e dei Marâji' (pl. di Marja'), che gli aveva salvato la vita sotto lo Shâh elevandolo di grado gerarchico per evitargli il carcere (Stewart, *The Portrayal of an Academic Rivalry*, in *The Most Learned of the Shi'a*, p. 219 e p. 228 in n.16) e la messa a tacere degli Ayatollâh dissenzienti, fu un grave attentato allo stesso principio giuridico dell'autorità shî'ita duodecimana, e un chiaro ritorno al Mahdismo (p. 269; per la figura gerarchica del Marja'-i Taqlid, si consulti R. Brunner su E. Ir., www.iranicaonline.org, voce *Shi'ite Doctrine ii. Hierarchy in the*

Imamiyya, Last Updated October 1, 2010). Tornò un clima apocalittico, in Parlamento fu profetizzata la marcia su Gerusalemme e la ricomparsa del Mahdī e di Cristo, che sarebbe sto convertito all'Islam (p. 270).

Arjomand conclude con parole a mio avviso significative di quanto ho cercato di elaborare, perché, nel sottolineare la complessa contraddittorietà di una situazione nella quale alla consueta ambiguità di un fondamento dell'autorità conteso tra principio giuridico e Mahdismo, si aggiunge la presenza di un terzo elemento, quello parlamentare che fu istituito dallo stesso Khomeyni per motivi politici contingenti; ciò significa che la logica della dottrina shī'ita dovrà andare incontro a modifiche nel tempo. Dunque essa è non soltanto una "ortodossia" *storicamente formata* ma anche, verosimilmente, *soggetta a un ulteriore divenire*. Un particolare semplicemente macroscopico di questo divenire lo coglie G. Scarcia alle pp. 99-100 del suo *I tratti neo-babi del Khomeynismo*, cit. in Bibl a p. 774: la Costituzione della Repubblica Islamica di Khomeyni parla di fede "nell'ispirazione divina e nella sua impronta fondamentale nella formulazione delle leggi". Nota Scarcia (dopo aver giustamente sottolineato che "‘aql, in diritto musulmano, non è ragione tout court, ma ragionamento tecnicizzato e finalizzato, con la squisita e cavillosa casistica") che "le autorità religiose di un secolo fa...avrebbero scomunicato chi avesse osato proporre come islamica una formulazione simile": ed è un'affermazione corretta che tuttavia, al di là della sua particolare contestualizzazione nell'articolo, ci fa toccare con mano un divenire forse ancora non concluso.

Per la verità, gli eventi dell'incontro/scontro Stato/Chiesa tra la seconda guerra russa del 1826-1828 e la rivolta costituzionale del 1905-1906, sono più complessi di come potrebbe sembrare dal sintetico accenno di Arjomand; si possono comunque seguire su Algar, pp. 122-260. Qui, quegli eventi si omettono perché meno significativi per le vicende oggetto di queste note; basti soltanto accennare alcuni spetti salienti che li caratterizzano. Il punto è che lo Stato e il clero rimasero sempre in forte competizione; l'unico interesse comune era stroncare le "eresie", come, per l'appunto, il Bâbismo, che erano pericolose per entrambi. Anche le cospicue elargizioni che lo Stato fece in molte circostanze agli avidi 'ulamâ', non meno corrotti dello Stato contro il quale eccitavano un popolo in sofferenza (si dà il caso di ricchezze accumulate da personaggi del clero speculando sulle carestie a spese della popolazione) vanno viste come un tentativo di blandire un concorrente. Si noti bene: un concorrente al potere ma non un vero avversario, perché l'intreccio di Stato e Chiesa nella dottrina delle due vicarianze, memore forse del "testamento di Ardashīr" si può racchiudere nel detto *simul stabunt, simul cadent*.

I loro rapporti reciproci e quelli con il Paese si vedono bene nella crisi di Herat con l'Inghilterra nel 1856-1857: i mullâ, memori del flop del 1826, si guardarono bene dal proclamare il jihâd (tranne qualcuno pagato allo scopo) e l'impropria proclamazione di esso da parte dello Stato cadde nell'indifferenza. Dove il clero mostrò il proprio potere fu -lo abbiamo già ricordato nel caso famoso del tabacco- nella difesa degli interessi nazionali contro le modernizzazioni introdotte per esclusivo interesse degli europei; e tuttavia con uno sguardo che rivela un assurdo rifiuto del cambiamento che sembra il vero retroterra culturale di tanto tradizionalismo, sia sunnita che shī'ita. Basti ricordare la resistenza popolare all'introduzione delle ferrovie, che il clero appoggiò dichiarandole *harâm*, vietate dalla Legge islamica. Tuttavia, quando dopo gli eventi del monopolio del tabacco, la Persia era ormai in uno stato di anarchia e il popolo si sollevava contro gli inetti e corrotti Qājār, il clero si guardò bene dal farsi elemento rivoluzionario, interessato com'era, indissolubilmente, a quel potere diarchico.

Le proteste contro le ingerenze straniere si risolvevano in crociate degli 'ulamâ' contro la presenza dell'alcool o in persecuzioni dei Bahâ'î, i continuatori del Bâbismo religiosamente tolleranti e aperti al progresso (una logica non lontana da quella massonica, ambiente che aprì loro la via di una forte penetrazione in occidente: gli Stati Uniti rappresentano oggi il loro più vivace centro culturale). La Massoneria, dove peraltro non mancavano 'ulamâ' e pan-islamisti, fu comunque importante per la formazione di quel sottile strato colto che favorì la svolta costituzionale del 1905. Questo evento fu l'epilogo di una situazione di rivolta contro l'incancrenimento della gestione di potere Qājār, rivolta nella quale la ierocrazia ebbe un ruolo determinante (Algar, p. 241 sgg.) e la cui necessità fu compresa dagli stessi spiriti illuminati delle società segrete (ivi, p. 252) tanto che figure religiose operarono all'interno di esse (p. 254) pur con divergenti obiettivi (p. 255). Obiettivo degli 'ulamâ' era respingere l'ormai ineludibile impatto dell'Occidente sull'Iran, un fenomeno di laicizzazione che poneva su nuove basi la divisione tra Stato e Chiesa, non più quelle della duplice vicarianza che davano alla Chiesa il ruolo di Kingmaker, ma altre, che depotenziavano radicalmente il ruolo degli 'ulamâ' (ivi). Così fu, col risultato che la rivolta costituzionale si risolse in una sconfitta per gli 'ulamâ' (p. 256).

Di notevole interesse per la comprensione delle diverse posizioni religiose del momento, è il dettagliato articolo di G. Scarcia, *Kermân 1905, etc.*, cit. in Bibl. a p. 854, se lo si depura da una sua *verve* e *vis polemica* che conducono l'autore a giudizi che appaiono influenzati da un clima ideologico (per giunta occidentale) degli anni '50-'60. Scarcia infatti accompagna le sue notevoli osservazioni, frutto di precise conoscenze, con una serie di giudizi poco benevoli per Shaykhiti, teosofi e Bahâ'î, che si risolvono in una apertura di credito per il clero usulita gerarchizzato, in virtù della sua capacità di organizzare le masse su temi popolar-populisti francamente retri. Questo suo atteggiamento si avverte anche in un altro suo articolo, peraltro interessante e illuminante per alcune profonde osservazioni fuori dagli schemi comuni, *Stato e dottrine attuali della setta sciita imamita degli Shaykhî di Persia*, S.M.S.R., 29, 1958; e poiché abbiamo toccato già una volta il tema del Bâbismo (e, di sfuggita dello Shaykhismo) come uno dei possibili esiti della Shī'a, mi sembra giunto il momento di dedicarci a questo fenomeno del XIX secolo, che potrebbe aver trovato eco negli eventi del XX-XXI testimoniando una tensione che percorre tutta la storia dell'Islam, in particolare della Shī'a.

Il grande fenomeno del Bâbismo ha attirato una vastissima letteratura alimentata dall'affermazione della religione Bahâ'î (cfr. *supra* a p. 243, nel testo e in n. 367) che ne rappresenta la prosecuzione, e in queste limitate note non possiamo che sfiorarla; tuttavia alcuni studi fondamentali, in buona parte già tenuti presenti nelle precedenti bibliografie, saranno riesaminati insieme ad altri presi in considerazione ora per la prima volta. Scelgo di avere come filo conduttore l'indispensabile monografia di A. Amanat, *Resurrection and Renewal, etc.*, cit. in Bibl. a p. 847, non soltanto perché essa costituisce a tutt'ora lo studio più esauriente, vasto e documentato (chi desiderasse un approccio meno impegnativo ma egualmente esauriente e corretto, può utilizzare il lavoro di A.N. Fuad, cit. in Bibl. *infra*, che ha anche la comodità di essere reperibile in rete al sito ivi citato); ma anche in ragione del suo approccio al tema che appare illuminante per comprendere, e soprattutto per inquadrare il Bâbismo nell'ambito di un *divenire* della Shî'a, fenomeno che sembrerebbe non ancora esaurito.

Dico questo per sottolineare sin d'ora che il Bâbismo non soltanto non rappresenta un corpo estraneo nelle vicende di quella dottrina, un incidente di percorso o una banale (per alcuni: deplorevole) deviazione. Al contrario, esso è manifestazione esemplare di quei germi eversivi sopravvissuti al voluto quietismo duodecimano, del quale rivelano l'ambigua genealogia di atto *politico* contingente, volto a stabilizzare un fenomeno geneticamente instabile perché costituzionalmente proteso a creare (o ri-creare) l'atopico "mondo di giustizia" che ne costituisce l'inalterabile fondamento statutario.

Non a caso, alcuni autori hanno visto una continuità tra questo motivo conduttore, che include nel proprio percorso il Bâbismo, e i recenti eventi della Rivoluzione iraniana ormai entrata nel suo quarto decennio di vita, dunque evidentemente connessa con correnti profonde della società iraniana shî'ita: il che non significa che non sarà transeunte anch'essa come tutte le cose di questo mondo, significa soltanto che non si possono emettere giudizi affrettati sulla sua "legittimità" *storica*.

Distogliendo lo sguardo da questa prospettiva generale (quindi anche un po' generica) da questa visuale dall'alto sul percorso storico della Shî'a, e rivolgendolo più da vicino agli specifici eventi che si dovranno affrontare, quanto detto sopra si condensa in una considerazione che dovrà emergere nel corso del racconto: essere il Bâbismo non un fraintendimento o un tradimento della speculazione shaykhita alla quale si richiamò in origine, ma il suo logico sviluppo e compimento, anche se lo Shaykhismo non vi fu interamente coinvolto, anzi, in parte se ne distaccò affermando una linea quietista con la quale andò perpetuandosi, così come lo stesso Bâbismo, decimato e liquidato sui campi di battaglia e sui patiboli continuò nel quietismo teosofico dei Bahâ'î (ciò nonostante, tuttora perseguitati in Iran).

La storia di un'utopia somiglia molto a certi percorsi delle acque (non a caso, forse, si parla di "correnti") alimentate da misteriose polle sotterranee che emergono da lontane cime per poi riversarsi a valle e disperdersi in mille rami, alcuni destinati a inaridire, altri a impaludarsi, altri a ribollire ed esondare, per poi tornare insieme quieti, più giù, in un letto tranquillo, magari segnato dagli argini; sinché un sovrappieno della fonte o di qualche tributario, o il riemergere di acque nel frattempo scomparse in cavità sotterranee, non tornino a provocare esondazioni disegnando nuove geografie e stabilendo nuovi percorsi, anch'essi apparentemente segnati da nuovi argini: ma per quanto?

Mi scuso per l'immaginifica metafora, ma il lettore che mi ha seguito ne avrà certamente compreso il senso, quello che ha guidato questa ricerca e che trova qui un altro riscontro: non esistono ortodossie ed eresie, esistono i vincenti e gli emarginati e tra loro una continua dialettica, perché la fonte che li alimenta è la medesima. E veniamo ad Amanat.

Già dalla prima pagina della sua Prefazione, Amanat afferma che il messianismo shî'ita ha informato di sé l'intera storia dell'Islam, in particolare, sicuramente, dell'Islam shî'ita. Dunque il Messianismo ne costituisce l'essenza, e il Bâbismo, dice subito dopo, ne è un'espressione, teorica e sociale, del lontano passato e degli eventi immediati. Il Bâbismo, aggiunge poi, fu espressione del basso clero, dei ceti mercantili e artigiani, e si appellò a tutte le forze dello scontento e della protesta. Segue una lunga Introduzione, della quale è utile mettere in luce il significato.

Amanat intende chiarire subito che il Bâb non è un fenomeno isolato, ma fa parte di una tradizione shî'ita sempre esistita e non superata -né sul piano sociale, né, soprattutto, ed è quello che più ci deve interessare, sul piano dottrinale- della scelta duodecimana operata a suo tempo dai notabili. Di questa tradizione, la scelta duodecimana opera piuttosto una perpetuazione nell'equivoco, non soltanto perché essa non fu la "retta opinione" ma soltanto una *scelta*, quella quietista, ma anche perché avvenne all'interno di una corrente messianica (in principio era il ghuluww) e non poté perciò rinnegare il messianismo, si limitò a traslocarlo in un futuro imperscrutabile: e appunto per questo sempre pronto a manifestarsi. Quanto all'importanza che la scelta duodecimana guadagnò grazie all'investitura proclamata dai Safavidi, il suo farsi, in questo nuovo e impreveduto ruolo di religione di Stato, strumento di conservazione e di ordine all'interno di una diarchia consacrata definitivamente sotto i Qâjâr, costituì una svolta politica contingente (si ricordi che la Shî'a duodecimana aveva a suo tempo negato la legittimità di qualunque potere politico in assenza dell'Imâm) centrata sul comune interesse dello Stato e della Chiesa a combattere le insorgenze messianiche.

Un po' meno univoco era stato il loro atteggiamento nei confronti di mistici e teosofi, e tuttavia, al di là delle predilezioni verso di essi che potevano venire dai singoli sovrani e dalla Corte, aveva prevalso la difesa dell'ortodossia clericale, perché il controllo dell'applicazione della Shari'ah, fondamentale strumento del potere

giuridico-sacerdotale del clero, rappresentava anche un occhiuto deterrente verso gli imprevedibili sbocchi di un possibile declassamento della Legge anche soltanto in linea di principio: perché in linea di fatto ciò avrebbe potuto generare tentazioni eversive.

Nel Bâbismo assistiamo precisamente a questo fenomeno, perché il moto rivoluzionario si innestò in continuità e coerenza su una speculazione mistica e teosofica quale fu lo Shaykhismo, i cui antefatti sono da ricercarsi in Mollâ Sadrâ e nella teosofia ishrâqî; volendo partire da lontano, anche in Sohrawardî. Prima però di delineare in breve la teosofia shaykhita, mi sembra importante accendere qua e là alcune luci su elementi di riflessione che appaiono nell'Introduzione di Amanat, innanzitutto su che cosa significa parlare di Mahdismo allorché lo si fa in ambito shî'ita, non in quello sunnita. Nota infatti Amanat (p. 3, sgg.) che, a differenza del Mahdî sunnita che verrà a stabilire sulla terra il regno della Sharî'ah pensato sul modello idealizzato di un mitico "puro" Islam delle origini, il Mahdî shî'ita non soltanto verrà innanzitutto a "colmare il mondo di giustizia" ma a dare il senso profondo, non letterale, della Legge, a ristabilire cioè la "vera" religione nella sua purezza; figura divina o semidivina, questo Mahdî verrà dunque a dare una nuova Legge, ad inaugurare un nuovo ciclo profetico, quello definitivo, nel quale tutti gli uomini si riconosceranno.

Il Mahdî shî'ita, contrariamente a quello sunnita, apparirà quindi costantemente come un "eretico" agli occhi degli 'ulamâ'. Seguendo la dottrina teosofica della "Resurrezione", prende dunque il volto di un Rivelatore del significato della Legge per una umanità rinnovata, "risorta": questo viene infatti a proclamare il Bâb nel suo *Bayân*, questo sottolinea Browne nella sua Introduzione al *Nuqtat al-Kâf*. La connessione con l'Ismailismo appare evidente, ma, come ho già avuto modo di notare, ciò sembra inevitabile, perché inevitabile appare, a mio modesto giudizio, lo sbocco ismailita per ogni pensare shî'ita coerentemente pensato sino in fondo.

Come nota Amanat a p. 9, tutto il bâtinismo di sempre (e lui parte dai Kaysâniti) ha dato voce a un aspetto radicale della Rivelazione islamica, la tensione ad una perfezione finale insita nella Rivelazione stessa, che i bâtinisti estraggono dal Testo sacro grazie all'esegesi esoterica: anche perché il Corano è impostato sul concetto stesso dei cicli ripetitivi della Rivelazione. Perciò l'Imâm che torna dall'occultamento inizia una nuova era, diversa dalla precedente, attuando una concezione dinamica della storia (p. 10). La Shî'a duodecimana, nota Amanat alle pp. 10-11, vide la luce per l'interesse dei notabili ad una convivenza pacifica con gli 'Abbâsidi, e l'occultamento servì a conciliare una presenza teorica con una concreta assenza dell'Imâm. Amanat parla anche (p. 13) di un cripto-ismailismo persistente, ed in effetti si ricorderà che questo argomento è stato già affrontato con riferimento alla diaspora nizârîta del XIII secolo e alla rinascita del movimento nel XV; a me però sembra sensato chiedersi se, e sino a qual punto, si tratti di una permanente "influenza" sotterranea, o non, piuttosto, di un punto d'arrivo obbligato della speculazione teosofica sulla Rivelazione islamica.

Nota ancora Amanat (p. 14) che, in fondo, la presa di potere safavide avvenuta sull'onda delle confraternite sûfi portatrici di uno shî'ismo rivoluzionario, recava con sé aspirazioni un po' più vaste che non l'instaurazione della Shî'a duodecimana come religione di Stato. Questo, dice Amanat, fu "an ironic turning point in the history of the Shî'ite dissent": una rivoluzione religiosa che per legittimarsi deve ricorrere alla "ortodossia" perché i movimenti di protesta hanno di per sé una natura troppo volatile. In effetti la dinastia safavide, come quella fâtimida, fu un ossimoro della storia.

Il permanere della contraddizione dopo l'estinzione dei rivoluzionari si manifestò nella contrapposizione tra il pensiero dei teosofi e quello degli 'ulamâ': i primi, al contrario dei secondi, avevano una concezione dinamica della storia; qui Amanat cita, per l'appunto, Mollâ Sadrâ, il cui concetto del perfetto shî'ita in grado di entrare in comunicazione con l'Intelletto Agente descrive precisamente il ruolo che il Bâb attribuisce a sé nel *Bayân*. C'è tuttavia una differenza che Amanat mette in luce (p. 17) e che, a mio avviso, ha radice sociologica nel diverso ambiente nel quale si sviluppava la cultura teosofica, rispetto a quella nella quale era destinata a cadere il proclama del Bâb. Nonostante l'implicita progressività di sviluppi attraverso "rigenerazione e rinnovamento" che informava di sé il pensiero teosofico, i teosofi rimasero fondamentalmente legati all'attingimento di una perfezione finale tutta interiorizzata nell'Islam, non formulavano l'ipotesi di un suo possibile superamento. Il seguito sociale del Bâb, nelle sue pulsioni, mostra viceversa che l'annuncio è destinato a cadere in un milieu profondamente insoddisfatto dello status quo.

Che precisamente di questo si tratti, lo mostra tutto il restante dell'Introduzione di Amanat, interamente dedicato al disfacimento dello Stato Qâjâr, al malessere sociale, alle paure e alle crisi suscitate dall'impatto con un Occidente ormai colonialista, dotato di un'industria, una tecnologia e una potenza militare non paragonabili a quelle degli arretrati stati islamici. In questa situazione gli 'ulamâ' erano del tutto incapaci di comprendere, men che mai di guidare, il corso degli eventi con lo sguardo rivolto alle sofferenze e agli interessi della popolazione persiana; sia per ignoranza che per disinteresse, come mette in luce con un articolo assai duro W. Floor, *The Economic Role of the Ulama in Qajar Persia*, in *The most learned of the Shî'a. The institution of the Marja' Taqlid*, ed. by L.S. Walbridge, Oxford, Un. Press, 2001.

Per giunta gli 'ulamâ' erano mantenuti dallo Stato, del quale assorbivano, a causa del proprio esorbitante numero, buona parte delle risorse; la loro influenza politica ed economica era rivolta alla preservazione dello status quo, e, soprattutto, del proprio personale status, a causa della forte competizione, che era stata generata dal crescente numero di religiosi, nella spartizione di un budget stazionario, quando non eroso dall'inflazione (art. cit., p. 71).

Se questa era la situazione sociale che rendeva fertile il terreno per la predicazione del Bâb, lo stato delle dottrine che ne rese possibile l'elaborazione va ricercato nella diffusione della speculazione shaykhita, che ebbe due figure di Maestri: Ahmad Ahsâ'î (1756-1825) e il suo successore Sayyid Kâzîm Rashtî, che guidò la scuola sino alla propria morte nel 1844 (la data della sua nascita è incerta, varia dal 1784 al 1799: cfr. D. MacEoin, *From Shaykhism to Babism: a Study in Charismatic Renewal in Shî'î Islam*, Ph. Diss., Cambridge Un., 1979; PDF su www.reformbahai.org/...MacEoin, p. 96). Amanat, p. 48, pone ad antecedente del pensiero di Ahsâ'î quello di Mollâ Sadrâ, e, a monte di Mollâ Sadrâ, Nâsir-i Khosrow, l'Ismailismo, e ancora la filosofia illuminativa di Sohrawardî, costituendo così una linea discendente che, tramite Ahsâ'î, giunge sino al Bâbismo, che Amanat (p. 69) considera il prodotto naturale di mezzo secolo di Shaykhismo.

Certamente il passaggio fu graduale ma, nonostante il taqfîr promosso contro di lui, è difficile affermare che Ahsâ'î fosse un eretico, forse anche in conseguenza di un prudente uso della taqiyya. Certamente fece un uso della razionalità filosofica più ampio di quello degli 'ulamâ' (sui limiti del "razionalismo" islamico s'è detto più volte) e fu aperto alla speculazione mistica per la coscienza dei limiti della Ragione nella comprensione della realtà ultima: ebbe molte visioni di contatti con l'Imâm nel sogno, ed è su questo punto che si può innestare un esame degli aspetti della sua dottrina destinati a trovare sbocco nel Bâbismo. Lo faccio seguendo non soltanto i due testi sopra citati, ma anche il terzo saggio sullo Shaykhismo di Nicolas apparso sulla *Revue du Monde Musulman* del 1911 con il titolo *Le chéikhisme*, nonché il breve compendio di M. Reza Isfahani, *The Forerunner to the Bab. The Shaykhi Sect*, www.bahaiawareness.com/bab01.html, e la voce *Cosmogony and Cosmology VII.* in *Shaykhism*, di D. MacEoin, su E.Ir., www.iranicaonline.org, last updated October 31, 2011.

Il nucleo fondamentale della dottrina, che, del resto, riposa su una tradizione che risale ai primi tempi dell'occultamento minore, è la possibilità di incontri con l'Imâm che avvengono tramite la visione estatica o nel sogno (cfr. Moezzi, *Aspects, etc.*:2, cit. in Bibl. a p. 818). Questi incontri sono resi possibili sul piano veritativo "razionale" dalla dottrina del mondo "immaginale" intermedio tra il mondo materiale e quello spirituale di Hûrkalyâ, luogo di incontri visionari ampiamente descritto da Corbin (*Corpo spirituale, etc.*, cit. in Bibl. a p. 752, alle pp. 106-116) a sua volta funzionale alla complessa antropologia di Ahsâ'î (Corbin, cit., p. 108) della quale ho dato un cenno *supra* alla p. 459 in rapporto a quella di Paracelso. Su di essa pertanto non torno se non per ricordare che l'uomo vi è pensato come composto di un corpo materiale, un corpo astrale, un corpo spirituale nel quale l'uomo risorge, e un corpo sovraceleste, tutti raggruppati in due *ajśād* (pl. di *jasad*, il 1° e il 3°) e due *ajśâm* (pl. di *jism*, il 2° e il 4°). Sull'argomento vedi anche Browne, *A Traveler's, etc.*, cit. in Bibl. a p. 745, alla nota O.

Semplificando le cose, la dottrina di Ahsâ'î prevede un Resurrezione limitata al solo corpo spirituale (di una tale concezione si è parlato ad usura sin dal tempo degli Gnostici) e prevede anche la possibilità, per lo "shî'ita perfetto" (quello che in Mollâ Sadrâ entra in contatto con l'Intelletto Agente) di raggiungere in estasi quel mondo, e là incontrarvi l'Imâm che vi soggiorna, ricevendone il dettato. Questa dottrina, che fu ritenuta da Rashtî, non fu ritenuta nella sua complessità dal Bâb, che ne ritenne però il concetto fondamentale, quello dello shî'ita perfetto in grado di costituire la "porta" (bâb) di accesso all'Imâm: ruolo che fu attribuito in vita sia ad Ahsâ'î che a Rashtî.

Questo tema dello shî'ita perfetto che vediamo tornare con diversi nomi (generalmente abbiamo trovato quello di "uomo perfetto") può sembrare un'astratta speculazione religiosa di ambito gnostico/esoterico; e certamente si presenta come tale, ma nel mondo shî'ita ha un'importanza molto più radicale, che è necessario tener presente per non perdere il senso di urgenza che esso sollecita, in special modo quando i tempi si fanno difficili per la comunità. È opportuno considerare al riguardo tutta la speculazione ritenuta più o meno vicina all'Ismailismo (senza contare quella esplicitamente ismailita) da al-Fârâbî all'alchimia djâbiriana agli Ikhwân as-Safâ', per scendere alla teosofia di Mollâ Sadrâ, ma anche ai Sûfî, come antecedenti significativi dello Shaykhismo e del Bâb. Si nasconde, ma non tanto, in questa speculazione, un'ansia che non è soltanto "religiosa", è anche *politica*, in un pensiero che, come abbiamo già notato in *Dopo e a lato*, è strettamente dipendente dal mito, tutto islamico, di una società perfetta che richiede necessariamente un uomo perfetto, di fatto, "divino", al proprio vertice: è il mito di una società perduta dal momento della morte del Profeta, che il Sunnismo risolse con empirica approssimazione trasferendo un surrogato della perfezione del Profeta nella collettività degli 'ulamâ'. Questa soluzione fu poi praticata anche dalla Shî'a con la vittoria degli usûlî, dopo di che è corretto parlare di una "sunnizzazione" della Shî'a. Tuttavia nel pensiero religioso profondo, nel modello ideale da realizzare, nel sogno del futuro utopico, l'attesa dell'uomo "divino", del Mahdî che porta dal Cielo un nuovo messaggio e che "riempie il mondo di giustizia", è sempre rimasto. D'altronde, come dice Lévinas (*Totalité et infini*, cit. in Bibl. a p. 743, p. 82) la perfezione non è un'idea, è un desiderio: e l'uomo è un animale desiderante.

L'origine stessa della Shî'a è nel culto di un Imâm che in nessun modo può essere sostituito da un collettivo umano-tropo-umano (se mai è l'odierna evoluzione shî'ita, con il Khomeynismo, a rappresentare una radicale innovazione, come vedremo dai pochi accenni a fine capitolo) e il Bâbismo, che s'inserisce in un'attesa che percorre tutta la Shî'a, può definirsi "eresia" soltanto perché "ortodossia" era divenuta quella degli 'ulamâ'.

Dunque, con 'Alî Muhammad Shîrâzî, poi detto il Bâb, che fu allievo di Rashtî, la dottrina che si afferma e che può vantare una lunghissima tradizione risalente alla più alta speculazione teosofica, è la seguente:

lo shî'ita perfetto può attingere nel mondo delle visioni il regno immaginale di Hûrkalyâ, dove “vive” l'Imâm occultato e divenire la sua “porta”, grazie alla quale la comunità shî'ita può ricevere la corretta interpretazione della Legge, comprenderne il senso nascosto che fa di essa una *nuova* Legge. La Legge iniziale era rivolta ad una umanità in grado di comprenderla soltanto nella sua materialità di obblighi e di divieti, di concepire Paradiso e Inferno soltanto in termini di piaceri o tormenti materiali, una umanità che si è spiritualmente elevata può ora comprendere il significato spirituale di ciò che la Legge comunica sotto le sue metafore materiali.

Amanat (p. 70 sgg.) apre poi una parentesi per sottolineare come le condizioni economiche e sociali della Persia dei Qâjâr avessero creato un clima di attesa messianica, alimentato anche dalla reviviscenza del Sufismo. Già nell'ultimo quarto del XVIII secolo, nota, si assiste a una rinascita del Sufismo e delle attese messianiche, accompagnate da speculazioni esoteriche e d alchemiche (p. 72; p. 87). Il Qutb dei Ni'matullâhî, che conoscono una forte diffusione, è ritenuto poter comunicare con l'Imâm (p. 74) e gli stessi Ni'matullâhî si agitano politicamente, in accordo con gli ismailiti (Nizârîti) guidati dal loro 44° Imâm, Abul Hasan Khân (p. 75) a Kirmân (cfr. Daftary, *The Ismâ'îlis*, cit., pp. 459-462) a favore dei Qâjâr, che non glie ne saranno grati, preferendo cooperare con gli 'ulamâ' (p. 76) che erano fortemente ostili ai Sûfî. Amanat segnala (p. 76, p. 81, p. 82 e p. 89) le contemporanee agitazioni messianiche degli Ahl-i Haqq, dei Nusayriti, dei Bekhtâshî, degli 'Aleviti e degli Yâresân (di questi gruppi, che rappresentano la discendenza della Shî'a “estremista”, si parlerà nel prossimo capitolo). Anche altri ordini tornarono a vitalizzarsi, tra i quali i Nûrbakhshîya, del cui messianismo s'era già detto sopra; e vi fu una rinascita dell'Ismailismo: il tema dell'Imâm occultato si manifestava anche nelle loro attese (p. 83).

Fatto molto interessante, è che gli osservatori europei parlano di una forte ostilità della popolazione alla religione ufficiale (p. 81) e di attese egualitariste (p. 83). I mistici ismailiti proclamavano la prossima caduta dei Qâjâr e l'avvento dell'Âghâ Khân. Nell'Azerbâijân, annesso alla Russia, gli Ahl-i Haqq attendevano un Salvatore (p. 86). Il tempo del Bâb era dunque un tempo di malessere e di diffuse agitazioni sociali nell'attesa di un Mahdî (pp. 89-90) e il fenomeno fu particolarmente acuto nel 4° e 5° decennio del XIX secolo; molti tra coloro che si agitavano si convertirono poi al Bâbismo (p. 94). Nell'agitazione non mancava l'ostilità verso le gerarchie clericali stipendiate dallo Stato, una vecchia pratica nella situazione di sostanziale diarchia che si crea facilmente negli Stati islamici (p. 101).

L'usûlismo e la classe dei mujtahidûn, che si consideravano i soli depositari del sapere religioso, si trovavano naturalmente sul fronte opposto rispetto allo Shaykhismo e all'eredità teosofica di Mollâ Sadrâ, e questa ostilità causò un atteggiamento più deciso del movimento, che iniziò ad avvicinarsi teologicamente all'eterodossia, coagulando in sé il fronte anti-usûlita (p. 103). Così si crearono le circostanze per la comparsa di un Qâ'im, non soltanto ricollegandosi alla tradizione shî'ita, ma anche, grazie alla dottrina dello shî'ita perfetto, dipingendo una figura di guida tutta umana, le cui qualità saranno da ricercarsi nelle doti spirituali e morali piuttosto che in caratteristiche sovrumane (p. 104); nella visione shaykhita “la rivelazione dell'Imâm sarà la conseguenza inevitabile del maturare di una evoluzione intellettuale umana nel corso della storia” (ivi). L'eredità ismailita mi sembra lampante (sia pure in un linguaggio, e quindi in un retroterra culturale che vede in campo l'idea di progresso) e la via è aperta all'avvento del Bâb.

Sembra dunque giunto il momento di iniziare a parlare di lui, non prima però di aver fatto una breve premessa sui modi. Innanzitutto, come per altre circostanze, anche per quanto riguarda il Bâb non ripeterò quanto ho già detto nel testo (e soprattutto nelle note) alle pp. 241-243. In secondo luogo non si tratterà di seguire in dettaglio gli eventi storici della sua vita: chi lo desidera ha a disposizione la grande ricerca di Amanat che, tra l'altro, resta la trama sulla quale inserisco altre considerazioni tratte da altri contributi, utili per chiarire gli aspetti della vicenda che sto tentando di seguire e che è pienamente esplicitata nel titolo della presente ricerca: la coerenza degli sviluppi dell'Islam con le ragioni che sono alla sua stessa origine; di *tutti* i suoi sviluppi (o, almeno, i più rilevanti) nel corso dei quali, da un panorama variegato, *nascono* le sue “ortodossie”.

Per quanto riguarda poi certi aspetti storici, va detto che su di essi non vi è assoluta certezza: i rapporti dei testimoni occidentali sono tardi e non di prima mano (ovvero, in alcuni casi, penso a Lady Sheil, superficiali e non esenti da pregiudizio); le storie della vicenda scritte in Persia e successivamente pubblicate, anche in traduzione, danno luogo a fondati dubbi di rielaborazioni susseguenti l'avvio della vicenda bahâ'î (si veda quanto scrive al riguardo J.R.I. Cole, *Nuqtat al-Kaf and the Babi Chronicle Traditions*, www.bahai.net/org/~bahai/notes/vol2/babihist.htm, anche su http://bahai-library.com/cde_nuqtat_al-kaf_chronicle, che si occupa del *Nuqtat al-Kaf* e del *Târîq-i Jadîd*; si veda anche la “Note on the Sources” alle pp. 422 sgg. nel testo di Amanat).

Infine, per quanto riguarda i testi di riferimento, queste note si basano sull'esame dei vari testi già citati in Bibliografia (Amanat e Afshari a p. 847; Browne a p. 743, 744, 745 e 750; Gobineau a p. 758; Kazem Beg a p. 743; il *Bayân* persiano a p. 851; Nicolas a p. 743; Roemer a p. 773) più altri che sono già stati citati o che lo saranno in seguito una volta per tutte, al fine di evitare la frammentazione di un racconto che vuol esser breve e limitato ai soli argomenti che possono riguardare questo testo. Essi sono: *Târîkh-i Jadîd, the New History of the Bâb*, transl. by E.G. Browne, Cambridge, at the Un. Press, 1893; *Le livre des sept preuves de la mission du Bab*, trad. par A.L.M. Nicholas (= Nicolas), Paris, Maisonneuve, 1902; A.L.M. Nicolas, *Massacres des Babis en Perse*, ivi, 1936; J. Walbridge, *The Babi Uprising in Zanjan*, Ir. St., 29, 3-4, 1996; M. Momen, *Usuli, akhbârî, Shaykhî, Babi: The Tribulations of a Qazvin Family*, ivi, 36,3, 2003; T. Lawson, *The Authority of the Feminine*

and Fatima's Place in an Early Work of the Bab, O.J.B.S., 1, 2007, www.OJ.bahaistudies.net/OJBS_1_Lawson-Fatima.pdf; N. Mottadeh, *Ruptured Spaces and Effective Stories: The Unveiling of the Babi Poetess Qurrat al-'Ayn Tahiri in the Gardens of Badasht*, <http://h-net.org/~bahai/bhpapers/vol2/ruptured.htm>.

Una bibliografia per chi volesse una prima guida all'approfondimento si può trovare anche sul web, grazie ai tanti ricchissimi siti dei Bahá'í; ad esempio una bibliografia (selezionata) sul movimento bábista si può trovare in www.bahai-library.org/books/rg/rg.biblio01.htm (A Resource Guide for Baha'i Studies--bibliography). Tuttavia ogni informazione va sempre assunta con cautela, perché risale già al XIX secolo, al tempo della divisione tra Bahá'í e Azalí di cui ho fatto menzione a p. 243 in n. 367, la tendenza ad interpretare la vicenda del Báb in modo più confacente alla scelta Bahá'í. Di ciò scriveva già allora il Browne (cfr. *Tárikh-i Jadid*, cit., p. 327 sgg.) e su ciò ritorna Cole nell'articolo appena citato, dove si fa riferimento alla revisione delle fonti fatta da D. MacEoin, *The Sources of the Bábí Doctrine and History*, Leiden, Brill, 1992. A sua volta MacEoin, *The Crisis in Bábí and Bahá'í Studies: Part of a Wider Crisis in Academic Studies*, British Society for Middle East Studies, 17,1, 1990; oppure www.interfaith.org/forum/250790-post70.html, aveva affermato, in polemica con Cole, che gli studi sul Bábismo sono monopolizzati dai Bahá'í (lo è Cole, lo è, secondo MacEoin ma non secondo Cole, anche Amanat) che impediscono una ricerca critica contraria alla loro fede. È perciò consigliabile cautela nel considerare la natura del movimento bábista, perché, mentre i Bahá'í scelsero la linea che ho ricordato in loc. cit. e a p. 342 in n. 357, il Bábismo, nella sua *militanza* fu di fatto un movimento con un'ala maggioritaria rivoluzionaria che s'impose all'ala minoritaria quietista; e nei confronti di quest'ala maggioritaria il moderatissimo, ascetico e visionario Báb, non sembra abbia espresso una condanna aperta. Si ricordi, tra l'altro, l'altissima considerazione che egli ebbe per Qurratu 'l-'Ayn, che dell'ala rivoluzionaria fu leader. Non si dimentichi dunque che i Bahá'í, depositari della memoria del Bábismo, sono i fedeli di una religione, e, come tali e come molti che studiano e scrivono degli argomenti esposti in questo testo, sia nell'Islam che nel Cristianesimo, la loro critica non può andare oltre la loro fede.

Ma veniamo alla vicenda del Báb. Sayyid 'Alí Muhammad mostrò sin dalla prima gioventù quei tratti del carattere che avrebbero costituito l'impulso all'elaborazione della sua dottrina. Avevo accennato sopra alla dura requisitoria che gli fu riservata nell'interrogatorio di Tabriz in relazione alla sua scarsa conoscenza dell'arabo, alla quale egli reagì affermando che le regole della grammatica derivano dal Corano, quindi dalla parola di Dio: il contrario non potrebbe darsi. Egli dunque, che parlava parole ispirate dall'Alto, parlava una lingua non soggetta alle regole nate dalle elucubrazioni degli uomini. Ebbene: egli aveva rifiutato già dalla prima giovinezza la religiosità pedante degli 'ulamâ' che elabora i propri giudizi disquisendo sulla grammatica araba. In realtà egli sosteneva, e la cosa gli fu anche rinfacciata (cfr. Browne, *Materials, etc.*, cit., pp. 327-328) che il Corano poteva essere inteso da tutti i non arabofoni, senza bisogno delle disquisizioni dei grammatici.

Il Báb proveniva da una famiglia di mercanti, come Rashtí, e i mercanti erano portatori di una religiosità più libera, per giunta poco favorevole alla causidica sharaitica degli 'ulamâ' nelle questioni relative al commercio. Tutto ciò non va sottovalutato, come anche non va trascurato di osservare la sociologia del suo movimento, ciò che faremo a suo tempo, per comprendere le oscillazioni tra le due diverse anime che pur vi convissero sinché fu in vita il Báb.

Sin da giovane il Báb ebbe visioni in sogno di incontri con gli Imâm, e certamente egli conosceva la dottrina shaykhita al riguardo, anche se Amanat (p. 141) ritiene non sicuro il suo discepolato presso Rashtí. Aveva pratica di letture e interpretazioni esoteriche, ad iniziare dalla mistica delle lettere (ai suoi tempi circolavano ancora testi hurûfîti, Musha'sha', Nukhtawî e Ahl-i Haqq); aveva una natura mistica e ascetica, anche se esercitò ancora per anni il mestiere familiare di mercante, che non sembrava essergli congeniale. Alla morte di Rashtí la scuola shaykhita si scisse: da un lato ci furono coloro che la intesero come speculazione puramente teosofica senza particolari sviluppi "ereticali" rivoluzionari; si trattò di una scelta quietista che ebbe la propria guida in Karîm Khân Kirmânî, che divenne col tempo un acerrimo nemico del Báb. Una linea opposta era seguita da coloro che poi si unirono al Báb, perché da tempo guardavano ad Ahsâ'î e a Rashtí come *abwâb* (pl. di bâb) dell'Imâm; la nascita del movimento bábista spinse i quietisti ad una aperta adesione all'ortodossia. Come si vede, la divisione in due anime del movimento, costituiva una possibilità iniziale insita alla natura stessa della dottrina, passibile di diversa lettura dalle diverse angolature sociali.

Il Báb, che già nel 1843-1844 si era convinto del proprio ruolo a seguito delle continue visioni che gli facevano percepire la propria esperienza come quella dello "shí'ita perfetto", scelse un percorso dottrinale originale, innovativo, considerato dai suoi avversari come conseguenza della sua ignoranza (non era un 'âlim): ma la sua dottrina di superamento della Legge coranica, per quanto eretica la si possa considerare, ha un suo fondamento nella tradizione della Shí'a. Del resto lo stesso Rashtí, prima di morire, sembra avesse annunciato l'imminenza dello *Zuhûr*, cioè del periodo nel quale, secondo il tema ismailita della ciclicità di occultamento e manifestazione, l'Imâm sarebbe tornato a manifestarsi. Nell'Aprile del 1844 il Báb dichiarò dunque la propria missione; era l'anno dell'Egira 1260, l'anno 1000 dall'occultamento del 12° Imâm (874 d.C. = 260 H.; questa cifra è però determinata anche da una speculazione numerologica, cfr. *The Dawnbreakers*, pp. 49-50) ed iniziò ad avere seguaci disposti a propagandare la sua nuova Rivelazione, nonostante una certa emorragia di fedeli nell'anno successivo, a causa del fallimento di una sua profezia: avrebbe dovuto rivelarsi a Karbalâ', ma non

poté farlo perché eventi *imprevisti* (dunque era poco credibile come Profeta) lo bloccarono sulla via del ritorno dalla Mecca.

Gli aspetti che a mio avviso più meritano di essere ricordati nella sua avventura, sono essenzialmente due: la sua dottrina e la sociologia dei suoi seguaci, ad iniziare dai primissimi. Il circolo che costituiva il nucleo dei fedelissimi fu creato sulla scorta dell'esoterismo delle lettere: 19 era il valore numerologico della parola *wahid* (unità) e 19 era il totale costituito dalla somma dei 12 Imâm, Maometto, Fâtima, i 4 Suffarâ' e il Bâb stesso, cioè di coloro che hanno avuto un ruolo nella Rivelazione come Profeta, trasmissione del ruolo divino, Imâm e portavoce dell'Imâm. I 18 fedelissimi furono nominati *hayy al-hurûf*, figli delle lettere, e il valore numerologico di hayy è infatti 18; 17 erano presenti all'investitura da parte del Bâb, e il 18° fu da lui nominato in assenza, e fu Qurratu 'l-'Ayn, che divenne la reincarnazione di Fâtima (cfr. *Târikh-i Jadid*, p. 356).

Interessante è la composizione di questo gruppo (ivi, pp. 80-81) perché, come nota Amanat (pp. 179-181) ad eccezione di due dei membri, tutti erano di modesta estrazione sociale, uno proveniva dagli Ahl-i Haqq e sul primo Bâbismo dominavano le attese chiliastiche; nel movimento bâbista andò così coagulando l'antico e mai sopito millenarismo della Shî'a. In effetti la dottrina del Bâb si prestava a tutto ciò (e all'accusa di essere all'origine dell'antinomismo) anche se essa era in realtà molto vaga, salvo potersi prestare ad interpretazioni "estremiste" a causa della sua pretesa di costituire una nuova Rivelazione, tale da abolire quella coranica e perciò, implicitamente, anche la Sharî'ah.

L'opera principale del Bâb, il *Bayân*, è da un lato molto chiara e rigorosa nelle sue pretese, molto vaga però sul piano concreto; né molto di più si può dire al riguardo del *Libro delle sette prove*; vero è che la produzione del Bâb, anche epistolare, è vastissima, ma, se si osserva l'origine delle innovazioni significative, si osserva che esse risalgono a Qurratu 'l-'Ayn, che infatti si procurò dure opposizioni all'interno della comunità bâbista: e tuttavia il Bâb approvò sempre l'opera di lei, nonostante fosse diventata di fatto la leader dell'ala rivoluzionaria.

I punti sui quali la dottrina del Bâb era tuttavia chiarissima, punti che egli si rifiutò di abiurare nel processo di Tabrîz, erano tuttavia tali da sovvertire l'ordine clericale. Egli si proclamava non soltanto Mahdî e Qâ'im, ma, in tal veste, portavoce di una nuova Rivelazione che soppiantava quella coranica; inoltre egli rifiutava la religiosità formalistica degli 'ulamâ' e rifiutava la loro comprensione della Legge fondata sulla filologia e sulla scienza della grammatica araba.

La Rivelazione della quale egli era portatore, vista nel suo significato più profondo, ha tratti analoghi all'Ismailismo, ciò che non significa andare alla ricerca di lunghe, ipotetiche, segrete trasmissioni dottrinali, ma constatare che essa si imposta su un analogo disagio e instabilità inerenti alla Shî'a stessa dopo la sua virata duodecimana. Il Bâb, per la consuetudine dei suoi rapporti onirici con l'Imâm, si era convinto, sulla scorta di uno Shaykhismo comunque influente nella sua dottrina, di essere il portavoce, il "Bâb", la via attraverso la quale Dio intendeva comunicare una nuova Legge. Tutto ciò non era senza fondamento in una logica islamica, perché la stessa Rivelazione portata da Maometto era stata stabilita come un superamento (aggiornamento, miglioramento, adeguamento) delle precedenti Rivelazioni, mosaica e cristiana; e poiché tale fenomeno era stato interpretato come conseguenza di una graduale evoluzione della capacità umana di adeguarsi alla Legge divina, sottolineata da un graduale dispiegamento di questa per il tramite di successive Rivelazioni, nulla ostava, al di là delle costituite "ortodossie", a che un'ulteriore Rivelazione venisse ad abrogare quella di Maometto.

Nel caso della Shî'a, tale possibilità teorica si impostava su un'esigenza che è costitutiva della Shî'a stessa. La Shî'a infatti si è sempre fondata su un cardine che non può essere eluso, altrimenti non si sarebbe più nella Shî'a: in ogni momento è necessaria la presenza di un Imâm, di un uomo o shî'ita "perfetto" in grado di comprendere il *senso* della Legge, di essere manifestazione (*zuhûr*) terrena della Volontà divina, al fine di realizzarne la corretta interpretazione ed esercizio. Questo problema, per inciso, l'Islam lo ebbe sin dalla morte del suo Profeta, per la natura stessa di una "religione" che è essenzialmente una "Legge" (il termine "religione", per essere corretti, andrebbe applicato soltanto all'occidente; quando se ne è al di fuori, questo termine conduce soltanto ad inquadrare culture diverse entro un'impropria loro "occidentalizzazione").

Abbiamo perciò visto quanti e quali problemi abbiano afflitto la Shî'a con l'occultamento dell'Imâm; Nusayrismo e Ismailismo nascono da lì, ma anche la speculazione filosofica e alchemica fu rivolta alla soluzione del problema, all'esigenza di fabbricare l'uomo perfetto, di ipotizzare un uomo in contatto con l'Intelletto Agente. Per un po' di tempo il problema fu tamponato con l'espedito dei Suffarâ', poi però il Grande occultamento, scelta politica dei notabili, lasciò il popolo dei fedeli ad attendere il "mondo di giustizia" rincorrendo gli innumerevoli Mahdî apparsi nel tempo.

L'esigenza di portare in terra la voce di Dio grazie ad una "porta" di comunicazione con l'Imâm, unita al concetto originario islamico di Rivelazione come "work in progress" (per gli shî'iti, si ricordi, il Qâ'im è portatore della Legge ultima, in qualità di interprete autorevole) costituiscono il fondamento della pretesa del Bâb che, come tale, non si può negare che si muova all'interno di una tradizionale logica shî'ita. Vero è che, sul piano giuridico, il problema della vicarianza dell'Imâm era già stato risolto, sin dal tempo dei Safavidi, attribuendo tale ruolo alla collettività del clero; tuttavia, a prescindere dal fatto che questa scelta può essere definita "ortodossa" -e ciò vale per tutte le "ortodossie"- soltanto perché *politicamente* vincente (il Bâb è "eretico" soltanto perché gli 'ulamâ' sono "ortodossi") resta da tener presente che nel periodo che stiamo esaminando, precisamente il corpo degli 'ulamâ' era in forte discredito e sovente in contraddizione interna, tant'è

che tra i seguaci del Bâb erano largamente presenti figure provenienti dal basso clero. Vedremo infatti che, dopo la fine del Bâbismo, la ierocrazia sentì l'esigenza di riorganizzarsi in un quadro gerarchico più solido.

Ciò che il Bâb proclamava nei suoi scritti, era in fondo, una dottrina che, a parte le contorsioni numerologiche e "hurûfite", era molto chiara e lineare: come al tempo del Cristianesimo venne la Rivelazione di Maometto a rendere superato e "falso" il Cristianesimo, così ora la sua Rivelazione (il Bâb era misticamente certo del proprio ruolo) veniva a rendere superato il messaggio di Maometto; e come allora i Cristiani e tutti coloro che non vollero capire diventarono degli infedeli, così ora sono infedeli tutti coloro che persistono nell'aderire alla Legge coranica e non accettano il *Bayân*. D'altronde, come allora molti non vollero credere, così molti non vogliono credere ora; quel che è certo è che la religione formalistica incentrata sulla causidica giuridica degli 'ulamâ', è (ormai) falsa (cfr. *Bayân*, Unità VI, Porta 10). In questo senso, il messaggio che il *Bayân* si sforza di convogliare è assolutamente parenetico, oltreché, ovviamente, antisacerdotale.

Entrando in qualche dettaglio sulla sua dottrina, nel *Libro delle sette prove* egli sostiene che il proprio mandato è reso evidente dalla sua non umana capacità di scrivere migliaia di versetti in poco tempo, in ciò ben superiore a Maometto, affermazione che ripeterà anche altrove; attacca inoltre ripetute volte la scienza religiosa degli 'ulamâ' e dà una sottile interpretazione dell'antica profezia, secondo la quale l'avvento del Mahdî vedrà il sole sorgere ad Occidente. Il sole dell'Islam, egli dice, nacque in Arabia ed estese il proprio corso sino all'Iran; dunque l'Iran è l'Occidente del sole islamico, e da lì sorge ora il sole della verità.

Nel *Bayân* egli sviluppa dunque la dottrina di un superamento progressivo della Rivelazione (Unità I, Porta 2); torna più volte sugli argomenti già accennati e dedica uno specifico attacco (Unità II, Porta 1) all'accanimento clericale che fa della religione una scienza della grammatica; riafferma la possibilità per chiunque di essere lo shî'ita perfetto e la necessità di interpretare la Legge in accordo con i tempi, laddove gli 'ulamâ' fanno della religione un mero strumento di potere (Unità II, Porta 3). Nell'Unità II, Porta 4, sottolinea la catena che deve condurre il fedele a rifugiarsi nel Bâb, perché la porta dell'Imâm mette in contatto con l'Imâm, questi con il Profeta, quest'ultimo con Dio che è ineffabile, e non può quindi essere conosciuto, né Lui né la Sua Volontà, se non per mezzo di questa gerarchia discendente il cui scopo è mantenere *sempre una porta aperta, un collegamento aperto con Dio*, qui, tra gli uomini. Nelle successive Porte dell'Unità II egli ribadisce inoltre che la Resurrezione è un evento tutto terreno, consistente nella conoscenza (un argomento che seguiamo sin dall'Ismailismo) e definisce il Purgatorio come un intervallo di tempo terreno tra due successive manifestazioni nelle quali una verità divina *che è sempre eguale a se stessa*, si manifesta in forme diverse nel tempo.

In questa affermata progressività della Rivelazione, c'è un punto d'interesse intellettuale nell'Unità II, Porta 16, che può essere meglio compreso seguendo la dottrina generale esposta nel *Târikh-i Jadid* alle pp. 331-336. I cicli teofanici di zuhûr e ghayba (manifestazione e occultamento) si susseguono come il ciclo del sole che sorge, splende, tramonta e scompare; per poi tornare a sorgere, e così via: ma il sole è sempre il medesimo. L'intervallo (*barzakh*) tra le due manifestazioni successive è il Purgatorio. Ora, ciò che mi sembra altamente significativo del duplice volto del Bâbismo, è quanto accadde nel già citato incontro di Badasht (Amanat, p. 326; *The Dawnbreakers*, p. 228 sgg.; Mottadeh, cit.; *Târikh-i Jadid*, pp. 355-360) allorché Qurratu 'l-'Ayn dichiarò che, trovandosi gli uomini in questo "intervallo", la Legge coranica doveva intendersi abolita: e si tolse il velo in pubblico (oltretutto era vestita da uomo).

Al riguardo non si può ignorare che in questo, come in altri momenti di "estremismo", come nei tragici eventi di Qazvin che coinvolsero Tahirî e la sua famiglia, sui quali cfr. M. Momen, *Usuli, Akhbârî, etc.*, cit., il Bâb fu sempre dalla parte della sua Tahirî (il cui nome era Fâtima Baraghani) ciò che, se non nasconde una inaccettabile doppiezza, fa pensare ad una certa oscillazione tra un palese atteggiamento mistico e visionario, e un incitamento rivoluzionario, non escludibile dalla dottrina del Bâb.

Nell'Unità IV, Porta 10, il Bâb dichiara apertamente, dispensando la propria nuova Legge, l'inutilità, per i Persiani, dello studio dell'arabo; evidente è qui il suo rapporto originario con la religione intesa come comprensione del cuore, e l'inutilità di discettare sulla lettera dei testi; egli aggiunge poco dopo che coloro che pensano di possedere al riguardo una grande scienza, sono, nei fatti, i più violenti degli uomini: una condanna aperta alle pretese egemoniche degli 'ulamâ'. Una religiosità come la sua, tutto sommato radicata nella più antica tradizione shî'ita, era infatti più vicina all'Akhbârismo, ed era certamente all'opposto delle diatribe formaliste degli Usûlî. La VI Unità, vede infine delle normative specifiche, che mostrano una mitigazione e una certa liberalizzazione di normative concernenti le pene sharaitiche.

A parte la dottrina del Bâb, anche il ruolo di Qurratu 'l-'Ayn deve essere tenuto presente, perché esso non fu meno importante nel movimento bâbista, e ci aiuta a comprenderne le due anime. A proposito di ciò, si deve sottolineare la sociologia del movimento così come la delinea Amanat alle pp. 261, 274-275, e 333. Nella prima circostanza, a proposito dell'espansione del movimento parla in termini generali di Sûfî, Dervisci erranti, membri dell'intellighentzia urbana e dipendenti statali di livello medio-basso, nonché 'ulamâ' e chierici di fresca nomina che furono attratti dalla predicazione del Bâb; nel secondo caso di 'ulamâ' e di studenti religiosi di basso livello; a p. 156 aveva parlato di nuclei di comunità ismailite sopravvissuti nelle aree rurali; a p. 358 parla ancora di presenza delle ghilde, di nullà di basso rango, di artigiani e di contadini; a p. 333, più specificamente, sembra riecheggiare la nota sociologia degli Gnostici di Weber (cit. in Bibl. a p. 745 [cfr. vol. 1°, p. 506]: intellettuali proletaroidi...piccoli funzionari titolari di benefici ai confini del minimo vitale...maestri elementari...libere professioni proletaroidi...intellettuali autodidatti) e quella delle ghilde di mercanti e artigiani delle eresie

medievali. Amanat elenca infatti mercanti dei ranghi inferiori (qualcuno più grande), membri delle ghilde, negozianti e rivenditori, piccoli funzionari provinciali, ex-ufficiali dello Stato di ruolo marginale, Sûfi e Dervisci erranti delle città, piccoli proprietari terrieri, capi seminomadi, contadini dei villaggi e delle cittadine rurali. Il quadro è quello di una società oppressa in cerca di giustizia, fornita di una cultura autodidatta e comunque alternativa a quella ufficialmente riconosciuta, nella quale è facile immaginare un certo esoterismo fai-da-te corredato da attese millenaristiche, e diffuso, anche se sopito, ribellismo. Un'umanità dolente che doveva avere comunque ben chiaro il quadro dei privilegi e della corruzione sacerdotale, che si muoveva a propri fini nelle pieghe del traballante Stato Qâjâr.

Su questa umanità -o su parte di essa- doveva verosimilmente far presa la figura di Qurratu 'l-'Ayn, che aveva anch'ella un suo proprio ribellismo connesso ad una intelligenza, cultura (fu anche notevole poetessa) e personalità, avvilita dalle condizioni della donna nell'Islam; e che fu, infatti, una protofemminista in grado di mobilitare al proprio fianco numerose donne, alle quali si rivolgeva in modo particolare la sua predicazione. Qurratu 'l-'Ayn aveva seguito profondi studi religiosi che le avrebbero dato diritto alla licenza per perseguire l'attività dell'insegnamento: se ciò non le fosse stato negato semplicemente a causa del suo esser donna.

Il suo entusiasmo rivoluzionario era stato in grado di suscitare l'adesione degli Ahl-i Haqq di Hamadan, nonché dei Curdi e degli Ahl-i Haqq di Kermanshâh, un segnale dell'esistenza di un clima generale di ribellione che andava al di là delle esternazioni mistiche del Bâb, ma che in quelle trovava il fondamento ideologico per proclamare la liberazione e il cambiamento. Qurratu 'l-'Ayn proclamava infatti, come punti fondamentali della nuova dottrina, l'eterna presenza della guida divina, la progressività del ciclo delle Rivelazioni, l'esigenza di un nuovo credo per affrontare le sfide del cambiamento, e il Bâb come unico depositario dell'ispirazione divina. Fondamentale sviluppo del concetto della ripetitività delle Rivelazioni appare l'idea, che è presente nel Bâb sia pure in termini etici, non nella nostra concezione occidentale, di un progresso dell'umanità e di un mutare dei tempi, che rendono necessario un adeguamento della Legge. Importante è anche questa necessaria presenza in ogni tempo dell'uomo perfetto, che è un'esigenza radicale della Shî'a e un tradizionale tema Sûfi.

Una lunga parte del racconto di Amanat è poi dedicata alle tragedie di Qazvin, dove si verificarono i primi massacri di Bâbisti, una costante che si ripeterà per tutto il secolo e proseguirà sino ai nostri giorni, nella Repubblica islamica, con le persecuzioni dei Bahâ'î (cfr. *The Martyrs of Manshâd*, transl. by Sayyid Muhammad Tabî Manshâdî, www.bahai-library.com/rabbani_martyrs_manshad; *A Faith denied. The Persecutions of the Bahâ'is of Iran*, Iran Human Rights Documentation Center, 2006, www.bahai-library.com/ihrdc_faith_denied; H Momen, *The Babi and Bahai Community of Iran A Case of Suspended Genocide*, Journal of Genocide Research, 2,2, 2005) e al convegno di Badasht. In questo convegno (per i riferimenti vedi sopra; adde Amanat p. 324 sgg.) che avvenne *en plein air* nel piccolo villaggio rurale di Badasht e che finì con un assalto a colpi di pietre da parte dei paesani scandalizzati, Qurratu 'l-'Ayn fece passare tra i presenti, nonostante la dura opposizione, una linea insurrezionale del Bâbismo, proclamando la decadenza della Legge coranica (cfr. *Târikh-i Jadid*, p. 357). Sul ruolo esoterico di Fâtima (della quale ella era la reincarnazione) nel Bâbismo, cfr. T. Lawson, *The Authority of the Feminine and Fatima's Place in an Early Work by the Bab*, O.J.B.S., 1, 2007, versione riveduta di un articolo originariamente apparso su The most learned, etc., cit.

Dopo l'imprigionamento e l'interrogatorio del Bâb a Tabrîz, le rivolte ebbero inizio nel Mâzandarân, a Nayrîz, nel Zanzan, con massacri di Bâbisti. Il Bâb fu giustiziato nel 1850; Qurratu 'l-'Ayn, imprigionata a Tehran, fu strangolata e gettata in un pozzo del Bâgh Îlkhânî nel 1852, dopo l'attentato allo Shâh. È singolare che questo finale fosse stato fortemente voluto dal ministro Amîr Kabîr, vincendo i timori degli 'ulamâ' e del governo per le reazioni che avrebbe potuto provocare. Amîr Kabîr aveva ragione: il movimento ne uscì demoralizzato e si dissolse senza il proprio Mahdî. Amîr Kabîr era un modernista che vedeva nei movimenti millenaristi l'irrazionalismo di un paese arretrato che voleva modernizzare; i Qâjâr lo liquidarono presto per proseguire il proprio governo sempre più impotente e corrotto; gli 'ulamâ' trionfarono e la Persia tentò di tornare ad essere quella di prima sino alla Rivoluzione del 1905. In fondo, il Bâb aveva avuto i propri limiti: non seppe tradurre il proprio messaggio religioso in un coerente messaggio rivoluzionario, lasciando l'insurrezione allo spontaneismo dei propri seguaci che avevano interpretato in modo più concreto la fine della Legge amministrata dal clero.

Qui si chiude il racconto sulle travagliate vicende di una "ortodossia" pronta a partorire sempre nuove "eresie", nuove soltanto sotto il profilo temporale, perché sia in quelle che abbiamo già visto, dal Nusayrismo in poi, sia in quelle che vedremo nel prossimo capitolo, si ha l'impressione di scoprire, sotto le tante maschere, sempre lo stesso volto: quello della vecchia Shî'a e dei ghulât.

Pochi movimenti come il Bâbismo sono stati in grado di andare oltre la maschera rivelando il punto dolente: senza un interprete infallibile della Legge *in ogni tempo*, la Shî'a perde il proprio stesso fondamento. Se l'Imâm si è occultato, qualcuno deve esserne il portavoce in questo mondo, la comunità dei credenti deve avere una qualche via di comunicazione con la Volontà divina. Nel periodo dell'occultamento minore ci fu l'espedito dei suffarâ', ma poi? Problema gravissimo, tanto più per una religione come l'Islam, che è innanzitutto una Legge fatta di obblighi e divieti che regolano l'intera società, non esclusi il codice penale e quello civile.

Il primo orientamento, quello pre-safavide fu infatti minimalista: gli ‘ulamâ potevano prendere decisioni in base alle tradizioni (dunque erano “akhbârî”) ma sino a un certo punto: il jihâd, ad esempio, non aveva fondamento legale per essere dichiarato, e la stessa preghiera del Venerdì non poteva essere convocata, per mancanza di colui che era intitolato a guidarla.

Poi ci fu l’evoluzione che abbiamo esaminato, quella sotto i Safavidi, che fu possibile mettere in moto soltanto perché l’ortodossia era stata proclamata da un eretico che, in quanto tale, poteva dichiararsi Imâm. Dovendo dunque guidare una comunità identificata con uno Stato, l’ortodossia fu costretta a cambiare pur seguendo a chiamarsi “ortodossia”: le tradizioni non furono più sufficienti e nacque il partito dell’Usûlismo, che fu possibile pensare soltanto assegnando al clero, *nella sua collettività*, la vicarianza pro-tempore dell’inaccessibile Imâm. Sottolineo *collettività* perché senza un Imâm o un suo portavoce diretto *dotato di prove inoppugnabili di questo suo rapporto*, ogni singolo ‘alîm non è, in quanto *uomo comune*, un uomo “perfetto”, non è *ma’sum*, è limitato e *soggetto ad errore*.

Perciò si può pensare che, analogamente a quanto decisero i Sunniti, soltanto la collettività nel suo complesso possa costituire il luogo sul quale discende lo “Spirito Santo”. A differenza dei Sunniti, qui non si parla però del collettivo dei fedeli, ma di quello del clero, e, come vedremo, questo dovrà col tempo strutturarsi gerarchicamente, sinché l’esigenza di suffragare un Imâm inaccessibile con degli uomini condurrà, col *velayat-e faqîh* di Khomeyni, all’incredibile giravolta di un’ortodossia...eretica, che porrà un uomo al posto dell’Imâm. D’altronde la vicenda della Shî’a, nella sua consustanzialità iranica, è fortemente condizionata dal fatto che la sua dottrina si sia strutturata, a partire dal XVI secolo, all’interno di uno Stato, identificandosi con esso e perciò caricandosi di compiti e di obbiettivi che non le sono originari e che, come abbiamo visto, non sempre hanno ricevuto il consenso delle comunità shî’ite sparse altrove.

Tuttavia, sinché lo Stato fu forte, il clero shî’ita con il suo abbozzo di gerarchia si dichiarò successore dell’Imâm soltanto in materia religiosa (ciò che comportò comunque, col tempo, il diritto di sancire la legalità delle guerre intraprese dal Sovrano) istituendo quel gioco dialettico di incontro/scontro grazie al quale il suo potere negoziale si accrebbe col tempo per il progressivo indebolimento dello Stato: ciò che si riverberò in tangibili benefici per l’alto clero.

Con lo sfascio dello Stato Qâjâr che aveva sostituito il dominio afghano, altra epoca infelice, non deve quindi sorprendere il risveglio di una religiosità più “popolare” (anche nel senso di: maggiormente sentita dalla base) accompagnata dal malcontento del proliferante basso clero; non deve sorprendere il risveglio dei Sûfi né la ricerca, da parte dei dotti e pii Shaykhiti, del fondamento teorico di un possibile “shî’ita perfetto” in grado di ricostituire l’anello mancante nella trasmissione della Volontà divina attraverso la catena costituita dal Profeta e dall’Imâm, in grado cioè di far scendere quella Volontà sino alla comunità shî’ita.

Certamente, nel raccogliere quell’eredità, il Bâb andò un po’ oltre, dichiarandosi portatore di una nuova Legge: ma non si può dire che egli fosse così fuori dalla tradizione shî’ita post-occultamento, né dallo spirito rivoluzionario in nome della giustizia sociale che caratterizzava l’originario ghuluww. Certamente, non più di quanto ne fosse fuori la “ortodossia” del suo tempo: entrambe le linee erano frutto di un’evoluzione che aveva necessariamente condotto lontano dalle origini: soltanto che il Bâbismo ne rispettava, quantomeno, lo spirito. “Spirito” che si manifestava nell’attesa di un trionfo della “Giustizia” non necessariamente identificato, come nel Sunnismo, con quello della Shari’ah.

Il fatto è che sino al XVI secolo, la Shî’a era stata un partito minoritario, perdente emarginato e ribelle in nome di un Islam delle origini tradito sin dal primo califfato: il Sunnismo si era viceversa strutturato entro una pratica del governo. Non meraviglia scoprire che, quando questa incombenza toccò anche alla Shî’a, questa si andasse progressivamente “sunnizzando”: con una fondamentale differenza. L’origine ierocratica del suo “sapere”, disceso tramite l’Imâm da sfere ultraterrene, portava alla formazione di un clero autoreferenziale e progressivamente gerarchizzato: qualcosa che nell’Islam originario *non c’era*.

Il Bâbismo fu una brutta gatta da pelare per questo clero: il Millenarismo, nota Arjomand, *The Turban for the Crown*, N. York-Oxford, Oxford Un. Press, 1988, p. 101, narrando le premesse e gli esiti della Rivoluzione iraniana del 1979, è un importante costituente della Shî’a, fa parte dell’interpretazione *ortodossa* (corsivo mio) della fede nell’ultimo Imâm; è inestirpabile e Khomeyni lo sfruttò. Ma dopo? Come si *governa* una rivoluzione? Non è compito né competenza di queste poche righe proseguire il racconto sino ai nostri giorni, tuttavia qualche cenno è necessario per mettere in luce come la “ortodossia” abbia fatto un’ulteriore capriola per rimanere tale.

Il nodo centrale si focalizza nella configurazione “legale” di un personaggio fondamentale per mantenere le redini di un clero da costituire in corpo compatto e gerarchizzato, il *Marja’-i Taqlîd*, “l’autorità da imitare”. In questo può essere d’aiuto la raccolta di saggi edita da L.S. Walbridge già citato; e in essa gli articoli di Talib Aziz, Motahari, Mavani, Stewart, J. Walbridge e della stessa L.S. Walbridge, che cito in Bibliografia; nonché gli articoli di P. Abdolmohammadi e F. Moroni, su O.M., 29,1, 2009 e 28,1, 2008 rispettivamente, anch’essi riportati in Bibliografia.

La figura del Marja’-i Taqlîd, benché non nuova, fu ripensata nel XX secolo come vertice di una potente e moderna struttura burocratica centralizzata, e con caratteristiche sostanzialmente paragonabili a quelle dello shî’ita perfetto, nel senso di persona in grado di comprendere, per grande *dottrina* e specchiata *rettitudine*, l’interpretazione della Legge come sarebbe data dall’Imâm, quindi di godere di una autorità *obbiettiva*. Si

tengano presenti i tre corsivi, e si noterà che si riferiscono ai termini pensati dallo Shaykhismo, con la differenza che qui l'attribuzione della certezza interpretativa *parte dal mondo degli uomini*, non dal Cielo.

La linea che condusse all'affermazione di Khomeyni passò dunque per la rivalutazione di un'antica figura, adattata però alle esigenze di una comunità islamica moderna; per far ciò era necessario dare agli 'ulamâ' il potere che si definisce *wilayat al-mutlaqa*, autorità assoluta, senza restrizioni, in materia di interpretazione della Legge. Fu questo lo sforzo ideologico di Khomeyni che peraltro, come nota Mavani, appoggiò le "prove" di tale autorità sull'interpretazione personale di tradizioni incerte, prove deboli che non hanno il consenso della Shî'a non iraniana.

La sua dottrina conferiva infatti al faqîh potere anche *politico*, ciò che rappresenta un'innovazione a dir poco ardita, se si pensa che in passato il clero era stato considerato -ed era già un'innovazione- erede del potere del Profeta soltanto in campo *religioso*. Khomeyni poté imporre la propria dottrina soltanto eliminando gli altri Marjî' (lui che era stato nominato tale per essere salvato dalla pena di morte comminatagli dallo Shâh) e potenziando il ruolo della scuola di Qom come supporto alla propria dottrina, contro quella irakena storicamente dominante, di Najaf, che certamente non approvava le innovazioni.

Innovazioni che andarono ancora oltre, non soltanto nominando Marja'-i Taqlîd Khamenei, un semplice mujtahid, ma giungendo a sostenere (Moroni, p. 116) che il faqîh può anche, qualora pressanti esigenze della comunità lo impongano, abolire i pilastri della religione. Come si evince da una citazione di Khomeyni riportata da Arjomand a p. 183, *dovere divino al disopra di ogni altro* è la salvaguardia della Repubblica islamica. Qui è assolutamente evidente la preminenza della politica -e della politica *iraniana*- sulla religione, che *le viene asservita*, contrariamente a ciò che pensa l'occidentale comune, che vi vede una politica asservita alla religione. Al confronto, le "scandalose" innovazioni del Bâb impallidiscono; gli 'ulamâ', secondo la dottrina di Khomeyni, sono gli unici autorizzati a controllare e convalidare le decisioni del Parlamento dopo averne verificato la conformità alla Shari'ah: chi si oppone è destituito dal Parlamento (Abdolmohammadi, p. 97).

In sostanza: con la Rivoluzione iraniana il faqîh assume il ruolo di portavoce dell'Imâm e del Profeta, e ciò è il risultato della fusione, voluta da Khomeyni, della Marja'iya e del velayat-e faqîh (L.S. Walbridge, p. 234). Questo è qualcosa che va oltre qualsiasi innovazione, è un fatto nuovo: è la "ortodossia" che cambia volto e si autoproclama tale partendo dalla negazione della ortodossia precedente, cioè da un'eresia: come fu fatto al tempo dei Safavidi.

Arjomand, cit., alle pp. 91-188 segue tutto il fenomeno della Rivoluzione, notando a p. 105 come il pensiero di Khomeyni abbia risentito di quello di Sayyid Qutb (cfr. *supra*, pp. 830-833) erede, a sua volta di quello di Mawdudi. Le pagine che maggiormente interessano queste note sono le pp. 147-188, dove si affrontano i principi legittimanti del governo della Repubblica islamica, dei quali Arjomand nota, a p. 155, le due contraddizioni fondamentali con il consolidato imâmismo duodecimano: l'autorità degli 'ulamâ' non può essere estesa al governo; essa è comunque collettiva e non può essere ricondotta a un vertice quale che esso sia, di uno, tre o cinque giuristi, com'è nella Costituzione della Repubblica islamica. Questa, vorrei notare uscendo per un attimo dalla specificità del problema religioso, è la logica conseguenza *politica* di ogni rivoluzione nata per cambiare il mondo, che, per perseguire i propri irrealistici scopi, deve necessariamente risolversi in dittatura. In questo caso particolare, l'esigenza a monte per giungere a ciò era quella di gerarchizzare il clero, argomento sul quale Arjomand torna a p. 180.

Interessanti sono alcune citazioni: per Khamenei (sottolineo qui la ferrea coerenza di una logica disposta a sconfinare nell'improbabile) gli ordini dei giuristi sono perciò gli ordini di Dio (p. 182). Come nota Arjomand a p. 185, siamo in presenza della necessità di adattare la Shî'a alla islamizzazione di uno Stato moderno (quello ereditato dallo Shâh) e ciò comporta necessariamente una trasformazione drastica della dottrina: e tuttavia si può soltanto osservare che lo stesso avvenne quando si trattò di strutturare la dottrina sui problemi dello Stato safavide. L'ortodossia trascina con sé l'irrisolta e ambigua contaminazione con la politica; e quando ciò non è le assurdità sono anche peggiori, come il ripristino delle cruenti pene coraniche (lapidazioni, amputazioni e quant'altro: cfr. p. 186). per non parlare dei garbugli che si generano nelle procedure processuali (pp. 186-188) per la sovrapposizione di riti consuetudinari e delle esigenze di una maggiore formalizzazione.

Ormai siamo però del tutto fuori dall'argomento che s'intendeva trattare, e ho inserito questi cenni soltanto per chiudere con due considerazioni. L'ortodossia shî'ita sembra ancora in divenire, e non si può prevedere quale "ortodossia" ci sarà quando questa fase sarà terminata. Un solo punto sembra restare saldo sotto tutti i cambiamenti: la pretesa di una società perfetta in un mondo in divenire e con una Legge, non soltanto etica ma anche civile e penale nata nella penisola arabica quattordici secoli or sono. La Shî'a ha voluto sciogliere il nodo con la figura, se non semidivina quantomeno sovrumana, dell'Imâm, che però non c'è più, è in Hûrkalyâ. Gli "eretici", che se ne dichiararono portavoce o reincarnazione, intendevano risolvere un problema fuori delle capacità umane, ma la loro sostituzione con una burocrazia verticistica non aiuta ora comunque a risolvere l'impossibile. Chi, come il Bâb, pensò di dare una nuova Legge ricorrendo alla ciclicità delle Rivelazioni che, pure, è al cuore della nascita dell'Islam, dovette pensare a un superamento dell'Islam, come dire: non essere più islamici per restare islamici.

Certo è che nella Shî'a, e nell'ambiguità di ogni sua ipotetica "ortodossia", resta latente e vitale un germe che la fa somigliare ai vulcani in quiescenza: l'istanza della protesta sociale contro l'ingiustizia. Questa istanza c'è ovunque, almeno dai tempi del Messaggio testamentario e dalla scoperta gnostica della *realtà* del

male; fuori dall'Islam sono stati elaborati altri modelli per contenere e incanalare la protesta, rinunciando alla pretesa dell'innocenza che ogni tanto torna comunque a far capolino, l'ultima volta con la pretesa "scientificità" (siamo laici!) del comunismo rivoluzionario sovietico. Come nota Arjomand nelle sue Conclusioni (p. 206) "i rivoluzionari sovente agiscono in difesa dei valori tradizionali"; questo vale per la Rivoluzione islamica che però, in questo, segue la regola generale delle rivoluzioni di tutti i tempi: restaurare un'età dell'oro sognata. In fondo, questo è anche il mito sunnita dei Salafiti e di tutte le rivoluzioni: *promettere di restaurare quello che non c'è mai stato*.

Anche la Shī'a, come il Sunnismo, è uno sviluppo consequenziale delle lontane origini, delle tensioni messianiche della marginalità, bandita nel corso del consolidamento delle due grandi "ortodossie" testamentarie tra il II e il V secolo. Ciò non le toglie dignità: la perfezione è un desiderio e l'uomo è un animale desiderante. E ha una storia perché ha dei miti.

3 - Il volto di 'Alî

Un ultimo breve cenno deve ora essere dedicato alle numerose e sovente intrecciate eterodossie islamiche germogliate attorno alla figura di 'Alî divenuta icona dell'uomo divinizzato (o anche di Dio, manifesto in forma umana). Eterodossie che sono discendenza di quelle che abbiamo già incrociato e delle quali hanno conservato nome e dottrine (Qizilbâsh, 'Aleviti, Bektâshi, Ahl-i Haqq e quant'altro) e che contano un numero assai vasto di seguaci, tanto che, se per aspirare al titolo di "ortodossia" fosse sufficiente il criterio numerico che viene anche invocato per l'Islam, esse avrebbero persino qualche diritto in più rispetto agli "ortodossi" Khâridjiti.

Naturalmente dico ciò per assurdo, perché il problema posto dalla Shî'a "estremista" per una logica "ortodossa", è insormontabile, in quanto va a toccare quell'assoluta, e soprattutto *invalidabile* distanza tra Dio e l'uomo, che dell'Islam è un cardine. Una dottrina ha tuttavia un'interpretazione e uno sviluppo, e il punto che intendo esplorare è precisamente questo: la logica degli sviluppi dei quali parleremo e la sua compatibilità con le premesse. E ancora: abbiamo già visto il concetto di religiosità vernacolare, secondo il quale una religione nella sua realtà vissuta è un po' diversa dai suoi dettati dottrinali; in essa trovano modo infatti di essere ospitati e rimodellati miti e tradizioni antichissime, che fanno parte del quotidiano, del vissuto popolare, adattandosi a convivere con gli assunti della religione "ufficiale" ma in qualche modo deformandola, a causa della propria origine "altra".

Le caste sacerdotali hanno sempre combattuto, alla lunga con successo -ma non sempre- questa religiosità vernacolare: basti pensare alla Chiesa Romana nell'Alto Medioevo. Mai però la necessità normativa è stata sentita così forte come nell'Islam che fu fondato, dopo la morte del Profeta, sul rigido rispetto della literalità del dettato coranico: abbiamo visto il travaglio che conduce alla formazione del Sunnismo. Desidero sottolineare questo aspetto, perché l'argomento di riflessione introdotto può essere utile per pensare la religiosità dei gruppi in esame al di fuori degli schematismi sacerdotali (e anche accademici, che non sono poi molto diversi da quelli) che giungono a vedervi una alterità incompatibile con l'Islam.

La divinizzazione di 'Alî, come di altre figure storiche ritenute manifestazione di Dio; la dottrina della wahdat al-wujûd; le varie architetture emanatistiche che abbiamo visto sinora nelle cosmogonie presentate; possono essere comprese, nella loro ragion d'essere, soltanto a partire dai limiti della "ortodossia" stessa, che non è tanto "razionale" come vorrebbe sembrare, essendo, più che altro, razionalista. È infatti molto problematico, per chi voglia partecipare di una religiosità che guidi gli infiniti e non codificabili atti quotidiani dell'uomo, spingere alle estreme conseguenze la distanza ontologica tra il divino e il terreno: ne può derivare non soltanto l'incomprensibilità del dettato, ma anche un senso di distacco tra il dovere e il sentire. Come notava Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten* (cit. in Bibl. a p. 736) p. 4, a proposito degli Ismailiti "Maometto, col suo Deismo razionale (n.d.s.: che mi permetto ad equiparare ad un Razionalismo deista) aveva ulteriormente approfondito l'abisso tra Dio e l'umanità con la totale esclusione dell'idea di un Dio-uomo mediatore e salvatore. Tuttavia i Duodecimani (*scil.*: gli Shî'iti) in particolare i divinizzatori di 'Alî -in minor misura anche gli Zayditi- avevano nuovamente ripristinato i legami".

Quanto alla mistica, segnala Strothmann di seguito, essa scavalca l'abisso fondandosi su se stessa; gli Ismailiti, aggiunge, lo fanno con le loro emanazioni gnostiche. In ogni caso, viene da osservare, il problema sembra sempre il medesimo, abbandonare il Razionalismo, uso astratto, apodittico, della Ragione, in nome della più razionale ragionevolezza, che fa della religiosità una partecipazione attiva dell'uomo ad un progetto che gli appartiene, non l'atto di sottomissione ad una Legge stabilita per lui altrove. Pensare un trait d'union che porti il divino a manifestarsi tra gli uomini potrà anche costituire un'infrazione al Dettato -cioè un'eresia- ma di certo è una conseguenza che insorge spontanea dagli aspetti questionabili del Dettato stesso: come tale è *un suo sviluppo, uno dei tanti possibili*.

Manifestazione del divino nell'umano e adattamento di antichi miti, culture e tradizioni alla nuova realtà islamica, costituiscono il tratto essenziale degli sviluppi che ora saranno brevemente esaminati. Insisto preliminarmente su questo punto per sottolineare che esistono, viceversa, interpretazioni opposte, quelle dei vari studiosi che vedono in tutto ciò null'altro che il residuo di antiche culture e *religioni* perpetuate da ceti prevalentemente marginali (soprattutto sul piano geografico, come fu il caso dei Pauliciani) che, giunti a contatto con l'Islam, hanno assunto da esso soltanto una vernice esteriore. Il caso più eclatante, tra questi gruppi religiosi d'interpretazione controversa, è quello degli Yezîdi, che esaminerò perciò separatamente. Parto, per ora, da un testo generale, quello di Moosa, citato.

Per evitare un pesante eccesso di citazioni premetto però sin d'ora i testi dai quali traggio le considerazioni che seguiranno, molti dei quali già citati nelle precedenti Bibliografie di questo testo, precisamente i testi di Balivet e Beikbaghban (p. 847); Edmonds, Faroghi e Frahia (p. 848); Ibrahim Fredrikson e Kirchmair (p. 849); Mélikoff, Minorsky, Mir Hossaini, Mokri, Nau-Tfinkdji e Ocak (p. 850); Stoyanov (p. 851); Van Bruinessen (p. 852 e p. 1017); During (p. 1014); ed altri eventuali. Altri sono qui citati per la prima volta, e tra questi ricordo i testi, introdotti ora, di Açıkyildiz, Balivet, Birge, Çamorloğlu, Clayer, During,

Faroqhi, Hamzeh'ee, Kiel, Leezenberg, Mélikoff, Mokri, Ocak, Popovic, Šamić, Stoyanov, Van Bruinessen e Zaidan ed eventuali altri, che si trovano citati nella "Ulteriore Bibliografia" al termine di questa *Rassegna bibliografica ragionata*.

La lontana radice di questi gruppi appartenenti a forme estreme della Shî'a è da ricercarsi nel movimento Qizilbâsh del quale ci siamo lungamente occupati; alla sua eredità vengono fatti risalire tanto gli Ahl-i Haqq quanto gli 'Alevî; quanto agli Shabak, ai Kâkâ'î, i Sarliya, i Gûrânî, si tratta di gruppi affini agli uni o agli altri, dei quali condividono la dottrina e si differenziano quasi soltanto per il nome attribuito loro localmente. Così Van Bruinessen (cit. in Bibl. a p. 1017) definisce gli Shabak come "comunità Qizilbâsh" del Kurdistan iracheno, la cui religione è affine, nonostante la distanza geografica, a quella degli 'Aleviti di Anatolia, il cui nome risale peraltro al XIX secolo, quando così furono rinominati i Qizilbâsh per evitare loro un nome che era divenuto genericamente dispregiativo.

Gli Shabak divinizzano 'Alî, manifestazione dominante del divino entro una Trinità che comprende lui, Allâh e Maometto; non pregano, non pagano la zakat, non digiunano nel Ramadân; hanno viceversa obblighi relativi tutti interni al loro culto. Anche il pellegrinaggio non è diretto alla Mecca, ma ad altri loro luoghi sacri di culto; non hanno il divieto di bere vino. Moosa, che apre con gli Shabak il proprio testo, ritiene possibile (p. 6) che essi siano stati in origine dei Bektâshî divenuti seguaci dei Safavidi e fuggiti in Iraq dopo il disastro di Chaldîrân. Gli Shabak si distinguono dai vicini Kâkâ'î e dai Sarliya perché questi ultimi sono più assimilabili agli Ahl-i Haqq.

Moosa ha dedicato un'ampia trattazione agli Shabak, elencando le varie ipotesi sulla loro origine, tra le quali quella di una possibile origine persiana, ma propende per un'origine turcomanna (la lingua del loro testo sacro, il *Buyruk*) e per una affiliazione ai Qizilbâsh risalente ai tempi di Haydar (p. 7). Nei loro rituali vede una forte connessione con quelli dei Bektâshî (p. 19) e già da questi primi cenni si può notare quanto variegata siano, tanto le connessioni reali di questi gruppi, quanto le opinioni degli studiosi.

Nota Moosa (p. 50) che Bektâshî, Qizilbâsh (cioè 'Aleviti) e Shabak (ma non soltanto loro) divinizzano 'Alî, che, con Maometto e Allâh, forma la Trinità da lui detta "dei Ghulat". 'Alî è tutt'uno con Maometto e la "verità muhammadiana" è lo Spirito divino infuso in Adamo, ed è la fonte di vita che unisce l'uomo a Dio (p. 54). Essi credono però che il vero Profeta dovesse essere 'Alî, ma Dio fu ingannato da Gabriele che portò la Rivelazione a Maometto: questa, come altre leggende, mostra il sottofondo folklorico della religiosità Shabak; ma mostra anche la chiara tendenza di tutti gli ultra-shî'iti a privilegiare il senso segreto della Legge (quello che è rivelato da 'Alî) rispetto alla letteralità sharaitica. Ciò è evidente se si considera che gli Shabak hanno sette gradi iniziatici (il 7 è sacro, per loro come per i Bektâshî e i Qizilbâsh, p. 88) e dal quinto in poi, cioè dal grado di Qalandar a quello apicale di Qutb, decade la necessità del rispetto delle norme sharaitiche (p. 89). Degli Shabak si occupa anche Leezenberg, cit. in Bibl. *infra*, ma dell'articolo citato mi occuperò in un secondo momento.

Molto vicini agli Shabak sono i Sarliya e i Kâkâ'î (Moosa, p. 168); i secondi sono più urbanizzati dei primi, di norma agricoltori e pescatori nel bacino del Tigri; probabilmente discendono da antichi sostenitori dei Safavidi (p. 172). Questi due gruppi, che sembrano per l'appunto distinguersi sul piano sociologico, non su quello religioso, come tutti gli appartenenti alla Shî'a "estremista" non rispettano i pilastri della preghiera, dell'elemosina, del pellegrinaggio, del Ramadân; interessante notare - vedremo poi che non sono gli unici - che essi praticano invocazioni al sorgere e al tramontare del sole. Similmente ad altri "estremisti", come gli Ismailiti, considerano Dio inaccessibile in sé, ma manifestato in forma umana più di una volta, nel corso di cicli successivi; come molti Sûfi credono nell'unicità dell'esistenza sino agli estremi di un vero e proprio Panteismo: tutto ciò che appare è Dio.

Di loro, come degli Yezîdi e degli Ahl-i Haqq (ai quali ultimi possono essere assimilati) i Musulmani "ortodossi" dicono che sono adoratori di Satana, ciò che *non è vero* e vedremo poi di dove nasce la leggenda. A proposito di queste leggende, preciso sin d'ora che per tutti i gruppi che stiamo esaminando, inclusi Bektâshî e 'Alevî, esiste la stantia accusa eresiologicala, che abbiamo visto in uso anche contro le dissidenze cristiane ed ebraiche, delle orge notturne a luci spente, un tópos universale: è evidente che sarà inutile parlarne oltre. Ciò che scandalizza gli "ortodossi" è comunque l'abitudine di far partecipare le donne alle riunioni rituali, e di danzare con loro, che non sono velate.

Al vertice della loro gerarchia rituale sono i *sâda* (pl. di sayyid) uno dei quali è eletto *Pîr* (persiano: saggio, vecchio) ed esercita un'autorità indiscussa sui fedeli. Essi non recitano e non citano il Corano, ma hanno propri testi sacri, come gli altri gruppi estremisti, inclusi i Bektâshî, e sono testi di autori "estremisti": tra questi compare il *Jawidân*, il testo sacro degli Hurûfîti, uno dei tanti segnali dell'intricata storia di questi gruppi; altri loro testi sono quelli stessi degli Ahl-i Haqq, il *Furqân* (il libro che separa il vero dal falso) e il *Saranjân* (persiano: compimento). Tra i loro luoghi sacri ci sono i santuari di Sultân Sahâq (= Ishâq) ritenuto dagli Ahl-i Haqq manifestazione di Dio; quello del suo successore Dâwud (= David) anch'egli venerato dagli Ahl-i Haqq, e quello di un Santo Bektâshî, Hâjî Ahmad Vîrânî Sultân.

La figura di Sultân Sahâq, noto per inciso, è interessante perché costituisce un trait d'union tra Ahl-i Haqq e Bektâshî. Ne parla Van Bruinessen, cit. in Bibl. a p. 852. Il legame si fonda su un punto essenziale della dottrina Ahl-i Haqq, quello della ciclicità della manifestazione di Dio in forma umana, che presso di loro evolve in una interessante dottrina della progressività della conoscenza; e sulla trasmigrazione delle anime, altro

argomento di fede degli Ahl-i Haqq. Van Bruinessen, *Haji Bektash, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, riguardo i rapporti di parentela tra i due gruppi, nota inoltre la presenza presso entrambi della medesima leggenda, quella di un Santo che cavalca una roccia.

La leggenda è narrata dagli Ahl-i Haqq con diverse varianti, ma ciò che emerge dal suo ripetersi rafforza questa convinzione degli Ahl-i Haqq: Hâjî Bektâsh fu una reincarnazione di Sultân Sahâq, ciò che si riverbera nel fatto che gli Ahl-i Haqq avvertono la propria religione vicina a quella dei Bektâshî e degli 'Alevî. La storia delle reincarnazioni è molto interessante e si può seguire nell'articolo di Edmonds cit. in Bibl. a p. 848 come vicenda di ripetute manifestazioni del divino nel mondo.

I cicli sono, in tutto, cinque: il primo costituisce il ciclo cosmogonico con le sue gerarchie; i restanti costituiscono quattro cicli di manifestazione delle gerarchie divine in forma umana, non troppo diversamente da quanto si afferma nella ciclicità ismailita dei Nusayriti. In questi quattro cicli, Dio e gli Angeli creati nel primo ciclo, quello cosmogonico, si presentano in forma umana: nel primo sotto forma di 'Alî (e con lui Salmân); nel secondo come Bâbâ Khûshîn; nel terzo come Sultân Sahâq e nel quarto come Hâjî Bektâsh. Questi sono i cicli riportati da Edmonds e provengono dai Gûrânî, un sottogruppo "estremista" degli Ahl-i Haqq. Vi sono poi varianti con altre teofanie che investono numerosi Santi Ahl-i Haqq, come quelle citate da Minorsky (cit. in Bibl. a p. 850) e da Van Bruinessen, dal quale siamo partiti. Dio (Yâh in Edmonds, Khâwandegâr in Minorsky) si incarna, per Minorsky, dopo 'Alî, Shâh Khûshîn, e Sultân Sahâq, in Qirmizî, Mehmed Beg (dopo il quale, secondo alcune varianti, sarebbe passato in Hâjî Bektâsh) e Khân Atech, gli ultimi tre considerati "cicli minori" da Edmonds e Van Bruinessen. In ogni caso, in ogni ciclo la manifestazione di Dio è accompagnata da quella dei suoi Angeli, incarnati in figure umane storiche o leggendarie. Particolarmente interessante il ciclo di manifestazione in Shâh Fazl ricordato da Van Bruinessen (p. 126 sgg.) nel quale questi riconosce la figura storica di Fazlullâh Astârabâdî, il padre dello Hurûfismo. Fermiamoci qui senza inoltrarci nel labirinto della varianti, per trarre qualche considerazione.

Una prima considerazione riguarda una certa parentela degli Ahl-i Haqq con i Bektâshî, maturata verosimilmente al tempo dei Safavidi, e la presenza dello Hurûfismo in entrambi. Una seconda considerazione ci conduce dalla ripetitività ciclica alla progressività della conoscenza, che è il portato dei quattro livelli. Secondo gli Ahl-i Haqq esistono infatti quattro livelli di verità, l'ultimo dei quali rivelato da Sultân Sahâq (Moosa, p. 186); questa dottrina dei quattro livelli di verità esiste anche presso i Bektâshî (cfr. Birge, cit. in Bibl. *infra*, p. 102). Essi sono costituiti, in successione, dalla *Sharî'ah*; dalla *Tariqah*, l'insegnamento che viene dall'ordine religioso; dalla *Ma'rifah*, la conoscenza mistica di Dio, la Gnosi; e dalla *Haqîqah*, che è l'esperienza immediata della realtà divina (vedi anche Moosa, p. 185): questa fu rivelata agli Ahl-i Haqq da Sultân Sahâq. During (cit. in Bibl. a p. 1014) sottolinea che la *Sharî'ah* è soltanto il guscio di un frutto che è la *Haqîqah*, e nota che, per gli Ahl-i Haqq, i Musulmani "ortodossi" sono fermi alla *Sharî'ah*, i Sûfî giungono alla *Tariqah*, o, al massimo, alla *Ma'rifah*: per andare oltre si deve essere Ahl-i Haqq.

Nei cicli delle manifestazioni divine degli Ahl-i Haqq vi sono tracce di un antico collegamento con i Safavidi: in uno dei loro testi Sultân Sahâq è ricordato come colui che iniziò Safî ad-Dîn (p. 217); Sayyid Shihab (altra manifestazione divina che precederebbe quella di Shâh Khûshîn, cfr. p. 207) sarebbe stato nonno di Jibrâ'îl, nonno a sua volta di Safî ad-Dîn (p. 219). D'altronde il ruolo di 'Alî, che preesiste ad Adamo (p. 245) e che è preminente su Maometto (p. 247) mostra l'origine degli Ahl-i Haqq dal ghuluww. Nonostante i loro miti e i loro rituali appaiano forme di sincretismo dedotte da religioni diverse dall'Islam -in particolare vi sono tracce che indicano la presenza di motivi cristiani- essi costituiscono dunque un prodotto della Shî'a "estremista" (p. 247).

Sul tema della superiorità di 'Alî, manifestazione divina, è centrale, nel mito Ahl-i Haqq, la leggenda del "Banchetto dei Quaranta" articolato attorno al *Miraj*, il viaggio notturno del Profeta: giunto al suo termine, egli scopre la divinità di 'Alî che gli preesiste (cfr. Moosa p. 246; ma vedi anche Birge, pp. 137-138). Il tema è comune ad 'Alevî e Bektâshî. Il ricordo di questo mito è celebrato nel *Jam'* o *Çem*, meglio, *Âyyin Jam'* (assemblea tradizionale, istituzionale), il grande incontro della comunità ci si è già accennato e che riguarda Ahl-i Haqq, Bektâshî e 'Alevî, al quale partecipano anche le donne e si mangia, si fa musica, si danza. Cfr. anche Mélikoff, *La cérémonie, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, id, *Les fondements de l'Alevisme*, cit. in Bibl. *infra*.

Tornando a quanto sopra, è da ritenere assolutamente ragionevole considerare gli Ahl-i Haqq una eterodossia dell'Islam: During, cit., rileva nella tradizione una precisa e determinante presenza di dottrine e di tradizioni Sûfî, e ritiene che Sûfî dovesse essere Sultân Sahâq; in opposizione a coloro che vedono nella religiosità degli Ahl-i Haqq un fenomeno di sincretismo, egli la considera un ramo del Sufismo adattato alle tradizioni kurde. During approfondisce questa sua tesi adducendo ragioni di per sé alquanto evidenti, come la ciclicità delle manifestazioni, la tendenza degli Ahl-i Haqq a definirsi *'Alî Allâhî*, cioè "divinizzatori di 'Alî", e la venerazione, tipicamente Sûfî, di un Qutb.

In particolare egli rigetta esplicitamente le ipotizzate (da altri) ascendenze buddhiste, indù e zoroastriane; con una logica molto più lineare, egli vede piuttosto il permanere e lo svilupparsi di antichi temi folklorici in ambiente rurale, che in tale ambiente trovano modo di inserirsi nella comune matrice islamica. Gli Ahl-i Haqq tendono inoltre a sentirsi vicini ai Nusayriti e ai Bektâshî; la stessa loro gerarchia dei livelli di conoscenza (cfr. *supra*) mostra una matrice sûfî ed è tradizionale dell'Ismailismo nizârîta, come ho esposto nel capitolo precedente. Anche nel suo articolo *Notes sur l'angélologie, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, During ribadisce la

collocazione degli Ahl-i Haqq nell'ambito dell'ultra-Shî'a (p. 134) sottolineando che essi sono coloro che cercano la teofania del proprio tempo, ricerca che caratterizza tutta la Shî'a "estremista" qui esaminata nel precedente capitolo.

During (cit. in Bibl. a p. 1014) elenca poi alcune caratteristiche culturali e sociali che non soltanto avvicinano gli attuali Ahl-i Haqq agli attuali 'Aleviti (entrambi discendenti dei Qizilbâsh, anzi, i secondi loro continuità con nome mutato) ma mostrano la medesima direzione evolutiva delle "eresie" nei confronti delle "ortodossie" islamiche, la stessa che avevamo già notato tra l'Ismailismo e il Bâbismo. Essa riguarda la diversa posizione della donna e una visione dinamica e progressiva della società, del mondo e delle leggi che lo regolano, eco della grande teosofia che avevamo avvicinato con Mollâ Sadrâ, espressamente ricordato da During. Sottolinea inoltre Edmonds (cit.) a proposito dei Kâkâ'î, cioè degli Ahl-i Haqq iracheni, la loro assoluta tolleranza nei confronti di tutte le religioni e il loro senso di fratellanza universale. Gli Ahl-i Haqq iraniani a loro volta, particolarmente presenti a Kermanshâh, sono detti Yâresân o Yârsân, e i nomi Kâkâ'î e Yârsân, che significano rispettivamente "fratellanza" e "associazione di amici", si rifanno al medesimo concetto.

Interessante appare infine la cosmogonia degli Ahl-i Haqq, alla quale si deve far cenno: è interessante perché mostra una sostanziale affinità con quella degli Yezîdi, ritenuto il più enigmatico di questi gruppi ma che, grazie a queste affinità, mostra di appartenere alla stessa famiglia che stiamo esaminando. L'argomento è stato sviluppato a suo tempo da Minorsky, ma si può seguire in modo esauriente anche su Moosa (p. 194 sgg.). Si veda anche Mokri, *Cinquante deux versets, etc.*, e *Le symbole de la Perle, etc.*, entrambi citt. in Bibl. *infra*.

All'inizio Dio era in una Perla, oppure creò una Perla. "Perla" (*durr*) per gli Ahl-i Haqq può significare anche "conchiglia" (Mokri, *Le symbole, etc.*, p. 478). Dio getta la Perla nell'Oceano, e così crea il mondo. Il racconto che il Sayyid di Kelardecht fece a Minorsky, recita: "Dio era nella Perla, poi andò nell'acqua dove navigava Benyâmin". Benyâmin è il primo degli Angeli nel ciclo di Sultân Sahâq (nel ciclo di Khâwandegâr il primo degli Angeli è Jibrâ'îl, in quello di 'Alî è Salmân). "Dio domandò: Chi sei?; e Benyâmin rispose: Io sono io, e tu sei tu. Dio bruciò le ali a Benyâmin. L'episodio si ripeté una seconda volta. Allora Dio si presentò in una seconda forma e insegnò a Benyâmin, cioè a Jibrâ'îl (le due figure si sovrappongono) come rispondere: Tu sei il Creatore e io il servitore. In seguito Dio, che si trovava in una bolla d'acqua, disse a Jibrâ'îl di entrarvi anche lui; questi ricordò a Dio la promessa di creare altri tre Angeli, e si trovarono tutti nella bolla d'acqua. Allora Razbâr portò il pane che divisero in sei pezzi, dei quali Dio ne ebbe due. mangiarono il pane, dissero: Hû! e il mondo apparve. Adamo fu il primo uomo e fu anche Dio; poi iniziò la storia e vennero i Profeti" (Minorsky, 1920, pp. 25-26).

Razbâr è l'angelo femminile (del ciclo di Qirmizî in Minorsky, di Sultân Sahâq in During, *Notes sur l'angélologie, etc.*, cit. in Bibl. *infra*) emanato da Pîr Mûsî (terzo Angelo del ciclo di Sultân Sahâq in Moosa, p. 197) che qui però appare nel ciclo cosmogonico di Khâwandegâr. Da questo atto nasce la tradizione Ahl-i Haqq che ripete il pasto simbolico, ed è ritenuta un sincretismo con la Comunione cristiana. Razbâr è anche detta Khâtûn-e Qiyâmat, Signora della Resurrezione; con questo nome appare nel ciclo di Sultân Sahâq in Minorsky.

Moosa (p. 199) avanza ragionevoli ipotesi sulla sovrapposizione degli Angeli del ciclo di Sultân Sahâq là dove dovrebbero esserci quelli del ciclo di Khâwandegâr, cioè Jibrâ'îl, Mikâ'îl, Isrâfil e Izrâ'îl. Sul loro significato vedi anche During, *Notes, etc.*, cit.; altri significati in Moosa, p. 200. Gli stessi Angeli appaiono nel mito dei Bektâshî (ivi) ed è interessante vederne gli sviluppi in Birge, cit., p. 117. I quattro Angeli sono identificati con le quattro "vie" (Sharî'ah, Tariqah, Ma'rîfah e Haqîqah: Birge, p. 102) con quattro tipi di uomo e con i quattro elementi che costituiscono uno stadio della Creazione emanatista e che si trovano sommati nell'uomo "perfetto" (pp. 115-118) quello che giunge a contatto con l'Intelletto Universale o Agente.

Al grido del Creatore apparve l'Oceano, dai suoi vapori si formò il Cielo, dalla sua schiuma la Terra (Moosa, p. 197). Dalla luce del Creatore furono formati i cinque membri della famiglia del Profeta (ivi): questo è un tema che abbiamo trovato nel ghuluww sin dall'VIII secolo. Vi sono altre varianti della Creazione presso particolari gruppi di Ahl-i Haqq (p. 198) e in queste vi è un ruolo per la spada di 'Alî (*Dhû 'l-Faqr*).

Dopo aver creato la famiglia del Profeta (Adamo non compare nella versione riportata da Moosa) Dio creò 1001 forme (si noti che i "Quaranta" del mito condiviso Ahl-i Haqq/'Alevî/Bektâshî si trasformano improvvisamente in 1001: cfr. Moosa, p. 246); segue la creazione del *Sâj-i Nâr* (un tegame nel quale si cuoce un pane basso) e questo è un mito primitivo peculiare degli Ahl-i Haqq; su di esso Dio fece bollire l'acqua dai cui vapori vennero nubi, vento, etc. Segue il mito della creazione di Adamo a immagine di Dio.

Moosa (p. 204) ritiene che il racconto riportato da Minorsky (Adamo era Dio) costituisca un'autentica credenza degli Ahl-i Haqq, perché essa si trova anche presso gli 'Alî Allâhî. Ciò significa che Dio ha (o può avere) un corpo. Per quanto riguarda la figura di Razbâr, c'è anche una tradizione che la vede nascere dalla divisione in due parti di Izrâ'îl operata da Dio. Ella rappresenta un intermediario tra l'uomo e Dio (p. 205) nella celebrazione, ricordata sopra, della "Comunione". Moosa, che cerca di trovare antecedenti manichei, mazdei e cristiani alla religiosità degli Ahl-i Haqq, sottolinea questa comunione di divino e umano, che a me ricorda l'osservazione di Strothmann citata. Per quanto riguarda invece la collocazione di queste sette (Ahl-i Haqq, Yezîdi, Bektâshî, 'Alevî) che molti si sforzano di espungere dall'Islam invocando Buddismo, Sciamanesimo e quant'altro, rinvio la discussione alla fine del capitolo.

Sultân Sahâq resta la figura principale del mito Ahl-i Haqq, in quanto fondatore della setta; sulla sua eventuale figura storica esistono soltanto ipotesi e nulla più; secondo Moosa potrebbe essere vissuto in Armenia

nel XIV secolo; come ho già riportato, si narra che avesse iniziato Safi ad-Dîn, che gli sarebbe stato inviato a Perdivar (il luogo sacro di pellegrinaggio degli Ahl-i Haqq, dove si trova il mausoleo di Sultân Sahâq) da Shaykh Ibrâhîm. A parte ciò, vi sono comunque molte prove evidenti del legame degli Ahl-i Haqq con i Safavidi (che a quel tempo non erano shî'iti) e con i Bektâshî (Moosa, pp. 217-219); essi costituivano probabilmente un ordine di Dervisci, come i Bektâshî con i quali si connettono per la leggenda di Sultân Sahâq reincarnato come Hâjî Bektâsh.

Una delle credenze fondamentali degli Ahl-i Haqq, comune peraltro nella Shî'a "estremista", è la trasmigrazione delle anime; Minorsky (1920, p. 54) riporta un loro affascinante detto: "Uomini, non temete i castighi della morte; gli uomini morti sono come il tuffo di un'anatra"; la quale, per l'appunto, scompare sott'acqua per riemergere un po' più in là.

Resta infine da sottolineare il ruolo divino che riveste 'Alî presso gli Ahl-i Haqq. Ho già ricordato che 'Alî esisteva prima di Adamo ed era tutt'uno con Dio; ho anche ricordato la sua preminenza su Maometto nella leggenda del "Banchetto dei Quaranta". Vi sono altre leggende che sottolineano tale ruolo; Moosa (pp. 246-247) ne ricorda una che ha come teatro la moschea di Kûfa, con ciò mostrando una chiara origine della setta nel ghuluww. Si narra inoltre che 'Alî collaborò con Dio nella Creazione, e che si separò da Dio, divenendo uomo, per il bene dell'umanità. Qui sembra evidente l'elaborazione (folklorica) di un tema tradizionale della Shî'a tutta: la necessità, avvertita da Dio, che all'uomo sia dato un Imâm che lo guidi sulla retta via; poiché l'uomo non può comprendere pienamente la Legge divina, è necessario che Dio stesso si renda accessibile attraverso una figura umana.

Alcuni identificano 'Alî con il sole, ciò che ha fatto ipotizzare la presenza di culti solari risalenti a una religiosità pre-islamica (cfr. Van Bruinessen, cit. in Bibl. a p. 852, p. 136; e Beikbaghban, cit. in Bibl. a p. 847), During, *La Maîtrise*, etc., cit. in Bibl. a p. 848, p. 152) a proposito delle pratiche con i carboni ardenti riferite come tradizionali nella mistica Ahl-i Haqq, nega che ciò possa rappresentare un legame con antiche religioni iraniche (cripto-Mazdeismo) non esistendo prova di una tale continuità *dottrinale*; il fenomeno può quindi interpretarsi alla luce di una continuità nel simbolismo degli archetipi.

L'aver esposto il mito della Creazione negli Ahl-i Haqq, rende ora significativo esporre lo stesso mito così come tramandato dagli Yezîdi, perché tra i due miti esiste una stretta somiglianza, un fatto che non si deve sottovalutare ai fini della collocazione di questo gruppo, che più facilmente degli altri viene collocato *fuori* dall'Islam. Prima di trattarne elenco però, come ho già fatto in precedenza, le fonti bibliografiche usate come riferimento. Innanzitutto Ph.G. Kreyenbroek, *Yezidism. Its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston-Queenston, The Edwin Mellen Press, 1995; I. Joseph, *The Sacred Books of the Yezidiz*, Boston, Badger, 1919 (su www.sacred-texts.com/asia/sby/sby in 46 files numerati progressivamente da 00 a 45); e F.Nau-J. Tfinkdji, cit. in Bibl. a p. 850; inoltre M. Guidi, *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islâm e del dualismo*, R.S.O., 13, 1932; G. Furlani, *Sui Yezidi*, ivi; A. Fraha e H. Kirchmaier, cit. in Bibl. rispettivamente a p. 848 e a p. 849; R.Y. Ebied-M.J.L. Young, *An Account of the History and Rituals of the Yazîdis of Mosul*, Le Muséon, 85, 1972; B. Açıkyıldız, *The Sanctuary of Shaykh 'Adî at Lalish: Centre of Pilgrimage of the Yezidis*, B.S.O.A.S., 72,2, 2009.

Inizio dunque, come premesso, con il mito della Creazione; verrò soltanto dopo ad esaminare l'origine degli Yezîdi ed altri aspetti che li riguardano. Il mito della Creazione ci è noto attraverso due testi: *al-Jilwah*, "la Rivelazione"; e il *Mashaf* (=Mushaf) *Reş*, o "libro nero" (Mushaf è "volume"; reş indica un generico colore scuro). La Rivelazione fu mandata da Melek Tâ'wus, l'Angelo (o il Re) Pavone, che preesisteva alla Creazione (Kreyenbroek, p. 95). Nel proclamare la propria assoluta sovranità, il Re Pavone annuncia già dall'inizio due cose che lasciano riflettere: il fatto che ogni età abbia una figura-guida che agisce per conto di Melek Tâ'wus e che il suo intervento avviene tenendo conto dei tempi: ciò mi sembra infatti un ricordo del fondamentale tema shî'ita. Il testo, breve, prosegue affermando il ruolo determinante di Melek Tâ'wus, che parla in prima persona, nella Creazione; e il fatto che le altre religioni sono in errore allorché lo contraddicono.

Ben altrimenti ricco e diffuso è il *Mashaf Reş*. "All'inizio" così si apre il testo "Dio creò la Perla bianca dalla propria più preziosa essenza" Creò anche l'uccello Anghar (o Anfar, il g e lo f possono confondersi) pose la Perla sul dorso dell'uccello e dimorò in essa per 40.000 anni. Il primo giorno creò Melek 'Azâzil (secondo altra versione 'Izrâ'il) "che è Melek Tâ'wus" (i due si identificano) l'Angelo del mondo, che è *il sovrano del mondo*; successivamente creò gli altri Angeli (Melek). Fece poi sette cieli, la terra, il sole, la luna. La creazione degli altri Angeli si estende alle loro reincarnazioni in figure mitiche o storiche degli Yezîdi. Dio creò poi Fakhr ad-Dîn, che è uno dei personaggi al tempo stesso storici e mitici (cfr. Kreyenbroek, pp. 33-34 e 103-104) una associazione di umano e divino frequente negli Yezîdi. Fakhr ad-Dîn creò gli animali e l'uomo, se li mise in tasca e uscì dalla Perla insieme agli Angeli, scosse la Perla con un urlo e quella si ruppe in quattro parti e ne uscì l'acqua che formò l'Oceano.

Qui c'è un'evidente stranezza, il ruolo di Fakhr ad-Dîn come creatore; Kreyenbroek (p. 65 in n. 92) ritiene si tratti di un voluto mascheramento della figura di Melek Tâ'wus, cioè del Signore del mondo terreno.

Poi Dio creò Jibrâ'il in forma di uccello; fece anche una barca e vi restò per 30.000 anni, poi andò ad abitare sul Monte Lâlîsh (il luogo sacro degli Yezîdi, dove sono i mausolei delle figure più venerate). Poi lanciò un grido, allora parte del mare si solidificò e apparve la terra, che iniziò a tremare; Dio prese un pezzo della Perla

e glie la pose sotto; un altro pezzo lo pose alla porta del cielo (oppure si fece portare i due pezzi da Jibrâ'il, etc.) dove appese per ornamento il sole e la luna, e coi frammenti della Perla fece le stelle.

Il mito prosegue con racconti sui quali sorvolo rinviando a Nau-Tfinkdji, a Joseph e a Frahia; segnalo soltanto qualche punto essenziale. Dio andò a Gerusalemme per crearvi il primo uomo (si noti: aveva già creato i personaggi mito-storici degli Yezîdi, evidentemente *nella loro essenza angelica*, un tratto interessante). Per creare Adamo, Dio ordinò a Jibrâ'il di portargli della terra dai quattro angoli del mondo e ad essa aggiunse acqua, aria e fuoco, facendone così un microcosmo. Questa costruzione, unita alla doppia creazione di cui sopra, fa pensare al ricordo storpiato di qualche cosmogonia emanatista di tipo "neoplatonico". Dio pose Adamo in Paradiso e gli vietò di mangiare il grano: questo particolare è significativo, perché il divieto del grano come sostituto del divieto del frutto dell'albero, è un mito tradizionale *islamico*.

Melek Tâ'wus appare poi come colui che incita Adamo ad infrangere il divieto, e ciò al fine di consentirgli di moltiplicarsi: qui si vede, dopo il ruolo di co-creatore e quello di Signore del mondo, come la figura dell'Angelo Pavone possa essere stata considerata la trasposizione di quella di Satana, ma si possa considerare anche trasposizione di quella del trickster dei miti asiatici. Comunque, abbiamo anche visto come Iblîs-Satana sia una figura positiva e venerata nel pensiero di Hallâj e di molti Sûfi, e ciò deve suggerire prudenza nell'accoglimento delle giaculatorie eresiologiche.

Il mito prosegue ancora con tratti fortemente folklorici che servono soprattutto a spiegare i molti e singolari divieti vincolanti per gli Yezîdi, ma a questo punto mi sembra che l'essenziale sia stato detto, perciò mi fermo per passare ad altro; non tuttavia senza aver ribadito quanto era in premessa, la sostanziale sovrapposibilità di questo mito con quello degli Ahl-i Haqq, indizio di una comune assunzione da un sottofondo folklorico pre-islamico.

Un passaggio è tuttavia importante segnalare ancora. Il *Mashaf Reş* torna sulla Creazione una seconda volta, con questo racconto. Prima che esistessero la terra e il cielo, Dio era sul mare; si fece una barca e si divertì a viaggiare. Poi creò la Perla bianca e vi regnò per 40 anni, ma, inquietandosi con lei, la colpì: e con sorpresa ne uscirono le montagne e le colline; e i cieli, dal fumo che ne venne. Dio salì allora in cielo, lo consolidò, sputò sul mondo, prese una penna e iniziò a scrivere il racconto di tutta la Creazione. Qui seguono gli eventi della storia, sino al ruolo di Mu'âwiyya, protagonista di un racconto folklorico, e alla nascita miracolosa di Yazîd che ne consegue.

L'origine degli Yezîdi è sempre stata controversa a causa della sua oscurità (si veda anche Furlani, cit.) ma sembra ormai accettata l'ipotesi avanzata da Guidi (in contrasto con Furlani) nel lontano 1932; Kreyenbroek la fa propria nel suo testo. La posizione generale assunta da Guidi sul fenomeno delle eterodossie già ad apertura di studio, mi sembra assai lucida (mi si consenta di aggiungere: caso non frequente quando si affronta il problema delle eterodossie e dei sincretismi) e merita perciò di essere riportata con attenzione.

Guidi parte da notizie storiche ritenute sino a quel momento fantasiose, quelle che ipotizzavano il nome "Yezîdi" come definizione di un gruppo che venerava la figura di Yazîd b. Mu'âwiyya, l'omeyyade sufyânide figlio del vincitore di 'Alî, a sua volta liquidatore di Husayn. Guidi si domanda (p. 268) "perché non cercare, partendo dalle tracce accertate di venerazione estrema per gli Ommiadi e per Yazîd, una ragione che colleghi e che ordini questi fenomeni vari?" (vedremo quali) e si risponde: "A me è sembrato che tale ragione derivi appunto da quel ritmo fondamentale della storia islamica antica che armonizza politica e religione, *si che atteggiamenti di natura politica sono il primo movente della differenziazione religiosa di sette e dottrine* (corsivo mio) in cui entrano poi fattori diversi. Le origini degli Sciiti estremi e moderati, dei Hârîgiti dei Murğiti, dei Mu'taziliti o anche dei Bâtiniti son queste, e queste secondo me le origini dei Yezîdi".

I "fenomeni vari" son quelli di uno Yezîdismo che ha credenze e usi che si richiamano "chiaramente" alla Shî'a estrema e all'Ismailismo; Guidi vi aggiunge poi il Manicheismo, un'ipotesi che cede il passo a una più generica eredità iranica pre-islamica; e infatti, a p. 269, anche Guidi parla genericamente di "dualismo iranico".

Guidi ricorda, a sostegno della propria tesi, che esistette un ghuluww omeyyade legato ai Sufyânidi (presto spodestati dai Marwânidi) dal quale era emersa la figura di un Mahdî Sufyânide che diventò poi quella specie di Anticristo di cui s'è fatto cenno nel primo capitolo di questo racconto, e che sarebbe stato discendente di Khâlîd b. Yazîd: *guarda caso il mitico iniziatore dell'alchimia nell'Islam*, istruito dal famoso Morienus o Mariano (cfr. *supra*, p. 420). In effetti ci furono dei personaggi che invocarono per sé il ruolo del Sufyânide, e Guidi cerca le tracce di un possibile ghuluww omeyyade nelle cronache: con qualche indizio, si potrebbe dire (sul Mahdismo omeyyade cfr. *supra*, p. 1105).

Questo contesto estremista dell'antico Yezîdismo avrebbe favorito, secondo Guidi (p. 285) l'assunzione nel tempo di altri tratti estremisti, questa volta di provenienza shî'ita. Gli elementi dottrinali che avrebbero presieduto all'uno e all'altro estremismo sono da lui rintracciati nella divinità dell'Imâm raggiunta con la trasmigrazione, dall'uno all'altro di essi, dello Spirito divino che in essi si manifesta: il *Mashaf Reş* parla esplicitamente della divinità di Yazîd b. Mu'âwiyya in un racconto leggendario che lo riguarda (Joseph, p. 43). Di lui parla anche il documento del monaco nestoriano Râmîshô' del 1452, relativo alla storia degli Yezîdi (Nau-Tfinkdji, p. 196 sgg.). Dai seguaci di Yazîd, cacciati dai Marwânidi e dispersi sulle montagne, sarebbe emerso, come loro capo, il nonno di Shaykh 'Adî, che da Lâlîsh dette vita alla setta (sul santuario di Lâlîsh cfr. il documentato articolo di Açıkyıldız, cit. in Bibl. *infra*).

Questa ricostruzione dell'origine degli Yezîdî è accolta, anche sulla base dei documenti raccolti da Frahia, da Kreyenbroek, che a sua volta fa riferimento a ulteriori cronache, in virtù delle quali appare certo che il fondatore della setta, Shaykh 'Adî b. Musâfir, fosse un Musulmano ortodosso, sunnita, discendente di Marwân b. al-Hakam, nato tra il 1073 e il 1078, giunto a Lâlish un po' prima del 1111 (Kreyenbroek, p. 28) dove fu accolto con favore per la sua appartenenza agli Omeyyadî.

C'è poi da tener conto della testimonianza di ash-Sharastânî, che vede negli Yezîdî i seguaci di Yezîd b. Unaysa (o Anisah) che avrebbe fatto parte di quei "Muhakkama" (gli esperti in tema di successione califfale) che abbandonarono 'Alî e furono i Khâridjiti; anche al-Ash'arî (X secolo) vede negli Yezîdî un ramo degli Ibâditi (Furlani, pp. 100-103). Anche al-Qâdir mantiene questa notizia, con la variante "Ibn Anîsa"; sia lui che al-Ash'arî partono da una credenza degli Yezîdî, secondo la quale Dio avrebbe inviato un Profeta persiano che avrebbe abolito la Legge coranica: questa è una dottrina che troviamo tra i Qarmatî (e abbiamo ritrovato nel Bâb) che è tipica del ghuluww shî'ita, e che sembra difficile conciliare con l'Ibâdismo.

Francamente la cosa appare difficile da comprendere e Guidi (p. 284) ne esce ipotizzando la possibile esistenza di due diverse sette con lo stesso nome: l'ipotesi non ha nulla su cui sorreggersi, na anche la notizia di Sharastânî lascia perplessi; Guidi perciò, restando collegato all'origine omeyyade, vede nella possibile influenza ismailita il traghetto verso il ghuluww shî'ita (pp. 284-285).

Kreyenbroek (p. 29) raccoglie però la testimonianza di Ibn al-Athîr († 1234) che parla di 'Adî come fondatore dell'ordine Sûfî degli 'Adawiyya (con seguaci in Siria e in Egitto); la successiva eccessiva venerazione del fondatore avrebbe portato un suo ramo ad evolvere verso lo Yezîdismo. Successore di 'Adî b. Musâfir, morto senza figli, fu un suo parente, 'Adî b. Abî 'l-Barakât, al quale si riferisce l'episodio riportato da Râmîshô', la conquista violenta, con relativa strage di monaci, del convento di Mar Yuhannan (San Giovanni) forse il futuro santuario di Lâlish, dove 'Adî b. Abî 'l-Barakât fu giustiziato nel 1254 a causa dei problemi che i Kurdi procuravano all'Atabeg di Mosul (Kreyenbroek, p. 31). Egli fu forse l'autore del *Kitâb al-Jilwa* citato sopra (il Libro della Creazione yezîda) e contro la sua setta c'è una *Risâlat al-'Adawiyya* di Ibn Taymiyya (†1328) che riferisce della sua deviazione dalla retta dottrina a causa di una eccessiva venerazione di 'Adî e di Yazîd (p. 32).

Guidi (p. 287 sgg.) una volta trasferitosi sul *coté* del ghuluww (shî'ita) mostra quindi tutte le evidenti connessioni tra questo e la dottrina yezîda, tra l'altro introducendo un passo di Ibn Hazm (cfr. Friedlaender, cit. in Bibl. a p. 757: J.A.O.S., 28, p. 34) che a me sembra interessante, perché nel capoverso citato (II, 114; in Friedlaender pp. 33-35) si fa un chiaro riferimento al Sufismo, anche sunnita, che divinizza l'uomo; e fa riferimento ad al-Hallâj, la cui figura, lo abbiamo visto, incombe sul Sufismo, non soltanto per quanto concerne la wahdat al-wujûd, ma anche per l'eterodosso giudizio su Iblîs, ripreso poi esplicitamente da 'Attâr. Altre connessioni rilevate da Guidi le abbiamo già viste con il *Mashaf Reş*: la presenza delle "ombre" (*al-azilla*: ce ne siamo occupati con il *Kitâb al-haft wa 'l-azilla*) e la pre-scrittura degli eventi storici da parte di Dio (cfr. *supra*). Questo rinvio a temi dell'VIII secolo è significativo, se si considera l'accostamento di Guidi (p. 289) tra la Creazione degli Yezîdî e quella dei Muğiriti, per la quale cfr. Halm, *Die islamische Gnosis*, cit., p. 94.

Questa assunzione di temi del ghuluww shî'ita è infatti, anche se non può essere controllato nelle sue tappe, il percorso seguito da un ordine sûfî inizialmente sunnita per trasformarsi assumendo connotati ultra-shî'iti, del quale già visto un esempio nel capitolo precedente relativo al Sufismo iranico del periodo mongolo e timûride. L'ambiente geograficamente periferico, rurale, nel quale si sviluppò lo Yezîdismo può egualmente render conto della "riemergenza delle più antiche tradizioni come parte di un culto islamico" (Kreyenbroek, p. 33). Di certo questo è un aspetto enigmatico della storia dello Yezîdismo (ivi) ma è da accettarsi perché, nonostante tutto il materiale folklorico e pre-islamico che caratterizza lo Yezîdismo (assolutamente debordante nei riti, nei divieti e nelle usanze) la struttura della religione resta quella dell'ultra-Shî'ia, e le origini storiche accertabili sono islamiche. Depone in questo senso anche la stretta somiglianza del mito della Creazione con quello degli Ahl-i Haqq, la cui religiosità è certamente islamica. Non osta, in questo come in quel caso, il rifiuto dei cinque pilastri dell'Islam: con o senza "Profeta persiano" (tema antico del ghuluww) l'aspirazione di tutto lo "estremismo" è la fine della Sharî'ah, grazie a una nuova e decisiva Rivelazione. Anche la divinità dell'uomo vi è connessa, e la divinità dell'uomo è l'essenza del ghuluww, grazie allo hulûl e al tanâsukh, che, a loro volta, sono i garanti della ripetitività dei cicli profetici.

Queste due credenze, secondo Kreyenbroek (p. 39) hanno inoltre contribuito alla formazione del pantheon yezîda, grazie alla trasformazione di una serie di figure storiche succedutesi nel tempo, in figure divine, come tali contemporanee tra loro.

Un ultimo cenno merita l'infondata ma diffusa opinione che gli Yezîdî -ma anche gli Ahl-i Haqq- siano adoratori di Satana, identificato con Melek Tâ'wus (cfr. Ebied-Young, cit. in Bibl. *infra*, alla p. 495, dove è anche messa in evidenza l'importanza dell'Angelo Pavone nel culto della setta, e l'origine del nome di questa da Yazîd). Melek Tâ'wus contrasta la volontà di Dio causando la disobbedienza di Adamo, ed è anche ambiguo collaboratore nella Creazione come creatore di questo mondo terreno; tuttavia considerare satanico il suo culto è un equivoco per due ragioni: da un lato si ignora la tradizione Sûfî che sin da al-Hallâj ha rivalutato Iblîs e il suo rifiuto di adorare Adamo non già come atto di disobbedienza, ma come riaffermazione dell'unicità di Dio cui soltanto va l'adorazione: cfr. al riguardo non soltanto quanto afferma Mélikoff, *Le problème kizilbaş*, cit., p. 39, cioè che Satana non è lo Spirito del Male, neppure per 'Alevî e Ahl-i Haqq, ma anche il documento edito e tradotto da Ebied-Young nel quale (pp. 501-502) si cita un mito della reincarnazione di al-Hallâj -figura dunque

nota e rispettata dagli Yezîdi- che ricorda fortemente quello zoroastriano del Sôšyant (che si può trovare riassunto in Hinnels, *The Zoroastrian, etc.* cit. in Bibl. a p. 849).

Dall'altro, se si osserva attentamente il mito, difficilmente Melek Tâ'wus può identificarsi con Satana, quanto, piuttosto, può identificarsi con il trickster delle cosmogonie asiatiche, quelle del tuffo cosmogonico del quale avevo parlato a p. 825 riferendo del contributo di Stoyanov.

Precisamente da un altro contributo di Stoyanov cit. in Bibl. *infra*, riparto ora per un ulteriore sguardo sulle cosmogonie, che costituirà il ponte per poi passare a discutere di 'Alevî e di Bektâshî. Per verità l'articolo in oggetto è dedicato ai reciproci influssi tra eterodossie cristiane ed islamiche, nella rigogliosa selva dei veri o presunti sincretismi pullulanti nei Balcani; tuttavia, nel discutere dell'argomento, Stoyanov introduce molti raffronti che ci interessano.

Nella parte iniziale dell'articolo, Stoyanov fa il punto sulle attuali ricerche che smentiscono il tópos degli eretici balcanici (Pauliciani, Bogomili e Catari) felici di convertirsi all'Islam dopo le persecuzioni cattoliche, un tópos la cui origine ideologica e politica è messa in luce da Kiel, *A Note, etc.*, cit. in Bibl. *infra*. Sui reciproci rapporti si consultino anche gli altri articoli di Popovic (*L'instrumentalisation, etc.*) e di Kiel (*La diffusion, etc.*) cit. in Bibl. *infra*. I processi di islamizzazione furono in realtà lenti e tardi, come ricorda Stoyanov il quale sottolinea (pp. 88-89) la radicale alterità tra i dualismi delle eterodossie cristiane, e la wahdat al-wujûd, cardine del Sufismo e del Bektâshismo, il quale ultimo fu il principale veicolo di colonizzazione dei Balcani (cfr. I Mélikoff, *Un ordre de Derviches, etc.*, cit. in Bibl. *infra*; Balivet, cit. in Bibl. a p. 847).

Stoyanov sottolinea l'ininfluenza dei dualismi cristiani presenti nei Balcani sulle molteplici forme di eterodossia che caratterizzano l'Islam balcanico, il quale si presentava così variegato già sin dalla sua origine anatolica; lo stesso Qizilbashismo si presentava "fluido ed eterogeneo" in materia dottrinale e culturale (p. 90) e lo stesso si può dire degli Ahl-i Haqq; anche le influenze cristiane che compaiono nel Bektâshismo potrebbero essere ricondotte, secondo Stoyanov, alla cristologia e mariologia coraniche (p. 92), nonché allo Hurûfismo, che aveva avuto un ruolo notevole nella dottrina di Bedreddîn (cfr. il capitolo precedente). A proposito di Bedreddîn è interessante notare che il Qizilbâshismo bulgaro è localizzato precisamente nei luoghi della sua ultima avventura prima del martirio: cfr. I. Mélikoff, *La communauté kizilbaş, etc.*, cit. in Bibl. *infra*.

Stoyanov esamina poi sotto i più diversi aspetti la complessità del problema delle reciproche influenze nel sincretismo balcanico, e, nel constatare il carattere non decisivo degli studi allo stato attuale, giunge tuttavia ad una osservazione ben documentabile: le aree di insediamento dell'eterodossia cristiana sono le medesime nelle quali si insedia l'eterodossia islamica (cfr. al riguardo Balivet, *Permanences regionales, etc.*, cit. in Bibl. *infra*). Al riguardo mi permetto di ricordare quanto più volte ho segnalato, a partire dal capitolo sui Pauliciani, circa il rapporto tra marginalità geografica e differenziazione religiosa, *non senza riferimento all'aspetto politico del localismo*. Per inciso: ciò mi consente di domandarmi se la riduzione odierna della marginalità geografica e la fine della frammentazione politica localista che caratterizzò gli imperi multietnici e multireligiosi, non sia stato elemento che ha favorito quel tanto di "normalizzazione" in atto nel pulviscolo delle eterodossie; ovvero, in direzione opposta, la rinascita dell'identità religiosa come elemento di affermazione nazionalista di comunità locali.

L'articolo di Stoyanov giunge infine alla parte che qui più c'interessa, portando in primo piano i rapporti tra 'Alevismo/Qizilbâshismo, Bektâshismo, Ahl-i Haqq e Yezîdismo, attraverso il tema delle cosmogonie (p. 102 sgg.) e del loro referente negli antichi miti asiatici, caratterizzati dal "tuffo" e dalla collaborazione di Dio e del trickster nella Creazione. Stoyanov prende spunto da *Il mare di Galilea (The Sea of Tiberias)* Apocrifo che fu scoperto in un monastero della Macedonia, nel quale Dio e Satana s'incontrano nel mare primordiale, dove Satana "naviga" sotto forma di palmipede (anatra o gavia). Satana si definisce "Dio" ma poi precisa il proprio ruolo subordinato, e Dio gli ordina di tuffarsi e di riportargli terra e roccia dal fondo. Dio poi sparge entrambe sull'acqua e fa comparire la terraferma; poi rompe la roccia in due e ne dà una parte (la sinistra) a Satana; Dio crea gli Angeli e Satana i demoni, che si ribellano a Dio.

Dunque, il collaboratore resta oritomorfo ma, nelle leggende cristiane che ricalcano il mito, la figura del trickster diventa quella di Satana. In alcuni racconti dell'Ucraina, a portare la terra a Dio dal fondo del mare, sono tre Pavoni oppure tre colombe. Stoyanov (p. 105) sottolinea *questa connessione tra il Cristianesimo e la trasformazione in Satana dell'uccello tuffatore*, ciò che non accade quando il mito è assunto in una cultura islamica come nelle cosmogonie che stiamo esaminando. In particolare, ciò avviene nelle tradizioni dei Qizilbâsh bulgari e dei discendenti di Bedreddîn, dove sulle acque primordiali agiscono Dio, Maometto e 'Alî (p. 106). Nelle acque primordiali Dio compie l'atto di creare la terraferma spargendo la terra sull'acqua; è il signore del mondo che Lui stesso crea, come Melek Tâ'wus nel mito Yezîda del *Mashaf Reş*.

In un'altra di queste cosmogonie i creatori sono Dio, Maometto e 'Alî con l'aiuto dei quattro Angeli che troviamo anche nel mito yezîda, e che conservano gli stessi nomi.

Jibrâ'il è inviato in missione e al ritorno ha difficoltà ad essere riammesso nello spazio sacro sinché pretende di presentarsi alla porta dicendo: sono io. Il medesimo problema di risposta impropria si presenta in un'altra variante cosmogonica 'Alevita/Bektâshî (p. 107) che conserva anche l'episodio della pietra spezzata in due. Come si nota quindi, esiste una sostanziale identità nelle cosmogonie di Qizilbâsh/'Aleviti, Ahl-i Haqq e Yezîdi (p. 108) e di queste con quella del "*Mare di Galilea*" (p. 109); ad esempio la nascita dei quattro Angeli dalla Perla ovvero dalla Pietra, l'oritomorfismo di Jibrâ'il e quello di Melek Tâ'wus.

Si consideri quest'altra versione del mito yezîda (Nau-Tfinkdji, pp. 243-245) All'inizio c'era l'Oceano, e in esso un albero creato da Dio; Dio era sull'albero in forma di uccello. Molto lontano c'era un roseto (creato anch'esso da Dio) nel quale c'era Shaykh Sinn (che Dio aveva creato da Sé) in una rosa. Dio creò poi dal proprio splendore Jibrâ'il in forma di uccello e lo pose accanto a Sé sull'albero, poi gli chiese: Chi sei? e quello rispose: Io sono io, e tu sei tu. Il dialogo va avanti sinché Jibrâ'il, cacciato da Dio con un colpo di becco, non vola da Shaykh Sinn e non apprende da lui come rispondere, riconoscendo i diversi ruoli, suo e di Dio.

Dio crea poi altri tre personaggi, una barca, e si pone nella barca con i tre, Shaykh Sinn e Jibrâ'il. I sei disputano tra loro chi sia il più potente, e convengono che lo è colui che sarà in grado di creare la terraferma; Tutti falliscono tranne Dio, che la crea sputando sul mare; segue la creazione dell'uomo, etc.

A questo punto Stoyanov fa notare, come aveva fatto in un'altro suo articolo cit. in Bibl. a p. 851 e da me posto in evidenza a p. 825, due cose: non soltanto la parentela di 'Aleviti, Bektâshî, Ahl-i Haqq e Yezîdi: ma anche la loro *appartenenza all'Islam*, segnata dal fatto che gli stessi temi che conducono alle eresie dualiste nel Cristianesimo, in questo caso sono ricondotti all'interno di un inequivocabile monismo. A me questo sembra un punto importante, perché, come ho segnalato, vi sono numerosi studiosi che tendono a riconoscere in queste sette una iniziale religiosità sciamanica, buddhista e cristiana (nestoriana) giunta in terra d'Islam con le invasioni mongole e turcomanne, e là meramente verniciata di temi islamici. Ho già notato che tutto ciò non mi trova d'accordo, perché ritengo islamiche le strutture di pensiero di queste sette, nelle quali gli elementi estranei all'Islam debbono essere intesi come sopravvivenza di antichi motivi divenuti folklorici rimasti inglobati nel tessuto islamico della religiosità in oggetto. L'assunzione del substrato folklorico locale è un fenomeno comune anche nel Cristianesimo popolare, lo era ben di più nel Medioevo: il che non autorizza a definirne non-cristiani i portatori. Qui mi sembra in gioco, piuttosto, la strana convinzione, forse frutto di troppa reverenza verso l'ortodossia sunnita, di vedere come "Islam" un suo archetipo puro e immacolato: *e non quel variopinto mosaico che esso è, come ogni religione*.

È giunto ora il momento di occuparci del più importante gruppo "estremista" shî'ita, quello dei Bektâshî/'Alevî, per verità due gruppi distinti, i secondi semplicemente Qizilbâsh sotto nuovo nome; ma dottrinalmente così vicini da essere sovente trattati congiuntamente. Si tratta di un numero di fedeli assai numeroso (molti milioni di individui, in parte notevole sparsi nel mondo occidentale dove sono emigrati anche per sfuggire alle persecuzioni -come, del resto, hanno fatto anche gli Yezîdi- e dove hanno mantenuto e anche rafforzato la propria identità). Bektâshî e 'Aleviti, forse anche perché diffusi essenzialmente nella Turchia, sunnita, non hanno seguito il percorso di altre sette ultra-shî'ite, come 'Alawiti/Nusayriti e anche, in parte, gli Ahl-i Haqq, indirizzato a un relativo dialogo con la Shî'a "ortodossa" con la quale sono a contatto. Essi costituiscono un'entità cospicua (assai più del modesto milione di fedeli stimato per l'Ibâdismo) e tuttavia non riconosciuto, se non come "eretico", dalle "ortodossie" shî'ite e sunnita; tanto che non sono pochi gli studiosi pronti ad invocare per la loro religione un'origine non islamica (Sciamanesimo, Buddhismo, prestiti cristiani, e quant'altro) con l'Islam a fare soltanto da esteriore "vernice".

Va da sé, come già detto, che queste sembrano posizioni condizionate dalla convinzione -inespressa, magari, ma assunta come ovvia- che esista un Islam archetipale, "puro", a tutto tondo. Non c'è da sorprendersi: anche per i Padri gli Gnostici non erano Cristiani: è il fondamento di ogni "ortodossia", considerarsi come modello esistito ab aeterno e non, più limitatamente, la scelta vincente costituitasi in maggioranza.

Inizio con il testo di Birge, cit., secondo il quale il retroterra che prelude alla nascita dell'ordine e il loro corpo dottrinale, prendono origine da due fattori principali: sul piano economico e sociale dal crollo della società Selgiukide sotto l'impatto dell'invasione mongola, con la creazione delle situazioni di miseria, insicurezza e frammentazione che abbiamo visto nel precedente capitolo; sul piano dottrinale dal rimescolamento di popolazioni cristiane e musulmane nel lungo periodo che va da Manzikert (1071) -allorché Bisanzio perde gran parte dell'Anatolia- al passaggio dei Crociati, sino al Barbarossa e alla terza Crociata alla fine del XII secolo. Durante questo periodo il contatto è reso ancora più stretto dalla presenza dei piccoli Regni Franchi.

Il rimescolamento dovette essere particolarmente spinto lungo tutte le numerose linee di frontiera, favorendo, secondo Birge, la formazione di eresie. In queste zone erano presenti gli ordini Sûfî dervisci, erranti, di ceppo turcomanno, seguaci di Ahmad Yesevî. Di Yesevî come origine di un Sufismo "estremista" abbiamo fatto cenno nel precedente capitolo a p. 1205 a proposito dello studio di Molé relativo alla trasformazione progressiva del Sufismo sunnita ortodosso, in un Sufismo ispirato alla Shî'a estremista: Hâjî Bektâsh fu leader di uno di questi movimenti, lo abbiamo già visto esordire nella rivolta bâbâista. Secondo la tradizione, discendeva dal 7° Imâm.

A quattro anni Hâjî Bektash fu assegnato per istruzione a Lokman Perende, un allievo di Yesevî (sul quale cfr. anche I. Mélikoff, *Ahmed Yesevi, etc.*, cit. in Bibl. *infra*) su ordine del quale si recò nel Rûm. Tralascio i suoi miracoli -del suo rapporto con Bâbâ Ishâq/Bâbâ Ilyas si è già detto- per ricordare la possibile data della sua morte, il 1297; poco dopo si parlava di lui come di un celebre mistico proveniente dal Khurâsân. L'evoluzione dell'ordine fu poi quella della quale ho già parlato nel precedente capitolo, con l'assimilazione delle dottrine hurûfite e della wahdat al-wujûd di al-Hallâj (io sono Dio): abbiamo già detto della presenza nel mâydân del ricordo del suo pitibolo. elemento fondamentale dell'evoluzione dei Bektâshî; quanto alla loro implicazione

nelle rivolte anatoliche, ciò fu verosimilmente dovuto all'uso politico dell'ordine da parte dei Safavidi (cfr. I. Mélikoff, *Le problème, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, p. 79).

All'inizio l'ordine dei Bektâshî fu in ottimi rapporti con gli Ottomani, che ai loro esordi politici nel quadro dell'Asia minore erano soltanto dei capi tribù turcomanni (cfr. I. Mélikoff, *L'origine sociale, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, p. 135) e i primi Ottomani, almeno sino a Bayazid II, aderivano all'ordine; i rapporti si guastarono ai tempi di Selîm I a causa del conflitto permanente con gli ordini Sûfî vicini ai safavidi. Fu comunque da questo ordine guerriero e colonizzatore, ampiamente diffuso nei Balcani, che si trassero le truppe dei Giannizzeri, sinché la loro abolizione nel 1826 non comportò l'abolizione dell'ordine stesso, che entrò in clandestinità ma rimase ben vivo acquisendo nuove esperienze culturali all'interno della Massoneria (cfr. I. Mélikoff, *L'ordre des Bektâshi après 1826*, cit. in Bibl. *infra*, e Zarcone, *Mystiques, etc.*, cit.). I Bektâshî, come gli 'Alevî, furono poi kemalisti nel momento della nascita della moderna Turchia.

Per quanto riguarda le loro dottrine, abbiamo già notato che esse non sono peculiari dell'ordine ma, come per le altre forme della Shî'a estremista, si impernano sulla ripetuta manifestazione di Dio nell'uomo (Birge, p. 87). Come gli altri gruppi dei quali stiamo trattando in questo capitolo, i Bektâshî professano il fondamentale principio dei quattro gradi della conoscenza (Sharî'ah, Tariqah, Ma'rifah e Haqîqah) oltre a praticare una "scienza delle lettere" hurûfita. Sul ruolo importante dello Hurûfismo nella dottrina bektâshî si veda il significativo articolo di Algar cit. in Bibl. a p. 847, nel quale è anche riprodotto lo schema secondo il quale il nome di 'Alî è impresso sul volto di ogni uomo: le tre lettere ع - ل - ا sono incise specularmente nelle due direzioni (ا - ل - ع) a formare l'arco sopracciliare, il naso e i baffi di un volto stilizzato.

Della wahdat al-wujûd s'è già detto; di questa dottrina si deve comunque ricordare l'aspetto in sé non reale che vi assume il mondo, il quale ha una "realtà" soltanto apparente grazie al manifestarsi in esso del divino che lo sottende. Ora, partendo da ciò, Birge (p. 113 sgg.) sottolinea la presenza tra i Bektâshî di una cosmogonia emanatista che è del tutto analoga a quella dei sistemi ismailiti dei quali ci siamo lungamente occupati sin dal capitolo su *Ordine celeste e disordini terreni*, ma poi anche altrove; e parlando sia dell'Ismailismo che della filosofia islamica a partire da al-Fârâbî. Questa dottrina, messa in rapporto con quella dei quattro stadi della conoscenza, conduce ad identificare questi ultimi con quattro tipi di uomo e con i quattro elementi, e a fare dell'uomo "perfetto" l'unione di essi.

È appena il caso di notare il carattere *alchemico* di una tale dottrina, e di sottolineare così per l'ennesima volta la radice dell'alchimia spirituale nella Shî'a estrema, cosa della quale s'è discusso non soltanto nel capitolo dedicato all'eterodossia islamica (pp. 196-246) ma anche ad apertura di quello dedicato all'alchimia (pp. 418-473). "L'uomo perfetto unisce l'Uno e il molteplice" (Birge, p. 118, citando da Nicholson) "cosicché l'universo dipende da lui per la propria esistenza". L'uomo perfetto è la traduzione alchemica dell'Imâm, perché il ruolo a lui attribuito è un altro modo per enunciare la dottrina shî'ita della necessità che ogni tempo abbia un proprio Imâm, il quale, a sua volta, in una logica emanatista, è l'uomo perfetto in grado di attingere l'Intelletto Agente. Il cerchio si chiude attorno a un punto centrale della riflessione islamica, sicché mi sembra quantomeno imbarazzante considerare non-islamiche queste sette "estremiste": *a meno di non entrare nel cerchio di gesso tracciato dagli eresiologi e dalle loro "ortodossie"*.

Faccio queste considerazioni perché gli studiosi che si collocano sul coté della ricerca di origini extra-islamiche non sono pochi, e non possono, per altri aspetti della ricerca, essere ignorati. È questo il caso, ad esempio, di Irène Mélikoff, dei cui numerosi studi ho dato un sommario campione in Bibliografia che ora intendo esaminare in generale anche perché, come ricercatrice sul campo, la Mélikoff tratta congiuntamente Bektâshî e 'Alevîti, le cui differenze dottrinali sono minime.

La sua posizione è molto netta: tanto per fare un esempio, in *L'ordre des Bektachis, etc.*, cit. in Bibl. a p. 850, a p. 5 afferma che il "sincretismo bektâshî" presenta una "vernice" sûfî e duodecimana su dottrine "antropomorfe e cabbalistiche hurûfite", cui si aggiunge l'estremismo shî'ita dei Qizilbâsh, credenze nella reincarnazione e nella metempsicosi. Epperò: di queste credenze, non abbiamo visto la presenza *fondante* sin dal primo ghuluww, quello che precede di gran lunga la formazione della Shî'a duodecimana? È vero poi che i Bektâshî e gli 'Alevî tendono, come tutte le religioni intese nella loro pratica, soprattutto popolare, non ristrette all'astratta enunciazione dei dogmi, ad assimilare culti e tradizioni locali; è vero anche che il diverso ruolo della donna e l'uso dell'alcool fanno parte di antiche tradizioni turche (anche se l'uso dell'alcool è un tema controverso nell'Islam, da non confondere con il suo "sanfedismo") è vero anche che presso questi gruppi esistono tracce di culti solari; ma fare di 'Alî un mero sostituto, un avatar, del Dio solare turcomanno, cozza con la figura e il ruolo che egli assume nei gruppi che stiamo esaminando. E vedere nelle presenze oritomorfe, frequenti nei miti, un'origine sciamanica, facendone un elemento di non-islamicità di questi gruppi, cozza con tutto quanto di islamico vi abbiamo visto, e non come vernice.

Questo è il punto: non che gli elementi citati, e del resto chiaramente riconosciuti da tutti gli studiosi non siano quel che sono, elementi estranei all'Islam raccolti da altre tradizioni. Il punto è che essi sono visti come una realtà folklorica (ed è vero) "sotto la coperta dell'Islam" (p. 6): il che è un modo non tanto velato per espungere dall'Islam -quello puro e archetipale delle "ortodossie"- ciò che dell'Islam *reale*, praticato e storicamente sviluppato, fa parte: come ne fa parte il ridimensionamento della Sharî'ah a contingenza e il suo futuro superamento, che risale agli albori del ghuluww insieme ad hulûl e tanâsukh.

Venendo poi agli 'Aleviti, la Mélikoff pone (per il passato: ora la situazione è diversa, cfr. il suo *Le Bektachisme et l'Alevisme en Turquie, etc.*, cit. in Bibl. *infra*) una distinzione generalmente stabilita: gli 'Aleviti non si differenziano dai Bektâshî se non per il fatto che i secondi rappresentano un elemento più "colto" e urbano, mentre i primi sono legati all'ambiente rurale. Questa distinzione si approfondì nel XIX secolo per la notevole presenza dei Bektâshî nella Massoneria (p. 7) che ha conferito loro accenti liberali, non-conformisti e anticlericali: una sorta di intelligenza illuminata (ivi). La Mélikoff respinge poi l'eterna accusa relativa alle presunte orge notturne, perché ritiene che la segretezza dei rituali sia soltanto la conseguenza delle persecuzioni subite.

Anche Ocak (*Remarques, etc.*, cit. in Bibl. a p. 850) vede nei Qalandar il fattore "esterno" (di origine asiatica e profondamente antinomista, malâmatîyya) connesso con Buddismo, Zoroastrismo, Manicheismo (p. 56) che fu elemento di trasformazione dei Bektâshî nel corso della rivolta bâbâista. Ancora più esplicito è Ocak in *Syncrétisme et esprit messianique, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, dove apre già parlando di "radici nelle religioni antiche del Medio Oriente" (p. 249). Dopo aver sottolineato il ruolo dei Nizârîti, successivamente alla caduta di Alamût, nello sviluppo del Sufismo e dello Hurûfismo; venendo al movimento di Bâbâ Ilyas (del quale abbiamo visto i legami con lo sviluppo del Sufismo shî'ita "estremista") dice (p. 254): "siamo esattamente di fronte a una concezione tipicamente sincretista e gnostica, che trova il proprio fondamento nello Zoroastrismo, il Mandeismo, il Manicheismo" etc. Ciò perché Bâbâ Ilyas si era proclamato Profeta: come se la ripetizione del profetismo non fosse all'origine stessa dell'Islam e un elemento abituale nel ghuluww.

Ancora più reciso ne *L'Hétérodoxie, etc.*, cit. in Bibl. a p. 850, dove afferma, già per il Qizilbashismo, poi per ciò che ne discende, che il fondamento religioso "non ha nulla di una eterodossia islamica sincretista, componendosi di antiche vestigia sciamaniche, buddhiste, zoroastriane, manichee e mazdee, e anche, a un certo punto, cristiane, create attraverso i secoli, incollate da un certo Islam mistico e trasportate in Anatolia" etc. Dove però ciò che "incolla" resta pur sempre l'Islam, anche se "un certo" Islam (con il che si è detto tutto e nulla) e per giunta "mistico": come se l'Islam mistico non sia stato sempre espressione, e tra le più alte, dell'Islam senza aggettivi, dell'Islam "punto e basta".

Non diverso è l'atteggiamento di Hamzeh'ee, cit. in Bibl. *infra* allorché, trattando di queste "minoranze" religiose, ne cerca gli antecedenti nell'angelologia mazdea (p. 110) e attribuisce a origine non-islamica la diffusa credenza nel tanâsukh.

Più problematica ed equilibrata appare S. Faroqhi, cit. in Bibl. a p. 848, che, sulla base anche di paralleli con gli studi di Ginzburg e Le Roy Ladurie (citt. in Bibl. a p. 758 e 764 rispettivamente) invoca la religiosità popolare (*scil.* vernacolare) il ruolo politico dello scontro sociale (caso Bâbâ'î) ma anche quello particolaristico ed etnico (eterodossia tribale contro il dominio centralistico ottomano). Faroqhi ricorda anche le confluenze nella Massoneria nel XIX secolo (cfr. Zarcone) che valgono per tutti i dissidenti (lo vedemmo a suo tempo anche per i Bahâ'î) e che danno il tono "liberale" alla dissidenza odierna.

La Faroqhi, *Conflict, Accomodation, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, sottolinea inoltre che, nonostante la loro "eterodossia" che fu ragione delle persecuzioni (politiche, è il tempo delle lotte con i Safavidi) ottomane nel XVI secolo, i Bektâshî affiancarono poi il governo in una politica di islamizzazione del mondo rurale, rivolta ad assimilare i Qizilbâsh nel mondo ottomano: in altre parole, una politica di accomodamento che garantì loro qualche privilegio, e un'attenuazione delle persecuzioni anche verso i Qizilbâsh. Ora, mi sia concesso segnalare il caso davvero singolare di una confraternita che alcuni pretendono non-islamica, ma che opera processi di islamizzazione.

Per tornare comunque alla Mélikoff che è tra i principali studiosi del Bektâshismo/'Alevismo, nel suo articolo *Les fondements, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, dopo aver rilevato gli sviluppi antropomorfici dello Hurûfismo nel Bektâshismo (cfr. Algar, *supra*) e dopo aver sostenuto che lo "estremismo" bektâshî è frutto dei contatti con i Qizilbâsh -ciò che fa comprendere la quasi-identità con lo 'Alevismo- elenca i punti che caratterizzano il Bektâshismo, e, al terzo punto, ne sottolinea l'inevitabile sincretismo: qui però ella parla, a mio avviso più correttamente, di "assorbimento" di "tradizioni e anche credenze degli ambienti circostanti". Ciò fa comprendere la capacità di penetrazione della confraternita nel mondo balcanico cristiano: "assorbimento" di elementi non-islamici è però è altra cosa rispetto ad una *origine* non-islamica.

Tuttavia, in *Recherches sur les composantes, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, a p. 47 la Mélikoff torna a parlare di un complesso sincretismo "il tutto ricoperto da una vernice islamica". In questo articolo, che è importante per gli accostamenti precisi tra Bektâshî, 'Aleviti, Ahl-i Haqq e Yezîdi, dei quali viene riconosciuta la profonda parentela, l'argomento dell'ornitomorfismo torna in campo per ricercare ascendenze sciamaniche e buddhiste. Ancora, in *L'Islam hétérodoxe, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, si vanno evocando (come in Stoyanov, che ne parla con maggior cautela) geografia e mescolanze di popolazioni, per attribuire un ruolo all'antica presenza dei Pauliciani.

Ora, abbiamo già visto altrove nel testo quanto problematica sia questa sopravvivenza dei Pauliciani divenuti T'ondrakiti: per non dire del caso di Williams (cfr. p. 713 *supra*) che giunge ad ipotizzare una loro influenza sugli Anabattisti; e come siano evanescenti le cosiddette "influenze" immaginate sul solo fondamento di analogie dottrinali, senza concreta documentazione storica sui possibili "contatti" (ne parlai già a proposito della presunta continuità tra Marcioniti e Pauliciani). Mi sembra perciò che simili tentativi di "connessioni" siano guidati da scelte "a priori": cercare *fuori* dai problemi irrisolti delle "ortodossie" -e perciò in intrusioni

dall'esterno- l'origine delle dissidenze, approfittando magari del fatto che tali dissidenze ripetono sovente analoghi motivi. La similitudine di questi motivi è però a mio avviso da cercarsi, ne parliamo a suo tempo, nella costante struttura razionalista di ogni "ortodossia": almeno per quanto riguarda le tre "religioni del Libro".

Certamente la cultura dei popoli è fatta di tradizioni, credenze, opinioni, miti, leggende, accumulatisi da origini le più diverse e rimasti come serbatoio di soluzioni cui attingere per dare un senso a ciò cui non sanno dar senso religioni e culture dominanti; ma ciò che conta è la cultura e la religiosità in rapporto alla quale si sviluppano le "opinioni diverse". Ora, io ritengo che questa sia l'Islam, non soltanto perché le "devianze" delle quali parliamo si sviluppano in terra d'Islam, ma anche perché esse si sviluppano in rapporto a ciò cui esso non dà risposta. Così, il marginale che cerca *in terra* quella "Giustizia" che ha sede soltanto presso il trono divino, necessita di un mediatore attivo tra umano e divino, tra terra e cielo, che è precisamente ciò che l'Islam "ortodosso", in particolare sunnita, non offre. È qui che *'Alī diviene il volto di Dio tra gli uomini*, il garante che il "mondo di giustizia" avrà un combattente che verrà un giorno come Mahdī; un volto però presente anche ora, come in passato, in figure "cristiche" come al-Hallāj.

Non è un caso che la documentazione prodotta nel precedente capitolo mostri un contrasto sociale articolato attorno al contrasto sulla Shari'ah, anche se, singolarmente, a parti invertite rispetto a quel che avvenne nel IX secolo sunnita. Là, la rigidità della Legge imperscrutabile era invocata come fonte di eguaglianza (l'Islam è egualitarista) contro i rischi di arbitrio califfale, ed era l'arma degli 'ulamā' nella loro marcia verso il potere; qui è avversata dagli "eretici", soprattutto rurali, contro il potere normalizzatore della società urbana (l'Islam è una cultura soprattutto urbana, come il Cristianesimo: le aree rurali hanno una resilienza e un'isteresi proprie).

Nel mondo shī'ita, lo abbiamo visto, la presa di potere degli 'ulamā' a partire dal periodo Qājār ha rappresentato infatti una "sunnizzazione" della Shī'a che fu, nella storia, il partito antisacerdotale e perciò rivoluzionario in nome di un divino sempre presente e attivo in terra. Hulūl e tanāsukh vengono da lì, dove hanno un ruolo essenziale; da lì il ghuluww attorno agli 'Alīdī e poi, quando questi si mostrarono troppo quietisti, o, peggio ancora, scomparvero, fuori di essi, in figure carismatiche. Forse mai come nel mondo islamico, si è mostrato così compiutamente il contrasto weberiano tra sacerdoti e Profeti, immutabile status quo e rivoluzione: problema di tutte le marginalità che partoriscono -anche nell'Occidente secolarizzato- rivoluzioni e dittature in nome di vecchi millenarismi. Di tutto ciò, la secolarizzazione ha "secolarizzato" soltanto la struttura ideologica: il "mondo di giustizia" è pensabile soltanto nel contesto mitico-religioso, quello in cui si origina.

E l'Islam -qui torniamo all'origine di questa ricerca- nasce precisamente nella marginalità messianica e millenarista veicolata dal Giudeocristianesimo (meglio: *dai* Giudeocristianesimi, o, senza usare classificazioni incerte, *dai* Giudeocristiani) trovatisi estromessi, con le *proprie* ragioni, dopo il definitivo consolidamento delle due "ortodossie" alla fine del V secolo. Il Messaggio testamentario, confessiamolo, ammetteva alla fin fine anche altre interpretazioni; l'Islam ne costruì una terza ma non poté raccoglierne, in quanto a sua volta "ortodossia", le infinite altre, le disparate *ragioni* che non potevano trovar posto in un'altra Ragione unica. Eresiologi ed accademici (per non dire dei "filosofi") sembrano sempre dimenticare che il pensiero nasce dall'esperienza, non sta scritto in cielo.

Anche l'affermazione del Cristianesimo, nella sua versione "ortodossa" non fu facile nelle campagne: si pensi a Burcardo; e non fu mai completa, è stata possibile soltanto per la capacità di tollerare la permanenza mascherata di miti e consuetudini locali: ma anche Natale, Ognissanti, l'Epifania, l'Assunzione, che cosa sono se non sincretismi, almeno nella scelta della data? E quando vedo invocare tra le vicende ornitologiche il nome del maestro di Hājī Bektāsh, Perende, che significa volante, come prova di origine sciamanica sotto vernice islamica, mi domando se si debba porre fuori del Cristianesimo il cristianissimo San Giuseppe da Copertino che aveva la singolare abitudine di svolazzare un po' dovunque, persino appollaiandosi sui rami degli alberi, precisamente come gli uccelli.

Perciò mi domando: è corretto definire lo 'Alevismo "sciamanesimo islamizzato" (perché non il reciproco?) e, in tema di tradizioni locali, vedere la "religione di Stato dei Turchi Uyghuri" probabile discendenza di credenze pauliciane? (Mélikoff, *Un Islam en marge de l'Islam*, cit. in Bibl. *infra*, p. 16 e p. 17). Discendenze che vengono ricondotte per altra via allo sciamanesimo per quanto riguarda la stessa tradizione leggendaria su Hājī Bektāsh e la figura di Bābā Ilyas in *La montagne et l'arbre sacré, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, che è poi l'articolo nel quale il nome di Lokman-i Perende diventa la "pistola fumante" della vicenda ornitologica.

Tanto più che la stessa Mélikoff (*La divinisation d'Alī, etc.*, cit. in Bibl. *infra*) traccia un coerente racconto del fenomeno settario attraverso una storia *islamica* che include Qizilbāsh, Hurūfīti, e il fenomeno generale della divinizzazione di 'Alī.

Per il resto, il fatto che l'Anatolia sia stato luogo d'incontri, migrazioni e mediazioni (quindi di "eresie") sin dai tempi più antichi, è fuor di dubbio: basta il rapido schizzo che ne fa Balivet, *Permanences régionales, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, per ricordarcelo; ne nacque però qualcosa di molto valido come elemento di acculturazione, è sufficiente ricordare il particolare volto dell'Islam balcanico, frutto della capacità sincretista degli ordini Sūfī che suscitava in loco la furibonda risposta degli 'ulamā'. Lo ricorda lo stesso Balivet in *Aux origines, etc.*, cit. in Bibl. a p. 847, quando espone la realtà con una frase tanto semplice quanto esplicita: "l'Islam balcanico non è l'Islam saudita o iraniano; c'è probabilmente tanta differenza tra loro quanto tra il Cattolicesimo spagnolo e il Protestantismo scandinavo". Epperò: chi contesterebbe che Spagnoli e Scandinavi siano comunque entrambi cristiani? e allora: perché restringere la vastità della cultura nata dall'Islam e

nell'Islam al più modesto recinto dell'ortodossia sunnita? Questa impostazione del problema mi sembra assai ragionevole, e faccio riferimento all'articolo di H.I. Markussen, *Alevi Theology from Shamanism to Humanism*, in *Alevi and Alevism, Transformed Identities*, ed. by H.I. Markussen, Istanbul, Isis, 2005. In esso, con riferimento anche alle analisi di Shankland, alle pp. 78-79 il problema è inquadrato nell'ambito della recezione dell'Islam da parte di una cultura turca, *profondamente diversa da quella araba*, che rese gli 'Aleviti profondamente estranei all'*evoluzione sunnita dell'Islam*, e anche ostili, in ragione di una propria tradizionale cultura su temi come il rapporto con la donna e altri che abbiamo visto. In altre parole, *essi accettarono l'Islam, si sentono islamici ma rifiutano di identificare l'Islam con il Sunnismo. Ciò è esattamente ciò che sto tentando di indagare sin dall'inizio di questa ricerca: l'Islam è una grande area culturale, il Sunnismo soltanto uno dei suoi aspetti*. Anche per quanto riguarda il Cristianesimo feci le stesse osservazioni: i Messaggi sono simbolici e perciò passibili di una ampio spettro di letture: *nulla di più errato del fasciarsi la testa con le argomentazioni degli eresiologi e con le pretese delle "ortodossie"*.

Tuttavia è così, l'Islam "ortodosso" avverte come non-islamici questi gruppi che, con il rinascere delle tendenze assolute dell'integralismo, dal neo-Salafismo sunnita alla Shī'a della Rivoluzione iraniana, ha accentuato la tendenza persecutoria, o comunque diffamatoria, nei loro confronti. Bene così, o male così, a preferenza: ma uno studioso non può esserne psicologicamente condizionato. L'Islam, come il Cristianesimo, è qualcosa di più dei dettati "ortodossi": sono vaste aree di civiltà, prima ancora che religiose, che hanno improntato di sé popoli e culture le più diverse, ciascuna con le sue peculiari tradizioni che hanno trovato di che rivivere entro il nuovo Messaggio.

Nell'atteggiamento persecutorio dei guardiani dell'ortodossia contro queste culture rifiutate, si sono particolarmente distinti l'Iraq sunnita e l'Iran duodecimano; ma il problema riguarda anche la Turchia, dove i Bektâshî/'Alevî furono sì, kemalisti; ma l'ideologia del nuovo potere, precisamente in quanto laica, non poteva vedere di buon occhio rinascite religiose, tantomeno legate a particolarismi etnici contrastanti col nuovo nazionalismo *turco*: la repressione della rivolta di Dersin resta tristemente emblematica. Dopo la parentesi democratica, l'avanzare di un rinato islamismo turco, anche se vuol dirsi democratico, crea nuove ombre.

Tutto ciò non è tuttavia oggetto di questo studio, che si è concluso qui: mi limito a segnalare al lettore che il web pullula di siti, molti dei quali "ufficiali" e attendibili, nei quali è analizzata la situazione contemporanea, e, ove del caso, denunciate le persecuzioni; molti di questi siti fanno capo alle organizzazioni emerse in seno alla grande emigrazione, nella quale queste "minoranze" (?) hanno ritrovato identità nella coscienza del proprio passato.

Ciò riguarda tanto gli 'Alevî e i Bektâshî quanto gli Ahl-i Haqq, gli Yezîdi e altri ancora; dei Bahâ'î avevo già fatto cenno. Vi si trovano studi e rapporti sulle attuali pratiche (in primis il *Jam'* o *Çem*) le gerarchie interne, etc. Mi limito, in chiusura, soltanto a segnalare quattro testimonianze e i relativi siti (due sugli 'Alevî, uno sui Bektâshî e uno sugli Yezîdi) che mi sono sembrati di maggior interesse. Essi sono:

- E. Ledda, *Il caso degli Alevi*, ERSU, Cagliari, Tesi allo sviluppo, Anno accademico 2009-2010, www.ersucagliari.it;
- S. Martens, *Being Alevi in Turkey: Discursive Unity and the Contestation of Communal Boundaries*, Tesi per il titolo di Master of the Arts alla Simon Fraser Un, Burnaby (Canada), www.summit.sfu.ca/item/9634
- M. Salman, *Haci Bektash*, tesi presentata alla Graduate School of Social Science della Middle East Technical Un., Ankara, 2005, www.etd.lib.metu.edu.tr/upload/12606831/index.pdf
- <http://www.yeziditruth.org> (organizzazione umanitaria "hosted by International Order of Gnostic Templars")

Per gli 'Alevî segnalo ancora l'articolo di Zaidan cit. in Bibl. *infra*; segnalo anche, per gli Shabak e i Kâkâ'î, i due articoli di Leezenberg, anch'essi cit. in Bibl. *infra*. Ricordo infine che il numero monografico di R.E.I. (60,1, 1992) ripetutamente citato nel testo e che è ricco di articoli sull'Islam dei Balcani, è stato ristampato con il titolo: *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadj Bektach*, réunies par A. Popovic et G. Veinstein, Istanbul, Isis, 1995.

4 - Il senso di un percorso

Nel licenziare, nel lontano 1575, il proprio *Des Histoires orientales et principalement des Turks ou Tourchike ou Tartare et aultres qui en sont descendus, etc. etc.*, Par Guillaume Postel cosmopolite, deux fois de là retourné et bien informé, De l'Imprimerie de Hierosme de Marnef et Guillaume Cavellat au Mont S. Hilaire, à l'enseigne du Pélican ; Guillaume Postel, la cloaca di tutte le eresie, così apriva il proprio testo/resoconto (pp. 1-2) :

Comme ainsi soit, que Dieu aie mis l'homme en ce monde pour estre (en aidant l'un l'autre) animal sociable, ou qui se delecte d'estre assemblé et estant impossible pour la diversité des meurs, langues, opinions & religions, que de divers hommes se face une communauté & union ensemble, premier que vraiment se cognoissent : il est tres certain qu'œuvre en ce monde plus belle, utile, & necessaire pour la pairfette reconciliation humaine, ne se peut faire, que de vraiment donner aus hommes telle cognoissance les uns des autres que moiennant telle cognoissance & cognoissant le vice & vertu de la personne ou gent au paravant incongnüe le monde se puisse, supportant l'autrui vice, & approuvant la vertu, accorder ensemble.

Postel doveva avere qualche esperienza dei sincretismi e delle pullulanti eterodossie, non soltanto islamiche, del mondo balcanico-anatolico e mediorientale, allora partecipe dell'Impero Ottomano: lo fa sospettare il suo percorso intellettuale del quale ho parlato nel capitolo sulla magia, alle pp. 399-408. Quel che comunque dovette colpire la sua riflessione a contatto con la diversità del mondo, sembrerebbe esser stata questa pluralità delle ragioni che sfugge alle pretese della Ragione.

Molto modestamente, questo è anche il senso del percorso che abbiamo intrapreso (noi: cioè il lettore e chi scrive) in questo lungo racconto, che è lungo soltanto perché limitati sono lo sguardo e le capacità di chi scrive, altrimenti sarebbe interminabile. La singolarità di questo percorso è costituita dalla scoperta che abbiamo fatto insieme, seguendolo: il legame non troppo nascosto che univa le vicende dell'Occidente, visto "al revès" dal luogo dello "altro occidentale", alle vicende dell'Islam. E la trama nascosta, come diceva Eraclito (trad. Colli) è più forte di quella manifesta; di quella che, in negativo o in positivo, conduce a respingere o a mitizzare una apparente alterità.

Questa scoperta ha un retroterra nella via che abbiamo scelto per capire il significato del fenomeno religioso nel momento nel quale si manifesta nelle "religioni del Libro" con la Profezia, prima, cioè, che il Messaggio passi nelle mani della classe sacerdotale. Ne abbiamo parlato alle pp. 1125-1126: la religione fonda una società per trasmetterla nel tempo, è una costruzione identitaria che sfugge ai limiti delle transeunti ideologie perché si articola in un sistema di simboli che colgono situazioni e problemi radicali non completamente razionalizzabili. Il suo legame con la società è duplice: nasce in essa, dalle sue esigenze, e contemporaneamente la forma nel senso che dà loro forma, una forma nata per durare, precisamente grazie al polimorfismo del simbolo che si presta a infinite letture; al contrario l'ideologia è limitata nell'universalità e nella durata, a causa della sua pretesa di costringere l'indicibile negli angusti limiti della sua razionalizzazione.

Il Messaggio è dunque l'inimitabile costruzione del Profeta che "sa" più del filosofo (per non dire dell'ideologo) precisamente per questo suo esprimersi per simboli e metafore, la cui fecondità permane nel tempo grazie a quel polimorfismo che apre ad uno spettro di letture, se non infinito, certamente assai ampio al punto di non escludere l'ambivalenza. Non per nulla i Romantici paragonarono l'arte alla Profezia, non per nulla attorno ad ogni Dettato è nato un esoterismo.

La nascita di un esoterismo non avviene nel mondo delle astratte idee; là prende domicilio soltanto dopo essere avvenuta, aver germinato, nello Erlebnis, nell'esperienza dell'esistere, un'esperienza che non è uguale per tutti. Una società raggiunge un proprio (instabile) assetto a seguito del prevalere di una normativa che la ordina, nella quale la forza ha generalmente più peso della Ragione, perché la Ragione -cioè la normativa- è, più modestamente, la razionalizzazione dei rapporti di forza che rendono realisticamente imprescindibile un certo assetto, ed è un carro sul quale salgono tutti coloro che vogliono e che sanno ricavarci un ruolo all'insegna del realismo.

Il carro, però, non ha posto per tutti e lascia sempre qualcuno per strada, magari semplicemente perché le sue idee non coincidono con quelle del cocchiere: non coincidono perché siamo in presenza di una testa balzana o perché gli si sta chiedendo di lasciare a terra il proprio bagaglio: di bisogni, di desideri e di idee. *Il concetto di ripetitività della Profezia è la porta che mantiene aperto l'orizzonte verso una nuova società*, con nuove regole, "valori" e gerarchie.

Poiché nessuna società è perfetta -non dirò in vista dell'astratto modello platonico, ma nel senso di poter soddisfare tutti- ogni società ha le proprie marginalità (economiche, sociali, culturali, geografiche e quant'altro) e il sogno delle marginalità è sempre stato apocalittico e messianico: l'attesa di un nuovo ciclo profetico. Nell'Occidente secolarizzato i Profeti sono stati sostituiti con le ideologie, ma questo non autorizza a considerare infantilismi le antiche attese di Profeti: *dietro le lotte religiose ci sono sempre ferite sociali*. Che poi le bandiere e le insegne vengano ricavate rovistando nel magazzino dei miti, o dai sogni di qualche innocuo esaltato, non ha importanza: miti e sogni sono le armi dei desideri e dei bisogni, e ciascuno combatte per i propri desideri e i propri bisogni con le armi che trova, adattandole allo scopo.

Capire che cosa si nasconda, ma non tanto, dietro le convulsioni religiose dalle quali nacque l'Islam, e che dell'Islam segnano l'intera storia, è difficile per chi si identifica con l'ideologia di "Occidente" dimenticando, tutto sommato, *la propria stessa storia*, scandita sul percorso altrettanto ideologico che vede una classicità crollata trascorrere nel buio del "Medioevo", rinascere alla luce del Rinascimento e volare ad ali spiegate verso il cielo del Progresso. Protagonista di questo ciclo di morte e rinascita è la Ragione: peccato che tutto il percorso sia assolutamente metafisico in un doppio senso: nel senso letterale -si fonda su una metafisica della storia- e nel senso ironico: è un'allucinazione ideologica che non ha posto nel reale.

L'Occidente guarda così all'Islam come a un luogo "altro", comprensibile soltanto nello *skill* degli orientalisti; quanto all'Oriente, altro parto ideologico, o è il luogo favoloso delle origini o è quello accantonato dell'arretratezza (la storia come percorso verso un *télos* non ammette alternative) oppure è incomprensibile al profano, se ne può soltanto avere diretta esperienza, ovvero guardarlo con la lente dell'esperto entomologo: nel nostro caso, dell'orientalista o dell'arabista.

La tesi che qui ho voluto esplorare è completamente diversa, e richiede uno sforzo per sbarazzarsi dei luoghi comuni ereditati dalla nostra cultura, che non sono soltanto quelli "volgari" del preconetto: anche l'orientalistica fa parte delle *idées reçues* (discende dalla *Sensucht nach Ost* dei Romantici) che non consentono di capire perché mai la storia dell'Islam veda una continua volontà di misurarsi, vincendo, con l'Occidente. La mia tesi è che le due storie sono intrecciate non soltanto per le conseguenze politiche della contiguità geografica, ma perché la nascita dell'Islam è conseguente al conformarsi dell'area ideologica detta "Occidente" a seguito dell'istituzionalizzazione del Messaggio neotestamentario nelle strutture della Ragione classica: perché l'Occidente nacque dalla trasmissione all'Europa di una "ortodossia" che su quella Ragione si era a suo tempo conformata.

Per essere in grado di osservare senza lenti colorate la storia altrui, è perciò necessario innanzitutto capire la nostra, cioè la vicenda ideologica che ha costruito la nostra Ragione -magari a partire dalla lotta di Platone contro i Sofisti- e di come la Ragione classica seppe conformare di sé il Messaggio testamentario, che, pure, era nato come sua negazione: e infatti conservò, nonostante tutto, la propria virulenza, espressa in ripetute eterodossie. Di questo parliamo a suo tempo e su ciò non ritorno. L'odierno Occidente nasce così: perciò il successivo fenomeno della secolarizzazione, cui l'Islam è estraneo, ha riguardato il mondo cristiano, perché la nostra religione, essendosi istituzionalizzata in una società retta dalla Ragione classica, poteva, una volta entrata in crisi la fede, essere di nuovo tradotta "innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". In questo, né Kant né i fautori del laicissimo Illuminismo hanno inventato qualcosa: hanno preso l'etica di una società cristiana, le hanno tolto le fondamenta nella fede, e hanno ritenuto di ricavarne i dettami della Ragione: della *nostra ragione*, che tuttavia non li racchiude tutti, non potrebbe perché un Messaggio è qualcosa di più; da allora, comunque, la nostra Ragione ha iniziato un proprio sviluppo, autoreferenziale come quello del celebre Barone nella palude.

L'evoluzione di un Messaggio profetico che si trasforma in una religione (con la sua propria "ortodossia") non può essere pensata fuori della società nella quale avviene il fenomeno; il rapporto tra il Messaggio e la società nella quale esso irrompe è sempre biunivoco *nel portare alla nascita di una nuova società*; non è quindi indifferente se il Messaggio prenda forma nella Roma dei primi due secoli imperiali, ovvero nella sua periferia mediorientale, sempre agitata dalle attese apocalittiche della marginalità già dai tempi di Qumrân, e storicamente insofferente di una Ragione che non coincideva con le *sue ragioni*. Là si attendeva un "vero" mondo, non quello vigente, ordinato dalla Ragione imperiale.

A me sembra questa la premessa -una Ragione che pensa se stessa affrancata dalla propria storia, dalla propria *genealogia*, pretendendo così di poter esibire una propria evidenza *erga omnes*, eredità dell'epistème- in conseguenza della quale l'uomo occidentale si stupisce quando il resto del mondo non viene folgorato dalla luce di quell'evidenza, e il pianeta tutto non la vede come proprio traguardo destinale. Essere "Occidentali" significa anche credersi approdo di un percorso ineludibile, luminoso come quello del sole che ne è la metafora, perché si compie, per l'appunto, in occidente. Questo è anche il veleno sottile inoculato dalle "filosofie della storia".

La convinzione occidentale fu certamente favorita dal fatto che la forza tecnologica ed economica (la tecnologia è il luogo di nascita e di sviluppo dell'epistème, gli esempi addotti da Platone contro i Sofisti sono eloquenti) e perciò la forza militare, consentirono il dilagare dell'Occidente e della sua Ragione per l'arco di due secoli, sicché si confuse una presunta forza di questa Ragione con la più concreta ragione di tanta forza. La forza però, è soggetta a impreviste variabili; lo fu con la scoperta delle rotte oceaniche, potrebbe esserlo domani con la scoperta di quelle polari, se i ghiacci insisteranno a ridursi. Variabili che spostano la geografia del successo, come può esserlo la necessità vitale di risorse in mano altrui.

L'aspetto inquietante di questo Occidente ideologico -lo scrivevo ad apertura di testo e lo ripeto chiudendolo, *perché il problema che ho voluto affrontare attraverso e nonostante le molte sonde gettate altrove, è quello della crisi della Ragione occidentale*- è che il mancato inverarsi della visione escatologica di un pianeta ricomposto alla luce della sua Ragione possa innescare la crisi dell'occidente tout-court, come perdita di orizzonte dopo che il faro del porto si è rivelato un miraggio. Per questo credo sia importante liberare la nostra storia dalla cappa ideologica di una Grecia che non fu soltanto quella di Platone, ma anche quella dei Sofisti e degli Scettici; di una Roma che non fu soltanto quella dell'ordine augusteo, ma anche il disordine dei suoi mercanti; di un Rinascimento che, alla fin fine, fu soltanto delle Corti, mentre dilagavano le inquietudini antirinascimentali del Manierismo e si affermava la Retorica col Barocco. Eventi che, a mio avviso, significano

questo: dopo l'avvento del Messaggio, per quanto ricondotto all'Ordine, il ritorno alla classicità era destinato a rimanere un'illusione ideologica calata dall'alto, per affascinosa che fosse. Non è un caso che il mito del Rinascimento esploda con le glorie dell'Ottocento borghese: l'Ottocento romantico, che non era quello dei vincitori, tornò piuttosto a guardare al Medioevo scoprendo che non si trattò affatto di "secoli bui" (secondo l'etichetta del *demi-monde*): per Fossier, anzi, fu una rivoluzione incompiuta che attende di riprendere un percorso.

La continuità della vicenda islamica rispetto a quella occidentale richiede dunque, per essere compresa, l'abbandono delle strutture razionaliste di un pensiero che legge le dottrine (non soltanto religiose) nella dicotomia Ragione/sragione, per tentar di osservare il formarsi delle plurali *ragioni* sull'humus dell'esperienza esistenziale; vedere "ortodossia" ed "eresie" come risposte che le diverse esperienze maturano attraverso diverse letture di un medesimo tessuto simbolico, quello della Profezia che tende a dar voce all'inesprimibile del desiderio.

Se si osserva l'impatto del Messaggio testamentario sul mondo antico e tardo-antico con i processi che innesta nelle attese delle società, come irruzione dell'Utopia, di ciò che esiste soltanto in un non-luogo e che non è mai completamente ubicabile in un luogo e in un tempo della storia, lo si percepisce come irruzione dell'elemento vitalistico (il Dio vivente, il Dio persona) che mette in moto la storia sotto l'inesauribile petizione del desiderio tramite il quale si esprime la vita. La vita, il suo eterno rinnovarsi, deborda qualunque schema razionale, che risulta eternamente inadeguato nell'attimo che segue la sua formulazione: perché nel frattempo la vita è andata oltre, oltre l'immagine statica che la Ragione vuol circoscrivere.

A tale proposito, il lettore che ha seguito questo testo ricorderà che si è parlato del diverso concetto di infinito, che il Razionalismo classico concepisce come assenza di limite spaziale o temporale, la Qabbalah come eterno scacco che il *Fons vitae* infligge ai limiti della Ragione. L'infinito diviene l'inesauribile, il rinnovarsi della vita che la Ragione non può circoscrivere: un concetto che torna come eterna creazione nella teosofia ishrâqî e nel Sufismo. Dunque: infinito non come concetto-limite spazio-temporale ma come *infinibile*, incircoscribibilità del sempre-nuovo nel quale si scandisce il fluire della vita.

Per comprendere la continuità che lega l'Islam all'Occidente è necessario dunque uscire dagli schemi del Razionalismo e delle sue dicotomie; occorre cioè pensare l'ortodossia come un processo di formazione che emerge da un magma di "opinioni diverse", che si conservano o si rinnovano attorno ai limiti della costituita "ortodossia", e ciò in rapporto alle diverse prospettive che si schiudono dai diversi "luoghi" di osservazione (sociali, economici, culturali, geografici e quant'altro) dai quali è traguardato il medesimo Messaggio. Alla diversità delle *ragioni*, insomma, con le quali la vita risponde alla *theoria*, alla contemplazione immobile dal luogo dell'egemonia.

Il fenomeno che abbiamo osservato nel fare la storia di un "altro occidente" non è un fenomeno che si chiude con la nascita e la crescita dell'Occidente (quello ideologico): partendo dall'area culturale più vasta che fu investita dal Messaggio testamentario, esso ha una propria storia che si dipana anche altrove, e che s'innesta precisamente su quelle letture del Messaggio stesso che furono espunte nel formarsi delle "ortodossie". La storia tutta interna allo Hijâz di un Islam che nasce dal nulla facendo seguito all'idolatria è un'invenzione che fu partorita come *mito di fondazione* della eccezionalità dell'Islam rispetto al Giudaismo e al Cristianesimo; in realtà, l'Islam non è neppure *pensabile* fuori dal processo di sviluppo che lo lega tanto al primo quanto al secondo -e verosimilmente al primo tramite il secondo- e ciò per la presenza di un mondo testamentario che in quelli non trovò asilo, *perché le sue "ragioni" erano altre*.

Le ragioni dei dissenzienti convergono generalmente in un comune traguardo, non importa come immaginato: la "perfezione", che è ciò che caratterizza il loro atteso "mondo di giustizia" in rapporto a *questo* mondo ingiusto (verso di loro) perché retto da una Ragione egemone dalla quale si sentono emarginati. Il "mondo di giustizia" è il loro obbiettivo ingenuamente a-topico: atipico perché pensato realizzabile in terra, e tuttavia punto d'arrivo di ogni desiderare. È stato già detto: la perfezione non è un'idea, è un desiderio: e l'uomo è un animale desiderante. L'inesauribilità del desiderio è ciò che rende la storia un luogo di erramenti senza garanzia di percorso e traguardo, il *télos* nella storia è un residuo della metafisica, la storia è infinibile e imprevedibile, almeno sinché ci sarà l'uomo a farla.

Pensare questo significa anteporre l'esistente -ogni singolo esistente, ciascuno individualmente Volto di Dio in rapporto diretto con Lui- all'Essere: ciò mette in imbarazzo ogni forma di Razionalismo, perché il Razionalismo si articola sulla riduzione dell'altro al medesimo e sulla possibilità di astrarre il pensiero dalla sua matrice, la vita. L'irriducibilità di ogni esistente nega la *reductio ad unum* che, ipostatizzando l'universale, consente di sovrapporvi l'Essere. Qui c'è dietro un'ideologia del dominio perché l'Essere, parafrasando Lévinas, non ha desideri perché non ha bisogni, neppure ha mai fame, perciò non ha metabolismo e non manda odori sgradevoli; ma non avendo desideri non mette neppure un moto la storia, e questa è un'ottima garanzia per lo *status quo*. Gli esistenti reclamano, non hanno il *bon ton* dell'Essere, che per questo piace tanto ai filosofi, anche perché è disposto a farsi modellare a loro piacimento, contrariamente agli esistenti ai quali la Ragione importa poco, avendo prioritarie le *ragioni* della vita e delle viscere. Insomma: gli esistenti sono scomodi per l'ordine obituaria della Ragione, ideologia normalizzatrice del dominio.

Proviamo allora a pensare una storia senza la S maiuscola, senza *télos* e senza *Aufhebung*; non un percorso stabilito dai piani di un'astutissima Ragione ma, come detto, luogo di erramenti destinati ciascuno a

mostrare soltanto la duplicità del reale nella successione della propria *genesis* e *phthorá*; e, più limitatamente, una storia come luogo di scontri, di vittorie e di sconfitte, di attese animate dalla delusione dei perdenti, dei marginali o dei marginalizzati dalla formazione di un assetto sociale; proviamo a pensare questi assetti come suffragati da una Legge generata da una Profezia e consolidata nei termini di una sua interpretazione divenuta “ortodossia”. In fondo, stiamo parlando di società non secolarizzate, nelle quali la Legge o anche soltanto l’etica religiosa ispirano, quando anche non dettano, il diritto, e fondano l’ideologia che regge il potere politico. È così “irrazionale” che il marginale attenda una nuova Profezia o propugni una diversa e più “profonda” interpretazione di quella vigente? Che sogni un nuovo mondo che metta fine a questo mondo e a questa Legge ingiusti?

La nuova fondazione ideologica (profetica, religiosa) è indispensabile, perché senza di essa la marginalità non ha *fondamento* per proporre il suo nuovo e diverso mondo. Orbene, in un mondo retto ormai da un’ortodossia consolidata, quella cristiana che aveva relegato la seconda e *decisiva* parusia (la prima aveva lasciato dei consigli, ma non ne erano seguite azioni di forza) fuori dei traguardi umani; in un mondo nel quale un’altra ortodossia s’era formata nello steccato d’una base etnica, e non voleva sentir certo parlare di altri Profeti e Messia che venissero a gettarle altro scompiglio; chi si sentiva necessariamente escluso dall’uno e dall’altro ordine, perché aveva creduto in un Messia ma poi lo aveva visto andarsene tra le nuvole, *che cosa doveva sperare se non che l’evento si ripetesse?* e stavolta *con esiti terreni conformi all’attesa*. Non si sottovaluti il fondamento della radicata opinione islamica, che sorregge l’autocoscienza dell’Islam nei confronti del Cristianesimo: un Profeta inviato da Dio *non può essere uno sconfitto* (e infatti la cristologia islamica è prudentemente docetista) perché la vittoria *terrena* è la prova che la sua missione è voluta da Dio.

D’accordo, la differenza tra l’Utopia e l’atopia è tutta in questo accento terreno; ma questa opinione non sembra provenire dall’astratto mondo delle idee che le fa da ornamento teologico, quanto piuttosto da una concreta petizione per il cambiamento; e se è atopia ciò non è casuale, perché i marginali non si trovano tra coloro che hanno fiutato gli umori del mondo. Al contrario, li fiutarono certamente presto i Qurayshiti, che in un primo momento avevano riso, poi tentato di opporsi: e da esperti gestori del potere quali erano, una volta prese le redini capirono che la folla eterogenea doveva essere riunita sotto un’unica bandiera, una nuova “ortodossia” che compattasse ciò che tendeva a disperdersi, e che del potere doveva essere il sostegno. Ci vollero tre secoli, ma in qualche modo ci si arrivò.

Certo, il percorso fu molto più difficile di quello della Chiesa di Roma: un conto è fondare un’ortodossia in un mondo ordinato dalla Ragione classica di un’occhiuta classe dirigente, questa e quella istituzionalmente gerarchiche e intransigenti con chi disprezza l’ordine di *questo* mondo, come gli Gnostici che furono relegati nella *sragione*. Altro conto è fondarla tra chi quell’ordine non lo aveva amato già sin dall’inizio, e proclamava la libera interpretazione di ogni Dettato. L’attesa messianica, messa nell’angolo a Roma, era qui tornata sul fondamento della ciclicità profetica e dei ripensamenti divini: un fondamento sul quale era nato l’Islam -o ciò che ci fu all’inizio- e che era difficile far riporre ad una religione che su quella ciclicità era nata. Esso infatti agì su tutto il cosiddetto “estremismo” e la costruzione di ben due “ortodossie” non riuscì ad eliminare l’attesa per una presenza rinnovata del divino nel mondo, per una nuova Legge, un nuovo mondo che fosse “perfetto” nella prospettiva di chi non aveva di che esser felice dell’ordine instaurato.

Abbiamo seguito questa vicenda con un certo dettaglio, sarebbe perciò stucchevole ripetersi; è tuttavia interessante cercar di comprendere quale lezione se ne possa ricavare. A me sembra che la principale evidenza che emerge dalla ripetuta attesa di nuovi cicli profetici, motivo che percorre l’intera storia dell’Islam, storia di un dibattito interno mai chiuso, neppure da ben due ortodossie, è che il Messianismo, la tensione a realizzare quel “vero” Islam che è il “mondo di Giustizia”, sembra essere il fondamento dell’Islam stesso. Mi rendo conto che tutto ciò costituisce una tautologia rispetto alla premessa (l’Islam nacque dalle attese messianiche di chi non si riconosceva nelle ortodossie giudaica e cristiana) ma è precisamente questa tautologia che, riconfermando le premesse tramite le conseguenze, rafforza le prime e pone l’Islam in diretta connessione con il fenomeno di formazione dell’Occidente, come sua alternativa.

Un “vero” Islam mai realizzato e sempre atteso, riconduce ad atopia terrena le speranze che la Chiesa di Roma collocò nell’Utopia celeste, ma ruota pur sempre attorno allo stesso tema; perciò, come l’arrivo del pensiero islamico, nelle sue forme eterodosse, influi sulle eterodossie del Medioevo occidentale, non è sorprendente che l’attuale fenomeno dell’emigrazione islamica in occidente faccia una qualche presa su coloro che, in occidente, non amano l’attuale stato delle cose. Già in precedenza notammo la tradizionale convergenza politica dell’Islam con le eversioni occidentali, di destra e di sinistra; fallite entrambe queste ultime due, la versione laica dell’attesa e della protesta potrebbe orientarsi, nelle sue forme più estreme, all’originaria versione religiosa sopravvissuta nell’Islam, che offre una vecchia/nuova base ideologica, ancor più radicale per il fatto che si pone sul piano della fede.

Si noti però il paradosso: l’Islam matrice dell’estremismo politico/sociale/religioso è quello “ortodosso”, laddove le eterodossie nate dall’attesa insoddisfatta -dai Bahâ’î agli ‘Alevî- rappresentano la petizione per la tolleranza *precisamente in nome del superamento della Legge coranica*; una posizione rafforzata per l’esperienza maturata nel XIX secolo attraverso l’affiliazione massonica. Guarda caso, nel XVIII secolo occidentale, là anche affluirono gli alchimisti, i teosofi e i cabbalisti, anche loro all’insegna di una religiosità eterodossa. Il fatto che, nel caso dell’Islam, le pulsioni della marginalità siano presenti nell’ortodossia,

è comprensibile pensando che l'ortodossia (sunnita) si formò sotto la pressione delle masse (contrariamente a quella romana, che si formò nella cultura "alta" del Razionalismo classico); per conseguenza si deve notare che, sul piano sociale, le eterodossie possono mostrarsi ambivalenti: in altre parole possono provenire da prospettive del tutto diverse, accomunate soltanto da ottime ragioni (proprie) per essere antisacerdotali. Ho segnalato già altrove l'apparente stranezza delle opposte letture che Newman e E. Bloch diedero dell'eterodossia occidentale: il primo vedeva nella sua storia l'affermarsi del principio liberale, il secondo la preistoria del comunismo. Un abbozzo di lettura di questo aspetto bifronte ho tentato di darla a proposito della collocazione di ciò che le ortodossie pongono nell'Alto dei cieli, cioè fuori della portata umana, e che l'alchimia e la teosofia hanno alternativamente collocato nel "basso" e nel "profondo". Venendo all'eterodossia shī'ita, anche essa è chiaramente bifronte, se si confrontano i Malāmatiyya con la teosofia ishrāqī: perché gli uni rappresentano una marginalità sociale che si rapporta ad una società retta da un'ortodossia che, comunque sia nata, è comunque uno strumento di potere; gli altri vi si rapportano dalla prospettiva di una cultura "alta", lontana dalle pulsioni che diedero vita al Sunnismo.

Come ho sottolineato più volte, le ortodossie sono nate per dividere -ciascuna delimita un campo dal quale si è dentro o fuori, *tertium non datur*, con la classe sacerdotale a far da guardia di frontiera- laddove le eterodossie delle tre "religioni del Libro" tendono a convergere (forse perché almeno due di loro tendono a liberarsi di una Legge che la terza non ha: senza Legge le teosofie non hanno troppi ostacoli). Forse questo capì l'arcieretico e "cosmopolita" Postel (cfr. p. 406) la cui eresia sembra accogliere elementi dell'eresia cristiana, giudaica e musulmana. Ma, se convergono, ciò è anche perché tutte le dialettiche ortodossia/eterodossia che abbiamo inseguito in oriente e in occidente ruotano attorno al medesimo nucleo, un Messaggio autorevole (viene da Dio) che tuttavia non si realizza quaggiù. La convinzione di aver trovato la via giusta fu la fede che sorresse l'incredibile espansione del primo "Islam" (o di ciò che esso era allora), poi si dovette tornare all'ordinario per gestire il patrimonio, e nacque l'ortodossia. Anche l'ortodossia romana nacque per la gestione dell'ordinario, con la differenza che il momento straordinario, quello della conquista rivoluzionaria che dette l'imprinting all'Islam, non c'era stato: nell'Impero Romano sarebbe stato improponibile, nel mondo mediorientale del VI secolo aveva davanti l'occasione.

Tutte le tre ortodossie nascono come freno alla disgregazione cui va soggetto un Messaggio affidato al simbolo, e perciò a possibili molteplici letture; ma la loro capacità di dividere si esplica anche nella loro capacità di nascondere allo sguardo la continuità del processo religioso che abbiamo percorso, la continuità del medesimo pensiero che lo anima; anche perché ciascuna di esse ha costruito una cultura, e con essa strutture di pensiero reciprocamente estranee. È necessario tornare a monte della loro formazione, *della loro genealogia*, per poterle capire nella loro *razionalità*, che non è quella delle loro logiche teologiche, necessariamente pregiudiziali, ma quella che ne emerge come *conseguenza di una storia*. Anche se ciò non elimina l'incompatibilità dei modelli sociali perseguiti dall'Occidente e dall'Islam, ciò serve comunque a far emergere le ragioni delle contaminazioni presenti su entrambi i fronti. Pensare ciò con le categorie degli Accademici che tendono a ricalcare, e persino a "perfezionare", le strutture di ragionamento *astrattamente dottrinali e razionaliste* degli eresiologi, non aiuta molto. Le dottrine hanno una storia, *è quella* che si deve interrogare, la genesi; non confrontare, difendere o criticare il punto d'arrivo.

Contrariamente a quel che si pensa, *le cose* sono sempre opinabili, tanto opinabili da essere anche enigmatiche: si può persino dubitare della loro *realtà*. Ma *le passioni*, quelle sì, sono *reali*, sono loro che agiscono e consentono di vedere le cose esattamente come sembrano. Le "cose" della storia sono i fatti, e un fatto, come diceva un personaggio in cerca d'autore, non è che un sacco vuoto, da solo non sta in piedi. I documenti vogliono testimoniare la realtà dei fatti, delle "cose" della storia, ma più li leggi, più li interroghi, più le cose si fanno evanescenti e la lettura si fa incerta; però, mentre *quei* fatti svaporano, appaiono i "veri" fatti, i fantasmi dell'autore che tornano ad illuminare la lettura, sicché i documenti testimoniano una storia altra, *non quella narrata, ma quella di chi narra*. Accade come nella visione neoplatonica del mondo: le cose sono illusorie e si fanno reali soltanto come apparire di ciò che le sottende. Quel che si legge non è una "storia" come comunemente la si intende, è un pensiero che si annida nel racconto, e il pensiero nasce dall'esperienza. Un documento va letto pensando all'umano, alle "passioni", che esso sottende.

Questa noiosa premessa serve ad affrontare il problema delle tanto invocate "influenze" e delle categorie eresilogiche ed accademiche, che tendono ad isolare "elementi dottrinali" per misurare col bilancino quanto dell'una o dell'altra antica dottrina, enucleata in purezza dal passato remoto, abbia contribuito a costituire l'emergenza sotto esame. Si dimentica (o si finge di dimenticare) che dietro un'emergenza c'è viceversa una passione contingente, che si riveste, si razionalizza, si ideologizza rovistando nella cassetta degli attrezzi colma di immagini, simboli, idee, soluzioni rimaste in vita da un lontano passato, e sempre utili per esser riproposte in nuova veste. Perciò le tante eterodossie testamentarie tendono ad assomigliarsi, col Neoplatonismo (popolare?) che fa abitualmente da collante universale nello stabilire il rapporto col divino. Dietro ogni emergenza c'è una concreta contingenza con le sue puntuali "ragioni" che nascono dallo Erlebnis così come esso si dà nel luogo (sociale, temporale, geografico, etc.) ove esso accade.

A questo punto, spero si chiarisca meglio di quanto ho potuto nel testo, la ragione *a monte di tutto* (se volete, il pre-giudizio a monte di qualunque altra analisi) in base alla quale mi sono rifiutato di considerare frutto

di “influenze” di vario genere, di ascendenze non-islamiche, tante eterodossie, dal ghuluww agli Yezîdi, che accadono nel mondo islamico, nell’area della sua cultura e della sua civiltà che però *non viene chiamata in causa nella vicenda*. Anche gli eresiologi cristiani amavano cercare le “alterità” -di solito un Giudeo, cercarono persino un Mago. Non ci si domandava se, per caso, le “ortodossie” fossero state incapaci di dare risposta a qualche concreto disagio, magari sollevato precisamente da loro, onde, chi lo pativa, adattava come poteva il Dettato alle proprie esigenze, usando come cassetta degli attrezzi tutte le idee rimaste in circolazione là dove egli era e poteva attingerne. Ma un conto è attingere a mitologie asiatiche rimaste nel folklore o alle tante dottrine rimaste nella memoria, per modificare il *proprio* Islam adattandolo alle *proprie* esigenze, un conto è invocare tutto questo a monte, come fanno coloro che identificano l’Islam con il Sunnismo. Il fatto è che nessuna ortodossia è disposta ad ammettere la propria origine umana-troppo-umana, con tutti i limiti, le insufficienze, le contraddizioni e la confutabilità che derivano, *ad ogni scelta umana*, quando entrano in gioco le passioni, frutto di *ragioni* dimenticate o negate.

D'altronde le religioni testamentarie, uscite dal ristretto luogo ove nacquero, hanno improntato di sé, con un fenomeno di (relativa) omogeneizzazione culturale, vaste aree geografiche occupate da popoli e culture diverse le cui tradizioni non potevano scomparire e hanno perciò contribuito a conferire accenti particolari al medesimo Messaggio. Si è Cristiani o Musulmani soltanto se ci si conforma ad una “ortodossia” stabilita a Roma o a Baghdad; o lo si è anche se, da Cristiano e da Musulmano, si ragiona diversamente per motivi etnici, geografici, economici, culturali o qualsivoglia? È lecito affermare che una religione è un campo semantico definito da ortodossia ed *eterodossie*, corpus dottrinale e *accezioni folkloriche*?

Una caratteristica fondamentale dell’Islam, che ne denuncia le origini, è la conservazione della tensione apocalittico/messianica della religiosità testamentaria, e il genio del suo Profeta è consistito nel provocare un evento originale, mai verificatosi altrove: la costruzione di una società sulle *ragioni* della marginalità: perciò è stata difficile, e ha lasciato sempre vistosi residui, la costruzione della “ortodossia”. In generale si è apocalittici perché si è perdenti, e si è perdenti perché si è apocalittici: ciò che accomuna i due tratti è l’incapacità o il rifiuto di prender atto della datità del mondo, si preferisce fantasticare su un archetipo disatteso. Avere educato la marginalità a essere vincente è certamente opera d’arte: il difficile è spiegare, dopo la vittoria, perché mai si debba cambiare programma. Una conseguenza collaterale della difficoltà è la tendenza permanente di settori *ortodossi* dell’Islam a ridurre il mondo a propria immagine, o, nell’impossibilità di farlo, a depurare almeno il proprio territorio dall’alterità, scaricando in tal modo, nella lotta all’abolizione del “diverso”, quell’ansia di “perfezione” che resta il suo irrealizzabile programma (il suo desiderio, direbbe Lévinas). Una conseguenza diretta è il riemergere dei temi apocalittico-messianici nella germinazione di eterodossie che invocano persino il superamento dell’Islam come premessa alla realizzazione del “vero” Islam. Le pulsioni centrifughe nascono dalle contraddizioni, ma non c’è “ortodossia” senza qualche interiore contraddizione, perché il Messaggio è sempre qualcosa di incircoscivibile.

Attenzione, però: non si deve guardare a tutto ciò con la sufficienza di un “Occidente” di parata, razionalista e secolarizzato: anche da noi tensioni apocalittiche e residui di culture pre-cristiane continuano ad agire; soltanto che, in accordo con lo Scientismo dominante, si mascherano di (pseudo) scienza e sfugge la loro radice. Che cos’è infatti quel terrorizzante ambientalismo ideologico che sbandiera la fine del mondo *per colpa* dell’uomo? (e che forse sogna il ritorno a un mitico Eden simile all’età della pietra). Nel cinema e nella letteratura, *che hanno preso il posto dei Profeti*, il tema riscuote sempre successo, segno che coglie inquietudini reali indirizzate contro un nemico tanto vago quanto terribile, da somigliare all’Anticristo. E dietro l’exasperante mito di una “Natura” Sacra, materna e benigna da venerare intatta, non ci sarà forse un neo-paganesimo memore di antichi culti della roccia, dell’albero e delle acque, epifania del divino? L’irruzione dell’albero nel giorno della Natività è già un bel segno di contaminazione. Sarebbe anche interessante indagare il retroterra delle mistiche alimentari e del neo-ruralismo *bobo*, anch’essi parte del complesso delle emergenze nate dal contingente, dalle tensioni *attuali*, ma che pescano nell’inconscio collettivo di un’Europa pre-cristiana, *pagana*. Anche questa però è una manifestazione di disagio, una malattia suscitata dai percorsi della nostra modernità, che deruba alcuni di un Paradiso terrestre che non c’è mai stato.

La storia, che non è la tronfia Signora dei salotti della Ragione, trova posto per tutti nella sua baracca in perenne ristrutturazione, perché è un luogo di contese e crea sempre dei vincenti e dei marginali ad ogni suo nuovo assetto: ma tutto vi è “attuale”, anche chi non si adatta in nome di un Paradiso immaginato. In vista di un futuro sognato o desiderato, nulla è “passato” e ogni scelta ha la sua ragion d’essere nei problemi del presente. Per questa ragione ho voluto rivisitare il passato facendo attenzione alle ragioni di chi sembra non aver costruito il presente, o, come più sennatamente si dovrebbe dire, di chi non ha aderito al mainstream e tuttavia ha lasciato in eredità al tempo successivo una quantità di ipotesi pronte sempre ad essere recuperate e rimesse a nuovo.

Se ho dedicato tanto spazio all’Islam, è dunque perché ho voluto sincerarmi della mia ipotesi, che esso rappresenti lo sviluppo di ciò che l’Occidente ha scartato sin dall’inizio per costituirsi quale esso è. Se l’ipotesi dovesse mostrare una sua ragionevole consistenza, se ne potrebbe dedurre la ragionevolezza della mia constatazione originaria: gli sviluppi storici dell’Occidente non segnano il destino del pianeta, sono il risultato di una scelta, *una delle tante possibili*. Anche ciò che l’Occidente mise al margine ha avuto una propria storia, che è un’alternativa *interna al sistema culturale al quale noi anche apparteniamo*, quello del Messaggio

testamentario, ancorché diversamente codificato nell'attesa terrena di un nuovo mondo che ha i caratteri del luminoso archetipo celeste.

Le due scelte hanno fatto molta strada, che le ha condotte lontano dalla comune origine: significativamente, però i percorsi intrapresi hanno messo in evidenza un germe comune che forse ha un'origine ancor più lontana nella concezione zoroastriana della storia come "progresso spirituale": la tendenza ad inserirsi in un percorso direzionato di autosuperamento. Schleiermacher sosteneva che il Cristianesimo fosse l'ultima religione possibile perché possedeva in sé la tendenza all'autosuperamento: un processo che fu compiuto dall'Illuminismo perché, in un'Europa completamente cristianizzata, convertita cioè a un Messaggio ingabbiato nella Ragione classica, non ebbe difficoltà a secolarizzarne l'etica nei termini della *propria* ragione, e, visto che si apprestava a dominare il mondo, a trasformarla in Ragione tout-court.

L'Islam che, al contrario, non si era codificato nella Ragione classica, ha conosciuto il percorso dell'autosuperamento per altre vie che gli sono consustanziali, quelle di un percorso *religioso* fondato sulla ripetitività della Profezia attraverso la ripetuta discesa in terra -perciò in qualche *uomo-* del divino. Due percorsi del tutto diversi ma simili in questa tensione che, nel caso dell'Islam, ha introdotto ripetute linee di frattura facendone un mondo variegato anche in rapporto alle diverse culture in esso confluite.

Lungo questi percorsi vi sono stati anche approdi che offrono qualche analogia come, ad esempio, Messaliani e Libero Spirito da una parte, Malâmâtîyya dall'altra; o la grande teosofia che, da Eckhart, Weigel e Böhme approda a una "religione dei cuori" e, sull'altro versante, l'Ismailismo, la Teosofia ishrâqî e alcune speculazioni dei Sûfi che lasciano alle proprie spalle la Sharî'ah; *per non parlare poi degli approdi assolutamente confrontabili dell'alchimia spirituale che recupera in occidente il senso di eterodossia che ebbe quella islamica maturata nella Shî'a*: l'unica differenza è che "l'uomo perfetto" non è più l'Imâm ma un uomo "cristificato". Parimenti, anche nel caso dell'Islam si può affermare che si assista ad una *razionalizzazione della religione*, ancorché su una via estranea al concetto di secolarizzazione che è il prodotto, tutto occidentale, della nostra *Ragione*.

Se guardiamo a questi fenomeni con l'intenzionalità di dialogo espressa da Postel, si comprenderà perché questo testo ha mostrato tanto interesse per le eterodossie che, contrariamente alle ortodossie, non tendono a dividere e a relegare l'eventuale dialogo nei limiti dell'incontro istituzionale, un dialogo che equivale alla tradizionale politica degli Stati. Le eterodossie consentono un incontro sul quotidiano, non sulle dottrine ma sulla prassi di chi tende a trovare una logica *nella vita*.

Tutte le "ortodossie" hanno un serio problema che non possono risolvere in modo convincente, lasciando aperti gli interrogativi che nascono quando ci si rapporta all'esperienza: l'esigenza di formulare una *teodicea*. Se ne accorsero per primi gli Gnostici quando confessarono onestamente di non capire, in tanto presunto ordine, l'origine del "Male", ipostasi dei concreti mali dell'esistenza. In questo senso, il "Male" esiste anche sotto forma di *ingiustizia*, di sofferenza dei "buoni" e di trionfo dei "malvagi". La teosofia, da Böhme a Schelling, ha elaborato una grandiosa metafisica del Male: Kant l'ha poi riportato all'interno della natura umana, come primo passo della razionalizzazione della religione, *videlicet*, del Cristianesimo, che non è la sola "religione", ma tant'è, l'Occidente vede se stesso come la ciliegina sulla torta.

Ora, ciò che è significativo nel discorso di Kant, è un passaggio del suo capitolo dedicato all'origine del Male nella *natura* umana, dove "natura" sembra soffrire della solita ambivalenza tra "fondamento ineludibile" e "ciò che è alternativo allo Spirito o alla Ragione", che dovranno prevalere. Qui Kant sostiene che il concetto cristiano (si noti: non però islamico, l'ho sottolineato altrove) del peccato originale rende l'uomo postlapsario irrimediabilmente peccatore in Adamo; laddove, per la "Ragione", l'uomo è tale in conseguenza di una "malvagità" insita nella sua *natura*. A parte il fatto che ciò equivale a dire: Dio ha sbagliato nel fare l'uomo, e con ciò dar corda agli Gnostici che di Lui non si fidavano, noto che, nella sostanza siamo a un espediente dialettico che non ha spessore "filosofico".

Piuttosto, in un capitolo precedente, lo stesso Kant aveva individuato in "die Anlage für die Tierheit im Menschen" cioè nella "disposizione dell'uomo all'animalità", quelle banali necessità che caratterizzano ogni vivente (ipostatizzando, la Vita) in funzione dell'autoconservazione e della propagazione del proprio gene. Traduco: l'insopprimibile aggressività del vivente, che fa sì che la Vita si affermi a spese di altra Vita. Il che spiega anche, almeno in parte e in prima approssimazione, il corruccio gnostico per i "malvagi" che hanno successo e per i "buoni" che patiscono, in una società complessa come quella umana dove l'aggressività della Vita (dei viventi) ha modi ben più sofisticati dell'aggressione fisica per manifestarsi.

Ciò che in tutto il bel discorso si è dimenticato, è però questo: che Bene e Male sono adeguamento a, o scostamento da, un parametro che Kant ritiene astrattamente fissato dalla Ragione, ma che in realtà ha origine *storica* nel dettato religioso: sicché la religione si rivela quel che pretende di essere nell'Islam, una *normativa* -ritenuta divina ma comunque dettata da un uomo, il Profeta- necessaria a regolare la vita dell'uomo *nella comunità*. *La religione è una Legge*, non ci sono dubbi, e il problema che si presenta da tempo all'Islam è che, con l'invenzione della Sunnah, è diventata Legge eterna la poco palatabile normativa buona per il mondo arabo del VII secolo o giù di lì. Che il Cristianesimo abbia sostituito la Legge con l'esempio, distinguendo tra Legge *etica*, e legislazione civile e penale (una distinzione che l'odierno Laicismo ha dimenticato, ignorando la prima e identificando il lecito e il proibito soltanto con la seconda: "islamizzandosi", secondo il concetto di Brague) è la traduzione nella prassi di ciò che ho più volte segnalato, lo spostamento dell'atopia verso l'Utopia.

Perché una Legge vuol insegnare all'uomo ciò che egli deve, o dovrebbe essere: mentre l'uomo è quel che è, né buono né malvagio, è un vivente con le sue proprie pulsioni che diventa buono o malvagio rispetto a un parametro fissatogli dalla Legge. Il punto sembra sempre quello segnalato da Strauss nella sua critica: se la Legge debba essere religiosa e di "natura" (ne abbiamo visto la convergenza in Tommaso) o convenzionalista, come pensata da Hobbes e messa in pratica dall'Occidente liberale. Se la seconda rischia le derive denunciate da Strauss, la prima rischia la formazione di "ortodossie" in grado di mummificarla.

Per questa ragione la storia è un luogo di appetiti e di scontri, che ne rendono poco credibile l'interpretazione hegeliana che ancor oggi regge l'ideologia volgare del Progresso, e, quel ch'è peggio, l'accusa gaglioffa al dissenziente di essere "antistorico" o "fuori dalla storia". *Quella di Hegel altro non è che una teodicea della storia, un modello tratto dall'ortodossia religiosa e spacciato per laico. Il seminarista spretato si è portato dietro i paramenti per rivenderli al mercato dell'usato.*

Una frase così irriverente verso una delle massime divinità del Pantheon filosofico non sarà mai perdonata dai sacerdoti in cattedra, meglio, sarà accantonata con un'alzata di spalle: ma non ha importanza, fa parte del gioco. I Custodi (per cooptazione) di qualunque ortodossia sono scelti per conservare, sinché è possibile; poi, come suol dirsi, i topi fuggono. Certo, si potrà dire che ho guardato a due vicende, l'Occidente e l'Islam, con lo sguardo rivolto essenzialmente al fenomeno religioso, per giunta senza gli strumenti dello storico delle religioni. Per l'Accademia è una scelta irricevibile; per la "modernità", che ritiene esaurito il tempo delle religioni, si tratta di tempo perso.

Personalmente non credo che si debba essere "assolutamente moderni"; affermazione in sé vuota (moderni, cioè *contemporanei* e partecipi di una storia attuale, lo siamo tutti, anche chi va contro *la* corrente, il mainstream) che perciò può riempirsi con un solo significato: ci si deve uniformare al trend. Abbandonare la nave alla corrente significa però andare alla deriva.

Considerare "Ragione" la secolarizzazione della *propria* religione che a sua volta si strutturò nella Ragione classica è perfettamente coerente con la metafisica metastorica di un'epoca "moderna" che segue un "Rinascimento" che uscì dall'intervallo di black-out, la "Età di mezzo" che si frappone tra la società classica estinta e la sua rinascita. Questa genealogia ideologica non meno azzardata di quella degli aspiranti Mahdī, sorvola su un particolare che l'Islam non ha dimenticato: il Messaggio testamentario cozzava con la Ragione classica, poi ci fu quel matrimonio combinato che ho ricordato a p. 703. Perciò ho ritenuto di qualche interesse puntualizzare le vicende che ho trattato, perché non si può ignorare del tutto la preoccupazione di Strauss circa la possibile crisi di una società senza una Legge che ne costituisca il mito di fondazione. L'Occidente è quello che è perché ebbe una fondazione, e fu religiosa. Il problema posto da Strauss è infatti il dubbio che una *convenzione* possa davvero costituire il fondamento di una società.

La mia personale impressione è che ridurre il fondamento a una convenzione sia opzione tanto apparentemente ragionevole quanto semplicistica (tutto sommato, tale è la metafisica materialista di Hobbes) in quanto riduzione della complessità dell'umano a facile schema. La perdita di credito che ha avuto la religione in Occidente a partire dal XVIII secolo, ha posto tra le vecchie credulità l'appello dei Profeti. Ciò nonostante, le folle dell'Occidente sembrano sempre pronte a correre dietro quelle imitazioni o surrogati della Profezia che sono i capi carismatici, che tali sono perché sanno far vibrare le corde delle passioni, voce del bisogno e del desiderio relegata tra gli abbagli dalla Ragione classica.

La Ragione, così come fu costruita dai tempi di Socrate e Platone, con il concetto di verità/epistémè ha sempre combattuto il ruolo della parola che "fa essere", quale luogo di costruzione della verità umana: ne ho parlato ne *L'eterna giovinezza della verità*. Il Profeta questo fa: con la sua parola visionaria coglie ciò che si agita nel fondo di una società, lo porta all'Essere -cioè lo trasforma in realtà *storica* tramite l'azione che suscita- e costruisce una nuova società. Può farlo perché la sua è la *Parola* e parla per simboli, non è passeggera come *le parole* del capo carismatico, dell'ideologo. Il Profeta sa e muove ciò di cui la Ragione classica si ostina a disprezzare il ruolo, di cui ignora la "verità" *umana e perciò storica*, le passioni, che per lei sono soltanto origine di errore. L'immobile Ragione classica "contempla", buon per lei. *Chi non afferra il contrasto tra il Messaggio e la Ragione classica, non ha percepito l'abisso che separa la verità/epistémè dalla verità/testimonianza.*

La Ragione, per sua natura calcolante, ha creduto di poter ridurre la complessità dell'umano e della vita alla sola economia, e questo è stato un espediente *retorico* che ha avuto successo sinché c'è stata una facile espansione a far da anestetico e da miraggio: non è certo che possa avere altrettanto appeal man mano che aumenta la compressione di altre esigenze dell'uomo e man mano che la luce del miraggio si fa più fiavole. Se questo ragionamento può sembrare troppo fumoso, possiamo tradurlo in forma più esplicita: l'economicismo ha costituito *un momento* (vincente) della nostra storia, ma non è certo che lo resti per sempre. Di fronte a questi temi non credo che i discorsi sulla decrescita felice o sull'indice di felicità siano più razionali e meno mitologici dell'annuncio della Fine dei Tempi o della proclamazione del Regno dei Cieli: in compenso, la modesta ideologicità della loro pretesa "razionalità" li rende soltanto meno universali, e meno capaci di muovere gli animi. "Vero", o meglio, "reale", è soltanto ciò che costruisce un futuro, e sinora le costruzioni dei Profeti si sono mostrate più longeve perché più rispondenti alla non razionalizzabile complessità dell'umano: *e perciò più "vere"*.

Mi torna il sospetto che ho avuto già una volta: forse l'Islam potrebbe avere qualcosa da insegnare all'Occidente, magari potrebbe ricordargli ciò che l'Occidente ha dimenticato.

La torva stupidità degli interventi armati condotti negli ultimi decenni con vario "successo", o soltanto minacciati, dall'Occidente nel Medio Oriente e in Nord Africa, sovente ideologicamente motivati con "principi" e "valori" che non hanno molto senso per la cultura e la religiosità dei popoli islamici, mostrano i limiti della razionalità, se non anche l'irrazionalità, cui conduce il nostro concetto di Ragione. Non è per caso, né per colpa o negligenza, che quegli interventi si siano concretizzati in autentici fallimenti, non soltanto in rapporto ai motivi umanitari proclamati, ma anche, dietro la facciata dell'ufficialità, a quelli politico-militari; in sostanza: *fallimenti politici*. Per il resto, a Baghdad seguita ad accadere -come sempre- quel che accadeva nel X secolo, mentre nel Nord dell'Iraq i Sunniti perseguitano e uccidono -come sempre- gli Yezidi anche per semplice intolleranza sharaitica spicciola (cfr. S. Maisel, *Social Change amidst Terror and Discrimination: Yezidis in the New Iraq*, The Middle East Institute Policy Brief No.18, 2008, www.mideasti.org); in Siria i Sunniti, memori di Ibn Taymiyya, tentano -come sempre- di regolare i conti con gli 'Alawiti (e, perché no? con i Cristiani); l'Afghanistan insiste -come sempre- a non entusiasinarsi per il Progresso, le rivoluzioni nordafricane mettono in spolvero i Salafiti dall'Egitto alla Tunisia, gli estremisti somali estendono le proprie mattanze verso il Kenia, e l'Islam nigeriano tenta la pulizia etnica. In tutto questo l'Occidente si distingue ovunque per confusione di idee, perché non può più regolare il mondo con la propria ideologia.

Le motivazioni *ideologiche* (trascuro quelle *reali*) di quegli interventi, perseguiti o soltanto minacciati, mostrano la natura *colonialista* della Ragione occidentale, che fu già sin dalla nascita un'ideologia del dominio in quanto pretesa di imporre una "verità" fondata sul sapere/epistème, cioè su un "sapere" che era soltanto un sapere della *téchne*. Abbiamo seguito le diverse vicende che incontrò questo sapere quando si scontrò, nell'Islam come in occidente seppur sotto due diverse prospettive, con forme di pensiero un po' meno superficiali, che sottolineavano, con percorsi, motivazioni e obbiettivi distinti, la non sovrapponibilità della parola e della cosa. In occidente con il pensiero dei Sofisti, riscoperto da Lacan, che rinviava al ruolo demiurgico della parola; e con la tradizionale critica degli Scettici ai limiti della Ragione. Nell'Islam con la critica di al-Ghazālī e di Ibn Taymiyya della quale s'è detto. Altri hanno anche autorevolmente detto che l'Occidente è fondamentalmente "aristotelico" e "cartesiano": ma Aristotele era un gigante conscio delle aporie che lasciò in eredità, e Cartesio aveva seri dubbi. A me personalmente sembra che l'Occidente sia rimasto più banalmente ancorato alla pretesa "filosofica" di una Ragione unica, nata con il metodo eristico/diairetico di Socrate, buono per gli ingenui; e con le argomentazioni di Platone contro la parola dei Sofisti, puntellate poi con qualche "distinguo" da Aristotele. Ancorato dunque a una Verità/epistème lontana dalla vita, e con ciò dalla verità/testimonianza e dalla *pluralità delle ragioni*. Anche l'odierno Relativismo dell'Occidente, criticato da Strauss, *non ha nulla a che vedere con questa pluralità, è soltanto il frutto dell'irrazionalità della Ragione* venuta in evidenza.

Quel che più conta però, è che, una volta smantellato il mito della "Ragione"; una volta messa in luce la sua *genealogia* che si radica in una *storia*, quella dell'occidente cristiano nel quale il Messaggio si incardinò (per quanto possibile e pagandone il prezzo con aporie sempre sapientemente velate) nelle strutture del Razionalismo classico vigente nel mondo romano. La nostra "Ragione" figlia della nostra storia è ora costretta però a confrontarsi con il frutto di altre "storie" cioè con altre "ragioni"; nel nostro caso -ciò va sottolineato- con *altri possibili esiti* del Messaggio testamentario.

Il pensiero dunque, quando non sia quello della *téchne*, non esprime un Assoluto, è più modestamente il figlio di una storia e di un'esperienza, e non ha sbocchi necessari e obbligati erga omnes. Per conseguenza, quando una storia si rivela perdente, anche il pensiero da essa generato si apre alla cultura dei vincenti: questo accadde al mondo nel corso del XIX secolo quando l'Occidente dilagò sul pianeta. *Si trattò della tante volte invocata "ragione della Forza" che non è affatto, come pensa chi non riflette, brutale irrazionalità che sopraffà la mitica "forza della Ragione": tutt'altro*. La forza infatti mostra di avere una propria ragione, che è nella cultura capace di generare quella forza, alla quale cultura si volgono quindi anche coloro che, tra i vinti, intendono comprendere le ragioni della propria messa in sudditanza. La "Ragione" non ha quindi altra forza di convincimento al di fuori dei risultati "materiali" che sa conseguire, a breve o a lungo termine; *perciò la Ragione occidentale è in crisi perché è in crisi la forza dell'occidente; e se questa è in crisi altri possono giustamente ritenere che l'Occidente non abbia "Ragione"*. L'Occidente però, che a causa del concetto di epistème ha potuto pensare la *propria* ragione come la "Ragione" unica, entra in crisi ideologica se questa non è più tale, se essa *non è destinata a divenire il modello per il pianeta*.

Se questo è il destino e il limite della Ragione, allora essa rivela un aspetto inquietante della propria storia: maturata dapprima in occidente come ideologia del dominio, essa diviene ideologia *colonialista* allorché si trasforma in merce d'esportazione. È significativo notare che i più accesi sostenitori di un interventismo giustificato in nome dei "principi" si trovino in due piccoli Stati dell'Europa occidentale che ancora si sognano al centro dei loro imperi coloniali d'antan. Le Crociate del tempo che fu, ancorché alimentate dalla fame di una piccola nobiltà squattrinata, avevano perlomeno il supporto ideologico della religione, tant'è che non andavano oltre la meta di Gerusalemme; e la religione è un evento globalizzante perché si fonda su un evento cosmico e irripetibile come la Rivelazione. Lo stesso valeva per l'espansione islamica sui popoli cristiani e zoroastriani e sul mondo giudaico: si trattò di guerre -come dire?- "comprensibili" nella logica di ciò che, essendo "rivelato"

non ammetteva alternative. È ovvio che i pretesti ideologici servivano -come sempre- a coprire gli appetiti reali, ma, almeno, come pretesti quelli avevano una loro “razionalità”.

Pretendere viceversa che una storia e una cultura -dunque una ragione- diversa, ammetta il valore universale di una storia e di una cultura che sono soltanto nostre, semplicemente perché noi le intendiamo come Ragione Universale, è impresa destinata al fallimento quando non si possiede più la ragione della Forza; è l'adynaton di un pensiero che ignora di avere la propria genealogia in una particolare religione, secolarizzata e desacralizzata come “Ragione” dallo sciocchezzaio post-illuminista, che privò tuttavia del proprio fondamento questa sedicente “Ragione” allorché pensò che essa potesse fondarsi su se stessa. E poiché il fondamento, l'*arché*, come ben sapeva Aristotele, non può essere oggetto di dimostrazione, ne nacque l'ossimoro della fede nella Ragione.

Perciò, piuttosto che coprire la ragione *politica* di un intervento (che può avere proprie *ragioni*) con motivazioni ideologiche prive di fondamento, sarebbe meglio lasciare la gestione dei nostri “valori” alla religione istituzionale e ai suoi dialoghi interreligiosi, perché essa, se non altro, *ha molto chiaro il significato di una religione per una società*, e conosce molto meglio le origini e la natura delle beghe familiari che ci separano dall'Islam. L'unica motivazione ideologica consistente per giustificare un intervento, potrebbe essere -e, forse, lo *dovrebbe*- la difesa dei diritti delle minoranze cristiane, che sono una propaggine della nostra storia e cultura e sono perseguitate dall'estremismo islamico che teme il proiettarsi degli sguardi del suo stesso mondo oltre la Sharī'ah: *ma un Occidente che ha azzerato il significato della propria religione come fondamento della propria cultura e della propria società* non può farlo, forse non è neppure in grado di *pensarlo*. L'irrazionalità della Ragione ha tolto all'Occidente la capacità di ragionare, di trovare *una ragione* per usare la forza.

Sia ben chiaro che non mi sto occupando di politica internazionale, non ne ho le competenze e non è il mio argomento: mi riferisco semplicemente alle sciocchezze che può partorire una cultura decotta ma convinta di rappresentare il destino del pianeta allorché dia voce ai suoi rappresentanti gazzettieri presentati a volte come autorevoli “filosofi”, icone di una “modernità” non molto più penserosa e coerente delle chiacchiere da bar, e tuttavia in grado di ispirare la veste ideologica della politica.

Qualcosa è cambiato nello scenario che vede in atto la ragione della Forza, e in questo cambiamento il ruolo principale è ricoperto dal diverso posizionamento della *téchne* una volta entrata nel patrimonio di altre culture. La *téchne* non è più soltanto occidentale, ma le altre culture che l'hanno adottata hanno ben chiara la sua natura di puro *mezzo* volto al conseguimento di fini *che rappresentano il vero fondamento*. Qui è la differenza con l'Occidente, dove la *téchne* è divenuta il pensiero *tout-court* e perciò non ha più il fondamento, perché la secolarizzazione ha trasformato un mito di fondazione in qualcosa, la Ragione, che pretende di fondarsi su se stessa e non può. Peggio, in questa sua pretesa la Ragione disgrega quel mito nel Relativismo. L'ubriacatura del successo ha trasformato il prodotto di *una* storia in un Assoluto, ma l'Assoluto, trascinato in terra, non ha dove poggiarsi. È quel che accade al concetto post-hegeliano di “Progresso” come continua e inevitabile *Aufhebung*, visione teleologica di una Storia intesa come secolarizzazione dell'Assoluto.

Qualcosa è cambiato nel luogo della Forza, tant'è che nell'estremo Occidente -che per la sfericità del globo confina con l'estremo oriente- c'è chi inizia a distogliere gli occhi da una storia ormai passata, la propria origine “occidentale”, per interessarsi a un futuro che sembra in gestazione altrove. Le nostalgie wasp si dissolvono lentamente in una cultura che non rifiuta in principio il meticcio e che si pone pragmaticamente in rapporto con i mutamenti della storia e della geografia politica ed economica. Può farlo precisamente per il suo affaccio sull'oriente, per il proprio stesso mito di fondazione, e per la propria lontananza dalla penisola europea, che *non* è l'ombelico del mondo. Il Pacifico è una calamita più forte dell'Atlantico.

La culla dell'ideologia di Occidente potrebbe perciò trovarsi a gestire da sola i propri rapporti con l'Islam e con il mondo ortodosso, che ha registrato il fallimento un'occidentalizzazione surrettizia ad opera del marxismo e che rappresenta il terzo protagonista nelle secolari agitazioni del Mediterraneo: Brague ricorda infatti il mondo ortodosso come altro confine, insieme all'Islam, dell'Occidente ideologico. L'ipotesi potrebbe non costituire un cattivo auspicio, potrebbe segnare il ritorno a una geopolitica più realista. Forse l'Europa potrebbe trovare un proprio ruolo in dare e in avere guardando meglio al Sud e all'Est, invece di cullarsi ancora nel sogno atlantico di un Occidente geograficamente estremo (e perciò confinante con l'Oriente) che propugni l'ideologia di “Occidente” anche in nome e per conto della sua culla. C'è di più: questa esigenza di convergere verso l'Asia lungo una direzione diametralmente opposta a quella nordamericana mostra il *carattere periferico* che sta assumendo l'occidente rispetto al *centro*, anche se le beghe nel cortile di casa distraggono dall'attenzione al cambiamento. *È però precisamente il cambiamento ciò che rende obsolete le ideologie*. La Ragione che ignora la propria *genealogia* non sa pensare l'affermarsi di *altre ragioni* in rapporto ai cambiamenti *materiali*.

Il mondo sta cambiando perché cambia la distribuzione della forza; l'ideologia degli interventi e della “forza della Ragione” è chiacchiera in un mondo che non consente più il dominio coloniale e resta guidato da altre “ragioni”, quelle che il colonialismo immaginò di convertire. La politica non lo ignora, ma il supporto culturale/ideologico al ridimensionamento del ruolo della nostra Ragione latita, perché l'intellettuale cooptato -il gazzettiere/filosofo- può soltanto ripetere il già-detto, al cui apprendimento mnemonico deve la propria stessa promozione a “intellettuale”. Il mondo sta cambiando, soltanto i nostri ideologi non lo sanno, non sanno che non

siamo più al centro, non abbiamo lezioni da impartire per semplice mancanza, nel mondo, di allievi disposti o costretti a pagarle.

Che la nostra cultura non capisca, è nella natura delle cose. Ho esaminato a suo tempo l'origine religiosa del concetto di progresso come moto nella e della storia/ierostoria in direzione del Bene, un concetto che dallo Zoroastrismo giunge al Cristianesimo, e diviene "Progresso" con la secolarizzazione e con la nuova Trinità, Ragione-Scienza-Progresso che sostituì in tutto il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (cfr. p. 539: la Ragione si incarna nella Scienza e da entrambe promana il Progresso). In *Arte, Memoria, Utopia* avevo già messo in evidenza la natura *ideologica* che assume in tal caso il Progresso: la storia è continuo cambiamento, considerare questo cambiamento un progresso o un regresso è un mero problema di prospettiva, *ideologizzazione del cambiamento in atto*. Chi si è formato culturalmente nel mito del Progresso non arriva a comprendere come il pianeta possa sentirsi estraneo al nostro esempio, come mai *una* storia non sia il modello *della* Storia. Smentire questo assunto non è politicamente facile: potrebbe comportare l'implosione di un Occidente senza più armi culturali, e ormai da tempo senza più fondamento in un mito, *in ciò su cui soltanto può articolarsi una ragione*. Per comprendere l'imprescindibilità di questo fondamento non è necessario rivolgersi al musulmano al-Ghazālī: è sufficiente il cristiano Ishāq b. Hunayn (cfr. p. 1118).

A proposito dei dialoghi interreligiosi citati poco sopra, c'è quindi da chiedersi se la cultura cattolica dei paesi mediterranei non possa mostrarsi politicamente più adatta a dialogare con i luoghi dei nostri interessi *economici*, rispetto ad un occidentalismo consegnato alla rigidità protestante o alla spocchia sadducea, *entrambe propense a coinvolgere Dio nella ragione della Forza* e perciò entrambe perdenti nel sostenere le pretese della Ragione quando non c'è più la forza. Se il Mediterraneo dovesse allontanarsi dall'Atlantico, ciò non accadrebbe senza mutazioni culturali a scapito di quell'ideologia di "Occidente" la cui lunghissima vicenda include anche la liquidazione dell'eresia proveniente da Bisanzio e le contemporanee Crociate, che a loro volta mirarono tanto a Gerusalemme quanto a Costantinopoli. Su questa vicenda è allora sì, certamente doveroso ricordare il ruolo che ebbe al tempo l'istituzionalizzazione romana del Messaggio; ma anche il fatto che questa scelta istituzionale è comunque interna al Messaggio stesso, si è conformata attraverso la coscienza "politica" della realtà, e quindi ha ben altre possibilità per dialogare con scelte diverse. Sembra comunque che non soltanto a Gerusalemme, ma anche a Costantinopoli, nel frattempo divenuta Istanbul, ci siano ancora problemi; si dice siano "religiosi", ma di certo sono anche *geopolitici*, se è valido quel che ho sostenuto: la religione, una volta accantonata la fumosa categoria del "Sacro", è un sistema di pensiero che fonda le società, perciò le culture e i loro contrasti. Su questo si veda R.T. McCutcheon, *Critics, not Caretakers*, N. York, State of N. York Un. Press, 2001. Dunque è attorno alla religione che due società (o tre) con il medesimo input, possono trovare una lingua franca per le proprie dispute di famiglia.

La geopolitica ha una sua propria logica e continuità non soltanto a Baghdad, dove Shī'iti e Sunniti continuano l'allegro massacro da undici secoli. Uno dei segnali del fallimento dell'Occidente è il riproporsi di antiche geografie culturali e religiose che tagliano di traverso i confini degli "Stati" post-coloniali. La Turchia neo-ottomana e la Persia -cioè l'Iran- sembrano proseguire le politiche regionali di Selīm I e di Ismā'il I, mentre gli Aleviti non sono più tanto tranquilli dopo il refflusso del vecchio Kemalismo, che storicamente è durato l'espace d'un matin. I Nusayriti, cioè gli 'Alawiti, e i Drusi rischiano di nuovo il giogo Sunnita memore di Ibn Taymiyya. Il Wahhābismo saudita contende lo spazio sunnita ai neo-ottomani, secondo una linea di frattura tra Arabi e Turchi vecchia di secoli. La Shī'a khomeynista è in primo luogo nazionalista, esattamente come quella safavide; come quella dovrebbe perciò essere alquanto eterodossa per un religioso shī'ta, e tuttavia deve all'identificazione con uno Stato e con la sua *forza* la possibilità di egemonizzare la galassia shī'ita fatta di minoranze sparse. Non si può prevedere quale sarà l'esito di tutte queste partite che vedono le società islamiche *in crisi di reazione al contatto con il prodotto dell'Occidente, la "modernità"*: se una soluzione ci sarà, che non sia rigurgito del passato, sarà comunque una soluzione *originale* della quale l'ideologia occidentale dovrà tener conto, tener conto cioè che la sua merce non è necessariamente esitabile su tutti i mercati.

Persino la Chiesa di Roma ha qualche dubbio sull'Occidente che, pure, tenne a battesimo, e riesamina le mappe dei propri infiniti peripli attorno al Messaggio grazie alla nuova cartografia gesuitico-francescana. In fondo, non avevamo ricordato il Gesuita Orbe come riscopritore della grande sapienza teologica degli Gnostici, tanto irrisi da Ireneo? C'è sempre stata poi, nell'Ordine, una marcata attenzione agli aspetti egualitaristi del Messaggio, ciò che ha reso l'Ordine più volte invisibile all'establishment: in tempi di derive finanziarie del Liberalismo, quell'attenzione può tuttavia tornar utile. Così anche l'attenzione ai popoli: prima di Missiones fu il mancato Gesuita Postel a rivalutare la religiosità degli Indios. Così come furono i Gesuiti a salvare dal patibolo la cloaca di tutte le eresie, spacciandolo per pazzo.

È però la venatura francescana a ricordarci altri tempi di grande disagio dovuti alle "razionalizzazioni" che di tanto in tanto sembrano eccitare l'Occidente -oggi quelle della grande finanza con l'appoggio delle schiere di burocrati, funzionari e Professori, tutte consorterie presenti nelle istituzioni nazionali e internazionali: *preludio a nuovi disastri sociali, col risultato di ridar vita a letture borderline del Messaggio*. In altri tempi di simili calamità i Francescani assolvero, *ai fini dell'ordine sociale*, il compito che fu negato agli Apostolici, troppo semplicisti e quindi sospetti, finiti perciò nell'angolo del disordine: e tuttavia i Francescani stessi non negarono l'accoglienza ai Dolciniani in fuga. Tempo addietro si sarebbe detto da noi: compagni che sbagliano. L'opzione gesuitico-francescana può essere dunque un buon atout in tempi di crisi dell'ideologia occidentale, perché apre

uno spettro ampio di letture, peraltro *consentite*. La sapienza teologica non è un trastullo per perdigiorno, come vorrebbero alcuni attardati dello Scientismo; al contrario è uno strumento molto utile per rispondere alle domande che la società si pone, per rispondere alle quali in modo convincente è indispensabile un quadro ideale di riferimento: non è da sottovalutare il seguito che può ricevere il riuso di un sapere antico nel vuoto di proposte politiche e culturali da parte di intellettuali e burocrati, buoni gli uni a ripetere il già-detto e gli altri a far carriera. Non saranno loro a disturbare la routine.

Grande è la confusione sotto il cielo, soltanto *gènesis* e *phthorá* appaiono cosa certa quando altre certezze vanno perdute: epperò una risposta sul *senso*, necessaria per indirizzare la società nell'intervallo, sembra esser pervenuta soltanto dalle religioni, con il loro modello di Perfezione chiamato Dio. Un fine teologo sa quali dei Suoi infiniti attributi mettere in primo piano, a seconda delle circostanze: un discorso sull'Infinito è, per definizione, un discorso senza fine. E poi, chi ha molto pensato non ha molte certezze, ciò che lo rende più flessibile senza renderlo incoerente.

Cercare risposte al presente guardando alle proposte del passato, non è un ripiego. Il passato non è morto, perché ha tracciato dentro di noi i percorsi che hanno portato a noi: contiene tutte le nostre domande e gli infiniti tentativi di risposta, ipotesi, scelte abbandonate ma che è sempre possibile riscoprire sotto una nuova luce, con un nuovo sguardo: mattoni con i quali costruire il futuro. Abbiamo visto, nel nostro racconto sulle eterodossie dell'occidente, quante volte il riproporsi di analoghi problemi sociali abbia generato *spontaneamente* risposte analoghe: spontaneamente, cioè senza le "catene di trasmissione" immaginate; abbiamo visto le risposte del passato tornare in nuova forma, adattate alla circostanza.

Non si trattava di ritorni al passato, era un tentativo di costruire un futuro diverso che liberasse dalle angustie del presente. Il passato agisce come magazzino per un bricolage ideologico, riadattamento a nuovi usi di vecchie idee. Soltanto un'ideologia pensò il taglio col passato, un ragionare astratto su una Ragione assoluta, svincolata da ogni fondamento, ad eccezione di quello autoreferenziale: fu l'ideologia del Razionalismo post-illuminista, che inciampò subito inventando una nuova Dea, per la necessità di parodiare quel fondamento.

Non si tratta di nostalgia del passato -*il passato non torna, forse non è mai davvero esistito nelle forme in cui lo pensiamo, è soltanto una proiezione del presente*- ma di certezza che non si possa costruire il futuro liberandoci di noi stessi, delle ragioni che ci condussero in passato a pensare l'oggi e che ci conducono oggi a pensare un diverso domani. *Il passato può essere una critica aperta al presente nella prospettiva di un futuro diverso*, diverso da quello cui ci vorrebbe condannare un percorso precostituito, quello che ha fondato il Moderno, la concezione storicista della storia.

Perciò questa lunga storia di un Occidente che alimenta un "altro occidente", lo bandisce, e lo ritrova sul proprio cammino per l'intreccio imprevedibile di percorsi divaricati, può essere la storia di una ricerca che procede tra prossimità insospettite; storia di un travaglio infinibile che attende la conclusione in un non-luogo fuori del tempo, in U-topia.

Gian Carlo Benelli, 6 Giugno 2013
Riveduto Ottobre 2013

POSTILLE 2013-2014

Queste *Postille* sono state motivate dal desiderio di arricchire e approfondire gli argomenti trattati nel testo, in particolare nella *Rassegna bibliografica* appena conclusa, che debbo tuttavia ritenere sempre aperta ad ulteriori ampliamenti per l'ovvia ragione che nulla di ciò che si scrive è incontrovertibile, men che mai resta valido nel tempo. Come si vedrà già dal primo articolo esaminato in queste *Postille*, non mancano però anche i rinvii agli altri argomenti trattati nella *Storia di un altro occidentale*.

L'articolo di E. Albrile, *La dimora di Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico*, Kervan, 2005,¹ espone, tra le altre cose, importanti riflessioni che possono riguardare le tesi da me sostenute in questo mio testo. Albrile mette in luce la profonda differenza che intercorre tra Zoroastrismo originario e Zurvanismo, e rivendica al primo concetti che saranno destinati a passare in eredità (vedi Appendice alla V edizione) al Cristianesimo per l'intermediario del Giudaismo: ricordo al riguardo quanto affermato da Zaehner circa l'affinità tra Cristianesimo e Zoroastrismo. In primo luogo vi è un Dio Creatore unico, Ohrmadz, che è Dio buono: Il Male è sì, una realtà di questo mondo, ma è qualcosa di estraneo che vi si insinua, e la dignità dell'uomo è nella sua responsabilità di scegliere per il Bene, collaborando così all'opera del Creatore al quale egli si rivolge. Vi è poi un ottimismo di fondo nella certezza della vittoria finale del Bene che si configura nell'Apocatastasi, ritorno della creatura al Creatore. Per conseguenza vi è una concezione lineare del tempo come "progresso" verso questa finale vittoria. Lo Zurvanismo, con la sua concezione ciclica del tempo e con il suo pessimismo, va inteso come influsso della religione astrologica babilonese ed ellenistica. Il Manicheismo, benché sincretista, rappresenta perciò un ritorno a concezioni di fondo zoroastriane, e il suo sincretismo va inteso nella prospettiva di una religione universale e pacificatrice, permeata da un alto senso etico e da una profonda pietà per la sofferenza di questo mondo, che dovrà avere una fine.

L'articolo di B. Scarcia Amoretti, *"Nostalgia" del passato: chiave di lettura dell'Islam, oggi?*, R.S.O., 83, 1-4, 2010, non si limita ad esaminare la tesi presente nel titolo; esso opera anche una concisa ma esauriente lettura delle diverse opzioni della fede islamica delle quali si è trattato nei primi due capitoli della nostra *Rassegna bibliografica sulle origini dell'Islam, etc.* Più precisamente vengono messe in luce le differenze tra Sunnismo, Shī'a, Khāridjismo e Ismailismo, e la differenza fondamentale che intercorre tra l'utopia cristiana e quella islamica, che io ho preferito definire atopia per le ragioni che ho esposto. Quest'ultimo punto è ritenuto determinante, tanto che su quella prospettiva atopica s'innesta la "nostalgia" della quale tratta l'Autrice. Come ho notato più volte nel testo, mentre il Cristianesimo distingue nettamente tra una condizione irrimediabilmente postlapsaria che caratterizza questo mondo, e la speranza paradisiaca da realizzarsi nel mondo dei Cieli (ho trattato anche a suo tempo l'eliminazione, da parte dell'ortodossia romana, dell'attesa di un millennio di gioie terrene che contraddistingueva il primo Cristianesimo, e il permanere del Millenarismo soltanto nell'eterodossia, ancora sino al XVIII secolo con Oetinger) l'Islam attende il raggiungimento di un mondo perfetto in questo mondo, attesa che ho attribuito all'eredità giudeocristiana e ho ritenuto caratterizzante del pensiero della marginalità. La Scarcia Amoretti si attiene strettamente alla constatazione della differenza, che si riflette anche nel carattere tutto "terreno" del Paradiso islamico, sottolineandone anche il nesso con un'altra differenza, coerente con quella e anch'essa segnalata nel mio testo: l'inesistenza, per l'Islam, del peccato originale. Personalmente ho molto sottolineato questo punto perché, quando ci si sottrae alla constatazione della *realtà* del mondo e si immagina di poter plasmare il mondo rendendolo "perfetto", si cade in quell'atopia -di origine religiosa/millenarista e che in occidente si è secolarizzata nell'atopia comunista- destinata a dolorosi insuccessi. In questo senso ho sempre ritenuto di dover sottolineare l'importanza della presenza della classe dirigente romana nel primo Cristianesimo come fattore non trascurabile nel generarne la versione "ortodossa" della Chiesa di Roma: si potrebbe dire che il "peccato originale" sia l'ideologizzazione religiosa del marchio indelebile che fa di questo mondo quel che è, mentre la Grazia, rimuovendone il peso, consente di operare comunque all'insegna della Speranza, e di operare nell'ambito di una misura imposta dal realismo, che guarda al Bene con il più modesto ma concreto obiettivo di raggiungere il meglio. Questa lunga premessa è necessaria per inquadrare il problema della "nostalgia" islamica oggetto dell'analisi dell'Autrice, una nostalgia che è nostalgia di un passato immaginato, di un'età "dell'oro" mai esistita e identificata con il tempo del Profeta. Di qui le diverse scelte delle diverse "ortodossie" islamiche (Sunnismo, Shī'a, Khāridjismo) e di quella "Aufhebung" che fu l'Ismailismo (oggi nell'eredità Nizārīta). L'Ismailismo, che rivendica a sé l'appartenenza all'Islam, rappresenta in effetti uno sviluppo coerente dell'opzione shī'ita, alternativo a quello Duodecimano; entrambi sono stati analizzati nel loro sottofondo sociale nel secondo capitolo della presente *Rassegna bibliografica ragionata, etc.* La prima scelta esaminata è quella sunnita, fondata sulla costruzione della Sunnah del Profeta e dei Compagni. L'Autrice sottolinea il disagio del Musulmano odierno che vive entro le frontiere dello Stato-nazione post-coloniale susseguente al disfacimento dell'Impero Ottomano (significativo che la Scarcia Amoretti consideri questo Stato-nazione un'esperienza fallimentare) e il disagio ancor maggiore del Musulmano emigrato in occidente, che vede revocato in dubbio il proprio "stile di vita", essenziale per il recupero della propria identità. L'autrice sottolinea al riguardo l'antitesi che si crea, in una logica islamica, tra la *dār al-harb* e la *dār al-Islām*, e l'importanza del

fondamentalismo nel fenomeno della re-islamizzazione; molto interessante la riguardo è però l'appuntarsi dell'analisi sulle dispute iniziali circa il ruolo del Califfo, che ho ricordato nel mio testo: "vicario" di Allah in grado di interpretarne la Legge sottraendola al suo rigido rapporto con un tempo e una società, o semplice vicario del Profeta come Guida dei fedeli, lasciando al giurisperito "il ruolo sempre più incisivo" di "interprete affidabile della Legge". Tutto ciò introduce alle altre, minoritarie accezioni dell'Islam, prima delle quali, in ordine temporale e di trattazione da parte della Scarcia Amoretti, fu il Khâridjismo. L'Autrice vede in esso, a ragione, "un'istanza popolare, se non democratica", nata sulla constatazione, da parte della Ummah, dello "scarto tra la teoria e la prassi". Il ruolo della Ummah è invocato anche nell'accento che si fa alla *Madîna al-fâdila* di al-Fârâbî, che non poté schiudere "strade nuove" precisamente a causa della "nostalgia" della Guida nel popolo Sunnita; il risultato di questo arroccamento nella "tradizione" (della quale ho sottolineato il carattere di mera invenzione, secondo il parere di molti studiosi) fu la convinzione che la nazione islamica fosse "*la migliore nazione mai suscitata tra gli uomini*" (corsivo dell'Autrice). Allo stato attuale, sostiene la Scarcia Amoretti, "una svolta che coinvolga le masse, non può che esprimersi attraverso il linguaggio di queste". Il testo, che si attiene a criteri rigorosamente scientifici, si limita alla constatazione del fatto evidente, non entra quindi nel problema che si pone a tutte le forme di cultura della marginalità, la permanenza nell'area sterile dell'atopia; esso passa quindi ad esaminare ciò che viene definito "anti-quietismo", cioè lo sviluppo del Sufismo e della Shî'a, i quali, pur nella loro diversità, "esprimono la consapevolezza della necessità della 'Guida' per essere fedeli allo *spirito dell'Islam*" (corsivo mio) e "smentiscono il preteso quietismo" delle società musulmane. In effetti, abbiamo visto nel corso del nostro testo le tendenze eversive presenti e riemergenti in entrambe le scelte, e su questo punto l'Autrice avanza due osservazioni entrambe assolutamente pertinenti: la messa in campo di un'opzione eversiva fondata sulla concezione di una Legge "superiore rispetto a quella che emerge dall'interpretazione legalistica, da parte del giurisperito, delle fonti, Corano e Sunna", e la rapida entrata in azione di "meccanismi efficienti di inserimento nell'ordine costituito". Ricordo che nel testo ho infatti parlato sia del processo di "sunnizzazione" della Shî'a, sia del riavvicinamento ai Duodecimani di gruppi shî'iti eterodossi, come gli 'Alawiti. Siamo anche qui, nota la Scarcia Amoretti, nell'ambito di una "nostalgia" in quanto il Qutb e l'Imâm rappresentano entrambi il desiderio di "rivisitare" "l'esperienza spirituale dell'uomo Guida". Nel caso dell'opzione Sûfi l'Autrice nota tuttavia una contraddizione tra i confini della confraternita entro i quali si realizza l'islamicità dell'adepto e "il tratto distintivo della *dâr al-islâm*" che è "di non aver confini in senso proprio". Tuttavia "le confraternite sono stati i luoghi in cui la 'guida' ha messo in atto...un processo di revisione modernizzante della Legge e della sua applicazione concreta"; esse inoltre hanno attivato i propri discepoli ad opporsi all'ingiustizia di un potere "assente o incapace". Passando poi alla Shî'a e al suo primato nell'essersi posta il problema dell'assenza del Profeta e della necessità di un interprete autentico della Legge, l'Autrice sorvola sulla sua lunga e travagliata storia (del resto, come abbiamo visto nel secondo capitolo di questa *Rassegna*, la sua storia e il suo travaglio settario si articola precisamente sul punto centrale della necessità di un Imâm sempre *presente*) e ritiene che due soltanto siano le opzioni shî'ite da esaminare: quella duodecimana e quella nizârîta. L'affermazione ha una sua logica se si pensa che esse rappresentano nel modo più coerente le due soluzioni possibili del problema: la scelta di considerare il clero come rappresentante di un Imâm occultato, ovvero l'affermazione dell'impossibilità di un occultamento, perché Allâh non abbandona i propri fedeli. Nel testo della *Rassegna* abbiamo percorso le varie storie, perciò rinviando ad esso per la disamina del problema. Significativa resta comunque la ragione dell'esclusione dello Zaydismo dal saggio, motivata dal fatto che "nel tempo, la sua carica eversiva è andata scemando" e "non presenta elementi direttamente funzionali al discorso". Il che è vero, ma ciò fa pensare che la Scarcia Amoretti abbia un interesse specifico ai contenuti *rivoluzionari* dell'Islam conservati nella Shî'a, *nonostante la sua progressiva sunnizzazione per quanto concerne il clero duodecimano*: e qui si dovrebbe intendere "rivoluzionari" in senso politico-sociale, perché sul piano *religioso* è ben altrimenti "rivoluzionario" l'Ismailismo nizârîta. A riprova di questa mia interpretazione sta il fatto che l'Autrice tende successivamente a sottolineare (senza dubbio con ragione) il carattere verticistico che fu proprio dell'Ismailismo sin dagli esordi, tanto che in Egitto -lo abbiamo visto- esso volle rimanere comunità separata lasciando al popolo il suo Sunnismo tradizionale. Secondo la Scarcia Amoretti, la "tolleranza" ismailita anche verso Ebrei e Cristiani, mostra che l'Ismailismo non si è proposto *come modello universale o come ritorno all'età dell'oro*. Questo mio corsivo vuol mettere in rilievo ciò che, a mio avviso, segna un *superamento* dell'Islam come pensiero atipico della marginalità nato nel *sectarian milieu* apocalitticista e millenarista (cheché si possa pensare, a distanza di anni, dell'opera di Wansbrough, questo è il termine più adeguato per caratterizzare il Giudeocristianesimo e il pensiero della marginalità in generale). L'Ismailismo è Islam precisamente in quanto suo superamento. Qui c'è un luogo fondamentale della distinzione che la Scarcia Amoretti mette in luce a partire da Nasîroddîn Tûsî: il mutamento dei tempi e degli uomini impone la necessità di guardare al Vero e al Bene con uno sguardo sempre diverso, e ciò richiede una continua rilettura e reinterpretazione *autorevole* della Legge, che non cambia, cambia il volto con il quale essa si dà al variare della prospettiva terrena. L'Imâm *vivente* è colui che opera *l'aggiornamento della Legge* (corsivi miei). Se l'unica *realità* del mondo è la sua continua trasformazione, una cosa sembra aver trovato soluzione nell'Ismailismo: si è superata la pretesa all'immobilismo, quando non anche la *nostalgia* di un passato (mai esistito) che ha come approdo obbligato l'involuzione. Non per nulla, dietro l'Ismailismo, oggi nizârîta, c'è la potente elaborazione filosofico/teosofica della quale ho dato qualche cenno. Le pagine finali dell'articolo della Scarcia Amoretti sono dedicate alla Shî'a duodecimana, come approdo di quella

imâmîta che, come abbiamo visto, ebbe diverse espressioni; l'Autrice la esamina alla luce delle "ipotesi nostalgiche" che costituiscono l'oggetto del suo studio. L'esame prende l'avvio dalle inclinazioni quietiste che ne caratterizzarono gli esordi: la certezza, e quindi l'attesa, di una restaurazione del Bene che avverrà alla Fine dei Tempi, quando l'Imâm riterrà di uscire dal proprio occultamento. L'attribuzione pro-tempore della vicarianza al corpo dei giurisperiti che ne conseguì, è da lei interpretata come delega di un ruolo attivo ai credenti (contrariamente a quanto avviene nell'Ismailismo) perché il ruolo del giurisperito è condizionato dalla fiducia che il credente ripone in lui, consentendo di preparare così le condizioni per il ritorno dell'Imâm in un tempo (non importa se "finale") nel quale la "restaurazione" avverrà *in terra*. Il corsivo è mio, per segnalare ancora una volta la permanenza del carattere originario, atopico, dell'Islam. Questo ritorno "è la sola garanzia, concepibile dagli uomini, a che il percorso si compia e l'età dell'oro sia ri-creata". Tuttavia l'Autrice constata che, a partire dal XIX secolo, prese corpo "una vera e propria gerarchizzazione in senso piramidale dei giurisperiti", che fa da contraltare a quel ruolo del credente comune del quale s'è detto. Da qui, si scivola verso l'ultima "teorizzazione rivoluzionaria", quella khomeynista, nella quale Khomeyni assunse il ruolo del *rahbar*, di colui che indica la via: ovviamente per giungere a quel futuro tempo felice. La Scarcia Amoretti ne constata il fallimento, l'arroccarsi del potere e il tradimento "del progetto ideale": si verificò il "ritorno a una pretesa, astorica autenticità centrata, ovviamente, sull'interpretazione della Legge". Debbo tuttavia osservare a titolo personale che ella non si domanda se il fallimento non sia forse una tragedia *necessariamente iscritta* in tutti i progetti rivoluzionari, atopici, di realizzazione di una Gerusalemme terrena; il suo articolo, precisamente perché rigorosamente "scientifico" nel dipanare gli eventi di quattordici secoli, evita giudizi che possono, e, a mio avviso, debbono, presentarsi davanti al tribunale del pensiero, e, perché no?, della storia, che è continua scelta di ciò che noi *vogliamo* costruire tramite il nostro *giudizio*. Le linee del progetto son viceversa da lei nuovamente individuate nel pensiero di 'Alî Sharî'atî (qualche cenno ne ho dato nell'Appendice alla V edizione) per il quale il "vero sciismo" è "il 'partito perfetto' in quanto strutturalmente votato alla rivoluzione permanente"; supporre "d'aver riprodotto una volta per tutte il modello della 'Guida' significa arenarsi in un immobilismo che riporterà indietro la comunità imâmîta e con essa la *ummat al-islâm*" che "a sua volta può aspirare ad essere sia la coscienza vigile del mondo sia la prova che l'Eden terreno non è utopia". Peccato che le rivoluzioni tendano ad essere permanenti soltanto nell'assunzione di un potere che ne rende inamovibili i gruppi dirigenti: è la logica di tutte le rivoluzioni, che tali sono in quanto aboliscono il pensiero diverso precisamente per realizzare quell'*atopico* Eden terreno: ultimo esempio, la Rivoluzione sovietica che ha segnato gli eventi del XX secolo. Gli Gnostici pensavano che il Male fosse una *realtà* di questo mondo, di certo lo è il Potere e le sue leggi, alle quali neppure la rivoluzione può sfuggire: dunque è meglio evitare la tentazione della perfezione, eterno sogno delle marginalità che tali sono perché della realtà non sembrano avere esperienza. L'Autrice ritiene comunque che il fallimento non impedisca di poter esprimere in termini "islamici" un'utopia per il futuro, cioè "in chiave musulmana idee, concezioni e aspirazioni incontestabilmente moderne". Questa è certamente un'ipotesi aperta; e anche auspicabile, in tempi di terrorismo sunnita -salafita e qaidista- che teme il desiderio di modernità presente in parte del mondo islamico le cui "rivoluzioni", nate dalla stanchezza di vivere in società regolate da costumi dei secoli passati, sembrano naufragare nel ritorno alla stretta applicazione della Sharî'ah. Un'ipotesi aperta per chiunque non ritenga di aver già chiari i percorsi del futuro: ed è comunque una domanda che si pone alla crisi dell'Occidente.

Sulla complessità del mondo islamico, sulla linea di demarcazione tra il corso neo-ottomano della Turchia e l'Islam arabo, nonché sul ruolo della religione nella società e sul carattere "totalitario" del laicismo occidentale, è interessante l'articolo di C. Monge, *Petite histoire de la genèse de l'Islam Turc et de son rapport au politique*, R.H.R., 87,2, 2013. Monge sostiene che l'occidente secolarizzato, che non pensa se stesso nella categoria del religioso, si chiude tuttavia in essa nel confronto con l'Islam, i cui sviluppi sono pensati soltanto in tale prospettiva, ciò che non è corretto, perché le rivolte arabe (le "primavere") vanno viste nel quadro di un'evoluzione politico-sociale. Quanto sopra è certamente vero; tuttavia debbo osservare una caratteristica ripetitiva di queste rivolte, cioè che esse si capovolgono regolarmente nell'affermazione di un Islam sharaitico e ben poco incline al pluralismo. La "nostalgia del passato" -per usare categorie già introdotte nel precedente articolo- sembra una costante, una mitica panacea per i concreti problemi sociali la cui radice potrebbe annidarsi, come sostengo, nell'atopia di una possibile "perfezione" che non vuol vedere la realtà del mondo. La parte più interessante dell'articolo è tuttavia quella relativa agli sviluppi dell'Islam ottomano e turco, ovviamente cursoria per ciò che concerne origini e fondamento, che si sofferma tuttavia sul punto focale, la recente evoluzione neo-ottomana. Monge sostiene che l'Impero Ottomano "non è mai stato uno Stato islamico nel senso classico del termine" perché è riuscito a porre gli 'ulamâ sotto il controllo e al servizio del potere politico, secondo l'eredità bizantina. Seguendo tale tradizione, la "laicità" turca espressa dal Kemalismo fu controllo dello Stato su un Islam nazionale, o meglio, "etno-nazionale, sunnita" centrato sulla "turchicità". A questa scelta si oppose e si oppone tuttavia in Turchia la tradizione delle Confraternite; in particolare Monge ricorda il caso degli 'Aleviti (15-25% della popolazione) che rivendicano la fine "di ogni discriminazione etnico-religiosa". Ricorda anche i rischi di intolleranza verso le minoranze religiose -in discontinuità rispetto alla politica del vecchio Impero Ottomano- che vengono dalla sovrapposizione di una stretta identità etnica e nazionale con l'identità musulmana. A proposito delle Confraternite, Monge esamina con prudente criticismo il ruolo dei Fethûllahci, una potente

associazione che fa riferimento a Fethullah Gül, peraltro alquanto “chiacchierata” per i rapporti di Gül con gli Stati Uniti, dove risiede ben protetto (abbondante letteratura sul web; interamente dedicato al tema *The Muslim World*, 95,3, 2005). Il peso di Gül e della sua confraternita insinuata nelle istituzioni e largamente presente nell’educazione, è apparso evidente nel recente scontro con la deriva islamista del governo Erdoğan, che, pure, lo stesso Gül aveva appoggiato nell’ascesa al potere. La Turchia attuale, secondo Monge, si trova stretta nella difficoltà di superare la democrazia autoritaria del Kemalismo, centrata sulla politicizzazione della religione dall’alto, senza ricadere nella re-islamizzazione della società denunciata dalle comunità religiose minoritarie, col risultato di dirigersi verso un ritorno neo-ottomano rivelato in particolare dalla politica estera che tenta di proporre il modello turco quale sbocco delle “primavere” arabe. Dietro il modello Erdoğan c’è dunque il pericolo di una deriva “nazionalista e populista”. Il modello turco lascia tuttavia intendere i limiti della concezione occidentale della laicità, sui quali si dovrebbe riflettere, cioè la pretesa di rinchiudere le convinzioni religiose nella sfera del privato: “il progetto di una società spiritualmente asettica che vanta il rispetto di convinzioni religiose ridotte al silenzio come vorrebbe imporla, nel dibattito europeo, un certo numero di laicisti intransigenti, è totalitario. Come potremmo trattare le colossali questioni politiche, etiche e sociali che abbiamo davanti, se si deve tacere sul fondo sul quale si articolano le nostre scelte?”. Monge è convinto, citando le parole del Protestante Marcel Bertrand, che non si possa, in nome della laicità, accusare d’intolleranza l’espressione di convinzioni etiche e spirituali. Se mi è concesso aggiungere un commento personale, vorrei dire che le conclusioni ripropongono il tema che ho più volte sollevato nel mio testo: la presenza necessaria di un fondamento sul quale articolare la ragione e l’adynaton di una Ragione che pretende di fondarsi su se stessa.

La professione di fede in chiave autobiografica di Nasîroddîn Tûsî, *Sayr wa sulûk*, tradotta da Badakhchani con il titolo *Contemplation and Action*, London-N. York, Tauris, 1999 (“sayr” sta ad indicare un percorso, in questo caso spirituale, che perciò conduce ad un comportamento “sulûk”) è utile per confrontare quanto detto nel testo riguardo al suo pensiero (cfr. le pp. 234, 1173, 1190 e 1194-1195). Nasîroddîn Tûsî narra infatti dei propri dubbi religiosi e filosofici e del percorso spirituale attraverso il quale egli giunse ad abbracciare la fede nizârîta, ricalcando le conclusioni di Hasan-i Sabbâh (cfr. *supra*, p. 234). In questo percorso si può leggere la continuità di fondo che caratterizza il pensiero ismailita e la sua eredità, al di là delle varie accezioni dottrinali. Ad esempio, nei §§ 31-32 si possono trovare gli echi della iniziale dottrina fâtîmida (ma anche nusayrita e drusa) relativa alla manifestazione terrena delle gerarchie spirituali, nonché degli antecedenti khattâbîti del *Kitâb al-haft wa 'l-azillat*; al § 34 si notano le convergenze con le gerarchie (che sono anche alchemiche) spirituali/terrene degli elementi (visti nella loro doppia valenza che giunge al pensiero islamico da Alessandro di Afrodisia: cfr. *supra*, p. 879) e la dottrina dei regni (minerale, vegetale, animale, umano) che costituisce un elemento portante nelle Epistole degli Ikhwân as-Safâ’. Il radicale neoplatonismo del suo pensiero si articola anche nella distinzione tra prima materia e materia formata (§ 40) in analogia con gli Ikhwân e con Avicenna. Sempre al § 32 si nota come la struttura ontologica del suo pensiero possa esser letta quale antecedente della metafisica dell’esistenza di Mollâ Sâdrâ (p. 1230). Quanto alla fondamentale dottrina shî’ita relativa alla presenza *necessaria* di un Imâm in ogni tempo, essa, oltre a dispiegarsi nella soluzione che le dette Hasan-i Sabbâh, mostra, al § 45, il ruolo fondamentale del Nizârismo come antecedente del pensiero del Bâb: lo stato del mondo è in continua trasformazione, perciò è necessaria una catena di “veritieri” (*muhiqq*) che ripropongano l’immutabile legge divina in forme sempre nuove. Si può dunque leggere, in questa plurisecolare continuità, la vitalità con la quale l’elaborazione shî’ita-ismailita ha saputo conservare l’originale impulso islamico fondato sulla ripetitività del ciclo profetico, alla luce di una sua interpretazione teosofico/neoplatonica.

Benché, nonostante il titolo, non sia direttamente centrato sugli argomenti del presente testo (la crisi dell’Occidente vi è essenzialmente esemplificata attraverso il tema dell’etica sessuale) trovo interessante citare l’articolo di J.M. Donegani, *Crise de l’occident, crise du Christianisme, crise de la différence*, *Recherches de science religieuse*, 101,3, 2013. A introduzione della sua disamina trovo opportuno citare letteralmente il lungo capoverso di p. 369, intitolato “La crisi dell’universale”, perché esso ne fa comprendere l’interesse anche per il presente testo. Scrive Donegani: “Il fatto che il mondo moderno si sia fondato sulla rottura dell’unità della fede e abbia valorizzato, a partire da questa situazione, il pluralismo dei valori e le scelte individuali, non pertanto ha cessato di porsi il problema dell’unità e dell’universalità. L’Occidente ha sviluppato una concezione dell’universale giustificando con l’eccellenza dei propri valori e rappresentazioni l’estensione di questi sino ai confini del mondo. E la crisi dell’universale che si manifesta ai nostri giorni, non è che l’altra faccia della crisi d’identità dell’Occidente. È in effetti al cuore stesso di questa identità che mirano le visioni del mondo in concorrenza, rifiutando la pretesa eccellenza della visione occidentale dell’uomo e della società, e criticando il carattere egemonico della sua pretesa universalità. L’unità del mondo è stata pensata in Occidente come legittima espansione di un modello che coniuga i valori cristiani e la loro traduzione secolarizzata nell’imperativo dei diritti umani, e la concezione liberale dell’ordine economico e giuridico. Ma i diritti dell’uomo sono contestati in quanto non sarebbero che il travestimento universalista di una visione particolare, occidentale, della natura umana. E la mondializzazione appare sempre più come una unificazione menzognera e ingiusta sotto la legge del mercato e della democrazia, concezione particolare occidentale dell’organizzazione sociale”. Questa diagnosi, che ritengo assolutamente lucida e condivisibile, è possibile perché Donegani, sin

dall'apertura dell'articolo, esamina in modo cursorio le principali opere che, a partire da Spengler, hanno parlato di una crisi dell'Occidente; curiosamente però ignorando Leo Strauss, le cui argomentazioni coincidono in buona sostanza con quelle presentate da Donegani stesso o da alcuni degli autori citati. Il punto centrale è costituito dalla non necessaria universalità, dalla non cogenza, del regime democratico/liberale che vige nelle società occidentali, e che è soltanto il punto d'arrivo della loro particolare storia e cultura; ho già notato, ad esempio, che l'Islam è idealmente, e in principio, sicuramente "democratico", ma non è affatto "liberale". I valori che sostengono le società occidentali, sono stati esportati nel mondo allorché il colonialismo stabilì l'egemonia, anche culturale, dell'Occidente; la fine dell'egemonia economica ha però fatto venir meno anche quella culturale, con il risultato, più volte denunciato nel presente testo, che "la destituzione dell'Occidente, lungi dal ridursi al disordine della sua economia, si connette al suo suicidio culturale"; c'è "crisi di valori" e "crisi d'identità". Questa è la tesi di Huntington citata a p. 352, che sollecita l'Occidente a rinunciare al proprio universalismo imperialista. La peculiarità dell'Occidente cristiano, allorché si pretende portatore di valori universali, si rivela niente più del risultato di una particolare storia e cultura, e non ha fondamento la pretesa delle democrazie liberali dell'Occidente di costituire un punto d'arrivo assoluto, non condizionato dalla storia. Qui Donegani solleva il problema della Legge (rivelata, tanto invocato da Strauss che non viene citato) come linea di demarcazione tra il Giudaismo (e, aggiungo, l'Islam) e l'evoluzione storica dell'Occidente cristiano. Il problema, sottolinea citando Balmory, è la divaricazione tra l'invocazione dei *diritti* e quella della *Legge*; problema che è stato sottolineato ab antiquo, come nota Donegani citando Platone. Donegani ricorda anche la critica alla figura dell'individuo nella modernità, la sua mancanza di fondamento e i rischi di fuga gnostica dalla società (p. 361), l'atopica speranza di un regno dei Cieli in terra (pp. 361-362 in n. 40) e, in generale, il carattere astratto della soddisfazione del desiderio individuale fuori del quadro della Legge, divina, rivelata o "del Padre", che egli esamina nel contesto lacaniano/freudiano. Per quanto riguarda la liberazione dal giogo della Legge, mi permetto tuttavia di notare che essa non è, semplicisticamente, il mito predicato da Gesù, come si può intendere dalla citata n. 40, sulla scorta di un documento prodotto da un gruppo di psicanalisti: la tensione alla "fine della Legge" è presente ovunque, dall'eterodossia giudaica a quella islamica. Donegani infatti non rileva la differenza radicale tra l'atopia delle marginalità e l'Utopia; tra la pretesa di un paradiso in terra e la felicità nel Regno dei Cieli. Egli non fa cenno al ruolo di contenimento dell'atopia che ebbe l'istituzionalizzazione della Chiesa di Roma a partire dal II secolo, con la trasformazione in "eresie" delle letture libertarie del Messaggio (oggetto del presente testo); e al ruolo che ebbe l'Illuminismo con la secolarizzazione e con l'avvento di una "Ragione" autoreferenziale, nel condurre gli esiti della cultura cristiana dell'Occidente *fuori* dai vincoli di una Rivelazione. Noto qui anche, di sfuggita, che le paradossali possibili derive "liberali" del desiderio, individuate a p. 356 (legittimazione della pedofilia e infanticidio) hanno un'eco precisa in quelle immaginate, sempre per paradosso, dal mai citato Leo Strauss. Tralascio la parte del testo dedicata all'etica sessuale perché, pur costituendo un esempio pertinente nel contesto dell'articolo, non costituisce argomento d'interesse diretto nel contesto di quanto ho trattato; certamente l'etica sessuale costituisce tuttavia una materia scottante per quanto concerne il rifiuto dell'Occidente da parte della religiosità islamica. La sola cosa che mi accade di osservare al riguardo, è che il vincolo matrimoniale in Occidente non sembra valutato per ciò che le sue norme hanno significato sul piano economico e sociale; per le classi elevate da sempre, e per la piccola borghesia dalla fine del XVIII secolo. Torna viceversa pertinente la critica alla pretesa universalità della cultura occidentale, che Donegani segnala a p. 370 citando Wallerstein, il quale, anche a proposito del cosiddetto "diritto di ingerenza" (eterna croce del Consiglio di sicurezza dell'O.N.U. ad ogni crisi, ultime le cosiddette "primavere" arabe) "fonda la propria critica dei diritti umani sull'analisi della dominazione post-coloniale imposta dall'Occidente al terzo mondo. È tramite l'invocazione dei diritti dell'uomo che le potenze del Nord legittimano il dominio esercitato sugli altri popoli: il loro universalismo non è in realtà che un 'universalismo europeo'. Questa ideologia è così la maschera assunta dal dominio dinnanzi al principio concorrente della diversità culturale, l'affermazione tacita che certi popoli sono inferiori alla civiltà occidentale *intesa come traguardo dell'evoluzione sulla scala del Progresso*" (corsivo e maiuscolo miei). Vi è anche chi, come Badiou, considera i diritti umani "il supporto ideologico di una dominazione capitalista e parlamentare, e la maschera di una restaurazione dei privilegi. I diritti dell'uomo conducono a sradicare ogni differenza, a non concepire l'integrazione se non secondo il modello dell'individuo liberale, a installare l'ingiustizia e il trionfo del 'capital-parlamentarismo' e a giustificare con l'ipocrisia umanitaria la superiorità dei paesi occidentali su tutte le altre regioni del mondo". Francamente mi sembra trattarsi di una critica alquanto sopra le righe; e tuttavia ricordo di aver citato l'argomento dei diritti umani, visti dall'angolazione dell'Islam, a p. 830 del presente testo. La critica esasperatamente relativista (e dunque culturalmente ultraoccidentale!) di Badiou nulla può togliere al ruolo determinante dell'Utopia nella storia: se l'atopia dell'Assoluto in terra, il perseguimento del "Bene" senza aggettivi, è pratica quanto mai pericolosa; la più modesta ricerca del "meglio" resta comunque ragionevole, perché l'uomo è pur sempre un animale desiderante. Ma tra Ragione e ragionevolezza corre l'abisso dell'esperienza del mondo, della quale sono prive tanto la marginalità, quanto le intelligenze piccolo-borghesi.

Per avere idea dell'importanza del dettato religioso nelle odierne legislazioni dei paesi arabi, torna utile la lettura del libro di S.A. Aldeeb Abû-Sahlieh, *Religion et droit dans les pays arabes*, Passac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008. Abû Sahlieh espone l'argomento con molta dovizia d'informazione e con un

approccio storico: per ciascun ramo del diritto egli ricorda sempre le dottrine dei grandi esponenti del passato, per poi riferire un ventaglio di opinioni dei giurisperiti moderni, dai più conservatori ai più “liberali” ed esporre infine per sommi capi le legislazioni vigenti o proposte nei singoli paesi arabi. Sottolineo *arabi* perché l’indagine non si estende agli Stati *islamici* non arabi (e tuttavia, pur escludendo quindi la Turchia, include il non-arabo Iran). La considerazione generale che emerge affrontando i temi esposti, è la radicale differenza tra la concezione islamica e quella occidentale della società, ricordata più volte nel nostro testo, differenza che fa sì che l’Islam, di per sé sicuramente “democratico”, non sia affatto liberale come vorrebbe ostinarsi a pretendere l’ideologia occidentale che sorvola sulle differenze tra l’una e l’altra accezione, essendo di fatto, per la propria storia, un’ideologia democratico/liberale. La normativa religiosa che permea la cultura islamica e informa le legislazioni dei vari Stati arabi, ha infatti come obiettivo fondamentale la preservazione di una società compatta, nella quale ogni devianza è percepita come un pericolo. Per conseguenza, in essa non v’è spazio per il desiderio individuale né per il convenzionalismo: Dio in Persona detta le leggi che debbono regolare il consorzio umano, ciò che rende l’uomo naturaliter *islamicus*. Le detta Dio in Persona perché da esse non si deve né si può derogare (a meno di non pregiudicare la convivenza sociale) fermo restando che, nelle fattispecie, la ragione umana deve sforzarsi di interpretarle correttamente con i mezzi a propria disposizione: di qui il ventaglio di pareri che informa la giurisprudenza e che rende l’Islam qualcosa di diverso dal monolito che appare alla disinformazione occidentale. Certamente però, nella cultura e nella religiosità islamica, quindi nelle sue legislazioni, non v’è posto per i cosiddetti “diritti” dell’uomo che discendono alla cultura occidentale dall’Illuminismo; non v’è posto perché quelli sono “diritti” di un “uomo” inteso come *individuo* con il suo individuale desiderio, una figura giuridica che nella cultura islamica cede il posto alle esigenze di una società che deve rimanere coesa e che non concepisce una propria disaggregazione nelle componenti individuali. Perciò la Rivelazione è Legge che regola la società in nome di un sapere che deborda quello umano, e chi crede nel Dio dell’Islam non può che obbedirle nei dettagli della vita quotidiana: contraddirla significa essere un infedele, pretendere una conoscenza superiore a quella divina. Perciò ogni norma legislativa può essere stabilita nei modi più diversi e contraddittori, ma sempre previa un’interpretazione razionalmente fondata sul dettato coranico. Dalla dettagliata trattazione di Abû Sahlîeh emerge tuttavia a questo proposito un punto fondamentale che lascia comprendere un’altra ragione per la quale il diritto islamico appare così poco comprensibile e accettabile per una logica occidentale. Il punto è che la normativa, la cosiddetta Sharî’ah (che etimologicamente, più che una legge positiva, dovrebbe rappresentare una “retta via” da seguire nella vita, dunque un indirizzo etico) non viene dal solo Corano, ma anche dalla Sunnah, quindi dai cosiddetti *ahâdîth*, in particolare da quelli “*qudsî*” (l’argomento è stato trattato ampiamente nel nostro testo). Ne consegue, considerando il processo di formazione del corpus delle tradizioni del quale s’è ampiamente discusso, che la riflessione dei giurisperiti si trova ad attorcersi ancora sulle normative (umane!) di una società dell’VIII-X secolo; ha difficoltà quindi a trovare quelle vie innovative che le potrebbero essere consentite da una riflessione ruotante attorno al solo Testo Sacro, che offre al riguardo uno spettro interpretativo più ampio. Lo si nota nel vedere, dal testo di Abû Sahlîeh, quanto più aperte siano le opinioni giuridiche degli esperti che intendono riflettere e argomentare a partire dal solo Corano, ignorando il dubitoso fondamento della Sunnah. Venendo ora all’individuazione di alcuni passaggi del testo di Abû Sahlîeh (estremamente analitico, al quale non si può quindi che rinviare) si può riflettere sulla severità delle normative in materia di comportamento sessuale. Tali normative possono apparire estranee alla cultura occidentale, ma non sono senza ragione. L’importanza della sessualità, e quindi della sua regolamentazione, nell’ordine sociale tradizionale, può essere difficilmente sottovalutata, ed è significativo che l’Islam condanni tanto le pratiche “libertine” (o liberali, o libertarie, le si chiami come si vuole) quanto quelle ascetiche; e che ponga a fondamento di ogni rapporto il vincolo matrimoniale, peraltro molto elastico, come scelta auspicata. Si ricorderà per analogia lo studio della Patlagean citato alle pp. 105-106 del nostro testo, sui problemi posti allo Stato bizantino dal vagabondaggio dei Messaliani e dalle loro pratiche: la regolamentazione della vita sessuale nella normativa sociale/statale della famiglia, è fondamentale per il controllo della coesione sociale. Sul piano storico si può poi notare come la normativa islamica non sia, su questo tema come su quello dei divieti alimentari, una peculiare invenzione, perché essa si ricollega ad antecedenti veterotestamentari che il Giudaismo aveva iniziato a superare già ai tempi del Profeta: anche se non manca ancor oggi, anzi, va rafforzandosi, un fondamentalismo giudaico non troppo dissimile, concettualmente, da quello islamico. Su questo e analoghi argomenti, il testo di Abû Sahlîeh, pur nella sua esposizione “neutra”, non manca di far notare le cautele di giudizio dei giurisperiti d’esperienza, e le troppo sbrigative interpretazioni legali dei moderni (sottolineo *moderni*, perché il fenomeno appartiene alla modernità islamica) fondamentalisti di facile conio, con il loro compulsivo ricorso al takfir. Abû Sahlîeh poi, con qualche citazione aneddotica, non manca di far balenare ciò che ognuno sa o dovrebbe sapere: il comportamento *reale* dei Musulmani non è mai stato omogeneo alle severe normative sharaitiche. I vizi e i vizietti vi sono comunemente praticati, e la religiosità popolare (come il contestato culto dei Santi e forme striscianti di sincretismo) ampiamente diffusa. Altro elemento di riflessione che emerge dal testo, e che conferma quanto notavo in apertura, è che i crimini veramente gravi per la normativa sono (e sono sempre stati) soprattutto tre: l’adulterio, il furto e l’apostasia, cioè le tre devianze che più di ogni altra hanno l’aggravante di costituire un fattore negativo ai fini della compattezza sociale. L’apostata in particolare, è avvertito come nemico dei genitori e della comunità (p. 168). C’è di più: l’ossessione per la compattezza sociale ha portato al recupero delle antiche fatâwâ di Ibn Taymiyya, da parte di un fondamentalismo che prende di mira, e concretamente perseguita,

Nusayriti (‘Alawiti) Drusi, Ismâ‘îliti e Bahâ‘î (sulla situazione di Yezîdi e di ‘Aleviti/Bektâshî ho fatto cenno altrove). L’ultima parte del testo, dedicata alle normative in materia economico/commerciale, è interessante per altro verso. Qui, dove la giurisprudenza deve confrontarsi sia con la dura realtà del potere economico, sia con le esigenze di funzionamento dell’economia e del commercio in generale, è affascinante osservare con quanta strenua abilità i giurisperiti aggroviglino i propri sforzi razionali per rendere compatibili le norme sharaitiche con una realtà molto più prosaica.

Un’attenzione particolare va riservata a *Islam* (Le religioni e il mondo moderno, a cura di G. Filoramo, vol. 3° a cura di R. Tottoli, Torino, Einaudi, 2009). Benché l’argomento generale del volume, che si avvale di 25 contributi cui si deve aggiungere il saggio introduttivo-riassuntivo di R. Tottoli, sia in generale estraneo all’impianto del presente testo dedicato essenzialmente all’origine e agli sviluppi storici della dottrina islamica, la più gran parte dei contributi offre riferimenti al presente che sono comunque significativi per quanto sono andato esponendo circa le vicende formative. La comprensione dell’attualità e dei suoi antefatti risalenti al periodo coloniale non può infatti prescindere dal loro fondamento, oltre ad essere utile per comprendere meglio il carattere per nulla monolitico della religiosità e della cultura islamica, quanto mai lontano dallo stereotipo che ne forniscono i media ad un pubblico occidentale per la più gran parte impreparato. Il carattere indiscutibilmente nuovo dell’esperienza moderna è costituito infatti dalla giustapposizione (di mescolamento non si può ancora parlare) di due culture che hanno vissuto storicamente un rapporto per lo più di confine, fatto di estraneità: ma anche di scambi tra le rispettive sfere di confine. Due fatti, che costituiscono l’oggetto di indagine di *Islam*, vennero a rompere questa situazione consolidata destabilizzando la percezione della propria e dell’altrui sfera: l’avvento del colonialismo occidentale in terra d’Islam nel corso del XIX secolo e della prima parte del XX; e la massiccia immigrazione islamica in occidente nella seconda parte del XX, ancora in pieno corso nel XXI. Va rilevato tuttavia che, per quanto riguarda questo secondo fenomeno, *Islam* sembra privilegiare, con la parola “occidente”, la prospettiva europea, lasciando desiderare una specifica indagine del fenomeno nel Nord America, dove è presente in forma massiccia e genera specifiche situazioni che andrebbero analizzate: certamente però, non nell’ottica improduttiva degli “scontri di civiltà”, e neppure in quella demenziale del politically correct, che rende un Occidente scristianizzato e relativista sempre pronto a cedere alle pressioni dell’ala più aggressiva del proprio islam interno -ultimo, al momento in cui scrivo, il caso dell’annunciatrice norvegese- testimoniando una drammatica rinuncia a una propria identità culturale. Senza identità culturale una civiltà non si “scontra”, semplicemente muore e lascia il posto ad altri, sicché non sembra peregrino il reiterato occuparsi di una “crisi dell’Occidente”. Per puri motivi cronologici (il testo è uscito nel 2009) manca invece l’analisi della cosiddetta “primavera arabe”. Ciò premesso, vorrei entrare nel dettaglio dei singoli contributi, molti dei quali significativi per gli scopi della nostra ricerca, anche perché questa scelta mi sembra una via più percorribile, ancorché parcellizzata, rispetto alla difficile impresa di riassumere in un’esposizione generale un complesso di argomenti che tendono necessariamente a sovrapporsi. Uno dei temi più diffusamente trattati nei vari articoli è quello della modernizzazione, che non può essere disgiunto dall’altro argomento generale, la globalizzazione. Entrambi sono trattati con lo sguardo attento di chi non soltanto deve smentire i luoghi comuni (siamo in presenza di un testo rivolto ai non specialisti) ma anche mostrarne il radicamento nella ideologia di Occidente, dunque *anche* nel retaggio della nostra cultura ottocentesca. È infatti luogo comune, eredità del post-illuminismo razionalista e storicista, ritenere che la modernità sia un fenomeno legato esclusivamente all’occidente, laddove l’Islam, in modo particolare nelle sue correnti a vario titolo salafite che si oppongono all’occidentalizzazione e brandiscono la Sharî‘ah, rappresenta un reazionario e “antistorico” tentativo di ritorno al passato. Nulla di più errato: quelle correnti sono il frutto di un ammodernamento della società islamica, messo in moto dal traumatico contatto con l’occidente iniziato nel XVIII-XIX secolo, e dalla constatazione dell’inadeguatezza dell’Islam tradizionale nel reggere il confronto. Se mi è concesso un inciso, ciò dovrebbe essere ben chiaro a quanti abbiano recepito la critica alla “modernità” nella sua accezione ideologica che percorre questo mio testo: “moderni” e progettisti di una storia lo siamo tutti in quanto viviamo, esperiamo e pensiamo in questo nostro tempo; laddove l’ideologia post-illuminista e post-hegeliana dell’Occidente considera “moderno” soltanto ciò che prosegue lungo un percorso tracciato in una immaginaria teleologia della storia e prelude a ulteriori “superamenti” nella medesima direzione. Ogni diversa ipotesi di futuro sarebbe quindi “antistorica”, attributo che viene inteso come una condanna senza appello all’improponibilità e al conseguente fallimento; l’attributo si configura perciò come un mero e supponente giudizio di valore, che può avere anche un senso nell’ambito di una lotta ideologica, ma che non ha alcun fondamento razionale e scientifico. La critica al concetto occidentale di modernità è per l’appunto l’argomento con il quale I. Weismann apre il suo contributo intitolato *L’islam e il concetto di modernità*, nel quale ricorda innanzitutto (p. 68 sgg.) come la “modernità” appartenga ormai al passato, perché ciò che è in dubbio è lo stesso fondamento della Ragione illuminista, con le sue verità “universali” e il mito del Progresso. Nota Weismann che una caratteristica della modernità fu lo svincolarsi dello Stato, dell’economia e della scienza, dalla sfera della religione; con il che, vorrei notare, iniziava quel fenomeno di erosione del mito di fondazione sul quale era stata costruita la civiltà occidentale. Fenomeno dunque puramente occidentale questa “modernità”, la cui introduzione nel mondo islamico apparve quindi come un’imposizione, un fenomeno di colonialismo culturale; e tuttavia essa vi fu presa a modello dalle élites, che pensarono di poter sostituire la religione con le ideologie del nazionalismo e del socialismo: secondo una logica occidentale il mondo islamico

tradizionale era visto come il regno dell'arretratezza e dell'ignoranza. B.M. Nafi, nel suo *Modernismo e riformismo islamici*, ricorda infatti che il modernismo islamico si esplicò in una concentrazione del potere nella mani dello Stato (p. 118), un evento nuovo per una società nella quale il potere non era mai stato concentrato (p. 126 sgg.). In questa evoluzione, gli stessi 'ulamâ', che avevano costituito fonti indipendenti di autorità, divennero parte delle istituzioni ufficiali, portando così la Sharī'ah nel cuore dello Stato (p. 129). Si delinea in tal modo quel fenomeno del quale ho più volte fatto cenno, in conseguenza del quale nel mondo islamico moderno non si verifica affatto quel che si crede volgarmente in occidente, cioè l'asservimento della politica alla religione, bensì l'esatto opposto. Nell'Islam tradizionale infatti, la Legge aveva sempre anteceduto lo Stato; con l'assunzione del moderno ruolo dello Stato i due poli si sono dunque invertiti, e questa inversione è anch'essa, in termini di pura constatazione temporale, non di ideologia occidentale, un portato della modernizzazione del mondo islamico. Quanto strumentale sia stato perciò l'uso della religione da parte della politica, lo si evince dal contributo di R. Brunner, *Sunniti e sciiti nell'islam moderno tra guerra civile e avvicinamento*, ove si nota (p. 436) questo fenomeno di crescente politicizzazione del dibattito religioso, la cui conseguenza molto logica e affatto paradossale è stata l'islamizzazione della politica. In particolare, riferendosi al mondo shī'ita, Brunner sottolinea quanto avevo già messo in evidenza *supra* (p. 1244) e cioè che la dottrina inaugurata da Khomeyni "costituisce un'eclatante rottura con la dottrina sciita" (p. 441) anche per il suo verticismo (cfr. *supra*, p. 1243) che non ha precedenti. Tant'è, ricorda Brunner a p. 442, che quella dottrina non fu approvata non soltanto fuori dall'Iran, perché anche in Iran non tutti riconobbero a Khomeyni il ruolo di *marja'-i taqlid* unico (come arrivò a quel grado religioso l'ho ricordato a p. 1244). Tra gli aspetti con i quali si è manifestata la modernità nel mondo islamico (con effetti che vedremo contraddittori) particolarmente rilevante è stata la critica al tradizionalismo dei dotti religiosi, gli 'ulamâ', nell'interpretare il Corano; un fenomeno reso particolarmente vistoso dal fatto che l'Islam non ha una "Chiesa" né un'autorità religiosa centrale, talché lo stesso concetto di ortodossia non ha altro fondamento se non quello dell'esistenza di un seguito significativo (si ricordino le "ortodossie plurime" citate nel presente testo). Questo è quanto mette in luce E. Moosa nel suo articolo intitolato *I modelli della tradizione: gli ulema e il concetto di normatività nell'islam contemporaneo*, a p. 522. La "modernità" fu dunque un tentativo di mettere da parte gli 'ulamâ', per i quali il Corano aveva un valore costitutivo per la Legge, per vedere nel testo sacro, da parte degli intellettuali modernisti, un puro riferimento indicativo dell'etica. Questi intellettuali leggevano infatti il Corano non già come modello atemporale (si ricordi il dogma vincente hanbalita del Corano "increated ed eterno") ma come testo prodotto in una società storicamente puntualizzata. Su questo punto è dunque interessante l'articolo di A. Saeed, *Tendenze fondamentali nella moderna esegesi coranica e idee emergenti per un approccio contestuale al Corano*, il quale sottolinea il ruolo fondamentale di Shāfi'ī nel trasformare il Corano da "parola di Dio" a "manuale di diritto" (p. 295). Questo ruolo di Shāfi'ī è stato illustrato in più luoghi nel nostro testo, e non ritengo perciò necessario tornarvi sopra. Nota tuttavia Saeed, la discutibilità di questa piega assunta dall'Islam, in quanto nel Corano gli aspetti normativi hanno un ruolo "sorprendentemente esiguo" (p. 296). [Ricordo al lettore che il Corano si suddivide in sure meccane e medinesi, e che le seconde, al di là del messaggio etico del Profeta, hanno anche un risvolto normativo dovuto alla necessità di organizzare la prima comunità]. Ora, questa trasformazione del Corano in manuale di diritto, è un fatto che gioca un ruolo decisivo nel fenomeno della modernità islamica. Nel suo articolo *Conflitti nell'islam della "periferia" asiatica e africana: dottrine, cultura e politica*, D. Reetz sottolinea il formarsi di tre correnti nell'Islam entrato in contatto con la modernità europea: accanto ai tradizionalisti, sostenitori della continuità dell'Islam tradizionale, si formarono due correnti modernizzanti: quella dei modernisti, "pronti a modificare l'interpretazione religiosa per adattarsi al progresso" (p. 480) e quella dei revivalisti, animati da "il desiderio e la pratica di rinnovare e purificare la fede" (p. 482). L'articolo di Reetz, dedicato alla "periferia" in tutti i sensi, non soltanto geografici, dell'Islam, fa cenno anche ai Bahā'ī e agli 'Alevi; ma mi sembra ora significativo interessarsi al revival islamico e alle sue varie espressioni. Si tratta del ben noto "Salafismo", termine generico che però ha specifiche accezioni, principali tra tutte il Wahhābismo e i Fratelli Musulmani, con tutte le loro diversità regionali. A questi movimenti è dedicato anche, ma non soltanto, il contributo di R. Schulze, *L'islam e il pensiero e le ideologie occidentali*. Nota Schulze che questo revivalismo è caratterizzato dal rifiuto delle forme di religiosità tradizionale (culto dei Santi, etc.) considerate empie e causa del declino dell'Islam (qui, noto, si vede bene l'influenza del Razionalismo occidentale del XIX secolo, importato con il colonialismo). Ad esso viene contrapposta una "destoricizzazione del canone religioso" (p. 172) che si rivolge alla Sunnah come fonte primaria di esegesi. L'Islam diveniva così una *normativa* etica, e la riforma si trasformava, da riforma dell'Islam, in una *riforma dei Musulmani* (p. 173). Le discussioni tra riformatori salafiti riportate da Schulze (pp. 171-179) sono tuttavia interessanti perché rivelano -su questo torneremo *infra*- una dialettica che, mentre non coglie o evita di affrontare le radici della crisi islamica, offre in compenso un'arma puramente ideologica, sulla cui facies tornerò *infra*, utile tuttavia a far presa *all'interno* del mondo islamico. Nota così Schulze il formarsi di un "Islam pubblico" iscritto nella società come istituzione normativa ma "completamente disgiunto dalle vecchie istituzioni religiose" (p. 181). La Sharī'ah divenne, da fondamento interpretativo, "prassi normativa a disposizione di chiunque" (p. 182). Per comprendere questa affermazione, è necessario ricordare quanto s'è detto più volte: nell'Islam non c'è una gerarchia che imponga interpretazioni univoche, per conseguenza questi movimenti hanno portato al formarsi di autorità autoreferenziali, caratterizzate da interpretazioni semplicistiche, e di norma letteraliste, del Corano e della Sunnah. L'Islam, come "ordine sociale normativo infuso nella sfera pubblica" (p.

191) è dunque una delle espressioni della *modernità* islamica. Un'ampia rassegna su questa modernità è offerta da C. Bori, *Il pensiero radicale islamico da Ibn 'Abd al-Wahhâb a Mawdûdî e Sayyid Qutb: tradizione o modernità?* La Bori sottolinea ad apertura (p. 69) che tradizionalismo, cioè imitazione del passato, e modernità, accomunati dal rifiuto dell'egemonia occidentale, sono soltanto apparentemente contraddittori. In effetti essi appaiono tali soltanto nell'ottica dell'ideologia occidentale, e comunque vorrei sottolineare, come ho fatto più volte, che quel "passato" è una pura invenzione, un mito dell'età dell'oro proiettabile in un passato ma anche in un futuro del tutto atipici, un po' come le Isole Felici che potevano essere nell'estremo occidente ma anche nell'estremo oriente, di certo fuori dall'ecumene. Venendo alle singole manifestazioni, la Bori si occupa in primo luogo di Ibn 'Abd al-Wahhâb, della cui predicazione nota tanto la banalità quanto l'aggressività (p. 73) (ma di questo s'è già fatto cenno nel presente testo) nonché la sua origine hanbalita, e il fatto che essa ebbe l'effetto di restituire visibilità a un grande del passato caduto nell'oblio, Ibn Taymiyya (p. 81). Nota a questo riguardo la Bori (p. 84, e la notazione mi sembra significativa): "il wahhâbismo ha un modo di argomentare che appartiene ancora all'islam medievale (l'islam del passato) tuttavia la semplificazione delle categorie religiose utili ad articolare una politica di 'inclusione ed esclusione' e la loro liberazione dalle anguste strettoie legalistiche che fino a quel momento le avevano caratterizzate, le ha rese fruibili, quindi utilizzabili anche all'interno del discorso pubblico". Questa è dunque la sua modernità, una religione che può essere utilizzata dalla politica, ad un prezzo, tuttavia: la rozza semplificazione di un messaggio profetico, la rinuncia alla sua polisemia, a ciò che ne fa qualcosa di molto diverso da una transeunte ideologia. L'ermeneutica fai-da-te sembra così caratterizzare molti leaders dell'Islam contemporaneo, con le loro fatâwâ. Il testo prosegue con un'analisi storica e ideologica degli altri movimenti dell'Islam moderno, in particolare la Salafiyya e i Fratelli Musulmani, da Hasan al-Bannâ a Sayyid Qutb (per il quale cfr. anche *supra*, pp. 831-832). A margine di questa esposizione - alla quale si può rinviare il lettore perché qui occuperebbe un significativo ulteriore spazio - mi sembra tuttavia si possano avanzare alcune considerazioni di carattere generale sui contenuti ideologici delle dottrine messe in campo. Vi si nota (pp. 100-101) una proposta di ferrea supervisione centralizzata dell'educazione e dei costumi, ispirata al più rigido puritanesimo coranico (v'è una certa affinità tra il modernismo islamico e il puritanesimo protestante) e con ciò una dominante attenzione ai temi sociali. "Essa si manifesta" scrive la Bori a p. 101 "attraverso una ferma volontà di controllo della vita sociale e dei modi di espressione culturale e di intrattenimento popolare perché proprio questi modi danno visibilità all'infiltrazione di modelli occidentalizzanti nel tessuto sociale, urbano soprattutto". Si vuole la modernità rifiutandone però gli aspetti che contrastano con la morale e l'etica della religione islamica (p. 110). La modernità "si può affrontare solo riappropriandosi della propria specificità linguistica, religiosa ed etica" (p. 89). "La radio deve essere usata a scopi educativi in senso patriottico e morale" (p. 100). Secondo Qutb, l'Islam è un sistema socio-economico completo e indipendente da qualunque altra ideologia (p. 104): ricordo che questo in campo shî'ita lo pensava anche Sharî'atî, è un tratto comune della modernità islamica. È singolare osservare la convergenza di tutto ciò con le motivazioni ideologiche che caratterizzarono il Fascismo italiano, pretesa costruita sulle parole, non sull'analisi della realtà ma di notevole efficacia ideologica per le masse, di appropriarsi a titolo proprio, entro una propria pretesa originalità, di una *modernità della quale non si comprendono le radici*. È una posizione tipica di intelligentie piccolo-borghesi di paesi messi in crisi dall'irrompere della modernità: anche Hasan al-Bannâ era un maestro elementare. È una forma di reazione identitaria destinata a far breccia, un fenomeno di reazione che citeremo *infra*. Un aspetto che tuttavia va rimarcato in queste ideologie, perché mostra un'interessante comprensione dell'Islam delle origini, è che la predicazione del Profeta viene intesa nella sua valenza sovversiva, tema che ho trattato nel capitolo sulle origini dell'Islam, sul Giudeocristianesimo e sul ventaglio delle possibili interpretazioni del messaggio testamentario che furono tenute al margine dall'istituzionalizzazione della Chiesa di Roma. Interessanti osservazioni sulla natura di queste ideologie vengono anche dall'articolo di C. Mayeur-Jaouen, *Le forme del carisma nell'islam contemporaneo: fra tradizione e innovazione*, dedicato principalmente al moderno fenomeno degli shuhadâ' che incarnano, a sua non infondata opinione, una nuova forma di paradigma nihilista (p. 375). C'è, ella nota, una "inflazione di santi, di eroi e di martiri" (p. 377) che denuncia una strumentalizzazione della religione da parte della politica (ivi); tanto più che il culto e l'iconografia di questi "martiri", o, in genere, dei leaders, attingono all'iconografia del Santo e del Profeta (pp. 378-379). L'osservazione più interessante, a proposito di quanto detto sopra circa il paragone con la "modernità" fascista, si trova a p. 382 a proposito del "leader che si supponeva incarnare le aspirazioni di tutto un popolo" la cui figura fu "fortemente ispirata ai modelli fascisti" nell'intervallo tra le due guerre. Ho già ricordato a suo tempo e al riguardo, la propensione dei paesi islamici verso l'ideologia fascista, seguita, dopo la seconda Guerra Mondiale, da quella verso l'ideologia comunista. Siamo nell'ambito del più generale atteggiamento anti-occidentale come reazione alla colonizzazione culturale dell'Occidente, da parte di popolazioni e culture che ne erano, a vario titolo, a margine. "I martiri degli attentati suicidi" scrive la Mayeur-Jaouen a p. 391 "sono il frutto della modernità, dello sradicamento e della modernizzazione". Essi quindi non sono, aggiunge, il frutto "di una tradizione millenarista propria dell'Islam" (ivi). Questa tradizione è tuttavia ben evidente nel permanere odierno, nell'Islam, della letteratura apocalittica, circa la quale ho ampiamente citato in più luoghi l'analisi di D. Cook, che qui torna con il contributo *Apocalittica ed escatologia nell'islam contemporaneo*. Avendo già trattato l'Autore e l'argomento, trovo superfluo tornarvi sopra, se non per segnalare che l'articolo fa riferimento a una letteratura che sta conoscendo vasta diffusione; essa riflette "la paura della modernità e del liberalismo politico"

e “la paranoia sull’avvenire antireligioso di una società basata unicamente sulla scienza e sulla tecnologia” (p. 322). Cook è particolarmente duro nel suo giudizio sullo stato di salute dell’Islam; tuttavia due argomenti meriteranno di essere evocati ancora *infra*, quello del liberalismo e quello della religione. Quanto alla paranoia, mi sembra trattarsi di un fenomeno diffuso anche altrove; e tuttavia gli esiti delle recenti “primavere” arabe non sembrano tali da generare ottimismo. A mio modesto avviso si tratta in ogni caso della paura, occidentale ma anche islamica, di pensare l’impensabile (tanto per ricordare un fenomeno citato da Arkoun); di certo, per inquadrare in modo meno ideologico l’Islam oggi, è necessario tentar di comprendere come e perché si è determinato il fenomeno preoccupante del fondamentalismo, e il suo reale peso all’interno del variegato mondo musulmano. Abbiamo già fatto comunque due considerazioni significative: il fondamentalismo è un fenomeno connesso alla modernità e non rappresenta che uno dei possibili esiti dell’Islam, tanto che esso viene a confliggere con il mainstream della tradizione. Su questo percorso d’indagine può offrire ausilio l’articolo di B. De Poli, *Islam e secolarizzazione*, peraltro non privo di qualche indulgenza, forse originata in una qualche forma di anti-occidentalismo. Appare infatti singolare attribuire (soltanto) alla “pressione imperialista” contro l’Impero Ottomano l’appoggio all’indipendenza della Grecia nel XIX secolo (p. 226). Inoltre sembra un po’ riduttivo il ruolo attribuito alla Sharī‘ah nei sistemi giuridici islamici, come se il suo decisivo ruolo nel diritto di famiglia (p. 235) non fosse uno degli argomenti principali sui quali si appunta, con una qualche ragione, il giudizio negativo dell’occidente. Nel complesso sembra inoltre prender corpo un certo understatement nel parlare del peso sharaitico sulla normativa legale, per la quale è forse meglio rifarsi ad Aldeeb Abū-Sahlieh. A parte ciò, l’articolo è utile perché mette in rilievo la discontinuità tra il moderno Islam radicale e l’Islam tradizionale; richiamando l’analisi di O. Roy si sottolinea che i rappresentanti dei nuovi partiti religiosi o di ispirazione religiosa, non formulano le proprie dottrine partendo dalla cultura religiosa tradizionale, ma dalla cultura politica contemporanea nella quale iniettano valori islamici (o rivendicati come tali) che permettono di mobilitare le masse. Essi “non propongono il trasferimento di valori religiosi nella politica, ma la politicizzazione e la reificazione dell’Islam, che, da religione, si trasforma in ideologia” (pp. 242-243). Qui si innesta dunque il motivo sociale che vede i ceti medi e medio-bassi frustrati, cercare nei valori religiosi uno strumento di riscatto, come accadde in Iran (p. 243). Se mi è concesso un inciso, nel caso iraniano un peso determinante lo ebbe comunque la politica occidentale, non soltanto asservita alle famigerate “sette sorelle”, ma in ciò anche particolarmente miope e stupida: penso al caso Mossadeq. L’islamizzazione ideologica ha costituito dunque un processo di secolarizzazione (ivi) come avevamo già notato commentando le paradossali evoluzioni della Shī‘ah con Khomeyni. Il risultato fu che il dominio dell’islamismo, lungi dal provocare un ritorno religioso, si è risolto nella coercizione verso pratiche patriarcali “retrive” imposte attraverso il ritorno “rigido ed estensivo” alla Sharī‘ah (pp. 243-244). Resta tuttavia da chiedersi se la rigidità della Sharī‘ah non debba qualcosa all’opera di Shāfi‘ī e all’invenzione della Sunnah del Profeta (e dei Compagni) che, pure, con l’Islam tradizionale hanno qualcosa a che vedere. La De Poli cita comunque l’imposizione del velo e la discriminazione “dei generi” (più esplicitamente: delle *donne*) tra le pratiche patriarcali trasformate in norme religiose: argomenti che avrebbero meritato una trattazione a sé e comunque nell’ambito di un discorso relativo al formarsi della Sharī‘ah attorno a due controvertibili concetti-chiave, il Corano “increato ed eterno” e la reale origine storica degli ahādīth che formano la Sunnah del Profeta (in primis quelli “qudsī”) e dei Compagni. Conclude comunque la De Poli (p. 245) che le correnti islamiste trovarono il proprio humus nella destabilizzazione provocata dal processo di globalizzazione. In questo senso è interessante quanto espone M. Boivin nel suo *Religione popolare e islamizzazione nel mondo musulmano contemporaneo*, nel quale si ricostruiscono le pratiche dell’Islam popolare tradizionale, vale a dire di una religione osservata non nel suo impianto dottrinale, ma nelle sue concrete manifestazioni quotidiane, la religione “vernacolare” della quale s’è detto più volte. Una constatazione interessante riguarda una certa rilassatezza e gioiosità dei costumi che precedette le recenti riforme islamiche, e la fondata individuazione, nel rigorismo puritano degli occupanti e nel Razionalismo occidentale, delle origini del movimento di riforma che, denunciando la decadenza e la corruzione dell’Islam, impose la (ideologizzata) “purezza” salafita (p. 475). Un’analisi attenta della modernità islamica è offerta in particolare da A. Ventura, *Il mondo islamico contemporaneo e la costruzione di una nuova identità*. Ventura esordisce con una affermazione che ritengo fondamentale nei confronti di tanta chiacchiera che annebbia il panorama ideologico occidentale: per capire la realtà dell’Islam è necessario partire “dai principi fondamentali dell’Islam così come si è concretizzato nella storia” (p. 275). Ventura esamina poi come, in mancanza di un’istituzione gerarchica, la “ortodossia” islamica sia stata fondata a suo tempo sul consenso; ma il consenso, nota a p. 277 è un elemento di forte conservazione che porta a una sostanziale “moderazione” sunnita. A conferma di ciò v’è che, come ricorda Ventura “nessun credente può affermare la miscredenza di un suo confratello” (ivi): affermazione aurea ma che non sembra aver trovato molta attenzione, a mio avviso, nella storia dell’Islam. L’Islam odierno ha tuttavia radici che non possono essere se non nel nuovo rapporto che s’instaurò con l’occidente, dapprima con il colonialismo, poi con l’emigrazione. Molti degli elementi, anche esteriori, della reislamizzazione (o neo-islamizzazione) come il velo e la barba sono il frutto di una ricerca identitaria del tutto attuale, ma non facevano parte dell’Islam tradizionale (p. 278) se non come atteggiamenti stigmatizzati in quanto esibizione della differenza, comportamenti non apprezzati da una religione del consenso che non amava la disomogeneità. Quanto alla distinzione tra un Islam “colto” e un Islam popolare, essa è nata con l’influsso dell’orientalistica (p. 280; mi sembra però che già Ibn Taymiyya avesse idee molto decise nei confronti della religiosità popolare: non per

nulla il polemico dotto hanbalita è di nuovo in grande spolvero). Interessanti in generale, e meritevoli di attenzione, sono poi alcune puntualizzazioni di Ventura che elenco qui di seguito. Innanzitutto la pretesa (wahhâbita all'origine) di vietare il culto del Profeta come attentato al monoteismo, significa abiurare "uno dei tratti più caratteristici della propria (*scil.*: dei Musulmani) sensibilità religiosa" (p. 281). Poi l'accostamento del rigorismo wahhâbita a quello del Protestantesimo (p. 283) anche per il "libero esame" delle Scritture che vi fu proclamato, in dispregio "di ogni disciplina esegetica tradizionalmente costituita". Ventura ricorda nella stessa pagina come il rigorismo, dai Khâridjiti a Ibn Taymiyya, abbia sempre costituito una corrente marginale nel mondo islamico. "L'anomalia wahhâbita" (p. 285) ha comunque "rappresentato il punto di svolta nella storia islamica moderna" anche se il Wahhâbismo, rigorista all'interno, è quietista in politica (è il caso dell'Arabia Saudita) mentre il ben più noto (al grande pubblico) jihâdismo è rivoluzionario e propugna la guerra all'occidente (p. 287). Nota ancora Ventura (pp. 288-289) che l'islamismo radicale si oppone all'occidente "con le stesse armi concettuali che l'Occidente gli ha fornito", mentre i modernisti si ispirano ai principi filosofici e scientifici occidentali, nel loro tentativo di rielaborazione dell'Islam, epperò restano lontani "dai bisogni reali delle masse islamiche". L'unica alternativa nella quale si perpetua l'Islam tradizionale è il Sufismo, un tempo assente dalla riflessione occidentale che non ne coglie l'importanza, precisamente perché il pensiero occidentale insiste a guardare il mondo soltanto attraverso le proprie lenti ideologiche. Apro perciò una parentesi sul contributo di S. Pagani, *Sufismo, neo-sufismo e confraternite musulmane: il confronto con il mondo moderno*. Se mi è consentito ridurre a poche righe e ai punti salienti un articolo denso di informazione e discussione, mi limito a porre in luce quei temi che trovano riscontro in quanto abbiamo affrontato nel nostro testo. Innanzitutto la libertà nei confronti di un'ermeneutica letteralista della Legge, che si esplicita nel distacco dalle quattro (o cinque) scuole giuridiche, e una libera ricerca, quale si addice a una prassi mistica che pone in primo piano il "sapere" del "cuore". L'interpretazione mistica del Libro apre ad una infinità di significati ed è "all'origine di una rivelazione ininterrotta" (p. 45). Nota la Pagani, riferendosi al pensiero di Mahmûd Muhammad Tahâ, giustiziato nel 1985 per le sue idee, che la concezione di un continuo rinnovamento della Rivelazione nel tempo seguendo l'evoluzione dell'uomo e della società "per le sue radici storiche *non è meno autenticamente islamica* (corsivo mio) di quelle dei movimenti a tendenza fondamentalista". Ora, nulla più di questa affermazione può trovare consenso, e coincide con tutto ciò che ho tentato di mettere in luce parlando di Shaykhismo, Bâbismo e Ismailismo nizârîta, e un po' anche del ruolo che avrebbe potuto avere il "God's Caliph" se non fosse stato ridimensionato a semplice amîr al-mu'minîn dal montante partito popolare degli 'ulamâ'. Questo è bene ricordarlo sempre, perché non si deve ritenere che l'unico sviluppo "ortodosso" e conseguenziale delle premesse profetiche sia stato il Sunnismo, men che mai il Wahhâbismo, il Salafismo e i fondamentalismi di ogni sorta. Questi ultimi sono sviluppi moderni stimolati dal contatto con l'occidente, e, nonostante il triste spazio che occupano nelle cronache, minoritari; non per questo, però, meno pericolosi. Torno quindi all'articolo di Ventura per segnalarne le conclusioni; interessante tra tutte la sottolineatura del distacco esistente tra la massa dei fedeli e l'Islam estremista, i cui attivisti "si sono allontanati ancora da ogni forma conosciuta di Islam" (p. 291) con la loro guerra totale all'occidente. Quanto però ai pensatori "illuminati", anche loro hanno perso il contatto con la propria civiltà, l'Islam tradizionale infatti "ha rifiutato di imboccare la strada dell'umanesimo o dell'illuminismo, non per un accidente di percorso, ma perché questi modelli non si confacevano ai principî ritenuti essenziali dalla mentalità musulmana" (p. 292). Un Islam liberale sarebbe nient'altro che una replica dell'Occidente. Se posso esprimere un'opinione, questo mi sembra un punto fermo sul quale tornerò in chiusura. Segnala inoltre Ventura (e questo ci è noto anche dalle cronache) che "gli esiti più devastanti del neofondamentalismo e del *jihâd* globale sono anch'essi frutto di identità ricomposte in *Occidente* (corsivo mio) sotto la spinta di tortuosi percorsi di acculturazione" (p. 293); e che "la gravità del confronto tra mondo islamico e mondo occidentale nella società globalizzata, ha dimostrato di poter innescare processi di portata devastante" (ivi). Al contrario, l'Islam tradizionale è più accomodante e pragmatico "ma anche non disponibile a farsi assimilare abiurando la propria identità" (ivi). Entriamo qui in un ulteriore argomento di riflessione che apro con l'articolo di P. Branca, *Temi e questioni degli intellettuali arabi e musulmani nel XX secolo*, dal quale traggio alcune affermazioni che trovo pertinenti a quanto discusso nel nostro testo. Nota infatti Branca (p. 205) che quando il contatto con l'occidente portò la riflessione sulla necessità di svincolarsi "dagli aspetti statici del pensiero religioso" nel mondo islamico ci si rese conto che in tal modo sarebbero andati perduti "gli elementi di continuità necessari alla conservazione della propria identità". Mi permetto di notare sommessamente che qui si chiama in causa il ruolo del cosiddetto "mito di fondazione" (che può essere anche una Rivelazione, per ciò che essa significa *socialmente*) la cui obliterazione porta alla disgregazione della società e della cultura che su quel mito si sono conformate; si tratta di una perdita d'identità, in presenza della quale nessuna società può conservarsi, ed è questo il tema che, da Strauss in poi, stiamo discutendo per quanto riguarda l'occidente. Ora, nella cultura islamica la religione non può essere tenuta separata dalla politica, non può essere "opinione" privata; e mi permetto di notare che nessuna "religione" (intesa nell'ambito testamentario) può esserlo, e che in ciò l'Islam rappresenta una comprensione coerente di quel Messaggio: non l'unica possibile, certamente, ma una tra quelle *possibili*. Una Rivelazione fonda una società; ma se mi è consentita una riflessione sulla storia successiva di una specifica società, cioè dell'Islam, mi domando che cosa possa accomunare *concettualmente* una Rivelazione con una Tradizione. Poiché la prima viene *dall'Altrove* e la seconda è *tutta immanente* (si forma nella storia), se la seconda fosse in accordo con la prima, questa non sarebbe necessaria o diverrebbe, coincidendo con

l'immanente, *tutta razionale*: ciò che *non può essere*, per definizione. Nella vicenda formativa del diritto sharaitico c'è qualcosa di troppo umano, per non pensarlo transeunte. Il problema resta sempre il medesimo: si è sacralizzata la storica e umana realtà di antichi costumi, *il testo non è stato contestualizzato*, lo si è voluto "increated ed eterno". Mi domando, anche se ciò può apparire fuori contesto: quanto ha pesato, nella storia e quindi nell'evoluzione dottrinale dell'Islam, il bisogno di *certezze*, l'incapacità di vivere nella *problematicità* che caratterizza il pensiero semplicistico della *marginalità* di ogni tempo, di ogni luogo e di ogni coloritura sociale? È forse un caso che le masse islamiche e i loro leaders abbiano avuto in passato propensioni fasciste o comuniste? Anche questa è una "coerenza" con le origini *sociali* avvenute nella marginalità espulsa dalla formazione di due ortodossie. Un cenno di qualche interesse al ruolo della religione nei rapporti tra Islam e Occidente, lo troviamo nelle righe conclusive dell'articolo di S. Taji-Farouki, *Islam e altre religioni nel conflitto globale*, peraltro tutto dedicato al conflitto arabo-israeliano e ai rapporti tra l'antisemitismo occidentale e islamico. Nota la Taji-Farouki che il problema della secolarizzazione ha portato a delle convergenze tra Islam e Cristianesimo, mentre la modernità occidentale, antireligiosa, è ostile all'Islam in quanto assunto a paradigma di società ostinatamente religiosa (cfr. p. 427). Credo di aver sfiorato questo argomento nel testo, e non per nulla ho ricordato sia la repulsa dei Musulmani nel contatto con un mondo che ha destituito di valore la religione, sia il fatto che, tutto sommato, l'unico dialogo che mostra di avere qualche possibilità di risultato nel confronto con l'Islam, sembra essere quello condotto dalla Chiesa di Roma. Due diverse ma non antitetiche prospettive sull'incontro/scontro tra Occidente e Islam si aprono quindi con i contributi di Moussalli e di Meulemann. Moussalli, nel suo *L'islam fondamentalista: ultimi trent'anni di evoluzione del pensiero e prospettive verso il XXI secolo*, ritiene che le azioni dei fondamentalismi avranno effetti di lunga durata sulle "fasi socioeconomiche e politiche mondiali" (p. 545) e che l'Islam, presentato come "visione alternativa alla modernità occidentale" (p. 547) costituisca una critica a quest'ultima e rientri "in una più ampia ricerca di autenticità culturale" (p. 548) che ha messo in discussione le teorie "della natura laica della modernizzazione e della modernità" (p. 549). Di certo, le categorie da lui individuate nell'ideologia islamista che invocano "l'autenticità" e condannano il "materialismo" mi ricordano motivi che furono della destra fascista europea: slogan di intellettuali piccolo-borghesi che cavalcavano crisi delle quali sfugge il fondamento. L'Occidente si trova perciò a comprendere l'islamismo come "il nemico numero uno" che ha sostituito il Comunismo (p. 550); il che è certamente vero, ma ricordo che prima del Comunismo il nemico fu il Nazismo e il Fascismo, manifestazioni di anti-occidentalismo nate dalle pulsioni di una marginalità ideologizzata. Sotto qualunque latitudine, sono le paranoie nate dall'incapacità di comprendere ciò che *realmente* accade nel mondo, quali sono le sfide e come le società possano affrontarle. Non c'è dubbio infatti che, come afferma Moussalli, "le persone riaffermano la propria identità se questa è minacciata" (p. 552) e che l'attuale globalizzazione conduca "alla perdita delle radici" (ivi) con conseguente eliminazione di "vecchi stili di vita" (ivi). Piaccia o meno, non c'è dubbio infatti che i processi di globalizzazione producano reazioni per gli scompensi sociali che ne derivano, e che queste reazioni vadano comprese nel loro concreto fondamento, cosa impossibile se ci si attesta a guardare il mondo con le sole lenti dell'ideologia occidentale che immagina l'Occidente come traguardo e modello per la storia del pianeta, e usa la propria forza economica (sinché le basterà!) per convincere il mondo ad adeguarsi. Credo che i primi scricchiolii inizino a sentirsi anche *dentro* l'Occidente: la globalizzazione conduce infatti al dominio del più forte (p. 555) e non soltanto nel contesto internazionale, dove l'Asia non sta a guardare: ciò accade anche all'interno dei singoli paesi occidentali, dove non si arresta un processo di dicotomizzazione delle singole società nazionali. Moussalli vede perciò configurarsi una contesa globale su differenti concezioni del mondo e della società (pp. 558-559) che fa tuttavia dell'Islam e dell'Occidente due culture "che non possono più essere considerate entità indipendenti" (p. 558). Tutto ciò coincide con molte interpretazioni avanzate nel presente testo; tutta la mia *Storia di un altro Occidente* non è che un tentativo di portare alla luce questi sottili e nascosti legami, che risalgono ben a monte della situazione attuale. Se "l'Occidente" è una realtà non certamente noumenica, ma puramente *ideologica e storica* (come tale soggetta a *génésis* e *phthorá*) "l'Oriente" non è che un'invenzione dell'orientalistica materializzatasi per il gran pubblico nel bric-à-brac dell'esotismo. Che poi l'Islam, come sostiene Moussalli, possa essere "una rivoluzione volta a liberare il mondo dal dominio umano" (p. 563) resta opinione sua; anche perché le Rivoluzioni hanno di norma come esito le dittature; infatti, come afferma lo stesso Moussalli (p. 580) il futuro della coesistenza non sembra roseo. È anche certo però che una lotta politico-religiosa tra due opposte modernità, mostra che modernizzazione e secolarizzazione non si implicano necessariamente l'un l'altra (p. 581): questo fu un processo peculiare all'Occidente. Dal canto suo, la Meulemann parte precisamente da qui nel suo *Islam e globalizzazione*, parte cioè dalla convinzione occidentale secondo la quale tutte le società e tutti gli Stati sono destinati ad intraprendere un percorso che conduce al modello di vita occidentale (pp. 688-689): ma la modernizzazione è un processo che provoca reazioni, e quali, a loro volta, fanno anch'esse parte del medesimo fenomeno. In altre parole, la modernizzazione del mondo islamico può anche essere conformata dal rifiuto della modernizzazione occidentale: *occidentale in generale*, perché tanto il Liberalismo quanto il Marxismo hanno in comune il mito illuminista e storicista del Progresso. Non è affatto certo, perciò che la modernizzazione debba passare per l'accantonamento della religione: quanto sia importante la religione lo si è visto infatti nelle recenti guerre balcaniche (p. 691). In questi paesi l'aumento della mobilità sociale causato dalla modernizzazione, ha accresciuto, non ridotto il peso dell'appartenenza etnico-religiosa (ivi). La globalizzazione non è un processo che, da un centro fisso "estende gradualmente la propria influenza a modello di vita al resto del mondo" (ivi).

D'altronde anche l'Islam è stato un modello globalizzante, e i processi di unificazione transnazionale non sono affatto un fenomeno nuovo (p. 692). Per quanto concerne la religione, anche se essa non è stata la causa dell'insorgere dei movimenti di identità nazionale nell'ultimo dopoguerra, ha fornito loro pur sempre le motivazioni ideologiche e il supporto organizzativo (p. 695). Così, a conclusione, la Meulemann sostiene che il fenomeno islamista è figlio della globalizzazione (una tesi sostenuta da tutti gli Autori) ma che la Salafiyya ha attecchito, in occidente, sulle seconde e terze generazioni degli immigrati, e che la Dichiarazione dei diritti umani dell'Islam, adottata dai Ministri degli Esteri di 45 Stati, membri dell'Organizzazione della Conferenza Islamica, non è che una risposta a quella delle Nazioni Unite del 1948, è perciò un fenomeno di controglobalizzazione (pp. 696-697). Alla stessa stregua deve considerarsi la diffusione del velo (cfr. *supra*, p. 1306) *in aumento rispetto al passato* (p. 698). Chiudo questa rassegna con il contributo di S. Allievi, dedicato a *L'islam degli immigrati e dei convertiti*, un campo di ricerca al quale Allievi ha riservato molti e dettagliati studi. Entrambi i campi d'indagine (immigrati e convertiti) sono certamente interessanti; a me sembra significativo iniziare dal secondo, perché ci dà un'idea delle affinità che possono manifestarsi all'interno della nostra cultura. Tralascio, perché sovente strumentali e comunque troppo connessi con situazioni individuali, i casi non infrequenti -e, nel caso di donne, riconoscibili a colpo d'occhio per gli evidenti segnali esteriori- di conversioni conseguenti a scelte matrimoniali, per concentrarmi su quelle che nascono da chiare scelte *culturali*. Queste conversioni appaiono sempre significative, quali che siano i percorsi che le hanno originate. Sono interessanti, ad esempio, quelle nate dall'incontro con la mistica sùfi, sempre molto attraente per una cultura, quale quella occidentale, che di fatto mette al bando ogni forma di percorso non razionalista, ogni rifiuto di venerare l'astratta Ragione e di considerarne i limiti, privando così ogni mente, *davvero razionale e riflessiva*, di approcci al reale che non passino per l'indagine "scientifica", rinunciando a porsi, anzi, *rifiutando* di porsi (in quanto non definibile "scientificamente") *il problema del senso*, l'unico che può fondare una cultura *dell'esistenza* (e che genera sorprese negli sviluppi della storia: un mondo senza senso si sgretola dall'interno). Più interessanti sono però le conversioni che hanno un retroterra politico, quelle cioè che sono attratte dalla dottrina sociale dell'Islam e dalle certezze che le sono conferite dal fondamento religioso. Afferma infatti al riguardo Allievi (p. 621) che il retroterra politico di queste conversioni è usualmente nell'estrema sinistra o nell'estrema destra del nostro panorama politico, e che questo retroterra è precisamente ciò che fa da tramite all'ingresso nell'Islam (p. 622) "via d'uscita ideale per 'spiritualizzare' un impegno prima sociale e politico". Come sottolinea Allievi, l'elemento di attrazione è la caratteristica fondante dell'Islam, la sovrapposizione tra "città degli uomini" e "città di Dio" (ivi), cioè *quell'elemento atipico della cultura della marginalità* che ho sempre sottolineato a partire dalle origini dell'Islam additandole nelle attese del Giudeocristianesimo, dalle quali si alimenta *la pericolosa (perché necessariamente fallimentare) pretesa rivoluzionaria di realizzare in terra la società perfetta*, un fine che ha sempre giustificato i mezzi, anche in occidente. Da qui le coloriture millenaristico/apocalittiche che accomunano le possibili interpretazioni *sociali* del messaggio testamentario e le opzioni rivoluzionarie delle frange politiche estreme. Precisa poi Allievi (p. 622) che l'attrazione islamica nasce, per la sinistra, dall'egualitarismo; per la destra dalla "spiritualizzazione" che conduce al tradizionalismo (qui cita il caso dei guénoniani). Non soltanto nel caso della sinistra (sottolineato da Allievi) saremmo però nel campo dell'antioccidentalismo, ma a mio avviso, anche in quello della destra; si tratta di forme diverse di cultura ma, in ogni caso, di cultura della marginalità, che non è soltanto rivoluzionaria: anche le pretese intellettuali di intelligenzie malcerte e frustrate di estrazione piccolo-borghese, ne fanno parte. Allievi sottolinea inoltre come i convertiti motivati da impegno sociale si trovino ai vertici, o nei quadri intermedi, nell'associazionismo islamico, nelle moschee, nelle iniziative politiche e nell'attività di lobbying in favore del riconoscimento dell'Islam. È evidente infatti che la loro conoscenza del mondo degli ospitanti conferisce loro una capacità di manovra politica alla quale è utile affidarsi da parte degli immigrati. Essi svolgono "un ruolo di interfaccia e di intermediazione con le società europee tutt'altro che trascurabile, con un peso e una visibilità che trascende largamente il loro peso numerico" (p. 623). Anche gli shuyûkh di molte confraternite sùfi sono dei convertiti (ivi). In generale Allievi si sofferma perciò a lungo nel descrivere l'importanza del ruolo che assume, per il mondo dell'immigrazione, la presenza di un numero di convertiti occidentali: a me interessa notare quanto mette in luce tutto ciò: la presenza di una critica all'ideologia di Occidente all'interno dell'occidente stesso. Un caso a parte di queste conversioni, sottolineato da Allievi, è quello delle conversioni di "orientalisti e *arabisants*" (p. 621) che apre a considerazioni di altra natura. Ho già ricordato (p. 863 e p. 1036 *supra*) l'icastica espressione di Ibn Warrâq (*nom de plume* invisibile agli Accademici) che parla di studiosi "col turbante nel cervello" e, a prescindere da polemiche altrui che qui non interessano, mi sembra che ciò inviti comunque ad una attenta lettura critica della produzione *anche accademica* che potrebbe essere condizionata da posizioni culturali a fondamento "religioso". Non è poi da sottovalutare che istituzioni di ricerca accademica occidentali -nel mondo anglosassone, ma non soltanto- vivano di finanziamenti provenienti dal mondo islamico (a proposito di una sua personale polemica con i Bahâ'î, c'è un interessante articolo di Mac Eoin su British Soc. for M.E. St. 17,1, 1990 che cita le proprie personali disavventure per non aver soddisfatto i finanziatori del Golfo con il risultato delle proprie ricerche). Resta comunque il fatto che in questo caso ci si trova in presenza di una attrazione esercitata su quelle intelligenze occidentali che, dopo la fine della stagione ottocentesca, nel corso del XX secolo hanno teso sempre più ad identificarsi con l'estrazione piccolo-borghese: l'intellettuale insoddisfatto della propria collocazione sociale è facilmente attratto dal configurarsi in "avanguardia", e l'attrazione islamica ha da tempo

sostituito quella del Comunismo nel cuore degli intellettuali anti-occidentali dell'occidente. Allievi tende comunque a riporre qualche speranza nel mondo islamico che, grazie all'immigrazione, si sta costituendo in occidente, pensa ad una riapertura dell'ijtihād (p. 627) in direzione di una nuova e diversa interpretazione della Legge, di una nuova cultura giuridica che constati "l'inapplicabilità" della teologia maggioritaria tradizionale (ivi). Certamente, i Musulmani sul suolo europeo si fanno domande sul senso della propria collocazione religiosa (ivi) in un contesto nel quale sono minoritari. Allievi considera (p. 632) la possibilità di un "cambiamento teologico" che segua quello dei costumi; circa i quali è peraltro da notare che i costumi *reali* dei Musulmani (almeno prima dell'odierno puritanesimo) non hanno mai alimentato la soddisfazione degli 'ulamâ' più rigoristi. Egli prospetta una serie di fasi che potrebbero condurre ad un Islam "europeo" con una propria marcata identità (p. 633) ipotesi che alimenta di certo una stimolante curiosità intellettuale. In fondo, per chi non creda a una teleologia della storia, gli sviluppi constatati dell'Islam non coprono tutto il campo di ciò che l'Islam *avrebbe potuto essere*; altri sviluppi sono sempre possibili, almeno in principio, anche perché, come sottolinea Allievi a p. 639, nel futuro il peso della comunità islamica europea è destinato a rivestire un ruolo più importante nel complesso generale dell'Islam. Lascia perplessi tuttavia, il fatto che in occidente il fondamentalismo, che ha conquistato anche più di un convertito europeo, sia nato non con l'immigrazione, ma con la seconda e terza generazione, con i Musulmani *nati e cresciuti in occidente*: segno dell'importanza che hanno, ciascuno per sé, il problema sociale e quello dei costumi nelle fede islamica. Anche l'occidente è infatti messo in crisi dalla "finanziarizzazione" del mondo che è conseguita alla globalizzazione e che acuisce ogni giorno di più la divaricazione sociale; anche l'occidente è perplesso sui riflessi sociali delle derive libertarie: l'Occidente -quello ideologico- non sembra più una stella polare, almeno non per tutti. Concludendo la mia lettura, mi sembra di poter affermare che *Islam*, pur sviluppando tematiche che vanno al di là del presente testo, offra tuttavia la possibilità di confortarne l'impianto propedeutico. Ne esce comunque l'immagine di un Islam contemporaneo molto variegato, che l'Occidente stenta a comprendere nella sua *modernità* a causa della propria ideologia del Progresso e all'autorappresentazione di sé come traguardo della Storia (con la maiuscola). C'è comunque un punto d'attrito irrisolto tra l'Islam e l'Occidente, generato dallo sviluppo moderno di antiche divaricazioni. Lo sottolinea sinteticamente R. Tottoli a p. XXXIV del suo articolo introduttivo-riassuntivo, *Islam e mondo moderno: questioni, problemi e prospettive di indagine*, condensando quello che a me sembra emergere da tutta l'opera in questo dubbio: "quanto possa risultare problematica per l'Islam la questione della sovranità dell'individuo" che costituisce un "valore" per l'Occidente. Questa è però una vexata quaestio della filosofia politica, della quale abbiamo iniziato ad occuparci a partire da Leo Strauss. L'Islam potrà essere in futuro tutto ciò che si vuole, di certo non si porrà mai, sinché sarà "Islam", sul piano del Liberismo, del Libertarismo, della società contrattualista costruita (o destinata a culminare) sulla liberazione del desiderio individuale. Su questi punti, anzi, che vertono sull'esistenza di una Legge *per la Ummah* -mito di fondazione per l'Islam, che contempla necessariamente la regolazione dei costumi e una comunità compartecipata- si accentra la repulsione dell'Islam per la società occidentale e la convinzione di un inevitabile suo declino. La mia personalissima e discutibile opinione è che un certo revival della religiosità inizi ad avvertirsi anche in occidente, e possa far pensare che un certo spirito critico stia coagulando nei confronti di una "modernità" che potrebbe presentare prima o poi i propri libri in tribunale. Ricordo che questo tema iniziai a trattarlo quarant'anni fa, riflettendo sull'arte contemporanea.

Ai pochi cenni che ho dato sui Drusi, è senz'altro utile aggiungere alcuni precisi riferimenti che traggo dall'articolo di D. De Smet, *La loi spirituelle (al šarī'a l-rûhâniyya) druze selon Hamza b. 'Alī: textes canoniques at apocryphes*, Arabica, 58,1-2, 2011. Prescindendo dalle analisi che rendono alcuni testi in oggetto sicuramente apocrifi (e recenti) mi soffermo sulle considerazioni offerte dal De Smet relativamente alla religione drusa *originaria*, quella attuale apparendo ormai (De Smet, pp. 124-125) una forma recente di esoterismo magico-neoplatonico sostanzialmente rosicruciano ed ermetico, con influssi del *Sirr al-asrâr* (per il quale cfr. *supra* alla p. 384 in n. 77). Quest'ultimo punto non interessa infatti le presenti note, mentre interessano le osservazioni di De Smet che possono essere completate con altre che si trovano in altro suo precedente articolo, *Adam premier prophète et législateur? La doctrine chiite des ulû al-'azm et la controverse sur la pérennité de la šarī'a*, in *Le shī'isme imâmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg, sous la direction de M.A. Amir-Moezzi, M.M Bar-Asher, S. Hopkins, Turnhout, Brepols, 2009*. Queste osservazioni riguardano i rapporti tra la dottrina drusa, quella ismailita/fâtimida e quella qarmata, dai quali si può tentar di risalire all'Ismailismo originario. Tecnicamente, l'analisi ruota attorno al numero dei Profeti *legislatori* (*ulû al-'azm*, espressione che si trova in *Cor.*, 46,35 e che sta a designare coloro che sono portatori di una normativa, letteralmente "quelli della risoluzione"; non tutti i Profeti furono infatti legislatori); ciò che essa fa intravedere va tuttavia oltre, riguarda il rapporto che i movimenti dissidenti, "estremisti", ebbero con il problema della Legge: non soltanto nell'Islam, ma nelle tre religioni testamentarie. L'abrogazione della Sharī'ah da parte di al-Hâkim e l'instaurazione di una legge "spirituale" proclamata da Hamza, trovano un riflesso preciso nel numero dei Profeti legislatori, cinque, cioè Noè, Abramo, Mosè, Gesù e Maometto. Adamo non rientra, per i Drusi, in questo numero, *perché al suo tempo non v'era alcuna Legge*; la Legge fu promulgata per la prima volta da Noè a causa della malvagità umana, *essa rappresenta un castigo*, e sarà di nuovo abrogata dal Resurrettore, il Qâ'im. Il mondo della Resurrezione, come quello delle origini, sarà un mondo retto dalla sola legge spirituale, non avrà una legge *positiva*, una

normativa; in questo la dottrina dei Drusi è del tutto simile a quella dei Qarmati i quali, anche loro, escludono Adamo dal numero dei legislatori. Secondo an-Nawbakhtî e al-Qummî, la dottrina ismailita originaria -che, dunque, è da ravvisarsi per sostanziale analogia in quella dei Qarmati- prevedeva sette legislatori (gli Ismailiti sono legati al numero 7): Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto, ‘Alî e Muhammad b. Ismâ’îl. In entrambi i casi si realizza dunque l’attesa antinomista (al tempo di Adamo non v’era Legge e l’ultimo legislatore abolirà quella vigente, cioè la Sharî’ah; si ricordi che nella concezione islamica ogni legislatore abolisce la Legge del legislatore precedente, ne abbiamo discusso a proposito del Bâb). Come finì per i Qarmati l’ho accennato *supra*, alle pp. 212-213 nel testo e in n. 116). Si noti che questa dottrina di una legge spirituale propria di un’umanità innocente o redenta, esiste anche nella Qabbalah (cfr. *supra* alle pp. 352-353) e trova riscontro nelle eterodossie cristiane, soprattutto nel Gioachimismo (in quelle che fanno genericamente capo al concetto di “Libero Spirito” riguarda i Perfetti). Sotto altre forme essa è presente anche nell’alchimia, tanto islamica che cristiana, che, non per nulla, emerge dal ghuluww. Il tema ha profonde radici sociali (lo abbiamo anche notato più volte) perché muove dal basso come opposizione al ruolo sacerdotale normativo che sorregge ideologicamente lo status quo; ma esprime anche l’eterno anelito all’autorealizzazione che vede nell’esteriorità vincolante di una legge positiva il freno allo sviluppo delle potenzialità umane. In realtà, se si considera ciò che va sotto il nome di legge “spirituale”, si scorge facilmente la razionalizzazione di una millenaria opera civilizzatrice delle religioni, interiorizzata come condizione “naturale” dell’uomo (non uccidere, essere leali, etc.). La scissione drusa, con le sue analogie con l’Ismailismo qarmata e il sostanziale ritorno alla dottrina originaria, rappresenta una rivolta contro l’Ismailismo fâtimida e, come abbiamo visto nel nostro testo, ha verosimilmente qualche copertura nell’apparente “follia” di al-Hâkim, forse un visionario ma non un folle perché dovette aver compreso le contraddizioni del sistema fâtimida. Nella dottrina così come formulata da an-Nasafî era stata eliminata la figura di ‘Alî -che infatti non era stato un legislatore- e, per mantenere inalterato il numero 7, era stata introdotta quella di Adamo, tuttavia sostenendo che egli non fu legislatore per il semplice motivo che al suo tempo non esisteva il vizio e si viveva naturalmente nella Legge. Che Adamo fosse stato un legislatore lo negò Abû Hâtîm al-Râzî (del resto il Corano non lo cita come tale, e così la pensano anche Sunniti e Shî’iti) e lo negò anche Sijistânî, che però fu sospettato per aver negato anche che al tempo di Adamo vigesse la Sharî’ah. Dietro questo apparente walzer metafisico non ci sono però le idiosincrasie o l’ego debordante di filosofi, teologi ed esoteristi; c’è, a mio avviso, il problema del dominio fâtimide che ho avuto più volte l’occasione di definire un ossimoro: gestire una società, dunque il potere che si è però acquisito in nome di una rivolta messianica, antinomista, è impresa contraddittoria, perché non si può esercitare il potere sostenendo l’infondatezza della normativa sociale espressa dalla legge positiva. La soluzione era stata tentata dall’ideologo ufficiale del regime, al-Kirmânî (per la cui dottrina cfr. *supra* alle pp. 216-217) attraverso la scissione della figura di Adamo nelle tre figure dell’Adamo universale, archetipo e perfetto; dell’Adamo parziale, il ribelle; e dell’Adamo in carne e ossa quale capostipite del genere umano. Per il primo non v’era stata Legge, per il terzo, sì. Il tema dell’abolizione della Sharî’ah, che troviamo in Hamza come nei Qarmati, ritornerà più tardi anche nell’Ismailismo nizârîta con la Grande Resurrezione del 1164 (cfr. *supra* alle pp. 235-236) e ciò mostra quanto fosse radicato nell’Ismailismo delle origini. Che a tale attesa si debba collegare lo scisma druso, lo afferma anche K.M. Firro, *The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation*, Arabica, 58,1-2, 2011, che vede in esso la ripresa di temi dell’estremismo ismailita originario (p. 99) notando per l’appunto (p. 82) la convergenza tra la dottrina drusa e quella qarmata. Anche Firro sottolinea che al tempo di al-Hâkim l’attesa messianica del Mahdî si era fatta vivissima (p. 85). Secondo Firro, la dottrina drusa si formò sul fondamento di quell’attesa; sulla filosofia neoplatonica (per il cui ruolo determinante nei sistemi ismailiti vedi il Cap. *Ordine celeste e disordini terreni*); e, per quanto concerne l’etica e l’abbandono degli obblighi rituali, sotto l’influenza dei Sûfî (al riguardo cita, a p. 90, il rispetto dei Drusi per le figure di Rabi’a, Bistâmî e al-Hallâj). Comme s’è fatto cenno *supra* alle pp. 1190-1191, la gerarchia cosmogonica emanativa neoplatonica che da Dio, tramite la Sua Luce, si propaga nell’Intelletto universale, l’Anima universale, la Parola (*kalima*) il “precedente” (*al-sâbiq*) e il “successivo” (*al-tâlî*) -vedi anche il citato schema cosmogonico di al-Kirmânî- si manifesta in terra nelle figure umane di coloro che formano il vertice della gerarchia drusa. Questo è un punto importante che abbiamo già toccato, e concerne lo stretto rapporto che si stabilisce così tra umano e divino, mondo manifesto e ordine celeste, rapporto che pone l’uomo potenzialmente al di sopra della Legge, eterna aspirazione nelle attese apocalittiche della marginalità. Firro accenna anche al ruolo avuto dalle gerarchie iniziatiche cui è riservato un “sapere” segreto, nel consentire l’evoluzione della dottrina dal modello originario alle sue trasformazioni moderne, oggetto delle osservazioni di De Smet a proposito dei testi “apocrifi”.

Il cenno fatto ai Drusi richiama, per associazione di idee, il caso dei Nusayriti, gli odierni ‘Alawiti, che era già stato oggetto di attenzione quando mi occupai di delineare l’albero genealogico della Shî’a imâmîta, della quale i Nusayriti rappresentano una legittima discendenza. Come ho avuto occasione di precisare e mostrare più volte, le “ortodossie” che mettono al bando le “eresie”, vengono a valle di un processo di autodefinizione all’interno di un magma interpretativo; e nascono per *dividere*. Vengo dunque a confermare il poco che si è detto, e prendo a spunto da tre articoli: quello di H. Ansari, *L’héritage ésotérique du chiisme: un livre sur l’exégèse de la Sourate 97*, Arabica, 58, 1-2, 2011; quello di B. Paoli, *La diffusion de la doctrine nusayrie au IVe/Xe siècle d’après le kitâb al-sanî’a du cheikh Ḥusayn Mayhûb Ḥarfûš*, sullo stesso numero della

medesima rivista; e quello di M.M. Bar-Asher, *Le rapport de la religion nusayrite- 'alawite au shî'isme imâmite*, Le shî'isme imâmite quarante ans après, cit. Sulla genesi del Nusayrismo all'interno della Shî'a imâmîta concordano i tre autori, ad iniziare da Ansari che, occupandosi dell'interpretazione esoterica nusayrita della "notte del destino" o "del decreto", quella della sûra 97, nota che Ibn al-Hariş, autore di un testo al riguardo, non per questo al suo tempo (prima metà del IX secolo) fu accusato di ghuluww (p. 13). Fu l'epoca bûyide a vedere lo smarcamento della linea duodecimana dalle interpretazioni esoteriche definite "estremiste", e ciò per i motivi sociali che ho cercato di mettere in evidenza nel testo; ma, come nota Paoli a p. 25, il "vero" fondatore del Nusayrismo, al-Khasîbî, predicò apertamente a Baghdad (salvo essere imprigionato) nel 920-940; e successivamente conobbe il favore dei Bûyidi giunti al potere nel 945. Che di dottrina islamica si trattasse non v'è tuttavia dubbio alcuno; i numerosi Cristiani e Giudei che successivamente aderirono al Nusayrismo (ciò che fece erroneamente pensare che esso fosse una religione sincretista) dovevano infatti, come primo passo, convertirsi all'Islam. I predicatori nusayriti che trascarono questa procedura furono puniti con la morte dai propri correligionari (p. 33). I quali Nusayriti erano così denominati dai loro nemici Duodecimani (p. 24); essi si consideravano Shî'iti e si autodefinirono poi, nel XX secolo, 'Alawiti. Quanto ad Ibn Nusayr, sulla scorta di Halm Paoli vi scorge l'erede di Abû 'l-Khattâb e di al-Mufaddal b. 'Umar al-Dju'fî (e forse di altri: cfr. p. 25 in n. 20) che furono abwâb (pl. di bâb) del 6° e dell'8° Imâm, come lui lo fu dell'11°; dunque apparteneva ad una tradizione radicata dell'Imâmismo, nei cui confronti ho avuto occasione di notare l'atteggiamento ambiguo degli Imâm stessi. Secondo Harfûş, i Nusayriti ebbero anche degli adepti segreti tra i Bûyidi (pp. 38-39) anche se questi erano ufficialmente vicini ai Duodecimani. Secondo Paoli (p. 47) tra l'atteggiamento ufficiale e la simpatia o l'adesione segreta al gruppo esoterico, non v'è contrasto e comunque, al tempo di Ibn Nusayr, parte dell'élite di Baghdad aderiva alla dottrina di questi, che aveva anche il sostegno del kâtib al-Furât, tre volte vizir all'inizio del X secolo, il cui padre era stato un adepto di Ibn Nusayr. Paoli conclude segnalando una certa inclinazione delle classi dirigenti del X secolo nei confronti del ghuluww, Qarmati non esclusi, e la fine dell'era Bûyide con l'avvento dei Selgiukidi come il momento che segna l'entrata del movimento nusayrita nella marginalità dell'eresia. Quanto a Bar-Asher, anch'egli, nel suo articolo, sottolinea che il sincretismo è, nel Nusayrismo, un fenomeno tardo, perché non v'è dubbio che esso debba essere considerato, nei suoi esordi, una manifestazione della Shî'a (p. 73). Al riguardo egli sottolinea (p. 74) che le analogie con la cosmogonia emanatista ismailita non rappresentano un prestito o una convergenza, ma sono da attribuirsi alla discendenza da una comune origine, ovviamente nella Shî'a, l'appartenenza alla quale è sempre stata rivendicata dai Nusayriti. Del resto (p. 75) Ibn Nusayr era stato vicino (così testimonia an-Nawbakhtî) al 10° Imâm, oltre ad essere ricordato come bâb dell'11°. Secondo an-Nawbakhtî, che però è un eresiografo, 'Alî al-Hâdî lo avrebbe bandito per eresia. Secondo Bar-Asher, che segue il *Kitâb al-ma'ârif* di un autore dell'XI secolo, al-Tabarânî (ma'ârif è il pl. di ma'rîf, che è il "sapere" in senso gnostico) è da rimarcare in Ibn Nusayr questo ruolo di bâb che trova precedenti nell'Imâmismo (cfr. *supra*) perché il testo di al-Tabarânî attribuisce agli abwâb un ruolo di manifestazione del divino, analogo anche se ad un livello cosmogonicamente inferiore, a quello degli Imâm (abbiamo visto che questo schema è presente anche nei Drusi). Questo punto dottrinale del testo è importante, perché al-Tabarânî (cfr. M.M. Bar-Asher - A. Kofsky, *Dogma and Ritual, etc.*, cit. *supra* a p. 1176) fa una lista di abwâb che avrebbero accompagnato gli 11 Imâm (sull'argomento cfr. *supra*, p. 1176 sgg.). Bar-Asher prosegue poi l'esposizione del testo di al-Tabarânî sul quale non entro in dettaglio, perché concerne alcuni aspetti già accennati *supra*, loc. cit.; passa poi a parlare dell'evoluzione dei Nusayriti in epoca post-ottomana e coloniale, per sottolineare che la perdita dell'autonomia della quale godevano, come gruppo religioso separato, nell'Impero Ottomano, li spinse a rifiutare la denominazione subita (Nusayriti) per dichiararsi Shî'iti 'Alawiti. Iniziò così un processo di riavvicinamento all'ortodossia che, per ragioni politiche, si manifestò anche sul fronte opposto. La loro vicenda storica è perciò riassunta da Bar-Asher in tre fasi (p. 92): innegabile appartenenza iniziale all'Imâmismo; allontanamento da esso e sviluppo autonomo come religione esoterica; ritorno (quantomeno formale) in seno alla Shî'a. Di questo ritorno parla anche K.M. Firro, cit. in Bibl. *supra* a p. 848. Bar-Asher e Kofsky hanno pubblicato nel 2012 il testo del *Kitâb al-ma'ârif*, con una dettagliata Introduzione, sotto il titolo *Kitâb al-ma'ârif by Abû Sa'id Maymûn b. Qâsim al-Ṭabarânî*, Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 2012 (O.L.A. 209). Aspetto importante del testo è la sottolineatura della manifestazione della divinità in forma umana, che si ripete nella successive figure del ma'nâ e del bâb. Gli autori mettono in evidenza la possibilità (che abbiamo già esaminato) di un'influenza della dottrina cristiana dell'Incarnazione; tuttavia l'impressione dominante è che essa abbia un'origine tutta interna alla Shî'a. Il fondamento della dottrina nusayrita, con i suoi antecedenti in Abû 'l-Khattâb (che rientra nella catena degli *abwâb*) Djâbir b. Yazîd al-Dju'fî e Mufaddal (anch'essi nel numero degli *abwâb*) è chiaramente nel ghuluww che circondava gli Imâm dell'VIII secolo, rinforzando il sospetto, del quale ho parlato nel racconto della formazione della Shî'a duodecimana, di una *primogenitura* del ghuluww rispetto alla successiva "ortodossia", come possibile dottrina segreta racchiusa nel ristretto circolo dei fedelissimi dell'Imâm, da non rivelarsi pena la "scomunica" da parte dell'Imâm stesso: la vera "novità" sarebbe dunque stata la nascita della "ortodossia" duodecimana da un ambiente nel quale il ghuluww non era ancora "eresia". Al-Tabarânî ritiene infatti che la "vera Shî'a" sia il Nusayrismo, con tutto il suo carico di "gnosi" evolutosi nel tempo in una concezione allegorica e antinomica dei cinque pilastri dell'Islam. Inoltre, la dottrina della manifestazione del divino in terra sembra avere un fondamento nello stesso postulato shî'ita della *necessità* che vi sia, in terra in e ogni tempo, un Imâm in grado di interpretare la Legge

grazie ad un rapporto particolare con il divino. Questa dottrina della manifestazione terrena del divino l'abbiamo vista emergere non soltanto nel Nizârismo di Hasan-i Sabbâh, ma ancor prima nell'Ismailismo fâtimida e poi con i Drusi: essa costituisce dunque un filone consolidato nelle "eterodossie" shî'ite, e di antica data, più antica di quella della "ortodossia" duodecimana. Anche la pratica della *taqiyya*, obbligatoria per i Nusayriti, ha origine nella cerchia degli Imâm. Sempre Bar-Asher e Kofsky, in *Kitâb al-dalâ'il fi ma'rifat al-masâ'il of Abû Sa'id Maymûn b. Qâsim al-Tabarânî. Historical and Doctrinal Aspects*, R.S.O., 86,1-4, 2013, hanno esposto la dottrina emanatista, e, ancora una volta, quella della manifestazione del divino in forma umana così come si presenta nel Nusayrismo. Essi considerano questo testo in rapporto con gli altri dello stesso al-Tabarânî († 1034-1035) come parte di un progetto di definizione dottrinale del Nusayrismo condotto da questa prominente figura originaria di Tiberiade, ma vissuta in Siria. Bar-Asher e Kofsky, oltre ai tanti studi di dettaglio che ho citato nel presente testo, hanno dedicato anche uno studio generale al Nusayrismo, *The Nuṣayrî-ʿAlawî Religion. An Inquiry into the Theology and Liturgy*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2002. Nonostante la sua importanza e complessità, mi limito a darne un breve cenno, perché le ricerche dei due autori sono già state trattate per singoli punti, e potrei soltanto ripetermi; tuttavia se ne possono trarre ulteriori considerazioni di carattere generale. Gli autori dedicano largo spazio al tema della "Trinità" nusayrita che ha fatto discutere su possibili apporti cristiani (ma che, ripeto, sembra di coerente origine shî'ita). Essi ne notano il carattere "monarchiano", più precisamente "sabelliano-patripassiano" (p. 20; cfr. anche *Kitâb al-dalâ'il, etc.*, cit., p. 16; su questo carattere cfr. i cenni che ho dato *supra* alle pp. 22-23 in n. 56 e a p. 92 in n. 50); ma non è tanto questo che interessa, quanto la constatazione che ciò deriva da un ampio dibattito che ha percorso la storia del Nusayrismo. Bar-Asher e Kofsky analizzano infatti vari trattati teologici che vanno dal X-XI secolo (al-Tabarânî) al XIII secolo (an-Nashshâbî) dai quali emerge l'importanza di risolvere in modo coerente il problema -che è al centro del Nusayrismo ma anche della religione drusa e di tutte le eterodossie genericamente "ismailite"- della manifestazione del divino nell'umano. Abbiamo già visto che le soluzioni date al problema oscillano tra l'antropomorfismo divino e un Docetismo che i due autori definiscono "gnostico-manicheo" (pp.18-21); certamente i teologi nusayriti dovettero avere, secondo loro, una qualche familiarità con i problemi emersi dal dibattito cristologico (p. 22). Una soluzione intermedia, che risente a mio avviso di un retroterra culturale "neoplatonico", fu quella di conciliare la diversità ontologica e l'apparenza antropomorfa affermando la *realità* di questa *apparenza* come *apparizione d'Altro* (p. 23). Ho già tentato di interpretare significato sociale di tutte queste eterodossie che postulano una contiguità di umano e divino, per quanto riguarda il Nusayrismo a p. 1178 *supra*. Altra soluzione volta a salvaguardare la differenza ontologica secondo schemi ben noti nel Neoplatonismo -classico il caso dello ps.Dionigi- fu di considerare, a monte della "Trinità" un "divino Nulla (*al-ghayb*, il nascosto) dal quale essa fu emanata, che viene ad occupare il ruolo di Allâh; non sempre però, perché il nascosto può anche identificarsi con il *ma'nâ*. Tuttavia, la "teologia negativa" che può prendere corpo nel Nusayrismo, non esclude, anzi rafforza, la tensione all'unione mistica (p. 26) e questo rappresenta un tratto che abbiamo già incontrato più volte, per l'Islam parlando di Ibn Tufayl, di Sufismo, di *ittihâd* e di *ittisâl* alle pp. 885-886 *supra*. Quanto poi al ciclico rivelarsi del *ma'nâ* nella catena degli Imâm -un problema che riguarda dunque molte eterodossie shî'ite, perché è radicato nella figura stessa dell'Imâm shî'ita) vi fu anche su ciò un ampio dibattito, per le evidenti difficoltà che esso poneva sul piano razionale. Si ritenne di risolverlo affermando che il *ma'nâ* ('Alî) si rivelava in essi come *ism*, ciò che mi sembra assai interessante sul piano sociale. Infatti, se si pensa che nella "Trinità" nusayrita islamica (l'ultima di 7, secondo lo schema ciclico) lo *ism* è il Profeta Maometto, ciò non sembra senza conseguenze circa la possibilità di proclamare una nuova Legge *essoterica* adeguata alle circostanze (la "vera Legge" è *esoterica* nella religione nusayrita, definita perciò "antinomica" nell'interpretazione della normativa coranica, tant'è che per il perfetto iniziato -cfr. p. 83- ogni normativa cessa di esistere, segnando il ritorno allo stato adamico/edenico). Coerentemente il Nusayrismo ha anche assunto una concezione ciclica della profezia (p. 61) che accompagna il progresso dell'umanità: tema già visto nella predicazione del Bâb e che, a mio avviso, resta coerente con un aspetto *dell'impulso originario dell'Islam nelle attese escatologiche della marginalità*.

Tre articoli di S.A. Arjomand aiutano a chiarire alcuni aspetti significativi della rivoluzione khomeynista e del movimento intellettuale che l'ha accompagnata. Penso sia di qualche interesse esaminarli, se non altro perché nell'ambito della Shî'a ho ritenuto di dover ravvisare alcuni degli sviluppi più significativi e conseguenziali dell'Islam. Nell'ambito della Shî'a abbiamo infatti visto emergere motivi che, sebbene bollati di "estremismo", hanno dato vita a svolte come l'Ismailismo e il Bâbismo, per non parlare del grande pensiero teosofico di figure come Mollâ Sâdrâ o Lâhijî. La Shî'a sembra infatti aver ereditato l'impulso originario islamico al rinnovo del sapere profetico, nonostante essa stessa sembri aver subito un processo di "sunnizzazione" in tempi recenti, del quale s'è fatto cenno. I tre articoli ai quali mi riferisco sono, nell'ordine: *Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective*, World Politics, 38,3, 1986 (accessibile in PDF anche sul sito di JSTOR); *The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Islam*, I.J.M.E.S., 34, 2002; e *A Century of Shî'i Constitutionalism*, Le shî'isme imâmite quarante ans après, etc. cit. Inizio dal primo, non soltanto perché aiuta a capire fenomeni il cui fondamento sociale è alquanto ignoto al grande pubblico occidentale, ma soprattutto perché la sua visione comparativista aiuta a comprendere l'ottica *sociale* sotto la quale ho considerato i vari fenomeni religiosi nel corso del mio testo, e la conforta. Arjomand inizia per l'appunto esaminando le condizioni che possono generare disagio sociale e i conseguenti fenomeni di

protesta, e le individua nei periodi di grande cambiamento e di aumento della ricchezza. Venendo in particolare ad esaminare le vicende dell'Iran, dopo aver ricordato che la politica centralizzatrice dello Stato sotto i Pahlavi aveva colpito il potere clientelare dei capi tribali, dei grandi proprietari terrieri e del clero, con conseguente perdita di status, sottolinea che la rivoluzione iranica non vide in atto sollevamenti nelle campagne, ma ebbe come protagonisti la borghesia urbana impiegatizia e dei bazaar, nonché le piccole intelligenzie (insegnanti, essenzialmente). Mentre i favoriti del regime (imprenditori, ufficiali dell'esercito e alta burocrazia) non avevano tra loro alcuna tradizione di solidarietà comunitaria, ne avevano, al contrario, i tre elementi della società che erano sin allora sfuggiti al fenomeno dell'atomizzazione: i grandi mercanti del bazaar e la borghesia tradizionale che esercitavano la propria autorità nei quartieri; e la proprietà ecclesiastica. Ora, nota Arjomand, che rischia di perdere il proprio ruolo (per esempio, ad opera dell'industria, specialmente straniera -cioè che può risvegliare anche istinti nazionalisti- o della grande distribuzione) tende a reagire, e nella rivoluzione furono attive, per l'appunto, la solidarietà corporativa e i legami clientelari. Quanto alla grande partecipazione della piccola borghesia, nota Arjomand che essa è usualmente sovrarappresentata nelle rivoluzioni (e fa il parallelo con le rivoluzioni dell'occidente) e nota anche la stretta rassomiglianza *tra la rivolta fascista e quella islamica* (corsivo mio) perché entrambe condotte da individui che avevano perduto o stavano perdendo il proprio ruolo a seguito dei mutamenti sociali in atto. Nel caso dell'Iran tuttavia, a differenza dal Fascismo i leaders della rivolta erano costituiti da un elemento sociale omogeneo, rappresentato dal clero. Del resto i nuovi ricchi, in quanto occidentalizzanti, erano portatori non soltanto della dissoluzione della società tradizionale, ma anche di una crisi morale nei confronti dei tradizionali costumi. Arjomand parla di una "crisi da prosperità" che, per certi suoi tratti di dissoluzione sociale/morale, a me fa pensare alla Germania di Weimar. Per coloro che soffrono per la dissoluzione sociale, prosegue, *religioni e sette sono canali tradizionali d'integrazione* (altro corsivo mio) perché offrono l'opportunità di avere comunque un ruolo. La crisi riguardò moltissimo il vecchio ceto impiegatizio, e non si deve dimenticare che lo sconvolgimento di un ordine consuetudinario provoca il desiderio di ristabilire gli standards. Tra il 1956 e il 1976, inurbamento e rapido aumento dell'istruzione, anche superiore, stimolarono attese di crescita sociale che andarono deluse, sia per gli inurbati che per i loro figli, sia, in generale, per tutti gli studenti provenienti dai ceti inferiori, che avevano sperato una promozione sociale grazie agli studi. Il fenomeno ha analogie con il Fascismo per quanto riguarda l'irrequietezza di queste componenti; Arjomand si rifà ai ben noti temi sociologici di Weber parlando di figli e nipoti di inurbati, insegnanti e preti, e spiega con ciò *la politicizzazione dei movimenti di integrazione*. Personalmente ricordo di aver sottolineato più volte nel mio testo, a partire dallo Gnosticismo e dalle eresie medievali, analoghe reazioni di disagio in tali ceti (mercanti, artigiani, aristocrazia minuta, basso clero, piccole intelligenzie di modesta estrazione). Per quanto riguarda il clero, il suo problema era riguadagnare il ruolo perduto sotto lo Shâh, e fu esso che fornì l'ideologia a studenti e laureati del ceto medio-basso, la cui ascesa era bloccata dal ceto alto *occidentalizzato*; e alla borghesia dei commerci, messa in pericolo dall'industria e dalla grande distribuzione. Si noti questa identificazione del blocco sociale con *la cultura e l'economia importate*: questo fa capire l'importanza di una ideologia sociale *islamica* come risposta alla disgregazione in atto e al blocco di ogni possibile ascesa per i nuovi intellettuali: a somiglianza del Fascismo, nota Arjomand, la rivoluzione islamica pensò se stessa in termini *culturali*, non economici. Come nel 1789, come col Fascismo e come col Nazismo, nacque l'ideologia del rigorismo morale e dell'intransigenza rivoluzionaria -una vera e propria nuova "religione"- contro la dissolutezza "rinascimentale" (questo il termine usato da Arjomand) della classe di potere, attribuita al liberismo importato da una classe dirigente cosmopolita occidentalizzante. La svolta tuttavia non fu di ispirazione marxista, perché l'ideologia rivoluzionaria fu elaborata nella compatta leadership del clero. L'ideologia islamista vi fu importata dal pensiero di Mawdûdî, che ben prima di Sharî'atî aveva concepito l'Islam come ideologia rivoluzionaria; ciò che, mi sia concesso dirlo, è indubbiamente nell'impulso originario dell'Islam. La religione divenne ideologia in Iran con l'apporto originale del clero shî'ita gerarchizzato, grazie all'esaltazione degli aspetti giuridici del Corano (che abbiamo visto essere tuttavia secondari rispetto a quelli profetici) esaltati dalla tradizione del fiqh che fece portare in primo piano, con Khomeyni, l'autorità tradizionale del faqîh. Le rivoluzioni popolo sono *conservatrici* (corsivo mio) nota Arjomand, perché il popolo è tradizionalista: la rivoluzione sembra legarsi alla religione più che non al Progresso (p. 410). In conclusione, il successo della rivoluzione islamica fu connesso al fatto che essa non attaccò la religione, magari per fondarne una propria come nel 1798; al contrario, essa fortificò la religione tradizionale *dotandola di un armamentario ideologico in grado di muovere politicamente le masse*. Questa, mi permetto di notare, non è strumentalizzazione della politica ad opera della religione, è strumentalizzazione della religione da parte della politica. Le condizioni storiche che resero possibili questi sviluppi, anzi, che ne fecero lo sbocco naturale della reazione alla crisi generata dalla politica dello Shâh, vengono brevemente delineate da Arjomand nel terzo dei tre articoli citati in apertura. Nota Arjomand, che la religione shî'ita e i suoi giuristi ebbero un ruolo fondamentale nei primi movimenti costituzionalisti, che risalgono agli albori del XX secolo; e che ciò, da un lato diede forza a quei movimenti, dall'altro portò in primo piano un clero che aveva tutto l'interesse a limitare il potere autocratico dello Stato. la disputa che ne conseguì circa la natura di una Costituzione che doveva comunque risultare compatibile con le norme sharaitiche, generò quindi una sovrapposizione tra costituzionalismo e legalità islamica, e condusse alla condanna del dispotismo come usurpazione dei diritti dell'Imâm occultato (sul problema della legittimità rappresentanza di questi diritti rinvio a quanto è stato succintamente esposto parlando dell'Iran safavide e qâjâr). In merito agli antecedenti di questo

particolare costituzionalismo *ideologicamente mirato alla trasformazione sociale*, quale fu quello realizzato nella rivoluzione islamica, Arjomand sottolinea, in una nota a p. 59, le analogie con il Fascismo e il Comunismo europei del XX secolo; la nota è sicuramente pertinente, ma consente di notare il pre-giudizio (da intendersi in senso letterale, non polemico) che sottende le posizioni dell'Autore: il "valore" assoluto attribuito ad una concezione puramente convenzionalista della società. Ciò non mi trova contrario in linea di principio, ma mi pone l'obbligo di ricordare quanto di ragionevole si possa trovare in Strauss nella sua critica agli odierni sviluppi dell'Occidente: senza con ciò aderire ad una visione che ho ampiamente criticato nel suo supporto filosofico; e non senza sottolineare che la presunta o temuta irreversibilità degli sviluppi dell'ideologia occidentale è pensabile soltanto in un'ottica storicistica, quella stessa demolita da Strauss. Tuttavia vedremo presto qual'è il fondamento del pensiero politico di Arjomand, sul quale non posso che concordare per il semplice motivo che l'ho invocato più volte: la *Politica* di Aristotele. Riprendendo il discorso interrotto, la sovrapposizione di costituzionalismo e legalità islamica, e quindi il carattere ideologico della Costituzioni pensate come guida alla trasformazione della società, fu il presupposto che consentì a Khomeyni di elaborare il suo *velāyat-e faqīh*, l'autorità del giurista islamico nell'emanare le norme per comandare il Bene e proibire il Male (*hisba*). Ne derivò una Costituzione che dichiarava giuridicamente nullo tutto ciò che contrastava con la Legge islamica, istituendo così un "governo islamico". L'articolo consente di osservare i funambolismi giuridici che furono necessari per governare fatti banali ma di rilevanza economica, come la produzione del caviale, e l'impossibilità di creare nuovi codici, sicché l'applicazione della Sharī'ah restò sovente confinata nel mero ripristino delle sue norme arcaiche e disumane, come la lapidazione. La difficoltà di conciliare la Sharī'ah con le esigenze pratiche della società e dello Stato diede così origine ad un prolungato dibattito, che mostra quanto intellettualmente vivace sia di fatto la società iraniana, una realtà che sfugge al nostro distratto e disinformato giudizio corrente. Gli intellettuali di riferimento di Arjomand sono Soroush e Shabestari; del primo s'è detto qualcosa nel nostro testo a proposito della sua interpretazione di Rûmî; per il secondo si può trovare una breve biografia intellettuale nell'articolo di Y. Richard, *Un théologien chiite de notre temps, Mojtahed Shabestari, Le shī'isme imāmīte quarante ans après*, cit. Per entrambi il fattore centrale di una possibile nuova concezione della società islamica e dello stesso Corano, nutrita anche da una conoscenza della filosofia occidentale, è costituito da una rilettura della grande tradizione mistica e teosofica dell'Islam, che ebbe il suo cuore nella cultura persiana. Su questi due moderni pensatori, Arjomand tornerà più diffusamente nel suo articolo su I.J.M.E.S., 34, 2002 dedicato, come dal titolo, al dibattito su modernità e tradizione nell'Iran contemporaneo, dibattito che parte da due intellettuali pre-rivoluzionari, Al-i Ahmad (che coniò il neologismo *gharbzadeghi*, intossicazione da occidentalizzazione) e Sharī'atī. Il pensiero dei riformisti che sorresse l'esperienza di Khatamī è affrontato con maggior dettaglio, come anche lo è il ruolo che ha avuto in esso la tradizione mistico-teosofica rivisitata nel contatto con il moderno pensiero occidentale (e specchiata nel parallelo con la mistica di Meister Eckhart). Quello che trovo interessante, è riportare in dettaglio le considerazioni che Arjomand sviluppa alle pp. 726-727 relativamente al pensiero politico islamico. Egli ricorda la concezione "platonica" della filosofia politica in al-Fārābī (ne abbiamo discusso nel terzo capitolo di *Dopo e a lato* parlando di Strauss) a proposito della convinzione di Khatamī che il declino del pensiero politico islamico sia iniziato subito dopo questo suo esordio, e della concezione "manageriale" della democrazia che Khatamī condivide con Soroush e Shabestari, concezione derivata da quella islamica medievale di "conduzione della politica". A questo punto Arjomand così prosegue: "La *Politica* è la sola opera importante di Aristotele non tradotta in arabo e io sono incline ad attribuire questa (*scil.*: dell'Islam) concezione non normativa della democrazia al mancato uso del concetto aristotelico di politica". Arjomand ricorda poi che la traduzione del testo aristotelico divenne disponibile soltanto a partire dalla generazione di Khatamī, e mette in luce il contrasto che esiste tra essa e il pensiero politico islamico. Di questo s'è parlato e perciò non vi torno sopra; quel che conta è però che anche Arjomand vi scorge un nodo cruciale della discussione. Vorrei perciò sottolineare che il concetto islamico di "comandare il Bene e proibire il Male" conduce inesorabilmente a parallelismi con la concezione platonica della filosofia politica, opposta al realismo di Aristotele. Il problema è stabilire se la politica riguardi la gestione dell'uomo *così com'è* in una società il più possibile ordinata, o se riguardi il condurlo a ciò che *deve* (o dovrebbe) *essere* per rispondere ad un modello astratto e predeterminato di "Bene", pensato per un altrettanto astratto e predeterminato modello di società: dal "filosofo" per Platone, dalle norme sharaitiche per l'Islam. Per i discorsi che già facemmo a proposito di Strauss, qui è in gioco lo stesso concetto islamico di *siyasa*h (cfr. *supra*, p. 964). In margine al pensiero di Arjomand, e al suo implicito considerare come "valore" di riferimento l'attuale società occidentale, vorrei però notare che nel pensiero politico di Aristotele tutti i regimi, tutte le "costituzioni" sono transeunti, perché ciascuno porta in sé i germi della propria corruzione.

Benché l'argomento che vi è trattato sia del tutto estraneo all'oggetto del nostro testo, è forse utile fare un cenno al denso articolo di M. Provence, *Ottoman Modernism, Colonialism and Insurgency in the Interwar Arab East*, I.J.M.E.S., 43,2, 2011, anche perché esso può in qualche modo integrare la comprensione di alcuni dei fenomeni di "modernità" esaminati *supra* in *Islam*, e può innestarsi nell'argomento trattato da Monge, le tendenze neo-ottomane della politica turca. L'articolo di Provence fa la storia degli eventi che interessarono il Medio Oriente ottomano dopo la disgregazione dell'Impero, fatto oggetto degli appetiti neo-colonialisti anglo-francesi (mi permetto il prefisso neo-, trattandosi di un colonialismo fallimentare e foriero di sviluppi negativi, in

quanto del tutto fuori tempo) e divenuto luogo di rivolte arabe. La storia si intreccia con l'operazione di innesto dello Stato israeliano in un contesto estraneo ed ostile di popolazioni arabe, e offre la possibilità di comprendere l'unitarietà degli eventi che corrono tra lo smembramento dell'Impero Ottomano e la guerra arabo-israeliana del 1948. Provence prende le mosse dai fenomeni di modernizzazione messi in atto nell'Impero Ottomano tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo; modernizzazione che si tradusse -come abbiamo già visto in alcuni articoli presenti in *Islam*- in un ampliato ruolo dello Stato nel campo dell'educazione, e in una vigorosa azione tesa in generale a creare forme di lealtà e di partecipazione di massa ai rituali delle Istituzioni. Un ruolo significativo ebbe la coscrizione di massa e la creazione di scuole militari in tutte le regioni dell'Impero. Provence mostra con doviziosi esempi l'omogeneità di una cultura dello Stato diffusa dallo Yemen ai Balcani, e la marcata preferenza del governo a creare un corpo di ufficiali estratti dai ceti rurali medio-bassi, in analogia con quanto rimarcato da Weber e Mosse a proposito della Francia repubblicana e della Germania. Citando Hobsbawm, Mosse e Weber, Provence rimarca il legame tra la formazione dello Stato-nazione e i fenomeni dell'educazione, della coscrizione e della politica di massa, e il legame di ciò con le guerre mondiali. Da questa nuova cultura e nuovo senso di appartenenza che accomunavano il corpo degli ufficiali dell'Impero Ottomano, il cui curriculum formativo terminava a Istanbul indipendentemente dalle loro regioni d'origine, emersero quelle figure di ufficiali che, dopo aver vigorosamente resistito all'invasione colonialista anglo-francese e aver combattuto ovunque, dai Balcani al Medio Oriente e anche contro la Russia, si trovarono dispersi nell'Impero disintegrato e occupato e vi capeggiarono le rivolte locali, rendendo assai disagiata la presenza degli invasori. Nota Provence, che i leggendari eroi delle singole lotte anticolonialiste tra le due guerre mondiali, venerati ora come eroi nazionali nei vari nuovi Stati costituitisi dopo la fine del colonialismo in conseguenza della geografia da esso ridisegnata, sono in realtà non già dei ribelli e patrioti locali, ma ufficiali dell'esercito ottomano assunti poi in quei vari Pantheon. Essi occuparono il ruolo di leaders guerriglieri nei nuovi Stati sino al tempo della seconda Guerra mondiale, furono protagonisti della guerra anglo-irakena del 1941, nella quale l'Iraq ebbe l'appoggio dell'Asse Roma-Berlino, e conclusero la propria carriera ancora partecipando alla guerra arabo-israeliana del 1948. Gli eroi del patriottismo turco, irakeno, siriano, palestinese e curdo, sono tutti ufficiali del disciolto esercito ottomano (p. 207): certamente anche il non addetto ai lavori ricorderà il nome di 'Izz al-Dîn al-Qassam, il leggendario eroe della lotta di liberazione palestinese ucciso dagli Inglesi nel 1935, che proveniva, per l'appunto, dall'esercito ottomano, la cui citazione apre l'articolo di Provence (p. 205). Il quale articolo è dunque interessante perché mostra la continuità degli eventi che coinvolgono quelle regioni, dallo smembramento dell'Impero Ottomano alle attuali tensioni che, col tempo, hanno dovuto trovare nuove forme di cemento ideologico -la religione- in ciò che fu e resta una forma di resistenza al colonialismo occidentale, mai venuto meno anche se ora si maschera sotto la veste di interventi "umanitari". Al di là dei fattori culturali e ideologici che abbiamo esaminato nel nostro testo, vi sono quindi precisi fattori *politici* nell'ostilità araba (con l'eccezione di alcuni governi non disinteressati) verso le ideologie che motivano alcune decisioni dell'ONU. Così come vi sono fattori *politici* (oltre a quelli culturali e ideologici) per comprendere la vicinanza del mondo arabo al Fascismo e al Nazismo tra le due guerre, al Comunismo sovietico dopo la seconda Guerra mondiale: è la lotta al colonialismo occidentale, di stampo anglo-francese nella regione. Ciò ha coinciso più volte in passato con la ribellione popolare contro classi dirigenti e regimi il cui insediamento e sopravvivenza dovevano e debbono molto al sostegno occidentale. Anche la continua ostilità tra Arabi e Israeliani ha origine in quei lontani eventi, se si tiene presente quanto Provence ricorda, il comune obiettivo delle pur duramente confliggenti manifestazioni del colonialismo occidentale e del movimento sionista, che portarono, sia pur tra i tentennamenti del primo, cioè degli Inglesi, alla creazione dello Stato israeliano in Palestina, regione a popolazione araba dalla quale gli Arabi furono cacciati. È infatti nota, ed è usuale, l'identificazione da parte araba di colonialismo occidentale e Sionismo: ciò che può non condividersi e non è di buon auspicio, ma che ha comunque un fondamento storico che non può essere ignorato nonostante tutte le distinzioni che si possono avanzare, e che è ben radicato nella coscienza araba se si ricorda che, nel 1941, la sconfitta dell'Iraq ad opera degli inglesi fu seguita da violenti movimenti popolari anti-ebraici in Iraq. Né si può ignorare che, senza l'antefatto dell'invasione coloniale, difficilmente avrebbe potuto veder la luce lo Stato di Israele. L'attuale agitata situazione mediorientale, appare dunque un lineare sviluppo storico di una crisi provocata dall'Occidente all'inizio del XX secolo e non ancora ricomposta; quel che però sembra significativo è che questa storia sia usualmente obliterata perché, come conclude Provence a p. 222, *le esigenze ideologiche dello Stato coloniale e post-coloniale agirono in tal senso* (corsivo mio). Qui ci si offre comunque il destro per ripetere alcune considerazioni che abbiamo già fatto riguardo alla modernità islamica e alla rivoluzione iraniana e al ruolo che ha in entrambe la religione, ruolo che fa scuotere la testa all'Occidente dei benpensanti laicisti. La difesa del dâr al-Islâm non era infatti un argomento ideologico assente nel linguaggio del patriottismo ottomano (p. 217) ed è scontato che essa divenisse, in quanto tale, il fondamentale polo d'aggregazione man mano che il ricordo degli antichi assetti si allontanava mentre i nuovi assetti -territoriali, politici e sociali- apparivano segnati dalla presenza del colonialismo e dalla sua eredità. Su ciò però non torno perché abbiamo già visto, esaminando *Islam*, come la religione fosse divenuta il coagulo ideologico della resistenza: *politicizzazione della religione* dunque, non subordinazione della politica alla religione, come pensa a torto la mitica "opinione pubblica" dell'Occidente. La simbiosi, lo abbiamo visto, divenne vincente nel caso iraniano per la convergenza di due fattori peculiari all'Iran: la gerarchizzazione della Chiesa shî'ita che ne fece

un corpo (relativamente) solidale, e l'identificazione di questa Chiesa con lo Stato persiano, che è l'eredità dello Stato safavide.

Il testo di M. Yahya, *Shâfi'î et les deux sources de la loi islamique*, Turnhout, Brepols, 2009 va esaminato con particolare attenzione, perché la sua approfondita e dettagliata indagine verte su due punti del nostro racconto: il fondamento della Sunnah del Profeta e il ruolo di Shâfi'î in ciò che ho definito la "fossilizzazione" della Legge. Yahyâ affronta entrambi gli argomenti, il primo ad apertura di testo perché evidentemente lo ritiene necessario supporto alla comprensione dell'opera di Shâfi'î. Seguirò lo sviluppo della sua trattazione anche se, a mio modesto avviso, i due argomenti non sono poi così strettamente correlati. Infatti, per comprendere il senso dell'opera di Shâfi'î non mi sembra necessario stabilire se le tradizioni (gli ahâdith) avessero un reale fondamento storico, se cioè i detti e i fatti del Profeta risalissero *realmente* a lui o costituissero una tradizione agiografica formatasi *attorno e dopo* di lui. Importante è soltanto che Shâfi'î ritenesse il materiale realmente risalente al Profeta, perché su questa base egli poté costruire il proprio ragionamento teologico-giuridico. Il primo capitolo sembra dunque pleonastico, a meno che Yahyâ non intenda giustificare, con il proprio testo, gli attuali esiti applicativi delle norme sharaitiche: ma questo non ci vien detto e non sembra perciò il suo intento. Pur seguendo lo svolgimento della ricerca di Yahyâ, esporrò quindi la trattazione dei due problemi che ci riguardano -il fondamento delle tradizioni e il ruolo di Shâfi'î- come due argomenti separati. Iniziamo dunque dal primo capitolo, che Yahyâ intitola "Bilancio dei lavori sul fiqh primitivo". Yahyâ vi conduce una rassegna panoramica delle conclusioni raggiunte dall'orientalistica circa l'attendibilità degli ahâdith che danno corpo alla Sunnah, e, poiché su questo corpus è fondato il diritto islamico, entra anche in merito all'autenticità del fiqh. A premessa di ogni di ogni ulteriore esposizione, vorrei precisare che l'autenticità *dell'antichità* della formazione del fiqh non implica necessariamente la realtà storica dei detti e dei fatti sui quali esso si formò *ab antiquo*. Yahyâ inizia mettendo a confronto le posizioni degli ultra-scettici, e perciò la sequenza degli studi si Goldziher, Schacht e Juynboll, con quelle dei neo-tradizionalisti, principale tra tutti Motzki, citato ripetutamente (ma viene citato anche Schoeler). Queste posizioni sono state ampiamente citate e discusse nel nostro racconto, e perciò è necessario passarle anche al vaglio delle considerazioni di Yahyâ, il quale contesta le conclusioni di Goldziher e di Schacht, mostrandone l'aspetto aprioristico e lo scarso fondamento; in modo più sfumato, la critica si estende anche a Juynboll. In ogni caso, Yahyâ si pone comunque sul versante dei revisionisti, condividendone l'accettazione della "autenticità" degli ahâdith. A questo riguardo vorrei ricordare, senza tuttavia tornarvi sopra, quanto detto nella prima parte della *Rassegna*, cioè che la loro antichità, anche quando dimostrabile, non risale oltre il 6° decennio H., e che, comunque, "antichità" non è sinonimo di *autenticità*, nel senso che essi possano esser riferibili a detti e fatti *realmente* accaduti e verificabili. Attorno a una figura di una simile rilevanza storica, a un Profeta che ha fondato una civiltà, fioriscono sempre *e subito* autentici miti e leggende, dei quali può esser fonte anche la stretta cerchia dei primi seguaci: a chi non crede e bada alla verificabilità degli eventi, poco importa constatare che il mito della resurrezione di Cristo, insieme ad altri eventi miracolosi della sua vita, fosse "testimoniato" già subito dopo la sua morte. In altre parole: la *possibile* antichità storica di *parte* degli ahâdith, non implica la *realtà* storica dei detti e dei fatti; può tuttavia costituire un appoggio all'antichità storica della formazione del fiqh, un argomento controverso e controvertibile sugli opposti fronti, e che vede Yahyâ ragionevolmente schierato sul fronte della tesi dell'antichità (siamo comunque sempre oltre la metà del I sec. H.). come fondamento della sua interpretazione dell'opera di Shâfi'î. Questa mi sembra la vera acquisizione del primo capitolo, anche perché Yahyâ, pur propendendo apertamente per i neo-tradizionalisti, opera comunque all'interno di una ragionevole critica nei confronti degli ultra-scettici: del resto, già ad apertura della *Rassegna*, avevo messo in evidenza il carattere specularmente pre-giudiziale delle posizioni di Motzki e di Juynboll, i loro speculari falsi sillogismi. C'è da pensare, afferma a p. 70, "che nel corso della vita del Profeta si sia operata la transizione cosciente da un ordine sociale a un altro" e che a tal fine fosse strumento lo hadîth profetico. Antichità del fiqh, dunque, come indizio dell'antichità dello hadîth. Dalla seconda non si può prescindere se si è sostenitori della prima, come lo è Yahyâ, per il quale è importante affermare l'antichità dell'ordine legale sharaitico (p. 58) onde sottolinearne la reale esistenza storica sin dagli albori, in antitesi ai costumi tradizionali o alle leggi eventualmente ereditate (la sua critica è rivolta alla Crone). Qui c'è un punto interessante che Yahyâ esplicita nelle conclusioni al primo capitolo (pp. 174-178) e che cercherò di enucleare seguendo il più possibile il suo ragionamento. Né le ipotesi ipercritiche (Goldziher, Schacht) né la posizione tradizionalista islamica soddisfano: questa seconda perché tende a proiettare sul periodo profetico il fiqh dell'epoca classica, e seleziona le informazioni e le fonti che confortano questo presupposto. Essa tuttavia offre la possibilità di fare riferimento agli *akhbâr* (le notizie) senza pregiudizi ed esclusioni, riaprendo la possibilità di condurre un'analisi critica perché, nonostante la sua artificiosità, contiene testimonianze valide. Yahyâ propone perciò di separare la storia del fiqh, cioè della dottrina, da quella del diritto: di quest'ultimo si sa ben poco ed è campo d'indagine degli storici, mentre la prima costituisce una storia delle idee fondata sui testi. Essa non pretende di illuminare la storia delle origini e la traduzione di queste idee nella realtà sociale e istituzionale, ma consente di studiare una storia dell'evoluzione delle dottrine. Qui Yahyâ viene al nodo di un'impostazione sulla quale mi permetterò di tornare a chiusura di queste note. Secondo la sua opinione, il fiqh possiede la specificità di costituire una "dottrina dei doveri, più precisamente una morale confessionale" (p. 76) prima ancora di essere, come nel periodo classico, una parte costituente del diritto; farne una giurisprudenza tout court è trascurarne le

origini, tanto più che anche nel periodo classico si tratta di un diritto non separato dal suo fondamento religioso. Il suo equivalente occidentale non è quindi nella legge positiva, ma “nella teologia morale del Cristianesimo che non separa il diritto dalla religione” (ivi). Tutto ciò, ovviamente, *al netto delle differenze*: ma su ciò tornerò, come ho detto, in chiusura. Per ora sottolineo che su questo punto di coincidenza Yahyâ insiste con dovizia sino a p. 78, e che esso è propedeutico alla sua trattazione di Shâfi‘î. Tralascio, per brevità, il pur significativo lungo capitolo dedicato alla biografia di quest’ultimo, limitandomi a segnalare i suoi legami familiari con il Profeta, che originano in linea maschile con Muttalib, fratello e alleato di Hishâm, bisnonno del Profeta; e per via femminile da una figlia dello stesso Hishâm. Ometto anche il capitolo dedicato alla sua opera, se non per ricordare quanto già accennato *supra*, cioè che essa, quale la conosciamo, è frutto di compilazioni dei suoi allievi. Di quest’opera Yahyâ esamina essenzialmente il *Kitâb al-Umm*, che definisce un “monumento del fiqh” (p. 147). In esso è fondata la dottrina esposta nella *Risâla*, della quale ho dato qualche fugace ragguaglio nel nostro racconto. Riprendendo quanto segnalato sopra a proposito della teologia morale, ancora propedeutico può considerarsi il quarto capitolo, dedicato al ruolo della teologia in Shâfi‘î. Nota Yahyâ che per Shâfi‘î, uomo pio e devoto, la fede non è separabile dall’amore per il Profeta (p. 195): questo, come vedremo, è un punto centrale nella successiva analisi, che fa di Shâfi‘î un tradizionalista a tutto tondo. Come sottolinea Yahyâ nella stessa pagina, in n. 41, a proposito di un hadîth che pone il Profeta molto vicino a Dio, la fede di Shâfi‘î “ha il proprio fondamento nella tradizione esegetica e nello hadîth”. Yahyâ ne evince che l’ambiente di Shâfi‘î doveva essere caratterizzato più dalla devozione che non dalla speculazione (p. 196). Qui egli fa un’altra osservazione che mette conto ricordare: pur riconoscendo che lo ahl al-hadîth costituiva all’inizio un gruppo minoritario che, *col tempo, divenne la “ortodossia” sunnita*, afferma che questa era la dottrina nella quale si riconosceva *l’elemento arabo dell’Islam*. Da ciò si potrebbe evincere, se è lecito uno sviluppo puramente logico, che c’era già allora una qualche differenza tra l’Islam *nella sua complessità*, e una visione *arabocentrica*, che è difficile non definire *anche* ideologica alla luce degli eventi storici della conquista, della complessità culturale dell’Impero -si pensi anche soltanto all’Iran- e all’appartenenza del qurayshita Shâfi‘î alla famiglia stessa del Profeta. In questo Impero, non si può non sottolineare che, nonostante la loro sacralità, La Mecca e Medina non avevano più un ruolo *politicamente* dominante: anzi. Non è soltanto teologicamente, ma anche ideologicamente coerente con ciò, il fatto che la dottrina di Shâfi‘î abbia di mira Hanafismo e Shî‘ah (p. 188) dottrine diffuse nella parte orientale dell’Impero. Si veda anche a p. 198 nel testo e in n. 57 (esaltazione del ruolo di Abû Bakr nella *ridda*; condanna del Khâridjismo, la cui fede era fondata sul solo Corano; ritorno alla “fede dei Compagni”): il quadro è coerente e preciso. Ora, esaminando l’atteggiamento dell’ambiente culturale di riferimento di Shâfi‘î, Yahyâ fa un’osservazione molto pertinente: l’avversità al Mu‘tazilismo e al kalâm, la nostalgia per l’età dell’oro dei Compagni che di speculazioni dottrinali non s’interessavano, la reticenza alla definizione razionale della realtà divina, sono tutti elementi che contribuiscono a concentrare la riflessione sul fiqh, sullo studio della *normativa* religiosa (p. 204). Su questo tema Yahyâ esamina anche le ipotesi di coloro che vedono, nella linea polemica di Shâfi‘î, la possibile evidenza di una sua precedente appartenenza al kalâm, seguita da una repentina svolta in senso opposto, come accadde ad Ash‘arî (pp. 217-219). Egli giunge però ad una diversa e significativa conclusione (p. 220): Shâfi‘î adottò le tecniche argomentative del kalâm per combatterne non già la teologia razionale, ma le “errate” conclusioni che ne derivavano al (o ai: usûl è plurale) loro usûl al-fiqh. Con ciò si pone in evidenza, a mio avviso, il suo obbiettivo di riportare la giurisprudenza all’Islam “delle origini” testimoniato in purezza dalle tradizioni, testimonianza di una prassi incardinata sull’esemplificazione del Dettato operata dal Profeta. Possiamo definirlo “Salafita”? In Shâfi‘î mi sembra quanto mai evidente l’elaborazione di uno strumento solido e coerente, *funzionale agli sviluppi hanbaliti*: Ibn Taymiyya non ragiona in modo molto diverso, ben prima di lui, del resto, fu Shâfi‘î (p. 208) a considerare essenziale, per il giudizio, il *takhsîs al-‘illâ* (cfr. *supra*, p. 1139) nel Corano e nella Sunnah. La fede diviene strumento di un *sapere pratico* (p. 221) attraverso l’applicazione alla “scienza” dello hadîth di metodi razionali; non un *ra’y* nel senso proprio della parola, ma uno sforzo di inquadrare razionalmente un Dettato che in sé va oltre la ragione umana, che può però essere oggetto di scrutinio razionale nella pratica del fiqh, nei suoi risvolti giurisprudenziali. Ho già notato altrove, in Shâfi‘î (ma non soltanto in lui) questo uso ancillare della ragione come sviluppo “razionale” di un fondamento fideistico. Shâfi‘î costituisce dunque una “tappa decisiva nella scienza legale” (p. 255) perché fonda “una scienza del fiqh” (ivi) e lo fa appoggiandoli allo *‘ilm*, un sapere che Yahyâ definisce “memoria comune di eventi storici, di condotte individuali esemplari e di *norme tribali* (corsivo mio, e aggiungerei: arabe) capaci di guidare efficacemente l’individuo e la comunità” (p. 258). Lo *‘ilm* è un sapere delle tradizioni, la datazione delle quali è però discussa e il cui fondamento su eventi *reali* non è verificabile; ha senso perciò la domanda: questi eventi sono attribuibili, per ipotesi, a una storia o a una *ierostoria*? Come sappiamo, e come vedremo seguendo il testo, il fondamento teorico dello usûl al-fiqh consiste nell’asserzione che i detti e i fatti del Profeta, così come costitutivi della Sunnah, appartengono alla ierostoria, storia di una Rivelazione che non si limita all’enunciato coranico, ma si esplicita come “interpretazione autorevole”, *ispirata da Dio*, della Legge. Il Profeta diviene così figura in un certo senso divina, in quanto strettamente associato a Dio nella sua parola legiferante e nei suoi atti quotidiani: di ciò Yahyâ fa esplicita testimonianza nella sua ricerca (cfr., ad esempio, pp. 402-403 e pp. 414-415). È importante sottolineare che per Shâfi‘î lo *‘ilm* si identifica “puramente e semplicemente” “all’eredità del Profeta e della Rivelazione” (p. 260). Ci si può tuttavia chiedere, riguardo al contenuto degli ahâdîth pensato indipendentemente dal presupposto teologico, quanto della normativa in essi presente sia in realtà l’eco

sacralizzato di “norme tribali”. La posizioni di Shâfi‘î sull’argomento non si distingue dall’opinione comune: Yahyâ afferma la comune competenza, e, in un certo modo, sovrapposizione, di ahl al-‘ilm e fuqahâ’ (p. 263) per quella indistinzione tra etica religiosa (certo, opportunamente individuata in rapporto alla fattispecie) e legge positiva che caratterizza l’Islam. L’obiettivo di Shâfi‘î, afferma Yahyâ a p. 266, non era però di “limitare l’intrusione della ragione nel fiqh, diminuire il ruolo del ra’y e del qiyâs o della logica giuridica, per innescare un ritorno alla nozione coranica di ‘ilm”: egli voleva creare un fondamento metodologico che mancava tanto allo ahl al-ra’y quanto allo ahl al-hadîth. In questo tentativo egli non era il primo, e tuttavia sarà lui a stabilire l’esistenza di una scienza accessibile all’uomo, anche se non a tutti, quella della corretta interpretazione delle norme legali implicite (quelle esplicite sono accessibili a tutti ma non esauriscono l’ermeneutica del testo, cfr. p. 300) nel Corano e nella Sunnah (cfr. la *Risâla* nei luoghi citati da Yahyâ, ma soprattutto *Risâla* § 961, e relativo commento di Souami -cit. in Bibl. *supra* a p. 851 sub voce Shâfi‘î- a p. 444). Questa procedura pone naturalmente problemi di acribia nella comprensione del testo coranico, ciò che implica una *perfetta conoscenza della lingua araba* (p. 305): un argomento che Yahyâ affronta soprattutto alle pp. 293-308 (si veda anche la n. 83 a p. 293). Il tema è stato affrontato più volte nel nostro racconto, da Leotardo ai Taboriti al Bâb: è quello di un Dio che parla la lingua del potere clericale, ebraico, latino o arabo che sia; un tema così radicato che anche eretici e arcieretici d’occidente aderirono al medesimo fondamento, proclamando che la lingua di Dio fosse l’ebraico. Molto interessanti sono, al riguardo, le pp. 305-307 del testo di Yahyâ, dove la conoscenza perfetta dell’arabo mostra la sua centralità in un metodo che, considerata la sovrapposizione e il reciproco rinvio di Corano e Sunnah, fanno pensare che il tentativo di Shâfi‘î di *islamizzare* uniformemente nella Legge un Impero multietnico e multiculturale, si riveli al tempo stesso uno sforzo di *arabizzarlo*: moto centripeto che si richiama alla Mecca e a Medina, come anche al tempo aureo e all’epopea dei Compagni. Il postulato teologico di Shâfi‘î, nota Yahyâ, è che Dio, rivolgendosi agli uomini, parli la loro lingua, e che la lingua araba sia particolarmente adatta ad esprimere le cose in modo generale e manifesto (p. 306); tuttavia questa normativa rivelata necessita di essere esemplificata con dei precedenti; dunque il testo coranico deve essere completato con altri dati, egualmente frutto di ispirazione divina. Perciò, poiché il contenuto di una Rivelazione *deve* essere univoco (se è una *Legge* e non un indirizzo etico) là dove il testo presenti possibile pluralità d’interpretazione o aspetti oscuri nel suo dettato manifesto (nello *zâhir*) è necessario ricercare in altri enunciati (o testimonianze di comportamento: detti e fatti del Profeta) il referente o l’esemplificazione del senso manifesto e generale (*zuhûr* e *‘ummûm*) della normativa coranica: di qui la stretta affinità di Corano e Sunnah e la necessità di un loro comune utilizzo nella corretta interpretazione della Legge. Nell’operazione molto “sunnita” compiuta da Shâfi‘î si deve notare come la *diffusa aura semantica* del messaggio profetico (non per caso i Romantici assimilarono il poeta al profeta) venga ricondotta all’univocità, ancorché di difficile individuazione; la “verità” viene con ciò ricondotta a qualcosa di molto simile alla nostra epistème, ancorché raggiunta per via giuridica, indiziaria, e non logica. Siamo dunque anche qui in presenza di una *ideologia del dominio*, ancorché non così inconfutabile, essendo il groviglio indiziario districabile in molti e diversi modi, mai conclusivo *se non giudiziariamente*, con tutta la fallibilità umana che ne partecipa. L’ortodossia di ogni religione è questo: affermazione di una verità unica al termine di un non disarmato conflitto semantico, che si presenta di per sé aperto a tutti i possibili esiti. È la *scelta di un assetto dottrinale non estraneo al risvolto sociale*. Le conclusioni di Yahyâ (pp. 327-328) e le pagine immediatamente successive che chiudono il sesto capitolo (pp. 328-333) possono essere così riassunte. Con Shâfi‘î l’esegesi legale assume le proprie autonome caratteristiche, superando le proprie strutture tradizionali; Shâfi‘î è una figura *decisiva*, anche se è eccessivo considerarlo il fondatore dello usûl al-fiqh, una scienza che proseguirà il proprio cammino dopo di lui (abbiamo visto che la sua dottrina fu apprezzata, in particolare dagli Hanbaliti, essenzialmente a partire dall’XI secolo) ma che è lui ad elevare al rango di scienza. La sua innovazione fondamentale fu l’affermazione della “complementarità ermeneutica tra Corano e Sunnah”. Per comprendere il significato e l’intento della sua opera, è tuttavia indispensabile ricordare che per lui la scienza della normativa giuridico-religiosa supera i limiti stretti del fiqh, che perciò ne dipende; quella normativa, contenuta nel Libro di Allâh ed espressa dal Profeta *nel proprio linguaggio* (*lisân nabiyyi-hi*) era l’oggetto del suo studio, volto a decifrarla. In questo intento la Sunnah aiuta a leggere il Corano consente a Shâfi‘î, nelle *Risâla*, di orientare la scelta tra ahâdîth apparentemente in contraddizione tra loro. Nota Yahyâ a p. 331, che in Shâfi‘î il Corano diviene il catalizzatore del pensiero, i suoi versetti sono i segnavia di una “storia della salvezza”, secondo l’atteggiamento degli ambienti ultra-devoti; il Corano anche giustifica a posteriori le decisioni legali. Questo “impregnamento” coranico, secondo Yahyâ che con ciò ritorna agli argomenti del suo primo capitolo, depone contro la teoria di Wansbrough che ipotizza una progressiva canonizzazione del testo perdurata sin dentro il II sec. H. (p.332): questo però esula da ciò che stiamo tentando di comprendere, la figura e il ruolo di Shâfi‘î; su quanto esposto vorrei comunque esprimere alcune considerazioni. Shâfi‘î, dunque, non “inventa” lo usûl al-fiqh, i “fondamenti del diritto”, ne dà ad essi una coerenza autoreferenziale il cui effetto sarà congelare i risvolti applicativi della Sharî‘ah. Ciò che ho definito “invenzione della Sunnah” è questa operazione “teologica” di conferire *legalità divina* ai detti e ai fatti del Profeta, la cui eventuale attestazione al tempo dei Successori non è neppure garanzia di realtà storica. *Con lui diventa Legge divina una tradizione*, nasce, come ho sostenuto, l’adynaton della *fede in una tradizione*, cioè la *fede in eventi storici o pseudostorici*, si *teologizza una storia*, vera o presunta, di certo non verificabile. A prescindere dal fatto che il circuito ermeneutico tra Corano e Sunnah è semplicemente un circolo vizioso, si capisce perché nel testo di Yahyâ, indirizzato a far comprendere e

inquadrare storicamente l'opera di Shâfi'î, sia necessario il lungo primo capitolo del quale s'è detto, volto a smantellare i risultati della scuola ipercritica che ha sì, premesse nel pre-giudizio: ma ciò non toglie che sul pre-giudizio opposto si fondi il neo-tradizionalismo di Motzki, Görke e Schoeler. Senza quel capitolo non si inquadra l'opera di Shâfi'î: quel capitolo le dà un senso. Fondare però un senso su un pre-giudizio (la coincidenza di una tradizione fiorita forse attorno, di certo dopo il Profeta, con una realtà *fattuale*) e *farne una ierostoria*; ingabbiare il tutto in un circuito autoreferenziale, tanto vizioso quanto inattaccabile dall'interno (un tale circuito o lo si rifiuta per la critica al metodo, o non ha punti interni di discontinuità) significa ingessare nella norma penale un codice etico. Dunque l'opera di Shâfi'î risulta sì, comprensibile sul piano storico come sviluppo di una tendenza, ma non certo sul piano della solidità, costituendo, il suo, *lo sviluppo rigorosamente razionalista di un fondamento puramente fideistico*, rispettabile, ma inconsistente sul piano critico: ed è *precisamente il rigore dello sviluppo* a esasperarne la fragilità. Senza contare quanto nota Yahyâ a p. 337: l'ermeneutica fondata sui reciproci rinvii di Corano e Sunnah si traduce, sul piano teologico, in un "atto di fede" nei confronti di Maometto. Anche se ai suoi tempi si iniziava già ad avvalorare una "autorità legiferante" della Sunnah (p. 339) fu lui tuttavia che "seppe cristallizzare un'evoluzione che, iniziata nel corso del II secolo, andava a divenire irreversibile" (ivi, nel testo e in n. 20): la Sunnah esprime lo stesso significato della Rivelazione (p. 343). Come nota Yahyâ (p. 344) scorgere la presenza di un unico messaggio nel Corano e nella tradizione relativa al Profeta, implica una precisa concezione della Rivelazione. Il metodo implica una precisa teologia (p. 350): fatto che Yahyâ sottolinea più volte nel proprio testo e sul quale entra qui nuovamente in dettaglio. L'ermeneutica ideata da Shâfi'î esprime la convinzione che il fiqh abbia una finalità soteriologica dovuta ai suoi legami con la teologia, onde la sua dottrina è uno strumento intellettuale "messo al servizio di una concezione del fiqh come teologia morale, concezione dominante nell'epoca classica" (ivi). L'affermazione è ben fondata ma non deve indurre, come mi permetterò di notare a suo tempo, a paragoni avventati che non tengano conto di altri fattori. Si deve considerare infatti che i significati ("l'intenzione significante", p. 363) ricercati nel Corano e nella Sunnah, entrambi parola divina, la seconda muta, ma "segno" (p. 366) la prima espressa nella lingua araba, lingua scelta da Dio per comunicare nella Rivelazione, coincidono con la Volontà divina latente nella Creazione, dove si manifesta nell'ordine del Creato (p. 366, nel testo e in n. 191). Tramite la Rivelazione dunque, questo ordine, applicato al fiqh, *diviene ingiunzione legale* per l'uomo, qualcosa di diverso da una normativa etica; e poiché la Volontà divina non può essere contraddittoria, la premessa teologica di Shâfi'î conduce alla conclusione che Corano e Sunnah non possono essere in contraddizione tra loro. Conclusione che, mi permetto di notarlo, stante il modesto ruolo (e sovente generico) che il Corano concede alla sua parte normativa, consente di far uso degli ahâdîth per evincere una normativa legale, sul presupposto puramente teologico (ma pre-giudiziale) che Dio pretenda la trasformazione della propria Volontà in legge positiva. Se anche questa fosse la convinzione dei Musulmani sin dal tempo del Profeta, appare verosimile che sia stato necessario un lungo periodo evolutivo, del quale Shâfi'î è lo snodo decisivo, per giungere a consolidare un corpus di ahâdîth e ad assegnare parte di essi ad un diverso (e nuovo) aspetto della Rivelazione (ahâdîth profetici e qudsî) onde formulare un diritto islamico: *cosa che il solo Corano non consentiva*. L'Islam quale esso è dal periodo classico è il risultato di un processo storico che necessita, come premessa, ciò che ho definito "l'invenzione della Sunnah". "Invenzione" perché tanto il suo contenuto quanto il suo ruolo sono il risultato di un processo storico, la creazione dell'Islam ad opera dei Musulmani sul fondamento di un messaggio profetico. Questo processo indica la presenza di una ben precisa finalità in coloro che ne furono i protagonisti; perciò, per inciso, colgo l'occasione per citare l'articolo di S.R. Burge, *Reading between the Lines: The Compilation of Ḥadīth and the Authorial Voice*, Arabica, 58, 3-4, 2011, dedicato ad analizzare il modo nel quale gli ahâdîth sono stati compilati e presentati nei testi canonici. Analizzando a titolo di esempio due casi nel *Sahîh* di Bukhârî, Burge mette in evidenza come l'ordine nel quale sono presentati gli ahâdîth risponda alla volontà di avvalorare tesi ben precise del compilatore della raccolta "opinioni teologiche e ideologiche" (p. 170). Nel caso della prima Rivelazione, che apre anche il *Sahîh*, la sequenza parte con le manifestazioni soprannaturali preannuncianti la discesa della Profezia, e si chiude con il racconto dell'Imperatore Eraclio che riconosce il ruolo di Maometto; e ne risulta evidente l'intento di mostrare il Profeta come indiscutibile strumento d'intervento della Volontà divina nella storia dell'umanità. Siamo dunque in presenza di un fenomeno storico, ideologico, di costruzione di una società, del quale la teologia è parte, ed è parte fondante; un processo che crea lungo la strada i propri punti d'appoggio trovando compiuta espressione nella Sunnah, infine giustamente depurata, con la creazione delle raccolte canoniche, del materiale che prestava il fianco alla critica di inautenticità. In questo processo Shâfi'î ha una funzione centrale, come colui che seppe individuare il ruolo insostituibile della Sunnah nell'elaborazione di un sistema coerente di fiqh (Yahyâ, p. 391). Il lungo capitolo (pp. 401-463) dedicato da Yahyâ al rapporto di Shâfi'î con la figura del Profeta, contiene interessanti osservazioni e offre spunto a ulteriori osservazioni, tutte peraltro rafforzative di quanto già esposto. Nota Yahyâ (p. 401) che Shâfi'î, per stabilire l'autorità legiferante della Sunnah, non fa uso di argomenti razionali, ma fonda le proprie conclusioni sull'accostamento di versetti coranici; così egli deduce che sul Profeta sia "disceso" non soltanto il Corano, ma anche la Sapienza divina (*hikma*) che si manifesta nella Sunnah del Profeta; essa va rintracciata dunque nei suoi detti e nelle sue azioni (la *Sîra*). Di questo e altri risvolti "divini" della figura del Profeta, Shâfi'î non è l'inventore, queste sono le convinzioni comuni del suo ambiente (p. 403). D'altronde, per il Corano, Maometto va obbedito ed è il modello da imitare. Nota tuttavia Yahyâ (ivi) che la parola "*hikma*" ha nel Corano un valore polisemico (saggezza in generale, ragione, parole giuste, etc.) dunque

non soltanto non sembra debba essere una prerogativa del solo Profeta, ma non ha una valenza *legale*, né viene da altri identificata nella Sunnah (p. 405). Ciò è importante perché Shâfi'î giustifica la propria dottrina sulla base della propria interpretazione della "hikma"; nelle parole di Yahyâ il suo argomento è infatti il seguente: "la giustizia consiste nel seguire lo *hukm* (*scil.*: giudizio) rivelato; il Profeta occupa un certo posto in rapporto alla religione e al Corano; obbedire al Profeta è un dovere imposto alla comunità; Corano e Sunnah debbono costituire il riferimento per il *mufti* (*scil.*: giureconsulto, colui che emette la *fatwâ*) e per il giudice (*hakîm*)". Ciò che Maometto dice è l'espressione della Volontà divina (p. 415); per Shâfi'î vi è una stretta corrispondenza tra la Sunnah, la Sîra e il Corano (ivi, in n. 87). "Shâfi'î intende provare che ogni atto, gesto o parola che proviene da Maometto, ha la vocazione a servire da norma o a contribuirvi" (p. 416). Non importa se egli prese le proprie decisioni come profeta o come capo politico (*scil.*: a Medina, come capo di una comunità in lotta): a tale obiezione Shâfi'î risponde che comunque, anche quando quelle decisioni non hanno valenza di norma giuridica, restano sempre una regola da rispettare (pp. 416-417). Yahyâ non può fare a meno di sottolineare "il ruolo esorbitante rivestito dalla Sunna nella teoria di Shâfi'î" (p. 417) e prosegue a lungo mostrando le obiezioni alle quali essa si presta nel pensiero islamico. Nell'esaminare più in dettaglio altri aspetti della dottrina, per esempio quelli relativi alla determinazione dell'abrogante e dell'abrogato, fa inoltre notare che il fondamento del pensiero di Shâfi'î non è nella giurisprudenza, ma nella teologia (p. 453): un aspetto sul quale si deve concordare e che egli mette in luce in tutto il testo. Un ulteriore punto interessante della sua esposizione (pp. 460-461) ci riconduce sul tema della venerazione di Shâfi'î per il Profeta; qui Yahyâ ricorda quanto importante sia stata inizialmente al riguardo la visione arabocentrica di Shâfi'î, anche se questi finirà col delineare la gerarchia degli uomini sul fondamento della loro pietà. L'ultimo capitolo del libro è dedicato al ruolo di Shâfi'î come tradizionalista; qui Yahyâ fa delle osservazioni molto interessanti su un argomento che ho già segnalato, cioè sulla concezione che Shâfi'î ha della tradizione, conformemente a quanto in uso nello Hijâz. Nota Yahyâ che Shâfi'î avvalora le proprie congetture sulla Volontà divina facendo uso non soltanto degli *ahâdith*, ma anche degli *âthâr*. *Athar* (sing. di *âthâr*) è sinonimo di *hadîth*, ma il termine si usa in riferimento alle tradizioni *sahâbi* e *tâbi* 'î, cioè alle tradizioni che non risalgono al Profeta, ma ai Compagni e ai Successori: di ciò, ripeto, s'è già detto nel nostro racconto; ciò mi sembra tuttavia testimoniare, nella scorrettezza dell'indebita estensione, una volontà conservatrice (se non anche reazionaria) che va oltre la premessa teologica. Di certo, una volontà di identificare islamicità e arabicità, un panarabismo che ha sempre costituito una tendenza presente nell'Islam. L'interpretazione che Yahyâ dà del fenomeno ha però un diverso obiettivo, che ci riporta al primo capitolo e alla critica a Goldziher, Schacht e Juynboll, giustificata in sé, ma non sufficiente a rendere così accettabile il neo-tradizionalismo di Motzki, Görke e Schoeler, che ha le simpatie di Yahyâ. Dice infatti quest'ultimo: l'uso degli *âthâr* non desta meraviglia o critica, perché la prassi era comune; ciò significa che essi erano ritenuti autorevoli e credibili, *perciò non si vede quale necessità vi fosse di retrodatare l'origine delle tradizioni al Profeta*, come hanno ipotizzato, senza prove, Schacht e la scuola ipercritica. Questo, francamente, mi sembra un argomento di contesa *ad hominem*, che non tocca la sostanza della *non dimostrabile coincidenza di racconti e realtà storica*. L'antichità della credenza in una ierostoria non fa di questa una storia; esiste una realtà della fede che fa la storia, ma essa non per questo rende storia l'oggetto della fede. C'è poi un'obiezione di metodo all'uso degli *âthâr* (che potrebbe aver suggerito le ipotetiche retrodatazioni, se vi son state): la premessa teologica di attribuire i detti e i fatti del Profeta all'esplicitazione della Volontà divina, non può essere estesa ai giudizi e ai comportamenti di Compagni e Successori, viene a mancare il fondamento. Di ciò si rende ben conto anche Yahyâ (cfr. pp. 491-492) e tuttavia è lecito affermare che ritenere i giudizi e i comportamenti dei Compagni e dei Successori perfettamente rispondenti al dettato divino -in quanto perfettamente esemplati sulla prassi del Profeta- è un *atteggiamento ideologico* che ha un nome ben preciso: Salafismo, e il Salafismo di tutti i tempi nasce da obiettivi ideologici e sociali ben precisi, onde non sembra così eccessivo attribuire a Shâfi'î un ruolo importante e *non casuale* negli arresti evolutivi che hanno gravato il mondo islamico. È giunto comunque ora il momento di esporre le conclusioni di Yahyâ (pp. 499-503) dopo le quali mi permetterò una breve osservazione su uno specifico giudizio che egli avanza fugacemente qua e là nel suo testo, e che mi trova dissenziente. Nelle Conclusioni, Yahyâ sintetizza in brevi parole ciò che ha accertato nel proprio studio, collocando Shâfi'î all'interno di affermazione dei tradizionalisti e di conformazione del *fiqh*, del quale egli non fu l'unico responsabile. Il suo apporto alla teoria legale, dice, deve essere compreso senza "perdere di vista la sua sensibilità religiosa e l'ambiente confessionale al quale apparteneva" (p. 500). Egli fu un rappresentante "del proto-sunnismo tradizionalista imparentato a quei primi Hanbaliti studiati recentemente da Laoust" (ivi); è da assimilare ai "pii anziani" del Sunnismo. Si ricordi che tanto lui quanto Ibn Hanbal ebbero in comune un maestro, Sufyân b. 'Uyayna, prototipo degli asceti del II secolo (ivi). La sua confessione di fede consente di far dipendere il suo *fiqh* dalla sua teologia (p. 501); il suo *fiqh* non è separabile dalla sua spiritualità. Qui Yahyâ ripete ancora una volta la propria opinione già formulata in precedenza: il suo "prima di esser diritto si apparenta, *mutatis mutandis* a ciò che il Cristianesimo designa come teologia morale". Ecco: quel suo *mutatis mutandis* non può restar lì senza precisazioni, non può scivolar via inosservato come l'abile gesto di mano del prestigiatore, perché "cambiando quel che c'è da cambiare" (di cui non si parla) la parentela svanisce. Perciò, omettendo per ora le ultime ragionevoli considerazioni di Yahyâ, vengo subito al punto. Il paragone con la teologia morale del Cristianesimo è del tutto improprio, non perché quella di Shâfi'î non sia una "teologia morale", ma perché dietro quel *mutatis mutandis* c'è un intero mondo, un'intera cultura che separa i due casi.

Dico questo non per stabilire presunte superiorità o presunte graduatorie di merito, ma perché la differenza è essenziale anche per capire il ruolo della dottrina di Shâfi'î nell'evoluzione dell'Islam della quale è certamente parte -come accerta Yahyâ- nei vari sensi della parola (nel senso che è parte di un percorso e in quello che non ne è il solo responsabile) ma ne è parte *emblematica*. Per capire che cosa c'è dietro quel *mutatis mutandis* è sufficiente il rapido sguardo gettato *supra* alle pp. 994-998 sul rapporto tra Legge divina e legge positiva che si trova nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Quando si parla di teologia morale, si parla della normativa *etica* di una religione: ma nella concezione teologica di Shâfi'î, una violazione della normativa etica (un "peccato", diremmo noi) è anche un reato, perché questa è la concezione islamica di "Legge", una normativa che il governante *islamico*, lo Stato *islamico* è tenuto a far rispettare con i mezzi a sua disposizione. Posto dunque che un determinato comportamento contrario all'etica sia anche un reato, il metodo di Shâfi'î non si limita ad accertare il lecito e l'illecito, ma richiamandosi a tal fine a detti e fatti *sacralizzati* risalenti al VII secolo ma di fatto *atemporal*i, precisamente perché manifestazioni della Volontà divina che, come tale, non può che essere eterna e immutabile; e contenendo tali detti e fatti non soltanto la definizione del reato ma l'entità della pena, stabilisce di fatto un codice penale archetipo nel quale non soltanto i delitti, ma anche le pene, hanno il proprio modello nel VII secolo arabo. Affermare, come io affermo, che Shâfi'î abbia delle responsabilità nella fossilizzazione della Sharî'ah, non mi sembra quindi eccessivo; certo, egli può essere soltanto la figura emblematica di un processo che non riguarda soltanto lui, del quale egli è soltanto parte: ma pur sempre emblema di quel processo resta. Il procedimento logico che va dalla teologia morale alla giurisprudenza, passa attraverso due stadi di un percorso che Shâfi'î ha certamente contribuito a spianare. Per banalizzarlo, l'adulterio è certamente illecito sul piano morale: è *perciò* anche un reato? se sì, come deve esser punito? Vedemmo a suo tempo le discrepanze tra la norma coranica e il racconto di 'Umar: si veda ora il § 227 della *Risâla*. Lo *istidlâl* (la ricerca del *locus probans*) di Shâfi'î è un bell'esempio di *ijtihad*: ma il risultato è di far diventare Legge divina eterna ed immutabile usi e costumi della società araba del VII secolo. Sacralizzazione del fatto storico e fossilizzazione della Sharî'ah appaiono come il volto teologico e giuridico di una volontà ideologica: ipotizzare che esista un modello di società perfetta, come tale valido per tutti i tempi, e, se possibile, tentare di realizzarlo per vie legali. Al mondo islamico è certamente mancata la lettura della *Politica* di Aristotele.

Sembra giunto ora il momento di concludere queste *Postille* con l'analisi di due testi che non fanno riferimento agli argomenti della nostra analisi, ma che sono significativi perché affrontano *il filo conduttore che sottostà l'intero nostro racconto*, focalizzato sulle alternative sorte lungo il percorso che condusse all'ideologia di Occidente, un percorso configurato non già come particolare percorso della storia, ma come *il* percorso della *Storia* a tutto tondo, destino ineludibile del pianeta, *télos* di una storia illuminata dalla *nostra* Storia; racconto costituito *anche* dalla convinzione della crisi di questa ideologia. L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines, éd. par M.A. Amir Moezzi et J. Schied, Turnhout, Brepols 2000, non è infatti un testo che possa essere direttamente collegato con gli aspetti specifici di questa *Rassegna*, ma può far parte dei temi conclusivi delle *Postille* perché alcuni dei contributi in esso presenti consentono di tornare su quanto credo di aver compreso e tentato di trasmettere al lettore. Elenco i titoli dei contributi ai quali mi riferisco citandoli in ordine alfabetico dei rispettivi Autori; essi sono: N. Beylache, *L'Oronte et le Tibre: l' "Orient" des cultes orientaux de l'Empire Romain*; J.P. Brach, *L'Orient messianique chez Guillaume Postel*; B. Flusin, *Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques*; J. Le Brun, *Préface*; P. Lory, *L'Orient intérieur. À propos de conversion à l'Islam d'occidentaux au XXe siècle*. Inizio la mia riflessione da Beylache, che ci ricorda cose assai ben note ma che è sempre bene non dimenticare: la dimensione fantastica e stereotipata che assume lo "Oriente" già ai tempi dell'Impero Romano, una dimensione che è diversa da quella nata in Grecia. Nell'Impero Romano, l'Oriente non si identifica con i "barbari", con un'alterità ostile (e "inferiore") che preme sui confini della luminosa civiltà della Ragione (classica): a Roma l'Oriente è qualcosa di molto più subdolo, è un'alterità *interna* a quella civiltà, che di essa addita *la crisi*. Ora, se si ricorda la vicenda che abbiamo seguito, quanto meno da Postel al Romanticismo (ma c'è l'antecedente di Taziano) non si potrà trascurare l'evidenza che la "riscoperta" dell'Oriente come luogo dell'origine, *ebbe una propria ragione ideologica* nell'opposizione alla cultura egemone dell'ideologico "Occidente"; e con essa anche come rivendicazione della particolarità contro la *Ragione Universale* della cultura classica, bandiera di Impero e Papato. In questa vicenda Postel è certamente uno snodo lungo direzioni opposte, che in lui tuttavia convivono. Brach sottolinea il ruolo particolare che assume l'Oriente in Postel come luogo dell'origine, perciò autorevole secondo l'identificazione rinascimentale di antichità e autorevolezza. Ma l'Oriente come luogo dell'origine (tutte le lingue derivano dall'ebraico) è anche il luogo del ritorno secondo il moto neoplatonico di *próodos* e *epistrophé*, segnati rispettivamente dalla cultura greca classica, dalla *græca fabulositas*, e dal Cristianesimo. Si tratta di un ritorno ad origini la cui memoria è una religione naturale "razionale" presente nelle coscienze di tutti gli uomini (cfr. *supra*, p. 400) *che può costituire una base per un dialogo universale*. Si noterà quanti e disparati temi possano svilupparsi da questa premessa. Da un lato vi si può vedere il seme dal quale crescerà la razionalizzazione (quindi la secolarizzazione) della religione, cioè *del Cristianesimo*, che si realizzerà nell'Illuminismo, allorché s'identificherà come postulato della Ragione un'etica storicamente introiettata in lunghi secoli di Cristianesimo. Dall'altro viene portato ad evidenza il carattere *orientale* del Cristianesimo, che accomuna quest'ultimo a Giudaismo e Islam e che pone la centralità di Gerusalemme come luogo del ritorno; un "ritorno" che Postel vede già realizzato nella propria persona con

l'evento della "Immutazione" (sull'evento si veda *supra* alle pp. 399-408). *Emerge però anche un ruolo dell'Occidente come portatore, grazie al Cristianesimo, della missione di riportare in "Oriente" come ritorno ciò che dall'Oriente viene come origine*, tramite la conversione del pianeta al Cristianesimo. La dipendenza dell'Occidente e del Cristianesimo dall'Oriente si trasforma in ideologia della colonizzazione culturale. Siamo dunque in presenza di tre possibili percorsi, diversi tra loro, come possibili sviluppi da un nucleo polimorfo; tre percorsi che sono stati tutti presenti nella storia occidentale. Quanto a Postel, ho già ricordato nel testo la singolare convergenza della sua "eresia" con temi presenti nell'Ismailismo (Baylache ricorda anche la trasmutazione delle anime che egli attribuisce alla lezione del cabalistico *Gilgul*; per la Qabbalah ebraica cfr. *supra* alle pp. 344-376). Ora, questo carattere "orientale" del Cristianesimo, avvertito tale in occidente, è quanto ricorda Le Brun allorché esordisce con l'esplicita -sebbene ovvia- affermazione che le grandi religioni d'Europa (diciamo pure: dell'Occidente) sono tutte di origine orientale. Il plurale si giustifica constatando che l'occidente non è più genericamente cristiano, sia pure con una significativa presenza ebraica, ma ora è anche, ancorché minoritariamente, islamico. Anche restando al solo Cristianesimo, è tuttavia innegabile che esso rappresenti, per usare le parole dello stesso Le Brun, un fenomeno di espansione geografica dei grandi monoteismi di origine mediorientale, che si sono imposti sul paganesimo dell'Occidente. Qui uso il termine con la "O" maiuscola per indicare che non sto parlando soltanto dell'occidente geografico, ma anche, e soprattutto, di quello ideologico. Non è un caso infatti che la "scristianizzazione" (termine usato da Le Brun) dell'occidente sia stata accompagnata da resurgenze di ciò che si definisce -e ho più volte definito, a proposito di movimenti culturali otto-novecenteschi- "neopaganesimo". Un neopaganesimo che riaffiora anche in recenti movimenti culturali che il Cattolicesimo si sforza abilmente di adottare, come quei rinnovati culti della natura che occhieggiano sotto l'ambientalismo ideologico (quello scientifico è cosa seria, ma è altra cosa). Non mi sembra un caso, come ho più volte sottolineato, che il fenomeno della secolarizzazione sia stato possibile come conseguenza non voluta dell'istituzionalizzazione della Chiesa di Roma entro le strutture della Ragione classica. Soprattutto, men che mai casuale mi sembra il fatto che questi fenomeni, che danno vita alla "modernità" occidentale, siano stati avvertiti come "Progresso" rispetto a un "Oriente" che perciò veniva ad apparire "altro" sotto una nuova luce: quella dell'arretratezza. La missione occidentale di Postel, da lui intesa come la conversione del pianeta al Cristianesimo, divenne al contrario la secolarizzazione di tutte le religioni, e la loro consegna allo zeffireo lieve dell'opinione. Sul medesimo fondamento si può considerare non casuale anche il fatto che i grandi devoti dell'Oriente come luogo dell'origine, i Romantici, fossero legati al sogno dell'Europa cristiana medievale e nemici dell'evoluzione culturale in atto dopo la Rivoluzione Francese, allorché l'Illuminismo s'identificò con la Ragione astratta del Razionalismo e con il trionfo incondizionato dello Stato moderno. L'affermazione iniziale di Le Brun appare quindi "ovvia" nel senso positivo della parola, nel senso che non si può introdurre qualche barlume di comprensione nell'intrico dei problemi posti dall'attuale fase della modernità, senza tener conto che *il Cristianesimo è all'origine pensiero "orientale"* che conquistò l'occidente, e che esso è *parte dei complicati sviluppi e della variegata famiglia dei monoteismi "orientali"*. Della quale famiglia fa parte però non soltanto il Giudaismo, ma anche l'Islam. E se la tesi di molti studiosi, accolta nel mio racconto perché, a mio avviso, solidamente fondata, viene assunta come guida per la comprensione di molti fenomeni specifici, altre considerazioni possono essere sviluppate, tutte presenti nel mio racconto che ha tentato di rintracciare l'albero genealogico della parentele. Tutta la vicenda che ho seguito nasce infatti dal rifiuto di alcuni di accettare l'istituzionalizzazione di un monoteismo "orientale" nella Ragione occidentale, rifiuto rivelatosi "impolitico" (e, di fatto, perdente) ma ben motivato "per la contraddizione che nol consente" tra la verità/testimonianza di un messaggio profetico e la verità/epistème del Razionalismo. Che poi la Ragione classica possa arrogarsi di essere "il" pensiero occidentale tout-court, l'ha sempre negato la vicenda storica, da Eraclito e dai Sofisti sino a Lacan: ma questa è altra storia, di certo la Ragione classica fonda l'*ideologia* di "Occidente". Il ricordato rifiuto dell'istituzionalizzazione che è all'origine dell'eterodossia occidentale, è anche la ragion d'essere delle tante forme di "Giudeocristianesimo" e del conseguente pulviscolo settario che fu l'humus nel quale nacque e si affermò l'Islam: anche questo intuì Postel (cfr. *supra*, p. 407 in n. 264). E neppure è un caso che i pensieri nati in quelle teste balzane d'oriente e d'occidente fossero destinati ad incontrarsi, dal nostro Medioevo allorché si conobbero le traduzioni dall'arabo, e nel Rinascimento, dal Libero Spirito a Postel, dall'alchimia all'Ermetismo alla magia dotta: lo abbiamo visto a suo tempo nei capitoli a ciò dedicati. Neppure un caso è che a sorreggere ontologicamente l'edificio eretico (nel quale ha diritto di cittadinanza anche la Qabbalah ebraica) fosse quel Neoplatonismo che non nasce nel paganesimo con Plotino, Proclo e Damascio, ma, ben prima, nella religiosità mediorientale di Filone, per proseguire "da Alessandria a Baghdad" come ho raccontato nel secondo (e terzo) capitolo di *Dopo e a lato*. Sorge allora una domanda inquietante: non sarà, magari, che tante eterodossie, e, infine, l'Islam, altro non siano che il tentativo di leggere il messaggio testamentario in antitesi ad una "istituzionalizzazione" che si avvertiva, per qualche buona o cattiva ragione, come tradimento delle origini? Un "tradimento" la cui conseguenza, per eterogenesi dei fini, è l'odierna pretesa occidentale di relegare la religione nel salottino dell'opinione privata, chiedendole il silenzio nell'agone politico e sociale? Può una religione, mito fondante di una società, rinunciare a battersi per la propria concezione della società, accettare la rinuncia a farla valere, sia pur "democraticamente"? Può una società fare a meno di ciò senza perdere la propria stessa ragion d'essere, come sostiene Strauss? A me sembra che la discussione sull'ipotizzata crisi della modernità occidentale possa intrecciarsi molto bene con una storia nella quale anche l'Islam gioca un ruolo, come quei parenti

dimenticati che giungono imprevisti da lontano quando c'è in ballo un'eredità. Non è un caso -insisto nelle constatazioni- che tanto nelle lontane e meno lontane eterodossie cristiane, quanto nelle odierne opposizioni secolarizzate a questo "Occidente", quanto nell'Islam, *sia sempre in primo piano la giustizia sociale*, cioè la contestazione della Ragione economica -la più razionale manifestazione della Ragione- che accompagna le magnifiche sorti di tutte le "modernità" di tutti i tempi, dette anche "razionalizzazioni" in nome, di quella particolare "ragione". C'è tuttavia un'altra e forse confliggente forma di fascino che esercita l'Islam su alcuni animi occidentali, come forma di ritorno alle "origini": ma di questo parleremo *infra* a proposito dell'articolo di Lory. Per ora proseguo con una diversa prospettiva, le considerazioni introdotte partendo dall'articolo di Flusin, il quale ricorda l'operazione di trasporto delle reliquie della Passione da Gerusalemme a Costantinopoli, mirata a fare di quest'ultima la nuova "Gerusalemme". Nota Flusin che Gerusalemme, ritenuta centro anche geografico del mondo (di quello del quale ci si preoccupava allora) non tanto è ad Est, quanto piuttosto a Sud di Costantinopoli: e tuttavia essa è avvertita come "Oriente" in quanto è "origine". Dunque, questo presentarsi come "origine" e "centro", che implicò una contesa su Gerusalemme e scontri anche cruenti, mai cessati, per il dominio della Gerusalemme *geografica*, fa da corredo al problema dell'autolegittimazione come riferimento per l'intera civiltà, quantomeno per la civiltà euro-mediterranea. Si potrebbe scorgere il proseguimento di questa lotta anche nel conflitto arabo-israeliano, perché il problema centrale sul piano ideologico è: *a chi spetta l'eredità testamentaria* che fonda la civiltà europea, ma non soltanto quella? La ragione *ideologica* della lotta può essere compresa soltanto se si è disposti a scorgere nei tre protagonisti tre eredi di pari diritto, nessuno dei quali può essere considerato illegittimo, a nessuno dei quali si possono lasciare in mano soltanto le briciole: parlo della Gerusalemme come luogo delle origini, della quale la Gerusalemme geografica è comunque simbolo. Abbiamo già visto per quale via l'Islam ritenga di aver diritto a rivendicare la propria eredità: al Giudaismo mancherebbe infatti l'universalità che, pure, è certamente presente nel Messaggio; al Cristianesimo la Legge, in assenza della quale non si costruisce una società; obbiettivo anch'esso certamente presente in quel Messaggio. Tutto ciò, oltre ad aprire ad altre riflessioni che esprimerò in chiusura, fa da introduzione all'ultimo degli articoli citati, quello di Lory, il quale vede lo "Oriente" degli occidentali (o di molti di essi) come un luogo immaginario, frutto di proiezioni dell'inconscio simmetriche rispetto all'immagine dell'Islam che fu creata dall'orientalismo. Un luogo sognato, insomma, invece di un luogo dell'arretratezza: forse come espressione di un interiore dissenso dal percorso assunto dall'Occidente. Che l'Oriente sia stato in Occidente un luogo mitico della contestazione alla cultura egemone, lo abbiamo ben visto nel nostro racconto; sintomatico è che lo sia ancora, quasi rappresentasse il prodotto di una cattiva coscienza. C'è da chiedersi se tutto ciò non abbia qualcosa a che vedere con ciò che l'Occidente, al fine di costituirsi come *ideologia*, ha costantemente rifiutato, *creando così un'alterità fittizia ai margini di un hortus conclusus*. Ne verrebbe in qualche modo giustificata la lettura psicanalitica di Lory, il quale, allorché viene a trattare della fascinazione sùfi sull'occidente, finisce col ritrovarsi faccia a faccia con estenuati esoterismi che poco o nulla hanno a che vedere con la realtà dell'Islam, come egli stesso sottolinea. Un'infatuazione che coincide essenzialmente con un passivo rifiuto personale della modernità occidentale, personali elucubrazioni, idiosincrasie e rifugi nirvanici, che non presentano alcun interesse per ciò che tento di indagare, il rapporto tra fenomeni di dissidenza religiosa e dissidenza *sociale*, non *personale*: quest'ultima destinata ad esaurirsi in un percorso singolo o di pochi adepti circoscritti nella comune fuga dal mondo. L'articolo di Lory, insieme agli altri, solleva tuttavia una serie di riflessioni che vanno oltre il suo o i loro specifici contenuti, perché vi si aprono orizzonti da esplorare circa l'ermeneutica con la quale l'Occidente ha affrontato la comprensione dell'Islam, "colpevole" di essere *il più resistente alla secolarizzazione* fra i tre monoteismi testamentari. La focalizzazione di questa comprensione sull'acribia filologica, già usata come arma o come scudo nei confronti del Giudaismo e del Cristianesimo, è un problema tutto interno alla cultura dell'Occidente, condizionata da un concetto di "verità" fondato sulla sovrapponibilità del discorso alla cosa, una "verità" della *téchne* che trova nella "scienza" la metodologia per i propri raggiungimenti. Se, viceversa, si considera il problema della *realtà* come conseguenza della parola che *fa essere*, si deve pensare ai diversi discorsi che si sono potuti costruire sul fondamento simbolico, e perciò polimorfo, del messaggio testamentario, quindi ai diversi modi nei quali esso fu letto creando realtà diverse ma tutte *storicamente legittimate*, perché frutto di *diversi discorsi profetici che hanno fatto essere diverse realtà storiche*. L'acribia filologica può soltanto sforzarsi di accertare come, quando, da chi e per qual via furono composti quei discorsi: cosa che certamente è d'importanza per lo storico, ma che non può intaccare la loro "verità", testimoniata dall'aver fatto essere culture e civiltà, cioè *realtà storiche*. Da questo fondamento deriva però la necessità di ammettere che quel luogo ideale detto "Gerusalemme" appartiene con eguale diritto a tre diverse religioni che ad esso si richiamano; come tale esso sembra destinato a rimanere luogo conteso, e la contesa a rimanere irrisolvibile (per il credente) o incomprensibile (per il non credente) sinché si pretenderà di inseguire l'accertamento "scientifico" del certificato di proprietà. Se mi è concessa un'osservazione che non vuol essere un'affermazione, tantomeno un giudizio ma soltanto un argomento di riflessione, vorrei dire che quel luogo ideale appartiene non soltanto alle varie "ortodossie" che ne sono discese e che si sono contese il luogo geografico, ma anche alle tante "eresie" che tali sono perché tali proclamate dalle "ortodossie". Appartiene anche a queste perché la contesa sulle interpretazioni è fondata su un messaggio profetico che è istituzionalmente aperto a molteplici letture; messaggio che là è nato nel crogiolo intertestamentario. Non per caso ho sempre insistito su un tema che può sembrare marginale, ma non lo è, rispetto alla centralità degli eventi raccontati: il tema della parola che fa essere. Tanto il Giudaismo,

quanto il Cristianesimo, l'Islam e tutte le loro eterodossie, nascono da ciò che fu profetizzato a "Gerusalemme"; perciò non soltanto la disputa su quale delle tre opzioni sia "legittima", anche quella "filologica" sul fondamento della loro legittimità, è senza senso dinnanzi alla *realtà* di tre culture che vi si sono formate. *Le dispute religiose o filologiche non hanno senso, se non si tengono presenti le diverse opzioni di società che si nascondono sotto le differenze dottrinali.* Tutte le scelte furono possibili a partire dal crogiolo intertestamentario, anche lo Gnosticismo, perché i messaggi profetici valgono soltanto per come sono intesi da coloro che li raccolgono, li conformano, li diffondono, ne fanno fondamento di una storia. Una "interpretazione autentica" non può darsi, neppure se un Dio si infiamma per certificarla, o manda in terra suo figlio per dar l'esempio, o spedisce in terra per corriere un testo autografo a far fede: perché saranno sempre soltanto gli uomini a narrare il fatto o a copiare il testo riaprendo il gioco delle interpretazioni, *che non sono mai gratuite o casuali: c'è dietro un progetto di società.* Ciò detto, ha quindi molta ragione Lory quando afferma che gli occidentali alla ricerca di vaghezze mistico-esoteriche nella lezione sūfī, non comprendono affatto la complessità dell'Islam. L'apertura estatica alle realtà ineffabili di un ordine metafisico è, oltretutto, *in sé*, mera autosuggestione. Quell'ordine non esiste se non nel modello neoplatonico, sulla cui pretesa ontologica (la sua "verità" storica come "sogno razionale", è altra cosa) vale sempre il sarcasmo di Dodds. Gli ordini razionali immaginati in cielo sono sempre smentiti dalla vita, che è disordine, è un ordine improbabile provvisorio e transeunte, soggetto a *gènesis* e *phthorá*: ma quel disordine è precisamente la fonte che alimenta la sua perpetua creatività. L'ordine, ammesso che esista, è al di là della vita, è obitorioale, non crea nulla (l'obiezione fu già posta al modello emanatista di Avicenna) *è un rinculo verso la Ragione classica che ingabbia la rivoluzione testamentaria*, certamente pericolosa perché toglie fondamento allo *status quo*. La pretesa di essere o di porsi in quell'ordine è fuga dalla vita, dalla sua bellezza che è nel rischio, perché ogni decisione è sporgenza sul Nulla al quale si oppone: perciò è anche creazione di essere, di storia; di una storia che tuttavia non è quella teleologica degli storicisti. Perciò la vita è anche errore in quanto erramento in una landa ignota (se così non fosse, il destino non avrebbe assunto, nell'opinione corrente, i contorni di forza estranea, incombente e ineludibile che decide dei nostri eventi) nella quale la sola "verità" è quella che si testimonia facendo. Perciò una metafisica *dell'esistenza*, come quella di Mollâ Sâdrâ può essere interessante come vicinanza alla proposta del Messaggio, nel cui concetto di Creazione e di un Dio/Volontà è implicito il primato della vita, quindi dell'esperienza come culla del pensiero; mentre l'astratta epistémè della Ragione classica è ideologia del dominio. Perciò il nostro racconto ha voluto percorrere eventi della marginalità, con tutta la loro improponibilità ma anche con il sogno che li sostiene: pensare un diverso mondo ricevendone un'eterna sconfitta, una sconfitta che tuttavia mette in cammino la storia verso nuovi e imprevedibili percorsi nell'ignoto *additando* il cambiamento, sola realtà del mondo sublunare che è pura ideologia considerare "progresso" o "regresso". *L'ordine è soltanto un orizzonte che muta ad ogni passo, e padre di tutto è pólemos.*

È giunto ora il momento di chiudere queste *Postille* con l'altro testo che impegna il senso di questa ricerca, un testo che andrà esaminato con attenzione e con il massimo di apertura, perché non si presenta di facile accettazione, almeno per la cultura occidentale, e merita di essere compreso e commentato con un minimo ventaglio di riferimenti. A tal fine, nel corso di queste note, saranno citati altri titoli che fungono da parametro, tra i quali alcune recensioni. Stiamo parlando del recente lavoro di W.B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*, edito nel 2013 dalla Columbia Un. Press di N. York. Premesso che il lavoro può apparire urticante per certo fondamentalismo occidentale, cui esso può offrire l'occasione per facili stroncature (ne vedremo i limiti) va detto tuttavia che il lettore attento potrebbe trarne spunto per riflessioni non scontate. In primo luogo per il ruolo di tutto rispetto dell'Autore, uno dei più noti studiosi della storia e del fondamento razionale della Sharī'ah; poi, per la non eludibilità delle argomentazioni addotte. La tesi di Hallaq è una tesi da lui più volte espressa nella sua vasta produzione scientifica e divulgativa (gran messe di titoli anche sul web); nelle presenti note farò riferimento soltanto ad alcune delle sue tante pubblicazioni, per ovvia esigenza di concisione. In *The Impossible State*, la tesi cui accennavo viene ripresa e trattata per esteso ad un livello accessibile anche ai non specialisti: tento di riassumerla in poche parole. Secondo Hallaq, ma certamente non soltanto secondo lui, lo Stato, nella sua natura pervadente sulla normativa sociale, è un prodotto della storia dell'Occidente che il colonialismo occidentale ha lasciato in eredità al mondo islamico. Ciò ha generato un conflitto con la tradizionale società islamica la cui organizzazione era regolata dalla Sharī'ah, una legge non promulgata dai governi, quali che essi fossero, ma nascente dal corpo stesso della società, con la sua fede e le sue tradizioni tramite un corpo di giureconsulti (*muftūn*, pl. di *muftī*) espressione della società stessa, ad essa organici. Per conseguenza, lo "Stato islamico" quale esso si è configurato in epoca post-coloniale, è uno Stato "impossibile", *perché l'essenza dello Stato confligge con quella dell'Islam.* Parlare di uno "Stato islamico" significa dunque enunciare un ossimoro, postulare l'esistenza di un *adýnaton*. Inizio con l'espore sinteticamente il contenuto del testo, introducendo qualche mia osservazione quando necessario. Sin dall'Introduzione, Hallaq avverte che le contraddizioni insite nel difficile Stato islamico, il cui stesso concetto è contraddittorio, sono radicate nell'assenza di ruolo della morale nella modernità (p. XI). Come avremo occasione di notare, egli insiste sovente, nei suoi testi, sull'importanza di un'etica condivisa, e sul fatto che la Sharī'ah mirava alla formazione di una comunità "morale" (cfr., ad esempio, il suo *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge Un. Press, 2009, p. 144 e p. 151: ma il tema è un Leitmotiv dei suoi scritti). Tale compito non è realizzabile ad opera di leggi statuali, essendo lo Stato moderno istituzionalmente anetico. Il mio libro perciò, dice Hallaq subito dopo (p. XII)

“è un saggio sul pensiero morale, più ancora che un commentario sulla politica e sulla legge”. L'impossibilità di uno “Stato islamico” nel mondo moderno, aggiunge ancora a p. XIII, “è il risultato diretto della mancanza di un favorevole (auspicious) ambiente morale”, tra le cui conseguenze è il “collasso di un'organica unità sociale” unito a “forme economiche oppressive”. Nota poi che tali guasti sono ben visibili all'interno delle società occidentali e sono oggetto della critica occidentale “post-moderna”. Hallaq affronta dunque senza perifrasi problemi che sono stati più volte evocati nel corso del nostro racconto, ed inizia la propria disamina precisamente dalla critica al moderno Occidente, critica che egli conduce sulla scorta della letteratura occidentale percorsa con un abile collage di autori volto a dare un quadro essenzialmente negativo della modernità. Anche chi sta scrivendo queste righe considera il fenomeno della modernità un percorso giunto in vista del capolinea e ha espresso al riguardo giudizi perentori; tuttavia lascia perplessi il carattere collettaneo della critica di Hallaq, in special modo quando si pensi che tra gli autori cui maggiormente fa riferimento c'è Carl Schmitt ma c'è anche la moderna ideologia ambientalista. Questo uso della letteratura occidentale è stato sottolineato da L. Abu-Odeh nella sua recensione al testo apparsa su I.J.M.E.S., 46,1, 2014, ma non deve sorprendere, né può ritenersi soltanto strumentale: nel corso del mio racconto ho infatti avuto modo di sottolineare più volte come la repulsa islamica per la modernità occidentale possa coincidere tanto con l'ideologia della “sinistra”, quanto con quella della “destra”, occidentali. Così come posto dalla Abu-Odeh il problema è però mal posto, come lo fu, in certa letteratura del XX secolo, considerare l'ascendente gnostico a monte dei due estremismi occidentali. È infatti scontata la convergenza nella critica all'Occidente da parte di quelle forme di pensiero che l'ideologia occidentale ha messo alla margine, tanto più nel caso di una prospettiva islamica nella quale tradizionalismo (“destra”) ed egualitarismo (“sinistra”) sono inestricabilmente fusi e radicati in una peculiare lettura del messaggio testamentario. Se vogliamo dunque chiarirci le idee sul pensiero di Hallaq senza ricorrere all'esame minuzioso della sua cospicua letteratura, possiamo valerci dell'intervista da lui rilasciata il 14-11-2013 alla rubrica online *Jadaliyya* a proposito di *The Impossible State*, intervista reperibile su www.jadaliyya.com/pages/index/14212/new-texts-out-now_wael-hallaq-the-impossible-state, intitolata *New Texts out now: Wael Hallaq, The Impossible State. Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*. Qui Hallaq evoca l'antropologia quando afferma che il governo islamico e lo Stato moderno “producono due soggettività molto diverse, se non due diversi tipi di essere umano”, postulando poi l'esigenza di un dialogo tra studiosi islamici e occidentali ai fini di una comune azione “contro le dominanti ma distruttive pratiche della modernità”. Su questo punto sembra difficile dar torto alla Abu-Odeh allorché ella definisce Hallaq un Huntington alla rovescia Hallaq tiene comunque a precisare, nella citata intervista, che la dimensione teoretica dei suoi scritti recenti, una svolta che egli colloca nel 2005, nasce dall'esperienza della sua precedente lunga attività scientifica; e che lo scopo di questo suo ultimo libro è introdurre una prospettiva islamica nel dibattito accademico occidentale, tentare di aprire una discussione sulla modernità, e farne la critica anche alla luce di una miglior conoscenza dell'eredità morale, intellettuale e politica dell'Islam. Qui Hallaq avanza un'osservazione che non posso non condividere: se non ha senso pensare di riportare indietro la storia, è certamente “possibile e desiderabile” recuperare dalla storia alcuni “valori costruttivi”. Hallaq precisa quindi subito dopo che il suo libro costituisce in primo luogo una critica della modernità motivata dal pericolo di assuefazione mentale che fa ritenere ovvia la quotidianità, sottraendola alla critica: laddove, a suo avviso, “la condizione moderna è insostenibile”. “Io sono convinto” afferma “che il sistema è in bancarotta” e che le strutture occidentali sono inadeguate per una società che desideri un buon governo. Al riguardo, Hallaq dichiara di essere impegnato nella stesura di un testo sul Corano, nel quale egli vede “una delle più razionali espressioni di una condizione post-moderna”; la post-modernità è infatti una collocazione intellettuale alla quale egli si riferisce comunemente per contrasto alla modernità, che egli giudica non soltanto negativamente, ma anche già fallita. Partiamo dunque dalla critica alla modernità con la quale si apre *The Impossible State*; una critica che peraltro parte dalla inadattabilità dello Stato moderno al mondo islamico, ampiamente esemplificata negli esiti della Rivoluzione iraniana (p. 2) dove le esigenze dell'apparato statale “hanno subordinato e sfigurato le norme di conduzione sharaitiche” (ivi). Ricordo che il fenomeno è comunemente ammesso e vi ho dedicato poche righe *supra* alla p. 1244; tuttavia questa osservazione è necessaria ad Hallaq per introdurre la linea conduttrice della sua tesi. Ciò che egli introduce a confronto (vincente) con la concezione e l'origine della legge nello Stato moderno, non è la legge, meglio, le varie leggi, applicate negli Stati islamici con richiamo alla Sharī'ah; bensì una concezione “paradigmatica” della Sharī'ah quale si era formata nell'Islam pre-moderno. Si tratta di un passo criticabile in principio, perché il confronto che si apre in questo momento è un confronto del tutto sghembo condotto con uno sguardo strabico: da un lato c'è una costruzione storica -lo Stato moderno- con tutti i suoi terreni inconvenienti, dall'altro un modello ideale i cui effettivi esiti storici non sono mai presi in esame, sostituiti dalla visione idillica di un passato mai esistito. Ciò è stato ampiamente notato e criticato dalla Abu-Odeh, che tuttavia si pone in una contrapposizione “à la Huntington” con Hallaq, della quale non si avverte la necessità. Mi sembra più utile, al contrario, riflettere sulle prospettive aperte dal testo allorché, dopo una critica peraltro non originale del moderno Occidente, contrappone ad esso una diversa concezione della società e del fondamento della legge. Riflettere sui nostri limiti e su ciò che altre e diverse culture hanno perseguito, sembra operazione opportuna nel momento in cui la sofferenza verso gli esiti della modernità investe la stessa cultura occidentale. Questo è il senso della recensione di Hallaq condotta da A.F. March sul web, in www.papers.ssrn.com/sd3/papers.cgm?abstract_id... il cui titolo è già di per sé significativo: *What can the Islamic Past teach Us about Secular Modernity?* March non manca infatti di

sottolineare i vistosi limiti della tesi di Hallaq, sostanzialmente riconducibili ad una visione “semi-mitica” di un passato mai esistito della società islamica, conseguenza del confronto strabico da lui introdotto; e tuttavia si rende conto che il testo di Hallaq, oltre a costituire una critica *anche* della pretesa islamista di applicare la Sharī‘ah *nel contesto di uno Stato* (quali sono quelli islamici moderni) ricorda all’Occidente che dall’Islam può venire una critica *morale* alle ineguaglianze generate dagli ultimi sviluppi della “modernità”. Più decisamente in questa direzione si muove la recensione di M. Mizanur Rahman su Middle East Media and Book Reviews Online (<http://membr.uwm.edu/review.php?id=98>). Mizanur Rahman sottolinea infatti il contrasto tra le tesi di Hallaq e quelle dei primi intellettuali musulmani moderni come al-Afghanī, che pensavano di poter conciliare Islam e modernità; e tuttavia chiarisce che l’incompatibilità non viene vista con la prospettiva di quell’Occidente che colloca l’Islam nella categoria della “arretratezza”, prospettiva che si vorrebbe confermata dai fallimenti dei moderni Stati islamici che hanno voluto reintrodurre la Sharī‘ah. Quanto alla visione mitica che Hallaq fornisce del passato islamico, essa non andrebbe vista come mera operazione nostalgica. Ciò che l’Islam contrappone all’Occidente, non come sguardo sul proprio passato ma come denudamento dei limiti della modernità, è la visione di una società retta da un’etica comune che distingue ciò che si è (“is”) da ciò che si dovrebbe essere (“ought”: il tema è ricorrente in Hallaq). Questa società retta da un’etica comune si contrappone dunque alla natura anetica dello Stato, salvando “la comunità e gli individui dal senso di narcisismo e di irresponsabilità morale che la società e gli individui hanno sviluppato come conseguenza del progetto di modernità”. Ho voluto introdurre sin dall’inizio queste tre diverse recensioni per aiutare il lettore a inquadrare il senso della ricerca di Hallaq, fermo restando che, personalmente, privilegio quelle di March e Mizanur Rahman, perché ritengo ne colgano meglio il valore rispetto a quella della Abu-Odeh che, pur formalmente ineccepibile, mi sembra improduttiva nel concreto. Al riguardo vorrei sottolineare che Hallaq non auspica un ritorno alla Sharī‘ah, per il semplice motivo che il nucleo della sua tesi è impensabile all’interno dell’odierna organizzazione in Stati dei popoli islamici; una posizione che egli ha ampiamente spostato e motivato nel suo articolo *Can the Shari‘a be restored?* in *Islamic law and the Challenges of Modernity*, ed. by Y. Yazbek-Haddad and B. Freyer-Stowasser, Walnut Creek, AltaMira Press, 2004. Ciò che va sotto il nome di Sharī‘ah oggi, come egli ha ampiamente illustrato, non è che un pot-pourri scelto indifferentemente dalle varie scuole ad opera del legislatore statale al fine di creare qualcosa (di fatto un patchwork) di relativamente adattabile ai tempi tramite un processo di scelta (*takhayyuf*) e di conseguente “invenzione” (*talfiq*). Il senso del suo discorso è quindi, come lui stesso ha affermato nell’intervista, quello di una critica alla modernità occidentale, non di sostegno al ritorno della Sharī‘ah, improponibile soprattutto perché se ne è perso il significato, sia per quanto detto sopra, sia per la concezione a dir poco approssimativa che ne hanno gli stessi islamisti che vorrebbero imporne una loro versione autoritaria. La Sharī‘ah infatti non fu una legge dello Stato, era una dottrina dominata dall’etica (p. 41) il cui sostegno era in istituzioni economicamente indipendenti, le fondazioni religiose, e l’autorità del giurista era strettamente connessa alla sua competenza e pietà, era strettamente *personale* (ivi). Tuttavia, notava Hallaq in questo suo articolo, la modernità occidentale è incompatibile con la morale islamica (p. 43) anche per i danni sociali che essa ha creato. Il “ritorno all’Islam” che ha avuto la sua più vistosa manifestazione nella Rivoluzione iraniana, è stimolato dal disincanto prodotto dal processo di occidentalizzazione (ivi) e il ritorno alle dottrine dello usūl al-fiqh esercita una potente attrazione sui Musulmani a causa del loro fondamento nei testi sacri (p. 44). Per loro la modernità può essere “gettata nel cestino” (p. 45). Tuttavia, notava allora Hallaq, la modernità, per quanto criticabile, è una realtà che non può eludersi e non potrà esserlo ancora per lungo tempo. Il compromesso non può però essere cercato seguendo il pensiero dei Musulmani liberali come Fazlur Rahman che punta ad una rilettura attualizzata del Corano, non ancorata cioè alla letteralità della Sunnah: il loro pensiero infatti non ha alcun impatto sull’opinione popolare dei Musulmani, né ha molto senso il recupero della Sharī‘ah ad opera di leggi di Stato, come in Iran. Sul problema del pensiero delle masse torneremo, come su altri articoli presenti in *Islamic Law, etc.*, cit.; qui voglio ricordare la differenza tra il giudizio qui espresso da Hallaq sulla modernità occidentale, negativo ma aperto alla constatazione della sua ineludibilità, da quello maturato nel testo del 2013 che stiamo esaminando e nella relativa, citata intervista, che considera la modernità occidentale un fallimento ormai innegabile nella prospettiva dello stesso Occidente, anch’esso vittima di questo processo. Tornando dunque a *The Impossible State*, riassumo rapidamente l’analisi dello Stato occidentale condotta da Hallaq alle pp. 1-48, una ripetizione di tesi altrui ben note assemblate strumentalmente a sostegno della propria tesi: e tuttavia inequivocabilmente pertinenti. Così, ad esempio, lo sono le osservazioni introdotte a p. 3 circa il carattere tutto ideologico del “Progresso” nel quale l’Occidente condensa il presunto *télos* della Storia storicista e post-illuminista, *télos* che si realizza in un moto infinito in una direzione *precostituita*, con la pretesa che ad esso debba adeguarsi il pianeta. Si tratta di un argomento che ho più volte affrontato nel mio racconto, anche a proposito delle chimere della “filosofia della storia”, sul quale non mi sembra necessario tornare se non per ricordarne il sottofondo (la storia storicista come fondamento ideologico dell’avvento della borghesia: cfr. *supra*, pp. 708-709 e *La Gnosi, etc.*, cit., pp. 331-334). Contro questi sviluppi Hallaq si limita ad invocare alquanto banali critiche ambientaliste e anticapitaliste; tuttavia coglie un punto socialmente rilevante allorché segnala che al nucleo della modernità vi è il divorzio tra la “scienza” in senso lato (inclusa l’economia, la legge e quant’altro) e l’etica (p. 5) in nome dell’autonomia della Ragione (p. 6). Anche questo è un tema che abbiamo già visto, ed è qui che Hallaq sottolinea il diverso ruolo e fondamento della ragione nel pensiero islamico, argomento che mettemmo a fuoco a suo tempo parlando di al-Ghazālī. Per quanto concerne l’Occidente, nota poi Hallaq a p. 7,

la concezione del progresso si è risolta nella sua identificazione con il progresso tecnico sganciato da concezioni di altra natura, un problema di mera produzione che rende superflue le considerazioni morali e sociali (ivi). Questo progetto, basicamente “illuminista”, presupponeva la rimozione della pluralità delle tradizioni e delle etiche, da sostituirsi con una morale “razionale” universale (p. 8), presupponeva dunque l’affermazione di una Ragione unica, come ho più volte sottolineato. Il concetto occidentale di Progresso (che, come notavo *supra* a p. 539, è trinitariamente collegato alla Ragione e alla Scienza) non ha dunque, come la Ragione razionalista, altro fondamento se non se stesso (p. 16). Ciò è come dire che non ha fondamento razionale (è puramente fideistico, nella fattispecie, ideologico); perciò, quando si etichetta di “nostalgia” la tensione islamica alla restaurazione della Shari‘ah (“nostalgia” è il tema discusso *supra* esaminando l’articolo della Scarcia Amoretti) occorre tener presente che il concetto di “nostalgia” presuppone quel “Progresso” che abbiamo visto essere puramente ideologico (p. 14). L’osservazione più interessante circa la mera ideologicità del Progresso storicista viene però a p. 15, dove Hallaq ne nota la contraddittorietà sul piano razionale. Infatti, dice Hallaq, siamo in presenza di *una concezione della storia che usa la storia per giustificare se stessa*, ma nega la storia stessa quando questa è utilizzata entro una diversa concezione, ad esempio per sottolineare *il radicamento* di determinate tradizioni etiche che sono in contrasto con gli orientamenti del presente. Hallaq nota quindi, con altre parole, quel che ho avuto modo di sottolineare più volte, non soltanto nel presente racconto: il carattere teleologico della storia storicista, *secolarizzazione di una ierostoria* guidata da una immanente Ragione che imprime un’eterna Aufhebung verso un traguardo prefissato, ideologica *giustificazione* del presente e certificato di nobiltà della borghesia produttivista, con antecedenti sin dal tempo di Hammurabi, come notava ironicamente Fossier. Il secondo capitolo del testo è dedicato alla critica del moderno concetto di Stato, condotta sulla scorta della letteratura occidentale: nulla di particolarmente nuovo, dunque, ma qualcosa di sempre utile a ricordarsi. Premesso che il moderno Stato è il prodotto di una specifica storia, quella europea, nonostante esso sia sovente trattato come “un soggetto atemporale, universale e astratto” (p.24) Hallaq entra nella parte più significativa della sua critica a p. 31, con l’analisi dei concreti poteri in azione nello Stato, a partire dall’apparato burocratico. Si noti che, da questo momento, il suo discorso va seguito con attenzione, perché tutta la sua costruzione è mirata a fare in seguito, della società islamica “paradigmatica”, il contrapposto ai guasti dello Stato occidentale. A p. 31 Hallaq sottolinea dunque il ruolo della burocrazia nella realtà operativa dello Stato, facendo notare la distanza tra Marx (il Marx libertario) e Weber: dove le sue simpatie vanno naturalmente al primo. Per Weber, che sembra trascurare *il legame tra l’apparato burocratico e il potere reale*, la burocrazia si giustifica come estensione *razionale*, attuazione dell’ordine legale, con il potere di modificare o anche rimuovere, con atti amministrativi o sentenze, ogni ordine sociale esistente *in nome della razionalizzazione*. Mi permetto di sottolineare che la “razionalizzazione”, volto ideologico e autoritario del potere che crea marginalità, è il mito di fondazione che conferisce all’apparato burocratico la sua neutralità apparente e la sua acefalia/autocefalia fattuale. Sottolineo quindi questa invocazione della “razionalità” anche per ricordare *il carattere socialmente e ideologicamente non neutrale delle “razionalizzazioni” che intervengono nella storia*: ciò che non è di per sé scandaloso, è però un po’ meno digeribile la giustificazione del fatto compiuto in nome di una neutra, astratta e superiore Ragione. Al contrario, Marx (che Hallaq cita peraltro in modo indiretto, a partire dalla letteratura) notando il legame tra burocrazia e potere reale, avrebbe auspicato un mondo senza burocrazia in quanto senza potere di classe: e questo coincide con la visione islamica, sicché un giurista musulmano del buon tempo antico avrebbe abbracciato Marx con entusiasmo (e qui si cita, in nota, anche Khomeyni). Vorrei soltanto notare che il Marx utopista e libertario de *L’ideologia tedesca* si trovò a ripiegare sull’intermezzo della dittatura del proletariato, dal quale nacque poi lo Stato socialista tutto burocrazia e dominio d’apparato. Quanto alla Repubblica islamica di Khomeyni, qualche problema di autoritarismo sembra averlo anch’essa. Hallaq esamina ulteriormente la funzionalità della burocrazia, quindi il suo prosperare e proliferare, ai fini della gestione dello Stato moderno, sottolineando che essa, divenuta più importante dei partiti, subordina la gestione del potere ai fini della *propria* “razionalità”: non soltanto per ciò che concerne la salute, il lavoro, il welfare, ma anche per ciò che riguarda la scuola, politicizzando ed egemonizzando la cultura, quindi ricreando gli standards della comunità e la stessa soggettività. In particolare, tramite l’egemonia della scuola pubblica, essa crea l’omologazione della società (pp. 31-34). Quest’ultimo punto mi sembra di particolare rilievo perché istituzioni nate ispirandosi al concetto di eguaglianza tendono di fatto a creare, come nell’astratto “cittadino” ereditato dalla Rivoluzione francese, un’eguaglianza che fa del “cittadino” un numero, abolendo il ricco tessuto delle differenze entro l’appiattimento culturale. Si tratta di una “razionalità” meccanica e astratta, utile essenzialmente al fine del controllo, cioè al fine proprio della burocrazia, a lei istituzionale. Le pagine successive (pp. 40-48) sono altrettanto significative, perché rivolte a demolire il persistente mito dello Stato occidentale, quello della separazione dei tre poteri. Di fatto, nota Hallaq, molta parte della legislazione, in particolare la sua applicazione e interpretazione, avviene ad opera dei poteri amministrativi e giudiziari, dai poteri normativi e sanzionatori dell’amministrazione a quelli di libera valutazione e interpretazione del potere giudiziario; ci si dovrebbe quindi domandare quale rapporto esista tra la volontà popolare, espressa nel potere legislativo, e la legislazione reale che si concreta nel vaglio del potere amministrativo e giudiziario, due specie dello stesso genere, la burocrazia. Qui si può notare che, partendo da una logica islamica, il modello pensato da Hallaq per quanto riguarda la legge sia quello di una democrazia diretta, che non è quello che ispira il governo delle società occidentali, tant’è che egli invoca il controllo del potere legislativo su quello amministrativo e giudiziario quale solo modo di garantire

una democrazia intesa come governo del popolo. Inizia a questo punto il confronto con il modello ideale (“paradigmatico”) che ispira la società islamica, la Ummah; un confronto certamente interessante che deve far riflettere sui nostri limiti, salvo domandarsi, come ha fatto la Abu-Odeh, perché mai il confronto avvenga tra una società reale, storica e storicamente verificabile, quella occidentale, e una società islamica ideale, “paradigmatica”: non cioè con la società islamica quale si è concretizzata nella storia. Questo non deve indurre tuttavia a giudicare negativamente il testo di Hallaq, perché esso offre comunque ottimi spunti per riflettere, non tanto sui limiti della nostra società (sappiamo benissimo farlo da soli, e in effetti Hallaq desume la propria critica da quelle di vari autori occidentali) quanto su ciò che l’Occidente ha trascurato nell’elaborare i propri moderni modelli di società. Si tratta di elementi rimasti viceversa vivi nel modello ideale dell’Islam, pur non essendo stati estranei, in tempi pre-moderni, alla nostra società, salvo venirvi progressivamente svalutati. Ne ho fatto cenno più volte, quindi non sto annunciando particolari novità; tuttavia mi sembra utile ripercorrere le differenze sulla scorta dal testo di Hallaq, il quale esordisce affermando che il concetto islamico di conduzione della società “riposa su fondamenti morali, legali, politici, sociali e metafisici, radicalmente diversi da quelli che sostengono lo Stato moderno” (p. 40). La comunità islamica, la Ummah, “è anche una comunità politica circoscritta entro concetti morali-legali” (ivi). La *dār al-Islām*, la casa dell’Islam, il mondo islamico soggetto alla legge islamica, è definito e delimitato dalla Sharī‘ah, *insieme di principi morali sostenuto da norme legali*; l’Islam dunque “si regge o cade sulla Sharī‘ah” (ivi). Dove questa non opera, è la *dār al-harb*, il territorio che deve essere convertito con mezzi pacifici o cruenti (ivi). La Ummah e i suoi appartenenti sono dunque strumenti di un fine più ampio (ivi); essa non ha in ciò potere autonomo di scelta, perché il potere su di essa appartiene a Dio (ivi); i principi morali generali che reggono la comunità trascendono la comunità stessa (ivi). Si deve dunque affermare che tanto la Sharī‘ah quanto la Ummah –cioè tanto la Legge che regge la comunità, quanto la comunità che da essa è delimitata- precedono il potere esecutivo e che l’individuo risponde soltanto a Dio; mentre il potere sultanale (altra cosa, metafisicamente, rispetto allo Stato) ha la funzione di promuovere l’obbedienza a Dio. Esso non ha dunque un potere politico o legale autonomo, né una propria sovranità come lo Stato moderno, perché, per l’appunto, il Sovrano è Dio che è anche il fine ultimo, essendo l’esistenza terrena una realtà effimera che fa parte di un superiore processo cosmico (p. 50). Dio è il padrone di tutto, anche della proprietà privata, peraltro garantita dall’Islam; perciò, essendo Dio compassionevole e attento in primo luogo ai poveri e agli orfani, il benestante, la cui proprietà è soltanto un affidamento da parte di Dio, ha l’obbligo di provvedere ai bisogni dei meno fortunati. Dunque la Sharī‘ah “è un sistema ermeneutico, concettuale, teorico, pratico, educativo e istituzionale”, è “un colossale progetto di costruire un impero morale-legale il cui fondamentale impulso si riassume nel continuo tentativo di *scoprire la volontà morale di Dio*” (p. 51, corsivo mio perché il concetto di “scoprire la Volontà divina” è la guida di tutto lo sforzo giuridico islamico). “Non c’è Islam senza un sistema morale-legale ancorato a una metafisica” (ivi). A questo punto, centrali sono le successive pp. 52-53, nelle quali Hallaq delinea la diversa natura della legge islamica rispetto a quella dello Stato moderno, in una contrapposizione alla quale è funzionale la precedente critica dell’Occidente (ad esempio, si comprende bene per quale ragione egli si sia soffermato sull’illusorietà della divisione dei poteri). Hallaq è un noto e competente studioso della storia della formazione della Sharī‘ah, quindi le possibili critiche alla sua esposizione debbono essere eventualmente ricercate nelle pieghe del discorso, allorché la Sharī‘ah viene presentata in una veste ideale che ne sottolinea gli aspetti “positivi” (nel senso di opposti agli inconvenienti dell’Occidente) sorvolando su altri, più problematici, con i quali si è concretizzata nella storia. La Sharī‘ah, osserva dunque Hallaq, non fu l’opera legislativa di uno Stato islamico; essa fu prodotta da un corpo di giureconsulti organici alla società, espressione della comunità stessa. “Il giurista islamico viveva con e nelle norme e nei valori del comune mondo sociale e proveniva generalmente dagli strati sociali medi e bassi” (p. 52). Come prodotto del proprio stesso ambiente sociale, i loro interessi erano i medesimi della loro società, e rappresentavano per le masse un modello di pietà, di rettitudine e di sapienza (p. 53); come modello di corretta vita islamica essi erano inoltre gli eredi ideali del Profeta (ivi). Nelle loro funzioni di *Muftīn* e di *Qudāt* (giurisperiti e giudici) essi ebbero un ruolo centrale nell’iniziale evoluzione della legge islamica e diedero un importante contributo “alla continua fioritura e adattabilità della Sharī‘ah attraverso i secoli e in molte regioni del mondo” (ivi). Quest’ultimo punto andrebbe sottolineato, perché dovremo tornarvi sopra con un’ottica un po’ meno idilliaca. Hallaq prosegue poi descrivendo il ruolo del *muftī* come fonte della *fatwā* e delle raccolte delle *fatāwā* ad uso del *qādī*. Esistevano dunque “legami inestricabilmente stretti tra la legge e la società” (p. 55). Vorrei qui soffermarmi un attimo su questo idilliaco ricordo del *temps jadis*, che ricorda un po’ il bel tempo antico quando il buon Re di Francia amministrava la giustizia sotto la quercia di Vincennes; un idillio punteggiato di innumerevoli eventi come quelli accaduti ad al-Hallāj o ad ‘Ayn al-Qudāt. Il fatto di esprimere *direttamente* la volontà popolare non mi sembra uno dei massimi meriti della Sharī‘ah: nel corso del nostro racconto abbiamo infatti seguito per sommi capi i fenomeni che hanno condotto all’affermazione del Sunnismo con i suoi punti fermi (Corano increato, sacralità della Sunnah) e dello Hanbalismo, con il conseguente ancoraggio della Sharī‘ah agli antichi costumi arabi, il trionfo del tradizionalismo (e dei tradizionalisti) la riduzione della razionalità ermeneutica a rigido sviluppo logico di premesse fideistiche codificato da Shāfi‘ī. Abbiamo visto anche come questa lotta fosse stata condotta dagli ‘ulamā’ contro i possibili poteri innovativi di un Califfo “Vicario di Dio” e contro l’uso ragionevole del *ra’y*, del giudizio personale. Abbiamo visto anche che questi ‘ulamā’ erano rappresentanti delle masse delle quali erano espressione e delle quali avevano il pieno sostegno in un percorso che si accentrò tra il IX e l’XI secolo, il *temps*

jadit degli studi di Hallaq. Ora, la “volontà delle masse” non è necessariamente una bella cosa, come non lo sono state necessariamente, alla prova della storia, certe forme di egualitarismo un po’ primitive. La logica della marginalità guarda sovente a mitiche età dell’oro delle origini, e si esprime facilmente in un accanito tradizionalismo, in una opposizione ai cambiamenti dietro i quali c’è sicuramente la volontà dei ceti dirigenti, ma anche la necessità di adeguarsi a un mondo che, piaccia o non piaccia, cambia. Un senso critico della realtà mostra il volto puramente onirico di un’età, quella dell’oro, che non c’è mai stata se non come Utopia che la marginalità trasforma in atopia. Detto questo, vorrei aprire ora una parentesi per esplorare un punto che, a mio modesto e personale avviso, consente ad Hallaq di descrivere un percorso ideale, privo di scabrosità, nella formazione della legge islamica, che è deduzione del diritto (*fiqh*) a partire dalla retta via indicata dalla Legge divina (*Shari’ah*) cioè da quell’etica condivisa della quale Hallaq denuncia giustamente l’assenza nella legislazione statale occidentale. Mi riferisco alla valutazione data da Hallaq all’opera di Shâfi’î in un articolo apparso su I.J.M.E.S., 25,4, 1993: *Was al-Shafi’i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?*. L’articolo è interessante perché la valutazione di Hallaq si discosta da quella comunemente diffusa; e lo è ancor di più perché tale valutazione rappresenta un diverso modo di prospettare gli stessi dati storici sui quali si fonda la comune valutazione, dei quali ho fatto cenno laddove ho parlato di Shâfi’î. Egli riassume infatti la vicenda in questi termini. Nell’VIII secolo l’orientamento prevalente della giurisprudenza era a favore del *ra’y*, ma a metà dell’VIII secolo (epoca della rivolte anti-Omeyyade: nota mia) iniziò ad affermarsi la tendenza dei tradizionalisti che fondavano il proprio giudizio sugli *ahâdith* (p. 597). Al tempo di Shâfi’î si erano dunque infiltrate sempre più nella giurisprudenza le tradizioni cosiddette “profetiche” e l’affermazione dei tradizionalisti avvenne alla metà del IX secolo con la fine della *mihna* (p. 598). La dottrina classica del *fiqh* fondato sulla Sunnah, oltretutto sul Corano, si consolidò definitivamente nel X secolo unitamente allo Hanbalismo. Il ruolo di Shâfi’î, che si pone a metà tra il razionalismo *mu’tazilite* del *ra’y* e il tradizionalismo (pp. 593-594; ma abbiamo visto commentando il testo di Yahyâ l’esito del compromesso -o della sintesi: uno sviluppo rigidamente razionalista nel dedurre le regole del diritto da un fondamento fideista) fu del tutto insignificante nel IX secolo, e la sua *Risâla* divenne un testo di riferimento obbligato soltanto nel X, quando lo *usûl al-fiqh* classico si era affermato per altre vie. *Et pour cause!* aggiungerei. Ciò su cui Hallaq non si sofferma a proposito di Shâfi’î, e di cui abbiamo parlato a proposito della ricerca di Yahyâ, è il fondamento *teologico* dato da Shâfi’î alle tradizioni profetiche come premessa alla formazione di un *corpus* sul quale esercitare lo sforzo per la comprensione, entro i limiti umani, della Legge divina. Soltanto tramite una Sunnah elevata a manifestazione di essa è infatti possibile stabilire il *corpus* sul quale esercitare lo sforzo razionale per l’esercizio del *fiqh* inteso come traduzione di quella Legge, come razionale -ancorché non mai certa- sua comprensione e applicazione alla complessità delle fattispecie. La sottovalutazione dell’opera di Shâfi’î sembra dunque funzionale alla sottovalutazione del fondamento *teologico* dato da Shâfi’î alla tradizione, che sorregge e rende “razionalmente” sostenibile e giustificabile un diritto che premette gli *ahâdith* al *ra’y*, obbiettivo dello *ahl al-sunnah* vittorioso tra il IX e l’XI secolo; un fondamento che rende sostenibile e giustificabile quello *usûl al-fiqh* classico che si formò, certo, anche indipendentemente da Shâfi’î. La *Risâla* sarà anche stata, come fu, un’opera poco rilevante per il diritto *al tempo di Shâfi’î*: ma fu certamente un’opera coerente e “razionalmente” argomentata che consentì di dare fondamento e autorevolezza al fideismo tradizionalista grazie a quella premessa teologica alla quale Hallaq non sembra dedicare particolare attenzione. Un cenno non breve deve però ora riguardare la vicenda delle tradizioni profetiche nella prospettiva di Hallaq il quale, a proposito della loro autenticità (contestata, come noto, da molti orientalisti, un tema sul quale ci siamo già intrattenuti) scrisse un articolo importante su S.I., 99,1, 1999, dal titolo *The Authenticity of Prophetic Hadith: a Pseudo-problem*. Ciò aiuta a comprendere meglio la prospettiva islamica sul significato della Sunnah, ma aiuta anche noi a comprendere che cosa essa stia a significare in senso più generale. Hallaq esordisce ricordando la ben nota polemica degli orientalisti, da Goldziher a Schacht, circa l’attendibilità degli *ahâdith*, argomento che ha aperto questa *Rassegna* e che resta fondamentale per comprendere che cosa stia realmente a rappresentare la Sunnah come elemento portante del diritto islamico, su che cosa dunque questo si fondi: e soprattutto per capire quale scelta *sociale e culturale* rappresenti l’Islam. La posizione di Hallaq è che gli sforzi dell’orientalistica nascano dal fraintendimento dei criteri islamici nel valutare l’autenticità degli *ahâdith*, criteri diversi da quelli della critica moderna sul piano *epistemologico* (si vedrà *infra*, a proposito di un articolo di J.A.C. Brown, la ragione di questo corsivo). Per suffragare la propria posizione, volta a sottolineare l’inutilità delle ricerche occidentali e lo sviamento da esse prodotto nella comprensione della realtà della Sunnah, Hallaq premette la duplice classificazione degli *ahâdith*, sotto il profilo giuridico e sotto quello religioso, consolidatosi tra gli studiosi musulmani delle tradizioni. La metodologia legale islamica colloca gli *ahâdith* in uno spettro che va dal dubbioso al certo, con la categoria centrale del probabile (p. 77); essa quindi distingue lo *hadith* in *ahad* (unico) e *mutawâtir* (molteplice). Lo *hadith mutawâtir* è quello che è stato recepito con un testo identico attraverso molteplici linee di trasmissione; *âhâd* (pl. di *ahad*) sono tutti gli *ahâdith* che non posseggono tale requisito. I primi attestano, con la loro conformità, che chi trasmetteva era ben certo di ciò che aveva udito (“detti”) o visto (“fatti”) relativamente ai detti e ai fatti del Profeta. Lo *hadith mutawâtir* richiede, per logica conseguenza, una conoscenza non mediata, perché chi “sa” soltanto per aver ascoltato da altri che narrano ciò che hanno visto o udito, ha soltanto una conoscenza probabile (p. 79). Un *hadith ahad* può però acquisire, nella propria trasmissione, altri canali di trasmissione, divenendo così un *hadith mustafid*, cioè “che vale di più”; e se questi canali sono tanti da raggiungere la molteplicità (*tawâtur*) di un *hadith mutawâtir*, esso

diviene allora un *hadīth mashhūr* (accettato, canonico, p. 80). Nel IX secolo apparve poi un'ulteriore categoria di *ahādīth*, quelli che vengono trasmessi da molteplici canali ma con un testo diverso e tuttavia di ugual significato pur nella diversità; questi rientrano nella categoria detta *al-tawātur al-ma'nāwī*, quella cioè della notizia che può considerarsi paragonabile alla notizia *mutawātir* se si bada esclusivamente al significato (*ma'nā*) veicolato indipendentemente dalla letteralità del testo (ivi). Si trattava di sistematizzare con ciò una categoria di *ahādīth* assai diffusa. Tutta questa classificazione, osserva Hallaq a p. 81, mostra che in nessun caso gli esperti islamici abbiano invocato quella "autenticità" che molti orientalisti hanno messo in discussione, mai gli esperti islamici hanno pensato che quegli *ahādīth* riferissero in termini *letteralmente esatti* ciò che il Profeta aveva detto o fatto; in tal senso la loro veridicità era valutata semplicemente in termini di probabilità. Come "storici accurati" dice Hallaq a p. 81 "noi poniamo fiducia soltanto in una narrazione storica che riteniamo con certezza essersi originata con l'evento stesso" (p. 82). In questo senso non ricevono fiducia, come fonti storiche, né gli *ahādīth āhād* né quelli che rientrano nella categoria *al-tawātur al-ma'nāwī*, perché questi ultimi non sono altro che un gruppo di racconti convergenti nel significato, ma ciascuno, di per sé, *ahad*. Tra questi ultimi uno soltanto fa eccezione, quello sostenuto dalla comune affermazione che il consenso della comunità non potrà mai convergere su un errore. Di questo ripareremo a proposito di un altro articolo di Hallaq al quale egli stesso rinvia, *On the Authoritativeness of Sunni Consensus*, I.J.M.E.S., 18,3, 1986, che esamineremo però per altre ragioni; ora proseguiamo l'analisi iniziata. Alle pp. 83 sgg., Hallaq introduce un altro argomento, la classificazione degli *ahādīth* adottata dai religiosi, diversa rispetto a quella dei giuristi. I *muhaddīthūn*, gli esperti in tradizioni che esaminavano il materiale tramandato non con l'ottica dei giuristi, ma in quella religiosa, classificavano lo *hadīth* nelle categorie del *sahīh* (sano, integro, accurato, attendibile) dello *hasan* (buono) e del *da'if* (debole). Ciò che interessava loro non era la distinzione certo/probabile operata dai giuristi, ma la validità (*'amal*) dello *hadīth* ai fini di avvalorare una pia pratica religiosa con un minimo di attendibilità (p. 84). Questa apertura alla semplice "attendibilità" era necessaria, perché le certezze sul comportamento umano sono rare, e tuttavia questo comportamento deve essere organizzato e guidato (ivi). "*Sahīh*" significa dunque soltanto ciò che s'è detto, non significa "certo" (p. 85). Dunque, conclude Hallaq a p. 88, l'orientalistica ha concentrato l'attenzione su un'area non particolarmente significativa del tradizionalismo islamico, che non riguarda la valutazione epistemologica degli *ahādīth*: qualche traccia di questa analisi si trova soltanto perché la dottrina giuridica chiedeva attenzione a valutare questo aspetto da parte dei tradizionalisti. Infatti la maggioranza degli *ahādīth*, dai quali poi derivava la legge, era di tipo *ahad* e per giunta non soltanto *sahīh*, ma anche *hasan*. La possibilità che lo *hadīth sahīh* desse certezza, fu infatti respinta dalla maggior parte dei giuristi; tuttavia il "consenso" poté stabilire la certezza del *sahīh* (sopra ricordato) riguardante "la grazia divina metafisicamente conferita alla comunità islamica in quanto collettività" (p. 89). In conclusione, se constatiamo che giuristi e tradizionalisti hanno denunciato lo scarso valore *epistemologico* della letteratura, perché ciò che è soltanto probabile può rientrare nel campo dell'errore, allora tutta la critica dell'orientalistica ha poco senso. Così Hallaq a p. 90: ma questo ci costringe ad esaminare il problema del "consenso", ciò che faremo seguendo l'articolo appena citato, *On the Authoritativeness, etc.* Questo tema va infatti approfondito se vogliamo capire la reale portata di un testo provocatorio quale è *The Impossible State*, dove "reale" si deve intendere non soltanto in termini di proponibilità, ma anche di proponibilità del quadro offertovi per la legge islamica, sia pur "paradigmatica", capirne l'essenza riposta: perché anche il "paradigma" potrebbe essere già in sé non così luminoso. Come il "paradigma" di Stato moderno occidentale ha già in sé risvolti negativi che la stessa letteratura occidentale ha ampiamente posto in evidenza, così anche il "paradigma" della legge islamica ha i suoi problemi e li ha indubbiamente manifestati. *On the Authoritativeness of Sunni Consensus* narra la storia attraverso la quale si formò, nell'Islam sunnita, l'autorevolezza di un "consenso che ebbe un peso determinante nella formazione di una legge fondata sul corpus degli *ahādīth* -la Sunnah- circa la cui capacità di fornire certezze abbiamo già visto i dubbi della stessa giurisprudenza islamica. Il consenso del quale si parla è infatti quello necessario ai giuristi, i cui punti di riferimento sono il Corano e la Sunnah; un consenso che "assunse carattere religioso", fu distintivo dello *ahl al-sunnah wa 'l-jamā'a*, e divenne strumento sanzionatorio e fonte della legge (p. 428). Si trattava di un consenso sulla validità epistemologica di un complesso di detti e fatti che poteva sollevare dubbi, ma che diveniva certezza se sulla sua validità convergeva il consenso della comunità islamica. Il valore probante di questo consenso era a sua volta fondato sull'interpretazione di passi coranici e *ahādīth* ritenuti testimonianza dell'infallibilità, divinamente sancita, della comunità: in tal senso vera erede del Profeta nella proclamazione e nell'applicazione della Legge divina. Come dire che attraverso essa si esprimeva (e si esprime) lo Spirito santo. Hallaq narra dunque gli sviluppi storici di questa vicenda, quella dell'affermarsi dell'autorevolezza del consenso, partendo dalla constatazione che per i Musulmani la Sunnah era ed è un pilastro dell'Islam, e che come tale egli intende considerarlo nel suo proprio studio (p. 430). La Sunnah era tenuta in tale considerazione da essere ritenuta persino in grado di abrogare punti analoghi del Corano sino ai tempi di Shāfi'ī, perché ciò che veniva deciso dalla comunità era ritenuto in sicuro accordo con la Volontà divina. Il processo che dava origine a questa "creazione" di un tradizione si interruppe soltanto nel 3° e 4° decennio del IX secolo, quando la "Sunnah del Profeta" fu codificata nel corpo "canonico" degli *ahādīth* (Bukhārī, Muslim). Questa tappa rappresentò il trasferimento della "autorevolezza" dalla comunità islamica al Profeta, a ciò che divenne il ricordo di quanto egli aveva (avrebbe) detto e fatto. Il primo a sistematizzare il cambiamento fu Shāfi'ī (p. 431) la cui dottrina rappresentò la quasi completa vittoria della Volontà di Dio su quella dell'uomo (ivi: e non mi sembra poco!)

elevando il Corano e la Sunnah in posizione suprema e relegando il consenso a fonte sussidiaria della Legge (ivi). Abbiamo già visto come ciò avvenne e quindi non mi dilungo; mi sembra comunque palese il ruolo fondamentale di Shâfi'î nella vicenda. Nel distinguere i vari tipi di consenso egli considerò autorevole soltanto quello trasmesso dalla generalità (dalla comunità) alla generalità successiva ritenendolo, sulla base del Corano e della Sunnah, immune dall'errore, perché è impossibile che la comunità sia consensuale in qualcosa di contrario al Profeta (p. 431). Nella giurisprudenza di Shâfi'î, dice Hallaq (p. 432) si manifesta "il trionfo della Rivelazione". Si ricorderà che cosa abbiamo notato *supra* esaminando la ricerca di Yahyâ: la svolta di Shâfi'î avviene in punto di *teologia* (non di giurisprudenza) perché con lui si afferma che i detti e i fatti del Profeta (meglio: attribuiti a lui dalla tradizione, *ma il circolo vizioso del "consenso" cade proprio qui*) rappresentano una continuazione della Rivelazione. Il passo del cavallo operato da Shâfi'î dislocando i pezzi sulla scacchiera è qui: detti e fatti probabili e comunque afferenti all'uomo vengono resi reali dal consenso e poi sollevati dalla sfera umana a quella divina della Rivelazione perché *è impossibile che la comunità sbagli nell'attribuirli al Profeta e è impossibile che il Profeta esprima altro che la Legge divina*, anche al di là di ciò che è Corano; e questa impossibilità risulta sia dal Corano che dai detti attribuiti dalla comunità al Profeta. La storia narrata da Hallaq è dunque quella dei tentativi della riflessione islamica per uscire dalla circolarità (viziosa) di questa logica. Il salto del cavallo però resta e produce i propri effetti: trasferendo il fondamento dell'autorevolezza dalla comunità al Profeta e, sacralizzandolo, la Sunnah (e con essa la Shari'ah) resta pietrificata su usi e costumi arabi del VII secolo divenuti Legge divina, vanificando così una possibile evoluzione del consenso della comunità verso nuovi costumi. Su questo dovremo tornare, perché è significativo notare, come abbiamo già notato, che mentre i giuristi odierni sono bravissimi nell'esercizio di un *ijtihâd* che giustifichi, nelle sue conseguenze, *l'inevitabilità* della moderna economia e finanza, ciò che resta sharaiticamente ancorato al passato, nel mondo islamico, è essenzialmente la legislazione sulla famiglia, la normativa sessuale e la distinzione di genere: è di questo che si parla di fatto quando si invoca la restaurazione della Shari'ah da parte delle correnti tradizionaliste. Su questo vedremo vari articoli dal testo curato da Haddad-Stowasser, ma la letteratura è vastissima e il tema rientra notoriamente nell'opinione pubblica dei giornali e delle riviste ed è elemento di strumentalizzazione politica per lo "scandalo" che suscita in Occidente. Tornando all'articolo di Hallaq dedicato alla riflessione islamica sul tema del consenso, sulla sua autorità "di rendere certe le cose probabili" (p. 433) si deve notare che egli considera tale riflessione "un serio tentativo di provare, sul fondamento testuale, che il consenso è una fonte legittima di legge" (ivi). Fondamento testuale, di fede, perché, in effetti "la ragione non è utile ai fini di stabilire l'autorevolezza del consenso, perché non esiste evidenza razionale che un gruppo di persone o una comunità non possa incorrere in errore" (p. 434). Ora, è interessante notare che, tra i ragionamenti proposti, ci fu quello della *unanimità dei Compagni sulle leggi consuetudinarie (custom)* onde "*l'autenticità delle tradizioni è garantita dalla consuetudine*" (p. 437, corsivo mio). Hallaq spiega poi quale sia il significato "teologico" (ivi) della consuetudine, in quanto "ripetuta azione di Dio che ci appare come un corso continuo di eventi" (ivi). Al riguardo porta l'esempio del quotidiano sorgere del Sole, che sembra scontato, ma che potrebbe venir meno se Dio lo decidesse cambiando così il corso degli eventi del mondo. Si notino le conseguenze *logiche* di questa premessa teologica: *se la comunità islamica fu la migliore nel seguire la Legge divina sull'esempio del Profeta, per rimanere tale deve restare fedele a questo suo passato, mantenendo i comportamenti sanciti dalle tradizioni come propri di quell'età dell'oro*. "È inconcepibile" così Hallaq espone l'argomentazione di al-Ghazâlî "che molte consecutive generazioni di Musulmani avrebbero accettato un principio se questo non avesse avuto solide basi" (p. 443). Dunque la consuetudine non soltanto fa legge, ma, trattandosi di Legge divina, fa anche giustizia, fa Verità. Non si dimentichi che il concetto islamico di "verità" accessibile all'uomo fa riferimento ad una verità meramente giuridica, a una verità che nasce dunque da un concorso di indizi, onde la convergenza di ahâdîth che si rinviano reciprocamente dà certezza di autorevolezza, *anche se ogni singola tradizione potrebbe essere, di per sé, falsa* (p. 445). Tradotto in parole povere: si deve fare così perché nell'età dell'oro, quando predicava il Profeta, i suoi seguaci facevano così. Il principio di evidenza cumulativa, ancora nebuloso nell'XI-XII secolo, fu autorevolmente articolato nel XIV (p. 446) e il solo punto fermo sui limiti di questo "consenso" è che esso non può abrogare il Corano e la Sunnah (p. 448). Esso garantisce comunque di quegli ahâdîth di cui parlammo sopra, i *mutawâtira bi 'l-ma'nâ*, cioè quelli che costituiscono un gruppo di molti, diversi nel testo ma convergenti nel significato (ivi). Dunque tre concetti guidarono il giurista islamico, dice Hallaq a p. 449: quello di *tawâtur bi 'l-ma'nâ*, dell'induzione (del ragionamento induttivo) e del concetto teologico di consuetudine, tenendo presente che l'accumulo di evidenze provenienti da tradizioni o da versetti supporta, per induzione, l'autorevolezza di una tesi. Tutto ciò, secondo Hallaq, è convincente sul piano della logica, della legge e della teologia: affermazione della quale interessa qui soltanto capire le conseguenze. Prima però sembra opportuno prolungare ancora per poco questa digressione esaminando l'articolo di J.A.C. Brown, *Did the Prophet say it or not? The Literal, Historical, and Effective Truth of Ḥadīths in Early Sunnism*, J.A.O.S., 129,2, 2009. Si tratta infatti di una digressione indispensabile per comprendere la reale natura della Sunnah, e, per conseguenza, di che cosa sta *realmente* parlando Hallaq quando espone la sua visione della Shari'ah come alternativa alla legge dello stato moderno occidentale: non per criticare, ma per capire il nocciolo della differenza. Brown prende le mosse precisamente dall'articolo di Hallaq (*On the Authenticity, etc.*, cit.) per sostenere, con una dettagliata analisi, che lo *ahl al-hadīth* non si preoccupava del valore *epistemologico* allorché accettava per valido un hadīth (p. 259), ciò che interessava era la certezza *storica* (metto la parola in corsivo, perché vedremo poi l'ampia accezione di

questa “storicità”). Già da ora Brown nota infatti che venivano usati ahâdîth notoriamente non *sahîh* quando corroborati da circostanze esterne; e anche di non affidabili soltanto per virtù del carisma e dell’utilità di parole pronunciate in un idioma profetico (p. 260). Tralascio la susseguente digressione sul fatto che, anche quando un hadîth è attendibile, esso non dà, e non dava comunque certezza, perché non possiamo riconoscere in esso le esatte parole del Profeta e quindi non ci si trovava dinanzi a una certezza epistemologica, ma soltanto probabile. Ciò serve comunque a Brown per sottolineare (p. 262) che è fuorviante insistere, come fa Hallaq, sulle analisi “epistemologiche” condotte dai teorici della legge islamica: se così fosse stato, essi avrebbero dovuto ritenere quegli ahâdîth soltanto *probabilmente* attendibili, mentre essi agirono considerandoli sicuramente certi. D’altronde, nota Brown (p. 264) il fatto che gli ahâdîth fossero distinti in “accurati”, “buoni” e “deboli”, dimostra che essi non si attenevano allo stretto dato epistemologico, perché su questo terreno si sarebbero distinti in “certi” e “falsi”. Qui Brown apre un’altra digressione sulla differenza tra verità storica (il tale disse in quella circostanza queste cose) e letterale (disse esattamente queste parole) per far meglio comprendere di che cosa egli voglia parlare; e fa capire che l’ossessione circa il “che cosa realmente accadde” sia sostanzialmente legata al pensiero occidentale del XIX secolo e sia deviante, perché anche le certezze storiche su ciò che fu fatto e detto nella nostra storia non sono ascrivibili alla dicotomia della certezza letterale, sì/no. Già per i primi studiosi islamici, nota poi, esisteva la distinzione tra la conoscenza certa fornita dal Corano (*‘ilm*) e la fallibile interpretazione umana della Legge divina (*fiqh*). In questo senso, la dottrina legale classica sunnita dell’XI secolo afferma che gli ahâdîth *âhâd* danno una conoscenza *probabile* utile per il diritto, ma non la certezza (*‘ilm*) necessaria alla discussione teologica (p. 266). Tuttavia, aggiunge ivi nel testo e in n. 34, i primi tradizionalisti sostenevano che gli ahâdîth *âhâd* dessero certezza epistemologica e su di essi, il cui contenuto veniva avvalorato sulla scorta del consenso, furono costruiti “significativi elementi” della teologia sunnita, tanto che i teologi sunniti dovettero poi confrontarsi con la dottrina legale successiva all’XI secolo. Nel IX secolo però, epoca della grandi collezioni canoniche, gli hadîth *âhâd* erano ritenuti autentica testimonianza del messaggio del Profeta (p. 267) e non diversa era la posizione di Shâfi’î (ivi). Il IX secolo costituì infatti il momento cruciale della lotta fra tradizionalisti e razionalisti, quindi anche della necessità di non limitare troppo la validazione degli ahâdîth, sicché la Sunnah fu costruita in modo primario con ahâdîth *âhâd*; anche la dottrina di Shâfi’î, che distingueva due livelli di conoscenza, quella delle masse e quella dei sapienti, (cfr. *Risâla*, § 45 sgg., in particolare § 56 sgg.) non si fondava sul livello di certezza del singolo hadîth, ma sul livello di fedeli ai quali si rivolgeva (pp. 268-269). La dottrina di Shâfi’î, nota Brown a p. 269, teneva infatti conto della natura puramente probabilistica della conoscenza umana (ricordo la polemica di Ibn Taymiyya contro la logica greca) una posizione non soltanto sua che resta un caposaldo del pensiero islamico. Ciò cui mirava Shâfi’î non era la certezza dell’autenticità letterale degli ahâdîth concernenti il lecito e il proibito, ma il fatto che essi fossero inequivocabili nel contenuto legale (p. 272; e p. 273 per Ibn Hanbal). Sino all’XI secolo gli ahâdîth convergenti nel significato furono ritenuti evidenza di un *urtext* che ci si sforzava di stabilire; il fatto che un hadîth anche *sahîh* desse una conoscenza soltanto probabile, non inficiava la sua affidabilità per la conoscenza storica se in concorso con altri ahâdîth; poi fu chiusa la porta di questa ricerca del “significato” a seguito della constatazione che molte linee di trasmissione erano lacunose, e quindi inaffidabili (pp. 274-275). La Sunnah così costruita aveva tuttavia, per la fede e la legge islamica, una tale certezza, che molti tradizionalisti proto-sunniti -e anche alcuni di epoca più tarda- ritennero che essa potesse anche prevalere sul dettato coranico (pp. 270-271). Anche questo va tenuto presente per cercar di comprendere che cosa sia (e sia stata) -*sul piano sociale*- la Sunnah. Va infatti tenuto presente che gli ahâdîth “dai quali fu derivata la legge islamica non rientrano primariamente nella categoria *sahîh*” (p. 276). Ibn Hanbal, Bukhârî e Muslim divisero gli ahâdîth in *sahîh* e *da’îf* in base agli asânîd; e in “ben noti” e “rifiutati” per quanto riguardava il consenso; tuttavia, in mancanza di tradizioni che rispondessero al requisito di *sahîh*, si accontentarono anche di altre più deboli. Si riporta che Ibn Hanbal abbia detto: “Un hadîth debole mi è più caro dell’uso della ragione indipendente (*ra’y*)” (p. 276). Osservazioni significative sull’uso degli ahâdîth, che portano a riflettere sulla reale natura della Sunnah, sono introdotte da Brown a p. 277, allorché egli si pone il problema del percorso attraverso il quale i sostenitori della conservazione di un’autentica tradizione profetica potessero usare un ahâdîth deboli come accurata rappresentazione di essa. Il conforto veniva dal consenso; *di fatto, l’esistenza di una prassi poteva confortare la validità di un hadîth dubbio*. Un isnâd è avvalorato se “la consuetudine è conforme ad esso” (*al-‘amal ‘alahi*). È difficile, dice Brown, stabilire quale fosse il fondamento dell’evidenza per i tradizionalisti, lo hadîth o la prassi *invalsa*. Abbiamo già notato sopra questa sovrapposizione, mi sembra però importante sottolineare ancora una volta il ruolo di Shâfi’î nell’attribuire a detti e fatti del Profeta il ruolo di rivelazione della Legge divina, perché qui se ne vede ancora una volta il significato: la sacralizzazione delle antiche consuetudini che dovranno restar valide per sempre: *la consuetudine diventa oggetto di fede*. Gli ahâdîth deboli (*da’îf*) usati allo scopo, entreranno così in seguito nella categoria *hasan*, a meno di non rivelarsi palese mistificazione (p. 278; si veda anche, ivi, la n. 89) e ciò perché erano ritenuti comunque riflettere le pratiche *della primitiva e giusta comunità islamica* (p. 279). Dunque: è giusto così perché si faceva così in una comunità virtuosa per definizione (cfr. *Cor.*, 3,110). Vi erano poi altri fattori che sancivano l’autorevolezza di un hadîth nella tradizione sunnita, indipendentemente dall’attendibilità storica e dalla convalida degli studiosi: in primo luogo il carisma di parole espresse nel frasario del Profeta (p. 280). “Il Profeta disse” era un incipit che intimidiva e che consentì a Ibn Hanbal la sua sterminata raccolta, anche se in tempi successivi subentrò un maggior spirito critico (p. 281) consigliando la versione “È stato narrato riguardo al

Profeta” (p. 282). Qui però intervenne un altro fattore, l'autorità degli 'ulamâ' presso le masse, che essi spronavano a una rigida osservanza religiosa, pratica nella quale essi facevano uso anche degli ahâdîth più inattendibili. Si dice che Ibn Hanbal approvasse questo uso di predicare cose false, purché utili a indottrinare le masse (p. 284) le quali, del resto, accettavano qualunque racconto (ivi). La digressione introdotta sin qui è stata certamente lunghissima ma anche necessaria, perché, ora che abbiamo un'idea un po' meno vaga di che cosa si parli quando si parla di legge islamica, possiamo riprendere l'esame di *The Impossible State* che avevamo interrotto a p. 55, osservando che la legge, nella società islamica, aveva la propria fonte nel costume tradizionale della società, del quale erano interpreti immediati gli 'ulamâ'. Ora, il punto non è che in quella società non esistesse un potere, per così dire, “politico” espresso da un Sultano e vigente sul suo proprio dominio territoriale. Il potere sultanale, succeduto allo smembramento e all'esautoramento del potere califfale, c'era sì, ma rappresentò sempre, nel pensiero islamico, qualcosa di “altro” rispetto al vero potere che è quello di Dio. A chi pensa che nell'Islam non esista distinzione tra religione e politica, si deve rispondere che, viceversa, essa esiste a tal punto, che il potere politico si è sempre adoperato per strumentalizzare la religione. L'Islam conosce infatti molto bene la distinzione tra religione (*dîn*) e la *dawla*, generalmente intesa come potere statale. Il punto è nel significato di questa seconda parola, che Hallaq illustra alle pp. 62-63 e in n. 144 a p. 190 e che si può ampiamente verificare sul Lane (Book I, Part 3, pp. 934-935). Per sintetizzare il ventaglio di accezioni racchiuse in questa parola, si può dire che essa esprime, nella ruota della fortuna militare o politica, *la transeunte effimerità del potere mondano*. Nulla a che vedere con quell'entità metafisicamente fondata che è il moderno Stato occidentale, incompatibile con l'Islam per il suo carattere anetico (Hallaq, p. 75). La legge, per l'Islam, è fondata sull'etica (abbiamo visto: anche nel senso letterale di *éthos*, costume) non può esserne separato, dunque non può essere espressione di un ente, lo Stato moderno, dichiaratamente estraneo alla normativa etica. In realtà, nei fatti le cose non stanno letteralmente così; in linea di principio però, sì, tanto più che le norme civili tendono ad essere sempre più determinate -e qui val la pena di tornare alle osservazioni di Hallaq- dall'intervento autocefalo di una burocrazia internazionale sempre più in balia del *politically correct*. Descrivendo (in modo alquanto idilliaco) lo spazio islamico della Shari'ah e la storica civiltà costruita dall'Islam, Hallaq sottolinea quindi giustamente in corsivo (p. 70) che senza l'etica (sharaitica) *viene meno l'identità musulmana*. Hallaq mette la cosa in termini così decisi nelle pagine seguenti, che il lettore ha quasi l'impressione di trovarsi dinanzi a un Huntington rovesciato. Dopo aver rievocato il problema della distinzione “di fatto, separazione” (p. 75) tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere (“is” e “ought”) ritornando così a quella pretesa atopica che caratterizza il Millenarismo dell'Islam originario, Hallaq critica quindi l'ipotesi di un fondamento umano e storico nella morale. Lo fa criticando l'ipotesi di una Ragione autoreferenziale (quella illuminista) in nome di un suo fondamento nella Rivelazione e della sua natura di *ordine cosmico*, non privilegio esclusivo dell'uomo (Hallaq critica il moderno Occidente anche in nome della devastazione dell'ambiente). Ora, questa visione della ragione come ordine cosmico che fu comune anche all'occidente pre-moderno e si riaffaccia in quello post-moderno, sembra un interessante punto di riferimento, in quanto mostra di essere non un punto di conflitto tra civiltà incompatibili, ma un luogo di convergenza al quale sembra estraneo soltanto il moderno Occidente, la cosiddetta “modernità” ormai piuttosto anziana. Non per nulla Hallaq cita, alle pp. 81-82, il sovvertimento nietzschiano “della moralità europea cristiana di tipo tomista” offrendomi così l'occasione di ricordare la visione tomista della legge riassunta *supra* alle pp. 994-998. Di certo la posizione islamica, così come compendiata da Hallaq, è diversa, e val la pena di riportare quanto egli scrive a p. 89: “Oggi, per i Musulmani, adottare la legge positiva dello Stato e la sua sovranità, significa in termini indubbi l'accettazione di una legge che emana dalla volontà politica, una legge fatta da uomini che cambiano i propri standards etici e morali secondo le esigenze delle condizioni moderne”. Qui mi permetto sommessamente di ricordare il lungo inciso dedicato or ora al fondamento storico, fattuale, della legge islamica, attraverso la sacralizzazione delle consuetudini del VII-VIII secolo, una condanna all'immobilismo costruita essenzialmente sul conservatorismo delle masse, fatto proprio dagli 'ulamâ' a bandiera di una lotta che fondò l'autonomia condizionante del potere religioso: abbiamo visto a suo tempo la soluzione data da Ibn Taymiyya al problema della fine del Califfato e della frammentazione della Ummah nella pluralità dei sultanati. Quanto alla condanna del potere politico nello Stato moderno, Hallaq rivolge la propria critica contro il pensiero di Carl Schmitt (p. 90) che mi sembra un avversario di comodo e poco rappresentativo della complessità del fenomeno. È tuttavia da riportare letteralmente, perché si tratta di una delle frasi-chiave per capire il senso della critica, quanto Hallaq afferma a p. 96: “La Shari'a, il paradigma del potere legislativo islamico, non possiede una volontà politica, *almeno nulla di simile alla volontà dello Stato*. La Shari'a riguardava la società *e molto meno la politica*: riguardava il carattere morale sociale, non la società politica, una delle molte preoccupazioni secondarie” I corsivi sono miei, semplicemente per ricordare che la scelta conservatrice sul piano sociale, ancorché sostenuta con principi teologici, non si può definire estranea a un posizionamento *politico* ben netto e costante, *maggioritario* per l'appoggio di masse istituzionalmente più o meno infallibili. Hallaq sottolinea poi ancora il carattere coercitivo dello Stato moderno, esercitato in primo luogo tramite l'indottrinamento del cittadino sin dall'infanzia con il sistema educativo statale che si sostituisce all'educazione familiare: osservazione corretta ma puramente teorica, perché Hallaq non si sofferma a considerare se sia davvero un danno sottrarre i giovani all'angustia dell'esempio e della prospettiva familiare che li condannerebbe alla stagnazione culturale e sociale. Conformemente a una sua visione totalizzante, e, vorrei dire, anche pericolosa, della “democrazia”, Hallaq non si pone dubbi gerarchici sull'equivalenza delle “culture”,

sull'esistenza di livelli; non pensa perciò che, per i figli dei ceti più bassi, possa risultare benefico uno sguardo sul mondo più adeguato di quello che può fornire loro il livello di cultura familiare. Sul tema egli torna a p. 105, e la sua costruzione lascia trasparire un aspetto che abbiamo sempre visto, e poco sopra anche eviscerato, circa il significato nascosto dietro l'elaborazione della legge islamica. un ostinato attaccamento a che nulla cambi rispetto a una perfezione del "paradigma" presumibilmente posta in essere in una mitica età dell'oro. È l'accanimento conservatore (se non reazionario) della masse che si disorientano dinanzi al cambiamento. Con ciò non intendo dire che Hallaq sia un reazionario, anche perché, lo abbiamo visto, è cosciente dell'impossibilità di restaurare la Sharī'ah, piuttosto sembra un nostalgico di un passato visto nell'ottica rosea dei suoi "paradigmi" e del quale non sembra voler analizzare i limiti, manifestatisi nella crisi dell'Islam iniziata circa tre secoli or sono e ancora in atto. D'altronde, lo Stato moderno occidentale non è l'araldo di un'apocalisse emerso dal Nulla, è anche il prodotto di una cultura, quella occidentale, i cui portatori furono degli uomini in rapporto biunivoco con la formazione e la natura dello Stato stesso. Dall'analisi tutta astratta di Hallaq non si comprendono gli eventi storici, colonialismo incluso, risultato di uno sbilanciamento delle forze per l'inadeguatezza dell'Islam, circa la quale l'ostinatezza su antiche consuetudini non fu senza responsabilità. Il mito di un'età dell'oro -reale o anche soltanto possibile nel "paradigma" sharaitico- ha certamente dato un contributo a tanta ostinatezza. Questo modo francamente deludente di guardare alla storia si riflette come un *a priori* nell'analisi di Hallaq. Così, a p. 139, nell'affrontare il problema della globalizzazione (i cui guasti e pericoli sembrano evidenti anche alla nascente schiera dei nuovi marginalizzati d'occidente) Hallaq esordisce con un poco stimolante "Immaginiamo....che la legge islamica sia stata pienamente stabilita"; "Supponiamo che siano soddisfatte le condizioni minime per tale creazione"; e così via su questo sentiero assai poco interessante per chi vorrebbe comprendere la *realtà*. Contrapporre un ordine puramente immaginato a un *disordine* reale di *questo* mondo, non aiuta neppure a capire i modi del disordine: la globalizzazione non può semplicemente ascriversi alla natura dello Stato moderno che, anzi, ne esce sminuito nel proprio ruolo politico rispetto alla mobilità della finanza. Quanto agli Stati, se vogliamo, ai popoli economicamente arretrati, ne hanno più giovato che scapitato; la dinamica che si è verificata *ovunque* è, se mai, quella della divaricazione tra favoriti e svantaggiati all'interno dei singoli Stati, per il crearsi di nuovi modelli economici che hanno dislocato interi ruoli economico-sociali. Significativa è la n. 7 a p. 209 del testo di Hallaq, nella quale egli mostra di vedere l'essenza della globalizzazione nella natura stessa dello Stato moderno e in una sua tendenza all'espansione coloniale, tant'è che, secondo lui, essa avrebbe potuto essere stata opera di Stati socialisti, non necessariamente, come fu, di quelli liberisti: e cita come tutto esempio il caso della Russia sovietica e dei suoi rapporti con Cuba. Qui però il problema del colonialismo è mal centrato, non è un prodotto dello Stato: a prescindere dalle concrete motivazioni economiche e di potenza, le motivazioni ideologiche che accomunano l'Occidente e il Marxismo (nato anch'esso in Occidente!) sono nel mito storicista per il quale entrambi si considerano il traguardo della storia del pianeta. Quanto al legame causa-effetto tra Stato e globalizzazione, la tesi mi sembra non suffragata; in linea di ipotesi è più sensato pensare alla finanza, che, come noto, scivola tra i confini, quelli che delimitano gli Stati. C'è dunque qualcosa che distorce la sua analisi, tutta volta a mostrare le virtù (teoriche, o, se si vuole, "paradigmatiche") della legge islamica che di tutto ciò avrebbe potuto costituire l'antidoto, perché l'economia fondata sulla Sharī'ah è un'economia etica (pp. 143-146). Purtroppo essa fu resa obsoleta dall'Occidente (p. 147) evento del quale Hallaq non tenta di indagare le ragioni, non si domanda quindi se, per caso, una normativa sociale che tendeva a perpetuare il passato non avesse avuto un ruolo nel dar vita a una società inadeguata ad affrontare il cambiamento dei tempi. Non sembra un caso che la crisi dell'Islam si sia rivelata tale in concomitanza con l'inizio della "modernità" occidentale nel XVIII secolo. Anche l'elogio fatto da Hallaq di questa "economia etica" (p. 148 sgg.) sembra tener conto soltanto dei "paradigmi", tant'è che non spiega come mai l'Islam reale, mentre rimane fortemente conservatore nel diritto familiare, sa ben adattarsi alla modernità in materia di economia. Tant'è che, a p. 152, Hallaq deve denunciare che l'attuale finanza islamica non è affatto "islamica"! Le sue conclusioni (Cap. 7) sono ripetitive rispetto al testo, ma anche significative, perché partono da un attacco al pensiero aristotelico (Hallaq ha curato la versione inglese del sunto del testo di Ibn Taymiyya intitolato *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, discusso *supra* alle pp. 1150-1153) dal quale discenderebbe il moderno Stato occidentale (ciò che è, *in parte*, vero). Ad esso contrappone l'Islam che pone la politica nell'ambito del primato e del perseguimento del Bene (un tema più volte trattato nel nostro racconto, in particolare quando parliamo di Strauss) un Bene/Verità al quale ci si deve adeguare: non a caso il capitolo s'intitola *The Central Domain of Moral*. In fondo, l'abbiamo visto sin dalla discussione su Strauss e al-Fârâbî, la differenza tra il Platone politico e l'Islam (una differenza non da poco) è che per entrambi esiste questo valore assoluto da perseguire in politica, ma per Platone deve essere indagato dai filosofi, mentre per l'Islam è additato dalla Rivelazione. Resta quindi aperto il contrasto tra una legge mutevole fatta dagli uomini (politica aristotelica) e un individuo fatto da una Legge eterna (atopia islamica e platonica). La seconda può certamente offrire spunto a modelli meravigliosi, e Hallaq ne ha nostalgia pensandola come passato islamico. Peccato che le testimonianze sul passato mostrino che i Musulmani reali fossero uomini come tutti noi, e questo, Platone, lo avrebbe capito: l'anima, nata in cielo, mescolatasi con la materia torna a guardar sospirosa in alto, ma prova un'irresistibile attrazione per gli angiporti. E di questo tiene conto la politica, tra Utopia e realismo. Sembra dunque giunto il momento di esprimere un giudizio sul significato del testo di Hallaq, che parla di legge islamica ma è rivolto agli occidentali. Al di là delle molte inadeguatezze della sua analisi, esso non deve essere sottovalutato. Certamente ha dei difetti strutturali nell'impianto: non si può condurre un confronto

tra una storia e un paradigma (questo l'aveva già duramente rilevato la Abu-Odeh) ma non si può neppure condurlo tra una visione critica dell'Occidente nata nell'occidente stesso, e una visione ideale dell'Islam nata nell'Islam: la base del ragionamento che guida le due esposizioni è diversa, ne emerge un testo strabico, perché una realtà si può anche mettere a confronto con un ideale, purché entrambi siano tragiurati dalla medesima prospettiva. Tuttavia il testo riesce a cogliere un punto fondamentale della crisi dell'Occidente, che avevamo ampiamente esaminato con Strauss: il piano inclinato sul quale può scivolare una società senza più un'etica condivisa a permeare di sé le proprie leggi. Una società che abbia come meta la soddisfazione del desiderio individuale è una società inevitabilmente fragile sul piano identitario, è un assemblaggio eterogeneo di individui senza denominatore comune. Nella visione non infondata di Hallaq, che critica il carattere anetico dello Stato moderno, manca tuttavia un'osservazione: lo Stato moderno è anetico non per scelta, ma perché se fosse etico sarebbe una tragedia o una farsa. Questa impossibilità istituzionale è il limite più serio dello Stato, perché mostra che esso non può fondare una società, può soltanto riceverla già costituita altrimenti: magari da un messaggio *profetico*. Non è infondata la critica di Hallaq che ha di mira l'indottrinamento affidato alla burocrazia come mero esercizio di potere; potrebbe aggiungervi il ridicolo e la superficialità di ciò che essa riesce ad elaborare, per esempio il *politically correct*, il salutismo e quant'altro. Sembra scontato che egli possa esaltare per converso la Shari'ah, precisamente per il modo con il quale s'è formata, legge etica venuta dal popolo tramite i suoi rappresentanti divenuti tali per probità e sapienza; una legge che non s'interessa del potere sultaniale, almeno sinché non ne venga calpestata. L'Occidente, avendo relegato la religione -l'antico collante e sentire comune della società- a opinione privata, non ha motivo di porsi il problema di questo duopolio. Il ruolo di una classe dirigente diviene allora non già investigare filosoficamente o religiosamente il Bene e promuoverlo, ma trovare la capacità *retorica* di convincere i cittadini a perseguire il meglio, e in questo dovrebbe consistere il suo sforzo intellettuale. Questo sforzo si compendia nell'elaborazione ideologica del nuovo, che però non ha un percorso preconstituito ineludibile come la modernità, che, essendo prosecuzione di un trend tragiurato dal passato, è perciò *istituzionalmente vecchia*. Non è dunque necessario essere "assolutamente moderni", non è necessario pensare, scrivere, dipingere in accordo con il pensiero dominante, per essere cittadini di *questo* tempo. Lo Stato moderno, che nasce liberale contro le pretese normative del clero, non sembra capace di promuovere uno sforzo intellettuale di elaborazione ideologica del nuovo, sembra averlo demandato a una dilagante macchina burocratica nazionale e internazionale il cui compito, come quello di tutte le burocrazie (amministrative, giudiziarie, culturali e quant'altro) è la gestione dello status quo. Lei sì, quindi, dev'essere "assolutamente moderna", e per far ciò il burocrate ha preso il posto del teologo e del sacerdote, del *mufti* e dello *'alim*. Quando un burocrate, sia pure uno dei massimi rappresentanti della burocrazia internazionale ma pur sempre un *burocrate*, pretende di spiegare al Papa cosa dovrebbe (deve) pensare la dottrina cattolica in materia di sesso, si tocca con mano il disastro *mentale* (prima ancora che culturale) prodotto dalla superfetazione burocratica degli Stati, risolto in una "cultura" compendiata nel *politically correct* e inculcata tramite un apparato fatto di insegnamento, Accademia, gazzettieri e mini-intelligentie prêt-à-porter. E poiché questa cultura è dettata da una Ragione post-illuminista che abbiamo visto essere senza fondamento, senza fondamento appare essere non soltanto il pensiero, ma la stessa società della "modernità". Perciò, anche nel nostro "liberale" Occidente, chi non si adegua al *politically correct* può essere discriminato per le sue idee, e può esserlo persino chi fuma o chi è troppo grasso per gli standards salutisti, a maggior gloria di un conformismo del quale non ci accorgiamo più, tanto lo abbiamo introiettato. Anche qui c'è una sorta di "Shari'ah" che però, essendo dettata dalla misteriosa "Ragione", non scandalizza, anche se macina i propri teoremi sul vuoto dell'autoreferenzialità: mentre scandalizza l'Occidente quella islamica. Quest'ultima, lo abbiamo notato, resta rocciosa nella legislazione familiare: questo è un problema generale che sottolineano, ad esempio, N.J. Brown e A. Omar Sharif in *Inscribing the Islamic Shari'a in Arab Constitutional Law* in *Islamic Law*, etc. cit., a p. 66. La difficoltà di adattare la Shari'ah al mondo moderno, soprattutto alla sua economia, fa sì che la sua applicazione sia limitata in tutti i campi, *con l'eccezione della legge di famiglia nella quale continua a prevalere* (corsivo mio). Interessante constatare, in n. 31 a p.89, uno dei tanti funambolismi interpretativi nei quali può eccellere un giudice, in questo caso nel risolvere in termini di economia vigente un problema di interessi sul debito, a prima vista -e in buona sostanza- contrastanti con la normativa islamica. Quanto legato alla legislazione familiare e al ruolo sociale della donna sia il proclamato attaccamento alla normativa sharaitica, lo mostrano altri saggi contenuti nella medesima raccolta. A.E. Mayer, *Internationalizing the Conversation on Women's Rights: Arab Countries face the CEDAW Committee* (CEDAW è l'acronimo di una Convenzione per l'eliminazione di tutte le discriminazioni contro le donne) ha analizzato le reticenze dei paesi arabi ad accettare una possibile legislazione sulla parità di genere, che appare culturalmente lontanissima da tradizioni patriarcali profondamente radicate in quei paesi. Queste tradizioni trovano supporto sharaitico nell'interpretazione del dettato coranico, un'interpretazione che, secondo alcune voci femministe, andrebbe completamente riveduta. Ora, questo tema di una reinterpretazione attualizzata del Sacro testo, è notoriamente il fondamento di quello che è stato definito "Islam liberale", e su questo punto ritengo di dover notare che esiste una difficoltà di fondo che rende sinora la cosa poco realistica. Il domani ci è ignoto, ma è un fatto che i sostenitori dell'Islam liberale hanno scarsissimo seguito. La difficoltà è, lo si è detto tante volte, è nella sacralizzazione di tradizioni tramandate che testimoniano costumi tribali del VII secolo ma che furono teologicamente elevate a testimonianza divina; e l'impossibilità di aggirare la letteralità di un testo, il Corano, che fu proclamato increato ai tempi di Ibn Hanbal. Le difficoltà del movimento femminista non

finiscono però qui, come mostra l'articolo di L. Abu-Odeh, *Egyptian Feminism: trapped in the Identity Debate*, su *Islamic Law, etc.*, cit. La Abu-Odeh parte già dalla prima pagina (p. 183) sottolineando che gran parte del sistema legale egiziano è secolarizzato "con l'eccezione delle leggi sulla famiglia ritenute derivare dalla legge religiosa". La discriminazione di genere nel matrimonio "ha le proprie origini nella giurisprudenza islamica medievale, ed è stata trasmessa ai vari codici di famiglia nel mondo sociale islamico sotto varie formulazioni" (p. 186). L'autrice esamina quindi le diverse anime del femminismo egiziano, che suddivide schematicamente tra quelle più conservatrici e quelle più rivoluzionarie; dalla sua esposizione si possono trarre alcune puntuali osservazioni che sono interessanti per la presente disamina. Innanzitutto l'autrice non manca di rilevare la continuità della giurisprudenza islamica nel solco degli *usûl al-fiqh* secondo l'indirizzo dato loro da Shâfi'î (p. 190). Naturalmente, nell'esaminare i movimenti femministi, la Abu-Odeh dà anche un quadro del supporto o delle ostilità che essi trovano nella popolazione maschile e nel corpo degli *'ulamâ*, i quali ultimi sono in generale ostili al cambiamento. Il problema che tuttavia domina il dibattito è quello identitario, cioè la forte tendenza del mondo islamico, anche per il suo stato post-coloniale, a considerare la tradizione islamica come orgoglioso elemento d'identità culturale in opposizione all'Occidente: un fenomeno identitario che riguarda più o meno tutto lo spettro dei movimenti, a partire da quelli che coinvolgono la popolazione maschile, anche secolarizzata; per non dire dei religiosi. Sono loro i sostenitori del compromesso fondato sull'europeizzazione del sistema legale e sul contemporaneo mantenimento delle norme sharaitiche nel diritto di famiglia (p. 193). per questa ragione esistono correnti femministe che, pur mantenendo la centralità dell'identità musulmana, invocano il superamento delle antiche normative attraverso la rilettura dei passi coranici che stabiliscono la *parità* di genere (p. 188 e pp. 206-207 in n. 11). In altre parole: apologia dell'Islam ma modernizzazione dell'Islam (p. 199) l'ipotesi tipica dell'Islam liberale che sembra però destinata alla frustrazione per i motivi già addotti, sui quali sembra pleonastico tornare. Lo sottolinea anche l'autrice a p. 202 "come abbiamo appreso dalla moderna storia del femminismo nel mondo islamico, *ciò che è ritenuto ordinato da Dio è resistente al cambiamento*" (corsivo mio che rinvia al nodo da risolvere costituito dai fondamenti del diritto sanciti da Shâfi'î). Interessanti spunti di riflessione sui contenuti di *Islamic Law, etc.* vengono dalla recensione che ne ha fatto A.M Emon sul *Journal of Law and Religion*, 21, 2055-2006. Emon nota un aspetto che unisce i vari articoli che ho citato, incluso quello di Hallaq citato in precedenza: Hallaq ritiene la legge islamica ormai fuori contesto nell'ambito di uno Stato islamico, mentre gli articoli che si occupano essenzialmente della legislazione sulla famiglia e dei problemi di genere, vedono nell'applicazione della legge islamica in quegli Stati niente più che un simbolo politico identitario. Emon fa riferimento anche all'articolo di J. Skovgaard-Petersen, *A Typology of State Muftis*, nel quale si nota la trasformazione del *muftî* in un funzionario dello Stato, ben diversamente dal *muftî* pre-moderno del quale "rappresenta soltanto un'ombra" (p. 103) e fa una notazione generale sull'orientamento complessivo del volume. Questo fa riferimento infatti al solo mondo arabo, e non si sofferma a considerare come possa esser vissuta *oggi* la legge islamica nei paesi a maggioranza islamica *ma non arabi*; o nelle minoranze islamiche ormai sparse per il mondo. Questa scelta editoriale è, a suo avviso, criticabile, perché, ad esempio, già un'analisi della sola esperienza iraniana mostrerebbe un diverso tipo di intersecazione tra la legge islamica e lo Stato moderno. Lo stesso si potrebbe constatare se si esaminasse il caso dell'Indonesia. Emon afferma quindi che "focalizzandosi sul mondo arabo, gli editori perpetuano un mito che fa intendere che gli sviluppi significativi riguardo all'Islam e al mondo islamico, vengano soltanto dal mondo arabo" (p. 106). Saremmo quindi in presenza di un atteggiamento subalterno -ancorché critico- nei confronti di quella concezione panarabista dell'Islam della quale abbiamo parlato, ad esempio esaminando la ricerca di Yahyâ, del tradizionalismo e di Shâfi'î. Occorrerebbe dunque, afferma Emon "guardare alla periferia del mondo islamico per testimoniare il modo in cui aspetti della legge e dell'ideologia islamica operano una sintesi con i nuovi fenomeni intellettuali, culturali e sociali" (ivi). L'esperienza del mondo arabo non rappresenterebbe dunque lo sforzo dei Musulmani per conciliare il proprio passato islamico con il mondo moderno. Qui si entra però in un discorso che va al di là dei limiti di queste note, e chi volesse può approfondirlo altrove. Segnalo che molti articoli di Emon, che fu studioso del diritto islamico, sono presenti anche sul web. Ne cito di sfuggita soltanto tre, dalla cui lettura si possono comunque evincere conferme a quanto abbiamo visto sulla natura e sul fondamento del diritto islamico. In *The Limits of Constitutionalism in the Muslim World: History and Identity in Islamic Law*, contributo apparso su *Constitutional Design for Divided Societies: Integration or Accommodation?* ed. by S. Choudry, Oxford, Un. Press, 2008, Emon ricorda il ruolo della tradizione come elemento identitario, l'avversione all'individualismo "atomistico" della società liberale, l'ostilità alle normative sui diritti umani, in quanto confliggenti con una Shari'ah evocata nelle sue forme pre-moderne. Su quest'ultimo punto egli nota che gli *ahâdîth* che sorreggono le norme della Shari'ah non riflettono necessariamente *la lezione coranica e la tradizione profetica*, quanto, piuttosto, *gli antichi costumi arabi*. In chiusura egli torna anche sul pensiero di Hallaq e sottolinea come la dissonanza tra lo Stato moderno e la legge islamica potrebbe essere superata soltanto se le normative di quest'ultima fossero storicizzate, *viste cioè nella contingente storicità nella quale furono emesse*. Mi permetto di notare che a ciò si oppone ancora la diga eretta da Shâfi'î che ufficializzò e "razionalizzò" la pressione dello *ahl al-sunnah wa 'l-jamâ'a* che conferiva ai costumi il rango di manifestazione della Volontà divina nella mitica età delle origini. La difficoltà è ancor meglio comprensibile nella lettura di *Natural Law and Natural Rights in Islamic Law*, in *Journal of Law and Religion*, 20, 2004-2005. L'articolo è condotto principalmente sul pensiero di al-Ghazâlî che riconduce la Legge ad una razionalità divina non accessibile alla razionalità umana: siamo

fuori dunque da quella armonia rappresentata dalla legge naturale che investigammo nel pensiero (neoplatonico) di Tommaso. la società potrà quindi essere governata rettamente soltanto con l'ausilio di un diritto che nasce dallo sforzo umano di interpretare, più o meno giustamente o fallacemente, la Volontà divina espressa nel Corano e nella Sunnah (senza quest'ultima, il Corano da solo non offrirebbe molti precedenti sui quali applicare lo *ijtihad*). In *Religious Minorities and Islamic Law: Accommodation and the Limits of Tolerance* apparso in *Islamic Law and International Human Rights Law: Searching for a Common Ground*, ed. by A.M. Emon, M.S. Ellis, B. Glahn, Oxford, Un. Press, 2012, Emon nota infine che lo sforzo di ancoraggio al passato è particolarmente insistito, anche sul piano dell'educazione, in Arabia Saudita, dove quindi è più forte la discriminazione fondata sulla tradizione. Con queste ultime note marginali ritengo si possa chiudere l'analisi del testo di Hallaq dal quale prendemmo le mosse, formulando qualche ultima riflessione. La tesi di Hallaq non è quella di proporre larvamente all'Occidente l'adozione della Shari'ah come rimedio ai propri mali, quanto di opporre a una legge calata dall'alto insieme a una cultura omologante gestita da corpi burocratici operativamente prevalenti sul potere legislativo, una diversa legge fondata su una comune etica popolare, espressa e difesa da esperti emersi dalla comunità in base al consenso ricevuto circa la propria sapienza e probità. Questa legge *etica* espressione del sentire condiviso della comunità, è da intendersi come una legge del tutto separata dal potere politico/amministrativo territoriale, precisamente perché a questo non si riconosce alcun fondamento metafisico: la *dawla* è la transeunte effimerità delle vicende del potere viste nella ruota della fortuna e dei mutevoli rapporti di forza, anche di quelli elettorali, nelle democrazie. Scopo della comunità è soltanto la realizzazione della legge etica, perciò è interesse della comunità mantenere la propria compattezza attorno a questa legge, in nome della quale ci si può (e ci si deve) sacrificare: la guerra santa, il *jihad*, è altra cosa rispetto alle guerre di conquista degli Stati, che nel potere sultanale erano combattute da mercenari pagati per farle; il Musulmano in quanto tale era tenuto a combattere soltanto a maggior gloria della Legge, un obbligo incernierato su fondamento religioso. Hallaq si è anche domandato, nel proprio testo, che cosa mai potrebbe costituire obbligo interiore, per il cittadino dello Stato, tale da spingerlo a sacrificarsi per un'entità anetica: una domanda centrale, dal suo punto di vista, perché egli ritiene che manchino le condizioni per la sopravvivenza della stessa società, qualora questa non converga su un'etica condivisa. Traspare qui l'inevitabile divaricazione concettuale tra Stato e società, e si comprende il ruolo della religione, del quale abbiamo sempre parlato come progetto sociale, fondazione di una società. Una società vive sinché è vivo il suo mito di fondazione, e perciò vive anche dentro una tradizione, che cresce e si trasforma nel tempo ma dal tempo trae la propria forza: la storia del passato ha una sua vita nel presente. Lo Stato, della storia è un prodotto transeunte, è frutto di scelte pragmatiche, non ha un fondamento ontologico, non coincide neppure con quella dubbia astrazione positivista che è l'etnia o la nazione. Ciò non significa che lo Stato non abbia una propria *storica* ragion d'essere; questa però, in quanto *storica* ne marca la genesi e ne preconizza il trapassare. La società, la *comunità*, che è il riferimento dell'Islam, è una realtà di più lunga durata, precisamente per la propria origine che è, sì, storica nel computo temporale, ma metastorica nella propria costituzione attorno a un messaggio profetico, a un fondamento ontologico. Lo Stato, a ben vedere, non è che la sublimazione dell'apparato burocratico/amministrativo/giudiziario cui la democrazia imprime un mutevole indirizzo politico, impossibile surrogato di un'etica condivisa. Perciò lo Stato è anetico, se fosse etico sarebbe un regime, una dittatura ideologica. Il fragile fondamento metafisico dello Stato liberale è nella rozza metafisica materialista del convenzionalismo di Hobbes (Spinoza vola più in alto, dà un fondamento ontologico al proprio liberalismo). Perciò lo Stato può aprirsi alla deriva individualista tipica dei regimi liberali che si vogliono anche economicamente liberisti ed eticamente libertari. Il materialismo del quale l'Islam accusa l'Occidente può esser giudicato come si vuole, anche difeso nell'ottica di un "sano" realismo: certamente non fornisce un coagulo sociale se non nel momento dell'assalto alla diligenza, che non si preannuncia eterno. Non è un caso che Hallaq inserisca nel proprio armamentario critico l'ambientalismo. La religione, meglio, la Profezia, che nei monoteismi è il fondamento della religione stessa (in effetti "religione" è parola ambigua che si attaglia essenzialmente all'antichità classica) nasce da una riflessione sull'uomo; l'Occidente vede l'uomo soltanto nella veste di *Homo oeconomicus*, le sue "libertà" sono destinate essenzialmente a non essere d'intralcio a questa parzializzazione dell'uomo. Il vero rischio del *télos* tragiurato nella corsa economica è quello di consumare una risorsa più preziosa e insostituibile dello stesso ambiente, senza la quale non può esservi corsa alcuna: l'uomo. Il disagio dell'Occidente è anche nelle costrizioni imposte da questa corsa, peraltro ancora compensate dai benefici attesi e richiesti dai meno fortunati. Peccato che, una volta esaudite le esigenze di base, divenga necessario farne balenare di nuove onde proseguire la corsa: il processo si autoalimenta e l'uomo diviene un ingranaggio del Moloch kafkiano che *di lui* si nutre, anche e soprattutto in quel "tempo libero" che è un parco giochi pensato per consumare in libertà le delizie del Bengodi. Consumando il prodotto del proprio sacrificio al Moloch, l'uomo consuma se stesso. Non sembra un caso che il mondo islamico faccia della propria Legge un motivo identitario a salvaguardia della propria storia, e che questo si rifletta soprattutto nella legislazione familiare. La famiglia è il tradizionale luogo dal quale l'uomo trae la propria identità, e la scomparsa dei modelli familiari tradizionali è connessa al paneconomicismo. Tanto per usare termini desueti, struttura materiale e sovrastruttura ideologica si condizionano reciprocamente: nell'Islam, l'incontrastabile economia moderna mette ora in crisi la famiglia tradizionale, *muftûn* e *ulamâ* camminano sul filo per salvare capra e cavoli. L'Occidente si è impegnato e ha impegnato il mondo in una corsa che non può arrestarsi, all'inseguimento di un tempo messianico posto in cima all'albero di Cuccagna, tempo messianico da realizzarsi correndo dietro a una lepre di pezza spacciata per

Utopia. Per la Profezia, l'Utopia è nell'Altrove o nella società, è il traguardo di una corsa ubicata nell'uomo stesso: si può anche non essere d'accordo, ma è comunque qualcosa di meno vacuo della Cuccagna. Non sembra un caso che le religioni testamentarie -con le eccezioni sadducea e calvinista- abbiano guardato con sospetto la ricchezza materiale, l'accumulo di beni: dislocando la "vera felicità" là dove lo "sterco di Satana" svanisce come *vanitas vanitatum*. Questa apologia del pauperismo si è definitivamente rivelata poco convincente, ma resta pur sempre un monito nel ricordo, *che è parte del presente*. Anche la polemica di Hallaq non è convincente nel tessere l'elogio di un'età dell'oro che fu soltanto immaginata, ma ricorda all'Occidente ciò che la modernità, di *Aufhebung* in *Aufhebung*, pretende di seppellire in un passato senza più voce. A meno di essere "antistorici", secondo l'etichetta fellona del pensier dominante.

Articoli apparsi recentemente e testi anch'essi contemporanei alla stesura di queste *Postille* inducono ad approfondire alcuni punti nodali relativi all'origine e all'evoluzione dell'Islam, nell'ottica di una revisione dei luoghi comuni ereditati dall'acquiescenza alla Vulgata. Essi confermano quanto mi sono sforzato di mettere in evidenza, cioè la loro costruzione tarda e ideologica; in particolare, per ciò che segue, in epoca 'abbaside. Inizio l'esposizione, che implicherà anche il richiamo a studi non recenti, con l'articolo di A. Borrut, *Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam*, apparso su *Der Islam*, 91,1, 2014 e fondato su un'amplissima bibliografia che richiamerò soltanto in minima parte, anche per non ripetermi su quanto già detto nel corso della ricerca. Personalmente considero importante questo articolo anche a prescindere da quanto vi si afferma riguardo alla storia dell'Islam, perché esso si fonda su alcuni concetti certamente non nuovi per gli storici ma utili sempre a ricordarsi, che entrano in gioco nell'ottica con la quale ho affrontato tutta la *Storia di un altro occidentale*. Si tratta di concetti che mettono a nudo l'ideologicità della storia storicista che sottende, con la sua teleologia e teodicea, il mito occidentale di un "Progresso" invernato nella storia dell'Occidente (ideologico) che dovrebbe indirizzare i destini del pianeta. Borrut denuncia infatti, ad apertura e a sostegno del proprio studio, il fatto che "l'occidente ha confiscato la storia del mondo, chiudendola in uno schema cronologico eurocentrico e imponendo una periodizzazione etnocentrica al resto del mondo" (p. 37). Noto per inciso che la periodizzazione in uso, nata con l'invenzione del cosiddetto "Medioevo", cioè di una sorta di intervallo negativo che interrompe un decorso iniziato con la civiltà classica e ripreso con il "Rinascimento" (altra espressione della medesima ideologia) è nel fondamento del cosiddetto "Occidente" -da non confondersi con il variegato e contraddittorio occidente reale- oggetto della mia critica. Ciò oblitera, tra l'altro, la complessa e dibattuta natura del messaggio testamentario ridotto alle sue istituzionalizzate "ortodossie", con perdita di senso dell'opzione gnostica dichiarata folle, della sua eredità, e anche delle "eresie" medievali con il loro fondamento neoplatonico, le une e l'altro liquidati come "popolari", come a dire: roba da ignoranti "*laici, ydioti, illitterati*". Queste sono però soltanto considerazioni generali che io mi son permesso di commentare; venendo al concreto, ciò che Borrut denuncia e smaschera decostruendola, è la periodizzazione in sé come atto ideologico del potere, per poi procedere allo specifico oggetto dello studio, la periodizzazione della storia islamica nella sua Vulgata nata, lo si ricordi, al tempo degli 'Abbâsidi (per loro infatti scrisse già Ibn Ishâq, cfr. *supra*, p. 1039). L'articolo di Borrut, come anche quello, lo vedremo tra breve, di Webb, che appare di seguito nel medesimo fascicolo di *Der Islam*, un fascicolo interamente dedicato al problema della periodizzazione della storia con specifico riferimento alla storia dell'Islam, si inserisce dunque nell'opera di riscrittura della storia islamica, il cui non lontano incipit è negli studi di Patricia Crone. Si ricorderà infatti, che a p. 1067 *supra*, avevo riportato le dure critiche di metodo avanzate dalla Crone contro gli orientalisti in un suo articolo apparso su *Arabica*, 39, 1992, nel quale ella rivendicava l'esigenza di esaminare i documenti con una metodologia di *storici*, non di arabisti. Il tema è stato ripreso in gloria della Crone da Ch. Robinson, nel suo *Crone and the End of Orientalism*, www.chaserobinson.net/crone. Robinson riassume le vicende sin dai tempi di *Hagarism* e degli altri lavori che citai in *Dopo e a lato*, e rimarca il punto fondamentale sul quale uno storico ha tutto il diritto di esprimere seri e fondati dubbi circa la Vulgata, negli stessi termini sottolineati dalla Crone: il rifiuto di considerare la cosiddetta "eccezionalità" dell'Islam, la pretesa cioè che la sua storia sia stata sottratta alle "normali regole della storia" (p. 9). Da allora, nota Robinson, le idee sono molto cambiate, e suscitano interesse le opere che aprono a ben diverse ipotesi sull'origine dell'Islam: ciò che, del resto, abbiamo visto in questa nostra ricerca. Grazie agli "scettici" il mondo "dormiente" dell'islamistica è molto cambiato; è nata anche una "alta volgarizzazione" al riguardo. Con questa revisione che rende giustizia ad un approccio storico, si può tornare ad affermare con P. Brown (uno dei maggiori storici della Tarda Antichità) che la nascita dell'Islam dev'esser vista come "*l'ultima e la più rapida crisi nella storia religiosa della Tarda Antichità*" (corsivo mio). Torniamo ora all'articolo di Borrut che procede, come ho anticipato, sulla scorta di considerazioni espresse da altri studiosi circa la natura ideologica delle periodizzazioni della storia definite come "abuso di potere", di un potere che impone concettualizzazioni *retroattive* sul passato funzionali alla sanzione della propria autorità, "e perciò sul *presente* e sul *futuro*" (corsivi miei; i riferimenti di Borrut sono al noto testo di Koselleck, *Vergangene Zukunft*, nella traduzione inglese, *Futures Past*). Per inciso, tornano le considerazioni più volte espresse nel corso della presente ricerca, il fatto che le *prospettive* sul passato nascono dai problemi e dalle prospettive del presente come tensione ad ipotecare il futuro (p. 1034, *supra*: "anni nostri semper simul stant"). Con queste premesse, Borrut afferma che la periodizzazione della storia islamica, così come viene prospettata nella Vulgata, è il risultato di una costruzione ideologica operata nell'epoca del Califfato 'abbaside (cita al riguardo lo studio di Sellheim che ho esposto *supra* a p. 1039). I termini di questa

periodizzazione corrispondono alle cinque note successive epoche: *jāhiliyya*→predicazione profetica→epoca dei *Rāshidūn*→regno (*mulk*) omeyyade→tempo del dominio (*dawla*) ‘abbāside; e tuttavia i dubbi sulla realtà di tale scansione sono molteplici. Abbiamo già sottolineato nel testo la costruzione ideologica di quel periodo di presunta barbarie e *idolatria* che è, nella concezione islamica, la *jāhiliyya* dell’Arabia pre-islamica perché l’Islam nasce non già dal “nulla”, ma da un consolidato sostrato giudaico e giudeocristiano (o, se vogliamo, anche “cristiano” ma non certo nel significato “ortodosso” del termine). La penisola arabica non può essere pensata disconnessa dal più generale quadro del Medio Oriente bizantino e sassanide e persino dalle probabili presenze zoroastriane, manichee e mazdakite. Qui si inserisce dunque anche l’articolo di Webb sopra ricordato, *Al-Jāhiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings*, Der Islam, 91,1, 2014. Si tratta di una ricerca erudita fondata sull’esame del lessico arabo con le sue variazioni semantiche desunte da testi di diversa età, a partire dal Corano, e in funzione dei diversi contesti narrativi nei quali appare la parola “*jāhiliyya*” e altre, come “*jahl*” connesse alla radice j-h-l. Ora, a prescindere dal fatto che il quadro di “ignoranza”, “barbarie” o “idolatria” della penisola araba, è smentito dall’archeologia e dai testi letterari sopravvissuti (e dal ricordo fiero che ne ebbero gli arabi) nonché dalla nota presenza del culto monoteista in epoca pre-islamica, Webb ha potuto mostrare che tali accezioni hanno origine in una evoluzione dell’uso della parola nei primi secoli dell’Islam. Originariamente è plausibile (p. 74) che il termine fosse usato dai convertiti per definire il proprio stato prima della conversione, o anche la situazione della penisola araba prima dell’Islam, intesa come una situazione di *intervallo tra due rivelazioni*, l’ultima prima di Maometto essendo stata quella di Gesù: per definire dunque il tempo della *fatra* (p. 76) quello cioè nel quale non era in vita alcun profeta. Le varie citazioni esibite da Webb mostrano comunque uno spettro di significati che convergono verso quello ora comunemente recepito soltanto con il IX secolo, per poi codificarsi in tal senso nel XII. Ancora nel IX secolo però, “*jāhiliyya*” poteva significare semplicemente il tempo delle origini arabe (p. 89), epoca gloriosa (p. 90): un tempo con una sua “sapienza (*‘ilm*)” ciò che contraddice l’equazione tra *jāhiliyya* e ignoranza o barbarie, come pure la sua identificazione con il dominio dell’idolatria, trattandosi di un’epoca segnata dal diffuso monoteismo/abramismo hanīfita (ivi). Sull’argomento si consulti comunque l’articolo di P. Crone, *The Religion of the Qur’ānic Pagans: God and the Lesser Deities*, Arabica, 57, 2010, che riconferma quanto avevo riportato *supra*, sulla scorta di Hawting, circa i *mushrikūn*, monoteisti dalle pratiche di culto repressibili (p. 1063), cioè che adoravano angeli o divinità inferiori emanate dal Dio unico, ma comunque di origine giudea e cristiana (p. 1064); si ricordi inoltre la ragionevole ipotesi di Lecker (pp. 1073-1074 *supra*) che addita la progressiva trasformazione di significato della parola che fa dei *mushrikūn* dapprima dei politeisti e poi dei pagani. Che l’attuale concetto di *jāhiliyya* fosse una “costruzione” lo aveva comunque già ipotizzato R. Drory, *The Abbasid Construction of the Jahiliyya. Cultural Authority in the Making*, S.I., 83,1996, che aveva localizzato questa costruzione nel tardo periodo omeyyade e nel primo periodo ‘abbāside, in corrispondenza con le inquietudini iraniche e quindi in rapporto all’esaltazione di un’identità araba e dei suoi valori, contrapposta a quella persiana. Questo emergere delle identità etnico-culturali all’interno dell’impero islamico costituisce un fattore importante nella sua futura evoluzione; e la *normalizzazione* ‘abbāside, una “rivoluzione” araba che però conduce a nuovi assetti segnati dall’ingresso dei Persiani alla piena cittadinanza (cfr. *infra*) rappresenta una tappa di questo processo, destinato a ulteriori sviluppi. H. Kennedy, *The Decline and Fall of the First Muslim Empire*, Der Islam, 81,1, 2004, ritiene infatti che la causa della successiva frammentazione dell’Impero sia da ricercarsi nella totale adesione all’Islam delle élites locali, detentrici di un potere locale tradizionale, che poterono così divenire perfettamente integrate sotto il profilo religioso, senza peraltro alcuna tradizione di lealtà al Califfo. Tornando ora a Borrut e alle periodizzazioni della vulgata islamica, l’articolo avanza i suoi primi dubbi già a partire dai quattro Califfi “ben guidati”, che si direbbe coniato a posteriori per motivi altri che non la verità storica; infatti tanto ‘Uthmān, della cui uccisione a seguito delle rivolte da lui scatenate s’è detto *supra*, alle pp. 1055-1056; quanto ‘Alī, il cui califfato conobbe una vigorosa opposizione culminata con la sua morte, difficilmente sarebbero stati ritenuti “ben guidati” dai loro contemporanei. Di ciò dubitava infatti già M.G. Morony, “*Bayn al-ḥikmatayn*”: *Problems in the Periodization of Early Islamic History*, J.N.E.S., 40,3, 1981. Secondo Morony, il mito dei quattro *Rāshidūn* nascerebbe da un approccio dinastico alla storia, basato sulla personalità del capo e sul suo effettivo impatto sul proprio tempo, nel bene e nel male, come se egli possedesse l’autorità assoluta; in realtà una storia socio-economica creerebbe prospettive ben diverse. Ad esempio, il ventennio di Mu‘āwiyya (661-680) segna l’affermazione delle nuove élites arabe delle città di guarnigione, ciò che comporta l’aumento delle disparità sociali; la continua politica espansionistica è perciò provocata, sino al 2° decennio dell’VIII secolo, dall’esigenza di mettere la sordina ai conflitti interni che ne derivano, salvo essere l’origine di nuovi conflitti. Perciò il Califfo deve essere un Vicario di Allāh, i Governatori debbono essere scortati e le rivolte pullulano. C’è per conseguenza una periodizzazione che potrebbe vedere un’epoca di progressiva centralizzazione dal 644 (elezione di ‘Uthmān) all’809; tra l’809 e l’813 la quarta *ḥikma* segnerebbe poi il passaggio al movimento inverso, l’emersione di dinastie locali semi-autonome. È difficile quindi pensare che, nella continuità della storia, sia davvero esistita un’epoca dei *Rāshidūn*. In particolare, per quanto riguarda ‘Alī, alle pp. 48-49 Borrut riporta, seguendo Hoyland (*Seeing Islam, etc.*, cit.) uno stralcio della *Cronaca* di Tommaso il Presbitero relativo al primo secolo dell’Islam (ricordo, per inciso, che l’uso di cronachisti non islamici per capire qualcosa sul primo Islam, fu il puntello delle fragili tesi revisioniste espresse dalla Crone in *Hagarism*). Ora, ciò che appare interessante nella lista califfale di Tommaso, è che il periodo del califfato di ‘Alī, tra il 656 e il 661, cioè dalla morte di ‘Uthmān all’avvento di Mu‘āwiyya, è citato

come un periodo di contese (la prima *fitna*) senza un effettivo Califfo in carica; di ‘Alī non si fa neppure il nome. La convergenza di informazione proveniente da altre cronache non islamiche induce quindi Borrut a una conclusione induttiva ma comunque documentalmente suffragata: al tempo degli Omeyyadi non esisteva il concetto dei quattro Califfi “*Rāshidūn*”, non esisteva un periodo della storia islamica così definito; questa concettualizzazione nasce dunque soltanto dopo, in epoca ‘abbāsīde. A quel periodo risale tra l’altro, come abbiamo già visto, la prima storia islamica direttamente accessibile; e al riguardo mi permetto quindi di ricordare che non per caso ho sostenuto, a proposito del mito salafita di una “età dell’oro” dei quattro “ben guidati”, che quell’età non è mai esistita. È esistito soltanto, sul piano valutativo e con un fondamento ideologico, il concetto di “ben guidato” applicato ad alcuni Califfi in epoca omeyyade. In tal caso possono però spuntare i nomi, dopo ‘Uthmān, di Mu‘āwīyya, ‘Abd al-Malik e ‘Umar II (p. 50 in n. 75). Di quest’ultimo è nota la grande probità eternata in molti aneddoti, che lo fece definire anche come il quinto Califfo “ben guidato”, cosa che difficilmente si potrebbe dire per Mu‘āwīyya e per il famoso -o forse meglio, famigerato- al-Hajjāj. Certamente non tale doveva essere considerato ‘Uthmān per coloro che decisero, richiamandosi all’Islam originario, di assassinarlo: e non eran pochi (cfr. *supra*, pp. 1055-1056). Le vicende di Mu‘āwīyya e di ‘Abd al-Malik, chiamano poi in causa quelle dell’Anticaliffo ‘Abdallāh ibn al-Zubayr (cfr. *supra* le varie citazioni, in particolare p. 1107) passato alla storia come un ribelle che operò nel regno di quei due Califfi, insediandosi alla Mecca e a Medina. “Anticaliffo” significa essere antagonista di un “legittimo” Califfo, significa dare per storicamente scontato il passaggio da un’era dei *Rāshidūn* a quella della dinastia Omeyyade nel suo ramo Sufyānide: fine di un periodo e inizio di un altro periodo nella storia dell’Islam. A vedere le cose più da vicino, non sembra però che sia esattamente così. Del califfato di Mu‘āwīyya si è occupato Kh. Keshk, *When did Mu‘āwīyya become Caliph?*, J.N.E.S., 69,1, 2010. Keshk infatti mette a confronto i disparati resoconti degli storici arabi e delle cronache non arabe relative ai cinque anni che vanno dal 656 al 661, quelli cioè che sono attribuiti al califfato di ‘Alī e che vanno dalla morte di ‘Uthmān a quella dello stesso ‘Alī; anni caratterizzati dalla lotta di quest’ultimo, prima contro Talha, al-Zubayr e ‘Ā’isha (Battaglia del Cammello) poi contro Mu‘āwīyya a Siffin. Questi resoconti discordano tra loro quanto all’assegnazione della legittimità del potere califfale, ma conducono, precisamente a causa di ciò, ad una sola possibile conclusione (p. 42): Mu‘āwīyya fu riconosciuto Califfo soltanto nel 661 alla morte di ‘Alī, ma c’è evidenza che egli aveva motivo di ritenersi tale già dopo la Battaglia del Cammello, nella quale Talha e al-Zubayr perirono (e ‘Ā’isha si ritirò dalla vita pubblica). Parimenti si deve ritenere che una parte dei Musulmani lo ritenne Califfo già dopo quella battaglia (656) e che ‘Alī lo considerò un pericoloso, in quanto autorevole, pretendente al Califfato, subito dopo la morte di ‘Uthmān. Tornando ad Ibn al-Zubayr e al suo ruolo di Anticaliffo, ci sono due domande che ci si deve porre: era del tutto “legittimo” Mu‘āwīyya e ancor più suo figlio Yazīd contro il quale si ribellò ‘Abdallāh Ibn al-Zubayr? la Ummah avvertì realmente quest’ultimo come un ribelle, nuovo seminatore di discordia (seconda *fitna*) dopo quella tra ‘Alī e Mu‘āwīyya (la prima *fitna*)? Circa la prima domanda una risposta affermativa non può essere del tutto convincente. Contrariamente all’usanza araba e a quanto era avvenuto per i primi due Califfi, Mu‘āwīyya non era stato eletto da una *Shūra*, era soltanto il vincitore del contestato ‘Alī. Quanto a Yazīd, egli era stato nominato Califfo per successione dal padre, un fatto senza precedenti per l’Islam e contro il quale si sollevò, per l’appunto, Ibn Zubayr, ma non soltanto (i Khāridjiti la pensavano allo stesso modo, cfr. *supra*, p. 1157). Senza contare che “l’Anticaliffo” era certamente un depositario dell’Islam originario ben più affidabile dei Sufyānidi, convertitisi soltanto in un secondo momento: era nipote di ‘Ā’isha, genero di Abū Bakr, e aveva per nonna una zia paterna del Profeta. Alla seconda domanda ha voluto dare una risposta S.S. Campbell, citata da Borrut per la sua tesi di dottorato alla University of California, Los Angeles, 2003 (*Telling Memories: The Zubayrids in Islamic Historical Memory*). La Campbell ha anche pubblicato un recente articolo al riguardo, *Famous Last Words: The Maqātil of the Zubayrids in Medieval Islamic Histories*, J.A.I.S., 13, 2013. “*Maqātil*”, pl. di *maqtal*, significa: uccisioni. Nota la Campbell che agli storici musulmani, usi abbellire con immaginose descrizioni i momenti precedenti la morte di famosi personaggi e le loro ultime parole, si è sempre posto il problema della valutazione delle figure di Compagni e Successori morti nel corso di contese tra Musulmani; valutazione che, distinguendoli come martiri o come seminatori di discordia nella Ummah, li destinerebbe alternativamente al Paradiso o all’Inferno, configurandone in senso positivo o negativo la memoria storica attraverso la descrizione della loro morte. Esaminando perciò i “resoconti” (di fatto, pure divagazioni letterarie) degli storici sulla morte di ‘Abdallāh ibn Zubayr e del fratello Mus‘ab, la Campbell nota che essi vengono fatti morire nobilmente ed eroicamente combattendo per una causa, ciò che mostra che la loro avventura non fu avvertita come un atto di pura ribellione, generatore di discordia, ma aveva in qualche modo un suo fondamento nei principi stessi dell’Islam. La *damnatio memoriae* è più tarda, inizia nel IX-X secolo dell’Islam ‘abbāsīde, ed ha un sottofondo ideologico che viene messo in luce da T. El-Hibri, *The Redemption of Umayyad Memory by the ‘Abbāsids*, J.N.E.S., 61,4, 2002. El-Hibri esamina alcune di quelle invenzioni letterarie degli storici di epoca ‘abbāsīde, delle quali s’era già detto a proposito di Ibn ‘Abbās (cfr. *supra*, p. 1161 e pp. 1091-1092) e lo esamina con riguardo al ruolo che in esse assumono gli Omeyyadi e gli Zubayridi. La ragione principale del suo studio è mostrare che, al di là dell’ovvia esecrazione che gli ‘Abbāsīdi riservarono ai detronizzati Omeyyadi, esiste un certo numero di racconti che ne riabilitano la memoria, *et pour cause*, come vedremo. In queste testimonianze emerge viceversa una condanna degli Zubayridi, e non per l’ovvia ragione, speculare, cioè che si ribellarono agli Omeyyadi. Importante è ciò che precisa al riguardo el-Hibri (pp. 244-245): gli *ahādīth* che mettono in ottima

luce le figure degli Omeyyadi, *in primis* quella di Mu'âwiyya, appaiono con i tradizionalisti del IX secolo, e ciò lo si comprende bene con l'affermazione del Sunnismo e dello Hanbalismo a partire da quel secolo, della quale s'è detto nel capitolo *Dal problema delle origini alla formazione di una "retta opinione"* (e anche, a proposito di Shâfi'î, alle pp. 1291-1296 *supra*). Più importante è però che, nelle creazioni letterarie degli storici, il buon rapporto tra gli 'Abbâsidi e i Sufyânidi viene fatto risalire ai rapporti tra i due patriarchi, al-'Abbâs e Abû Sufyân, nonché ai loro successori Ibn 'Abbâs e Mu'âwiyya, il primo dei quali dibatte con il secondo argomenti che ci si sarebbe atteso essere esposti da un 'Alîde (p. 245). Si noti che nel dialogo (pp. 246-247) gli 'Abbâsidi, che furono dalla parte di 'Alî nella prima *fitna*, prendono le distanze da loro e tendono la mano agli Omeyyadi. Il dialogo mette tuttavia in evidenza la superiorità del diritto degli 'Abbâsidi rispetto a quello degli Omeyyadi, con l'intervento anche di Hasan, il figlio di 'Alî (p. 249) che avrebbe avuto peraltro anche maggiori diritti. Interviene poi anche 'Abdallâh ibn al-Zubayr (ivi). Qui si viene a un punto di grande interesse. Egli infatti sostiene i propri diritti politici e religiosi con gli stessi argomenti con i quali Muhammad ibn 'Abdallâh, lo hasanide che, con il fratello Ibrâhîm si ribellò agli 'Abbâsidi incontrando la morte nel 762 (cfr. *supra*, p. 200; p. 204; p. 1105; p. 1107; p. 1161), rivendicò i propri con una lettera scritta ad al-Mansûr prima della ribellione. Nel colloquio immaginato, Ibn 'Abbâs pone però Ibn al-Zubayr in posizione subordinata così come fa con Hasan: Ibn al-Zubayr e Hasan hanno il solo compito di indebolire le posizioni di Mu'âwiyya nei confronti di Ibn 'Abbâs. Secondo el-Hibri, questa rivalità con i Zubayridi risale al tempo di 'Alî, quando Ibn Zubayr si era schierato contro gli Hâshimiti ('Alî e Ibn 'Abbâs)¹ e, successivamente, a quello della ribellione di Ibn Zubayr, quando l'Anticaliffo aveva cacciato Ibn 'Abbâs che non gli aveva prestato giuramento (p. 249). Questa inimicizia si riverbera ancora nella presenza degli Zubayridi a fianco dello 'alîde 'Abdallâh b. 'Alî (il padre di Muhammad e Ibrâhîm) nella rivolta del 762. Altri episodi (p. 251) mostrano un continuo gioco di alleanze/inimicizie tra le tre famiglie ('Alîdi, 'Abbâsidi e Zubayridi) al tempo del califfato 'abbâside, dettate da contingenti motivi opportunistici. Altri racconti mostrano un'accresciuta ostilità 'abbâside verso gli intrighi degli Zubayridi, sino al punto di presentarci retrospettivamente un Mu'âwiyya che combatte il ribelle per salvaguardare i futuri diritti degli 'Abbâsidi (ivi) sinché, alla fine, la tendenziosa storia imbastita con gli inverosimili colloqui, mostra gli Omeyyadi che difendono la legittimità 'abbâside nei confronti degli 'Alîdi (p. 252) all'interno degli Hâshimiti, e persino una legittimità 'abbâside nella successione agli Omeyyadi. Il punto è chiaro: la successione *dinastica* di Yazîd al padre Mu'âwiyya legittima la dinastia instaurata dagli 'Abbâsidi. Il problema si rivela *politico*: un cattivo Califfo è preferibile *all'instabilità* che si ripresenterebbe *in mancanza di una dinastia*, cosicché *le passate lotte intestine vengono messe a carico di chi le scatenò*, indipendentemente dalle eventuali ragioni dell'una o dell'altra parte: a carico di 'Â'îsha, Ibn al-Zubayr e Marwân ibn al-Hakam (con il quale gli Omeyyadi Marwânidi succedono ai Sufyânidi) cioè ai tre antagonisti di 'Alî, i cui ultimi due entrarono poi in lotta tra loro sino alla definitiva affermazione marwânide con 'Abd al-Malik b. Marwân. El-Hibri esamina quindi le tradizioni favorevoli e sfavorevoli a Mu'âwiyya sottolineando la sua crescente esaltazione nel IX-X secolo in coincidenza con la lotta degli 'ulamâ al tempo della *mihna* (p. 254) e della affermazione dello Hanbalismo. È interessante notare al riguardo, che precisamente l'autore della *mihna*, il Califfo al-Ma'mûn, aveva politicamente associato a sé l'ottavo Imâm, 'Alî al-Ridâ come possibile proprio successore (cfr. *supra*, p. 1114 e p. 859; ma vedi poi *infra*). Come andarono poi le cose con gli 'ulamâ hanbaliti sulla capitale questione del Corano creato o increato, centrale per l'aggiornamento della Legge e il governo della comunità, è vicenda già narrata a suo tempo. Mu'âwiyya appare inoltre indicato tra i *Râshidûn* (p. 255) e persino favorevole alla futura successione 'abbâside: questo, afferma el-Hibri è un atteggiamento da riferirsi al tardo IX secolo (ivi) nel quale tanto il Sunnismo quanto gli 'Abbâsidi concorrono, ciascuno con i propri scopi, all'esaltazione del primo Omeyyade. El-Hibri conclude (p. 256) che una tale revisione storica mostra l'assenza di una radicale transizione politica nel passaggio tra gli Omeyyadi e gli 'Abbâsidi, i quali avevano mantenuto, sia pur da posizione defilata, legami con gli Omeyyadi e i Qurayshiti nel corso del VII e VIII secolo.² Dunque, soltanto con il X secolo, come nota anche

¹ Sull'uso del termine "Hâshimiti" è bene fare chiarezza perché esso è duplice, anzi, equivoco; e questa duplicità s'intreccia con le vicende degli 'Abbâsidi. Si ricorderà che alle pp. 200-202 *supra* (e si vedano anche le relative note 33 e 56) avevo parlato degli Hâshimiti nelle vicende della Shî'a, come del gruppo filo-'alîde dei seguaci di Abû Hâshim, il figlio di Muhammad ibn al-Hanafîyya. La loro fazione, rivoluzionaria, fu poi cooptata nella rivolta 'abbâside con il preteso testamento di Abû Hâshim, che avrebbe trasmesso i propri diritti a Muhammad b. 'Alî b. 'Abdallâh b. 'Abbâs (p. 203, *supra*). Quel che è certo è che gli Hâshimiti ('alîdi) e gli 'Abbâsidi, operarono insieme nella rivolta (cfr. *supra* pp. 1168-1169) che vide prevalere infine il realismo 'abbâside, come già aveva notato Moscati (cfr. la citata n. 56 a p. 202 *supra*). Il termine "Hâshimiti" fu poi usato in altro senso, a significare gli appartenenti al Banû Hâshim, cioè i discendenti di Hâshim b. 'Abd al-Manâf, trisavolo di Maometto ma anche nonno di al-'Abbâs e bisnonno di 'Alî. Fu così che nel periodo 'abbâside fu usato sempre più, e poi soltanto, in questo significato *legittimista*, facendone dimenticare il riferimento rivoluzionario: cfr. B. Lewis, voce *Hâshimîyya*, E.I., vol. III. Per evitare equivoci, definirò in futuro i rivoluzionari soltanto come Hâshimîyya, e Hâshimiti i membri del Banû Hâshim.

² Una continuità *ideologica* tra gli Omeyyadi e gli 'Abbâsidi si legge bene nel loro stesso dissidio dinastico. Come ha notato M. Sharon, *The Umayyads as ahl al-Bayt*, J.S.A.I., 14, 1991, tanto gli Omeyyadi, quanto gli 'Abbâsidi e gli 'Alîdi, fondavano il proprio diritto al califfato sull'appartenenza alla famiglia del Profeta: il dissenso era soltanto sulla valutazione dell'ampiezza di tale famiglia. Come ho segnalato nella precedente nota 1, 'Abbâsidi e 'Alîdi discendevano, tramite 'Abd al-Muttalib, da Hâshim, figlio di 'Abd Manâf. Quest'ultimo aveva tuttavia altri figli, tra i quali 'Abd Shams che era il progenitore degli Omeyyadi. Ciò diede origine a una moltitudine di ahâdîth (forgiati allo scopo) che intendevano mostrare, attraverso i divergenti esiti di una controversia d'onore (*munâfarah*), chi dei due, 'Abd Shams o Hâshim, fosse stato il (presunto) leader del Banû 'Abd Manâf. Questa contesa appare già in un frammento papiraceo dell'inizio dell'VIII secolo, che fa riferimento a una perduta *Sîra* di 'Abd al-Munabbih (Sharon, cit., p. 144 sgg.). L'analisi del frammento fu trattata già da M.J. Kister in due articoli, *Notes on the Papyrus Account of the 'Aqaba Meeting*, Le Muséon, 26, 1963; e *On the Papyrus of Wabih b. Munabbih*, B.S.O.A.S.,

la Campbell, Ibn Zubayr sarà visto come un rivoltoso che apportò la discordia nella comunità islamica. La continuità che sembra configurarsi tra il Califfato Omeyyade e quello 'Abbāsīde, unita al dubbio sulla reale figura di ribelle di 'Abdallāh ibn al-Zubayr -la cui avventura ha luogo al termine di un periodo di contese senza soluzione di continuità che va dalla morte di 'Uthmān sino alla stabilizzazione dell'Islam nascente ad opera degli Omeyyadi Marwānidi con 'Abd al-Malik, contese nel corso delle quali anche il ruolo califfale di 'Alī è messo in dubbio (cfr. *supra*)- consente a Borrut di ipotizzare la natura ideologica della periodizzazione *Rāshidūn*→Regno omeyyade. Ancor più sicuramente ideologica è peraltro, per tutto ciò che abbiamo già visto e discusso a lungo, la periodizzazione *jāhiliyya*→predicazione profetica. Borrut fa poi notare (p. 52) che la *Cronaca* di Tommaso il Presbitero, che ignora 'Alī, è chiaramente desunta da fonte araba, verosimilmente Omeyyade benché datata all'818; una fonte che perciò ha in mente una diversa periodizzazione della storia araba, ha in mente una *continuità omeyyade* che va da 'Uthmān (644) a Marwān II (750). Questa continuità è stata pensata ancor più procrastinata nel tempo, sino agli albori dell'XI secolo, se si tien conto che gli Omeyyadi di Cordoba rivendicano il Califfato (nel X secolo) con 'Abd al-Rahmān III (cfr. p. 51: 'Abd al-Rahmān III è considerato legittimo successore di Marwān II in un testo citato da Mas'ūdī). Ciò contrasta con la visione 'abbāsīde della storia islamica, afferma Borrut a p. 52 in n. 86. Egli ritiene perciò che la storia islamica debba esser pensata come storia delle diverse provincie sino all'affermazione būyide (945) quando ormai anche il califfato 'abbāsīde sarà una mera facciata e si potrà parlare di un "Commonwealth" islamico (p. 52). Ciò mostra soprattutto che, ancora nel X secolo, era vivo un partito omeyyade con una diversa ideologia della storia islamica, come si evince anche dal mito escatologico del ritorno del Sufyānī (cfr. *supra*, p. 1106). Non soltanto: si nota anche la natura ideologica di un presunto periodo dei *Rāshidūn* come termine utile agli 'Abbāsīdi per delimitare a monte un periodo degli Omeyyadi; laddove per questi ultimi il proprio califfato si apre con 'Uthmān, prosegue con Mu'āwīyya al termine di un quinquennio di lotte intestine (656-661) e non è ancora terminato nel X secolo. Nel notare che esistono anche visioni 'alīdi e zubayridi del passato, Borrut pone quindi nuovamente l'accento sulla costruzione 'abbāsīde della storia islamica del VII-X secolo, così come è stata tramandata. Egli approfondisce ulteriormente il punto con alcune notazioni che riguardano gli eventi finali della "rivoluzione" 'abbāsīde, una "rivoluzione" che, come abbiamo avuto occasione di notare più volte nelle presente ricerca, ha più l'aria di una normalizzazione che di una rivoluzione: rivoluzionari erano stati gli Hāshimīyya, così come lo furono i protagonisti dei tanti sussulti "iranici" citati nel capitolo *Ordine celeste e disordini terreni*. A proposito del passaggio della leadership 'abbāsīde dall'Imām Ibrāhīm b. Muhammad al fratello 'Abdallāh, detto poi Abū 'l-'Abbās al-Saffāh, primo Califfo 'abbāsīde (cfr. *supra*, p. 1161) Borrut nota che la storiografia 'abbāsīde pospose la data di morte di Ibrāhīm dal 748 al 749 per mascherare le difficoltà che si frapposero alla nomina a Califfo di 'Abdallāh, avvenuta soltanto nel 750³. Nota anche Borrut (pp. 53-54) che le cronache non arabe (cfr. Hoyland, *Seeing Islam, etc.*, cit.) indicano come primo Califfo il fratello di 'Abdallāh, al-Mansūr, nel 754. La cosa può avere un senso se si considera che a quella data non tutto era "normalizzato": al-Mansūr non soltanto dovette liquidare il leader rivoluzionario Abū Muslim, il vero artefice della vittoria 'abbāsīde, nel 755; dovette anche domare la rivolta di Muhammad ibn 'Abdallāh detto al-Nafs al-Zakīya (anima candida) e del fratello Ibrāhīm; infine, nel 754-755, dovette catturare il proprio zio paterno, 'Abdallāh b. 'Alī (ucciso poi nel 764) che era stato artefice di una proditoria strage degli Omeyyadi, e guidava le forze 'abbāsīdi in Siria. Sembra dunque che soltanto negli anni di al-Mansūr abbia avuto luogo la normalizzazione dinastica e quella della "rivoluzione". La ricerca di Borrut si sofferma sulla figura di 'Abdallāh b. 'Alī perché il suo scopo, come dice il titolo stesso dell'articolo, è rintracciare una continuità della storia siriana tra l'VIII e il X secolo, cosa che egli fa anche sulla scorta di dati archeologici.⁴ Un esempio di continuità della storia siriana in quel periodo lo offrono però anche le

37,3, 1974. L'argomento è trattato anche da U. Rubin, *The Eye of the Beholder*, cit., a p. 173 nel testo e in n. 16. I due articoli di Kister sono importanti: il primo perché mette in luce, con il controverso ruolo di al-'Abbās nell'incontro di 'Aqaba con gli Ansār (trattasi del secondo incontro, quello della *bay'at al-harb*, il giuramento della guerra del 622; il primo, del 621, fu quello del cosiddetto "giuramento delle donne" o *bay'at al nisā'*) l'evidente manipolazione della tradizione in favore degli 'Abbāsīdi; il secondo, che tratta del controverso ruolo di 'Alī e Abū Bakr nella fuga del Profeta dalla Mecca, perché potrebbe mettere in luce la presenza di una tradizione shī'ita già alla fine del I secolo H. Cfr. *supra*, p. 1050.

³ Sulla difficile successione all'Imām Ibrāhīm, si veda M. Sharon, *Black Banners from the East II. Revolt. The Social and Military Aspects of the 'Abbāsīd Revolution*, Jerusalem, The Hebrew Un., 1990, pp. 225-259, che accetta la data del 749 per la morte del leader della rivoluzione. Sharon nega la veridicità dell'episodio dell'offerta del Califfato al 6° Imām da parte di Abū Salama (cfr. *supra*, p. 1161) riportato da Arjomand in *The Shadow of God*, cit., p. 34, e anche da Daftary, *The Ismā'īlis, etc.*, cit., p. 77. Egli lo ritiene invenzione 'abbāsīde per giustificare la rapida eliminazione nel 749, del leader di Kūfa Abū Salama che aveva iniziato la rivolta con Ibrāhīm, da parte di al-'Abbās. D'altronde, dopo il fallimento della rivolta di Zayd, il fratello del 5° Imām, e del figlio (†743) che aveva privato gli 'Alīdi di un leader credibile (il 2° e il 4° Imām furono insignificanti, il 5° e il 6° quietisti) non si vede quale credibilità potesse avere Dja'far nel 750. Il passaggio degli Hāshimīyya al partito 'abbāsīde è ben seguito da Sharon, *Black banners from the East. The Establishment, etc.*, cit., in specie nei capp. V e VI.

⁴ Sugli aspetti controversi e fortemente intricati della rivoluzione 'abbāsīde che fanno dubitare della periodizzazione della *Vulgata*, Borrut, nella costruzione del proprio articolo, fa riferimento ad una sua ben più ampia ricerca che ne è a monte e che viene ripetutamente citata: *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbasides* (v. 72-193/692-809), Leiden-Boston, E.J. Brill, 2011. Si vedano in particolare le pp. 340-381, nelle quali è trattato lo specifico argomento degli esordi del nuovo Califfato. La *Cronaca di Zuqānīn*, nota a p. 345, riferisce che alla morte dell'Imām Ibrāhīm (il leader della rivolta, o meglio, della *da'wa*, la "chiamata") scoppiò una guerra tra Persiani e Arabi, cioè tra Abū al-'Abbās e i suoi zii 'Abdallāh e Ibrāhīm b. 'Alī. Ora, le cronache non arabe ignorano la data del 750 come data di cambiamento della storia (passaggio dagli Omeyyadi agli 'Abbāsīdi secondo la *Vulgata*); quella data, che segna la sconfitta e la morte di Marwān II, l'ultimo degli Omeyyadi di Siria, si inserisce in un periodo di torbidi che va ben oltre, quanto meno sino al successo

cronache non islamiche che egli riprende da Hoyland, cit., le quali vedono in al-Saffāh il naturale successore di Marwān II: dunque ignorano il concetto di “rivoluzione”. C’è persino il caso del *De administrando imperio* di Costantino VII Porfirogenito, che registra come successione diretta il passaggio del Califfato tra Marwān II e al-Mansūr (p. 53). Tutto questo, sostiene Borrut, induce a ripensare la periodizzazione della storia islamica che risale al tempo degli ‘Abbāsidi. La rivoluzione ‘abbāsīde, nel suo giudizio “costituisce un formidabile esempio di creazione di un mito ‘abbāsīde delle origini” (pp. 54-55). Citando i nomi dei primi Califfi: al-Mansūr, colui che è assistito (*scil.*: nella vittoria e da Dio); al-Mahdī, il cui nome è chiaro; al-Hādī al-haqq, la guida alla verità; al-Rashīd, il ben guidato (fu poi il liquidatore del Barmakidi) Borrut coglie infine l’occasione per sottolineare che gli ‘Abbāsidi vollero darsi una coloritura messianica (si veda la sottostante nota 3). Facendo ripetuti riferimenti alla grande ricerca di D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, cit. (cfr. p. 1106 sgg.) egli nota tra l’altro che la *dawla* viene fatta risalire al 718/719, cioè al centenario dell’Egira che, come noto, costituiva uno dei termini della prima apocalittica nata dalla *delusione per gli esiti dell’Islam* dopo lo slancio delle origini (Abū Hāshim era morto poco prima: cfr. *supra*, p. 200). Per quanto concerne ancora la continuità della storia islamica, egli aggiunge che i primi quattro ‘abbāsidi (quelli appena citati) condussero i propri progetti a partire dalla Siria, e che soltanto alla fine del califfato di al-Rashīd, con al-Ma’mūn -che, si ricordi, era di educazione persiana: cfr. *supra*, p. 890- la dinastia abbandonò la capitale di Raqqa, sicché non esisterebbe la dicotomia storica tra una Siria omeyyade e un Iraq ‘abbāsīde. Poiché al-Ma’mūn fu colui che iniziò la quarta *fitna* contro il legittimo successore, suo fratello al-Amīn (809-813; cfr. *supra*, p. 890) Borrut ipotizza poi che questa *fitna* sia divenuta il modello, per gli storici ‘abbāsidi dal quale essi desunsero le altre tre *fitan* (pl. di *fitna*) usate far emergere una periodizzazione la cui ideologicità emerge da ciò che egli ha già sottolineato: da ‘Uthmān a Mu’āwīyya non vi furono “ribellioni”, ma lotte per un potere sulla cui legittimità esistevano pretese contrastanti, e la successione tra gli Omeyyadi e gli ‘Abbāsidi fu più una ricerca di normalizzazione in una situazione politica logorata, che non una “rivoluzione”. Personalmente sottolineo che il carattere “normalizzatore” della “rivoluzione” ‘abbāsīde lo si può ben percepire anche dalle cose che si son già dette, sia pure in ordine sparso, nei vari capitoli del presente testo: l’instabilità iniziale del Califfato dalla morte di ‘Uthmān all’avvento dei ‘Abd al-Malik, segnata dal distacco dei Khāridjiti e dalla nascita della Shī’a; le continue rivolte iraniche che segnano l’VIII secolo e i travagliati ultimi anni degli Omeyyadi, sulla cui onda inizia il movimento ‘abbāsīde ma che continuano anche dopo la sua affermazione che deluse la prospettiva rivoluzionaria, per estinguersi soltanto nel quarto decennio del IX con la morte di Bābak nell’837 (sulla continuità delle rivolte iraniche con la rivolta di Abū Muslim, cfr. *supra*, pp. 206-207); la nascita del Sunnismo e la progressiva affermazione degli ‘ulamā’ tra l’VIII e il IX secolo, quando si abbandona l’ipotesi di un “Caliph of God”, anche per l’abolizione della *mihna*; la lotta degli eresiologi contro la *zandaqa*, i dualismi presenti in Iran, in epoca ‘abbāsīde. Una diversa e ulteriore prospettiva su questo stato delle cose, lo si trova poi in alcune pagine del recente lavoro di Ch. Jambet, *Qu’est-ce que la philosophie islamique?*, Paris, Gallimard, 2011, precisamente alle pp. 237 sgg. allorché Jambet nota come la filosofia islamica abbia avuto i propri esordi e i propri sviluppi *non indipendentemente* dalle turbolenze politiche. I suoi esordi con al-Kindī coincidono infatti con il califfato di al-Ma’mūn, e agli ‘Abbāsidi risale la fondazione della *bayt al-hikma*. Quanto ai suoi sviluppi con al-Fārābī, essi si situano in un periodo di feroci lotte hanbalite (Jambet cita il supplizio di al-Hallāj) contro la presenza degli shī’iti in cariche eminenti (si ricordi quanto s’è detto circa il comportamento del notabilato shī’ita contro al-Hallāj, per la preoccupazione di liberarsi dall’ipoteca “estremista”). L’inizio del X secolo vede inoltre la nascita del Califfato Fātimida del Cairo, prima della quale, come ho ricordato nel testo, gli ‘Abbāsidi avevano già dovuto affrontare anche le rivolte khāridjite e qarmate, senza contare quella detta degli Zanj: insomma, *le attese di un mondo diverso in nome delle premesse dell’Islam*

di al-Mansūr su ‘Abdallāh b. ‘Alī nel 754; meglio ancora, sino alla sconfitta della rivolta hasanide di al-Nafs al-Zakiya e del fratello Ibrāhīm nel 762 (p. 350). Il periodo dei torbidi, iniziato nel 743 e che portò alla fine del regno Omeyyade, termina soltanto in quella data, e soltanto allora si può parlare di Califfato ‘abbāsīde. In materia poi di difficoltà di successione dopo la morte dell’Imām Ibrāhīm (cfr. *supra*) Borrut puntualizza che la testimonianza di Qahtaba b. Shāhib (eminente protagonista della rivolta) ci consente di sapere che l’Imām Ibrāhīm fu catturato nel 747-748: lo slittamento della data al 749 deve perciò ritenersi una mistificazione ‘abbāsīde avvenuta dopo la morte di Qahtaba, al fine di nascondere le difficoltà che si frapposero alla nomina di Abū al-‘Abbās (p. 352). Ancora nel 750 però, la legittimità di quest’ultimo non era incontestata; e nel 754, in opposizione ora ad al-Mansūr, era ancora presente il progetto siriano di ‘Abdallāh b. ‘Alī; per di più al-Mansūr, dopo la cattura dello zio, dovette contendere il Califfato al proprio nipote, ‘Isā b. Mūsā (pp. 354-361). Quanto ad ‘Abdallāh b. ‘Alī, egli fu militarmente sconfitto dalle truppe di Abū Muslim che dovette essere eliminato subito dopo, nel 755: lasciando però dietro di sé lo strascico di rivolte delle quali s’è fatto cenno *supra* alle pp. 205, sgg. Nel corso della sua analisi (pp. 353-369) Borrut si sofferma anche rapidamente (p. 359) su quel “servizio malreso” che fu la probabile ragione dell’uccisione di al-Muqaffā’ (cfr. *supra*, pp. 1111-1112) cioè la sua disattenzione nel redigere un *amān* (salvacondotto) per ‘Abdallāh b. ‘Alī. Borrut nota inoltre (pp. 369-371) che la testa di Marwān II fu inviata ad ‘Abdallāh b. ‘Alī, segno della sua leadership in Siria a quella data; e che fu lui ad avere il *laqab* (soprannome) di al-Saffāh, poi appropriato da Abū al-‘Abbās, con un progressivo slittamento semantico da “sanguinario” a “generoso” (in effetti, la radice s-f-h è connessa al significato di spargere, versare -cfr. Lane, vol. IV- e quindi può anche estendersi al più figurato “elargire”). Il contesto della rivolta, nota ancora Borrut (pp. 371-373) fu messianico; vi fu grande diffusione di letteratura apocalittica e vi furono segni premonitori, come i terremoti in Siria nel 747 e 749; il soprannome di al-Mahdī è testimoniato nelle iscrizioni anche per Abū al-‘Abbās. Quanto ai Rāwanditi (cfr. *supra*, pp. 201-202: erano i seguaci di Abū Hāshim fusi con quelli di ‘Abdallāh b. Mu’āwīyya, che diedero corpo agli Abūmuslimiyya dopo l’uccisione di Abū Muslim) essi ritennero che al-Mansūr fosse Dio, ciò che li fece ovviamente cadere in disgrazia presso il Califfo impegnato nella normalizzazione (cfr. *supra*, p. 201; Borrut, p. 374). Come si vede, il clima era totalmente messianico, e gli ‘Abbāsidi dovettero tener conto di questo clima appropriandosene -si vedano i soprannomi dei primi quattro Califfi- perché, come nota Borrut a p. 378, non ne avevano il monopolio (è quello anche il periodo nel quale si forma il mito del Sufyānī (cfr. *supra*, p. 1105 e p. 1107). Si vedano però anche, *supra*, le pp. 205-206.

variamente interpretate, erano molte e duravano da sempre, rendendo sempre incerto il fondamento teologico-politico del potere califfale. Riferendosi anche al testo di Gutas, *Pensiero greco e cultura araba* (cit. in Bibl. a p. 1015) Jambet ritiene perciò di sottolineare che la filosofia “fu giudicata politicamente necessaria dall’autorità califfale abbaside” (p. 240) perché “La fragilità del califfato era quella del suo fondamento teologico” (ivi). Alle pp. 262-263, Jambet esamina quindi la dottrina di al-Kindī per mostrare che il nostro filosofo volle trovare una soluzione terza rispetto al Califfo rappresentante di Dio, o al Califfo mero successore del Profeta, per fare di lui una sorta copia umana del modello celeste. La fragilità teologico-politica della figura del Califfo era infatti una fragilità *costituzionale* -verrebbe da dire- alla quale gli ‘Abbāsidi *tentarono di porre rimedio*, tenuto conto che il problema, oltretutto, era duplice: la legittimazione dell’autorità e quella della sua *trasmissione*, e “dovendo la legittimazione dell’ordine politico dipendere da una verità rivelata” era necessario l’apporto delle discipline intellettuali per sostenere le proprie tesi e smentire speculazioni avverse che mostrassero il fianco a incongruenze con la Rivelazione (p. 241). Sempre sulla scorta di Gutas, Jambet sottolinea l’affermarsi -per conseguenza- di un modello di sovranità desunto da quello iranico, sassanide, pre-islamico (ivi). La sapienza aveva lo scopo di squalificare le sette ribelli, e fu così che la filosofia islamica ebbe per obbiettivo l’affermazione di un ordine del mondo: “L’ordine divino svelato dall’attività filosofica contesta il disordine del mondo inferiore” (p. 243). Tanto il *ghuluww* quanto i Manichei e tutti i “dualisti” vennero conseguentemente accusati di “costumi, principi e credenze.....contrari alla natura” (p. 245). Per inciso, lo si è detto più volte: gli argomenti degli eresiologi si ripetono monotoni sotto tutti i cieli, perché sono dettati da ragioni *politiche* in nome dell’ordine; epperò, come ho fatto notare, all’ordine celeste rispondono sempre disordini terreni, e la rincorsa d’un mondo perfetto è la miglior ricetta per peggiorare lo stato delle cose in *questo* mondo. Il problema del potere islamico che mise in ambascce anche gli ‘Abbāsidi venuti per risolverlo, era dunque “liberare l’escatologia dalle tentazioni millenariste” (p. 245); e tuttavia le “speranze di un’escatologia bellicosa” (p. 247) “serviranno da causa agli Abbasidi dopo aver alimentato molte rivolte shī‘ite, prima di rivoltarsi contro gli Abbasidi e gli shī‘iti moderati” (ivi). Con questa osservazione molto incisiva credo si possa condensare, oltre alle varie cose delle quali abbiamo parlato, anche il *significato normalizzatore della “rivoluzione” ‘abbāsīde*, che fu speranza prima, delusione poi: delusione che rimise in moto l’evoluzione dell’Islam, come abbiamo visto a suo tempo. La normalizzazione è un’operazione che corre in tutta la lotta accanto agli Hāshimiyya, è il realismo che prende il sopravvento: ma le convulsioni restano sino a Bābak; in questo senso possono essere pensate le conclusioni di Sharon, *Black Banners II, etc.*, cit. Alle pp. 258-259 Sharon fa notare infatti che la “rivoluzione” ‘abbāsīde fu una rivoluzione *araba*, una rivoluzione iranica non avrebbe avuto senso, ma la normalizzazione fu precisamente questo, che essa segnò la fine della condizione privilegiata degli Arabi nel mondo islamico, dove i Persiani entrarono, da quel momento, a pieno titolo. Si trattò, insomma, di una vera riorganizzazione dell’Impero, che aveva scricchiolato nell’ormai obsoleta gestione tribale caratteristica del regno omeyyade; una riorganizzazione tuttavia provvisoria e destinata all’evoluzione segnalata sopra nell’articolo di Kennedy, cioè alla disgregazione territoriale; nonché alla necessità di ridefinire la fonte della legalità islamica, unico collante della Ummah, come abbiamo già visto negli sviluppi che vanno dal IX secolo a Ibn Taymiyya. Tornando a Borrut e alle periodizzazioni, egli ipotizza che i quattro *Rāshidūn* siano stati storicamente costituiti anche “per reintegrare gli‘Alīdi nella grande narrativa della storia islamica che fiorì a partire dalla fine dell’VIII secolo” (p. 60); ipotesi non troppo avventata se si ricorda che al-Ma’mūn giunse ad associare al potere l’ottavo Imām, ‘Alī al-Ridā’ (cfr. *supra*, p. 859 e p. 1114; ma vedi anche *infra*) e avversò il montante potere degli ‘ulamā’ hanbaliti, contro i quali proclamò la *mihna* sul Corano creato con l’appoggio dei mu‘taziliti: un momento importante di svolta nell’evoluzione dell’Islam, del quale s’è detto *supra* e sul quale torneremo *infra* esaminando il testo di J.P. Turner. La normalizzazione ‘abbāsīde ebbe comunque il risultato di metter fine al lungo periodo millenarista dell’VIII secolo, che, come nota D. Cook, perse vigore con la metà del IX. Come ho segnalato a proposito della nascita della Shī‘a duodecimana, che si distaccò da quella originaria condannandola come *ghuluww*, questo fenomeno rimase vivo però nell’universo shī‘ita sino a tutta la seconda metà del X secolo, quando un’analoga “normalizzazione” avvenne ad opera del notabilato -in buoni rapporti con l’*establishment* del Califfato sotto l’ala dei Būyidi- diede origine alla seconda “retta opinione”. Quanto poi a questo millenarismo, come ho segnalato sulla scorta di D. Cook e come nota anche Borrut esso era determinato *dallo scarto tra la realtà del potere islamico così come si era andato stabilizzando dopo la prima ondata rivoluzionaria e le speranze escatologiche dell’Islam originario*; siamo dunque in presenza di un processo *continuo* segnato da convulsioni nel corso delle quali l’Islam cerca di darsi un assetto *tra l’impulso millenarista e l’esigenza di governo di una società, tra il sogno di un altro mondo e la realtà di questo mondo*. Come abbiamo visto nella nostra *Rassegna* e come *seguitiamo a vedere nelle cronache odierne*, questo scarto sembra ancora destinato a non venir meno e a tornare attuale ad ogni crisi del mondo islamico. Si può anzi dire che l’invenzione dei “quattro *Rāshidūn*” abbia creato l’occasione per richiamarsi al mito di un’età dell’oro mai esistita, che alimenta le tensioni del Salafismo d’ogni epoca; e che la storia del mondo islamico, fuori dalla sua Vulgata, appare una storia più plausibile e del tutto “normale”, nient’affatto “eccezionale”, anche a partire da quell’altra creazione degli storici islamici che fu la *jāhiliyya* intesa come età di barbarie e idolatria. Ciò mi dà l’occasione per ricordare anche il recente testo di Rosa Conte, *Presenza giudaico-cristiana nell’Islam*, Napoli, Orientalia Parthenopæa Edizioni, 2013, 2 voll., che nel vol. I, pp. 65-111, che offre un quadro giudeo-cristiano del mondo nel quale nacque l’Islam, sul quale sarà utile tornare in seguito; ma soprattutto l’opera del noto studioso dell’Arabia pre-islamica, Ch.J. Robin, del quale può essere istruttivo ascoltare in web l’intervista

radiofonica del 18-08-2013 (*L'Arabie chrétienne avec Christian Robin*) su www.franceculture.fr/emission-foi-et-tradition/arabie-chretienne-avec-christian-robin-2013-08-18. Detto ciò, proseguo ora queste note mantenendo l'attenzione sul periodo 'abbāsīde con l'esame del recente lavoro di J.P. Turner, *Inquisition in Early Islam. The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire*, London-N. York, I.B. Tauris, 2013. La ricerca di Turner è interessante perché si concentra sulle origini e sul fallimento della *mihna*, un passaggio cruciale nell'evoluzione della società islamica. La sua interpretazione degli eventi è significativa dell'evoluzione del potere religioso nell'Islam, un processo in continuo divenire sino a tutto il IX-X (e XI) secolo, in rapporto alla *costituzionale fragilità* della figura del Califfo, nella sua figura di "vicario": di chi? In particolare, la specifica fragilità della legittimità degli 'Abbāsīdi ha un ruolo in tutto ciò, e questo aiuta a comprendere le ragioni della loro necessità di costruire una *ideologia* della storia islamica culminante con il loro tormentato avvento. Turner sostiene che l'episodio della promulgazione della *mihna* non fu così anomalo come venne denunciato dalla successiva storiografia hanbalita. Di fatto, anche gli Omeyyadi si erano attribuiti il potere di stabilire i confini della "retta opinione" -basti pensare ad 'Abd al-Malik!- mettendo in essere processi per eresia laddove, nel dissenso, essi potevano scorgere una minaccia al proprio potere. Infatti, e lo abbiamo visto, il potere califfale fu contestato sempre, già dal tempo di 'Uthmān, in nome dei principi dell'Islam originario che avevano liberato spinte messianiche, alimento per l'ondata di conquiste. Non è un caso che, in qualità di fondatore del primo potere *stabile* e di fondatore dell'Islam *quale storicamente lo conosciamo*, il primo ad imbastire processi per eresia in base al proprio giudizio, sia stato precisamente 'Abd al-Malik. Dopo di lui, "i Califfi si comportarono come *Vicari di Dio* (corsivo mio) nel guidare la comunità sulla retta via" (Turner, p. 17). La *mihna* dunque non istituì nulla di nuovo, non rappresentò il culmine delle tensioni con gli 'ulamā': questo fu detto soltanto più tardi, e per motivi polemici (p. 19). Del resto Turner, che segue le ormai acquisite posizioni di W. Bauer, ha chiaro che ogni "ortodossia", nonostante il preteso richiamo ad una presunta "verità" originaria, è una costruzione storica, frutto vincente di una lunga disputa sull'interpretazione; e nota che il Califfo ne modificava il recinto secondo esigenze che riteneva di dover perseguire -e lo poteva- come detentore del potere *politico* (p. 41). Le motivazioni con le quali al-Ma'mūn intese attribuirsi tale potere con la *mihna*, non rappresentarono dunque nulla di nuovo e non modificarono i tradizionali rapporti tra il Califfo e gli 'ulamā', anche se ne venivano colpiti gli interessi di quei religiosi che dovevano il proprio status all'esercizio della funzione giudiziaria: ma la "classe religiosa" non aveva -e non ha- mai costituito una corpo omogeneo, sia per divergenza di vedute, sia per le lusinghe difficilmente resistibili del potere. La *mihna* serviva ad al-Ma'mūn semplicemente per consolidare il proprio potere politico e il controllo ideologico, cosa di cui aveva certamente bisogno per i modi stessi del suo accesso al potere, dopo quattro anni di lotta fratricida contro il legittimo erede, al-Amīn. Perciò, dopo aver riassunto le cronache dei processi per eresia sotto gli Omeyyadi e gli 'Abbāsīdi, e dopo aver messo in evidenza le contraddizioni di quelle relative al processo di Ibn Hanbal sotto il successore di al-Ma'mūn, al-Mu'tasim, nell'835, contraddizione dalla quale emerge il fondato dubbio sull'eroico scontro sostenuto da Ibn Hanbal e sulle manifestazioni popolari contro al-Mu'tasim, Turner viene al punto conclusivo e più interessante della propria indagine con l'ultimo capitolo intitolato "La *mihna* e il suo contesto". Turner sostiene che il contrasto tra i Califfi e i propri oppositori è sempre esistito (questo credo sia ben chiaro sin dai tempi di 'Uthmān); perciò, egli dice, essi dovevano legittimare il proprio potere come guide *religiose* dei fedeli. La *mihna*, quindi, non cambiò la situazione, e non fu l'ultima battaglia tra il Califfo e gli 'ulamā' per l'autorità religiosa e legale (p. 121) perché da essa discendeva il controllo politico (p. 122). Non va dimenticato, al riguardo, che al-Ma'mūn si trovava a guidare una società particolarmente agitata e che il suo potere era dovuto soltanto alla vittoria su al-Amīn; se, perciò, egli prese quella decisione, lo fece verosimilmente per togliere ai *muhaddithūn* il legame legittimante privilegiato con il Corano. Il monopolio dell'interpretazione nell'ipotesi di un Corano creato (che egli affermò) gli offriva maggiore spazio *per ricondurre il Dettato alle circostanze temporali e ambientali della Rivelazione* (p. 123) adattandolo ai problemi del momento. Turner paragona la situazione di al-Ma'mūn a quella di 'Abd al-Malik dopo l'eliminazione di Ibn al-Zubayr; ed in effetti egli promulgò la *mihna* soltanto dopo aver consolidato il proprio potere, molti anni dopo la vittoria su al-Amīn, una vittoria che gli aveva fatto constatare anche la defezione di molti partigiani degli 'Abbāsīdi, e lo aveva indotto a sostituirli coi mercenari turchi (p. 124). Sia lui che il suo successore al-Mu'tasim ottennero il potere non senza conflitti, e la persecuzione degli eretici, durata sino ad al-Mutawakkil, aveva il senso di asserire la loro identità di Califfi (p. 125). Tornando ad al-Ma'mūn, Turner ricorda che nell'815 fu eletto alla Mecca un Anticaliffo del ramo 'alīde: la contrapposizione dei due clan hāshimīti, risoltasi a favore degli 'Abbāsīdi alla metà dell'VIII secolo, non era dunque terminata, e fu la debolezza istituzionale del califfato 'abbāsīde ciò che spinse al-Ma'mūn ad associare al potere 'Alī al-Ridā', combinando il matrimonio tra i propri discendenti allo scopo di avere finalmente una piena legittimità.⁵ Ciò scatenò tuttavia il caos popolare a Baghdad, che fu più tardi

⁵ In realtà, un fattore che va tenuto presente è anche il legame della rivoluzione 'abbāsīde con quella iniziata nel 744 dallo 'alīde 'Abdallāh b. Mu'āwīyya; un legame che assume l'aspetto di una continuità attraverso la figura di Abū Muslim, che si impadronì della leadership della rivolta uccidendone l'iniziatore dopo la sconfitta da quello subita nel 747/748 (cfr. *supra*, p. 200 in n. 38). Tale continuità è messa in luce, su base numismatica, da T. Bernheimer, *The revolt of 'Abdallāh b. Mu'āwīyya, A.H. 127-130: a reconsideration through the coinage*, B.S.O.A.S., 69, 3, 2006, e si tratta anche di una continuità ideologica, attestata dalle scritte sulle monete. Non si tratta però, si noti bene, di due rivolte in successione: gli 'Abbāsīdi (e anche alcuni Omeyyadi, secondo al-Tabarī) avrebbero partecipato al movimenti sin dagli esordi: cfr. p. 392, nel testo e in n. 58.

attribuito agli Hanbaliti: in realtà si trattò di “gruppi volatili” (p. 127) portatori dei più diversi interessi, inclusi gli ex-partigiani di al-Amīn (ivi). Seguirono anni nei quali al-Ma’mūn dovette riaffermare più volte la propria legittimità sinché, nell’827, esplicitò la propria dottrina a sostegno del Corano creato, che divenne la chiave della *mihna* soltanto nell’833. Contemporaneamente, la sua politica non fu di ostilità verso gli Shī’iti: né, a mio avviso, avrebbe potuto essere diversamente per chi doveva governare un impero un po’ più variegato di come lo pensavano gli Hanbaliti. Ad al-Mu’tasim spettò poi il compito di far valere la *mihna* con la purga degli ‘ulamā’ (p. 130) e il processo a Ibn Hanbal nell’835, mentre il controllo dell’Impero veniva ristabilito con la campagna di al-Ashīn (cfr. *supra*, p. 207 in n. 93; p. 208 nel testo e in n. 98) e la cattura di Bābak. Turner narra poi i torbidi e le congiure di palazzo che vanno sino al califfato di al-Mutawakkil, che riuscì a consolidare il proprio potere, e, in ragione di questo successo, poté abolire la *mihna*. In ciò, Turner vede la conferma della propria tesi: i rapporti del Califfo con gli ‘ulamā’ in materia di ortodossia non erano sostanzialmente mutati, la *mihna* nacque soltanto da un’esigenza di legittimazione in un momento difficile per al-Ma’mūn. Resta il fatto che l’affermazione di un Corano creato, come ho ripetutamente sostenuto, avrebbe costituito la base per un’evoluzione costante di quella “ortodossia” che fu viceversa congelata nell’VIII-X secolo con l’apporto determinante degli Hanbaliti e poi delle quattro scuole sunnite sopravvissute. Infatti, dopo l’uccisione di al-Mutawakkil nell’861 nell’ennesima congiura di palazzo cui partecipò anche il figlio, il potere califfale rimase così definitivamente indebolito (e di fatto ridotto a fantoccio dopo l’avvento Būyide nel 945, e Selgiukide nel 1055) che si avviò un processo di delimitazione dell’ortodossia da parte degli ‘ulamā’, suggellato dal reciproco riconoscimento delle quattro scuole, un processo nel quale il Califfo non ebbe più voce. Fu dunque la debolezza di quest’ultimo, più che la forza degli ‘ulamā’ galleggianti sul consenso popolare, a determinare il nuovo assetto del mondo islamico. Questa la tesi di Turner, che non manca di sottolineare al riguardo come la ribellione al Califfo non fu più, come un tempo, apostasia, perché egli non era più il “Comandante dei fedeli” (*amīr al-mu’minīn*, p. 137). Nelle pagine finali, Turner si dedica anche a chiarire il ruolo degli Hanbaliti e delle sommosse popolari da loro eccitate in questo punto di svolta della storia dell’Islam; e lo fa anche sulla scorta della ricerca di Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, che ho brevemente citato *supra* alle pp. 1129-1130; e di quella di M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Un. Press, 2000. Ciò ha la sua importanza anche perché consente di ribadire il sostanziale quietismo di Ibn Hanbal, disinteressato alla lotta col potere politico, e quindi il significato relativamente meno drammatico del suo processo nell’835, successivamente trasformato in prova di eroismo e ribellione da parte degli Hanbaliti, quando ormai si era traslocato in loro favore il centro del potere religioso. Ciò comportò, nella memoria, anche la distorsione ideologica il significato della *mihna* (p. 150) che fu, in realtà “semplicemente un incidente in una serie di eventi nel percorso della definizione dell’ortodossia” (ivi, sue parole conclusive). Per quanto riguarda il problema che si sta tentando di mettere a fuoco in questa *Postilla*, si debbono però segnalare le pp. 87-144 della ricerca di M. Cook, che coprono due capitoli dedicati rispettivamente a Ibn Hanbal e agli Hanbaliti di Baghdad. Il punto fondamentale è che Ibn Hanbal intendeva l’obbligo di imporre il Bene e vietare il Male, non soltanto come un obbligo della collettività, cioè del potere politico/amministrativo (*fard kifāya*) ma anche e innanzitutto come un obbligo gravante su ogni singolo membro della comunità (*fard ‘ayn*). Tuttavia egli era essenzialmente un apolitico, quindi non un rivoluzionario, che non curava il ruolo dello Stato, non si opponeva né parteggiava per il Califfo, e, tra l’altro riteneva che ci si dovesse dispensare dall’obbligo qualora ciò avesse potuto comportare, per gli zelanti, il rischio di uno scontro, perdente, con l’autorità (o anche con i “malfattori”). Ciò che la sua intransigenza intendeva colpire era la musica profana, l’uso di bevande alcoliche, e i rapporti sessuali illeciti; nonché il gioco, ad esempio degli scacchi, e altri minori reati contro una rigida e puritana definizione della normativa religiosa. Per il resto egli si teneva rigorosamente al di fuori della politica, della quale rifiutava anche i favori; era un individuo a sé che “non era del tutto rappresentativo della società urbana cui apparteneva” (Cook, pp. 107-108). Quanto alla violenza, egli la concepiva essenzialmente diretta verso le cose (distruzione degli alcolici, degli strumenti musicali, delle scacchiere, e così via) non verso le persone; al potere, poi, si doveva obbedire, tranne nel caso ne conseguisse una disobbedienza verso Dio. Furono i posterì a conferirgli un ruolo che non fu il suo: essere il fondatore “di una ben definita e aggressiva comunità religiosa” (p. 113). Diverso e ben altrimenti intollerante e violento fu infatti l’orientamento dei successivi Hanbaliti di Baghdad (quelli che crearono la leggenda del loro eponimo) e questo slittamento mi sembra significativo del progressivo disgregamento del potere califfale. Infatti, mentre non vi è prova di violenze da parte di plebi hanbalite ai tempi di Ibn Hanbal (pp. 115-116) queste divengono pratica corrente a cavallo tra il IX e il X secolo, come abbiamo già visto; e che ciò è la prova della disgregazione di un potere statale, lo si comprende riflettendo sul suo significato: proibire il “Male”, con l’uso della violenza, *come obbligo individuale*, significa *sostituirsi alla legge, farsi una legge propria* dettata da una personale interpretazione della Legge religiosa, *ciò che in un normale Stato è impensabile*, anche in uno Stato islamico. Abbiamo già visto, del resto (*supra*, p. 1115 e p. 1131) che i Selgiukidi con Nizām al-Mulk intervennero nell’insegnamento delle madrase e delle moschee, per stabilire il controllo di situazioni che potevano sfuggire di mano. Questo, mi permetto di notare, è un problema che ancora si pone negli Stati islamici. Tanto Turner quanto Cook citano episodi di violenze hanbalite contro gli Shī’iti in particolare, ma anche contro i costumi correnti in materia di musica o di alcolici, anche contri i Cristiani che non avevano certamente gli obblighi imposti dal Corano; per converso, nota Cook, mentre la ribellione si indirizzava contro le autorità Būyidi prima, Selgiukidi poi, gli Hanbaliti tendevano a stabilire un legame ideologico nuovo con il Califfato (p. 122) ormai una pura

facciata ma depositario di antico prestigio. Colpisce questo delinarsi di un quadro che sembra avere qualche generica discendenza e reviviscenza al tempo d'oggi; il Califfato, scrive comunque Cook (ivi) diventò "come una tenda, con gli Hanbaliti a costituirne le funi -se le funi vengono meno, la tenda crolla". Col tempo però, gli Hanbaliti ormai potenti e ben inseriti, furono lieti di accettare ben remunerati incarichi ufficiali dallo Stato (p. 123). Tra il IX e il XII secolo essi uscirono dal ghetto settario per costituire il mainstream della vita musulmana (p.141); ciò non stupisce, è l'approdo dei rivoluzionari vincenti. Concludendo su questo argomento, per quanto s'è detto nel testo e nel corso di questa *Postilla*, al di là della Vulgata e delle periodizzazioni che ne fanno parte, le vicende dell'Islam, nella sua ortodossia sunnita, sembrano disporsi in una *continuità* di fasi di *sviluppo* che possono così riassumersi in modo schematico. esistette un'ondata messianica, millenarista, nata dalla predicazione di un Profeta che rielaborò in modo originale il messaggio testamentario filtrato attraverso le tensioni che animavano il settarismo giudeocristiano, termine che uso in senso assai generico per indicare un variegato mondo che attendeva ciò che le neonate "ortodossie" tendevano a procrastinare: l'avvento di un "mondo di giustizia". Ne nacque un'espansione territoriale e, da questa, un'esigenza di definizione di una società e di governo di un territorio divenuto un Impero. Ciò generò lotte politiche combattute con l'appoggio ideologico di divergenti letture d'un vagheggiato "Islam delle origini" e in funzione dell'esigenza di codificare un Islam fattuale da parte di una classe dirigente in grado di evitarne la disgregazione settaria. Gli Omeyyadi, con 'Abd al-Malik, operarono una prima normalizzazione che non eliminò le tensioni messianiche, pronte ad erompere pericolosamente ad ogni crisi di un potere il cui fondamento religioso non fu sempre indubbio. Prese corpo così il ruolo di una classe intellettuale religiosa, 'ulamâ' e muhaddithûn, che discuteva la legittimità del potere politico sul fondamento religioso, con un ruolo subalterno quando il potere politico era forte, ma pronto ad approfittare delle sue debolezze. La crisi Omeyyade aprì così un periodo di torbidi non soltanto politici e militari, ma anche religiosi, che riportarono alla ribalta antiche scissioni, Shî'a e Khâridjismo, mentre nella cultura dell'Impero erano ormai entrate anche culture di altri popoli convertiti, principalmente del mondo irano-mesopotamico, che entrarono a far parte dell'elaborazione dottrinale, e ancor più influirono su di essa più tardi, al tempo degli 'Abbâsidi, anche attraverso i sistemi filosofico-teosofici che sostennero l'Ismailismo. Al crollo degli Omeyyadi, che avevano fondato un potere ormai obsoleto sugli antichi rapporti tribali degli Arabi, fece seguito una nuova normalizzazione 'abbâside dopo una rivoluzione "araba" che aprì nuovi spazi all'elemento iranico; una normalizzazione nella quale sembra lecito vedere, come fa Borrut, una continuità, pur nell'aggiornamento, con quella Omeyyade: una continuità nel cambiamento dettata dall'esigenza di autoconservazione dello Stato quindi dal realismo cui deve consegnarsi una politica che non voglia rassegnarsi al fallimento. Naturalmente, anche questo Califfato, traguadato nell'ottica di una legittimità istituzionale a fondamento religioso, poggiava su fondamenta fragili, la cui debolezza e le cui successive crepe, generate anche dai limiti dell'umana natura, aprirono la via alla classe degli 'ulamâ', una classe frammentata e rissosa all'interno, sempre arruolabile, almeno in parte, dal potere politico dispensatore di privilegi, ma comunque sempre più protagonista nell'elaborazione ideologica di un possibile modello di potere politico. Quando anche il potere territoriale del Califfato si disgregò dinnanzi all'inevitabile rinascita, entro la nuova realtà religiosa, delle tradizionali entità territoriali (si veda Kennedy, *supra*) furono precisamente gli 'ulamâ' a garantire, su fondamenta ora soltanto religiose, l'unità della Ummah; e la dottrina di Ibn Taymiyya, esposta *supra* alle pp. 1137-1138, ma anche *passim*, rappresentò il culmine di questo sviluppo i cui principi hanno un ruolo importante ancor oggi per definire quell'ossimoro che è lo "Stato islamico" (si veda Hallaq alla precedente *Postilla*). Protagonisti di questo processo furono gli Hanbaliti perché, nonostante la loro consistenza minoritaria e i continui ostacoli che la loro violenta intolleranza incontrò sempre nel potere politico, il cui problema era la governabilità di un mondo variegato nel quale l'intolleranza poteva costituire soltanto la premessa per l'ingovernabilità, erano stati coloro che avevano veicolato, in nome della religione, attese delle masse alimentate dal ricordo del messianismo originario. Non per nulla essi erano tradizionalisti e tradizionalisti, quindi anche consustanziali al noto conservatorismo della masse. È nel loro ricordo ideologizzato che il Califfato assume quei valori nostalgici di mitico garante dell'unità religiosa, e acquista peso il mito salafita di un'età dei *Râshidûn*. Certamente, questo percorso non sarebbe stato possibile senza la garanzia di una "ortodossia" che una classe intellettuale rissosa (e non incorruttibile dal potere politico) quale quella degli 'ulamâ' doveva pur fondare in sostituzione di quella califfale; ma questa, come nota Turner (ma anche altri autori qui citati, come M. Cook o Makdisi) nacque per convenienza dal reciproco riconoscimento delle quattro grandi scuole sopravvissute, tra le quali gli Hanbaliti, tutte fondate ora sul ruolo limitato del *ra'y* rispetto allo *hadîth*, fonte essenziale della Legge, che era stato il cavallo di battaglia di Ibn Hanbal. Questa continuità della storia islamica, merita comunque di essere riguardata ancora una volta per il periodo che va dalla prima ondata messianica all'avvento di 'Abd al-Malik, cosa che farò a chiusura delle *Postille*.

Con la ricerca di S.J Shoemaker, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, Un. of Pennsylvania Press, 2012, ci troviamo dinnanzi a un nuovo tentativo di ricostruzione dell'Islam originario da parte della scuola scettica. Cercherò di contenere le mie note entro dimensioni non debordanti, a rischio di non offrire al lettore una completa analisi del testo: infatti un'analisi dei limiti dell'impostazione di Shoemaker richiederebbe una costante analisi del linguaggio attraverso il quale scivola -oserei dire- il suo racconto, al fine di giungere al "disiato porto". L'impostazione è quella classica "à la

Crone”: La Vulgata è tarda, contraddittoria e non credibile; cogliamo gli *indizi* di una diversa vicenda nelle cronache non islamiche contemporanee agli esordi e ai primi tempi dell’Islam; da questi indizi cerchiamo di imbastire la (esile: n.d.s.) trama di quella che *potrebbe* essere la vera storia che diviene così, ancorché ipotetica, comunque più attendibile della Vulgata. Le cose non andarono bene alla Crone che, insieme a M. Cook, ha nel frattempo abbandonato il suo *Hagarism*, pur rivendicando giustamente (cfr. *supra*, pp. 1066-1067) la necessità di cambiare approccio nello studio della storia islamica; ora Shoemaker s’imbarca nuovamente alla conquista del vello d’oro forte delle molte conoscenze nautiche emerse da allora, grazie anche alle ricerche degli scettici, che gli consentono una più sicura navigazione. La presente *Rassegna* ha già posto in luce questi raggiungimenti, che do quindi per scontati; molte altre ipotesi, che tali sono e quindi non sono esenti da critica, concorrono tuttavia a formare la trama e l’ordito sui quali Shoemaker ricama il proprio disegno che perciò, alla fine, è certamente affascinante ma non per questo meno fragile. Prima di esporre il suo racconto è necessario tuttavia premettere un’osservazione generale che mi eviterà di doverlo analizzare frase per frase. Mi riferisco al problema della cosiddetta “probabilità composta”. Prendiamo il caso di dover esaminare le testimonianze a, b, c,.....n, al cui riguardo intendo comprendere la veridicità letterale, gli eventi che vi potrebbero esser sottesi, il modo in cui essi si concatenano. Poniamo dunque che, partendo da a, io esamini le ipotesi a¹, a², ...aⁿ, tutte con un proprio (ignoto) grado di *probabilità* di esser “vere”, e che io decida per l’ipotesi a¹ (sempreché io non abbia trascurato di mettere in conto un’ipotesi altra, ad esempio a^x). Poniamo allora che, una volta scelto a¹, io mi rivolga all’esame di b, e ritenga che, *se è vero a¹*, allora, tra le ipotesi b¹, b²,.....bⁿ, l’ipotesi *più probabile* sia b¹: scelta che è a mio arbitrio, perché, trattandosi di una probabilità, non è lecito il passaggio a¹⇒b¹ (che significa: se a¹, allora b¹) che richiede certezza logico/matematica. Poniamo dunque che, al termine della mia indagine, io sia giunto a concatenare a¹ con b¹, etc., sino a n¹. Ebbene: se ciascuna di queste ipotesi ha un 10% di probabilità di esser vera, già al terzo passaggio (a¹⇒b¹⇒c¹) di questo mio *arbitrario* procedimento, il mio percorso ha soltanto una probabilità su mille di esser “vero”. Se anche le singole probabilità dei singoli eventi fossero maggiori, basterebbero comunque pochi passaggi eseguiti con questo metodo per rendere le conclusioni quantomeno *imprudenti*. Vale infatti il principio della probabilità composta, in base alla quale la mia conclusione finale che le cose andarono secondo l’ipotesi n¹, non è condizionata dalla probabilità di n¹ rispetto all’universo che include anche n².....nⁿ, ma, (nel caso più favorevole, quello di indipendenza stocastica delle ipotesi) dalla probabilità $p(a^1) \cdot p(b^1) \cdot \dots \cdot p(n^1)$, che si scrive $p(a \cap b \cap \dots \cap n)$: cioè: *praticamente zero*. Purtroppo nell’analisi storica non si sfugge alle limitazioni dovute all’ipotesi, in specie se ci si occupa di una storia ignota come quella del primo Islam: ma se si scrive una storia subordinata alla *possibile concatenazione* di molte ipotesi tra loro, c’è rischio di scrivere una storia che soddisfa soltanto le propensioni del suo autore, che vuol gettare un proprio sasso nello stagno. Il quale autore parte da esigenze del tutto ragionevoli e ormai generalmente condivise (tranne dai *credenti* nella Vulgata) come l’esigenza di comprendere l’origine dell’Islam nell’ambito della storia religiosa della Tarda Antichità (p. 8) evitando di cadere nella rete degli *ahādīth* (p. 9). Molto ragionevole, condivisibile e condivisa, è anche la convinzione che l’Islam debba aver subito trasformazioni tra il VII e l’VIII secolo (p. 15) delle quali Shoemaker si propone di trovare il bandolo. Ragionevole è anche la prudenza espressa alle pp. 9-10 sui limiti di una storia dell’Islam vista dall’esterno nei confronti di una storia, quella scritta nella Ummah, che con la fede islamica ha un doppio rapporto, in quanto la conforma e ne è conformata, quindi ne è parte integrale. Meno ragionevole mi sembra viceversa la pretesa -una tensione che invade tutta la ricerca- di sostituire il *non possumus* del vero scettico dinnanzi all’incognita dell’Islam originario, con una “storia” che, per i modi con i quali è costruita, non è semplicemente ipotetica (come giustamente premette Shoemaker) ma è un edificio dalle fondamenta evanescenti, perché costruito scivolando sul linguaggio. Il testo abbonda di connessioni “logiche” (se a¹ allora b¹, etc.) precedute da parole come “seems”, “it is quite possible”, “appears”, “were possibly”, “could not possibly have occurred”, “perhaps”, e così via per tutto il testo: precauzioni, si badi bene, del tutto legittime e oneste nonché usuali dinnanzi alle difficoltà di ogni ricostruzione storica, ma che, usate per concatenare con una pretesa logica stringente, mere probabilità funzionali al raggiungimento di un fine, conducono, per la probabilità composta, a conclusioni *involontariamente* (lo si deve concedere) *provocatorie*. Un sasso gettato per agitare le acque, qualcosa di simile a un *Hagarism* riveduto e corretto che può trasformare lo *scettico* in un (quasi) *nuovo credente*. Il vero scettico si arrende dinnanzi ai limiti della Ragione nei confronti del Reale, non costruisce un Reale alternativo con l’uso della dialettica, questo lo fa il cattivo Sofista. Dopo la lunga premessa, veniamo ora in concreto alla tesi sviluppata da Shoemaker che ha un punto preciso di partenza: la data di morte del Profeta. Vi sono indizi, nelle cronache non islamiche, che Maometto non morì nel 632 (anno 10 dell’Egira) a Medina, ma nel 634/635 mentre guidava la spedizione che invase (anche) la Palestina (ci sono anche fonti [p. 71] che datano l’invasione della Palestina al 641, ma questo non sembra credibile). Per corroborare questa data del 634/635, Shoemaker fa riferimento ad una fonte araba e a dei riferimenti numismatici che datano l’Egira al 624/625 (pp. 104-105) non nel 622; a fronte di ciò nota anche che gli anni dall’Egira alla morte potrebbero essere stati, secondo le tradizioni, anche 7 o 13. Come si noterà, ciò offre, in teoria, un ampio spettro cronologico per la data di morte del Profeta; ma poiché “it is admittedly possible” (p. 106) che i 13 anni siano frutto di un errore di calcolo, Shoemaker adotta, e questa è già un’ipotesi, per il seguito della ricerca, la data del 634/635, in guerra (località ignota) e non a Medina, che è quella che figura nella *Doctrina Jacobi*. A questo punto è lecita e necessaria una domanda: perché la *Sīra* racconta di una morte nel 632 a Medina? Shoemaker non ha dubbi,

nonostante le ipotesi al riguardo possano essere varie e imponderabili: si trattò di una costruzione ideologica necessaria a collegare l'Islam all'Hijâz, a farne una vicenda araba estranea alla storia del Medio Oriente della Tarda Antichità; costruzione ideologica necessaria al dominio omeyyade ai tempi di 'Abd al-Malik. Ora, in questa ipotetica vicenda si intrecciano dati ormai acquisiti dalla ricerca e ampiamente citati in questa *Rassegna*, con un'ipotesi che risale, in buona sostanza, alla Crone, e che non è mai stata dimostrata: l'Islam non nacque come tale e non nacque nello Hijâz. Veniamo ai dati acquisiti dalla ricerca, che costituiscono i pilastri sui quali indubbiamente Shoemaker può contare per dare un senso al proprio lavoro, dati dei quali credo di aver già riferito. Innanzitutto appare certo che l'Islam originario era guidato da una visione escatologica (per D. Cook anche apocalittica) che verosimilmente fornì la spinta alla sua formidabile espansione iniziale, pur senza dimenticare la situazione ormai esausta degli imperi bizantino e sassanide. Su questo punto vorrei tuttavia aggiungere un'altra cosa che Shoemaker non menziona ma che emerge dal Testo Sacro, e che, a mio avviso, ebbe un ruolo nelle prime due lotte intestine: accanto alla spinta escatologica v'era anche quella *assiologica* che sembra esser stata rapidamente disattesa, quantomeno a partire da 'Uthmân (cfr. alle pp. 1055-1057 *supra*, l'analisi di Hinds sui motivi della rivolta contro 'Uthmân) e poi nel Califfato dei Sufyânidi e dei Marwânidi. Inoltre sembra ragionevolmente deducibile che l'edizione *ne varietur* del Corano risalga al tempo di 'Abd al-Malik. Il terzo punto è che a quel medesimo periodo risalga l'evidenza storica del costituirsi di un Islam quale noi lo conosciamo (grazie anche al fiorire degli *ahâdîth*). In tale contesto, non va dimenticato che, sino alla fine del VII secolo, i Musulmani costituivano una minoranza all'interno dei territori conquistati, e perciò la loro politica era stata di *appeasement* con le altre religioni monoteiste dominanti; da quel momento inizia viceversa una politica di islamizzazione dell'Impero, ciò che ha un peso non trascurabile per la formazione dell'Islam che conosciamo. A tal riguardo si noti comunque che alcune tradizioni relative alla *Ridda* mostrerebbero (il condizionale è d'obbligo con le tradizioni) un atteggiamento intollerante già dai tempi di 'Umar. Quanto alla Vulgata infine, ne abbiamo parlato poco sopra, essa è assai tarda, è di epoca 'abbaside; è strutturata ideologicamente, ed è fondata su tradizioni quantomeno dubbie. Va aggiunta un'ultima cosa, della quale Shoemaker non parla perché esula dalla sua ricerca: l'evoluzione dell'Islam si prosegue anche dopo 'Abd al-Malik, dura quattro-cinque secoli, e si compie nel tramonto del califfato 'abbaside, al tempo dei Bûyidi e dei Selgiukidi. Ampio spazio quindi alle concezioni di W. Bauer, che Shoemaker stesso invoca (l'ortodossia non è agli inizi, è il termine di un lungo processo): ma attenzione a non tentar di alimentare, con il rigagnolo delle evidenze, l'oceano delle illazioni. La tesi che Shoemaker elabora rientra però in questo tentativo; infatti uno dei passaggi iniziali del suo procedere si articola sui cambiamenti che l'Islam avrebbe attraversato nel corso del suo primo secolo (cambiamenti che si possono ben intuire nel passaggio da una rivoluzione a sfondo messianico ad un Impero da consolidare e amministrare) per dedurre (p. 87) che essi implicarono lo slittamento da "una fede escatologica centrata su Gerusalemme" alla "religione di un impero globale con una geografia sacra fondata sullo Hijâz". Ora, ciò ricalca soltanto in parte le evidenze, frutto di una ragionevole apparenza, che ho citato sopra. Qui si aggiungono due ipotesi ulteriori: l'obiettivo primario dell'espansione sarebbe stato Gerusalemme, *centro dell'attesa escatologica* -ciò che significa un rapporto diretto del costituirsi del primo Islam con il messianismo giudaico, rimasto però vivissimo essenzialmente *nel Giudeocristianesimo*- e una comparsa in scena dello Hijâz -dal quale peraltro l'ondata proveniva- soltanto come "toppa" ideologica ottant'anni dopo l'eruzione. Sul problema dei Giudei -e dei Cristiani- nell'Islam originario, tema tanto discusso in questa *Rassegna*, torneremo dopo; ora m'interessa fare una notazione. Partendo dalla nota inaffidabilità della *Sîra* e dai dubbi che gravano persino sulle date del Profeta (nascita, morte) e *prendendo ormai per scontata* la prima asserzione (Maometto morì nel 634/635 conducendo una campagna per la conquista della Palestina); *ipotizzando* che la spedizione di Tabûk (cfr. *supra*, p. 1075; p. 1088; p. 1096) fosse stato l'inizio di un'operazione militare di ben maggiore intento (p. 110) avente per obiettivo la Palestina (p. 111) -ciò che è "admittedly a somewhat speculative proposal" (ivi)- Shoemaker trova la *conferma* della propria ipotesi principale: il Profeta voleva conquistare Gerusalemme che era il centro religioso della sua visione apocalittica e morì nel corso della campagna; il racconto della *Sîra* è un falso ideologicamente motivato dai nuovi obiettivi di un nuovo Islam. Ma che cos'era l'Islam originario? Questo è l'argomento del lungo terzo capitolo del libro, ed è bene notare che Shoemaker, il quale aveva già citato Donner, *Narratives, etc.*, cit., del quale avevo già parlato alle pp. 1037-1038 *supra*, inizia ad appoggiare ripetutamente le proprie tesi su un altro testo del medesimo Autore da me discusso alle pp. 1067-1068 nella sua traduzione italiana, *Maometto e le origini dell'Islam*, ma duramente criticato dalla Crone. Sulle tesi di Donner ho espresso anch'io qualche modesto dubbio, rilevando che esse si fondano sulla traduzione di "*mu'minûm*" dalla Costituzione di Medina, con il più usuale "credenti", mentre, come si evince dalla lunga discussione sulle varie interpretazioni possibili (*supra*, p. 1066 sgg.; più in particolare pp. 1067-1073, e ancora p. 1081) la parola potrebbe significare (e così sembrerebbe da quel contesto) più semplicemente "garantiti", *scil.*: dal patto (p. 1069). La tesi "ecumenica" di Donner è che l'Islam iniziale fosse un movimento genericamente monoteista, formato da Giudei, Cristiani, e -come dire?- "protomusulmani", i quali più tardi si separarono e diedero inizio all'Islam che conosciamo dai tempi di 'Abd al-Malik. In effetti, come ho notato a suo tempo, c'è traccia di Giudei e Cristiani nella prima ondata; tuttavia mi ero posto il problema di dover comprendere di quali "Giudei" e di quali "Cristiani" potesse trattarsi, per concludere dovesse trattarsi di gruppi o individui che, a "ortodossie" ormai codificate da più di un secolo, potevano considerarsi dei Giudeocristiani di estrazione giudaica o di estrazione gentile. Su tutto questo quindi non torno; vorrei soltanto ricordare che

l'approdo dell'esame fatto nella *Rassegna*, fu che il variegato mondo del Giudeocristianesimo costituisse l'humus stesso dell'Islam nascente, direi quasi il punto di partenza dal quale originò la terza e *originale* sintesi religiosa del Messaggio testamentario, quella coranica. Del resto, per poter seguire il Profeta, occorreva partire come minimo da tre condizioni: credere nella profezia di Cristo (cosa che un "vero" Giudeo non avrebbe potuto accettare); credere che Cristo fosse soltanto un Profeta, e non il Figlio di Dio (cosa che nessun "vero" Cristiano del VII secolo avrebbe potuto accettare); credere, infine, nell'arrivo di un nuovo Profeta che avrebbe nesso fine a *questo* mondo, e creato un nuovo mondo "di giustizia": ciò che, per l'appunto, costituiva l'attesa escatologica-assiologica del variegato panorama Giudeocristiano *e dell'Islam*. Per avvalorare tuttavia la propria ipotesi, che è anche quella di Donner, di un iniziale movimento monoteista includente Giudei e Cristiani, Shoemaker si rifà ad una osservazione di D. Cook, *The Beginning of Islam as an Apocalyptic Movement*, www.mille.org/publications/winter2001/cook, cioè che la prima *shahâda* -accettabile per i Giudei e per i Cristiani, *purché non trinitaristi*- consisteva nella sola affermazione "non c'è altro Dio all'infuori di Dio" e non anche del suo seguito, apparso in un secondo momento, che aggiunge "Maometto è il Profeta di Dio". Si badi bene: Shoemaker non nega che l'origine dell'Islam sia stata nello Hijâz (dove c'erano "Giudei" e "Cristiani" anzi, lo conferma (p. 247; p. 251); soltanto la sua tesi è che il loro faro religioso era Gerusalemme in vista della fine del mondo (notoriamente, là dovrebbe accadere il Giudizio) e che, quando il mondo non finì, la memoria tornò allo Hijâz. Fu allora che nacque l'Islam che conosciamo, con l'invenzione di una storia ideologica più utile di quella "vera", dimenticata. Vorrei sommessamente ricordare che una simile ipotesi (ché tale è) non può sottrarsi alla critica della Crone a Donner: per mettere in moto l'ondata che uscì dallo Hijâz era necessario un messaggio profetico già strutturato nella sua sconvolgente novità ideologico-religiosa, quale che fosse la "vera" predicazione di Maometto. Né si può pensare, aggiungo, che la potente e originale sintesi *profetica* costituita dal Corano e che è l'Islam, potesse essere elaborata da politici e funzionari alla Corte Omeyyade: questo Shoemaker non lo dice in chiaro, ma non dice neppure chi altro avrebbe potuto elaborarla, anche ammettendo che il Corano fosse nato selezionando gli *ahâdith* (ipotesi De Prémare) espressione di una "memoria" popolare (cfr. Shoemaker, p. 156: la proliferazione dei falsi *ahâdith* spiega il loro differire dal Corano ma non garantisce che anche il Corano non sia stato manomesso nel tempo. Su questo però Donner la pensa diversamente, cfr. p. 153). Il Messaggio profetico, quale che fosse la sua "vera" veste iniziale, non poteva essere diverso, *nella sostanza*, da quello che proclamava una nuova e diversa sintesi testamentaria, anche al netto di aggiunte e cancellazioni; e tuttavia, parlando dell'opera di P. Casanova, a p. 123 Shoemaker aveva trovato importante la sua ipotesi che la collazione del Corano fosse opera (ovviamente ideologica imperiale) di 'Abd al-Malik e di al-Hajjâj. Ad ogni buon conto, a me sembra che la presenza, a monte del Corano, di una religiosità giudeocristiana, sia denunciata dalle citazioni testamentarie presenti nel Libro, provenienti da Apocrifi e Pseudepigrifi. Come riassume infine le proprie tesi Shoemaker, dopo tanti percorsi esplorati (pp. 195-196)? Se l'attesa della fine prevedeva "come sembra" l'evento (*scil.*: della fine del mondo) prima della morte di Maometto, allora, nella trasformazione successiva dell'Islam, quella morte "avrebbe dovuto essere ripensata" per incorporare i valori "della fede imperiale dell'Islam classico". Un bel ragionamento, che è sorretto da, *e a sua volta sorregge*, l'ipotesi di partenza: se a¹, allora b¹; e, se b¹, allora a¹. Una tautologia che si autodimostra dimenticando la connessione probabilistica (non è detto che a¹ sia la *sola* possibilità e che da essa consegua *soltanto* b¹). Io mi permetto di aggiungere una piccola chiosa: l'attesa della fine del mondo, cioè di *questo* mondo (un "mondo" ci dovrà pur essere, magari *l'altro mondo*) nasce dalla sofferenza della marginalità, di coloro che attendono il *vero* mondo, che è il mondo "di giustizia". Dall'impulso iniziale dell'Islam e dalle sue successive, rapide convulsioni; nonché nel suo sempre risorgente apocalitticismo studiato da D. Cook nel passato e nel presente, si potrebbe indagare la delusione imposta sempre dalla realtà terrena alle attese assiologiche che trasformano l'utopia in atopia. Forse le convulsioni del mondo islamico potrebbero esser viste sotto il profilo del contrasto tra le speranze scatenate da un Messaggio e le delusioni che riserva sempre la realtà; un conflitto che non viene meno perché le speranze, strutturate in un messaggio totalizzante, non vengono mai a patti con il reale. Una situazione destinata a perdurare sin dentro il califfato 'abbâside, che fa comprendere l'indifferenza politica di Ibn Hanbal, la scelta di mantenere vive le speranze altrove, nella sfera religiosa, non in quella politica; una scelta che troverà soluzione istituzionale nel rapporto 'ulamâ'/sultani elaborato da Ibn Taymiyya. Ma torniamo a Shoemaker e al suo modo di condurre il filo del proprio ragionamento, che si fonda su ipotesi anche di altri studiosi concatenandole tra loro, in buona parte prendendo spunto dalla critica ai Vangeli. Il fatto che il Corano non contenga previsioni ex-post, "may simply reflect", scrive, il fatto che non ne facesse, non dalla sua antichità: il parallelo lo trova in *Ev. Joh.* (p. 153). Quanto alla famosa "previsione" di *Cor.*, 2,4, essa potrebbe riferirsi, con un'interpretazione del testo diversa da quella usuale, a fatti diversi, ovvero fare riferimento alla sconfitta dei seguaci del Profeta a Mu'ta (p. 154). Poco dopo (p. 158) ricorda che i primi Califfi, Vicari di Allâh, avrebbero potuto portare delle modifiche al Corano, ma poi si ferma alla semplice ipotesi. A p. 167, a proposito delle attestazioni coraniche circa l'impossibilità, per l'uomo, di prevedere l'ora del Giudizio (che contrasterebbe con l'ipotesi della marcia su Gerusalemme) ipotizza che ciò non significa che i seguaci del Profeta non l'attendessero a breve: *e questa ipotesi è usata per avvalorare ipoteticamente la sua ipotesi iniziale*, che la morte del Profeta avesse costituito un trauma inatteso che portò a una revisione del Corano, perché era inammissibile il fallimento della previsione che aveva motivato la conquista di Gerusalemme come luogo atteso del Giudizio. Interessante appare, a p. 173, che per rinforzare la propria argomentazione egli consideri antico, se non autentico, lo *hadîth* nel quale la vicinanza dell'Ora è

paragonata a quella di due dita. A p. 1087 *supra* ho riportato una notazione di Berg: Schoeler considera autentici gli *ahādīth*, a meno che non contraddicano le sue teorie; qui Shoemaker che nega la loro autenticità, fa eccezione per uno che torna utile alle sue teorie. Alle pp. 178-185, Shoemaker ritiene che *Cor.*, 3,144 (Maometto è un semplice mortale) sia stato inserito ex-eventu, perché trova inconfutabile che Maometto, un capo pragmatico e razionale, avrebbe dovuto nominare un proprio successore, cosa che non fece perché non si pensava che sarebbe morto prima dell'Ora. Ciò lo riconduce, con un circolo chiuso, ad avvalorare l'ipotesi di partenza: i seguaci del Profeta credevano così, perciò si andò a Gerusalemme, perciò poi si dovette rielaborare il testo. Non se ne esce: la concatenazione di ipotesi avvalora un'ipotesi, e questo circuito ritorna nelle conclusioni alle pp. 196-197. Veniamo infine all'ultimo capitolo, che vuol chiarire come un esercito interreligioso divenne musulmano, e il centro della fede fu spostato da Gerusalemme allo Hijâz, ciò che Shoemaker fa partendo da quanto appena concluso, che per lui sembra costituire un fatto assodato, ribadito alle pp. 197-199. Qui si apre il problema principe, un tema che ho già trattato e che perciò non trovo utile ripetere nel dettaglio seguendo il testo pagina per pagina. La tesi di Shoemaker è precisa: l'Islam iniziale era una comunità interreligiosa costituita da Giudei e Cristiani, di monoteisti in generale; forse anche -ma non lo si dice, è una mia illazione- di protomusulmani, altrimenti restano soltanto Giudei e Cristiani a ricoprire il ruolo di coloro che poi, *convertendosi alla nuova fede "imperiale"* -così viene definito l'Islam, che sarebbe stato elaborato sotto gli Omeyyadi- avrebbero dato vita all'Islam che conosciamo: e francamente, senza una presenza *già* musulmana nelle schiere e nella leadership, non si capisce perché "Giudei" e "Cristiani" avrebbero dovuto farlo. È una tesi vicina in qualche modo a quella dell'antiscettico Donner che infatti viene continuamente evocato nel testo con ripetute citazioni nonostante la tesi di Donner sia un po' diversa, vi si ipotizzano, alle origini, dei Musulmani o protomusulmani ecumenici e tolleranti che associano pariteticamente Giudei e Cristiani. Giustamente la Crone si domandò come avrebbe potuto il movimento espandersi in quel modo su altre terre, se la religiosità non fosse stata sin dall'inizio esclusivista; Shoemaker tuttavia non deve rispondere a questa domanda, perché sostiene che non vi sono prove archeologiche di una conquista violenta. Se così fu però, c'è anche un'altra possibile spiegazione che possiamo adombrare dal poco che sappiamo: non v'era un vero esercito bizantino in quelle terre, tale da dar vita a resistenze tenaci, e i nuovi arrivati potevano prendere il controllo senza molta fatica, anche perché le popolazioni non erano certamente affezionate ai dominatori cristiani. Sebêos, che Hoyland peraltro maneggia con cautela (p. 125), parla di una congiura giudaica che favorì l'invasione; Shoemaker cita anche Wasserstrom (sulle cui ricostruzioni ho espresso i miei dubbi nel primo capitolo della *Rassegna*) e afferma che un "largo numero di Giudei accettarono il Corano" (p. 203); ad ogni buon conto Sebêos non è così generoso nella valutazione, parla soltanto di "ribelli Giudei". Visto come andarono le cose a Medina con le tribù giudaiche c'è infatti da credere che i Giudei (quelli veri) non amassero accettare profeti arabi, e così la pensa anche Hoyland, *Seeing Islam, etc.*, cit., p. 529. Il quale Hoyland, assai citato da Shoemaker, alle pp. 545-598 discute il possibile uso di fonti non musulmane per la storia dell'Islam e ne deduce, ad esempio (pp. 549-550) che "è evidente" che i primi Musulmani avevano culti, credenze e pratiche "chiaramente distinte dalle altre fedi correnti"; anche se concorda (p. 555) che l'iniziale approccio dei Musulmani era tollerante (il cambiamento dell'atteggiamento fu infatti all'inizio dell'VIII secolo). *Et pour cause!*, direi: per la ragion politica. Inizialmente, prima delle conversioni messe in atto dall'inizio dell'VIII secolo, in quel vasto impero i Musulmani costituivano una minoranza, e il tempo necessario alle conversioni fu lungo. Il giudizio di Hoyland sull'uso delle fonti non islamiche è comunque molto equilibrato: dopo aver riportato il giudizio negativo di Wansbrough (p. 598) egli conclude che, se "non possono dare una coerente e completa informazione sulla storia del primo Islam, *ancor meno possono dar sostegno a una visione alternativa dei suoi sviluppi*" (ivi, corsivo mio); e tuttavia esse possono offrire nuove prospettive (ivi), quelle prospettive che, secondo il suo giudizio, sono il punto critico di una ricostruzione cui non mancano peraltro i materiali (p. 559). In effetti a me sembra che, se seguendo la Vulgata ci si muove in una prospettiva tutta interna all'Islam "imperiale" (omeyyade e 'abbâside) proponga costruzioni troppo fragili, come quella di Crone-Hinds o questa di Shoemaker, aumenta soltanto la confusione. Questo inutile *détour* è in buona parte dovuto, a mio avviso, all'insistenza nel chiamare in causa "Giudei" e "Cristiani", i quali certamente, se tali, ebbero comportamenti individuali che non possiamo quantificare; ma come Giudei "veri" non potevano accettare un Profeta arabo, e come Cristiani "veri" potevano tutt'al più considerare l'Islam un'eresia, come fece Giovanni Damasceno. Nel Medio Oriente -e anche nella penisola arabica- c'era piuttosto un mondo variegatissimo di "Cristiani" che andavano in Sinagoga e rispettavano le norme mosaiche ignorando Paolo, e di "Giudei" (etnicamente parlando) che avevano creduto Cristo un Profeta, non però il Figlio di Dio: esattamente come i Musulmani. Quanto all'accoglienza, se non positiva certamente indifferente, che Giudei e Cristiani di Palestina riservarono agli invasori, i pareri sono vari. I Giudei di Palestina ne approfittarono comunque per vendicarsi sulle chiese dei loro oppressori cristiani, ma, dalle fonti analizzate da Hoyland, non risulta che essi fossero felici per il nuovo dominio; quanto ai Cristiani (Hoyland, p. 539) sembra siano riusciti a mantenere un minimo di convivenza. Hoyland (pp. 549-550 nel testo e in n. 22) ricava poi un'altra interessante conclusione dall'analisi dei documenti: i Musulmani praticavano un culto che "was clearly distinct from the other currently existing faiths". Hoyland dice tutto questo *espressamente* contro le ipotesi di Wansbrough, e, quel che più c'interessa, contro quelle del Donner di *From Believers to Muslims*, Al-Abbath 50-51, 2002-2003, già pubblicate da Donner in altra sede nel 1994 (*The Byzantine-and Early Islamic Near East*, vol IV), che sono poi le tesi del più tardo e ampio Maometto e le origini dell'Islam, cit., sulle quali perciò non torno. Torno invece ora a Shoemaker che,

dopo aver citato Wasserstrom, si diffonde nelle pagine seguenti sulle tradizioni che indicherebbero un'accoglienza favorevole agli invasori da parte dei Giudei, e un'analoga propensione filogiudaica quantomeno da parte di 'Umar; tra l'altro ritornando (p. 204) su quel titolo di "al-Fârûq" del quale ho segnalato la diversa possibile traduzione (cfr. *supra*, p. 1053 e p. 1096: "colui che divide" *scil.*: il Bene dal Male). L'argomento introdotto gli consente di affermare (p. 205) che "la partecipazione giudaica ai primi stadi del movimento religioso di Maometto appare persino più fortemente nelle prime fonti islamiche"; affermazione che egli introduce in riferimento alle tradizioni relative a 'Umar e alla restaurazione del Tempio (si veda però *supra* il breve cenno a p. 1041). Da qui passa ad affermare (p. 206) la piena partecipazione dei Giudei al movimento islamico iniziale, grazie alla lettura che Donner dà della Costituzione di Medina (si veda sopra). I Giudei assumono quindi un ruolo sempre maggiore nella vicenda narrata da Shoemaker (benché egli conceda, in tale riproposizione degli eventi, di non poter del tutto escludere i Cristiani dalla partecipazione al movimento) tant'è che egli appoggia più volte le proprie argomentazioni sulle tesi di Rubin (discusse *supra*, in particolare alle pp. 1048-1051). Singolarmente però (p. 208) deve ammettere che "non tutti i Giudei e i Cristiani erano benvenuti nella comunità dei credenti": forse perché, mi permetto di chiosare, oltre agli indubbi *veri* Giudei, v'erano anche dei *veri* Cristiani di fede trinitaria, contro i quali era indubbia l'ostilità musulmana (p. 209). Shoemaker apprezza molto le opinioni di Donner, che cita costantemente nelle pagine successive: "forse" le tensioni teologiche erano minori all'inizio, perché, prima della sua standardizzazione e diffusione "i Musulmani, di fatto, conoscevano assai poco il Corano" (p. 209) che fu all'origine delle prese di posizione anticristiane (p. 211). Quel "forse" è il pilastro che regge l'ipotetica costruzione che usa anche gli scritti di Giovanni Damasceno, che "forse" (di nuovo) potrebbero interpretarsi in una nuova luce, anche in vista della presenza di "Cristiani" (i Taghlib, cfr. *supra*, p. 1055 e p. 1097) nelle file di Yazîd (p. 213). Che i primi Musulmani includessero "pii" Giudei e Cristiani (ivi) è ipotesi di Donner per spiegare un'invasione che non sembrò incontrare resistenza. A ciò è anche attribuita la presenza di citazioni bibliche nel Corano (p. 214) delle quali non si sottolinea tuttavia la componente originata in Apocrifi e Pseudepigrifi; questo è comunque argomento che abbiamo già visto a proposito degli "informatori" di Maometto e delle contestazioni, che furono rivolte al Profeta, di non dire nulla che non fosse già stato detto. Insomma: nulla che non fosse già noto, ma rivisto nell'ottica di ipotesi poste a monte, delle quali fornirebbe la convalida. Shoemaker passa poi ad esaminare il noto problema della *qibla*, rivolta dapprima verso Gerusalemme, poi verso la Mecca, ricordando le tradizioni su 'Umar e Ka'b al-Akbâr in Gerusalemme, e proseguendo con la vicenda della "*Qibla musharriqa*" ("molto rivolta ad oriente"; cfr. S. Bashear, *Qibla musharriqa and Early Muslim Prayers in Churches*, The Muslim World, 81, 1991, che ricorda le tradizioni relative alla possibilità, per i primi Musulmani, di pregare nelle chiese cristiane, e ipotizza la possibilità di incertezze iniziali sull'orientamento della *qibla*). Shoemaker sottolinea la differenza tra le due vicende: la prima è segnalata nel Corano; la seconda è più tarda ed è successiva all'ingresso dei Musulmani nei territori a popolazione cristiana; tuttavia la localizzazione dell'orizzonte sacro in Gerusalemme rimase ancora per un certo tempo, ad esempio nell'orientamento delle sepolture. Il caso delle moschee irakene la cui *qibla* è orientata ad est, è però interpretato come un orientamento verso Gerusalemme (p. 228) e ciò testimonierebbe quanto radicata fosse la tradizione islamica di considerare Gerusalemme il proprio orizzonte sacro. Con tale ipotesi viene così rafforzata l'ipotesi di partenza: il movimento islamico fu inizialmente guidato dal Profeta verso Gerusalemme, centro della sua visione escatologica. Del resto, tra le "eccellenze" (*fadâ'il*) di Gerusalemme c'è la tradizione che là andrà in scena il Giudizio finale, allo squillo della tromba di Isrâfil (p. 232): l'Inferno si spalancherà nella Valle di Giosafatte e il Paradiso si aprirà sopra la Moschea di al-Aqsâ. Sono questi racconti di "eccellenze" "che rivelano un movimento interconfessionale con una forte presenza Giudea e, forse, Cristiana" (corsivo mio) guidato dall'urgenza dell'*eschaton* (p. 237).⁶ Per conseguenza la Sûra 17 (Il viaggio notturno) diventa una "primitive tradition": il contrario di una presunta aggiunta di età omeyyade conseguente al dominio di al-Zubayr alla Mecca e a Medina. Si noti però, che la ribellione di al-Zubayr (che trovò consenso tra i Khâridjiti, noti letteralisti in materia di Legge) sembra avesse precisamente motivi religiosi: cfr. W. Madelung, *Abd Allâh b. al-Zubayr and the Mahdî*, cit. La cosa è segnalata da Giovanni bar Penkaye, che scrive in quegli anni; ed è riportata con riferimento alla sua Cronaca e a Madelung, da Hoyland (p. 197 e p. 552) che è dello stesso parere. Lo zelo religioso di Ibn al-Zubayr era notoriamente rivolto alla Mecca, contro gli Omeyyadi che trasgredivano la Legge (Hoyland, p. 197). Ora, come abbiamo visto, Ibn al-Zubayr aveva, in materia di primo Islam, credenziali ben maggiori che non gli Omeyyadi. La cosa non sfugge certamente a Shoemaker, che riprende ampiamente l'argomento alla pp. 253-255: né poteva farne a meno. Tra l'altro egli nota che Ibn al-Zubayr è il primo a proclamare la doppia *shahâda*, aggiungendo a quella in uso "Maometto è il Profeta di Dio". Ne viene fuori in modo elegante ma non precisamente coerente con l'impostazione del suo testo: di fatto egli ritiene, ricollegandosi in qualche misura anche a Hoyland (pp. 554-556) che la seria sfida postagli dal rivale sul piano religioso, convinse 'Abd al-Malik ad abbandonare la politica di *appeasement* che era stata sua e di Mu'âwiyya, e a fondare uno Stato jihâdista

⁶ Su queste "eccellenze" si consulti l'articolo di A. Elad, *The History and Topography of Jerusalem during the Early Islamic Period: The Historical Value of Fadâ'il al-Quds Literature: A Reconsideration*, J.S.A.I., 14, 1991. Si tratta di una letteratura fondata su *ahâdîth* che l'Autore non sottrae alla critica di Schacht e Juynboll, e che fiorisce nel periodo omeyyade, insieme con il ruolo di Gerusalemme. Il pellegrinaggio a Gerusalemme restò in voga sino alla prima epoca 'abbâside. La raccolta risale ad un autore dell'XI secolo, Ibn al-Murajjâ al-Muqaddasî.

arabizzando l'Islam, dandogli cioè quella svolta che coincide con l'Islam storicamente noto. Bene: ma come si concilia questa lettura di fatti con l'ipotesi di un movimento inizialmente ecumenico che vedeva la propria stella polare in Gerusalemme? Se la sfida religiosa verteva su Maometto, La Mecca, Medina, e una religione rigorosamente islamica da parte di chi, certamente, era ben più legato degli Omeyyadi al Profeta, come si può ritenere questa svolta politica, e di politica religiosa, attuata dagli Omeyyadi, l'affermazione di una nuova fede, diversa da quella originaria genericamente ecumenica? D'altronde, a p. 245 Shoemaker dovrebbe chiarire anche un altro enigma, ma non lo fa: se, accettando l'ipotesi di Wansbrough, si ritiene che l'Islam sia stato generato all'interno del Giudaismo, e, in minor misura, del Cristianesimo, come si spiega la presenza di tanti riferimenti ad Apocrifi e Pseudepigrifi nel Corano, e il ruolo che vi ha, e ha nell'Islam, Gesù, con la relativa cristologia? Si riapre così il discorso su un'ipotesi ben diversa, che emerge da tanti fattori non considerati nell'analisi di Shoemaker, ma che furono messi in luce già da tempi lontani, che ho ampiamente discusso ed esposto in questa *Rassegna* e in *Dopo e a lato* (ma anche già all'inizio: cfr. pp. 57-58) e che costituiscono, potrei dire, l'asse portante d'una conclusione non minore nell'economia del mio testo: quella di una divaricazione di Occidente e Islam come sviluppi indipendenti di un "conflitto sulle interpretazioni" nato con l'irruzione del Messaggio testamentario nel mondo classico ellenistico-romano. *L'unica ipotesi più solida nella vexata questio delle origini dell'Islam è quella che vede le sue radici nel Giudeocristianesimo*. Avevo accennato sopra alla ricerca di Rosa Conte; ora riprendo l'argomento unitamente all'esame del più puntuale articolo di F. de Blois, *Elchasaï-Manes-Muhammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich*, cit. in Bibl. *supra* a p. 848. La ricerca della Rosa Conte è uno sguardo che spazia su molta della Bibliografia già esaminata in questo testo; su di essa non torno e mi limito a sottolineare qualche spunto nuovo. Così, alle pp. 70-71, trovo utile sottolineare la tassonomia del Giudeocristianesimo che la studiosa deduce dalle ricerche di R.E. Brown e di C. Vidal Manzanares, perché essa mostra l'intrico di opzioni generate da quattro fattori primari (etnia gentile o giudaica, credenza in Cristo, credenza nella Legge mosaica) dal quale si genera il panorama frastagliato di "sette" (o, forse, di credenze e usi) che caratterizza il Giudeocristianesimo, da sempre luogo di disputa per eresiologi ed Accademici. In particolare, le ricerche di S.C. Mimouni indicherebbero che Ebioniti ed Elchasaïti sopravvissero sino alla metà dell'VIII secolo (p. 73). Le credenze giudeocristiane sarebbero attestate anche, secondo Nevo e Koren, dalle iscrizioni del Negev, in particolare da quelle che definiscono Allâh "Dio di Mosè e di Gesù" (p. 75). A conferma si portano le convinzioni dello stesso Nevo (*Towards a Prehistory, etc.*, cit. in Bibl. a p. 850) che la codificazione coranica sia avvenuta, più tardi di quel che si pensi, sul fondamento di una religiosità giudeocristiana. Infine l'autrice ricorda (ne abbiamo parlato anche in questo nostro testo) l'ambiente monoteistico che circondava il Profeta. Passando quindi in rassegna le ipotesi storiografiche sul rapporto tra Giudeocristianesimo e Islam, la Conte risale sino a quella di Toland (1670-1722) per poi scendere a quelle recenti, delle quali alcune segnalate in questo testo: Harnack, Ahrens, Simon, Hayek, Roncaglia, Dorra-Haddad, Sacchi, Cirillo, Tardieu, S. Pines; e varie testimonianze di testi antichi. L'argomento è trattato in modo significativo da F. de Blois, cit., il quale ricapitola brevemente alcuni punti delle dottrine elchasaïte e manichee e ne sottolinea la diffusione nel mondo mediorientale al tempo del Profeta e la loro presenza, nonostante le persecuzioni, ancora nel X secolo, testimone an-Nadîm. Ciò gli serve però da mera brevissima introduzione all'esame del messaggio islamico, non senza aver prima concluso che il Manicheismo, nonostante le sue componenti zoroastriane e buddhiste, va visto essenzialmente con riferimento al primo Cristianesimo, in quanto fondamentalmente affine all'Elchasaismo e in rapporto con la dottrina di Bardesane. Passando quindi al principale argomento dell'articolo, l'Islam, il primo aspetto che de Blois intende esaminare riguarda l'identificazione dei *Nasârâ* citati dal Corano, dei quali è detto che sono meglio dei Giudei. Come noto, nell'arabo classico del tempo degli 'Abbâsidi, *Nasârâ* traduce l'appellativo "Cristiani", ciò che non trova riscontro nelle altre lingue mediorientali (p. 42). Il nome è infatti usualmente attribuito ai Nazorei, una delle sette giudeocristiane segnalate dagli eresiografi (ipotesi già esposta *supra* alle pp. 57-58 nelle tesi di Roncaglia e Dorra-Haddad). Ora, nota de Blois a p. 43, è singolare notare che la dottrina coranica in alcuni punti coincide con quelle giudaica e cristiana, in altri con quella giudaica *contro* quella cristiana, in altri ancora con quella cristiana *contro* quella giudaica: e fa gli esempi, dalle regole alimentari all'orientamento della preghiera (dagli abitanti di Medina verso Gerusalemme) all'affermazione di Cristo come Messia. Si trattò di un sincretismo? De Blois avanza una diversa ipotesi: quelli che nelle antiche fonti islamiche appaiono talvolta come Giudei, talvolta come Cristiani, sono in realtà dei Giudeocristiani, la cui chiara posizione antipaolina nei confronti della Legge si ritrova nell'Islam. Di più, c'è un punto nel quale l'Islam si distacca sia dal Giudaismo che dal Cristianesimo, il divieto del vino: ebbene, questo divieto esiste soltanto nel Giudeocristianesimo (p. 44). C'è poi un altro elemento giudeocristiano che ha un ruolo importante nell'Islam e che lo differenzia nettamente dal Giudaismo e dal Cristianesimo, il concetto della ripetitività della Profezia, che sappiamo presente nell'Elchasaismo ma che è ben radicato nelle *Omèlie Ps.Clementine*, testo unanimemente riconosciuto come giudeocristiano (pp. 44-45). De Blois conclude poi l'articolo segnalando numerosi paralleli nelle biografie religiose di Mani e di Maometto: a me sembra però che le cose importanti siano quelle già segnalate. De Blois aveva già espresso il convincimento che i Nasârâ dovessero identificarsi con i Nazorei in un suo precedente articolo apparso su B.S.O.A.S., 65,1, 2002: *Nasrânî (Ναζωραῖος) and hanîf (ἑθνικός): Studies on the religious vocabulary of Christianity and Islam*. Qui de Blois sviluppava pienamente l'indagine, sintetizzata poi su Der Islam 2004, circa il rapporto tra i Nazorei e gli Elchasaïti, e il tema elchasaïta della natura femminile dello Spirito Santo (Ippolito, *Refutatio*), che sembra avere

riscontro nella “Trinità” imputata dal Corano ai Nasârâ (p. 15) contrapposta alla fede dello *hanîf* Abramo, che non era un associazionista, credeva cioè nell’unicità di Dio. Ne concludeva (p. 26) -anche sul fondamento della formazione dell’aggettivo nella lingua araba (pp. 11-12)- che i Nasârâ del Corano non potevano essere dei Cristiani (“ortodossi”) ma dei Giudeocristiani, cioè Cristiani di origine giudea, in base a un possibile tentativo di rietimologizzare l’aramaico *nasrây* in *nasrânî* (la radice araba n-ṣ-r non avrebbe consentito una tale identificazione). Quel che interessa segnalare qui è però la domanda (polemica) che de Blois si pone a p. 25: è stupefacente che questi argomenti e le tesi di Harnack, Schoeps e Roncaglia, cioè che l’Islam si sviluppò da una comunità gnostico-giudaica, non abbiano avuto risonanza nell’islamistica. Anche perché (p. 27) a proposito delle recenti tendenze a *cercare un’origine dell’Islam fuori dall’Arabia centrale del VII secolo, a cercarla più a nord e in epoca più tarda*, nota che esse non hanno mai trovato *argomentazioni convincenti*. La critica di questi studiosi può essere senz’altro utile, “*ma non è facile ricostruire la storia nell’inseguimento del vuoto*” (ivi, i corsivi sono miei). Sembra comunque utile confrontare questo articolo di de Blois con quello di S.C. Mimouni, *Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique*, Revue biblique, 105,2, 1992; e con la discussione che ne fa, di seguito, É. Nodet, che sottolinea il carattere dottrinalmente assai variegato delle comunità che, nel Medio Oriente, si richiamavano a Gesù, soprattutto quelle discese da Giacomo; e sulla posizione di *eretici* nella quale i loro seguaci si videro collocati dopo la rivolta di Bar Kokhba nel 135. Si ricordi poi la discussione sviluppata sopra esaminando la ricerca di Boyarin (p. 1077 sgg.) circa la situazione di emarginazione cui furono condannati i Giudeocristiani (considerati alternativamente eretici o *minim*) con la formazione delle due “ortodossie”, cristiana prima, giudaica poi, nonché in generale tutto l’esame condotto sopra sull’argomento del Giudeocristianesimo. A ciò può collegarsi anche l’articolo di C. Gilliot, *Le Coran, production littéraire de l’Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le “lectionnaire arabe” de la Mecque?*, R.E.M.M.M., 129, 2011. Secondo Gilliot e le sue interessanti argomentazioni, l’opera di Maometto sarebbe consistita nel *raccogliere, reinterpretare e dare un senso*, nella lingua araba del Corano, a un materiale liturgico preesistente, “*logia*” presi da scritture anteriori o da tradizioni orali; ma non soltanto da testi come i *Salmi* o il *Pentateuco*, anche dal *Diatessaron*, che costituisce una versione *giudaizzante* della vita di Cristo (cfr. anche *supra*, p. 52); e da “Apocrifi dell’Antico e soprattutto del Nuovo Testamento” (Gilliot, p. 46). Sembra riproporsi dunque il quadro più volte proposto, la nascita -quantomeno del Corano- da una diffusa religiosità *giudeocristiana*.

Il 26 Marzo 2014, Ch. Robinson ha postato in PDF su chaserobinson.net un interessante articolo (ora reperibile su scholar.google) che fa il punto sullo stato attuale delle indagini relative al problema dell’Islam originario e dei suoi sviluppi, *History and Heilsgeschichte in Early Islam: Some Observations on Prophetic History and Biography*. L’interesse di questo articolo è da individuarsi nel suo equilibrio (Robinson è uno scettico, ma non ciò che suole definirsi un “ultrascettico”) e nel suo tono discorsivo e aperto allo spettro delle recenti ricerche sul tema; articolo di specialista ma anche divulgativo, soprattutto centrato su problemi di *storiografia* dell’Islam. Come tale, esso esordisce sottolineando i limiti del voler colmare i vuoti che si aprono in conseguenza della nota inattendibilità della Vulgata con costruzioni destinate a rimanere puramente congetturali. Robinson definisce “revisionista” se stesso e il suo tentativo di “penetrare le nebbie della storia di salvezza islamica” (p. 2) e di tentar di descrivere le diversità che caratterizzano il periodo formativo, prima del costituirsi di un consenso culturale, opera del IX-X secolo. Consenso culturale che investì, ricorda, le pratiche, le istituzioni, e lo stesso vocabolario dei concetti islamici. Per venire tuttavia ai fondamentali della vicenda, Robinson precisa che non vi possa esser dubbio sul fatto che nel VII secolo sia esistito un uomo di nome Muhammad che si assunse il ruolo di profeta/legislatore nella linea dei profeti del monoteismo; e che costui fondò una comunità intenzionata a dominare il Mediterraneo e il Medio Oriente. Tutto ciò è messo in dubbio soltanto dagli ultrascettici, le cui “storie” si sono rivelate però, a loro volta, assai dubbiose. L’evento perciò non può essere posto in dubbio, si tratta però di capire *come* questo passato possa essere ricostruito, e come la memoria di esso si sia trasformata in narrazione letteraria. Robinson mette subito in chiaro, nel testo e nelle note (p. 4) alcuni punti che sono stati oggetto anche della presente analisi: il fatto che la ricostruzione immaginata da Donner non sia convincente; che non è chiaro come si articolassero i “monoteisti” del VII secolo tra i quali germinò l’Islam; che la storia della collazione del Corano è aperta e controversa, ma che esso rappresenta sicuramente una testimonianza del contesto nel quale, nell’Arabia del VII secolo, operò Maometto. Infine, riferendosi a Hoyland, Robinson ritiene che le testimonianze non islamiche possano offrire “una modesta ma cruciale conferma” di questi punti fondamentali. Robinson mette anche in luce (p. 5) che la Rivelazione islamica deve considerarsi nell’ambito del concetto di ripetitività della profezia, senza peraltro inferirne riferimenti agli antecedenti giudeocristiani e senza entrare nella discussione proposta da Colpe circa il senso del “sigillo” (cfr. *supra*, p. 814) di tale ripetitività. A giudicare dal Corano, prosegue poi, Maometto intendeva restaurare la Legge divina prima dell’*eschaton*, e in ciò si poneva in continuità più con Abramo che con Gesù. Due punti emergono dalla sua predicazione: una distinzione ontologica tra Dio e il Creato e il carattere umano e mortale del Profeta; un punto, questo, che fu accettato dai suoi seguaci per i quali, da Adamo a Maometto, tutti i Profeti sono soltanto degli uomini (p. 6). La “storia della salvezza” islamica che si configurò dall’VIII secolo in uno sterminato numero di tradizioni (*ahādīth*) narra così di una successione profetica iniziata con Adamo, che si epifanizza in Arabia con Maometto esempio e ispirazione per i futuri Musulmani; di una “normale” morte del Profeta (che forse aveva guidato inizialmente l’esercito, ma soltanto sino a Tabūk) cui succedettero i Califfi Abū Bakr, ‘Umar,

‘Uthmân e ‘Alî, che guidarono il nascente impero da Medina. Questa “storia”, dice Robinson (p. 8) sembra l’esposizione di una dottrina teologica e politica, ma la data del 622 come inizio della nuova Era sembra esser stata stabilita piuttosto precocemente (p. 9) come anche sembra che il ruolo fondante del Profeta sia stato assunto alla fine del 6° decennio come bandiera ideologica dell’opposizione (‘Abdallâh ibn al-Zubayr) agli Omeyyadi, ciò che indusse questi ultimi a una serie di riforme (ivi). Qui Robinson inizia ad esporre le storie “alternative” elaborate dalla Crone, da M. Cook e da Shoemaker, e cita l’ipotesi di quest’ultimo relativa alla data e al luogo della morte del Profeta (p. 10) affermando che certamente i dubbi sul racconto della *Sîra* sono leciti. Tuttavia, subito dopo (p. 11) cita anche gli studi di Görke e Schoeler che tendono ad avvalorare l’attendibilità della memoria custodita dalla trasmissione orale. Sulle memorie storiche però, Robinson sottolinea che la loro ragion d’essere era sovente legata, in ambito familiare, a rivendicare l’autenticità di un proprio passato di Musulmani della prim’ora, un passato che garantiva privilegi economici (ivi; e cfr. *supra*, p. 1055, a proposito della rivolta contro ‘Uthmân). Né si può ignorare il ruolo di “storytellers, entertainers, preachers and demagogues” (p. 12) che affollavano le moschee. Molti erano dunque gli interessati a concorrere nella formazione di una storia orale della nascita dell’Islam (ivi). Queste storie erano perciò facilmente contraddittorie; Robinson cita al riguardo le tradizioni relative alla conversione di Mu‘âwiyya e quelle relative al ruolo di ‘Alî nella scena della morte del Profeta. La “storia” che nacque poi, attinse largamente a queste tradizioni quando, nell’VIII secolo, iniziò a formarsi una cultura scritta, nell’ambito della burocrazia omeyyade (p. 13), come premessa ad una supremazia islamica nel nuovo impero, ancora popolato in maggioranza da non Musulmani dotati di cultura e storia scritte. Questa cultura scritta dell’Islam esplose poi in epoca ‘abbâside: di essa fece parte la *Sîra* che costituì la prima testimonianza storiografica. Qui Robinson fa un preciso riferimento (p. 14) alle controversie tra Shoemaker da un lato; Motzki, Görke e Schoeler dall’altro, con la quale ho aperto questa *Rassegna*; e ritiene poco credibile la *corretta* trasmissione di ‘Urwa ibn Zubayr via al-Zuhrî sino al tempo di Ibn Ishâq e oltre, nonostante la catena di trasmissione sia stata più continua di quel che credono gli scettici (p. 15). Ciò che si deve considerare è infatti *il contesto nel quale si forma la visione storiografica del IX secolo* che opera la selezione e l’assemblaggio di una serie di notizie frammentarie. Siamo in epoca ‘abbâside, e per i nuovi Califfi la vittoria sugli Omeyyadi non poteva restare una vittoria soltanto militare, doveva essere in primo luogo una vittoria *ideologica* (ivi) fondata sui legami familiari con il Profeta. Omeyyadi e ‘Abbâsidi si consideravano infatti Vicari di Dio, e soltanto al termine della vittoriosa lotta degli ‘ulamâ il riferimento legale divenne, oltretutto il Testo Sacro, anche la Sunna del Profeta. Soltanto al termine di un lungo sviluppo si giunse quindi a vedere negli ‘ulamâ i custodi della Legge, e nei Califfi i “guardiani” di una società fondata su quella legge (p. 16). In questo quadro va dunque capita la *Sîra* di Ibn Ishâq, di al-Wâqidî e di Ibn Hishâm (p. 17). E, se Ibn Ishâq scrisse per al-Mansûr, il corpus della tradizioni di al-Zuhrî era stato compilato per i suoi protettori Omeyyadi (ivi). La storia di Ibn Ishâq costruisce una visione coerente che va dalla Creazione alla vita di Maometto, alle vicende dei Califfi che seguirono: *è una storia della salvezza che ha il proprio perno nel Profeta dell’Islam* (corsivo mio) e si compie nel Califfato; una prima costruzione ideologica ‘abbâside che antedata la cristallizzazione della dottrina, visto che contiene ancora una tradizione che smentisce la *‘isma* del Profeta (cfr. Kister, *A Bag of Meat*, cit. *supra* a p. 1038). Questa tradizione fu poi omessa da Ibn Hishâm; ma, nota Robinson, forse essa aveva lo scopo di sminuire il ruolo dal Profeta subordinandolo a quello del Califfo (p. 18: si ricordi che il Califfo era allora Vicario di Dio, ciò che significava poter dare una propria interpretazione autentica del Testo). Con Ibn Hishâm siamo dunque ad un passo ulteriore nella formazione della Vulgata (ivi); con al-Wâqidî, che spostò fortemente l’accento sulle campagne militari del Profeta, si può nuovamente constatare il sottofondo ideologico della storia narrata, visto che il suo patrono, il patrono cioè della sua Vulgata, era il guerriero Hârûn al-Rashîd (p. 19). Robinson prosegue con un’affermazione di carattere generale che sottolinea le ragioni di una storiografia comunque basata sugli *ahâdîth*: la caratteristica generale del tradizionalismo islamico è la “reverenza per le generazioni passate”: la “storia” viene fondata perciò sulla loro selezione e sistemazione, in tale operazione la *Sîra* differisce quindi dalla Sunnah. Lo storico che scrive, magari abbellisce la tradizione con discorsi, proclami, e citazioni coraniche, il tutto reso coerente sullo sfondo dello Hijâz del VII secolo: la *Sîra* “storicizza la profezia inserendo nella trama cronologica e geografica particolari eventi umani”. Robinson definisce tutto ciò una messa in scena della drammaturgia e dei personaggi della storia della salvezza islamica (p. 19); il tutto abbellito con ricchezza di dettagli che determinano l’autorevolezza e la popolarità dello storico. Più passa il tempo, più aumentano i particolari minuti e i dettagli leggendari sulla vita del Profeta. La *Sîra* si assume il compito di sovvenire all’asciuttezza del Corano in materia di riferimenti storico-biografici; nasce una geografia, una cronologia e una prosopografia della comunità primitiva (p. 20). Un caso particolare è quello dell’inserimento delle datazioni, elemento fondamentale per ogni “storia”, purtroppo carente nelle tradizioni più antiche (‘Urwa) e che inizia ad apparire soltanto con le generazioni musulmane successive; nelle datazioni sono evidenti stereotipi comuni alle tradizioni mediorientali e bibliche consolidate. Anche la vita del Profeta, sulla quale si sa ben poco, si arricchisce di dettagli fantasiosi dietro i quali non v’è da rintracciare alcun possibile, ipotetico “nucleo storico” (p. 23). Così, tra l’altro, al Profeta vengono attribuiti “miracoli” che lo inseriscono nei modelli pre-islamici di profeta (giudaici, cristiani, manichei) che vengono codificati nell’ambito di una successione profetica voluta da Dio e suggellata da Maometto. Robinson giunge così alle proprie conclusioni (pp. 25-26) richiamando l’attenzione sulle tecniche con le quali è stata costruita questa “storia della salvezza”, e sottolineando che l’assenza di documentazione sul VII secolo ci obbliga a recepire la Vulgata così come fu costruita tra la fine dell’VIII e il IX

secolo, una storia della salvezza che narra il ristabilimento del monoteismo abramico e l'avvento finale di uno stabile e definitivo ordine divino, inaugurato con il Profeta e *istituzionalizzato con il Califfato* (corsivo mio). Il valore della Profezia fissato nei luoghi e nei tempi di una *storia* e collegato ad una concatenazione di profeti, costituisce una *concettualizzazione del passato, islamico e non islamico* che fonda la legittimità del potere, che è al tempo stesso politico e religioso. Queste le conclusioni di Robinson, e, per quanto concerne la sua analisi, mi sembra non ci sia nulla da aggiungere alla sua distaccata obbiettività che si basa, oltretutto, su una ben nota competenza in materia di storiografia islamica. Vorrei permettermi tuttavia qualche ulteriore e del tutto marginale considerazione, al di là del giudizio negativo, più volte espresso, sui ripetuti tentativi di sostituire la mancanza di notizie con fragilissime ipotesi, ma anche sulle ricerche di “nuclei di verità” che si nasconderebbero dietro le narrazioni letterarie. La sola “verità” che si può rincorrere nella Vulgata e nelle tradizioni che la sorreggono, è la “verità” dell'autore, la prospettiva che sorregge la sua narrazione che, a sua volta, sorregge la “verità” dell'Islam, una “verità” che ha evidenza *storica* in una specifica storia di salvezza che una comunità ha pensato per se stessa. Dinnanzi a questa *evidenza* gli inani tentativi di *inventare* “ciò che realmente sarebbe avvenuto” mandano un odore stantio di esoterico incenso: come la famosa lettera rubata, la verità dell'Islam sta qui in chiaro dinnanzi a noi, basta saper vederla rinunciando a rovistare in improbabili cassetti segreti.

Se, come abbiamo visto sopra, la periodizzazione della storia islamica nelle quattro epoche della *jāhiliyya* e della profezia; dei *Rāshidūn*; degli Omeyyadi e degli 'Abbāsidi, è il frutto di un'operazione ideologica compiuta al tempo di questi ultimi, non di meno l'uso delle periodizzazioni resta uno strumento utile per lo storico, che gli consente di riassumere in uno schema la propria prospettiva sugli eventi. Ciò è quanto sostiene F.M. Donner nel suo articolo *Periodization as a Tool of the Historians with Special Reference to Islamic History*, apparso su *Der Islam*, 91,1, 2014. Donner si diffonde su vari esempi e su temi generali, ma, venendo alla storia islamica, entra nel vivo dell'argomento che qui interessa accennando ad alcune delle periodizzazioni proposte, ai loro punti deboli, e alle ipotesi che le sostengono. In particolare, per quanto riguarda lo schema 'abbāsīde ricorda la critica di Morony (cfr. *supra*). Tuttavia, nota Donner, qualunque periodizzazione può essere oggetto di critica, epperò la periodizzazione della storia è lo strumento grazie al quale lo storico mette in luce particolari temi delle società oggetto del suo studio. Per quanto lo concerne, egli dà perciò un abbozzo di quelle che a lui sembrano fasi diverse e successive della storia del mondo islamico, fasi a suo avviso effettivamente riconoscibili pur nella ovvia continuità che caratterizza ogni transizione. Secondo Donner si può distinguere un periodo formativo dell'Islam che va dalla morte del Profeta al regno di 'Abd al-Malik e dei primi quattro successori (tutti suoi figli) cioè dal 632 al 725. È questo il periodo di arabizzazione e islamizzazione dell'ideologia, ed è anche il periodo nel quale inizia a svilupparsi lentamente il Sunnismo, anche in opposizione al ruolo califfale di Vicario di Dio, che rendeva il Califfo prevalente sul dettato profetico. Inizia cioè quella lotta che terminerà sotto gli 'Abbāsidi con la vittoria degli 'ulamā' (cfr. anche Hawting, voce *Umayyades*, E.I., vol. 10°). Al periodo di formazione seguì il periodo che egli definisce “alto imperiale” che include *in continuità* l'epoca omeyyade e quella 'abbāsīde sino al 945, quando il Califfato diviene una mera facciata sotto custodia būyide, per poi iniziare a frammentarsi (terzo periodo) sino al 1400 circa. Dopo di ciò egli ritiene di individuare un quarto periodo, quello dei grandi Stati che si costituiscono sotto i Mamelucchi, gli Ottomani e i Safavidi (per verità in un arco di tempo che va dal XIV al XVI secolo). Questo per quanto riguarda l'opinione di Donner. Noi però ci siamo interessati non soltanto della continuità, nella trasformazione che prelude alla frammentazione, tra Omeyyadi e 'Abbāsidi; non soltanto della inesistenza di un periodo di paganesimo, sostituito da un humus giudeocristiano sul quale germoglia la predicazione del Profeta; ma anche di un periodo di contese per la guida e l'assetto della comunità, che va da 'Uthmān ad 'Abd al-Malik e che termina soltanto con la ridefinizione di entrambi i problemi data da quest'ultimo, con la quale nasce l'Islam a noi noto. Per completare il quadro, ci resta quindi da esaminare la figura e l'opera di questo grande Califfo, vero punto di svolta nella definizione dell'Islam, cosa che faremo con la ricerca di Ch. Robinson, *'Abd al-Malik*, Oxford, Oneworld, 2005.

Il libriccino di Robinson inizia là dove termina la meticolosa cronaca di Madelung, *The Succession to Muhammad*, etc. (cit. in Bibl. a p. 817); inizia cioè con l'accesso al califfato di 'Abd al-Malik dopo che la morte di Marwān aveva concluso un cinquantennio di lotte spietate per un potere sempre incerto nel fondamento, costellato di efferati delitti familiari. Sin dalla Prefazione, Robinson mette a fuoco il suo personaggio: soltanto il Profeta ebbe un'influenza maggiore di 'Abd al-Malik nel determinare il corso della storia del primo Islam. In effetti; infatti, come abbiamo visto in precedenti occasioni, prima di lui ci fu soltanto una convulsa lotta per il potere materiale tra i Qurayshiti, rimasti più “arabi” che “musulmani”. Rimasti tali non soltanto per i costumi privati, non precisamente commendevoli alla luce della nuova religione (si veda la citata opera di Madelung e si ricordi quanto tarda e opportunistica fu la loro conversione) ma soprattutto nella visione politica, ristretta alla logica provvisoria del conquistatore, senza alcuna idea di creare e amministrare un nuovo impero. 'Abd al-Malik fu dunque il fondatore dello Stato islamico, il cui inizio Robinson data convenzionalmente con il 692, anno dell'iscrizione celebrativa presente nel Duomo della Rocca, secondo al-Wākidī eretto come alternativa di culto e di pellegrinaggio rispetto alla Ka'ba, essendo La Mecca a quel tempo nelle mai di 'Abdallāh ibn al-Zubayr. Robinson sottolinea però un diverso significato simbolico di quel tempio: da quel momento l'Islam diviene religione ufficiale dell'Impero (la sua iscrizione contiene un'aperta condanna del trinitarismo cristiano) la cui

lingua ufficiale diviene l'arabo. Ciò che gli preme sottolineare è infatti la radicale transizione che avviene nel primitivo mondo arabo-islamico ad opera di 'Abd al-Malik, e per far ciò delinea nei tratti essenziali la situazione precedente il suo avvento. Nota Robinson, che le gerarchie generate dai meriti "islamici" (data della conversione, l'esser stati *muhājirūn* o *ansār*, la vicinanza al Profeta) erano state rapidamente sopravanzate dal ritorno delle antiche gerarchie arabe pre-islamiche come, per l'appunto, essere a capo di qualche potente clan qurayshita. Il caso del ruolo subalterno di Ibn al-Zubayr, nato nel 624, primo bambino musulmano nato a Medina durante l'Egira e strettamente legato alla famiglia del Profeta, nei confronti degli Omeyyadi Sufyânidi che di islamico avevano ben poco, anzi, erano stati nemici del Profeta, è eclatante. A questo proposito è bene ricordare che il ritorno del vecchio sistema di potere a spese dei nuovi diritti generati dalla rivoluzione, era stato tra i motivi delle ribellioni irakena ed egiziana a 'Uthmân. L'Iraq, con Mus'ab, e l'Egitto, furono poi ancora dalla parte di Ibn al-Zubayr nella lotta contro gli Omeyyadi: e fu precisamente per motivi religiosi che Ibn al-Zubayr fu proclamato Califfo alla Mecca e conio monete con la doppia *shahâda*. Da questo punto di vista (anche perché governava alla Mecca e a Medina) era lui il "vero" Califfo e 'Abd al-Malik un ribelle: lui che era già stato da fanciullo (nacque nel 645) dalla parte di 'Uthmân quando fu ucciso. Robinson delinea quindi rapidamente le ragioni della fine dei Sufyânidi e i lineamenti del lungo califfato di Mu'âwiyya: vi fu infatti un problema di successione (dopo la morte di Mu'âwiyya e Yazîd, unico erede rimase un fanciullo malaticcio, Mu'âwiyya II, morto subito dopo nel 684) ma il crollo fu troppo totale per potersi giustificare soltanto con questo. Il fondamento era infatti quel che mancava al regno di una famiglia islamicamente empia, e, per giunta, responsabile dell'assassinio di Husayn a Karbalâ nel 681, ad opera di Yazîd; e precisamente il fondamento islamico era ciò che aveva portato alla proclamazione di Ibn al-Zubayr nel 683. Il collasso della politica di Mu'âwiyya ebbe delle ragioni tutte interne. Lodato dai Cristiani egli, nei suoi vent'anni di Califfato non aveva fondato uno Stato islamico. Insediatosi in terre di ben più antica cultura e civiltà, i Musulmani avevano affidato tutti i compiti amministrativi alle élites preesistenti, senza distinzione religiosa; anche la monetazione aveva proseguito la precedente iconografia bizantina, e i documenti erano in greco. I conquistatori vivevano, dentro le proprie guarnigioni, del grande bottino accumulato nell'invasione, impinguandolo con l'estorsione di occasionali tributi. Del resto, la conquista era stata facile impresa di piccole bande che non avevano arrecato particolari danni al territorio; tutto scorreva in modo non molto diverso da prima, salvo la presenza di nuovi padroni. Non vi furono conversioni o assimilazioni forse perché, nota Robinson a p. 65 (non saprei dire se con ironia) la cosa sembrava inutile in vista della fine del mondo: mi permetto di notare che gli occupanti sembravano, in tal caso, premurosi di vivere al meglio quegli ultimi anni, e che Mu'âwiyya pensava comunque a prolungare la dinastia. Certamente attorno alle guarnigioni fiorivano i commerci, e questo era comunque un motivo valido per convertirsi. Mu'âwiyya insomma, nato nel 597 e convertito tardi, sembrava soltanto il capo dei conquistatori arabi, il cui regno rimase condizionato ai rapporti di forza, e non fondò nulla. Dopo la sua morte vi furono contese tribali, poi, nel 684, dalle tribù fu eletto Marwân, che trionfò dei contendenti ribelli consolidando il potere in Siria e anche nell'Egitto che si era schierato con Ibn al-Zubayr, Califfo nello Hijâz dal 683 al 692 (e anche nell'Iraq affidato al fratello Mus'ab). Qui Robinson apre una parentesi che ci riconduce alle tesi di Borrut. Egli nota che la nostra considerazione di Ibn al-Zubayr come "Anticaliffo" è frutto di una "storia" scritta molto tempo dopo (la storia ideologica del tempo degli 'Abbâsidi della quale s'è detto). In essa il periodo in questione (683-692) viene considerato un interregno nel dominio omeyyade, il che non è: di fatto, il vero inizio della dinastia omeyyade marwânide è da stabilirsi in quel 692 nel quale viene ucciso Ibn al-Zubayr e datato il Duomo della Roccia: così infatti giudicavano le stesse fonti antiche. Inoltre, nota sempre Robinson, la stessa storia iniziale dell'Islam non può esser vista nell'ideologia 'abbâside del IX secolo: buona storia, dice, è capire gli eventi nel momento in cui accaddero, non come furono capiti più tardi (p. 32). Lo stesso periodo dei quattro Râshidûn, come tutta la sequenza califfale, è invenzione del IX secolo: "una 'età dell'oro' delle origini fu costruita dai Musulmani di epoca più tarda, più che esperita dai primi Musulmani" (p. 33). 'Abd al-Malik fu dunque visto dai contemporanei piuttosto come un usurpatore, sembra lui il ribelle; la monetazione, sino al 692, è prevalentemente zubayride, ciò che lascia pensare chi fosse il "vero" Califfo, il cui potere non fu sfidato dei Marwânidi, quanto piuttosto dagli Shî'iti (rivolta di al-Mukhtâr a Kûfa nel 685-687 in nome di Muhammad ibn al-Hanafiyya) e dai Khâridjiti, sempre in Iraq. Eppure Ibn al-Zubayr può essere considerato, con il suo ricordo del passato delle origini che intendeva restaurare, un nostalgico fuori dai tempi legato alla memoria dello Hijâz. A lui, più che non a Maometto, si deve la valorizzazione del pellegrinaggio alla Mecca: una scelta religiosa ereditata poi dai Marwânidi insieme alla doppia *shahâda*. Non si possono capire i primi decenni dell'Islam, osserva Robinson (p. 39) senza la pretesa profetica avanzata da Maometto e il largo seguito che suscitò: in ciò 'Abd al-Malik apprese la lezione di Ibn al-Zubayr. I primi anni del suo regno, impegnati nella lotta contro quest'ultimo, furono assai difficili. Per tutto il 9° decennio del VII secolo il suo potere fu precario persino in Siria; sino al 691 l'Iraq rimase nelle mani di Mus'ab; la situazione era tale che 'Abd al-Malik dovette comprare la neutralità di Bisanzio con un tributo; e tuttavia alla fine egli venne a capo di ogni avversità grazie ad al-Hajjâj che sconfisse e uccise i due fratelli zubayridi. 'Abdallâh ibn al-Zubayr fu tuttavia eliminato con sistemi che la dicono lunga sulla "islamicità" della classe dirigente omeyyade: rifugiatisi nella Ka'ba fu ucciso dal bombardamento del sacro edificio ordinato da al-Hajjâj. Veniamo dunque ora all'operato di 'Abd al-Malik come incontrastato Califfo a partire dal 692. Robinson si dedica a descriverlo in dettaglio perché la sua tesi, come già accennato, è che fu lui a fondare l'Islam così come noi lo conosciamo. Ciò è certamente vero per quanto

concerne la fondazione di un Impero *islamico*; tuttavia la mia opinione è che nell'Islam sia sempre rimasto vivo l'atteggiamento rivoluzionario e atipico delle origini che precedeva la fondazione dell'Impero e che non si è mai conciliato con il realismo della gestione del potere mondano: di qui le continue convulsioni del mondo islamico che resero precario ogni assetto, ma di qui anche l'esigenza di *ripensare sempre l'origine come momento determinante* rispetto al quale i vari e susseguentisi assetti del potere rappresentarono soltanto momentanei compromessi con l'esigenza della gestione. In questo senso, l'opera di 'Abd al-Malik fu trasformare un'espansione *araba* in uno Stato *islamico*, dove gli Arabi costituivano pur sempre i detentori del potere (e abbiamo visto che questa rimase la logica degli Omeyyadi di Spagna). Tuttavia, come avverrà rapidamente sotto gli 'Abbāsidi, questa stessa islamizzazione dell'Impero, che richiese circa due secoli, fu il fattore che condusse alla ribalta altri popoli, Persiani e Turchi. Del resto, già gli uomini di 'Abd al-Malik, che lo aiutarono a fondare amministrativamente e ideologicamente l'Impero, erano, in parte, dei convertiti. Robinson elenca e descrive quindi gli interventi grazie ai quali tutto ciò fu possibile, cioè la creazione di un esercito professionale, di un'amministrazione centralizzata con una tassazione regolare e un fisco efficiente, nonché la messa in moto di un processo di arabizzazione e islamizzazione che passò attraverso l'adozione dell'arabo nei documenti e dei simboli islamici nell'intestazione degli atti e nella monetazione. Non soltanto: l'accesso ai ruoli dirigenti fu condizionato all'appartenenza alla religione islamica (al tempo largamente minoritaria) e iniziò la campagna anticristiana, ben evidente nell'iscrizione del Duomo della Roccia. Il risultato fu un'accelerazione delle conversioni, anche perché la tassazione dei non Musulmani divenne più pesante. Una politica discriminatoria dunque, il cui fine era di conferire carattere definitivamente islamico al nuovo Impero; in Egitto 'Abd al-Malik s'intromise persino nelle nomine ecclesiastiche (p. 80). Robinson afferma inoltre, e con ragione, che le fonti arabe non sono attendibili per quanto concerne la biografia del Califfo, perché esse sono tarde e fondate sulle "tradizioni" il cui primo manifestarsi, nonostante i pretesi rinvii degli *asānīd*, è da ritenersi posteriore all'epoca di 'Abd al-Malik (645-705): in questo egli aderisce evidentemente alla linea critica di Schacht e Juynboll. Perciò non sono attendibili le biografie che fanno del Califfo un attento studioso di tradizioni nell'adolescenza trascorsa a Medina; quel che è certo è tuttavia che egli si addossò, oltre all'autorità politica e militare, anche quella religiosa. Fu lui ad esempio, dopo Ibn al-Zubayr, ad esaltare la pratica del pellegrinaggio alla Mecca; infatti non c'è evidenza che, alla fine del VII secolo, esso costituisse una prassi liturgica stabilita (p. 96): ai tempi di 'Abd al-Malik, ortodossia e devozione non erano ancora stati codificati (p. 98). L'unicità della Mecca è dottrina più tarda (p. 99) è della fine dell'VIII secolo e coincide con lo spostamento del centro dell'Impero in Iraq; a suo tempo, anche il Duomo della Roccia era simbolicamente e strutturalmente configurato per il rito della circumambulazione (pp. 99-100). Tanto 'Abd al-Malik era autorità in materia di religione, che nel suo nome si facevano le preghiere per la pioggia (p. 90); e c'è una lettera a lui indirizzata che lo definisce più importante del Profeta (p. 91); lui stesso si definiva "ombra di Dio in terra" (ivi). Neppure il Corano era ancora definito nella sua forma attuale, ciò avvenne sotto il suo califfato (si ricordi quanto già detto circa la circolazione della sua redazione definitiva per ordine perentorio di al-Hajjāj) perché, se il testo fosse già stato definito, lo stesso 'Abd al-Malik vi sarebbe stato sottoposto (p. 101) non avrebbe avuto il ruolo religioso che si autoattribuiva; e, a conferma, va ricordato che l'iscrizione del Duomo della Roccia non coincide esattamente con i versetti coranici (ivi). A sostegno di questa ipotesi, Robinson fa anche notare quanto sia difficile credere che un testo così fondamentale potesse essere già stabilito nel 35° anno dell'Egira ('Uthmān muore nel 656) quando le altre religioni testamentarie impiegavano molto di più per giungere all'edizione *ne varietur* dei propri testi sacri; per giunta 'Uthmān era impopolare e non disponeva di un'amministrazione centralizzata per imporlo (p. 102). Sappiamo infine che, dietro il testo finale imposto da al-Hajjāj c'era una strategia: 'Abd al-Malik aveva in animo un programma imperiale centrato sull'obbedienza a un dettato islamico preciso (p. 103). Del resto, nei discorsi pronunciati, nelle lettere inviate in tutti i luoghi dell'Impero, nella monetazione, nelle iscrizioni risalenti a lui, è evidente una propaganda diffusa con un assertivo linguaggio religioso e con una precisa piramide autoritativa (in nome di Allāh, del Quale Maometto è il Profeta, per ordine del Califfo) fondata sulla retorica religiosa. Indipendentemente dal mezzo usato (discorso, lettera, moneta, epigrafe) si crea un linguaggio formulare: la *basmala* (usata sin dal 640) seguita dalla *shahāda* nella doppia dicitura, infine dall'espressione della volontà califfale (p. 118). L'ordine divino naturale viene così reificato nel dominio dinastico marwānide che diviene perciò, anch'esso, un ordine naturale, espresso nella lingua araba, *lingua di Dio*: un'ideologia che trascorrerà immutata nel dominio 'abbāsīde (p. 121). Sin qui Robinson, che vede perciò giustamente in 'Abd al-Malik il fondatore dell'Islam imperiale storicamente noto, l'autore indiscusso della svolta che conduce da una frammentata e litigiosa occupazione di tribù arabe dilagate nel Medio Oriente, in Asia e in Europa, ad un Impero coeso e ideologicamente organizzato nel nome dell'Islam. Su questo non c'è obiezione; epperò questa nostra ricerca vuol tragguardare le vicende narrate da una diversa prospettiva: quella della loro necessità ma anche della loro inevitabile provvisorietà nell'irrisolvibile rapporto dialettico con l'Islam delle origini. La soluzione omeyyade non fu transeunte soltanto per le ovvie ragioni del divenire storico; non lo fu soltanto in rapporto con la *dawla* 'abbāsīde, che, anzi, ne rappresenta la continuità nella normalizzazione delle spinte disgregatrici. Quella soluzione fu transeunte perché rappresentò, sì, un superamento (parziale) del tribalismo degli invasori, ma non risolse -né lo avrebbe potuto- la costante tensione dell'Islam alla realizzazione in terra del tempo messianico. Lo abbiamo già visto analizzando la ricerca di D. Cook: Millenarismo e Apocalitticismo riemergono costantemente dalla convinzione che i contingenti assetti politici e sociali tradiscano la realizzazione del "vero"

Islam. Il primo nemico degli apocalittici è il Musulmano che mostra accettazione del regime islamico vigente, manca la capacità di *distinguere* -e perciò di *integrare*- storia e Utopia: *l'Utopia si storicizza in atopia*, è il tratto eterno della marginalità che l'Islam assume dall'humus giudeocristiano sul quale germinò. Perciò, e conseguentemente, il regime omeyyade fu continuamente percorso dalle ribellioni shī'ite che ne contestavano il fondamento (cfr. *supra*, p. 194 sgg.); perciò già nel 717 Abū Hāshim è proclamato Mahdī. La dialettica si prosegue eguale a se stessa anche nel mondo shī'ita dopo la creazione della "seconda ortodossia"; e si prosegue ancora, tra una "primavera" e un ra'is. Perciò questa tensione dell'Islam mise fine all'ipotesi di un "Califfo di Dio" proclamando gli 'ulamā' unici eredi del Profeta e accettando il potere politico, poi lo "Stato", come puro strumento per la realizzazione in terra della Legge divina, possibilmente del "vero" Islam. È una storia, questa, che ho voluto seguire *-da occidentale-* per tentar di portare all'estrema evidenza quel dissidio che si palesò, già nel II secolo, tra l'istituzionalizzazione del Messaggio e le sue *ragioni*, così distanti dalle sgradevoli esigenze di un mondo irrimediabilmente postlapsario, sulle quali galleggia ogni potere. Ma un potere umano è criticabile, si spera sempre in qualcosa di *meglio*; una Legge divina che pensa il *Bene* non lo è, oppure non è più divina. Le rivoluzioni messianiche soffrono della stessa irrazionalità di fondo di cui soffre anche la teodicea della Storia *una* traguardata dalla prospettiva della Ragione *una* perché autoreferenziale: pensano di realizzare *nella storia* l'uscita *dalla storia* (e in Occidente hanno persino sognato di esservi riusciti); pensano di poter realizzare in terra uno stato finale di Perfezione che, se c'è, sta soltanto Lassù come la stella polare. Altrimenti è soltanto una *rêvasserie* che può condurre a qualche imbarazzante risveglio.

Giunge così al termine questa mia *Rassegna*, un lavoro per sua natura istituzionalmente frammentario al quale ho tuttavia cercato di conferire unità logica e discorsiva per l'importanza che assume nella concezione di questa mia lunga ricerca, giunta così anch'essa al proprio termine. Lo scopo della rassegna, e delle *Postille* che ho ritenuto di dovervi aggiungere, era fornire maggior fondamento e robustezza a quanto mi era balenato sin dalla prima parte del lavoro, essenzialmente dedicata alle ricorrenti manifestazioni di un "altro occidente" e a quanto ero andato più recisamente affermando in *Dopo e a lato*. Anche se le riflessioni che emergono dalla *Rassegna* sono già state delineate nel capitolo intitolato *Il senso di un percorso*, mi sembra però utile tornare sull'argomento dopo le *Postille*; e non posso che chiedere venia se vi saranno alcune ripetizioni di quanto già detto, perché è evidente che i temi son sempre gli stessi. A volte però è meglio rischiare di essere prolissi, pur di non trascurare i dettagli.

Per raggiungere lo scopo di irrobustire l'impianto della ricerca, è stato dunque necessario non soltanto fare nuovamente il punto sulle origini dell'Islam, ma anche mettere in luce come queste origini avessero avuto *un ruolo determinante* nell'indirizzo degli ulteriori sviluppi; come cioè l'Islam, nel corso della propria storia, avesse sviluppato, *nelle contingenze*, l'impronta originaria dalla quale aveva preso inizio; come cioè fosse rimasto fedele, al di là del realismo della politica che ne plasmò di volta in volta le concrete forme storiche, all'impulso che gli diede origine. Questo impulso era nato dalle tensioni messianiche che pervadevano il frastagliato mondo della marginalità, generato, per espulsione, dal recinto delle due grandi ortodossie consolidate nei primi cinque secoli dell'Era Volgare, il Cristianesimo prima, il Giudaismo rabbinico poi.

L'ortodossia cristiana si era preoccupata di normalizzare la critica radicale alla datità di questo mondo, maturata nell'agitato crogiolo testamentario sin dai tempi di Qumrān e destinata ad entrare di prepotenza nel mondo classico con l'avventura terrena del Cristo: il Millenarismo e l'ulteriore profetismo erano stati banditi dall'orizzonte delle attese. Ho seguito questa vicenda, che ha incipit nella messa al bando della critica "gnostica", nella prima parte della ricerca, quella apparsa nelle tre edizioni del 2000, perché il mio scopo iniziale era stato mostrare la natura ideologica del concetto di "Occidente", alimentato con la costante messa al bando delle alternative alla cultura egemone maturate nel nostro stesso occidente geografico; e mostrare il sottofondo *sociale* dello scontro. Poiché il pensiero nasce dall'esperienza, dietro le alternative vi è sempre una diversa prospettiva, un'altra ragione che non è *la Ragione*, è più semplicemente *una ragione* radicata in una collocazione.

Questo è importante quando in gioco è un messaggio profetico che, per la sua natura oracolare, si pone *oltre* la Ragione del Razionalismo, è aperto a molte possibili interpretazioni. Oltretutto il Messaggio testamentario fonda la sua possibile "verità" sulla *testimonianza*, in quanto lega l'uomo a un Dio/Persona, un Dio/Volontà, assolutamente estraneo alle ragioni della Ragione classica, che è ideologia del dominio. Perciò, per la sua intrinseca *pericolosità* per lo status quo, esso andava ricondotto a patti con la datità del mondo al fine di assicurarne la sopravvivenza come miraggio u-topico, attesa di un Regno *celeste* di giustizia. Il mondo è infatti uno stagno limaccioso che può essere facilmente sconvolto dal soffio impetuoso dello Spirito, ma poi tende sempre a ricomporsi, magari in un nuovo letto, dopo la tempesta: la sua stessa natura lo sottopone alla legge della gravità. L'accomodamento fu dunque una vittoria della ragione calcolante, che tuttavia non poteva far combaciare alla perfezione due premesse in sé diverse, sicché rimasero sempre delle sconnessioni nella saldatura, destinate ad aprire la via a nuove ventate. La storia l'ho narrata, e, se essa ha un senso, il senso è questo: ciò che l'Occidente tenta di vendere come percorso planetario obbligato di una Storia abitata e diretta da una Ragione (occidentale) che ha preso il posto del Dio testamentario, ma che, al contrario di Lui (o, se volete, dell'uomo con le sue *ragioni*) è prevedibile e circoscrivibile, non è che il prodotto di una particolare vicenda storica, una come le altre.

Quanto all'altra ortodossia, che nacque in risposta alla prima, anch'essa aveva certamente le proprie ragioni, che non ho indagato perché non connesse al punto di partenza del *Prologo*, la possibile implosione dell'ideologia occidentale in conseguenza del suo fallimento come futuro obbligato del pianeta, perché ciò svelerebbe il carattere soltanto ideologico della *sua* Ragione. Diciamo soltanto che l'ortodossia giudaica ebbe un fondamento etnico, negando la messianicità *universalista* annunciata dal Cristo *-e da Paolo-* col risultato di rinviare anch'essa la speranza messianica a un futuro imprecisabile nel tempo, comunque ubicabile soltanto all'interno di un popolo.

La conseguenza delle due ortodossie fu la costituzione di un mondo di apolidi esterni ai due recinti; un mondo frastagliato di Gentili e Giudei, Giudeocristiani o *minim*, eterno rompicapo per l'ansia classificatoria di eresiologi e Accademici. Questo mondo, che si manteneva in tutto o in parte nella Legge ma aveva creduto nel Messia, poteva essere diviso su tutto ma era accomunato dalla convinzione che contraddistingue la marginalità: l'*eschaton* era stato annunciato e perciò *era vicino* e si sarebbe dovuto realizzare *in un luogo e in un tempo della storia*, quando il *vero* mondo, sotto la guida di un *nuovo inviato di Dio*, avrebbe preso il posto di *questo* mondo decaduto. Nacque così, dal genio di un Profeta, la terza (e, in un certo senso, logicamente consequenziale) lettura del Messaggio, con la sua storia di assetti temporanei, "normalizzazioni", delusioni e nuove ribellioni: sempre guidata però da un *télos* che era nelle sue premesse, l'atopica speranza di un mondo di giustizia *in terra*, dimenticando lo stato postlapsario che fa dell'umanità un legno irrimediabilmente storto, che trasforma la tentata realizzazione dell'ordine celeste in un disordine terreno.

C'è dunque un filo segreto che collega due storie in sé diverse e indipendenti, un filo segreto che viene alla luce a tratti nelle "patologie" dell'Occidente, dalle eresie medievali all'alchimia; che si mostra nella facile influenza del pensiero maturato nell'eterodossia islamica sul dissenso religioso dell'occidente medievale.

La *Storia di un altro Occidente*, sostenuta ora dagli apporti della Quinta e della Sesta edizione, si presenta così come la narrazione delle vicende di un mito, quello di un mondo finale perfetto, sottratto ai disagi della storia, e di come esso abbia alimentato per molti secoli le speranze della marginalità nell'occidente cristianizzato, sotto forma di devianze religiose che costituirono l'antecedente delle utopie sociali del mondo secolarizzato. Narra dell'opposizione che conobbe la scelta iniziale, fatta dalla nascente Chiesa di Roma, di istituzionalizzare la propria dottrina entro gli schemi della cultura egemone -e dei ceti egemoni; d'interpretarla cioè alla luce del Razionalismo classico. Un messaggio *profetico* collideva necessariamente con la Ragione classica, ed era quindi destinato ad aprire un dissenso religioso, veicolo del dissenso *sociale*; quella scelta si mostrò tuttavia vincente e restò al fondamento di ciò che, con la secolarizzazione, divenne l'ideologia di "Occidente": con la O maiuscola nel testo, per distinguerla dalla ben altrimenti complessa e contraddittoria realtà dell'occidente geografico.

Quella scelta ebbe due conseguenze. La prima fu, per l'appunto, il fenomeno specificamente occidentale della secolarizzazione, frutto dell'identificazione dei principi etici e sociali maturati in lunghi secoli di Cristianesimo, con i principi di una "Ragione" erede di quella classica, valida *erga omnes*, pilastro dell'ideologia di "Occidente": una Ragione che non riconosce la propria genesi *in una particolare storia*, ma s'identifica con il compimento della Storia *tout-court*, con il *télos* del pianeta, rivelando così la propria natura di *ierostoria calata in terra*.

L'altra fu che quel mito, cacciato alla periferia dell'Impero e delle due neocostituite "ortodossie" testamentarie, ma in sé inesauribile, rimase comunque ben vivo. Un messaggio profetico ha infatti una valenza simbolica che non si esaurisce negli schemi del Razionalismo; d'altronde esso era ormai uscito dal chiuso di un popolo, e s'era fatto universale. Fu così che esso dette origine a un nuovo e originale esito: l'Islam. Come ho già detto, un filo segreto sembra dunque legare la formazione dell'ideologia occidentale e il costituirsi, ai suoi margini, di un modello *sociale* alternativo; un legame che appare tuttavia più in chiaro *una volta decostruita l'ideologicità di due vulgate, quella occidentale e quella islamica*. Non sembra un caso che, nel corso del XX secolo, vi siano state generiche convergenze tra questa alternativa *religiosa* all'Occidente, e le correnti di pensiero che, in occidente, si ponevano in dissenso con gli sviluppi dell'Occidente ideologico. Ma la decostruzione della Vulgata occidentale, smentendo la pretesa di un percorso obbligato prescritto dalla "Storia" al pianeta, può aprire al via a una crisi dell'Occidente: se la sua ideologia non è credibile, allora non sono credibili le sue pretese. Di più: un percorso sottoposto ad una legge traguardabile è una sottomissione alla datità, un ritorno ad Ananke, al paganesimo. Questa "storia" si può contestare testimoniando.

Questa ideologia, l'assolutizzazione della nostra *storica* ragione in una Ragione *universale* fondata su se stessa, ci fu anche di ostacolo nella comprensione di altre *ragioni* fondate in altre *storie*, divergenti eppure intrecciate sin dalle origini con la nostra: l'orientalistica ne fu un esempio. Il cosiddetto "Oriente" -nel nostro caso l'Islam- entra perciò da protagonista nel racconto; ma tutto ciò sarebbe rimasto confinato nel mondo *fané* dell'Accademia senza gli imprevisti sviluppi degli ultimi decenni. A partire dalla data simbolica del 1914, un secolo di lenta erosione della forza colonizzatrice dell'occidente si è riflesso nel dubbio sulla sua stessa "Ragione", che aveva pensato l'Occidente come traguardo del pianeta.

L'indebolimento dell'Occidente non deve quindi pensarsi soltanto sul piano ristretto della "forza", esso si riflette anche sul sostegno ideologico del quale nessuna forza può fare a meno. Le due crisi si rinviavano: lo svanire, per mancanza di forza, di un ipotetico futuro occidentale del pianeta revoca in dubbio il valore

paradigmatico della Ragione occidentale autoreferenziale. Nasce così il sospetto di una “crisi dell’Occidente” in grado di coinvolgere gli stessi “valori” che connotano il fenomeno, tutto occidentale, della “Modernità”. Si può persino sospettare che la “Modernità” -forse già *vecchia*- sia soltanto l’approdo di una Ragione autoreferenziale *e perciò senza fondamento*, di una Ragione che ha perduto quindi la propria razionalità; e che l’Islam, che fonda esplicitamente la propria razionalità sul contenuto di un Messaggio, possa ricordare all’occidente qualcosa che l’Occidente ha dimenticato.

Su questi dubbi s’interroga la sesta edizione dell’opera, esprimendoli nel testo; non per nostalgia di un passato ripensato in stato onirico, *ma per doveroso scetticismo verso un futuro che non sarà più quello che avevamo pensato per il pianeta o per noi, soltanto qualche decennio addietro*, e che qualcuno si finge ancora possibile, magari dopo un’ennesima astuzia della Ragione. I dubbi nascono spontanei quando non si riesce a vedere, settant’anni dopo l’ultimo trionfo e a venticinque dall’illusione di aver messo fine ai contrattempi, quale luminoso avvenire ci riservi l’attuale tendenza. Mi è sembrato perciò utile esporre, sia pur con le dovute riserve, la critica di Leo Strauss; come anche, pur evitando un consenso fuor di luogo, dare spazio alla prospettiva esterna, all’occhio “altro” di Hallaq. Entrambe fanno tuttavia balenare un’ipotesi: l’Occidente è ormai debole, non nelle armi, nella tecnologia o nella ricchezza, ma nel *fondamento*. Forse ha qualche ragione Strauss quando denuncia la corrosione sociale portata dall’imperante relativismo. Forse l’Occidente ha dimenticato una cosa: si è forti non per ciò che si possiede, ma per ciò che si è come società. Le religioni avevano questo scopo: fondare nuove società in momenti di crisi, elaborando con pazienza nel tempo l’inafferrabile messaggio di un profeta avvolto nel mito: le religioni, *prodotto* di una società e di una storia, *creavano* una società e una storia in un saldo rapporto biunivoco. Perché una religione (ortodossa o alternativa, non importa) è ipotesi di fondazione di una società, dei suoi costumi, del suo possibile ordine: non è un’opinione privata di chi crede o non crede.

Se una religione si proponeva come universale, di fatto stava formulando un’ipotesi di conquista affidata ai suoi fedeli; ma se una Ragione si propone come universale, difficilmente ne troverà: le ragioni sono tante e alla Ragione non è possibile *credere*, sarebbe un ossimoro e comunque l’ipotesi fu liquidata sin dal tempo degli Scettici. Poi c’è la *ragionevolezza*, ma quella è un’altra cosa, memore del significato originario di *ratio*, rapporto. Ci si può tuttavia rapportare soltanto al *diverso*, soltanto sinché si ha la coscienza della diversità; il metodo razionalista di ridurre il diverso al medesimo nella dialettica è quanto di più abominevole nell’approccio e non prelude ad esiti positivi.

Gli esiti disastrosi -*politicamente* disastrosi- dell’Occidente interventista, possono essere giudicati *in principio* come si vuole: doverosi, colonialisti, in difesa della “democrazia”, della pace, dei diritti umani; e chi più ne sa più ne dica. *Di fatto* rivelano tutti una *radicata incapacità di capire*; e ciò può, sì, dipendere dalla miopia di inconfessati interessi contingenti, ma non soltanto: il motivo principale dei fallimenti è che l’ideologia di “Occidente” *non consente di capire* perché *crede* nella propria Ragione come metro delle cose del mondo. Tuttavia Aristotele, che, pure, era un razionalista, ma non “volgare”, sapeva bene due cose: che al *fondamento* del più razionale dei procedimenti logici c’è sempre una *arché* indimostrabile; e che comunque non si può far cambiare atteggiamento a chi ha delle ragioni così profondamente diverse da essere disposto a morire per difendere la *propria* arché. Forse, però, l’esportazione della *propria* “Ragione” da parte dell’Occidente è soltanto un atto di colonialismo con al fondo un non-detto economico, almeno così può essere interpretata da chi non la condivide.

L’Occidente razionalista è debole nel fondamento; questa non è una buona notizia quando le economie di ciò che non è, e non sembra disposto a divenire, “Occidente” (se non sul piano della tecnica) crescono ad un ritmo più elevato; o quando la periferia dell’occidente geografico si dibatte in crisi dall’esito imprevedibile. Quando non si ha più la *forza* (innanzitutto politica e culturale, ma non soltanto) di imporre come *necessari* i nostri raggiungimenti a chi non li condivide, proclamare ciò che si dovrebbe (ma non si può imporre) in nome di una astratta Ragione per nulla evidente a chi proviene da altre *storie*, diventa una partita a saldo negativo.

L’Occidente non dispone neppure più dello strumento di occidentalizzazione surrettizia di quel che si chiamava “Terzo mondo”, il Marxismo: lo ha divorato come Saturno *i propri figli*. Eppure la sua scomparsa non ha portato grandi progressi, se mai ha dato un po’ alla testa come un pessimo vino; nell’ubriachezza c’è stato chi ha delirato di essere alla fine della storia, nel gran porto dell’Occidente. Quando l’ebetudine del soliloquio e il delirio di potenza svanirono, rimase il circolo vizioso della produzione e del consumo che si rinviano l’un l’altro perché non si può più far a meno della droga del PIL. Essi però trasformano l’essere umano in una *risorsa* umana, una *cosa* da sfruttare come una qualunque risorsa naturale, sicché la Ragione calcolante non si accorge di essere divenuta *sragione*. L’Occidente sta divorando anche se stesso. Un Profeta queste cose le capirebbe: forse, più che di economisti e di *managers*, l’Occidente *avrebbe bisogno di un Profeta* che ne rifondasse la *società*.

I due confini storici indicati da Brague per l’Occidente -l’Islam e il mondo ortodosso (già marxista)-divengono confini fragili quando altri continenti crescono e il centro del mondo si sposta dall’Atlantico al Pacifico; anche perché, se l’Europa e il Mediterraneo sono il luogo dove l’ecumene non occidentale ha sempre premuto, l’Occidente più ad occidente gode di una bella vista sul Pacifico, col tempo potrebbe prediligerla; né si sa quale sarà il futuro degli WASP, che sembrano innervositi e sulla difensiva rispetto all’inarrestabile crescita di altre lingue e culture che si assimilano, modificando il paesaggio ma confermando l’originaria vocazione del

luogo. L'Occidente potrebbe trovarsi diviso in due ali con al centro l'Oriente: è un'ipotesi geometricamente possibile per chi si trova sulla superficie di una sfera.

L'esportazione di una cultura è propedeutica all'esportazione dell'economia: la nostra cultura è stata propedeutica all'esportazione della finanza, detta anche globalizzazione perché la finanza a ciò si presta, essendo ideologicamente omogenea alla propria intrinseca razionalità senza frontiere. È la libertà, perbacco! E chi più libero del danaro nel suo anonimato, che non lascia neppure traccia di odore? Dietro di lui si trasferiscono le economie e il lavoro, il danaro fa scomparire una società dove crede e ne crea un'altra dove vuole, torna indietro soltanto il profitto. Non è il caso di difendere un pauperismo bacchettone, più semplicemente di accorgersi di ciò che accade alle società e di come una realtà possa essere il prodotto di un'ideologia; e poiché la realtà non è eguale per tutti, un'ideologia può anche generare anticorpi.

Qualcosa scricchiola, l'abbiamo visto sopra parlando del PIL ma certamente nessuno è felice di sentirsi *l'oggetto* di un processo incontrollabile. L'Occidente ha sinora spostato l'attenzione da questo stato dell'uomo liberalizzando il desiderio individuale, un anestetico che si radica nel convenzionalismo -ne abbiamo parlato a proposito di Strauss- ma che non abolisce la realtà (oggettiva, si aggiungeva un tempo). E che agisce in disgregazione del fondamento comune. Lo stesso fondamento della ricchezza è in pericolo: se fare figli è divenuto un handicap per chi deve vivere per produrre, quale società assicurerà la produzione futura? L'economicismo ha sempre lo sguardo miope, è un'esperienza comune a ogni politica di potenza. Ma questo è il risultato di un pensiero che pensa l'individuo senza la società: il contrario di ciò che facevano le religioni. Perché *l'individuo senza la società non è che un numero*, un oggetto del quale dispone lo Stato, che di per sé è un'astrazione, ma precisamente per ciò è un meccanismo che si presta ad essere manovrato da qualcuno. Hallaq si domandava: perché si dovrebbe *morire* per lo Stato? Tanto più che lo Stato/nazione, nel mondo globalizzato, tende a non più rappresentare adeguatamente il luogo della convergenza, perché non ha più *la forza*, non come prima, almeno, a causa di una finanza cosmopolita. Senza menzionare il fatto che il nazionalismo degli Stati europei del XIX secolo aveva costituito la bandiera ideologica delle intelligenzie piccolo-borghesi; e la piccola borghesia, ora è in crisi perché impoverita dal dilagare della grande finanza apolide, che continuamente muta i modi, i luoghi e i modelli della produzione: quindi anche le strutture sociali e la proponibilità di ideologie passate.

Si formano così nuovi luoghi di convergenza, nuovi ma anche *antichi*; quelle stesse intelligenzie iniziano a trovare nuovi stimoli per un'ideologia identitaria, per quel senso di identità *del quale ogni società necessita, per essere tale*, ma che è un ostacolo per il *mondo anonimo indispensabile al "libero"*, cioè *senza freni, sfrenato, esercizio della finanza*; e li trova nei localismi, se non anche nei tribalismi; o nella religione, come fondamento di una cultura e di costumi identitari, cioè di una società. Ideologie contrarie allo stato delle cose possono essere in gestazione; del resto, lo Stato è altra cosa dalla patria, nome che evoca i "padri" nei quali si identifica il volto di una società; e anche una terra, cioè un luogo preciso, come il tedesco *Heimat*, o entrambi, come in *Vaterland*, dando una collocazione riconoscibile all'individuo che precisamente per questo si *individua* come tale. Il carattere liquido del lavoro generato dalla vittoria della finanza necessita viceversa di un uomo/numero, di un uomo/oggetto; come si suol dire ora senza pudore, di un'anima *risorsa*: ma la dislocazione del proprio stato genera disagio. Anche il mondo islamico, che di disagio ne vive molto -e lo dimostra con le stragi dei fondamentalisti rivolte principalmente contro tutto ciò che, della loro stessa società, non riescono più a comprendere- sta riscoprendo fattori di aggregazione antichi, vecchie identità: dall'Iran shî'ita (che avrei la tentazione di definire neo-safavide) al mondo turco neo-ottomano, a quello arabo wahhâbîta. Si contesero il Medio Oriente, se lo contendono ancora, e c'è rischio che l'Occidente vi si trovi coinvolto. *Soltanto il miraggio della Ragione e la teodicea storicista o del Progresso, possono far ritenere che il passato sia "passato"*. Il passato, come il futuro, è *sempre qui tra noi, per questo è necessario delineare l'esistenza di un passato diverso, per iniziare a dubitare del futuro ideologico della nostra Vulgata* e riprenderlo nelle nostre mani, costruendo la nostra storia, testimoniando una verità che si *crea*, non è *adeguarsi* alla cosa.

Pensare una diversa costituzione del concetto di "Occidente"; considerarlo un'ideologia, una tra le altre all'interno di una storia più problematica; intravedere l'ipotesi di un collegamento tra la sua nascita e la nascita dell'Islam individuandone il fondamento nello scontro tra Messaggio testamentario e Ragione classica; seguire il filo degli sviluppi alla luce di questa inconciliabilità sempre viva, ha avuto esattamente questo scopo.

Gian Carlo Benelli
18 Dicembre 2014

NOTA SULLE TRASLITTERAZIONI DALL'ALFABETO ARABO

L'uso delle traslitterazioni ha seguito tre criteri. Il primo è stato quello di semplificare il più possibile la lettura, non destinata a specialisti, per questa ragione le enfatiche sono state traslitterate senza il loro segno diacritico. Così ط e ت sono traslitterate entrambe con t; د e ض entrambe con d; ص e س entrambe con la s. Parimenti ه e ح sono traslitterate entrambe con h; le due lettere ز e ظ sono entrambe trascritte con z.

Il secondo criterio, che ha portato a traslitterazioni *diverse* per la *medesima* lettera, è legato alle diverse traslitterazioni usate dai diversi Autori esaminati, che sono state conservate nei titoli e nell'esame dei relativi testi, per evitare equivoci nel lettore non specialista. Così, ad esempio, il ج è stato traslitterato alternativamente con j, dj, e ġ; lo ش con sh (quasi sempre) e con š.

Il terzo criterio, che interferisce con i primi due, è stato quello di mantenere, ove possibile, anche nella *Rassegna bibliografica ragionata*, che è *esclusivamente* dedicata all'Islam, le traslitterazioni già usate nelle precedenti parti del testo (pp. 1-1012).

Una citazione particolare riguarda le seguenti lettere:

خ è stato traslitterato con kh, salvo quando nei titoli figurava come ħ;

غ è stato traslitterato con gh, salvo nei titoli e allorché potesse sorgere confusione per la pronuncia italiana del gh davanti alla e ed alla i; in tal caso è stato trascritto con ġ. Gh davanti ad i traslittera viceversa il persiano گ in "Ghird".

Per altre lettere che si prestano a traslitterazioni diverse, ث è stato traslitterato con th; ذ è stato traslitterato con dh; ق è stato traslitterato con q.

Comunque, nei titoli e nelle citazioni letterali dagli autori, sono sempre state usate le traslitterazioni originali, che possono essere anche altre rispetto a quelle segnalate sopra: naturalmente, salvo errori ed omissioni.

ULTERIORE BIBLIOGRAFIA DISCUSSA O CITATA NEL CORSO DELLA RASSEGNA

ELENCO DELLE ULTERIORI ABBREVIAZIONI INTRODOTTE

A.O.H.	Acta Orientalia Hungarica
B.E.O.	Bulletin des études orientales
I.F.A.O.	Institut Français d'Archéologie Orientale
Ir. St.	Iranian Studies
J.A.I.S.	Journal of Arabic and Islamic Studies
O.J.B.S.	Online Journal of Bahá'í Studies
O.L.A.	Orientalia Lovaniensia Analecta
Re.A.N.L.	Reale Accademia Nazionale dei Lincei
RE.M.M.M.	Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée
S.Ir.	Studia iranica
S.M.S.R.	Studi e materiali di storia delle religioni

‘AYN AL-QUZAT HAMADÂNÎ, *Les tentations métaphysiques*, Traduit par Ch. Tortel, Paris, Les deux Océans, 1992

AA.VV., *Nicea e la civiltà dell'immagine*, Aesthetica Preprint n° 52, Palermo, Centro Internazionale di Studi di Estetica, 1998

ABDOLMOHAMMADI, P., *Il repubblicanesimo islamico dell'Ayatollah Khomeini*, O.M., 79,1, 2009

ABU IZZIDIN, N.M., *The Druzes. A New Study on their History, Faith and Society*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1993

ABU-ODEH, L., *Egyptian Feminism: Trapped in the Identity Debate*, Islamic Law and the Challenges of Modernity, ed. by Y. Yazbek Haddad and B. Freyer Stowasser, Walnut Creek, AltaMira Press, 2004

— *The Impossible State*, recensione su I.J.M.E.S., 46,1, 2014

AÇIKYILDIZ, B., *The Sanctuary of Shaikh ‘Adî at Lalish: Centre of Pilgrimage of the Yezidis*, B.S.O.A.S., 72,2, 2009

AGHA, S.S., *Abû Muslim Conquest of Khurasan: Preliminaries and Strategy in a Confusing Passage of the Akhbâr al-Dawlah al-‘Abbâsiah*, J.A.O.S., 120,3, 2000

AIGLE, D., *The Mongol Invasion of Bilâa al-Shâm by Ghâzân Khân and Ibn Taymiyya's three "anti Mongol" Fatwas*, Mamlûk Studies Review, 2,2, 2007 (anche su [www.hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/38/37/88/PDF/Ibn Taymiyya.pdf](http://www.hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/38/37/88/PDF/Ibn_Taymiyya.pdf))

AILLET, C., *L'ibâdisme, une minorité au cœur de l'islam*, RE.M.M.M., 132, 2012

ALBRILE, E., *La dimora di Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico*, Kervan 2005,1

ALDEEB ABU-SAHLIEH, S.A., *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti, istituzioni*, ed. italiana a cura di M. Arena, Roma, Carocci, 2008

— *Religion et droit dans les pays arabes*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008

AMORETTI, B.S. (= SCARCIA AMORETTI, B.), *Religion in the Timurid and Safavid Periods*, The Timurid and Safavid Periods, C.H.I., vol. 6, ed. by P. Jackson and L. Lockhart, Cambridge, at the Un. Press, 1986

ANAWATI, G., *La notion de "péché original" existe-t-elle dans l'Islam ?*, S.I., 31, 1970

ANSARI, H., *L'héritage ésotérique du chiisme: un livre sur l'exégèse de la Sourate 97*, Arabica, 58, 1-2, 2011

ARJOMAND (Amir) S., *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago and London, Chicago Un. Press, 1984

— *Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective*, World Politics 38,3, 1986, accessibile anche in PDF sul sito di JSTOR

— *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, N. York - Oxford, Oxford Un. Press, 1988

— *The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran*, I.J.M.E.S., 34, 2002

— *A Century of Shi'î Constitutionalism*, Le Shi'isme imâmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg, sous la direction de M.A. Amir- Moezzi, M.M. Bar-Asher, S. Hopkins, Turnhout, Brepols, 2009

ATHAMINA, Kh., *Al-Qasas : its Emergence, Religious Origins, and its Socio-political Impact on Early Muslim Society*, S.I., 76, 1992

— *Abraham in Islamic Perspective. Reflections on the Development of Monotheism in Pre-islamic Arabia*, Der Islam, 81,1, 2004

AZIZ, T., *Baqir al-Sadr's Quest for the Marja'iyâ*, in *The most learned of the Shi'a The Institution of the Marja' Taqlid*, ed. by L.S. Walbridge, Oxford, Un. Press, 2001

- AZZI, J., *Il Sacerdote e il Profeta: alle fonti del Corano*, trad. di G. Giaccio, Napoli, Chirico, 2004
- BACQUÉ-GRAMMONT, J.L., *Études turco-safavides, V. Notes et documents sur Mzê-Çâbûk, Atabeg de Géorgie méridionale (1500-1515), et les Safavides*, in J.L. Bacqué-Grammont et Ch. Adle, *Les Ottomans, les Safavides et la Géorgie 1514-1524*, *Analecta Isisiana* I, Istanbul, Isis, 1991
- *Études turco-safavides, VI. Notes et documents sur les Ottomans, les Safavides et la Géorgie, 1516-1521*, ivi
- *Études turco-safavides VIII. Notes sur les Safavides et la Géorgie, 1521-1524*, ivi
- BALIVET, M., *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans Ottomans. Vie du Cheik Bedreddîn. Le "Hallaj des Turcs" (1358/59 - 1416)*, Istanbul, Isis, 1995
- *Permanences régionales et hérésiologie anatolienne de l'antiquité aux Ottomans*, *Synchrétismes et Hérésies dans l'orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècle)*, Actes du Colloque du Collège de France, Octobre 2001, sous la direction de G. Veinstein
- BALTY-GUESDOM, M.G., *Le Bayt al-Hikma de Baghdad*, *Arabica*, 39, 1992
- BAR ASHER, M.M. - KOFSKY, *The Nuṣayrî-'Alawî Religion. An Inquiry into its Theology and Liturgy*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2002
- A, *Dogma and Ritual in Kitâb al-ma'ârif by the Nusayrî Theologian Abû Sa'id Maymûn b. al-Qâsim al-Ṭabarânî*, *Arabica* 52, 1, 2005
- *Le rapport de la religion nuṣayrite-'alawite au shî'isme imâmite*, *Le shî'isme imâmite quarante ans après*, etc. cit.
- *Kitâb al-ma'ârif by Abû Sa'id Maymûn b. Qâsim al-Ṭabarânî*, Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 2012
- *Kitâb al-dalâ'il fi ma'rifat al-masâ'il of Abû Sa'id b. Maymûn Qâsim al-Ṭabarânî. Historical and Doctrinal Aspects*, *R.S.O.*, 86,1-4, 2013
- BASHEAR, S., *The Title "Fârûq" and its Association with 'Umar I*, *S.I.*, 72, 1990
- *Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches*, *The Muslim World*, 81,2, 1991
- *Muslim Apocalypse and the Hour: a Case-Study in Traditional Reinterpretations*, *I.O.S.*, 13, 1993
- *Arabs and Others in Early Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1997
- BAUSANI, A., *Postille a Cor., II, 248 - XXXIX, 23 - XX, 15*, in *Studi di orientalistica in onore di Giorgio Levi della Vida*, vol. I, Roma, Istituto italiano per l'Oriente, 1956
- BELL, R., *The Origin of Islam in its Christian Environment*, Edinburgh Un., The Gunning Lectures, 1925
- BEN ABDEL-JALIL, M., *Šaqwâ-l-ġarîb 'ani l-'awtân 'ilâ 'ulamâ'-l-buldân*, *J.A.*, 216, 1-2, 1930
- BENELLI, G.C., *L'eterna giovinezza della verità*, Relazione al Congresso di Verona, Scuola H. Bernheim 16-18 Ottobre 2009, www.giancarlobenelli.com
- *Il dire e il fare*, ivi
- BERG, H., *Recensione a G. Schoeler, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Muhammeds*, *J.A.O.S.*, 119, 1999
- *The Development of Exegesis in Early Islam*, Richmond, Curzon Press, 2000
- *Competing Paradigms in Islamic Origins: Qur'ân 15: 89-91 and the Value of Isnads*, in *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. by H. Berg, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2003
- BEYLACHE, N., *L'Oronte et le Tibre: l' "Orient" des cultes "orientaux" de l'Empire romaine*, *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, ed. par M.A. Amir-Moezzi et J. Schied, Turnhout, Brepols, 2000
- BIRGE, J.K., *The Bektashi Order of Dervishes*, Hartford-London, The Hartford Seminary Press-Luzac, 1937
- BORI, C., *A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya*, *B.S.O.A.S.*, 67,3, 2004
- *Théologie politique et Islam à propos d'Ibn Taymiyya (m. 728-1328) et du sultanat mamelouk*, *R.H.R.*, 228,1, 2007
- BORI, C., -HOLTZMAN, L., *A Scholar in the Shadow*, *O.M.*, 90,1, 2010
- BORRUT, A., *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leiden-Boston, E.J.Brill, 2011
- *Introduction: la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques*, *RE.M.M.M.*, 129, 2011
- *Vanishing Syria : Periodization and Power in Early Islam*, *Der Islam*, 91,1, 2014
- BOYARIN, D., *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, Un. of Pennsylvania Press, 2004
- BRACH, J.P., *L'Orient messianique chez Guillaume Postel*, *L'Orient dans l'histoire*, etc. cit.
- BRETT, M., *The Rise of the Fatimids. The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century C.E.*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2001
- BROWN, J.A.C., *Did the Prophet say it or not? The Literal, Historical, and Effective Truths of Ḥadīths in Early Sunnism*, *J.A.O.S.*, 129,2, 2009
- BROWN, N.J.-SHERIF, A.O., *Inscribing the Islamic Shari'a in Arab Constitutional Law*, *Islamic Law and the Challenges*, etc. cit.
- BRUNNER, R., voce *Majlesi, Mohammad-Taqi*, E.Ir., www.iranicaonline.org, Last Updated, July, 20, 2002
- voce *Majlesi, Mohammad-Bâqer*, ivi, www.iranicaonline.org, Last Updated, February, 4, 2011

- voce *Shi'ite Doctrine ii: Hierarchy in the Imamiyya*, ivi, www.iranicaonline.org, Last Updated, October, 1, 2010
- BRYER, D., *The Origins of the Druze Religion*, *Der Islam*, 52,1, 52,2, 1975; 53,1, 1976
- BURGE, S.R., *Reading between the Lines: The Compilation of Ḥadīṭ and the Authorial Voice*, *Arabica*, 58, 3-4, 2011
- BURRELL, D.B., *Islamic Philosophical Theology and the West*, *Islamochristiana*, 33, 2007
- BURTON, J., *Those are the high-flying Cranes*, *S.I.*, 6, 1956
- BUSSE, H., *Der Islam und die biblischen Kultstätten*, *Der Islam*, 42, 2-3, 1966
- *'Omar b. al-Hattâb in Jerusalem*, *J.S.A.I.*, 5, 1984
- *'Omar's Image as the Conqueror of Jerusalem*, *J.S.A.I.*, 8, 1986
- *The Church of the Sepulchre, the Church of the Agony and the Temple. The Reflection of a Christian Belief in Islamic Tradition*, *J.S.A.I.*, 9, 1987
- *Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension*, *J.S.A.I.*, 14, 1991
- *The Destruction of the Temple and its Reconstruction in the Light of Muslim Exegese*, *J.S.A.I.*, 20, 1996
- CAHEN, C., *Le problème du shi'isme dans l'Asie mineure turque ottomane*, in *Le Shi'isme imâmite*, Colloque de Strasbourg, Paris, P.U.F., 1970
- *L'historiographie arabe: des origines au VIIe s.H.*, *Arabica*, 33, 1986
- ÇAMOROĞLU, E., *Some Notes on the Contemporary Process of Restructuring Alevilik in Turkey*, *Syncretistic Religious Communities in the Near East* ed. by K. Kewhl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele, a. Otter-Beaujean, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1997
- CAMPBELL, S.S., *Famous Last Words. The Maqâtil of the Zubayrids in Medieval Islamic History*, *J.A.I.S.*, 13, 2013
- CAPEZZONE, L., *La politica ecumenica califfale: pluriconfessionalismo, dispute interreligiose e trasmissione del patrimonio greco nei secoli VIII-X*, *O.M.*, 78, 1998
- *La questione dell'eterodossia di Mufaddal ibn 'Umar al-Ğu'fî nel Tanqîh al-maqâl di al-Mâmaqânî*, *O.M.*, 82, 2002
- CASSARINO, M., *L'aspetto morale e religioso nell'opera di Ibn al-Muqaffa'*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000
- CHARLES-DOMINIQUE, P., *Le système éthique d'Ibn al-Muqaffa d'après les deux épîtres dites "al-sagîr" et "al-kabîr"*, *Arabica*, 12, 1965
- CHELOD, D.J., *La place de la coutume dans le Fiqh primitif et sa permanence dans les sociétés arabes à tradition orale*, *S.I.*, 64, 1986
- CLAYER, N., *Bektachisme et nationalisme albanais*, *R.E.I.*, 60,1, 1992
- COLE, J.R.I., *Nuqtat al-kaf and the Babi Chronicle Traditions*, www.h-net.org/~bahai/notes/vol2/babihist.htm; anche su http://bahai-library.com/cole-nuqtat_al_kaf_chronicle
- COLPE, C., *Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abû 'Isâ al-Warrâq)*, *Z.D.M.G.*, 109, 1959
- COMERO, V., *La nouvelle alliance dans la sourate al-mâ'ida*, *Arabica*, 48, 2001
- *La figure historique d'Ibn 'Abbâs*, *RE.M.M.M.*, 129, 2011
- CONTE, R., *Presenza giudaico-cristiana nell'Islam*, Napoli, Orientalia Parthenopæa Edizioni, 2013, 2 voll.
- COOK, D., *The Beginning of Islam as an Apocalyptic Movement*, www.mille.org/publications/winter2001/cook
- *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, The Darwin Press, 2002
- *Hadîth, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature*, *O.M.*, 82,1, 2002
- Corano (II)*, Intr. di Kh F. Allam, trad. di G. Mandel, Torino, U.T.E.T., 2009
- COOK, M., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Un. Press, 2000
- CRONE, P., *Méthodes et débats. Serjeant and Meccan Trade*, *Arabica*, 39, 1992
- *What do we actually know about Muhammad?*, www.opendemocracy.net, 2008
- *Among the Believers. A Look at the Origins of Islam describes a Tolerant World that may not have existed*, www.tabletmag.com, 2010
- *The Religion of the Quranic Pagans: God and the Lesser Deities*, *Arabica*, 57, 2010
- CUYPERS, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-mâ'ida*, Paris, Lethielleux, 2007
- DAFTARY, F., *The Ismâ'ilîs. Their History and Doctrines*, Second Edition, Cambridge, Un. Press, 2007
- Dawnbreakers (The) & Nabil's Narrative on the Early Days of the Baha'i Revelation*, transl. and ed. by Shoghi Effendi, <http://www.bahai-library.com/books/dawnbreakers>
- de BLOIS, F., *Naṣrânî (Ναζωραῖος) and ḥanîf (ἑθνικός): Studies on the religious vocabulary of Christianity and Islam*, *B.S.O.A.S.*, 65,1, 2002
- DE PRÉMARE, A. L., *"Comme il est écrit". Histoire d'un texte*, *S.I.*, 70, 1989
- *Écriture et lectures*, *RE.M.M.M.*, 58, 1990-1994
- *Prophétisme et adultère. D'un texte à l'autre*, ivi
- *Les éléphants de Qâdisiyya*, *Arabica*, 44, 1998
- *"Il voulut détruire le Temple". L'attaque de la Ka'ba par les rois yéménites avant l'Islam. Ahbar et histoire*, *J.A.*, 288, 2000

- *Les textes musulmans dans leur environnement*, Arabica, 47, 2000
- *Les fondations de l'Islam*, Paris, Seuil, 2002
- *Aux origines du Coran*, Paris, Téraèdre, s.i.d., ma 2004
- DENNY, F.M., *Ummah in the Constitution of Medina*, J.N.E.S., 36, 1977
- Dizionario del Corano*, a cura di M.A. Amir-Moezzi, ed. italiana a cura di I. Zileo-Grandi, Milano, Mondadori, 2007
- DE SMET, D., *Adam, premier prophète et législateur? La doctrine chiite des ulû al-'azm et la controverse sur la pérennité de la šarî'a*, Le shî'isme imâmite quarante ans après, etc., cit.
- *La loi spirituelle (al-šarî'a l-rûhâniyya) druze selon Hamza b. 'Alî: textes canoniques et apocryphes*, Arabica, 58,1-2, 2011
- DONEGANI, J.M., *Crise de l'occident, crise du Christianisme, crise de la différence*, Recherches de science religieuse, 101,3, 2013
- DONNER, F.M., *From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community*, Al-Abbath, 50-51, 2002-2003
- *Narratives of Islamic Origins*, Princeton, The Darwin Press, 1998, 4th Ed. 2011
- *Maometto e le origini dell'Islam*, ed. italiana a cura di R. Tottoli, trad. di P. Arborio, Torino, Einaudi, 2011
- *Qur'ânization of Religio-political Discourse in the Umayyad Period*, RE.M.M.M., 129, 2011
- *Periodization as a Tool of the Historian with Special Reference to Islamic History*, Der Islam, 91,1, 2014
- DRORY, R., *The Abbasid Construction of the Jayiliyya: Cultural Authority in the Making*, S.I., 83, 1996
- DURING, J., *Notes sur l'angélologie Ahl-e Haqq*, Synchrétismes et Hérésies, etc. cit.
- EBIED, R.Y.-YOUNG, M.J.L., *An Account of the History and Rituals of the Yâzîdis of Mosul*, Le Muséon, 85, 1972
- ELAD, A., *The History and Topography of Jerusalem during the Early Islamic Period: the Historical Value of fadâ'il al-Quds*, J.S.A.I., 14, 1991
- *The Struggle for the Legitimacy of Authority as reflected in the Hadîth of al-Mahdî*, O.L.A., 177, 2010
- ELIASH, J., *The Ithnâ 'Asharî-Shî'i Theory of Political and Legal Authority*, S.I., 29, 1969
- EMON, A.M., *Natural Law and Natural Rights in Islamic Law*, Journal of Law and Religion, 20, 2004-2005
- *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, recensione, ivi, 21, 2005-2006
- *The Limits of Constitutionalism in the Muslim World: History and Identity in Islamic Law*, Constitution Design for Divided Societies, ed. by S. Choudry, Oxford, Un. Press, 2008; anche su www.islawmix.org/category/religious-freedom-abroad/
- *Religious Minorities and Islamic Law: Accommodation and the Limits of Tolerance*, Islamic Law and International Human Rights Law: Searching for a Common Ground?, ed. by A.M.Emon, M. Ellis and B. Glahn, ivi, 2012; anche su www.islawmix.org/category/religious-freedom-abroad/
- ENNAMI (= al-NAMI), E.K., *Studies in Ibadism*, <http://open-books.blogspot.com/>
- Faith (A) denied. The Persecutions of the Bahâ'is of Iran*, Iran Human Rights Documentation Center, 2006; anche su www.bahai-library.com/ihrdc_faith_denied
- FARÎD AD-DÎN AL-'ATTÂR (=Farîd al-Dîn 'Attâr), *Parole di Sûfî*, a cura di L. Pirinoli, Intr. di P. Nutrizio, Milano, Mondadori, 2001
- FARÎD AL-DÎN 'ATTÂR, *Il poema celeste*, a cura di M.T. Granata, Milano, Rizzoli, 1990
- *La rosa e l'usignolo*, a cura di C. Saccone, Roma Carocci, 2003
- FAROQHI, S., *Conflict, Accommodation and Long-Term Survival. The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth Centuries)*, R.E.I., 60,1, 1992
- FIRRO, K.M., *A History of the Druzes*, H.O., 1. Abt., Ergänzungsbd. IX, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1992
- *The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation*, Arabica, 58,1-2, 2011
- FLOOR, W., *The Economic Role of the Ulama in Qajar Persia*, in *The most learned*, etc. cit.
- FLUS, B., *Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques*, L'Orient dans l'histoire, etc., cit.
- FRANCESCA, E., *From the Individualism to Community's Power: The Economic Implications of the walâya/barâ'a Dynamic among the Ibâdis*, A.I.U.O.N., 59, 1999
- *Religious observance and marker law in the medieval Islam. The controversial application of the prohibition of usury according to some Ibâdî Sources*, RE.M.M.M., 99-100, 2002
- *The Formation and Early Development of the Ibâdî madhhab*, J.S.A.I., 28, 2003
- FRANK, R.M., *The Neoplatonism of Ġahm ibn Safwân*, Le Muséon, 78, 1965
- FRENKEL, Y., *Islamic Utopia under the Mamluks: the Social and Legal Ideals of Ibn Qayyim al-Ġawziyyah*, O.M., 90,1, 2010
- FRIEDMAN, Y., *Al-Husayn ibn Hamdân al-Kasîbî. A Historical Biography of the Founder of the Nusayrî-'Alawite Sect*, S.I., 93, 2001
- *Ibn Taymiyya's Fatâwâ against the Nusayrî-'Alawî Sect*, Der Islam, 82,2, 2005
- *The Nusayrî-'Alawîs. An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2010
- Frühe (Der) Islam*, hrsg. von K.H. Ohlig, Berlin, Schiler, 2007

- FUAD, A.N., *The Bâbî Movement in Iran: From Religious Dissent to Political Revolt 1844-1853*, A Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of the Arts, Inst. of Islamic Studies, McGill Un. Montreal, 1998, www.nlc-bnc.ca/obj/s4/f2/dsk1/tape11/PQDD_0007/MQ43968.pdf
- FURLANI, F., *Sui Yezîdî*, R.S.O., 13, 1932
- GABRIELI, F., *L'opera di Ibn al-Muqaffa'*, R.S.O., 13, 1932
- GIBB, H.A.R., *Pre-islamic Monotheism in Arabia*, H.Th.R., 55, 1962
- GIL, M., *The Constitution of Medina: a Reconsideration*, I.O.S., 4, 1974
- *The Origin of the Jews of Yathrib*, J.S.A.I., 4, 1984
- *The Medinan Opposition to the Prophet*, J.S.A.I., 10, 1987
- *The Creed of Abû 'Âmir*, I.O.S., 12, 1992
- GILLIOT, C., *Portrait "mythique" d'Ibn 'Abbâs*, Arabica, 32, 2, 1985
- *Les sept "lectures": corps social et écriture révélée*, S.I., 61, 1985 - 63, 1986
- *Les débuts de l'exégèse coranique*, RE.M.M.M., 58, 1990-1994
- *Mythe et Théologie : calame et intellect, prédestination et libre arbitre*, Arabica, 45, 1998
- *Islam, « sectes » et groupes d'opposition politico-religieux (VIIe - XIIIe siècles)*, Rives Méditerranéens, 10, 2002
- *Reconsidering Authorship of the Qur'ân. Is the Qur'ân partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?*, in *The Qur'ân in its Historical Context*, ed. by G.S. Reynolds, London & N. York, Routledge, 2008
- *Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire de la Mecque"*, R.E.M.M.M., 129, 2011
- GOBILLOT, G., *Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens*, R.H.R., 222, 1, 2005
- GÖRKE, A., *Das kitâb al-Amwâl des Abû 'Ubaid al-Qâsim b. Sallâm*, Princeton, The Darwin Press, 2003
- *Prospects and Limits in the Study of Historical Muhammad*, www.andreas-goerke.de, 2011
- GÖRKE, A. - SCHOELER, G., *Reconstructing the Earliest Sîra Texts: the Hîġra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr*, Der Islam, 82, 2, 2005
- *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads*, Princeton, The Darwin Press, 2008
- GÖRKE, A. - MOTZKI, H. - SCHOELER, G., *First Century Sources for the Life of Muhammad? A Debate*, Der Islam, 89, 2, 2012
- GUIDI, M., *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da al-Qâsim b. Ibrâhim*, Roma, Re.A.N.L., 1927
- *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islam e del dualismo*, R.S.O., 13, 1932
- *Sui Ĥarigiti*, ivi, 26, 1, 1946
- GUTAS, D., *Paul the Persian and the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone between Alexandria and Bagdâd*, Der Islam, 60, 1983
- GUYARD, M.S., *Le fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosayris*, J.A., 18, 1871
- HÂFEZ, *Il libro del coppiere*, a cura di C. Saccone, Roma, Carocci, 2003
- HAKIM, A., *Conflicting Images of Lawgivers: the Caliph and the Prophet, Sunnat 'Umar and Sunnat Muhammad*, in *Method and Theory*, etc. cit.
- al-HALLÂJ, *Diwân*, a cura di A. Ventura, Genova-Milano, Marietti, 1987, 2^a ed. 2005
- HALLAQ, W.B., *On the Authoritativeness of Sunni Consensus*, I.J.M.E.S., 18, 3, 1986
- *The Use and Abuse of Evidence. The Question of Provincial and Roman Influence on Early Islamic Law*, J.A.O.S., 110, 1990
- *Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?*, I.J.M.E.S., 25, 4, 1993
- *The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem*, S.I., 99, 1, 1999
- *Can Shari'a be restored? Islamic Law and the Challenges*, etc., cit
- *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge, Un. Press, 2009
- *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, N. York, Columbia Un. Press, 2013
- *New Texts out now: Weal Hallaq The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*. intervista del 14 Novembre 2013 a W.B. Hallaq, su www.Jadaliyya.com/pages/index/14212/new-texts-out-now_wael-hallaq-the-impossible-state
- HÄLLSTRÖM, J., *Cerinthus, Elxai, and Other Alleged Jewish Christian Teachers or Groups*, in Skarsaune, O. - Hvalvik, K.R., *Jews Believers in Jesus. The Early Centuries*, Peabody, Hendrikson Publ., 2007
- HALM, H., *Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifen al-Hâkim*, Der Islam, 63, 1, 1986
- HAMZEH'EE, M.R.F., *Methodological Notes on Interdisciplinary Research on Near Eastern Religious Minorities*, Syncretistic Religious Communities, et. cit
- HAVENITH, A., *Les Arabes chrétiens nomades et au temps de Muhammad*, Louvain la Neuve, Centre d'histoire des religions, 1988
- HAWTING, G.R., *The Significance of the Slogan La Hukm' illâ lillâ and the References to the hudûd in the Traditions about Fitna and the Murder of 'Uthmân*, B.S.O.A.S., 41, 1978

- *The Disappearance and Rediscovery of Zamzam*, B.S.O.A.S., 43, 1980
- *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge, Un. Press, 1999
- voce *Umayyades*, E.I., vol. 10°
- HAZRAN, Y., *Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought: The Druze as a Case Study*, Der Islam, 87,1-2, 2010
- el-HIBRI, T., *The Redemption of Umayyad Memory by the 'Abbāsids*, J.N.E.S., 61,4, 2002
- Hidden (The) Origins of Islam*, ed. by K.H. Ohlig and G.R. Puin, Amherst, Prometheus Books, 2010
- HINDS, M., *Kūfan Political Alignments and their Background in the Mid-seventh Century a.d.*, I.J.M.E.S., 2, 1971
- *The Murder of the Caliph 'Uthmān*, I.J.M.E.S., 3, 1972
- *The Siffin Arbitration Agreement*, J.S.S., 17, 1972
- HODGSON, M.G.S., *Al-Darazī and Hamza in the Origin of the Druze Religion*, J.A.O.S., 82, 1962
- *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, vol. II, Chicago and London, The Un. of Chicago Press, 1974
- HOMERIN, E.Th., *Ibn Taimīya's al-Sūfiyya wa al-Fuqarā*, Arabica, 32, 1985
- HORN, C.B., *Intersections: the Reception History of the Protoevangelium of James in the Sources from the Christian East and in the Qur'ān*, Apocrypha, 17, 2006
- *Syriac and Arabic Perspectives on Structural and Motif Parallels regarding Jesus's Childhood in Christian Apocrypha and Early Islamic Literature: the Arabic Apocryphal Gospel of John and the Qur'ān*, Apocrypha, 19, 2008
- HOROVITZ, J., voce *'Abdallāh b. Salām*, E.I., vol. I
- HOURLANI, G.F., *Islamic and non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism*, I.J.M.E.S., 7, 1976
- HOYLAND, R.G., *Seeing Islam as Others saw it*, Princeton, The Darwin Press, 1997
- *New Documentary Texts and the Early Islamic State*, B.S.O.A.S., 69, 2006
- <http://www.yeziditruith.org> (organizzazione umanitaria, hosted by International Order of Gnostic Templars, Un. States
- HUSSAIN, I.M., *The Occultation of the Twelfth Imam (A Historical Background)*, San Antonio, The Muhammadi Trust, 1982, http://www.al-islam.org/occultation_12imam/title.htm
- IBN 'ABD AL-WAHHĀB, *L'unicità divina*, Trad. Intr. e Note di V. Colombo, Pref. di S. Noja Nosedà, Bologna, Centro Interdisciplinare di Scienze dell'Islam "Re Abdulaziz" dell'Un. di Bologna, 2000
- IBN AL-MUQAFFA', *Il libro di Kalila e Dimna*, a cura di A. Borruso e M. Cassarino, s.i.l. ma Roma, Salerno Editrice, s.i.d. ma 1991
- *Il Galateo maggiore*, Intr., versione dall'arabo e note di P. Spallino, Palermo, officina di Studi Medievali, 2007
- IBN BATTUTA, *I viaggi*, a cura di C.M. Tresso, Torino, Einaudi, 2006
- IBN TAYMIYYA, *Lettre à un Roi Croisé*, Trad., Intr., Notes et Lexique par J.R. Michot, Louvain la Neuve, Bruylant-Academia - Lyon, Tawhid, 1995
- *Answering those who altered the Religion of Jesus Christ (al-jawāb as-saḥīḥ li-man buddala dīn al-Masīḥ)*, Rendered into English by Bayan Translation Services, www.darultawid.com
- *Textes spirituels I-XVI*, Trad. publiées dans Le Musulman, etc. par Y. Michot, Oxford, Le Chebec 1423/2002, www.muslimphilosophy.com/it/works/ITA%20Textspi.pdf
- *Pages spirituelles I-XXI*, Trad. françaises publiées dans Action (Port-Louis, Maurice) etc., par Y. Michot, Oxford, Le Chebec, 1424/2003, www.muslimphilosophy.com/...../ITA%20Pagsp
- *Fetwā des Moines*, Traduction française et Introduction par Y. Michot, Oxford, le Chebec, 1425/2005, www.rapidlibrary.com/.../65079626-Ibn-Taymiyya.fr; o www.scribd.com/search?query=65079626
- *Les intermédiaires entre Dieu et l'homme (Risālat al-wāsila baynal-khalq wa 'l-haqq)*, Trad française etc., par Y. Michot, E-version d'un numero hors serie de la revue Le Musulman, Oxford, Le Chebec 1425/2005, www.muslimphilosophy.com
- IBRAHIM FREDRIKSON, N., *La perle entre l'océan et le ciel. Origines et évolution d'un symbole chrétien*, R.H.R., 220,3, 2003
- IZUTSU, T., *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, Pref. di F. Lucchetta, Intr. di A. Ventura, Genova, Marietti, 1991
- JACKSON, S.A., *Ibn Taimiyyah on Trial on Damascus*, J.S.S., 39,1, 1994
- *Setting the Record Straight : ibn al-Labbad's Refutation of al-Shāfi'i*, J.I.S., 11,2, 2000
- JAH, O., *Zubdat al-Haqa'iq of 'Ayn al-Qudāh al-Hamadani*, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilisation, 2000
- JALĀL AD DĪN RŪMĪ (=Jalāl al-dīn Rūmī=Rūmī), *L'essenza del reale. Fihi mā-Fihi (C'è quel che c'è)*, Trad., Intr. e Note di S. Foti, Torino, Psiche, 1995
- JALĀL AL DĪN RŪMĪ, *Mathnawī*, ed. italiana a cura di G. Mandel Khān, Milano, Bompiani, 2006, 6 voll.
- JAMBET, Ch.J., *Qu'est-ce que la philosophie islamique?*, Paris, Gallimard, 2011
- JOHNS, A.H., *Joseph in the Qur'ān: Dramatic Dialogue, Human Emotion and Prophetic Wisdom*, Islamochristiana, 7, 1981

- JOSEPH, I., *Divine Worship. The Sacred Books and Traditions of the Yezidiz*, Boston, Badger, 1939;
www.sacred-texts.com/asia/sby/sby00.htm (46 files sino a sby45)
- JUYNBOLL, G.H.A., *The Position of Qur'ân Recitation in Early Islam*, J.S.S., 19, 1974
- *Muslim Tradition*, Cambridge, Un. Press, 1983
- *Nafi' the Mawlâ of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim hadîth Literature*, *Der Islam*, 70, 2, 1993
- *An Excursion on the Ahl al-Sunna in Connection with Van Ess Theologie und Gesellschaft vol. IV*, *Der Islam*, 75, 2, 1998
- *The Role of non-Arabs, the Mawâlî, in the Early Development of Muslim hadîth*, *Le Muséon*, 118, 2005
- KENNEDY, H., *The Decline and Fall of the First Muslim Empire*, *Der Islam*, 81,1, 2004
- KESHK, Kh., *When did Mu'âwiyya become Caliph?*, J.N.E.S., 69,1, 2010
- KIEL, M., *A Note on the Date of the Establishment of the Bektashi Order in Albania. The Cult of Sari Saltik Dede in Kruja attested in 1567-1568*, R.E.I., 60, 1, 1992
- *La diffusion de l'Islam dans les campagnes boulgares à l'époque ottomane (XVe-XIXe siècles): colonisation et conversion*, RE.M.M.M., 66, 1992
- KINZIG, W., *The Nazoreans*, in *Jews Believers*, etc. cit.
- KISTER, M.J., "A Booth like the Booth of Moses...." *A Study on a Early Hadîth*, B.S.O.A.S., 25, 1962
- *Notes on the Papyrus Account of the 'Aqabah Meeting*, *Le Muséon*, 26, 1963
- *Al-Hira. Some Notes on its Relation with Arabia*, *Arabica*, 15, 1968
- *A Bag of Meat: A Study of an Early Hadîth*, B.S.O.A.S., 33, 1970
- *On the Papyrus of Wahb b. Munabbih*, B.S.O.A.S., 37,3, 1974
- *Labbayika, Allâhumma, Labbayka.... On a Monotheistic Aspect of a Jâhiliyya Practice*, J.S.A.I., 2, 1980
- *Some Reports concerning Mecca from Jâhiliyya to Islam*, in *Studies on Jâhiliyya and Early Islam*, London, V.R., 1980
- *The Massacre of the Banû Qurayza. A re-Examination of a Tradition*, J.S.A.I., 8, 1986
- "Do not assimilate yourselves...." *Lâ tashabbahû....*, J.S.A.I., 12, 1989
- *Mecca and the Tribes of Arabia: Some Notes on their Relations*, in *Studies on Jâhiliyya*, etc. cit.
- *Social and Religious Concepts of Authority in Islam*, J.S.A.I., 18, 1994
- *The Market of the Prophet*, in *Studies on Jâhiliyya*, etc., cit.
- KOHLBERG, E., *Some Imâmî Views on the Sahâba*, J.S.A.I., 5, 1984
- KORNRUMPF, H.J., *Untersuchungen zum Bild 'Alî's und des frühen Islams bei den Schiiten (Nach dem Nağ al-Balaga des Sharîf ar-Radî*, *Der Islam*, 45,1-2 e 3, 1969
- KRAUS, P. *Zu Ibn al-Muqaffa'*, R.S.O., 14, 1933
- *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Der Kitâb az-zumurrud des Ibn ar-Râwandî*, R.S.O., 14, 1933-1934
- KREYENBROEK, Ph.,G., *Yezidism. Its Background, Observances and Textual Traditions*, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1995
- KRISTÓ-NAGY, I.T., *La lumière et les ténèbres dans l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa (mort vers 757 après J.C.)*, A.O.H., 61,3, 2008
- *On the Authenticity of al-adab al-saghir attributed to Ibn al-Muqaffa', and Problems considering some of his Titles*, A.O.H., 62,2, 2009
- *Reason, Religion and Power in Ibn al-Muqaffa'*, A.O.H., 62,3, 2009
- (L')Arabie chrétienne avec Christian Robun, intervista del 18-08-2013, www.franceculture.fr/emission-foi-et-tradition-l-arabie-chretienne-avec-christian-robin-2013-08-18
- LAMBTON, A.K.S., *Quis custodiet custodes. Some Reflections on the Persian Theory of Government*, S.I., 5-6, 1956
- *The Tobacco Regie: Prelude to Revolution*, S.I., 22-23, 1965
- *A Nineteenth Century View of Jihâd*, S.I., 32, 1970
- LANDOLT, H., 'Ayn al-Qudât al-Hamadani, www.is.ac.uk/view_article.asp?contentID=113527
- LAOUST, H., *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Takî-d-dîn Ahmad b. Taimîya*, Le Caire, I.F.A.O., 1939
- *Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad (241/855 - 656/1258)*, R.E.I., 27,1, 1959
- *Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658-784 / 1260-1382)*, R.E.I., 28,1, 1960
- *La critique du Sunnisme dans la doctrine d'al-Hillî*, R.E.I., 34, 1966
- *Les fondements de l'Imamat dans le minhağ d'al-Hillî*, R.E.I., 46,1, 1978
- *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. La wâsitiyya*, Paris, Geuthner, 1986
- LAWSON, T., *The Authority of the Feminine and Fatima's Place in an Early Work of the Bab*, O.J.B.S.,1, 2007, www.OJ.bahaistudies.net/OJBS_1_Lawson-Fatima.pdf (revisione dell'articolo col medesimo titolo apparso in *The most learned of the Shi'a*, etc., cit.)
- LE BRUN, J., *Préface*, a: *L'Orient dans l'histoire*, etc., cit.
- LECKER, M., *The Hudaybiyya-Treaty and the Expedition against Khaybar*, J.S.A.I., 5, 1984
- *Muhammad at Medina, a Geographical Approach*, J.S.A.I., 6, 1985
- *On the Markets at Medina (Yathrib) in pre-Islamic and Early Islamic Times*, J.S.A.I., 8, 1986

- *Idol Worship in pre-Islamic Medina (Yathrib)*, Le Muséon, 106, 1993
- *Judaism among Kinda and the Ridda among Kinda*, J.A.O.S., 115, 1995
- *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1995
- *Wâqidi's Account on the Status of the Jews of Medina: A Study of a combined Report*, J.N.E.S., 54, 1995
- *Biographical Notes on Ibn Sihâb al-Zuhri*, J.S.S., 41, 1996
- *Zayd b. Thâbit "a Jew with two Sidelocks": Judaism and Literacy in pre-Islamic Medina (Yathrib)*, J.N.E.S., 56, 1997
- *Levying Taxes for the Sassanians in pre-Islamic Medina (Yathrib)*, J.S.A.I., 27, 2002
- *King Ibn Ubayy and the Qussâs*, in *Method and Theory*, etc. cit.
- *The "Constitution of Medina" Muhammad's First Legal Document*, Princeton, The Darwin Press, 2004
- *Did the Quraysh conclude a Treaty with the Ansâr prior to the Hijra?*, in *People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muhammad*, Burlington-Aldershot, Ashgate, 2005
- *Was Arabian Idol Worship declining on the Eve of Islam?*, ivi
- voce *al-Zuhri*, E.I., vol. XI
- LEDDA, E., *Il caso Alevi*, ERSU, cagliari, Tesi allo sviluppo anno accademico 2009-2010, www.ersucagliari.it
- LEEZENBERG, M., *Between Assimilation and Deportation: The Shabak and the Kakais in Northern Iraq*, Syncretistic Religious Communities, etc., cit.
- *The Shabak and the Kakais : Dynamic of Ethnicity in Iraqi Kurdistan*, ILLC Research Report and Technical Notes, 1994, www.kurdishacademy.org/?q=node/133
- LEGRAND, Th., *Étude critique: à la recherche des Juifs qui croyaient en Jésus, à propos d'une ouvrage récent*, Apocrypha, 20, 2009
- Les épîtres sacrées des Druzes. Rasa'il al-Hikma voll. 1 et 2*, par D. De Smet, Louvain, Peeters 2007 (O.L.A. 168)
- LEWINSTEIN, K., *Making and Unmaking a Sect : the Heresiographers and the Sufriyya*, S.I., 76, 1992
- LEWIS, B., voce *Hâshimiyya*, E.I., vol. 3°
- LITTLE, D.P., *Did Ibn Taymiyya have a Screw loose ?*, S.I., 41, 1975
- Livre (Le) des sept preuves de la mission du Bab*, trad. par A.L.M. Nicholas (= Nicolas), Paris, Maisonneuve, 1902
- LORY, P., *A propos de conversion à l'Islam d'occidentaux au XXe siècle*, L'Orient dans l'histoire, etc., cit.
- LOWRY, J.E., *The First Islamic Legal Theory: Ibn al-Muqaffa' on Interpretation, Authority and the Structure of Law*, J.A.O.S., 128, 2008
- LUFT, P., voce *Musha'sha'*, E.I., vol. VII
- MacEOIN, D.M., *From Shaykhism to Babism: a Study in Charismatic Renewal in Shi'î Islam*, Ph. Diss., Cambridge Un., 1979; PDF su www.reformbahai.org/...MacEoin
- *The Crisis in Bâbî and Bahâ'î Studies: Part of a Wider Crisis in Academic Studies*, British Society for Middle East Studies, 17,1, 1990; anche su www.interfaith.org/forum/250790-post70.html
- *Cosmogony and Cosmology vii. in Shaykhism*, E.Ir., www.iranicaonline.org/articles/cosmogony-vii (Last Updated, October 31, 2011)
- *The Trial of the Bab: Shi'ite Orthodoxy Confronts its Mirror Image*, www.h-net.org/~bahai/bhpapers/babtrial.htm
- MADELUNG, W., *The Sources of Ismâ'îli Law*, I.J.N.E.S., 35, 1976
- *A Treatise of the Sharîf al-Murtadâ on the Legality of working for the Government (Mas'ala fî 'l-'amal ma'a 'l-sultân)*, B.S.O.A.S., 62,1, 1980
- *'Abd Allâh b. al-Zubayr and the Mahdî*, I.J.N.E.S., 40, 1981
- *Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age*, J.S.S., 31, 2, 1986
- *The Sufyânî between Tradition and History*, S.I., 63, 1986
- *The Hâshimiyyât of al-Kumayt and the Hâshimî shî'ism*, S.I., 70, 1989
- *The Origin of the Controversy concerning the Creation of the Koran*, in Madelung, G., *Religion, Sects and Schools in Medieval Islam*, Ashgate, V.R., 1992
- MAISEL, S., *Social Change amidst Terror and Discrimination: Yezidis in the new Iraq*, The Middle East Inst., Policy Brief No 18, August 2008
- MAKAREM, S.N., *Isma'îli and Druze Cosmogony in Relation to Plotinus and Aristotle*, Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George F. Hourani, Albany, State of N. York Un. Press, 1984
- MAKDISI, G., *Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad*, B.S.O.A.S., 24,1, 1961
- *Ibn Qudâma's Censure of Speculative Theology*, London, Luzac & Company, 1962
- *L'Islam hanbalisant*, R.E.I., 42-43, 1974-1975
- MARCH, A.F., *What can the Islamic Past Teach us about Secular Modernity?*, recensione a W.B. Hallaq, The Impossible State, etc., su www.papers.ssrn.com/sd3/papers.cfm?abstract_id...
- MARKUSSEN, H.I., *Alevi Theology from Shamanism to Humanism*, in *Alevis and Alevism. Transformed Identities*, ed. by H.I. Markussen, Istanbul, Isis, 2005
- MARQUET, Y., *Le shî'isme au IXe siècle à travers l'histoire de Ya'qûbî*, Arabica, 19,1-2, 1972
- *Quelles furent les relations entre "Jâbir ibn Hayyân et les Ihwân as-Safâ' ?"* S.I., 64, 1986

- *La reponse ismailienne au schisme qarmate*, Arabica, 45, 1998
- MARTENS, S., *Being Alevi in Turkey: Discursive Unity and the Contestation of Communal Boundaries*, tesi per il titolo di Master of the Arts alla Sunan Fraser Un., Burnaby (Canada), www.summit.sfu.ca/item/9634
- Martyrs (The) of Manshâd*, Transl. by S. M. Tabîb Manshâdî, www.bahai-library.com/rabbani_martyrs_manshad
- MASSIGNON, L., *Le dîwân d'al-Hallâj*, J.A., 218,1, 1931
- MATTHEE, R., *Safavid Dynasty*, E.Ir., www-iranicaonline.org/articles/safavids e [safavids-ii](http://www-iranicaonline.org/articles/safavids-ii) (Last Updated, July 28, 2008)
- MAVANI, H., *Analysis of Khomeini's Proofs for al-Wilaya al-Mutlaqa*, in *The most learned, etc.*, cit.
- MAYER, A.E., *Internationalizing the Conversation on Women's Rights: Arab Countries face the CEDAW Committee*, *Islamic Law and the Challenges*, etc., cit.
- Mc.CUTCHEON, R.T., *Critics not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion*, N. York, State Un. of N. York, 2001
- MELCHERT, Ch., *The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal*, Arabica, 44, 1997
- *The Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries c.e.*, Leiden - N.York - Köln, E.J. Brill, 1997
- *The Early History of Islamic Law*, in *Method and Theory*, etc. cit.
- MÉLIKOFF, I., *Le problème kizilbaş*, in I. Mélikoff, *Sur les traces du Soufisme Turc*, *Analacta Isisiana III*, Istanbul, Isis, 1992
- *L'ordre des Behtaşi après 1826*, ivi
- *Les fondements de l'Alevisme*, ivi
- *Recherches sur les composantes du syncrétisme behtaşi-alevi*, ivi
- *L'origine sociale des premiers Ottomans*, ivi
- *Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien*, ivi
- *Ahmed Yesevi et la mystique populaire turque*, ivi
- *L'Islam hétérodoxe en Anatolie*, ivi
- *Un ordre de derviches colonisateurs : les Bektasîs*
- *Le problème Bektasî-Alévi : quelques dernières considérations*, in I. Mélikoff, *Au banquet des quarante*, *Analecta isisiana L*, Istanbul, Isis, 2000
- *Entre Chamanisme et Soufisme; Hadj Bektach, fondateur du Bektachisme au XIIIe siècle*, ivi
- *Un Islam au marge de l'Islam : l'Alevisme*, ivi
- *Le Bektachisme et l'Alevisme en Turquie : Genèse-expansion-Perspectives d'avenir*, ivi
- *Bektachi/Kizilbash. Historical Bipartition and its Consequences*, ivi
- *La divinisation d'Ali chez les Bektash-Alévis*
- *The Worship of Shah Isma'il in Turkey in Past and Present Time*, ivi
- *La Montagne et l'arbre sacré de Hadj Bektach*, ivi
- *La communauté Kizilbaş du Deli Orman, Bulgarie*, R.E.I., 60,1, 1992
- *La cérémonie du Ayn-i Djem (Anatolie centrale)*, ivi
- MICHOT, J. (= Y.), *Un Important témoin de l'histoire et de la société mamlûkes à l'époque des Ilhâns et de la fin des croisades : Ibn Taymiyya (ob. 728/1328)*, in *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, ed. by U. Vermuelen and D. De Smet, Leuven Peeters, 1995 (anche su www.fr.scribd.com/Research/History)
- MICHOT, Y., *Rashîd al-Dîn et Ibn Taymiyya: regards croisés sur la royauté*, Mohaghegh Nâma Collected Papers etc. supervised by B. Khorramshâhî et J. Jahân bakhsh, T. 2e, Téhéran, Sinâregâr, 2001 (anche su www.muslimphilosophy.com/.../ITA%20Rashi)
- MIMOUNI, S.C., *Les nazoréens. Recherche étymologique et historique*, *Revue Biblique*, 105,2, 1998
- MIR-HOSSEINI, Z., *Inner Truth and Outer History: the two Worlds of Ahl-i Haqq of Kurdistan*, I.J.M.E.S., 26, 1994
- MIR-KASIMOV, O., *Notes sur deux textes hurûfî : le Jâvdân-nâma de Fadlallâ Astarâbâdî et l'un de ses commentaires le Mahram-nâma de Sayyid Ishâq*, S. Ir., 35,2, 2006
- *Le "Journal des rêves" de Fadlullâh Astarâbâdî*, éd. et trad. annotée, S. Ir., 38,2, 2009
- *Techniques de garde du secret en Islam*, R.H.R., 228,2, 2011
- MIZANUR RAHMAN, M., *The Impossible State : Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*, recensione su *Middle East Media and Book Reviews Online*, <http://membr.uwm.edu/review.php?id=98>
- MOEZZI, M.A. - KOHLBERG, E., *Révélation et falsification. Introduction à l'édition du Kitâb al-Qirâ'ât d'al-Sayyârî*, J.A., 293,2, 2005
- MOKRI, M., *Cinquante-deux versets de Cheikh Amîr en dialect gûrânî*, J.A., 244, 1956
- *Le symbole de la perle dans le folklore persan et chez les kurdes fidèles de verité (Ahl-i Haqq)*, J.A., 248, 1960
- MOLÉ, M., *Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire*, R.E.I., 59,1, 1961
- MOLLA SADRA SHIRAZI, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Traduit de l'arabe, annoté et introduit par H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1988
- MOMEN, N., *Usuli, Akhbari, Shaikhi, Babi: The Tribulations of a Qazvin Family*, Ir. St., 36,3, 2003

- *The Babi and Baha'i community of Iran: a case of "suspended genocide"?*, Journal of Genocide Research, 7,2, 2005; anche su www.nhbahais.com/.../suspended.genocide.pdf
- MONGE, C., *Petite histoire de la genèse de l'Islam Turc et de son rapport au politique. S'agit-il d'un modèle compatible avec la démocratie?*, R.Sc.R., 87,2, 2013
- MOOSA, M., *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, Syracuse, Un. Press, 1988
- *The Druze and other Shiite Ghulat Sects : A Comparative Perspective*, Second International Conference of the Druze Heritage Foundation, Middle East Centre, Saint Antony's College, Oxford, October 1-3, 2004. Published on the Internet, October 2011
- MORABIA, A., *Ibn Taymiyya, dernier grand théoricien du ġihād médiéval*, B.E.O., 39, 1978
- *Ibn Taymiyya, les Juifs et la Tora*, S.I., 49-50, 1979
- MORGAN, D.O., *The "Great Yâsâ of Chingiz Khân" and Mongol Law in the İlkhânate*, B.S.O.A.S., 49, 1986
- MORONI, F., *La costituzione della Repubblica islamica dell'Iran*, O.M., 78,1, 2008
- MORONY, M.G., *Bayn al-fitrâtain: Problems and Periodization of Early Islamic History*, J.N.E.S., 40,3, 1981
- MOTAHARI, M., *The Fundamental Problem in the Clerical Establishment*, in *The most learned*, etc., cit.
- MOTTADÉH, N., *Ruptured Spaces and Effective Histories: the Unveiling of the Babi Poetess Qurrat al-'Ayn Tahirih in the Gardens of Badasht*, <http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers/vol2/ruptured.htm>
- MOTZKI, H., *Der Fiqh des -Zuhrî : die Quellenproblematik*, Der Islam, 68,1, 1991
- *Quo vadis Hadîth Forschung ?*, Der Islam, 73,1-2, 1996
- *The Prophet and the Cat: on Dating Mâlik's Muwatta' and Legal Traditions*, J.S.A.I., 22, 1998
- *Der Prophet und die Schuldner: Eine Hadîth Untersuchung auf dem Prüfstand*, Der Islam, 77,2, 2000
- *The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: a Review Article*, In *Method and Theory*, etc. cit.
- *Dating Muslim Traditions*, Arabica, 52, 2005
- MURANYI, M., *Die ersten Muslime von Mekka. Soziale Basis einer neuen Religion?*, J.S.A.I., 8, 1986
- Muslim (A) Theologian's Response to Christianity*, ed. and transl. by Th.F. Michel, S.J., Delmar, N. York, Caravan Books, 1984
- NAŞÎR AL-DÎN TÛSÎ, *Contemplation and Action. The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. Ed. and Transl. by S.J. Badakhchani, London-N. York, Tauris, 1999
- NÂSIR-İ KHURSAW, *Knowledge and Liberation*, Ed. and Transl. by M. Hunzai, Intr. by P. Morewedge, London-N. York, Tauris, 1998
- *Between Reason and Revelation. Twin Wisdoms reconciled*, Transl. from Persian by E. Ormsby, London-N. York, Tauris, 2012
- NASR, S.H., *Spiritual Movements, Philosophy and Theology, in the Safavid Period*, C.H.I., vol. 6 cit.
- NETTON, I.R., *Brotherhood versus Imâmâte: Ikhwân al-Safâ' and the Ismâ'ilîs*, J.S.A.I., 2, 1980
- NEWMAN, A., *Towards a Reconsideration of the "Isfahân School of Philosophy". Shaykh Bahâ'î and the Role of the Safavid 'ulamâ'*, S. Ir., 15,2, 1986
- *The Nature of the Akhbârî/Usûlî Dispute in Late Safawid Iran*, B.S.O.A.S., 55,1-2, 1992
- *The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Alî al-Karakî and Safawid Shiism*, Die Welt des Islams, 33, 1993
- NICOLAS, A.L.M., *Le chéikhisme*, Revue du Monde Musulman, 1911
- *Massacres des Babis en Perse*, Paris, Maisonneuve, 1936
- NOTH, A., *The Early Arabic Historical Tradition*, 2nd ed. in coll. with L.I. Conrad, Princeton, The Darwin Press, 1994
- OCAK, Y., *Synchrétisme et esprit messianique: le concept de Qotb et les chefs des mouvements messianiques aux époques seldjoukide et ottomane (XIIIe-XVIIe siècle)*, Synchrétismes et Hérésies, etc., cit.
- PAGET, J.C., *The Definition of the Term "Jewish Christian" and Jewish Christianity in the History of Research*, in *Jewish Believers in Jesus*, etc., cit.
- PAOLI, B., *La diffusion de la doctrine nuşayriye au IVe/Xe siècle d'après le kitâb al-sanî'a du cheikh Ḥusayn Mayhûb Harfûş*, Arabica, 58,1-2, 2011
- PELLAT, Ch., *Ibn al-Muqaffa' "conseiller" du Caliphe*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976
- PETRUSHEVSKY, I.P., *The Socio-Economic Condition of Iran under the İl-khâns*, The Seljuq and Mongol Periods, C.H.I., 5, ed. by J.A. Boyle, Cambridge, at the Un. Press, 1968
- PINES, S., *A Note on Early Meaning of the Term Mutakallim*, I.O.S., 1, 1971
- *Studies in Christianity and Judaeo-Christianity based on Arabic Sources*, J.S.A.I., 6, 1985
- PINGREE, D., voce *Istihşân (e Istislâh)*, E.I. vol. IV
- POPOVIC, A., *L'instrumentalisation des théories sur le synchrétisme et l'hérésie en Bosnie-Herzégovine*, Synchrétismes et Hérésies, etc., cit.
- *Répresentation du passé et transmission de l'identité chez les Musulmans des Balkans*, RE.M.M.M., 66, 1992
- POSTEL, G., *Des histoires orientales et principalement des Turks ou Turchiques et Schitiques ou Tartareques et aultres qui en sont descendus, etc., etc., par Guillaume Postel Cosmopolite, deux fois de là returné et*

- véritablement informé, Paris, de l'imprimerie de Hierosme de Marnef, et Guillaume Cavellat au Mont S. Hilaire à l'enseigne du Pelican, 1575 ; ristampata in francese moderno, Istanbul, Isis, 1999
- PROVENCE, M., *Ottoman Modernity, Colonialism and Insurgency in the Interwar Arab East*, I.J.M.E.S., 43,2, 2011
- PUIN, G.R., *Observation on Early Qur'ân Manuscripts in San'â'*, in *The Qur'ân as a Text*, ed. by S. Wild, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996
- Qur'ân (al-) al-Karim. Le Coran. Version bilingue arabo-française* par S.A. Aldeeb Abû Sahlieh. Ordre chronologique selon l'Azhaar. Renvoy aux variantes, abrogation et aux écrits juifs et chrétiens, s.i.l., ma Vevey, Éditions de l'Aire, s.i.d., ma 2009
- RAYAN, S., *Ibn Taimiyya's Criticism of Syllogism*, *Der Islam*, 86,1, 2009
- REKAYA, M., *Le Ḥurram-dîn et les mouvements ḥurramites sous les 'Abbâsides : réapparition du Mazdakisme ou manifestation des Ḡulât-musulmans dans l'ex-empire sassanide aux VIIIe et IXe siècles ap. J.-C. ?*, S.I., 60, 1984
- Religioni (Le) e il mondo moderno, vol 3 : *Islam*, a cura di R. Tottoli, Torino, Einaudi, 2009
- Resource (A) Guide for Baha'i Studies--Bibliography*, www.bahai-library.org/books/rg/rg.biblio01.htm
- REYNOLDS, G.S., *Qur'ânic Studies and its Controversies. Introduction a The Qur'ân in its Historical Context*, cit.
- REZA ISFAHANI, M., *The Forerunners of the Bab. The Shaykhi Sect*, www.bahaiawareness.com/bab01.html
- RICHARD, Y., *Un théologien chiite de notre temps, Mojtahed Shabestari*, *Le shî'isme imâmite quarante ans après*, etc., cit.
- RITTER, H., *Ibn al-Ġawzi's Bericht über den Ibn al-Rêwandî*, *Der Islam*, 19, 1931
- *Die Anfänge der Hurufisekte*, *Oriens*, 7, 1954
- ROBINSON, Ch.F., *Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences*, in *Method and Theory*, etc., cit.
- *Crone and the End of Orientalism*, www.chaserobinson.net/crone-and-the-end-of-orientalism
- voce *Waraqa*, E.I., vol. XI
- *'Abd al-Malik*, Oxford, Oneworld, 2005
- *History and Heilgeschichte in Early Islam: Some Observations on Prophetic History and Biography*, postato il 26 Marzo 2014 su chaserobinson.net ora consultabile su scholar.google.it (pdf)
- ROEMER, H.R., *Die Turkmenischen Qizilbaş Gründer und Opfer der Safavidischen Theokratie*, Z.D.M.G., 135,2, 1985
- *The Jalayirides, Muzafarrides and Sarbadârs*, C.H.I., vol. 6 cit.
- *Tīmūr in Iran*, ivi
- *The Successors of Tīmūr*, ivi
- *The Türkmen Dynasties*, ivi
- *The Safavid Period*, ivi
- ROSE, P.L., *Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel*, *Der Islam*, 86, 2009
- el-ROUAYEB, Kh., *Heresy and Sufism in the Arabic-Islamic World, 1550-1750: Some Preliminary Observations*, B.S.O.A.S., 73,3, 2010
- ROUWHORST, G., *Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity*, V.Ch., 51,1, 1997
- RUBIN, U., *Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of Nûr Muhammadi*, I.O.S., 5, 1975
- *Prophets and Progenitors in the Early Shî'a Tradition*, J.S.A.I., 1, 1979
- *The "Constitution of Medina". Some Notes*, S.I., 62, 1985
- *The Ka'ba. Aspects of its Ritual Functions and Position in pre-Islamic and Early Islamic Times*, J.S.A.I., 8, 1986
- *The Assassination of Ka'b b. Ashraf*, *Oriens*, 32, 1990
- *Iqra' bi-ismi Rabbika....! Some Notes on the Interpretation of Surât al-'alaq (vs. 1-5)*, I.O.S., 13, 1993
- *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis*, Princeton, The Darwin Press, 1995
- *Between Bible and Qur'ân. The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton, The Darwin Press, 1999
- *Prophets and Caliphs: the Biblical Foundation of the Umayyad Authority*, in *Method and Theory*, etc., cit.
- *The Life of Muhammad and the Qur'ân: the Case of Muhammad's Hijra*, J.S.A.I., 28, 2003
- *Muhammad the Exorcist: Aspects of Islamic-Jewish Polemics*, J.S.A.I., 30, 2005
- RUBINACCI, R., *Il Califfo 'Abd al-Malik b. Marwân e gli Ibâditi*, A.I.U.O.N., 5, 1953
- *The Ibâdîs*, in *Religion in the Middle East*, vol. 2°, ed. by A.J. Arberry
- RŪMÎ, *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, Milano, Rizzoli, 1980
- SAADI, A., *Nascent Islam in Seventh Century Syriac Sources*, in *The Qur'ân in its Historical Context*, cit.
- SACHEDINA, A.A., *A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imâmite Imâm*, S.I., 48, 1978
- *Islamic Messianism. The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany, State Un. of N. York Press, 1980
- SADEGHI, B., - GOUDARZI, M., *San'â' 1 and the Origins of the Qur'ân*, *Der Islam*, 87,1, 2010

- Šakwa-l-ġarīb 'ani l'awtâr 'ilâ 'ulamâ'-l-buldân de 'Ayn al-Qudât al-Hamadânî (†525-1131) éd. et trad. avec intr. et notes par Mohammed ben abd el-Jalil, J.A., 216,1-2, 1930
- SALMAN, M., *Haci Bektash*, tesi presentata alla Graduate School of Social Science della Middle east Technical Un. (Ankara) 2005, www.etd.lib.metu.edu.tr/upload/12606831/index.pdf
- ŠAMIĆ, J., *Où sont-ils les Bektachis de Bosnie?*, R.E.I., 60,1, 1992
- SANA'Î, *Viaggio nel regno del ritorno*, Parma, Pratiche Editrice, 1993
- SARRIÓ CUCARELLA, D., *Corresponding across Religious Borders. The Letter of Ibn Taymiyya to a Crusader in Cyprus*, Islamochristiana, 36, 2010
- SAVORY, R.M., *The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Ismâ'îl I (907-30/1501-24)*, B.S.O.A.S., 42,1, 1960
- *The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Tahmâsp I (930-84/1524-76)*, B.S.O.A.S., 43,1, 1961
- *The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Tīmūr*, Der Islam, 40,1, 1964
- *The Consolidation of Safavid Power in Persia*, Der Islam, 41,1, 1965
- *The Office of Khalīfat al-Khulafā under the Safawids*, J.A.O.S., 85, 1965
- *Some Reflections on Totalitarian Tendencies in the Safavid State*, Der Islam, 53,2, 1976
- *The Safavid Administrative System, The Timurid and Safavid Periods*, cit.
- SCARCIA, G., *A proposito del problema politico della sovranità presso gli Imâmiti*, A.I.U.O.N., 7, 1957
- *Stato e dottrine attuali della setta sciita imamita degli Shaikhî in Persia*, S.M.S.R., 39, 1958
- SCARCIA AMORETTI, B., *La Risâlat al-imâma di Nasîr al-dîn Tûsî*, R.S.O., 47, 1972
- *Nostalgia del passato: chiave di lettura dell'Islam di oggi*, R.S.O., 83, 1-4, 2010
- SCHMITZ, M., voce *Ka'b b. al-Ahbar*, E.I., vol. IV
- SCHOELER, G., *Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam*, Der Islam, 62,2, 1985
- *Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam*, Der Islam, 66,1, 1989
- *Mündliche Torah und Hadîth: (Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion)*, Der Islam, 66,2, 1989
- *Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten*, Der Islam, 69,1, 1992
- *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Muhammeds*, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1996
- *Écrire et transmettre dans les débuts de l'Islam*, Paris, P.U.F., 2002
- SCHOLTEN, C., *Die Funktion der Häresienabwehr in der Alten Kirche*, V. Ch., 66,3, 2012
- SELLHEIM, R., *Muhammeds erstes Offenbarungserlebnis: zum Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung im 1./7. - 2./8. Jahrhundert*, J.S.A.I., 9, 1987
- *Prophet, Caliph und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishâq*, Oriens 18/19, 1995/96
- SERJEANT, R.B., *The Sunnah Jâmi'ah Pacts with the Yathrib Jews: Analysis and Translation of the Documents comprised in the so called "Constitution of Medina"*, B.S.O.A.S., 41, 1978
- *Meccan Trade and the Rise of Islam. Misconceptions and Flawed Polemics*, J.A.O.S., 110, 1990
- SHABESTARÎ, *Le roserai du mystère suivi du commentaire de Lahiji*, Paris, Sindbad, 1991
- SHAHÎD, I., *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington, Dunbarton Oak, 1995, 2 voll.
- SHAKED, S., *From Iran to Islam. Notes on some Themes in Transmission*, J.S.A.I., 4, 1984
- el-SHAMSI, A., *Rethinking Taqlîd in the Early Shâfi'î School*, J.A.O.S., 128,1 2008
- SHANKLAND, D., *The Alevis in Turkey*, Abingdon-N. York, RoutledgeCurzon, 2003
- SHARON, M., *Black Banners from the East. The establishment of the 'Abbâsid State. Incubation of a Revolt*, Jerusalem, The Magnes Press - Leiden, E.J. Brill, 1983
- *Black Banners from the East II. Revolt: The Social and Military Aspects of the 'Abbâsid Revolution*, Jerusalem, The Hebrew Un., 1990
- *The Umayyads as Ahl al-bayt*, J.S.A.I., 14, 1991
- Shi'î Interpretation of Islam. Three Treatises on Theology and Eschatology*, Ed. and Transl. by S.J. Badakhchani, London-N. York, Tauris, 2010
- SHOEMAKER, S.J., *In Search of 'Urwa's Sîra: Some Methodological Issues in the Quest for "Authenticity" in the Life of Muhammad*, Der Islam, 85,2, 2008
- *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginning of Islam*, Philadelphia, Un. of Pennsylvania Press, 2012
- SKARSAUNE, O., *The Ebionites*, in *Jewish Believers in Jesus*, etc. cit.
- *The History of Jewish Believers in the Early Centuries. Perspectives and Framework*, ivi
- SKOVGAARD-PETERSEN, J., *A Typology of State Muftis, Islamic Law and the Challenges*, etc., cit.
- SOHRWEIDE, H., *Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert*, Der Islam, 41,1, 1965
- SOROUGH, A., *Boundlessness and Enclosures*, www.drSOROUGH.com
- SOURDEL, D., *La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes*, Arabica, 1, 1954

- *La politique religieuse du Calife 'Abbaside al Ma'mun*, R.E.I., 30,1, 1962
- *L'Imamisme vu par le Cheikh al-Mufid*, R.E.I., 40,2, 1972
- SOWA, J.F., *A Dynamic Theory of Ontology*, www.jfsowa.com/pubs/dynonto.htm
- *Signs, Processes and Language Games. Foundations for Ontology*, www.jfsowa.com/pubs/signproc.htm
- SOWA, J.F. - MAJUMDAR, A.K., *Analogical Reasoning*, www.jfsowa.com/pubs/analog.htm
- STERN, M.F., *Muhammad and Joseph: a Study of Coranic Narrative*, J.N.E.S., 44, 1985
- STEWART, D.J., *The Portrait of an Academic Rivalry: Najaf and Qum in the Writings and Speeches of Khomeini, 1964-1978*, in *The most learned*, etc., cit.
- STOYANOV, Y., *On some Parallels between Anatolians and Balkans Heterodox Islamic and Christian Traditions and the Problem of their Coexistence and Interaction in the Ottoman Period*, *Synchrétismes et Hérésies*, etc., cit
- STROUMSA, S., *The Barâhima in Early Kalâm*, J.S.A.I., 6, 1985
- *The Blinding Emerald: Ibn al-Râwandî's Kitâb al-zumurrud*, J.A.O.S., 114, 1994
- SYUKRI SHALEH, A., *Ibn Taymiyya's Concept of Istihâsân. An Understanding of Legal Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Montreal, Institut of Islamic Studies, McGill Un., 1995
- Târikh-i Jadîd, the New History of the Bâb*, transl. by E.G. Browne, Cambridge, at the Un. Press, 1893
- TOTTOLI, R., *Hadîths and Traditions in some Recent Books upon the Dağğâl (Antichrist)*, O.M., 82,1, 2002
- TRIMMINGHAM, J.S., *Christianity among the Arabs in pre-Islamic Times*, London, Longman - Beirut, Librairie du Liban, 1979
- TROUPEAU, G., *Ibn Taymiyya et sa réfutation d'Eutychès*, B.E.O., 30, 1978
- TUCKER, W.F., *'Abd Allâh ibn Mu'âwiyya and the Janâhiyya*, S.I., 51, 1980
- TURNER, I.P., *Inquisition in Early Islam : The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire*, London, Tauris, 2013
- URVOY, D., *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Flammarion, 2002
- VAN BRUINESSEN, M., *"Aslim inkar eden haramzadedir". The Debate on the Ethnic Identity of the Kurdish Alevis*, *Syncretistic Religious Communities*, etc., cit.
- *Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and Various Avatars of a Running Wall*, in Van Bruinessen, M., *Mullas, Sufis and Heretics: the Role of religion in Kurdish Society*, Istanbul, Isis, 2000
- *Religion in Kurdistan*, ivi
- VAN ESS, J., *Das Kitâb al-Irğâ' des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafîyya*, *Arabica*, 21,1, 1974
- *Una lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, R.E.I., 46-47, 1978-1979
- VECCIA VAGLIERI, L., *Le vicende del Hârigismo in epoca Abbaside*, R.S.O., 24, 1949
- *L'Imâmato Ibâdita dell'Omân*, A.I.U.O.N., 1949
- *Sulla denominazione Hâwariğ*, ivi, 26, 1951
- *Il conflitto 'Alî-Mu'âwiya e la secessione khârigita riesaminati alla luce di fonti ibâdite*, A.I.U.O.N., 4, 1952
- *Traduzione di passi riguardanti il conflitto 'Alî-Mu'âwiya e la secessione khârigita*, ivi, 5, 1953
- Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, a cura di L. Russo, Palermo, Aesthetica Edizioni, 1997
- WALBRIDGE, J., *The Babi Uprising in Zanzibar*, *Ir. St.*, 29,3-4, 1996
- *Muhammad Baqir al-Sadr: The Search for New Foundation*, in *The most learned*, etc., cit.
- WALBRIDGE, L.S., *The Counterreformation: Becoming a Marja' in the Modern World*, in *The most learned*, etc., cit.
- WASSERSTROM, S., *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton Un. Press, 1995
- WATT, W.M., *Khâridjite Thought in the Umayyad Period*, *Der Islam*, 36, 1961
- *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Un. Press, 1985
- WEBB, P., *Al-jâyliyya: Uncertain Times of Uncertain Meaning*, *Der Islam*, 91,1, 2014
- WEISMANN, I., *Modernity from Within: Islamic Fundamentalism and Sufism*, *Der Islam*, 86,1, 2009
- WILD, S., *"We have sent down to thee the Book of the Truth....". Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concept of nuzûl, tanzîl and 'inzâl*, in *The Qur'ân as a Text*, cit.
- WILKINSON, J.C., *Ibâdî Hadîth; an Essay on Normalization*, *Der Islam*, 62,2, 1985
- *Ibâdism: Origins and Early Development in Oman*, Oxford, Un. Press, 2010
- YAHYA, M., *Šâfi'î et les deux sources de la loi islamique*, Turnhout, Brepols, 2009
- ZAIDAN, D., *The Alevi of Anatolia*, <http://www.angelfire.com/az/rescom/ALEVI.html>; anche su www.docdatabase.net/more/the-alevi-of-anatolia
- ZARCONE, Th., *Mystiques, Philosophes et Francs-Maçons en Islam*, Paris, Inst. Français d'études Anatoliennes d'Istanbul-Librairie etc. Adrien Maisonneuve, 1993

INDICE ANALITICO PER LE PAGINE 1035-1337

(sono ovviamente omessi i riferimenti a “Islam” e termini derivati [islamico/i, islamismo, islamista/isti, musulmano/i] perché l’intero testo è dedicato a questo unico argomento)

— ‘ —

‘Abbâs/idi/al-‘Abbâs 1038; 1039; 1040; 1043;
1056; 1086; 1092; 1093; 1098; 1104; 1105;
1107; 1108; 1109; 1111; 1112; 1113; 1114;
1116; 1118; 1122; 1123; 1130; 1133; 1138;
1146; 1157; 1158; 1159; 1160; 1161; 1162;
1165; 1167; 1168; 1169; 1170; 1179; 1183;
1184; 1185; 1186; 1187; 1196; 1213; 1215;
1224; 1226; 1236; 1313; 1314; 1315; 1316;
1317; 1318; 1319; 1320; 1321; 1322; 1324;
1325; 1326; 1328; 1330; 1331; 1332; 1333
‘Abbâs I 1211; 1212; 1216; 1222; 1223; 1225;
1226; 1229; 1232
‘Abbâs II 1230; 1231; 1232
‘Abd al-Jabbâr 1058; 1059
‘Abd al-Malik 1037; 1044; 1046; 1050; 1057;
1067; 1068; 1076; 1086; 1087; 1088; 1089;
1090; 1095; 1097; 1098; 1099; 1102; 1103;
1104; 1130; 1156; 1157; 1315; 1316; 1317;
1318; 1320; 1322; 1324; 1325; 1327; **1331-
1333**
‘Abd al-Manâf 1316
‘Abd al-Munabbih 1316
‘Abd al-Muttalib 1316
‘Abd Shams (fratello di ‘Abd al-Muttalib e
capostipite degli Omeyyadi) 1316
‘Abdallâh b. ‘Alî (zio di Al-Saffâh) 1317;
1318
‘Abdallâh b. ‘Alî (padre di Ibrâhîm e
Muhammad detto al-Nafs al-Zakyia) 1316
‘Abdallâh ibn ‘Umar 1043; 1084
‘Abd Allâh b. al-Hârith 1105
‘Abd Allâh ibn Mas‘ud 1098; 1101
‘Abdallâh (b. Muhammad b. Ismâ‘îl b. Dja‘far
as-Sâdiq) 1184; 1186
‘Abdallâh al-Aftah (figlio del 6° Imâm, fratello
di Mûsâ e Ismâ‘îl) 1183; 1184; 1185; 1186
‘Abdallâh ibn Ma’sûd 1098; 1099; 1101;
1102
‘Abdallâh b. Mu‘âwiyya 1161; 1176; 1179
‘Abdallâh ibn Sabâ’, Sabâ’iti 1051; 1059;
1160; 1180
‘Abdallâh ibn Salâm 1046; 1099
‘Abdallâh ibn Ubayy 1067; 1070
‘Abdallâh ibn al-Zubayr, Zubayridi 1037;
1044; 1057; 1090; 1098; 1102; 1105; 1107;
1156; 1157; 1315; 1316; 1317; 1320; 1327;
1330; 1331; 1332; 1333
‘Adî b. Abî ‘l-Barakât 1252
‘Adî b. Musâfir 1251; 1252
‘Â’isha 1044; 1045; 1056; 1084; 1087; 1088;
1089; 1090; 1091; 1101; 1104
‘Ala ad-Dawla Simnânî 1214; 1215; 1216

‘Alawiti 1109; 1127; 1177; 1182; 1254; 1269;
1272; 1277; 1286
‘Alevî/iti/ismo 1127; 1197; 1207; 1208; 1211;
1214; 1216; 1217; 1219; **1223-1224**; 1238;
1246; 1247; 1248; 1249; 1252; 1253; **1254-
1257**; 1258; 1269; 1273; 1277; 1278; 1285
‘Alî b. Abî Tâlib, 1° Imâm/‘Alîde/i 1039;
1044; 1045; 1047; 1048; 1051; 1052; 1056;
1057; 1059; 1065; 1074; 1075; 1097; 1098;
1099; 1101; 1105; 1108; 1112; 1114; 1127;
1130; 1157; 1158; 1160; 1161; 1162; 1164;
1165; 1167; 1168; 1169; 1170; 1171; 1172;
1176; 1178; 1179; 1180; 1182; 1183; 1185;
1188; 1191; 1195; 1197; 1207; 1208; 1210;
1211; 1212; 1213; 1214; 1215; 1216; 1222;
1223; 1227; 1232; 1233; 1246; 1247; 1248;
1249; 1250; 1251; 1252; 1253; 1255; 1257;
1285; 1287; 1314; 1315; 1316; 1319; 1330
‘Alî, fratello maggiore di Ismâ‘îl I 1222
‘Alî al-Hâdî, 10° Imâm 1177
‘Alî al-Ridâ, 8° Imâm 1114; 1161; 1165;
1167; 1316; 1319; 1320
‘Alî Allâhî 1248; 1249
‘Alî Ilâhî 1123; 1223
‘Alî b. Muhammad al-Sammârî 1163
‘Alî b. Shihâb al-Dîn Hamadânî 1215
‘Alî Zayn al-‘Âbidîn, 4° Imâm 1162
‘Amr b. Awf 1074; 1075
‘Amr b. Mundir 1060; 1061
‘Amrân 1061
‘Aqaba 1050; 1088
‘Asma bint Marwân 1074
‘Awf 1068; 1072
‘Ayn al-Qudât al-Hamadânî **1201-1206**; 1217
‘Imrân 1061; 1062
‘Îsâ b. Mûsâ (nipote di al-Mansûr) 1318
‘isma 1038; 1049; 1065; 1121
‘Ubayd = ‘Abdallâh al-Mahdî 1182; 1183;
1184; 1185; 1186
‘Ubayd Allâh 1063
‘Ubayd-Allâh ibn Ziyâd (governatore
dell’Iraq) 1098
‘ulamâ’ 1053; 1056; 1109; 1111; 1113; 1114;
1115; 1116; 1120; 1121; 1122; 1124; 1129;
1130; 1131; 1135; 1136; 1137; 1138; 1140;
1141; 1144; 1145; 1161; 1175; 1183; 1192;
1201; 1202; 1203; 1205; 1210; 1213; 1226;
1227; 1228; 1229; 1230; 1232; 1233; 1234;
1236; 1237; 1238; 1239; 1240; 1241; 1242;
1244; 1273; 1278; 1281; 1284; 1308; 1311;
1316; 1318; 1320; 1321; 1322; 1325; 1330;
1331
‘Umar, 2° Califfo 1037; 1038; 1041; 1043;
1045; 1046; 1047; 1051; 1053; 1055; 1056;

1076; 1095; 1096; 1098; 1099; 1101; 1102;
1127; 1139; 1156; 1168; 1324; 1327; 1329
‘Umar II, 1315
‘Urwa ibn al-Zubayr 1050; 1084; 1087; 1088;
1089; 1090; 1091; 1102; 1330
‘Uthmân, 3° Califfo, ‘uthmânico (testo) 1038;
1044; 1045; 1046; 1054; 1055; 1056; 1063;
1074; 1075; 1087; 1098; 1099; 1101; 1102;
1103; 1104; 1109; 1157; 1158; 1167; 1168;
1172; 1314; 1315; 1317; 1318; 1320; 1324;
1330; 1331; 1332; 1333
‘Uthmân ibn Sa‘îd al-Amrî, 1° Safîr 1163;
1170
‘Uwayn b. Sâ‘ida 1074

— A —

Abramo/ico/iti/ismo 1042; 1051; 1053; 1054;
1058; 1061; 1063; 1064; 1065; 1069; 1073;
1081; 1103; 1149; 1172; 1176; 1329; 1330;
1331
Abû al-‘Abbâs vedi al-Saffâh
Abû ‘Abdallâh al-Shî‘î 1185
Abû ‘Âmir 1050; 1075
Abû ‘Îsâ 1059
Abû ‘Ubayd 1047; 1066; 1072
Abû Bakr, 1° Califfo 1055; 1056; 1059; 1087;
1090; 1101; 1102; 1122; 1149; 1150; 1156;
1329
**Abû Dja‘far Muhammad ibn ‘Uthmân al-
‘Amrî, 2° Safîr** 1163; 1170
Abû Hamza 1160
Abû Hanîfa 1129; 1130; 1132
**Abû ‘l-Hasan ‘Alî b. Muhammad al-
Sammârî, 4° Safîr** 1163; 1167
Abû ‘l-Hasan Khân, 44° Imâm Ismailita
1238
Abû Hâshim, Hâshimiti, Hâshimiyya (suoi
seguaci), 1105; 1160; 1161; 1165; 1167; 1168;
1183; 1316; 1317; 1318; 1319; 1334
Abû Hâtîm al-Râzî 1185; 1192
Abû Ishâq al-Fazârî 1047; 1127
Abû Mûsâ al-Ash‘arî 1098; 1099; 1102
Abû Muslim, Abûmuslimiyya 1093; 1107;
1111; 1161; 1167; 1169; 1172; 1179; 1181;
1185; 1317; 1318; 1320
Abû Salama 1161
Abû Sufyân 1071; 1098
Abû ‘Ubayd 1047; 1066; 1072
Abû ‘l-Zinâd 1089; 1090
Adamo 1148; 1149; 1176; 1177; 1178; 1186;
1189; 1191; 1198; 1202; 1208; 1209; 1211;
1223; 1247; 1248; 1249; 1250; 1251; 1252;
1265
Adozionismo/ista 1058; 1060; 1077; 1078;
1079; 1082; 1097;
Afghanistan, Afghanistan 1217; 1224; 1267
Agha Khân 1182; 1238
Agostino 1080
Ahl-i Ahmad 1288
Ahl-i Haqq 1197; 1207; 1208; 1209; 1210;
1211; 1214; 1216; 1217; 1222; 1223; 1238;

1239; 1240; 1242; 1246; **1247-1250**; 1251;
1252; 1253; 1254; 1256; 1258
Ahsâ‘î 1237; 1239
Akhbârî/iti/ismo 1227; 1228; 1231; 1241
al-‘Abbâs vedi ‘Abbâsidi
al-‘Azîz 1186; 1187
al-‘Uzzâ 1065
al-Akhram 1190
al-Amîn 1318; 1320; 1321
al-Ash‘arî, ash‘arismo/iti 1123; 1129; 1131;
1132; 1141; 1252
al-Ashîn 1321
al-Azhar 1042
al-Fârâbî 1112; 1115; 1154; 1186; 1191; 1192;
1237; 1289; 1309
al-Fârûq 1041; 1053; 1096
al-Furât 1286
al-Ghazâlî, Abû Hamid 1040; 1081; 1093;
1109; 1112; 1115; 1116; 1118; 1122; 1129;
1131; 1133; 1137; 1140; 1141; 1143; 1150;
1151; 1152; 1154; 1159; 1173; 1198; 1200;
1202; 1203; 1205; 1267; 1269; 1301; 1311
al-Ghazâlî, Ahmad 1202; 1203
al-Hadî al-haqq 1318
al-Hâkim 1184; 1185; 1186; **1187-1189**; 1190;
1191; 1192; 1207; 1284; 1285
al-Hâmidî 1184; 1187
al-Hillî († 1326, discepolo di **Nasîroddîn Tûsî**)
1173
al-Hillî (Muhaqqiq, † 1277-78, teorizzatore
duodecimano del **jihâd**) 1175
al-Jannân 1176
al-Karakî 1227; 1228; 1229; 1232
al-Khasibî 1176; 1177; 1286
al-Khattâb, khattâbiti/khattâbiyya 1162;
1172; 1175; 1176; 1179; 1178; 1183; 1184;
1187; 1194; 1286
al-Kindî 1318; 1319
al-Kirmânî 1184; 1185; 1187; 1188; 1189;
1190; 1191; 1192; 1285
al-Kulaynî (**Muhammad b. Ya‘kûb**) 1169;
1171; 1172
al-Mahdî 1318
al-Ma‘mûn 1114; 1124; 1138; 1316; 1318;
1320; 1321
al-Mansûr 1097; 1111; 1317; 1318; 1330
al-Mu‘izz 1186; 1190
al-Mu‘tasim 1320; 1321
al-Mufid 1165; 1169; 1171; 1172; 1173; 1228
al-Mukhtâr 1056; 1105; 1160; 1162; 1165;
1167; 1168; 1332
al-Muqtanâ 1190
al-Murtadâ 1165; 1169; 1171; 1172; 1173;
1174; 1228
al-Mustansir 1195
al-Mutawakkil 1109; 1120; 1121; 1124; 1128;
1183
al-Nasafî, an-Nasafî 1189; 1192; 1285
al-Qâsim b. Ibrâhîm 1113; 1116; 1117
al-Rashîd 1318; 1330
al-Saffâh (**‘Abdallâh b. Muhammad detto
Abû ‘l-‘Abbâs** —) 1158; 1161; 1317; 1318

al-Tabarânî 1286; 1287
al Walîd (b. 'Abd al-Malik) 1090
al-Wâqidî 1330; 1331
al-Warrâq 1051; 1111; 1114; 1118; **1119-1121**; 1165
al-Zâhir 1192
al-Zuhrî 1037; 1043; 1044; 1045; 1046; 1066; 1071; 1072; 1083; 1084; 1086; 1087; 1089; 1090; 1091; 1099; 1101; 1102; 1330
Alamût 1105; 1108; 1112; 1127; 1150; 1156; 1163; 1173; 1177; 1179; 1182; 1192; 1193; 1195; 1196; 1198; 1207; 1211; 1256
alchimia/isti, alchemico 1037; 1112; 1122; 1160; 1162; 1163; 1179; 1181; 1182; 1186; 1191; 1192; 1193; 1197; 1202; 1237; 1238; 1240; 1251; 1255; 1263; 1265; 1274; 1297
Alessandria (Scuola di) 1113; 1150; 1297
Alessandro di Afrodisia 1274
Allât 1065
Alpi transilvane 1218
Amîr Kabîr 1242
an-Nashshâbî 1287
an-Nu'mân 1190
Anabattisti 1256
Anas b. Mâlik 1103
Anatolia 1197; 1207; 1208; 1213; 1217; 1218; 1219; 1220; 1221; 1222; 1224
Anbâr 1097
Andalusia 1132; 1146; 1147
Anjudân 1196; 1211
Ankara 1218
Ansâr 1045; 1047; 1050; 1055; 1056; 1066; 1068; 1069; 1070; 1071; 1072; 1074; 1075; 1102; 1157; 1332
Apocalittica/ico/icismo 1038; 1040; 1041; 1048; 1049; 1058; 1077; 1079; 1081; 1082; 1083; 1085; 1093; 1096; 1097; 1103; **1104-1111**; 1123; 1124; 1125; 1128; 1132; 1135; 1138; 1144; 1145; 1147; 1157; 1159; 1164; 1166; 1171; 1172; 1173; 1174; 1189; 1207; 1216; 1220; 1233; 1285; 1325; 1333
Apocrifi 1041; 1042; 1046; 1061; 1062; 1065; 1076; 1081; 1082; 1098; 1099; 1100; 1182; 1285; 1325; 1327; 1328; 1329
Apostolici 1269
Aq Quyûnlû 1197; 1212; 1213; 1214; 1217; 1219; 1224; 1227
Arabia, — Saudita 1046; 1051; 1052; 1053; 1054; 1057; 1060; 1063; 1064; 1065; 1066; 1067; 1068; 1075; 1094; 1103; 1158; 1159; 1166; 1226; 1241; 1281; 1312; 1314; 1319; 1329
Ardabîl 1216; 1217; 1219; 1221; 1224; 1226
Ardashîr 1118; 1137; 1140; 1234
Ario, ariano/esimo 1079; 1080; 1095
Aristotele 1041; 1107; 1113; 1115; 1122; 1136; 1151; 1152; 1194; 1267; 1268; 1289; 1336
Armenia, armeni 1097; 1102; 1134; 1146; 1147; 1217; 1219; 1222; 1249
Aronne 1061
asbâb al-nuzûl, al-nuzûl 1046; 1048

at-Tûsî (Shaykh Abû Dja'far) 1171; 1172; 1173; 1174; 1175
Averroè 1194
Avicenna 1115; 1121; 1136; 1153; 1154; 1186; 1189; 1191; 1192; 1193; 1197; 1198; 1201; 1299
Aws Allâh, Aws 1050; 1054; 1069; 1071; 1074
Azerbaijan, Azerbaijân 1102; 1214; 1218; 1223; 1238
Azraqiti, al-Azraq 1156; 1157; 1183

— B —

Bâb (Sayyid 'Alî Muhammad detto il —)
Bâbismo/ista/isti 1051; 1059; 1109; 1173; 1175; 1197; 1207; 1209; 1210; 1216; 1229; 1233; 1234; **1235-1243**; 1244; 1249; 1281; 1287; 1293
Bâbâ (Elyas/Ishâq) Bâbaismo/isti, Bâbaysta 1217; 1218; 1223
Bâbâ Khûshîn 1248
Bâbak 1132; 1167
Badasht 1241; 1242
Badr 1070; 1071; 1073; 1074; 1075; 1088; 1089; 1119; 1157; 1195
Baghdad 1099; 1102; 1113; 1114; 1115; 1120; 1122; 1130; 1131; 1132; 1138; 1163; 1165; 1168; 1172; 1173; 1213; 1264; 1267; 1269; 1286; 1297; 1320; 1321
Bahâ'î 1180; 1229; 1234; 1235; 1238; 1239; 1242; 1256; 1258; 1262; 1277; 1278; 1283
Bahîrâ 1045; 1099; 1104
Bahrain 1108; 1157; 1158; 1184; 1185; 1187; 1226; 1227
Balcani/ico 1218; 1219; 1253; 1256; 1257; 1258; 1290
Balî 1074
Bandar 'Abbâs 1230
Bar Kokhba 1329
Barmakidi 1318
Barnaba 1079
Barocco 1260
Basra, Bassora 1047; 1056; 1102; 1159
Bâtin/ismo/isti 1077; 1137; 1140; 1178; 1181; 1192; 1198; 1202; 1205; 1206; 1215; 1236
Bayâniyya 1162; 1167
Bayazid II 1219; 1220; 1224
Bedreddîn 1217; **1218-1219**; 1253
Bektâsh (Hâjî), Bektâshî/ismo/iyya 1197; 1204; 1207; 1208; 1210; 1211; 1214; 1216; 1217; 1219; 1220; 1221; **1223-1224**; 1246; 1247; 1248; 1249; 1250; 1253; **1254-1257**; 1277
Benyâmin 1249
Berberoi 1158; 1187; 1189
Bisanzio, Bizantino/i 1035; 1037; 1041; 1045; 1050; 1051; 1054; 1055; 1057; 1060; 1063; 1067; 1075; 1078; 1093; 1095; 1096; 1097; 1104; 1106; 1112; 1113; 1123; 1132; 1138; 1189; 1211; 1213; 1269; 1276; 1314; 1326; 1332
Bistâmî 1121; 1202; 1205; 1216; 1285

Bogomili 1253
Böhme 1117; 1265
Börklüce 1218
Brague 1265; 1268; 1336
Buddhismo/ista/i 1214, 1248; 1249; 1254; 1256
Bukhârî 1043; 1101; 1102; 1103; 1110; 1122; 1210; 1294; 1305; 1307
Bulgaria, Bulgari 1218; 1253
Bursa 1220
Bûyidi/e 1112; 1114; 1115; 1130; 1132; 1165; 1166; 1168; 1172; 1174; 1175; 1177; 1228; 1319; 1321; 1324
Buzurg Ummîd 1196

— C —

Cairo (il) 1132; 1138; 1184; 1185; 1186; 1187; 1188; 1190; 1192; 1195; 1196; 1318
Cappadocia 1219
Cartesio 1267
Catari/ismo 1038; 1077; 1082; 1191; 1253
Cehelten 1223
Cerinto/iani 1077; 1078
Cesarea 1079
Châldirân 1219; 1220; 1222; 1224; 1247
Chios 1188; 1218
Cilicia 1217
Cipro 1134; 1146; 1147; 1149
Compagni 1037; 1038; 1046; 1047; 1048; 1049; 1055; 1056; 1083; 1084; 1093; 1094; 1096; 1100; 1101; 1124; 1127; 1129; 1133; 1134; 1136; 1141; 1147; 1153; 1175; 1177; 1180; 1181; 1271; 1280; 1292; 1295; 1315
Corano 1036; 1037; 1038; 1041; 1042; 1043; 1044; 1045; 1046; 1047; 1048; 1049; 1050; 1051; 1052; 1053; 1054; 1055; 1056; 1058; 1059; 1060; 1061; 1062; 1063; 1064; 1065; 1066; 1068; 1069; 1072; 1075; 1076; 1079; 1082; 1083; 1087; 1089; 1090; 1093; 1094; 1098; 1099; 1100; 1101; 1102; 1103; 1104; 1105; 1106; 1107; 1110; 1112; 1113; 1114; 1116; 1119; 1120; 1121; 1122; 1124; 1125; 1127; 1128; 1129; 1130; 1131; 1133; 1137; 1139; 1140; 1141; 1142; 1144; 1145; 1148; 1150; 1156; 1157; 1159; 1161; 1164; 1167; 1168; 1171; 1172; 1173; 1179; 1180; 1182; 1183; 1190; 1194; 1195; 1203; 1205; 1206; 1208; 1209; 1210; 1215; 1236; 1239; 1247; 1272; 1276; 1278; 1280; 1292; 1293; 1294; 1301; 1305; 1306; 1307; 1310; 1314; 1316; 1319; 1320; 1321; 1324; 1326; 1327; 1328; 1329; 1330; 1333
Costantinopoli 1269; 1297
Cristo/ico/iani/ianesimo 1036; 1038; 1039; 1040; 1041; 1042; 1043; 1044; 1045; 1046; 1049; 1050; 1051; 1052; 1055; 1057; 1058; 1059; 1060; 1061; 1062; 1063; 1064; 1065; 1067; 1068; 1072; 1073; 1075; 1076; 1077; 1078; 1079; 1080; 1081; 1082; 1083; 1085; 1086; 1094; 1095; 1096; 1097; 1098; 1099;

1104; 1105; 1106; 1107; 1108; 1109; 1112; 1113; 1118; 1119; 1121; 1123; 1125; 1126; 1132; 1134; 1135; 1136; 1137; 1139; 1140; 1141; 1142; 1143; 1145; 1146; 1147; 1148; 1149; 1150; 1152; 1153; 1154; 1156; 1157; 1167; 1169; 1172; 1173; 1177; 1178; 1179; 1180; 1181; 1182; 1183; 1186; 1197; 1188; 1192; 1196; 1200; 1203; 1208; 1209; 1210; 1211; 1218; 1219; 1220; 1221; 1223; 1239; 1240; 1241; 1247; 1248; 1249; 1253; 1254; 1256; 1257; 1258; 1260; 1261; 1262; 1263; 1264; 1265; 1267; 1268; 1269; 1271; 1275; 1282; 1286; 1287; 1291; 1295; 1296; 1297; 1298; 1321; 1324; 1325; 1326; 1327; 1328; 1329; 1330; 1331; 1332; 1334; 1335

Cüneyd 1218

Curdi, vedi **Kurdi**

— D —

Dajjâl 1107
Damascio 1200
Dânishmend 1219
Danubio 1218
Darazî 1189; 1190; 1191
dawla 1307
Dervisci 1202; 1208; 1212; 1217; 1218; 1241; 1250; 1254
Djâbir ibn Hayyâm, djâbiriano/a (sistema, **alchimia**) 1162; 1163; 1179; 1181; 1182; 1186; 1191; 1192; 1237
Djâbir b. Yazîd al-Dju'fî 1162; 1176; 1179; 1286
Dja'far (zio di Junayd) 1217; 1219
Dja'far (fratello del 1° Imâm, dja'faridi (suoi discendenti) 1161
Dja'far (fratello dell'11° Imâm), dja'fariti (sostenitori del suo imâmato) 1161; 1162; 1170; 1171; 1181
Dja'far Badakhshî 1215
Dja'far as-Sâdiq (6° Imâm), dja'farita (scuola) 1127; 1161; 1162; 1163; 1164; 1182; 1183; 1184; 1219
Djârûditi 1162
Docetismo/ista 1078; 1148; 1149; 1176; 1180; 1191; 1203; 1219; 1287
Dolciniani 1269
Donatisti 1081
Drusi 1127; 1142; 1155; 1176; 1178; 1182; 1186; **1189-1191**; 1195; 1208; 1269; 1274; 1277; 1284; 1285; 1286; 1287
Duodecimano/i/a/e 1048; 1052; 1108; 1109; 1112; 1114; 1115; 1122; 1125; 1126; 1127; 1146; 1147; 1156; 1160; 1161; 1164; 1165; 1166; 1167; 1168; 1169; 1170; 1171; 1172; 1173; 1174; 1175; 1177; 1178; 1179; 1180; 1181; 1182; 1183; 1184; 1185; 1192; 1194; 1197; 1207; 1212; 1214; 1215; 1216; 1221; 1222; 1223; 1224; 1225; 1227; 1228; 1229; 1232; 1233; 1235; 1236; 1240; 1244; 1246; 1256; 1258; 1271; 1272; 1286; 1287; 1319
Dyrbakir 1217

— E —

Ebioniti 1045; 1051; 1057; 1076; 1077; 1079; 1080
Ebrei/ebraico/ismo 1042; 1043; 1045; 1046; 1049; 1051; 1052; 1057; 1058; 1059; 1060; 1065; 1068; 1069; 1074; 1078; 1079; 1080; 1082; 1091; 1096; 1097; 1099; 1101; 1126; 1145; 1172; 1209; 1220; 1229; 1297
Eckhart 1265; 1289
Edessa 1097
Egira 1040; 1047; 1066; 1071; 1072; 1075; 1089; 1098; 1098; 1156; 1159; 1160; 1183; 1239; 1318; 1323; 1333
Egitto 1055; 1057; 1062; 1097; 1106; 1130; 1150; 1185; 1196; 1218; 1267; 1272; 1274; 1332; 1333
Elchasaiti/a/ismo 1051; 1057; 1059; 1060; 1077; 1078; 1328
Eldad ha Dani 1051
Elipando da Toledo 1058
epistème 1040; 1151; 1152; 1154; 1194; 1260; 1266
Eraclio 1293
Eraclito 1259
Erzincan 1217; 1219; 1220
Erzurum 1217
Etiopia 1062; 1063
Etrák 1219; 1220

— F —

Fakr ad-Dîn 1250
Farîdoddîn 'Attâr 1197; 1199; 1202; 1252
Fascismo/ista 1279; 1282; 1288; 1289; 1290
Fâtima 1160; 1161; 1164; 1171; 1174; 1177; 1184; 1240; 1242
Fâtima Baraghani 1241; vedi **Qurratu 'l-'Ayn**
Fâtimidi/e 1112; 1127; 1159; 1161; 1165; 1167; 1178; 1182; **1184-1193**; 1195; 1196; 1208; 1212; 1213; 1236; 1274; 1284; 1285; 1287; 1318
Fazlullâh Astarâbâdî 1203; **1207-1211** (= **Hurûfîti**) 1215; 1216; 1248
Felice di Urgel 1058
Filone di Alessandria 1192; 1197; 1200; 1296
fondamentalismo/isti/ista 1110; 1116; 1121; 1124; 1125; 1131; 1132; 1134; 1135; 1136; 1138; 1140; 1143; 1147; 1154; 1276; 1280; 1284
Francescani 1269
Frankisti 1051

— G —

Ġahm ibn Safwân, ġahmiti 1112; 1122; 1125; 1132; 1133; 1140
Gengis Khân, gengiskhânide 1147; 1149
Georgia, georgiani 1061; 1112; 1134; 1146; 1224; 1226

Gerusalemme 1037; 1038; 1041; 1044; 1046; 1052; 1058; 1059; 1067; 1069; 1096; 1097; 1098; 1106; 1134; 1195; 1233; 1267; 1268; 1273; 1298; 1324; 1325; 1326; 1327; 1328
Gesù 1042; 1043; 1052; 1058; 1061; 1062; 1064; 1078; 1079; 1080; 1082; 1086; 1106; 1107; 1148; 1149; 1150; 1172; 1176; 1177; 1178; 1180; 1209; 1211; 1219; 175; 1284; 1285; 1314; 1328; 1329
Gesuita/i 1269
Ghassânidi 1050; 1054; 1075; 1095; 1096
Ghatafâni 1065
Ghayba 1162; 1171; 1180; 1241
Ġhâzân Khân 1146
Ghird Kûh 1211
ghuluww, ghulât 1052; 1119; 1160; 1161; 1162; 1163; 1165; 1166; 1167; 1169; 1170; 1171; 1175; 1176; 1178; 1179; 1180; 1181; 1182; 1183; 1184; 1189; 1190; 1207; 1208; 1209; 1210; 1214; 1221; 1222; 1223; 1235; 1242; 1243; 1247; 1248; 1249; 1250; 1251; 1252; 1255; 1256; 1257; 1264; 1286; 1319
Giacobbe 1038; 1058
Giacomo (apostolo) 1329
Ġilân 1212; 1217
Gioachimismo 1285
Giordania 1097
Giovanni bar Penkaye 1329
Giovanni Damasceno 1044; 1103; 1326; 1327
Girolamo (San) 1080
Giudeo/i, giudaico, Giudaismo, giudaizzante 1036; 1038; 1039; 1041; 1042; 1043; 1044; 1045; 1046; 1048; 1049; 1050; 1051; 1052; 1053; 1054; 1055; 1057; 1058; 1059; 1060; 1061; 1062; 1063; 1064; 1066; 1067; 1068; 1069; 1070; 1071; 1072; 1073; 1074; 1075; 1076; 1077; 1078; 1079; 1080; 1081; 1082; 1083; 1086; 1088; 1094; 1095; 1096; 1097; 1098; 1099; 1100; 1104; 1105; 1106; 1109; 1112; 1121; 1134; 1135; 1137; 1140; 1141; 1142; 1143; 1146; 1147; 1148; 1149; 1152; 1156; 1166; 1177; 1180; 1181; 1182; 1186; 1187; 1188; 1192; 1210; 1218; 1261; 1262; 1263; 1264; 1271; 1275; 1276; 1286; 1296; 1297; 1298; 1324; 1325; 1327; 1328; 1329; 1330; 1334; 1335
giudeo-arabo 1052
Giudeocristiano/i/esimo, giudaico-cristiano/i 1035; 1036; 1038; 1040; 1045; 1046; 1049; 1050; 1051; 1055; 1057; 1058; 1059; 1060; 1062; 1063; 1064; 1068; 1069; 1070; 1073; 1076; 1077; 1078; 1079; 1080; 1081; 1082; 1083; 1094; 1097; 1104; 1105; 1110; 1124; 1147; 1186; 1257; 1279; 1296; 1319; 1322; 1324; 1325; 1328; 1329; 1331; 1335
Giudeo-musulmano/i, giudaico-musulmano 1049; 1051; 1059
Giuseppe da Copertino (San) 1257
Giuliano (Imperatore) 1080
Giustino 1076; 1077; 1079
Gnostico/i/ismo 1035; 1038; 1040; 1042; 1043; 1048; 1051; 1057; 1058; 1059; 1062;

1064; 1077; 1078; 1079; 1080; 1081; 1082;
1083; 1097; 1099; 1107; 1109; 1113; 1115;
1116; 1117; 1125; 1127; 1146; 1160; 1161;
1162; 1163; 1164; 1165; 1166; 1167; 1169;
1171; 1173; 1174; 1176; 1179; 1180; 1181;
1182; 1186; 1191; 1195; 1201; 1202; 1203;
1204; 1205; 1208; 1225; 1229; 1230; 1231;
1237; 1241; 1244; 1146; 1254; 1256; 1258;
1262; 1265; 1269; 1274; 1275; 1286; 1287;
1288; 1299; 1329

Grande Resurrezione (anche: **Resurrezione**
[in senso esoterico]) 1105; 1108; 1112; 1164;
1177; 1179; 1186; 1193; 1194; 1195; 1196;
1197; 1198; 1199; 1201; 1209; 1231; 1236;
1237; 1241; 1284; 1285

Gûrânî 1223; 1247; 1248

— H —

Hâfez 1199

Hagar 1054

Hajjâj, al— 1046; 1047; 1098; 1099; 1102;
1103; 1325; 1332; 1333

Hallâj/hallâjano 1115; 1163; 1170; 1176;
1183; 1200; 1201; 1202; 1203; 1204; 1216;
1218; 1219; 1223; 1231; 1251; 1252; 1254;
1257; 1285; 1303; 1318

Hamza 1189; 1190; 1191

Hanafiti/ismo (vedi anche **Abû Hanîfa**) 1121;
1122; 1124; 1126; 1127; 1128; 1129; 1130;
1131; 1133; 1139; 1141; 1159; 1164; 1215;
1292

Hanbalismo/iti, Ibn Hanbal 1043; 1046;
1086; 1100; 1112; 1114; 1115; 1122; 1123;
1124-1125; 1126; 1127; **1128-1129**; 1130;
1131-1136; 1137; 1139; 1140; 1141; 1142;
1143; 1144; 1145; 1146; 1147; 1148; 1150;
1154; 1161; 1164; 1181; 1183; 1185; 1201;
1293; 1295; 1304; 1307; 1308; 1310; 1316;
1320; 1321; 1322; 1325

Hanîf/iti/iyya, Hunafâ' 1050; 1053; 1063;
1065; 1081

Harithiti 1179

Harrân 1097; 1133

Harûriti, Harûrâ' 1157; 1158

Hasan (2° Imâm), hasanidi 1105; 1107;
11567; 1160; 1161; 1162; 1176; 1316; 1318

Hasan II (Signore di Alamût) 1196; 1207

Hasan III (Signore di Alamût) 1195

Hasan al-'Askarî, 11° Imâm 1162; 1169;
1170; 1172; 1173; 1176; 1177

Hasan al-Bannâ 1279

Hasan-i Sabbâh 1190; 1192; 1195; 1196;
1274; 1287

Hâshim, figlio di 'Abd al-Manâf, capostipite
degli **Hâshimiti** ('Abbâsidi e 'Alîdi); **Banû**
Hâshim 1316

Haydar (Safavide) 1217; 1219; 1221; 1222;
1224; 1247

Haydar Amûlî 1207

Hebron 1096

Hegel/hegeliano 1266; 1277

Hijâz 1044; 1050; 1052; 1064; 1067; 1094;
1097; 1100; 1104; 1107; 1129; 1158; 1159;
1227; 1261; 1324; 1325; 1326; 1330; 1332

Hîra 1050; 1054; 1060; 1063; 1097; 1103

Hishâm (b. 'Abd al-Malik) 1099

Hishâm b. 'Urwa 1044; 1074; 1088; 1089;
1090; 1091; 1120

Hishâm b. al-Hakam 1120; 1161; 1164; 1165;
1166

Hîwî al-Balkhî 1121

Hobbes 1086; 1119; 1266; 1311

Hudaibiya, Hodaybiya, Hodaybiyya 1050;
1054; 1071; 1088; 1089; 1091

Hudhayfa 1102

hulûl 1119; 1189; 1252; 1256; 1257

Hunayn b. Ishâq 1118; 1148

Hurûfiti 1109; 1127; 1179; 1197; 1204; **1207-**
1211; 1212; 1214; 1216; 1218; 1219; 1239;
1241

Husayn (3° Imâm), husaynidi 1056; 1105;
1160; 1161; 1162; 1172; 1176; 1183; 1211;
1216; 1231; 1332

Husayn ibn Mûsâ 1172

Huwayza 1212

— I —

Ibâditi/ismo, Ibn Ibâd 1056; 1125; **1156-**
1159; 1252

ibdâ' 1189; 1194

Iblîs (vedi anche **Satana**) 1200; 1202; 1203;
1233; 1251; 1252

Ibn 'Abbâs ('Abdallâh) 1043; 1045; 1091;
1092; 1161; 1168; 1315; 1316

Ibn 'Abd al-Wahhâb, Wahhâbismo/ista
1116; 1131; 1132; 1134; 1135; 1142; 1143;
1144; 1269; 1278; 1279; 1281; 1337

Ibn 'Arabî 1132; 1136; 1150; 1199; 1201;
1206; 1207; 1209; 1215; 1219

Ibn Bâbûya 1169; 1171; 1172

Ibn Bâğğa 1109; 1115; 1191

Ibn Battûta 1140

Ibn Hanbal: vedi **Hanbalismo**

Ibn Hishâm 1330

Ibn Ishâq (Muhammad) 1039; 1043; 1046;
1053; 1063; 1066; 1069; 1070; 1071; 1072;
1088; 1089; 1090; 1091; 1097; 1313; 1330

Ibn Kalbî 1064; 1065

Ibn Khaldûn 1096; 1099; 1129

Ibn Mas'ûd ('Abdallâh) 1098; 1099; 1101;
1102

Ibn Mujâhid 1102

Ibn (al-) Muqaffa' 1051; 1111; 1112; 1113;
1114; **1116-1118**; 1318

Ibn Qayyim al-Ġawziyya 1145

Ibn Qudâma 1131; 1133

Ibn Qutayba 1101; 1103

Ibn al-Râwandî 1051; 1111; 1112; 1114;
1118; **1119-1121**; 1122

Ibn Sa'd 1047; 1101; 1102; 1127

Ibn Shabba 1101; 1102

Ibn Taymiyya 1035; 1040; 1041; 1043; 1047; 1048; 1051; 1081; 1112; 1116; 1124; 1131; **1132-1155**, 1157; 1174; 1175; 1176; 1177; 1181; 1193; 1199; 1200; 1201; 1204; 1206; 1208; 1267; 1269; 1276; 1279; 1280; 1281; 1292; 1307; 1308; 1309; 1319; 1322; 1325
Ibn Tufayl 1287
Ibrâhîm (safavide, figlio di **Khwâja 'Alî** e padre di **Junayd**) 1217; 1221
Ibrâhîm b. 'Abdallâh (ribelle con il fratello **Muhammad** contro gli **'Abbâsidi** nel 762) 1123; 1161
Ibrâhîm b. 'Alî (zio di **al-Saffâh**) 1317
Ibrâhîm b. Muhammad ('Abbâside, leader della rivoluzione) 1161; 1316; 1317; 1318
Ibrâhîm Zâid Ġilânî (Maestro di **Safî ad-Dîn**) 1217
Iconio 1079
ijmâ, iğma 1075; 1127; 1141
ijtihâd 1127; 1143; 1144; 1145; 1227; 1228; 1229
Ikhwân as-Safâ' 1115; 1133; 1161; 1181; 1182; 1186; 1191; 1192; 1193; 1197; 1231; 1237
Îlkhânidi 1146; 1147; 1175; 1196; 1197; 1207; 1210; 1211; 1212; 1215; 1217; 1221
Illuminismo/isti/ista 1080; 1117; 1221; 1260; 1265; 1268; 1270; 1276; 1277; 1281; 1296; 1297; 1301
Imâmiti/ita/ismo 1115; 1120; 1121; 1122; 1126; 1127; 1156; 1160; 1161; 1162; 1163; 1164; 1165; 1166; 1168; 1169; 1170; 1171; 1173; 1175; 1180; 1181; 1183; 1184; 1207; 1214; 1215; 1226; 1229; 1232; 1244; 1285; 1286
Insân al-Kâmil 1169; 1173; 1191; 1196; 1198; 1200; 1207; 1209
Iran, iranico, iraniano, iranismo 1041; 1046; 1094; 1100; 1103; 1105; 1111; 1113; 1114; 1115; 1116; 1117; 1119; 1123; 1130; 1132; 1146; 1147; 1164; 1166; 1167; 1169; 1170; 1173; 1174; 1181; 1185; 1186; 1187; 1189; 1190; 1192; 1199; 1200; 1207; 1210; 1211; 1212; 1213; 1214; 1223; 1224; 1225; 1226; 1227; 1228; 1230; 1232; 1233; 1234; 1235; 1237; 1241; 1243; 1244; 1249; 1250; 1252; 1257; 1258; 1269; 1280; 1288; 1289; 1300; 1301; 1318; 1319; 1322; 1337
Iraq, iraqeno, irakeno 1046; 1055; 1056; 1065; 1098; 1099; 1102; 1106; 1129; 1156; 1214; 1217; 1224; 1227; 1247; 1258; 1290; 1318; 1332
Ireneo 1057; 1076; 1077; 1082; 1113; 1117; 1154; 1160
Isaac Luria 1172
Ishâq b. Hunayn 1118; 1269
Ishâq Khuttalânî 1215
ishrâqî (teosofia) 1035; 1040; 1111; 1117; 1135; 1230; 1236; 1261; 1263; 1265
Ismaele 1053; 1054; 1058
Ismâ'il (b. Dja'far as-Sâdiq) 1162; 1164; 1168; 1182; 1183; 1184; 1188

Ismâ'il I 1217; 1219; 1220; 1221; 1222; 1223; 1224; 1226; 1227; 1269
Ismâ'il II 1225; 1226; 1232
Ismailismo/iti/ita 1035; 1051; 1105; 1108; 1109; 1112; 1115; 1119; 1122; 1129; 1130; 1132; 1142; 1146; 1147; 1150; 1152; 1153; 1155; 1156; 1160; 1162; 1163; 1164; 1166; 1168; 1169; 1170; 1171; 1172; 1173; 1174; 1175; 1176; 1177; 1178; 1180; 1181; 1182; 1183; 1184; 1185; 1186; 1187; 1189; 1190; 1191; 1192; 1193; 1195; 1196; 1197; 1198; 1199; 1200; 1201; 1202; 1206; 1207; 1208; 1210; 1211; 1212; 1214; 1215; 1216; 1217; 1221; 1226; 1231; 1233; 1236; 1237; 1238; 1239; 1240; 1241; 1246; 1247; 1248; 1249; 1251; 1252; 1255; 1271; 1272; 1274; 1277; 1281; 1284; 1285; 1287; 1297; 1322
Israele 1080; 1137; 1290
Isrâfil, Isrâfil 1249; 1327
Istanbul 1269
ittihâd/ismo/ista/ittihâdya 1136; 1146; 1151; 1199; 1200; 1208; 1287
ittisâl 1287
Izrâ'il 1249; 1250

— J —

Jahân Shâh 1213; 1214
jâhiliyya 1036; 1060; 1063; 1314; 1317; 1319; 1331
Jahjabâ 1074
Janâhiti, Janâhiyya 1179; 1181
Jamshîd 1211
Jibrâ'il (nonno di **Safî ad-Dîn**) 1248
Jibrâ'il (angelo, nelle cosmogonie degli **Ahl-i Haqq** e degli **Yezîdi**) 1249; 1250; 1251; 1253; 1254
jihâd 1042; 1057; 1096; 1100; 1106; 1110; 1134; 1140; 1143; 1144; 1145; 1147; 1149; 1175; 1232; 1234; 1242; 1281; 1312
jizya 1097; 1098; 1145; 1146
Judhâm 1069
Junayd 1216; 1217; 1219; 1221; 1222

— K —

Ka'b b. al-Ahbâr 1046; 1051
Ka'b b. al-Ashrâf 1070; 1071
Ka'ba 1053; 1054; 1060; 1064; 1098; 1108; 1331; 1332
Kadîja 1045; 1060
Kâfir/ûn, Kuffâr 1064; 1069; 1073; 1081; 1096
Kâkâ'î 1247; 1249; 1258
Kalâm 1112; 1113; 1123; 1128; 1129; 1131; 1134; 1141
Kalimatullâh (figlia di **Fazlullâh Astarâbâdî**, rivoluzionaria **hurûfita** detta **Qurratu 'l-'Ayn** come la rivoluzionaria **bâbista Fâtima Baraghani**) 1208; 1209
Kant/kantiano 1151; 1152; 1260; 1265
Karbalâ 1223; 1239; 1332

Karîm Khân Kirmânî 1239
Kaysân/iti/ita/iyya 1160; 1162; 1167; 1169; 1216; 1236
Kenia 1267
Kermanshâh 1242; 1249
Khâlid b. Yazîd 1251
Khalvatîya 1220
Khamenei 1244
Khân Atech 1248
Khandaq 1070; 1071; 1073; 2074; 1088
Khâridjîti/a/ismo 1038; 1044; 1048; 1051; 1052; 1056; 1057; 1116; 1122; 1125; 1126; 1136; 1140; 1143; 1144; **1156-1160**; 1164; 1166; 1183; 1197; 1215; 1246; 1252; 1271; 1272; 1281; 1292; 1315; 1318; 1322; 1327; 1332
Khatamî 1289
Khâwandegâr 1248; 1249
Khaybar 1054; 1055; 1070; 1071
Khazrağ 1050; 1054; 1067; 1069; 1070; 1074
Khomeyni/ista/ismo 1174; 1181; 1232; 1233; 1234; 1237; 1243; 1244; 1269
Khudabandeh 1226; 1232
Khurâsân 1110; 1111; 11123; 1220; 1224; 1254
Khurshâh (ultimo Signore di Alamût) 1196
Khûzistân 1212; 1213
Koja 1182
Konya 1217; 1219
Kosovo 1218
Kubrâwiyya 1204; 1214; 1215
Kûfa 1047; 1055; 1056; 1097; 1098; 1102; 1159; 1250; 1332
Kufr 1073; 1175
Kurdi, Kurdistan, Curdi 1222; 1223; 1242; 1247; 1248; 1252
Kurramiti 1132
Kwâja 'Alî 1221; 1222

— L —

Lacan 1267; 1296
Lâhîjî 1197; 1198; 1201; 1206; 1226; 1227; 1287
Lakhmidi 1050; 1054; 1060; 1069; 1097
Lâlîsh 1250; 1251; 1252
Leotardo 1293
Libero Spirito 1150; 1265; 1285; 1297
Lokman Perende 1254; 1257

— M —

Ma'rash 1211
Maghâzî 1046; 1089
Maghreb, maghrebino 1147; 1158; 1159; 1184; 1185; 1186
Mahdî, mahdismo 1105; 1107; 1108; 1110; 1164; 1167; 1169; 1171; 1172; 1174; 1182; 1183; 1184; 1185; 1186; 1187; 1188; 1189; 1207; 1209; 1210; 1211; 1212; 1214; 1215; 1216; 1219; 1220; 1221; 1222; 1225; 1228; 1229; 1230; 1232; 1233; 1234; 1236; 1237;

1238; 1240; 1241; 1242; 1251; 1257; 1266; 1334
Majlisî (Muhammad Bâqir) 1231; 1232
Majlisî (Muhammad Taqî) 1231; 1232
Majlisî (famiglia) 1232
malâmatî/iyya 1199; 1203; 1206; 1218; 1263; 1265
Mâlik (b. Anas), Mâlikismo/iti 1046; 1047; 1084; 1123; 1126; 1127; 1128; 1129; 1138; 1141; 1159; 1192; 1210
Mamelucchi 1133; 1142; 1146; 1147; 1181; 1331
Manât 1065
Mani/Manicheo/i/ismo/isti 1035; 1050; 1051; 1062; 1063; 1072; 1073; 1075; 1081; 1097; 1103; 1111; 1114; 1116; 1117; 1118; 1119; 1120; 1121; 1123; 1166; 1180; 1184; 1249; 1251; 1256; 1271; 1314; 1319; 1328; 1330
Manierismo 1260
Mansûriti/iyya 1162; 1167; 1179
Maometto 1038; 1039; 1042; 1043; 1045; 1046; 1049; 1050; 1052; 1053; 1060; 1061; 1063; 1066; 1067; 1068; 1069; 1070; 1071; 1072; 1073; 1076; 1079; 1082; 1088; 1096; 1100; 1101; 1103; 1104; 1106; 1107; 1109; 1136; 1147; 1148; 1149; 1166; 1167; 1172; 1177; 1178; 1183; 1186; 1202; 1210; 1215; 1217; 1240; 1241; 1246; 1247; 1248; 1250; 1253; 1284; 1285; 1287; 1294; 1295; 1314; 1324; 1325; 1326; 1327; 1328; 1329; 1330; 1332
Mar Nero 1218
Marcionismo 1043
Maria (madre di Gesù) 1042; 1061; 1062; 1177
Marja'-i Taqlîd, marja'iyya 1233; 1243; 1244
Maria (sorella di Mosè) 1061
Marwân ibn al-Hakam (cugino di 'Uthmân), **marwânidi** 1098; 1102; 1251; 1316; 1317; 1324; 1331; 1332; 1333
Marwân II (ultimo Omeyyade) 1317; 1318
Marx/ismo 1282; 1287; 1301; 1308; 1336
Mas'ûdî 1060
Mashad 1211; 1226
Massoneria 1234; 1255; 1256
Mawdudî 1244; 1279
Mâzandarân 1212; 1242
Mazdak/ismo/iti 1051; 1054; 1057; 1063; 1167; 1170; 1172; 1314
Mazdeo/i/ismo 1060; 1063; 1111; 1112; 1113; 1117; 1118; 1249; 1250; 1256
Meandro (fiume) 1218
Mecca (la), meccano 1037; 1038; 1039; 1044; 1050; 1052; 1054; 1056; 1060; 1061; 1063; 1065; 1067; 1069; 1071; 1073; 1074; 1083; 1088; 1089; 1090; 1096; 1098; 1100; 1102; 1103; 1105; 1119; 1130; 1178; 1179; 1190; 1239; 1292; 1293; 1315; 1327; 1328; 1331; 1332; 1333
Medina, al-Mâdina (vedi anche **Yathrib**) 1039; 1045; 1047; 1050; 1054; 1055; 1056;

1060; 1064; 1065; 1066; 1076; 1082; 1083;
 1088; 1096; 1098; 1099; 1100; 1101; 1102;
 1103; 1292; 1293; 1295; 1315; 1323; 1326;
 1328; 1330; 1332; 1333
Medina (c.d. "Costituzione di —) 1051; **1066-1075**; 1076; 1081; 1087; 1090; 1093; 1324
Mehmed I 1218
Melek Tâ'wûs 1223; 1250; 1251; 1252; 1253; 1254
Melkiti, Melchita 1042; 1119; 1148
Mesopotamia 1042; 1060; 1061; 1062; 1067; 1082; 1097; 1214
Messaliani 1265; 1276
Messia, messianismo/esimo/anico/a 1035; 1038; 1041; 1049; 1050; 1052; 1057; 1058; 1059; 1064; 1076; 1077; 1079; 1080; 1081; 1082; 1083; 1085; 1104; 1105; 1106; 1107; 1108; 1110; 1111; 1116; 1123; 1135; 1138; 1144; 1147; 1148; 1157; 1158; 1159; 1164; 1171; 1175; 1177; 1183; 1184; 1185; 1188; 1195; 1196; 1197; 1209; 1210; 1212; 1216; 1217; 1220; 1221; 1222; 1235; 1238; 1245; 1257; 1285; 1333
mihna 1047; 1086; 1114; 1116; 1129; 1130; 1138; 1304; 1316; 1318; 1319; 1320; 1321
Mikâ'il 1249
Millenarismo/isti/ista 1038; 1040; 1041; 1042; 1043; 1046; 1048; 1049; 1051; 1059; 1076; 1077; 1078; 1079; 1082; 1097; 1105; 1125; 1140; 1144; 1183; 1207; 1208; 1211; 1225; 1232; 1240; 1242; 1243; 1333; 1334
Minim 1080; 1081; 1329; 1335
Miqdâd 1102
Mîrânshâh (figlio di **Tîmûr**) 1208; 1211
Mollâ (Mullâ) Sadrâ 1132; 1201; 1203; 1204; **1230-1231**, 1232; 1233; 1236; 1237; 1238; 1249; 1274; 1287
Monarchiano 1287
Mongolo/i 1133; 1134; 1137; 1138; 1139; 1140; 1141; 1143; 1144; 1145; 1146; 1147; 1149; 1150; 1173; 1194; 1196; 1199; 1207; 1210; 1211; 1212; 1213; 1214; 1217; 1220; 1224; 1252; 1254
Monofisiti 1050; 1060; 1097; 1119
Montanismo 1038; 1082
Morienus (Mariano) 1251
Mosè 1043; 1046; 1050; 1051; 1061; 1079; 1082; 1108; 1148; 1149; 1176; 1210; 1284; 1328
Mossadeq 1253; 1280
Mu'ammârûn 1046
Mu'âwiyya 1056; 1057; 1095; 1098; 1102; 1156; 1157; 1160; 1161; 1314; 1315; 1316; 1317; 1318; 1327; 1330; 1332
Mu'âwiyya II 1332
Mu'ta 1325
Mu'taziliti/ita/ismo 1048; 1100; 1111; 1114; 1119; 1120; 1122; 1123; 1124; 1126; 1128; 1129; 1130; 1131; 1132; 1133; 1141; 1156; 1158; 1159; 1170; 1173; 1292
Mubârak/iti 1183; 1184

Mufaddal ibn 'Umar al-Dju'fi, mufaddaliyya 1162; 1163; 1175; 1179; 1184; 1286
Muğiriti 1162; 1167; 1169; 1252
Muhâjirûn 1055; 1056; 1066; 1069; 1070; 1071; 1073; 1074; 1157; 1178; 1332
Muhakkama 1252
Muhammad, presunto figlio di **Hasan al-'Askarî, 12° Imâm** 1170
Muhammad II (Signore di **Alamût**) 1196
Muhammad III (Signore di **Alamût**) 1195
Muhammad 'Abd ar-Rahmân 1090
Muhammad ibn 'Abdallâh detto al-Nafs al-Zakiya, fratello di **Ibrâhîm** q.v. 1105; 1107; 1161; 1316; 1317; 1318
Muhammad b. 'Alî b. 'Abdallâh ('abbâside) 1168; 1316
Muhammad b. 'Alî b. Mahzyâr al-Ahwarî 1170
Muhammad b. 'Umar al-Wâqidî 1046; 1074
Muhammad al-Bâkir, 5° Imâm 1164; 1165
Muhammad b. Falah (fondatore dei **Musha'sha'**) 1213; 1216
Muhammad ibn al-Hanafiyya 1057; 1059; 1105; 1160; 1161; 1164; 1167; 1168; 1316; 1332
Muhammad b. Ismâ'il, 7° Imâm dei Settimiani 1164; 1168; 1171; 1176; 1180; 1182; 1183; 1184; 1185; 1186; 1189; 1100; 1285
Muhammad b. Sîrîn 1047
Muhammarah 1181
mujtahid/ûn; anche **mas'um, mutlaq, al-zamân** 1227; 1228; 1229; 1231; 1232; 1233; 1238; 1244
Mullâ Qâsim 1230; 1232
mu'min/ûn 1056; 1067; 1071; 1072; 1073; 1081; 1096; 1324
munâfiq/ûn 1050; 1069; 1070; 1071; 1073; 1074; 1075; 1081; 1088; 1096
Murji'iti/ita/ismo 1048; 1051; 1122; 1130; 1158
Murâd (fratello di **Selîm I**) 1220; 1224
Murâd II 1217
Mus'ab (fratello di **'Abdallâh ibn al-Zubayr**) 1315; 1332
Mûsâ (fratello di **Mehmed I**) 1218
Mûsâ al-Kâzim, 7° Imâm 1161; 1162; 1163; 1164; 1170; 1172; 1175; 1183; 1184
Musha'sha' 1207; 1210; 1211; 1212; 1213; 1216; 1239
mushrik/ûn 1050; 1063; 1064; 1071; 1073; 1074; 1081; 1314
Muslim (autore del **Sahîh**) 1046; 1110; 1122; 1138; 1305; 1307
Musta'î 1195
Mutakallim/ûn 1047; 1123; 1125; 1129; 1140; 1141

— N —

Nabatei 1063

Nadîr (tribù giudea di **Medina**) 1054; 1070; 1071; 1074
nafaqah 1069; 1070; 1071; 1074
Nâfi' 1046; 1047; 1084; 1094
na'ib 1227; 1228
Najditi 1157
Najm ad-Dîn Kubrâ (vedi anche **Kubrâwiyya**) 1214
Najrân 1055; 1061; 1149
Nakla 1065
Namiriti (da Ibn Nusayr al-Namirî) 1176; vedi anche **Nusayriti**
Naqshbandî/iyya 1204; 1226
Nasârâ 1062; 1328; 1329
Nâsir-i Khosrow 1185; **1192-1194**; 1197; 1237
Nasîroddîn Tûsî 1173; 1190; **1194-1195**; 1274
Nasrânî 1329
Nawbakht (Banû) 1163; 1177; 1183
Nawbakhtî (Abû Sahl Ismâ'il) 1163; 1172; 1177; 1183
Nawbakhtî (an- —, autore del trattato sulle sette shî'ite) 1160; 1165; 1167; 1169; 1170; 1172; 1176; 1178; 1182; 1183; 1285; 1286
Nawbakhtî (Ibn Rûh, 3° Safîr) 1163
Nayrîz 1242
Nazismo/ista 1282; 1288; 1290
Nazorei 1057; 1062; 1077; 1078; 1079; 1080; 1328
Neoplatonismo, neoplatonico/a/i 1037; 1085; 1112; 1113; 1115; 1116; 1119; 1122; 1126; 1129; 1132; 1133; 1136; 1141; 1146; 1147; 1150; 1151; 1152; 1153; 1163; 1171; 1176; 1178; 1179; 1180; 1181; 1182; 1185; 1186; 1188; 1189; 1190; 1191; 1192; 1193; 1194; 1196; 1197; 1198; 1199; 1200; 1201; 1202; 1203; 1205; 1206; 1207; 1208; 1215; 1216; 1230; 1231; 1251; 1274; 1285; 1287; 1297; 1299
Nestoriano/i 1042; 1058; 1060; 1079; 1097; 1119; 1148; 1149; 1197; 1251; 1254
Nicea (anche: **Nicea II**, Concilio) 1079; 1080; 1200; 1201; 1218
Nietzsche 1230
niyâbat al-'âmma 1232
Nizâm al-Mulk 1122; 1131; 1132; 1321
Nizâr/ismo/iti/ita 1105; 1150; 1163; 1182; 1184; 1186; 1190; 1192; 1193; 1194; 1195; 1196; 1197; 1207; 1211; 1236; 1238; 1248; 1256; 1271; 1274; 1281; 1287
Noè 1042; 1052; 1061; 1100; 1149; 1176; 1284; 1285
Noldeke 1042
Nuqtawî 1210; 1216; 1232
Nûrbakshî/iya 1197; 1210; 1212; 1226; 1238
Nusayr/ita/iti/ismo 1127; 1142; 1146; 1147; 1155; 1162; 1163; 1170; 1175; **1176-1182**, 1184; 1186; 1188; 1189; 1191; 1207; 1209; 1214; 1216; 1238; 1240; 1242; 1248; 1254; 1269; 1274; 1277; **1285-1287**

— O —

Oetinger 1107; 1271
Oman 1158; 1159
Omeyyadi/e 1037; 1039; 1041; 1044; 1050; 1052; 1053; 1055; 1056; 1057; 1064; 1084; 1086; 1088; 1093; 1098; 1099; 1101; 1105; 1107; 1108; 1109; 1111; 1113; 1130; 1132; 1138; 1149; 1156; 1158; 1160; 1161; 1162; 1165; 1168; 1179; 1183; 1251; 1252; 1314; 1315; 1317; 1318; 1320; 1322; 1324; 1325; 1326; 1327; 1328; 1330; 1331; 1332; 1333
Ottomano/i 1105; 1109; 1182; 1197; 1207; 1209; 1213; 1217; 1218; 1219M 1220; 1221; 1223; 1224; 1225; 1226; 1227; 1230; 1255; 1256; 1269; 1271; 1273; 1274; 1280; 1286; 1289; 1290; 1331; 1337

— P —

Pahlavî 1233; 1287
Palestina 1042; 1063; 1095; 1096; 1187; 1192; 1196; 1181; 1192; 1195; 1289; 1323; 1324; 1326
Paolo (apostolo) 1043; 1058; 1059; 1062; 1063; 1079; 1326; 1335
Paolo il Persiano 1113
Papia 1076; 1082; 1154
Paracelso 1237
Parmenide, parmenideo 1198; 1200; 1201; 1231
Passagini 1082
Patripassiani 1287
Pauliciani/o 1076; 1078; 1167; 1185; 1246; 1253; 1256; 1257
Persia, persiano/a/i/e 1045; 1046; 1050; 1051; 1054; 1055; 1057; 1061; 1067; 1069; 1075; 1096; 1097; 1104; 1106; 1110; 1113; 1116; 1120; 1121; 1134; 1158; 1166; 1075; 1076; 1077; 1078; 1180; 1181; 1189; 1192; 1194; 1195; 1196; 1197; 1201; 1202; 1204; 1207; 1208; 1209; 1211; 1212; 1213; 1214; 1215; 1216; 1217; 1219; 1220; 1221; 1222; 1223; 1224; 1225; 1226; 1227; 1228; 1229; 1232; 1234; 1236; 1238; 1241; 1242; 1247; 1252; 1269; 1289; 1314; 1317; 1319; 1333
Pisidia 1079
Platone 1041; 1112; 1152; 1260; 1266; 1267; 1275; 1288
Plotino 1200; 1296
Porfirio 1150; 1152
Postel 1126; 1259; 1263; 1265; 1269; 1296; 1297
Proclo 1200; 1296
ps.Dionigi 1287
Pseudepigrافی 1041; 1046; 1051; 1052; 1060; 1062; 1063; 1076; 1082; 1098; 1099; 1103; 1325; 1327; 1328

— Q —

Qabbalah 1051; 1108; 1172; 1208; 1285; 1296

Qadariti 1043; 1051; 1052; 1099; 1122
Qâdisiyya 1097
Qahtaba b. Shaib 1318
Qâhtânî 1105
Qâ'im 1105; 1108; 1164; 1169; 1172; 1184; 1185; 1195; 1238; 1240; 1284
Qâjâr 1175; 1232; 1234; 1235; 1236; 1238; 1242; 1243; 1288
Qalandar 1202; 1203; 1217; 1218; 1220; 1247; 1256
Qarâ Quyûnlû 1197; 1212; 1213; 1214
Qarâ Yûsuf 1214
Qaraburun 1218
Qaraman 1220
Qarmati, Hamdân al-Qarmat 1108; 1127; 1132; 1147; 1153; 1155; 1176; 1181; 1182; 1183; 1184; 1185; 1186; 1189; 1212; 1252; 1285
Qatarî ibn al-Fujâ'a 1057
Qaynuqâ' 1070; 1071; 1072; 1074
Qazvin 1230; 1241; 1242
Qinnasrîn 1096
Qirmizî 1248; 1249
qiyâs 1127; 1139; 1153
Qizilbâsh, qizilbâshismo 1197; 1210; 1211; 1214; 1216; 1217; **1219-1221**; 1222; 1223; 1224; 1225; 1226; 1227; 1232; 1246; 1247; 1249; 1253; 1254; 1255; 1256; 1257
Qobâd 1054
Qubâ' 1074; 1075
Qumrân 1042; 1044; 1077; 1080; 1334
Quraysh/Qurayshiti 1039; 1053; 1055; 1056; 1059; 1063; 1065; 1068; 1069; 1071; 1072; 1073; 1074; 1076; 1083; 1095; 1096; 1102; 1103; 1262; 1292; 1316; 1331
qurrâ' 1044; 1047; 1055; 1056; 1057; 1169; 1209
Qurratu 'l-'Ayn (detto di **Fâtima Baraghani**) 1239; 1240; 1241; 1242
Qurratu 'l-'Ayn (detto di **Kalimatullâh**) 1209
qussâs 1157; 1178

— R —

rabbino/i/ico/a (ortodossia) 1043; 1058; 1059; 1060; 1078; 1080; 1081; 1082; 1083; 1099; 1100; 1146; 1147; 1149
Rabi'a 1285
râfiditi 1120; 1122; 1125; 1146; 1147
Rashîd ad-Dîn 1146; 1147
Rashî (shaykita, discepolo di Ahsâ'i) 1237; 1239
Râwanditi 1318
ra'y 1047; 1116; 1118; 1125; 1128; 1129; 1173; 1228; 1292; 1304; 1322
Razbâr 1249
Ridda 1050; 1055; 1096; 1101; 1158
Rinascimento 1260; 1261; 1266; 1297
Rinascimento islamico 1185

Roma, romano (Impero), romana/i 1037; 1059; 1067; 1079; 1080; 1085; 1093; 1097; 1156; 1197; 1221
Roma (Chiesa di —) 1038; 1042; 1058; 1059; 1063; 1076; 1079; 1080; 1081; 1082; 1083; 1107; 1125; 1126; 1167; 1232; 1275; 1279; 1282; 1297; 1335
romana (ortodossia) 1077; 1078
Romania 1218
Romantici/ismo 1293; 1296; 1297
Rûdbâr 1211
Rûm 1217; 1218; 1219; 1220
Rûmî 1118; 1150; 1197; **1198-1200**; 1219; 1223; 1289
Russia 1175; 1232; 1238; 1290

— S —

Sa'd b. 'Abdallâh al-Qummî 1165
Sa'd b. Khaythama 1075
Sabâ'iti/iyya: vedi **'Abdallâh ibn Sabâ'**
Sabbatiani/ismo, Sabbatai Zevi 1051; 1059; 1172
Sabzawâr 1211; 1213; 1230
Sabelliani 1287
Sadr ad-Dîn Mûsâ figlio di **Safî ad-Dîn** 1221
Safavidi/e 1105; 1115; 1121; 1130; 1175; 1196; 1197; 1199; 1207; 1210; 1211; 1214; 1215; 1216; **1217-1232**; 1233; 1235; 1240; 1243; 1244; 1247; 1248; 1250; 1255; 1256; 1269; 1288; 1331; 1337
Safî ad-Dîn 1217; 1221; 1232; 1248; 1250
Salafismo/iti/ita/iyya 1040; 1085; 1109; 1116; 1124; 1125; 1131; 1132; 1133; 1134; 1135; 1138; 1140; 1141; 1143; 1154; 1267; 1273; 1277; 1278; 1279; 1280; 1281; 1283; 1292; 1295
Sâlim 1101
Salmaghânî (Ibn Rûh) 1163
Salmân 1046; 1099; 1178; 1179; 1191; 1249
Sampsei 1077; 1078
San'â' 1038
Sanâ'î 1197; 1198
Sarbedâr 1210; 1211; 1212; 1213; 1215; 1216
Sarliya 1247
Sassanidi/e 1041; 1042; 1046; 1051; 1054; 1097; 1115; 1116; 1123; 1314; 1319
Satana (vedi anche: **Iblîs**) 1065; 1113; 1223; 1247; 1251; 1252; 1253
Sayf (b. 'Umar) 1101; 1102
Sayyid b. Ishâq (hurûfita) 1208
Sayyid Kâzim (Maestro shaykhita) 1237
Sayyid Qutb 1144; 1244; 1279
Sayyid Shihab (mitico nonno di **Jibrâ'îl**, nonno di **Safî ad-Dîn**) 1248
Scettici/ismo (filosofico) 1114; 1117; 1118; 1119; 1128; 1150; 1151; 1152
Sebeôs, Sêbeos 1051; 1096; 1097; 1326
Selgiukidi/e 1048; 1112; 1114; 1115; 1122; 1130; 1131; 1132; 1133; 1173; 1175; 1195;

1196; 1197; 1199; 1201; 1213; 1215; 1217;
1218; 1221; 1222; 1224; 1286; 1321; 1324
Selim I 1220; 1221; 1224; 1269
Shabak 1217; 1223; **1247**; 1258
Shabestarî 1197; 1198; 1206; 1211; 1288
Shâfi'î/ita/iti/ismo 1043; 1047; 1086; 1092;
1093; 1095; 1114; 1122; 1123; 1125; 1126;
1127-1128; 1129; 1130; 1131; 1133; 1134;
1136; 1139; 1141; 1154; 1159; 1214; 1215;
1216; 1278; 1280; **1291-1296**; 1304; 1305;
1306; 1307; 1311
Shahrastânî 1252
Shâh Fazl 1248
Shams al-Dîn (figlio di **Khurshâh**) 1196
Shâqulî 1220
Sharaf al-Dîn (fratello minore di **Ibn**
Taymiyya) 1141
Sharî'ah, sharaitico/a 1043; 1047; 1095;
1114; 1130; 1139; 1144; 1145; 1146; 1149;
1150; 1154; 1159; 1167; 1183; 1187; 1188;
1190; 1196; 1199; 1206; 1210; 1213; 1216;
1217; 1219; 1221; 1230; 1232; 1235; 1236;
1239; 1240; 1241; 1243; 1244; 1247; 1248;
1249; 1252; 1255; 1256; 1257; 1273; 1276;
1278; 1280; 1284; 1288; 1289; 1296; **1299-**
1313
Shari'at Madarî 1233
Sharî'atî 1273; 1279; 1288; 1289
Shârukh (figlio di **Tîmûr**) 1196; 1212; 1213;
1215
Shaykh Bahâ'î 1229
Shaykh Khalîfa (fondatore dei **Sarbedâr**) 1216
Shaykh Sinn 1254
Shaykhismo/iti/ita 1175; 1180; 1233; 1234;
1235; **1236-1237**; 1238; 1239; 1240; 1243;
1281
Shî'a/iti/ita/ismo (include — **estremista e**
ultra—) 1035; 1038; 1047; 1048; 1051; 1052;
1053; 1056; 1057; 1058; 1059; 1101; 1105;
1107; 1108; 1109; 1110; 1111; 1112; 1113;
1114; 1115; 1118; 1119; 1120; 1121; 1122;
1124; 1126; 1127; 1128; 1130; 1132; 1134;
1136; 1140; 1142; 1146; 1147; 1149; 1153;
1155; 1156; 1157; **1160-1258**; 1269; 1271;
1272; 1274; 1277; 1278; 1285; 1286; 1287;
1290; 1292; 1318; 1319; 1321; 1322; 1332;
1337
Shirk 1064; 1073; 1075
Shu'ayb 1044
Shu'ba b. al-Hajjâj 1046; 1047
Siffîn 1047; 1056; 1157; 1159; 1315
Sijistânî 1185; 1192; 1285
Simon Mago 1160
Sinope 1218
Sîra 1037; 1039; 1043; 1046; 1048; 1050;
1053; 1063; 1066; 1068; 1069; 1074; 1084;
1086; 1088; 1089; 1090; 1091; 1100; 1104;
1294; 1295; 1316; 1330
Siria, siriano/a 1042; 1044; 1045; 1046; 1050;
1051; 1052; 1056; 1060; 1061; 1062; 1063;
1065; 1067; 1075; 1079; 1082; 1094; 1096;
1097; 1098; 1101; 1102; 1103; 1104; 1106;

1110; 1118; 1133; 1134; 1142; 1146; 1149;
1175; 1181; 1187; 1190; 1192; 1195; 1196;
1217; 1221; 1222; 1226; 1227; 1252; 1287;
1318; 1332
Sitt al-Mulk 1188; 1192
Sivas 1217; 1219; 1220
Smirne 1218
Socrate 1266; 1267
Sofisti 1260; 1267
Sohrawardî 1179; 1195; 1199; 1219; 1236;
1237
Sorush 1288
Spagna 1058; 1078; 1130; 1333
Spinoza 1311
Strauss (Leo) 1266; 1267; 1275; 1281; 1284;
1289; 1297; 1309; 1310; 1336; 1337
Subordinazionisti 1082
Successori 1046; 1047; 1083; 1087; 1094;
1136; 1295; 1315
Suffarâ' (e sing. **safir**) 1163; 1165; 1169;
1170; 1172; 1176; 1181; 1192; 1228; 1240;
1242
Sufismo, Sûfî 1035; 1109; 1116; 1117; 1123;
1131; 1132; 1134; 1136; 1140; 1141; 1144;
1151; 1153; 1165; 1166; 1169; 1172; 1177;
1192; 1193; 1196; 1197; 1198; 1199; 1200;
1201; 1203; 1204; 1205; 1206; 1207; 1208;
1211; 1212; 1214; 1215; 1216; 1217; 1218;
1219; 1220; 1222; 1224; 1225; 1226; 1228;
1230; 1232; 1236; 1237; 1238; 1241; 1242;
1243; 1247; 1248; 1251; 1252; 1253; 1254;
1256; 1257; 1261; 1265; 1272; 1281; 1287
Sufyân b. 'Uyayna 1295
Sufyânî, Sufyânî 1105; 1107
Sufyânidi/e 1076; 1157; 1165; 1251; 1315;
1324; 1332
Sulayman (Shâh safavide) 1230
Sulaymân al-Qatîfî 1227
Sultân Sahâq 1247; 1248; 1249; 1250
Sunniti/ita/ismo, Sunnah 1035; 1037; 1038;
1044; **1047-1155**; 1156; 1158; 1159; 1163;
1164; 1165; 1166; 1167; 1168; 1169; 1171;
1173; 1174; 1175; 1180; 1181; 1182; 1183;
1185; 1186; 1187; 1188; 1190; 1192; 1195;
1196; 1197; 1199; 1201; 1202; 1204; 1206;
1207; 1212; 1213; 1214; 1215; 1216; 1217;
1218; 1219; 1221; 1222; 1223; 1224; 1225;
1226; 1227; 1229; 1230; 1231; 1232; 1234;
1236; 1237; 1243; 1245; 1246; 1252; 1254;
1257; 1258; 1263; 1264; 1265; 1267; 1269;
1271; 1272; 1273; 1276; 1278; 1280; 1285;
1291; 1293; 1294; 1295; 1301; 1304; 1305;
1306; 1307; 1316; 1318; 1321; 1322; 1331

— T —

Tabarî 1039; 1065; 1089; 1090; 1091; 1101;
1102; 1125; 1183
Tabaristân 1211
Taboriti 1292
Tabrîz 1214; 1217; 1222; 1223; 1224; 1225;
1230; 1239; 1240; 1242

Tabûk 1075; 1088; 1096; 1324; 1329
Taghlib 1055; 1097
Tahâ (Mahmûd Muhammad) 1281
Talha 1315
Tahmâsp I 1219; 1224; 1225; 1226; 1227; 1228; 1229; 1230; 1232
Tâ'if 1065; 1098
Tamînî 1190
Tanâsukh 1189; 1252; 1256; 1257
Tayyibiti/a, al-Tayyib 1182; 1184; 1187; 1195; 1196
Taziano 1077; 1079; 1097; 1296
Teke 1220
Tîmûr, tîmûridi/e 1196; 1208; 1210; 1211; 1212; **1213-1214**; 1215; 1217; 1218; 1221; 1222
Tokhtamish (capo dell'Orda d'oro) 1211
Tommaso (d'Aquino) 1266
Tommaso il Presbitero 1097; 1314; 1317
T'ondrakiti 1256
Torah 1043; 1044; 1046; 1062; 1063; 1076
Torlak 1218
Trebisonda 1219
Trickster 1251; 1253
Tunisia 1267
Turchi, Turchia, Turco/a 1109; 1147; 1209; 1212; 1213; 1214; 1217; 1218; 1219; 1220; 1223; 1224; 1254; 1255; 1257; 1258; 1269; 1274; 1276; 1289; 1320
Turcomanni 1197; 1207; 1217; 1220; 1225; 1255

— U —

Ubayy (ibn Ka'b) 1098; 1099; 1102
Uhud 1070; 1071; 1075; 1088; 1089; 1119
Ummah 1043; 1052; 1054; 1055; 1068; 1069; 1070; 1071; 1072; 1073; 1098; 1099; 1100; 1114; 1122; 1125; 1127; 1128; 1130; 1131; 1134; 1140; 1141; 1142; 1143; 1150; 1173; 1174; 1272; 1273; 1284; 1303; 1308; 1315; 1319; 1322; 1323
Unayf 1074
usûlî/ismo 1225; 1227; 1228; 1229; 1230; 1231; 1232; 1223; 1234; 1237; 1238; 1241; 1243
Uzbeki/o 1224; 1226; 1227
Uzun Hasan 1214; 1217; 1219; 1222; 1224

— V —

Valacchia 1218
velâyat-e faqîh, velayat-e faqih 1130; 1243; 1244
Vangelo/i 1042; 1045; 1046; 1051; 1057; 1060; 1061; 1062; 1063; 1078; 1208

— W —

wahdat al-wujûd, al-wuğûd 1040; 1111; 1136; 1150; 1193; **1200-1204**; 1205; 1206; 1215; 1217; 1246; 1252; 1253; 1254; 1255

Wahhâbismo vedi **Ibn 'Abd al-Wahhâd wâqifiti/ismo** 1162; 1164; 1165; 1167; 1169; 1170; 1171; 1183
Waraqqa 1045; 1046; 1051; 1060; 1063
Weber 1241; 1258; 1287
Weigel 1118; 1265
Wyclif 1229

— X, Y —

Yâ 1248
Ya'qûbî 1168; 1169
Yahyâ ibn Abî Khatîr 1047
Yahyâ (b. Muhammad ibn al-Hanafiyya) 1168
Yakûb Bey (figlio di **Uzun Hasan**) 1224
Yakûb Yusûf Hamadânî (possibile origine dei **Kubrâwiyya**) 1204
Yâresân, Yârsân 1217; 1223; 1238; 1249
Yâsâ 1146; 1147; 1151
Yathrib (vedi anche **Medina**) 1050; 1066; 1072; 1073; 1074; 1096; 1100
Yavneh (Jamnia) 1080
Yazîd, Yazîd I, Yazîd b. Mu'âwiyya 1102; 1105; 1251; 1252; 1315; 1327; 1332
Yazîd al-Fârîsî 1099
Yazîd b. Unaysa 1252
Yemen/ita/iti 1059; 1061; 1063; 1102; 1105; 1146; 1182; 1185; 1187; 1195; 1289
Yesevî, Yeseviti, Yasaviti 1204; 1254
Yezîdî 1208; 1214; 1217; 1223; 1246; 1247; 1249; **1250-1254**; 1256; 1258; 1267; 1277

— Z —

Zâhir 1137; 1186; 1192; 1193; 1198; 1203; 1206
Zâhiriti/ita/ismo 1128; 1129
Zamzam 1054
Zanâdiqa, Zindîq, Zandaqa, Zandaqah 1111; 1113; 1114; 1116; 1119; 1318
Zanj 1158; 1183; 1184; 1318
Zanjan 1242
Zayd (fratello del 5° **Imâm**), **Zayditi/ita/ismo** 1114; 1120; 1122; 1123; 1125; 1127; 1160; 1161; 1162; 1165; 1166; 1168; 1169; 1171; 1183; 1184; 1215; 1216; 1246; 1272
Zayd (Hanîf) 1063
Zayd ibn Thâbit 1045; 1098; 1099; 1101; 1102
Zoroastriano/iani/ismo 1039; 1054; 1055; 1086; 1097; 1099; 1106; 1107; 1108; 1113; 1117; 1118; 1119; 1121; 1123; 1126; 1134; 1145; 1180; 1182; 1195; 1215; 1248; 1253; 1256; 1265; 1267; 1269; 1271; 1314
Zubayridi vedi **'Abdallâh ibn al-Zubayr zuhûr** 1239; 1240; 1241
Zuqnîn 1097; 1317

MARGINALIA ALLA STORIA DI UN ALTRO OCCIDENTE

Vengono raccolti, discussi e ampliati sotto questo titolo, alcuni argomenti presenti nel testo, significativi per concluderlo con uno sguardo sul mondo contemporaneo e tuttavia trattati a suo tempo in modo succinto al fine di evitare appesantimenti e dispersione dell'esposizione.

1 - IL CORANO E LE ORIGINI DELL'ISLAM

L'argomento

Nel corso della narrazione offerta nella *Storia di un altro occidente* (d'ora in poi citata come *Storia, etc.*) il tema del Corano è stato sempre trattato con parsimonia, perché il carattere specialistico dell'argomento avrebbe comportato un appesantimento dell'esposizione. Qui mi propongo di colmare in parte la lacuna con l'analisi e il commento di alcuni testi recenti. La scelta di questi testi nella sterminata letteratura sull'argomento è stata guidata da due criteri: in primo luogo la data recenziere e l'autorevolezza, scarsa essendo ormai la credibilità non soltanto degli studi che si appiattivano sulla tradizione interpretativa islamica, ma anche di quelli che la negavano totalmente per sostituirla con improbabili storie alternative. Il secondo criterio usato è stato di dedicare la riflessione soltanto a quegli studi che hanno avuto come finalità una lettura del Sacro Testo orientata a gettar luce sulle origini dell'Islam: di questo infatti ci siamo occupati più volte.

Premessa

Certamente la Vulgata è tarda e inattendibile. Due sono gli elementi ideologici riconducibili all'età 'abbàsida nella quale essa venne compilata: il sottofondo di un Hijâz idolatrico al momento della predicazione del Profeta e il mito dei quattro Califfi "*râshidûn*", cioè "ben guidati", che è poi il mito di un'età dell'oro dell'Islam. Il primo di essi è un falso chiaramente smentito non soltanto dagli studi, ma dalla stessa logica, essendo difficilmente comprensibile il nascere e l'affermarsi dal nulla di una predicazione fondata sul messaggio testamentario; su di esso si fonda però la pretesa "eccezionalità" dell'Islam. Quanto al secondo, la realtà di quell'età dell'oro è costituita da un trentennio di feroci lotte nate da divergenze sulla legittima fonte religiosa del potere; e da due scissioni, la khâridjita e la shî'ita. Il panorama sintetico che se ne può trarre è quello di un'ondata *rivoluzionaria* che deve affrontare un lungo periodo di assestamento prima di trovare i fondamenti di una *nuova legittimità*. Perciò, la comprensione della natura del messaggio profetico trasmesso da Maometto al proprio uditorio mi è sembrata la chiave per la comprensione del processo formativo ed *evolutivo* dell'Islam, due momenti che a mio avviso non possono esser disgiunti: non per nulla ho parlato a suo tempo di importanza delle *origini* nel determinare gli *sviluppi* dell'Islam. Nonostante la zona grigia che avvolge i primi eventi chiusi ormai, non diversamente dalle altre due religioni testamentarie, in un bozzolo mitico, l'Islam nasce nella storia e dalla storia. Una religione non è un'opinione privata o un'ipotesi metafisica: *è la creazione di una società della quale costituisce il mito di fondazione*.

L'esame dei testi

Il primo testo che mi accingo ad esaminare, è costituito da una raccolta di contributi di vari studiosi, *Le Coran. Nouvelles approches*, Dir. M. Aziz avec la coll. de S. Mervin, Paris, CNRS Éd., 2013. Esaminerò gli articoli singolarmente nel loro contenuto; non tutti però, soltanto quelli il cui oggetto afferisce all'argomento in esame. C'è infatti una sezione del testo, la seconda, intitolata "Il contesto di emersione", che appare la più significativa al riguardo; lo è anche la terza, intitolata "L'analisi letteraria".

La seconda sezione si apre con l'articolo di A. Neuwirth (studiosa della quale ci occuperemo molto in seguito) intitolato *Le Coran, texte de l'Antiquité tardive*. Vi sono espone in sintesi le argomentazioni che la Neuwirth ha ampiamente sviluppato altrove e ampiamente suffragato nella propria ricerca. Secondo l'Autrice, il Corano constitui per oltre vent'anni il risultato di una comunicazione orale indirizzata ad una comunità ancora in via di formazione (dunque non ancora "musulmana"). Un pubblico "colto", cioè a conoscenza della tradizione testamentaria, partecipe della Tarda Antichità (p. 127).

Perciò il Corano emerge da un processo di interazioni che non è essenzialmente diverso da quello all'opera nella costruzione dei testi che fondano il Giudaismo e il Cristianesimo (p. 128). Discuteremo altrove di

questa impostazione che è il risultato di molte analisi di vari ricercatori, alcune delle quali già citate nel corso della *Rassegna bibliografica ragionata* (d'ora in poi: *Rassegna, etc.*); un'impostazione ben documentata e sostenibile, e, per quanto mi riguarda, tra quelle che ritengo più interessanti. Segnalo soltanto, al riguardo, l'importanza dell'analisi letteraria, in particolare della retorica (semitica) presente nel Corano, che fa comprendere l'indirizzo e il significato della polemica presente nel testo.

Dunque il Corano non va letto "attraverso il prisma dei testi islamici posteriori" (ivi) perché esso costituisce in gran parte "un'interpretazione e una riformulazione di tradizioni bibliche e post-bibliche ben conosciute" (p. 130). Di questo ho già accennato nella *Rassegna, etc.* e non vi torno sopra, se non per segnalare l'analisi, presente nell'articolo, della *sûra* 112, meccana di quattro versetti, che mostra un preciso parallelismo con analoghe affermazioni del Deuteronomio e del Simbolo di Nicea (tabella a p. 139).

L'uso della retorica, nota ancora la Neuwirth, implica l'oralità originaria del testo; intendere il Corano sotto forma di testo scritto porta ad ignorare la sua caratteristica di presenza appassionata in un dibattito del proprio tempo; un testo che, oltretutto, per l'orientalistica è rimasto *senza rapporto con l'identità europea* (p. 131). Debbo notare che questa tesi richiama quella del legame tra la nascita dell'Islam e la fondazione delle due "ortodossie", la cristiana e la giudaica, che è tesi fondativa della *Storia, etc.* e che ne esce quindi rafforzata.

Avviandosi a conclusione, la Neuwirth formula poi alcune considerazioni che vanno sottolineate e che riguardano l'atteggiamento verso il Corano non soltanto dei commentatori islamici, ma anche della nostra orientalistica. Viene chiamata in causa "l'autoesclusione della cultura pre-islamica.....nella percezione contemporanea della storia del vicino oriente" (p. 141). Si tratta, in altre parole, dell'invenzione della fantomatica *jâhiliyya*, argomento che è stato già trattato in *Storia, etc.* in vari passi. Ne consegue che "l'autoesclusione vicino-orientale dalla storia europea va di pari passo con l'esclusione occidentale del Corano" (p. 141). Lo sguardo occidentale sul Corano, dice ancora a p. 142, si riassume "nella nozione eminentemente politica (corsivo mio) che il Corano sia un testo fondamentalmente estraneo alla cultura europea, mentre altri scritti della medesima area geografica (altro corsivo mio) -in particolare le letterature biblica e post-biblica- sono ammessi come documenti fondatori dell'identità europea". Secondo la Neuwirth, le due culture, quella europea e quella del vicino oriente, sono "*storicamente inseparabili*" (ivi, terzo corsivo mio).

Qui si chiude l'articolo e si apre una mia rapida chiosa. Nella *Storia, etc.*, esattamente questo si afferma. Quanto al fondamento ideologico-politico dell'artificiosa divaricazione, ciò che deve essere chiamato in causa, per quanto riguarda l'Occidente, è la natura della Ragione occidentale che è ideologia del dominio messa in atto come riduzione della "Storia" alla propria particolare storia *ideologicamente pensata*.

All'articolo della Neuwirth può essere confrontato quello di M. Cuypers, *Le verset de l'abrogation* (2, 106) *dans son contexte rhétorique*, uno studioso che avevo già citato a proposito della sua lettura della *sûra* 5, *al-Mâ'ida* che, come la *sûra* 2, è medinese (cfr. *Storia, etc.*, p. 1042, dove si riporta anche la relativa analisi della Comerro).

Nel suo articolo si parte dalla contestazione del concetto di *nâsikh wa mansûkh* (cfr. *Storia, etc.* p. 865) cioè della dottrina del *naskh* (abrogazione) così importante per la giurisprudenza islamica. L'esistenza di una simile dottrina nel versetto Cor., 2,106 è contestata, come nota Cuypers a p. 308, anche da autori islamici, che hanno avuto comunque numerose dispute su quanti e quali debbano ritenersi i versetti abrogati. È da notare (Cuypers, p. 307) che le "abrogazioni" riguardano i versetti che esprimono tolleranza religiosa, abrogati da quelli che incitano all'intolleranza.

Il punto di partenza per una critica è la traduzione del termine arabo *âya*, correntemente interpretato come "versetto" (o anche "segno") che dovrebbe essere viceversa tradotto come "messaggio" (p. 308); ipotesi fondata in considerazione dell'area semantica della parola, che fa riferimento generico a messaggio, segno, simbolo anche miracoloso, indicazione, evidenza (cfr. Lane, vol. I, p. 135). Ora, la *sûra* 2 (medinese) fa parte della grande requisitoria contro gli Israeliti (p. 309) precisamente contro i Giudei di Medina. La vicenda, che viene ripresa da Cuypers, l'ho ricordata in *Storia, etc.*, p. 1069: i Giudei di Medina deridono Maometto che pretende ritenersi Profeta non essendo Giudeo; e di parlare di Abramo, che era Giudeo. La risposta si trova in Cor., 3,67 (la medinese *sûra* di *Imrân*): Abramo non era né Giudeo né Cristiano.

Ora, l'analisi della retorica semitica da parte di Cuypers, rinvia all'articolo di G. Gobillot, che esamineremo in successione, e stabilisce un punto fondamentale: "il Corano non abroga le Scritture anteriori ma le conferma" (p. 311); argomento che riporta alla memoria quanto già segnalato in *Storia, etc.*, p. 814 circa il doppio significato di *Khâtam*, sigillo e suggello. Ciò che il Corano viene a confutare sono le falsificazioni del messaggio testamentario (si veda Gobillot, *infra*) come dimostra chiaramente Cuypers esaminando la *sûra* 2 nel suo complesso (pp. 311-317 e 320-326).

Il Corano viene dunque a *ristabilire il Messaggio originario*, come esso stesso ribadisce più volte, contro le due fondamentali falsificazioni: quella giudaica che fa dei Giudei il popolo eletto (e qui c'è l'eco della cattiva accoglienza ricevuta a Medina sulla base dell'appartenenza etnica) e quella cristiana che ha fatto di Gesù il Figlio di Dio, uomo e Dio al tempo stesso. La logica della confutazione vi è ben fondata; ma ciò che a me preme segnalare è che siamo in presenza di una confutazione del fondamento delle due "ortodossie", a quel tempo ormai stabilite escludendo da sé tutto il Giudeocristianesimo, sia quello dei Giudei che quello dei Gentili.

Esaminato nel suo contesto, Cor., 2,106 indica perciò chiaramente qual è l'oggetto dell'abrogazione: non altri versetti coranici, ma le "falsificazioni" portate all'originale religiosità di Abramo, né Ebreo né

Cristiano. Le *suwar* (altro plurale di *sûra*) 3 e 5 sono coerenti nell'impostazione teologica, che è poi quella sempre avanzata nella critica islamica al Giudaismo e al Cristianesimo, in nome dell'universalità della presenza divina (p. 327) e dell'unicità di Dio. Cuypers conclude osservando che siamo in presenza "di uno dei numerosi casi nei quali il contesto letterario dei versetti coranici contraddice il contesto pseudo storico delle 'circostanze della Rivelazione'" (p. 328).

A questo punto diviene significativo esaminare l'articolo di G. Gobillot, *L'abrogation selon le Coran à la lumière des homélies pseudo-clémentines*. Le *Omélies* (e le *Recognitiones*) ps.Clementine, costituiscono un testo giudaizzante molto antico (cfr. *Storia, etc.*, p. 456 in n. 197) che è stato citato nel testo nel corso dei capitoli dedicati allo Gnosticismo.

Nel prendere in esame il problema dell'abrogazione, la Gobillot esordisce affermando che il solo luogo coranico ove se ne dia "una vera definizione" (p. 209) è il già citato *Cor.*, 2,106. Ella traduce poi il problematico "*âya*" con "segno" inteso nel senso di "significante"; quest'ultimo lemma può a sua volta essere inteso come "un passaggio più o meno lungo, una frase, un'espressione, una parola, una lettera, un fonema, un'accentazione, o, ancora, semplicemente un senso, a seconda dei casi" (p. 210). Dunque *âya* non significa necessariamente un "versetto", come nella traduzione abituale e nella dottrina del *naskh*. Dottrina confutata peraltro già da un mu'tazilite del III sec. H., che interpretava l'abrogazione come riferita ai testi giudei e cristiani (pp. 210-211).

Venendo all'oggetto, la Gobillot inizia dunque citando altri versetti (*Cor.*, 16,101 e 22,52) nei quali compare il tema dell'abrogazione, notando come essi vadano contestualizzati nella polemica tra il Profeta e i suoi oppositori (p. 212) da identificarsi con "Gente del Libro" che criticano la sostituzione, da parte del Profeta, di un "segno" (*scil.*: contenuto nel *loro* Libro) con un altro (ivi). Per costoro, il Corano era pura affabulazione, quindi non avrebbe avuto, per loro, alcun senso disapprovare eventuali cambiamenti all'interno di esso (p. 213). Al riguardo la Gobillot ritiene di dover sottolineare una risposta del Profeta (*Cor.*, 16,103) che fornisce una possibile chiave di lettura: chi critica, pensa a testi scritti in lingua straniera, mentre questa (*scil.*: la lingua del Corano) è una chiara lingua araba (ivi). La funzione che il Corano si autoattribuisce è dunque quella di "giusto commentario, correzione e rettifica dei testi (*scil.*: profetici) che lo hanno preceduto" (p. 214).

Questa operazione comporta -vedremo poi perché- un uso chiaro, non equivoco, della lingua araba. L'analisi della Gobillot prosegue infatti con l'esame di *Cor.*, 2,104 -l'antecedente discorsivo di *Cor.*, 2,106- in parallelo con *Cor.* 4, 45-46. Siamo nell'ambito di una polemica anti-giudaica rivolta contro i Giudei di Medina (anche la *sûra* 4 è medinese) e il Profeta accusa i Giudei di trasporre il dettato del *Deuteronomio* in arabo giocando su assonanze delle due lingue semitiche e su artifici di pronuncia che stravolgono, in arabo, il senso del dettato, del quale egli rivendica l'obbligo di una corretta traduzione. Il problema non riguarda soltanto l'obbligo di ascoltare e mettere in atto il dettato divino, che con tali artifici viene disatteso, riguarda anche -e soprattutto, ritengo di aggiungere con riferimento al cuore della polemica teologica- la pretesa dei Giudei al ruolo di popolo eletto, coerentemente con il fondamento etnico della loro "ortodossia".

L'analisi è sviluppata a p. 217 a partire dalla traduzione dell'invocazione ebraica verso Dio ("proteggici", *râ'inâ*) con l'arabo *râ'inâ*, che può significare "favorisci noi". Nella polemica sulla pronuncia della parola, fatta introducendo lo ع ("torcendo" la lingua, come è necessario per la pronuncia) si inserisce perciò indebitamente il concetto di "elezione" del popolo ebraico. Perciò dice il Profeta (*Cor.*, 4,46) che non dovrebbero dire *râ'inâ*, ma *unẓurnâ*, essendo il verbo arabo *nazara* l'equivalente di *râ'â*, esprimente una richiesta di protezione (cfr. la traduzione di Abû Sahlîeh, cit. in Bibl. di *Storia, etc.* a p. 1351, del versetto 4,46 a p. 456 e del versetto 2,104 a p. 386). Queste deformazioni sono suggerite dal demonio; non è il messaggio biblico che va respinto, ch , anzi, esso va ristabilito nella sua verit ;   la sua deformazione che deve essere emendata.

Come si vede, il concetto di abrogazione appare qui in una diversa luce, ma, soprattutto, la predicazione del Profeta appare come il ristabilimento di un'antica verit  rivelata, non come una sua negazione.

Lo stesso tema della deformazione della Rivelazione ispirata dal demonio si trova in *Cor.*, 2,93 e 4,46 dove l'obbedienza al dettato della Torah diviene una disobbedienza per quei Giudei che giocano sull'assonanza della parola ebraica *'assinu* con quella araba di significato opposto (*'aṣayn *). L'esistenza di un inganno diabolico   affermata anche in *Cor.* 2,102, che parla della condotta di Salomone. Qui la Gobillot opera una lunga analisi alla luce della *s ra* 38 e dei testi ebraici, non soltanto *IRe* ma anche il Talmud (cfr. pp. 219-225) che narrano e commentano la vicenda di Salomone. Secondo il Corano, Salomone si pent  di aver infranto la Legge, n  avrebbe potuto essere diversamente, perch  egli era, per il Corano, un profeta: sarebbe stato assurdo perci  pensarlo come trasgressore impenitente. In questo, Ebrei e Cristiani sono ancora una volta in errore.

Che cosa se ne deduce per quanto riguarda il testo coranico? Secondo la Gobillot il Corano rettifica o sostituisce alcuni passaggi del testo biblico che mettono in cattiva luce i profeti delle Scritture: i passaggi che li criticano sono il frutto di una frode diabolica (p. 235). Un'altra cosa per  emerge chiara: il contraddittorio presente nel testo   rivolto alla Gente del Libro: Giudei e Cristiani, forse Giudeocristiani; e il Profeta vi si afferma come restauratore della Verit  Rivelata.

Nota infine la Gobillot che esiste un altro testo della Tarda Antichit  che avanza le medesime idee e pretese: si tratta delle *Omèlie ps.Clementine*, testo *giudeocristiano* (corsivo mio) del II-III secolo, citato a proposito dello Gnosticismo in *Storia, etc.*, pp. 56 e 59, nel testo e nelle note. Questo accostamento, che non

implica necessariamente una parentela tra i testi “permette di farsi un’idea assai precisa del contesto dottrinale nel quale conviene collocare l’abrogazione coranica” (p. 237). Infatti anche nelle *ps.Clementine* i passaggi imbarazzanti della Bibbia, che l’ortodossia risolve con l’allegoria per preservare l’integrità della Scrittura, sono interpretati come nel Corano, cioè come irruzione di falsa profezia. È noto che gli Gnostici non accettavano le Scritture nella loro integrità -caso estremo, Marcione; non così le *Omèlie* e ancor più sfumato il Corano che ritiene di poter ristabilire un testo “originario”, *dimenticato* per irruzione diabolica, nell’autenticità del dettato divino.

In conclusione, anche nel saggio della Gobillot ciò che appare sullo sfondo è una predicazione e una disputa in un ambiente genericamente giudeocristiano (nelle sue varie sfumature, comprendenti sia le ortodossie che le eterodossie giudeocristiane) a conoscenza delle Scritture.

Idee in parte diverse sulla religiosità della penisola araba -diverse essenzialmente per quel che riguarda la Mecca e quindi l’orientamento iniziale del Profeta- sono quelle di J. Chabbi, *La possibilité du Coran comme document anthropologique*. Premetto sin d’ora che sulle sue convinzioni, qui esposte sinteticamente nei limiti di un breve articolo, mi tratterò più in dettaglio in seguito, commentando un suo testo monografico.

Partendo dalla constatazione che l’Islam a noi noto è il risultato di una costruzione che occupa il tempo degli Omeyyadi e degli ‘Abbâsidi (p. 189) la Chabbi tenta di far luce sullo “statuto dell’ante-Islam in rapporto all’Islam” (p. 194). Il periodo coperto da questa evoluzione che la Chabbi considera di circa un secolo e mezzo (p. 192) è il tempo nel quale un nucleo di Arabi invasori retti da consuetudini tribali deve assimilare -in quello che sarà l’Islam senza aggettivi- popoli conquistati estranei a quella cultura (pp. 191-193). Ciò significa, secondo l’Autrice, abbandonare una religiosità *etnica* (p. 194, corsivo mio) e ci deve porre la domanda: “a partire da quando l’Islam è divenuto religiosamente musulmano?” (ivi).

Come si noterà, il problema che si pongono molti ricercatori (il passaggio dalla religiosità iniziale all’Islam storicamente noto) viene qui riformulato nel contesto di una particolare prospettiva, il passaggio da una religiosità *araba* (definita “alleanza etnica con una divinità” che prolunga la precedente relazione tra umano e divino delle società tribali arabe, p. 194) a una religione universale. Ciò la porta a riconsiderare la *jâhiliyya* non tanto come “ignoranza” ma più che altro come “assenza di riferimento come in un deserto ove ci si perde se non si conoscono le piste” (ivi) e l’Islam originario “meno radicalmente diverso di quanto si creda dal vissuto collettivo della sua società d’origine” (ivi).

Dunque il Corano esprime una religiosità araba (“la natura araba del Corano per noi non è in dubbio”, p. 197) e ciò appare evidente dal ruolo minaccioso che vi hanno il sole, il calore e la sete (si pensi alla rappresentazione opposta del Paradiso) come si potevano percepire nell’arida regione della Mecca (pp. 195-197). Su questo è certa: “l’indigenismo caratteristico del Corano” (p. 197) non poteva provenire che da lì e “la parte direttamente tribale del Corano è troppo importante per poter essere passata sotto silenzio” (ivi).

La Chabbi ritiene però di poter registrare una netta evoluzione del testo allorché il Profeta si trasferì dalla Mecca a Medina, oasi *cosmopolita*: sottolinea questa definizione perché è questo il punto nel quale la vecchia Yathrib si distingue dalla Mecca, che lei considera, come la Crone (*Meccan Trade*), oasi periferica, isolata, senza contatti con le vie di commercio, con una scarsa presenza di *stranieri*; anche questo termine da lei usato (*a jâm*) va sottolineato, perché esclude la possibilità di una cultura testamentaria nell’Hijâz o quantomeno alla Mecca, se non come allotria. Gli “stranieri”, presenti viceversa a Medina, sarebbero “Gente del Libro” (anche “Cristiani”) che potrebbero aver influenzato il Profeta (*Cor.*, 16,103) essenzialmente a Medina, dove si sarebbe duramente confrontato con i Giudei locali. A questo punto infatti (p. 201) compaiono nel Corano i termini *injil*, *yahûd* e *naşârâ*, nonché la formula “*ahl al-kitâb*, Gente del Libro (ivi). Le conoscenze bibliche, che nel periodo meccano erano assai vaghe (vi si parla genericamente di un *banû isrâ’il*) come un “sentito dire”, divengono precise, si da rendere possibile adattarvi la polemica coranica (ivi).

A Medina il Profeta passa di scoperta in scoperta (ivi) ed emerge il ruolo centrale di Abramo: soltanto a Medina l’Islam diviene abramitico per sempre (p. 202); un abramismo tuttavia “degiudaizzato” a seguito della polemica locale con i Giudei. Al contrario, nel periodo meccano i Giudei erano stati portati ad esempio (ivi, con riferimento a *Cor.* 10,94 e 44,32); ed è a Medina che la Ka’ba viene dichiarata la prima dimora di Abramo (p. 203 con riferimento a *Cor.*, 2,127; 3,96 e 22,26). La Chabbi ricava da queste considerazioni anche un’altra conclusione: il *masjid* (luogo di prosternazione dalla radice *s-ğ-d*, non ancora “moschea”) *al-aqşâ* non alluderebbe al Tempio di Gerusalemme, ma al rovetto ardente del Monte Sinai. Sia come sia, la comprensione dell’origine del Corano da lei offerta ha comunque un indubbio significato: nel Corano non esiste una precisa visione di fatti storici, ancor meno vi si possono scorgere riferimenti a Gerusalemme (p. 203). Quest’ultima ipotesi viene sostenuta anche sul fondamento del testo, che non collega il Giudaismo ad alcun sito *urbano* (ivi).

La visione del passato testimoniata nel Corano non può essere valutata alla luce delle *nostre* conoscenze storiche (p. 204) né può essere rappresentata dalle interpretazioni che ne furono date dalla società che seguì, che vide il testo in una luce ormai lontana dalle sue origini (pp. 204-205). Sulle tesi della Chabbi però, come detto, torneremo, anche per pensarle sulla scorta di ulteriori considerazioni di altri autori.

Un interesse non minore riveste l’articolo di C. Gilliot, *Le Coran avant le Coran. Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale*. Gilliot è un autore che abbiamo incontrato più volte in *Storia*, etc., in particolare con riferimento ai cosiddetti “suggeritori” del Profeta. Anche lui considera il Corano una produzione letteraria della Tarda Antichità (p. 145) maturata in una penisola araba che non era estranea alla

koiné religiosa e culturale del mondo mediorientale (ivi); un mondo che conosceva bene il Cristianesimo non soltanto attraverso gli Apocrifi, ma anche tramite il *Diatessaron* e la *Peshitta* (p. 146; sul *Diatessaron* di Taziano cfr. *Storia, etc.*, pp. 51-53 nel testo e in n. 165; p. 100 nel testo e in n. 20: siamo in presenza di una cristologia adozionista arcaica e giudaizzante, dalla quale discende il Cristianesimo siriano). Monofisiti erano presenti a Najrân, e lo erano sia i Ghassânidi che i Lakhmîdi di Hîra: di ciò abbiamo parlato anche nel primo capitolo della *Rassegna, etc.*

Tutto ciò ha un riflesso ben preciso nella cristologia del Corano, e al riguardo Gilliot cita l'opinione di Van Reeth che riferisce la religiosità coranica a una "comunità settaria" vicina al "Monofisismo radicale e al Manicheismo" e in attesa di un'imminente parusia (p. 147). Qui viene quindi immediata la precisazione di Gilliot su un tema che abbiamo insistentemente sottolineato nella *Rassegna, etc.*: quando, nel Corano, si parla di "Cristiani" e di "Cristianesimo" non si deve pensare a Cristiani e Cristianesimo "con gli occhi di un Cristiano moderno o contemporaneo" (p. 148). Il Cristianesimo conosciuto dagli Arabi e praticato da alcuni di loro era di tipo siriano, cioè *giacobita o nestoriano* (p. 149).

Gilliot considera inoltre "seria e plausibile" (p. 150) l'ipotesi di Gil, che l'Islam iniziale fosse quello degli *Hunafâ*, cioè un Manicheismo "non-conformista", con riferimento all'articolo di *Abû 'Amr* (cit. in *Storia, etc.*, p. 1075). Il tema del "sigillo" dei Profeti con il suo significato ambivalente (cfr. *Storia, etc.*, p. 814 e i relativi articoli di Colpe e Stroumsa citt. In Bibl. alle pp. 817 e 818) è inoltre presente anche nel Manicheismo (p. 151) e il termine arabo *khâtam* (cfr. *Storia, etc.*, p. 855) deriva dall'aramaico *hâtâmâ* (Gilliot, p. 151 in n. 30).

Egli insiste poi a lungo nell'esaminare i passaggi coranici che mostrano rapporti con l'eterodossia cristiana (cita anche i rapporti con l'apocrifo *Protovangelo di Giacomo*, per i quali si veda anche *Storia, etc.*, p. 1061). Conclude quindi (p. 177) che molti passaggi del Corano possono essere "interpretazioni ("traduzioni" o adattamenti e commentari) di scritture o di *tradizioni orali* anteriori". Il corsivo è mio perché la presenza di tradizioni orali -quali che esse fossero, certamente eterodosse- è un elemento importante, da non dimenticare. Per essere al corrente di quella cultura religiosa non era necessario che gli Arabi abbandonassero la penisola, per acquisirla *poi* nel corso delle conquiste.

Per quanto riguarda quindi la religiosità della penisola araba, è rilevante contestualizzare qui di seguito il contributo di F. Imbert, *Le Coran des pierres: statistiques épigraphiques et premières analyses*: Imbert esamina i graffiti rinvenuti nelle varie località e attestanti una fede "coranica" databile anteriormente al 750; li pone quindi a confronto con le varie cronologie ipotizzate circa l'ordine temporale delle *suwar* (argomento che tratteremo in seguito) e con il loro testo canonico. Ne emergono conclusioni che lasciano riflettere.

Ad esempio, è "sorprendente" notare l'assenza di citazioni riconducibili alle prime rivelazioni meccane (p. 106) e una concentrazione delle citazioni verso le *suwar* del periodo tardo-meccano e medinese (p. 104). Ancor più interessante è però constatare che coloro che incidevano il proprio attestato di fede sulla roccia, dovevano verosimilmente riferirsi ad un "Corano" ancora allo stato plastico. Nei versetti manca sovente l'inizio o la fine, i sintagmi vi sono grammaticalmente ricontestualizzati, appaiono delle chiusure di versetto diverse: c'è di che interrogarsi sulla stabilità del testo prima del califfato 'abbâside (p. 114): "la sua elasticità è flagrante" (ivi), "soltanto il 36% dei testi ricalca esattamente la versione vulgata" (p. 115).

Quanto ai teonimi presenti nelle iscrizioni, Imbert introduce l'ipotesi che Allâh e al-Rahmân siano due nomi della medesima divinità, invocata già prima dell'Islam, e la *basmala* una formula assai antica che li accomuna nell'attributo *al-rahîm*, misericordioso (p. 119): ciò sarebbe attestato dall'uso dei teonimi stessi nelle incisioni provenienti dalle diverse regioni della penisola.).

Il Corano inteso come volume di testo (*muṣḥaf*) e la sua storicizzazione come Rivelazione fatta al Profeta (con la più tarda "invenzione" [p. 119] della sua inimitabilità [*i'ğâz*]) potrebbero essere stati il frutto (il condizionale è d'obbligo, siamo nella pura ipotesi) di una risposta a Giudei e Cristiani che potevano vantare proprie Scritture (ivi). Al suo confronto, ciò che Imbert definisce "il Corano delle pietre" (p. 121) può essere considerato come "il Corano dei cuori" (ivi): espressione di una fede diffusa e riflesso di un testo coranico in divenire. Ciò tuttavia, precisa Imbert, a mio avviso giustamente, non deve essere occasione per riaprire antiche polemiche dottrinali, ma per riscoprire il Corano nella sua storicità e arricchirlo del suo fondamento in una fede diffusa e condivisa (pp. 121-122).

Tornando al Corano come testo scritto, dopo aver ricordato con P. Larcher, *Le Coran: l'écrit, le lu, le récit*, che esso conserva tracce di una oralità originaria, faccio ora riferimento ai due contributi di F. Déroche e A. Moezzi. Il primo, dal titolo *Contrôler l'écriture. Sur quelques caractéristiques de corans de la période omeyyade*, esaminando le copie più antiche sopravvissute, conferma il ruolo fondamentale del periodo omeyyade -con 'Abd al-Malik e i due governatori dell'Iraq, 'Ubayd Allâh b. Ziyâd e al-Ḥağğâğ, (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1098-1099)- per la fissazione del testo e la sua diffusione. Unita alla contemporanea edificazione del Duomo della Roccia, questa operazione viene vista da Déroche come il risultato della scelta di fissare una volta per tutte i cardini dell'Islam, sia verso la comunità musulmana reduce da decenni di lotte per il potere, ideologicamente sorrette dal dissenso religioso e concluse con la morte di 'Abdallâh ibn al-Zubayr, sia verso le diversità giudaica e cristiana, nei confronti delle quali stabilire l'identità della fede islamica.

Quanto a Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant: histoire et écritures à travers l'étude de quelques textes anciens*, il suo articolo riprende il contenuto di altre sue precedenti ricerche, e afferma che il corpus degli *ahâdith* si costituisce come tentativo di giustificare la propria causa da parte delle varie fazioni

“teologico-politiche” dei primi secoli dell’Islam (p. 81). Le lotte di potere iniziarono subito dopo la morte del Profeta e portarono all’affermazione violenta degli Omeyyadi -tradizionali nemici del Profeta- con la conseguente distruzione dei pretendenti ‘alīdi (p. 84). Perciò l’Islam maggioritario (dal quale derivò quello sunnita) fu elaborato dai nemici di Maometto e della sua famiglia (ivi). La versione del Corano che fu stabilita da ‘Abd al-Malik (cosiddetta di ‘Uthmān) grazie a ‘Ubaydallāh b. Ziyād e al-Ḥaǧǧāg fu perciò ritenuta dagli Shī‘iti un falso, sin dal suo costituirsi.

Essa fu tuttavia imposta anche agli Shī‘iti come “Corano statale” sin dall’epoca ‘abbāsīde, soprattutto a seguito del consolidarsi di una “ortodossia” sunnita e del dogma del “Corano increato” (p. 85). Queste vicende le abbiamo percorse in *Storia, etc.*, perciò ritengo inutile tornarvi sopra. Tornando viceversa all’articolo di Moezzi, questi ricorda come col tempo, non potendosi più parlare di una “falsificazione” del Corano, la contestazione shī‘ita fu concentrata su una supposta soppressione di un supposto commentario di ‘Alī, ciò che rese poco comprensibile un testo (il Corano) che necessitava di un commento esoterico. Come e perché un originario partito *politico* abbia intrapreso un cammino lungo i sentieri dell’esoterismo, abbiamo tentato di comprenderlo nella *Storia, etc.* Anche in questo caso possiamo constatare, come nelle eterodossie cristiane, l’usuale conflitto tra lettera e spirito (p. 86).

Moezzi ricorda poi il processo di assimilazione, in una storia sunnita, di un ‘Alī “santificato” e assunto nell’Olimpo dei mitici *rāshidūn* (p. 89); processo di storicizzazione ideologizzata del quale s’è parlato, con riferimento alla “rivoluzione” ‘abbāsīde, alle pp. 1313-1322 *passim*, di *Storia, etc.* Quanto al “discorso shī‘ita” (p. 89) esso si distinse elevando la legittimità di ‘Alī su un fondamento metafisico: fenomeno che abbiamo ampiamente esaminato sin dal capitolo *Ordine celeste e disordini terreni* e poi ancora più volte successivamente, sul quale non sembra quindi necessario tornare; come anche non sembra necessario insistere, dopo tutto quello che è stato esposto, sulla coloritura “gnostica e neoplatonica” (p. 92) di questa metafisica.

Una prospettiva interessante è offerta dal contributo di M. Azaiez, *Le “contre-discours” coranique*, nel quale il “contro-discorso” è costituito dalle obiezioni degli oppositori che, nel testo coranico, respingono le parole del Profeta. Azaiez fonda le proprie osservazioni a partire da autori citati anche nella *Rassegna, etc.*, in particolare su de Prémare e Hawting; e sulle analisi della Chabbi relative al linguaggio del testo. Da de Prémare, Azaiez riprende il concetto che il testo a noi noto sia il risultato “di un processo di redazione segnato dai conflitti ideologici, teologici e politici di un Islam nascente” che deve affermare la propria identità nei confronti di Giudaismo e Cristianesimo; per conseguenza esso contiene anche *dibattiti posteriori alla Rivelazione*.

Ora, sottolineato il carattere anonimo degli oppositori (p. 272) Azaiez, nel chiedersi sulla scorta della Chabbi (ma anche della Boisliveau [*infra*] sull’autoreferenzialità del Corano) come mai sia rimasta l’eco delle loro obiezioni in un discorso che risulterà vittorioso, ritiene che ciò possa essere il risultato di una strategia nella quale il contro-discorso è esso stesso la legittimazione della verità del Profeta. Esso viene infatti usato al fine specifico di essere respinto (p. 276).

Tuttavia l’ipotesi più interessante di Azaiez, che ci ricollega ad articoli già esaminati, emerge a proposito di alcune *suwar* meccane, precedenti dunque l’esperienza di Medina. Qui entra in scena l’albero *zaqqūm*, situato nell’Inferno, del quale i dannati sono costretti a nutrirsi, con propria tortura (*Cor.*, 37,62; 44,43; 56,52; l’albero è citato anche in *Cor.*, 17,60 non con il proprio nome, ma come “l’albero maledetto” [*aš-šaḡarat ‘l-mal‘uwana*]). Qui infatti il linguaggio profetico è estraneo a un possibile contesto biblico, se si eccettua la citazione del “giorno del Giudizio”.

Secondo Azaiez (p. 285) è possibile dunque che il contesto biblico sia emerso in un secondo momento come argomentazione contro gli oppositori; soprattutto però, il dialogo mette in scena un confronto che dice qualcosa sul “mondo” nel quale avviene, perché esso delinea la figura degli oppositori nello specchio di uno scetticismo sull’Aldilà, sulla punizione e sul premio post-mortem quale metro al quale commisurare il proprio comportamento.

Nel complesso si può dunque ritenere che emerga il quadro di un testo in divenire che accompagna le successive tappe di formazione di una fede in un ambiente almeno in parte scettico, attraverso successive messe a punto del messaggio profetico.

Giungo infine al contributo di A. Boisliveau, *Le discours autoréférentiel dans les premières sourates mecquoises*, le cui ricerche esporrò più in dettaglio in seguito. Qui ne accenno in modo succinto perché esse si collocano su un diverso e più specifico piano che non è quello qui privilegiato, cioè le origini dell’Islam; e tuttavia sono interessanti perché anch’esse mostrano l’esistenza di una evoluzione interna al testo. Dall’esame della lingua delle *suwar* meccane più antiche (secondo i due ordini cronologici stabiliti da al-Azhar e da Nöldeke) l’Autrice ritiene di poter stabilire che in un primo momento si è in presenza di un “personaggio” (il Profeta o *chiunque esso sia*) che richiama gli uomini a far attenzione all’onnipotenza divina, e che recita una preghiera rituale. In seguito, e molto rapidamente, il linguaggio del testo, con non poca ambiguità, è strutturato in modo da suggerire l’idea che tanto il richiamo quanto la preghiera siano dettate direttamente da Dio nella forma in cui appaiono nel testo.

Per il lettore e per l’ascoltatore emerge così l’impressione finale, fortemente suggerita dal testo, di trovarsi in presenza di un Libro celeste (*kitāb*) autorevole quindi di per sé, portatore di una verità autoreferenziale. Vedremo in seguito come questa autoreferenzialità che colloca il Corano sul piano dei Testi Sacri come la Bibbia e il Vangelo, getti anch’essa una sua luce sui temi che abbiamo già visto.

Ora esamino piuttosto un'altra opera collettanea, il testo curato da A. Neuwirth, N. Sinai e M. Marx, *The Qu'rân in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2011. Si tratta di un testo ponderoso con un ampio spettro di contributi rilevanti che dovremo tuttavia trattare in modo, sì, esauriente, ma anche più corsivo, perché i riferimenti al tema che stiamo esaminando, pur numerosi, sono diluiti in un contesto troppo più ampio rispetto ai modesti propositi di queste note. Colgo perciò in esso soltanto ciò che mi sembra utile e necessario al riguardo.

Il contributo generale che emerge dagli articoli del testo è riassunto ad apertura nella Introduzione di A. Neuwirth: il Corano non può essere separato dalla storia religiosa della penisola araba, come fanno i Musulmani con il mito della *jâhiliyya* (sulla cui origine ideologica cfr. *Storia, etc.*, p. 1313 sgg.) e l'orientalistica occidentale, che vi ha visto deformazioni e fraintendimenti di testi giudaici e cristiani. *Esso è infatti il prodotto di una terra ed è un'originale sintesi della religiosità tardo-antica* (pp. 4-13). Ciò detto, entriamo in dettaglio.

Gli articoli di Nebes, *The Martyrs of Najrân and the End of Himyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century* (pp. 27-59) sullo Yemen, e della Finster, *Arabia in Late Antiquity: An Outline of the Cultural Situation in the Peninsula at the Time of Muhammad* (pp. 61-114) sull'Arabia, danno il quadro complessivo della religiosità della penisola araba alla vigilia dell'Islam, attestandovi la diffusione del Giudaismo e del Cristianesimo (monofisita e nestoriano, cfr. p. 70) e di un generale monoteismo (culto di *Rahmânân*). Come noto, il Cristianesimo era connesso, nello Yemen, alla presenza etiopica, il Giudaismo era sostenuto dai rivali Sassanidi. Vi sono iscrizioni di Abraha che invocano l'aiuto "di *Rahmânân* e del suo Cristo" e anche dello Spirito Santo (p. 37). La Finster, che fa riferimento anche ad Autori già citati in *Storia, etc.* (Trimingham, Shahîd, Fahad e Brown, il quale connette l'Islam agli sviluppi della religiosità testamentaria del Tardo Antico, cfr. p. 62) localizza le aree della penisola a presenza giudaica o cristiana, segnalando, tra l'altro, la presenza di monaci a Medina. Per quanto riguarda la presenza di culti idolatrici, trovo interessante che a p. 72 ella avanzi la medesima osservazione fatta in *Storia, etc.*, nell'ultimo capoverso di p. 1065.

Infine merita di essere ricordato quanto ella afferma a p. 75: Cristianesimo e Giudaismo si imposero sulla civiltà araba producendo una cultura che copriva tutte le aree della vita artistica e letteraria (stiamo ovviamente parlando del periodo pre-islamico).

Ciò detto, il successivo articolo di M.D. Bukharin, *Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity* (pp. 115-134) che contesta le tesi espresse dalla Crone in *Meccan Trade* (cfr. *Storia, etc.*, pp. 859-860) può esser visto come un contributo a riportare lo Hijâz al centro della genesi dell'Islam. Si ricorderà infatti che l'obiettivo della Crone era quello sviluppato in *Hagarism* con una serie di ipotesi sulla cui consistenza era lecito qualche dubbio, cioè mostrare che l'Islam era nato altrove. Analogo tentativo è stato poi perseguito da Shoemaker (cfr. *Storia, etc.*, p. 1322 sgg.) anche in questo caso su basi fragilissime. L'inattendibilità delle fonti islamiche sull'argomento non giustifica infatti ricostruzioni alternative tanto ipotetiche da apparire fantasiose.

Bukharin torna perciò ad affermare l'importanza del ruolo della Mecca nel commercio di prodotti pregiati, e lo fa con argomentazioni opposte a quelle della Crone, ma, mi sia concesso, non per questo meno ipotetiche; forse non è questo il nodo principale della discussione, anche se costituisce un appoggio ad altri argomenti, quelli che si sforzano di accertare se lo Hijâz, e quindi la Mecca, potesse o non potesse essere connesso alla generale cultura religiosa mediorientale della Tarda Antichità. Sia detto per inciso, la cultura religiosa della Mecca e dello Hijâz pre-islamici ha però anche altre vie per essere indagata; per farne il luogo d'origine dell'Islam può esser utile, ma non sembra necessario, affermare o smentire, *con fragili ipotesi*, il suo ruolo più o meno importante nei commerci.

Sul periodo formativo cruciale dell'Islam, che va dalla morte del Profeta al tempo di 'Abd al-Malik, vertono i due successivi contributi di H. Suermann, *Early Islam in the Light of Christian and Jewish Sources*, (pp. 135-148); e S. Heidemann, *The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery* (pp. 149-195). Il primo vuol mettere in luce la comprensione della nuova religione da parte dei popoli invasi, di religione giudaica o cristiana; il secondo l'autocomprensione del proprio ruolo da parte dei vincitori, documentata attraverso l'ideologia veicolata nella monetazione.

È interessante notare che la brusca irruzione fosse vista dai Giudei come un preannuncio del Messia, dai Cristiani, dell'Anticristo; e che queste visioni trovassero fondamento *nel crollo del sistema sociale preesistente* (p. 136). Per il resto, si può dire che la natura specifica della nuova religione non fosse particolarmente recepita, non sollevasse cioè grande interesse; probabilmente, nota Heidemann a p. 153, perché essa apparve qualcosa di rozzo se paragonata alle religioni preesistenti, Giudaismo, Cristianesimo e Zoroastrismo. Così, la monetazione ai tempi di Mu'âwiyya portava ancora i vecchi simboli, e la presa di coscienza islamica del proprio ruolo colonizzatore prese corpo lentamente e progressivamente nel periodo che va dalla sfida di 'Abdallâh ibn al-Zubayr alla finale affermazione di 'Abd al-Malik e al consolidamento di un Islam imperiale.

Questi approdi della ricerca hanno, a mio avviso, un ulteriore interesse: confermano quanto avevamo già visto esaminando uno specifico studio di Borrut (cfr. *Storia, etc.*, p. 1313 sgg.): la natura ideologica, di epoca 'abbâside, del mito dei quattro Califfi "ben guidati". Dalla morte del Profeta ad 'Abd al-Malik, la storia dell'Islam appare piuttosto quella della lotta tra una nuova visione religiosa, socialmente rivoluzionaria, e i vecchi rapporti di potere, destinata a proseguire sotto altre forme al tempo degli Omeyyadi e degli 'Abbâsidi. Nei

sei decenni tra la morte del Profeta e la definitiva affermazione di 'Abd al-Malik si assiste alla creazione di una nuova società, quella dell'Islam a noi storicamente noto.

Al riguardo mi sia concesso ricordare l'articolo di T. Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, in *The Qur'ân as Text*, ed. by S. Wild, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996, che a p. 67, nel commentare il periodo che va dall'assassinio di 'Uthmân alla scissione dei Khâridjiti, lo interpreta come manifestazione di una lotta tra gli originari fedeli di una religione (fede: *îmân*) rivoluzionaria, e la sopravveniente restaurazione delle vecchie gerarchie di potere tribale, bersaglio di quella rivoluzione, che trasformarono la fede in una pratica legalistica (*islâm*).

Ai temi trattati nei precedenti articoli si ricollegano, pur partendo da altre prospettive, quelli di T. Seidensticker, *Sources for the History of Pre-Islamic Religion* (pp. 293-321); e di A. Imhof, *The Qur'an and the Prophet's Poet: Two Poems by Ka'b b. Mâlik*, (pp. 389-403). Seidensticker affronta il problema della cosiddetta *talbiya*, parola etimologicamente controversa con la quale si designano quelle invocazioni religiose attestanti un generico monoteismo pre-islamico (p. 306) oggetto dell'articolo di Kister (*Labbayka allâhumma labbayka*, cfr. *Storia, etc.*, p. 1036). Secondo Seidensticker, che nelle Conclusioni alla pp. 315-318 ritiene le tradizioni sull'argomento *in gran parte post-islamiche*, non è facile definire questo presunto generico monoteismo pre-islamico e il suo eventuale pantheon (p. 309), per il quale si può trovare un riferimento soltanto nel *Rahmânân* yemenita. Tuttavia egli ritiene che si possa ipotizzare una continuità tra quelle correnti monoteiste e la nascita dell'Islam (pp. 301-302).

Per quanto riguarda la presunta idolatria pre-islamica, egli trova comunque significativo riportare l'osservazione di Hawting sulla polemica anti-cattolica dei Protestanti (citata all'ultimo capoverso di p. 1063 in *Storia, etc.*); contrariamente a Nevo-Koren ritiene però che lo Allâh "*rabb Mûsâ wa-'isâ*" (cfr. *Storia, etc.*, p. 872) non sia espressione di un generico monoteismo giudeocristiano, ma un formulario islamico (p. 317). Con ciò egli intende schierarsi contro le storie alternative che vogliono porre la nascita dell'Islam fuori della penisola araba.

Quanto alla Imhof, la sua è un'analisi di grande interesse sul fondamento *sociale* della predicazione del Profeta, e sulle inimicizie che ciò gli procurò alla Mecca. Ella parla infatti (p. 390) di un vero e proprio "social change" che non nacque dalla contestazione della normativa tradizionale, ma del suo fondamento. La normativa sociale cessava di trovare la propria legittimazione nella tradizione, essa veniva ora legittimata sul fondamento di una religione comunicata da Dio per il tramite di una Rivelazione. Quanto ciò sia veicolo di una concezione egualitarista, s'è già detto, né manca mai di ricordarlo l'Islam; qui mi limito a notare che la nuova legittimità ha anche un significato *razionale*, checché ne pensi il Razionalismo volgare del post-Illuminismo. Infatti una normativa sociale può avere soltanto un fondamento *metafisico* in cielo: tant'è che il Razionalismo occidentale approda soltanto al Relativismo, come abbiamo notato più volte, abbiamo discusso con Leo Strauss, e tutti dovrebbero intuire dal tempo degli Scettici.

Quanto alle ragioni della nascita e dell'affermazione della predicazione del Profeta, l'interesse al mutamento sociale mostrato dalla Imhof (p. 390) può far pensare che la società meccana fosse giunta sull'orlo di una crisi della quale sarebbe interessante conoscere un giorno le cause; crisi che potrebbe trovare lo specchio nella marginalità sociale del Profeta alla Mecca (si veda l'articolo di N. Sinai, pp. 407-439, a p. 415 nel testo e in nota; e si ricordi l'episodio con lo zio Hamza a Medina, riportato in *Storia, etc.* a p. 1088) la cui predicazione si rivolge quindi ai marginali.

Gli articoli di E.A. Knauf, *Arabo-Aramaic and 'Arabiyya: From Ancient Arabic to Early Standard Arabic*, (pp. 197-254) P. Stein (pp. 255-280) e J. Retsö, *Arabs and Arabic in the Age of the Prophet*, (pp. 281-292) fanno il punto sull'esistenza di una lingua e di una scrittura "araba" nell'Arabia pre-islamica. Knauf fa riferimento a una lingua che egli definisce "arabo standard iniziale" lingua del ceto mercantile in uso presso i Ghassânidi, derivata dall'Arabo antico; accanto ad essa esisteva anche un "arabo classico iniziale", quello della poesia. L'ortografia del Corano pone il Testo Sacro nell'ambito del primo, perché il Profeta fece ricorso all'unica forma di arabo *scritto* esistente a quel tempo; ma poiché si trattava di un testo religioso, fu necessario *recitarlo* nel modo più vicino possibile all'arabo poetico (p. 247).

L'arabo standard in seguito si impose grazie alla sua adozione nell'amministrazione omeyyade (p. 248); quanto al cosiddetto "arabo classico", esso fu poi un'invenzione dei filologi a far tempo dall'ottavo secolo, a partire dalla lingua elaborata dal Profeta nel tentativo di creare un nuovo linguaggio religioso che prendesse il posto dell'aramaico, la lingua religiosa dei Cristiani (p. 245).

Anche P. Stein, *Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence* (pp. 255-280), osserva che la decisione di fare del Corano un testo scritto avvenne per l'influenza della tradizione scritturale cristiana -soprattutto siriana- e giudaica, tanto più che Cristiani e Giudei erano ben presenti nei centri urbani della penisola. L'uso della scrittura era diffuso, del resto, anche fuori dell'ambiente religioso, come mostrano le numerose iscrizioni graffite (p. 269) e ben diffusa era la letteratura (p. 272). Tutto questo valeva anche per lo Hijâz, ed è plausibile ciò che attesta la tradizione islamica, cioè che alla Mecca e a Medina esistessero, al tempo del Profeta, numerose persone in grado di leggere e scrivere (p. 273).

Retsö affronta a sua volta il problema della lingua araba al tempo del Profeta: prima del VI secolo non sembra esservi stato un "arabo" come lingua unificata; a ciò provvede nel VI secolo la poesia, che mostra convergere verso una lingua altamente unificata (p. 282). Le osservazioni più interessanti riguardano però la

lingua del Corano (pp. 282-285). Afferma Retsö che vi è una notevole discrepanza tra l'ortografia originale e il modo nel quale il testo veniva letto e citato, perché si trattava di riprodurre "la fonologia e la morfologia dell'arabo coranico" *pur essendo stato scritto, il testo originario, in una variante della scrittura aramaica*. A tal fine servì l'introduzione dei segni diacritici, anche perché in aramaico non v'erano le corrispondenti di alcune consonanti arabe. Al riguardo, Retsö prende posizione contro le tesi di Luxenberg (esposte in *Storia, etc.* alle pp. 870-871) osservando che *ciò non significa che il testo originale fosse in aramaico e che il senso originario fosse stato distorto dalla pronuncia araba*: al contrario, la scrittura usata fu verosimilmente introdotta per codificare una sua lettura araba originaria.

Retsö si pone poi il problema di chiarire il senso dei ripetuti richiami del testo a un "*qur'ân 'arabî*" o a un "*lisân 'arabî*" e si chiede se, con il termine "*'arabî*" debba intendersi l'aggettivo "arabo" (arabic). La parola è certamente un aggettivo derivante dal sostantivo "*'arab*", sostantivo che ricorre nel Tardo Antico ed è pre-islamico. Ora, ci sono molte ragioni (p. 286) per ritenere che esso non riferisca ai Beduini o ai popoli pastori nomadi del deserto, e Retsö suggerisce che esso stia ad indicare non un gruppo etnico, ma un'istituzione religioso-culturale: ipotesi che egli avanza anche appoggiandosi a una citazione dal *Panarion* di Epifanio (le feste culturali del Negev erano celebrate in "arabo"). Retsö avanza poi anche altre ipotesi (pp. 288-291) sulle quali sorvolo perché non centrali per il tema che stiamo esaminando: quel che mi sembra interessante è viceversa riflettere sul contributo che viene dai tre articoli di Knauf, Stein e Retsö, anche in rapporto agli altri già esaminati e ai due che seguiranno.

Essi infatti ricollocano il testo coranico all'interno di una sua origine nella penisola araba; epperò quest'ultima deve essere ora compresa non più come un luogo deculturato, estraneo al dibattito religioso mediorientale del Tardo Antico, bensì *come uno dei luoghi di quella cultura e di quel dibattito*. Quanto al testo di Luxenberg, che sollevò autorevoli consensi e altrettanto autorevoli stroncature, avremo modo di tornarvi *infra* nella negativa considerazione di altri Autori; tuttavia esso va comunque ritenuto un contributo alle riflessioni della moderna critica sulle origini dell'Islam, perché comunque fornisce tracce di un legame di questa origine con la religiosità tardo-antica del Medio Oriente. Se mai, una più generale critica può riguardare alcuni presupposti che ne sono a monte, cioè *la prospettiva con la quale si guarda all'Islam senza comprenderne l'originalità*: di questo, però, ci occuperemo *infra*.

Ora proseguiamo con gli articoli di I. Toral-Niehoff, *The 'Ibād of al-Hīra: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq* (pp. 323-347); e di K. Dimitriev, *An Early Christian Arabic Account of the Creation of the World* (pp. 349-387) che ci portano nuovamente al centro della questione: i rapporti della penisola araba con la cultura della regione circostante.

La Toral-Niehoff ribadisce temi già messi in evidenza in *Storia, etc.*: l'ideologit  della vulgata 'abb side (*Storia, etc.*, pp. 1313 sgg.) e il ruolo di H ira nei suoi stretti legami con l'Hij z (ivi, *passim* alle pp. 1050-1063). H ira era la sede dei Lakhmidi, in buona parte Cristiani, cos  come avamposto cristiano era anche, a Sud, Najr n (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1060-1061); a H ira nacque inoltre l'arabo scritto (p. 342; cfr. *Storia, etc.*, p. 1097) che sembra fosse stato introdotto alla Mecca da un Cristiano (Toral-Niehoff, loc. cit.).

L'articolo   dedicato per l'appunto a delineare le vicende di questo Cristianesimo (Nestoriano: i Lakhmidi erano legati alla Persia) e quelle della scrittura, per concludere (p. 344) che da H ira dovettero provenire le nozioni testamentarie note al milieu nel quale si origin  l'Islam. Sul tema torna, a p. 349 trattando del mito creazionista islamico, l'articolo di Dimitriev, il quale sottolinea un punto richiamato pi  volte in *Storia, etc.*: l'originalit  dell'Islam. Partendo da un'elaborazione pre-islamica del mito creazionista da parte di un poeta di H ira, probabilmente nestoriano, egli fa notare che il modello islamico non rappresenta una corruzione o un fraintendimento di quello giudaico e cristiano, ma nasce, *come quello*, da una comune eredit  del Tardo Antico: il Corano non disse nulla di nuovo al suo pubblico, quel che fece fu di ricavare una morale da qualcosa di ben noto (p. 377). Anche Dimitriev, tra l'altro, nel corso del proprio articolo torna sull'origine in al-H ira della scrittura araba.

N. Sinai, *The Qur'an as Process* (pp. 407-439) nota un'evoluzione tra le *suwar* meccane e quelle medinesi: nelle seconde i riferimenti biblici sono ben maggiori, e tale circostanza, a suo avviso, dovrebbe indurre a prestare maggiore attenzione al racconto della *S ira* (pp. 414-416, nel testo e nelle note). Questa espone infatti le vicende del Profeta come quelle di un predicatore escatologico, carismatico ma senza autorit , che divenne poi a Medina un potente leader tribale (p. 415).

Le vicende di Medina sono state brevemente riassunte alle pp. 1066-1075 di *Storia, etc.* (dove non mancano i riferimenti indiretti alla *S ira*) e non c'  dubbio che esse costituiscano il perno attorno al quale avviene la svolta, non soltanto politica ed esistenziale, ma anche religiosa, del Profeta. Abbiamo visto infatti in pi  di una circostanza come la precisazione della posizione teologica islamica nei confronti di Giudaismo e Cristianesimo avvenga nelle *suwar* medinesi; fu verosimilmente in quelle che emerse il ruolo dell'Islam come erede di un monoteismo che era andato falsificandosi nelle letture del Giudaismo e del Cristianesimo. Si veda, al riguardo, quanto riportato *supra* nell'esposizione di *Le Coran. Nouvelles approches*, e si veda anche, in *Storia, etc.*, la *Rassegna, etc.*

Una critica -non la sola- agli approcci dell'orientalistica, emerge dall'articolo di I. Dayeh, *Al-Haw m m: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs* (pp. 461-498) dedicato alle *suwar* meccane. Dayeh sottolinea che il Corano fu il primo testo scritto arabo, cio  che segna un importante punto di svolta nella storia

della lingua e della letteratura araba (p. 469). Questa sua natura è frequentemente enfatizzata con l'espressione *qur'ân 'arabiyyan* (p. 473) che definisce non la lingua nella quale è composto il testo -un fatto autoevidente- ma il fatto che la lingua usata è una lingua comprensibile (*mubîn*) all'uditorio (p. 479) e ciò affinché gli Arabi potessero avere una Rivelazione comprensibile nella loro propria lingua (p. 480).

Questa Rivelazione stabilisce perciò una divisione nell'uditorio, visibile nei passaggi escatologici del testo: nel momento in cui essa discende si stabilisce una divisione tra credenti e non credenti, che si concretizza nel premio e nel castigo *post-mortem*. Da ciò si può dedurre, secondo la non infondata conclusione di Dayeh (p. 493) che le *suwar* ci offrono un riflesso dell'ambiente meccano e delle vicissitudini della comunità. A sostegno di ciò viene riportata (p. 469) l'opinione della Neuwirth, negativa circa l'ipotizzato possibile rimaneggiamento di quelle *suwar*, che costituirebbero, al contrario, una valida testimonianza storica.

L'ultimo capoverso dell'articolo trae quindi da quanto sopra un'ulteriore conclusione, sulla quale è interessante soffermarsi per meglio comprendere gli eventi: è forse meglio operare una rilettura critica della tradizione esegetica islamica, che vede nel testo una continuità interiormente strutturata, invece di scorgervi, come molti accademici di oggi "a patchwork of miscellaneous texts" (p. 494).

La Neuwirth interviene nella raccolta con due articoli, dei quali mi sembra importante citare il primo, *The House of Abraham and the House of Amram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism* (pp. 499-531) dedicato alle figure coraniche di Abramo e Amrâm, soprattutto per alcune considerazioni generali che aprono il testo. Infatti, poiché l'argomento investe la mariologia e la cristologia del Corano, appare necessario tentar di collocare correttamente l'ambiente del dibattito.

Precisa la Neuwirth a p. 505 -l'argomento interessa direttamente queste note, essendo stato più volte sottolineato nella *Rassegna, etc.*- : "I testi meccani non riflettono un'interazione tra la comunità coranica e i 'Cristiani ufficiali' di qualunque denominazione; essi suggeriscono piuttosto che la comunità nascente condivideva i temi della disputa con i *circoli sincretisti, forse legati a Giudeocristiani*" (corsivi miei). A Medina poi, i testi precedenti furono rimodellati per le esigenze "polemico-apologetiche" della comunità (ivi).

Così accadde alla *sûra* di Maryam, che fu soggetta a revisione per motivi tanto religiosi che politici: affrontare le brucianti controversie cristologiche (si tenga presente che la cristologia è il luogo dirimente tra la "ortodossia" cristiana e le infinite sette gnostiche e giudeocristiane; e che il Corano si mostra in rapporto con gli Apocrifi). La Neuwirth esamina la rielaborazione di *Cor.*,19 (meccana) in *Cor.*,3 (medinese) per dedurne l'originalità della rilettura cristologica coranica e soffermarsi poi su *Cor.*, 3,7 (il dibattito versetto sull'ambiguità di alcuni aspetti della Rivelazione, ai quali il fedele *crede* senza problemi, comprendendone l'origine *divina*).

Qui, facendo leva sul precedente *Cor.*, 3,6 e sui "segni decisivi" (*âyat muhakkât*) che costituiscono la "Madre del Libro" (*umm al-kitâb*) contrapposti a quelli ambigui, la Neuwirth afferma una sottile esegesi: i passi ambigui che soltanto Dio comprende (*wa mâ ya 'lamu tâwîlatu illâ llâhu*) sono paragonati all'ambiguità del sesso del feto sinché si trova nell'utero materno: sino a quel momento soltanto Dio lo conosce. In tal modo la Neuwirth crea un parallelo tra la discesa del Libro e il parto di Maria: il testo coranico, in analogia con un testo del Cristianesimo orientale, pone l'attenzione sulla funzione ermeneutica della Vergine Maria come comunicatrice della Parola divina (p. 521): "Esattamente come la coranica *umm al-kitâb* sfida i tentativi di interpretazione da parte degli interpreti professionali, Maria ammutolisce i praticanti della comunicazione umana, i retori" (ivi).

Un parallelo viene così stabilito tra la "madre del Libro" e la madre del "Verbo incarnato" (p. 522): in entrambi i casi superando i limiti del discorso razionale: "La cristologia viene adeguata alla visione coranica della Scrittura" (titolo del paragrafo di pp. 518-520). Per quanto concerne queste note, l'articolo della Neuwirth è importante in ciò che esso mostra ancora una volta, la definizione dell'Islam come terza e originale elaborazione del comune lascito testamentario.

Sulla rilettura di *Cor.*,19 in *Cor.*,3, si sofferma anche M. Marx, *Glimpses of a Mariology in the Qur'an: From Hagiography to Theology via Religious-Political Debate* (pp. 533-563) notando che quella rilettura costituì una presa di posizione a favore dei Cristiani e contro i Giudei (p. 535). Ora, se si ricorda il poco che si è detto circa gli eventi di Medina, si ricorderà che gli *Ansâr* erano verosimilmente collocati tra gli Aws e i Kazrâj, legati ai Ghassânidi (Monofisiti in buona parte, cioè Cristiani); laddove fu sempre precisamente a Medina che ebbe inizio l'inimicizia del Profeta verso i Giudei. Di qui l'affermazione di Marx (ivi) che quella rilettura ebbe (anche) una valenza *politica* (cfr. *Storia, etc.*, p. 1050; 1054; 1069; 1072; 1075).

Marx nota inoltre, sulla scorta della Neuwirth, che la figura di Maria viene posta dal Profeta come punto d'inizio del Cristianesimo (p. 536) e al tempo stesso usata per fornire una nuova lettura del processo della Rivelazione (p. 550) attraverso l'appropriazione operata nel testo coranico (p. 559). Quanto alla vicinanza di quest'ultimo con il *Protovangelo di Giacomo*, ricordata da Marx a p. 542, si ricorderà che tale vicinanza era già stata sottolineata in *Storia, etc.*, pp. 1061-1062, sulla scorta della ricerca della Horn.

È da segnalare infine quanto Marx riporta a p. 546 da un articolo di Khalil Samir, *The Theological Christian Influence on the Qur'ân*, contenuto nel testo curato da Reynolds, *The Qur'ân in its Historical Context* (a proposito della individuazione coranica della famiglia di Gesù come "al-'Imrân"): questa espressione "può venire soltanto da un milieu giudeocristiano, cioè da *Cristiani che avevano conservato le tradizioni ebraiche*" (p. 145 del testo citato, corsivo mio). A questo proposito ricordo che nello stesso testo (*The Qur'ân in its Historical Context*) c'è un articolo di G. Böwering, *Recent Research on the Construction of the Qur'ân* che, oltre a

ricordare tutti gli autori, a partire da Harnack, che hanno formulato l'ipotesi di un ambiente giudeocristiano (sino ad Azzi, cit. in *Storia, etc.* a p. 1060) conclude, a p. 83, parlando di "tradizione orale (lore) di una varietà di comunità religiose radicate nelle ampiamente disperse *tradizioni non normative giudee e cristiane*" (corsivo mio).

Al Giudeocristianesimo riconduce anche l'articolo di H. Bobzin, *The "Seal of the Prophets": Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood* (pp. 565-583) nel suo esame del concetto di "sigillo" della profezia (del quale s'è già fatto cenno in *Storia, etc.* a p. 814, sulla scorta delle analisi di Colpe e di G. Stroumsa). Bobzin nota (p. 566) che la profetologia coranica ricalca quella di Aphraat, che considera Mosè e Gesù due grandi profeti. Ricordo al riguardo che il Cristianesimo persiano, Nestoriano, orbita nell'ambito delle concezioni adozioniste derivanti dall'opera di Taziano (cfr. *Storia, etc.*, p. 100 in n. 20; p. 122 in n. 21 e p. 124 in n. 47) tant'è che le sue dottrine erano considerate giudaizzanti. Ora, *questa tradizionale posizione del Giudeocristianesimo è ripresa dal Corano per quanto riguarda Maometto* (Bobzin, p. 566, corsivo mio) e al Corano intende rivolgersi Bobzin, che giustamente diffida della concezione del profetismo veicolata dalla *Sira*, come anche dei raffronti con i precedenti biblici (pp. 567-568).

Ora, il Corano intende precisare che Maometto non è un poeta, né un veggente, né un *majnûn* (letteralmente: un posseduto dai *jinn*, usualmente reso con "folle"). Il Corano usa i termini *nabî* e *rasûl*, ma questi termini dominano nelle *suwar* medinesi e non hanno un ruolo significativo nelle prime *suwar* meccane, nelle quali Maometto è definito con termini il cui significato prevalente è quello di "ammonitore". In effetti egli annuncia premi e castighi ed esorta al pentimento (p. 570) sicché, sulla base delle *suwar* meccane egli si configura come un "ascetico predicatore di penitenza" con antecedenti e paralleli nel monachesimo cristiano siriano (ivi).

A questo punto Bobzin introduce l'analisi degli attributi con i quali il Corano definisce le figure bibliche, da Adamo sino a Gesù e Maria e nota che i termini che fanno di alcune di esse un "prescelto" (*muṣtafâ*) di Dio sono anche quelli che ne fanno un *nabî* (profeta; pp. 571-573). Bobzin ne deduce che "La nozione coranica di profezia è strettamente legata al 'popolo eletto' da Dio e al concetto di patto" (p. 574).

Ricordando gli eventi intercorsi tra Maometto e i Giudei a Medina, egli nota quindi (p. 575) che sin da *Cor.*, 7,157 (meccana) Maometto è definito *ar-rasûl an-nabî al-ummî*, cioè "il Profeta dei Gentili" (come traduce il discusso termine anche Abu Sahlieh [cit. in Bibl. in *Storia, etc.*, p. 1351]) annunciato nella Torah e nel Vangelo (cfr. Abu Sahlieh per i possibili riferimenti scritturali). Segue l'analisi dei termini della disputa con i Giudei, centrata prevalentemente sul potere temporale di Maometto che non ne farebbe un profeta, e sulla soluzione assertiva islamica fondata sul confronto con Mosè, che fu profeta e anche capo di un popolo, da lui guidato nell'Esodo così come Maometto guidò i suoi fedeli nell'Egira (p. 579).

Perciò, conclude a p. 581, "Esattamente come la Cristianità giudaica considerava Gesù un profeta che confermò e completò la profezia di Mosè, il Corano vede Maometto aver completato il lavoro di Mosè". In questo senso deve essere essenzialmente compresa la nozione "sigillo dei profeti".

A questa conclusione, per quanto lungamente esposto *passim* in *Storia, etc.*, in particolare alle pp. 1057-1063 e 1076-1083, mi permetto di aggiungere una postilla: in luogo di "Cristianità giudaica", espressione che richiama una precisa appartenenza etnica, userei il più generico termine "Giudeocristianesimo" che include anche i Gentili che intesero il Cristianesimo nell'ambito della Legge ebraica e la seguivano, eventualmente frequentando la Sinagoga, quando accettati.

Su questo argomento vorrei citare l'articolo di F. De Blois, *Islam in its Arabian Context* (pp. 615-624) che ripete le proprie tesi, già citate in *Storia, etc.*, alle pp. 1328-1329. De Blois ricorda che le dottrine attribuite ai *nasâra* non sono quelle delle comunità cristiane della Siria, *ma quelle dei Giudeocristiani*, e sottolinea le *differenze* che intercorrono tra l'Islam da un lato, il Cristianesimo e il Giudaismo dall'altro: laddove v'è piuttosto *convergenza* tra Islam e Giudeocristianesimo, in particolare con le dottrine che gli eresiologi attribuivano ai Nazorei (sulla natura dei quali cfr. le opinioni di Cirillo e Dorra-Haddad alle pp. 57-58 di *Storia, etc.*).

Secondo De Blois i Nazorei dovevano essere presenti alla Mecca; usavano l'arabo nel culto, praticavano la circoncisione, rispettavano i divieti alimentari, non sembra riconoscessero altri profeti all'infuori di Mosè e Gesù e ammettevano uno "Spirito Santo" femminile (tratto comune con lo Gnosticismo e con altre eterodossie) ritenuto/a "Madre di Gesù". La critica di Maometto a questo "triteismo" ricalcherebbe, secondo De Blois, le posizioni dei Melkiti presenti alla Mecca (p. 622).¹

¹ Le opinioni di De Blois sono decisamente contraddette nell'articolo di S. Griffith, *Al-Naṣārâ in the Qur'ân*, in *New Perspectives on the Qur'ân, The Qur'ân in its Historical Context 2*, Ed. by G.S. Reynolds, London, Routledge, 2011, sulla base dei seguenti argomenti: non v'è prova della presenza di Giudeocristiani in Arabia ai tempi del Profeta; i gruppi cristiani presenti, dai quali Maometto trasse le proprie conoscenze sul Cristianesimo e la cristologia erano i Melkiti, i Giacobiti (Monofisiti) e i Nestoriani, i Naṣārâ non erano certamente i Nazorei -dei quali non è traccia- ma i Cristiani stessi, così frequentemente definiti. Perciò Griffith conclude alle pp. 321-322 negando qualsiasi rapporto tra Giudeocristianesimo e Islam. Senza nulla voler togliere alle osservazioni di Griffith (che peraltro sembrano muoversi nella logica della "catena" dottrinale da me criticata a proposito dei legami tra lo Gnosticismo e le eresie medievali, bizantine e occidentali) mi permetto di rinviare alle osservazioni sul Giudeocristianesimo presenti *passim* nei capitoli di *Storia, etc.* che vanno da *Le dottrine degli Gnostici* a *I Pauliciani* (pp. 27-130) per ricordare alcuni punti che non possono essere sottovalutati. Un Cristianesimo *giudaizzante* è esistito sin dagli inizi (o forse fu quello degli inizi) e lunga fu la lotta della costituenda Chiesa romana, nucleo originario del futuro Cristianesimo *occidentalmente inteso*, per relegarlo nel territorio *off limits* delle "eresie". Esso tuttavia rimase ben presente nel Cristianesimo orientale, cioè

Anche G.S. Reynolds, *Reading the Qur'an as Homily: The Case of Sarah's Laughter* (pp. 585-592), che vede nel Corano non una ripetizione delle storie bibliche, ma un loro commento (p. 585) d'onde il suo carattere omiletico preannunciato già nel titolo dell'articolo, ritiene per conseguenza che l'uditorio del Profeta fosse costituito da persone ben a conoscenza del messaggio testamentario (p. 586). In particolare egli fa riferimento alle tradizioni del Cristianesimo siriano (p. 590) per quanto riguarda il carattere paradigmatico del riso di Sarah all'annuncio della maternità, come analogo dell'Annunciazione di Maria: la storia narrata nel Corano ha un antecedente in Ephrem. Dunque, il Corano va compreso in connessione con la Bibbia (p. 591).

Mi sembra importante ora concludere con i due articoli di S. Wild, *Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis*; e W.A. Saleh, *The Etymological Fallacy and the Qur'anic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity*: non tanto perché in essi viene ripresa in esame (negativamente) la ricerca di Luxenberg (sul cui interesse per la nostra indagine mi sono già espresso) quanto perché, nell'articolo di Saleh, a prescindere da ciò che possa esservi di condivisibile o di non condivisibile, si esprime un'importante critica all'approccio occidentale all'Islam. Quanto alle tesi di Luxenberg in sé, esiste al riguardo un ampio dibattito che vede detrattori ma anche sostenitori, con argomentazioni che esulano dal pochissimo che si è esposto sinora, limitatamente ai nostri circoscritti interessi.

S. Wild, come anticipato, è critico nei confronti di Luxenberg. La sua premessa è: c'è il Paradiso terrestre perduto, e poi c'è quello post-mortem, che riguarda i Cristiani e i Musulmani, non i Giudei (p. 625). A me sembra che le cose siano meno semplici, tant'è che nel corso della trattazione Wild deve richiamare più volte lo Zoroastrismo. Ora, a prescindere dai richiami ai rapporti con l'iniziale escatologia/assiologia zoroastriana, penetrata con difficoltà e limitazioni nel Giudaismo "ortodosso" ma tanto viva da riemergere *molto simile* nel Cristianesimo -argomento delineato in *Storia, etc.* alle pp. 819 sgg.- c'è altro da dire. Rinvio perciò ai miei "Appunti per una storia dell'Aldilà" contenuti nelle *Lezioni* tenute alla scuola Bernheim nel 2006 (p. 30 sgg.)

nel mondo bizantino, nelle Chiesa siriana e in quelle da lei influenzate, grazie alla grande autorità di Taziano, al cui *Diatessaron* hanno pensato alcuni per comprendere lo "*Inġil*" del Corano (un singolare al posto della *pluralità* dei Vangeli). All'influenza di questo Cristianesimo giudaizzante viene ricondotto anche il Manicheismo, presente in Arabia agli albori dell'Islam. Inoltre, se la dottrina di Taziano che influenza il Cristianesimo di Siria, di Persia (Aphraat) e di Armenia (e qui sembra avere qualcosa a che vedere con gli antefatti del Paulicianesimo *docetista e adozionista*) è di fatto adozionista (tema del Battesimo sul Giordano); non lo è di meno quella di Nestorio, per la quale è stato invocato il precedente di Paolo di Samosata. Quanto a Taziano, gli aspetti giudaizzanti hanno fatto invocare anche quell'araba Fenice che è il *Vangelo degli Ebrei*. Il Cristianesimo siriano fu poi un coagulo per i sentimenti anti-bizantini, che si pensa non siano stati estranei al subitaneo crollo dei possedimenti bizantini di Siria all'immediato contatto con la prima ondata islamica. L'antigrecismo culturale, a partire dalla *Oratio ad Graecos*, cioè il *rifiuto del pensiero classico* (che struttura viceversa il Cristianesimo occidentale) è il tratto fondamentale di tutto il Cristianesimo giudaizzante, e abbiamo visto, nel percorso di *Storia, etc.*, come esso sia una sorta di filo rosso per tutta l'eterodossia d'occidente, sino al Romanticismo: segno di una difficoltà a pensare il messaggio testamentario, e la cultura che esso sottintende, entro le strutture della Ragione classica. Nel Medio Oriente quel Messaggio costituì viceversa l'elemento ideologico eversivo nei confronti della logica imperiale; eversività che trova espressione nel tema della ripetitività del fenomeno profetico, ripetitività che esprime non soltanto tendenze millenariste e apocalittiche contro *questo* mondo. La ripetitività della profezia rende infatti la profezia stessa un fenomeno *umano*, che contraddice l'ipotesi di un Cristo Figlio di Dio (e perciò Dio anch'Egli) cioè un'ipotesi che *preclude ulteriori attese* e depotenzia quindi, sul piano ideologico, *eventuali ulteriori subbugli contro l'ordine*. Questa sembra essere, e non si vede quale altra, la cultura entro la quale poté germogliare una terza lettura del Messaggio, verosimilmente rivoluzionaria nelle origini ma destinata a ricomporsi poi in un nuovo ordine, l'Islam degli Omeyyadi già potenti nemici (*et pour cause!*) del Profeta. Si potrà certamente obiettare a questa ricostruzione, ma non mi sembra che il problema del rapporto tra Giudeocristianesimo e Islam possa risolversi con dispute filologiche sui Naṣārā: il problema che si pone è altro, è di natura *storica*, si tratta di capire *in quale cultura* possa essere stato pensato, ed avere attecchito, l'Islam delle origini. Ad ogni buon conto, nella stessa raccolta sopra citata (*New Perspectives, etc.*, cit., ed. by G.S. Reynolds) l'articolo di G. Hawting, "*Has God sent a Mortal as a Messenger?*" (*Q.*, 17,95). *Messengers and Angels in the Qur'an*, sostiene la presenza del Giudeocristianesimo alle origini dell'Islam su fondamenta meno impalpabili delle dispute etimologiche. A proposito dei rapporti tra l'origine dell'Islam e le sette, egli afferma infatti (p. 373) "l'evidenza che conduce in direzione di gruppi Giudeo-Cristiani influenzati dallo Gnosticismo". Dopo avere elencato (pp. 373-374) i vari autori che sostengono questa ipotesi (quelli già qui citati, più Tor Andreae) egli concentra la propria esposizione sul tema annunciato nel titolo, la disputa sulle caratteristiche di un "vero" profeta, uomo ispirato o Angelo inviato da Dio, presente nel Corano: ma anche negli Apocrifi Giudeocristiani. Maometto - che si dichiarava semplice uomo- definisce *mushrikūn*, associazionisti, quegli oppositori che ritenevano la profezia opera di Angeli inviati da Dio; i quali, a loro volta, erano pensati come "figlie" di Dio (p. 378). Qui siamo in presenza di un dibattito che percorre il mondo giudaico e cristiano nel tempo che va dal periodo intertestamentario al primo Cristianesimo (p. 379); gli Angeli erano intesi come entità puramente spirituali che operavano per conto di Dio. Nella gnosi giudaica e cristiana (lo abbiamo visto, esaminandone i miti, in *Storia, etc.*) un Angelo ribelle è il creatore di questo mondo. Come ricorda Hawting (p. 380) gli oppositori fanno notare a Maometto che egli è soltanto un uomo, e di non avere presso di sé un Angelo, con ciò riferendosi alla figura del Profeta/Angelo che è tema di molta letteratura gnostica giudeocristiana, dall'*Ascensione di Isaia* al *Pastore di Hermas*, alle *ps.Clementine*. Viene ricordato inoltre il tema (gnostico) del Cristo/Angelo (si ricordi, ad esempio, la figura dell'Angelo "Amen", di cui in *Storia, etc.*, a p. 130, nel testo e in n. 109) e quello del Cristo/Adamo; nonché l'opinione gnostica che "Cristo" sia disceso in Gesù (pp. 381-383). Nel *Vangelo degli Ebioniti*, citato da Epifanio, lo Spirito Santo discende in Gesù all'atto del Battesimo nel Giordano, e una voce lo proclama in quel momento "Figlio di Dio". Dopo questa disamina delle congruenze del dibattito giudaico-cristiano sulla natura del "vero" profeta, con i temi coranici; Hawting affronta infine il problema centrale, la presenza di Giudeocristiani al tempo del Profeta. Griffith la nega, ma Hawting giunge a conclusioni opposte ricollegandosi (pp. 387, sgg.) alle ricerche di S. Pines (citate in *Storia, etc.* alle pp. 1058-1059). Come si ricorderà, secondo Pines l'esame dell'opera di 'Abd al-Jabbār induce a ritenere verosimile la presenza di Giudeocristiani al tempo del Profeta (per altre interessanti conclusioni sulla lotta condotta contro di loro da Giudei e Cristiani, che mirarono ad emarginarli, si veda *Storia, etc.*, loc. cit.). Hawting conclude (pp. 388-389) sottolineando che la discussione sul tema giudeocristiano del profeta/Angelo doveva essere ancora viva nella comunità giudaica nel X secolo, e, con essa, idee "gnostiche" in particolari gruppi giudaici e islamici. Per quanto riguarda questi ultimi, l'osservazione mi sembra cadere nell'ovvio: di che cos'altro abbiamo parlato trattando del *ghuluww* e di tutte le eterodosse islamiche? Ma per quanto riguarda la circolazione di queste idee nel *milieu* che diede origine all'Islam le conclusioni che se ne possono trarre sono significative: le idee "gnostiche" sono per definizione estranee ad ogni ortodossia, e sono il fondamento delle letture eterodosse. La loro presenza così rilevante fa dunque ritenere fondata l'ipotesi della presenza di un *milieu* eterodosso tra gli uditori del Profeta. Eterodosso: cioè *giudeocristiano*.

consultabili su www.giancarlobenelli.com; e alle aperture su specifici argomenti che occupano un discreto spazio nel mio *Il mito e l'uomo*.

L'argomento dell'Aldilà è infatti immenso, si può seguire quantomeno dalla Mesopotamia al XVIII secolo e oltre, e Wild non dà alcun riferimento che ne consenta un approccio meno limitativo e, francamente, sbrigativo del suo: se dico ciò è perché tale disinvolta sommarietà inficia gli sviluppi stessi del ragionamento, formulato in un'ottica troppo angusta allorché esuli dallo specifico argomento delle Hūrî che sostanzia la sua critica a Luxenberg, e voglia inquadrare l'argomento del Paradiso in generale.

In particolare, per quanto riguarda l'affermazione che Luxenberg sia mosso alla ricerca di alternative alle Hūrî, trasformate in grappoli d'uva (cfr. *Storia, etc.*, pp. 870-871) da un moralismo sessuofobico cristiano (per la precisione Wild dice: "vittoriano", cfr. p. 639) ci sarebbe piuttosto da ripercorrere più che altro la storia dello "Occidente" ideologico. A prescindere quindi dalla *boutade* alquanto maligna, Wild dimentica comunque di raccontare *come e perché* il Paradiso cristiano divenne un luogo di puri spiriti, tant'è che i Cristiani delle origini, e poi quelli dalle opinioni divergenti (forse per motivi sociali) ebbero idee un po' più goderecce, senza neppure dimenticare il sesso (su questo si veda A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, che esaminerò *infra*, alle pp. 220-221).

Dal Dilmun dei Sumeri ai Paradisi delle Fate medievali (dove il sesso era ben ammiccato); dal Paese di Cuccagna, e dai suoi antecedenti greci (si veda *Deipnosophisti*); dal mondo rovesciato degli Egizi al Carnevale; dai temi del corpo giovane e bello dei risorti zoroastriani a quelli dell'Apocatastasi che vanno dalla Patristica a Scoto Eriugena: la "corporeità" del Paradiso è tema ben più complicato, variegato e diffuso di quanto semplicisticamente lo pone Wild nel suo "contrasto" Cristianesimo/Islam. Tant'è che sulla natura del Paradiso esistono soltanto opinioni -né potrebbe essere altrimenti, trattandosi di luogo non esplorabile, quantomeno con biglietto di ritorno- e non *dottrine autoritative*, salvo quelle inverificabili dei viaggiatori estatici à la *Swedenborg*. Questo vale anche per l'Islam, nonostante le certezze del Profeta, tant'è che alcune sette shî'ite opinarono persino che Paradiso e Inferno fossero *in* questo mondo, anzi, più precisamente, *questo* mondo.

Ciò premesso, si deve concordare circa la critica di metodo sull'approccio al Corano che Wild rivolge a Luxenberg (p. 632): la pretesa di frammentare il Testo Sacro in una moltitudine di fonti "pagane, giudee, zoroastriane, cristiane, mandee, manichee" per sottolineare poi eventuali "omissioni e malintesi"; un approccio atomistico che isola versi e parole per analizzarli separatamente. Per Luxenberg "tutto avviene nell'ambito dell'ortografia e della lettura" (p. 635). Senza contare che sua (di Luxenberg) è l'opinione che alcuni passaggi siano "oscuri" e che se ne debba dare una versione "più logica" (ivi).

Se queste obiezioni sono indubbiamente di peso (ma affronteremo più estesamente l'argomento nel successivo articolo di Saleh) appare comunque nuovamente disarmante -perché non si pone il problema dell'istituzionalizzazione del Cristianesimo occidentale nelle strutture del pensiero classico, e la conseguente marginalizzazione degli aspetti rivoluzionari del messaggio testamentario- la domanda: come si spiega l'assenza del sesso nel Paradiso cristiano? (p. 643). Né si pone il problema gnostico (e non soltanto gnostico) del Male e dei suoi legami con la natura di *questo* mondo tenuto in vita dalla sua *riproduzione*, cioè dal sesso: in un mondo ideale, archetipico (tale è *ogni* Paradiso) il sesso e la riproduzione non hanno perciò alcuna ragion d'essere, il "corpo di resurrezione" è archetipico -cioè ideale, *menôg*- sin dallo Zoroastrismo, anche se le forme sono splendidamente quindicenni o quarantenni. La fine del corpo terreno è troppo evidente per pensare che torni così com'era, questo appare chiaro a tutti, Cristiani e Musulmani: quanto all'Aldilà, quindi anche alle Hūrî, *Allâhu a'lam*, Allâh ne sa di più.

Per quanto concerne la critica a Luxenberg in una prospettiva che può interessarci, veniamo ora all'articolo di Saleh, con il quale chiudo questa rassegna di *The Qur'ân in Context*. La critica di Saleh è comunque importante per le sue premesse generali, dalle quali si sviluppa; per il resto continuo a pensare che la ricerca di Luxenberg, che ha i suoi sostenitori, rappresenti comunque un contributo valido a mostrare che *il Corano non nasce dal nulla*, ma da un sostrato testamentario ben radicato in una penisola araba non disconnessa dal quadro di riferimento culturale del Medio Oriente.

Il primo punto della critica di Saleh riguarda il pregiudizio filologico sul cui fondamento è giudicato il vocabolario coranico (p. 649): quando una parola del vocabolario coranico è stata giudicata di origine non araba, si è presunto che il suo significato dovesse essere quello originario, e non quello che essa ha assunto nel Corano. La conseguenza (p. 654 in n. 12) fu trasformare il Profeta.....in un cattivo filologo!

Questa critica è lungamente e correttamente argomentata, e quel che vorrei sottolineare al riguardo, è il pregiudizio *occidentale* che si cela sotto certi approcci. Molta ricerca si è infatti rivolta all'Islam pensandolo *aprioristicamente* non come una religione alla pari delle altre, ma come un *fraintendimento* del Giudaismo e/o del Cristianesimo, oserei dire con una logica non lontana da quella degli eresiologi, che vedono nelle proprie ortodossie ciò che era *ab initio*, non una scelta storica e *ideologica* maturata nel tempo con esclusione di altri possibili volti del Messaggio originario. Una logica, dunque, *razionalista*: ma tant'è, lo "Occidente" è questo.

Questo pregiudizio ne nasconde dunque a sua volta un altro ben più profondo e difficile a sradicare: pensare il "Giudaismo" e il "Cristianesimo" *sub specie* delle loro "ortodossie", ignorando che essi furono e sono tardi punti di approdo di scelte e conflitti dottrinari maturati a partire da un magma testamentario che ha il proprio *haut lieu* nel periodo intertestamentario e nei primi due secoli dell'Era Volgare. Il "conflitto delle

interpretazioni” non venne mai meno, dallo Gnosticismo e dal Giudeocristianesimo sino a tutte le eterodossie medievali -e non soltanto- delle quali narra la *Storia di un altro occidente*.

Ne emersero infinite sette che, *in quanto tali*, tali rimasero: ma dal complicato milieu giudeocristiano emerse anche *una nuova e originale religione*, che tale si configurò nel dovuto lasso di tempo, con le sue proprie “ortodossie”: anch’esse frutti tardivi di altri conflitti, come ho tentato di narrare. Saleh (p. 653 sgg.) parla infatti di “originalità del profeta arabo”. In tutto ciò si nasconde tuttavia anche la distorsione ottica della prospettiva accademica: la sorte toccata al Profeta “cattivo filologo” richiama quella degli eresiologi che sembrano non conoscere il proprio mestiere perché sfuggono loro i dotti “distinguo” dell’Accademia: come se un contrasto religioso fosse determinato dalle beghe teologiche nelle quali *appare*, e non *da scelte sociali e politiche*, motivazioni che trovano appoggio nell’esegesi, ma nascono altrove. Per dirla con un esempio: Ireneo aveva sacrosante ragioni *politiche* per mettere insieme ciò che agli Accademici è sembrato inassimilabile. La *serietà* di ogni scelta religiosa ha un humus la cui individuazione non può essere alla mercé di dispute filologiche; Saleh è sferzante al riguardo, quando parla della *pretesa di comprendere il Corano meglio di quanto il Corano comprendesse se stesso* (p. 656).

Alle pp. 658-664, Saleh parla quindi di falsi ragionamenti etimologici (“Ethymological Fallacy”) presenti negli studi coranici, e insiste sul fatto che il significato di una parola è dato dal suo uso corrente: un richiamo ad intendere correttamente la variabilità dei concetti veicolati da una medesima parola, nel tempo e nei luoghi, che possono non avere più alcun rapporto con l’etimo originario. Saleh offre al riguardo alcuni esempi, e a me sembra che valga la pena di richiamare alla memoria anche la *Begriffsgeschichte* di Koselleck, un Autore che ho già avuto occasione di citare. Perciò la “Ethymological Fallacy” consiste in questo: pretendere che “conoscere l’etimo di una parola possa aiutare a comprendere il suo uso corrente” (p. 660).

Si giunge così alla p. 662, dove Saleh pone l’affermazione fondamentale: “Così ogni discrepanza tra la teologia del Corano e quella del Giudaismo e della Cristianità fu vista come una mera deformazione di ciò che si immaginò come un prestito fallito *e non una nuova soluzione di un vecchio problema*” (corsivo mio). Simili affermazioni vanno ben oltre la critica a Luxenberg presente nell’articolo; Saleh si pronuncia infatti in modo più generale contro la cultura che sottostà a questo genere di approccio a un testo religioso, una cultura che è *la cultura del Razionalismo borghese occidentale del XIX secolo*, come è detto apertamente a p. 670: “Sembra che abbiamo appena lasciato il XIX secolo. Che gli studi etimologici siano essenzialmente uno strumento *ideologico* negli studi coranici, *come lo furono negli studi biblici* è una realtà che deve essere stabilita, e stabilita chiaramente” (corsivi miei).

A mio avviso, questa presa di posizione di Saleh deve essere pienamente sottoscritta, perché è in gioco il modo di intendere, meglio, di *fraintendere* la realtà di ogni religione: non soltanto dell’Islam.

Saleh inizia poi una lunga critica, non più di principio, ma di merito, al testo di Luxenberg, critica fondata sulla storia del testo coranico che però, per quanto riguarda l’apposizione dei segni diacritici, non può che partire dal Duomo della Roccia e dai primi testi noti. Premesso che egli parte dichiaratamente da un punto di vista islamico (“we have a distinct polemical attitude towards Christianity”, p. 681) trovo comunque troppo recisa la sua opinione circa una diversità originaria e specifica (anche senza Hûrî) del Paradiso islamico rispetto a quello cristiano *iniziale*.

Certe cose vanno viste alla luce di quella complicata vicenda storica e ideologica che è *l’imâgerie* sull’Aldilà. Pur nelle sue variegate rappresentazioni, il Paradiso, come luogo di delizie promesse o ritrovate (Hûrî a parte, e questo è di certo un punto dirimente) è nelle fantasie di tutti i tempi e di tutti i popoli, fuorché nell’Occidente platonico che guarda con disprezzo la materia e crede nell’immutabile eternità dello “Spirito”, lasciando all’anima la scelta di campo.

Certo, le Hûrî appartengono a un singolare immaginario, tutto islamico; e non è strano che qualcuno si sforzi di darne una spiegazione ragionata indipendentemente dalla validità o meno del tentativo di Luxenberg, checché ne pensi Saleh e indipendentemente dai sospetti di Wild in materia di sessuofobia. Sotto questo profilo, i “grappoli d’uva” rientrerebbero in un quadro parimenti fantastico ma di più generale diffusione; anche perché resta comunque oscura la possibilità di eventuali svaghi paradisiaci per le mogli terrene dei fedeli, delle quali non si parla se non per assicurarle che seguiranno i mariti in Paradiso: a far cosa, non è detto. Il Paradiso islamico non sarà sessuofobico, ma certamente ha qualche problema con il genere: anche qui però c’è dietro una storia, una cultura, una società, più che non una teologia più o meno *cool*.

Non si risolve però questa faccenda affermando, come fa Saleh nelle pagine successive, che gli ambigui giovinetti, coppieri nel Paradiso islamico -altro punto controverso da Luxenberg- possono costituire una discendenza del mito greco di Ganimede, essendo gli Arabi non “unhellenized” (p. 693); e aggiungendo, a mo’ di ipotesi, che anche Hera aveva, come le Hûrî, grandi occhi! (p. 690).

Nel colorato mondo degli Aldilà, il Paradiso islamico resta indubbiamente un Paradiso particolare, come vuol mettere in luce Saleh; ma poiché l’originalità più vistosa è quella delle Hûrî non ci si può meravigliare se qualcuno tenta di reinterpretare la vicenda, sia pure in modo discutibile, per capirne l’origine. Comunque, al momento opportuno e a puro scopo d’informazione, farò qualche altro breve cenno a Luxenberg.

Proseguiamo però, dopo la digressione, con il nostro argomento: che cosa ci dice il Corano circa le origini dell’Islam. La ricerca di A.S. Boisliveau, *Le Coran par lui même*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2014, offre un percorso originale e interessante, ancorché indiretto, per arricchire la nostra riflessione. “Indiretto” perché

l'obiettivo specifico della ricerca è altro, riguarda l'analisi del linguaggio e delle argomentazioni del Corano, sia logiche che retoriche, intesa come via alla comprensione del modo di autorappresentarsi del testo e degli scopi che esso intende raggiungere, in rapporto ai quali è stato strutturato.

Debo premettere che non seguirò in dettaglio la minuziosa analisi testuale della Boisliveau, alla quale rinvio chiunque voglia verificare la solidità delle sue affermazioni e delle sue conclusioni, a mio avviso assai ben motivate. Non lo farò perché ciò costringerebbe a ricalcare pedissequamente le quattrocento pagine del testo; dunque mi soffermerò soltanto sulle affermazioni e sulle conclusioni.

Il punto di partenza è l'analisi del vocabolario coranico, quello con il quale il testo definisce se stesso, che è indispensabile per ogni ulteriore deduzione, perciò è fondamentale iniziare con il termine "*kitâb*", attribuito del Corano stesso. La traduzione corrente del termine è "libro", ma non è questo il significato con il quale esso è inteso nel Corano, nel quale sta a significare "Sacra Scrittura".

Ciò è rilevante, perché pone il Corano in analogia con la Torah e il Vangelo ("*inğîl*": come noto il Profeta fa riferimento ai Vangeli come fossero un testo unico, ciò che ha fatto ipotizzare un suo rapporto con il Cristianesimo tramite il *Diatessaron*). L'analogia non è casuale, ma voluta; e tuttavia non deve essere intesa troppo superficialmente, perché il Corano ha una sua propria originalità, e non può essere compreso prendendo a pietra di paragone la Bibbia (Boisliveau, pp. 37-39). Questo ci rinvia alla critica di quell'orientalistica che ha voluto vedere nel Corano un semplice fraintendimento delle Scritture giudaiche e cristiane.

Altro termine autodefinitorio è certamente "*qur'ân*", dal quale il nostro "Corano": un termine che sembra non essere esistito prima del suo utilizzo nel Testo Sacro (p. 41) e la cui etimologia è controversa (ivi): "raccolta" ovvero "recitazione". L'analisi della Boisliveau conclude che il suo uso nel Testo Sacro sta a designare il Corano come recitazione "trasmessa da Dio a Maometto e da questi a un uditorio generalmente ostile" (p. 58); ma anche, più raramente, "recitazioni liturgiche effettuate da Maometto e dal suo gruppo, con rapporto alle recitazioni liturgiche effettuate da Giudei, Cristiani e *Giudeocristiani*" (corsivo mio). Infine "recitazione al modo giudeo o cristiano" (ivi). Il possibile fondamento unico delle tre accezioni potrà essere esplorato, dice l'Autrice, soltanto attraverso lo studio della cronologia del testo: argomento assai scivoloso, la cronologia, che, come vedremo, ci darà molto di che discutere in seguito.

Al riguardo si deve comunque sottolineare fin d'ora quanto afferma a p. 39 la Boisliveau: la sua analisi ha come oggetto il testo nella sua datità di fatto compiuto (un po' il punto di vista del fedele che lo riceve *interamente* come "Rivelazione"); altro è analizzarlo nella temporalità del suo formarsi, cosa che l'Autrice si ripropone in altra circostanza. L'analisi *diacronica* dovrà quindi completare quella in oggetto, *sincronica*. Su questo punto dovremo però tener conto della critica di Reynolds, alla quale accenneremo *infra*.

Il Corano si autodefinisce poi come "*dhikr*", rammemorazione o memento, cioè come memento in sé o come strumento di rammemorazione. Il *dhikr* era anche una pratica di recitazione in uso nelle comunità giudee (pp. 67-68). Nota la Boisliveau, che su questo punto il Corano enfatizza il dovere di ricordare, senza tuttavia precisare che cosa: un "vuoto paradossale" (p. 67) che lascia pensare alla presenza di un sottinteso noto all'uditore e relativo ad un comportamento morale. Quanto al dubbio se il *dhikr* si riferisca al dovere di ricordare o al Corano, inteso in sé come memento, l'Autrice rinvia anche qui all'esigenza di uno studio diacronico.

Il Corano si autodefinisce anche come contenente "*âyat*" termine del quale abbiamo già segnalato il significato dubbio a proposito dell'analisi condotta da Cuypers sul problema dell'abrogazione in *Cor.*, 2,106. Infatti, come nota la Boisliveau (p. 68; p. 76) il significato di "versetto" attribuito alla parola *âya* (sul quale si fonda la teoria dell'abrogazione) è post-coranico; lo stesso dicasi di "*sûra*" come "capitolo" del Corano (p. 69).

Nel Corano, nota la Boisliveau (pp. 71-72), vi sono due modi di definire le *âyat*: le *âyat* sono di origine divina, il loro scopo non è chiaro e tuttavia sono respinte dalla gente che le ritiene menzogne. Oppure le *âyat* sono destinate da Dio a qualcuno, sono Suoi messaggi; Dio le fa "discendere" come mostra la loro associazione, nel testo, con le forme verbali della radice *n-z-l* la quale, come sappiamo, ha a che vedere con l'atto del discendere.

Le *âyat* sono dunque "messaggi" o "segni" di Dio, e possono essere di vario tipo: fenomeni naturali (il sole, etc.); prodigi che accompagnano l'azione dei Suoi inviati; castighi divini (p. 74). Questi segni possono tuttavia mostrarsi, nota la Boisliveau (ivi) come parole pronunciate direttamente da Dio o dai Suoi profeti, quindi possono anche presentarsi come elementi costitutivi del *qur'ân* e del *kitâb* (ivi).

In conclusione, il significato (coranico) di *âya* è quello di "segno" e "meraviglia, prodigio, miracolo, cosa strana, prova" (p. 77). Nel Corano il significato di *âya* è dunque quello di segno meraviglioso, attestazione della presenza di Dio o di Rivelazione profetica, ciò che ne estende il significato a parti del testo stesso (p. 79). La novità del significato è nel senso "tecnico", religioso, della parola, derivato dalle comunità giudaiche e cristiane (p. 80). Quando il Corano definisce "segni" sue proprie parti, siamo dunque in presenza di un suo "metatesto autoreferenziale" (ivi).

Nel Corano c'è però uno slittamento semantico importante che la Boisliveau mette in evidenza, e che ha un ruolo chiave nell'autoreferenzialità del testo: mentre per i profeti che precedono Maometto le *âyat* sono prodigi che ne attestano l'azione profetica, nel Corano la *âya* è la recitazione stessa, trasmessa da Dio a Maometto e da lui pronunciata; il prodigio divino è dunque il discorso di Maometto (p. 81). Il prodigio divino è il testo coranico, come affermato dal testo stesso; dunque il testo di Maometto attesta che Maometto è profeta inviato da Dio. Il Corano si autodefinisce prodigioso e accompagnante un profeta (p. 82).

Siamo dunque in presenza di una tautologia che la Boisliveau metterà in evidenza varie volte nelle sue diverse articolazioni, in specie nelle conclusioni finali, ma ciò non deve far sorridere pensando a un uditorio ingenuo. Di fatto, come aveva già notato de Prémare (cfr. *Storia, etc.*, p. 1103) la struttura discorsiva del Corano è sovente equivoca, talché non si comprende se e quando la voce recitante è quella del Profeta, e quando quella di Dio in persona. Per conseguenza, gli attestati che il Profeta attribuisce alle proprie parole nel Corano, possono essere intesi come attestati che Dio conferisce al Profeta per fare del discorso di lui null'altro che l'eco fedele di un discorso di Dio al Profeta, e perciò del Corano un Libro di Dio.

L'Autrice esamina poi il significato di altri termini "tecnici" del Corano (*sûra*, *mathânî*, *furqân*) nel contesto del loro utilizzo.

Ad esempio, *sûra*, che assumerà poi il significato di "capitolo" del Corano, e che per i lessicografi significava, in antico, "costruzione, grado, rango, onore" (p. 86) diviene, nel Corano, un termine creato *ad hoc* (ivi) per designare "qualcosa che Dio ha fatto discendere su Maometto" (ivi). Meno chiaro (la Boisliveau espone ipotesi diverse) il significato di *mathânî* e *furqân*. Ancor meno chiaro, ma non si poteva pretendere di più, il significato delle lettere isolate che appaiono all'inizio di alcune *suwar*.

Qui si chiude l'analisi del dizionario coranico, che sarà importante per condurre il secondo capitolo del testo, nel quale si esamina il Corano non più come testo, ma come fenomeno. Prima però la Boisliveau trae alcune conclusioni circa ciò che il Corano mostra di voler essere.

Il vocabolario usato mostra che il Corano vuol definirsi "come una Sacra Scrittura nella linea delle Sacre Scritture giudaiche e cristiane" (p. 101, *corsivo suo*). I termini usati per definire il Corano come testo hanno rapporto con le parole usate per definire una Scrittura Sacra (ivi) o sviluppi, ovvero pratiche, comunque legati a una Scrittura Sacra delle comunità giudaiche e cristiane (p. 102). Tuttavia questo vocabolario non è del tutto chiaro e ciò conferisce al testo coranico, con l'oscurità e il mistero, una sorta di legame con il divino (ivi): parlare del divino richiede di esprimersi in modo misterioso (ivi). A questo scopo sono importanti i riferimenti al Giudaismo e al Cristianesimo, quindi alla religione, alla liturgia e al passato, che conferiscono solennità e mistero.

L'analisi dei termini usati nel testo, consente quindi di giungere a una prima conclusione: il Corano conferisce a se stesso un'autorità religiosa del tipo dei testi *giudaici e cristiani*, e si conferisce anche una funzione nei confronti di chi lo ode o lo legge (p. 103). A questo primo capitolo dello studio, dedicato a ciò che il Corano dice di sé come testo, segue, come anticipato, il secondo, dedicato a ciò che il Corano dice di sé come fenomeno.

Il Corano si autodefinisce *kitâb Allâh*, ciò che sembra indicare più che altro la *provenienza* divina, tant'è che esso è anche una *âyat Allâh*, è un *dhikr* ed è *haqq*, una parola che sta a definire non tanto il "vero" quanto piuttosto ciò che è "reale" (cfr. *Storia, etc.*, p. 899, a proposito di *haqîqat*; abbiamo visto in più occasioni che il pensiero islamico è rivolto al *reale*, diverso dal nostro "vero" o "verità"; una concreta *esistenza*, non una conclusione della ragione umana).

Inoltre il Corano è "disceso", come mostra l'impiego di termini derivati dalla radice *n-z-l* (p. 107; cfr. anche *Storia, etc.*, p. 1046 e p. 1048) e questa discesa "consente al Corano di definirsi come proveniente da Dio" (p. 113) sottolineando "la situazione elevata" di Dio rispetto agli uomini (ivi).

Quanto ai modi di questa discesa, la Boisliveau esamina il senso della parola, presente nel Corano, "*wahy*", che può intendersi come "Rivelazione" ma anche "ispirazione" o "comunicazione" (p. 113). Essa designa il processo di trasmissione di qualcosa (p. 117). La tradizione coranica ha inteso ciò come trasmissione orale, ma l'Autrice pensa che l'ispirazione abbia riguardato piuttosto un Testo Sacro, una Scrittura come quella dei Giudei o dei Cristiani, qualcosa quindi di "scritto" o "prescritto" da "recitare" (p. 118). Il Corano viene ispirato verbalmente al Profeta, anche se certi passaggi sembrano parlare di una "visione" (p. 121).

In conclusione, saremmo in presenza di "un'azione sovrana" (*scil.*: di Dio) che genera un testo rivestito perciò della Sua (*scil.*: di Dio) autorità (p. 129). Di fatto il testo insiste sulla propria origine divina, che gli conferisce uno statuto d'autorità (ivi). Il Corano è parola (*kalima*) di Dio, e *kalima* ha un significato che la pone vicino ad *amr* (decisione) e *qadar* (decreto) (p. 131): siamo quindi nell'ambito di una "Parola" che è imperio, che si pone come ineludibile. La Parola di Dio è stata ricevuta anche da Mosè, e i Giudei l'hanno intesa e svisata (p. 132): questo tema l'abbiamo trattato più volte, in particolare con Gobillot, *supra*; vi torneremo tra breve.

La parola (*qawl*) del Profeta è dunque verità/*haqq* (*Cor.*, 6,73, la sua parola è *haqq*) cioè, per quanto abbiamo visto circa il significato del termine, è la manifestazione di una *realtà*, perché Maometto non fa che recitare a voce alta quanto egli ha ricevuto (p. 138) da Dio. Per inciso, ciò riconduce a quanto di ambiguo vi è nel testo allorché le esortazioni: "di'!", "recita!", lasciano in dubbio circa colui che le pronuncia e chi le riceve: è Dio che esorta Maometto o Maometto che esorta gli ascoltatori? In effetti potrebbe trattarsi di entrambe le cose contemporaneamente.

Questa "parola", come mostrano i termini connessi con la radice *b-y-n* (*mubîn*, *bayân*, etc., p. 141) è una parola che "chiarisce", è una "prova decisiva" (*burhân*, p. 143). Secondo la Boisliveau (p. 149) l'espressione *kitâb mubîn* sta dunque ad indicare che il Corano "è facilmente da identificabile come una Scrittura" (si ricordi il significato di *kitâb*). Questa autorevolezza gli viene anche dall'essere formulato in '*arabi* che, come abbiamo già

visto nell'articolo di Retsö, è un termine verosimilmente connotante un linguaggio religioso, di "origine soprannaturale", come dice la Boisliveau a p. 148, citando per l'appunto le tesi di Retsö.

L'Autrice ritiene tuttavia di dover soprassedere su questa ipotesi, preferendo la consueta traduzione "chiara" (o chiara) "lingua araba" ciò che sottolineerebbe una "volontà pedagogica di Dio di farSi comprendere" (p. 148) confortata dalla considerazione che il Corano viene fatto discendere "poco a poco, nel corso dei giorni" suddiviso in varie parti (pp. 144, sgg.).

Altro termine significativo con il quale il Corano definisce se stesso è "*bushrâ*", "buona novella" (p. 156) comunicata da Dio agli uomini affinché la intendano (p. 157), il Profeta è *bashîr*, apportatore della buona novella (ivi). Perciò il Profeta, che è un *rasûl*, un inviato, è più chiaramente definito anche *nabî*, profeta, e la Boisliveau, ritenendo la parola derivata dall'ebraico *nâvî* (non dalla radice *n-b-*, annunciare, che produrrebbe il sostantivo *nabî*, con la *hamza* finale) ritiene vi sia in essa un riferimento intenzionale a un "vero profeta di tipo giudaico" (p. 161).

Le conclusioni dell'Autrice (p. 163) sono dunque le seguenti: il Corano è disceso poco a poco perché Dio voleva renderlo accessibile agli uomini, ed è una buona novella il cui nunzio, Maometto, è un vero profeta, cui è conferito un ruolo analogo a quello dei profeti del passato, Giudei e Cristiani.

Il Corano descrive dunque se stesso in modo altamente positivo (pp. 164, sgg.); nel suo vocabolario sono infatti presenti termini come "retta via", "guarigione, luce, chiarezza, veracità". L'universo che vi è descritto è binario (p. 164) e contrappone gli uomini nelle due categorie dei "ben guidati" e degli "sviati", di coloro, cioè, che dubitano. Ripetendo la tesi di Morghen citata in *Storia, etc.*, p. 158 a proposito del Cristianesimo, dobbiamo però dire di essere in presenza di un dualismo "antropologico ed etico"; non già, come giustamente precisa l'Autrice, di una religione dualista.

Il Corano è una guida (*hudâ*) verso la retta via (*ṭarîq mustaqîm*) è una guida morale per le coscienze (pp. 168-169), è una luce (*nûr*) non soltanto perché è "chiaro", ma anche perché *rende* chiaro, chiarifica (pp. 172-176). Esso è dunque "verità" nel senso della parola *ḥaqq*, della quale s'è detto; la Boisliveau (p. 177) ne sottolinea il significato come "veracità" cioè "parola conforme a un atto" (ivi, in n. 147).

In *Storia, etc.*, p. 1248, c'è un ottimo esempio del significato che può avere la parola *ḥaqqîqat*, che si connette, come già detto, con ciò che è *reale*; questo ci consente di comprendere un aspetto fondamentale del Corano, così come esso si autodefinisce. Il Corano è *ḥaqq* perché è *veramente disceso da Dio*, è un *fatto* ed è una *âya*, *âyat Allâh*; per conseguenza esso contiene anche *ḥikma*, saggezza, e *ilm*, "scienza" in senso religioso.

A questo punto siamo giunti a conclusione della prima parte della ricerca, quella relativa al vocabolario del Corano. Esso presenta varie caratteristiche (pp. 180-181): l'apparizione del Corano vi è descritta come "discesa", su un "messaggero", di un testo proveniente da Dio, comunicato agli uomini sotto forma di Parola che "rende chiaro" mostrando la "retta via".

La scelta di questo vocabolario presenta, a sua volta, tre caratteristiche. La prima è costituita dal suo evidente far riferimento al Giudaismo e al Cristianesimo: il discorso autoreferenziale fa della Rivelazione coranica un fenomeno analogo alle rivelazioni profetiche del Giudaismo e del Cristianesimo.

In secondo luogo, i termini usati per designare il Corano sottolineano la sua funzione di Messaggio inviato da Dio agli uomini tramite l'intermediario di un profeta. Infine, esso è descritto come un evento molto positivo. La Boisliveau aggiunge un'osservazione relativa alla comprensione, da parte dei lessicografi, delle parole usate: essi inclinano a un'assimilazione tra la recitazione del Profeta e l'azione di Dio (p. 181).

Gli stessi concetti sono sostanzialmente ripetuti dall'Autrice alle pp. 183-184 come punto fermo, risultato acquisito circa il vocabolario del testo; ciò costituisce la necessaria premessa per fondare la seconda parte della ricerca, relativa al *modo* in cui sono usati i termini esaminati nell'ambito delle *argomentazioni* coraniche. Si tratta infatti di capire *che cosa*, colui che parla, intende trasmettere a coloro che lo ascoltano.

La strategia argomentativa viene esaminata sotto tre diverse angolazioni: le azioni di Dio nel mondo; il rapporto del Corano con le precedenti Sacre Scritture; il ruolo di Maometto e delle sue polemiche. Una quarta sezione riguarda le tecniche retoriche che sostengono le argomentazioni.

Per quanto concerne il primo punto, il Corano sottolinea l'onnipotenza di Dio, manifesta nei Suoi *segni* (*âyat*) che sono, ad esempio, i fenomeni naturali e la Creazione: di questi segni fa parte anche il Corano, disceso da Dio. Questo parallelismo è enfatizzato nel discorso coranico autoreferenziale; ed è ben visibile nel testo l'intreccio tra questa affermazione, il discorso escatologico, e la missione profetica di Maometto (p. 198). Quest'ultimo intreccio spinge l'uditore o il lettore a situare il discorso coranico entro un orizzonte escatologico (p. 200). Il messaggio trasmesso è perciò di estrema importanza.

Anticipo qui una delle tante concatenazioni logiche implicite suggerite dal testo all'uditore (l'Autrice ne produrrà un paio nelle Conclusioni, ma se ne possono sviluppare tante, e tutte col medesimo esito, perché il Corano è un monolite, un'immensa tautologia che riconduce sempre al medesimo obbiettivo). Da quel che abbiamo visto sinora si può dunque dedurre che: il Corano è la Parola di Dio, *perciò* è autoritativo; *per lo stesso motivo* rientra tra i fenomeni naturali; *come tale* è una realtà (*ḥaqqîqat*); *dunque* quel che promette e minaccia si avvererà; *per conseguenza* è bene sottomettersi al suo dettato; *il suo dettato* è quello annunciato da Maometto; *ergo* è bene sottomettersi a ciò che dice Maometto, in quanto voce parlante di Dio.

Tutto bene e tutto chiaro, se non fosse per l'impertinente osservazione di Hobbes, opportunamente riformulabile.

Al medesimo risultato giunge l'uditore seguendo l'esposizione degli eventi profetici del passato, così come appaiono nel Corano (pp. 205, sgg.) Anche nel passato Dio produsse i Suoi segni tramite altri profeti; anche allora pochi credettero, i più respinsero la profezia, e Dio li punì. Il segno "Corano" viene -discendendo- secondo un identico schema: questo è il senso dei riferimenti al passato. Dunque, Maometto, come i profeti del passato, recita ciò che Dio gli detta; Maometto dice che questo Dio, in quanto onnipotente, premia e castiga; Maometto afferma che nel passato, coloro che non credettero furono puniti da Dio; *dunque* per salvarsi occorre sottomettersi al volere di Dio; il volere di Dio è annunciato nel Corano; il Corano è enunciato da Maometto; *dunque* per salvarsi occorre sottomettersi a ciò che dice Maometto, in quanto voce parlante di Dio.

Come nota la Boisliveau (p. 229) l'incastro tra i discorsi sulla natura, l'escatologia e gli eventi del passato "è effettivamente diretto verso un discorso autoreferenziale". Lo studio condotto, prosegue (ivi) la Boisliveau "mostra chiaramente che i rapporti stabiliti tra i diversi elementi non sono il frutto del caso" ma di una volontà che li ha combinati attraverso molteplici legami formali con uno scopo preciso. "Un arabofono che ascolta questo testo è colpito dalla forza retorica che se ne sprigiona" (ivi).

L'Autrice afferma poi (p. 230) che il testo presenta ambiguità atte a far sì che chi ascolta non faccia differenza tra ciò di cui parla il testo e il testo che ne parla, ambiguità sostenute anche, a mio avviso, da quanto vedemmo sulla scorta di de Prémare: il contesto rende difficile stabilire quale sia la voce recitante che detta il testo stesso, se quella di Maometto o quella di Dio in persona.

L'altro punto ricordato, il rapporto del Corano con le Sacre Scritture che lo precedono, è molto significativo della strategia retorica del testo. Le Sacre Scritture in oggetto sono la Torah e "il Vangelo" citato al singolare, ciò che fa sospettare alla Boisliveau (p. 237) quanto abbiamo già sottolineato *supra*, un rapporto col *Diatessaron*.

Il Corano cita anche lo *zâbur*, da identificarsi con i *Salmi* di David. La scelta di citare Torah e Vangelo (rari sono gli accenni ad altre culture e religioni, inclusi Manichei e Zoroastriani) conduce l'Autrice a questa riflessione (p. 246): "nell'ambiente storico nel quale ha visto la luce il Corano si trovavano non soltanto comunità giudaiche e cristiane, ma anche delle sette *giudeocristiane* (corsivo mio) manichee, sabeie, gnostiche, come anche adepti di altre correnti, in particolare il Neoplatonismo". Cita subito dopo a conferma l'analoga opinione di Pregill e l'opinione della Gobillot, che poggia su quella di de Prémare e su quella di Gil (cit. in *Storia, etc.* a p. 1075) concernente, quest'ultima, il Manicheismo.

Ora, come mi permetto di commentare, a me sembra che il problema più interessante, nell'ottica di *Storia, etc.*, sia non tanto accertare la natura indubbiamente variegata dell'uditorio, quanto quella di coloro sui quali il Corano *poteva far presa*, e perciò, verosimilmente, *fece presa*: perché non si può pensare l'affermazione di una religione universale, per giunta capace di un'espansione quale fu quella dell'Islam, senza una precisa situazione culturale e sociale nella quale potesse trovare adesione e dalla quale trarre forza.

Dice comunque la Boisliveau (p. 246): è chiaro che per l'autore del Corano le Sacre Scritture della quali mette conto parlare sono quelle giudaiche e cristiane. Ora, come abbiamo ricordato, le Scritture sono, per il Corano, il risultato di uno schema profetico che è quello stesso con il quale si presenta il Corano, con tre idee-faro (p. 247): rifiuto dell'idolatria, esistenza di una vita ultraterrena, veridicità del messaggio apportato, una Sacra Scrittura fatta discendere da Dio (p. 248) che il Profeta recita. Va da sé che le cose non stanno così per Giudei e per Cristiani, ma tant'è: questo afferma l'autore del Corano. Inoltre per Giudei e Cristiani (l'Autrice usa una dicitura equivoca, scrive "ambienti *giudeo-cristiani*" ma non di "*Giudeocristiani*" parla, bensì di *Giudei e Cristiani*) la recitazione discende da un lezionario ricevuto nella sua interezza ("disceso" non si sa come secondo il Corano, mentre il Corano se ne distingue "discendendo" poco alla volta).

Quel che però interessa è che Torah e Vangelo, come termini che nel Corano designano cose diverse da quel che rappresentano per Giudei e Cristiani, fanno parte di un discorso coranico autoreferenziale (p. 250); un discorso nel quale il Corano tende ad assimilarsi loro (p. 251). Ne nasce l'idea di una possibile fonte comune di tutte le Scritture (p. 254): l'esegesi coranica ha concepito l'idea di una Scrittura celeste inaccessibile, fonte delle diverse Scritture Sacre "discese" in terra, una *umm al-kitâb* che è la fonte del Corano (p. 258) il quale succede al "Vangelo" il quale succede alla Torah (p. 264).

Tutte queste Sacre Scritture sono dichiarate "veridiche" in quanto tali; e così, gli "inviati" che le hanno proclamate, sono veramente degli "inviati" (p. 265). Nel dichiarare ciò, il Corano dichiara quindi "veridico" anche se stesso, e "vero inviato" il proprio autore. Vorrei notare un aspetto di quanto esposto sinora, a partire dall'interesse esclusivo che il Profeta rivolge a Giudaismo e Cristianesimo, come *modelli* per la propria religione in divenire che però li supera: davanti a un uditorio formato verosimilmente da un ambiente di variegata cultura testamentaria, prevalentemente non "ortodossa", sembra trattarsi di un'azione mirata a superare il dissenso delle sette con una nuova *religione universale*, con una vera *alternativa*.

Il Corano pensa dunque se stesso come conferma delle Scritture anteriori, ma non soltanto: il Corano è una "spiegazione dettagliata dell'Universo" (p. 268). *Assimilandosi alle precedenti Scritture, il Corano ne assume il medesimo statuto: e tuttavia le rimpiazza* (pp. 275-276). La Boisliveau si sofferma a lungo su questo punto fondamentale, esaminandolo sotto vari risvolti; a p. 282 nota nuovamente che l'autodefinizione del Corano come Sacra Scrittura avviene tramite il parallelismo con le Scritture precedenti, intese però non come le intendevano i loro fedeli, ma come le intende il Corano, cioè come fenomeni analoghi al Corano stesso. Come si vede, l'autoreferenzialità è il frutto di un ragionamento circolare.

Tutto ciò costituisce la premessa di uno “scivolamento di senso”: se il contenuto delle Scritture non è confermato dal Corano, quel contenuto non è Sacra Scrittura; il Corano è ormai il criterio di ciò che deve contenere una Sacra Scrittura (p. 284). Infatti: “se il discorso coranico è inteso come dichiarante identità di contenuto e i contenuti non sono identici, allora le Scritture dei Cristiani e dei Giudei sono squalificate *de facto*” (ivi).

L’Autrice dedica anche tutta la seguente p. 285 ad esaminare questo *haut lieu* del ragionamento (tautologico) coranico, esplorandone le conseguenze: se il Corano dà il criterio di che cosa debba essere una Sacra Scrittura, una Scrittura che si discosti da quel criterio non è una Sacra Scrittura; ma poiché i testi di quelle Scritture non vengono citati, cioè il Corano non esamina i luoghi che giustificano tale squalifica, vale a dire in che cosa i testi giudei e cristiani non meritino di essere Sacre Scritture, il suo testo sfugge al problema da lui stesso posto. La conseguenza che se ne trae è, a mio avviso e nella prospettiva della *Storia, etc.*, *il luogo più importante di questo tratto di analisi*. Dice la Boisliveau (pp. 285-286): “sì, le Scritture precedenti sono delle Scritture, e non (*scil*: non lo sono) le Scritture presenti nelle mani dei Giudei e dei Cristiani; (*scil*: queste) sono squalificate e non ce se ne può servire come Scritture”. È noto, e ne abbiamo parlato altrove, che l’accusa dei Musulmani a Giudei e Cristiani è infatti quella di aver *falsificato* le proprie Scritture; le falsificano *volontariamente*, aggiunge la Boisliveau a p. 288.

A chi poteva suonare convincente questo discorso? A mio avviso, alle orecchie dei Giudeocristiani. Non ai Giudei, non ai Cristiani, a meno di casi individuali; e non poteva interessare granché gli Zoroastriani o i “Neoplatonici”, forse neppure i Manichei, seguaci di un sincretismo zoroastriano-gnostico-buddhista. E gli Gnostici professavano un dualismo ontologico che, lo abbiamo visto, non coincide col dualismo “antropologico ed etico” dell’Islam: siamo su piani *ontologicamente* incompatibili, e ciò vale anche per i Manichei.

Il Corano deve dichiaratamente il proprio statuto alle Scritture anteriori, che ne hanno uno da gran tempo; ma il Corano diviene il criterio per stabilire se un testo abbia statuto di Sacra Scrittura (p. 296). Affermare lo statuto delle Scritture anteriori associandolo alla loro squalifica è un grande paradosso (p. 297): “Questo paradosso è, sino ai nostri giorni, uno dei paradossi della fede musulmana” (ivi).

Nella mia prospettiva, confesso che questo paralogismo che germina sulla tautologia coranica, mi interessa poco *in quanto tale*: mi interessa soltanto notare per l’ennesima volta che esso poteva trovare udienza in chi, volendo mostrarsi fedele alla tradizione giudaica ma anche seguace del Messia e del suo messaggio di immediata speranza di salvezza, era rimasto estraneo alle due “ortodossie” e leggeva la “Storia” Sacra sui propri testi, Apocrifi e Pseudepigrifi. Nei Giudeocristiani, insomma. Oppure in coloro che “Cristiani” lo erano in quanto Monofisiti o Nestoriani, cioè dubbiosi sulla possibilità di un uomo/Dio, bersaglio principale della polemica coranica. Quanto ai Giudei, abbiamo visto che cosa pensassero -quelli “veri”, *eticamente* tali- a Medina, circa l’ipotesi di un “profeta” arabo.

La Boisliveau fa un’altra osservazione alla p. 298, l’asserzione che il Corano ristabilisce il “vero” senso delle Scritture alterate coincide con quella, parimenti espressa dal testo, che esso sia scritto in “lingua chiara”. Il Corano, afferma, “dà a se stesso il monopolio dello statuto d’autorità della Sacre Scritture, che ha preso da quelle, squalificandole” (p. 298). Esso è la sola Sacra Scrittura valida (ivi).

Nelle Conclusioni (pp. 299-300) l’affermazione è ricapitolata in breve, ma l’Autrice aggiunge anche altro: ricorda che la comprensione della genesi della strategia argomentativa coranica deve essere rinviata a uno studio diacronico della formazione del testo. Come noto infatti, il Corano è frutto di una lunga e complessa gestazione passata attraverso varie vicissitudini, l’esilio in Medina in particolare.

Altro punto riguarda infine il ruolo di Maometto e delle sue polemiche. Si sottolinea subito il fatto che, nel testo, il Profeta viene designato sovente in seconda persona da una voce narrante, che diviene perciò quella stessa di Dio: “Noi ti abbiamo ispirato, etc.” (p. 301); mentre il ruolo profetico di Maometto è associato a quello di Noè (ivi). L’associazione con Noè l’abbiamo già notata, e al riguardo l’Autrice afferma: “Noi ci troviamo chiaramente in un quadro giudeo-cristiano” (p. 301); qui però, come ho notato altra volta, il quadro deve intendersi come giudeo e cristiano: la Boisliveau non sembra abbracciare tesi che riconducano *apertamente* al Giudeocristianesimo.

Nello schema profetico del testo, ad ogni popolo è associato un profeta; poiché però i profeti ebrei citati nel Corano sono tanti, appare evidente la funzionalità di questo schema: ci deve essere, *e c’è*, anche un profeta arabo (p. 303) che è, come vien detto a p. 304 in n. 20 sulla scorta della Gobillot, il “sigillo” dei profeti: con tutti gli equivoci che porta con sé il termine “sigillo” (*khâtam*: cfr. anche *Storia, etc.*, p. 814 e p. 855).

In questo schema profetico, lo abbiamo già notato, è incluso un rapporto tra i profeti e il loro uditorio che vede anche la contestazione di quelli da parte di elementi di questo. Un simile schema coinvolge anche Maometto, contestato in molteplici scene del Corano. “Messe in scena” vengono infatti definite dalla Boisliveau le contese tra il Profeta e i suoi contestatori presenti nel Corano, contese nelle quali chi risponde è il Profeta, ma anche Dio; più genericamente “il testo” (p. 307).

Le accuse le conosciamo: Maometto è soltanto un poeta, ovvero un posseduto dai *jinn* (*majnûn*), un indovino (*kâhin*); più in generale, un impostore. L’Autrice ritiene che queste accuse siano introdotte nel testo come “strategia” mirata a condurre l’uditore o il lettore in direzione di un particolare contenuto (p. 319) senza però voler negare che possano riferirsi a dibattiti realmente avvenuti (ivi). In effetti, queste accuse hanno un senso soltanto pensando che gli oppositori del Profeta avessero idee chiare su ciò che distingue l’ispirazione

divina da ciò che non lo è (p. 320). Si trattava dunque di verificare se il Corano fosse veramente una Scrittura, oppure no (ivi).

Molto interessante è la logica che presiede alle risposte del Profeta, dalle quali emerge una singolare tautologia (p. 322): “Poiché non sono che un uomo, mentre il messaggio è divino, allora il messaggio non è mio, dunque è divino”. In questo modo, nota la Boisliveau, una tautologia fondamentale che conferisce autorevolezza al Corano è riaffermata in modo ancor più forte “attraverso la schivata del ragionamento degli avversari” (ivi).

Viene riportata anche l'accusa (pp. 323-324) che Maometto avesse dei “suggeritori” stranieri (cioè giudei o cristiani: cfr. *Storia, etc.*, p. 870); ma la risposta del Profeta (“se avessimo fatto una recitazione in lingua straniera avrebbero detto: Ah! Se i segni fossero stati spiegati chiaramente [*Cor.*, 41,44]) sottolinea l'incoerenza della pretesa che, oltretutto, limiterebbe la sacralità ai soli testi giudaici e cristiani, laddove egli porta un messaggio in lingua araba “chiara” (o chiaraente).

La complessiva strategia argomentativa nel rispondere alle accuse è così riassunta dalla Boisliveau a p. 333: siamo in presenza del “dogma di un profeta ‘passivo’, umano, dunque incapace di produrre una Sacra Scrittura o un segno, in contrasto con un Dio onnipotente che è, Egli solo, la fonte della Sacra Scrittura e dei segni. La conseguenza di questo argomento-guida è la deresponsabilizzazione del Profeta davanti alle esigenze dei suoi contemporanei -e degli ascoltatori/lettori- : egli non deve rispondere a queste accuse e a queste esigenze perché ciò non dipende da lui”

Ora, se mi è lecito riflettere ancora una volta su questa dialettica, destinata a dividere l'uditorio in modo preciso tra chi era disposto a credere e chi no (sono risposte che, evidentemente, sostituiscono la logica con la tautologia, quindi il problema è uno solo: *voler* credere) mi viene da chiedermi: chi poteva trovarsi nella condizione di essere incline a credere? A mio avviso soltanto chi, con una cultura e forse una fede testamentaria, aveva proprie ragioni per non amare le due “ortodossie” *ed era attratto dalla possibilità di trovare una nuova collocazione in una nuova religione testamentaria*. Perché, insisto a dirlo, l'Islam fu una terza e originale lettura del messaggio testamentario.

Sulla composizione dell'uditorio del Profeta mi sembra perciò fondamentale riportare per esteso una considerazione della Boisliveau che appare a p. 334 senza una particolare enfasi, e che tuttavia, nella prospettiva di ciò che ho tentato di mettere in luce in *Storia, etc.*, ritengo un vero e proprio punto fermo. Dice dunque l'Autrice: “Due le ipotesi storiche che ci si offrono, quindi. O l'uditorio possiede le basi di una cultura giudeo-cristiana (*scil.*: giudea e/o cristiana, questo è il significato della locuzione nel contesto) e in questo caso si pone effettivamente il tipo di domande proposte dal testo. Oppure l'uditorio *-e questo è più probabile-* è composto sia da Giudei, sia da Cristiani, sia *da membri di sette discese dal Giudaismo e dal Cristianesimo*, o da persone prive di cultura giudea o cristiana”. I corsivi, ovviamente, sono miei, perché i “membri di sette discesa dal Giudaismo e dal Cristianesimo”, *detti altrimenti*, sono *Giudeocristiani di varia estrazione etnica*, Giudei o Gentili, e tutti coloro la cui cristologia e la cui attesa di salvezza *in questo mondo* (ovvero: Millenarismo e Apocalitticismo) coincideva con il senso imminente del messaggio coranico. *Loro*, potevano esserne attratti, e avevano perciò *ragioni* per propendere a credere.

Dopo questo mio inciso, proseguo l'esposizione del testo, che si occupa di analizzare i parallelismi posti da Maometto tra sé e i precedenti profeti, argomento che abbiamo già introdotto sopra; mi limito quindi a segnalare alcune conclusioni. Il parallelismo con profeti autori di miracoli (Mosè e Gesù) è stabilito con l'affermazione che, per quanto concerne Maometto, il miracolo prodotto è semplicemente il Corano stesso (ricordiamo che il testo è considerato un segno -*âya*- disceso sul Profeta). Il parallelismo maggiore è tuttavia stabilito tra Maometto e Noè, che è presentato esattamente come Maometto (quasi un archetipo o una controfigura) cioè come un semplice essere umano che predica il monoteismo ed è contestato -in quanto mero uomo- dall'uditorio (pp. 341-342). Quanto a coloro che contraddicono il Profeta, la loro sorte la conosciamo già: saranno puniti come sempre, perché essi sono sempre i medesimi malvagi, nel passato come nel presente (pp. 344-345).

Tutti questi passaggi polemici, conclude la Boisliveau (p. 354) rappresentano “una manovra ben orchestrata” che permette all'autore del Corano di polemizzare a proprio piacimento al fine di giungere alla riaffermazione indubitabile dell'origine divina del testo. Le affermazioni non costituiscono un insegnamento morale ma un'argomentazione polemica, e gli eventi “storici” evocati (le “storie” dei precedenti profeti) nei loro parallelismi con il presente cancellano la nozione del tempo: il testo coranico riluce allora di una metastorica eternità, come si addice a un dettato divino (p. 355).

L'ultima parte dello studio è dedicata alle tecniche retoriche messe in atto dall'autore del Corano a sostegno delle proprie strategie argomentative; la prima “tecnica” che viene sottolineata è quella, già notata sopra, di presentare le cose e le persone in una logica binaria: guida/sviamento; ricompensa/castigo; luce/tenebre. Soprattutto importante è la divisione buona fede/negazione e certezza/menzogna (p. 357). Molto vocabolario coranico usa derivati dal verbo *âmana*, credere, come *îmân*, fede, e *mu'min*, comunemente tradotto con “credente”, riguardo al quale la Boisliveau non può però far a meno di ricordare (p. 358) il diverso significato originario della parola (cfr., con riferimento alla cosiddetta “Costituzione di Medina”, la traduzione di de Prémare in *Storia, etc.*, p. 1096: “garante”, in alternativa a quella di Serjeant, ivi a p. 1071: “garantito”; ma si veda anche il Lane, vol. 1, p. 103: garante).

Stante il significato alquanto tardo di *mu'min* come “credente”, appare più interessante la notazione relativa ai ricorrenti sostantivi *islām* e *muslimūn*, rispettivamente “sottomissione” e “sottomessi”, dal verbo *aslama*, sottomettersi, anch'esso ripetutamente presente (p. 358). I credenti (o sottomessi) sono coloro che fanno il bene (*ṣālihūn*); gli altri sono iniqui (*ẓālimūn*). La fede è una “certezza”, Dio testimonia il ruolo profetico di Maometto, certezza e veridicità sono continuamente evocate dal termine *ḥaqq* (ivi) del quale si è già detto *supra*.

In tutto ciò la binarietà viene espressa tramite la promessa o la minaccia relativa alla vita ultraterrena che, insieme all'unicità di Dio e alla profeticità di Maometto, costituisce i tre pilastri della predicazione coranica (pp. 360-361). L'uditorio si trova dunque obbligato a scegliere (p. 363).

Altro procedimento retorico in uso è quello degli incisi (narrazioni del passato, prescrizioni, commenti) che assumono un significato ambiguo a seguito dell'ambiguità del testo stesso circa la voce recitante, un espediente che abbiamo già notato: voce del Profeta o voce di Dio? Inoltre l'uso dei dimostrativi appare indirizzato non tanto a sottolineare il contenuto del testo, quanto il fatto che il testo è, *in quanto tale*, un “segno” (*āya*) di Dio (p. 367). L'argomentazione relativa al Corano “si mescola e si assimila” a quella dell'azione di Dio verso gli uomini (p. 368).

C'è poi la retorica messa in atto nelle chiusure dei versetti, che esaltano la potenza, l'onniscienza, la clemenza e la saggezza di Dio; se ne riceve un'immagine positiva che tuttora influenza il sentire dei credenti (p. 371). In tal senso esse contribuiscono ad interiorizzare la binarietà del Messaggio, nel quale un narratore onnisciente impartisce degli ordini (pp. 373-374).

Altro artificio retorico è la tautologia; la tecnica usata consiste in questo: “mentre si dà l'impressione di fornire una definizione, nel rinforzare ciò che si definisce” (p. 377). La Boisliveau conclude infine ricapitolando il modo nel quale si articolano le varie strategie argomentative esaminate, fornendo al riguardo due schemi che emergono dal testo coranico e che sembra utile riportare qui di seguito (pp. 379-380).

Il primo schema è così concatenato: il Corano è di origine esclusivamente divina, è Sacra Scrittura al modo di quelle giudee e cristiane; ciò gli conferisce statuto di autorità e fa di Maometto un vero profeta la cui missione è testimoniata, dunque il Messaggio è veridico e ha autorità scritturale. Inoltre il Corano è la sola scrittura vera perché le altre sono implicitamente squalificate (paradosso che abbiamo già esaminato). Il testo coranico ha dunque il monopolio della comunicazione divina.

Il secondo schema è il seguente: noi dobbiamo sottometterci all'autorità del testo, che ha statuto di Scrittura Sacra; non dobbiamo dubitare né opporci, sotto pena di futuri tormenti infernali perché siamo i responsabili del nostro comportamento; nel quadro binario offerto è quindi imperativa la scelta della sottomissione; infatti il discorso coranico è sempre valido, è metastorico, dunque dobbiamo interrogarci sul nostro rapporto con esso e sottometterci, perché il Corano è l'unica Scrittura valida, dunque ci si deve sottomettere ai suoi imperativi.

Come è del tutto evidente la “logica” coranica è tautologica; lo avevamo già notato e lo noteremo ancora. Mi preme piuttosto esaminare ora una breve analisi del “discorso coranico del Corano su se stesso” che l'Autrice apre a p. 380. Esaminando ancora una volta il rapporto del Corano con il Giudaismo e il Cristianesimo, la Boisliveau afferma tra l'altro: “Il testo s'impadronisce del passato e delle concezioni del mondo utilizzate dalle comunità giudaiche, cristiane, o dalle *sette giudeocristiane* (corsivo mio) le adotta in modo parziale pur fingendo di adottarle in modo globale, etc.” Ora, a me questo incipit lascia qualche dubbio, perché sembra echeggiare approcci già criticati (*scil.*: da Saleh, *supra*) cioè gli approcci che vedono nel Corano, se non una contraffazione, quantomeno una strumentalizzazione del messaggio testamentario.

Ciò è certamente concepibile -coscientemente o no- se si parte da premesse “giudaiche” o “cristiane”, cioè -coscientemente o no- *dal presupposto che “in principio era l'ortodossia”*. Se si considera però, come a molti e anche a me sembra più corretto, che *in principio era la molteplicità delle prospettive* (quindi anche di quei racconti che vanno sotto il nome di Storie Sacre) e che *l'ortodossia sia piuttosto l'esito vittorioso di una contesa tra quelle diverse prospettive*; se si parte cioè, in alternativa, *da una logica giudeocristiana*; non sarà il caso di pensare l'Islam come una *terza e originale* lettura del Messaggio?

Insegna nulla il crogiolo intertestamentario? Insegna nulla il pulviscolo delle sette, cruccio degli eresiologi e degli Accademici, nel focolare da dove s'irradiò il Messaggio con tutto il suo polimorfismo ermeneutico? L'Islam come terza sua lettura potrebbe pensarsi come *quella che fu capace di coagulare in società tutta la marginalità che, in quanto tale e sinché fu tale aveva saputo partorire soltanto un “sectarian milieu” destinato a dissolversi presto precisamente perché tale*. La domanda posta può sembrare puramente retorica e certamente non è nulla più di un'ipotesi, *ma la potenziale risposta può non essere irrilevante in un secolo di marginalità in aumento e nel quale il confronto non sembra eludibile per l'Occidente*. Come avevo già segnalato nel lontano 13 Novembre 1989 (cfr. *La Gnosi, etc.*) la fine del Marxismo non sarebbe stato un evento così festoso per l'Occidente, perché il coagulo del dissenso avrebbe trovato sponde religiose, come conferma implicitamente quanto afferma O. Roy (*Le Monde*, 25 Novembre 2015): la radicalizzazione dell'Islam non è che l'islamizzazione del radicalismo. Con questa estemporanea perplessità concludo l'esame di una ricerca sul Corano che rinvia comunque, a mio avviso, al fondamento giudeocristiano dell'uditorio che abbracciò le parole del Profeta.

Del resto, anche il testo si è concluso, la sintesi che occupa le pp. 379-382 ripropone in forma sintetica la grande tautologia coranica: “Il Corano viene da Dio perché Maometto è un profeta. Maometto è un profeta

perché il Corano che recita gli è stato dettato da Dio. Dunque il Corano viene da Dio perché il Corano viene da Dio” (p. 383, ripetuto sostanzialmente a p. 386).

Le Conclusioni generali alle pp. 391-399 riepilogano infine gli argomenti esposti; in particolare, alla p. 397 si riepilogano alcune delle infinite possibili varianti del circolo chiuso del ragionamento autoreferenziale coranico, un circolo chiuso che è anche una spirale, come nota la Boisliveau, perché è costruito in modo tale da rafforzarsi ad ogni nuovo passo del testo: esso è stato dunque elaborato avendo come preciso scopo quello di convincere, senza dirlo, a sottomettersi. L’analisi testuale dell’Autrice è dettagliata e convincente, c’è quindi motivo di accettarne le conclusioni “scientifiche”; tuttavia, forse, come mi son permesso di commentare in un paio di occasioni, c’è dell’altro che viene alla luce e che deve far pensare a *chi*, e *perché*, fu pronto a farsi convincere da una tautologia cui si può soltanto *credere*, se ce n’è motivo.

A questo punto giunge però il momento di sottolineare quanto l’Autrice afferma a p. 392, circa la contraddizione tra l’esaltazione delle Scritture giudaiche e cristiane e la contemporanea accusa di falso che le concerne: una contraddizione, ci avverte, che si potrà comprendere soltanto affrontando la diacronia attraverso la quale si costituì il Corano. Qui c’è da fare molta attenzione, perché stiamo entrando in un campo complicato e controverso.

Di questa diacronia, cioè del processo di formazione del testo, s’è occupato più d’uno, e mi propongo di iniziare con la ricerca di J. Chabbi, *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*; Paris, Fayard, 2008; tuttavia, prima di prenderne in esame i contenuti, ritengo opportuno affrontare l’articolo di G.S. Reynolds pubblicato su *Arabica*, 58, 2012: *Le problème de la chronologie du Coran*. Si tratta infatti di far emergere un problema generale di metodo prima ancora di affrontare l’argomento, perché Reynolds fa emergere le contraddizioni della nostra orientalistica con obiezioni ben fondate che ci saranno utili per comprendere i limiti intrinseci a una ricerca come quella della Chabbi -e non soltanto; senza peraltro nulla togliere all’interesse dei raggiungimenti.

Nota Reynolds: l’idea di riorganizzare il Corano secondo un possibile ordine cronologico, è un assioma degli studi coranici (p. 477). Il problema non riguarda soltanto gli studiosi occidentali; anche quelli musulmani se lo son posto a fini legali, perché, sulla base della dottrina (mia nota: che abbiamo visto essere dubbiamente fondata) della abrogazione, è importante sapere quale, tra due norme contrastanti, sia stata proclamata dopo, abrogando così l’altra, precedente. Per l’Islam è dunque a modello l’ordine cronologico di Al-Azhar.

Reynolds ricapitola quindi i tentativi occidentali, a partire da quello di Nöldeke e Weil del XIX secolo, sino ai più recenti studi di Blachère, che ha tentato di stabilire l’ordine cronologico della *suwar* analizzandone il contenuto in rapporto alla “carriera” di Maometto. Per far ciò era necessario che ogni *sûra*, salvo eccezioni, fosse stata enunciata per intero in occasione di una precisa circostanza, e che quindi il ritrovamento della possibile cronologia fosse funzione di un nuovo ordine di successione delle *suwar*. Va da sé che questo espediente è comunque necessario per conservare unità ad un testo che, altrimenti, rischierebbe di essere ridotto in frammenti.

Reynolds osserva allora un aspetto significativo che pone in dubbio la possibilità di questi tentativi: riferirsi alla “carriera” di Maometto significa pretendere “scientificità” pur restando del tutto dipendenti dalla tradizione musulmana. La sola vita del Profeta cui possiamo accedere è infatti quella -tarda- della *Sîra* o di altre biografie ancora più tarde, tutte fondate su *ahâdîth* la cui attendibilità è messa in dubbio dalla stessa orientalistica (ne abbiamo parlato diffusamente in *Storia*, etc.). Di quelle “vite” già Lammens sospettò anche che fossero state scritte come tentativo di commentare il Corano. In tal caso, le cronologie del Corano proposte dagli studiosi occidentali, non soltanto sarebbero mal fondate, ma cadrebbero nella tautologia: la *Sîra*, nata come *tafsîr* del Corano diviene il testo in base al quale organizzare il Corano.

Su questo punto debbo tuttavia sottolineare che i pareri non sono affatto concordi. Vi sono infatti Autori che rilevano nella *Sîra* elementi d’informazione indipendenti, e distinguono gli *ahâdîth* che trasmettono notizie storiche da quelli che forniscono interpretazioni d’ordine religioso; la *Sîra* non potrebbe quindi essere considerata un *tafsîr* del Corano (cfr. *Storia*, etc., pp. 1037-1038 e 1052-1053).

Ciò detto, continuo con Reynolds il quale nota *giustamente* che, oltretutto, tanto nel caso di Nöldeke che in quello di Blachère, si fa ricorso alla psicologia, perché si intende stabilire un rapporto tra il contenuto religioso delle *suwar* e lo sviluppo della personalità del Profeta nel corso delle vicissitudini meccane e medinesi (p. 491). Anche il vocabolario usato viene messo in rapporto con la psicologia e le esigenze del momento, fermo restando che i “momenti” non possono essere che quelli desunti dalla *Sîra*. Un esempio classico (al quale non si sottrae, lo anticipo qui, la Chabbi) è quello di ritenere che i Giudei fossero definiti *Banû Isrâ’îl* (popolo d’Israele) nel periodo meccano, e *al-yahûd* (i Giudei) in quello medinese.

Tutto questo, sottolinea Reynolds (p. 492) deriva dal fatto che la *Sîra* racconta che “il Profeta della Mecca pagana è venuto a Yathrib, una città giudea”. E aggiunge: di dove viene “il principio di spiegare una differenza di genere letterario o una differenza di vocabolario con la biografia di un uomo? Non è venuto dalla stessa tradizione che è partita dal Corano per stabilire una ‘vita’ del Profeta?” (ivi). A questo circolo vizioso non sfuggono neppure i tentativi cronologici di studiosi successivi a quelli citati.

Perciò, dopo aver ricordato la dipendenza delle cronologie di Nöldeke e Blachère dalla *Sîra*, Reynolds non manca di muovere appunti analoghi alla Neuwirth e a Sinai per l’impostazione da loro data all’Introduzione

di *The Qur'ân in Context*; tale critica si estende però per conseguenza anche ai loro articoli da me esposti *supra*, nei quali l'analisi sembra dipendere dalla biografia tracciata nella *Sîra*. Infatti, almeno per quanto riguarda l'analisi delle *suwar* 3 e 19 condotta dalla Neuwirth, la critica di Reynolds giunge puntuale a p. 499 e prosegue in n. 81 a p. 500.

La domanda che sorge spontanea è infatti: come si può determinare un ordine cronologico rinnegando gli *ahâdith* che determinano quell'ordine? La risposta di Reynolds all'interrogativo emergente allorché si tenti una qualunque cronologia è che il Corano non obbliga ad una lettura che distingua periodo meccano e periodo medinese. *Forse gli studiosi potrebbero immaginare anche altre letture.*

A questo punto, prima di procedere, vorrei inserire una breve riflessione. La critica di Reynolds è ben fondata, perché nel tentativo stesso di formulare una cronologia è implicita la contraddizione. Esso rientra nel più generale tentativo, che è poi un problema di metodo sul quale ho sempre espresso i miei dubbi, di estrarre il cosiddetto “nocciolo di verità” da un quadro spazio-temporale ineluttabilmente grigio. A prescindere dalle specifiche osservazioni critiche *ad rem* che farò nei passaggi opportuni in seguito, c'è a monte un pregiudizio di ordine generale, il concetto di verità-epistème caro soprattutto al Positivismo, che ignora la verità-testimonianza di ogni Messaggio dal quale si diparte una storia.

Circa la “verità” abbiamo soltanto indizi, se è da accettare l'opinione prevalente che la cosiddetta “Costituzione di Medina” rappresenti un documento, il solo, realmente antico; un documento quindi che può fornire, al di là delle certezze, almeno un'indicazione sul quadro sociale che si presenta agli albori del movimento islamico, al quale abbiamo dovuto riservare perciò una non sbrigativa discussione (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1066-1075). Un barlume quindi che impone una visione critica sulla storia islamica, non però una visione scettica che conduca a storie alternative destinate a rimanere pura fantasia.

Si è detto da molti, lo vedremo in nuovi modi nel testo della Chabbi, che l'Islam a noi storicamente noto è nato in un mondo diverso da quello nel quale predicò Maometto: *questo mi sembra un'ovvietà*, se soltanto si consideri che una religione è il frutto di una lunga gestazione, di un lungo processo storico nel quale l'incipit, la vita e la predicazione del suo profeta, è destinato a rivivere avvolto nel bozzolo mitico che il processo stesso genera a valle per costruire un proprio fondamento. Una religione è una costruzione sociale maturata nei secoli che si rifrange nelle molteplici prospettive che precedono il formarsi del canone, e se ne allontanano di nuovo al mutare dei tempi e delle circostanze. *Una religione si adatta a una società, e al tempo stesso, le dà forma.* La riflessione si chiude qui, ma è destinata a riproporsi, con le forme opportune, nei luoghi opportuni.

Le Coran décrypté espone il fondamento delle tesi della Chabbi, delle quali avevo anticipato qualcosa e che ora vedremo in dettaglio. Occorre notare subito che, sin dall'Introduzione, compaiono alcune premesse che sorreggono l'intero testo, con riferimento alla Vulgata islamica e, singolarmente in sinergia, alla Crone. L'ambiente di predicazione meccano del Profeta è infatti descritto come pagano, anche perché la Mecca è descritta come tagliata fuori dalle grandi vie commerciali (Crone, *Meccan Trade*) e quindi dai contatti con quella cultura testamentaria del mondo mediorientale, presente invece in altri luoghi della penisola araba.

Si delinea così il quadro di una evoluzione *pragmatica* del pensiero di Maometto nel passaggio del Profeta dalla Mecca a Medina, evoluzione che nasce in funzione dei due diversi quadri di riferimento -oserei dire- *politico*: cioè delle diverse prospettive che si offrono come percorsi che conducano all'affermazione della dottrina.

Il *Preambolo* è già assertivo al riguardo (p. 9): il Profeta, abile politico, dopo l'esperienza di Medina, costruisce un confederazione tribale che include la Mecca; alla sua morte i suoi seguaci s'impadroniscono dell'Arabia centrale e, insieme alle tribù arabe mesopotamiche non ancora convertite, escono “inaspettatamente” dalla penisola e assalgono il Medio Oriente con decenni di razzie. Essi non intendono con ciò convertire il mondo alla propria “religione” (pongo il termine tra le virgolette perché nell'evocare *già* una religione, la Chabbi mi sembra incongruente con quanto afferma subito dopo) ma vogliono soltanto approfittare di vittorie che arrecano bottino, ritenuto frutto del loro “alleato divino”. Questa non è però una “religione” in senso pieno, come apprendiamo subito dopo.

Infatti i “decenni di razzie” estendono “l'Islam delle origini” alle dimensioni di un impero, ciò che conduce a cambiamenti d'ogni genere che ci restano “largamente ignoti”. Da “stretta alleanza etnica” qual'era, l'Islam impiegherà storicamente circa due secoli a trasformarsi in “religione”. Qui “religione” è posta tra le virgolette dalla Chabbi, come a sottolineare che l'Islam delle origini *tale non era*.

Quadro interessante, che si appoggia su due dati acquisiti: l'oscurità delle origini e l'apparire dell'Islam a noi noto soltanto con la seconda metà del VII secolo. A questo quadro manca tuttavia qualcosa per essere coerente; vi tornerò nel corso dell'esposizione che apro ora, soffermandomi però, per ovvi motivi, soltanto sui punti salienti.

Già nell'*Introduzione* la Chabbi conferma: “L'Islam delle origini potrebbe certamente definirsi meglio come un'alleanza con una divinità potente e protettrice” (p. 13; ricordo al riguardo l'ipotesi di Kister, cit. in *Storia, etc.*, p. 1036, di un monoteismo pre-islamico, eventualmente non testamentario, presente alla Mecca) per poi aggiungere cautamente: “Nulla di quanto riguarda questo primo periodo è direttamente verificabile”. Ciò è

noto a tutti, epperò significa dire sin d'ora: io faccio la mia ipotesi. Perché, sia ben chiaro, di mere ipotesi si sta discutendo.

L'ipotesi della Chabbi è questa. Il mondo nel quale predica inizialmente Maometto conosce essenzialmente soltanto il culto pagano delle pietre (betili) abitate da potenze divine; quanto a Maometto, egli non predica una religione universale, si rivolge soltanto ai propri contribuli, abitanti di un mondo "immenso e misterioso" del quale non si curavano Bizantini e Persiani. Niente a che vedere con le regioni più a Nord, ove i due imperi si sfidavano; o più a Sud, con il mondo yemenita e abissino. Un mondo libero da intrusioni esterne, nel quale la Mecca non costituiva un punto d'arrivo o di transito (pp. 16-19).

Il "rumore del mondo" poteva giungere tutt'al più reinterpretato e malinteso ad una società che non sarebbe potuta sopravvivere alle proprie contraddizioni se non si fosse, come accadde, riversata all'esterno (ivi). Soltanto insediandosi nelle terre conquistate agli altri e facendosi acculturare da essi, l'Islam divenne la grande religione universale, imperiale, del Califfato. Esso divenne con ciò, di fatto, "infedele alle proprie origini" (p. 20). Non vi fu, all'inizio, una "guerra santa" ma soltanto "l'energia opportunista di tribù in cerca di proficue razzie" (p. 21). Qui vorrei fermarmi un attimo a riflettere, perché una tale tesi pone delle domande alle quali *si deve* rispondere, se non si vuol cadere nel romanzato.

Questo primo Islam che si riversa all'esterno della penisola sembra una realtà un po' più complessa e composita in tutti i sensi (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1054-1056) percorsa da una dialettica sociale espressa in termini religiosi, una dialettica che non sembra estranea alle lotte che vanno dall'uccisione di 'Uthmân, al confronto tra 'Alî e Mu'âwiyya, all'avventura di 'Abdallâh ibn al-Zubayr. Inoltre, le "tribù in cerca di razzia", a soli 15-25 anni dalla morte del Profeta avevano conquistato i possedimenti bizantini (Egitto, Siria e Palestina), il Nord-Africa e tutto l'Impero persiano, nonché distrutto una grande flotta bizantina. Quanto all'Islam imperiale che conosciamo, esso è costituito formalmente entro 50-60 anni dalla morte di Maometto, una "acculturazione" piuttosto rapida, se essa dovette essere acquisita, da parte di non acculturati, dai popoli sottomessi.

Ma soprattutto: è pensabile una tale espansione, un evento che cambia la storia mondiale e che richiede un'ideologia nuova, soltanto a partire da una spinta predatrice? o non si deve invocare, come fa D. Cook (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1104-1111) L'Apocalitticismo e il Millenarismo costitutivi dell'Islam delle origini? e allora, da dove provengono l'Apocalitticismo e il Millenarismo? sembra difficile pensarli provenienti da "una divinità potente e protettrice"; il pensiero corre necessariamente altrove, perché il Millenarismo nasce soltanto dalla percezione che il mondo *debba e possa essere* altro da quel che è, richiede fondamenti metafisici che fanno facilmente pensare al messaggio testamentario.

Semplici domande aperte che però fanno apparire troppo "semplice" lo schema sinora proposto dalla Chabbi, la cui ricerca ha tuttavia i propri meriti, come vedremo in seguito.

Ancora una piccola nota. Quando la Chabbi dice: "non si può negare che il rumore del mondo si sia infiltrato nel cuore di questa Arabia segreta" (p. 19); infiltrazione avvenuta tuttavia al prezzo di reinterpretazioni e malintesi (vedi sopra); ella fa riferimento ad "appropriazioni" coraniche di elementi (religiosi) acquisiti "per vie sconosciute e tortuose delle quali non si potrà mai risalire il corso" (ivi). Ora, questo significa non soltanto postulare l'ipotesi di un ambiente pagano (*jâhiliyya*) al quale i temi religiosi giudaici e cristiani possono essere giunti soltanto chi sa come (e perché); ma anche postulare che questi appaiono nel Corano come fraintendimenti e acquisizione di elementi all'ottri: una tesi che sembra risentire di vecchi e superati *clichés* dell'orientalistica (si ricordi il contributo di Saleh, *supra*).

Quanto all'ossessione positivista per una verità-epistème, che ho sempre criticato perché da essa consegue la totale incomprensione della "verità" religiosa come fondamento storico di una società, anche quella, purtroppo, è presente. La prospettiva dalla quale la Chabbi osserva il proprio oggetto si rivela chiara alle pp. 23-24, allorché sentenzia: "Lucy e i suoi emuli hanno rimpiazzato Adamo. Ma questo non è affatto il caso -almeno ufficialmente- nelle odierne società musulmane"; per proseguire poi con una ramanzina contro i *revivals* creazionisti negli U.S.A. e invocare la "scienza", cioè, nel suo caso il Darwinismo: vale a dire una dottrina nata nel contesto dell'*ideologia liberista ottocentesca della competizione*. Come dire: *datata*.

Infine, per concludere sulla sua *Introduzione*, si deve notare che, dopo aver esposto i normali dubbi della ricerca sulla reale data di definizione del Corano, e sulla possibilità di interpolazioni di epoca omeyyade, la Chabbi pone in specifica evidenza un dubbio che giova alla sua tesi ancora da dimostrare: forse i passaggi biblici -generalmente apocrifi- del Corano, sono opera di tarda interpolazione (p. 37). Ora, a prescindere che la Boisliveau ne ha mostrato la funzionalità retorica alla polemica del Profeta, c'è da chiedersi perché mai, dovendo interpolare, ci si sia rivolti prevalentemente agli Apocrifi. Lascio la domanda aperta e passo ad esporre alcuni punti salienti della ricerca.

Le tesi dell'Autrice sono già state sommariamente esposte riferendo di un suo articolo *supra*; qui però faccio riferimento ai concetti che presiedono ai raggiungimenti sui quali poggia la sua tesi, a premessa dei quali (pp. 43-51) ella afferma che i primi secoli musulmani hanno visto "la depaganizzazione dell'Islam primitivo" tramite la sua "deteritorializzazione" e l'uso di temi biblici che si riagganciano a quelli già esibiti dal Corano (p. 46). In altre parole: nella Vulgata viene cancellato lo sfondo di un Islam pagano. Al riguardo mi limito a notare che a tal fine vengono chiamati in causa, non le possibili interpolazioni del Corano, ma gli *ahâdîth* e *tafsîr* (pl. di *tafsîr*) il cui "biblismo" diverrebbe evidenza del mascheramento del ben diverso paesaggio meccano; una

“diversità” che *con tale argomentazione* viene data come evidente, mentre, al contrario, attende ancora di essere dimostrata.

Il singolare procedimento messo in atto dalla Chabbi nelle pp. 43-51 può essere così riassunto: per giustificare l’Islam originario (pagano) da lei proposto ella mostra la falsità dell’Islam originario pensato dai Musulmani del IX secolo: ma la nota falsità di questo non implica la verità della sua ipotesi; come spiegherebbe Aristotele, si tratta di un falso sillogismo. In fondo anche la Neuwirth, come vedremo, intende liberare il Corano dalle letture dell’Islam successivo: ma con altri obbiettivi e quindi con altri risultati che vedremo poi.

Venendo al concreto delle argomentazioni, il primo punto discusso riguarda la figura di Ismaele, poco importante nel Corano ma fulcro dell’esegesi posteriore, che lo ricollega all’Islam inteso come ritorno alla fede di Abramo. Nota la Chabbi che Maometto, prima di impegnarsi nella narrazione abramica, invitava i meccani al culto del “Signore del luogo”, cioè della Ka’ba, risiedente in un betilo, dio dell’acqua e potenza vitale che consentiva la vita dei meccani nel deserto (p. 60).

In tutto ciò, la cosa più interessante da notare al di là delle interpretazioni operate circa il significato delle parole del Profeta, mi sembra questa: c’è un prima e un dopo nella strategia del Profeta, *in rapporto al crescere del suo orizzonte culturale e al mutare delle strategie*. Il “dopo” è, ovviamente, la Medina giudaica (anche un po’ “cristiana”, forse, aggiungo); il “prima” è una Mecca che, per contrapposizione, sarebbe pagana. Stabilire il prima e il dopo in questi termini significa, lo abbiamo notato con Reynolds, affidarsi alla *Sîra*; valutare con l’orizzonte culturale e con le strategie del Profeta come fondamento, la comprensione di ciò che egli “realmente dice” e di ciò cui egli “realmente mira”, significa fare della psicologia. Una psicologia da far evolvere secondo “l’ordine cronologico” della *suwar* e degli eventi narrati dalla *Sîra*.

Un secondo argomento di discussione proposto riguarda la figura e il ruolo di Gabriele nella trasmissione al Profeta del Testo Sacro; come noto, questo ruolo è centrale nella tradizione islamica. Non così nelle *suwar* meccane, afferma la Chabbi in un lungo capitolo (pp. 67-119). Nulla testimonia che il messaggio ricevuto dal Profeta provenga da Gabriele; al contrario, esaminando gli elementi visionari della predicazione meccana, l’Autrice si appunta su *Cor.*, 81,15-25 per fornire tutt’altra lettura dell’avvertimento che il Profeta intende trasmettere ai contribuli (pp. 74, sgg.).

Qui, secondo lei, “sarebbe molto più pertinente” (p. 77) pensare che il Profeta faccia riferimento ad una “figura tipicamente locale”; comunque “non v’è dubbio che” il suo messaggio poteva essere inteso, da parte di contribuli *presupposti* pagani, soltanto come ispirato dai *jinn*. Ciò rendeva il suo messaggio poco credibile, d’onde le note accuse di essere un poeta, o un indovino, o uno stregone (p. 80). Non per nulla, la *sûra* in oggetto parla di svelamento di ciò che è nascosto (*al-ghayb*) cioè il destino: e nell’Arabia di Maometto si riteneva che i *jinn* conoscessero il destino (p. 79).

È sufficiente questo per delineare un ambiente pagano? I *Cristiani* europei, nel Medioevo e oltre, credevano a gnomi, folletti, elfi, fate, streghe, salamandre e quant’altro. Erano forse meno *cristiani*? Non lo era forse Paracelso, che arrivò persino a sistematizzare l’argomento in chiave ontologica? Il mondo magico degli Arabi, come ho brevemente accennato in *Storia, etc.*, pp. 377-380, offriva un quadro molto simile a quello del mondo magico occidentale, sul quale poté persino esercitare una decisiva influenza (cfr., ivi, il capitolo *Il calderone magico*): eppure l’occidente era *cristiano*. A me non sembra che l’argomento della Chabbi sia probante al fine di escludere una cultura testamentaria nell’uditorio meccano del Profeta: la religiosità popolare è molto più sfumata e stratificata dei testi canonici.

Comunque non v’è dubbio che la chiamata in causa di Gabriele sia un’invenzione posteriore. Nella *sûra* non se ne parla. Quanto alla *sûra* 101, che annuncia cataclismi e che si rivolge all’uomo in generale (*al-nâs*) perché mai dovrebbe dipingere, secondo la Chabbi, “la fine imminente della tribù”? (p. 79, corsivo mio).

Quanto all’altra visione del Profeta (*Cor.*, 53,1-18) quella famosa del “loto del confine”, Maometto comunica il proprio messaggio agli uditori definendosi *ṣahibu-kum*, il vostro compagno: dunque, deduce la Chabbi, parla come “membro della tribù”. Ora, è vero che neppure qui vi sia alcun cenno a Gabriele, introdotto dai commentatori musulmani per identificare l’essere soprannaturale la cui voce giunge al Profeta, ma si può anche essere autorizzati a pensare che l’essere “*shadî al-quwâ*”, “forte nella potenza” (trad. Sahlieh) sia una figura biblica. Certamente infatti i versetti abbondano di riferimenti testamentari (Sahlieh, p. 53) ma perché definire ciò come “interferenza” biblica? (p. 84). L’ipotesi della Chabbi è che siamo in presenza di una tecnica che “si sviluppa poco a poco” (ivi) quella cioè di appropriarsi della Bibbia, in un “rapporto di predazione” (ivi); un rapporto “a senso unico” (p. 83).

Si noti allora che *Cor.*, 53 è posteriore a *Cor.*, 101 e a *Cor.*, 81 (l’ordine sarebbe 101, 81 e 53 tanto per Nöldeke che per Blachère) e su questo si fonda l’ipotesi di una “tecnica di sviluppo”; ma si ricordi anche quanto già sottolineato da Reynolds, una cronologia non può prescindere dalla *Sîra* (a meno che non si fondi su ipotesi psicologiche, nel qual caso vale quello che vale): un bel rebus per chi vuol negare il *tafsîr* islamico.

Qui, comunque, l’elemento psicologico non manca. Maometto si dichiara “servitore” di colui che lo ispira” (*Cor.*, 53,10: *‘abdi-hi*) che perciò non può essere, dice la Chabbi, un *jinn*. C’è poi il riferimento a Mosè sul Sinai (*Cor.*, 53,36 sgg.) e al premio che venne a lui, dopo che non fu creduto. Un riferimento utilitaristico (p. 83, si veda sopra) che, secondo la Chabbi, dà a Maometto “la forza di continuare a credere” malgrado lo scetticismo della sua tribù. Si tratterebbe di uno strato antico del Corano, perché ci si impadronisce “di un biblismo ancora poco o mal conosciuto” (p. 85) e l’inserito mosaico serve anche “a eludere per la prima volta

l'intermediario del *jinn*" (ivi). Ora, non si può dire che la lettura della Chabbi non abbia una sua coerente logica; soltanto si direbbe che sia la logica a fare la cronologia, che è poi quella dell'orientalistica criticata da Reynolds. Di più: questa "logica" è *psicologica* perché, lo voglia o no l'Autrice, inizia a disegnare una figura del Profeta e dei suoi personali fini terreni, che è tanto *flamboyante* quanto romanzata, e per di più dubbiosamente convincente al vaglio degli eventi storici. Senza contare una vaga rassomiglianza col "Maometto" dell'Occidente medievale.

Infine, un terzo testo visionario è costituito da *Cor.*, 17,1-8, il "viaggio notturno" di Maometto (dal quale anche *Il Libro della Scala*). Di questo però si parlerà poi, perché costituisce un capitolo importante della ricerca. Cronologicamente, per Nöldeke e Blachère, *Cor.*, 17 viene dopo *Cor.*, 53.

La Chabbi trova alcuni evidenti paralleli tra le due *suwar*, tra i quali il "clima" nel quale avviene la Rivelazione, la ripetizione del concetto di "servo" ('*abd*) e il parallelo con Mosè, concepito "così come lo concepisce il Corano" (p. 87) cioè come strumentalizzazione "specialmente nella *sûra* LXXIX (15-17, 20)". La *sûra* 79 viene dopo la 53 per Nöldeke, ma prima per Blachère, così come la pone evidentemente la Chabbi nella logica del discorso.

Subito dopo intervengono alcune pagine di commento che l'Autrice apre con una osservazione già più volte introdotta in queste note: il Profeta introduce un elemento socialmente rivoluzionario perché il tradizionale rapporto padrone/servo vede ora la figura di un Dio unico nella posizione del primo, cosicché *tutta* l'umanità consiste ora di *eguali*. "Il Corano propone dunque surrettiziamente, e forse anche all'inizio, al suo corpo di sostenitori, un altro modello sociale" (p. 88).

Qui la Chabbi apre un inciso singolare. Secondo lei, con queste premesse l'Islam non avrebbe avuto futuro nella sua terra d'origine; ma poiché questo era il modello dei monoteismi presenti nelle terre conquistate, esso ebbe poi il successo che ebbe. Del resto abbiamo visto, e ci viene ripetuto a p. 89, che il biblismo fu introdotto, secondo la Chabbi, come elemento allotrio, e lo fu, ci è stato detto poco sopra, per i personali fini di un profeta perdente che intendeva uscire dall'*impasse*. Mi sia consentito restare perplesso dinnanzi a una storia figlia di una commedia degli equivoci.

Quanto ai Meccani, essi rifiutarono decisamente il nuovo corso che, oltretutto, prospettava assurdità come la resurrezione dei morti (p. 89). Qui mi permetto di chiedermi: *quali* Meccani si opponevano? e, per contro, *chi e perché lo seguiva?* (perché seguaci ne ebbe, anche nella sua terra ostile, e vennero con lui a Medina). A qualcuno già piaceva il messaggio egualitarista? e perché? e questo perché non potrebbe essere l'altra faccia del perché della ripulsa? il "perché no" e il "perché sì" avevano forse un fondamento comune nella situazione sociale? e infine: chi seguiva il Profeta, era in grado di capire il referente biblico? e, se sì, perché? altrimenti come avrebbe potuto seguirlo, su quale fondamento? Semplici domande alle quali non si pretende di rispondere, ma che mostrano i limiti della complessa macchina teatrale messa in scena dalla Chabbi.

La quale torna a fondarsi sulla lettura diacronica per contestare il ruolo che i commentatori musulmani attribuiscono a Gabriele. Ora, a prescindere dalle fantasie della tradizione, non c'è dubbio che Gabriele sia presente col proprio nome in *Cor.*, 2, 97-99. La Chabbi allora, non nascondendo comunque i propri dubbi circa una possibile tarda interpolazione (p. 102) fa ricorso alla cronologia (*Cor.*, 2 è medinese, è la 91ª *Sûra* per Nöldeke, la 93ª per Blachère) per ricordare che le meccane *Cor.*, 16,2 e 70,4 -come tali, precedenti *Cor.*, 2- parlano della generica discesa di un generico spirito ispiratore (è presente il singolare *ruh*, spirito, ma anche il plurale *malâ'ika*, messaggeri). Perciò, anche per l'ipotizzata problematicità di un *Cor.*, 2, 97-99 *supposto interpolato*, Gabriele è una figura tarda, e questo confermerebbe che inizialmente lo spirito ispiratore è un *jinn* (pp. 103-105). *Ça va sans dire*: l'ambiente meccano era infatti pagano.

Il "giudaismo" del Maometto tardo-meccano (che, lo abbiamo visto, sarebbe strumentale) porterà poi il Profeta al noto conflitto coi Giudei di Medina (p. 108); ma questa è un'altra storia. Per ora resta stabilito che:

- l'ambiente della Mecca è pagano;
- il Profeta parla inizialmente anch'egli come tale;
- respinto, il Profeta si aggrappa a un giudaismo orecchiato e strumentalizzato, onde perseguire comunque il fine personale di un successo terreno; ma anche per tenersi un po' su, per non abbattersi.

L'annesso delle pp. 107-109 conferma tutto ciò ripercorrendo quanto esposto sinora. Il "Signore" invocato dal Profeta e che lo ispira è inizialmente un *jinn* (p. 110) e "certamente" è il Signore del pozzo che assicura la vita alla Mecca (p. 111) è il "Signore del betilo" (ivi). Il Profeta nutre rancore verso gli Omeyyadi, i potenti della città (p. 112) che avrebbero tratto ricchezze dal traffico carovaniero (ivi: ma alle pp. 18-19 aveva sostenuto la tesi di una Mecca estranea ai traffici e quindi alla frequentazione di stranieri, una Mecca della quale si sapeva ben poco).

L'escatologia e la minaccia di castighi divini riguardano la tribù del Profeta, e nascono dalla posizione sociale marginale di lui, in condizione di orfano e di membro di un clan in declino (p. 112): rancori dunque, e uno sguardo circoscritto al proprio piccolo mondo. L'Inferno coranico non è che il quadro del deserto infocato, scenario del mondo che vedrà dispersi i beni di quei potenti (p. 113). Dinnanzi al proprio fallimento, Maometto si vedrà costretto a rielaborare gli schemi della propria predicazione, con un quadro di riferimento più ampio (p. 117).

Insomma: il Profeta è un marginale rancoroso in cerca di rivalsa, però d'ingegno, e quindi capace di affinare le proprie armi. Io, insisto a chiedermi chi avrebbe dovuto seguirlo e perché. La modestia del suo status

lo avrebbe comunque inseguito anche nei primi tempi di Medina, dove fu costretto a sopportare gravi offese (pp. 117-119). Ciò è noto e ne abbiamo parlato nelle pagine di *Storia, etc.* dedicate alla cosiddetta “Costituzione di Medina”.

Questa trama è ripresa ad apertura della seconda parte del testo, dedicata alle argomentazioni del Profeta, dove poi si afferma (p. 124): “È difficile dire” se a tal fine egli si appoggi a riferimenti culturali interni al proprio ambiente, o esterni, cioè di origine biblica. “*La logica*” (corsivo mio) vorrebbe che i primi precedano i secondi. La “logica” usata è infatti quella che evince la Chabbi dalla sua reinterpretazione psicologizzata degli eventi della *Sîra*, anche se “il problema”, ammette subito dopo, è che non si può proporre una cronologia degli eventi in successione, perché “rispondono a situazioni che non possiamo conoscere nella loro fattualità, e ancor meno nei dettagli” (ivi).

“Un tentativo di risposta locale” fu l’argomentazione relativa agli ‘Ad e ai Thamûd, come l’Autrice ritiene di poter dimostrare (pp. 124-139) con molte ipotesi; quel che sorregge l’excursus è però il suo vero presupposto, il punto di partenza che avrebbe dovuto essere quello di arrivo: “L’Islam di Maometto è totalmente diverso da quel futuro che egli non si aspettava e non poteva immaginare” (p. 135).

Il cambiamento non è tuttavia così radicale e imprevedibile come si potrebbe pensare, perché la tesi che potremmo definire “principale” della Chabbi, quella cioè che conferisce alla ricerca un carattere di originalità, è, come abbiamo già visto, quella di un mutamento di prospettiva in senso biblico nel corso della stessa predicazione del Profeta.

Questa tesi si ripete continuamente, e propone la figura di un Profeta che sussume surrettiziamente elementi biblici per rafforzare la propria capacità di convincimento, ma lo fa mantenendo la propria ottica tribale, anche allorché deve fare necessariamente un discorso universale (pp. 149-150). Con essa si ripete anche la comprensione dell’Islam da parte della Chabbi, comprensione non soltanto “psicologizzata” ma anche, a mio avviso, troppo riduttiva per poter fornire ipotesi circa il fondamento *storico* delle origini della predicazione, cioè della scintilla iniziale che lo innescò, che fornì *le ragioni* per la predicazione del Profeta.

Dice infatti l’Autrice a p. 158: se Maometto fosse stato ben accolto e ascoltato all’inizio, invece di subire un’avversione persistente (nota mia: da parte di chi, lo sappiamo; resta in sospeso il *perché*) “l’Islam non sarebbe certamente esistito”. Come a dire: colpa di chi prese la cosa sul serio, senza di loro il Profeta non sarebbe stato così pertinace e ascoltato. Questa non è soltanto una storia fatta col “se”, è anche una storia *psicologizzata* che non riesce a trovare il fondamento *storico-sociale* che diede inizio al cambiamento. Ad ogni buon conto, siamo comunque dinnanzi a una certezza della Chabbi che contrasta con la cautela necessaria quando si fanno ipotesi; e non è tutto. Più significativo ancora mi sembra completare la precedente osservazione sottolineando che la Chabbi presuppone una *casualità* degli eventi ignorando l’ineludibile domanda sulla scintilla che provocò la deflagrazione: un po’ come attribuire l’origine della prima Guerra mondiale al cambiamento di percorso dell’auto di Francesco Ferdinando.

Prosegue tuttavia la Chabbi a p. 158: “È a partire da uno scacco iniziale che si è sviluppata la parola coranica e che è finito per emergere l’Islam, dapprima semplicemente come una nuova alleanza proposta agli uomini delle tribù d’Arabia, poi, molto più tardi, fuori dal suo quadro iniziale di emersione, come visione del mondo e come religione”. In tal modo ella esplicita la psicologizzazione di un intero processo storico, perché, se è ovvia e fattualmente attendibile una ricostruzione che, da un focolaio arabo, estende successivamente il subbuglio all’intero mondo mediorientale *assumendo progressivamente e col concorso di tutti la propria definitiva conformazione ideologico/religiosa*; non per questo la vicenda può essere ricondotta alla supposta psicologia di un marginale frustrato e rancoroso ridotto con le spalle al muro e costretto a trovare nuovi percorsi.

Su questo apro una seconda riflessione: qui mi sembra che si stia inseguendo la cronaca, non la storia. Ora, è vero che non si può far storia contraddicendo la cronaca, ma la storia resta pur sempre una costruzione ideologica alla cui luce leggere i fatti (che, da soli, sono notoriamente sacchi vuoti), andare *oltre* i fatti conferendo loro un *senso*. Di più. Nella cronaca non sempre chi vince, vince perché “ha ragione”; ma nella storia, chi vince, vince perché ha dalla sua “una ragione” vincente: l’individuazione di *questa* è ciò che consente una comprensione della “storia”. La posizione della Chabbi, valutata criticamente, è perciò deludente: essa rinvia questa comprensione storica alla comprensione dell’evoluzione dell’Islam *nella cultura dei popoli conquistati* (non oggetto della sua ricerca) mentre consegna *le ragioni delle origini* alla biografia psicologizzata del Profeta, e *quelle della sua espansione* a mere scorrerie tribali di razza: senza forse rendersi conto che con ciò essa nega anche la possibilità di capire *perché* i popoli conquistati *accettarono* di buon grado l’Islam e *contribuirono* attivamente al suo sviluppo. *Senza la comprensione storica delle origini non si capisce più nulla*.

Ciò detto, noto che la sovrapposizione della tesi da dimostrare con le ipotesi elevate a fatti e con la psicologizzazione dominante, si legge chiaramente a p. 159: “Le appropriazioni bibliche del Corano vanno in scena assai progressivamente” (tesi). “Lo sgorgare di una parola che si appropria di pietre di Bibbia, elementi strappati all’edificio altrui” (ipotesi elevata a fatto) “per servire la causa coranica” (fatto ovvio) “non fa *certamente* parte di un piano maturamente premeditato” (altra ipotesi elevata a fatto; corsivo mio) perché “È dallo scacco del suo ascolto che nasce la potenza in costante sviluppo del discorso coranico” (psicologismo che eleva al rango di “fatti” le varie *ipotesi* sopra enunciate). Che posso dire? nel buio che avvolge le origini tutte le ipotesi sono possibili e nessuna trova conferma, fuori dalla fede personale del suo autore: di notte “wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind”.

Gli sviluppi interni del Corano in direzione di un maggiore “biblismo” marcano dunque la scansione cronologica delle *suwar* nelle successive fasi della predicazione meccana, secondo la cronologia che fonde *Sîra* e psicologia, e la Chabbi passa ad esaminare in dettaglio tre elementi “biblici” che hanno un ruolo importante nel dettato coranico: le peripezie di “Faraone”, il viaggio notturno al “*masjid al-aqṣā*” (comunemente inteso come il Tempio di Gerusalemme) e il personaggio di Abramo.

Iniziamo con il primo. Subito ad apertura, a p. 173, la Chabbi sottolinea la natura strumentale, autoreferenziale del richiamo del Profeta a Mosè: è a se stesso che egli pensa quando ne evoca la figura (ivi). Così dice, ivi: “Poiché intendeva da quel momento essere riconosciuto come un autentico profeta nella linea delle figure bibliche che il Corano della Mecca designava come tali, etc.”. Questo lo avevamo già visto con la Boisliveau, e si può considerare un’interpretazione attendibile. La domanda che sorge è però: dunque alla Mecca un tal discorso poteva essere recepito, e da chi, se la Mecca era pagana e fuori dal circuito di coloro che conoscevano le religioni testamentarie? Qui è dunque il punto di partenza ad essere chiamato in causa.

Detto questo, si debbono considerare alcuni aspetti dell’analisi condotta. L’Autrice (che a p. 404 cita il Corano di Blachère) che considera medinese ciò che in base agli studi dell’orientalistica può esser ritenuto tale (per esempio la definizione dei Giudei come *yahūd* e non più come *banū isrāʾīl*) aggiunge qualche ipotesi propria, e ne ricava la tesi che le interessa. Qui l’argomento non è soltanto la strumentalizzazione degli inserti biblici, sulla quale sembra esservi generale consenso; si delinea anche la figura del Profeta come uomo dall’orizzonte tribale (orizzonte politico ma anche culturale; p. 181: “se anche i *jinn* credono in Maometto e Mosè, come potrebbe resistere ancora [*scil.*: nell’incredulità] la tribù?”).

E poi: la presenza del tema della resurrezione dei morti rende la *Sûra* 33 tardo-meccana (lo è per Nöldeke e Blachère) ciò che rinvia alla tesi formulata, di una predicazione iniziale pensata e presentata dal Profeta come ispirata da un *jinn* e rivolta a una tribù pagana. Dice infatti la Chabbi del Profeta (p. 197): “Egli resterà sempre un uomo del suo territorio (*scil.*: del suo mondo tribale) e non il profeta incarnato musulmano che la tradizione posteriore vedrà in lui”.

Mi sia consentito notare che ciò equivale ad affermare che Cristo non era “cristiano”, ipotesi senz’altro sostenibile e plausibile, *ma che non ha senso*, perché significa negare la “verità” di una fede religiosa per il solo fatto che la verità/epistème del suo incipit è avvolta in un bozzolo mitico che la nasconde. Premesso che, comunque, il mito è un discorso *sull’uomo* che mostra la “verità” dell’uomo, la sua esperienza umana (ne ho parlato ne *Il mito e l’uomo*), questo genere di approccio aiuta a non capire nulla delle ragioni (storiche, sociali) che hanno reso *storicamente* “vero” un discorso profetico *intendendolo come lo hanno inteso coloro che lo seguirono*. Perciò, ai fini di comprendere storicamente il *significato* dell’Islam, *che senso ha* “scoprire” (di fatto: *ipotizzare* con un po’ di fantasia) che Maometto non era “musulmano”?

Ci sono poi affermazioni che risentono di un ragionamento circolare, ad esempio che *Cor.*, 7,103-176 sia medinese e non meccana, fondandosi su un sottinteso da dimostrare, che Maometto *divenne* profeta biblico a Medina; per conseguenza, *poiché Cor.*, 7,103-176 è una sequenza “biblica” (peraltro non del tutto “ortodossa”: c’è dietro anche il *Pirqé di Rabbi Eliazer*), *allora* essa è medinese. Sinceramente trovo più interessante (anche se ben noto) quanto afferma a p. 191, dove si prospetta “un’origine assai probabilmente orale dell’informazione coranica sulla Bibbia: racconti aggadici e racconti leggendari cristiani mescolati da trasmissioni multiple, aleatorie; o anche ambienti (*milieux*) di appartenenza dei trasmettitori, o, piuttosto, dei narratori”.

Sectarian milieu? Di certo qui si adombra un ambiente testamentario e non precisamente “ortodosso”, l’uno e l’altro attributo avente ciascuno il proprio peso; e un contesto culturale che non poteva essere estraneo a chi ascoltava. Un profeta che parli fuori dell’attualità e del suo *contenzioso*, è difficile immaginarlo, sarebbe, al più, un Accademico.

Comunque, poiché il tema di “Faraone” strumentalmente introdotto come colui che vuol porsi all’altezza di Dio e non ascolta gli avvertimenti (p. 174) comporta come deuteragonista Mosè, nel periodo medinese, caratterizzato dal contatto col mondo giudaico, quest’ultimo sostituisce il primo e ne nasce la citata sequenza di *Cor.*, 7, 103-176. La ragione strumentale resta inalterata, e l’abbiamo già affrontata con la Boisliveau: Maometto è, come Mosè, la voce di Dio perciò chi pensa di poter non ascoltarla, di fatto non ascolta Dio ed è destinato alla disgrazia come il superbo “Faraone”.

Segue l’analisi della *sûra* 17 (pp. 205-255), quella del viaggio notturno, nella quale si perviene a conclusioni comunque significative. Come noto, *Cor.*, 17,1 apre con la citazione di un viaggio notturno del Profeta (ad opera divina) dal *masjid al-harâm* al *masjid al-aqṣā*, comunemente compreso come viaggio dalla “moschea” (ka’ba) della Mecca alla “moschea” (tempio) di Gerusalemme. “Interpretato” perché, letteralmente, non si parla né dell’una né dell’altra città; soprattutto, come nota l’Autrice (pp. 220, sgg.) non si parla neppure di moschee. Il viaggio è compiuto dal “servitore” (*abd*, *scil.*: di Dio, nel versetto “di Colui [*alladhi*] che deve essere esaltato [*subhân*]”: *subhân alladhi*, sia gloria a Colui, etc.) ed è voluto da Dio. Ma che cosa sta a significare questo viaggio?

La Chabbi imposta una lunga analisi con molti excursus sull’intero testo coranico per imbastire una vicenda che si fonda sulla presunta cronologia del testo, sul presupposto di una Mecca pagana, su un’evoluzione della strategia argomentativa del Profeta e su una distinzione dei singoli versetti, tra meccani e medinesi (“il Corano è -dal punto di vista della lettura storica- un testo terribilmente composto di frammenti” [*cloisonné*] p.

235). Ne emerge la conferma del quadro da lei ipotizzato circa l'evoluzione delle strategie di Maometto, che a Medina vede vanificata la propria speranza di essere riconosciuto come un profeta nella tradizione biblica.

Sono però alcune osservazioni a costituire, a mio avviso, l'aspetto più interessante di questa analisi. *Masjid*, dal verbo *sajada* (prosternarsi) è letteralmente un luogo di "prosternazione" (*sujūd*), non è una "moschea" come diverrà in seguito. Ma questo luogo di prosternazione "il più lontano" (*al-aqsā*) non può essere Gerusalemme, e il *masjid* non può essere il suo tempio. La Gerusalemme dei tempi del Profeta era una città cristiana nella quale i dominatori bizantini non favorivano di certo il ritorno degli Ebrei, cacciati dopo la rivolta del 130 e la fondazione di *Ælia Capitolina* (p. 219). Quanto al Tempio, esso era già stato distrutto da Tito. Anche l'uso, in *Cor.*, 17,5 del termine *diyār* (pl. di *dār*, che indica però una zona d'insediamento) fa ritenere che il Profeta non avesse in mente una città (p. 222).

Traendo le conclusioni (pp. 252-255) la Chabbi ritiene quindi che egli abbia voluto percorrere "in qualche modo un itinerario mosaico" (p. 253) che non conduce a Gerusalemme, ma al luogo di iniziazione di Mosè (ivi). Con la differenza che sul Sinai (*tūr saynā*) -come si rileverebbe dal confronto con altri passi coranici-, non c'è un rovetto ardente, ma un verdeggianti olivo (pp. 243-252).

Per giungere a questa conclusione, la Chabbi deve dedicare le pp. 237-239 per confutare la lettura di *Cor.*, 17 fatta da Paret, che vede nel *masjid al-aqsā* il Tempio di Gerusalemme, anch'egli fondandosi sulle concordanze con altre *suwar* (cfr. R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Kohlhammer, 8. Aufl. 2012, pp. 295 sgg., in particolare p. 296). Su questo si può dire che l'argomentazione da lei portata alle pp. 238-239 è senz'altro ben centrata ma resta, come sempre in questi casi, un'argomentazione ragionevole e ragionata quanto si vuole, ma nulla più.

Dico questo, perché, nel corso del capitolo, la Chabbi si avvale anche di altre congetture non sempre convincenti: dal tradurre il termine *‘alam*, e quindi il cruciale *rabbi al-‘alamīna* con "tribù" e "Signore delle tribù" (in contrasto con "Signore dei mondi" o "dell'Universo", come usuale) ciò che è tuttavia funzionale a mantenere il Maometto "meccano" in un orizzonte tribale. Così, anche a p. 215 deve ipotizzare *Cor.*, 17,2-8 come inserto *medinese* al fine di mantenere le proprie ipotesi sugli sviluppi del pensiero del Profeta e chiudere il paragrafo a p. 215 con una loro interpretazione puramente psicologica.

Anche il Salomone del Corano è riportato al mondo pagano, forse come confutazione della concordanza stabilita da Paret tra *Cor.*, 17,1 e *Cor.*, 21,81 (cfr. Paret, p. 296). A questo proposito si può dire anche che le torni utile la sua traduzione di *‘alam*, posto che Paret (ivi) fonda la propria lettura di *Cor.*, 17,1 anche sulla concordanza con *Cor.*, 21,71, nel quale Dio ricorda di aver benedetto Israele *fihā lil-‘alamīna* "tra i mondi" o "per il mondo": tra le tribù, per la Chabbi.

C'è tuttavia un punto che rende significativa questa ricerca, come avevo notato sopra esponendo il suo articolo *Le Coran par lui même*: l'esclusione dell'orizzonte "Gerusalemme" dal pensiero del Profeta fulcro di quella controstoria di Shoemaker che ho discusso in *Storia, etc.* alle pp. 1322-1329. Del resto, come avevo ricordato ivi a p. 1037, Gerusalemme viene consacrata a luogo di pellegrinaggio da 'Abd al-Malik ben più tardi, e in conseguenza di una Mecca stabilmente occupata dal rivale 'Abdallāh ibn al-Zubayr.

Mi sembra dunque importante ricondurre la prospettiva araba al centro dell'Islam delle origini (nel Corano non si fa menzione di Gerusalemme); resta da capire, ciò che è arduo in assenza di notizie attendibili, che cosa fosse questo Islam delle origini; perché, di certo, l'Islam che conosciamo nasce sul finire del VII secolo. Secondo la Chabbi fu evento tribale di un mondo pagano, nel quale l'elemento testamentario entrò soltanto in un secondo momento, come allotrio e per ragioni strumentali alla strategia del Profeta. Ciò però non chiarisce come e perché questo elemento poté essere inteso da quell'uditorio, tanto da generare l'onda espansiva e dar vita a una nuova religione vincente che cambiò la geografia del Tardo Antico e la storia del mondo.

Il terzo degli "elementi biblici" affrontati dalla Chabbi concerne il ruolo di Abramo nel contesto del Corano (pp. 257, sgg.). Secondo lei, il ruolo iniziale di Abramo fu modesto (p. 257) ma la sua affermazione avvenne lungo un percorso interno alle strategie di Maometto, il quale "respinto dai suoi" (*scil.*: contribuli, p. 258) e non avendo, in quel tipo di società, alcun termine di riferimento per avocare a sé un'autorità, ebbe necessità di una "garanzia" assunta dall'esterno (ivi). Dice allora al riguardo (ivi): "non sapremo mai ciò che fu l'incontro tra la Rivelazione di Maometto e la Bibbia". Certamente, se vogliamo avere precise notizie biografiche, le cose stanno così: ma mi permetto di notare che l'incontro è tanto più difficile da pensare, anche in ipotesi, quanto più si fa riferimento a un ambiente pagano come uditorio e obbiettivo del Profeta.

Aggiunge poi la Chabbi (ivi) "Evidentemente non si trattò di un incontro con un libro, ma con una nebulosa narrativa (corsivo mio). Essa andava, beninteso, ben al di là dei testi riconosciuti oggi, sia dal punto di vista del Giudaismo che di quello del Cristianesimo". E ancora: "L'incontro ebbe luogo assai presto nel periodo meccano. Dopo alcune allusioni escatologiche senza dubbio assai nuove nel mondo tribale (altro corsivo mio) menzionò un giorno due figure bibliche o della Torah, quelle di Abramo e Mosè".

Ho citato per esteso il passaggio e ho inserito dei corsivi, perché qui ci sono dei punti da chiarire. Che cosa dà alla Chabbi la certezza che alla Mecca non si fosse mai sentito parlare del messaggio testamentario? Nulla, tranne la sua ipotesi iniziale, che però è ciò che dovrebbe dimostrare; come anche la conseguente ipotesi, subordinata alla prima, che perciò Maometto non si presentò come portatore di una Rivelazione. E poi: questo incontro con una "nebulosa narrativa" non è forse il punto centrale per ogni ipotesi? Lo è perché indica un riferimento ai tanti modi non ortodossi nei quali circolava da secoli il messaggio testamentario, per coloro che vi

prestavano orecchio (e magari vi appuntavano delle *attese*) ma *non avevano ragioni* per leggere quel Messaggio in accordo con le “ortodossie” che rinviavano *quelle attese* a tempi e luoghi fuori dell’esperienza. Non dimentichiamo che *l’Islam delle origini fu un movimento apocalittico*, tant’è che l’Apocalitticismo ha sempre serpeggiato, e a volte è esploso, nel corso della sua storia.

Infine: dove avrebbe potuto trovare, il Maometto “tribale” quella nebulosa? Come avrebbe potuto sussumerla nella predicazione se i suoi contributi non fossero stati in grado di identificarla (ciò che infatti fecero, anche nella critica) e comprenderla? Riportare in Arabia l’inafferrabile Islam delle origini risponde, se non altro, al buon senso: ma a *quale* Arabia? Lo abbiamo già visto: la penisola non era estranea al mondo mediorientale, come sembra ipotizzare la Chabbi, almeno per quanto riguarda una Mecca pensata fuori del mondo.

Il presupposto della sua ricerca, peraltro brillante nella conduzione, è il medesimo cui abbiamo già assistito in varia orientalistica: data un’ipotesi, dimostrare che essa ha una sua sostenibilità adattando il fenomeno all’ipotesi. Resta così sempre aperta qualche domanda che non viene soddisfatta, in questo caso chi e perché, e in base a quale comune fondamento culturale e/o sociale, avrebbe seguito il Profeta. Anche perché gli sviluppi storici mostrano chiaramente che qui non si trattò di seguire un capotribù in razzie locali che non potevano invocare altro fondamento che la razzia in sé.

Qui, al di là di qualunque razzia, ci fu un fondamento ideologico/religioso; e, al di là di qualunque contributo dei popoli sottomessi negli sviluppi del successivo Islam storico, qui c’era quindi un progetto iniziale: gli Arabi non divennero “musulmani” grazie ai popoli conquistati, quale che fosse il loro Islam delle origini. Qui c’era una visione apocalittica/millenarista di radice testamentaria presente già nella predicazione del Profeta, dai suoi seguaci ben recepita e compresa.

La Chabbi tuttavia considera l’innegabile strumentalità con la quale entrano nel Corano le figure di Abramo e Mosè, nelle quali Maometto identifica se stesso, come mero risultato di problemi psicologici del Profeta (pp. 260-261; p. 261: “gli era assolutamente necessario compensare questa mancanza tragica” dove la condizione dell’infanzia viene proiettata sulla rottura con la tradizione tribale della quale resta “orfano”). Abramo e Mosè diverrebbero quindi la “tribù simbolica” (p. 261) del Profeta. Bene: ma *perché* ciò fu accettato da una “tribù” (in realtà ben più di una) cui Abramo e Mosè avrebbero potuto apparire estranei? Ché, anzi, molti, dopo aver seguito entusiasticamente la prima ondata, ebbero seri ripensamenti quando s’intuì il ritorno a vecchi poteri tribali (la *Ridda*, l’uccisione di ‘Uthmân, il Khâridjismo).

Secondo la Chabbi, l’escatologia propria del messaggio profetico avrebbe costituito “un tipo di argomentazione.....completamente estraneo alla mentalità locale” (p. 263) e di questo v’è testimonianza nel Corano (a meno però, di considerare quei dialoghi con gli oppositori un mero artificio retorico, come propende a pensare la Boisliveau). Se così fosse però, la cosa avrebbe potuto riguardare soltanto alcuni; e poi, quanti scettici vi son sempre stati anche nel mondo già *culturalmente* cristiano? I più, comunque, seguirono il Profeta. *Perché?*

L’argomentazione dell’Autrice prosegue (p. 264) affermando che la concezione di un “giorno del Giudizio” (*yawn ad-dîn*) -attestazione coranica iniziale (*Cor.*, 82 è la 15^a *sûra*; *Cor.*, 99 la 11^a per Blachère)- era estranea alla mentalità comune: “non è *manifestamente* (corsivo mio) il caso nell’Arabia interna ai tempi di Maometto” (p. 264). Anche “l’utilizzazione del termine *muslim*” le appare “curiosa per un contesto meccano relativamente antico” (p. 266) nel quale la divinità “era stata *certamente* (altro corsivo mio) venerata inizialmente come il Signore dei pozzi” (p. 269).

Ciò che appare dunque dall’esposizione del nostro testo è che, per l’Autrice, la figura divina nel cui nome predicò il Profeta, è una figura in divenire che soltanto gradualmente assume il proprio volto, quello di Allâh, e ciò a seguito di una strategia tutta interna alla psicologia del Profeta nel suo rapporto con le risposte ricevute a seguito della predicazione. Accettabile o meno che sia questa tesi, che ha una sua logica obbiettiva e che non può essere esclusa a priori, si deve notare che essa resta ancorata allo psicologismo e non fa menzione del *perché*, e in base a quale cultura, l’uditorio avrebbe potuto capire, recepire e accettare, una predicazione nella scia testamentaria.

Le domande aperte sono dunque sempre le medesime, perciò tralascio l’analisi delle pp. 283-304 dedicate ai contenuti biblici delle *suwar* meccane; mi limito a segnalare soltanto alcune cose. Alle pp. 285 e 287, a proposito della figura di Salomone, vengono segnalati, come antecedenti dei brani coranici, testi del *Midrash* e Apocrifi cristiani, senza che ciò dia luogo a particolari riflessioni circa l’ambiente nel quale potevano circolare ed esser noti. A p. 301, trattando il tema dei cosiddetti “informatori” (cfr. *Storia, etc.*, p. 870) la Chabbi sceglie “l’ipotesi minimale”: alla Mecca doveva pur esserci qualche straniero estraneo alla tribù, schiavi o mercanti, dai quali il Profeta potrebbe aver tratto informazioni sulla Bibbia; ma il vero cambiamento ebbe luogo a Medina, dove il Profeta s’era illuso di trovare ascolto.

Come dire: prima di confrontarsi con la realtà delle fedi testamentarie, Maometto non sapeva quel che diceva (nel senso che parlava di cose che non conosceva, al più orecchiava). La cosa più interessante è però la storia adombrata tra la fine di p. 301 e la p. 302: a seguito della delusione subita, nasce la nuova fede coranica. In altre parole, “l’invenzione dell’Islam” diviene il colpo di genio di un arrivista per uscire da una *impasse*.

A Medina dunque, vi furono novità ma vi fu anche continuità, secondo il titolo del capitolo che va da p. 307 a p. 324. La tesi è che il Profeta non intendeva “promuovere anzitempo un’ideologia musulmana che avrebbe rotto brutalmente con gli usi e i costumi del suo ambiente” (p. 307). Un primo appunto mi sembra questo: il Profeta (e poi l’Islam) non sembrano affatto pretendere cambiamenti di usi e costumi antecedenti: il

cambiamento rivoluzionario è a monte, è nel loro fondamento, che *non è più nella consuetudine tribale, ma nella Legge divina*, luogo metafisico di una Volontà dalla cui prospettiva *tutti gli uomini divengono eguali*.

Che il testo coranico non fosse centrato del tutto sul mito biblico, la Chabbi ritiene poi di dedurlo dalla descrizione del Paradiso, nei cui giardini scorrono “fiumi”, secondo la tradizione usuale del coranico *al-anhâr* (sing.: *nahar*) e, viceversa “canali” (sottinteso: di irrigazione) secondo la traduzione della Chabbi (p. 308) che perciò vede raffigurato il quadro di un’oasi, non del Paradiso biblico. Di per sé, la diversa traduzione ha un suo fondamento: il verbo *nahara* indica un generico scorrere riferito all’acqua, perciò nulla assicura che il Corano parli di “fiumi”. Però, dietro l’ipotesi che si tratti di canali c’è qualcosa che non è dichiarato, perché, se qualcuno partì da un pre-giudizio per scoprire nel Corano i quattro fiumi del Paradiso biblico, certamente la Chabbi parte da un pre-supposto per non scoprirveli; e l’incertezza della traduzione dovuta alla genericità della radice *n-h-r* non avalla né l’una né l’altra tesi, quella biblica e quella tribale.

Più fondate appaiono altre obiezioni che seguono, come, ad esempio, quella di una *qibla* iniziale dei seguaci del Profeta che nulla induce ad identificare con Gerusalemme, e che la Chabbi, in coerenza con la sua interpretazione del “viaggio notturno”, tenderebbe ad identificare ipoteticamente con il Monte Sinai.

Interessante appare anche la sua definizione di *umma*, soprattutto per ciò che ne consegue: si tratterebbe della nuova comunità dei primi seguaci, che rompe i propri legami di fedeltà con la precedente comunità tribale istituendone di nuovi, suoi propri. Ne conseguirebbe che l’obbligo di comandare il bene e proibire il male (*amr bi ’l-ma’ruf wa nahî ’an al-munkar*) ripetutamente espresso nella *sûra* 3 e altrove e così importante per il successivo Islam, assumerebbe altro significato. “*Ma’ruf*” e “*munkar*” starebbero a significare, in accordo con la semantica delle rispettive radici *-r-f* e *n-k-r*, ciò che è conveniente e ciò che è disapprovato all’interno del gruppo stesso (pp. 319-322). Il significato normativo generale dell’ingiunzione diviene così l’interpretazione posteriore universalistica di un comportamento contingente richiesto al gruppo degli esuli.

Anche il concomitante concetto di “migliore *umma*” deve essere compreso in modo diverso. Anche qui, in accordo con la semantica della radice *a-m-m*, “*umma*” deve essere inteso come “buona guida”, “retta via” (p. 322). È dunque il gruppo di fedeli reciprocamente leale a un codice di comportamento che indica la retta via agli altri che non ne sono parte. C’è tuttavia da osservare che questo inizio “partigiano” non contraddice un futuro universalistico della nuova alleanza; se mai, può prefigurarla.

Ora, i componenti di questa *umma*, dice la Chabbi, a p. 335, erano per la più gran parte “uomini di bassa estrazione”. Si tratta di un particolare che andrebbe meglio compreso: forse che, dietro l’adesione al Profeta e il successo che egli ebbe *-frutto evidente che la predicazione incideva in una realtà in atto-* vi era un fondamento *sociale*? La domanda non è formulata nel testo che, di conseguenza, non tenta una risposta; si occupa peraltro di affrontare le radici economiche di una contesa che poteva avere come oggetto l’acquisizione di una parte dei palmeti di Medina, dove c’erano, lo sappiamo, personaggi ben più potenti del Profeta, come ‘Abdallâh ibn Ubayy, leader dei Khazrağ e capo degli “ipocriti” (*munâfiqûn*, coloro che non pagarono la *nafaqah*, la tassa per sostenere una lotta comune: cfr. *Storia, etc.*, p. 1050; p. 1067; p. 1069; p. 1070).

Una lotta comune sul cui bottino avevano diritto anche le famiglie dei poveri, gli orfani, e i presenti per caso (*Cor.*, 59,7). La Chabbi (pp. 335-338) ipotizza che si trattasse di un tentativo dal Profeta di “prendere per il sentimento” quei medinesi sui quali aveva difficoltà ad imporsi: ipotesi che presuppone una psicologia in luogo di una sociologia. Anche una sociologia sarebbe certamente ipotetica, ma forse delineerebbe un panorama più interessante; anche perché il successo di una predicazione è determinato dal dire cose che interessino chi ascolta e può conferire successo: e in *Cor.*, 59,7 (ma non soltanto) la visione sociale è ben presente.

Ma tant’è, la “psicologia” della Chabbi sembra avere un presupposto nella sua ipotesi di partenza: un Profeta che non si discosta, se non per fini strategici, da una logica e da un panorama politico tribale; così a p. 343 ritiene di non poter “prendere sul serio” la tradizione musulmana che valorizza il trattamento severo dei *munâfiqûn*: i soli sterminati furono i Giudei Qurayza, “*certamente*” (corsivo mio) non per la loro appartenenza religiosa, ma “nel quadro delle regole tribali”.

Vorrei notare che questa sminuizione dell’elemento religioso appare *funzionale all’ipotesi di partenza*, cioè che l’Islam nacque dopo la morte del Profeta, come fatto nuovo emerso tra i popoli conquistati: e *questo è ben diverso* dal dire che esso evolvette nel tempo -come tutte le religioni- rispetto ad un momento iniziale obbiettivamente immerso in una zona grigia trapassata nel mito.

Così, anche l’espansione che segue la presa di potere alla Mecca (pp. 355-365) è letta nella medesima prospettiva: il Profeta, che aveva elogiato i Cristiani di Medina in contrapposizione ai Giudei, operazione nella quale non è infondato ravvisare una mossa politica, attacca le oasi cristiane del Nord e impone loro un tributo; ma in ciò non viene ravvisato uno slancio espansivo connesso al Millenarismo islamico, bensì una serie di razzie che riconducono “ai comportamenti tribali ordinari” (p. 362). Il fatto che il Corano avesse denunciato, per i Cristiani come per i Giudei, la falsificazione delle proprie Scritture, serve semplicemente a trasformare la tradizione delle razzie tribali in “predazione legale” (p. 363).

Si propone quindi un’interpretazione maliziosa, ma non certo inverosimile, degli eventi: che tuttavia, al di là di un disincantato realismo, ha comunque il limite di essere formulata *a sostegno di un’ipotesi iniziale tutta da dimostrare*, l’assenza di una “ideologia” (chiamiamola così) *già islamica*, nell’Islam delle origini. Oltretutto si sottovaluta l’importanza dell’elemento ideologico e/o religioso nell’attivazione di comportamenti espansivi che sottendono il momento bellico. Infine si evita di connettere un ignorato fattore

millenarista/apocalitticista con il tipo di cultura che generalmente lo sostiene, la cultura della marginalità. Viene meno, per conseguenza, la ricerca di un possibile legame tra la nascita dell'Islam e un suo fondamento sociale.

La logica (psicologica) della strumentalità della predicazione di Maometto (certamente presente, ma non per questo la sola logica della sua predicazione) conduce poi la Chabbi ad asserire (p. 367): "Quanto all'Islam di per sé, se fosse sopravvissuto *alla propria logica tribale* (corsivo mio) non fosse per la polemica medinese col Giudaismo locale, ben difficilmente si sarebbe potuto classificare come una delle tre religioni dette 'abramiche'. Se il Corano avesse cessato di essere annunciato alla fine del periodo meccano, quando Maometto ancora risiedeva nella sua città d'origine, Abramo sarebbe rimasto a Nord. Non avrebbe messo piede nella penisola arabica, e ancor meno alla Mecca."

Ora, qui il problema non origina dall'evidenza degli aspetti strumentali della figura di Abramo nel Corano, o dalle sue connessioni con la polemica di Medina (Abramo non era né Cristiano né Giudeo, *Cor.*, 3,67): l'evidenza è innegabile. Il punto è un altro, e l'ho sottolineato più volte: anche alla Mecca la predicazione del Profeta sarebbe stato un evento che non poteva essere compreso, né tantomeno avere un seguito, senza un auditorio a conoscenza di tradizioni testamentarie, e ad esse in qualche modo connesso.

Un auditorio né giudaico né cristiano nel senso "ortodosso" della parola, verosimilmente appartenente perciò al variegatissimo e mal definibile panorama del Giudeocristianesimo. D'altronde, come afferma la stessa Chabbi a p. 368, "La cronologia medinese della nascita della rappresentazione neo-abramica del Corano, è incerta"; la Chabbi premette però che l'ideologia abramica "non si lasciava affatto presumere nel periodo precedente" (ivi).

Ora, anche prendendo per valida questa premessa, vorrei sottolineare che un'evoluzione e un approfondimento del rapporto col biblismo è ampiamente comprensibile negli sviluppi di un contrasto ma anche negli sviluppi intrinseci ad un pensiero che pensa (per una volta faccio anch'io un po' di psicologia *à la Chabbi*): come *evoluzione* dunque, non come *cambiamento di obbiettivo*, che avrebbe forse disorientato quell'auditorio che poteva seguire il Profeta, e lo seguì.

Fare la critica di tutto il neo-biblismo islamico nato in epoca posteriore, costituitosi in "terra di conversione dell'Islam" (p. 373) in quanto posteriore ed esterno all'Arabia, è certamente opportuno per riportare il fenomeno del "biblismo" alla sue giuste proporzioni coraniche: ma non sposta, a mio avviso, il problema del collegamento dell'Islam delle origini alla tradizione testamentaria, purché questa non sia equivocata con le sue narrazioni "ortodosse".

Poiché però, avendo sottolineato a sufficienza le ipotesi dell'Atrice e le domande che esse lasciano aperte e senza risposta, mi sembra inutile proseguire un percorso d'analisi ripetitivo, vengo alla conclusione in termini assolutamente semplici e concisi.

La ricerca che abbiamo seguito ha senz'altro un merito: toglie dallo sguardo del Profeta l'orizzonte "Gerusalemme", frutto del biblismo introdotto in un secondo tempo dai commentatori musulmani. Di più, ricorda senza giri di parole che Gerusalemme, al tempo del Profeta, era una città cristiana assai poco amichevole verso i Giudei e le testimonianze o i ricordi della loro storia. Così facendo, questa ricerca riconduce la nascita dell'Islam alla penisola araba sostituendo le storie alternative di fantasia anche se, in analogia con quelle, introduce l'ipotesi di un *radicale cambiamento* tra l'Islam che conosciamo, nato con gli Omeyyadi, e l'oscurità delle origini. *Una discontinuità dunque, non un'evoluzione*, come sarebbe lecito attendersi da quel fenomeno storico che è il *processo di formazione* di una religione. In tal modo *la Chabbi lascia inevasa precisamente quelle domande che potrebbero accendere un barlume*, sia pure incerto, nella nebbia delle origini.

Ad esempio: *perché* la predicazione del Profeta fu vincente, *chi fu* a raccogliarla, e *perché? perché* due imperi che per secoli si erano spartiti il Medio Oriente si sciolsero come neve al sole? *perché* milioni di "nemici" abbracciarono l'Islam, un fenomeno che non si spiega con le conversioni forzate e le persecuzioni che, pure, vi furono?

Un modo di pensare obsoleto che risente della cultura del nostro XIX secolo si attorciglia attorno a "verità" dal cui accertamento sembra dipendere la possibilità di nuove e inaudite "storie" sul Profeta; su agognati "nuclei di verità" e "su ciò che è realmente accaduto": come se il fenomeno cui assistette il mondo non fosse, quello, il "reale" accadimento. Questo è un errato approccio alla "verità", che non è nei "fatti" -che ci sfuggono- ma nelle scelte umane, che furono palesi. Questo modo di pensare obsoleto ha portato a costruire storie alternative altamente ipotetiche, e, nella loro voluta "originalità", alquanto avventate.

Sono passate così in secondo piano storie altrettanto ipotetiche -il materiale a disposizione è quel che è- ma quantomeno di buon senso sul piano storico-sociologico: doveva esistere un forte malessere, non soltanto materiale, nella marginalità, pronto ad esplodere raccogliendo l'elemento apocalittico/millenarista (e assiologico) presente nel messaggio testamentario e neutralizzato, per quanto possibile, nelle "ortodossie": l'una adattata alla cultura del Razionalismo classico vigente nell'Impero, una cultura comunque consustanziale al concetto stesso di "ortodossia" e di Istituzione; l'altra riservata a compattare un particolare popolo a scanso di "assimilazioni". Per non dire dello Zoroastrismo che, nel mondo iranico, dalla tensione assiologica delle origini che fecondò anche il mondo testamentario, s'era fatto, nonostante Mazdak, ideologia del dominio sassanide. C'era dunque tutto un mondo che attendeva qualcos'altro, e dell'esistenza di questo mondo in attesa si può considerare testimonianza il Giudeocristianesimo, con la sua attesa escatologica. *In tutto questo scenario, la predicazione del Profeta è il dito*

sul quale si arrovela tanta esegesi accademica trascurando ciò che esso addita, e che potrebbe costituire la chiave per capire il sorgere dell'Islam.

L'evoluzione storica dell'Islam, quella, sì, accessibile all'analisi, sembra denunciare la radice sociale del fenomeno, se si ammette, come in assenza di controprove sembra accettabile, che gli sviluppi di un fenomeno siano conseguenziali con le sue origini. C'era verosimilmente un "mondo" al quale non piaceva il mondo nel quale viveva; e poiché *una religione è un progetto per una società* con la quale è in rapporto biunivoco, una diversa versione della religiosità testamentaria era anche la necessaria ideologia per far sorgere *un'altra* società. Che significa anche: un altro mondo. Poi, si sa, dopo gli scossoni si torna alla "normale" gestione di *questo* mondo, di quel legno irrimediabilmente storto che è l'umanità postlapsaria: evento peraltro incomprensibile per un'antropologia che non contempi questo stato (quella islamica non lo contempla) finendo con l'alimentare quell'eterno subbuglio millenaristico studiato e descritto da D. Cook (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1104-1111). Delle convulsioni post-rivoluzionarie che preludono alla "normalizzazione" del big-bang nell'Islam "storico", sono comunque testimonianza i lunghi anni che vanno dalla *Ridda* ad 'Abd al-Malik.

Sembra però giunto ora il momento di affrontare la ponderosa ricerca di Angelika Neuwirth, il cui titolo apre scenari di grande interesse: *Der Koran als Text der Spätantike*, Berlin, Verlag der Weltreligionen (Insel Verlag), 2010.

Di questa ricerca è importante focalizzare le premesse dalle quali origina. Esse infatti si muovono lungo due direzioni non necessariamente connesse da reciproco rinvio: la critica degli approdi di molta recente islamistica (in particolare, dei cosiddetti "scettici") e il ritorno a una tradizione di studi a cavallo tra il XIX e il XX secolo, che fa capo a Nöldeke e alla sua diacronia del Corano. Qui, a mio avviso, il problema non è tanto nella ricerca diacronica in sé, sempre discutibile alla luce della critica di Reynolds anche se la Neuwirth la conduce con acuto spirito analitico, quanto nella cultura ad essa sottesa, che è quella di un approccio positivista alla comprensione storica di un fenomeno, ampiamente superata.

Veniamo dunque ad esporre l'Introduzione e il Primo Capitolo del testo della Neuwirth, che sin dalla Prefazione afferma l'appartenenza del Corano alla cultura della Tarda Antichità, profondamente segnata dalla riflessione sul messaggio testamentario. Ella considera perciò il Corano "una voce nel concerto delle tradizioni di un'epoca" (p. 15) formativa anche dell'Europa; il Corano è un testo "significativo anche per gli Europei, un testo che collega i Musulmani con gli Europei non Musulmani" (ivi). Mi sia consentito sottolineare quanto significativa sia questa premessa per chi, come chi scrive, ha sostenuto, sia pure per altre vie, un'analoga conclusione, riportata in evidenza già nella quarta di copertina di *Storia, etc.*

Nella Introduzione e nel primo dei suoi tredici capitoli, il testo presenta già in modo chiaro quale sia la posizione dell'Autrice, anche attraverso la critica alle varie ipotesi avanzate, soprattutto in tempi recenti, sulla natura del Corano e quindi sui tempi e sui modi di formazione e gestazione dell'Islam. Il riferimento va alla scuola scettica, ma può andare anche alla ricerca della Chabbi che ho appena riportato, nel senso che nulla, nella ricerca della Neuwirth, conferma il limitato orizzonte da lei proposto per gli inizi. Tutto nasce dal pretendere lo Hijâz estraneo al circuito religioso/culturale del Medio Oriente. In particolare, nessun dato storico può suffragare le ipotesi scettiche circa una "Mecca" situata altrove, di un Corano non scritto in arabo, di un Maometto mai esistito; al contrario, le testimonianze epigrafiche e numismatiche confermano lo scenario trádito (p. 113).

Del Corano, la Neuwirth mette in risalto l'oralità iniziale, implicita nel suo stesso titolo di "recitazione" e frutto di un dibattito tra il Profeta e il suo uditorio, tutto interno alla cultura della Tarda Antichità (pp. 19-20); una "plausibile risposta retorica ai problemi del suo tempo" (p. 20). Dunque il Corano è un testo autentico ed è testimonianza dei problemi di un luogo e di un tempo -cioè di una *società*- anche se, nella sua codificazione come testo scritto (*muṣḥaf*), può certamente aver subito delle sistemazioni formali (p. 29), tuttavia senza alterazione dei contenuti originari. Iscrivendosi nella discussione della Tarda Antichità, esso si iscrive nella tradizione giudaica e cristiana, rispetto alla quale rappresenta una diversa e innovativa soluzione (p. 24): soprattutto -ciò che l'Autrice sottolinea sin dall'inizio- in questo suo ruolo il Corano si connette al lascito che il Tardo Antico consegnò all'Europa (pp. 21-22).

Nata in un ambiente già comunque "monoteista" (cfr. l'articolo di Kister cit. in *Storia, etc.*, p. 1036; l'ipotesi ha largo consenso) la predicazione coranica è comprensibile soltanto se la si pensa avvenuta in un ambiente già a conoscenza del messaggio testamentario. In essa si osserva una riformulazione delle tradizioni bibliche e post-bibliche (p. 27); e la finale formulazione del culto rispecchia le diverse fasi della progressiva formazione della nuova teologia (pp. 27-28).

La Neuwirth quindi, non soltanto è critica verso le ipotesi della scuola scettica, che vorrebbero trasferire il Corano e la formazione dell'Islam fuori dallo Hijâz, ma anche della vulgata islamica, che separa, di fatto, lo Hijâz dal Medio Oriente, immaginandolo immerso nell'ignoranza (*jāhiliyya*) prima dell'apparizione del Profeta (p. 40). Ella critica anche la concezione che vede nel Corano una sorta di "epigonismo" (detto più apertamente: alterazione, incomprensione) della tradizione biblica (p. 42) ciò che non fa comprendere la *novità* del suo messaggio (p. 43).

Certo, questa impostazione è largamente condivisibile allo stato dell'attuale conoscenza e possibilità di comprensione; personalmente però non posso non pormi la domanda: *perché un'altra e diversa lettura* del messaggio testamentario? Il pensiero non può che andare al pulviscolo di coloro che avevano elaborato ipotesi espunte dalle due "ortodossie", e, in successione, al fondamento sociale di questo diverso intendere. I marginali

hanno, in genere, ottimi motivi per dubitare delle ideologie religiose -pagane o testamentarie che siano- poste a strutturare le fondamenta di società delle quali essi non sembrano particolarmente soddisfatti.

Alla Mecca c'era forse un problema sociale? c'era il terreno fertile per un messaggio egualitarista? L'Apocalitticismo, che è nota diffusa nel Corano (e, a dar credito alle diacronie, ne è la nota iniziale) lo lascia quantomeno sospettare.

Come che sia, con questa domanda aperta, andiamo oltre, al punto nel quale la Neuwirth espone le ragioni della propria ricerca. Dopo aver affermato che Maometto si pone dapprima come "ammonitore" (*nadjir*) poi come inviato (*rasul*) infine come profeta (*nabi*) (p. 45) ella afferma che per comprendere il Corano nella successione dei suoi annunci (prima della redazione del volume) lo strumento indispensabile è costituito dall'individuazione di una cronologia delle *suwar* (p. 48). Essa è importante, perché nella genesi di un Canone è implicito un processo di crescita (p. 56).

Perciò, sostiene ancora a p. 58, soltanto la realizzazione di un intertesto intracoranico sulla base di un'analisi cronologica può consentire la piena comprensione di ogni singola *sura*; anche perché il costituirsi del testo è contemporaneo al costituirsi della comunità, a partire da un uditorio che, all'inizio, non era ancora islamico (pp. 60-62).

Sul processo di formazione del testo la Neuwirth adduce poi, alle pp. 62-63, alcune interessanti considerazioni sulle quali mi sembra utile soffermarsi, per assumerle nella dovuta prospettiva. Dice infatti l'Autrice che il dato di fatto dell'esistenza del libro "Il Corano" (come *muṣḥaf*, che va sempre distinto dal *qur'ân*) fa cadere nell'oblio il fatto che il libro si forma parallelamente al formarsi della comunità, che in seguito diverrà comunità di culto. La predicazione che documenta il formarsi di una comunità, diviene così testo liturgico (questo sviluppo era stato analiticamente seguito dall'Autrice nel suo articolo *Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon*, in *The Qur'ân as Text*, ed. by S. Wild, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996).

Nella comprensione del fenomeno da parte occidentale, si tende viceversa alla lettura sincrona del testo, dimenticando che esso si formò progressivamente nel confronto con le tradizioni pre-islamiche, e, in Medina, con l'integrazione degli antichi culti arabi. Il testo è il documento di una comunità e di una *società* (corsivo mio).

"Con lo stretto rispetto della cronologia e la combinazione di studi storici e letterari, questo testo (*scil.*: la ricerca della Neuwirth) vuol contribuire a mettere in luce il Corano insieme ai testi biblici" (p. 66); "Visto in questa prospettiva, il testo che fonda l'Islam si rivela come un testo tra quelli che fondano la futura Europa, quindi un testo europeo-orientale" (p. 67). Sin qui l'Introduzione, che riassume i temi prefissati alla ricerca.

Il capitolo che la apre vi si connette strettamente, perciò mi è sembrato utile esaminarlo con una certa ampiezza, e in continuità di discorso con l'Introduzione (per il seguito del testo sarò necessariamente più corsivo). Qui, del resto, si pongono alcuni temi generali sui quali è necessario fare il punto.

Il Corano, dice la Neuwirth a p. 71, nella lettura che ne ha dato l'Islam ha perso quella tensione dialettica (*dialektische Spannung*) che gli viene dal suo radicamento nel terreno del dibattito del Tardo Antico. Sciolto da questo dibattito e riportato a monologo di una voce trascendente, viene sottratto alla polifonia del dibattito verbale. Vi è perciò una fondamentale frattura nella percezione del Corano, perché non si può ignorare la dimensione temporale del suo costituirsi. "La sua piena dimensione può essere compresa soltanto con l'analisi diacronica" (ivi).

Come si vede, l'Autrice insiste molto su questo punto; l'intera ragione di gran parte del testo consiste infatti nel presentare uno sviluppo "logico" della dottrina coranica, da un'intuizione iniziale monoteistico-apocalittica allo stabilirsi di una religione e di un culto, passando attraverso il rapporto ombelicale con l'eredità testamentaria e la polemica con le dottrine consolidate, giudaica e cristiana. Per far ciò, la Neuwirth si appoggia essenzialmente alla cronologia di Nöldeke.

Che il Corano abbia avuto un processo di formazione sembra un'ovvietà per una qualsiasi logica storica; per la fede il discorso è certamente diverso, ma questo è meno ovvio di quanto possa sembrare. Qui è intatti in gioco la domanda su *che cosa* è essenziale capire; anche perché ciò che la storia può ricostruire in assenza di documentazione esterna al testo, è soltanto una catena di ipotesi, ingegnose e attendibili quanto si voglia, ma pur sempre ipotesi. E quelle di Nöldeke (e della Neuwirth) lo sono.

Le origini di una religione (questo non vale non soltanto per l'Islam, ma anche per il Cristianesimo e il Giudaismo) sono avvolte in un bozzolo mitico oltre il quale è ben arduo penetrare l'evento *storico*: ma capire il *senso* di quella religione è qualcosa che passa attraverso la ricostruzione di inaccessibili eventi o *attraverso la decifrazione di quel mito*? Ho già espresso più volte il mio dubbio su tentativi (la cui motivazione sembra doversi ascrivere ad una cultura razionalista/positivista, ad una ricerca di verità/epistème) di scovare nei miti un "nocciolo di verità" e "ciò che realmente accadde": iniziò Evemero. Ho anche scritto un saggio (*Il mito e l'uomo*) per tentar di mostrare la "verità" umana, esistenziale, frutto dell'esperienza umana -e quindi, tutto sommato, *storica*- di quella verità che traspare nei miti e che la parola, quindi il racconto, il *mýthos*, costruisce quotidianamente. È perciò con questo dubbio, che coincide con la domanda di Reynolds, se non vi sia cioè altro modo di intendere il Corano, che proseguo l'analisi.

Certamente la predicazione coranica fu una novità rivoluzionaria, come afferma la Neuwirth a p. 74: "La novità rivoluzionaria dell'annuncio coranico si può leggere soltanto nella sinergia tra colui che parla e la sua

comunità, e i rappresentanti delle tradizioni presenti nel suo ambiente”. Certamente. Questo però implica che il dibattito fosse, nella contingenza, comprensibile e vitale: *comprensibile* significa che in quella comunità e in quelle tradizioni doveva essere diffuso il messaggio testamentario, indipendentemente dai modi della sua comprensione; *vitale*, cioè necessario e urgente, significa che il dibattito doveva radicarsi in un fondamento *sociale*. Forse poi quel dibattito doveva essere, a giudicare da come si concluse, il terminale di un dissenso pregresso: la Neuwirth dice infatti a p. 76 che il Corano va inteso sullo sfondo della pluralità culturale del Tardo Antico, e taccia di stereotipo l’immagine di una precedente *jāhiliyya* (p. 77).

Non solo: alle pp. 77-78 ella esclude anche che ci si possa trovare in presenza di un testo epigonale, nato sulla conoscenza erronea o disinformata dei testi sacri precedenti (*scil.*: giudei e cristiani, biblici in generale). Questo è come dire, e la Neuwirth è su questa posizione, che l’Islam rappresentò una terza e originale scelta radicata nel messaggio testamentario, nel filone di una sua comprensione e tradizione -orale e non- che non fu quella che condusse alla “ortodossie” giudea e cristiana. Tutto ciò l’abbiamo già visto e pensato, sulla scorta della letteratura, in *Storia*, *etc.*

A p. 79, l’Autrice si accinge al compito di suffragare questo ragionevole assunto attraverso la fissazione di una cronologia del Corano, e afferma al riguardo che Theodor Nöldeke ha prodotto, nella sua *Geschichte des Korans* (criticata da Reynolds) una cronologia del Corano sinora insuperata. Abbiamo incontrato di sfuggita l’illustre orientista del XIX secolo a p. 110 di *Storia*, *etc.*, nel testo e nella relativa nota 10, a proposito del suo articolo sulla *Deutsche Rundschau* e della sua *Geschichte der Perses und Araber*, che introdussero all’attenzione dell’occidente l’argomento del Mazdakismo con la bizzarra *-ma fortemente ideologica-* categoria del “socialismo orientale”. Volgeva al termine l’ottavo decennio del XIX secolo, e un certo spettro si aggirava per l’Europa.

Per quanto riguarda la cronologia delle *suwar*, la Neuwirth ritiene dunque il metodo di Nöldeke, fondato sull’analisi letteraria dei testi, l’unico valido; e ciò per l’ovvia arbitrarietà di altri metodi usati, come l’analisi di una presunta evoluzione psicologica del Profeta (qui è lecito pensare a un riferimento a R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2ème éd., 1977, pp. 254 sgg.). Quanto all’esame non diacronico del testo, esso non consentirebbe di accertare i suoi legami dialettici con i precedenti testi sacri (pp. 84-85). Tuttavia, come nota Reynolds, cit., p. 486, la componente psicologica non sembra assente neppure nei presupposti dell’analisi di Nöldeke.

Per quanto concerne lo scenario della predicazione coranica, vorrei sottolineare ciò che riporta la Neuwirth alle pp. 87-90 esponendo le opinioni di Von Grunebaum, un autore citato a p. 858 di *Storia*, *etc.* sul tema del Millenarismo e dei suoi rapporti con la marginalità. La citazione riprende un vecchio testo di questo autore, *Studien zur Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*, Zürich, Artemis, 1969. Per Von Grunebaum l’insegnamento del Profeta rappresentò per gli Arabi un passo verso una maggior maturità religiosa e culturale; offrì loro la possibilità di assumere una propria identità “dal cerchio per noi storicamente non definibile delle diverse udienze costituite nel Tardo Antico”. La Rivelazione coranica toccò pochi punti, tutti di straordinaria importanza per i popoli mediorientali, sia dentro che fuori dalla penisola araba, costruendo una comunità teologicamente distinta dai Giudei e dai Cristiani; elevò gli Arabi “al livello di pensatori religiosi”, dando loro l’autorità dell’appoggio divino.

Il suo fu un annuncio apocalittico fondato sui concetti già da tempo diffusi di “Fine del mondo” e di “Giudizio finale”, e la sua lettura del monoteismo testamentario si costruì su un rifiuto delle complicazioni teologiche del Trinitarismo, attraverso il recupero del Docetismo delle sette cristiane nelle quali aveva avuto la funzione di una certa razionalizzazione della figura di Cristo; ma anche *sulla negazione del peccato originale e della sua eredità*. Ho ritenuto importante mettere in corsivo quest’ultimo punto, come ho sempre fatto parlando dell’Islam, perché su di esso si fonda la pretesa, *diffusa in tutte le marginalità rivoluzionarie*, di poter porre fine a *questo* mondo creando al suo posto un “mondo di giustizia”, ignorando quindi la natura irrimediabilmente postlapsaria dell’uomo, legno storto che rende poco verosimile l’atopia del nuovo mondo sognato nell’ottica apocalittico/millenarista della predicazione.

Ora, sottolinea a sua volta la Neuwirth, il limite dell’impostazione di Von Grunebaum è che essa assume acriticamente quella della *Sira* che limita il fenomeno all’interno del mondo arabo, escludendo dal confronto quei gruppi sincretisti ed eterodossi che erano presenti nella periferia del Tardo Antico: buona osservazione, perché i temi della predicazione del Profeta non sarebbero pensabili senza una conoscenza, *da parte sua e del suo uditorio*, del messaggio testamentario *in forme essenzialmente non ortodosse*.

Quel che mi lascia perplesso tuttavia, è perché mai questo scenario necessiti di una cronologia coranica per essere avvalorato; e vorrei soltanto ricordare al riguardo il semplice buon senso dello studioso in grado di individuare i tratti macroscopici di un fenomeno al di là delle impossibili penetrazioni di un fenomeno avvolto nel mito: da Harnack (*Storia*, *etc.*, p. 57 in n. 200) a Schoeps (ivi, p. 854) a Colpe (ivi, p. 187, ma si veda anche Neuwirth a p. 102) a De Blois (ivi, pp. 1328-1329) a Dorra Haddad, Roncaglia e altri (ivi, pp. 57-58) ai quali è sembrato evidente trovare la radice dell’Islam nel Giudeocristianesimo. Una radice che non sembra necessitare di una ipotetica (necessariamente ipotetica, anche se condotta con intelligenza e con vasta erudizione)

cronologia delle *suwar*, per essere confermata.² Che il predicatore e l'uditorio siano a conoscenza di tradizioni testamentarie indipendenti da quelle delle due "ortodossie" è un'evidenza del testo (e della sua teologia/cristologia) che si può constatare anche non leggendo il Corano diacronicamente.

Contro questa evidenza è stata certamente avanzata l'ipotesi scettica, cioè che il testo sia stato composto più tardi e fuori dallo Hijâz, ma sappiamo anche che nulla suffraga, anzi, molto contraddice, questa ipotesi avventurosa, anche se i tempi di codifica del *qur'ân* e del *muṣḥaf* sembrano andare oltre la morte del Profeta. Una religione nasce da una predicazione che è pur sempre un fenomeno storico, quindi si conforma necessariamente all'interno di un dibattito e nel tempo.

Insisto perciò a sostenere che ciò che è veramente da capire è il *senso* di una elaborazione religiosa (la predicazione coranica) di per sé accaduta in una zona grigia, e delle sue conseguenze *storiche*, queste, sì, *storicamente* indagabili. Ora, il "senso" è anch'esso, certamente, un'ipotesi, ma, almeno, apre a scenari più facilmente accessibili partendo dalle evidenze dottrinali. Se si considerano congiuntamente emergenze come il Docetismo³, la figura di Maometto come sigillo/suggerello della profezia, la sua elezione ad annunciatore della Parola divina, il carattere apocalittico/millenarista della sua predicazione, non sembra difficile pensare sia ad una capacità di proselitismo presso portatori o conoscitori di una cultura testamentaria estranea alle due "ortodossie", sia ad un proselitismo che si radica nelle attese della marginalità e che in tanto può aver successo, in quanto esista una situazione potenzialmente rivoluzionaria cui l'annuncio coranico fornì il cemento ideologico.

L'operazione del Profeta a partire da Medina, della quale si constata la presenza nel Corano, fu precisamente l'organizzazione *politica* di una comunità (rivoluzionaria) entro un comandamento *religioso*: una connessione di *religione e società* che normalmente sfugge al *Razionalismo occidentale*, uso ridurre la religione al ruolo salottiero di *personale opinione*. La religione, l'ho già detto, è pericolosa, quantomeno per chi pensa che non se ne debba tener conto in politica: rinvio perciò alla critica di O. Roy al laicismo dello Stato francese, che ho citato alle pp. 836-837 di *Storia, etc.*⁴

Ciò detto torno al testo della Neuwirth e alla parte conclusiva del suo Primo Capitolo nella quale, dopo aver sottolineato a p. 90 che anche per Grunebaum il Corano è un'altra voce che emerge dalla tradizione testamentaria, alle pp. 91-119 si espone l'interpretazione che ne dettero i vari studiosi, tra i quali ricordo Crone, M. Cook, Wansbrough, Luxenberg, Ohleg, Puin (dei quali mi sono parzialmente interessato nel testo di *Storia, etc.*). Altri ancora sono comunque presi in esame, mi limito a qualche accenno cursorio, evitando di esporre di nuovo le tesi di Autori già esposte in *Storia, etc.*

Alle pp. 98-100, una breve discussione riguarda le tesi di Luxenberg (cfr. *Storia, etc.*, p. 871) alle quali la Neuwirth aveva già dedicato un contributo in *Streit um den Koran*, dove peraltro si era limitata a ribadire

² Tutti questi studiosi sono ricordati anche dal contributo di R. Nabielek, *Weintrauben statt Jungfrauen in Streit um den Koran. Die Luxenberg Debatte. Standpunkt und Hintergründe*, Hg. von Ch. Burgmer, Berlin, Schiler, 2007. Nabielek cita le varie opinioni sull'origine del Corano che ho citato in *Storia, etc.* (Wansbrough, Crone, etc.) e cita anche l'opinione di J. Burton (cfr. *Storia, etc.*, p. 863) che il Corano fosse una raccolta preesistente a Maometto. In particolare, fa riferimento a Von Harnack, che già a suo tempo sottolineò la vicinanza della teologia coranica allo Gnosticismo delle sette giudeo-cristiane. Egli sottolinea inoltre (p. 51) che la ricerca di Luxenberg si inserisce in una lunga tradizione di studi che hanno messo in evidenza i legami tra l'Islam e il Cristianesimo eterodosso, una tradizione che risale, come ho più volte ricordato, a Giovanni Damasceno il quale, certamente, qualche opinione di prima mano doveva averla, stante il suo servizio alla corte Omeyyade. In particolare viene ricordata la sua convinzione di un'origine ariano/nestoriana della "eresia" islamica (cfr. *Storia, etc.*, p. 1079, che fa riferimento, per questa ipotesi, al testo Pocock del *De hæresibus liber*).

³ Alle pp. 125-126 di *Storia, etc.*, in particolare nella nota 66, ho sottolineato l'intercambiabilità di Docetismo e Adozionismo, un fenomeno che ha particolare rilievo nei Pauliciani; alla p. 149 ho ricordato, a proposito dell'Adozionismo maturato in Spagna nell'VIII-IX secolo, l'ipotetico contatto con il mondo musulmano. Il rapporto tra "adozione" e profezia, nonché la ripetitività di questa e l'attesa di un suo sigillo/suggerello, è un tratto del Giudeocristianesimo. L'Adozionismo è anche implicito nella religiosità siriana a partire da Taziano. L'ultimo profeta inoltre, lo si ricordi a proposito dell'Apocalitticismo, è connesso con l'attesa di un compimento dei Tempi.

⁴ A me sembra -ripeto quanto ho già detto sopra- che la principale domanda da porsi circa le origini dell'Islam sia: *chi fu* ad abbracciarlo e *perché*; e perché l'Islam fu *vincente*. E poi, in sequenza: perché due imperi si sciolsero come neve al sole e perché masse di loro ex-sudditi abbracciarono l'Islam, un fenomeno che non si spiega soltanto con le persecuzioni e le conversioni forzate, che, pure vi furono. È eccessivo pensare che vi fosse un forte malessere della marginalità pronto a dar vita a un'ondata millenarista, alla quale doveva soltanto essere fornito un *supporto ideologico/religioso*? A mio avviso, non tentare una risposta a queste domande, non impostare la comprensione del fenomeno sulla risposta, *necessariamente ipotetica*, ad esse, e sforzarsi di fornire altrettanto ipotetiche risposte a domande decisamente più "accademiche" (ciò che non salva l'Accademia dal dover navigare nelle ipotesi) è come accanirsi -l'ho già detto- a parametrare le coordinate di un dito senza curarsi di ciò che esso addita. Ciò non significa sottovalutare l'importanza della ricerca sul Profeta e sull'articolazione del suo messaggio: non si può far storia senza un qualche, sia pur ipotetico, accertamento degli eventi. Fare storia è però accendere una luce, *necessariamente ideologica* in quanto proveniente da una *prospettiva*, che illumini il *senso* di quegli eventi. Vale la pena di ricordare che un'altra predicazione del Tardo Antico, da alcuni anche invocata nei Musulmani "della prim'ora", fu il Manicheismo, che respingeva anch'esso, sia pure in una logica "gnostica" e non "millenarista" la congruità di questo mondo con le attese dell'uomo. Dire che il mondo è intrinsecamente malvagio (Manicheismo) ovvero che è malvagio il mondo così com'è gestito, cambia gli obiettivi della ripulsa, i programmi di vita e sinanche l'ontologia: ma non cambia il sottofondo esperienziale, cioè *sociale*, sul quale possono maturare simili giudizi: *il Tardo Antico fu un periodo di crisi del mondo disegnato nella società classica*. Il suo segno distintivo è il cozzo del messaggio testamentario con la cultura dell'Antichità classica; perciò entrambe le predicazioni (manichea e coranica) non sono pensabili se non nell'ambito della diffusione del Messaggio all'interno di una società messa in discussione, *una società strutturata sulla disuguaglianza*. Come e perché il dissidio fu ricomposto in Occidente con la formazione dell'ideologia occidentale, l'ho già narrato per settecento pagine e l'ho riassunto, con voluto *understatement* alle pp. 702, sgg. di *Storia, etc.*: di certo non si dovrebbe sottovalutare la presenza dell'aristocrazia nella formazione del primo Cristianesimo romano, quindi della Chiesa di Roma, la cui politica, come ho ricordato parlando degli eresiologi, fu mettere al bando le atopie tipiche della marginalità, *non certo assenti nel primo recepimento del Messaggio*, e ritornate poi, come l'ombra di Banquo, nei secoli successivi sotto molteplici forme: *non senza rapporto con l'oriente bizantino e con le dissidenze islamiche*.

la propria posizione,⁵ quella cioè che stiamo esaminando. Del resto, anche nel testo che stiamo seguendo, ella evita di commentare un ricerca che ha subito numerosi attacchi accademici, limitandosi a sottolineare che da essa si evince la necessità del contributo di numerose discipline per affrontare il Corano. Segnalo infine che alle pp. 112-113 la Neuwirth si esprime -né poteva essere altrimenti- contro l'ipotesi della Chabbi di un Hijâz estraneo al circuito culturale e religioso del Medio Oriente.

Terminata questa esposizione dei concetti-guida del testo, mi volgo ora ai capitoli nei quali prende corpo la ricerca, aperta con l'affermazione che il Corano non va letto esclusivamente come il documento che dà origine all'Islam, ma soprattutto come espressione di un antico dibattito teologico, implicandovi studiosi del Cristianesimo e del Giudaismo. La Neuwirth cita poi i legami con la Bibbia che caratterizzano le visioni estatiche del Profeta (le più famose quelle di *Cor.*, 17 e *Cor.*, 53); i legami con i Salmi e quelli con gli Pseudepigrافي dell'Antico Testamento; e sottolinea che in nessun luogo coranico si afferma quello che sarà poi il dogma imposto da Ibn Hanbal e dallo Hanbalismo (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1124 sgg.) cioè che il testo sia un testo *increato*, corrispondente a quello celeste (*umm al-Kitâb*).

L'Autrice espone poi la propria interpretazione del tema Maria/Madre di Cristo sviluppato in *Cor.*, 3 e *Cor.*, 19, che abbiamo già visto esaminando il suo contributo a *The Qur'ân in Context*. Ella tiene comunque a sottolineare che la Parola di Dio, il *Lógos*, Cristo nel Cristianesimo, non prende corpo, qui, in un Libro (ipotesi che abbiamo visto come *illibrazione* in luogo della *Incarnazione*) ma in un *discorso udibile*, stante l'oralità iniziale del *Qur'ân*. Questo legame della teologia islamica con quella cristiana, nel quale la prima prende posizione nei confronti della seconda, può tuttavia essere sostenuto, afferma alle pp. 167-168, soltanto se il Corano viene letto diacronicamente (un compito che ella si assume seguendo dichiaratamente la cronologia di Nöldeke).

Venendo allora a questo problema centrale, l'Autrice inizia il suo Terzo Capitolo (*Koran und Geschichte*) ricordando che la "coscienza della storicità" (*Bewusstsein der Geschichtlichkeit*, p. 182) è un raggiungimento della cultura occidentale, e ad essa deve essere sottoposto il Corano nonostante il suo proporsi come discorso sovratemporale che spinge molti studiosi all'indifferenza alla storia. Al riguardo viene portata ad esempio la posizione di Donner (si veda *Storia, etc.*, pp. 1037-1039) che in *Narratives of Islamic Origins*, p. 84, afferma che il Corano deve considerarsi "profondamente storico" perché la comunità alla quale fu inviato Maometto non è determinata *storicamente*, ma *moralmente* (corsivi suoi).

A me sembra che Donner parli d'altro, perché l'essersi una dottrina formata *storicamente* (siamo nell'ovvio) non esclude che essa consideri se stessa *a-storica* (o sovrastorica) e moralmente fondata ("determined", scrive Donner, "bestimmt" traduce Neuwirth). Il fondamento di una Rivelazione non può che riferirsi a una cosmogonia/cosmologia e antropogonia/antropologia *necessariamente fuori dalla storia* della quale costituiscono il prologo in cielo. L'uomo è dunque, per l'Islam, *naturaliter islamicus*.

Successivamente sempre fondando la propria tesi sulla cronologia di Nöldeke, la Neuwirth ritiene che la predicazione di Maometto non possa considerarsi come inizialmente assimilabile a quella di un veggente che parla ad un'Arabia pagana e tribale (tesi che abbiamo visto seguendo la ricerca della Chabbi e che non è soltanto sua) per poi divenire una predicazione a fondamento testamentario soltanto in Medina. Infatti sin dall'inizio (considerando le prime *suwar* meccane secondo l'ordine di Nöldeke) la predicazione di Maometto appare fondata sulle precedenti tradizioni religiose (insistenza sul Giudizio finale, Apocalitticismo/Millennarismo). Non ultimo fondamento della sua autorità era infatti il suo riferirsi a un dibattito in corso in seno alle grandi religioni tradizionali, rispetto alle quali il Corano non deve tuttavia essere pensato come un "Apocrifo" (pp. 187-188).

Dice infatti la Neuwirth: altra cosa è pensare un testo come il parto di un autore, altra cosa è considerarlo il risultato di un dibattito; esso è infatti il risultato di un consenso che diviene fondamento di una nuova religione; ed è difficile disconoscere che esso si sia presentato inizialmente come espressione puramente orale. La fase della sua scrittura interviene alla morte del Profeta, il *muṣḥaf* può forse risalire al ventennio successivo (codice di 'Uthmân) o, al più, datare al tempo di 'Abd al-Malik, e il suo aspetto uditivo richiede tempo per essere fissato con la determinazione delle vocali lunghe e brevi (p. 191).

⁵ Più interessante è il contributo di M. Marx, *Bahira-Legende, Dante und Luxenberg. Von verschiedenen Koran Wahrnehmungen*. Partendo dall'iniziale interpretazione di Giovanni Damasceno e dei Cristiani, che l'Islam fosse un'eresia del Cristianesimo, Marx sottolinea vari aspetti interessanti della geografia religiosa mediorientale. Cristiani e Giudei vi convissero a lungo senza che fosse stato fissato un confine preciso tra le due religioni: "Esagerando si può dire che Giudei e Cristiani (ante litteram) usavano la definizione 'Giudei' e 'Cristiani' al fine di tracciare una linea di demarcazione tra di loro" (p. 121). Le due religioni rappresentano l'antecedente dell'Islam, che si inserisce in un dibattito tra i gruppi religiosi esistenti. Al riguardo ricorda (p. 124) le posizioni di Von Hamack, che rinvenne nella teologia islamica l'evidenza della teologia giudeocristiana (cfr. *Storia, etc.*, p. 57 in n. 200). L'Islam, afferma ancora (ivi) non è poi così lontano dalla tradizione giudaico-cristiana dell'Europa; ed è interessante questa sua esplicita constatazione (ivi): l'Occidente ha scoperto l'Islam con la fine della Guerra fredda come mondo religioso "medievale" che rende insicura l'Europa secolarizzata: una constatazione che debbo pienamente sottoscrivere perché tutto il percorso della mia *Storia, etc.* addita precisamente la debolezza *ideologica* del cosiddetto "Occidente". Concludendo infine sulla presenza di influssi linguistici non arabi nel Corano, Marx richiama quindi l'importanza dell'interazione tra Giudei, Cristiani e "forse" *Giudeocristiani* (p. 128). Ho sottolineato "Giudeocristiani" nonostante il "forse" di Marx perché, se la mancanza di precisi confini nel dibattito religioso lascia pensare -e così sembra- che vi furono anche Giudei e Cristiani tra i seguaci "della prim'ora" (vedi anche D. Cook in *Storia, etc.*, p. 1106) Giudaismo e Cristianesimo rimasero vitali, *come tali*, anche nell'Impero islamico: mentre è precisamente il pulviscolo giudeocristiano che si dilegua, verosimilmente riassorbito nella nuova sintesi islamica.

Una volta fissato, il testo assunse un aspetto cerimoniale (p. 192): lo mostra il caso della *sûra* detta “l’aprente” (*sûratu ‘l-fâtîha*) perché posta ad apertura del Corano, specie di *Paternoster*, che, secondo la cronologia di Nöldeke è in realtà la 48ª *sûra*, perché la sua formulazione implica una comunità già raccolta attorno ad una liturgia (discussione alle pp. 371, sgg.).

Nel corso di questa disamina la Neuwirth afferma poi (p. 202): “il processo di comunicazione coranico rispecchia le intenzioni teologiche proprie della comunità”; e, ancora, nella successiva p. 203, che le *reformulazioni coraniche del messaggio testamentario rappresentano passaggi della costruzione della comunità*, pietre miliari di un generico sincretismo post-biblico, verso una teologia coranica. Si tratta di un’affermazione sulla quale riflettere: il pensiero corre infatti a quel pulviscolo ondeggiante fuori delle due “ortodossie”, perciò genericamente “giudeocristiano”. Il testo dell’annuncio, il testo che si può dire pre-canonico perché non ancora fissato nel *muṣḥaf*, documenta un dibattito teologico all’interno del gruppo; e anche questo è interessante, perché il “dibattito” si attaglia alla presenza di interpretazioni diverse del Messaggio, convergenti nella ricerca polemica di una via estranea a quella delle “ortodossie”.

Queste affermazioni mi sembrano significative: infatti, se in quella “nuova teologia” si rispecchia un traguardo che compone le diverse istanze presenti tra i seguaci del Profeta, come non pensare che quell’uditorio fosse caratterizzato da una cultura, una visione, *istanze e attese*, essenzialmente giudeocristiane? e come non ricordare che questo aspetto centrale, la teologia (e quindi la cristologia) “rispecchia le intenzioni teologiche della comunità” ripetendo i temi di quella giudeocristiana, come era stato ben notato già da Harnack, da Schoeps, e da tutti gli altri Autori citati nel corso di *Storia, etc.*?

Il fenomeno di questa progressiva costruzione di una comunità con una teologia, prosegue poi l’Autrice, si osserva bene nella successione cronologica delle *suwar* medio- e tardo-meccane, e nelle loro revisioni e completamenti del periodo medinese. Naturalmente, tutto ciò comporta, nelle pagine successive, una critica al concetto di *jāhiliyya*, ma di ciò s’è già detto. Una novità apportata dal Corano in una cultura che si era espressa, tramite la poesia, in una concezione circolare del tempo, racchiuso nel suo ripetersi di *gênesis* e di *phthorâ*, è l’introduzione del tempo lineare, chiuso tra il Tempo della Creazione e l’escatologia. Questo è il tempo che il messaggio testamentario reca ovunque con sé, è il tempo che fu mutuato dallo Zoroastrismo, come abbiamo visto in *Storia, etc.* alle pp. 819 sgg.

È un tempo che deriva da una visione della storia umana come percorso di salvezza che si conclude con un ritorno alla pienezza delle origini (almeno per i Giusti; come ho ricordato, le opinioni sono poi variabili, nello Zoroastrismo e nelle tre religioni testamentarie, circa le vicissitudini post-mortem degli altri). Con l’occasione, la Neuwirth torna sul tema delle *Hûrî* (senza tuttavia soffermarsi sulla polemica attorno a Luxenberg) per ricordare che anche il Paradiso di Ephrem non era scevro da accenti erotici (p. 221).

In queste pagine si inserisce anche una discussione che è necessario sottolineare. Dopo aver ricordato (p. 212) che, secondo la cronologia adottata, il Sinai è evocato nella topografia sacra del Corano, in associazione con l’olivo, sin dall’inizio nella predicazione, la Neuwirth non adotta le ipotesi della Chabbi, ma torna sulla tradizionale interpretazione del *masjid al-aqṣâ* come Tempio di Gerusalemme, che avrebbe inoltre indicato la *qibla* originaria, prima del suo abbandono, in Medina, a favore della Mecca (p. 230).

Che “il luogo di prosternazione più lontano” fosse da identificarsi con il Tempio di Gerusalemme, è posteriore esegesi islamica usualmente accettata anche dagli islamisti occidentali: ma di Gerusalemme non si parla mai nel Corano, e abbiamo perciò seguito la diversa esegesi della Chabbi che, a mio avviso, ha valide ragioni dalla sua. Abbiamo anche visto che il ruolo di Gerusalemme nella geografia sacra dell’Islam è emerso per contingenti ragioni politiche al tempo di ‘Abd al-Malik (cfr. *Storia, etc.*, p. 1037 e p. 1041). Nonostante l’annuncio di Maometto avvenisse, come ricostruisce la Neuwirth (ma non soltanto) nell’ambito di un uditorio a conoscenza del lascito testamentario -ma non certo un uditorio giudaico!- non c’è una ragione *stringente* per ritenere che Gerusalemme fosse nell’orizzonte di riferimento del Profeta. Se mai ciò fosse stato, è da ritenere che l’avrebbe nominata.

Perciò, pur nella sua ipoteticità, in una “storia” fatta di ipotesi mi sembra più ragionevole lasciare Gerusalemme fuori da un discorso *sul Corano in sé* (diversamente se il discorso fosse sull’Islam) anche perché, così facendo, non mi sembra ne risenta l’impostazione della Neuwirth, che ritiene il Corano un testo del Tardo Antico, nato dal dialogo tra un Nunzio e il suo uditorio alla ricerca di una nuova teologia a partire da antichi dissensi.

Venendo ad affrontare i tempi e i modi della redazione del testo/*muṣḥaf*, nonché il problema della sua “autenticità”, la Neuwirth sottolinea la vana speranza degli scettici di rinvenire un’ipotetica copia originale in grado di smentire il testo trådito. Questo non è mai stato smentito dalla tradizione, orale o scritta: queste tradizioni coincidono (pp. 235-236); del resto, i frammenti antichi confermano il testo a noi noto, e tutti i testi non canonici ritrovati mostrano scostamenti irrilevanti dal testo canonico (pp. 252-253).

Si può inoltre ritenere (almeno secondo Schwally che curò nel 1909 la seconda edizione della *Geschichte des Korans*: la prima, di Nöldeke, è del 1860) che parte delle *suwar* furono poste in forma scritta ad opera del Profeta (p. 238), per Burton lo fu la stessa redazione finale del testo (abbiamo visto la sua ipotesi a p. 863 di *Storia, etc.*). Forse, dice la Neuwirth a p. 240, il Profeta curò la redazione scritta di alcune *suwar* difficili a memorizzarsi perché troppo lunghe. In polemica con de Prémare (pp. 250-252) ella afferma inoltre che, anche

ammettendo che l'attuale redazione sia avvenuta soltanto al tempo di 'Abd al-Malik, sessanta anni sono comunque troppo pochi per dar vita a rilevanti modifiche teologiche.

Ora, a me non è chiara la ragione di questa sorta di argomento "di rincalzo". Se i testi "antichi" (la cui antichità è però controversa, cfr. *Storia, etc.*, p. 1038) sono veramente tali, poiché essi concordano con il testo "uthmânico" (o di 'Abd al-Malik o di Haġġāg) non si vede perché corroborare un (possibile) dato di fatto con una mera opinione. D'altronde, se l'Islam è il frutto di un dibattito all'interno di una comunità, dibattito dal quale non si vede perché escludere le due generazioni che vanno dalla morte del Profeta ad 'Abd al-Malik; e se il testo è stato ciò che i fedeli hanno voluto che fosse -ciò che vale anche per il Cristianesimo e il Giudaismo- non c'è motivo per pensare il documento fondativo dell'Islam diversamente dal testo trádito.

Quanto alla struttura e alla cronologia delle *suwar*, oltre a riaffermare l'attualità della cronologia di Nöldeke (p. 281) la Neuwirth sottolinea l'antichità dell'articolazione del Corano; per conseguenza inizia ad analizzare le caratteristiche delle *suwar* (pp. 284, sgg.) seguendo la nota divisione di Nöldeke in primo-meccane, medio-meccane, tardo-meccane e medinesi, della quale avalla i criteri (struttura di versi e frasi, lunghezza dei versi, conoscenze testamentarie che divengono progressivamente più approfondite) criteri che sono da difendere dall'accusa di circolarità, e da rafforzare (pp. 318, sgg.).

Ella può così mettere in risalto gli aspetti apocalittico-escatologici della prima predicazione, e l'apparire in essa di una concezione rettilinea del tempo di origine *testamentaria* (corsivo mio) in opposizione alla concezione ciclica della precedente cultura. Nei confronti di un Dio che non è sottoposto al Destino, ma è assoluta Volontà che punisce e premia in accordo con la propria Legge, gli uomini sono tutti eguali, giudicati per le proprie azioni, e nulla può giovar loro la loro posizione sociale.

Mi si permetta di notare che qui si apre uno squarcio *su situazioni che possono permanere nell'oscurità ma che mostrano comunque chiaramente la propria presenza*: il contrasto sociale, che marca l'origine della nuova fede riflesso in una petizione egualitarista che resterà non soltanto al fondamento delle lotte e delle scissioni successive alla morte del Profeta, ma anche nel continuo risorgente millenarismo e apocalitticismo che agita la storia del mondo islamico.

Proseguendo, l'Autrice sottolinea che l'annuncio del Profeta al suo uditorio mostra che entrambi erano al corrente del messaggio testamentario (p. 319; ciò che le dà occasione, in n. 154, di prendere le distanze da Luxenberg, pur riconoscendogli di aver richiamato l'attenzione sulla presenza cristiana nello Hijâz) anche se (p. 321) si deve notare che inizialmente l'annuncio venne reso assertivo tramite giuramenti, secondo l'uso dei *kuhhân* (pl. di *kâhin*). Soltanto in un secondo momento l'annuncio si fa assertivo tramite l'uso dello "Io" (voce di Dio in persona) o del "Noi" (voce del Profeta che esprime *la volontà di Dio*).

Le *suwar* medio- e tardo-meccane si fondano infatti su un'autorità extratestuale (ricordo anche l'osservazione di Nagel, *Medinensische, etc.*, citato sopra: la presenza divina nell'annuncio si esprime dapprima tramite la radice *w-h-y*, che indica una "ispirazione", poi con la radice *n-z-l*, che indica una "discesa"). Tra le *suwar* medio- e tardo-meccane va collocata la *Fâtîha* (la 1ª *sûra* nel testo "uthmânico", la 48ª per Nöldeke) che "sembra rispecchiare un culto monoteista" (p. 322). Subito prima, la Neuwirth aveva infatti affermato che il periodo medio-meccano "rispecchia per la prima volta la forma di un culto comune" (ivi).

I testi (recitati) vengono così ad assumere una nuova funzione culturale (p. 323) e del nascente culto comune fa parte la fissazione di una *qibla* verso la quale prosternarsi; questa è identificata con Gerusalemme e ciò segna la convergenza dell'annuncio coranico con i due precedenti monoteismi testamentari, nella forma di una comune "topografia sacra" (p. 324).

La ricostruzione ha una logica stringente: peccato che di Gerusalemme il Corano non parli, se ne parlerà soltanto più tardi, nelle interpretazioni e nelle fiorenti tradizioni che fondano ideologicamente e giuridicamente il neonato Impero islamico. Per dirla con Marx (*Karl*) sembra un tentativo di inventare "l'arte di pescar pesci nell'acqua dove i pesci non ci sono"; acqua, per giunta, fortemente intorbidata da chi venne poi.

Lo storico che pensa di rincorrere "fatti" nel documento, pecca di strabismo: per lo storico il "fatto" è il documento. "Ciò che realmente accadde" è una sorta di inaccessibile noumeno, il fenomeno è la parola dell'autore del documento che ci dice qualcosa sulla sua prospettiva, forse, quindi, sulla sua collocazione, la sua ideologia; di riflesso, sull'ambiente. Non si tratta, perciò, di ricostruire "fatti" (tantomeno ipotizzati) ma di capire documenti: mi sembra questo il senso della domanda di Reynolds sulla comprensione del documento "Corano" senza ricorrere a presunte cronologie (una sorta di *Sîra* occidentale). Dietro il documento (o, se si vuole il "fatto" "Corano", tale lo pensava Arkoun) si deve tentar di decifrare un pensiero e ipotizzarne (se si può e per quello che si può) il fondamento; tanto più che gli stessi suoi riferimenti a "fatti", presenti nelle *suwar* medinesi (le battaglie contro i Qurayshiti, gli eventi interni alle comunità in Medina) sono interpretabili come tali soltanto grazie alla *Sîra*, che, cacciata dalla porta, rientra dalla finestra.

Eppure la Neuwirth dà un giudizio negativo della *Sîra*: a p. 331 dice infatti che essa, ricorrendo a una massa di tradizioni non coraniche, dà un'immagine metastorica dell'origine dell'Islam: sacrosanto, ma una "*Sîra* occidentale" è forse più attendibile per il fatto di essere occidentale? Il vero problema per una ricostruzione più attendibile è altro: che cosa sappiamo della genesi della predicazione di Maometto? Quale era la situazione del conflitto sociale alla Mecca e nello Hijâz? Quali strutture ideologiche erano in crisi, e perché? Stesse domande per un Medio Oriente bizantino e persiano che si dissolsero così facilmente; ma qui qualche idea l'abbiamo, le abbiamo sfiorate tra Mazdakismo e Paulicianesimo, e molto altro si potrebbe dire. E poi: c'era sovrapposizione

tra marginalità sociale e dissenso religioso? Senza affrontare queste domande, pur con tutti i limiti posti dalla documentazione esistente, le ipotesi sull'origine dell'Islam lasciano il tempo che trovano. Su questa mia riflessione non ritengo necessario tornare oltre.

Tornando viceversa al testo in esame, la Neuwirth sottolinea come le *suwar* medinesi siano caratterizzate da due singolarità che le distinguono: l'uso frequente del termine *kitâb* (il Libro celeste: un fenomeno che tuttavia risale già al periodo medio-meccano, il cosiddetto periodo del *Rahmân*, cfr. p. 343) distinto da *Qur'ân*; e il farsi sinergica la parola del Profeta con quella di Dio (pp. 327-329). Lo spostamento dell'interesse della comunità da quello ampiamente culturale a quello politico (o politico-religioso e d'importanza sociale) che diviene centrale, si rispecchia in nuove formule di autorizzazione (pp. 330-331).

Ora, non c'è dubbio che nella predicazione medinese si rispecchi l'attività legislativa del leader politico-religioso di una comunità in esilio e in lotta; mi sembra però alquanto riduttivo ignorare il fondamento sociale (e perciò necessariamente politico) di una predicazione che esordisce annunciando scenari apocalittico/escatologici con un fondamento assiologico. Come ha rilevato D. Cook (cfr. *Storia, etc.*, p. 1106) l'attesa della Fine dei Tempi è verosimilmente la forza che anima la straordinaria espansione del primo Islam.

Venendo ad esaminare gli aspetti liturgici del Corano e le fasi di sviluppo del nuovo culto, argomento che prelude alla lunga trattazione centrale del testo (due capitoli di complessive 165 pagine) dedicata alle tappe formative della prima comunità, la Neuwirth ricorda ad incipit le poche notizie che abbiamo sull'Arabia pre-islamica e la non credibilità dello stereotipo della *jâhiliyya*; ella propone comunque sull'argomento varie ipotesi di vari autori. Passando poi all'argomento specifico, sottolinea come il periodo medio-meccano, periodo detto "del *Rahmân*" per l'affermarsi di questo attributo come appellativo divino, sia il periodo nel quale inizia a farsi frequente il termine "*kitâb*". Ciò viene da lei interpretato come l'inizio di un nuovo percorso nel quale il culto si affianca alla profezia, sicché il testo coranico diviene risultato di una interazione tra scrittura e culto (pp. 343-346). Già nel periodo medio-meccano si parla infatti di "fedeli", come mostra l'uso del verbo *âmana*, i quali costituiscono una nuova e diversa comunità (p. 351). Nel periodo medio-meccano, le *suwar* presentano inoltre un cambiamento: scompaiono i giuramenti ad apertura, sostituiti da formule autoritative autoreferenziali (p. 361).

Contemporaneamente però (p. 350) la Neuwirth torna sulla tradizionale interpretazione del *masjid al-aqṣâ* come Tempio di Gerusalemme, ciò che avrà un peso sulla trattazione che si apre a p. 365, nonostante a p. 353 sia anche sottolineato che i due luoghi della teofania sono, nel Corano, la Mecca e il Monte Sinai. Si ricorderà che anche su questo è costruita l'ipotesi della Chabbi, che identifica nel Monte Sinai il misterioso *masjid al-aqṣâ*: anche perché il Corano non nomina mai Gerusalemme. Ora, l'interpretazione che la Neuwirth assume dall'uso corrente, e che ribadisce alle pp. 365 sgg., ha certamente un peso su ciò che ella ipotizza circa l'evoluzione della religiosità coranica, e che la vede tornare sulla *Fâtîḥa* (48^a di Nöldeke) ribadendone l'età medio-meccana (p. 371).

Il punto che vorrei sottolineare è allora il seguente. La Neuwirth delinea con precisa coerenza logica uno sviluppo cronologico della predicazione, della dottrina e degli eventi interni alla comunità (instaurazione di un culto, etc.) che non è la conseguenza di una documentazione *diretta*, ma espressione di un percorso ritenuto *logicamente necessario* a priori, e *conseguentemente* rintracciato nel Corano, in quanto espressione di un "progresso" -*teleologicamente* disposto- da uno stadio a un altro secondo la prospettiva *occidentale* dello "sviluppo".

Mi ripeto con altre parole per far comprendere ciò che intendo. Nella storia della predicazione e della comunità ricostruita dalla Neuwirth, ciò che viene "prima" o "dopo" è stabilito in base al presupposto che qualcosa *debba* venire prima o dopo, perché così vuole la *nostra* logica. Tutto è perciò molto ragionevole, ma anche molto ipotetico.

In una simile cornice dunque, tutto si connette necessariamente a tutto in una catena peraltro ipotetica, nella quale gli eventi conseguono alle ipotesi; ma se un anello della catena è debole, come lo è almeno quello che riguarda "Gerusalemme", mai nominata dal Profeta, l'intera ricostruzione merita almeno la liceità del dubbio, perché i "fatti" ipotizzati (che tali siano, mi sembra evidente) sono ipotizzati sul fondamento di un'ipotesi complessiva che ha dei punti di fragilità nella sua concatenazione. Per conseguenza l'intera storia, pur affascinante, resta sospesa nel limbo della narrativa: strana sorte, per chi è alla ricerca di "ciò che realmente accadde".

Per inciso e per concludere: in tanto uso della logica *non trovo una spiegazione logica del perché un profeta che pensava a Gerusalemme abbia scelto di non nominare mai questa città*.

Tornando al testo, alle pp. 379 sgg. la Neuwirth descrive così gli sviluppi medinesi del nascente Islam: a Medina si accentua il monoteismo e si afferma il legame della predicazione con il Libro celeste (*umm al-kitâb*) che, alla Mecca, figuravano come realtà distinte, nel senso che la predicazione era una "volgarizzazione" del Libro celeste. La comunità coranica entra così nella Storia Sacra; Maometto, da *rasûl* diventa *nabî*, assume per la prima volta l'appellativo di Muhammad, "il lodato" e viene associato a Dio nella formula "*Allahu wa rasûluhu*" ("Dio e il Suo inviato").

Viene poi menzionata l'esistenza di luoghi di culto (*masâjid*, pl. di *masjid*) e si istituzionalizza il Venerdì come giornata dedicata al culto collettivo. Quanto alle forme culturali introdotte a Medina, esse riflettono, secondo la Neuwirth, un dibattito con le tradizioni giudaiche (p. 386): ad esempio, il digiuno di

Ramadan, tipicamente penitenziale, sarebbe un adattamento dello Yom Kippur, i giorni ebraici della riconciliazione (ivi). Nel complesso delle osservazioni della Neuwirth sembra quindi delinearsi un certo modellamento dell'Islam sul Giudaismo: non per caso ella richiama nella sua discussione la meccana *Cor.*, 112, nella quale è apertamente respinta la teologia cristiana che vede in Cristo il Figlio di Dio.⁶

Il suo riassunto degli eventi alle pp. 387-393 offre inoltre la possibilità di un'ulteriore osservazione. Gli eventi che si sarebbero succeduti nella prospettiva di una cronologia coranica quale quella desunta da Nöldeke, fatta propria dalla Neuwirth, hanno una propria "coerente logica di sviluppo" precisamente perché questa è *a monte* della cronologia prospettata, e lo è perché è il rispecchiamento della logica occidentale del "progresso". Ciò è esplicitamente detto a p. 389: "Riassumiamo ancora una volta l'ipotesi qui introdotta sullo sviluppo del culto e del testo: i riti di preghiera pre-islamici della *ka'ba*.....etc."; e viene delineato uno sviluppo che passa poi per le influenze cristiane e giudaiche, poi (come si vedrà nei capitoli successivi) sempre più giudaiche, per giungere infine, a Medina, alla definizione del culto islamico.

Ora, pur trattandosi di ipotesi (lo conferma l'Autrice) e *senza aprioristicamente negare che ciò possa essere realmente accaduto* (nel campo delle ipotesi tutto -o quasi- è lecito quando è chiaro che si tratta di ipotesi) ciò che voglio dire è che questa non è un'ipotesi maturata a valle di possibili fatti ma presupposta, nell'ambito della logica occidentale, a monte del loro possibile accertamento e poi verificata (cioè *fatta vera*) disponendo le *suwar* a seconda del loro contenuto, in modo tale da accordarle con quella logica, che è *lei* a certificare (cioè a proporre come certo) il tutto.⁷

Lo vedremo ancora, e perciò ho voluto premettere questa osservazione, nei successivi tre capitoli (pp. 394-450) dedicati allo sviluppo della comunità nei tre (presunti) periodi meccani e in quello dell'Egira a Medina.

La Neuwirth affronta il tema dello sviluppo della comunità nel primo periodo meccano, esponendo in chiaro, ad apertura, le premesse metodologiche della propria ricerca. Dice infatti: "Gli approcci a una lettura diacronica del Corano si appoggiano sinora sulla *Sîra*, che offre un ampio panorama sull'annuncio, senza però dedicare molta attenzione alle antiche culture religiose" (p. 394). Un tale fondamento, nota poi, rende tuttavia ipotetiche le conclusioni tratte (della dubbia attendibilità della *Sîra*, costruzione ideologica di età 'abbàsida s'è detto in *Storia*, etc.) sicché l'Autrice ritiene opportuno segnalare (p. 395, in n. 3) che la cronologia di Nöldeke fu fondata su un atteggiamento critico nei confronti della tradizione esegetica islamica. "Tuttavia" aggiunge poi "la verosimiglianza di questa cronologia e delle tesi che ne derivano, viene essenzialmente migliorata se l'analisi delle singole trattazioni (Diskurse) possono mettere in luce (aufzeigen) una chiara successione, e *soprattutto uno sviluppo irreversibile*" (p. 395). Il corsivo è mio, e il suo retroterra è in ciò che ho già espresso nel testo e nella precedente nota 7.

Non vi è alcun dubbio che la ricostruzione emergente dalla ricerca della Neuwirth sia fondata su logica e consequenzialità, né che il suo risultato sia persino seducente nella sua capacità di convincimento: il punto è che esso è conseguenza dell'inserimento di "fatti" in una logica precostituita, come si fa quando si ordinano le tessere di un *puzzle* per ricostruire un disegno prefigurato: è il disegno a condizionare l'ordine, ed è qui il carattere di brillante esercizio d'ingegno della ricerca in esame.

L'annuncio apocalittico, può dunque affermare la Neuwirth come abbiamo ricordato più volte, appare sin dall'inizio, ed ha aspetti formali che ricordano i Salmi, mentre, per ciò che riguarda l'imminenza del Giudizio finale, in essa risuonano i temi delle prediche dei monaci cristiani (p. 396). Che il Creato sia un "segno" (*âya*) di

⁶ Su *Cor.*, 112, la sua lettura e la sua (possibile) origine, si veda l'articolo di M. Kropp, *Tripartite, but anti-Trinitarian Formulas in the Qur'anic Corpus, possibly pre-Qur'anic*, in *New Perspectives*, etc., cit. Kropp esordisce analizzando la possibile traduzione di alcuni termini dal significato e dall'origine controversa, presenti in *Cor.*, 112, per poi passare all'esame di altre espressioni teologicamente anti-trinitarie presenti nel Corano (*Cor.*, 25,2 e 72,3) e delle varie formule delle *talbîyyât*, per giungere ad ipotizzare la presenza, nel Corano (caso specifico, *Cor.*, 112) di formule religiose e frammenti anonimi di comunità religiose pre-islamiche, esprimenti confessioni di fede o formule apotropaiche (*Cor.*, 113 e 114). Di questi inserti farebbe parte *Cor.*, 112 ma anche *Cor.*, 1, cioè la *Fâtiha*. La collazione di questo materiale eterogeneo nel corpus coranico avrebbe comportato la loro re-interpretazione entro un'ortografia e una vocalizzazione standardizzata, e, in alcuni casi, modifiche ancora più radicali. Tra le altre affermazioni maggiori dell'analisi di Kropp, segnalo il significato da attribuire al termine *mushrikûn*, che non starebbe a significare "politeisti", ma "associazionisti", ma "associazionisti", con possibile riferimento ai *Cristiani Trinitaristi*: si noti che stiamo parlando di un'Arabia pre-islamica che fa il suo ingresso nel Corano con il suo proprio monoteismo. Correlato a questo articolo può ritenersi il contributo di D.J. Stewart, *The Mysterious Letters and other Formal Features of the Qur'ân in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts*, presente nella medesima raccolta. Stewart denuncia la poca attenzione prestata alle tradizioni religiose arabe pre-islamiche presenti nel Corano. Al riguardo segnala i riferimenti ai profeti Hûd, Sâlih e Shu'ayb (reinterpretati in contesto "biblico") il pellegrinaggio alla Mecca e il ruolo della Ka'ba (entrambi pre-islamici) nonché l'uso, nel Corano, della prosa rimata (*sağ'*) caratteristico dei *kuhhân*, i veggenti, con i quali anche il Profeta fu identificato, dai suoi avversari. Stewart non intende con ciò affermare un ambiente idolatra come scenario della predicazione di Maometto: a p. 324 premette infatti che il Giudaismo e il Cristianesimo erano largamente noti nell'Arabia pre-islamica. Ciò che il suo articolo sottolinea è piuttosto una continuità tramite la quale il passato entra nella novità coranica in nuova veste. Così, ad esempio, la formula "*qûl*" (di', recita) che fa delle parole di Maometto l'eco delle parole di Dio, era convenzionale di poeti e veggenti (p. 329); i "bei nomi di Allâh" rappresentano l'unificazione di attributi di antiche divinità, e così l'appellativo *rabb*, Signore, già presente nella definizione delle particolari "competenze" di antiche divinità. Con ciò Stewart intende dunque semplicemente chiarire alcuni aspetti oscuri del Corano, riconducendoli alle origini dalle quali vennero desunti; tra questi, come dal titolo, le lettere che precedono alcune *suwar*. Ciò che cambia è il contesto: ciò che proveniva, per ispirazione, dall'invisibile, diviene ora Rivelazione che ha fondamento in un Libro celeste. Con ciò viene delineato "un particolare stadio dello sviluppo religioso, la transizione dall'oracolo alla profezia" (p. 348).

⁷ La logica qui evocata è quella secondo la quale i mutamenti che avvengono nel tempo sono pensati ordinati lungo un percorso che conduce a una meta necessaria, implicita nel percorso stesso (sviluppo verso il compimento); una meta dunque, che esprime il senso del moto, meta intesa come obiettivo *implicito* nel fenomeno stesso, ne siano coscienti o meno i protagonisti di quel moto. *Questa è la "storia" teologica dello Storicismo hegeliano* che domina il XIX secolo borghese occidentale dilagante sul pianeta.

Dio è un concetto che risuona nei Salmi; ma sono presenti nel Corano, accanto ai temi testamentari, anche tracce di un generico monoteismo antico e dell'antica poesia araba. I giuramenti che aprono le *suwar* ricalcano lo stile dei veggenti, una "strategia retorica locale" che suggerisce la vicinanza della potenza divina e che si confà al contesto pagano della Mecca, al tempo di preghiera mattutino, stabilendo un legame con quei culti (pp. 401-402). "Il Dio venerato alla ka'ba ("il Signore di questa casa") viene fatto tutt'uno con il Dio personale del Nunzio" (p. 406).

Nelle *suwar* primo-meccane, l'Autrice ritiene inoltre di individuare un "testo polifonico nel quale si ode la parola dell'uditorio consenziente, ma anche degli avversari del Nunzio" (p. 414); dopo di ciò torna sul tema della devozione liturgica ispirata ai Salmi per sottolineare che essa era caratteristica della Chiesa siriana. A fronte della successiva e progressiva entrata dell'annuncio coranico nell'orbita del Giudaismo a Medina, vorrei sottolineare che questo primo momento della predicazione, ritenuto nell'orbita del Cristianesimo, sembra configurare una struttura hegeliana della vicenda, una oscillazione tra due poli opposti cui seguirà la sintesi: su questo aspetto dello schema adottato dalla Neuwirth avremo modo di tornare con più precisione e più elementi in seguito.

Quanto alla "Eschatologische Erwartung der Rede" (p. 416) cioè all'attesa escatologica implicita nella predicazione, mi limito a sottolineare un aspetto che andrebbe maggiormente esplicitato (la Neuwirth vi fa cenno sovente, ma non ne trae alcuna deduzione): dobbiamo trovarci con tutta evidenza in presenza di un *conflitto sociale*. Chi se la passa bene infatti, di solito non minaccia sovversioni ultraterrene dello status quo; ed è allora significativo che le *suwar* 105 e 106 (la 9ª e la 4ª nella cronologia di Nöldeke) riflettano, secondo la Neuwirth, uno sguardo pessimistico sulla storia (p. 417) che genera *visioni catastrofiche insistenti sul Giudizio*. L'Autrice ritiene però di dover privilegiare essenzialmente l'aspetto "influenza cristiana", segnalando che questo tema è centrale anche per la devozione monastica; aggiunge anche che nel Corano la visione "catastrofica" è tuttavia dipinta lessicalmente, e, innanzitutto, stilisticamente, secondo il modello dei veggenti (pp. 418-419).

Per contro "Nelle descrizioni del Paradiso coranico, si può vedere un radicale capovolgimento della esperienza di smarrimento" (*Verlusterfahrung*, che nasce dalla coscienza della transitorietà dell'uomo a fronte dell'eternità della natura) descritta nella parte iniziale (*nasīb*) della poesia araba (p. 430). "Gnosticamente" si potrebbe dire: dinnanzi alla delusione del mondo, la vera collocazione dell'uomo dev'essere altrove.

L'effetto di questa predicazione, che aveva al centro l'escatologia (ma anche l'assiologia: stranamente questo non viene ricordato, eppure l'assiologia è un punto centrale nel mito del Giudizio) fu di introdurre una nuova concezione del tempo: l'uomo, liberato dalla propria caducità è posto nel percorso di un tempo lineare (p. 431) il tempo del messaggio testamentario.

La Neuwirth chiude infine questa descrizione della prima predicazione meccana analizzando l'interazione della nascente dottrina coranica con la cultura del Tardo Antico (titolo del paragrafo: *Spätantike Hintergründe*) con riferimento alle lettere che appaiono ad apertura di molte *suwar*, soprattutto nel periodo medio- e tardo-meccano. Le lettere come strumento della Creazione, ricorda a p. 448, sono al fondamento del testo cabalistico *Sepher Yetzirah*, del quale avevo ricordato a suo tempo (cfr. *Storia, etc.*, pp. 344-348) i legami con la più generale cultura gnostico-neoplatonica nel cui ambito va collocato (Scholem). Infatti, sempre a proposito della mistica giudaica e della teologia cristiana siriana, la Neuwirth sottolinea (p. 449) l'ontologia neoplatonica che stabilisce legami di corrispondenza tra parole, oggetti e concetti.

L'ontologia neoplatonica è uno dei principali argomenti trattati in *Storia, etc.*, a proposito delle eterodossie e delle teosofie delle tre religioni testamentarie e di altro ancora (alchimia, magia) perciò non mi soffermo ulteriormente. Del resto, come ricorda concisamente l'Autrice (pp. 449-450) l'ontologia neoplatonica rappresenta la struttura filosofico-teosofica indispensabile per tentar di colmare l'abisso ontologico che separa Dio dall'uomo e dalla propria stessa Creazione: un argomento che abbiamo seguito sin dentro la Frühromantik. Riferendosi ad Ephrem e alla sua teologia, la Neuwirth afferma infine che essa potrebbe applicarsi alla teologia coranica: osservazione assai pertinente per riflettere sul "Cristianesimo" con il quale poteva essere a contatto il Profeta.

Certamente si può comunque avere qualche perplessità nel pensare un Maometto "neoplatonico", anche perché l'abisso ontologico tra Dio e l'uomo è un fondamento della fede (aggiungo: e un puntello della Legge) islamica, che ha raggiunto lucida consequenzialità in al-Ghazālī; tant'è che saranno viceversa le *eterodossie* e le *teosofie* islamiche a tentar di colmarlo con una speculazione neoplatonica. Tuttavia non è questo che m'interessa sottolineare, quanto piuttosto il fatto che la Neuwirth completa così la prima parte del movimento triadico (hegeliano) che sta costruendo, con un periodo primo-meccano nel quale il nascente (futuro) Islam appare radicato nel Tardo Antico pagano e cristiano, arabo e mediorientale, in un ambiente certamente a conoscenza del messaggio testamentario ma verosimilmente estraneo ad ogni precedente "ortodossia".

Venendo a trattare del periodo medio- e tardo-meccano, la Neuwirth annuncia già all'esordio il delinearsi del secondo momento dello schema triadico hegeliano. Dice infatti a p. 451 che, se le *suwar* primo-meccane fanno dedurre una pratica della preghiera che risente delle usanze pagane e cristiane (riferimenti relativi in n. 1, ivi) nel periodo medio-meccano *si compie un passo* (Schritt) con l'ingresso della comunità nella "successione degli Israeliti" identificata come nuovo "popolo di Dio" nella tradizione mosaica.

Su questo passaggio è opportuno soffermarsi per comprenderne il significato *culturalmente implicito* (quello esplicito è chiaramente leggibile nel testo). L'obiettivo inizialmente dichiarato di voler comprendere il

Corano nella sua cronologia e tramite essa, presuppone che esso possa essere compreso *soltanto come sviluppo*, cioè come *moto progressivo verso un compimento* che è sintesi degli stadi precedenti. Ora, poiché l'Islam è *indubbiamente* una terza risposta al messaggio testamentario, *dopo* quelle giudaica e cristiana, risposta che raccoglie quanto era rimasto non accolto in quelle, questa risposta o sintesi non può che avvenire dopo aver oscillato in vicinanza dei due poli. *Su questa base si può dunque ricostruire la cronologia.*

A prescindere dall'evidente schema hegeliano già notato, che non è di poco conto, perché indica *una comprensione della storia nella cornice di una filosofia della storia*, il sostanziale risultato di questa (come di qualunque altra) cronologia coranica, è che essa nasce *necessariamente* per soddisfare uno schema che le è a monte, qui coincidente con lo schema *teleologico* dello Storicismo, anche nella sua triadicità. Ciò è come dire: io penso che la storia *sia andata* così, perché così *va* la storia, e ora vi dimostro che *è andata* precisamente così. Schema coerente, culturalmente "alto", direi un po' *snob* nel suo essere volutamente *démodé*: la filosofia della storia ha fatto il proprio tempo.

Ora, certamente non è difficile trovare nel Corano abbondanza di materiale biblico -generalmente apocrifo- a fondamento della nuova profezia: è sufficiente quindi collocarlo al posto giusto in uno schema, e lo schema ne esce confermato. L'ordine cronologico delle *suwar* e la successione dei "fatti" si avvalorano reciprocamente in una brillante tautologia: niente di male, considerata la documentazione esistente, essenzialmente la *Sîra*, guardata giustamente con sospetto. Soltanto, occorre ammettere che siamo dinnanzi a una storia tutta ipotetica, *opposta*, ma anche *analoga*, alle storie "alternative", come *Hagarism*. Al riguardo non potrei che ripetere, su un diverso piano, quello che ho già detto a p. 1085 di *Storia, etc.*, circa la *querelle* tra scettici e tradizionalisti e l'esigenza di *comprendere il senso di un mito*, senza pretendere di pescar pesci nelle acque dove i pesci non ci sono.

Torno al testo in esame. In questo avvicinamento al Giudaismo, che comporta l'allontanamento dal Cristianesimo, la Neuwirth inserisce la sua citata analisi di *Cor.*, 19 e *Cor.*, 3 (p. 453); successivamente fa interessanti osservazioni sulla sociologia della comunità che, del resto, avevamo già ritenuto di scorgere nelle connotazioni apocalittiche dell'annuncio profetico. Dice infatti a p. 457 che l'inferiorità sociale della comunità (die unprivilegierte soziale Stellung der Gemeinde) diviene ora segno evidente di un suo privilegio religioso (ihrer religiösen Privilegiertheit) perché la narrativa biblica del Corano opera un autentico capovolgimento dei valori mondani (eine Umkehrung des weltlichen Wertekanons).

Dopo essere tornata sul tema della *Fātiḥa* (p. 461) che paragona al *Paternoster* e della quale indica i possibili antecedenti nella dossologia della preghiera diurna greca -*gloria in excelsis* della Messa latina- l'Autrice sottolinea alle pp. 463-464 i frequenti riferimenti delle *suwar* tardo-meccane al *kitāb*, il Libro celeste, affermando che esso rappresenta, forse, un adattamento coranico dei *Giubilei* (p. 464).

Vorrei soffermarmi su questa ipotesi, che mi sembra interessante. Il *Libro dei Giubilei*, apocrifo biblico del II secolo a.C. che conserva eco della rivolta dei Maccabei, offre spunti analogici con la religiosità coranica. Innanzitutto la figura di Dio non è più quella veterotestamentaria dal mutevole comportamento; Egli si è ormai razionalizzato (per intervenuto influsso del Razionalismo classico) nell'icona della Perfezione Assoluta, ciò che comporta necessariamente la Sua immutabilità: e il Dio islamico è tale. Inoltre, nell'Apocrifo, il destino umano di tornare a vivere nella perfezione del Progetto divino non si realizza nell'Aldilà, ma qui, in terra: e anche questo fa parte del millenarismo islamico.

Tutto ciò, lo ripeto, è molto interessante, perché ribadisce l'affinità della nuova, nascente religiosità con quelle eterodossie che avevano raccolto a proprio fondamento gli aspetti rivoluzionari contenuti nel messaggio testamentario. Tornando al testo della Neuwirth, la p. 465 riapre l'argomento più volte esaminato, quello del presunto orientamento della *qibla* in direzione di Gerusalemme. Ora, l'argomento così com'è posto dalla stessa Neuwirth, appare già di per sé alquanto problematico. Dice infatti alle pp. 465-466: "La decisione dell'introduzione di questa prima direzione della preghiera non è citata nel Corano, né è concorde al riguardo la tradizione islamica, tuttavia è generalmente un presupposto della moderna ricerca per il periodo meccano"; richiamandosi subito dopo a *Cor.*, 17,1.

Gli argomenti dei quali si avvale per sostenere questa scelta sono necessariamente molteplici, perché, in assenza di *prove*, si deve invocare il concorso di vari *indizi*, in base al principio che il concorso di indizi possa costituire prova. Il primo punto chiamato in causa è quello dell'inciso "*alladhî bâraknâ hawlâ hu*" ("del quale benedicemmo i dintorni") che la Chabbi poté interpretare diversamente in modo altrettanto ipotetico (non meno e non più, ipotetico) alle pp. 238 sgg. del suo testo, giungendo alla conclusione che non di Gerusalemme si parlasse, ma del Monte Sinai, luogo della Rivelazione mosaica.

Altro indizio è che i nuovi credenti, legati ora alla tradizione biblica (vedi sopra) abbiano voluto assumere il suo orientamento per la preghiera (p. 468). Si potrebbe ricordare che i Cristiani, anche loro a suo tempo "nuovi credenti" scelsero altro orientamento. La Neuwirth considera tuttavia l'orientamento della *qibla* verso Gerusalemme come un cambiamento rispetto ad un originale orientamento a privilegiare la Mecca. Questa affermazione è giustificata con i passi *Cor.*, 90,1; 95,3; e con *Cor.*, 105 e 106, tutte *suwar* primo-meccane secondo Nöldeke (11^a, 20^a, 4^a e 3^a rispettivamente, nella sua cronologia). *Cor.*, 90,1 esprime un giuramento, secondo i modi dei veggenti, su "questo luogo"; *Cor.*, 95,3 egualmente ("per questo luogo sicuro"); *Cor.*, 105 parla della famosa spedizione dell'elefante; *Cor.*, 106 del "Signore di questa casa": tutte dichiarazioni che fanno pensare ad una sacralità della Mecca, cioè della Ka'ba (nominata in *Cor.*, 95,3 insieme al Sinai [*Cor.*, 95,2]).

Quanto al “Signore di questa casa”, esso è inizialmente interpretato come un riferimento ad un monoteismo antico che convogliava il culto sulla Ka‘ba, divenuta poi di fondazione abramica con Maometto.

Terzo indizio: Gerusalemme non era sconosciuta a chi ascoltava il Corano (p. 469). La Neuwirth cita al riguardo il mosaico di Mâdabâ del VI secolo, che però raffigura una città *cristiana* con al centro la Chiesa dell’Anastasis: del resto, come notava giustamente la Chabbi, tale era Gerusalemme a quel tempo. L’argomento del *masjid al-aqṣâ* come Tempio di Gerusalemme è infine sviluppato alle pp. 469-471: l’analisi parte da quegli Apocrifi cristiani che parlano del Tempio come di una struttura palaziale, o anche di una sorta di baldacchino coperto nell’ambito del Tempio stesso, così come era stato pensato nelle icone bizantine: insomma, una specie di *mirhâb*.

La sûra 19 parla di Zaccaria che prega nel Tempio/*mirhâb* (Cor., 19,11) e introduce una storia diversa da quella del Vangelo di Luca (Luca, 1, 5-25). La tradizione apocriфа cristiana fa crescere Maria nel Tempio sotto la custodia di Zaccaria, una tradizione che Cor., 3 riprende senza le implicazioni cristiane (Maria, cioè la Chiesa, è l’erede del Tempio) come puro elemento narrativo. La storia coranica del Tempio/*mirhâb* contraddice dunque la tradizione cristiana. Però, in Cor.,17, 2-7 si parla di *masjid* (Cor., 17,7) per il Tempio, non di *mirhâb*. Si noti che, per la Chabbi (cit., p. 224) in Cor.,17, 2-8 quel *masjid* “è un luogo che ha perduto per sempre la propria legittimità” e i relativi versetti sarebbero posteriori a Cor., 17,1: argomento introdotto per negare l’identificazione del *masjid al-aqṣâ* con il Tempio di Gerusalemme.

Per la Neuwirth si solleva viceversa la domanda sulla possibile connessione, nella comunità nascente, tra *mirhâb* e *masjid* (p. 471) e quindi sul fatto che altro non si intendesse se non il Tempio di Gerusalemme come il *masjid al-aqṣâ*, al quale s’inchina il fedele e al quale si volse il Profeta nel viaggio notturno. Molto ingegnoso, forse troppo, tale da lasciare almeno qualche perplessità; si tratta di un percorso argomentativo complesso sul quale mi sembra eccessivo voler costruire una prova, tant’è che nella finale nota 53 la Neuwirth finisce con l’appoggiarsi sulla tradizione della *Sîra*, che sostituisce *masjid al-aqṣâ* con *baytu ‘l-maqdisi* equivalente all’ebraico *bet ha-miqdash*, usato per definire il Tempio di Gerusalemme, oltretutto la città.

Tornando al tema del processo di sviluppo della comunità, il testo prosegue con l’analisi comparata di Cor., 19 (58 di Nöldeke) Cor., 3 (97 di Nöldeke, medinese) e Cor., 43 (61 di Nöldeke). Poiché Cor., 19 si riflette in Cor., 43, di poco più tarda, la Neuwirth ritiene necessario uno sguardo d’insieme su entrambe che getti luce sul tortuoso (*umwegreich*) processo dell’annuncio coranico (p. 474). Dopo aver ricordato le numerose analogie tra Cor., 19 e Cor., 43, che poggerebbe sulla prima della quale soltanto di poco più tarda, la Neuwirth ne sottolinea le significative differenze (p. 494). Cor., 19 è poco interessata alla natura di Gesù, ed è molto più interessata alla eccezionalità di Maria; soltanto in Cor., 43, Gesù, figlio di Maria, acquisisce un ruolo significativo in termini di politica religiosa, non in termini cristologici, ma nel suo dibattito con i rivali *pagani*. Questo attribuisce un ruolo di politica religiosa anche a Cor.,19, 34-40, dove è Cristo stesso a smentire chi lo consideri Figlio di Dio. La nuova posizione richiede però di far attenzione a potenziali conflitti tramite riferimenti alla Storia Sacra, e, all’occorrenza, di prendere posizione chiara con un commentario.

Ciò prende la forma di una pianificazione divina della profezia, tramite il tema della successione profetica (Cor.,19, 58 sgg.) un tema che torna a Medina in Cor.,3, 33 sgg. dove, tra gli Eletti, rientra anche Cristo tramite la “casa di ‘Imrân”. La Neuwirth conclude così a p. 497: “Il posteriore innalzamento dei Cristiani al rango di Eletti mostra che la *sûra* (scil.: Cor., 19) era intesa come storia dell’origine del Cristianesimo; perciò, nella revisione di Medina (scil., Cor., 3) viene adeguato il nuovo autoposizionamento della comunità nei confronti dei Cristiani”. È significativo notare anche la conclusione della Neuwirth sulla *sûra* 19 (pp. 497-498). Qui il versetto Cor., 19,88 (77 per errore nel testo) nel quale si respinge la possibilità che Dio possa avere un figlio (*waladan*) non è interpretato come polemica contro il Cristianesimo. L’espressione usata potrebbe essere ipoteticamente interpretata, secondo lei, come una polemica in generale contro il pantheon pagano di Cor.,53, 19-20 (*al-Lât*, *al-‘Uzza* e *Manât*, le tre dee subordinate, delle quali Cor., 19,21 ironizza il sesso).

Si tratta qui di un’ipotesi della quale non si può non notare il carattere funzionale alla tesi assunta (che deve essere dimostrata): emerge uno “sviluppo” nella forma di “progresso” che va dalla polemica antipagana alla definizione dell’Islam, lungo un percorso che piega dapprima in direzione del Cristianesimo, poi del Giudaismo (tesi e antitesi) per poi trovare nell’Islam la sintesi finale: la storia “avanza” verso il proprio *télos*. Il fatto che si tratti di un’ipotesi *possibile*, non impedisce di notare che si tratti anche di un’ipotesi *necessaria* alla dimostrazione della tesi.

La Neuwirth conclude infine la propria indagine sul periodo medio- e tardo-meccano affrontando l’uso delle parabole nell’annuncio profetico. L’uso delle parabole, nota, si sviluppa nel periodo tardo-meccano e caratterizza quello medinese; si tratterebbe di una nuova strategia in rapporto all’avvenuto consolidamento della comunità, e al suo distacco, come nuova società, dagli increduli, dai rappresentanti del vecchio mondo.

La parabola è notoriamente un tratto caratteristico del discorso profetico; non è un’esegesi, ma un privilegio carismatico del Profeta, che ormai si presenta come tale dinnanzi alla conquistata comunità: la parabola è dunque uno strumento retorico. Nota tuttavia la Neuwirth (p. 504) che nonostante la parabola faccia pensare ad un riferimento cristiano, causa la sua frequenza nei Vangeli, le parabole coraniche mostrano più che altro un referente biblico nei Salmi.

La sua analisi si conclude infine con una ulteriore osservazione: “Nel Corano il genere delle parabole, che è scoperto nel periodo medio-meccano e subito programmaticamente introdotto, è usato come argomento di

discorso profetico: Dio stesso conia le parabole. Contemporaneamente, la parabola è anche strumento della convinzione, oggetto della disputa tra credenti e non credenti (p. 509).

Il periodo medinese, dice poi la Neuwirth affrontando il terzo momento dell'indagine, rappresenta, con l'esilio, una svolta: sino a quel momento la comunità era stata l'oggetto perseguitato della storia; da quel momento diviene il soggetto di una nuova storia. La *Sira* viene invocata a testimonianza della nuova attività politica e bellica della quale si trovano tracce nel Corano (p. 510). Qui mi permetto di far presente la prospettiva inversa: vi sono passi coranici che sono interpretati come riferimento a precisi eventi politici e bellici soltanto perché precisi eventi politici e bellici sono menzionati nella *Sira*. Infatti, aggiunge subito la Neuwirth, *nel Corano vi sono soltanto allusioni* e la *Sira* è necessaria per decifrarle.

L'inversione di prospettiva non è irrilevante: mostra l'impossibilità di mantenere assunti metodologici univoci quando si vogliono ricostruire "fatti" dei quali si sa poco o nulla: si ricordi che l'Autrice aveva dichiaratamente ritenuto di procedere, nella sua cronologia, senza tener conto della *Sira*, ritenuta poco attendibile. Ella aggiunge (p. 511) poi che nel Corano non si parla dell'Egira come di un trionfale evento storico: lo scenario coranico lascia soltanto intravedere il crearsi di una nuova situazione. Le *suwar* assumono una nuova struttura (p. 515) costituiscono un modello particolare adattato al nuovo ruolo politico del Profeta; la predicazione assume non soltanto nuovi orizzonti tematici, ma sottopone occasionalmente antiche affermazioni alla prova della loro adeguatezza discorsiva nel confronto con un nuovo uditorio pluriculturale, formato innanzitutto da Giudei colti (pp. 515-516).

Ciò conduce non soltanto alla scoperta di implicazioni sino allora non problematizzate nelle storie già conosciute, ma anche a una nuova riflessione sulla natura della stessa profezia, sulla sua connessione con le Scritture precedenti e sulla sua valenza ermeneutica; a porsi domande sulla sua chiarezza e sulla sua ambiguità. La profezia raggiunge perciò un nuovo livello di riflessione, e anche la cristologia è condotta a nuovi raggiungimenti (p. 516).

Dal dialogo con le religioni preesistenti nasce dunque il Corano con la sua oralità: la lettura diacronica del Corano viene perciò rivendicata dalla Neuwirth come più soddisfacente rispetto alla sua apparentemente meno ipotetica lettura come "fatto compiuto, monologo, rimeditazione di precedenti scritti perduti o persino come testo post-mohammediano elaborato su testi biblici" (pp. 516-517).

Medina, del resto, mostra un'evoluzione nel noto cambiamento della *qibla*: dopo la santa comunità del *banû Isrâ'îl*, che ora viene visto molto criticamente, la comunità costruisce un proprio passato di Storia Sacra ancorato più localmente (p. 517); cioè: dalla (supposta ma data per certa) *qibla* verso Gerusalemme si passa alla *qibla* rivolta verso la Mecca, che peraltro sembra esser già stata "centrale" in precedenza (si veda sopra). La nuova centralità della Mecca fa parte di una politicizzazione dell'annuncio, in concorrenza con "altre religioni" ("Konkurrenzsituation mit den anderen Religionen", p. 518). In pratica però, la religione "in concorrenza" sembra essere soltanto il Giudaismo; infatti la Neuwirth parla di *Cor.*, 7,142-156 che riprende la medio-meccana *Cor.*, 20 rispolverando la vicenda del vitello d'oro (p. 519) e, ancora, di *Cor.*, 2, dove "molto verosimilmente" (p. 520) sono chiamati in causa gli ascoltatori giudei del momento, cioè i Giudei di Medina.

Perciò, dice ancora a p. 527, i testi medinesi mostrano un nuovo rapporto con le vecchie tradizioni, non più inserite nell'annuncio a fine di esortazione e di ammonimento, ma calate in una nuova dimensione discorsiva. In ciò si rispecchia uno scontro con le posizioni teologiche degli eruditi delle grandi religioni. La Rivelazione coranica, ancora in divenire, si amplia, facendosi polifonica.

Vorrei formulare un'osservazione. La questione così posta restringe la genesi dell'Islam alle conseguenze (alla "sintesi"?) del dibattito del Profeta con i Giudei (e con i Cristiani, ma la Neuwirth si limita ora a nominarli in astratto, mentre aveva fatto esempi concreti per il periodo primo-meccano). In altre parole, è come se il dialogo iniziale tra il Profeta e chi lo ascoltava alla Mecca, fosse testimonianza di un atteggiamento inizialmente neutro (tra i due monoteismi) ma in polemica con una cultura pagana (e tuttavia, noto, questa cultura non doveva essere così "pagana", altrimenti quella polemica non avrebbe trovato ascoltatori, quegli ascoltatori che poi decisero di seguire Maometto a Medina). L'Islam si sarebbe poi progressivamente formato come sintesi finale dell'incontro/scontro con queste due culture, prima sotto l'influenza del Cristianesimo siriano, poi sotto quella del Giudaismo.

A parte il fatto che è sin troppo evidente lo schema triadico che abbiamo avuto motivo di sospettare (tesi-antitesi-sintesi) ciò che appare difficile capire è il *retrotterra* dal quale sarebbe potuta nascere la prima predicazione e il primo ascolto. *Pagano*, certamente no: lo abbiamo visto, si dialogava nell'ambito di una generica cultura testamentaria. E se fosse stato giudeocristiano? un *retrotterra* cioè testamentario ma estraneo alle due "ortodossie", con le quali si polemizzò distinguendosi infine come *terza* religione testamentaria? La Neuwirth non ne parla mai *apertamente*, e ogni possibile spiraglio che, qua e là, potrebbe aprirsi, viene chiuso per amore dello schema tardo-hegeliano.

L'articolazione triadica e il silenzio sulle eterodossie sembrano rinviarsi reciprocamente, creando la storia di uno "sviluppo" tutto razionale (o meglio, *razionalizzato*): ma la storia, che è storia di eventi umani, ben difficilmente lo è, se non nelle "filosofie della storia" che impongono un ordine astratto agli eventi concreti. Non si fa cenno a quell'accidente della storia che è il dissenso, inciampo che rende i percorsi meno agevoli, meno lineari e meno prevedibili. A me sembra che ogni eventuale critica non possa appuntarsi sulla qualità della ricerca e dell'elaborazione, entrambi assai alti e fuori discussione: ma *sullo sguardo "filosofico"* che toglie

sensibilità alla concretezza della storia e alle sue *sconnessioni* frutto dei contrasti; *sulla scelta culturale*, quindi, *tutta "occidentale"* (e un po' ottocentesca) che ha spinto ad affrontare la narrazione nella gabbia di uno schema. Come dire: troppo "bello" per essere "vero", troppo "razionale" per essere "storia".

Tornando al testo dopo questo inciso, debbo notare che gli interrogativi appena sollevati tendono a riproporsi. Alle pp. 532 sgg. la Neuwirth torna infatti ad occuparsi nuovamente di Cor., 3, questa volta in una prospettiva diversa. Ella nota infatti a p. 538 che la soluzione coranica si propone contemporaneamente come chiarimento all'arduo problema della maternità verginale e come elaborazione di un modello cristologico; dunque come contemporanea risposta a due problemi, quello ermeneutico -una maternità non chiara- e quello cristologico, risolvendo quest'ultimo secondo una scelta che prende le distanze dal Cristianesimo. Impostazione ineccepibile, ma che richiama alla mente qualcosa a chi ricorda l'iniziale lotta contro le "eresie".

Non fu intorno all'insolubile ambiguità del problema cristologico e mariologico che nacquero Gnosticismo, Giudeocristianesimo, Arianesimo, Sabellianesimo, e tutte le "eresie" cosiddette monarchiane? Problema mai risolto in modo soddisfacente, tanto che nel Medioevo si parlerà ancora di Passagini "giudaizzanti", di Adozionisti (Elipando e Felice nella Spagna, sotto *ipotizzato* influsso islamico; ma l'Adozionismo era stato pensato ben prima, senza "influssi" e senza ancora l'Islam); di Pauliciani, dal VI secolo sino ai T'ondrakiti del XIX; per non dire dei Catari, tardi ma con precedenti antichi.

Se poi si passa dal problema della nascita a quello della "morte" di Cristo e alla conseguente soluzione docetista, che sembra riflettersi nel Corano, *ci si può chiedere da dove sarebbero venute certe idee, se non dalle eresie cristiane giudaizzanti* che, si ricordi, si confondevano, per gli eresiologi, con quella "gnostiche": *et pour cause?* Si trattava infatti di soluzioni ideologicamente autonome ma di fatto convergenti nell'esigenza di sfuggire al paradosso del Figlio di Dio fatto uomo e "morto" come uomo, salvo tornare in cielo come Dio; paradosso che è dogma per l'ortodossia ma che si presta facilmente ad essere messo in discussione da chi, per motivi non soltanto "filosofici", non si trovasse a proprio agio nella società costituita, quella delle istituzioni (e l'ortodossia cristiana era *Istituzione*).

Il tema di un possibile retroterra dottrinario giudeocristiano si affaccia quindi di nuovo, anche nel mettere in dubbio lo schema triadico, facendo di quelle oscillazioni tra Cristianesimo e Giudaismo pensate dalla Neuwirth, *non uno "sviluppo" storico* lungo un percorso teleologicamente pensato, ma *la conseguenza di un iniziale posizionamento né-né*, che il Profeta modellò in una definitiva formulazione dottrinnaria alternativa alle due "ortodossie". Il genio di un Profeta offrì dunque la soluzione vincente ai marginali, la *necessaria ideologia religiosa* a chi, *comunque e dovunque* fosse posizionato nell'ampio panorama esegetico testamentario, non si riconoscesse, per *qualunque motivo*, nelle "ortodossie".

Vorrei aggiungere che questa diversa prospettiva, tra l'altro, non toglie affatto validità a quanto la Neuwirth afferma subito dopo a p. 541, cioè che le scelte individuate maturarono con l'obiettivo di bilanciare il peso della tradizione abramitica con quello di un'altra potente eredità testamentaria, quella cristiana, mostrando i limiti di entrambe.

L'ultimo aspetto dell'esperienza medinese che m'interessa riportare nell'esposizione del testo, riguarda il cambiamento della *qibla* riferito da Cor., 2, 142-143, *che non dice però* quale fosse l'orientamento precedente. La Neuwirth, l'abbiamo visto, non ha dubbi che si trattasse di Gerusalemme, e che la scelta di questa direzione in tempi medio-meccani avesse costituito un significativo cambiamento rispetto all'orientamento naturale e consueto verso Est (p. 544) che era praticato dai Cristiani. Dunque i tre orientamenti (Est -o la Ka'ba-⁸ Gerusalemme, la Mecca) come espressione del "momento" pagano/cristiano, giudaico, e islamico, calzano a meraviglia con la tesi, l'antitesi e la sintesi; con i periodi primo-meccano, medio- e tardo-meccano, e medinese. Chi preferisce la ruvida contraddittorietà della storia all'oliato storicismo della "creatura filosofica ministeriale"⁹ ha qualche perplessità.

Comunque sia, la Neuwirth intravede una possibile ipotesi per il cambiamento paragonando la Mecca della comunità dell'Egira alla Gerusalemme dei Giudei: il luogo della nostalgia dell'esiliato. Con ciò termina la parte del testo che interessa maggiormente queste note sul Corano e l'origine dell'Islam; ma non termina il testo, che ha ancora quattro capitoli, due dei quali dedicati ai rapporti tra Bibbia e Corano, ai quali è utile dedicare ancora attenzione, perché vi si trovano delle osservazioni sulle quali riflettere.

Alle pp. 561-562 ad esempio, la Neuwirth sottolinea un aspetto che differenzia il Corano dalla Bibbia e dai Vangeli: il Corano non narra la storia di un popolo, cioè il passato; né la vita di un profeta, Cristo; il Corano è il racconto di un profeta che *parla di un futuro escatologico*. Alle pp. 564-565 nota anche che il Corano non dice nulla di nuovo, semplicemente *rielabora in una nuova luce precedenti racconti*.

Ora, del sottofondo sociale dell'attesa escatologica s'è già detto, ed è pleonastico tornarvi sopra; ma quel "non dire nulla di nuovo" salvo *rileggere diversamente* il già-detto da altri, è, a mio avviso, un'altra spia che addita qualcosa sulla comunità dialogante. Un nuovo discorso profetico, questo va elaborando il Corano, è

⁸ La Neuwirth aveva sinora parlato di un primo stadio che avrebbe privilegiato la Ka'ba (senza peraltro parlare di "orientamento"), qui parla dell'orientamento verso Est come naturale e consueto; non trovo chiaro se intenda dire che la comunità avesse preso in considerazione una qualche scelta. Ad ogni modo, il primo periodo è segnato, secondo la Neuwirth, come svoltosi in ambiente pagano ma influenzato dal Cristianesimo.

⁹ Definizione di Hegel data da Schopenhauer.

una nuova religione; ma la *reinterpretazione* di vecchi discorsi è una prassi che conosciamo bene, è il fondamento dell'atteggiamento *eterodosso*. In questo caso è spontaneo pensare a un ambiente giudeocristiano.

Altre osservazioni interessanti per ciò che andiamo indagando, si trovano alle pp. 597-598, e riguardano la natura della profezia. Sulla scorta di uno studio di N. Frye, la Neuwirth sottolinea che tra i vari personaggi cui dà voce la Bibbia, i profeti hanno un tratto distintivo in ciò, che essi hanno la *profonda percezione* dell'esistenza di una crisi. Proseguendo il proprio discorso, a p. 598 nota poi, nel commentare uno studio di J. Kugel, che in Arabia era rimasta viva la mantica, e che nel VII secolo vi erano ancora "profeti". Mentre in ambiente biblico la profezia sarebbe stata fuori dei tempi, in Arabia essa costituiva un fenomeno contemporaneo alla vita di Maometto: e cita il caso di un noto "profeta" suo avversario, Musaylima.

Anche qui sembra sia lecito ipotizzare una nascita *non casuale* della predicazione coranica. Forse era necessario creare le fondamenta di una nuova società; ci volle del tempo per le resistenze dell'antico ordine, ma il seguito travolgente della vicenda sembra indicare che la necessità era avvertita da molti: i quali, evidentemente, non potevano che essere coloro che in quella società erano al margine, posto che nessuno sega il ramo sul quale è seduto.

Anche a questo riguardo è interessante quanto rileva il successivo capitolo dedicato alle figure bibliche nel Corano, alle pp. 623-628. La Neuwirth nota infatti (p. 623) il ruolo centrale di Noè, che avevamo già visto in *Storia, etc.*, p. 1042, a proposito della *sûra* "*al-ma'ida*", nell'analisi della Comerro. Noè appare infatti come simbolo del rinnovamento del mondo (fine di un mondo, inizio di un altro) nonché come padre dei popoli *non giudaici*.

Qui vi è un nucleo forte della predicazione coranica: il suo *universalismo* e il suo *apocalitticismo*. Si ricordi (*Storia, etc.*, p. 1070) che l'esclusivismo etnico giudaico sembra essere stato all'origine dello scontro del Profeta con i Giudei di Medina. Del tutto conseguente con quanto sopra è il ruolo che Abramo assume nel Corano: egli non vi figura infatti come capostipite dei Giudei, ma come modello esemplare di devozione (p. 637).

La Neuwirth dedica poi una lunga analisi alla figura di Abramo come fondatore della Ka'ba, per rilevare che non di una "invenzione" si tratti, ma di una libera reinterpretazione di tradizioni rabbiniche e cristiane, relative alla sua costruzione dell'altare sul quale avrebbe dovuto sacrificare il figlio Isacco; il quale Isacco, nelle tradizioni cristiane, viene anch'egli associato alla costruzione, onde prefigurare e simboleggiare il tema del Padre e del Figlio (Cristo) volontaria vittima sacrificale.

Nel complesso anche la Neuwirth, quindi, condivide la predominante presenza di una continuità Abramo→Noè→Maometto nella Storia Sacra dell'Islam (cfr. *Storia, etc.*, p. 1042). Maometto dunque, come Paolo, contraddice la prospettiva ebraica del "popolo eletto": Dio premia coloro che credono, e i "figli di Abramo" sono coloro che hanno creduto. È Abramo, non Mosè o Gesù, ad essere associato a Maometto (pp. 650-652): come ho già avuto occasione di notare, per l'Islam l'uomo è *naturaliter islamicus*. Anche Mosè, del resto, non è mandato a liberare un popolo, ma ad ammonire "Faraone" (p. 634).

Ciò non toglie però che nel Corano vi siano similitudini con la vicenda mosaica (pp. 654-659); la Neuwirth ricorda infatti la visione di *Cor.*, 53, nella quale il ruolo del rovetto ardente è affidato ad un albero imprecisato (il "giuggiolo del limite" di *Cor.*, 53,14); e il fatto che l'Esodo sia il modello dell'Egira, con ciò cogliendo l'opportunità di tornare ancora una volta ad insistere sull'esistenza di una *qibla* rivolta a Gerusalemme (pp. 660-661) salvo ricordare (p. 667) che il "patto" di Mosè è ripensato in senso universalista.

Gli ultimi due capitoli della ricerca riguardano argomenti che, nel contesto di queste note, sono di minore interesse, perché si occupano dei rapporti del Corano con la poesia e con la retorica. Tuttavia mi sembra opportuna qualche sporadica segnalazione su alcuni incisi che appaiono pertinenti, anche in senso lato, a ciò che stiamo trattando.

Un esempio di questo "senso lato" è quanto si dice a p. 672: il legame tra poeti e profeti non è una scoperta per il Romanticismo. Certamente ciò è vero, ma è da notare, *sulla scorta di tutto lo sviluppo di Storia, etc.*, che il Romanticismo fu l'erede di una secolare tradizione eterodossa che aveva a fondamento l'ipotesi di una via d'accesso soprazionale alla conoscenza (dalla quale la ripetitività della profezia *nell'uomo*) una tradizione *religiosa* antirazionalista che aveva di mira la "ortodossia" non soltanto sul piano religioso, ma anche su quello *politico e culturale*; di qui il carattere di rottura del *profeta* nel "sapere" umano, sociale, ma anche, infine, del *poeta*, a contatto diretto con un "sapere" intuitivo che deborda i limiti della Ragione. Ciò è congruente con quanto la Neuwirth ricorda subito dopo: il Giudaismo rabbinico (la "ortodossia", cioè la visione istituzionale dei "sacerdoti") pose una rigorosa distinzione tra poesia e profezia. La differenza tra un profeta e un sacerdote (o un rabbino) è che *il primo fa irrompere l'inaudito, il secondo è un amministratore del già-detto*: perciò essi sono naturalmente incompatibili, sicché, come notava Weber, nessun profeta uscì mai dal clero. Quanto sopra per notare che la Neuwirth sembra trascurare questo snodo sociale.

Ciò detto, occorre ricordare con lei il rifiuto, proclamato dallo stesso Maometto, di identificarsi con i poeti e i veggenti, con i quali lo identificavano viceversa i Qurayshiti (pp. 681-688). Questo atteggiamento ebbe almeno due motivazioni che val la pena di ricordare. La prima è che l'identificazione operata dai Qurayshiti lo relegava nella categoria dei marginali, facendone un "*Aussenseiter*" (p. 688). Questo è un punto da non sottovalutare, perché mostra che *appariva chiaro sin dalle origini* (a chi, per appartenenza, ha un occhiuto senso politico del potere) il fondamento del messaggio escatologico: la protesta sociale.

Perciò il Profeta, che prendeva giustamente sul serio la propria missione di instauratore di un nuovo mondo, pur condividendo con i poeti alcuni valori ideali come il disprezzo per le ricchezze, non soltanto intendeva rompere con quel mondo tribale del quale i poeti facevano *comunque* parte; ma non intendeva identificarsi con chi, tutto sommato, produceva soltanto parole (cfr. *Cor.*, 26, 224-226). La poesia, anche per lui, differisce dalla profezia in quanto menzogna (neppure *simile* al vero, come pensava Esiodo); e, se si analizza il pensiero del Profeta nel luogo citato, è menzogna perché non c'è un'aderenza reale, esistenziale, del poeta a ciò che egli enuncia nelle parole. Quello di Maometto voleva essere un annuncio volto a stimolare l'azione: questo sarebbe stato il banco di prova della sua "verità". Questa mi sembra la seconda e forse più importante motivazione.

Se si pensa però l'arte come qualcosa che appartiene al dominio della retorica (senza ricorrere ad Heidegger si può, volendo, risalire alle estetiche del Manierismo e del Barocco) occorre considerare la grande efficacia *retorica* del testo coranico (pp. 723, sgg.) *la cui parola "fa essere"*, nel senso che dava Lacan all'espressione raccogliendo il pensiero dei grandi sofisti (e si ricordino i "concetti predicabili", versione oratoria barocca dell'entimema, un procedimento discorsivo molto vicino alla parabola).

Soffermandosi perciò sul "miracolo retorico del Corano" (p. 723) la Neuwirth parla della sua formazione in un periodo particolarmente sensibile ai raggiungimenti letterari dell'annuncio, quale era la Tarda Antichità. Il Corano si lega alla grande tradizione retorica della poesia araba del VI e VII secolo, e tuttavia la supera per molti aspetti innovativi; ella sostiene inoltre che questi legami con la declamazione mantica spontanea della penisola fanno pensare che là la tradizione biblica fosse presente *non in forma scritta, ma come trasmissione orale: nel Corano si assiste alla nuova formulazione di tradizioni bibliche già note*.

Che cosa può significare tutto ciò? Innanzitutto che le "tradizioni bibliche" avevano scarsa probabilità di essere "ortodosse", le "ortodossie" si fondano sui testi scritti e traggono sostegno dal letteralismo: una "retta opinione" non può formarsi e vivere senza testi di appoggio. Al contrario, l'oralità riguarda la "religiosità vernacolare" (una "religione", nella sua prassi e nel comune sentire, non necessariamente coincide con il canone): ma questo è argomento che fu sfiorato già a suo tempo (cfr. *Storia, etc.*, p. 814).

In secondo luogo: come si potevano definire queste tradizioni non ortodosse, né "giudee" quindi, né "cristiane", nel significato stretto che hanno i due termini? posso suggerire: "giudeocristiane"? Giudaismo e Cristianesimo avevano messo al bando un ampio territorio ermeneutico, aperto ad alternative che attendevano di essere incanalate verso nuove scelte; un'ipotesi che si rivelò vincente fu l'Islam. Ma ciò non deve far dimenticare il legame tra religione e società: il problema non fu "religioso" nei termini riduttivi in cui lo intende l'Occidente odierno, i messaggi profetici venivano a colmare il vuoto ideologico lasciato dalla crisi delle società dal Tardo Antico.

L'analisi finisce qui, ed è tempo perciò di ripensarla in uno sguardo d'insieme. Due sono i punti fondamentali che la Neuwirth intende mettere in luce, e si può dire che vi sia riuscita in modo convincente. Il primo di essi è la oralità del Corano, il secondo il suo radicamento nel dibattito della Tarda Antichità: i due aspetti sono intimamente collegati nel dialogo di un profeta con il proprio uditorio, portatore di una pluralità di tradizioni testamentarie.

L'Autrice, che poté apprezzare questa oralità già per propria esperienza nell'ascolto della recitazione liturgica, ritiene di poter tentare la ricostruzione del suo formarsi nel dialogo/dibattito attraverso la sistemazione del succedersi diacronico delle *suwar*, non le sfugge tuttavia, e lo accenna lei stessa, che questa ricostruzione possa essere soltanto ipotetica; in effetti lo è. Il risultato è eccellente: non si può negare che, seguendo il suo serrato racconto, si dilegui il disorientamento che coglie il neofita nel leggere il Sacro Testo secondo l'ordine canonico "di 'Uthmân", apparentemente un susseguirsi disordinato di affermazioni eterogenee, persino contraddittorie nella ripetizione del medesimo argomento, come tali non comprensibili nel loro accostamento e nel loro testo (non per nulla si pose il problema sharaitico della "abrogazione"). La ricostruzione della Neuwirth appare dunque coerente e convincente nel dipanare il filo di un racconto esteso sull'arco di ventidue anni.

Una domanda tuttavia sorge spontanea: perché mai i fedeli, che degli eventi formativi furono testimoni e ne consegnarono il lascito alla generazione successiva (ipotesi di un testo collazionato da 'Uthmân) o, tutt'al più, alle due successive generazioni (ipotesi di un testo collazionato al tempo di 'Abd al-Malik) ebbero una tale confusione di idee che non si seppe trovare, soltanto una o due generazioni dopo, altro modo di raccogliere la predicazione se non nell'ordine apertamente artificioso col quale ci è stato trasmesso?

Si potrebbe allora pensare che, dinanzi agli eventuali dubbi e contrasti sull'ordine *temporale* reale, quell'ordine artificioso non fosse sembrato *così artificioso* per un annuncio che veniva verosimilmente considerato *coerente e compatto* da chi ne fu partecipe e immediato erede, comunque protagonista di una discussione. Tale è necessariamente la Rivelazione di un *messaggio divino*, il fondamento *di una fede e di una società* che non necessita di un "prima" e di un "dopo" per essere compreso. Anche perché, pur in assenza del Profeta, il colloquio costruttivo e convincente avrebbe potuto ben proseguire all'interno della comunità della generazione successiva, un evento del tutto normale nella nascita di una fede, che non è un fatto puntuale, ma avviene nel tempo.¹⁰

¹⁰ Il problema se lo pone N. Abu Zayd, *Towards Understanding the Qur'ân Worldview*, in *New Perspectives, etc. cit.*. Ad apertura dell'articolo, a p. 47, egli ipotizza che il disinteresse per la cronologia possa esser stato *voluto*; i Musulmani intesero infatti il Corano nella

Dopo la domanda sorge allora anche un dubbio: non sarà forse che il riaggiustamento logico-cronologico *serva soltanto a comprenderlo in una logica razionalista, la nostra, occidentale*, perdendo così il senso di come fu compreso? Il patetico schema storicista sembrerebbe confermarlo, e il dubbio di Reynolds si riaffaccia importuno.

Di più. Se non cerchiamo di comprenderlo come fu compreso rischiamo di eludere l'altra domanda: *perché* fu compreso come fu compreso? Una domanda la cui (ipotetica) risposta aprirebbe forse uno spiraglio ermeneutico sulla *conseguenzialità* di ciò che avvenne dopo, di ciò che è illuminato -quello, sì- da una luce storica. Una società rivoluzionaria -ne sono testimonianza le convulsioni intestine del tempo per nulla irenico dei cosiddetti "ben guidati" e lo strascico ideologico che giunge ad 'Abdallâh ibn al-Zubayr-¹¹ una società, cioè, che si ritiene portatrice di un nuovo progetto (come lo fu anche il Cristianesimo) è quel che appare alla luce. Un discorso aperto in una lontana oasi irrompe a cambiare la storia; una storia che si era forse impantanata nella crisi del mondo antico, una società alla ricerca di alternative nella crisi del mondo classico: *questo fu la Tarda Antichità*.

Di qui l'aspetto importante della ricerca della Neuwirth, impiantare la nascita dell'Islam nel cuore della Tarda Antichità e dei suoi problemi aperti in tutto il mondo classico.¹² Problemi così radicali che

sua dimensione di Messaggio *divino*, ed esporlo in ordine cronologico avrebbe declassato il Sacro Testo a mero documento *storico*. Il saggio, articolato su memorie autobiografiche dell'Autore, fa molte altre osservazioni che esulano dal contesto di queste note, ma si conclude (p. 87) con una constatazione che richiama considerazioni più volte esposte, *passim*, non soltanto in *Storia, etc.*, ma anche, e soprattutto, in altri miei testi come *Il mito e l'uomo* e *Arte. Memoria. Utopia*. Dice infatti Abu Zayd: "le Scritture sopravvivono al proprio contesto storico" precisamente perché non sono chiare e univoche, ma contengono contraddizioni e tensioni (una caratteristica che accomuna il linguaggio della profezia a quello del poeta e alla narrazione mitica). Se il linguaggio del Profeta fosse stato chiaro e razionale "non avrebbe avuto alcun significato al di là del momento storico del suo apparire".

¹¹ Si ricordi che la seconda parte della *shahâda* (dichiarazione di fede) "*Muhammad rasûl Allâh*", cioè "Maometto è il profeta di Allâh" compare per la prima volta nella monetazione di 'Abdallâh ibn al-Zubayr, a quel che sembra come elemento *ideologico-religioso* di opposizione agli Omeyyadi: cfr. *Storia, etc.*, p. 1332.

¹² Per la conoscenza della crisi del Tardo Antico, sulla quale mi sembra opportuno aprire qui una lunga nota, si può far riferimento ai numerosi lavori di Peter Brown, alcuni dei quali citati nella Bibliografia in *Storia, etc.*, a p. 750. Qui ne segnalo altri, ma, per iniziare, la traduzione italiana di *The Making of Late Antiquity*, già cit. ivi. Essa è apparsa nel 2001 per Einaudi con il titolo *Genesi della tarda antichità*, trad. di P. Guglielmotti e A. Taglia. Dalla sua Introduzione mi sembra opportuno segnalare l'approccio storiografico, che vede nella svolta avvenuta nel III-IV secolo la messa in atto di una grande creatività e intelligenza pratica nella creazione di una *nuova società*. Brown si pone quindi in contraddittorio con le letture storiografiche che videro, nel sorgere di una società post-classica (pp. XVII-XVIII), un fenomeno di decadenza: *il pensiero magico e/o religioso che la caratterizzò aveva un fondamento concreto nell'esperienza dei problemi ed era funzionale al loro superamento*. Vedremo alla fine di questa nota come ciò valga anche per il nascere dell'Islam nel mondo arabo. Come noto, nella vasta opera di Brown centrale è la figura dell'uomo santo come depositario di una nuova autorità sociale, nuovo punto di riferimento, che emerge gradualmente tra la crisi del mondo classico e l'inizio del Medioevo. Ricordo per inciso che in *Storia, etc.*, ho ripetutamente citato la precisa posizione di Fossier, che vede nel Medioevo un'epoca di *grande creatività* protesa alla realizzazione di una nuova società, un'opera interrotta dal ritorno di antichi razionalismi ma che ci ha lasciato un compito ancora aperto; e ho ripetutamente denunciato la natura *apertamente ideologica* dei due concetti di "Medioevo" e "Rinascimento", *nei quali è sottintesa una malaugurata ma temporanea rottura con la società classica e un felice ritorno ad essa*. Riprendendo perciò il nostro discorso, il Tardo Antico è precisamente l'espressione di una crisi, fine di una società che si è fatta estranea all'esperienza dell'uomo e nascita di una nuova società: in ciò si può vedere in atto il ruolo della *religione* come fondazione di una società. Significative sono quindi le pp. 25, sgg. nelle quali (e ancora a p. 53 e alle pp. 79-80) viene trattata la disputa che ebbe luogo nella distinzione *tra religione e magia*, con la svalutazione di quest'ultima in base ad un giudizio di *natura etica e sociale*; non si negava infatti il potere della magia come via d'accesso all'invisibile, ma se ne condannava *la finalità individualista* (si ricordi anche il tema della polemica platonica contro la magia, in *Storia, etc.*, p. 390 in nota 122). Ora, è interessante notare come la ricusazione della magia è argomento polemico nel dialogo/scontro tra Maometto e i suoi oppositori, dietro il quale si nasconde -ma non troppo- la *condivisa* svalutazione della magia come perseguimento di fini personali. Per inciso, si ricorderà che anche l'albero genealogico degli Gnostici creato da Ireneo, nasceva da un "mago", Simone (Simon Mago) del quale non si negava l'operatività, ma si denunciavano i fini truffaldini. Tornando alla crisi del Tardo Antico, sembra dunque evidente che essa riguardi la cultura del pensiero classico, incapace di dar risposta agli interrogativi dell'epoca: nota infatti Brown (ma di questo s'è già trattato in *Storia, etc.* a proposito degli sviluppi del pensiero nel Tardo Antico, dall'epoca ellenistica all'Islam passando per l'Ermetismo, lo Gnosticismo, e tutto il Neoplatonismo nella prospettiva che si diparte da Filone) che il Tardo Antico è caratterizzato da un grande ritorno d'interesse per il pensiero greco *pre-classico*. Al riguardo è significativo che Brown evochi (pp. 42-44), a monte di questa crisi, il fenomeno delle enormi ricchezze e delle disparità sociali avvenuto nel corso del II secolo, *età nella quale la società romana conobbe un irripetibile boom economico* e un concomitante fenomeno sociale, la *concorrenza* nell'arricchimento. Segnalo, per chi ami i problematici confronti tra le epoche, che K. Marx, nel Libro I de *Il Capitale* esprime ripetutamente, *passim*, un giudizio decisamente negativo sulle conseguenze *sociali* della concorrenza; quanto ai *modi* dell'arricchimento nell'Impero, centrati in buona parte sulla violenza della rapina fiscale da parte dei rappresentanti dell'amministrazione, che comportava la miseria delle popolazioni agricole, Brown fa un piccolo esempio nel Primo Capitolo di *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.*, Trad. di L. Giacone, Torino, Einaudi, 2012. Ora, sulla natura *sociale* delle trasformazioni in corso, appare significativo quanto afferma Brown nelle citate pp. 79-80 di *Genesi, etc.*: la polemica contro la magia non riguardava affatto la sua "irrazionalità" contrapposta a un pensiero "razionale": ciò che era in discussione era la distinzione tra usi "legittimi" e usi "illegittimi" (distinzione che, in quanto *etica*, implica *necessariamente* un giudizio *sociale*) del potere sull'invisibile. Resta dunque il fenomeno *religioso* a caratterizzare la svolta nella grande crisi, e perciò ricordo quanto avevamo visto in *Storia, etc.*: all'alba del III secolo la Chiesa di Roma (quella della quale tratta Brown nelle sue ricerche sul Tardo Antico) è già emersa nella forma della propria istituzionalizzazione, e ha eliminato dall'occidente imperiale non soltanto l'alternativa gnostica, ma le stesse persistenze del Millenarismo iniziale e del *concomitante Profetismo*, contemporaneamente ponendo una barriera contro le alternative "monarchiane" -*de facto*: giudeocristiane- come l'Arianesimo e altri fenomeni minori; ha inoltre preso le distanze dal Giudaismo. Così, sin dall'inizio del III secolo, cade la pluralità delle *possibilità* ermeneutiche, che pur facevano parte del Messaggio iniziale ma che si manifestavano come potenzialmente destabilizzanti dell'ordine. "In questo senso" dice Brown a p. 97 "la Chiesa cristiana poteva emergere come l'inconsapevole levatrice proprio di quei cambiamenti *sociali* (corsivo mio) che avevano indebolito la presa dei suoi rivali". Un'emersione che Brown collega (ivi) alla scelta, iniziata con Giustino, di collocare la nuova fede all'interno di un pensiero "razionale". Il nodo sociale del dibattito interno al Tardo Antico emerge anche da un altro, recente lavoro di P. Brown, *Il riscatto dell'anima. Aldilà e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale*, trad. di L. Giacone, Torino, Einaudi, 2016. Il filo conduttore è rappresentato dai cambiamenti nella visione cristiana dell'Aldilà *congiuntamente* al

variare del ruolo della ricchezza nella visione della comunità e della dottrina. Nonostante il punto di partenza sia il III secolo (quando l'Istituzione è ormai consolidata) il testo propone interessanti osservazioni su quella che dovette essere la crisi sociale del Tardo Antico nella prospettiva del Cristianesimo delle origini. Esso consente anche un parallelo con l'Islam delle origini in ciò che concerne la visione dell'Aldilà che, a sua volta, è la spia del retroterra sociale. Il suo primo capitolo affronta infatti il tema delle "transazioni commerciali" tramite le quali il cristiano benestante faceva donazioni alla Chiesa a futuro beneficio della propria (o altrui) anima. Dice Brown a p. 31 che un tale mercimonio sarebbe oggi elemento di scandalo, ma ciò dipende dal mutamento progressivo del Cristianesimo in seguito alla penetrazione in esso del pensiero classico. Come mostra l'Autore, il disprezzo per gli aspetti materiali dell'esistenza deriva dal Razionalismo classico, da Socrate in poi; il platonismo è poi richiamato espressamente a p. 45 come responsabile del mutamento della visione cristiana dell'Aldilà. Si trattava di un pensiero che aveva come sottinteso una società fondata sulla disegualianza -oserei dire: antropologica- contro la quale si schierava il messaggio testamentario; questo è un punto centrale, perciò ricordo a mo' di esempio quanto segnalavo ne *La Gnosi, etc.* a p. 128 circa la visione "sociale" di Plotino: il popolo deve lavorare per consentire la vita di puro pensiero dei filosofi. Plotino era quel tale che, come ci dice Porfirio, si vergognava di avere un corpo; in compenso aveva un'intimità non trascurabile con la famiglia imperiale. Ora, quanto il messaggio testamentario rappresentasse una ribellione *dei corpi* -non soltanto delle anime- lo si legge nella visione dell'Aldilà e nel ruolo con il quale esso si caratterizza nel *primo* Cristianesimo (che consente -per inciso- anche singolari confronti con l'Islam) nonché nel significato che ebbero inizialmente le donazioni, e nell'evoluzione cui fu sottoposta la visione del percorso post-mortem delle anime. Come sottolinea l'Introduzione al testo citato, la visione dell'Aldilà del cristiano era essenzialmente centrata sull'evento della Resurrezione "della carne" (come si suol dire) parte di una generale apocatastasi, una *metamorfosi radicale dell'Universo in un luogo di vita beata*. Minore interesse rivestiva l'anima individuale del defunto, che si immaginava visse "un'esistenza sospesa, transitoria" (pp. 11-12) in un luogo di "refrigerio" che tale era perché affrancato dalle sofferenze che ci riserva l'esistenza. L'ipotesi di un'ascesa immediata in cielo dell'anima disincarnata verrà poi: non soltanto con il Platonismo, ma anche con l'avvento dei ricchi nella comunità, massicci dopo la conversione di Costantino; quindi con il ritorno alle antiche distinzioni della società classica, che disdegnava gli aspetti materiali e nella quale il privilegio della rapida ascesa era accordato alle anime "eccellenti". Cipriano, un po' *démodé*, aveva scelto viceversa di accordarlo soltanto ai martiri della fede, magari per confortarne la disponibilità al martirio. Alle pp. 37-39, Brown ci dà poi una vivida descrizione di come venisse vissuta (dai vivi) questa "continuità nella differenza" tra il mondo reale e quello, immaginato, del *refrigerium*; una continuità che implicava un colloquio, fondato sulle modeste offerte dei membri delle comunità, tra i morti che necessitavano dei vivi per i meriti che venivano loro da tali offerte; e i vivi, che necessitavano dei morti per le intercessioni e le protezioni che questi operavano a ricompensa. Uno scambio "commerciale" che non destava scandalo: era il frutto *della contiguità dei due mondi in attesa della Resurrezione finale*. Quando Pelagio, ormai agli albori del V secolo, in nome del libero arbitrio di un'umanità non gravata dal peccato originale, affermò la responsabilità *individuale e non riscattabile* della colpa, mettendo in crisi la possibilità di un tale "scambio" tra vivi e morti, si può ben capire che provocasse una reazione di rigetto (cfr. *Il riscatto, etc.*, cit. pp. 76-114); tant'è che finì condannato dal potere imperiale (*Storia, etc.*, p. 94) in quanto socialmente pericoloso. La sua dottrina e i suoi seguaci (dei ceti "alti") erano stati comunque bollati di atteggiamento elitista. Si noterà comunque il carattere tutto "mondano" del desiderio di liberazione da un mondo ostile, che caratterizza le attese ultraterrene del Cristianesimo primitivo; questo perciò richiama alla mente un articolo di A. Rippin, *The Commerce in Eschatology*, in *The Qur'ân as Text*, cit., che, partendo dal largo uso di termini commerciali usati nell'escatologia coranica, giunge ad interessanti considerazioni sull'immagine dell'Aldilà islamico che ne emerge. Come dice a p. 134 nel descrivere questo Aldilà "il simbolismo dell'escatologia è parzialmente derivato dall'immagine dei fondamenti di una società etica e prospera"; sono "le dimensioni sociali dell'esistenza che trascendono il tempo"; "la visione dell'insediamento agricolo perfetto e fiorente si compie nella nuova Creazione alla Fine dei Tempi, sotto il controllo diretto della mano di Dio". È il medesimo luogo di vita beata sognato dai primi Cristiani, in sostituzione di *questo* mondo, segnato, come anche Brown documenta, da una crescente divaricazione e oppressione sociale. Dunque *in entrambi i casi ci si confronta con la crisi di un mondo divenuto inaccettabile*; che poi la storia dell'Aldilà cristiano, con l'invasione operata dalla cultura classica, *naturalmente* adatta alla cultura egemone, abbia seguito il modello *ideologico* platonico delle astratte anime dedite a piaceri meramente contemplativi, è *altra storia*; d'altronde, il *disprezzo del corpo* conforta nel non dar peso alle *disegualganze subite dai corpi*. Perciò quando Wild, parlando di Hürri, ironizza sull'Aldilà cristiano, dovrebbe pensare che il vero imputato da chiamare in giudizio è il pensiero classico, platonico, che deformò un messaggio rivoluzionario, nato sulle *ragioni del corpo*, in un altezzoso spiritualismo: essenziale tuttavia per liberare il campo dalle petizioni dei *corpi* sofferenti e desideranti. In altre parole: per togliere urgenza alla discussione sul privilegio. Del resto, come sa bene Brown con le sue grandi indagini su "l'uomo santo", l'astinenza rende autorevoli; rende autorevoli il rifiuto di *questo* mondo ma conferisce anche autorità (e potere) accudire ai bisogni dei poveri *in questo* mondo; ripercorrendo il cammino all'inverso si potrebbe dire che adesso i ricchi *hanno bisogno* dell'esistenza dei poveri, per salvarsi l'anima. L'eremita e il Vescovo sono le nuove figure carismatiche nella cristianizzazione dell'Occidente (deliberatamente con la maiuscola, per quel che sta a significare nel mio testo), in particolare il Vescovo che gestisce, tramite la sua Chiesa, il flusso delle donazioni dai ricchi ai poveri e il suo bilanciamento con il flusso di grazie che unisce il mondo dei morti a quello dei vivi. Non per nulla, il grande cambiamento della società che Brown documenta, è il trasferirsi dell'evergetismo cittadino dalla donazione o dal finanziamento di strutture cittadine, alla donazione o al finanziamento di strutture ecclesiastiche; al tempo stesso le classi di potere tendono con molto più interesse alla carriera ecclesiastica che non a quella imperiale. La crisi ha mutato i riferimenti. Tutto questo, pur nel suo processo di progressiva "normalizzazione" nell'ambito di schemi collaudati (una "normalizzazione" fu anche quella operata presto dai Qurayshiti Omeyyadi) addita lo scenario di fondo: la necessità di creare una *nuova società* dalla quale i poveri non fossero esclusi. I senzatetto e senza-storia, il buco nero del mondo classico, sono ora al centro del dibattito che misura la scala dei valori: soltanto in rapporto a loro la ricchezza ha un senso, assume un valore sociale e stabilisce gerarchie, anche in cielo: mediatrice la Chiesa. L'ingresso dei poveri nella storia è la sconvolgente rivoluzione testamentaria che mette fine all'esauito mondo classico. Questa vicenda è narrata in dettaglio da Brown nei Capp. Terzo e Quarto di *Per la cruna di un ago, etc.*, cit. (pp. 76-127). Nell'evergetismo cittadino, il beneficio era rivolto al cittadino; la *populus*, che non s'identificava col povero: nel "popolo" potevano esservi o non esservi dei poveri, generalmente ve n'erano pochi; la prevalenza dei poveri era infatti costituita da non cittadini, da coloro cioè che non facevano parte del *populus*. Anche le razioni alimentari distribuite gratuitamente erano destinate ai cittadini, non ai poveri. Perciò la carità cristiana rivolta al povero screditava uno status sociale, oltre a pregiudicare equilibri tra gruppi istituzionalizzati; infatti "La divisione fondamentale della società (*scil.*: classica) non era tra ricchi e poveri, ma tra cittadini e non cittadini." (p. 95). Afferma Brown, che la polarizzazione della Chiesa cristiana sulla dicotomia tra ricchi e poveri, enfatizzò la presenza degli estremi a tal punto da rendere difficile seguire le vicende delle classi medie, che pur dovevano costituire il nerbo della società. Il cambiamento tra la società classica e quella cristianizzata fu tuttavia ben più graduale e compromissorio di quanto non voglia far credere la tradizione, problema che Brown affronta sempre nei propri testi, ma che si può seguire in modo agile nelle conferenze riunite in un libriccino, *Il Sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Trad. di M.C. Costamagna, Roma, Donzelli, 1996. In effetti, come egli mostra alla luce degli eventi, la cristianizzazione dell'occidente romano fu anche una *occidentalizzazione del Cristianesimo*, tesi che potrei definire fondamentale in tutta la narrazione di *Storia, etc.* Ci si trovò in presenza di vari aspetti di questo fenomeno, aspetti che vanno dalla sopravvivenza della visione pagana dell'occulto nella religiosità vernacolare (ne ho citato alcuni aspetti di sfuggita, sui quali è superfluo tornare) alla "normalizzazione" della rivoluzione cristiana nella prassi delle nascenti gerarchie ecclesiastiche; l'analisi storica rivela dunque l'ideologicità delle narrazioni che vorrebbero scorgere nella cristianizzazione un percorso teleologicamente ordinato, perché la storia è risultato di eventi ben più complessi e contraddittori di quanto si voglia far credere. Nel processo di reciproco adattamento, le gelide visioni moraliste dovettero cedere alle consuetudini dei comportamenti; i costumi tradizionali si rivelarono uno scoglio inattaccabile; l'esistenza di una cultura "collettiva", condivisa da Cristiani e non Cristiani, appare evidente nel mondo simbolico dell'arte

dell'epoca. Se si pensa alla tolleranza tradizionale romana nei confronti delle realtà locali, con le quali il consenso era negoziato al fine di estorcere tributi (operazione demandata alle locali élites cittadine) si capisce l'ordine romano proiettato nei cieli con il culto dei Santi, equivalenti dei protettori di corte necessari ai potenti locali per ottenere, dalla periferia, il consenso del centro imperiale; o dei potenti locali, ai quali il cittadino chiedeva protezione. Perciò, mentre l'ordine romano imperiale veniva proiettato nell'ordine celeste, le minoranze rigoriste restavano stupite dinanzi alla realtà della "cristianizzazione" realizzata. Il risultato fu che "L'impero romano prima, la Chiesa cristiana poi arrivarono a simboleggiare un orizzonte fisso e rassicurante oltre il quale persone solide e privilegiate.....erano chiaramente non inclini a guardare" (p. 62). Siamo in presenza di quel fenomeno già rilevato dal Libertinismo colto e pre-illuminista del XVI secolo: la Chiesa di Roma fu il tramite per la trasmissione del Razionalismo classico nell'Europa a venire (cfr. *Storia, etc.*, p. 289). Rassicurante: questo soprattutto doveva essere il nuovo corso, e quindi non è strano che i monaci erranti in bande venissero visti nella categoria della violenza e della *asocialità*, e come tali perseguitati dalla legge e messi al bando dall'istituzione, una vicenda che trova riscontro in quanto abbiamo già visto in *Storia, etc.*, nelle vicende romano-orientali dei Messaliani e in quelle shī'ite dei Malāmatiyya; per non dire dei Priscillianisti o dei Dolciniani. Al riguardo sembra allora interessante pensare la formazione della società islamica e di quella cristiana occidentale, entro le categorie di un processo di "normalizzazione" non dissimile, nel quale antichi costumi penetrano il Messaggio, plasmandolo nella sua realtà quotidiana di sviluppo. Così come la società cristianizzata, in particolare quella cattolica, può rivelarsi "rigoristicamente" deludente alla luce di un sopravvissuto paganesimo che ne permea anche massicciamente la pratica vernacolare: parimenti la fioritura degli *ahādīth*, chiaramente inattendibili ma non per questo "tardi", e la fissazione della shari'ah su un costume tradizionale religiosamente autenticato con *falsi asānīd*, può essere pensato come un analogo processo storico di sopravvivenza della tradizione sotto la protezione legale del nuovo ordine ideologico. Sotto questo profilo la "sunnizzazione" dell'Islam può anche essere pensata come suo movimento di "arabizzazione". Vengo ora però all'inquadramento della nascita dell'Islam da parte di Brown come fenomeno epigonico del Tardo Antico, già ricordato *supra* in quanto citato dalla Finster (ma si veda anche la citazione da Borrut a p. 1313 di *Storia, etc.*). In un piccolo testo di facile e scorrevole lettura, dedicato al Tardo Antico in generale (*The World of Late Antiquity*, N. York-London, W.W. Norton & Company, 1989, © London, Thames and Hudson, 1971) Peter Brown ha esteso la propria visione del periodo oltre le frontiere testamentarie del mondo cristiano, sino all'Iran e alla penisola araba. In effetti, da questa estensione non si può prescindere se si tiene conto delle strette relazioni tra Romani (poi Bizantini) e Sassanidi, che regolarono per secoli la vita della regione. Relazioni conflittuali ma anche intrecci di popoli e religioni al di là di ogni fluttuante frontiera; e posizionamenti strategici che includevano nel gioco degli equilibri le tribù arabe, argomento già accennato in *Storia, etc.* per il quale non si può che rinviare alle grandi ricerche di Irfan Shahīd (cit. in *Storia, etc.*, nella Bibliografia a p. 1352). Brown affronta dunque il tema a partire dai rapporti tra Bisanzio e l'Iran (Cap. XIII) per passare alla fine del mondo classico (Cap. XIV) e alla nascita dell'Islam (Cap. XV): una successione vista non soltanto come scansione temporale, ma come tappe di un processo. Significativo è il ruolo degli eventi religiosi che accadono nel mondo sassanide, in primo luogo l'importante presenza del Cristianesimo nestoriano e del Manicheismo. Il primo fu, come più volte ricordato, in significativo rapporto con l'Islam (e cristologicamente divergente dal Cristianesimo calcedoniano: i suoi antecedenti sono Taziano e Aphraat). Del secondo abbiamo visto il fondamento sociale, la diffusione areale che attraversa i confini politici e la persecuzione ovunque subita; nonché la sua presenza in Arabia ai tempi del Profeta. Ora, la crisi del mondo sassanide è trattata da Brown a partire dalla rivolta di Mazdak (cfr. *Storia, etc.*, pp. 110-118) e val la pena di ricordare che al tempo del Profeta il Mazdakismo sembra essere stato presente alla Mecca (*Storia, etc.*, p. 118). Un disagio sociale era dunque evidente in Iran già dalla fine del V secolo, e non molto tempo trascorse tra l'annientamento del Mazdakismo in Iran (528 d.C.) e la predicazione del Profeta. La mappa religiosa viene completata da Brown ricordando che il restaurato potere sassanide di Khosroe I si avvaleva di un apparato amministrativo in buona parte di estrazione nestoriana (p. 166) e che, a Ctesifonte, con il "Talmud di Babilonia" ebbe luogo "la cristallizzazione finale del Giudaismo rabbinico" (p. 165) fortemente anticristiano sul piano teologico. Insomma: si chiude il cerchio che relega in terra di nessuno tutta la nebulosa della fede giudeocristiana, di coloro cioè che avevano onorato Gesù come profeta ma non come Figlio di Dio, e facevano della propria attesa *l'attesa di un altro mondo*. Brown non trascura di menzionare, tra i fenomeni del dissenso, quelle turbolenze del Khūzistān (p. 166) che, giunte in Armenia con i transfughi, sembrano aver avuto un ruolo nella nascita del Paulicianesimo (*Storia, etc.*, p. 124). Dunque: crisi sociale ma anche regionale che attraversa le frontiere politiche e religiose; una caratteristica che avevamo notato nelle vicende dei Pauliciani (*Storia, etc.*, pp. 128-130) e in quelle di Bābak (*Storia, etc.*, pp. 207-209). A quanto sembra, dalle ire di Khosroe I si può inoltre comprendere quanto la ribellione sociale fosse presente nella Persia del VI secolo, indipendentemente dalla fede religiosa (p. 166); anche gli Zoroastriani erano in crisi (la religione era ormai divenuta un mero strumento di regime) mentre lo Shāh promuoveva l'introduzione del pensiero greco (p. 167) dopo la chiusura della Scuola di Atene (*Storia, etc.*, p. 83 in n. 201). È interessante notare, per inciso, una singolare coincidenza: anche il tentativo di riaffermare l'autorità califfale in materia religiosa, operato da al-Ma'mūn -di educazione persiana- (*Storia, etc.*, p. 859 e pp. 890-891) passerà per una "importazione" nell'Islam della filosofia greca. L'impero sassanide era comunque ormai traballante, ma Khosroe II, che doveva il proprio trono all'Imperatore bizantino Maurizio (591 d.C.) decise nel 603 di aprire il grande conflitto invadendo i territori bizantini col pretesto di vendicare il suo protettore, detronizzato da Foca. Khosroe II aveva una moglie cristiana ed era contornato da Cristiani: nestoriani, certo, non melkiti, ma questo aiuta a capire quanto i due Imperi avevano in comune, pur nella contesa per la spartizione del Medio Oriente. Khosroe II conquistò l'Egitto e Gerusalemme, prendendosi le reliquie della Croce che lasciò in custodia ai suoi Cristiani; a Bisanzio salì al trono Heraklio che invertì le sorti invadendo la Persia, e Khosroe II fu ucciso dai suoi: era il 628, e il Profeta era da qualche anno a Medina. La lunga guerra era stata una catastrofe che aveva distrutto la prosperità del Medio Oriente, ma non soltanto: era venuto meno anche il potere centrale. I Lakhmīdi e i Ghassānīdi, che erano stati alleati dei due Imperi, si trovarono esposti al crollo dei secolari equilibri: oltretutto non c'erano più i generosi contributi assicurati loro in passato, perché gli Imperi erano finanziariamente esausti e non potevano finanziare i capi locali. Fu una crisi totale, e questo fa comprendere l'incredibile rapidità della successiva invasione islamica: entro quindici anni dalla morte del Profeta, l'Islam sottomise l'impero sassanide e tutti i territori già bizantini. Su questo scenario di crisi regionale emerse dunque l'Islam, e Brown traccia un breve quadro degli eventi, nel quale mostra l'importanza della situazione mediorientale alla loro vigilia: morto il mondo antico, le popolazioni cittadine erano raggruppate attorno al proprio clero, sola classe dirigente locale sopravvissuta. "La predicazione di Maometto", dice Brown a p. 189, dove il Profeta è ricordato come piccolo mercante con all'attivo un viaggio in Siria (cfr. A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford, Un. Press, 24^a ristampa, 2011, p. 82) "fu l'ultima e più rapida crisi nella storia religiosa del periodo Tardo Antico". Secondo Brown, la religiosità pensata e imposta da Maometto, non era significativamente diversa da quella dei Cristiani e dei Giudei della Mezzaluna fertile, fondata sull'attesa del Giudizio Finale (p. 191). Si noti qui il ruolo della religiosità eterodossa per quanto concerne l'Islam: nella "ortodossia" cristiana del VII secolo il Giudizio era ormai un orizzonte teologico, non un evento imminente; l'Istituzione costituiva infatti per natura l'opzione opposta rispetto al Millenarismo. Fu un colpo di genio del Profeta, dice ancora Brown, far uso di questa religiosità per riorganizzare la società dello Hijāz, lacerata dai conflitti. Egli intervenne sul malessere di una società emergente il cui tradizionale stile di vita aveva ceduto il passo alle nuove dinastie di mercanti arricchiti, la cui ricchezza aveva modificato lo standard dei comportamenti (ivi). Al riguardo egli sottolinea inoltre quanto abbiamo già più volte notato: l'abisso ontologico col divino aveva l'effetto di livellare gli uomini. Brown prosegue narrando a grandi linee la conquista, ma noi ci fermiamo qui per riflettere sul senso della sua interpretazione. L'informazione che egli fornisce sull'Islam si limita alle grandi linee e, trattandosi di un testo degli anni '70, è anche datata; quel che conta è però l'inquadramento del fenomeno, che nasce da una vastissima conoscenza del Tardo Antico e dalla caratura del grande storico. In un suo testo, più tardo di un decennio (*La società e il sacro nella tarda antichità*, cit. in *Storia, etc.*, nella Bibliografia a p. 750, che è il testo al quale si riferiva, *supra*, la Finster) egli aveva esplicitamente connesso (pp. 99-100) l'origine dell'Islam, al più vasto fenomeno oggetto dei suoi studi: *l'affermazione del monoteismo che fonda una nuova società*. A proposito del Cristianesimo aveva anche

necessitavano, ad oriente come in occidente, *dell'annuncio dell'inaudito*, o, come dice Paolo, dello scandalo e della follia: non di onesti e ragionevoli funzionari del passato necessitava quel mondo. In fondo, il Millenarismo non è necessariamente “una malattia dell'intelligenza”, come pensava Kaufman (cfr. *Storia, etc.*, p. 6 in n. 19); più semplicemente *appare* tale nella gran maggioranza dei casi, semplicemente perché sbaglia i calcoli, d'altronde ardui.

E se ci fossimo inoltrati, magari inconsapevoli, in una *Tarda Modernità*?

Gian Carlo Benelli
9 Febbraio 2016

detto (p. 99): “la vittoria del Cristianesimo nella società tardo romana non fu la vittoria del Dio unico sui molti dèi, *bensi la vittoria degli uomini sulle istituzioni del loro passato*” (corsivo mio). In questo senso, il Papato medievale e il Califfato musulmano, aggiungeva subito dopo, sono i risultati diretti del tentativo di governare in nome di un Dio lontano e sublime. La rivoluzione del Tardo Antico si riassume nella vittoria di questo Dio unico: e di un Suo profeta (p. 100). Nel testo precedente, che stavamo esaminando, Brown forniva il quadro che fa da sfondo a questo fenomeno: la crisi globale del mondo romano-bizantino e sassanide, che destabilizza un'intera area dagli equilibri sociali e geografici ormai fragili: *un'area alla quale la penisola araba non era estranea*. Ciò che andò in crisi fu *il fondamento ideologico* della società classica; ciò che s'impose in un travaglio di tre-quattro secoli fu *un nuovo fondamento ideologico*, l'eguaglianza degli uomini dinnanzi a un Dio unico e onnipotente che giudicherà *tutti* da una *eguale*, inaccessibile distanza, alla Fine dei Tempi. Sarà allora il trionfo della Sua Giustizia, al cui sguardo abissale le gerarchie della società umana appaiono meno di nulla. La Legge divina è dunque il solo metro di valutazione: presupposto rivoluzionario, perché implica che *le leggi di questo mondo possano essere capovolte*, nell'obiettivo di creare, finalmente, un “mondo di Giustizia”. Queste sono certamente le affermazioni, i desideri, l'ideologia, che non sempre coincidono con i fatti: e tuttavia indicano il disagio materiale e morale di un mondo che implode. Non sfugge a Brown quanto quel mondo, da Roma a Ctesifonte alla penisola araba, fosse vincolato da un generale equilibrio la cui rottura destabilizzò tutto; mi è sembrato perciò significativo il suo accennare di sfuggita a fenomeni di ubiquità del dissenso (Manichei, Mazdakiti, “eretici” del Khūzistān che precedono i Pauliciani) che agitano il Tardo Antico in continuità attraverso le frontiere, sino al sorgere dell'Islam: e anche dopo. Anche l'Islam, come abbiamo visto a suo tempo, dovrà confrontarsi con l'eredità “gnostica” sin dentro il IX secolo: e oltre. Qui termina questa lunga nota con la quale si è voluto contribuire a chiarire un contesto che sembra significativo per inquadrare l'origine *anche* dell'Islam; e che, forse, è ancor più significativo se pensato nell'ottica della *Storia, etc.*, perché consente di tornare a far mente locale su molte cose che vi sono narrate in modo necessariamente sparso: *ma che vanno pensate come singole espressioni di un fenomeno globale*.

BIBLIOGRAFIA AGGIUNTIVA

(Sono esclusi i testi già citati in *Storia di un altro occidente*)

- ABU ZAYD, N., *Towards Understanding the Qur'ân Worldview*, New Perspectives on the Qur'ân. The Qur'ân in its Historical Context 2, ed. by G.S. Reynolds, London, Routledge, 2011
- AZAIEZ, M., *Le "contre-discours" coranique*, Le Coran. Nouvelles Approches, Dir. M. Azaiez avec la coll. de S. Mervin, Paris, CNRS éd., 2013
- BLACHÈRE, R., *Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2^{ème} éd., 1977
- BOBZIN, H., *The "Seal of the Prophets". Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood*, The Qur'ân in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ânic Milieu, ed. by A. Neuwirth. N. Sinai, M. Marx, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2011
- BOISLIVEAU, A.S., *Le discours autoréférentiel dans les premières sourates mecquoises*, Le Coran. Nouvelles, etc., cit.
- *Le Coran par lui-même*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2014
- BÖWERING, G., *Recent Research on the Construction of the Qur'ân*, The Qur'ân in its Historical Context, ed. by G.S. Reynolds, London and N. York, Routledge, 2008
- BROWN, P., *The World of Late Antiquity*, N. York-London, W.W. Norton & Company, 1989 © London, Thames and Hudson, 1971
- *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Trad. di M. Costamagna, Roma, Donzelli, 1996
- *Genesi della tarda antichità*, Trad. di P. Guglielmotti e A. Taglia, Torino, Einaudi, 2001
- *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del Cristianesimo. 350-550 d.C.*, Trad. di L. Giaccone, Torino, Einaudi, 2012
- *Il riscatto dell'anima. Aldilà e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale*, Trad. di L. Giaccone, Torino, Einaudi, 2016
- BUKHARIN, M.D., *Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- CHABBI, J., *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard, 2008
- *La possibilité du Coran comme document anthropologique*, Le Coran. Nouvelles, etc., cit.
- CUYPERS, M., *Le verset de l'abrogation (2, 106) dans son contexte rhétorique*, ivi
- DAYEH, I., *Al-Hawâmim. Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs*, The Qur'ân in Context, etc. cit.
- DE BLOIS, F., *Islam in its Arabian Context*, ivi
- DÉROCHE, F., *Contrôler l'écriture. Sur quelques caractéristiques de Corans de la période omeyyade*, Le Coran. Nouvelles, etc., cit.
- DIMITRIEV, K., *An Early Christian Arabic Account of the Creation of the World*, The Qur'ân in Context, etc. cit.
- FINSTER, B., *Arabia in Late Antiquity: An Outline of the Cultural Situation in the Peninsula at the Time of Muhammad*, ivi
- GILLIOT, C., *Le Coran avant le Coran. Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale*, Le Coran. Nouvelles, etc., cit.
- GOBILLOT, G., *L'abrogation selon le Coran à la lumière des Homélies pseudo-clémentines*, ivi
- GRIFFITH, S., *Al-Naṣārâ in the Qur'ân*, New Perspectives, etc., cit
- GUILLAUME, A., *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford, Un. Press, 24th Impr., 2011
- HAWTING, G., *"Has God sent a Mortal as a Messenger?" (Q. 17, 95). Messengers and Angels in the Qur'ân*, New Perspectives, etc., cit.
- HEIDEMANN, S., *The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- IMHOF, A., *The Qur'an and the Prophet's Poet: Two Poems by Ka'b b. Mâlik*, ivi
- KHALIL SAMIR, S., S.J., *The Theological Christian Influence on the Qur'ân*, The Qur'ân in its Historical, etc. cit.
- KNAUF, E.A., *Arabo-Aramaic and 'Arabiyya: From Ancient Arabic to Early Standard Arabic*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- KROPP, M., *Tripartite but Anti-Trinitarian Formulas in the Qur'ân Corpus, possibly Pre-Qur'ânic*, New Perspectives, etc., cit.
- LARCHER, P., *Le Coran: l'écrit, le lu, le récité*, Le Coran. Nouvelles, etc., cit.
- MARX, M., *Bahira-Legende. Dante und Luxenberg. Von verschiedenen Koran Wahrnehmungen*, Streit um den Koran. Die Luxenberg Debatte. Standpunkt und Hintergründe, Hg. von Ch. Burgmer, Berlin Schiler, 2007
- *Glimpses of a Mariology in the Qur'an: From Hagiography to Theology via Religious-Political Debate*, The Qur'ân in Context, etc., cit.

- MOEZZI, A., *Le Coran silencieux et le Coran parlant : histoire et écritures à travers l'étude de quelques textes anciens*, Le Coran. Nouvelles, etc., cit.
- NABIELEK, R., *Weintrauben statt Jungfrauen*, Streit um den Koran, etc., cit.
- NAGEL, T., *Medinensische Einschübe in Mekkanischen Suren*, The Qur'ân as Text, ed. by S. Wild,, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996
- NEBES, N., *The Martyrs of Najrân and the End of Himyar: The Political History of South Arabia in the Early Sixth Century*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- NEUWIRTH, A., *Vom Recitationstext über die Liturgie zum Kanon*, The Qur'ân as Text, etc., cit.
- *Der Koran als Text der Spätantike*, Berlin, Verlag der Weltreligionen (Insel Verlag), 2010
- *The House of Abraham and the House of Amram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- *Le Coran, texte de l'antiquité tardive*, Le Coran. Nouvelles, etc. cit.
- PARET, R., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart, Kohlhammer, 8. Aufl., 2012
- RETSÖ, J., *Arabs and Arabic in the Age of the Prophet*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- REYNOLDS, G.S., *Reading the Qur'an as Homily: The Case of Sarah's Laughter*, ivi
- *Le problème de la chronologie du Coran*, Arabica, 58, 2012
- RIPPIN, A., *The Commerce in Eschatology*, The Qur'ân as Text, etc. cit.
- ROY, O., *Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste*, Le Monde, 25 Novembre 2015
- SALEH, W.A., *The Etymological Fallacy and the Qur'anic Studies: Muhammad, Paradise and Late Antiquity*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- SEIDENSTICKER, T., *Sources for the History of Pre-Islamic Religion*, ivi
- SINAI, N., *The Qur'an as Process*, ivi
- STEIN, P., *Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence*, ivi
- STEWART, D.J., *The Mysterious Letters and other Formal Features of the Qur'ân in the Light of Greek and Babylonian Oracular Texts*, New Perspectives, etc., cit.
- SUERMANN, H., *Early Islam in the Light of Christian and Jewish Sources*, The Qur'ân in Context, etc., cit
- TORAL-NIEHOFF, I., *The 'Ibad of al-Hira: an Arabo-Christian Community in Late Antique Iraq*, ivi
- WILD, S., *Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis*, ivi

2 - DERIVE DELLA RAGIONE

λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλὰ τί κρεῖττον
Aristotele. *Eth. Eud.* 1248a

Nations of tradesmen come to consist of members who, beyond their own particular trade, are ignorant of all human affairs
Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Part Fourth, Section I, p. 277

I confess I am not charmed with the ideal of life held out by those who think that the normal state of human beings is that of struggling to get on; that the trampling, crushing, elbowing, and treading on each other's heels, which form the existing type of social life, are the most desirable lot of human kind
John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, Book IV, Chapter VI, § 2

Premessa

La *Storia di un altro occidente* si è annunciata sin dal *Prologo* come un tentativo di mettere in luce l'ideologicità della Ragione attraverso la ricostruzione della sua genesi e la narrazione delle alternative che si svilupparono all'interno dello stesso mondo occidentale, dallo Gnosticismo *sensu lato* al Romanticismo (con non pochi accenni al contrasto tra Platone e i Sofisti, tra la verità/epistème e la verità umana che nasce dalla parola che fa essere). Alternative non soltanto "filosofiche", ma, soprattutto, *religiose*: quantomeno nei tempi che precedettero la secolarizzazione.

L'indagine, partita dalla percezione della crisi dell'ideologia di "Occidente" fondata, dal momento dell'avvenuta secolarizzazione, su una Ragione autoreferenziale, si concludeva con un palese scetticismo sulla ulteriore capacità di convincimento e di espansione di questa ideologia. Il testo tuttavia, accanto ad una (spero) esauriente e (comunque) ragionata esposizione di questa crisi, contiene anche sporadici cenni alle contraddizioni che si sono sviluppate a causa di un'ideologia che ha tradotto il proprio Razionalismo -di fatto un pensiero della *téchne* sin dalle proprie origini nell'*epistème*- in Economicismo, posto come metro di giudizio per la valutazione degli obbiettivi della società.

Una tale traduzione e un tale slittamento degli obbiettivi *non fu e non è casuale*, se si considera che, accanto ai tanti sviluppi ampiamente controvertibili del Razionalismo, la razionalità del calcolo economico immediato, il conto contabile dei profitti e delle perdite, è senza dubbio il luogo nel quale l'impostazione razionalista non può che risultare *tecnicamente* convincente. Di questa capacità di convincimento, *tecnica* ma *soltanto* tecnica, che esclude tutta la complessità dell'umano, si deve tener conto allorché si ipotizza la deriva. Non mi sembra un caso che le più grandi sofferenze inflitte alle società si siano potute definire, da chi ne era al riparo, come inevitabili *razionalizzazioni*.

Contro questo fenomeno sarebbe improprio anche invocare la critica marxista, se non altro perché essa è tutta interna alla Ragione occidentale nella sua scelta di fondare l'utopica realizzazione delle grandi aspirazioni umane su una critica "scientifica" (o aspirante tale) dell'economia, nella sua versione capitalista. Non per nulla ho quindi sostenuto (*Storia, etc.*, p. 1336) che "forse, più che di economisti e di *managers* l'Occidente avrebbe bisogno di un Profeta che ne rifondasse la società".

Non è mia intenzione, in questa sezione dei *Marginalia*, avanzare critiche economiche, tantomeno dottrine, che non rientrano nelle mie competenze e nel mio obbiettivo; né intendo collocare le mie osservazioni all'interno di qualche ideologia politica, anche se un discorso critico sullo stato delle cose e dubbioso sulla bontà degli sviluppi in atto è anche, in un certo senso, "politico": ma non necessariamente *ideologico*. Ciò che mi propongo di mostrare nelle pagine che seguono è che l'economicizzazione dell'esistenza umana (che considero esplicitamente dannosa per l'irriducibilità della complessità umana all'andamento del PIL) non è che la logica conseguenza della *resa antropologica all'ideologia razionalista* già da me definita non soltanto come riduzione del pensiero a pensiero della *téchne*, ma anche, e sin dagli albori, come *ideologia del dominio* (cfr. *La Gnosi, etc.*, p.13: "strumento di dominio"; in seguito, particolarmente in *Storia, etc.*, "ideologia del dominio").

Si noti che non sto affermando che il fenomeno sia una conseguenza “storicamente necessitata”: ciò sarebbe cadere nel giustificazionismo storicista e in una storia teleologicamente orientata (nonché nell’ideologia del “Moderno”) scelte sempre da me avversate. Sto semplicemente affermando che si tratta di una conseguenza *logica*; “logica” perché un atteggiamento culturale si riflette necessariamente in tutte le manifestazioni dell’agire umano, e *ancor più logica* perché l’Economicismo è il luogo nel quale, s’è detto sopra, il Razionalismo può dispiegare tutte le sue seduzioni intellettuali, soprattutto sui funzionari del pensiero dominante.

Il mio percorso prenderà a pretesto il racconto di P. Dardot e Ch. Laval, *La nuova ragione del mondo*, trad. di R. Antonucci e M. Lapenna, Roma, DeriveApprodi, 2013, avendo però cura, come ho detto, di limitarmi a documentare la *deriva* che dà il titolo a questa sezione: anche perché, in questo termine non manca di certo la *personale prospettiva*, non precisamente entusiasta sull’ideologia di “Occidente”, come sa chi mi ha letto. Di questa personale prospettiva mi assumo necessariamente la responsabilità, perché la semantica di “deriva” non concede scappatoie. Una *deriva* è infatti il preludio, se non necessariamente al naufragio, quantomeno all’approdo in terre sconosciute, *certamente non in quelle verso le quali ci si pensava diretti*.

Le derive

La nuova ragione del mondo sarà anche “nuova” nell’economicismo che la informa, ma è soltanto l’ultima epifania di una vecchia storia, quella della Ragione (occidentale) autoreferenziale; non per caso, credo, gli Autori ritengono necessario ricostruirne la genealogia a partire dal XVIII secolo. Li seguirò perché, seguendone il percorso, spero di poter mostrare che la cosiddetta razionalità economica -cioè la ragione calcolante o strumentale- è il *locus electionis* della Ragione autoreferenziale che abbiamo visto costituire l’approdo dell’Occidente: e anche il *locus minoris resistentiae* della ragionevolezza e della razionalità di ogni pensiero *critico* rivolto alla società. Qui infatti ogni legittima divergenza ideologica, per non dire di interessi, è messa a tacere dall’evidenza aritmetica del conto profitti e perdite.

“Genealogia del presente”, così il Prefatore P. Napoli definisce il testo citato; un presente che vede l’individuo sollecitato ad applicare a se stesso la logica d’impresa (pp. I-II). La cosa non è senza conseguenze sul piano del comportamento generalizzato dell’individuo, ridotto all’affermazione competitiva del proprio particolare interesse, anche inteso come tensione a trasformare in diritto il proprio particolare desiderio. Dietro ciò si potrebbe anche rintracciare un confuso ricordo della metafisica materialista di Hobbes (cfr., in *Storia, etc.*, il Terzo Capitolo di *Dopo e a lato*) che pone un astratto individuo conflittuale a monte di una società nata per convenzione (*Covenant*). Come rozzamente sintetizzò Mrs. Thatcher¹ con un certo *laissez faire* intellettuale, la società non esiste, esistono soltanto individui.

Sotto il profilo della formazione di un regime (*sensu* Strauss) non si può negare che questo scatenamento dell’individualismo si mostri seducente, quantomeno per le menti disabitate alla riflessione; a tal fine seduttivo, come denuncia Napoli, il messaggio culturale è stato perciò affidato ad eminenti Accademici (p. III) i quali certamente “pensano” e rappresentano in ciò l’autorevolezza del pensiero; ma pensano per conto terzi, altrimenti non raggiungerebbero il pulpito dal quale impartire il catechismo; onde talvolta accade che si epifanizzino portando una valigetta, simbolo plastico del proprio *status*. Loro missione è far interiorizzare alla società uno stile di vita che investe la totalità dell’esistenza (p. IV) perché l’esigenza è “modificare l’uomo per adeguare il sistema sociale a quello economico” (p. V).

Questa la presentazione dell’opera; vengo ora all’*Introduzione* dei due Autori, nella quale è racchiusa la sintesi dell’argomento che andremo a trattare nella cornice enunciata della “deriva”.

Dardot e Laval aprono la propria ricerca sottolineando l’esigenza di comprendere la storia e “le molle sociali e soggettive” (p. 5) del Neoliberalismo, il cui fondamento “non è riconducibile a un fanatico atto di fede nella naturalità del mercato” (p. 7). Ciò è senz’altro vero; e tuttavia gli stessi Autori non negano che il concetto di “naturalità del mercato” -eredità del XVIII secolo- abbia avuto un ruolo nel percorso dell’Occidente verso il neoliberalismo, tant’è che citano alle pp. 6 e 7 Jean-Baptiste Say e Frédéric Bastiat, quest’ultimo assai amato da Reagan (p. 7 in n. 3)..

A mio avviso, al di là delle radicali differenze che saranno rimarcate dai due Autori, è necessario, nell’ottica della “deriva” mettere in evidenza il rapporto culturale di filiazione che intercorre tra l’odierno neoliberalismo (termine che sto usando nella sua più generica accezione, indipendentemente dalle sue varie e

¹ Rozzamente, perché in questa affermazione, fatta nel corso di un’intervista a *Woman’s Own* del 23 Settembre 1987 (www.margaretthatcher.org/document/106689), non vi è alcuna traccia o memoria dell’analisi di Hobbes sull’origine, gli scopi e la complessa logica interna di funzionamento del *Covenant*. In effetti la Thatcher non scava così in profondità nella letteratura: la sua convinzione emerge più banalmente dalla lettura del contemporaneo Hayek, uno dei padri nobili del “neoliberalismo”, con il quale era legata da reciproca stima, ma che, nonostante la propria ideologia fosse esattamente questa, certe cose le scriveva all’interno di un discorso articolato. In ogni caso si trattava comunque di un’affermazione apodittica razionalmente e scientificamente insostenibile, mirata esclusivamente al sostegno di un modello economico, il suo neoliberalismo, dalle pesanti conseguenze sociali. Hayek fu allievo di Von Mises, il quale egualmente ebbe espressioni recise circa la non-esistenza della società, tuttavia più “elaborate” (almeno nella loro pretesa fondatezza) di quelle della Thatcher: cfr., ad esempio, il suo *The Ultimate Foundation of Economic Science*, Toronto-Princeton-N. York-London, Van Nostrand Company Inc., 1962, alle pp. 78-83.

diverse componenti) e il liberismo del XVIII-XIX secolo. Sarà anche necessario risalire più a monte, a Hobbes e a Spinoza come già fece Strauss (cfr. *Storia, etc.*, p. 904 sgg.) e lo farò ogniquale volta sembrerà opportuno.

Inizio con alcuni cenni al libello di Bastiat, *La loi*, Paris, Librairie Guillaumin & C^{ie}, 1850, del quale si possono trovare sul web anche due traduzioni in inglese: una su <http://bastiat.org>; l'altra è il PDF di F. Bastiat, *The Law*, Auburn, Alabama, Ludwig Von Mises Institute, 2007. Già questo dato editoriale è un segnale di quanto affermavo sopra: il vecchio liberista Bastiat, con il suo *Harmonies économiques*, Paris, Guillaumin, 1864, influenzò infatti molto il pensiero di Von Mises, uno dei Maestri della Scuola di Vienna, a sua volta una delle componenti del più generale fenomeno neoliberista.²

La differenza che appare tra il vecchio *laissez faire* e la sua cieca fiducia negli esiti armonici delle leggi naturali, che dovrebbero regolare l'azione economica producendo i migliori esiti possibili per tutti (una sorta di Provvidenza) e il neoliberismo, è che nel primo caso l'obiettivo è la deregolamentazione ("meno Stato"); nel secondo, viceversa, viene invocato e messo in atto un progetto "capace di orientare dall'interno la pratica effettiva dei governi, delle imprese e di milioni di persone che non ne sono necessariamente coscienti" (p. 7).

In ogni caso, comunque, "il credo naturalista di Say e di Bastiat" (p. 6 in n. 1) cioè che capitalismo e mercato costituiscano "lo stato naturale della società" (ivi) afferma la necessità di creare le condizioni affinché la Provvidenza non trovi ostacoli. Vediamolo dunque questo credo, a partire da Bastiat.

Il suo "credo naturalista" merita di essere ben compreso, sia perché è il fondamento della sua dottrina sociale ed economica, sia perché -ed è ciò che qui interessa- mostra tutta l'ideologicità e la mancanza di fondamento della Ragione occidentale. Anche Bastiat, come Hobbes, fonda la propria dottrina su un presupposto arbitrario: l'ipotesi di uno "stato di natura" che definisce la "natura" dell'uomo nella sua astratta figura di "individuo" preesistente a qualunque storica società.

Per il ben più razionale Hobbes, questo presupposto metafisico evolve tuttavia nella creazione di una società *necessaria e con sue proprie leggi*. La legge (la legge positiva, s'intende) ha infatti il compito di *frenare* la "natura" dell'uomo di Hobbes, altrimenti ferina (*Leviathan*, p. 86, sgg.).³ Ne consegue che, alle leggi "di natura" che obbligano *in foro interno* (p. 110) si sovrappone la legge positiva o "*Civill Law*" emanata da un potere sovrano e soggetta a mutamenti, che regge il comportamento del cittadino nel "*Common-Wealth*", cioè nello Stato, frutto di un patto o convenzione (*Covenant*). Nello stato ferino dell'uomo, dominato da comuni pulsioni individuali, non esiste il giusto e l'ingiusto: soltanto la legge frutto del potere che regge la società, determina "giustizia" e "ingiustizia" (p. 90; p. 185).

In particolare, a p. 185 (Cap. XXVI, *Of Civill Lawes*) viene sviluppato attentamente il rapporto tra le due leggi: la "giustizia", che è rispetto del patto (*Covenant*) è un dettato della legge di natura e ciascuno, nel *Common Wealth*, ha pattuito di obbedire alla *Civill Law*: perciò obbedire a questa è anche obbedire alla legge di natura.

² Le componenti che, pur nelle loro diversità, vengono comunemente considerate far parte del Neoliberismo, sono la Scuola di Vienna, la Scuola di Chicago, e l'ordoliberalismo (tedesco). Poiché questo *non* è un trattato di economia, non è neppure il luogo per entrare in dettaglio, qui interessa mostrare altro, non le loro divergenze metodologiche che interessano l'economista, ma *il retroterra culturale* che le accomuna. In realtà, come vedremo, il neoliberismo fu un fenomeno ben più eterogeneo di come viene presentato da molti; esso ebbe una complessa gestazione tra le due guerre e nacque dalle preoccupazioni sorte a fronte della grande crisi del 1929, che segnò l'evidente fallimento del tradizionale liberismo del *laissez faire*. Conseguenza di ciò fu l'avvento delle dittature di destra e di sinistra portatrici di modelli economici antiliberisti: il collettivismo sovietico, il corporativismo fascista, il Nazionalsocialismo; tutti in qualche modo provocati dalla grande crisi sociale di quegli anni. Questo stimolò un generale ripensamento dell'economia e dei suoi risvolti sociali lungo percorsi in sé eterogenei: si veda al riguardo l'indispensabile testo di S. Audier, *Le colloque Lippmann. Aux origines du "néo-libéralisme"*, Lormont, Le bord de l'eau, 2012, che ne narra le complesse vicende e riproduce gli atti del Colloquio Lippmann del 1938, usualmente assunto come inizio ufficiale del fenomeno. In quel colloquio, come segnala Audier a p. 261 e come emerge dall'intera esposizione, le posizioni di Von Mises e del suo discepolo Von Hayek -sostanzialmente *liberiste* nel senso tradizionale- furono minoritarie (*Le colloque Lippmann, etc.*, p. 261) e le posizioni e le preoccupazioni espresse non ebbero a che fare con ciò che è l'attuale "neoliberismo" (ivi, p. 251). Gli atti del colloquio parlano chiaro in tal senso. Dopo il conflitto, l'orientamento dell'economia europea fu keynesiano sino alla crisi degli anni '70; l'affermarsi di ciò che oggi si definisce "neoliberismo" (Vienna e Chicago; l'ordoliberalismo tedesco andrà esaminato a parte) è da connettersi alla reazione attivata con l'avvento di Reagan e della Thatcher, ammiratore di Bastiat il primo, di Hayek la seconda; e Hayek, come il suo maestro Von Mises, ha molto a che vedere con le posizioni di Bastiat. L'attuale "neoliberismo" ha dunque molto a che vedere con il liberismo del XIX secolo, se si eccettuano le divergenze in materia di politica monetaria che dividono Chicago da Vienna. A Chicago insegnò, e fu influente, Von Mises, le cui idee hanno avuto molto seguito negli Stati Uniti, mentre in Inghilterra lo ebbero tramite Von Hayek (entrambi fuggiti dal nazismo, si rifugiarono il primo negli Stati Uniti, il secondo in Inghilterra). Negli Stati Uniti però la scuola di Chicago si convertì a una politica finanziaria espansionistica a seguito della crisi del 2008 (ricordiamo i dollari "lanciati con l'elicottero") politica che non sarebbe mai stata approvata dai due austriaci, sostenitori di una dura critica al keynesismo. La più importante differenza dottrinarina consiste tuttavia nel considerare la teoria economica un modello *a priori* (Vienna) ovvero un modello che deve trovare conferma sperimentale (Chicago). Mi soffermerò essenzialmente sugli austriaci, ricordando soltanto che la Scuola di Chicago, con Milton Friedman e con i suoi "Chicago boys", ha dato ottima prova di sé creando, di concerto con il famigerato generale, le strutture economiche dello Stato cileno di Pinochet. Audier sottolinea, a p. 404, che oggi si intende comunemente per "neoliberismo" l'orientamento (dominante) di autentici "integralisti del mercato"; in effetti tanto la Scuola di Vienna, quanto quella di Chicago, possono definirsi "ultraliberiste" e per alcuni, che non considerano le differenze (e i contrasti nel corso del Colloquio Lippmann) con l'ordoliberalismo tedesco, esse rappresentano il neoliberismo *tout court*. Sulla ricostruzione di Audier, e sulla diversità dell'ordoliberalismo tedesco, tornerò in seguito.

³ Le citazioni dei testi di Hobbes e di Spinoza, quando non riferite a testi o edizioni citati qui per la prima volta, si riferiscono alle edizioni citate in *Storia, etc.*, a p. 1015 (Hobbes) e 1017 (Spinoza).

Quanto alla proprietà (*Propriety*) essa è regolata dal potere sovrano della società nata dal *Covenant* perché, nello stato ferino di natura, tutto sarebbe di tutti con egual diritto (p. 125). *La proprietà è dunque un prodotto sociale*. Vediamo ora che cosa cambia con Bastiat; poi cercheremo di capire perché.

Bastiat inizia il suo *La loi* definendo ciò che caratterizza *per natura* -essendogli conferito da Dio- l'uomo, nella sua dote e nelle sue concrete esplicazioni: l'individualità, la libertà⁴, la proprietà. Egli ha perciò il diritto di difendere queste sue facoltà, in quanto elementi costitutivi e conservativi della vita (p. 4) inseparabili tra loro (p. 5). Il diritto collettivo della società costituita non può quindi prevalere su di esse (ivi); al contrario la legge si sostituirà, come forza collettiva, alla forza individuale, nel difenderli (p. 6). Su questo fondamento egli sviluppa le proprie tesi che, sia detto sin d'ora, si risolvono in un violento attacco contro ogni ipotesi di "socialismo", come egli definisce qualunque legislazione attenta alla società.

Ora, come ho già detto e intendo ribadire, io non entro in merito alle ideologie politiche o alle teorie economiche che incontreremo, se non al fine di chiarire il pensiero degli Autori o di mostrarne la mancanza di un fondamento e l'ideologicità: lo scopo di queste note, lo ripeto ancora, è altro, è quello di delineare il percorso che conduce al presente: e su questo, certamente, ho il mio giudizio, che però credo di aver espresso più volte. Chiarito ciò, proseguo.

Per chiarire il pensiero di Bastiat, dirò quindi che egli stigmatizza come "furto legalizzato" (*Spoliation* [con la maiuscola] *légale*) ogni pratica di redistribuzione del reddito, come i sussidi, la tassazione progressiva, la garanzia di un salario minimo, il diritto al lavoro, etc. (p. 22); ma anche l'estensione dell'educazione con l'educazione pubblica (p. 26; p. 69; p. 74) perché l'uomo, potendolo, preferisce vivere a scrocco (p. 8). Anche per questo motivo egli è contrario al suffragio universale (pp. 14, sgg.): dare i diritti politici ai poveri (*classes déshéritées*) significherebbe farli organizzare contro "le altre classi" (p. 11). Persino "mendicanti e vagabondi" (p. 17) potrebbero allora avanzare il diritto alla formulazione delle leggi.

Tanta preoccupazione per la sacra intangibilità del patrimonio ha un preciso fondamento "teorico": la proprietà nasce dalla perpetua applicazione sulle cose, cioè dal lavoro (p. 9) quindi rientra nei diritti inalienabili dell'uomo. L'argomento era già stato da lui sviluppato in *Propriété et loi*⁵: l'uomo nasce proprietario (a quanto sembra dai fatti però, soltanto in punto di principio!) e la proprietà è "un'istituzione divina" (p. 4). Siamo all'opposto di quanto afferma Hobbes, un po' più attento all'evidenza, per il quale la proprietà è un prodotto della storia. È interessante notare al riguardo, che anche Bastiat (pp. 4-5) non potendo negare che la legge è una istituzione della storia, ipotizza una società sregolata ("selvaggia") che potrebbe essere aperta al furto e perciò a una successiva natura *convenzionale* della legge, che tuttavia non può che essere al servizio della divina e inalienabile istituzione della proprietà, perché, come si riafferma alle pp. 9-11 in evidente polemica contro ogni politica di redistribuzione, la proprietà *non deriva* dalla legge.

Anche Say, che scrive all'inizio del XIX secolo il suo *Traité d'économie politique, etc.*, 6° éd. Paris, 1841, réimpression Osnabrück, Zeller, 1966 (la 1ª ed. è del 1803, Say muore nel 1832); e nel suo più contenuto *Cathéchisme d'économie politique* del 1815, 6° éd. Paris, Guillaumin, 1881⁶, aveva affermato che il capitale nasce dal risparmio. Ora, ciò può esser vero per i modesti risparmi dei ceti medi e bassi affidati alle banche; ma per quanto riguarda l'origine della grande proprietà, a partire da quella terriera, e del capitale, non è necessario essere marxisti e ricordare il Libro I de *Il Capitale*⁷: è sufficiente rileggere Braudel⁸ evitando di farsi attrarre dalle sirene dell'etica protestante⁹. Questo capitale formato col risparmio, è dunque una favola già da tempo poco credibile.¹⁰ Ma tant'è: la proprietà è frutto, per Bastiat, di una Immacolata Concezione, e tanto basta.

Say ha però qualcosa di interessante da dire: le corporazioni, cioè, diremmo oggi, i sindacati, che lottano per imporre un salario compiono opera illegale e pregiudizievole non soltanto nei confronti degli imprenditori, ma anche dei consumatori (*Catechismo*, ed. italiana p. 97); e i consumatori sono parte, secondo Say, di un equilibrio consumo/produzione che è il fondamento della crescita del benessere tramite la circolazione monetaria (*Traité*, Libro I, cap. XV, pp. 138-148)¹¹. Ruolo etico del risparmio, spontanee armonie di produzione e consumo, progresso come aumento di entrambi: ricordiamoci di questi temi, perché li ritroveremo sul nostro percorso.¹²

Torniamo però a *La loi*, perché Bastiat ha molte cose interessanti da dirci, che hanno rapporto con antecedenti da verificare e con gli sviluppi che viviamo. Per il suo "individuo", che precede la società ed è connotato con libertà e proprietà, la legge non può che essere "giustizia" (lo ripete infinite volte nel testo) e

⁴ Per Hobbes, al contrario, la libertà è assenza di vincoli legali, libertà di fare ciò che non è vietato dalla legge; dunque, come la proprietà, è un prodotto storico (cfr. *Storia, etc.*, p. 909)

⁵ *Propriété et Loi. Justice et Fraternité*; Paris, Guillaumin, 1848

⁶ Del quale si può trovare sul web anche una versione italiana, *Catechismo di economia politica*, Siena, Pandolfo Rossi, All'insegna della lupa, 1835, tradotta dalla 3ª ed. francese

⁷ K. Marx, *Il Capitale*, Roma, Ed. Rinascita, 1956, 3 voll. in 8 tomi; vol. I³, pp. 171, sgg.

⁸ F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo (XV-XVIII secolo)* cit. in Bibl. a p. 749 di *Storia, etc.*

⁹ M. Weber, *L'etica protestante e l'economia del capitalismo*, Intr. Di G. Galli, Trad. e App. di A.M. Marietti, Milano, Rizzoli B.U.R., 1991. Questa "etica" è tuttavia sovente invocata come strumento ideologico, ed è certamente attiva nell'indottrinamento neoliberalista.

¹⁰ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I³, pp. 33-44 (*passim*).

¹¹ Si tratta della cosiddetta "legge di Say": la produzione aggregata determina la circolazione del danaro e quindi il consumo aggregato.

¹² Alle pp. 146-147, Say dice ancora qualcosa di molto interessante: "per incoraggiare l'industria.....occorre favorire lo sviluppo dei gusti e dei bisogni che fanno nascere nei popoli il desiderio di consumare". Tutto ciò costituisce una visione molto "moderna" del ciclo economico.

“giustizia” è la difesa di quei diritti. La libertà è “concorrenza” (p. 65) che non genera monopoli, dunque è foriera di benefici sviluppi per tutti (p. 74; p. 77) contrariamente all’intervento statale (pp. 70-71). Perché ciò avvenga è necessario evitare rivendicazioni che attentino alla “proprietà” (p. 74) che è connaturata all’individuo e al suo preesistente diritto a difenderla (p. 72). Quanto a coloro che ritengono che la legge debba preoccuparsi della società, le loro idee non sono che il frutto nefasto dell’educazione classica (pp. 37-38).

Anche Hobbes, in nome del proprio metafisico individuo preesistente alla società, non amava la cultura classica in materia a causa del fatto che Aristotele considerava l’uomo *zōon politikón*¹³ ma qui è avvenuto uno slittamento della prospettiva sul quale è necessario riflettere: da allora qualcosa è cambiato. Se per Hobbes la condizione sociale dell’uomo è fondata sul *Covenant* che lo sottrae alla pericolosa situazione ferina da lui postulata come “natura”, ed è quindi normata da leggi nelle quali si esprime il potere sovrano dello Stato che ha lo scopo e il diritto di regolare la convivenza in virtù del patto; per Bastiat le cose stanno diversamente.

Qui la società, con la sua legge che deve essere “giustizia” (praticamente un mantra nel corso del testo) deve garantire ciò che l’uomo è “per natura”¹⁴. La società non è più una costruzione storica, in tal senso “artificiale”, che si contrappone alla “natura” ovvero la “supera” come modo di essere dell’uomo nel mondo, ma *deve aderire* alla “natura”.¹⁵ Il capovolgimento è totale ed è dovuto ad un fenomeno che accompagna lo sviluppo dell’Illuminismo nel XVIII secolo: *si è affermato il Deismo*.

Nel Deismo, il generico ente supremo (che non è il Dio/Persona unico e trascendente del Teismo) è tutt’uno con la morale e la religione “naturale” inscritta nell’uomo e totalmente razionale, identica con la Ragione e, come tale, non bisognosa di essere rivelata. Si noti che in questa ontologia, una “Ragione” *assoluta*, misteriosamente equalizzata per tutti gli uomini, estranea alla diversità delle loro storie, non bisognosa di Rivelazione, ha preso di fatto il ruolo di Dio nel formulare un dettato *universalmente* valido. Sarà sufficiente sbarazzarsi dell’ormai inutile doppione celeste, ed ecco balzare in scena la Ragione autoreferenziale, *naturaliter* occidentale.¹⁶

¹³ Hobbes, *On the Citizen*, ed. by M. Silverthorne and R. Tuck, Cambridge, Un. Press, 18th ed., 2014, p. 22. L’uomo è animale politico per scelta razionale, per i vantaggi che offre la società sottraendolo alla lotta di tutti contro tutti, non per “natura”, non *naturaliter*.

¹⁴ Uso il virgolettato per ricordare quanto equivoco sia il termine “natura”, che ha molti significati: ciò cui tende l’uomo e ogni creatura (cfr. *Storia*, etc., p. 996 a proposito della legge di natura in Tommaso); ciò che è implicito nell’uomo e in ogni creatura (detto anche “istinto”); infine ciò che si contrappone al mondo dell’uomo ovvero ciò che include l’uomo come sua particolare manifestazione (l’uomo lotta alla conquista della, o lotta contro la “natura”; ovvero l’uomo è parte della “natura”). È notevole un capoverso di Marx (vol. I^a dell’edizione citata, ultimo capoverso di p. 195) nel quale egli fa uso in continuità del termine “natura” con almeno tre significati diversi, probabilmente senza accorgersene. Non si tratta infatti di una scatteria del traduttore: chi voglia può controllare il testo originale tedesco di Marx sul web, www.mlwerke.de/me/me23_192.htm#Kap_5_1

¹⁵ Si noti il capovolgimento rispetto a Hobbes, per il quale *ius* e *lex* sono cose ben distinte: la “legge” è la legge positiva dello Stato che regola la convivenza degli uomini, i quali non hanno soltanto una ragione “naturale”, ma anche altrettanto “naturali” passioni da contenere nel rispetto del patto.

¹⁶ Un breve cenno sul concetto di legge “di natura” merita di essere qui riportato, con particolare riguardo a quegli aspetti che presiedono all’archeologia della società e all’economia moderna in Inghilterra. Quanto acriticamente si parli di “natura” lo si può evincere, ad esempio, dal *Secondo trattato sul governo* di J. Locke (cfr. J. Locke, *Two Treatises of Government*, www.socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3113/locke/government.pdf, p. 107) nel quale il tema è affrontato, come in Hobbes, a partire da un immaginato “stato di natura” iniziale dell’uomo. Mentre però per Hobbes questa assenza di un potere legale sociale -in assenza del quale i rapporti non sono regolati in alcun modo- sarebbe stata la causa “naturale” (nel senso di “ovvia”) di una lotta di tutti contro tutti per una reciproca sopraffazione tra individui di pari diritto (in quanto meri “individui” non consociati) per Locke la legge “di natura” governata dalla “ragione” avrebbe fondato, precisamente nella medesima eguaglianza di diritto, l’obbligo del rispetto dell’altrui vita, salute, libertà e proprietà. Diviene così “naturale” un’etica della convivenza che è risultato di uno sviluppo storico introiettato: un errore di prospettiva che è caratteristico non soltanto dell’Occidente -tutte le culture trovano “naturali” i propri costumi- ciò che non impedisce a Locke di considerare “naturale” l’etica pensata come tale dalla società occidentale dei suoi tempi. Non per nulla, Locke scrisse anche un non trascurabile trattato sulla “Ragionevolezza dell’essere cristiani” (*The Reasonableness of Christianity* sul web in www.thefederalistpapers.org); dunque la Ragione (quella valida *erga omnes*, l’Assoluto) non potrà che identificarsi con la ragione occidentale, l’Occidente è il modello per il pianeta. È da sottolineare tuttavia che il pensiero di Locke non è affatto superficiale: nei *Saggi sulla legge naturale* (a cura di M. Cristiani, Bari, Laterza, 1973 e 2007) dove egli riecheggia Tommaso (cfr. *Storia*, etc., pp. 994-998) che cita anche espressamente; e nel *Saggio sull’intelletto umano* (consultabile sul web nell’originale dal titolo *An Essay concerning Human Understanding*, Pennsylvania State Un., 1999) nel quale fa distinzione tra legge “di natura”, legge civile e legge filosofica, egli riconduce la legge naturale a una legge divina (come Tommaso) che limita il potere arbitrario dei governi. Non solo: anche la legge civile è obbligatoria precisamente in virtù di ciò che prescrive la legge divina. Per inciso, c’è da dire che in questo Locke non è perfettamente coerente. Infatti, nella sua famosa *Epistola sulla tolleranza* (trad. di F.A. Ferrari, Lanciano, Carabba, 1933) sono esclusi dalla tolleranza non soltanto gli atei perché non avrebbero, precisamente *in quanto atei*, nulla di sacro e inviolabile; non soltanto le religioni i cui culti sono condannati dalla società civile (il metro della quale è però la *nostra* società): ad esempio quelli che prescrivono sacrifici umani. Ne sono esclusi, benché non espressamente nominati, anche i cattolici, cioè i papisti, in quanto la loro fede, ponendosi come preminente rispetto all’obbedienza civile, li rende sottoposti ad autorità *diversa da quella dello Stato*. Il problema dunque non è nei dogmi, è nel rapporto tra religione e Stato: la *religione diviene un semplice problema interiore* che non deve coinvolgere il comportamento sociale, *la fede viene separata dalle opere*. La *politica* è dunque all’origine della apparente “incoerenza”. Quanto a questa “legge di natura”, essa è conoscibile grazie al “lume naturale dell’intelletto” perché la Creazione è *un atto razionale di Dio*; ciò non significa tuttavia che la Ragione *prescrive* questa legge, significa che essa è in grado di ricercarla e ritrovarla avendo un punto di partenza “anche nella *tradizione*” (corsivo mio). “La ragione” come dice espressamente “non procede mai se non dopo avere stabilito e concesso un punto di partenza” altrimenti “sarebbe facile per chiunque dedurre una conclusione senza le premesse”; essa è “una potente facoltà di argomentare” ma “non getta le fondamenta della conoscenza” (*Saggi*, etc., p. 17). La ragione è dunque soltanto un principio formale che articola il fondamento del pensiero nato dall’esperienza, come sapeva Aristotele quando pensava alla indimostrabilità del “fondamento” (*Met.*, I, 1006a) ma anche Ishaq b. Hunayn (cfr. *Storia*, etc., p. 1118); è semplicemente “quella facoltà dell’intelletto di elaborare discorsi e dedurre argomentazioni” (Locke, *Saggi*, etc., p. 4). Già diverso è l’approccio all’argomento da parte dello scettico Hume (*Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di G. Paganini, Milano, Rizzoli, 2013; *Storia naturale della religione*, Intr. di P. Casini, Bari, Laterza, 2007) che oscilla tra il proprio fondamentale teismo e istanze deiste se non anche ilozoiste. Egli perciò non fonda l’ipotesi di una

Il doppiopione metafisico resta comunque per ora assai utile per attribuire valore di assolutezza, di Ragione, alla *propria* ragione, quella che considera e dichiara conforme alla legge divina e storica *l'assetto che vanno costruendo le classi egemoni*, sorvolando sull'enormità della pretesa di conoscere il pensiero divino senza una Rivelazione. In tanta razionalità sembra ben più razionale il pensiero di al-Ghazâlî: ma di certo la sua era *un'altra ragione*, non *vincente* come quella occidentale dell'*epoca*.

Per sgombrare il campo dagli equivoci, ciò non ha nulla a che vedere con il *Deus, sive natura* di Spinoza, e neppure con i panteismi "popolari" che trattammo a suo tempo: qui c'è un *Deus otiosus*, e, soprattutto, siamo semplicemente dinnanzi ad un pensiero sbrigativo talmente rozzo e superficiale che non meriterebbe neppure il nome di "pensiero" se non fosse, di fatto, il pensiero borghese *par excellence*, un pensiero che tende sempre a volteggiare sulla superficie, che non ha fondamento. Non stupisce che *La loi*, a oltre un secolo di distanza, fosse *livre de chevet* per il Presidente cow-boy.

Il risultato della dottrina di Bastiat è comunque singolare: avevamo già notato, a proposito dei rimproveri sempre rivolti agli eretici, che il Dio dei ceti egemoni parla la lingua loro (*Storia, etc.*, p. 707); qui siamo persino a un Dio che la pensa come loro. È incredibile -ma non deve essere sottovalutata come espressione dell'ideologia che si è instaurata- la naturalezza con la quale il superficiale ma non stupido Bastiat proietta i propri interessi di classe sulla volontà divina, per il tramite della corrispondenza dei suoi interessi alle "leggi di natura" volute da un Dio ricondotto alla Ragione umana, cioè a quella egemone.

Il Deismo fu un fenomeno della massima importanza per gli sviluppi a venire. Come notava Carabelli (cfr. *Storia, etc.*, p. 288 in n. 107) esso ebbe un ruolo fondamentale nel trasmettere ai lavoratori inglesi la cultura del nascente liberismo; *et pour cause!*, aggiungerei: *la loro condizione storica e sociale era divenuta infatti "naturale"*.¹⁷ Tra le sue conseguenze ci fu tuttavia dell'altro, che può interessare queste note: il vecchio liberismo del *laissez faire* troverà infatti *precisamente nel Deismo* il proprio (acritico) fondamento metafisico/ontologico.

Se l'uomo è portatore di una Ragione che è la medesima di quella che regola tutto il cosmo; e di un'etica naturale impressa in lui e in tutte le cose di questo mondo, da un ente supremo (anonimo e inattivo come il Dio/orologioiaio di Cartesio) è allora evidente sia che *le cose del mondo debbano essere lasciate andare così come andrebbero senza alcun intervento* (legislativo); sia che lo "spontaneo" comportamento "umano" (*videlicet*: imprenditoriale) sarà necessariamente coerente con questa razionalità cosmica, la cui imperturbata azione non potrà che risultare benefica per l'umanità tutta. Di qui le "armonie economiche" come risultato della libera iniziativa, di qui l'esigenza che la legge si occupi esclusivamente di togliere eventuali impacci a questa libertà.

Su queste cantate armonie è opportuno soffermarsi un attimo, se non altro perché il testo di Bastiat come già detto, fu apprezzato da Von Mises. Il motivo che mi spinge a questa breve ricognizione limitata all'essenziale (il testo conta ben 655 pagine, frutto dell'enfasi discorsiva) è il fatto che in questo liberismo *d'antan*, incardinato sul *laissez faire*, si possono cogliere molti degli articoli di fede che ispirano il pur non confrontabile neoliberalismo: e si tratta di articoli di fede che sottintendono una ben precisa cultura, maturata in Occidente.

"legge di natura" su una Rivelazione (alla quale, viceversa, fa anche riferimento Locke). "Dio" diviene quindi per lui un generico modello di perfezione plasmato sulla Ragione (cfr. *An Enquiry concerning Human Understanding*, 14, p. 15 dell'ed. cit. in Bibliografia: "L'idea di Dio, come significativa di un Essere infinitamente intelligente, saggio e buono, sorge dalla riflessione sulle operazioni della nostra mente, aumentando senza limiti le qualità di bontà e saggezza". L'esistenza di una "legge di natura" emerge quindi dall'osservazione dell'ordine meraviglioso del cosmo, analogo a quello della nostra Ragione che diviene *impronta di una Intelligenza superiore* impressa dall'atto della Creazione. Nel Deismo (che ha labili confini con l'Ilozoismo) *metro di tutto diviene la Ragione*, perché, scomparso il Dio/Persona, ciò che resta è un generico ordine cosmico che regola la natura e con essa la Ragione umana. Da questo brevissimo excursus emergono alcune riflessioni. In primo luogo, le cosiddette leggi "di natura" possono essere sorrette soltanto da un fondamento metafisico, come, ad esempio, una Rivelazione: in assenza di esso il riferimento ricade sulle acquisizioni storiche di una società e di una cultura che nulla hanno di "naturale" (se non nel senso di "ovvio" per chi in esse è immerso) e che perciò a nessun titolo possono estendersi ad altre società ed altre culture, se non sotto l'assurdo pretesto della "non contemporaneità dei presenti" germinato nell'ideologia occidentale dominata dalla storia teleologica dello Storicismo. Non è un mistero che l'universalizzazione della Ragione occidentale sia sempre stato un atto di colonialismo culturale, magari pensato per fini un non troppo nobili. In secondo luogo, quando si parla di "legge di natura" in Autori diversi, si parla facilmente di qualcosa di assai diverso per ciascuno di essi a causa della straordinaria ambiguità della "natura" nel linguaggio corrente; non si possono quindi fare confronti e deduzioni sulla base delle parole, occorre innanzitutto aver chiaro che cosa intende ogni Autore: se possibile, perché facilmente il medesimo Autore può scivolare sull'ambiguità della "natura" e dire cose non coerenti. Infine, in questa logica, si deve constatare il progressivo naufragio verso un pensiero volgare, quello assolutamente superficiale della pubblicistica borghese e del Razionalismo. Qui, tra l'altro, "Ragione" diviene una parola vuota in quanto svincolata da qualunque fondamento, nella quale si spaccia null'altro che il coro del *mainstream*, se non anche il vaneggiamento solipsista posto a "fondamento" di desideri individuali. In ultimo, se guardiamo al ruolo di questa "natura" nel discorso ideologico, dobbiamo convenire che la disputa metafisica tra il Dio testamentario, quello teista, e l'evanescente Intelligenza suprema del Deismo tutt'uno con la sedicente "legge di natura" e con la Ragione, *è la foglia di fico che vorrebbe coprire l'indicibile sul quale viceversa attira lo sguardo: il fenomeno sociale*. L'affermazione della società borghese avanza sulle ali della Ragione autoreferenziale, la sua, divenuta *perciò* fondamento "naturale". Significativo è il precedente di Hobbes (*On the Citizen*, cit. pp. 58-59: la legge naturale (e morale) è la legge divina che si identifica con la Ragione e a sua volta è testimoniata dalle Sacre Scritture (del Cristianesimo: esempi nelle pagine seguenti).

¹⁷ Per verità ciò accade anche come conseguenza del "perfetto teismo" (per usare le parole di Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e sul merito*, cit. nella Bibliografia di *Storia, etc.*, p. 744). Alle pp. 51-53 egli sviluppa infatti un ragionamento perfettamente conseguente: se nella natura regna una "sovrana mente regolatrice", non è lecito affliggersi più di tanto per le proprie disgrazie; una "creatura razionale", riflettendo bene, eserciterà "pazienza e rassegnazione". Testo originale in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc., etc., by the Right Honorable Antony Earl of Shaftesbury*, Basil, Printed for J.J. Tourneisen and J.L. Legrand, 2 voll., 1790, Vol. II, pp. 57-59

È di questo infatti che mi occupo, non delle formule economiche, funzionanti o fallaci non importa, che, pure, indago: ma soltanto per portare alla luce la cultura che ne è al fondamento. Senza dimenticare, questo è importante, che un precetto economico *si traduce necessariamente in un precetto sociale*, argomento sul quale *anche i non economisti* -per non dire delle religioni- hanno le proprie idee, che non si fermano alla contabilità del libro mastro.

La tesi di Bastiat è che tutti gli interessi che sembrano essere in contrasto, sono in realtà in armonia tra loro (p. 2); il loro antagonismo è il frutto apparente di errori di giudizio (p. 6). Questa armonia è la medesima che regola le sfere celesti; essa regola anche la società ed è una legge divina (p. 12). Come si vede, la struttura deista del suo pensiero appare in filigrana già all'*incipit*, nonostante egli si dichiari apertamente cattolico.

Le leggi della Provvidenza generano l'armonia universale (p. 18): si tratta di leggi che occorre studiare e che operano indipendentemente dalle leggi scritte (p. 24). In queste leggi è iscritto un "progresso" dell'umanità che Bastiat immagina come continuo sviluppo dei bisogni accompagnato da un parallelo sviluppo dei mezzi atti a soddisfarli (p. 76); si intravede dunque un ruolo benefico della produzione, il cui "potente agente" è il capitale (p. 87, "capitale" in tutte maiuscole) il quale si è formato grazie ai sacrifici e ai risparmi (p. 88). Questo processo è visto da lui in funzione degli "*interessi del consumatore*" (corsivo suo a p. 91).

La miglior società è quella fondata sul libero scambio (p. 103) afferma quindi Bastiat in perfetta coerenza con la sua concezione della razionalità e della "bontà" (termini equivalenti) delle leggi "naturali", che postulano quindi il liberismo come assetto "naturale" di una società volta al "progresso", nella quale il profitto dei contraenti lo scambio è reciproco (p. 122). "*Leggi sociali naturali*" (corsivo suo a p. 134) son quelle che governano questo libero scambio.

Interessante è anche il capitolo dedicato al "valore" (pp. 160-206) perché, venendo a parlare della proprietà terriera, egli non si pone alcun problema sulla sua origine allorché ne perora l'utilità (p. 184) sicché essa appare in una luce verginale all'interno del processo economico; nel processo generale dell'economia che egli intende svelare agli ignari delle leggi divine, risultano perciò ignote le ascendenze di uno dei fondamentali componenti del capitale originario. L'argomento è poi "approfondito" nel capitolo specificamente dedicato alla proprietà fondiaria (pp. 297, sgg.) dove si spiega: Dio ha creato la terra, ne ha fatto dono agli uomini e ciascuno di essi ne è divenuto proprietario in rapporto ai servizi resi. Viene spontaneo rimpiangere Hobbes, anche perché si potrebbero ricordare a Bastiat i "servizi" resi ai popoli americani dai conquistatori europei interessati alla proprietà terriera: peraltro eredi di una tradizione che, dalle nostre parti, ha origini ben più lontane nel tempo.

Tant'è, sarebbe inutile. Ciò che caratterizza la dottrina di Bastiat è un quadro *teorico* dell'attività economica dell'uomo quale si può ricavare per deduzione da leggi divine necessariamente buone che regolano il cosmo; leggi che egli presume di poter illustrare e chiarire in quanto costitutive anche della ragione umana, quindi ad essa perfettamente accessibili. Casualmente, mi permetto di osservare, esse sembrano coincidere con le personali *ragioni* di Bastiat, con la sua prospettiva borghese. Nulla della sua dottrina economica sembra nascere dall'osservazione della prassi, del *fenomeno*, tutto umano e non sempre commendevole, dell'attività economica e dell'origine del profitto. Non che Bastiat ignori l'esistenza del Male (vi dedica anche un capitolo) ma questo è per lui il frutto di una distorta attività della ragione umana, che pretende di interferire con le leggi divine tramite l'intervento pubblico in economia.

Così il capitale, che nasce per il duro lavoro e i sacrifici del futuro capitalista (p. 234) opera in un mercato retto dalle leggi dell'armonia e che stabilisce il corso medio delle merci e il tasso d'interesse (p. 242). Dietro questa irenica visione c'è evidentemente l'ossimoro del "libero mercato" (cfr. *Storia, etc.*, p. 712) che sorvola sul diverso potere dei contraenti;¹⁸ perciò, postulare l'esistenza di un simile, cosiddetto "libero mercato", significa pensare che sia "legge divina" (e non già prodotto *storico e sociale*) la disparità di potere contrattuale. Il pensiero borghese volteggiava lieve sulla superficie delle cose, non è mai sfiorato dal *sospetto*. È un pensiero spensierato.¹⁹

¹⁸ Il diverso potere dei contraenti nelle transazioni del mercato è un'ovvietà (si pensi al "mercato del lavoro") perciò è forse pleonastico ricordare che "il rapporto tra domanda e offerta non può spiegare assolutamente nulla, fino a che non sia messa in luce la base su cui si fonda questo rapporto" (*Il Capitale*, ed. cit., vol. III¹, p. 229). Questo diverso potere sul mercato del lavoro era già ben noto anche ad Adamo Smith, al quale molto deve il pensiero economico di Marx: cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. e T. Biagiotti, Torino, De Agostini-U.T.E.T., 2013, pp. 154 sgg. Il punto è che tanto Smith quanto Marx sono attenti osservatori dei fenomeni, al contrario del magniloquente Bastiat.

¹⁹ Decisamente più serio era stato il pensiero di Hume sull'argomento (D. Hume, *A Treatise of Human Nature*. Ristampa dall'originale in 3 volumi [Oxford, Clarendon Press, 1896] www.css.ethz.ch/en/services/digital-library/.....html/125487, pp. 248, sgg., in particolare pp. 252, sgg.: *Of the Origin of Justice and Property*). Per Hume, come per Hobbes, la società è un'istituzione che nasce per convenzione ai fini di una pacifica e fruttuosa esistenza dell'uomo (p. 254); tuttavia, per quanto riguarda il "supposto stato di natura" (p. 256) che avrebbe preceduto il patto sociale, esso deve considerarsi "una mera finzione filosofica che non ebbe e non avrebbe mai potuto avere (corsivo mio) alcuna realtà" (ivi). Esso è dunque altrettanto fantastico quanto l'età aurea dei poeti (ivi); il reale stato iniziale dell'umanità fu sociale (ivi) e "la società è assolutamente necessaria al benessere umano" (p. 269). Con queste premesse Hume affronta il problema della legge, della giustizia e della proprietà, come fenomeni storicamente determinatisi nelle forme che conosciamo; la normativa sulla proprietà "sorge gradualmente e acquista forza progressivamente" "per la ripetuta esperienza degli svantaggi nel trasgredirla" (p. 255). Di essa si può tuttavia parlare soltanto dopo avere affrontato il problema dell'origine della giustizia, alla quale è connessa la proprietà privata ("A man's property is some object related to it", p. 255). Non si può pensare di avere una qualche idea sulla proprietà senza aver pienamente compreso la natura della giustizia. "L'origine della giustizia spiega quella della proprietà. Il medesimo artificio dà origine ad entrambe" (ivi). Hume esamina il problema di questa origine *antropologicamente*, cioè a partire dalle *passioni* che egli ritiene *connaturate* all'uomo, e alla necessità di comporle *ragionevolmente*; la giustizia dunque "ha origine dalle convenzioni umane" (p. 257). Egli è molto realista: si rende conto degli appetiti umani

Straordinario è infatti il passaggio, alle pp. 246-247, del capitolo sul capitale, nel quale, dopo aver affermato che l'operaio, una volta appreso ad analizzare i fenomeni, si riconcilerà col capitale, dono di Dio riservato a lui non per il suo merito, ma in conseguenza del "bel meccanismo dell'ordine sociale *naturale*" (p. 246, corsivo suo) si lancia contro i riformatori che vorrebbero intervenire contro questo bel meccanismo. Infatti "il progresso dell'umanità coincide con la rapida formazione del capitale" (p. 247) che è interesse di tutti favorire (ivi); la sua è infatti una "benefica influenza" (ivi). Bastiat aveva già premesso a p. 243: "il capitale ha la propria radice nella Previdenza, l'Intelligenza e la Frugalità" (tutte con la maiuscola nel testo) onde l'aspirante capitalista, esercitando "un nobile dominio su se stesso e i propri appetiti" sacrifica, in vista dell'avvenire, le gioie momentanee, gli stimoli della vanità e il peso di un'opinione pubblica sempre parzialmente orientata in favore dei prodighi. Un peana per lo zio Scrooge.

Ripeto ancora, non mi interessa entrare nel merito delle dottrine economiche, non è questo il mio obbiettivo. Mi interessa viceversa mostrare il *fondamento* del pensiero che sorregge queste dottrine, costituito dall'*inconsistente architettura cosmica del Razionalismo Deista*, grazie alla quale una particolare ragione, cioè una particolare esperienza e prospettiva, può elevarsi a Ragione dispiegantesi nella Storia. Così accadde in Occidente, ove, non per caso, questa architettura assai influente e adattabile ai più vari interessi, *in primis* quelli della borghesia ottocentesca, prese la propria forma volgare in uno storicismo d'accatto, epifanizzato nel progresso industriale. Epifanizzato però anche nel colonialismo, non per caso elogiato anche da Bastiat (p. 358) che lo considera conseguenza dell'irruzione di chi sa come servire il Progresso nelle terre degli ignavi.²⁰

L'interesse personale del capitalista è dunque uno strumento della Provvidenza (così a p. 257) la cui remunerazione non è che la restituzione dei suoi sforzi, "sudore della fronte" (sic) di uomini tutto lavoro e "privazioni" (pp. 257-258). Al confronto i "filantropi" egualitaristi sono degli "attardati sulla via della civiltà" (p. 259). Si consideri dunque "l'incommensurabile superiorità dei disegni di Dio sulle vane e impotenti elucubrazioni degli uomini" (pp. 352-353); una frase che potrebbe adattarsi anche a un teologo hanbalita se non fosse che Bastiat è viceversa in grado di conoscere perfettamente il pensiero di Dio (cfr. la sua lunga nota alle pp. 587-588) tanto più che coincide con il suo.

Un Dio che ha fatto dell'interesse personale un magnete che guida il progresso dell'umanità (p. 355) conferendo valore etico ai fini e ai mezzi per i quali e con i quali opera il processo produttivo (p. 356). Un Dio che ha scelto "l'avidio produttore" per mettere in opera "l'equa distribuzione" sicché è "un meraviglioso spettacolo quello dell'interesse privato che realizza necessariamente ciò che evita sempre" (ivi). Insomma, un Dio in *redingote*, quello di Bastiat, tanto che prevede "la trasformazione del salariato in capitalista" (sic, p. 474) grazie.....ai propri risparmi!

La fiducia di Bastiat nell'armonia progressista è totale, al punto di enunciare a p. 528 una previsione teorica della quale i fatti hanno dimostrato l'opposto:²¹ la concorrenza tende a realizzare l'eguaglianza nelle condizioni degli uomini. Perciò i servizi privati non debbono trasformarsi in servizi pubblici (p. 549; p. 557). Contro chi pretende di alterare "il libero gioco delle leggi naturali" (pp. 566-567, senza però chiedersi chi sia "libero" e che cosa sia "naturale", tanto le parole gli sembrano univoca espressione di concetti ovvi) egli ribadisce dunque (p. 567) che le leggi "provvidenziali" della società (quella a lui cara) sono "armoniche". Il conflitto degli interessi è scomparso dietro il fumo d'incenso del sacerdote *deista malgré lui*: il testo si chiude infatti (p. 596) elencando minuziosamente tutto ciò che Dio (*il suo*) vuole o non vuole.

Mi sono dilungato a esporre il pensiero di Bastiat perché esso contiene i fondamenti di una fede che, in un mutato contesto e con mutate dottrine, è ancor oggi all'origine di un diffuso neoliberalismo; ma anche perché

e definisce vana (idle) finzione quella che immagina una sorta di comunismo originario. Inoltre ha un passaggio significativo del proprio empirismo allorché contrappone alle dispute filosofiche la maggiore concretezza delle intuizioni poetiche circa la natura umana ed afferma che gli uomini si sono voluti distinguere, come *individui*, dalla società, in materia di proprietà, a causa della scarsa disponibilità di beni. Quando c'è abbondanza di beni, la distinzione della proprietà tende viceversa a cedere il campo alla proprietà comune. Una frase più di altre illumina tuttavia la concretezza del suo pensiero "ciò che è mio e ciò che è tuo, che sono così necessari e tuttavia causano così grandi turbolenze nella società umana" (p. 257). Dunque il senso della giustizia non nasce da astratte speculazioni o da connessioni di idee "eterne, immutabili e universalmente obbliganti" (p. 258); il senso della giustizia non è "naturale" nell'uomo, ma nasce dalle convenzioni (ivi). Senza giustizia la società si dissolverebbe, e l'uomo precipiterebbe in una situazione ben peggiore della peggiore immaginabile nella società (ivi). Ecco perché i singoli atti di giustizia, che siano favorevoli o contrari all'interesse pubblico o privato, sono comunque indispensabili al benessere pubblico e privato (ivi). Ciò premesso, la proprietà privata è oggetto delle norme della giustizia intesa come convenzione, su questo Hume è molto chiaro: "La giustizia è comunemente definita come costante e perpetua volontà di dare a ciascuno il suo. Con questa definizione si immagina che vi siano cose come il diritto e la proprietà indipendenti dalla giustizia e *antecedenti* (corsivo mio) ad essa; e che esse sarebbero sussistenti nonostante che nessun uomo si sia mai sognato di praticare tale virtù. Ho già osservato in modo curioso la fallacia di questa opinione e continuerò a spiegare meglio ciò che penso al riguardo" (p. 269). Come nota subito dopo a p. 270, il concetto di "proprietà", esaminato con cura, svanisce come tutte le immaginarie "qualità" della filosofia peripatetica. La proprietà dipende non dal fatto del possesso di cose da parte di qualcuno ("occupazione o primo possesso") ma è un fatto mentale, perché noi sentiamo il dovere di astenerci dall'impadronirci di quelle cose assegnandole al loro primo possessore. Questo sentimento è la giustizia, perciò la proprietà è funzione della giustizia, non esiste di per sé. Le norme sulla proprietà, i *diritti e gli obblighi non hanno alcuna origine naturale* (il corsivo è d'obbligo, in tempi di diritti "naturali") sono puramente convenzionali ("artifice and contrivance", p. 270).

²⁰ È la logica del "Progresso" occidentale della quale ci siamo occupati più volte, l'ultima nella precedente nota 15. Vedremo a suo tempo che essa assume persino aspetti darwinisti in Von Hayek. Insisto su queste notazioni apparentemente banali allo scopo di mettere sempre in evidenza il legame stretto tra neoliberalismo, liberismo e Razionalismo.

²¹ Sicuramente per quanto concerne i lavoratori, ma il pensiero di Bastiat è, come si direbbe oggi, *consumer oriented*. Anche in tal caso però, è tutto da dimostrare che il consumatore possa condizionare il produttore più che non il contrario: si veda *supra*, la n. 11 (ma i modi del condizionamento possono anche essere ben altri).

esso mostra le forme di un processo in atto nelle derive della Ragione occidentale; non a caso contiene anche una santificazione del colonialismo come esigenza di eliminare la “arretratezza” a vantaggio dell’umanità. Sottolineo che con ciò non intendo negare la *realtà* dei rapporti di forza; il mio intento è soltanto mostrare la vacuità dei supporti *ideologici*.

Altro importante motivo è poi mostrare come dietro l’ideologia vi sia il fenomeno del Razionalismo illuminista manifestatosi con la secolarizzazione del messaggio testamentario “*innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*” e perciò, in concreto, nel Deismo; tant’è che l’attuale Papa gesuita/francescano, che di Cristianesimo verosimilmente s’intende, non sembra entusiasta della Provvidenza economicista.

Vi è infatti in Bastiat -ma non soltanto in lui, in tutto il pensiero liberista- più che una fiducia, una vera e propria fede (anche “religiosa”) nella spontanea, ancorché occulta epperò indagabile, razionalità del mondo: *indagabile perché coincidente con la Ragione*. Una razionalità che pervade anche l’azione economica, chiave di un progresso ormai inteso come disponibilità sempre maggiore di beni. La Ragione si dispiega dunque anche nell’economia, noto scontro di appetiti, perché è nascosta sotto quello scontro, perciò benefico. Questa legge razionale è “naturale” perché inscritta nell’ordine provvidenziale della “natura”; essa si rivela ovunque e tutto guida, anche il “progresso” (economico) umano. Ad essa l’uomo deve abbandonarsi fiducioso, perché la pretesa di mutare il corso “naturale” delle cose costituisce un uso distorto della ragione, fonte del Male.

Strano personaggio, l’uomo: permeato anch’egli dalla divina Ragione che regola il cosmo tant’è che può intenderne i meccanismi, allorché usi la *propria* ragione -magari per orientare il fenomeno economico, come nelle vane e impotenti elucubrazioni dei filantropi egualitaristi (vedi sopra)- ecco che va *contro* la Ragione. Qui la fede deista che postula la razionalità di ciò che è “naturale” viene invocata all’interno della pretesa di stabilire ciò che è “naturale”. “Naturale” è infatti parola vuota, pronta a rivestire della propria indefinita autorevolezza ciò che è storico, lo stato delle cose esistente o invocato, e che ideologicamente appare “naturale” a chi lo invoca; “naturale” è infatti anche sinonimo di “ovvio”, con il che si chiude la strada a ogni riflessione critica.

Questa breve digressione sul liberismo di Bastiat ci ha consentito di accumulare riflessioni utili per proseguire ora riprendendo il testo di Dardot e Laval, ripartendo da quella *Introduzione* alla quale eravamo rimasti. Riprendiamolo dunque da ciò che essi notavano, cioè che il neoliberismo non è una pura e semplice “riabilitazione del *laissez faire*” (p. 6) ma si sostanzia in un esplicito intervento statale nello stimolo ad una “attività senza vincoli del capitale, attraverso la deregolamentazione del sistema sanitario, del lavoro e delle politiche ambientali” (ivi). Nella diffusione di questa ideologia ebbero un ruolo fondamentale i massicci interventi dei governi Reagan e Thatcher (p. 7).²²

Il neoliberismo si fonda infatti su una “normatività pratica” (p. 7): è un “sistema normativo” (ivi) “capace di orientare dall’interno la pratica effettiva dei governi, delle imprese e di milioni di persone che non ne sono necessariamente coscienti”. Dunque un vero e proprio regime *sensu* Strauss, nel quale la *pratica* liberista si afferma non grazie al *laissez faire*, al ritiro del Leviatano: al contrario, nel suo diretto intervento per *far fare*, intervento normativo ma anche ideologico.

È difficile capire se questo evento segni una sconfitta del liberismo classico, dimostratosi incapace di promuovere spontanee e “naturali” armonie degli interessi e perciò costretto a trovare percorsi meno irenici attraverso la strana alleanza; o di una sua *vittoria* attraverso l’epigenizzazione di quello che *sembrò* essere il suo nemico, e la conseguente colonizzazione delle menti. Sconfitta o vittoria che sia, ciò significa che non è possibile affrontare il fondamento culturale del neoliberismo senza recuperare quello del liberismo con il quale si deve ritenere *in continuità*; onde saranno necessarie molte deviazioni di percorso durante il nostro viaggio.

La normativa neoliberista, affermano Dardot e Laval, è produzione di norme sociali intese a conformare l’esistenza dell’uomo in una scelta di vita che impone di vivere “in un universo di competizione generalizzata” (p. 8). Ciò significa non soltanto rimodellare la soggettività in favore di un astratto individuo, la cui affermazione è pensata in una società ridisegnata a luogo di mero scontro, di sfruttamento delle opportunità a scapito altrui; significa, contemporaneamente, giungere a creare “patologie psichiche” nel “soggetto” (ivi) ma anche scatenare la guerra economica tra i popoli (ivi).

Qui c’è da notare, per verità, che una tale guerra non è mai mancata, anche in assenza del neoliberismo; e tuttavia non si può negare che segni inquietanti in tal senso siano all’orizzonte del nostro futuro neoliberale. Questo richiama l’attenzione su quella presenza dello Stato, cioè del detentore del potere, a promozione di un regime economico che, nella primitiva versione, prometteva la pace universale nei reciproci commerci (si pensi alla polemica di Adamo Smith contro il mercantilismo) grazie ad immaginarie “armonie”.

²² I governi Reagan e Thatcher possono essere visti in rapporto alla reazione degli anni ’80 dopo il movimento del ’68 e i suoi strascichi nel decennio successivo, crisi della piccola borghesia sfociata in moti destinati all’insuccesso nell’immediato e in un *rappel à l’ordre* come conseguenza. Ne ho accennato ne *Il mito e l’uomo* a p. 323; in *Arte. Memoria. Utopia*, a p. 77; ne *La Gnosi, etc.*, a p. 343. La crisi del ’68 coincide con l’avvertito arresto (manifestatosi apertamente con l’inizio degli anni ’70) della corsa al benessere della piccola borghesia, cioè dei ceti medi e medio-bassi che saranno poi schiacciati nel processo di globalizzazione e finanziarizzazione, nell’apoteosi neoliberista aperta con i governi Reagan e Thatcher. Con una buona dose di semplificazione vi si potrebbe scorgere un processo che, dalla sequenza disagio→eversione→fallimento, passa ad una reazione apparentemente “spontanea” ma, tutto sommato, “ben guidata”. Il fatto che con questi governi si sia affermato il neoliberismo nella politica dell’Occidente, non deve tuttavia indurre a vedere nel neoliberismo l’antecedente di questa svolta; il neoliberismo ebbe la propria culla in altre circostanze e con altri obiettivi, come ho ricordato nella precedente nota 2 a proposito della ricerca di S. Audier (cit.) il quale puntualizza infatti l’erroneità (se vogliamo, l’ideologicità) di queste letture antistoriche: cfr. *Le colloque Lippmann, etc.*, cit., p. 250.

“Il neoliberalismo” dicono gli Autori a p. 9, “è la *ragione del capitalismo contemporaneo*” (corsivo loro), senza “riferimenti arcaizzanti”, assunto “come costruzione storica” e “norma generale di vita” (ivi). Esso è governare gli uomini secondo il principio generale della concorrenza (ivi). Qui dunque gli Autori si agganciano a un altro punto di riferimento, il capitalismo. Ne parleremo, naturalmente non in termini di dottrina economica ma di cultura e ideologia; e poiché la parola “capitalismo” fa risuonare all’orecchio “Marx”, e il suo nome rinvia a Smith, parleremo anche di loro.

Prima si deve tuttavia riflettere sul fatto che il neoliberalismo, per la presenza *pervasiva* dello Stato, deve essere pensato come una *tecnica di conduzione/ammaestramento dell’uomo* che ha il nome di *governance*, tradotto in italiano con “governamentalità”. L’esame di questa tecnica rinvia necessariamente al corso accademico 1978-1979 di Foucault, intitolato *Nascita della biopolitica* (p.9)²³ che avrà un ruolo importante in queste mie note; prima di parlarne non posso però sottrarmi alla tentazione di introdurre una modesta riflessione analogica su questa conduzione/ammaestramento che farà certamente indignare i sostenitori del neoliberalismo.

È singolare infatti che il concetto di *governance* o “governamentalità” richiami assai da vicino (per non dire che lo ricalca) il concetto di *siyāsah* illustrato alla p. 964 di *Storia, etc.* (ammaestramento, indirizzo guida); e poiché l’operazione invocata allora da Ibn Taymiyya era connessa alla conduzione degli uomini sul fondamento della *sharī‘a*,²⁴ o “retta via” (dunque, ammaestramento della società in conformità alla retta via) mi viene da pensare che il dettato neoliberista possa essere visto come una sorta di *sharī‘a* occidentale, amministrata e somministrata da Accademici nel ruolo di *fuqāhā*. L’ipotesi è tanto poco balzana che d’ora in poi *sceglierò di parlare di neoliberalismo*, invece di “neoliberalismo”, perché questo ha ben poco di liberale, tanto meno ne ha se pensiamo all’antica “educazione liberale” che era la quintessenza dell’umanesimo. L’Occidente, concludendo, non si accorge dunque di vivere anch’esso in una propria *sharī‘a*, sorvegliata da una *siyāsah* ribattezzata *governance*.

Ciò detto, veniamo ad occuparci del testo di Foucault nei suoi punti salienti, così come vogliamo fare con quello di Dardot e Laval; naturalmente ciò comporterà digressioni sui protagonisti del loro scenario di riferimento e sulle loro connessioni con la cultura del XVIII secolo.

In primo luogo va chiarito un concetto: che cosa si intende con “biopolitica”. Esistono molte vie d’accesso alla definizione ed esemplificazione del termine, alle quali rinvio chi voglia approfondire (si può partire anche dal web); qui mi limito a ricordare che, nella sua letteralità, esso sta a definire una politica messa in atto dai governi tale da entrare nelle pieghe della vita degli uomini in modo tale da condizionarne l’indirizzo, e con esso una normativa di comportamento che sostituisce le vecchie “etiche” formatesi nelle diverse culture. Come ho già detto, non c’è molta differenza concettuale dalla *siyāsah* “*l-sharī‘ah*”, se non per il fatto che la normativa sociale imposta discende dall’economicismo, non ha quindi un fondamento metafisico in una Rivelazione, ha soltanto quello *-razionalmente altrettanto malcerto e neppure oggetto di una possibile fede-* della Ragione autoreferenziale. Non sembra quindi un gran passo in avanti.

Foucault inizia il proprio corso di lezioni mettendo a fuoco un cambiamento che interviene con la nascita dell’economia politica, una “scienza” che non si preoccupa di valutare un’azione (del governo o del privato) sul fondamento del diritto, cioè della legittimità, ma su quello della redditività: su questo problema si concentra dunque l’opera delle governamentalità. C’è un rovesciamento rispetto al vecchio liberismo: la “natura” non è più una realtà originaria sulla quale è illegittimo ogni intervento del potere, al contrario, diviene il luogo di legittima applicazione della governamentalità (p. 27). Parte da qui l’indagine di Foucault che dice: per capire che cos’è la biopolitica dobbiamo capire in che cosa consista il suo antecedente, il liberalismo (p. 33).

Il liberalismo, mi permetto di chiosare facendo seguito a quanto già detto, è un fenomeno assai complesso che *può* implicare la conseguenza del liberismo; perciò, poiché stiamo parlando di modelli economici cui conformare la società, così come ho scelto di usare il termine “neoliberalismo”, parimenti preferirò sin d’ora il più esplicito termine “liberismo” quando non sia necessario parlare specificamente di liberalismo.

Foucault inizia il proprio esame citando l’utilitarismo di Bentham e la fondamentale opera di Adam Smith, che fu non soltanto il primo grande teorico del liberismo, ma rappresenta tuttora l’essenziale puntello del neoliberalismo (lo vedremo, ad esempio, in Von Hayek, ma non soltanto) e di tutto ciò che verrà, non escluso, per altri aspetti, lo stesso Marx. Prima però ritengo necessario aprire un inciso per comprendere ciò di cui stiamo parlando: è bene infatti avere sin d’ora idee non troppo approssimate e di seconda mano sul cosiddetto “neoliberalismo”.

Intermezzo: una lunga digressione per capire di che cosa si parla

Iniziamo col dare uno sguardo (è il caso di dirlo, per l’autore del *Panopticon*) alla dottrina di Bentham anche se questi è autore più tardo di Smith (nasce nel 1748, Smith nel 1723): non tanto però da non essere spettatore e attento lettore de *La ricchezza delle nazioni* nel 1776, ed esserne un ammiratore ancorché critico. Nella XIII lettera del suo *A Defense of Usury* (N. York-London, Cambridge Un. Press, 2014, ristampa digitale

²³ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, éd. él. sous la dir. De F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, trad. di M. Bertani e V. Zini, Milano, Feltrinelli, 2005.

²⁴ *al-siyasat* “*l-sharī‘ah*”, “la conduzione conformemente alla *sharī‘ah*”

dell'edizione originale, Dublin, Williams, Colles, White, 1788) egli è infatti in dissenso aperto con Smith sulle leggi che pongono un limite superiore al tasso d'interesse. Tutto il suo trattato difende il diritto individuale e la convenienza di una libera contrattazione di tale ammontare.

Per Bentham le leggi restrittive in oggetto sono assurde: un prestito è uno scambio tra danaro presente e danaro futuro, e non si capisce perché mai, in assenza di interferenze legislative sulla contrattazione degli scambi, la legge debba interferire soltanto su questo genere di transazione (pp. 15-16). L'origine di questa ingiustizia è, secondo lui, nella cattiva fama dell'usura nel mondo cristiano: interessante al riguardo l'argomentazione addotta nella X lettera. Il pregiudizio nascerebbe dal tradizionale antigioiudaismo e dall'associazione del Giudeo con l'attività usuraia; un pregiudizio tanto forte che i Cristiani non esitano a far proprie le considerazioni dell'ateo Aristotele (pp. 127-128).²⁵

Va da sé che a Bentham sembra del tutto estranea la prospettiva sociale presente nel politico Aristotele e nelle religioni (non soltanto il Cristianesimo, ma anche l'Islam; e si tenga presente la remissione dei debiti nell'anno sabbatico e nell'anno giubilare [*Levitico* 25, 8-28; *Deuteronomio* 15, 1-18]). O meglio: come aveva dichiarato ad apertura dei suoi *Principles of Morals and Legislation* (London, T. Payne and Son, 1789, pp. II-III) la società è per lui un corpo fittizio costituito da individui che ne sono i membri; perciò l'interesse della società non è che la somma degli interessi individuali, ed è inutile parlarne se non si comprende che cos'è l'interesse individuale. Il risultato di questo strabismo è che viene condannato il frugale che presta i propri risparmi e compatito il prodigo che scialacqua e non restituisce il dovuto. Si noti il *mascheramento del fenomeno economico con immagini moralistiche*, che è usuale nei liberisti, quantomeno del XVIII-XIX secolo (ma non soltanto): il risparmio, cioè il capitale, è il risultato della frugalità; il bisogno, che induce alla richiesta di credito, dello scialacquaio, di una condotta dissipata. Ricordiamoci di questa "etica" un po' gretta, perché la ritroveremo ancora.

Nella lettera successiva, la XI, Bentham difende poi l'interesse composto: un tema, per verità, in discussione ancor oggi per i suoi malcerti fondamenti (si chiama "anatocismo").

Molto argomentata è la polemica con Smith alla quale si accennava sopra, interessante perché mette in evidenza, e *contrario*, la diversa preoccupazione di quest'ultimo, significativa dei successivi sviluppi del capitalismo industriale. Nel sostenere la convenienza a non fissare un massimo di legge ai tassi sui prestiti, Bentham pone infatti un quesito non infondato: che cosa può accadere ai progetti innovativi, di per sé rischiosi, che nessuno finanzierebbe se non con alti tassi? Essi non vedrebbero la nascita, e con ciò si perderebbe l'occasione di sfruttarne i pochi, o anche il solo, che risultasse di successo: si verificherebbe dunque un arresto nel "progresso", un "progresso" che s'identificava già essenzialmente con l'aumento nella disponibilità di beni. Ritroveremo più tardi un concetto analogo nel neoliberista Von Hayek a proposito dei vantaggi del liberismo: non sappiamo che cosa perdiamo quando mettiamo in atto restrizioni della libertà economica.²⁶

Tornando a Bentham e alla sua lettera a Smith, è importante comprendere dunque che cosa si cela dietro il rimprovero che egli rivolge a colui che egli considera il proprio maestro. È importante perché mette in luce, da una parte, il legame tra Smith e Marx;²⁷ dall'altra quello tra Bentham e il neoliberismo di Von Hayek allorché quest'ultimo si scaglierà contro la lezione di Keynes.

Smith ha una preoccupazione fondamentale per invocare la regolamentazione del tasso d'interesse: il suo eccesso potrebbe scoraggiare le imprese industriali che, con la loro produzione *materiale* costituiscono l'anima stessa del "Progresso" *fondato sul lavoro produttivo* che ha quindi un alto valore etico e sociale; al riguardo egli formula perciò una netta distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo, analogamente a quanto farà Marx²⁸ esattamente in funzione della produzione diretta di beni (o di capitale). La distinzione potrebbe risultare un po' meno netta e certa qualora fosse analizzata a fondo, ma non è questo che interessa le presenti note; interessante è piuttosto rilevare come si sia ormai affermata una visione della società e dell'uomo *sub specie* della mera economia.²⁹ Nasce, come notava Foucault sopra, l'economia politica.

²⁵ Aristotele (*Politica*, 1258b) dice che è giusto odiare il prestito a interesse, perché esso costituisce un uso innaturale del danaro, una forma di sfruttamento. Il danaro fu pensato per agevolare lo scambio (*metabolès gar egéneto charin*) non per essere aumentato con l'interesse (*ho dè tókos autò poiei pléon*). Qui egli usa un gioco di parole con il termine *tókos*, che significa interesse, ma anche figlio, e lo sviluppa paragonando per l'appunto il danaro che genera danaro al genitore che procrea un figlio a lui somigliante: nel nostro caso una generazione del tutto innaturale.

²⁶ F.A. Von Hayek, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, a cura di A. Petroni e S. Monti Bragadin, trad. di P.G. Monateri, Milano, Il Saggiatore, 2010, p. 75. Questi riferimenti incrociati che introduco talvolta, vogliono ricordare gli stretti legami del moderno neoliberalismo con il liberismo del XVIII-XIX secolo: è allora, e in quegli sviluppi del Razionalismo dai presupposti deisti -lo vedremo ancora nel tema fondamentale della "mano invisibile"- che vengono poste le basi ideologiche del liberismo e del neoliberismo.

²⁷ Nella sua *Storia delle teorie economiche*, trad. di E. Conti, Torino, Einaudi, 1954-1958, 3 voll.; vol. I, pp. 129-170, Marx analizza con molta attenzione la dottrina di Smith (definito economista "degno di nota"), dalla quale ricava la propria teoria del pluslavoro: il plusvalore che si realizza come profitto nel processo di produzione/trasformazione industriale è il risultato del lavoro. Ciò che per Smith è il profitto diviene per Marx l'espressione del pluslavoro. Smith ha una forte tensione morale -era un presbiteriano- nell'enfatizzare il valore del lavoro come produttore di ricchezza in opposizione alle teorie mercantiliste, e il ruolo del capitale è da lui valorizzato in quanto necessario ai fini della produzione, che è il suo obiettivo. Sul concetto di pluslavoro come origine del profitto si veda *Il capitale*, cit., vol. I^o. Colgo l'occasione di questa nota per ricordare che Marx inizia la propria *Storia delle teorie economiche* partendo da Locke e Hume.

²⁸ *Storia delle teorie economiche*, cit., vol. I, pp. 248 sgg.; *Il capitale*, cit. *passim*. Per Smith si veda *La ricchezza delle nazioni*, cit. pp. 451 sgg.

²⁹ Nella *Storia delle teorie economiche*, cit., vol. I pp. 278 sgg., Marx produce molti esempi, anche antecedenti Smith, di questa distinzione: appare evidente come la produzione di cose, di beni materiali, sia diventato elemento di discriminazione moralistico nel mondo anglosassone;

Diversa è la posizione di Bentham: la sua difesa dell'usura nasce da ciò che egli vede a monte della produzione, l'esigenza dell'accumulo di capitale, tema che ritroveremo centrale nella citata polemica di Von Hayek contro Keynes.³⁰

Bentham è un personaggio interessante, emblematico di una cultura talmente razionalista da ricondurre l'intera esistenza umana al vaglio del calcolo economico, tant'è che la sua visione della società, espressa nei citati *Principles, etc.*, va sotto il nome di utilitarismo (*utilitarianism*). Il suo trattato si apre così: "La Natura ha posto il genere umano sotto il governo di due sovrani padroni: il piacere e l'afflizione. Soltanto in funzione di questi decidiamo che cosa fare". L'azione umana dunque, non è che il risultato di un calcolo dei vantaggi e degli svantaggi -naturalmente anche puramente psicologici- prevedibili in funzione delle varie alternative di scelta. "Che cosa fare" si traduce in "che cosa mi conviene fare". Il calcolo di questi vantaggi e svantaggi, nei più minuti risvolti dell'agire umano e delle sue conseguenze prevedibili, è poi l'oggetto del trattato.

Anche la società, nella propria legislazione e nella sua messa in atto, non può che basarsi su questo calcolo di convenienza, peraltro assai elementare al punto di essere semplicistico, perché non riesce a tener conto della imprevedibile prevedibilità (è un bisticcio ma è così) costituita dalla reazione dell'uomo, reso oggetto di un calcolo economico che non lo vede certamente consenziente.

Porto ad esempio il suo *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, trad. di V. Fortunati, Venezia, Marsilio, 4^a ed. 2009, anche perché il testo è preceduto da un colloquio di M. Foucault e M. Perrot sull'argomento, e seguito da un saggio della stessa Perrot, che collocano il *Panopticon* nella prospettiva del pensiero di Bentham quale esso emerge sia dai testi che dall'azione politica.

Il Panopticon è un progetto di carcere al quale Bentham dedicò la più gran parte delle proprie energie e dei propri mezzi economici nel tentativo di vederlo realizzato. Il concetto guida del suo progetto era realizzare una struttura che consentisse la totale sorveglianza della vita dei carcerati con il minimo impiego di personale. Esso suscitò grande interesse a lungo, anche in Francia, perché rappresentava un possibile modello di controllo totale degli operai nella fabbrica.³¹

Nota Foucault (p. 19) che siamo in presenza di una macchina nei cui ingranaggi sono catturati tanto coloro che esercitano il potere quanto chi lo subisce, una "specificità delle società che si instaurano nel XIX secolo" (ivi), Tutti sorvegliano e tutti sono sorvegliati (p. 21) entro forme di potere che hanno riguardato tanto le società capitaliste quanto quelle socialiste (p. 24). Teniamo ben presente questa invarianza rispetto alla dominante ideologia razionalista, perché qui non stiamo occupandoci di economia né stiamo conducendo dispute politiche: stiamo soltanto cercando di mettere in evidenza un percorso che coinvolge l'intero Occidente.

Nella sua organizzazione carceraria, Bentham insiste sull'importante ruolo del lavoro e Foucault nota (p. 25) che siamo in presenza di tecniche inventate per le esigenze della produzione. La sua osservazione più importante è tuttavia questa (p. 27): che tanto maniacale perfezionismo per la progettazione di una macchina destinata al dominio totale, ha un difetto di fondo che rende irrealistico il progetto, anche se vi furono vari tentativi di realizzarlo in campo industriale: "la resistenza effettiva della gente" (ivi). Commenta Michelle Perrot ricordando che, di fatto, le città operaie furono sempre un fallimento, e che vi fu sempre resistenza all'obbedienza.

Nel suo saggio sul *Panopticon* (pp. 105-152) la Perrot sottolinea in apertura il senso profondo del progetto come: "schizzo geometrico di una società razionale" (p. 105). Qui si tratta di intendersi sulle parole: nel testo della Perrot infatti, "razionale" sta per ciò che è meglio definire (come ho sempre fatto) *razionalista*, perché il Razionalismo è un'ideologia che di *razionale* ha ben poco, come mi sono sempre sforzato di mettere in luce. Con questa precisazione l'osservazione della Perrot è da ritenere, perché le presenti note intendono mettere in luce le derive della Ragione, nelle loro varie e anche opposte manifestazioni.

L'ideologia -se così possiamo chiamarla- di Bentham, era peraltro comune a coloro che "ansiosi di efficacia, di modernità" si battevano per i cambiamenti radicali della società (pp. 110-111). I cambiamenti, in effetti, ci furono, e portarono alla "disgregazione degli equilibri tradizionali" (p. 114) con la diffusione di emarginati, vagabondi e mendicanti "improduttivi" ai quali si rivolgeva dunque il "bisogno d'ordine di una società la cui razionalità (cioè "razionalismo", nota mia) sempre più difficilmente li tollerava" (p. 113). Nota ulteriormente la Perrot che il problema si poneva precisamente in termini *economici*: si denunciava il fatto che questi emarginati, abituali frequentatori delle carceri, erano visti come *mano d'opera produttiva inutilizzata* (p. 119). L'uomo sembra dunque aver assunto una sola dimensione, quella dell'economia e della produzione, nelle quali riassumere tutto il senso della propria esistenza.

Ora, il modello di Bentham precisamente questa visione ha presente nel progettare l'organizzazione del lavoro per i poveri (pp. 143 sgg.). La sua preoccupazione è "impiegare tutte le braccia, tutti gli istanti, tutte le forze produttive per i bisogni inestricabilmente mescolati della disciplina e dell'economia" (pp. 145-146). Alcuni

discrimine cui non sembra estraneo l'elemento "religioso" del mondo protestante come serbatoio di elaborazione ideologica. Ciò non va confuso con l'*origine* del capitalismo, la cui ricostruzione più convincente, al momento, si direbbe quella di Braudel.

³⁰ F.A. Von Hayek, *The Pure Theory of Capital*, Auburn, Alabama, The Ludwig Von Mises Institute, 2009 (reperibile anche sul web), pp.369-410, in particolare pp. 393-410; traduzioni parziali in italiano in F.A. Von Hayek, *Contro Keynes*, a cura di S.R. Shenoy, trad. di D. Antongiovanni e M. Beretta, Torino, IBL Libri, 2013.

³¹ L'ideale non sembra però venuto meno, tant'è che oggi con l'elettronica si può fare di meglio.

passaggi del suo progetto mostrano un'autentica ossessione per il totalitario impiego del tempo di veglia nel lavoro e nella produzione: restare un poco a letto dopo essersi svegliati è delittuoso, appena svegli si deve subito lavorare e produrre. Il riposo è considerato moralmente riprovevole, è l'anticamera del vizio; e tuttavia questa ossessione è condivisa dai suoi contemporanei, è una "passione razionalizzatrice" (p. 147) che si fonda su un presupposto: la felicità degli uomini dipende dalla quantità di cose consumate (p. 148 in n. 81).³² Vorrei notare che una tale ideologia, benché ora da molti contestata, non è molto mutata, sia pure con qualche distinguo, nell'attuale angoscia della corsa al PIL.

L'ossessione di Bentham era costituita dall'accumulazione del capitale (p. 150) perciò egli profuse grande impegno nello stimolare il piccolo risparmio per convogliarlo in direzione delle esigenze dello sviluppo: "liberare il capitale e disciplinare il lavoro sono due operazioni concomitanti" (ivi). Nel complesso, conclude la Perrot, siamo in presenza di un processo di trasformazione sociale attraverso il controllo. Bentham è comunque tra i maggiori rappresentanti del pensiero britannico del XVIII-XIX secolo, e deve esser sempre tenuto presente perché il neoliberalismo ne dipende e non può esser compreso senza questi antecedenti; in particolare, come si sarà compreso dai pochi accenni, particolarmente legato al XVIII-XIX secolo britannico è il neoliberalista Von Hayek.

Di quel periodo storico il massimo rappresentante è certamente Adam Smith, e perciò di lui dobbiamo occuparci perché siamo in presenza di quei fondamenti senza i quali è difficile inquadrare gli ulteriori sviluppi, quelli che conducono ai nostri giorni e al tema di queste note; nel pensiero di quel periodo emerge infatti il fondamento del moderno "Occidente", emerge cioè dal Razionalismo illuminista tradotto *anche* in chiave economica. È di comune dominio infatti, che l'Illuminismo fu invocato a fondamento dell'Occidente, in luogo del proposto Cristianesimo, allorché si tentò di dar vita a una Costituzione europea; e ciò che intendo mettere in luce è precisamente la discendenza *anche* del liberismo e del neoliberalismo, dal Razionalismo del XVIII secolo.

Adam Smith fu un attento osservatore della realtà del tempo *sub specie* dell'economia, e non va confuso, come antecedente, con pensatori banalmente superficiali e ideologici come Say e Bastiat,³³ dei quali abbiamo visto le dottrine. Poiché ciò che maggiormente lo interessava era il "Progresso" inteso come sempre maggior disponibilità di beni, il primo capoverso del suo lungo trattato (p. 79 dell'ed. cit.) esordisce affermando la stretta connessione tra la produttività del lavoro e la sua divisione, il cui necessario antecedente è però l'accumulazione del capitale (p. 388).³⁴

Adam Ferguson, il cui saggio sulla storia della società civile era apparso nove anni prima,³⁵ pur apprezzando i vantaggi di questa divisione del lavoro, ne aveva messo in luce gli inconvenienti, tant'è che verrà citato da Marx,³⁶ che considerava Ferguson il maestro di Smith. In effetti in entrambi gli Autori la divisione del lavoro appare un normale sviluppo della natura sociale dell'uomo; Ferguson è infatti assai scettico su uno "stato di natura" diverso da quello nel quale, di fatto, vive l'uomo storico (una capanna è innaturale non meno di un palazzo: *An Essay, etc.*, p. 12) sicché si deve affermare che l'uomo è *per natura* il membro di una comunità (ivi, p. 86) *grazie alla quale* egli mette a frutto le proprie differenti attitudini (ivi, p. 95, non sempre egli prende in considerazione la possibilità che queste diversità possano essere a loro volta un prodotto storico della società).

La società (attenzione! non lo Stato; qui si parla della oggi ipercitata "società civile")³⁷ è dunque una costruzione "spontanea" con le sue proprie leggi "naturali" che generano gerarchie enfatizzate dallo "Stato commerciale" (p. 285).³⁸ Su questo fondamento "naturalmente storico" (è un bisticcio ma non so trovare altra definizione) della società, Smith sviluppa le proprie osservazioni.

³² Hume aveva idee alquanto diverse; in *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, reprint 1912 dell'edizione del 1777, www.gutenberg.org/files/4320/4320_.../4320h sez. IX, parte II, afferma: "Il misero che accumula il proprio reddito annuale e lo presta a interesse, lo ha speso nella gratificazione della propria avarizia". Più sotto porta ad esempio i piaceri (questi sì, "liberali") della conversazione, della vita sociale e dello studio, superiori ai vuoti piaceri del lusso. C'è da dire che Bentham, nella sua difesa dell'usura, non pensava al lusso, ma a uno spasmodico accumulo finalizzato a sempre ulteriori reimpieghi.

³³ Alcuni caustici giudizi di Marx su di loro: "Bastiat, il più superficiale e quindi il meglio riuscito rappresentante dell'apologetica economica volgare" (*Il Capitale*, ed. cit., vol. I, p. 24), "le banalità di un Say" (ivi, p. 94 in n. 31); "i *commis-voyageurs* moderni del libero scambio come Bastiat" (ivi, p. 74); "Say, il quale cerca di mascherare la sua insulsa superficialità" (*Storia delle teorie economiche*, vol. I, p. 170). Si potrebbe proseguire, ma non sembra necessario; già dal poco che ho esposto sopra si apprezza il livello superficiale delle loro elaborazioni teoriche. Che Smith non possa esser visto per il tramite di Say e Bastiat lo affermano anche A. e T. Biagiotti nella loro *Introduzione a La ricchezza delle nazioni*.

³⁴ Questo è un punto sul quale concordano anche Marx e Braudel, i quali trattano però l'argomento con una differenza che abbiamo già notato *supra*: l'accumulo originario non è frutto dell'Immacolata Concezione, e questo è un elemento ideologico dirimente da non sottovalutare, anche perché l'eguaglianza originaria degli uomini è un cardine delle religioni testamentarie che perciò, non senza motivo, guardano con qualche sospetto le ricchezze individuali (il Cristianesimo dovette attendere Clemente per sapere se un ricco poteva salvarsi nell'Aldilà) e impongono su di esse degli obblighi (l'Islam, che considera la ricchezza un affidamento concesso da Allāh per imperscrutabili motivi, impone la *zakāh* come uno dei propri pilastri). Per Hobbes poi, come abbiamo visto, la proprietà è una concessione del Leviathano.

³⁵ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, London, A. Millar & T. Coddell - Edinburgh, A. Kinkaid & I. Bell, 1767; anastatica Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Milano, 2001.

³⁶ *Il capitale*, ed. cit., vol. I, p. 138 in n. 78.

³⁷ In effetti il concetto della cosiddetta "società civile" è il fondamento sul quale possono svilupparsi -direi quasi: antropologicamente- le dottrine neoliberaliste. "Antropologicamente" non è parola eccessiva: Von Mises intitola il suo testo maggiore *Human Action, A Treatise on Economics* (fourth revised ed., S. Francisco, Fox and Wilkes, 1996). Sia lui, sia il suo allievo Von Hayek fondano le proprie dottrine su un preciso modello di uomo, che analizzano minutamente. È dunque una costruzione "spontanea" con le sue proprie leggi "naturali".

³⁸ Si veda anche pp. 123-124: le differenze economiche e sociali si generano con lo sviluppo "spontaneo" delle società. Si vedano però anche le pp. 28-29: il solidarismo -anche se spontaneamente familiare- delle società "primitive" si perde nello "Stato commerciale" che genera l'individuo solipsista competitivo con i propri simili in nome del profitto. La "società civile" viene oggi usualmente invocata in alternativa,

Come ho già anticipato, il problema di Smith è l'attività produttiva in vista di un "Progresso" calcolabile sulla disponibilità di beni materiali. Di qui l'enfasi sul lavoro *produttivo*: è questo a generare la ricchezza di un paese (p. 111)³⁹. Esso è la misura del "valore"⁴⁰ delle merci (pp. 112-119). Poiché questo non è un trattato d'economia -non sono io a poterne scrivere- mi limito a segnalare che precisamente in questa parte dell'esposizione sono posti i principi che, rivisitati con una diversa angolazione, fonderanno la dottrina marxiana del plusvalore come quantificazione in danaro del pluslavoro.⁴¹

A proposito del lavoro e del suo mercato, è interessante quanto lo stesso Smith nota alle pp. 154-156. Il lavoratore non contratta il proprio salario da una posizione paritaria rispetto all'imprenditore, senza contare che le stesse leggi che regolano questo mercato sono fatte a favore del secondo. Ora, nella logica di ciò che sto tentando di mostrare, non interessa la valutazione ideologica o etica: a me interessa sottolineare ancora una volta con le parole del padre nobile dell'economia liberista, che il "libero mercato" è -non soltanto in questo suo particolare macroscopico- *un ossimoro* (cfr. *Storia, etc.*, p. 712) perché il mercato, *ogni mercato*, non è libero per definizione. Non lo è per i motivi a suo tempo esposti: in ogni mercato o mercanteggiamento le situazioni dei reciproci contraenti non sono *mai* metafisicamente equiparabili.

Occorre perciò fare molta attenzione a non prestar troppo ascolto alle sirene che cantano le meraviglie liberiste: anche se l'economia pianificata è risultata un clamoroso e doloroso fallimento, ciò non significa che il suo opposto conduca necessariamente alle magnifiche sorti.⁴² Qui subentra la dottrina della cosiddetta "mano invisibile" cui ho già fatto cenno e che torneremo ad esaminare tra poco.

Smith ha una grande passione per l'incremento della produzione di beni materiali, per una vita, quindi, tutta dedicata al lavoro manifatturiero; una passione della quale ho sottolineato più volte il fondamento religioso ma che, ai suoi tempi, aveva comunque un valido fondamento economico e sociale. Egli rafforza la propria visione anche con un attento esame del rapporto tra salari e benessere, egli nota infatti, sulla base dell'osservazione empirica (p. 158) che i salari sono alti non nei paesi *già* ricchi e perciò *statici*, dove, anzi, i salari tendono ad essere bassi, ma nei paesi in espansione dove la ricchezza tende a crescere. Di qui l'enfasi su un processo di continuo aumento della produzione, anche perché gli alti salari rendono prospero un paese, senza contare che con il crescere della produzione cresce la necessità della mano d'opera e ciò stimola la procreazione (pp. 169-171).⁴³ La miseria, al contrario, rende arrendevoli i lavoratori (p. 175) e ciò si accorda con quanto egli nota più avanti (pp. 374-375): il saggio di profitto del datore di lavoro è basso nei paesi ricchi "ed è sempre più elevato nei paesi che stanno per andare in rovina" (p. 375); il suo interesse è *diverso da quello pubblico*, e può essere persino opposto (ivi).

Per la realizzazione del liberismo di Smith, altri capisaldi sono la libera circolazione dei capitali e dei lavoratori (pp. 237-238): un assetto che si realizza ora in modo sostanziale negli ultimi decenni, eppure, nelle condizioni materiali che lo hanno realizzato, è sembrato portare di fatto non ovunque, *e non per tutti*, i benefici effetti dati per certi nella visione di Smith. Il fatto è che nel XVIII secolo, quando l'occidente stava iniziando il grande balzo espansivo, il modello perseguito e auspicato da Smith, il modello che destava la sua ammirazione, era quello di un Nord America lanciato alla conquista del West, dove una vedova con quattro figli (p. 160)

se non anche in opposizione, a quella codificata nello Stato, quasi corpo mistico portatore di una propria "naturale" legge interiore: si comprende quindi il suo uso strumentale nell'ideologia. Resta il fatto che le strutture che si generano "spontaneamente" al suo interno, possono organizzarsi tutt'al più attorno a gruppi d'interesse, sulle cui logiche non si vede come possano nascere le leggi di una società reale; si possono generare le strutture elementari di un'etica e di una società tribale, non lo Stato. Il suo "ordine spontaneo" non va pensato soltanto al positivo: se si evita l'ideologia e si riflette sui fatti reali, non si può non constatare che anche mafia e camorra sono fenomeni generati dall'ordine spontaneo della "società civile".

³⁹ Il testo di Smith -ricordiamolo, un Presbiteriano- è colmo di rampogne contro il lavoro che egli considera "improduttivo"; a puro titolo di esempio si possono leggere le pp. 455-485 che hanno una coloritura più etica che economica, almeno in considerazione della sempre maggior diversificazione della società. In rapporto ai due tipi di lavoro, sono abituali gli strali contro il lusso e l'elogio della frugalità, nonché l'esortazione ad un uso *produttivo* del capitale.

⁴⁰ Uso il virgolettato, perché questo "valore" non è quello di scambio che si ricava sul mercato -che è poi l'unico constatabile valore: il valore reale sembra un'entità alquanto metafisica ma anticipa quello che per Marx sarà il valore d'uso, sul quale è calcolato il plusvalore.

⁴¹ A p. 133 Smith, a proposito del profitto dell'imprenditore, dice: "Il valore che gli operai aggiungono al materiale si compone.....di due parti, una delle quali paga i loro salari e l'altra i profitti del loro datore sull'insieme dei materiali e dei salari che egli ha pagato". Marx, che distingue il pluslavoro (in percentuale) dal profitto (in percentuale anch'esso) fa del primo il rapporto tra la quantità di lavoro prestato oltre quello dalla cui prestazione si ricaverebbe il costo del prodotto (tenuto conto di materiali, ammortamenti e altri costi indiretti) e del secondo il rapporto tra il plusvalore e il totale dei costi fissi e variabili (*Il capitale*, ed. cit., vol. I², p. 238). Tutti questi calcoli sono fondati su ciò che Smith definisce prezzo o valore "naturale" e Marx "valore d'uso"; tuttavia la realtà dello scambio sul mercato, che può generare un valore di scambio maggiore o minore, rende più complessa la valutazione sull'*origine* del profitto, che potrebbe dipendere soltanto in parte dal lavoro materiale. Smith nota tra l'altro a p. 149: "Il prezzo di mercato di qualunque merce, sebbene possa continuare a mantenersi lungamente al di sopra del suo prezzo naturale, raramente può continuare a lungo al di sotto", ciò che sembra ovvio. Per quanto riguarda però il capitale e il profitto, per Smith il capitale è ciò che consente di far lavorare "gente industriosa" (p. 133) al fine di trarne profitto; per Marx il capitale è ciò che consente di appropriarsi del pluslavoro. Come si vede, si stabilisce una diversa valutazione ideologica del fenomeno produttivo, ma in entrambi i casi, pur variando il ruolo del capitale in funzione di quella valutazione, il benessere risulta il frutto del lavoro materiale, della produzione di cose.

⁴² Tengo a fare questa precisazione perché i testi di Von Mises e Von Hayek - come quelli di Bastiat - condizionati da una temperie politica e ideologica perdurata almeno sino alla caduta del muro, fanno della critica all'economia pianificata il trampolino per esaltare il liberismo.

⁴³ Questa equazione sembra però smentita dall'attuale occidente, dove gli obblighi gravanti su individui e famiglie a causa di una società orientata esclusivamente alla competizione produttiva costituiscono, se mai, un ostacolo alle nascite. Un particolare che dovrebbe far riflettere sui calcoli razionalisti, puramente economicisti, applicati alla realtà dell'uomo.

potrebbe essere quanto di più appetibile per un mondo tutto da costruire, le cui prospettive apparivano illimitate. Il processo compulsivo del capitale auspicato da Smith e denunciato da Marx si proiettava su questo orizzonte.

Il limite della logica razionalista -che è la stessa logica hegeliana del "Progresso"⁴⁴- si rivela esattamente in questo: nell'immaginare assoluto ciò che è contingente, instaurando una prassi di ideologizzazione della società assai difficile ad arrestarsi, se non in presenza di un naufragio (cfr. la *Dedicatoria di Arte. Memoria. Utopia*, cit.) che *obbliga* a ripensare i modelli. Questa considerazione sembra doversi applicare alla metafora smithiana della "mano invisibile" che avevo citato sopra in n. 25, e che è rimasta un cardine, esplicito o sottinteso, di ogni liberismo e del "neoliberismo" di Von Mises e Von Hayek. Per capire come il tema si sia lentamente trasformato, è necessario premettere una lunga citazione letterale da Smith.

Dice dunque Smith alle pp. 583-584:

"cercando per quanto può di indirizzare il suo capitale a sostegno dell'industria.....e di indirizzare questa industria in modo che il suo prodotto possa avere il massimo valore, ogni individuo contribuisce necessariamente per quanto può a massimizzare il reddito annuale della società. Invero, generalmente egli né intende promuovere l'interesse pubblico né sa quanto lo promuova.....e dirigendo quell'industria in modo tale che il suo prodotto possa avere il massimo valore egli mira soltanto al proprio guadagno e in questo, come in molti altri casi, egli è *condotto da una mano invisibile* a promuovere un fine che non rientrava nelle sue intenzioni. Né per la società è sempre male che questo fine non rientrasse nelle sue intenzioni. Perseguendo il proprio interesse egli *spesso* promuove quello della società in modo più efficace di quanto intenda realmente promuoverlo. Non ho mai visto che sia stato raggiunto molto da coloro che pretendono di trafficare (*scil.*: condurre i commerci) per il bene pubblico. Questa invero non è una pretesa molto comune presso i commercianti e bastano pochissime parole per dissuaderli dal professarla".

I corsivi sono miei. Subito dopo egli aggiunge che sarebbe folle lo Stato che pretendesse di indirizzare l'economia, compito impossibile perché è evidente che "ognuno, nella sua condizione locale, può giudicare molto meglio di qualunque uomo di stato o legislatore quale sia la specie di industria interna che il suo capitale può impiegare e il cui prodotto avrà probabilmente il massimo valore."

Questa seconda affermazione è un'ovvietà, ma la prima merita un'analisi, sia perché essa non è la conseguenza logica di questa ovvietà -Aristotele potrebbe facilmente dimostrare che si tratterebbe di un falso sillogismo- sia perché essa esprime considerazioni ben più caute ed empiriche delle avventate affermazioni di Bastiat; nel frattempo però, c'era stata l'affermazione della società borghese e del suo superficiale razionalismo.

Sgombrato dunque il campo da questa *falsa alternativa*, è forse necessario fare attenzione ai modi dell'enunciato, perché ciò che comunica Smith sembra fare appello al noto concetto dell'eterogenesi dei fini, più che non a una deterministica necessità: tant'è vero che egli pensa ad una consequenzialità probabilistica, anche se fortemente probabilistica, introducendo l'avverbio "spesso". Dunque non sempre e non necessariamente le conseguenze degli interessi privati sono positive per la collettività: almeno secondo un'attenta analisi della frase.

L'ipotesi di Smith divenne però un paradigma del liberismo, trasformandosi da ciò che era -per l'appunto un'ipotesi- nello sciocco ma non ingenuo ottimismo determinista di Bastiat (il prediletto di Reagan) che trasse le conseguenze ultime dell'ontologia deista: fu la *fede* nella Ragione (occidentale) e nel Progresso dispensata al pubblico plaudente dalla borghesia del XIX (e XX) secolo, come fondamento ideologico della *propria* affermazione. La discussione sembrava chiusa, ma con un certo nervosismo, testimoniato dalla virulenta polemica contro le ricette sociali di chi non era così certo che i trionfi della borghesia non avvenissero a spese di qualcun altro. Come dire: quella mano invisibile non s'identificava, per tutti, con la Divina Provvidenza. Ora, sotto questo profilo sembra doveroso notare che l'asprezza di quella polemica dovette proseguire immutata -e, debbo aggiungere, anche fuor di misura sino alla banalità del linguaggio e delle argomentazioni⁴⁵, da parte di Von Mises (1881-1973) e del suo allievo Von Hayek (1899-1992) -il prediletto della Thatcher- il cui arco di vita fu segnato dalle sfide di destra e di sinistra all'Occidente. L'Occidente risultò infine vittorioso col risultato di trovarsi solo dinnanzi ai propri irrisolti problemi, peraltro senza comprenderlo, considerate le stupidaggini propalate dai suoi *maîtres à penser* circa la presunta fine della storia e delle ideologie.

⁴⁴ Imputata da Von Mises a Marx, *Human Action*, p. 695.

⁴⁵ Virulenza e genericità del linguaggio, creazione di astratte categorie di oppositori cui attribuire non verificabili e generiche affermazioni da esecrare facendo di essi arbitrari raggruppamenti, sono caratteristiche che ricordano curiosamente il linguaggio e la tecnica argomentativa di Voegelin di cui alle pp. 971-986 di *Storia, etc.* Non sembri, questo, un accostamento forzato: occorre leggere per giudicare: tanto meno lo è se si pensa che Voegelin fece parte, con Hayek del circolo che, a Vienna, ruotava attorno a Von Mises. Vi sono intere pagine -non alludo alla dottrina più strettamente economica, ma all'esposizione del "pensiero" sul quale quella si fonda- del tutto insopportabili per lo sfarfallio di sciocchezze filosofiche, antropologiche (anche paleoantropologiche) storiche, etc., in libertà. Il loro problema sembra, precisamente come quello di Voegelin, esorcizzare ciò che appare loro Male assoluto, trovare il Nemico, denunciare la sragione in tutto ciò che sollevi il più timido sospetto sulla provvidenziale bontà della società borghese *d'antan*. Sembra di assistere, come è anche evidente in Voegelin, ad una vera disperazione per il tramonto del XIX secolo e delle sue propaggini nella prima metà del XX; la differenza è che, laddove per Voegelin c'è l'incubo degli "gnostici", per Von Mises (e per Hayek) c'è quello di "socialisti" e "interventisti". Tanto gli uni quanto gli altri sono in ogni caso maschere dell'alterità politica, portatori di fondati dubbi e sospetti circa la bontà degli sviluppi dell'attuale "Occidente" (ideologico), sono *distruttori della civiltà e della cultura occidentali*, generica quanto corposa minaccia per un mondo del quale si avverte la crisi. In ogni caso, categorie fantastiche con dottrine di comodo elaborate al fine di essere facilmente confutate, senza mai alcun riferimento preciso a fatti, persone ed affermazioni reali. Comune a Mises, Hayek e Voegelin è unificare nel discorso nazismo e comunismo -o Socialismo- (all'occorrenza anche il Fascismo) come negazione dell'Occidente: un tema che, per lo meno per quanto riguarda Voegelin e i suoi "Gnostici", discende da Jonas, e che doveti criticare per la sua insostenibilità e ideologicità già in *La Gnosi, etc.* alle pp. 344-346.

Una sommaria esposizione della loro dottrina appare quindi necessaria; potremo così osservare come l'ipotesi, o meglio, la logica, della "mano invisibile" sia andata evolvendo in questi due protagonisti del XX secolo. A premessa dell'analisi che segue, è tuttavia opportuno delimitare il campo della discussione: una concezione dell'economia (politica) non nasce infatti da valutazioni o computi specialisti, nasce da una visione dell'uomo e del mondo -per meglio dire, dell'uomo nel mondo- che può essere definita a buon diritto una "filosofia" salvo essere di fatto un'ideologia.⁴⁶ Non per nulla i testi di Von Mises e Von Hayek (che, tra l'altro, furono giuristi prima che economisti) sono dedicati in massima parte all'esposizione della loro concezione del comportamento umano e delle sue conseguenze, che, a loro volta, definiscono una "economia", quella realisticamente proponibile secondo loro.

Iniziamo dunque ad esaminare con un minimo di dettaglio l'opera principale di Von Mises, *Human Action*, cit. Già dalle prime pagine (pp. 1-5) dell'*Introduzione*, Mises sale in cattedra⁴⁷ per negare che vi sia altra realtà all'infuori dell'individuo, del quale egli si propone di studiare il comportamento al lume di una "scienza" detta prassologia. Premetto sin d'ora che, per esplicite affermazioni dell'Autore nel corso del testo, la prassologia definisce un comportamento dell'uomo "che agisce" (*acting man*, d'ora in poi citato nell'originale in lingua inglese) alla luce di una "filosofia" che discende dall'utilitarismo di Bentham (ripetutamente citato nel testo) e dal pragmatismo di William James, per il quale le "idee" debbono "funzionare". Mi permetto di chiosare: non precisamente due fari del pensiero umano. E mi permetto di ricordare la difesa delle idee rigorosamente inutili e inutilizzabili nella *Dedicatoria* al mio *Arte. Memoria. Utopia*.

Egli mostra inoltre, già a p. 1, una certa acquiescenza al darwinismo nelle vicende umane; una propensione che si ripeterà più volte nel testo e che vedremo poi apertamente espressa dal suo discepolo Von Hayek.

Proseguendo, a p. 2 Mises sottolinea che l'economia moderna è andata evolvendo in una teoria della "scelta umana" (*human choice*) che è molto più del mero aspetto economico del comportamento umano: è "la scienza di ogni sorta di azione umana". Questo, mi si consenta, è l'utilitarismo di Bentham, che si propone di prevedere le scelte in base a un calcolo di generica "utilità", dunque riduce l'intero comportamento umano ad una sua legge interiore che è lecito definire "economica".⁴⁸ I problemi economici o "catallattici", come Mises ama dire, fanno dunque parte di "una scienza più generale" dalla quale non possono essere astratti.

Qui occorre sostare e fare il punto su che cos'è la "catallassi", perché siamo in presenza di un principio invocato infinite volte nel corso di tutta la trattazione e ad essa immanente. Di più: è il principio immanente ad ogni ipotesi di "bontà" del cosiddetto "libero" mercato (che ho definito un ossimoro a p. 712 di *Storia, etc.*) "bontà" teorizzata con analoghe considerazioni (che vedremo a suo tempo) da Hayek.

"Catallassi" è parola che deriva dal greco *katalláso*, "riconcilio". Essa sta dunque ad esprimere una nascosta e inevitabile armonia, dunque una positività (quantomeno economica, ma non soltanto, se si considera che per Mises "progresso" umano e sviluppo economico coincidono) che si realizza nella "libera" contrattazione sul mercato delle merci e del lavoro. Mi permetto di chiosare: nella pratica del *laissez faire*. La catallassi dunque, con una certa irriverenza, può esser definita "la mano invisibile con la feluca accademica".⁴⁹

⁴⁶ Onde evitare malintesi, ricordo il significato che è stato dato al termine "ideologia" nel corso di *Storia, etc.* e di altri miei scritti. Il processo di ideologizzazione è stato definito come fenomeno, o meglio, tentativo, di razionalizzazione di ciò che razionalizzabile non è: pulsioni, interessi, esperienze, desideri e quant'altro, anche da parte del singolo individuo. Nell'ideologia si spaccia per "Ragione" ciò che è specchio delle proprie ragioni, sacrosante e rispettabili ma non universali, non destinate ad imporsi con la mitica "forza della Ragione" quanto, piuttosto, in ragione della forza (non necessariamente violenza) di chi le sostiene. Il mito di un'ipotetica "Ragione" esprime poi l'ideologia di ogni Razionalismo, perciò è l'ideologia *par excellence*, dimentica che dietro ogni *lógos* c'è sempre *ti kreíton*.

⁴⁷ Per questa come per altre mie osservazioni successive, rinvio anche alla prima critica introdotta nella precedente nota 44. Mises dà sempre per scontate, con allegra assertività, le proprie affermazioni nei più disparati campi dello scibile. Non si pone domande, dà risposte perentorie, il suo pensiero è quanto di più lontano dal dubbio e dal sospetto, si muove tra "verità" scontate. In ciò egli è uno splendido rappresentante del "pensiero" borghese, e, sotto questo aspetto, va letto e preso in considerazione.

⁴⁸ Qui c'è un punto da precisare subito. A p. 75 di *The Ultimate Foundation, etc.*, cit., Mises afferma energicamente che il suo *acting man* non è quel "fantasma" noto come *homo œconomicus* di tanta letteratura. Questo è vero, perché la prassologia da lui enfatizzata definisce il comportamento dell'uomo in qualunque circostanza, non soltanto in economia: ma il punto è qui, è l'intero comportamento umano che viene definito dal calcolo utilitaristico, che è lecito definire "economico". La sua precisazione dunque, o è del tutto acritica o è una forma di cattiva coscienza. Va da sé che mi sembra quindi lecito considerare lo "acting man" un *homo œconomicus* persino potenziato.

⁴⁹ Quanto sopra è bene sia chiarito. Al riguardo è interessante notare ciò che dice Von Mises riguardo alla catallassi in *The Ultimate Foundation, etc.*, cit., ove egli opera una serie di "distingui" per evitare che il principio invocato possa identificarsi con quello noto come "mano divina". Mises vorrebbe infatti porsi al riparo da ogni ipotesi di Deismo (la cultura dal XVIII secolo dalla quale discende la parabola di Smith: si veda *supra*, pp. 61-62) e dice quindi a p. 7: "Ciò cui fanno riferimento le scienze (corsivo mio) dell'azione umana [che egli aveva dichiarato poche righe sopra essere teleologiche -nota mia] non sono i progetti e le vie del Signore, ma i fini perseguiti dallo *acting man* nel perseguimento dei propri disegni". A p. 15, dichiarando il proprio darwinismo, precisa: "La selezione naturale opera non soltanto senza alcuna interferenza intenzionale da parte di elementi esterni; opera anche senza comportamento intenzionale da parte dei vari esemplari coinvolti". A p. 19 entra però più nel vivo della questione perché i suoi enunciati attendono un fondamento; perciò dice: "Nessun pensiero e nessuna azione sarebbero possibili all'uomo se l'universo fosse caotico, cioè se non ci fosse una qualunque regolarità nella successione e concatenazione degli eventi". Il collegamento tra l'azione dell'uomo e gli eventi del mondo giunge poi a p. 57: "Le azioni sono guidate dalle idee, le idee sono un prodotto della mente umana che è indiscutibilmente parte dell'universo e il cui potere è strettamente determinato dall'intera struttura dell'universo". L'ultimo tassello è a p. 58 allorché, parlando del cosiddetto "libero arbitrio", afferma: "Tuttavia la nostra assoluta impotenza nell'accettare un assoluto inizio dal nulla, ci obbliga ad assumere che questo invisibile e intangibile qualcosa -la mente umana- è una parte inerente dell'universo, un prodotto della sua storia". Dunque c'è un ordine dell'universo, la mente umana ne è parte e guida le azioni dell'uomo nell'ambito di quell'ordine. Questa, mi si consenta, è la mano di Dio senza Dio, una mano anonima che regola l'accadere nell'azione umana conformemente a una legge cosmica. È una sfumatura ancora più "laica" del già "laico" Deismo e potremmo

Alle pp. 5-6, Mises attacca esplicitamente l'ipotesi di una pluralità delle ragioni e unisce questo "polilogismo" (così lo definisce) all'irrazionalismo, una categoria che esiste soltanto nel pensiero razionalista, come alterità che "attaccano la prassologia e l'economia". Punto fondamentale del suo pensiero è infatti negare che il pensiero nasca dall'esperienza; quindi negare l'ipotesi di una pluralità di *prospettive* funzione della propria collocazione storica, geografica, sociale, culturale e quant'altro.⁵⁰ "Polilogismo", storicismo⁵¹ e irrazionalismo incitano ad ignorare le leggi economiche (p. 6) che è qual che fanno "socialisti, razzisti, razionalisti⁵² e sostenitori dell'intervento statale" (ivi). Come già rilevato, la tecnica retorica alquanto scontata di Mises è unire gli opposti nella comune opposizione alla società borghese: una tecnica che ha inizio nella crisi del pensiero liberale tra le due guerre (con le varianti "antignostiche" di Jonas e Voegelin) in rapporto all'affermarsi del nazismo, del fascismo e del comunismo e che resta in vita sino alla seconda metà del XX secolo come una sorta di rabbioso rimpianto per il bel tempo antico dell'Occidente.⁵³

Subito dopo, alle pp. 7-8, Von Mises passa all'esaltazione del liberismo occidentale *d'antan* come fonte unica del gigantesco progresso economico del pianeta. Qui è interessante notare il rapporto causa→effetto da lui introdotto tra i due fenomeni, un tema ripreso più volte nel suo testo anche come condanna del socialismo e dell'interventismo statale in economia, e come rampogna contro coloro che dimenticano i sacrosanti meriti del *laissez faire* e dei suoi eroi. A me sembra che il suo giudizio sia un po' disinvolto, direi quasi pamphlettistico, visto che trascura non soltanto di prendere in esame il ruolo delle politiche statali, ma, soprattutto, dimentica che la produzione industriale, cuore del capitalismo imprenditoriale, si sviluppò a seguito della possibilità di sfruttare al meglio il mercato delle colonie, produttrici delle materie prime importate dall'occidente e da questi trasformate ed esportate come prodotti lavorati industriali nei propri imperi. I quali, in nome del "libero" mercato restavano in una situazione di subalternità.⁵⁴

forse definirla: Ilozoismo. Il problema che si pone è però questo: se era lecito presumere che la "mano di Dio" fosse provvidenzialmente orientata al Bene, si può capire la razionalistica fiducia nel "libero" mercato e nel *laissez faire* di Smith o di Bastiat. Ma se una "mano" c'è ed è teleologicamente orientata nella "libera" azione dell'uomo ma non ha l'*istituzionale e necessaria* positività divina, essa, se lasciata agire senza controllo, non necessariamente *dovrà* condurre al *nostro* Bene. Dove condurrà non è dato sapere, forse anche a risultati negativi, per noi o per altri. Può anche risorgere il dubbio gnostico sulla "bontà" di *questo* mondo. E allora: perché non stare in guardia, non nutrire una sana diffidenza sul risultato finale di un'azione umana non incanalata da ragionevoli correttivi avanzati in nome del "mondo dell'uomo"? che è poi quella *società* della quale Mises si affanna a denunciare l'inesistenza. Tanto più occorre essere cauti, in quanto il pensiero di Mises e del suo *acting man* incorre qua e là in non poche leggerezze che avrebbero meritato maggiore attenzione prima di essere calate nel discorso con tanta sicurezza. Cito ad esempio da p. 35: "la conoscenza è uno strumento per l'azione"; da p. 45: "Il carattere logico della storia"; "la conoscenza del passato produce un servizio simile nel rendere l'azione il più proficua possibile". E qui mi fermo per notare che sono tutte frasi che rientrano nel bagaglio corrente dell'uomo d'affari, del "tecnico", che potrebbero però essere meno euforicamente asserite in chi pretenda -e Mises lo pretende- di fare un discorso (para)filosofico sull'uomo. Il fatto è che Mises, per esaltare il ruolo salvifico del mercato, opera continuamente confronti retorici tra il benessere del XX secolo e la povertà dei secoli precedenti traendone un *Te Deum* al *laissez faire*; un confronto falsificatorio perché non viene posta la domanda su che cosa si può fare con i mezzi dei quali dispone il mondo moderno. Questo miracolo dell'Occidente ideologico da preservare, è un incubo che, come abbiamo già visto, lo accomuna al suo sodale Voegelin: ma l'occidente *reale*, la sua civiltà non si identifica necessariamente con quella ideologia: l'argomento è stato l'oggetto dell'intera *Storia di un altro occidente*, una storia del dissenso che parte dai primi dissenzienti, gli Gnostici, con l'eliminazione dei quali inizia a formarsi l'ideologia dominante. Il loro dubbio verteva infatti sulla *bontà* di questo mondo: e allora si capisce il riferimento a quanto segnalavo già a p. 975 della *Storia*, etc. citando un articolo di Faber su Voegelin: il sospetto di "Gnosi" come *stratagemma* polit(olog)ico. Mises preferisce ignorare i dubbi che ho ricordato sopra, ma implicare che ci sia una legge cosmica *positiva e razionale* (il Progresso) dispiegamento di una Ragione teleologicamente orientata che armonizza il moto browniano degli appetiti umani, è introiettare il Razionalismo: per questo mi è sembrato necessario prendere il discorso neoliberaista alla lontana, iniziando del Deismo del XVIII secolo; e ricordare che su queste scelte si proietta da sempre, come ipotesi subalterna, l'ombra lunga dello Gnosticismo. Per sottolineare il *semplicismo* del pensiero borghese. Hayek (*Legge, legislazione e libertà*, cit.) definisce la catallassi "l'ordine del mercato".

⁵⁰ L'uso del termine "prospettiva" è forse qualcosa di più di un uso estensivo e corrente della parola. Trovo interessante constatare che l'adozione rinascimentale della prospettiva "cubica" del Brunelleschi e dell'Alberti coincida con il nuovo affermarsi del Razionalismo classico dopo la lunga parentesi del cosiddetto "Medioevo". Si trattava infatti di chiudere lo sguardo sul mondo in un punto di vista unico: nulla a che vedere con la molteplicità dei punti di vista nella figurazione medievale o con la prospettiva empirica di Konrad Witz (e neppure con quella sferica di Fouquet). Che la prospettiva in arte sia veicolo ed espressione di ideologia è fatto noto: basti pensare alla figurazione egizia, dove i potenti possono apparire soltanto idealizzati di fronte o di profilo per motivi ideologici, non certo per un primitivismo figurativo, tant'è che gli umili potevano essere rappresentati "realisticamente".

⁵¹ Mises ha sempre attaccato la scuola storicista tedesca che riteneva si dovesse affrontare l'economia in rapporto al contesto storico e culturale di ogni specifica *società*, negando l'ipotesi di leggi economiche astratte universalmente valide quali quelle perseguite dalla prassologia di Mises. Mises considera infatti (come Bentham) il comportamento umano -quello che determina l'economia- un'invariante. *Questa non è soltanto un'ipotesi razionalista: in concreto trasforma l'ideologia della società occidentale del XIX secolo in modello per il pianeta, suo inevitabile traguardo.*

⁵² L'accusa di "razionalismo" è rivolta da Mises e Hayek alle dottrine economiche socialiste o che comunque prevedono la necessità di un intervento statale per "razionalizzare" il mercato a scapito del *laissez faire*. Per quanto ricordato nella precedente nota 48, Mises (e Hayek) ritengono che vi sia una "razionalità" nascosta e non razionalizzabile (mi scuso per il bisticcio, ma lo fanno loro) una nascosta armonia nell'apparente irrazionalità delle pulsioni del "libero" mercato.

⁵³ Audier cita a p. 345 il giudizio di Röpke (l'avversario di Mises nel Colloquio Lippmann) secondo il quale Mises e Hayek avrebbero giusta collocazione "dietro la vetrina di un museo"; e a p. 350 quello di Isaiah Berlin che definisce Mises "un dinosauro" e il suo seguace "l'orribile Dr. Hayek". Le loro dottrine, come nota Audier andaron poi alla conquista (almeno parziale) del mondo anglosassone: ciò sembra naturale, visto che da quel mondo, nel XVIII secolo, traggono il fondamento. Abbiamo anche visto il ruolo determinante di Reagan e della Thatcher, anche allora come reazione ai subbugli degli anni '60 e '70.

⁵⁴ Adam Smith parla a lungo di questi commerci in funzione della critica alla scarsa produttività dei tradizionali sistemi protezionistici e monopolistici dei paesi europei nello sfruttamento del mercato coloniale.

Proseguendo, alle pp. 9-10 conclude perciò l'*Introduzione* con un virulento attacco alla "rivolta contro l'economia" (p. 9) al Marxismo e alla cultura delle Università "di molti paesi"⁵⁵ che influenza i governi. "Deve essere enfaticamente" dice a p. 10 "che il destino della civiltà moderna *come sviluppato dai popoli bianchi negli ultimi due secoli* (corsivo mio, ma inevitabile) è inseparabilmente legato al destino della scienza economica". Una "scienza" che, come sottolinea più volte lo stesso Mises, non ha però nulla a che vedere con la scienza in senso proprio (le scienze fisiche): la prassologia è un'evidenza empirica che però è un *a priori* dello *acting man* (Mises critica l'economia come modello costruito *a posteriori*, da verificare poi sperimentalmente). Della contraddittorietà tra dato empirico e legge, Mises non si cura; la sua tecnica, come si può constatare leggendo il suo testo, è costruire un simulacro detto *acting man*, inserirvi un software e farne un automa che risponde al programma installato.

Sorvolando sulle successive sessanta pagine, nelle quali Mises discetta sull'intero scibile nei modi già segnalati, al fine di modellare l'uomo come *acting man*, mi limito a ricordare gli espliciti riferimenti a Hume e a Bentham a p. 73.⁵⁶ Le successive cinquanta pagine, dedicate essenzialmente a una critica violenta del Marxismo, offrono viceversa un qualche interesse per ciò che concerne le argomentazioni usate.

Innanzitutto è da rilevare che Mises attacca Marx in quanto "irrazionalista", un'accusa che a me sembra improbabile. È vero che Marx fu *anche* un utopista -basti pensare al suo sogno di un uomo libero di essere qualcosa di diverso in ogni momento -formulato in *Die Deutsche Ideologie*⁵⁷ ma il suo sforzo di

⁵⁵ Mises è usualmente tanto violento e categorico quanto generico ed evasivo contro i propri avversari, mere astrazioni e latori di dottrine di comodo di immediata demolizione. È la medesima tecnica di Voegelin, cui faccio riferimento perché già esposta adeguatamente alle pp. 971-986 di *Storia, etc.* (e perché i due si frequentarono a Vienna).

⁵⁶ Mises fa vari riferimenti a Hume, padre nobile dell'empirismo. Ciò che rende problematici i riferimenti è che però Hume era pensatore di gran buonsenso, che invocava l'osservazione empirica contro i "dogmi" della Ragione; Mises invece, come già notato, intende ricavare da una propria soggettiva lettura dell'uomo e del mondo, certamente empirica ma per nulla esaustiva, un "*a priori*" che diviene Legge.

⁵⁷ Cfr. *Die Deutsche Ideologie*, www.ebbemunk.dk/misc/marx.pdf, p. 17: "während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Wiehuzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden". Sui due aspetti del pensiero di Marx, può essere interessante l'articolo di R. Commers, *Marx's Concept of Justice and the two Traditions in the European Political Thought*, Philosophica 33, 1984 (1) che ritiene Marx influenzato da due diverse tradizioni di pensiero emerse nella società borghese del XVII e XVIII secolo, entrambe presenti nella sua prospettiva esistenziale. La visione marxiana della giustizia sociale è ricondotta da Commers ad un utopismo storicista che, mi permetto di notare, recupera il fondamento gioachimita del pensiero hegeliano. La visione della società "giusta" (quella nella quale non è più necessario invocare la giustizia sociale) è dislocata nel futuro storico e definitivo di una storia tripartita non più secondo le tre età dello Spirito, ma secondo i modi della produzione. Si trattava di superare la divisione del lavoro (vedi la citazione sopra) caratteristica della società borghese (non a caso, direi, Mises la difende in nome della più volte invocata disegualianza tra gli uomini). In quella società finale scomparirebbe la definizione di "giusto" e "ingiusto" che ha senso invocare in *questa* società: borghese, ma non soltanto, aggiungo io. In effetti l'Utopia è in un non-luogo e in un non-tempo contrapposto ad ogni e qualunque *hic et nunc*. Sul tema delle società utopiche, mi permetto tuttavia di sottolineare la loro irrealizzabilità logica senza la creazione prioritaria dell'uomo "perfetto", senza il quale non possono realizzarsi i millenarismi. Questo problema è ben presente nel pensiero eterodosso esaminato in *Storia, etc.* Tornando a Commers, egli sottolinea che le due tradizioni sono quelle che hanno come capostipiti Hobbes e Spinoza. Il primo fu un realista che ispirò la tradizione britannica che culminò con Bentham. Qui Commers cita il concetto di giustizia del *Leviathan* (p. 100 dell'ed. cit.); il realismo di Hobbes giunse a Bentham evolvendo in accezione alquanto cinica. Diversa fu la tradizione discesa da Spinoza che abbiamo visto giungere, tramite il Neoplatonismo di Cambridge, sia in Inghilterra a Shaftesbury, sia, tramite quest'ultimo, in Germania a Leibniz, Herder e la Frühromantik (cfr. *Storia, etc.*, p. 573 in n. 239 e p. 621 in n. 411). Commers sottolinea di fatto, anche se non esplicitamente, il fondamento ontologico del pensiero di Spinoza allorché nota che, per lui, gli individui non sono che l'espressione parcellizzata di una realtà che li trascende, la Natura (*Deus seu Natura* è notissima e citatissima espressione di Spinoza). Questa è l'ontologia neoplatonica, per la quale il molteplice è la manifestazione dell'Uno, ed è un'intuizione religiosa ampiamente diffusa della quale s'è detto a lungo in *Storia, etc.* Per Spinoza, ogni particolare "ragione" dell'uomo, con le sue *passioni*, è dunque espressione della totalità della "Natura" (cfr. *Storia, etc.*, p. 909 e p. 912) e il tema che egli sviluppa nella sua *Ethica* è per l'appunto quello di ricondurre le passioni nell'ambito della ragione. L'uomo, comprendendo la propria limitatezza, si rende libero e si adegua al Sommo Bene, perché riconduce la propria vita nell'ambito di ciò che è comune a tutta l'umanità, e a questa umanità si rende solidale. Come si noterà, siamo in presenza di un concetto di libertà incompatibile con quello di Hobbes, per il quale "libertà" è assenza di vincoli (*Leviathan*, ed. cit., p. 91: "Liberty is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external Impediments"). Il fatto è che, come avevamo visto (*Storia, etc.*, p. 918) lo Stato è una costruzione artificiale determinata dal Covenant stipulato tra gli individui, unica "realtà" di natura. In altre parole, la linea di pensiero che discende dalla metafisica di Hobbes, e che ritroviamo nei tempi moderni dei quali stiamo parlando, considera l'individuo come unica realtà, e un'astrazione la società; laddove per Spinoza e per la sua ontologia neoplatonica, gli individui rappresentano il volto molteplice di una realtà trascendente; di qui il rispetto per le passioni ma la necessità di contemperarle nell'ambito della ragione, al fine di stabilire l'armonia degli individui all'interno della società. Anche Spinoza, come ho ricordato sopra, ebbe un seguito in Inghilterra, nel Neoplatonismo di Cambridge e in Shaftesbury; e lo ebbe in Germania, come anche ho ricordato, nella Frühromantik. Commers sostiene che questa eredità giunse infatti a Marx tramite Fichte, Schelling e Hegel. La duplice eredità culturale di Marx è letta da Commers in modo originale: Marx assunse una posizione realista nei confronti della società borghese, nella quale i diritti sono quelli dell'ordine borghese, condizionati dai rapporti economici; quanto alla condizione utopica, spinoziana della società, essa potrà essere realizzata soltanto dopo aver superato lo stadio presente dello sviluppo sociale. In altre parole: "la perfezione umana e la libertà non sono l'acquisizione dei pochi a scapito degli altri, ma un raggiungimento di tutta l'umanità per tutti gli uomini e da parte di tutti gli uomini". Vorrei notare che, a prescindere da quel che potesse pensare Marx, qui risuona la grande Utopia, il messaggio liberatorio della religiosità testamentaria, delle sue religioni; la salvezza come obiettivo possibile soltanto se è salvezza comune è un tema che percorre la religiosità giudaica. Questo percorso dell'umanità verso uno stato di perfezione, tema di infinite eterodossie, fu l'utopia di Gioacchino, e il Gioachimismo è alla radice della storia teleologica di Hegel, con il suo mito del Progresso che resta come obiettivo *certo* e traguardabile, come fine della storia (nel doppio senso della parola) in Marx. Marx era però anche convinto che i rapporti antagonisti tra gli uomini non potessero essere superati se non abolendo la divisione del lavoro, e che l'approccio all'antagonismo sociale dovesse essere formulato in termini rigorosamente realisti: guardare agli ideali in termini moralistici sarebbe stato assolutamente errato. Perciò egli intraprese la critica dell'economia politica ripercorrendone analiticamente le formulazioni, al fine di giungere a una definizione "scientifica" dell'equità sociale. Conseguentemente, egli volle inserirsi come possibile capolinea della tradizione di pensiero borghese, la tradizione dell'economia politica.

dimostrare per formule algebriche la realtà nascosta dell'economia capitalista denuncia, se mai, il contrario, tant'è che a me personalmente questo sembra piuttosto un suo limite. Inoltre -questo è davvero singolare- Mises (e, come lui, Hayek) accusa ovunque, e senza ombra di dubbio su ciò che sta dicendo, i sistemi socialisti e statalisti di *razionalismo*.

Questa assurda e contraddittoria polemica dei due austriaci evoca di sicuro la parabola evangelica della pagliuzza e della trave, posta l'indubbia discendenza del liberismo dal Deismo e dal Razionalismo del XVII-XVIII secolo.

La cosa però si spiega con alcune affermazioni di Mises, secondo il quale il concetto marxiano di "ideologia" minerebbe la capacità veritativa del pensiero (p. 74). Mises però attacca il pensiero "ideologico" (p. 76) altrui (il suo non lo sarebbe) a causa del *proprio* fondamento razionalista: lo attacca perché il concetto marxiano di ideologia condurrebbe a dover ammettere una *pluralità delle "ragioni"*, cioè la possibilità che una situazione di fatto possa esser vissuta sotto molteplici *prospettive*. Conflittualmente, dunque. Il suo punto di vista, che sembra volare alto nei cieli della speculazione filosofica, ha però un fondamento ben materiale nella sua concezione dell'economia: se si potesse ammettere quella pluralità, sarebbe legittima l'esistenza dei sindacati. Secondo Mises, al contrario, i sindacati rappresentano soltanto un grave impaccio (lo ripete ovunque se ne presenti la possibilità) allo sviluppo delle nascoste e misteriose armonie economiche del *laissez faire*, "catallattiche" per lui. Inoltre, per Mises, l'utopismo si identifica con l'irrazionalismo, perché la realtà dell'economia avrebbe completamente demolito l'utopismo socialista (p. 73). Lo "irrazionalismo", mi permetto di ricordare, è una categoria che esiste soltanto nel pensiero razionalista; del resto, anche il marxista Lukács parlava, a proposito del pensiero altrui, di "distruzione della ragione".

Von Mises ritiene egualmente negativa ogni dottrina che cerchi di stabilire un modello per l'uomo, laddove l'uomo è quel che è e deve esser lasciato essere (pp. 95-98). Ciò, si noterà, è perfettamente coerente con la sua negazione della realtà della società, e la sua esaltazione dell'individuo come sola realtà: ogni normativa per l'uomo, sin dal tempo delle formulazioni religiose, fu pensata infatti in funzione dell'esistenza, oltre l'individuo, di una *società*. L'unica normativa pensabile, *in foro externo*, secondo la tradizione di Hobbes, è quella di leggi positive la cui sola "razionalità" è di discendere dal *Covenant* stabilito dai "liberi" individui. Dei fattori di crisi e dissoluzione sociale germinanti da una simile concezione abbiamo parlato a lungo, in *Storia, etc.*, esaminando le argomentazioni di Leo Strauss e di Brague in rapporto alla crisi dell'Occidente.

Soprattutto si comprende l'odio palpabile (non so trovare altra, più sfumata espressione) di Mises verso il Cristianesimo, in quanto portatore di una dottrina *sociale*. Il testo è disseminato di attacchi al Cristianesimo: cito soltanto, per tutte, la p. 675 ove l'invettiva giunge all'apoteosi: in poche righe Mises attacca ogni ipotesi di "filosofia sociale del nostro tempo" e unisce nella condanna e nel disprezzo, in un'unica categoria, marxismo, nazismo, fascismo e Cristianesimo; quest'ultimo però ben specificato nella totalità delle sue accezioni, protestante, cattolica e ortodossa; vi unisce, nell'accusa e nel reato, anche gli Hoenzollern, i Bourbon-Orléans e F.D. Roosevelt con il suo New Deal, tutti d'accordo nel parlar male del capitalismo. Un passaggio acrobatico che avrebbe fatto l'invidia di Voegelin. Alle varie accezioni del Cristianesimo è poi dedicata una lunga nota al piede della pagina (nota 8) con accuse circostanziate confessione per confessione.

Per terminare questa prima parte del testo intitolata, come il testo stesso, alla "Azione umana" (il testo è suddiviso in sette parti di diseguale ampiezza) mi limito a segnalare due ulteriori punti che, a mio avviso, contribuiscono a definire il personaggio.

Alle pp. 125-126 Mises affronta la teoria dell'utilità marginale secondo la quale, per ripercorrere il suo enunciato, un ducato di reddito in più, per un uomo che ha già un reddito annuo di 5000 ducati, varrebbe all'incirca la metà di quanto potrebbe valere per un uomo che avesse un reddito annuo di 2500 ducati. Certamente, egli nota, qui possono entrare in campo fattori psicologici individuali (dunque non si può stabilire una "legge" del genere) ma soprattutto, aggiunge, non è questa la via per risolvere il problema del "valore" di quel ducato in più, fondato sulla scelta. Ora, senza entrare nel merito di una questione che esula dagli interessi di queste note, trovo singolare, ma anche sintomatico, che Mises non si sia chiesto quale potrebbe essere il "valore"

Un Marx razionalista si innesta così sul Marx utopista di *Die Deutsche Ideologie*: una analisi "scientifica" della realtà diviene la premessa alla lotta per il raggiungimento dell'Utopia. Vorrei notare che questa è la logica del Gioachimismo e di tutti i millenarismi, l'ipotesi di poter realizzare l'Utopia nella storia. Secondo Commers dunque, le due tradizioni che discendono da Hobbes e da Spinoza convivono in Marx, secondo percorsi che egli tenta, senza grande successo, di identificare; esse gli appaiono strettamente intrecciate nella nota profezia marxiana (*Il Capitale*, ed. cit., vol. III^o, p. 231): "Di fatto il regno della libertà inizia là dove cessa il lavoro determinato dal bisogno e dalla finalità esterna". Far giustizia all'uomo è garantire il libero sviluppo individuale; è l'ideale aristocratico di libera individualità che Commers individua nel percorso di Marx. Un ideale che egli ritiene di rintracciare in Shaftesbury, nel suo *The Moralists: a Philosophical Rhapsody* (cfr. A. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, cit., vol. II). In esso, due uomini si parlano liberamente fuori del tempo, perché *là non c'è un tempo da trasformare in danaro*. Il ritorno al tempo e alla quotidiana vita sociale li renderà di nuovo estranei, lungo i percorsi dei loro affari. Commers conclude ricordando il fallimento delle attese, ma anche il continuo risorgere dell'Utopia. Per quanto concerne queste note, ritengo tuttavia significativo ricordare come prosegue la profezia di Marx sopra citata. A p. 232 Marx precisa il modo per giungere a quella libertà: essa si realizza portando sotto il controllo razionale dei lavoratori quella produzione che egli considera guidata da una "forza cieca". A prescindere da considerazioni politiche ed economiche che non mi competono nella logica che intendo dare al mio racconto, ciò che mi preme sottolineare è questo: là dove i fautori del liberismo vedono nella libera azione del capitale il dispiegarsi di una razionalità *nascosta*, retaggio del Deismo, Marx vede soltanto -come è ovvio che sia fuori dal pre-giudizio puramente ideologico e razionalista- null'altro se non ciò che *appare* allo spettatore, il disordine. Il suo sguardo *sospettoso* potrebbe perciò richiamare quello dello "Gnostico" e di chiunque non ritenga *questo* mondo il migliore dei mondi possibili.

di quel ducato in più per chi avesse un reddito, non di 2500, ma di 25 ducati. Il punto è che egli ritiene evidentemente non significativo il quadro sociale ai fini della *scelta*, come risulta palese dal fatto che egli insista a postulare l'esistenza di un "libero" mercato del lavoro, un'ipotesi circa la quale fu esplicitamente dubbioso lo stesso Smith. Il suo modello è, come detto, un *a priori* fondato su un uomo astratto (lo *acting man*) le cui pulsioni utilitaristiche (Bentham è ripetutamente nominato, ed è comunque sempre presente sullo sfondo) ne garantiscono il funzionamento. In altre parole è una *tautologia impenetrabile*, e inattaccabile a patto che se ne condividano gli assunti tra i quali spicca, guarda caso, l'assenza dell'uomo reale, dell'uomo "così com'è" che, al momento del bisogno, è invocato da Mises contro ogni utopismo.

La cosa però non è da prendersi alla leggera, perché il suo modello economico, una volta ricevuta autorità giuridica, diviene un potente strumento per trasformare l'uomo storico, reale (cioè gli uomini con le loro individuali diversità, storicamente, culturalmente e socialmente determinate) nell'automa dello *acting man*, prodromo di una *globalizzazione umana* ad uso di un astratto capitale il cui compito sembra essere quello di "crescere e moltiplicarsi". Questo aspetto, il tentativo di creare un uomo funzionale alla produzione, è esattamente ciò che denunciano gli avversari del neoliberalismo.

Il lavoro diviene così un mezzo per un fine esteriore, la produzione di sempre più "cose" (p. 131) e ciò appare coerente con un sistema sociale e produttivo dichiaratamente orientato all'esclusivo soddisfacimento di un non meno astratto "consumatore": dimenticando -o forse no- che quest'ultimo è in larga parte la medesima figura del "lavoratore", una volta indossato l'abito civile. Qui siamo al tema assai delicato dei bisogni indotti, del consumo "forzato" che invia nel regno delle favole l'attesa di Marx di una fine del bisogno. Siamo anche al ciclo infernale di produzione/consumo del quale parlavo a p. 1312 di *Storia, etc.*: ciò che si consuma in questo ciclo, a mio avviso, è l'umanità dell'uomo, pensato infatti da Mises nelle forme artificiali dello *acting man*. Si può anche ritenere questa evoluzione un "progresso": tuttavia a me sembra di essere in presenza dell'eterna tensione, già individuata in alcuni esiti dell'alchimia, ad azzerare la natura per far posto ad una irrazionale costruzione razionalista.

Alle pp. 135-136, la logica conseguenza di questo approccio, è che il lavoratore deve adattarsi alla più totale flessibilità di impiego, ciò che lascia perplessi circa la fattibilità del programma, perché ci si possono domandare almeno due cose: in generale sino a che punto l'oggetto della flessibilità può essere spontaneamente flessibile (i metodi carcerari di Bentham sono rimasti essenzialmente letteratura) e, in particolare, come un tornitore possa trasformarsi in muratore o un archeologo in un chimico. Non sto facendo umorismo a buon mercato: Mises parla espressamente di trasferimento del lavoro là dove c'è l'espansione della produzione (p. 135) e aggiunge (p. 136): "Chi cerca un impiego deve essere pronto a lavorare per uno stipendio qualunque, per quanto basso, anche se insufficiente alla conservazione dell'esistenza. Sarebbe comunque felice di ritardare almeno per un po' la morte per inedia". SIC.

Ciò è semplicemente *stupido*, indipendentemente da considerazioni di altro ordine. A prescindere dal fatto che la persona interessata, in quanto *acting man*, potrebbe *scegliere* (con o senza calcoli d'utilità benthamiani) di fare piuttosto il rapinatore⁵⁸ (nella peggiore delle ipotesi vitto e alloggio sarebbero comunque forniti dallo Stato) ha mai pensato, Mises, che sta parlando di chi dovrebbe essere *anche* il consumatore della sua forsenata produzione?

Qui non si intendono fornire ricette economiche alternative né lanciare proclami politici, si tenta soltanto l'analisi della *logica* inerente al discorso di Mises alla luce di un minimo di riflessione: come sta in piedi -nella realtà- il suo ipotetico modello "*a priori*"? Paradossalmente, il suo modello liberista ispirato ad un totalitario *laissez faire* richiederebbe un immediato intervento legislativo dello Stato, onde evitare ad una imprenditoria sprovveduta di finire vittima della propria miopia.

Siamo dunque in presenza di un modello teorico che sembra più che altro un modello astratto, il cui vero intento sembra essere un altro, questo però per nulla "astratto": contribuire a *creare nella realtà storica* la figura immaginaria dello *acting man*. Una costruzione, dunque, *ideologica*, mirata a sostituire l'uomo storico con un uomo mutilato, lobotomizzato, pensato per portare all'affermazione di un modello la cui praticabilità sembra comunque tutta da dimostrare. Questi sono i risultati del pensiero razionalistico, del quale Mises accusa, a ragione ma senza riflettere sul proprio "Occidente", i regimi comunisti. In fondo anche Mises, come quei regimi, pretende di creare un "uomo nuovo" adattato ai bisogni di un modello astratto. I modelli razionalisti sono un po' come i vampiri delle leggende: spettri che di per sé non hanno vita e perciò hanno necessità di sangue rubato ai vivi, senza il quale tornerebbero nel nulla.

⁵⁸ Una concreta possibilità esistenziale che mostra come il meraviglioso "progresso" annunciato dal paleoliberalismo di Mises provocherebbe non soltanto un danno *sociale* a quella "società" che per lui non esiste: ma anche *individuale* a quegli "individui" che per lui sono l'unica realtà, perché degraderebbe la convivenza nel quadro di un'invivibile condizione di insicurezza, esperienza nota a tutte le società che creano vaste aree di emarginazione. Certo, si potrebbero seguire le ricette di Bentham e mettere i ladri ai lavori forzati nel Panopticon, ma sembra che la soluzione non sia mai apparsa realistica, a giudicare dal suo insuccesso. Mises è lontanissimo dal sospetto che il *liberismo* possa essere stato il *primo responsabile* dei regimi autoritari del XX secolo; Mises ha la vista corta, il *furor ideologico* gli ottunde l'intelligenza delle più semplici cose del mondo. Ma il furor ideologico nasce quando al *ragionare* si sostituisce la *razionalizzazione*, una scelta sul cui fondamento nasce l'economia politica, con la sua pretesa di creare una convivenza -cioè una *società* (della quale si rifiuta l'esistenza)- sul calcolo contabile di "individui" astratti dal contesto.

Qui il problema non è politico/ideologico, non è neppure contingentemente “economico”: qui siamo in presenza di una struttura di pensiero, di un modo di pensare la società (anche se il termine è sgradito ai liberisti che non possono ammetterne l’esistenza) che si rivela inadeguato a causa dell’astrazione razionalista che lo conforma.

Mises fa del proprio progetto un’arma ideologica contro i regimi comunisti, vituperati ogni poche pagine: un’arma comprensibile in tempi di guerra fredda. Ora però che quei regimi hanno patentemente dichiarato il proprio fallimento e ben pochi possono pensare di resuscitarli, il gigante contro il quale Mises lottava torna ad essere un mulino a vento. *Mises è terribilmente inattuale*, un dinosauro, come diceva Berlin: e tuttavia è un dinosauro che tenta sempre di tornare a vivere nel *Jurassic Park* di questo “Occidente” ideologico.⁵⁹

Tornando al suo testo, la prima parte si conclude con un peana alla Ragione come creatrice unica del Progresso, che però, in quanto progresso economico, rivela che la Ragione di Mises è, più modestamente, la ragione calcolante della *téchne*: rispettabilissima e necessaria, ma alquanto arditamente elevata a fondamento “spirituale” della crescita *economica*. Interessante tuttavia notare che questa Ragione è la medesima che pervade il cosmo, come segnalavo sopra in nota 48, e che essa può aggiungere all’universo *nuova creazione* (p. 141). Un’architettura che abbiamo già visto in alchimia, religiosità eterodossa che giunse alla *Frühromantik* dove però è l’arte, *intuizione intellettuale* al di sopra della ragione, ciò che crea nuova realtà, come *la Parola che fa essere*; poi quella religiosità si secolarizzò nella storia teleologica dello storicismo hegeliano, erede del mito illuminista del Progresso.⁶⁰ Mises, che detesta il Romanticismo e lo Storicismo, ha però un proprio culto economicista del Progresso: i percorsi e i non casti connubi delle idee rappresentano uno dei fenomeni più singolari della storia, e costituiscono la cassetta degli attrezzi dove rovistare per trovare quelli più confacenti da adattare alle proprie urgenze.⁶¹

La seconda parte, intitolata “L’azione nel quadro della società” si apre con le solite banalità assertive, ma, più significativamente, anche con citazioni da Smith e Bastiat per quanto concerne la “mano invisibile” (ribattezzata *catallassi*) e da Bentham. Segue un attacco alla dottrina sociale cristiana (p. 154) colpevole di perorare l’aumento dei salari.

A proposito di questo suo negativo rapporto con la religione (specificamente quella cristiana, di tutte le confessioni) è interessante navigare tra le pagine 150 e 156, per scoprire che le visioni universaliste che si preoccupano della società nel suo complesso sono forme di “governo teocratico” (pp. 150-151) che il liberismo non può accettare, essendo “teoria puramente razionale e scientifica” (p. 155); e che la religione non deve avere dottrine sociali, ma restare un rapporto privato di ciascuno con il “mistero”, perché così dice William James, altra Musa ispiratrice di Mises.

A prescindere dal fatto che ciò significa non capire che cos’è una religione (o forse capirlo sin troppo bene, e temerlo) c’è da domandarsi come potrebbe un rapporto con il “mistero” non tradursi in un quotidiano comportamento mondano, quindi con un atteggiamento *sociale*; viene però soprattutto il sospetto che questo confinamento della religione abbia molto a che vedere con interessi di parte, quali il citato livello dei salari. E qui viene proclamato l’obiettivo di Mises: il rinnovamento dei fasti borghesi e occidentali del XIX secolo (p. 155).

Non manca, era da attenderselo, l’esaltazione del “genio” e la giustificazione della divisione del lavoro su un fondamento, oserei dire, biologico: “l’innata” diversità degli individui (p. 158). È noto infatti, mi vien di chiosare, che un addetto alle pulizie o un manovale realizzano, nel proprio mestiere, l’aspirazione alla propria diversità, unitamente al rifiuto di farsi Amministratore Delegato. Mi permetto di insistere su questo tono poco rispettoso, perché deve essere ben messo in luce su quale coacervo di stupidaggini è costruita la dottrina di Mises, che Menenio Agrippa aveva già saputo esporre in modo più suadente: stupidaggini che si rivelano tali all’analisi, ma che contribuiscono a costruire la fitta trama di non ingenue (lo spero per lui) menzogne, sulle quali soltanto può costruirsi un’ideologia *inattuale*.

⁵⁹ La spinta per un ritorno al liberismo messa in atto dalle classi dirigenti occidentali negli ultimi decenni potrebbe essere intesa come un nostalgico sguardo alla passata *grandeur*, quella del XIX secolo; un tentativo *inattuale* di sfuggire al proprio progressivo ridimensionamento, che si vorrebbe causato dall’abbandono delle politiche economiche caratteristiche di quel secolo glorioso (glorioso per l’Occidente). Un ritorno che, nel nuovo contesto di forze planetarie, si effettuerebbe attraverso la globalizzazione e la finanziarizzazione dell’economia. Di fatto però, non c’è più la società che garanti quell’impetuoso sviluppo; non c’è più quantomeno nell’occidente geografico (l’occidente reale) ed è perciò venuto meno il contesto che rese possibile l’affermazione dell’economia liberista: lo ha fatto venir meno lo stesso impetuoso sviluppo del benessere avvenuto tra il XIX e il XX secolo. E non c’è più il dominio coloniale planetario. Un benessere senza precedenti ha tolto al liberismo la sua massa di manovra, fatta di individui non soltanto poveri, ma privi di autonome capacità di sussistenza e pronti a qualunque sacrificio pur di sopravvivere, consentendo così il vertiginoso accumulo di capitale pronto a riciclarsi in una progressione apparentemente infinita (ma tutto finisce, in questo mondo) così lucidamente intuito e descritto da Marx sul fondamento della stessa economia politica dei classici. Tutto però finisce perché tutto muta, e un’economia è possibile e giustificata soltanto in rapporto ad un contesto sociale: se questo muta, quell’economia non è più possibile e giustificata e può produrre soltanto guasti *sociali* nella sua pretesa di ricreare una società che non c’è. In una società radicalmente mutata, le “leggi” dell’economia liberista -leggi che potevano valere per un’altra società- possono quindi produrre soltanto squilibri ed emarginazione, l’arricchimento collettivo si trasformerebbe nel mero dato statistico del PIL elaborato sul fondamento di una *crescente disparità*: precisamente ciò che è in atto. Il sogno di resuscitare un passato che non può tornare, mostra un occidente prigioniero della ideologia di “Occidente”.

⁶⁰ Per tutti questi argomenti rinvio ai capitoli e ai passaggi relativi di *Storia*, *etc.*

⁶¹ Cfr. *Storia*, *etc.*, p. 1263.

Perciò, sino a p. 176 Mises parla di divisione del lavoro senza porsi domande sull'origine sociale delle "diverse attitudini".⁶² Anzi, a p. 175 egli afferma l'esistenza di "uomini che in ogni riguardo sono superiori e più efficienti, e uomini che in ogni riguardo sono inferiori e meno efficienti". A parte il fatto che ciò rende assai poco neutra ed ecumenica la sua visione di un'umanità diversa nelle attitudini che va a ricoprire il proprio ruolo "naturale" nella divisione del lavoro, e volendo prescindere dall'uso sgradevole e inappropriato di valutazioni di superiorità e inferiorità, si potrebbe anche essere d'accordo con lui sulla maggiore o minore efficienza degli individui: salvo però chiedersi -Mises se ne guarda bene- quanto di essa abbia origine in una estrazione sociale che non è il frutto imperituro di una legge cosmica, di natura.

Ma tant'è. L'utilitarismo, egli dice, non ha nulla a che vedere con i diritti umani (p. 175) e Malthus ha mostrato che la natura offre limitati mezzi di sussistenza, perciò non a tutti è accordato il diritto di esistere (ivi). Quanto a Darwin, Mises professa il proprio darwinismo sociale (p. 176) e chiude il capitolo con il solito attacco *en passant* al Cristianesimo.

Il capitolo successivo non merita particolari segnalazioni, anche perché vuol porsi su un livello "filosofico" che purtroppo non si addice a Mises. Ci si può però soffermare un attimo su tre affermazioni:

- Soltanto gli individui pensano, la società non pensa, come anche "non mangia e non beve" (p. 177). Dove e su che cosa maturi il pensiero degli "individui" non è tuttavia dato sapere, posto che essi vengono astratti dalla società nella quale vivono, dal luogo e dal tempo;
- Le dottrine del nazismo non sono essenzialmente diverse dall'ideologia socialista. Questo lo pensava anche Jonas, che però si limitava a considerarli tutti "gnostici";
- Il colonialismo inglese (e olandese) salvaguardò la pace (e i privilegi) in India; fu accettato dall'opinione pubblica e finì soltanto per "l'infiltrazione di idee sovversive dall'esterno" (p. 190).⁶³

Il capitolo che segue, e che conclude la seconda parte del testo, merita qualche riflessione in più, nonostante prosegua l'insopportabile superficialità (ammantata di conoscenza) del suo ricettario.

A p. 194 egli sentenzia che la società si regge sul *do ut des*, e che, prima, c'era soltanto la lotta di tutti contro tutti. Qui c'è da notare che, mentre ricalca, senza citarlo, la metafisica materialista di Hobbes, Mises sembra incapace di trarne le coerenti conseguenze, che Hobbes ne trasse, circa il carattere non "naturale" della proprietà, concessione del Leviathano.

A p. 198 però il discorso si fa più interessante. Dice Mises: "Tutte le categorie prassologiche sono eterne e immutabili perché sono determinate unicamente dalle strutture logiche della mente umana e dalle condizioni naturali dell'esistenza umana". Ora, a prescindere dall'apodittica prosopopea, la sua affermazione va osservata da vicino e con attenzione. Ciò che vi si legge infatti, è la traduzione del Razionalismo nel desiderio borghese occidentale (i due termini non possono essere disgiunti) di un pensiero unico e di un "Vero" assoluto che ignori il fondamento del pensiero nell'esperienza, nel *tí kreíttōn* che è l'*archè* del *lógos*. Per non dire poi dell'insulso ma subdolo aggettivo "naturale" usato per una condizione dell'esistenza umana che muta nel luogo, nel tempo, e nella collocazione sociale. Mises, "filosoficamente" rozzo e contraddittorio, anche se non si rende conto di quel che dice sa benissimo *perché* lo dice.

La terza parte del testo di Mises si apre con la critica del concetto marxiano di valore, che gli offre lo spunto per l'ennesima polemica contro il socialismo. Di questo si può fare a meno di occuparsi (gli argomenti sono sempre i medesimi dal tempo di Bastiat); per quanto riguarda invece il concetto di valore, si deve tener presente quanto già ricordato, cioè che Marx lo riprende da Smith. Sicuramente si tratta di un concetto senza un fondamento economico certo; vorrei però suggerire che potrebbe averne avuto uno *etico* quando il mondo imprenditoriale, che produceva beni *reali*, andava contendendo il futuro al vecchio mondo della proprietà terriera, del privilegio aristocratico e dei monopoli della Corona; e che questa "etica" non doveva essere lontana dal pensiero "economico" di un Presbiteriano. Poi, si sa, l'economia si è liberata da qualunque remora inconscia estranea al calcolo.

Di questo soltanto infatti Mises ritiene si debba tener conto nelle pagine che seguono, dedicate al calcolo economico. Al riguardo, molto esplicita è la p. 215, nella quale egli afferma che *è razionale soltanto ciò che può essere oggetto di calcolo economico*⁶⁴, anche se questo atteggiamento è criticato da chi disprezza "la civiltà occidentale", cioè da "riformatori nevrotici, letterati privi di equilibrio mentale e demagoghi ambiziosi". Il suo "*acting man*" non si preoccupa delle conseguenze del proprio obbiettivo di profitto: se ne esistono, sono comunque ininfluenti nel suo calcolo.

⁶² Ricordo nuovamente il ruolo che ebbe il *razionalismo* deista nel presentare come "naturale" un assetto sociale che è, più modestamente, un prodotto della storia, dunque qualcosa di mutevole e mutabile, non il volto palese di una nascosta legge cosmica. L'aspetto più sconcertante di Mises (e di Hayek) è che essi accusano di "razionalismo" le dottrine che postulano un intervento statale nella regolazione dell'economia.

⁶³ La seconda e la terza affermazione sono interessanti perché ricordano la tecnica degli eresiologi (*le eresie sono frutto di un'alterità infiltrata dall'esterno nell'ordine di questo mondo*; genericamente definite "gnostiche" esse erano infatti un coacervo di dottrine diversissime tra loro, accomunate però nel non pregiare l'ordine costituito del mondo).

⁶⁴ Ciò che è esattamente l'oggetto di queste pagine: la riduzione dell'umano all'economico è il punto d'arrivo, l'unico "razionalmente" stabile, del Razionalismo. Ma l'applicazione del calcolo all'uomo è destinata al fallimento, può essere soltanto *imposta*: sinché si ha la forza di farlo.

È appena il caso di notare che i codici etici imposti dai Profeti, fondatori di religioni, a delimitare il comportamento dell'individuo nella società (perché lì siamo, è lì che pesano le conseguenze delle nostre individuali azioni) erano un po' più lungimiranti: precisamente perché il profeta guarda ad un reale che va oltre il razionalizzabile, guarda alla complessità dell'umano fondandosi su un "Vero" trascendente: laddove la Ragione pretende di fondarsi su se stessa. Mises però, che col suo automa detto "*acting man*" ignora totalmente questa complessità, considera, come tutti i razionalisti, "irrazionale" ciò che è estraneo all'essenza stessa del Razionalismo, al calcolo. È il semplicismo del "pensiero" di Bentham.

A questo punto si apre un discorso molto interessante che ci rinvia lontano dai discorsi superficiali di Mises, ci rinvia ai limiti e alla mancanza di fondamento della prospettiva liberista. Procediamo con ordine.

Alle pp. 219-228, Mises si produce in un lungo elogio dell'instabilità ("a questo mondo non esistono cose come la stabilità e la sicurezza", p. 226) nella quale il suo *acting man* combatte, con abilità e a proprio rischio, per il proprio arricchimento. È precisamente l'instabilità, coniugata con una assoluta libertà d'azione, ciò che costituisce il quadro di riferimento delle sue scorribande, lo scenario che le rende possibili. Per conseguenza Mises ritiene sia un "futile tentativo" quello di creare "un'orbita di sicurezza" attorno all'instabilità, magari grazie al "credito pubblico o semipubblico a lungo termine" che costituisce "un elemento di disturbo nella struttura della società di mercato" (p. 227). Mises fu notoriamente un acerrimo nemico del New Deal e per lui, dunque, la libertà è più importante della sicurezza: cosa sulla quale è dubbio sia d'accordo la massa di coloro che da tanta libertà d'azione non avrebbero possibilità di trarre profitto, mentre avrebbero buone ragioni per volersi garantiti dalle imprevedibili tempeste del "mercato".

Per comprendere meglio la vastità dei problemi qui sottesi, è opportuno fare un passo indietro nel tempo tornando agli Atti del Colloquio Lippmann, in particolare allo scontro che vi fu tra Mises e Rüstow nelle sedute del 29 Agosto riportate alle pp. 467-479 del testo di Aubier, cit. Ne ricordo nuovamente lo sfondo: il Colloquio nacque a fronte della crisi del liberismo negli anni tra le due guerre, della nascita delle dittature di destra e di sinistra, dell'esperienza del New Deal come risposta alla crisi del 1929, e del delinearsi del cosiddetto "socialismo liberale". Vi confluirono esperienze e visioni diverse, tra le quali quella di Mises non era di certo dominante.

Preso la parola, Rüstow si pose una domanda: come mai, nonostante i grandi benefici ricevuti dal liberismo del XIX secolo, l'umanità aveva manifestato per esso una così profonda avversione, e se ne era allontanata? Qui egli avanzò subito il dubbio che i problemi della società non potessero essere ridotti alla sola economia. L'uomo, disse, non vive di solo pane, il suo obiettivo è l'ottenimento e la conservazione di una situazione sociale che non si misura soltanto con il reddito e con il tempo destinato al lavoro (p. 470). Ciò che conta non è semplicemente il reddito, ma una "situazione vitale" soddisfacente (ivi) e l'aspetto economico è insufficiente per dare il metro di questa situazione vitale.

Nel XVIII secolo, proseguiva Rüstow, l'esigenza di libertà mise in crisi le gerarchie sociali del mondo feudale e aristocratico e nacque il liberalismo. Segue una critica di Rüstow che richiama una tradizione di pensiero che potrebbe risalire a Burke e alla Frühromantik: l'errore fu di sostituire quelle gerarchie autoritarie non già con quelle "naturali" di ogni organismo, ma con il mito dell'eguaglianza. Vi fu quindi una dissoluzione sociale e spirituale, dalla quale emerse il dominio del fattore economico e vi fu la "scoperta geniale" dell'automatismo dell'economia di mercato.

Il fondamento di quest'ultima affermazione di Rüstow dovremo trattarlo più in dettaglio in seguito, ma è già stato introdotto sin dall'inizio di queste note riconnettendolo con lo sviluppo del Deismo: quella geniale scoperta non fu che la secolarizzazione di "una credenza di origine teologica" circa una ragione divina operante nel mondo come legge *naturale, razionale e positiva*; credenza che egli sintetizza nella nota espressione di Spinoza, *Deus seu natura*, che fa risalire alla filosofia greca (su questo parleremo a suo tempo). Questo "errore teologico-razionale circa la legge di mercato" (p. 471) ha fatto ignorare che l'economia di mercato non può funzionare senza uno Stato "forte e *indipendente*" (corsivo mio) che ne assicuri l'esatto rispetto (ivi).

La coincidenza degli interessi economici individuali con l'interesse generale, entusiasticamente proclamata dai liberisti come "il mistero dell'economia di mercato" (ivi) potrebbe valere soltanto sotto la sorveglianza dello Stato, ciò che mancò nello Stato liberale, provocando fenomeni patologici e degenerativi dell'economia. Nel mercato è prevalsa l'atomizzazione ed è mancata l'integrazione; il mercato lasciato a se stesso ha generato disintegrazione (p. 472).

A questo punto Rüstow affermò qualcosa di dirimente nella nostra discussione: l'uomo può vivere "più a lungo senza libertà che non senza unità" (ivi) e la mancanza d'integrazione fu la malattia sociale del dopoguerra (ivi). Questa mancanza d'integrazione non può essere eliminata né con l'aumento dei salari, né con la diminuzione degli orari di lavoro (ivi); ecco perché, nonostante il miglioramento delle condizioni di vita, la classe operaia occidentale cova il malcontento. La crisi è generale e le sue manifestazioni economiche sono soltanto sintomi secondari di una malattia più profonda del corpo sociale (p. 473).

Dunque, dice Rüstow, la crisi risale *all'ignoranza liberista in materia di sociologia*, il liberismo ha ignorato il ruolo centrale di bisogni vitali "irrazionali". Qui mi permetto di notare che questi bisogni *non hanno nulla di "irrazionale", più semplicemente non sono razionalizzabili*: ma si sa, per il pensiero razionalista ciò che non è razionalizzabile è "irrazionale". Tra questi bisogni, fondamentale è il bisogno d'integrazione (ivi).

A questo intervento, dopo altri, rispose Mises. Dopo la scontata critica del marxismo e l'esaltazione del benessere portato dal liberismo, Mises accusò Rüstow di "semplice pregiudizio romantico" sostenendo che le nuove collocazioni sociali (passaggio da contadino a operaio) erano state un'evidente scelta: senza però chiedersi quali fattori avrebbero potuto rendere quella scelta una scelta forzata (p. 476).

Naturalmente Rüstow replicò sottolineando questa lacuna nell'analisi di Mises, respingendo con durezza l'ironico giudizio, e coinvolgendo Hayek nella propria critica a Mises (p. 478). Aggiunse poi che il successo del nazismo e del fascismo trovava una ragione essenziale nel disatteso bisogno d'integrazione (ivi). I difensori del liberismo, secondo Rüstow, si limitano a dare *la colpa della crisi alla stupidità e alla malvagità* di coloro che non riescono a capire le "verità salutari" del liberismo (p. 479).⁶⁵

Il vecchio liberismo, concluse, non ha persuaso, né sembra in grado di convertire comunisti, nazisti e fascisti. Poi, la sua sarcastica battuta finale in quello che fu un vero e proprio scontro (Mises, a giudicare dalla trascrizione degli Atti, doveva aver parlato in un tono davvero sufficiente e sgradevole) per il clima dialogante di un colloquio: "Se essi non hanno ascoltato Mosè e i suoi profeti -Adam Smith e Ricardo- come crederanno al Sig. Von Mises?" (ivi). Qualche tempo più tardi vi hanno creduto Reagan e la Thatcher, e chi con loro partì per l'Oklahoma.⁶⁶ Ma questa è un'altra storia.

Questa discussione mette in luce quanto fragile, astratta e irrealistica (oltretutto, oggi, inattuale) sia la dottrina liberista; e come tale sua assenza di fondamento, che si traduce nell'ignorare l'esistenza della società e nel ridurre l'umano al calcolo economico individuale, costituisca un'eterna⁶⁷ fonte di crisi. Questa radicale ignoranza dell'umano ha una causa precisa: il Razionalismo nel quale essa maturò a partire dal XVIII secolo.⁶⁸

Tornando ora al testo di Mises che stavamo esaminando prima di questa digressione, esso prosegue con una interessante osservazione dalla quale si comprende sempre meglio la ristrettezza del suo pensiero: secondo Mises la nostra *civiltà* è inseparabile dal calcolo economico e perirebbe se abbandonasse "questo preziosissimo strumento intellettuale per l'azione" (p. 230).

Che cosa sia per lui la nostra civiltà e chi e come l'abbia costruita, si può facilmente immaginare; forse gli usurai cari a Bentham, non certo i santi, gli artisti, i poeti, i filosofi e i ricercatori. Sappiamo comunque che per Mises l'economia è la scienza generale "di tutte e ciascuna azione umana" (p. 232). Siamo così alla solita chiacchiera sulla prassologia che introduce il capitolo sulla catallassi (pp. 231-256) con la quale si apre la Quarta Parte del testo.

Della catallassi abbiamo già parlato, e tuttavia è sempre utile ricordarne il ruolo che ricopre nel pensiero di Mises, dove essa è strettamente collegata alla prassologia e alla "pura economia di mercato" in nome della quale egli trova "sorprendente" (amazing, p. 238) che essa sia stata attaccata in nome della realtà del mercato (non precisamente "libero") del lavoro.

Ora, a proposito della catallassi (cioè della versione accademica della "mano invisibile") Mises ricorda (ivi): "Teismo e Deismo dell'Età dei Lumi notarono la regolarità dei fenomeni naturali come emanazione dei decreti della Provvidenza".⁶⁹ Essi scoprirono questa medesima regolarità nell'azione umana e nell'evoluzione sociale⁷⁰ e l'interpretarono come evidenza della cura paterna del Creatore (pp. 238-239): "Osservate il funzionamento del sistema di mercato, dissero, e scoprirete anche in esso il dito di Dio" (p. 239).

Dove vada a ficcarsi il dito di Dio, si può evincerlo dalle successive pp. 240-243, dove viene chiarito che, se il mercato -al servizio del consumatore- impone una diminuzione dei prezzi, debbono conseguentemente diminuire i salari. La diminuzione dei profitti non è presa in considerazione, se l'imprenditore sbaglia, l'operaio paga.

Non è su questo, però, che voglio soffermarmi; a me interessa osservare il *fondamento* del concetto di "libero" mercato che, come "errore teologico" è quantomeno un errore logico. Qui emerge il vizio d'origine della ideologia di "Occidente", la pretesa di essere laici e fondare sulla Ragione la secolarizzazione di un pensiero religioso le cui strutture hanno senso soltanto in un'ontologia che si regge sulla trascendenza. Un vizio

⁶⁵ Si noti: sono le stesse argomentazioni degli eresiologi contro chi mette in dubbio l'ortodossia. Perciò mi è sembrato utile porle in corsivo: la logica razionalista che non ammette la pluralità delle *ragioni*, è sempre la medesima.

⁶⁶ Cfr. *La Gnosi, etc.*, p. 358.

⁶⁷ Si può pensare alla crisi della globalizzazione finanziaria, nata come promessa di creazione di una "nuova terra" all'inizio degli anni '90 del XX secolo?

⁶⁸ È significativo notare che una costante della propaganda liberista nel corso del XX secolo, è stata la contrapposizione con i risultati disastrosi dei regimi comunisti, come se l'esistenza di questi ultimi costituisse la fondamentale ragione d'essere del liberismo. Di fatto essi rappresentano l'altra faccia del Razionalismo occidentale, come avevo già sottolineato sin dal 1989 concludendo *La Gnosi, etc.* (pp. 340, sgg.). Come tali, i due sistemi si sostenevano l'un l'altro, e insieme sostenevano l'ordine del mondo (si veda anche *Storia, etc.*, p. 709). Quanto al ruolo di Reagan e della Thatcher, è egualmente significativo che esso emergesse -anche questo l'ho già sostenuto sin dall'inizio degli anni '90, cfr. *supra*, in n. 22- al termine di una "rivoluzione" destinata al fallimento, quella del '68 e dei seguenti anni '70 di anarcosocialismo. Del '68 avevo sottolineato in *La Gnosi, etc.*, sulla scorta anche di altri autori, il carattere neo-gnostico di manifestazione di disagio esistenziale, negazione della bontà dell'ordine di un mondo che si pretende il migliore dei mondi possibili. Ora, è significativo che l'ideologia egemone abbia sempre questi due "nemici": chi non crede che il mondo sia retto da una ineludibile legge cosmica, e chi vi crede, ma non la ritiene positiva. Infine, altro fatto significativo è che l'Occidente resti sempre prigioniero del proprio "cerchio di gesso" (cfr. *Storia, etc.*, p. 961; p. 976; p. 989 e p. 1007). Il liberismo agita ancora oggi lo spettro del comunismo mentre, per converso, si assiste ad un tentativo di restituire vita al suo cadavere da parte di sparuti ma riemergenti gruppi intellettuali.

⁶⁹ Per la verità gli uomini l'avevano notata da oltre duemila anni, vi avevano imbastito speculazioni metafisiche e teologiche e, quanto al discorso sulla Provvidenza, esso investe una lunga pagina della filosofia greca. Ma tant'è, questo è Mises.

⁷⁰ Non scoprirono un bel nulla, ipotizzarono: e fu un'ipotesi ideologica, una scelta di campo razionalista.

logico che incombe sull'ideologia dai tempi dell'Illuminismo e dello Storicismo, e della loro superficiale volgarizzazione nel XIX secolo borghese. Il concetto di "Progresso", il *télos* razionale della Storia, la Ragione immanente alle cose del mondo, la positività di questa legge cosmica, sono presupposti strutturali che hanno una giustificazione logica soltanto se c'è una garanzia in Cielo. Nell'immanenza di un uomo solo con sé stesso, non hanno fondamento.

Perciò, l'aspetto "laico" di una critica ai pilastri del libero mercato, non è nella caducità di una contesa dottrinale sull'economia, ma nel *sospetto* che è sempre legittimo avanzare contro ogni dottrina che nasconde il proprio *reale* statuto e i propri azionisti di riferimento sotto cortine fumogene.

Ciò è più o meno quanto fa Mises nelle pagine successive, quando parla delle "funzioni catallattiche" integrate (pp. 251, sgg.). Per Mises infatti, tutto è "catallattico": la rendita (p. 524), la disoccupazione (p. 770), la determinazione dei salari (p. 772) e le conseguenze, per lui nefaste, delle politiche monetarie dei governi (p. 781). Nel parlare della catallassi, gli avviene però di fare alcune singolari affermazioni che meritano di essere riportate.

Nella "integrazione delle funzioni catallattiche" gli accade di rilevare (p. 252) che il singolo individuo non è mai soltanto un "consumatore" (ciò che è perlomeno ovvio, il danaro che gli è necessario per consumare deve pur avere una provenienza) ma è anche "imprenditore, proprietario terriero, capitalista e lavoratore", funzioni che sono sovente combinate nella medesima persona. Aggiunge quindi (ivi) che *nessuno* è un imprenditore o uno speculatore, perché *ciascuno* lo è.

Qui, alle pp. 253-254, entra in scena ciò che si definisce ora il "capitale umano": il lavoratore è "proprietario di una capacità che costituisce il risultato di un suo investimento in tempo e danaro, perciò è un imprenditore, in quanto il livello del suo salario sarà determinato da quello delle sue capacità. Questo è l'ultimo tassello necessario a Mises per affermare -dopo aver mostrato la molteplicità dei ruoli dell'imprenditore, del capitalista e del proprietario terriero nel gioco dell'economia- che così "every function is nicely integrated" e far scomparire, in un gioco verbale delle tre carte, la conflittualità degli interessi *Et voilà* la catallassi.

La quale catallassi, sulla quale si conclude a p.256, diviene così la "geniale invenzione" di Mises che rende tutti, allo stesso modo e sullo stesso piano, attori involontari e inconsapevoli di una nascosta armonia. Non sembra sia cambiato molto dai tempi della "mano invisibile" e di Bastiat, e io insisto a rimpiangere la rude semplicità di Menenio Agrippa.

Il testo prosegue su questo tono sino a p. 264, elogiando un "mercato" che, quasi Dio in terra, trova la miglior collocazione per tutti: secondo lui il mercato, quanto ai ruoli, "non costringe" (p. 257; dell'estrazione sociale non si parla). Però, dice Mises a p. 265, il motivo per il quale c'è chi non ama l'economia di mercato, è un problema "psicologico" che va lasciato agli storici. Dal tempo degli eresiologi, chi non è d'accordo con l'ordine stabilito, se non è un poco di buono è sicuramente matto.

Anche pensare che il capitalismo finirà, è pretestuoso (p. 266) perché l'economia non è soggetta alla storia e le norme del comportamento umano sono eterne. L'uomo è dunque per Mises *naturaliter* occidentale, coerentemente con la sua concezione di un evidente *télos* nella storia, compiutosi in Occidente, come raggiungimento della propria interiore, "vera" realtà: una visione un po' storicista (Mises criticava lo Storicismo) e un po' "gnostica", che avrebbe preoccupato Voegelin. La logica non è il suo forte.

Altro elemento virtuoso del mercato orientato alla "sovranità" del consumatore, è che da esso dipende la mobilità sociale: esso infatti, premiando e punendo, rende ricco il povero e povero il ricco (p. 270); il tutto nell'ambito di una salutare competizione (pp. 273, sgg.) ovviamente catallattica (p. 274). Del resto, dice Mises (ivi), non si può concepire alcuna forma di organizzazione *sociale* (toh! la società che non esiste!) se non fondata sulla competizione. Chissà perché, viene da chiedersi, le società fondate dai Profeti pensavano piuttosto alla collaborazione; collaborazione che è comunque -qui Mises si contraddice- il senso di quella catallassi invocata poche pagine prima, mentre altrove aveva stigmatizzato la lotta sindacale, che, pure, è forma di competizione.

Il fatto è che, per Mises, si deve evidentemente *collaborare* nel mantenimento dello *status quo*, e viceversa *competere* nello strapparsi il boccone, con ciò garantendo l'equilibrio instabile del sistema. Mises *si contraddice soltanto in apparenza*, e quando è costretto a farlo per nascondere la smaccata ideologicità.

A p. 275 egli può così affermare con sicurezza che "assegnare a ciascuno il proprio ruolo nella *società* (di nuovo la società! n.d.s.) è compito del consumatore" Naturalmente, non è previsto che a qualcuno il "proprio ruolo" possa non piacere; come non è previsto che il "consumatore" possa essere un *byprodotto* del produttore, quindi un inconsapevole garante dello *status quo*.

Su tutto quel che segue si può sorvolare, nel senso che nulla cambia nell'argomentazione anche per quanto concerne la superficialità, che raggiunge toni provocatori sul tema del mercato del lavoro come quando, esaltando la disuguaglianza economica e connettendola a generica "inferiorità personale" afferma che essa è comunque un incentivo ad applicarsi all'estremo ("to the utmost", pp. 287-288). Del resto, la libertà è incompatibile con l'eguaglianza (p. 287).

Segue l'elogio dell'accumulo di capitale come necessità per il progresso economico e l'affermazione -singolare e cara a Bastiat- che l'accumulo originario nacque dal risparmio (p. 298). Senza il capitale, il lavoro servirebbe a ben poco (p. 300).

Pagine interessanti vengono subito dopo (pp. 303, sgg.) perché vi si afferma che il *management* dell'impresa non può sostituire il ruolo dell'azionista, e che l'emergere di una classe manageriale è perciò un

fatto negativo che tende ad espropriare l'azionista (p. 303, con particolare riferimento agli sviluppi europei). Ciò è significativo perché rappresenta un'apertura all'attuale capitalismo finanziario (al quale può anche convenire lo smantellamento di industrie che producono beni *reali*) un capitalismo che sta dando pessima prova di sé in questi anni e che comunque non era certamente ciò a cui mirava Adam Smith, che pensava alla produzione come fatto *anche* etico.

Ancora più interessante è quanto viene offerto dalla p. 314: non è vero che il fallimento nella competizione sia dovuto a mancanza d'istruzione (che perciò non serve) le disuguaglianze sono dovute a difetti innati; d'altronde, per avere successo negli affari lo studio non è necessario, anche se va bene per i subalterni, perché i più grandi uomini di successo erano degli ignoranti. Al confronto, il mondo del Far West sembra un cenacolo di intellettuali. Mi sia consentito, a questo punto, di procedere più speditamente perché, come si suol dire, non è necessario bere tutta l'acqua del mare per accorgersi che è salata.

Segnalo perciò di sfuggita, a p. 377, l'accusa ai sindacati di volere salari alti e l'elogio del lavoratore non sindacalizzato, che sarebbe ingiustamente sfavorito dalla presenza dei sindacati. Alle pp. 398-466, Mises assume poi posizioni anti-keynesiane, ma questa non è una novità. Alle pp. 466-471 si esprime perciò contro le politiche inflazionistiche che depauperano l'accumulo di capitali, e che vengono praticate soltanto perché le politiche deflazionistiche sono impopolari "tra le masse" (p. 471; a dire il vero, sembrano però "impopolari" anche tra i capitalisti).

Dopo la p. 479, si torna però a discutere di *acting man*, con divagazioni storiche, filosofiche, antropologiche e psicologiche che rivelerebbero soltanto la presunzione dell'autore, se non fosse necessario considerarle sotto altro aspetto. L'economia infatti non è una scienza, come afferma apertamente lo stesso Mises e, dopo di lui, Hayek. L'economia è il tentativo di prevedere gli effetti economici di ogni decisione grazie a un modello *a priori* della "natura" e del comportamento umano: perciò è necessario delineare questo modello per parlare di economia.

A questo riguardo sarebbe però necessario a Mises un modello un po' meno rozzo di quello di Bentham, e una conoscenza della storia e del pensiero umano un po' meno sommaria di quella di un lettore del *Reader's Digest*: in tal modo eviterebbe di pensare a modelli astratti e penserebbe maggiormente l'uomo in rapporto alla sua storicità (Mises detestava la scuola storica) e alla sua collocazione. Lo penserebbe inoltre in rapporto al patrimonio etico della filosofia e delle religioni, e capirebbe che non è il caso di fondarsi su Bentham.

Mises però, da inveterato razionalista, pensa come un WASP nella più acritica adesione all'ideologia di "Occidente", e il suo astratto *acting man* pensa soltanto al profitto: forse transiterà all'altro mondo pensando di contrattare sul biglietto nel libero mercato. *Eppure, tutto ciò non è insensato*: da qualche decennio, una martellante propaganda e la durezza dei rapporti di forza stanno *creando* un simile uomo. Il consumatore è un *byproduct* del produttore: Gorgia aveva le idee chiare circa il potere della parola.

Analoghe osservazioni possono emergere dalle pp. 533-534⁷¹ dove egli descrive a modello una società la cui caratteristica è quella di essere la società occidentale elevata a modello assoluto. Tutto il pensiero di Mises vede l'Occidente del XIX secolo come *télos* razionale del pianeta, precisamente perché il suo "uomo", o meglio, *acting man*, è un robot caricato con un *software* del quale è egli stesso il programmatore.

Poi torna a parlare dei suoi soliti argomenti contro le politiche inflazionistiche, illusoria speranza di arricchimento per i lavoratori (p. 549); contro gli interventi dei governi; a gloria dell'intuito superiore degli imprenditori e contro quei tecnici che ritengono l'incremento del profitto un deterrente all'espansione dei consumi (p. 585). Il meglio di sé, se così si può dire, lo dà a partire dalla p. 590, quando inizia a trattare di lavoro e salari.

La moderna industria, dice, non è nata per aumentare il piacere di lavorare (p. 591)⁷² è stata pensata piuttosto per aumentare la disponibilità di beni. I vantaggi che ne hanno avuto i lavoratori sono tali da rendere non necessario che gli imprenditori tengano una campagna di propaganda a favore del capitalismo, che è "*produzione di massa per i bisogni della masse*" (p. 590).

Ho posto in corsivo la frase di Mises, perché mi ha fatto sorgere un dubbio. I lavoratori costituiscono gran parte di quella "massa" e perciò consumano quanto hanno essi stessi prodotto, o giù di lì. Lo consumano acquistandolo col proprio salario. Su questo consumo, l'imprenditore guadagna. Ergo: o siamo in presenza del miracolo dei pani e dei pesci; o il danaro ha partorito, come sospettava Aristotele: oppure la teoria del plusvalore qualche fondamento deve pur averlo, anche se non così ben calcolabile come sperava Marx.

Il bello dell'ideologia viene però subito dopo. Tornando al tema del piacere di lavorare, Mises dice: se all'ideologia del piacere del lavoro sostituiamo un'ideologia che fa del lavoratore uno sfruttato, come fa la propaganda anticapitalista, allora il lavoro diviene una realtà negativa (pp. 590-591). Però la propaganda socialista non può rimuovere la realtà, il lavoro è comunque un peso e non si lavora per il piacere di farlo, ma perché si è pagati. Il guadagno è "il solo modo di indurre un uomo a lavorare di più e meglio. È inutile adescarlo col piacere del lavoro" (p. 592). Nel mercato reale c'è dunque una doppia tendenza: c'è chi è disposto a

⁷¹ Nell'intervallo mi limito a segnalare una perla a p. 507: "romanticismo razionalistico" è l'ossimoro col quale conclude la solita banale intemerata contro "socialisti marxisti e non, tecnocrati o semplicemente pianificatori".

⁷² Nelle pagine precedenti aveva parlato del piacere o della noia provocati dal lavoro.

guadagnare di meno per un lavoro più piacevole e chi accetta qualunque lavoro che lo faccia guadagnare di più (ivi).

Qui veniamo allora al problema della remunerazione che, secondo Mises, è determinata dal mercato (p. 593): peccato che questo mercato, come già sapeva Smith, non è libero, perché i contraenti non sono sullo stesso piano, uno di loro è nel bisogno e *deve* vendere a chi potrebbe anche *non comprare* (cfr. *Storia, etc.*, p. 712) se non alle *proprie* condizioni.

Eppure, dopo aver espresso alcuni illuminati pareri (p. 598: nei paesi *culturalmente arretrati* si lavora soltanto quanto basta per vivere, non si può contare sulla costante disponibilità dei lavoratori, non così nei *paesi civili*; p. 603: gli invalidi non devono pretendere un trattamento economico “normale”, perché producono poco, pensino altri ad aiutarli) Mises parla (p. 609) di un “libero mercato” del lavoro sabotato dalla violenza delle pretese sindacali (dei sindacati aveva detto tutto il male possibile nelle pagine precedenti).

E avanti così. Contro le restrizioni sull'orario di lavoro e sul lavoro notturno (p. 615) e contro le limitazioni nell'impiego di “certe classi di persone” (bambini? donne incinte?) che lasciano parzialmente inutilizzati i macchinari, danneggiando il capitale (ivi). Ancora: contro le limitazioni dell'orario di lavoro che non favoriscono chi ha voglia di lavorare e guadagnare di più (pp. 615-617: sembra di leggere i rapporti degli ispettori del lavoro e le leggi sul lavoro del XIX secolo inglese, riportati nel primo volume de *Il Capitale*) anche perché i sindacati non consentono di diminuire le retribuzioni alla diminuzione, per legge, degli orari (ivi). Gli economisti “negano” -dice poi- che la presenza del sindacato svolga un ruolo positivo per i lavoratori (p. 618).

L'industria, dice a p. 619, ha fatto miracoli nel corso del suo sviluppo, nonostante sia stata ostacolata in tutti i modi; i primi industriali vivevano di sacrificio e investivano tutti i propri guadagni nelle fabbriche (p. 622). Gli storici, accecati dai pregiudizi, non hanno mai riconosciuto questo fatto fondamentale (p. 621: si ricordi che Mises è il detentore del Verbo in tutti i campi disciplinari; su questo torna infatti alle pp. 622-623 definendo “ignoranti” gli storici, i quali fanno uso di false dottrine).

Seguono digressioni sul lavoro degli animali e sul lavoro schiavile (Mises ama inserire le proprie dissertazioni tuttologiche in un contesto universale) sino a giungere al lavoro nel mondo odierno, del quale afferma che esso è una “commodity on the market” (p. 632). Si noti: della valenza umana e sociale del lavoro, neppure una parola. “Nell'economia di mercato il lavoratore vende i propri servizi così come altri vendono le proprie merci” (pp. 633-634). Certamente, anche la prostituzione è vendita di un servizio nella catallassi universale; però Mises ha una trovata geniale e dice, a p. 634, che il fatto che anche l'imprenditore consideri il lavoro una “commodity” è precisamente ciò che rende il lavoratore un uomo libero (what makes the worker a free man, etc.).

Per Mises l'umanità non ha altro destino che il lavoro subordinato e finalizzato all'accumulo: questo è il traguardo planetario additato dal faro dell'Occidente, non una transeunte fase della nostra storia. Di ciò egli è certo, anche perché catallassi e prassologia sono valide “rigidamente e senza eccezioni” (p. 646); i dati della prassologia sono “strettamente determinati dalle leggi che controllano l'ordine dell'universo” (ivi). Dunque stiamo parlando della “mano invisibile”, di ciò che Rüstow definiva “errore teologico”: ma Mises non è molto attento a quel che scrive, ne è soltanto certo, anche perché gli è utile per attaccare la scuola storica nelle due pagine successive. La scuola storica ha infatti, per lui, un grave difetto: pretende che il potere abbia un ruolo nella vita reale (p. 647).

Poi riparte alzando i toni e riesce sempre a sorprendere con le proprie affermazioni. A p. 650 scrive: “La civiltà è un raggiungimento dello ‘spirito’ borghese”; a p. 686, in tre capoversi, elabora la giustificazione dello sterminio degli aborigeni nordamericani in nome delle esigenze dell'economia, il tutto nell'ambito di un discorso nel quale la globalizzazione capitalista -di fatto il colonialismo, vista l'epoca di riferimento- è descritta come fattore di pace.

Tutto ciò fa parte del suo (e di Hayek) darwinismo, che si concretizza nella “superiorità” (biologica?) del bianco Occidentale; ma non è questo l'argomento che fa riflettere. La riflessione è altra: c'è da chiedersi come mai il sostegno al liberismo venga da personaggi così inattuali. Lascio sospesa la risposta.

Sul tema dello “*acting man*”, a p. 651 afferma che esso è l'uomo *reale*, non lo *homo æconomicus*, ma su questo rinvio alla precedente nota 48. Tralascio la solita polemica contro Keynes e vado alla p. 669, dove si afferma che il capitalismo ha talmente aumentato il tenore di vita delle masse, da aver reso “borghesi” anche gli operai; questo, forse, perché la competizione catallattica crea armonia di interessi in tutta la società (p. 673). Qui perciò può ripartire alla grande contro il socialismo, ma soprattutto (p. 675) contro il Cristianesimo in tutte le sue confessioni, una polemica che prosegue sino a p. 736 e che si può omettere di analizzare, tanto è scontata e, comunque, datata ai tempi della guerra fredda.

Ripreso il discorso a p. 737, Mises è subito contro la progressività delle imposte e contro le imposte che sono intese a finanziare interventi sociali. Per quanto riguarda poi la legislazione sul lavoro, in particolare in Asia, denuncia l'errore di vedere le cose sotto “l'angolo umano” (p. 747). Qui si esibisce in un paragrafo che vale la pena di riportare (quasi) per intero:

È davvero un fatto triste che in Asia molti milioni di bambini in tenera età siano poveri e affamati, che i salari siano estremamente bassi in confronto con quelli degli Stati Uniti e dell'Europa occidentale, che gli orari lavorativi siano lunghi e che le condizioni sanitarie delle fabbriche siano deplorabili. Ma non c'è altro modo di eliminare questi mali

se non lavorando, producendo, risparmiando di più e così accumulando più capitale. Le misure restrittive invocate da sedicenti filantropi e umanitaristi sarebbero futili. Esse non soltanto non migliorano la situazione, la peggiorerebbero di gran lunga. *Se i genitori sono troppo poveri per nutrire adeguatamente i propri bambini, il divieto di lavoro infantile condanna i bambini all'inedia.* (corsivo mio)

Torna vivida alla mente la “modesta proposta” di Jonathan Swift: anche quella, del resto, era razionalmente fondata sul calcolo e ammantata da spirito di pietà.

Il paragrafo si conclude affermando che, se in quei paesi la produttività marginale di chi lavora dieci ore, è tale da non consentire un salario paragonabile a quello di un occidentale che lavora otto ore, non si deve consentire di limitare, anche in quei paesi, l'orario lavorativo a otto ore. *Il programma per la delocalizzazione delle fabbriche in Asia è servito.*

Possiamo però ormai iniziare ad abbandonare questo testo, che prosegue a ruota libera ripetendo tesi che conosciamo a memoria e che si condensano nell'affermazione che la massima libertà per il capitalismo, imprenditoriale e/o finanziario, genera il massimo del PIL. Come questo dato statistico si distribuisca e quali conseguenze ne nascano, non importa. Tutto ciò è implicito nelle assunzioni iniziali: la società non esiste, le scelte umane si fondano sul calcolo di convenienza, l'uomo non è altro che un *acting man*.

Così si può affermare che “capitalisti e imprenditori non sono liberi di riposare” (p. 808); che dobbiamo a loro il nostro benessere e che essi non vanno tassati (pp. 804, sgg.). Si può anche ritenere (come ripeterà Hayek) che “il vero problema reale è produrre di più e consumare di meno, al fine di accrescere l'ammontare del capitale disponibile” (p. 799).

Si può allora tornare ad attaccare il sindacato e il socialismo, assimilato al fascismo; e persino i Gesuiti delle *missiones* paraguayane (p. 835); si può sostenere (p. 842) che il liberismo ha fondato la civiltà occidentale, rispetto alla quale quella asiatica è “inferiore”.

Nel *crescendo* finale la perdita di autocontrollo e di autocritica raggiunge forse l'apice alle pp. 836-837, dove il colonialismo viene esaltato come opera benefica di un Occidente, che non ha colpe se il resto del mondo *pretende di mantenere le proprie tradizioni* e non apprezza il capitalismo.⁷³ Poveri, sono comunque coloro che non sono in grado di provvedere a se stessi, non soltanto i bambini ma anche gli invalidi, i quali morirebbero comunque se non si pretendesse di prolungarne la vita, aumentando così il numero di vecchi incapaci di mantenersi. Del resto “disabled animals must perish quickly” (p. 837, SIC!) e comunque gli uomini potrebbero *pagarsi un'assicurazione* (ivi). Il corsivo vuol sottolineare che precisamente questa è l'attuale politica neo/paleo liberista: diminuire le forme di previdenza sociale per favorire le assicurazioni private.

Questo, dunque, è Von Mises; ci resta di parlare del suo allievo Von Hayek, che ripete puntualmente, le posizioni del Maestro. Le ripete tuttavia con ben altra problematicità e apertura mentale, e, apparentemente, con ben altra intelligenza della società, della storia e della storia del pensiero, nel suo *La società libera*, cit., che esamineremo ora. Questo però non deve ingannare: di fatto, “l'orribile Dr. Hayek” può giungere a volte, con il proprio eloquio pacato, colto e argomentato, ad affermazioni non meno estreme di quelle espresse da Mises con rude semplicità: con qualche differenza che vedremo.

Le prime affermazioni che ci fanno inquadrare le posizioni di Hayek, le troviamo a p. 53. Qui egli, dapprima critica le attuali tendenze degli “intellettuali occidentali” che non credono più alla libertà (vedremo poi che cos'è, per Hayek, la “libertà”) che fu il fondamento della crescita nel XIX secolo⁷⁴; poi lamenta che, di conseguenza, gli uomini che avrebbero potuto propagare la cultura occidentale si siano “imbevuti” di “sogni di alternative”. Senza lo “spirito d'iniziativa individuale.....da nessuna parte può svilupparsi una qualche civiltà capace di funzionare e vivere”.

Affermazioni non irrilevanti perché da esse derivano alcune chiare implicazioni. La prima concerne il particolare significato che ha la “civiltà” per Hayek: i non “Occidentali” evidentemente non hanno avuto civiltà e non sono o saranno in grado di sopravvivere culturalmente: un concetto colonialista dei peggiori, alquanto datato nel 1960.

La seconda concerne il particolare significato che assume per lui il concetto di “libertà”; lo esamineremo dettagliatamente in seguito ma sembra chiaro sin d'ora che esso si riassume essenzialmente nella “libertà d'impresa” e nel “libero” mercato.

La terza è che, se l'Occidente deve essere il traguardo del mondo, indipendentemente dalle esperienze storiche di chi “Occidente” non è, siamo di fronte alla posizione *razionalista* per eccellenza: *credere* in una Ragione universale astratta valida *erga omnes*, e identificarla con gli approdi della Ragione occidentale. Si

⁷³ A proposito di Asia e delocalizzazioni, il Bangladesh sembra un ottimo esempio di paese “che pretende di mantenere le proprie tradizioni” e “non apprezza il capitalismo”: si vedano gli episodi di Dacca, dal crollo della fabbrica, alla devastazione sociale, all'attentato nel ristorante. Però la moda e l'alta moda, il vestiario e le scarpe, si possono finalmente produrre con basso costo e alto profitto, senza dover sopportare l'operaio occidentale e servendo al meglio “il consumatore”. L'inattuale viene reso attuale con qualche piccolo danno collaterale, e l'Occidente si esporta come può, nonostante il mondo non sia necessariamente contento di diventare occidentale: ma si tratta di culture “inferiori” e di gente che non apprezza l'ordine divino del (nostro) mondo; né la “democrazia”, così abilmente esportata in Iraq e altrove, nel Nord Africa e in Medio Oriente.

⁷⁴ È esplicita già da subito l'identificazione della “libertà” con il liberismo, che esamineremo in dettaglio più avanti nella logica stessa dello sviluppo argomentativo di Hayek.

ricordi questo punto, perché il senso di questa analisi non vuol essere “politico” (anche se tutto lo è) quanto mostrare le *radici razionaliste delle derive* delle quali si parla.

La quarta, del tutto secondaria rispetto alle altre ma indicativa del personaggio, è l’evidente nostalgia per quel XIX secolo che naufragò con la prima Guerra mondiale, la nascita dei totalitarismi e la crisi del colonialismo. Questa “Sensucht” verso un particolare momento della storia ormai defunto, sottratto alla sua puntualità ed assurdo ad Assoluto, lo accomuna a Mises e a Voegelin. È un caso che fossero nati nella vecchia Kakania, nella dorata Mitteleuropa di tante operette, e che si siano poi affermati professionalmente nella roccaforte angloamericana dell’Occidente?

Queste implicazioni sono ampiamente confermate alle pp. 55 e 59-60 da quanto Hayek stesso scrive, perciò non vi torneremo sopra. Alla p. 55 è tuttavia importante il suo riferimento al “meccanismo impersonale” che guida la società, “coordinando” gli sforzi dei singoli: un chiaro riferimento alla non citata, ma sempre presente, “mano invisibile” e alla sua valenza *necessariamente positiva*. Gli intellettuali tuttavia “hanno scalzato in tutto il mondo la fede nella libertà” (ivi) e la risposta è che “se vogliamo che la nostra civiltà non declini, quel sistema deve essere *resuscitato*” (pp. 59-60, corsivo mio: dunque nel frattempo deve aver avuto qualche infortunio).

Hayek si propone quindi di dedicare il proprio testo a una ricerca sul “fondamento logico di un sistema ormai inesistente” (p. 59). Ci ricorderemo di quest’ultima affermazione al momento di evocare il *Poscritto* con il quale si chiude il testo.

Veniamo dunque *in medias res*. I primi due capitoli sono dedicati a una sommaria analisi del concetto di “libertà” in rapporto a “le libertà” e all’elogio della “creatività” della “società libera”. Certamente è difficile negare il valore cardinale dell’astratto concetto di “libertà”, in specie se esso viene evocato e definito in contrapposizione alla “costrizione” di “decisioni arbitrarie” (p. 74); ma è significativo notare che non rientra in esso la “libertà nazionale” che agitò il XIX secolo (pp. 74-75). Nostalgia di Francesco Giuseppe? O deviato riferimento per mascherare il desiderio di colonialismo economico-culturale? Il sospetto è sempre opportuno.

Alle pp. 76-82, comunque, la libertà, oltre ad essere definita, in analogia con Hobbes, come assenza di costrizione, viene anche riportata alla “libertà di scelta”: un discorso che per vie traverse ricondurrà all’artificio del “libero mercato”. Artificio perché Hayek, come altri, sorvola sulla “libertà” di chi prende decisioni nel bisogno, come avviene nel mercato del lavoro; ma artificio utile per condannare le “costrizioni” dello Stato interventista (p. 85) e delle sue leggi.

A proposito di ciò non poteva quindi mancare (p. 89) il riferimento a Ferguson e alla “società civile” oggi tanto invocata, che è costruzione spontanea: l’uomo infatti non costruisce “deliberatamente” la propria società (ivi). Dal contesto dell’argomentazione si potrebbe anche evincere che gli “intellettuali” che vorrebbero incidere sul percorso della società, non fanno parte della società civile.

Per inciso: il famoso testo di Ferguson che viene continuamente evocato contro i tentativi dello Stato di governare la società, dice tante cose più complesse e problematiche, altrimenti non l’avrei posto ad esergo parlando di derive; quanto alla “società civile” è dubbio che essa potrebbe sopravvivere senza uno Stato. Ma tant’è: la mano invisibile il cui unico obbiettivo sembra essere quello di far da Santa patrona al “libero” mercato, torna, con la sua misteriosa insondabilità, a p. 91: “Ancor meno sappiamo delle forze che coordinano *nel giusto modo* (corsivo mio) le attività individuali”. Dunque *laissez faire* sinché a guidare la società è il potere economico, e altolà al potere politico. La società è ridotta all’economia che genera il “Progresso” e che è escluso possa produrre guasti, visto che ci sono “forze ignote” che “coordinano nel giusto modo”. Siamo alla teologia del mercato, come giustamente notava Rüstow.

Coerentemente, le pp. 92-97 sono quindi dedicate a negare che il progresso scientifico possa farci conoscere ciò che non conosciamo, i fattori dai quali dipende il nostro benessere (dunque il “libero” mercato è un mistero della fede) e se ne conclude che la “società libera” (nel senso di cui sopra) “può utilizzare molta più conoscenza di quanta ne potrebbe contenere la mente del più saggio dei governanti” (p. 100).

Si noti che qui si ripetono le affermazioni di Smith *fuori dal loro contesto storico*: sembra infatti difficile identificare oggi le forze che muovono l’azione complessa di un apparato statale con “la mente” di un “saggio governante”. Le argomentazioni di Hayek sono costruite in modo artificioso; come in Mises, gli argomenti opposti a quelli da loro sostenuti sono considerati costruzioni grossolane elaborate da qualche spirito malvagio. Sono anche detti “razionalisti” (p. 109) come se la mano invisibile non fosse anch’essa figlia di una cultura razionalista, quella del Deismo.

Tralascio, per non ripetere sempre le stesse cose, le pagine successive, nelle quali torna il tema di un “Occidente” destino del pianeta, e scelgo di seguire soltanto due significativi dubbi dello stesso Hayek: a p. 128 gli sovviene il sospetto che forse non tutti desiderino adottare “la nostra civiltà”; a p. 130 afferma che dovremo comunque proseguire nel nostro “Progresso”, altrimenti saremo perduti. Dubbi e angosce dall’inconscio, voci dal sottosuolo: Lacan ricorderebbe che la verità è nel buio del non-detto. Hayek, comunque, non ricadrà più in simili dubbi, e prosegue riassumendo la tradizione del moralismo scozzese (Hume, Smith e Ferguson) in

contrapposizione al concetto di “libertà” maturato nel corso della Rivoluzione francese ma affermato anche da Hobbes;⁷⁵ le due tradizioni (scozzese e francese) si sarebbero fuse in seguito.

Da qui nasce il concetto di evoluzione sociale, ed è interessante che Hayek, darwinista, ritiene (giustamente) la dottrina di Darwin *un prodotto e non l'origine* di tale concetto evolutivo applicato a tutto il mondo vivente (pp. 140-141). Per quel che mi riguarda, ho ripetuto più volte che il concetto di un “progresso”, cioè di un’evoluzione *positiva* insita nella storia, si afferma nell’Occidente figlio del Cristianesimo secolarizzato (e ha persino il proprio lontano antecedente nello Zoroastrismo, dunque è un concetto *religioso*: cfr. *Storia, etc.*, pp. 819, sgg.); quanto alla “storia” darwinista di Hayek essa, in luogo di essere storia dell’uomo, diviene quella di tutto il vivente, come affermava già Herder (ivi., p. 595).

C’è un punto nel quale Hayek mostra una cultura più solida di quella di Mises, allorché nota (p. 144) che “la tradizione antirazionalista” è “vicina alla tradizione cristiana della fallibilità e della colpevolezza umana”. Peccato che egli non si accorga che “la fallibilità e la colpevolezza umana” non consente l’errore teologico deista e teista, di Locke e di Hume, di teorizzare una Ragione cosmica che opera per il meglio e di definirne le coordinate sul fondamento della Ragione occidentale, postlapsaria anch’essa. Peccato anche che non sottolinei che il Messaggio testamentario irruppe nel mondo classico in contrapposizione al suo Razionalismo che giustificava una società di diseguali, provocando quel ribaltamento culturale così ben narrato da Brown (si veda la lunga nota alle pp. 49-52 del precedente capitolo).

Hayek resta comunque, lo abbiamo sottolineato, una persona colta, e nel successivo capitolo, intitolato a *Libertà, ragione e tradizione* si pone, almeno nella forma, a una certa distanza da Mises, quantomeno da Bentham e verosimilmente dallo *acting man*, allorché afferma (p. 152) che la “natura umana” è il “risultato di quelle *convinzioni morali* (corsivo mio) che ciascun individuo impara insieme al linguaggio e al modo di pensare”; tant’è che a p. 171 afferma che gli individui possono voler realizzare anche obbiettivi altruistici e a p. 172 in nota 10 mostra di conoscere la Scolastica, che citerà ancora.⁷⁶ Anche questo resta però senza seguito, e il Dr. Hayek sa rivelarsi poi non da meno del suo Maestro.

Lo vediamo infatti subito trattando in modo complessivo le argomentazioni che seguono immediatamente sino alla p. 204. Si inizia a p. 173 invocando l’obbligo di ciascuno, in una società “libera”, di assumere su di sé la responsabilità del proprio destino: ciò che potrebbe apparire scontato se soltanto tutti, in quella società, partissero alla pari dalla nascita; ciò che non è, perché “la libertà.....provoca *inevitabilmente* (corsivo mio) la diseguaglianza” (p. 181).

Si afferma inoltre (p. 174) che “la dura disciplina di una ‘società libera’ ci impone di trovare il modo di essere *utili*” (altro corsivo mio). “Utili”, mi si consenta, significa “utilizzabili”, tant’è che lo stesso Hayek usa subito dopo (p. 175) questo aggettivo a proposito dei “tecnici” in cerca di un lavoro dipendente (ivi). “In una società libera” prosegue a p. 176, “siamo compensati non per le nostre capacità, ma per saperle utilizzare in modo giusto” perché “le doti di un uomo non ‘danno diritto’ a una qualche particolare posizione”.

Ora, poiché stiamo parlando di una società fondata sul lavoro dipendente, organizzato in una scala gerarchica, e di tecnici, questo mi sembra configurare non tanto una “società libera” quanto, piuttosto, una società di conformisti e di cooptati al servizio di interessi che trascendono il loro rapporto con la propria etica del lavoro, cioè al servizio degli interessi di coloro che detengono il potere di condizionarne l’uso delle conoscenze e che per giunta non rappresentano neppure un potere politico democraticamente eletto, ma semplicemente se stessi come superiori gerarchici o come imprenditori.

La mia interpretazione è tanto poco arbitraria, da essere avvalorata dallo stesso Hayek alle pp. 200-201, allorché dice, a p. 200, che “la carriera di uno dipende dal giudizio di un qualche altro grado superiore” (anche qui in una “società libera”) e che non è quindi “l’accurabile valore del contributo a determinare le ricompense” (p. 201).

Questa visione, che può apparire quantomeno cinica, ha però un fondamento molto logico nella concezione che Hayek ha delle gerarchie sociali, espressa alle pp. 186-189 e ribadita a p. 648: secondo lui infatti, esiste una sorta di diritto ereditario per censo e per educazione familiare,⁷⁷ sicché “si avrà probabilmente un’élite migliore..... se *deliberatamente* (corsivo mio) non si faranno partire gli uomini tutti dallo stesso livello” (p. 188). “Le diseguaglianze create dalla successione ereditaria” sono dunque “il male minore” (p. 189) e “le richieste strettamente egualitarie sono basate esclusivamente sull’invidia” (p. 192).

Qui “l’orribile” Dr. Hayek supera persino Mises che, almeno, esaltava l’eroico Far West di un’economia aperta alle avventure dei temerari e degli astuti: qui siamo alla nostalgia castale della Mitteleuropa borghese. Non per nulla, a p. 648 parla delle “molte preoccupazioni” suscitate dalle conseguenze di “un sistema basato su *presunte* (corsivo mio) capacità” laddove si pretenda che siano la scuola e l’intelligenza a selezionare l’élite.

⁷⁵ Trovo singolare, ancorché non infondato, il riferimento a Hobbes: infatti il concetto “razionalistico” di libertà formulato da Hobbes come “assenza di impedimenti” è il medesimo di Hayek (si veda sopra).

⁷⁶ A p. 125 aveva anche introdotto un’interessante riflessione, rimasta però senza seguito, sull’incompatibilità tra le epoche di fioritura artistica e culturale, e quelle di sviluppo economico.

⁷⁷ “Circostanze come quelle rappresentate da genitori intelligenti o da una buona famiglia” (p.187); “la famiglia, l’eredità patrimoniale e l’istruzione” (ivi.); “le qualità utili per la società.....si sono formate attraverso i continui sforzi di due o tre generazioni”. Su questi aspetti razzisti del “neoliberismo” si sofferma Foucault a lungo (pp. 188, sgg.) parlando dell’individuo imprenditore di se stesso (si veda *infra*).

Si noti che tutto questo non sembra aver a che fare con l'economia, che però fa sentire -e come!- la propria voce nel contesto. Infatti a p. 184 Hayek si pronuncia in opposizione a qualunque forma di redistribuzione del reddito, e a p. 191 afferma che sotto ogni concetto di "giustizia sociale" si "camuffa" l'invidia: "la passione peggiore e più antisociale" secondo il più volte citato J.S. Mill.⁷⁸

Molto significative del modo di argomentare di Hayek sono le pagine 205-227, nelle quali egli mette a confronto due concetti tra loro diversi che tuttavia convivono nelle istituzioni occidentali, liberalismo e democrazia, costituenti delle nostre democrazie liberali.⁷⁹ Dice Hayek ad apertura (p. 205): "il contrario di democrazia è autocrazia; di liberalismo è totalitarismo". Aggiunge poi di seguito (pp. 205-206): "Nessuno dei due sistemi esclude necessariamente l'opposto dell'altro: una democrazia può esercitare poteri totalitari ed è concepibile un'autocrazia che segua principi liberali". Noto per inciso che il secondo caso fu l'oggetto programmatico di Friedman e dei Chicago boys (lontani discendenti di Mises e Hayek) nel Cile di Pinochet. Non che questo regime fosse "liberale"; esso era tuttavia apertamente liberista, cioè "liberale" nel significato ottocentesco, quantomeno nel significato di Hayek, come avremo modo di vedere più da vicino.

Ora, questo ragionamento soffre di un pre-giudiziale errore logico (voluto? inconscio?) che Aristotele avrebbe catalogato tra le confutazioni sofistiche, perché *sofistico* -nel senso negativo della parola- è il ragionamento stesso. L'accoppiamento di ciascuno dei due concetti con l'opposto dell'altro è costruito infatti con il chiaro intento di mostrare gli aspetti negativi della democrazia e quelli salvifici del liberismo -*pardon!*- liberalismo. Che cosa avrebbe detto Hayek se qualcuno avesse incrociato le coppie di opposti in modo simmetrico, se invece di "democrazia autoritaria" e "autocrazia liberale" avessimo parlato di "liberalismo autocratico" e di "totalitarismo democratico"? (si tratta di casi ben configurabili, non più astratti di quelli proposti da lui). Qui il positivo sarebbe andato alla democrazia e il negativo al liberalismo, ma Von Hayek doveva "dimostrare" con una *falsa* (o fraudolenta?) *logica* ciò che era soltanto un *pre-giudizio ideologico*.

Infatti il suo ragionamento prosegue (pp. 208-209) con accenti filoliberali e antidemocratici: e con strumenti "sofistici" (in senso deteriore). Nella sua artificiosa dialettica tra un "liberale" e un "democratico", quest'ultimo non è mai soltanto tale, ma è definito di volta in volta come un "democratico dogmatico" o un "democratico dottrinario" (pp. 210-211): fermo restando che, per Hayek, il "liberalismo" non è che un passo argomentativo per giungere al vero obiettivo, il liberismo.

Nel capitolo Hayek dice poi molte altre cose parlando, anche sulla scia di J.S. Mill, dei rapporti tra pensiero politico e filosofia, opinioni correnti e Maestri del passato; peccato che tra i "filosofi", introdotto tramite Mill, riemerge il semplicismo di Bentham che speravamo accantonato. Però, come si suol dire, "tutto fa brodo" per confezionare il minestrone di Hayek.

Alle successive pagine 229-246, Hayek ritorna sulla propria visione sociale *d'antan*, e si esibisce al meglio. Subito a p. 229, egli fa una constatazione ineccepibile: il liberismo fu concepito in una società di indipendenti, ora viviamo in una società di lavoratori dipendenti: constatazione che dovrebbe farlo riflettere sulla inattualità di una dottrina pensata per un mondo che non c'è più. Siamo dunque in presenza della trasformazione della società borghese in una società piccolo-borghese della quale avevo parlato, in termini socialmente *non positivi* (cioè che non significa ignorare la realtà) all'inizio della p. 986 di *Storia, etc.*, individuandone la causa nella *formazione delle grandi concentrazioni economiche* con la conseguente estensione degli apparati amministrativi, *pubblici ma non soltanto*: due fenomeni *non indipendenti e non necessariamente contrapposti*.

Per Hayek però, questa è l'occasione per altre considerazioni. Tanto per iniziare, a p. 230 nega il rapporto stabilito da Marx⁸⁰ tra l'affermazione della produzione capitalista e l'allargamento del proletariato per la crisi dei piccoli produttori indipendenti. Subito dopo (pp. 230-231) sottolinea che la concessione del suffragio universale ha portato le "opinioni"⁸¹ dei dipendenti a dominare le democrazie, e, sempre di seguito (p. 231) vede nei "dipendenti" una minaccia per la libertà: essi infatti non desiderano prendere decisioni, ma uno stipendio, atteggiamento socialmente negativo ma oggi dominante. Mi si consenta di sottolineare l'incoerenza di chi ha

⁷⁸ La citazione di Mill da parte di Hayek è però alquanto arbitraria: si veda J.S. Mill, *Sulla libertà*, testo inglese a fronte. Intr., Trad. Note e Apparati a cura di G. Mollica, Milano, Bompiani/RCS Libri, 2015, p. 244. Dice Mill, aprendo una frase: "Cruelty of disposition, malice and ill-nature, the most anti-social and odious of all passions, envy, etc.". L'argomento trattato è il biasimo che una persona può ricevere per una propria condotta biasimevole, che tuttavia non può andare oltre la perdita di considerazione personale qualora non costituisca violazione di diritti altrui. Scopo del testo di Mill è difendere le libertà civili dell'individuo dalla tirannia dell'opinione (e della maggioranza) entro i limiti in cui non si ledono diritti altrui. Il pluralismo delle opinioni è infatti considerato da Mill una ricchezza per la società, che diverrebbe inerte nel conformismo. Nulla a che vedere con l'invidia sociale verso gli individui di successo nel "libero" mercato della "società libera", di cui parla Hayek; il quale tuttavia sembra trascurare il fatto che, se l'invidia sociale nel senso da lui inteso non genera rivoluzioni, le divaricazioni sociali del liberismo *hanno prodotto e producono* mostri. Ciò non toglie che l'invidia sociale resti un tratto della piccola borghesia, e non dei più commendevoli. Quanto a Mill (per il cui testo del 1848 ristampato nel 1909, *Principles of Political Economy*, si veda www.econlib.org/library/Mill) se egli fosse quello che Hayek ci vuol far credere, non lo avrei citato ad esergo (lo stesso dicasi per Ferguson, sul quale si veda la successiva nota 85). Per questa non commendevole "distrazione" di Hayek si veda Audier, cit., alle pp. 378 sgg., che mette ben in luce la tendenza di Hayek a rimodellare i fatti a proprio piacimento.

⁷⁹ Hayek, p. 205, ritiene di dover precisare che nella specifica trattazione, il liberalismo è inteso nel suo significato ottocentesco. Ciò significa che per "liberalismo" si intende essenzialmente il liberismo.

⁸⁰ *Il capitale*, ed. cit., vol. I^o

⁸¹ Ho sottolineato più volte che nella logica razionalista della Ragione unica, si ignora che il pensiero nasce dall'esperienza, si ignora la *pluralità delle ragioni*: perciò il pensiero radicato nella vita diviene una "opinione", qualcosa che non ha altro fondamento se non una vacua soggettività.

teorizzato subito dopo che l'unico dovere del dipendente è obbedire ai superiori; comunque noto che per Hayek c'è sempre uno "ieri" migliore, ragionare sulla *realtà* non è la sua passione.

Il lavoro dipendente, dice infatti Hayek, consente una vita migliore per realizzare i propri scopi: il lavoratore sceglie di adeguarsi agli ordini altrui (p. 232: due pagine dopo, si noti, è il suo dovere). Questo, mi si consenta, mi sembra un modo alquanto discutibile di riformulare la critica del suo amato Mill alla società conformista, tanto più che, come ho anticipato, a p. 234, Hayek afferma che il subordinato *non deve andare oltre* ciò che gli è assegnato, *anche se può fare di più*. L'osservazione è esatta nel senso che mostra conoscenza delle prassi aziendali; mostra anche, tuttavia, un buon tasso di disprezzo antropologico e un desiderio di immobilismo sociale -con riflessi negativi sulla stessa efficienza produttiva!- che gli rende preferibile persino Von Mises.

Su questo punto Hayek entra però anche nei dettagli; infatti, secondo lui, *è impossibile valutare le qualità di un subordinato, precisamente perché non deve far altro che obbedire agli ordini* (p. 235). Per questa ragione non è il caso di discutere sulla retribuzione in base alle capacità, se mai in base alla fedeltà: il suo amato Mill dev'essersi rivoltato nella tomba.

Sorprendente soltanto in apparenza è la piega che prende subito dopo il suo ragionamento. Secondo Hayek (p. 236) l'avvento dello Stato interventista sarebbe stato causato dall'affermarsi dell'opinione dei lavoratori subordinati, desiderosi di porre un'istanza di comando al di sopra di quelle "attività direttive" delle quali *non sono in grado di capire le ragioni* (sic). Io credo che una simile concezione si commenti da sola; ad Hayek è però comunque utile per scagliarsi ancora una volta contro il concetto di "giustizia sociale" e per fare l'elogio dell'imprenditore/superman che raggiunge il successo, il tutto riservando un passaggio di particolare disprezzo ai dipendenti statali (pp. 236-237). A p. 238 in nota 7 giunge persino a riconciliarsi con l'odiato Keynes, dopo aver scoperto che anche lui non amava "l'impiego stipendiato". Mi permetto di notare che ben pochi lo amano, ma che ben pochi possono rinunciarvi, precisamente a seguito delle trasformazioni sociali causate dall'affermazione delle grandi concentrazioni economiche e produttive: senza necessariamente ricorrere al materialismo storico, credo che i fattori materiali contino qualcosa, nella storia.

Ora però mi domando: se il mondo è ormai questo, se questo è il risultato di un processo *avvenuto*, ha molto senso recriminare, anche se con qualche ragione in pura linea di principio? Ha molto senso insistere sul modello di un mondo che non c'è più e che, per giunta, ha creato lui stesso *questo* mondo? Ad Hayek sfuggono i nessi tra il trionfo ottocentesco del liberismo e il mondo di oggi, i suoi discorsi fanno persino venir voglia di resuscitare il Bignamino storicista di tesi, antitesi e sintesi. Lui seguita comunque ad evocare il passato con le pagine 238-246 delle quali abbiamo già parlato.

Le pagine 251-424 formano il blocco assolutamente centrale per le tesi fondamentali di Hayek, ed è necessario sintetizzarne il significato (l'argomento è rigorosamente "tecnico") per cogliere il ruolo avuto in seguito dalla sua dottrina. Hayek vi espone infatti, con la competenza del giurista, una storia della dottrina giurisprudenziale grazie alla quale egli intende incernierare il concetto di libertà nell'evoluzione del diritto. Tutto ciò è rilevante perché ciò che egli giustifica e difende è il concetto di "libertà" in sé, dal quale *tacitamente* (Hayek non introduce alcuna argomentazione logica al riguardo) fa derivare il liberismo con il suo "libero" mercato. *Egli rinuncia quindi a fondare quest'ultimo su una dottrina economica, per fondarlo invece su una dottrina giuridica* che appare (ed è) ineccepibile al lettore, salvo porsi la domanda cruciale: perché mai il Liberalismo e l'Umanesimo che esso sottende, dovrebbe trovare la propria *necessaria* espressione nel liberismo? Il quesito non è irrilevante, in vista anche della successione delle argomentazioni di Hayek.

Dopo aver definito la libertà come "mancanza di coercizione" (p. 251, cioè come Hobbes) Hayek si preoccupa, da buon giurista, di definire in quali fattispecie si configuri l'evento della "coercizione". Lo fa alle pagine 252-253 con tutte le imponderabili sfumature e sfaccettature caratteristiche del ragionamento giuridico, ma una cosa sembra emergere dal primo capoverso di p. 253: il mercato del lavoro potrebbe non essere libero, vi potrebbe essere coercizione.⁸² Conscio (forse) di ciò egli precisa abilmente, rovesciando le posizioni e parlando d'altro (del commercio) che non c'è coercizione se uno rifiuta le richieste dell'altro (p. 256); salvo poi rimediare ammettendo (p. 257) che *nel mercato del lavoro vi può essere coercizione da parte del datore di lavoro*, in particolare in periodi di disoccupazione.

La discussione viene comunque approfondita alle pp. 273, sgg., con la definizione del diritto e del carattere della legge, un secondo e importante passo per la fondazione giuridica delle tesi care ad Hayek. La legge infatti deve esprimersi soltanto in norme *astratte e generali* (pp. 273-277; p. 393) e si capisce già a p. 284 perché: le leggi religiose, che non sono generali in quanto valgono soltanto per i credenti, creano restrizioni per tutti, come, ad esempio, prescrivendo l'obbligo del riposo settimanale. Restrizioni "irritanti" le definisce Hayek, il quale aveva affermato (p. 281) che "la concezione della libertà sotto il governo della legge.....è la principale preoccupazione di questo libro".

Quale sia la sua concezione della libertà lo vediamo meglio subito dopo, allorché afferma: "i nemici della libertà" hanno sempre sostenuto che "l'ordine nelle cose umane esige che qualcuno comandi e gli altri

⁸² "Sebbene chi è sottoposto alla coercizione abbia ancora una scelta, le alternative che gli si presentano sono determinate da chi ve lo sottopone, così che il primo sceglierà quel che vuole il secondo". Nel colloquio per una possibile assunzione, allorché si parla di mansioni e di stipendio, il primo è il lavoratore, che può scegliere se accettare o rimanere disoccupato. Lo stesso schema si ripete ad ogni successivo colloquio relativo ad avanzamento di carriera o adeguamento retributivo.

obbediscano”; e poiché *precisamente questo egli aveva sostenuto* per quanto concerne le gerarchie aziendali (si vedano, sopra, le pagine 234 e 235) ecco che egli scopre in queste ultime, in base alla “teoria economica” un “reciproco adattamento delle attività spontanee individuali” (p. 291) opera delle stesse “forze spontanee” che regolano l’ordine dei legami atomici nei cristalli (p. 293). Siamo di nuovo alla mano invisibile, alla Ragione cosmica che regola (*positivamente*) il corso delle cose del mondo.

La “società borghese” (p. 294) è dunque quella nella quale “individui liberi cooperano sulla base della divisione del lavoro” (ivi). “Liberi”, sembra di capire, di scegliersi il ruolo di fattorino o di dirigente; “libertà” che “limita la necessità a ben pochi accorgimenti sociali” (ivi).

Dopo di ciò, risalendo anche ai Greci e alla Scolastica (Hayek è un colto) si preoccupa per oltre trenta pagine (pp. 295-326) di costruire per la propria dottrina giuridica una genealogia che risale a Locke e a Hume. Resta il fatto che essa potrebbe riassumersi così, anche in relazione a quanto notato a p. 236: nel lavoro i subordinati debbono attenersi agli ordini dell’imprenditore o dei superiori gerarchici, ma nella società nessun potere politico deve interferire dall’alto su quegli ordini.

Questo significa fare del liberismo l’essenza della libertà, come mostra anche un breve passaggio a p. 309. Hayek vi parla della prosperità di Roma quale effetto “di completa libertà economica” e attribuisce la fine di questa prosperità, nel periodo imperiale, alla “nuova politica sociale”, in seguito alla quale “lo Stato aumentò il suo controllo sulla vita economica”. Hayek, come sempre, non si chiede quali siano stati gli sviluppi che resero necessario quel cambiamento; ma la cosa più interessante è che *trae queste sue conclusioni dalla “Storia economica e sociale dell’Impero romano” di Rostovcev*, il quale notoriamente scrisse la propria opera con la mente rivolta alla Rivoluzione sovietica, che egli avversava. Nessuna “opinione” è “disinteressata” (sarebbe soltanto un balbettio *privo di senso*, il “senso” è in quell’interesse) però qui chi cita e chi è citato sono troppo all’unisono sulla medesima sponda per poterne stabilire un sostegno all’argomentazione.

Libertà e liberismo non coincidono, Hayek li fa però coincidere *e contrario* in tanti passaggi, come quello a p. 376 nel quale collega il controllo dello Stato sull’attività economica alla mancanza di libertà; o quello alle pp. 388-389, nel quale afferma che nella sfera privata non si possono impartire ordini: bella affermazione, e tuttavia non s’indaga se l’iniziativa economica *può rientrare nella sfera privata*, posto che essa condiziona le “sfere private” altrui.

Il punto cui egli voleva giungere con la lunga trattazione sul fondamento giuridico della libertà, è infatti chiaro a p. 407: il “governo della legge” è funzionale alla “libertà economica”. Ancor meglio a p. 409 (nel testo e in nota 2): il fondamento della *libertà economica* non è nell’economia, è *giuridico*. E poiché “un’economia di mercato funzionante presuppone certe attività dello Stato” (p. 410) ve ne sono alcune positive, altre tollerabili, altre che devono essere “completamente escluse” (ivi). Vi sono infatti provvedimenti compatibili e provvedimenti incompatibili con un sistema libero (ivi) e lo Stato deve limitarsi ad attività “che vengono incontro alle forze spontanee dell’economia” (ivi) garantendo “una struttura giuridica permanente che permetta all’individuo di preparare i suoi progetti con fiducia” (ivi).

Hayek giunge così alla propria meta: fondare giuridicamente -grazie all’*escamotage* del fondamento giuridico della libertà- il “libero mercato” e affidare allo Stato il compito e il dovere di garantirlo. Come noto, *questa è la dottrina fondamentale del cosiddetto “neoliberalismo”* che, come ho premesso, insisto a chiamare *più propriamente “neoliberismo”*⁸³, districando l’equivoco della lingua inglese che definisce con la medesima parola, “liberalism”, sia l’uno che l’altro. Lo faccio perché, a mio avviso, è essenziale non equivocare sui due concetti, il cui retroterra, checché ne pensi Hayek, può essere abissalmente diverso. È significativo infatti che, nella stessa lingua inglese, i “Liberals” siano tutt’altra cosa dai sostenitori del libero mercato.

Ad ogni buon conto il capitolo si chiude (pp. 423-424) con un attacco alla tassazione progressiva e a tutte le concezioni perequative e redistributive che la sostengono; ma poiché il mondo non è quel che Hayek vorrebbe e le idee di giustizia sociale sono un po’ più fondate di quel che lui pensi, ecco che il capitolo successivo (pp. 425-452) s’intitola “*Il declino del diritto*”, intendendosi con ciò l’avvenuta affermazione (parziale) di quelle esecrate idee: che poi non sono da pensarsi come astratte “idee”, ma come petizioni di forze sociali in quella che è una lotta sociale per un diverso assetto della società.

Considerare la crisi del liberismo come “declino del diritto” significa dunque non porsi domande sulle ragioni di questa evoluzione, salvo condannarla. Hayek però ne fa una questione di scuole giuridiche che hanno “mutato le basi di qualsiasi giustizia imparziale”: tale sarebbe infatti per Hayek una giustizia che ignori le condizioni economiche e sociali che possono indurre un individuo a un determinato comportamento (pp. 426-427). Il breve intermezzo prelude comunque alla Terza parte del libro, dedicata a “*La libertà nello Stato*

⁸³ Chi fosse interessato alla discussione che nacque in Italia sulla distinzione dei termini avvenuta nella nostra lingua, può consultare (si trova anche in web sul sito web.tiscali.it/benedettocroce2000) : B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e Liberalismo*, Intr. di G. Malagodi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988. I testi sono datatissimi, soprattutto nel linguaggio di Croce che rende la lettura poco attraente. Tuttavia fu Croce che, con argomentazioni dello Spiritualismo italiano dell’epoca, sostenne la distinzione dei termini. Qui, più modestamente mi limito alle semplici motivazioni introdotte sopra e a quanto appena ribadito: la “libertà” economica intesa nelle forme del *non libero* mercato e con la divaricazione sociale che esso produce, lede le sfere private altrui, quindi non coincide necessariamente con i principi del liberalismo. In effetti il liberalismo, pur presupponendo un’economia libera, è altra cosa dal semplice “libero mercato” con il quale vuol farlo coincidere il liberismo. Vedremo meglio questi concetti quando parleremo del cosiddetto ordoliberalismo e dei suoi teorici (Rüstow, Röpke, Eucken, Böhm e Müller-Armack).

assistenziale”, che è poi lo Stato moderno, recettore in parte delle idee socialiste e preoccupato -giustamente- di quella pace sociale che il liberismo mette a repentaglio.

Lo Stato assistenziale nasce, nell’analisi di Hayek, sulle ceneri del socialismo, da lui ricondotto al marxismo e alla fallimentare esperienza sovietica. Già ad apertura (p. 463, nel testo e in nota 12) egli mostra una scarsa simpatia per il modello, che ha antecedenti nella Prussia di Bismarck e nel New Deal; tuttavia apre l’esposizione (p. 464) ammettendo in via teorica le ragioni di un intervento statale su previdenza e istruzione; salvo poi affermare (p. 465) che “molte delle attività assistenziali dello Stato sono una minaccia per la libertà”.

L’esposizione successiva è quindi prevedibile; ritengo tuttavia ci sia un passaggio da segnalare perché il principio ivi espresso avrà esemplificazioni concrete in seguito. Dice Hayek a p. 473, che le sovvenzioni debbono essere valutate “unicamente in termini di vantaggi generali di cui possono godere tutti i cittadini”: vedremo come ciò si applica ai casi reali. Segue poi la polemica contro i sindacati (pp. 477, sgg.) che occorre fermare in quanto dannosi (p. 481) e che sono accusati di causare disoccupazione (p. 483) perché fissare i salari tiene fuori dal lavoro chi potrebbe essere occupato con un salario inferiore: cioè impedisce quella guerra tra poveri che è la ragione prima per inneggiare a un “libero” mercato del lavoro. Hayek è capzioso, ma può convincere soltanto i distratti.

Il capitolo si chiude (pp. 503-504) con una dichiarazione programmatica: dall’attuale tendenza si può e si deve tornare indietro, credere diversamente è il “più fatuo di tutti gli argomenti alla moda” (p. 503). Il successivo capitolo è dedicato alla sicurezza sociale, e qui Hayek va capito senza benefici di dubbio perché preannuncia, come ipotesi, scelte che stanno concretamente verificandosi.

Ammissa l’esigenza di istituzioni previdenziali, Hayek si pronuncia subito (pp. 508-510, nel testo e in nota 2) a favore delle assicurazioni private liberamente contratte, e contro la previdenza obbligatoria che costituirebbe una redistribuzione obbligatoria del reddito (p. 511). Quel che è straordinario è inoltre che (p. 510 in nota 2) uno degli aspetti positivi delle assicurazioni private è che il loro scopo è “ricavare un utile”; quindi, operando in concorrenza, offriranno servizi migliori. Inoltre (p. 512) “la libertà” è gravemente minacciata se allo Stato si delega “competenza esclusiva su certi servizi”.

I temi in oggetto sono, come prevedibile, vecchiaia e sanità, cioè previdenza e assistenza (p. 517) argomenti sui quali Hayek accusa chi pensa diversamente da lui (gli “esperti” usualmente protagonisti della discussione pubblica) di essere in malafede in quanto essi stessi interessati al proprio ruolo nelle pubbliche strutture. La trattazione specifica inizia a p. 521; qui egli afferma una responsabilità dei governi nel problema degli anziani, privi dei mezzi di sostentamento che avrebbero potuto procurarsi da soli. La colpa dei governi è questa: con l’assistenza sociale essi provocano inflazione, perciò chi va in pensione (n.b.: con le assicurazioni private) si vede conferire un reddito fortemente ridimensionato.⁸⁴

La polemica prosegue contro l’assistenza sanitaria, in particolare contro quella inglese, sostenendo l’assurdità di uno standard sanitario valido per tutti (p. 527): qui si giunge all’esempio concreto di quanto premesso a p. 473. I passi vanno riportati integralmente.

Dice Hayek a p. 528: “Può sembrare duro, ma è probabilmente nell’interesse di tutti che in un sistema *libero*, quelli che hanno una piena capacità di *guadagno* siano guariti presto dalle inabilità leggere e non pericolose, al prezzo di una certa *negligenza* nei confronti dei *vecchi* e degli *ammalati senza speranza*” (i corsivi sono tutti miei). Non contento, aggiunge a sostegno, in nota 30, che il progresso della medicina è sostenuto da “ambizioni personali e interessi commerciali” con il risultato di favorire “l’allungamento della vita in forma di sopravvivenza dovuta alle cure sanitarie, piuttosto che la guarigione”. Raggiunge poi il diapason con l’esempio che porta, sempre a proprio sostegno, a p. 529 in nota 31: “Un uomo di ottant’anni con un femore fratturato esige (sic!) l’immediato ricovero in ospedale e deve restarvi a lungo. Nel frattempo, una persona che potrebbe guarire, con una breve permanenza in ospedale, di qualche disturbo minore che tuttavia le impedisce di lavorare, potrà esser costretta ad attendere a lungo”.

Il Dr. Hayek sa essere veramente “orribile”, senza bisogno di corsivi. Non credo sia necessario aggiungere altre sue idee relative all’assistenza sanitaria; noto tuttavia che omette di esaminare la convenienza economica dell’eliminazione degli anziani e degli improduttivi.

Passo perciò al capitolo *Imposizione fiscale e redistribuzione*, un tema sul quale non vi dovrebbero essere sorprese rispetto a quanto già visto. Hayek però non finisce mai di sorprendere: a p. 546 avanza l’ipotesi che vi siano ragioni per sostenere una tassazione non già progressiva con l’aumento del reddito, ma *regressiva* per indurre chi è capace di guadagnare, ma potrebbe esserne sazio, a guadagnare di più. Tutto ciò non è soltanto orribile, è anche *osceno* per il comportamento che intende stimolare, la bulimia di danaro che trasforma l’uomo in un registratore di cassa, trasforma l’esistenza in un deserto che fa il deserto attorno a sé. L’educazione *liberale* mirava ad altro.

Hayek si accontenta comunque (pp. 553-555) di una *flat tax* che colpisca allo stesso modo tanto i ricchi quanto i percettori di un reddito insufficiente al mantenimento; a p. 560 torna sull’argomento di p. 230 sostenendo che l’atteggiamento di chi vuol colpire i forti guadagni è frutto della mentalità di chi è abituato allo stipendio fisso, i dipendenti subordinati: dei quali però, osservo, non si potrebbe fare a meno, quindi dovrebbero essere ritenuti indispensabili per *questa* società, *ergo*, non si possono ignorare le loro petizioni.

⁸⁴ Che la finanza tragga guadagno anche da questo, non viene notato.

Lui dice però (p. 561) che il progresso è sempre sostenuto da “poche persone ben informate” senza considerare -o forse considerando implicitamente- che la “buona informazione” deriva dalla nascita in un particolare ambiente sociale, ricco di relazioni: in simili ambienti si generò infatti, secondo l’analisi di Braudel, l’accumulo originario che consentì gli esordi del capitalismo.

La foga con la quale si lancia verso la conclusione del proprio testo lo porta però ad incappare in qualche disattenzione, come quando (p. 576, e, più in chiaro, p. 580) privilegia la deflazione contro il rischio dell’inflazione, sostenendo che la deflazione è “facile” (tecnicamente) da superare. Chi, nel 2016, ancora vive la crisi del 2008, può avere qualche dubbio.

Le più grandi sciocchezze (non ho altra definizione) le dice tuttavia allorché vuole occuparsi, molto superficialmente, di pianificazione urbana e di conservazione della natura. Dopo aver predicato, non senza qualche ragione, contro le misure di blocco dei fitti (che, peraltro, in Europa furono messe in atto soprattutto dopo le rovinose inflazioni causate non da Keynes, ma dalla guerra) Hayek si pronuncia infatti (p. 602) contro la pianificazione urbanistica, a meno che non sia diretta *a favorire il mercato*. Chi ha visto i devastanti effetti ambientali e sociali dell’espansione selvaggia (*pardon!*, libera) degli agglomerati urbani negli ultimi decenni, può restare perplesso.

Venendo poi al problema dell’abbandono dell’agricoltura familiare e della conservazione della natura, appare evidente che egli non potrebbe scrivere ciò che scrive se soltanto avesse un’idea, anche vaga, degli argomenti sui quali pontifica.

Dopo aver sostenuto (p. 617) che in Inghilterra la sollecitudine per il destino dell’agricoltura “è probabilmente dovuta più a considerazioni estetiche che economiche” sostiene che “lo stesso è ancor più vero dell’interesse manifestato dal pubblico in paesi quali l’Austria e la Svizzera per la tutela dei contadini che vivono in montagna” (pp. 617-618).

Totalmente ignorante dei problemi geologici, idrogeologici, pedologici, naturalistici in generale, causati dall’abbandono dei piccoli coltivi, specialmente in montagna (erosione dei suoli, ruscellamento delle acque superficiali che, non trattenute, non penetrano nelle falde ma causano rovinose alluvioni, cui si aggiungono le frane causate dalla mancanza di governo del terreno: il tutto, origine di gravi danni economici sulle aree a valle) in particolare su terreni che erano stati comunque modificati da secoli o millenni di antropizzazione, perdendo l’equilibrio originario sostituito dalla cura del coltivo; ignorante dell’impatto negativo sull’equilibrio dell’ecosistema causato dall’inselvaticamento delle aree abbandonate, dall’eccessivo peso che le può gravare con il ritorno non governato dei boschi, altro fattore di frane; Hayek ritiene che abbandono o permanenza debbano essere governati dalla redditività del lavoro agricolo che si abbandona.

Non è quindi il caso, dice, di proteggere i contadini dalla necessità di cambiare “tradizioni e consuetudini” (p. 618); e poi: “certo, se qualche fattoria scomparisse e se in qualche posto i pascoli e anche i boschi sostituissero quello che, in condizioni diverse, era un terreno arato, ciò sarebbe il minore dei mali” (pp. 618-619). Il XXI secolo sta constatando che un male non minore -almeno per la salute e la qualità della vita- è costituito dalla produzione agricola industrializzata e dalla scomparsa dei prodotti locali: tant’è che non soltanto si è creato un “mercato” per questi, ma c’è anche una crescente opposizione per quegli accordi internazionali che favoriscono la grande industria agricola a spese della qualità del cibo e degli assetti economici e sociali delle campagne.

Discorso vacuo di chi forse non sa di che cosa parla, più probabilmente sa però benissimo dove mirare, è quello di p. 622, nel quale Hayek sconsiglia India e Cina dall’industrializzarsi (siamo nel 1960) per divenire piuttosto continenti di mano d’opera agricola a basso costo per le necessità dell’Occidente, dove il costo è maggiore. Una splendida idea per Indiani e Cinesi, che i Chicago boys si adoprano ad applicare nel Cile di Pinochet.

Hayek conclude questi suoi sproloqui con un breve cenno ai parchi naturali (p. 632) il cui costo, secondo lui, può anche essere sopportato dagli Stati, visto che essi offrono il vantaggio di costituire “strutture ricreative” analoghe, su altra scala, ai parchi urbani. La necessità della conservazione della natura, degli ecosistemi, della biodiversità; della conservazione del patrimonio genetico originario delle specie utilizzate, soggette a millenni di selezione ad opera dell’uomo, e di quelle che potrebbero rivelarsi utili in futuro; è un problema che non lo sfiora nemmeno.

L’ultimo, scoppiettante capitolo, è dedicato infine all’istruzione pubblica, tema che aveva già trattato, del quale ho riferito, sul quale non dice nulla che non abbia già detto; fa eccezione il tono ormai travolgente, un vero finale coi fuochi d’artificio.

Oggi, sostiene a p. 639, “le ragioni avverse alla gestione pubblica della scuola appaiono.....più che mai giustificate” ed “è ora indubbio che non è più necessario che lo Stato finanzia l’istruzione e la fornisca direttamente” (pp. 639-640). Al più, seguendo la proposta di Milton Friedman, si potrebbe dare un contributo alle famiglie affinché mandino i figli nelle scuole (private) di loro scelta. Un modo come un altro per finanziare i privati a spese dello Stato, e, considerando *che c’è “scuola” e “scuola”*, retta e retta, perpetuare le differenze sociali partendo già dalla scuola: in fondo, questa è la società che egli ha teorizzato già sin dall’inizio.

Il massimo però lo raggiunge alle pp. 642-643 allorché, dopo aver ripetuto i suoi soliti argomenti sul costo inutile di istruire tutti, afferma che non è “dimostrato” (su basi economiche? curiosità mia) che i ragazzi particolarmente intelligenti abbiano diritto all’istruzione; che non è il caso di far salire le persone intelligenti al

livello sociale dei ricchi (timore di cambiamenti?) altrimenti si rafforzerebbe la presunzione che i poveri abbiano minore livello d'intelligenza (!); che non si debbano avere più intellettuali di quanti se ne possano utilmente impiegare (infatti: gli intellettuali disoccupati hanno qualche ben motivata critica da avanzare). Hayek conclude perciò, preoccupato e pensoso (p. 643): "Pochi pericoli sono così gravi per la stabilità politica quanto l'esistenza di un *proletariato intellettuale senza uno sbocco per il suo sapere*" (corsivo mio).

La parabola liberista del "Progresso" si conclude così in un oscurantismo clericale degno di tempi remoti; ma è ancor più significativo che Hayek non si renda conto dell'importanza di un alto livello d'istruzione socialmente diffuso quale premessa all'innovazione e alla produttività dello stesso mondo capitalista.

Sorvolo sul *Poscritto* intitolato *Perché non sono un conservatore*, nel quale Hayek intende difendersi da tale accusa. Non è necessario, Hayek non è un conservatore, glie ne manca il realismo. Hayek è un reazionario utopista, o meglio, "atopista" perché la "razionalizzazione" dell'esistenza entro parametri economici è ignoranza "of all human affairs" e genera mostri: ne ha generati tra le due guerre e, dopo le circostanze che portarono all'affermazione delle sue teorie con Reagan e la Thatcher, ne sta generando.⁸⁵

Di Hayek dobbiamo ora esaminare un altro testo che, per verità, è anche uno e trino: si tratta di *Legge, legislazione e libertà* (cit.). Come apprendiamo dallo stesso Hayek, concepito inizialmente come testo unico fu edito in tre diversi momenti (1973, 1976 e 1979) -causa circostanze personali dell'autore- in tre diversi volumi, riuniti poi come da progetto originale nel 1982.

Vale la pena di citare i titoli originali dei tre testi, che sono: *Rules and Order* (1973); *The Mirage of Social Justice* (1976); e *The Political Order of a Free People* (1979). Essi infatti mettono in evidenza lo schema argomentativo, che ci è già chiaro, di Hayek, triadicamente organizzato come segue: fondamento *giuridico* del Liberalismo identificato, *ça va sans dire*, con il liberismo; negazione del concetto di giustizia sociale, inapplicabile, dannoso e pericoloso; definizione di un proprio modello teorico di società ispirato a quella del XIX secolo. Questo, nelle intenzioni, perché, nei fatti, i tre argomenti tendono a sovrapporsi, né poteva essere diversamente, nel corso della trattazione.

Il primo libro si apre infatti (pp. 6-7) con la cupa profezia che la democrazia non finirà "con uno schianto, ma con un piagnisteo" (p. 6) perché il potere decisionale passerà alle coalizioni degli organizzati "e ai loro esperti stipendiati" (p. 7). Abbiamo già visto sopra che il godimento di uno stipendio o di un salario costituisce, per Hayek, una sorta di titolo di demerito che fa dello stipendiato un individuo moralmente sospetto.

Segue poi (pp. 15-18) la critica al Razionalismo, da Cartesio a Hobbes a Rousseau: su questo tornerò a tempo debito perché è importante capire il senso nascosto di questa critica, posto che Hayek, con la sua catallassi -succedaneo della mano invisibile- e con la sua visione di un moto spontaneamente positivo della storia (purché lasciato al gioco "spontaneo" delle forze, *non corretto dalle forze governative*) si inserisce a pieno titolo nel filone razionalista deista/teista del XVIII secolo, di Locke e di Hume. Si deve dunque comprendere il caso di questo razionalista che accusa di razionalismo ciò che gli appare *politicamente* detestabile. C'è analogia, pur nella differenza, con un caso che abbiamo già visto, quello di Leo Strauss.

Qui mi consento soltanto una notazione sulla logica di chi considera "spontanee" le evoluzioni storiche allorché siano guidate da forze economiche non controllate, ed evidentemente "non spontanee" (quindi dannose) le evoluzioni guidate dall'intervento governativo, cioè politico, su quelle forze; intervento che è a sua volta espressione di altre forze che si fanno sentire per altre vie. Ciò significa non soltanto ridurre la vicenda umana a quella economica, ma anche ignorare il *pólemos* che inevitabilmente governa gli eventi. Nel dichiarare dannoso ciò che non gli piace, Hayek sogna forse, *ante litteram*, la "fine della storia"? In effetti, nell'ideologia borghese, la storia termina con l'avvento della borghesia nel XIX secolo, dopo tale momento si instaurerebbe il sempre-eguale.⁸⁶

Questo però fa capire il suo odio per le forze "organizzate" -essenzialmente i sindacati- come se in un conflitto di opposti interessi, nel *pólemos*, ad ogni azione non dovesse seguire una reazione. Il suo discorso non è logico, è ideologico; e la sua ideologia è che esista, o possa esistere davvero in *questo* mondo, non nell'iperuranio delle "idee", un "libero mercato". Ideologia che, a sua volta, è il fondamento di una *politica* espressione di interessi non diversamente da quella (esecrata) politica che le si oppone con pari diritto e dignità,

⁸⁵ Il passo di Ferguson parzialmente citato ad esergo, parla di una totale assenza di attenzione (dei "tradesmen") per chiunque, pur importante per la società (Commonwealth) esuli (dai loro commerci). Il passo prosegue infatti così: "Ogni individuo è contrassegnato dal proprio ruolo e dal compito al quale è assegnato. Il selvaggio, che non ha altra distinzione al di fuori di quella del suo merito, del suo sesso, della sua specie e per il quale la comunità è oggetto del più grande amore, è stupito di scoprire che in uno scenario di questo genere *il suo essere uomo* (corsivo mio) non lo qualifica per una qualsiasi collocazione sociale ("station" cioè "social standing" [Webster]) *fugge nei boschi* (altro corsivo mio) con stupore, disgusto e avversione". Questo rifiuto, accompagnato dal ritorno a schemi culturali radicati, anche ancestrali, è esperienza ricorrente nel mondo dominato da schemi liberisti. L'Occidente ne ha conosciuti in passato (si pensi alla retorica nazista e fascista) e di nuovo ne conosce. Rüstow era stato contestato da Mises sul tema del bisogno di identità, ma è difficile pensare che avesse torto. Personalmente, già in *La Gnosi, etc.* alle pp. 355-356 (ma si vedano anche le pp. 341-346) avevo avvertito (eravamo al 13 Novembre 1989, quattro giorni dopo la "caduta del muro") che il crollo del mondo sovietico avrebbe destabilizzato l'Occidente, avevo sospettato l'incipiente destabilizzazione del pianeta, ed evocato l'Islam. Quanto agli schemi culturali ereditati e radicati sotto la superficie della "modernità" -il motivo che, per l'appunto, mi spinse ad allargare all'Islam l'analisi del dissenso espunto nel corso della formazione dell'ideologia di "Occidente"- l'osservazione di O. Roy sulla "islamizzazione del radicalismo" (cfr. *infra*, nota 239) va nella stessa direzione: curiosamente, o forse no, la medesima di Ferguson.

⁸⁶ Si veda, al riguardo, *Storia, etc.*, all'ultimo capoverso di p. 708 che prosegue a p. 709; e l'ideologia della fine dell'ideologia a p. 707.

checché lui ne pensi. Ciò che intendo ribadire è dunque che il tema di queste note non è politico o economico, è l'analisi delle incongruenze che affliggono i tentativi di razionalizzare nell'ideologia i propri interessi.

È singolare, ad esempio, che dopo aver rilevato (p. 25) che il pensiero nasce dall'esperienza sociale, Hayek ignori, nel corso dell'argomentazione e nella medesima pagina, la *pluralità delle ragioni*, cioè le diverse prospettive che nascono dalle diverse esperienze sociali, e pensi di evitare la contraddizione con la nota 3 delle pp. 25-26 grazie alla riaffermazione di un tema a lui caro, il darwinismo sociale che indica i *vincenti* come i *migliori*. Mi permetto di notare che la deduzione è *tautologica*: dire che chi ha vinto -non importa come e perché- è il migliore, equivale ad affermare, sul fondamento del peggior giustificazionismo storico, che (chi ha vinto) è il migliore perché ha vinto: non importa come e perché.

Tuttavia, contro ogni critica "razionalista", a p. 31 Hayek, dopo essersi affidato alla Ragione cosmica che guida positivamente gli eventi umani, nega, a confutazione degli interventi governativi, che il "diritto naturale" possa identificarsi con il diritto della ragione. Questa è una conclusione straordinaria, perché allinea Hayek alle conclusioni di al-Ghazālī circa l'impossibilità che la ragione umana possa comprendere la Ragione divina che sottende il Creato: soltanto che Hayek non ha una Rivelazione cui far riferimento, a meno che non sia tale il "libero mercato" che diviene perciò verità rivelata, dunque *argomento di fede*.⁸⁷

Accade così che le contraddizioni si notino qua e là nel testo: così alle pp. 40-41 viene esaltato, contro gli interventi dello Stato, un improbabile ordine "spontaneo" della società⁸⁸ (quello del libero mercato) e alle pp. 45-46 si invoca l'intervento del Governo affinché si creino le condizioni per garantire tale "spontaneità". *Una bella contraddizione*, ma ciò è scontato, allorché si voglia dare veste logica a un argomento di fede.

Nel frattempo (pp. 34-35) Hayek aveva esposto l'origine del darwinismo nel concetto di evoluzione sociale; legge, questa, presentata come immanente alla storia e anche, implicitamente, positiva: dimenticando però la premessa onto-teologica di una tale visione, altrimenti soggetta all'obiezione gnostica. Non per caso infatti, l'ombra lunga dello Gnosticismo sul moderno Occidente è sempre stata temuta, aggredita o esorcizzata da molti Autori che ho ampiamente citato in *Storia, etc.*⁸⁹ Dimenticando inoltre che il darwinismo sociale è espressione di una società che emargina e che, perciò, genera mostri, perché l'emarginato può avere idee meno benevole verso lo stato delle cose e ribellarvisi; laddove le intuizioni sociali dei Profeti tenevano conto anche delle *ragioni* degli emarginati, precisamente per assicurare una maggiore pace e una maggiore coesione.

"L'ordine" di Hayek è però "spontaneo" e di ciò si parla alle pp. 48 sgg.; per distinguerlo dall'ordine "deliberatamente costruito" egli chiama il primo *kósmos*, il secondo *táxis*. Dimentica naturalmente anche qui la citata onto-teologia che sorregge il concetto di *kósmos*, in assenza della quale può tornare di nuovo importuna l'obiezione gnostica, fondata sulla percezione *negativa* di quell'ordine impresso da un piccolo Dio *malvagio*; un "ordine" che è quindi un dis-ordine. Definire *kósmos* la risultante *terrena* di un conflitto di appetiti mi sembra dunque alquanto ardito;⁹⁰ ciò gli consente tuttavia di affermare alle pp. 62-63 che la "società" (quale? la società civile di Ferguson?) è un ordine spontaneo, mentre lo Stato è un'entità "metafisica", tant'è che sarebbe meglio parlare di Governo, salvo definire il Governo (p. 155) "una deliberata invenzione".

Su questo "ordine", afferma alle pp. 66-67 (dove lo definisce per quello che gli sta a cuore: "ordine di mercato") non si deve intervenire, perché esso "è guidato da scopi noti soltanto agli agenti, ma non all'autorità che lo vorrebbe dirigere". Ora, questo ordine è agito -se Hayek ce lo consente- non dai soli imprenditori, ma anche dai suoi detestati "dipendenti", che potrebbero anche organizzarsi a propria difesa per fare intervenire il potere decisionale del Governo; e qui si nota un aspetto irrealistico della logica di Hayek, il non pensare che si potrebbe essere in disaccordo con i suoi teoremi, a partire da una diversa e meno armonica percezione di quel "*kósmos*".

È quindi del tutto improprio l'esempio di ordine spontaneo secondo una legge cosmica, proposto da Hayek alle pp. 54-55 con riferimento ai legami atomici o molecolari delle strutture della materia: perché l'uomo ha sempre la possibilità di ribellarsi alla posizione che gli si vorrebbe assegnare, se ritiene -a torto o a ragione non importa- che sia "ingiusta". Tuttavia, secondo Hayek che a p. 75 in nota 3 evoca anche il *laissez faire*, il grande merito del liberismo (e quindi il pericolo di ogni intervento a correzione del "libero" mercato) è che quel regime ha reso ricca la società occidentale (pp. 87-92). In questa logica si comprende il successivo sviluppo che egli offre, con alcuni cenni alla storia del diritto. Il suo modello è il medievale *ius gentium* (p. 106) da lui proposto come "diritto dei mercanti"; e il *common law*. L'argomento lo porta a parlare della "legge di natura" come "diritto nascosto ma già esistente" (p. 109). Ora, questa sua esposizione presenta una lacuna che deve essere sottolineata, perché ci riconduce a considerazioni più volte esposte.

⁸⁷ Sul "libero mercato" che è l'oggetto principale di questa lunga esposizione, non posso che ribadire quanto sinteticamente affermato a p. 712 di *Storia, etc.*, così come non ho nulla da aggiungere a quanto detto nel brevissimo ultimo capoverso di p. 1009, ivi.

⁸⁸ Improbabile perché è difficile definire "spontaneo" un ordine sociale, quale che esso sia. Un ordine sociale è la risultante dell'incontro/scontro di interessi, imposto o concordato che sia: esso è dunque umanamente elaborato, non è uno "spontaneo" prodotto della "Storia". Perciò ogni "ordine", sociale o economico che sia, non ha nulla di "spontaneo", perché di spontaneo vi può essere soltanto il Far West. Hayek viaggia con un biglietto falso sul treno di Ferguson.

⁸⁹ Gli argomenti per ritenere attuale una rilettura dello Gnosticismo vi sono stati anche (ri)esposti alle pp. 1027-1034.

⁹⁰ Sorvolo sul fatto che a p. 51 in nota 9 Hayek citi, come esemplificazione del concetto di *kósmos*, il detto di Anassimandro che invece recita "*katá ten tou krónou táxin*" a proposito della "giustizia" violata dall'apparire dell'essere ma che si ristabilisce nella successione temporale degli eventi ad opera del Fato. Cfr. *Storia, etc.*, pag. 615 all'ultimo capoverso che prosegue a p. 616.

Avevamo trattato della legge “di natura” parlando della *Summa* di Tommaso, della quale avevo esposto i passi relativi. Il problema della legge di natura in Tommaso appare ontologicamente connesso con quello della Legge divina immanente al Creato, un aspetto del pensiero neoplatonico che appare secolarizzato nel Deismo e nel Teismo (Locke e Hume); come tale è giusto definire questa legge “un diritto nascosto ma già esistente”. Questo diritto naturale viene però riproposto da Hayek *in opposizione* alla legge decretata dal potere politico, come “ciò che non era mai stato inventato o deliberatamente progettato” (p. 109) nel più terreno modello delle pratiche consuetudinarie, ordine spontaneo del tutto disancorato dal fondamento ontologico connesso all’ipotesi creazionista.

Ciò che scompare è dunque il fondamento stesso di ciò che si vuol sorreggere, posto che il mondo storico è il mondo del cambiamento e non si comprende la ragione per la quale debba valere oggi ciò che valeva nel passato: le consuetudini cambiano. Non si può trasferire in terra quell’immutabilità che ha sede in cielo, perché, eliminando Dio e la Sua Legge eterna, occorre pensare un diritto *decretato* dall’uomo in funzione delle *circostanze*: altrimenti si rischia di cadere nell’ammonimento di Dostoevskij, senza Dio tutto è permesso. Hayek poggia le proprie tesi su un fondamento franoso, nonostante abbia tentato nelle pagine precedenti un appoggio nell’etologia per giustificare -un po’ come Mises sulla scorta dell’utilitarismo di Bentham- una sorta di immutabile comportamento insito nell’uomo, grazie al quale richiamarsi poi alle “consuetudini” come a un “ordine spontaneo”.

A suo modo dunque, Hayek mette in atto una “cattiva secolarizzazione”⁹¹, ma le sue contraddizioni (peraltro sempre le stesse, ciò che rende inevitabile ripetersi allorché si esaminano le sue posizioni in dettaglio onde porne in evidenza le incongruenze) non si fermano qui. Esaminando di seguito le funzioni del giudice alla luce delle proprie predilezioni per il *common law*, egli afferma (p. 121): “Non tutto il diritto pertanto può essere il prodotto della legislazione, bensì il potere di legiferare presuppone il riconoscimento di alcune regole comuni”. L’affermazione è in sé condivisibile (basti pensare al ruolo indispensabile delle Costituzioni); ma se la nostra è ormai, come lui stesso lamenta dimenticandone la genesi nel successo del capitalismo, una società di “dipendenti” (o “subordinati”, altra sua definizione) perché rifiutarsi di accettare nuove “regole comuni” nate da questa società, che fanno perno sulla -per lui infondata- “giustizia sociale”?

La risposta la possiamo trovare alle pp. 125-126 dove, parlando di “gruppi sociali” -parola vaga che ne evita altre più impegnative- e con riferimento all’affermazione del liberismo, parla di “vittoria dell’efficienza”, di “superiorità” delle regole che creano “un ordine efficiente” che vale “non solo all’interno di un gruppo chiuso”. Parla perciò di “vittoria di un gruppo” che attrarrà dei membri di altri gruppi”. Hayek mette dunque in mostra il proprio conclamato darwinismo sociale che, come lo storicismo, è una forma di giustificazionismo storico (dunque è.....uno storicista *malgré lui!*) senza peraltro domandarsi per chi e a qual fine quelle regole sono “efficienti”. L’efficienza presuppone infatti un fine in rapporto al quale esser tale, e Hayek non dice apertamente quale, né si pone il dubbio che per altri, con altri fini, quelle regole si rivelino non già “efficienti”, bensì dannose.

Non lo dice non per reticenza o ambiguità, ma perché gli appare ovvio: il fine è il PIL e, come diceva Jonas, non ci si deve ribellare a una società che ci ha dato il benessere.⁹² In questa società, come si potrebbe dedurre dal darwinismo invocato, i “dipendenti” potrebbero essere gli eredi dei “perdenti” delle precedenti generazioni che, non paghi di poter comunque raccogliere le (abbondanti) briciole sotto il tavolo di Epulone, vorrebbero persino partecipare al banchetto con il pretesto della “giustizia sociale”.

Il diritto tuttavia, come afferma Hayek a p. 133, fa riferimento alla “natura delle cose”⁹³ e alle “esigenze della vita sociale”⁹⁴ ciò che lo conduce a ricalcare le parole di Bastiat in questo modo: “Legge, proprietà e libertà sono una *trinità* inseparabile” (p. 136). Il corsivo è mio perché mi vien da pensare che Hayek intenda alludere a entità celesti, non terrene quali sono.

Non deve perciò stupire se alle pp. 148-149, in un paragrafo intitolato *La funzione del giudice e circoscritta ai problemi dell’ordine spontaneo* e condotto sulla scia dell’elogio del *common law*, Hayek afferma:

⁹¹ Per la definizione della “cattiva secolarizzazione” -usata a proposito dello storicismo hegeliano- si veda *Storia, etc.*, p. 682 in nota 23.

⁹² Cfr. *La Gnosi, etc.*, alle pp. 343-344, l’intervista di Cuiiano a Jonas. Ho già sottolineato altre volte questa convergenza di Mises, Hayek e Voegelin con il pensiero di Jonas, e come Voegelin ne riprenda, portandolo però a un livello caricaturale che il grande studioso dello Gnosticismo non avrebbe approvato, l’uso dello Gnosticismo come *polit(ologisches) Verdacht*. Alla medesima temperie appartiene l’opera di Norman Cohn che dovette criticare senza indulgenza per il suo uso ideologico della documentazione. Questa corrente di pensiero è articolata sulla paura di una crisi irreversibile dell’Occidente (identificato nella sua ideologia) e perciò sul *rappel à l’ordre* di un mondo che forse c’era, di certo non c’è. Si veda anche la precedente nota 89, e si ricordi che Jonas si disse influenzato dall’opera di Spengler.

⁹³ Nella nota 13 a p. 133, cita da un testo del 1888: “Le circostanze della vita.....hanno in sé la propria misura e il proprio ordine. Questo ordine insito nelle cose si chiama natura delle cose. A questa deve riferirsi il giurista che riflette, allorché manchi una norma positiva, o quando questa è incompleta o poco chiara”. Ora, questa logica sta in piedi soltanto se si pensa questa “natura delle cose” come positiva, se cioè ci si rifà alla premessa ontologica più volte citata: altrimenti non c’è motivo per accettare, per non cambiare questo “ordine insito”, questa “natura delle cose”, con una legislazione più adeguata alle esigenze sociali del momento.

⁹⁴ Su questo tema, nella nota 15 alle pp. 133-134, Hayek cita un testo del 1907 dove si parla della “natura” che ha impresso in noi “come un elemento stesso della ragione, certi principi” e dice che “il senso della legislazione” va cercato nelle “esigenze della vita sociale”. Parole astratte alle quali si può conferire il verso che si vuole a seconda di ciò che si ritiene “naturale” e di chi stabilisce quali siano le “esigenze”. Tutte parole che evitano di prendere atto del *pólemos* (che di tutto è padre) e che farebbero ridere l’autore della *Genealogia della morale*; comunque parole che rinviano necessariamente a un fondamento ontologico (la natura “ha impresso in noi”) di libera lettura: abbiamo già visto infatti che Dio la pensava esattamente come Bastiat.

“Gli sforzi del giudice fanno pertanto parte di quel processo di adattamento della società alle circostanze esterne mediante cui si sviluppa l’ordine spontaneo” (p. 149); salvo ignorare che tra le “circostanze esterne” vi è, per l’appunto, quella nuova società di “dipendenti” che invoca la giustizia sociale. Infatti si affretta a dire subito dopo: “Persino quando egli (*scil.*: il giudice) nell’adempimento di questa funzione, crea nuove regole, non diviene il creatore di un nuovo ordine, ma la sua opera resta al servizio del mantenimento e rafforzamento dell’ordine già esistente e funzionante”.

Insomma: come per Voegelin (Jonas) e Mises, la società borghese è l’archetipo eterno e intangibile dell’ordine “spontaneo”, è il terminale della storia occidentale, possibilmente anche del pianeta. Anche Hegel vedeva l’arrivo della storia nell’Europa della Restaurazione, ma qui c’è una differenza: subordinando tutto alla continua crescita del PIL, il punto d’arrivo di questa società si configura come una costante corsa per restare immobili dove si è, operazione defaticante e stressante, alla fine distruttiva, nella quale l’uomo, ridotto al ciclo bulimico della produzione e del consumo, consumerà la propria stessa umanità convertita in titoli di credito inesigibili.

Tornando ai giudici di cui sopra, contro questa “giustizia imparziale” (così la definisce Hayek a p. 151) il socialismo rappresenta una rivolta, quindi “un giudice socialista è in realtà una contraddizione in termini” (ivi). A me non interessa controbattere queste affermazioni, mi interessa soltanto portare ad evidenza la struttura razionalista del pensiero di Hayek, che lo conducono inevitabilmente a confinare nella nullità ontologica ciò che esula dalla *sua* Ragione come mostrerò qui di seguito. Per ora chiudo su questo primo libro, perché tutti gli argomenti che seguono non sono che la ripetizione di quelli già esposti.

Passo quindi direttamente alla *Prefazione* del secondo libro della trilogia (pp. 183-185) perché qui troviamo una chiave di lettura interessante. Vi si introduce infatti il tema più volte accennato dell’inesistenza della giustizia sociale, che ora Hayek si accinge a trattare in dettaglio considerandolo una “superstizione” (p. 184): vedremo perché. Egli afferma al riguardo (p. 183) di aver tentato inutilmente di dare “un significato preciso” a questo concetto “ideale”; in particolare spiega (p. 184) che è difficile “dimostrare che una espressione universalmente usata nella quale tante persone ripongono una credenza quasi religiosa, non ha alcun contenuto di alcun genere”; è più difficile ancora “del mostrare che una concezione è errata”. Effettivamente, nel primo caso non ci può essere un “errore” da *dimostrare*, cosa che sarebbe viceversa possibile nel secondo caso: e questo è precisamente il punto che aveva messo in crisi il pensiero di Hayek, come lui stesso aveva sconsolatamente ammesso subito prima (p. 183). Egli si era trovato infatti a “dover argomentare contro una superstizione” (p. 184); ambascia dalla quale si era poi liberato perché aveva concluso che il fatto che questa credenza (*scil.*: dell’esistenza della giustizia sociale) sia universalmente condivisa, non dimostra la realtà del suo oggetto (p. 184).

Che cosa sta dicendo qui Hayek, pur senza dirlo esplicitamente? Hayek sta negando la concezione sofista della parola che fa l’essere (nel nostro caso, la storia) si sta ponendo cioè, nonostante le sue ripetute critiche a Platone, sul lato della critica di Platone ai Sofisti. Hayek nega con ciò anche l’Utopia e il concetto di verità/testimonianza portato -contro il Razionalismo classico- dal Messaggio testamentario. La sua verità non è qualcosa che l’uomo *costruisce*, ma qualcosa che può darsi soltanto nella sovrapposizione della parola alla cosa, nell’*epistème*; non è qualcosa che si testimonia agendo, ma che si scopre argomentando; non è qualcosa che nasce nell’esperienza esistenziale, ma che sta da sempre lì, basta scoprirla nella dimostrazione. La sua costante critica del Razionalismo *scientifico* non impedisce che il suo pensiero si articoli nel Razionalismo *classico*.⁹⁵ Perciò non riesce a dialogare con qualcosa che per lui *non c’è*, e che non c’è *perché non può conformarsi come “oggetto”* (nel nostro caso: giuridico); Hayek non può quindi trovare la proposizione che si sovrappone alla cosa, la condizione della verità/*epistème*.

Per questa ragione ritengo Hayek un esempio, uno tra i tanti, delle derive della Ragione occidentale, in quanto inseribile a pieno diritto, nonostante le sue proteste in contrario, nel pensiero del Razionalismo classico, che ho più volte definito il “cerchio di gesso” che ipnotizza l’Occidente (ideologico).⁹⁶ Con questo punto fermo, proseguiamo ora l’analisi del suo testo.

Le pagine che seguono sono dedicate a un argomento che abbiamo già visto: la legge deve indicare i mezzi, non i fini, deve perciò limitarsi a emanare norme generali eguali per tutti. Essa dà soltanto norme di condotta, perché non si possono conoscere quali saranno tutte le conseguenze di un’azione (p. 208). Non è quindi su questo che trovo utile soffermarmi, quanto su alcuni passaggi delle pp. 208-209 che confermano sia che la critica di Hayek al Razionalismo è soltanto una critica al Razionalismo scientifico; sia che tale critica è strumentale ad un attacco al socialismo, tentativamente fondato sulla dottrina giurisprudenziale.

⁹⁵ È una posizione che abbiamo già visto in Leo Strauss, che però argomenta in tal senso, laddove Hayek tace e fa quindi sospettare non già la reticenza, ma una candida inconsapevolezza o, piuttosto, un’adesione non detta perché creduta ovvia e necessariamente condivisa. Di fatto le due forme di Razionalismo sono strettamente connesse, come notavo nell’ultimo capoverso di p. 967 e nel primo di p. 968 di *Storia, etc.* Si vedano comunque, ivi, altre osservazioni alle pp. 953, 961, 969 (a proposito di Strauss); 980, 983 (qui a proposito di Voegelin) nel capitolo dedicato alla crisi dell’Occidente (pp. 904-1009). La genesi di questa struttura *ideologica* l’ho brevemente riassunta nella Conferenza di Verona del 2009 (*L’eterna giovinezza della verità*, www.giancarlobenelli.com) alle pp. 6, sgg. Essenza del Razionalismo è collocare nel Nulla ontologico le verità che si radicano nell’esperienza esistenziale, cioè la *pluralità delle ragioni*; che affiorano nella parola che illumina il buio del non-detto e con-vince, che *fanno* l’essere perché muovono la storia come U-topia: senza la quale la storia non sta in piedi, e neppure cammina.

⁹⁶ Cfr. *Storia, etc.*, p. 961; 976; 989; 1000; 1007.

I passi del ragionamento che inizia a p. 202 e si prosegue ben oltre la p. 209 con ripetizioni di cose dette, sono i seguenti. Si parte dalla critica a Bentham, il cui utilitarismo presuppone la conoscibilità degli effetti, che tuttavia vanno oltre quelli individuali; si imputa al socialismo una analoga pretesa di conoscere questi effetti, che non sono conoscibili; la dottrina socialista è perciò associata alla più generale dottrina costruttivista del diritto e all'utilitarismo "delle regole". Quest'ultima configura a sua volta una pretesa di onniscienza che è ciò che Hayek imputa usualmente al Razionalismo scientifico.

A chiusura di questo ragionamento, alle pp. 213-214, Hayek ne include un altro sulle norme morali che merita di essere citato come apparentemente contraddittorio, in realtà significativo di un retroterra ideologico. Dice infatti (p. 213) come prima cosa che "tutte le norme morali (e giuridiche)"⁹⁷ servono un ordine fattuale esistente che nessun individuo ha il potere di mutare radicalmente per le ripercussioni che si avrebbero sugli altri membri della società". Dice poi (e fa l'esempio dei costumi degli Eschimesi in rapporto alla nostra etica) che non c'è "nessun sistema assoluto di leggi morali indipendenti dal tipo di ordine sociale in cui vive una persona" (p. 214) perché "l'osservanza di norme comuni integra gli individui in un ordine chiamato società" (ivi).

Dice però poi, sempre nella stessa pagina, che noi conosciamo soltanto un sistema di norme che renda possibile "una società aperta" dove "ogni individuo conta come individuo e non soltanto come membro di un determinato gruppo", cioè la nostra. A questo punto però, Hayek afferma che si debba accettare questo ordine *universale* come un fine e che si deve "difendere questo ordine morale *perché superiore agli altri*" (corsivo mio). Come è facile notare, siamo passati dall'affermazione della diversità delle regole da rispettare in quanto risultato di diverse esperienze storiche, a quella della società occidentale come punto d'arrivo della storia per il pianeta.

Questo ragionamento apparentemente contraddittorio può avere soltanto un fondamento che gli conferisca coerenza implicita, tuttavia entro una non esplicitata struttura di pensiero: il Razionalismo classico che fa dell'*epistème* non soltanto il baluardo contro le *dóxai*, ma anche, e per conseguenza, ciò che nega valore epistemico alla pluralità delle ragioni, alla pluralità delle prospettive ricondotte a *dóxai*.

Questa conclusione trova conferma in altri punti del ragionamento di Hayek. Egli aveva infatti definito la citata "società aperta" dell'Occidente, dove "ogni individuo conta come individuo", come risultato di un cammino che parte dagli Stoici e prosegue con il Cristianesimo.⁹⁸ Ora, un argomento che certamente unisce gli Stoici alla religiosità testamentaria, quantomeno nella Roma imperiale, e che domina nel Neoplatonismo creazionista a partire da Filone, è costituito dalla presenza della Provvidenza divina nella sfera sublunare (presenza che, come si ricorderà, era negata da Aristotele, il quale vedeva l'ordine divino regnare soltanto nelle sfere celesti)⁹⁹. Da questa presenza deriva l'affermazione della razionalità del cosmo che giunge secolarizzata al Deismo e al Teismo di Locke e Hume e che sottende anche la nota proclamazione della razionalità del reale. Come avevano già notato i Libertini (cfr. *Storia, etc.*, p. 289) il Cristianesimo, che è la "culla dell'Occidente" trasmette alla modernità le strutture di pensiero del Razionalismo classico.

Ciò che Hayek eredita, nel suo "Occidente" posto lungo il cammino aperto dagli Stoici e dal Cristianesimo, è dunque precisamente il Razionalismo classico; e lo si vede a p. 219 dove, dopo aver affermato che "un semplice fatto, o stato di cose" non può essere "giusto o ingiusto" ne deduce che perciò "non ha senso descrivere una situazione fattuale come giusta o ingiusta" (ivi). Questo è puro giustificazionismo storico che gli serve (p. 221) per tornare a sostenere lo stereotipo dell'ordine "spontaneo"; uno stereotipo perché quell'ordine, tanto spontaneo non è, posto che ogni ordine sociale nasce come risultante di rapporti di forza molto terreni dove entrano in gioco appetiti che non sono necessariamente manifestazione di un nascosto progetto celeste, e dove chi perde attribuisce il proprio stato alla violenza altrui, non a una legge imperscrutabile. Soltanto chi vince pretende di farlo in nome di un ordine più grande, preferibilmente misterioso e tale da incutere rispetto.

L'unico modo per chiudere il circolo che qui si apre, sarebbe identificare *esplicitamente* la spontaneità con la forza e questa con la Provvidenza, o con la "legge di natura" o con la Ragione cosmica (darwinista) immanente all'Universo e alla storia: questo, temo, sarebbe troppo anche per le certezze di Hayek che però esattamente questo ci dice, con qualche reticenza.

La giustificazione dello "stato delle cose" -come si sarà già compreso- è però il fondamentale argomento di Hayek per gettare nel Nulla ontologico il concetto di giustizia sociale e ogni utopia: e, se si guarda bene, *questo è lo stesso argomento di Cartesio, criticatissimo da Hayek per il suo Razionalismo*, il quale sosteneva che l'uomo, padrone soltanto di pensieri astratti, *non avendo possibilità di cambiare il mondo può cambiare soltanto le proprie idee* (cfr. *Storia, etc.*, p. 342; p. 417).

⁹⁷ La sovrapposizione di leggi morali e legislazione non è pretesa neppure da Tommaso, ed è ciò che critica Brague a proposito delle tendenze occidentali in atto (cfr. *Storia, etc.*, p. 1001, penultimo capoverso).

⁹⁸ Al rapporto tra Stoicismo e Cristianesimo ho fatto cenno più volte *passim*, con riferimento all'elaborazione del Messaggio testamentario nelle strutture del Razionalismo classico. Vi torneremo parlando di Rüstow.

⁹⁹ Come si ricorderà -l'argomento è stato esposto a suo tempo- il Neoplatonismo, espressione della razionalizzazione della religiosità mediorientale, nata con Filone per inserire la religiosità biblica nei prestigiosi e dominanti schemi del Razionalismo greco, unisce schemi stoici e platonici armonizzati con la lezione aristotelica. Si veda *Storia, etc.*, pp. 875-880 e, *passim*, alle pp. 944 sgg. per quanto riguarda il Neoplatonismo islamico.

Ciò detto, da questo punto in poi non mi resta che procedere sottolineando singoli punti di una lezione della quale conosciamo ormai in quale alveo si collochi. Così, a p. 229 si legge che le norme di comportamento non possono vietare tutte le azioni che causano danni ad altri; comprare o non comprare fa parte della libertà ma “non comprare da qualcuno.....può causare molti danni, se chi ne è coinvolto contava.....sul nostro acquisto”. Quel che non si legge è che questo accade precisamente nel “libero” mercato del lavoro “dipendente”.

A p. 232, si ribadisce che la giustizia non si deve preoccupare dei risultati cui può condurre una determinata azione (opinione che troviamo già in Hume) cosicché eventuali conseguenze “ingiuste” non sono, di fatto, tali, perché non sono il frutto deliberato di una volontà, ma dell’imprevisto. Mi si consenta allora di ricordare l’obiezione “gnostica” dei Verdi¹⁰⁰ al *Mandator* in Bisanzio (cfr. *Storia, etc.*, p. 108): se Dio (il diritto, la giustizia) non si pone il problema, da dove viene la malasorte che mi perseguita? Mascherarsi dietro l’astrattezza di un diritto che definisce “imprevisto” ciò che a qualcuno appare “ingiustizia” (se non altro perché tocca sempre soltanto lui e i suoi simili) è la tradizionale via di fuga del Razionalismo *che si appella alternativamente alla necessità o al caso*.¹⁰¹ Il fatto è che la “legge” non è necessariamente positiva, se non lo è per tutti; nonostante Hayek neghi, a p. 234, che “le leggi” possano essere il prodotto della “volontà di qualcuno”.

Con queste premesse, a p. 262 Hayek inizia nuovamente la polemica contro la giustizia sociale e a favore del “libero” mercato: perché di questo si tratta di fatto quando si parla di “ordine spontaneo”, come si vede subito a p. 265 a proposito della distribuzione di beni che ne deriva, definita non prevista né voluta, quindi non passibile di richiami alla giustizia. Con l’occasione, a p. 266 Hayek trova il modo di condannare anche lui, come Mises, la dottrina sociale cristiana, tenendo a precisare che essa è un parto della Chiesa *cattolica*. “La povertà e la sfortuna sono mali ma non sono un’ingiustizia” trova il modo di citare nella nota 7 a p. 267.

Subito dopo (p. 268) tiene comunque a ribadire che “l’accettazione quasi universale di un credo non prova che questo sia valido”, che “la giustizia sociale è semplicemente una superstizione” e che (p. 268) “alla fine” si rivelerà “un fuoco fatuo”; epperò “dopo aver portato alla distruzione di quell’ambiente che è indispensabile allo sviluppo *dei valori morali tradizionali* (corsivo mio) vale a dire della libertà personale” (ivi). Qui, a fine pagina, il discorso si risolve subito nel suo punto dolente: il livello dei salari.

Per non ripetere sempre le stesse cose, mi limito a segnalare che la polemica prosegue ancora per molte pagine sui medesimi argomenti (giustizia sociale e “libero” mercato) con una puntata anche contro la “economia sociale di mercato” dei tedeschi (p. 283, nel testo e in n. 26): Hayek non sopporta l’intrusione di quel “sociale” nell’economia di mercato. Lo stesso dicasi per lo “stato sociale di diritto” o *Rechtsstaat*.

Le differenze economiche, nella “grande società” non debbono essere moralmente giustificate come se esse fossero “il risultato di qualche artificio umano” (p. 284 in n.28) anche se egli stesso ammette (p. 289) che le opportunità iniziali offerte agli individui sono diverse (qui però è di nuovo contro l’istruzione statale egualitaria). La cosa più significativa (questo rinvia alla già citata critica di Foucault che vedremo in seguito) è che le differenti opportunità si configurano, anche per Hayek, nell’ambiente sociale di nascita (p. 293) cioè nella famiglia d’origine (ivi) che tuttavia per lui -lo abbiamo già visto- è un fattore socialmente positivo, in quanto “strumento di trasmissione di importanti valori culturali” (ivi). Quindi neppure l’eguaglianza materiale potrebbe compensare i vantaggi che conferisce l’ambiente culturale dell’infanzia (ivi). Insomma: c’è chi, per nascita, ha *giustamente* maggiori diritti.

Hayek dunque non si nasconde, neppure quando auspica ancora la guerra tra poveri che fa scendere i salari (p. 295) usando il consueto paralogismo: i sindacati, chiedendo salari più alti, impediscono l’accesso al lavoro di chi sarebbe disposto a lavorare per un compenso minore.

Le conclusioni di questa discussione contro la giustizia sociale sono scontate, ma pur sempre interessanti. La giustizia sociale è “priva di significato o contenuto” perché non può essere “provata” (p. 302): un *haut lieu* della verità/*epistème*, cioè del Razionalismo. “Se la discussione politica vuol diventare *onesta* è *necessario* (corsivi miei) che la gente riconosca che il termine è intellettualmente squalificato” (ivi). Segue l’invito a “demagoghi, giornalisti e intellettuali” affinché si vergognino della propria disonestà (ivi); invito esteso a “scrittori e oratori” (p. 303).

Le pagine successive proseguono su questo tono francamente bilioso, e includono di nuovo l’impropria citazione da J.S. Mill circa l’invidia sociale (cfr. la mia nota 78 *supra*). Diventa poi enfatico a p. 306: “La seduzione della ‘giustizia sociale’ minaccia di privarci di questo grande trionfo della libertà personale”.

Ad Hayek tuttavia non è sufficiente essere contro la giustizia sociale, è anche contro il concetto dei diritti individuali (istruzione, sanità, assistenza, etc.); ne parla subito a p. 307 in *Appendice* al capitolo testé concluso. Il suo ragionamento puramente razionalista è straordinario come ragionamento astratto che ignora i fatti: farebbe invidia a Don Ferrante. Dice: “Nessuno ha diritto a un particolare stato di cose se non è dovere di alcun altro assicurarlo” (p. 308). Seguita poi (ivi): “Non si è membri di un’organizzazione chiamata società (sembra la Thatcher! -nota mia) perché la società.....non è un’organizzazione diretta da una volontà cosciente”. Perciò la richiesta andrebbe piuttosto rivolta al Governo, ma è dubbio che il Governo possa decidere secondo giustizia la particolare posizione degli individui, perché dai diritti non può derivare “nessun potere positivo da attribuire al Governo” (p. 309). Chi è dunque che ha “il dovere di fornire ciò che gli altri debbono avere?” Non la

¹⁰⁰ I Verdi (*hoi prásinoi*) prendono il nome dal colore di una fazione del circo a Bisanzio, e costituivano l’elemento popolare della città.

¹⁰¹ Cfr. *Arte. Memoria. Utopia*, p. 29.

società, non il *kósmos* ma una *táxis* governativa: quindi i nuovi diritti sociali (ed economici) sono incompatibili con i vecchi diritti civili (p. 310) perché la società sarebbe convertita in un'organizzazione e perciò diverrebbe totalitaria (p. 311).

Lo stesso vale per i diritti universali dell'uomo (ivi). Di chi la colpa di tutto ciò? della mentalità degli impiegati, dei funzionari pubblici e dei dipendenti delle grandi società private: e anche dei filosofi sociali (ivi). Se la prende poi anche con l'ONU che sostiene i diritti universali dell'uomo e conclude (p. 312): "Se fosse vero, come ci viene detto, che i diritti sociali ed economici della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, sono oggi 'accettati dalla maggioranza dei moralisti americani e britannici' questo indicherebbe unicamente la mancanza di acume critico da parte di questi pensatori".

Hayek non si chiede perché mai il mondo non è quello che lui vorrebbe: se è come è, è soltanto perché, per cause misteriose, è diventato un mondo di impiegati privi di etica, di intellettuali stupidi (o peggio) e di filosofi distratti. Come direbbe uno gnostico, *questo* mondo non può essere il *vero* mondo; con la differenza che gli gnostici davano una spiegazione, sia pur mitica con le birbanterie di qualche Eone, del perché e del come il mondo era stato falsificato. Hayek neppure quello: oltre un secolo di trasformazioni sociali è trascorso senza che se ne accorgesse.

Passa così a parlare della catallassi, un fenomeno che abbiamo già visto con Mises: la catallassi è scambio, ordine, conciliazione, e fa del mercato un *kósmos*, cioè un ordine spontaneo. Lo sappiamo, è il succedaneo della mano invisibile. La partecipazione degli individui vi è "puramente strumentale"; non c'è un fine comune ma non è il caso di essere moralisti, perché la "tradizione morale" ancora prevalente non è che il retaggio della "società tribale" (p. 318). I legami, nella "grande società" sono puramente economici (p. 320); tuttavia la catallassi è un ordine globale (l'ordine di mercato, p. 321) che comprende "quasi" tutta l'umanità (ivi).

La catallassi è un "gioco" (p. 324) nel quale non si debbono "giustificare moralmente le distribuzioni specifiche di reddito o di ricchezza" (p. 325): queste possono apparire "ingiuste perché non sembrano in rapporto con il merito" (p. 329) ma nel gioco c'è sempre chi vince e chi perde, e il danno dei perdenti "che perdono parzialmente o totalmente le proprie fonti di reddito non deve essere fatto prevalere rispetto ai benefici diffusi di molti" (p. 331). Qui, mi si consenta, torna ancora in mente l'obiezione dei Verdi al *Mandator*: e poiché chi può perderci il reddito è essenzialmente il "dipendente" che resta disoccupato, si può ben comprendere la traduzione -un po' rude e scostumata- di quella domanda, gridata negli anni '70: "perché mai, perché mai, etc..".

A proposito delle presunte ingiustizie dell'ordine di mercato, Hayek ripete allora a p. 336 un concetto che aveva già illustrato a p. 216 e che gli serve da paragone, o, se si vuole, da parabola. Il giudice, dice Hayek, può essere giusto soltanto applicando gli astratti principi del diritto, indipendentemente dalle circostanze che egli non può pretendere di indagare, perché, comunque, non potrebbe mai conoscerle totalmente. Così, in un ordine spontaneo nel quale non si possono riconoscere singole cause ed effetti, non si possono evitare delusioni per le quali è inutile lamentarsi di presunte ingiustizie; è "giusto" dunque che i perdenti accettino il verdetto.

Fiat iustitia, dunque, e *pereat mundus*; ovvero: al diavolo i rompiscatole eredi di una "cultura tribale" che sono (p. 344) gli appartenenti alle grandi burocrazie di dipendenti generate dallo sviluppo della grande impresa, che non hanno "familiarità col mercato" come "il contadino, l'artigiano indipendente, il commerciante e il lavoratore a giornata" (ivi).

Sarà anche come dice lui, ma se si fosse fermato a riflettere su queste sue stesse parole, avrebbe potuto dedurre che il mondo del XX secolo non era più quello del XIX; e se questo non esiste più lo si deve al successo dirompente della produzione industriale, che ha generato questo nuovo mondo *perché le era necessario*, un mondo *del quale non poteva fare a meno*. Il mondo dei dipendenti serviva non soltanto a produrre, ma anche a consumare e a far guadagnare gli imprenditori, ed era anche la conseguenza della crisi del lavoro indipendente generata dall'avvento della produzione industriale.¹⁰²

E poi: il gioco di cui si parla è equo? Ne dubita lo stesso Hayek, allorché a p. 340 ammette, e non per la prima volta, che in esso "la posizione iniziale di ognuno sarà il risultato di una serie di eventi *casuali* (corsivo mio) del passato e di capacità di previsione".

Tradotto in un linguaggio semplice, ciò significa che la posizione iniziale dipende dall'estrazione sociale attraverso una catena nella quale i perdenti generano i perdenti; quanto alla "capacità di previsione", cioè alle "conoscenze" alle quali aveva fatto cenno come patrimonio da impiegare nel "gioco", credo non sfugga ad alcuno che la "conoscenza del mondo" è un bagaglio che si acquisisce con l'ambiente familiare e sociale di nascita.

Ora, in tutto questo e senza entrare in discorsi ideologici e/o politici che non riguardano queste pagine, vorrei notare che le derive di questo pensiero che, come si suol dire delle navi in difficoltà, "fa acqua da tutte le parti", sono il risultato di premesse e sviluppi astrattamente razionalisti che deliberatamente ignorano le "circostanze"; che rifiutano la propria genesi nell'esperienza esistenziale propria al fine di poter ignorare le diverse prospettive generate dalle esperienze esistenziali altrui. Il paragone potrà sembrare troppo lontano, ma a

¹⁰² Nella pratica neolibera, il desiderio di liberarsi del costo del proprio stesso successo ha istradato la grande industria sulla via delle cosiddette "esternalizzazioni" sostenuta dalla nascita dell'ideologia della "società liquida". È così venuta meno quella *sicurezza* che può essere anche più importante della "libertà" e si è contribuito a generare la crisi dei cosiddetti "ceti medi".

me queste articolazioni del pensiero ricordano quelle stesse degli eresiologi; entrambe costituiscono l'eredità del Razionalismo classico, ideologia del dominio.

Né vale, a sua giustificazione, quanto Hayek afferma a p. 349, cioè che questa economia ha abolito la povertà: al contrario, da quando la finanziarizzazione e la globalizzazione dell'economia avvenute sulla spinta del neoliberismo a partire dalla fine del XX secolo hanno potuto condizionare a sé i governi, essa è in aumento come lo è la disparità economica: perché la povertà non esiste soltanto come valore assoluto; essa è innanzitutto un dato relativo. In questo senso è da considerare attentamente la crisi dei cosiddetti "ceti medi" fortemente impoveriti negli ultimi decenni, che è pericolosa perché, come già ben sapeva Aristotele, soltanto su di essi può fondarsi una stabile società. L'ossimoro del "libero mercato" sopravvive soltanto se diretto dalla politica: *il mercato, di per sé, non è libero precisamente perché è un mercato, un luogo nel quale qualsiasi transazione non avviene mai su quel teorico piano di parità che è condizione necessaria affinché esso sia davvero "libero"*. La disparità è un fatto ineliminabile tra gli uomini, come giustamente ricorda Hayek, e il mito della parità ha fatto danni al punto da uscirne screditato: ma precisamente perché la disparità è ineliminabile il mercato non è libero e non può essere lasciato a se stesso, pur con tutti gli errori e i ripensamenti che ogni intervento politico comporta. L'astratto razionalismo di Hayek è pericoloso perché mira ad eliminare quella prassi -anche ondeggiante- della politica che è arte del possibile con il fine di assicurare la stabilità sociale; il liberismo stesso è una forma di Razionalismo che tende a conformare il reale sull'ideologia.¹⁰³ Hayek definisce il concetto di giustizia sociale come un residuo dell'etica tribale; ma l'etica "tribale", che è anche quella delle religioni, non può essere sottovalutata, perché era un'etica *sociale* che dava un ruolo e una dignità anche ai "perdenti" in nome della stabilità. In fondo, è l'esistenza stessa dei "perdenti" a far sì che i "vincenti" siano tali: i ruoli, nella società, sono tutti interconnessi, e ciascuno ottiene il proprio nel mutuo rapporto con gli altri.

Hayek, che nega l'esistenza della società come autonomo organismo, pensa un astratto individuo in rapporto *meccanico* -nel meccanismo dell'economia- con altri astratti individui; atomi che sembrano doversi comporre secondo uno schema democriteo oppure sotto la guida di una legge misteriosa, cioè secondo il *caso* o secondo la *necessità*: le due già ricordate vie di fuga del Razionalismo. Questa concezione dell'individuo come atomo *artificialmente* composto nella società governata (cui contrappone "l'ordine spontaneo" della "società civile") gli viene, lo voglia o no, dalla metafisica materialista di Hobbes. Il suo pensiero però è contraddittorio, come è inevitabile per un razionalista che è costretto ad oscillare tra caso e necessità: fondarsi su un astratto individuo per definire lo Stato "un'entità metafisica" e il Governo "un'invenzione" contraddice il considerare lo stesso individuo partecipe di una "società civile" retta da un "ordine spontaneo" grazie ad una armonizzante legge misteriosa. Nel primo caso si fa della metafisica materialista, nel secondo caso si presuppone un'ontoteologia. Ideologicamente però, il suo pensiero ha un obiettivo molto chiaro e socialmente pericoloso: dare libero corso agli istinti individuali.

Le contraddizioni del suo Razionalismo, con le sue astrazioni, vanno però anche oltre, perché lo conducono a posizioni paradossalmente "gnostiche" davanti al mondo reale. Il Razionalismo infatti, non può evitare di rispecchiarsi in quello che ho definito "Razionalismo subalterno"¹⁰⁴, perciò il suo mondo perfetto non poté sfuggire alla domanda degli Gnostici (*unde malum?*) o dei Verdi (*póthen áute he distychia?*). Come gli Gnostici dunque Hayek, confrontando il modello pensato con il mondo reale, non può che considerare *questo* mondo come una contraffazione del *vero* mondo, con i sindacati a prendere il posto degli Eoni malvagi. Questo mio però non vuol essere un *polit(olog)isches Verdacht*, è soltanto la constatazione degli imprevisi approdi di ogni Razionalismo, rendere lecito e razionale il sospetto gnostico.

Al terzo libro dedicherò meno spazio, perché costruito essenzialmente sulla critica ai difetti della democrazia e sull'esposizione di uno schema astratto di società quale Hayek la vorrebbe, disegnato sulla nostalgia del XIX secolo. Segnerò soltanto qualche spunto di riflessione, peraltro nulla di nuovo.

Alle pp. 367-370, nella *Prefazione* che spiega le ragioni del libro, tutto è infatti già chiaro: la sua è "una nuova enunciazione delle dottrine tradizionali del liberalismo classico" (p. 369) elaborata nella convinzione di vivere un "minaccioso sviluppo verso uno Stato totalitario" (ivi). Da ciò la proposta di "una modifica essenziale del governo democratico" (ivi) per "sfuggire al destino che ci minaccia" (p. 370). Il tono è da oltranzismo dei tempi della guerra fredda, in un momento (1982) in cui essa volgeva verso gli eventi conclusivi; il fatto è però che, dietro la bandiera della "libertà" avanzano immediatamente le truppe del "libero mercato": i due concetti sono per Hayek così sovrapposti, che già a p. 372 geme: il "sistema basato sulla libertà di mercato è condannato senza speranza".

Le accuse sono sempre le stesse: il politico è al servizio di interessi particolari (p. 383) che, a p. 463, si comprende essere quelli dei sindacati, come se quelli degli imprenditori non lo fossero (infatti, per Hayek, esplicitamente non lo sono, sono un interesse collettivo, quello di aumentare la disponibilità dei beni). Naturalmente, la presenza di interessi particolari distrugge il diritto (p. 403) che dovrebbe articolarsi soltanto

¹⁰³ L'uso del termine "pericoloso" non deve sembrare eccessivo, le conseguenze di ogni destabilizzazione sono sempre imprevedibili, non soltanto sul piano interno ma anche su quello mondiale. In questo senso, come ho già detto nella precedente nota 87, non posso che ricordare e ribadire quanto già scritto nel 1999: "il libero mercato è l'*Abgrund* sul quale sgambetta la *Schwärmerei* del XX secolo" (*Storia, etc.*, p. 712).

¹⁰⁴ Cfr. *La Gnosi, etc.*, alle pp. 131-133, dove è esposto il concetto, poi usato abitualmente come chiave di lettura in *Storia, etc.*.

sulle norme generali di comportamento.¹⁰⁵ Perciò la democrazia ha prodotto un sistema politico corrotto (p. 407) e perciò assistiamo alle solite argomentazioni di Hayek contro tutti i servizi dello Stato (istruzione, assistenza, etc.): la cosa interessante è che a p. 431 si critica anche la prerogativa dello Stato di battere moneta. Hayek non lo dice, ma questa non può essere che una richiesta di ritorno alle emissioni delle banche private, infatti si perora la libertà del cittadino di scegliere la moneta cui dar fiducia (ivi) e si dice che “il monopolio monetario statale.....è stato usato per ingannare e defraudare i cittadini” (ivi).

Ci sono anche delle interessanti riflessioni sui grandi gruppi industriali presenti nella società attuale, quelli che generano la massa dei “dipendenti” invisibili ad Hayek. Questi sostiene infatti (pp. 452-457) che attaccare le grandi concentrazioni è un pregiudizio popolare (p. 452) perché esse sono le uniche che possono approfittare delle innovazioni tecnologiche. Tradotto nei temi che stiamo affrontando, ciò significa una semplice cosa: il mercato non è un luogo tanto “libero” perché è un mare dove navigano pesci grossi e pesci piccoli, con i secondi destinati a sfamare i primi. Significa anche che le burocrazie sono destinate ad aumentare, perciò l’opinione di Hayek è singolare, tenuto conto delle sue idiosincrasie.

Proseguendo, a p. 457 Hayek dice ancora che, in caso di fallimento di uno di questi grandi gruppi, il Governo non deve però mettere in atto politiche intese a salvarlo con il motivo del grande impatto che si avrebbe sulla disoccupazione. Ciò significa che, se l’imprenditore e il *management* sbagliano, è “giusto” che paghino i “dipendenti”: ma non è tutto. Evidentemente, per Hayek i governi non dovrebbero preoccuparsi delle turbolenze sociali generate dal deprecabile fatto che gli uomini, non comprendendo l’imperscrutabile presenza della mano invisibile, hanno una certa tendenza a ribellarsi quando la suddetta decide di gettarli sul lastrico. Il suo è infatti un oliato meccanismo della Ragione che non può ammettere il dissenso se non come sabotaggio: in ciò non è concettualmente diverso dalle perfette geometrie delle dittature comuniste, anch’esse santificate dal possesso della Ragione, e le derive della Ragione possono avvenire nelle più varie direzioni. Ad ogni buon conto, subito dopo viene il citato attacco ai sindacati di p. 463.

Segue l’attacco alla politica dei redditi (p. 468) perché (p. 469) “sfruttatori della società” non sono “i capitalisti o gli imprenditori egoisti” ma le “organizzazioni” che traggono il loro potere dall’appoggio morale dato ad azioni collettive”. Un tortuoso giro di parole che prosegue nelle righe successive per indicare -senza dirlo- le organizzazioni dei lavoratori.

Ometto di proseguire sino alla finale p. 559, tanto, ormai, s’è detto tutto quel che ci interessava. Una sola ultima nota, utile a chiarirci un dubbio. Analizzando *La società libera* avevo sottolineato, alle pp. 205-206 il singolare accoppiamento degno delle *Confutazioni sofisticate*, grazie al quale si parlava soltanto di un “autocrate liberale” e di una “democrazia totalitaria” (cfr. *supra*, pp. 87-88). Ora sappiamo: non era un paralogismo, era una “voce dal sen fuggita”. A p. 476 ci viene detto infatti che “persino le decisioni di un autocrate possono essere conformi a norme generali”, le norme cioè, secondo Hayek, di una “società libera”; “mentre le decisioni di una maggioranza democratica possono essere totalmente arbitrarie” quindi configurare il totalitarismo.

Ulteriori spiegazioni del meccanismo sono premesse a p. 475, ma qui ritengo possa chiudersi l’analisi della trilogia.

L’ultimo testo di Hayek che esaminiamo è infine *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Trad. di G. Minotti, a cura di E. Coccia, Armando editore, Roma, 1988. Esso racchiude venti articoli e conferenze di Hayek raggruppati nei quattro argomenti citati nel titolo, il cui esame sarà brevissimo perché non vi si dice quasi nulla che non sia già stato detto nell’esame dei testi precedenti e sarebbe inutile ripetersi. Posso soltanto notare che mi sembra alquanto audace il raggruppamento dei primi cinque articoli in una sezione intitolata “Filosofia”.

Ad esempio, a p. 77 si afferma che chi non apprezza la catallassi, non la apprezza perché “non ha mai elaborato le regole del gioco e quindi non può capirlo”; una confutazione più da scontro politico che da “filosofo” contenuta in un capitolo dedicato al tema della giustizia sociale. Secondo Hayek, la giustizia sociale “per quanto riguarda una società di uomini liberi.....non ha alcun significato” (p. 68) ed è, oltretutto, incompatibile con la “responsabilità morale individuale per le proprie azioni” (p. 69).

Ardito è poi lo schema del “progresso” che traccia in poche righe il passaggio da una società “tribale” (per Hayek il punto di partenza, se non del genere umano, della storia che ci vuole raccontare) alla società “aperta”. Per lui, lo abbiamo già visto, la società “aperta” è l’opposto di quella genericamente definita “tribale”; di fatto si tratta della società individualista che viene contrapposta ad una società consapevole di un’etica sociale.

Si noti che, per Hayek, la società esiste -e come!- anche se lui disprezza l’aggettivo “sociale”: soltanto essa diviene il territorio di caccia per un individuo che, senza la società, non saprebbe dove andare a caccia di profitto e/o di preminenza. Il problema è che però, disaggregando la società, come fa Hayek, in un pulviscolo di astratti individui tutti a caccia di preda, ciò che resta sono i cacciatori senza il territorio, o meglio: i cacciatori stessi diventano territorio di caccia.

¹⁰⁵ La cosa interessante è che lo stesso Hayek cita, a p. 427 di *La società libera*, la critica sarcastica a questa concezione del diritto che Anatole France fa esprimere a un suo personaggio de *Il giglio rosso*: “la maestosa eguaglianza della legge che vieta tanto al ricco quanto al povero di dormire sotto i ponti, di accattonare nelle strade e di rubare il pane”. Hayek non la approva, ma non si capisce come se ne possa sfuggire. La Legge è, per definizione, eguale per tutti: ma non può ignorare che non tutti sono eguali, non può astrarsi dalla *realtà*.

Un pasticcio al termine del quale siamo tornati allo “stato di natura”, pre-Covenant, di Hobbes, il razionalista che Hayek non ama. Hayek avrà certamente molti meriti, ma non sembra tagliato per la filosofia; né si salva definendo “gioco” (della catallassi) il *bellum omnium contra omnes*. E poi: un gioco presuppone regole che non possono essere fissate di volta in volta dai giocatori secondo le proprie convenienze, debbono preesistere: la guerra, che di regola non ha regole, può quindi divenire “gioco” soltanto in rapporto a una Ragione cosmica, come abbiamo sempre notato. Hayek introduce perciò per due volte il sottinteso razionalista, un doppio esercizio di Razionalismo usato per combattere il Razionalismo degli altri.

Dovremo comunque riparlare di questo suo “progresso” che ha per capolinea la società “aperta” o “Grande” società, la quale altro non è se non la società borghese nel suo astratto modello.

Al riguardo è tuttavia da segnalare la dottrina di Hayek circa la nascita di questa società. Negli scritti raggruppati nella sezione intitolata “Politica”, in un passaggio della p. 94, egli afferma: “l’ordine di una società aperta e di *tutta la civiltà moderna* (corsivo mio) è basato per lo più sulle opinioni che hanno saputo produrre quest’ordine, molto prima che *la gente* (altro corsivo mio) sapesse perché lo sosteneva”.

L’originale tesi storica è che la società capitalista borghese sarebbe dunque nata per *communis opinio* di una generica “gente”, senza distinzione di interessi, senza conflitto, in assenza di rapporti di forza economici e sociali. Questa bizzarra, se la si esamina attentamente, non è però così incomprensibile: essa non è che la traduzione, negli schemi di Hayek, della negazione del conflitto ideologico, cioè dell’ideologia borghese. A maggior chiarimento aggiungo che la tesi viene collocata all’interno del solito discorso su *kósmos* e *táxis*, cioè sul primato del cosiddetto “ordine spontaneo” che risolve tutto rinviando all’armonia delle sfere; tant’è che a p. 96 ci si dice che “le opinioni che recano giovamento sono generalmente sostenute dagli individui senza che ne abbiano consapevolmente alcuna ragione”.

Ora, a prescindere dall’insistenza sulla vacua “opinione”,¹⁰⁶ si deve notare che, estendendo quanto sopra per deduzione, si evince che gli individui consapevoli sono portatori di “opinioni” non giovevoli (si veda infatti il valore negativo che Hayek attribuisce a ciò che definisce come “*táxis*”).

La “politica” è comunque vista in aperta critica alla democrazia, tuttavia con argomentazioni puramente ideologiche e talvolta francamente deprimenti. È il caso della p. 116, dove la critica si appunta sull’esistenza, in democrazia, di “fazioni” e di “interessi organizzati” (si noti la terminologia sprezzante contro ciò che non è la superficiale “opinione”) come se la storia del pianeta dovesse avere un capolinea obbligato nella “fine delle ideologie”, in una *pax* ecumenica garantita dall’ordine borghese.¹⁰⁷

Nella medesima pagina c’è persino qualcosa di meglio in materia di luoghi comuni: vi si afferma che “è necessaria un’assemblea che rappresenti *non gli interessi, ma l’opinione* su ciò che è *giusto*. Qui abbiamo bisogno di un ‘campione rappresentativo’ del *popolo*, e possibilmente di uomini e donne che riscuotano un *rispetto particolare* per la loro *probità e saggezza*” (tutti i corsivi sono miei, e faccio notare l’uso del concetto di “opinione” come qualcosa di sospeso nel cielo di “idee” distaccate dal mondo, in esatta corrispondenza con l’ideologia borghese)¹⁰⁸.

Leggendo simili banalità è lecito persino dubitare sui criteri di assegnazione dei riconoscimenti internazionali (Hayek ebbe il Nobel): di fatto, la rappresentanza invocata si inquadra perfettamente nel concetto borghese di “benpensante”, sorta di *flaneur* “spassionato” reputato per il buongusto dei suoi suggerimenti.

Così, dopo aver ribadito (pp. 147-148) *l’indissolubilità di liberalismo e liberismo* sancita dall’unico vocabolo usato nella lingua inglese per entrambi i concetti, a p. 157 viene ribadito il concetto “liberale” di eguaglianza, per il quale si deve rinviare al citato Anatole France; esso sembra comunque incompatibile, a detta di Hayek, con la tassazione progressiva (p. 158).

“Politicamente”, Hayek attacca, come sempre, i sindacati (p. 163) la cui azione “ha reso largamente inoperante in materia di determinazione dei salari il meccanismo di mercato”: precisamente quel meccanismo che rende di fatto non libero questo mercato, dove il più forte è “libero” di dettar legge al più debole in base ai *propri* interessi. Queste però son cose note, come pure l’accusa che i sindacati difendano pochi privilegiati ai danni di chi resta disoccupato (p. 213): un atteggiamento “liberale” verso i più deboli che ricorda molto quello della volpe che invitò a cena la gallina.

Poiché però di questo e d’altro s’è parlato sin troppo, voglio chiudere il discorso su Hayek con una riflessione generale che metta in luce una volta per tutte la logica razionalista nella quale si articola il suo pensiero.

Abbiamo già notato che Hayek considera positiva l’evoluzione che, dalla società da lui definita “tribale”, condusse alla società che lui definisce “aperta” o “Grande società”. Ciò è ovvio, perché Hayek pensa

¹⁰⁶ La “opinione” -tanto cara alla borghesia- non deve essere confusa con la *dóxa*, che può essere meglio confrontata con il concetto di “prospettiva”. L’opinione è un superficiale *flatus vocis* caratteristico del rapporto borghese salottiero (cfr. *Storia, etc.*, p. 704, quarto capoverso). La “verità” (quella che traspare da una “prospettiva”) non si può “dire” -così notava Kafka- si può soltanto testimoniare, ed è del tutto assente nella “opinione”. L’uso di un concetto così vacuo come quello di “opinione” è tuttavia funzionale a nascondere gli sviluppi reali che hanno condotto alla nascita della società borghese.

¹⁰⁷ Singolarmente, è la stessa logica dell’odiato marxismo, che si limita a spostare l’asticella un po’ più avanti, nell’ordine della società comunista.

¹⁰⁸ Intendo sottolineare che questa critica prescinde dai risvolti politici, si limita a mettere in evidenza l’assoluta contraddittorietà, l’insostenibilità concettuale, dell’ideologia borghese.

nella logica del “progresso”. Abbiamo anche visto che egli considera dannose le correnti di pensiero, le richieste sociali e le scelte politiche che non vanno in direzione di questa società. Le sue predilezioni per il *common law* emergente dalle consuetudini trovano così riscontro nella sua affermazione di p. 96 circa “l’ordine generale della società”, già citata sopra e che ora cito di nuovo e più in esteso: “le opinioni che recano giovamento sono generalmente sostenute dagli individui senza che essi ne abbiano consapevolmente alcuna ragione, *se non quella di ritenerle valori tradizionali della società in cui sono cresciuti*”. Il corsivo su questa aggiunta è mio.

Dunque ci fu un *cambiamento* (positivo) che abbatté i valori tradizionali (tribali, quelli della deprecata “etica tribale”) ma è egualmente positivo *mantenere* i valori ora tradizionali (quelli borghesi): questo significa scorgere nella storia la *necessità di un moto che deve avere però un punto d’arrivo*. Con la società borghese, la storia finisce, giusta il titolo di una sciocchezza propalata anni addietro.

L’aspetto razionalista del considerare la storia come un moto finalizzato a un punto d’arrivo in terra è, per l’appunto, quello di scorgervi un punto d’arrivo, perché questo equivale a pensare la “verità” come *epistème*, come “cosa” che sta da sempre lì e deve essere “scoperta” nella sua immutabile fissità, con la proposizione che ricopre la cosa.¹⁰⁹

Significa, soprattutto, non comprendere che la storia cammina precisamente perché la verità è un miraggio sfuggente, non una cosa che si scopre, ma un percorso che si costruisce; la storia cammina perché c’è l’Utopia a guidarla dal suo non-luogo: per questo *-e per fortuna-* viviamo sempre sulle sabbie mobili. Nel sempre-eguale non muore la storia: muore la vita che la costruisce. Concepire il “progresso” come un moto che ha per fine una società -nel caso di Hayek quella attuale- è, per giunta, immaginarne il moto come perpetuazione del Medesimo -nella crescita del PIL: è come esser costretti a correre per rimanere dove si è.¹¹⁰

Gli assetti sociali si logorano precisamente perché nel mondo sublunare esistono *gènesis e phthorá*, perché nella storia tutto ciò che nasce come positivo rivela poi col tempo il proprio negativo *katá ten tou krónou táxin*, come afferma Anassimandro; e secondo la legge del Fato. Che Hayek si trovi nell’impossibilità di pensare l’apertura che va oltre la *sua* società, lo si legge bene nella sua eterna demonizzazione di ciò che contesta il Medesimo e che, per lui, si pone perciò come Altro. Lo si legge ancora a p. 332 del nostro testo.¹¹¹

Hayek dice: “si ha spesso l’impressione che la risposta critica socialista si preoccupi più di screditare l’autore che di confutarne gli argomenti”; e lo dice a proposito del linguaggio politico, generico, di chi confuta una ragionata dottrina economica, limitandosi a bollarla come “capitalista”. Hayek *non ha torto ma non comprende* le ragioni che stanno dietro una confutazione così condotta.

Non comprende -e lo abbiamo ben visto nella sua critica astrattamente razionalistica del concetto di giustizia sociale- che qui viene ad evidenza un’antitesi di fondo articolata su considerazioni sia etiche che sociali e non lo comprende perché queste non gli appaiono “razionalmente” fondabili soltanto perché non lo sono *razionalisticamente*: laddove il suo calcolo economico lo è.¹¹² Questo però non è rilevante per chi ritenga viceversa rilevante la disparità economica e sociale prodotta dal “libero” mercato.

L’argomentazione “socialista” *si articola dunque su un piano sghembo* rispetto a quella di Hayek; se si dedicasse a “confutarne gli argomenti” -come dice Hayek con tono di sfida- si porrebbe sul suo stesso piano. Questa incapacità di concepire piani (“prospettive”) diversi dal proprio è ciò che pone Hayek nel cuore del pensiero razionalista: il suo strumento dialogico non è la razionalità della ragionevolezza, ma la Ragione, adatta al mero calcolo ma della quale non comprende l’angustia dinanzi alla complessità dell’umano.

Perciò il suo modo di procedere è analogo a quello degli eresiologi: il dissenso è respinto nel Nulla ontologico dell’errore (del non essere) o della colpa morale, quest’ultima continuamente invocata: non gli resta quindi che chiudere il testo evocando, nella terzultima riga, “la frusta e la mitraglia”. Non ha *esprit de finesse* e, considerando le molte contraddizioni, neppure *esprit de géométrie*.

Von Mises e Von Hayek rappresentano il fondamento teorico del neoliberalismo della cosiddetta “Scuola di Vienna” che, strettamente legata alla tradizione britannica del XVIII secolo, ha esercitato un’importante influenza nel mondo anglosassone e sulla cosiddetta “Scuola di Chicago”; a ciò non è estraneo il fatto che i due svilupparono la propria dottrina in Gran Bretagna e negli Stati Uniti.

Queste note però, intendono esaminare il fenomeno neoliberalista nel suo spettro più ampio, perciò si volgono ora ad esaminare *separatamente* gli sviluppi neoliberalisti del pensiero tedesco. È un grave errore infatti confondere i due filoni, come ha giustamente messo in luce l’analisi di Audier.

¹⁰⁹ Per questo e per quello che segue, si veda la *Appendice* nella quale si chiariscono in modo organico concetti esposti in queste note, peraltro già ampiamente introdotti *passim* in *Storia, etc.*

¹¹⁰ Cfr. *Storia, etc.*, p. 708 ultimo capoverso, sino a p. 709.

¹¹¹ Dove Hayek, tra l’altro, ricorda con una certa stizza di essere stato definito “dinosauro” da un “docente britannico di scienze politiche”. Cfr. *supra* il giudizio di Berlin.

¹¹² Non si può negare infatti che, sul piano strettamente economico, Hayek formuli ragionevoli ammonimenti sui rischi delle politiche congiunturali espansive: naturalmente, sul piano della razionalità economica, vi possono essere anche argomentazioni altrettanto ragionevoli a loro favore, e le vedremo. Queste note non trattano, l’ho ribadito più volte, dei temi specificamente economici o politici, il loro obiettivo è altro, è quello ben chiaro nel loro titolo; tuttavia ciò che intendo rimarcare è che nel campo dell’economia le posizioni di Hayek, condivisibili o meno, hanno una loro logica, che manca del tutto nelle sue argomentazioni pseudostoriche e “filosofiche”, puramente *ideologiche*, a difesa del suo modello di società.

Abbiamo già visto il contrasto che si sviluppò, nel corso del Colloquio Lippmann, tra Rüstow e Mises; per dare tuttavia sin d'ora le coordinate della differenza che corre tra il neoliberalismo anglosassone e quello tedesco, è bene tornare alla già citata origine di quel Colloquio. Esso nacque come momento di riflessione sull'inevitabile fallimento del liberismo ottocentesco, naufragato nella Grande Guerra e nelle dittature di destra e di sinistra che ne conseguirono.

Dislocati dalla dittatura fuori dei propri confini, e nel mondo anglosassone loro congeniale, i due austriaci svilupparono la propria dottrina essenzialmente come riaffermazione delle virtù taumaturgiche (mi sembra un termine appropriato) del *vecchio* liberismo, tanto che ho usato per le loro dottrine il termine paleoliberismo, più appropriato del consueto "neoliberalismo".¹¹³ La loro analisi -lo abbiamo già visto- si riassume infatti nel considerare "errore" tutto ciò che si oppone al liberismo; ha però il difetto di non chiedersi *perché* il liberismo suscitò tanta opposizione, attribuendo quell'errore alla nequizie e alla stupidità umana, dei lavoratori dipendenti e degli intellettuali innanzitutto: sostanzialmente, della piccola borghesia, fenomeno di eutrofizzazione sociale del XX secolo.

Diversa la posizione dei tedeschi, Rüstow *in primis*. L'analisi di Rüstow si articola su fatti e considerazioni obbiettive, filosofiche (questa volta il termine deve usarsi a pieno diritto) e sociologiche; in questo secondo campo sono presenti tuttavia anche accenti nostalgico-sentimentali. Rüstow afferma senza remore che il liberismo *ha fallito* e ne individua le cause nel retroterra culturale; afferma anche che il nascere dei totalitarismi non è soltanto la conseguenza storica, è anche la conseguenza *logicamente inevitabile* di quel fallimento; constata l'orrore (nel 1939 ben evidente) dei totalitarismi di destra e di sinistra; infine si sforza di pensare nuove soluzioni per una *società* liberale, posto che il principale errore storico del liberismo fu la cecità sociologica (*Soziologieblindheit*) la stessa che vediamo ripetersi nei "dinosauri" Mises e Hayek.

La tesi fondamentale di Rüstow, alla quale si è già accennato, è sviluppata nel suo *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus* (3. überarbeitete Auflage u.s.w., hrsg. von F.P. und G. Maier-Rigaud, Marburg, Metropolis Verlag, 2001). Secondo Rüstow il fallimento del liberismo che, pure, dette un enorme impulso allo sviluppo economico occidentale, nasce da un "errore" che è nelle sue stesse radici: l'armonia dei privati egoismi e degli interessi generali della società nell'economia del "libero mercato": un obbiettivo che si può sperare di realizzare -contro l'*ipotesi liberista*- soltanto entro un rigido controllo statale (p. 26).

Entrando subito nel merito dell'ideologia liberista, Rüstow non ha dubbi circa la sua radice: è una teologia dell'economia (*Wirtschaftstheologie*, p. 27). Di queste radici teologiche egli si mette quindi alla ricerca ritenendo di rintracciarle nel pensiero classico che egli ripercorre sin da Eraclito e Pitagora per poi focalizzarsi sullo Stoicismo, che raccolse la "lezione cosmoteologica" di Eraclito (p. 29). L'influsso stoico sul pensiero ellenistico-romano fu poi assunto nella cultura cristiana (p. 30).

Il rapporto tra lo Stoicismo dell'aristocrazia romana e il primo Cristianesimo di Roma lo avevo già segnalato nell'analisi dedicata allo Gnosticismo; egualmente, argomento-cardine della possibile "storia" di un altro occidentale fu l'istituzionalizzazione del Cristianesimo a Roma entro le strutture del pensiero classico. Niente di nuovo dunque, per chi ha seguito sin dagli inizi questo nostro racconto.

Niente di nuovo anche per quanto ricordato da Rüstow alle pp. 31 sgg., il riemergere delle strutture del Razionalismo classico *come tali* nel corso della secolarizzazione del Cristianesimo dal XVI al XVIII secolo; come ho ricordato più volte, già il Libertinismo erudito aveva notato il ruolo della Chiesa di Roma nel traghettare il Razionalismo classico dall'antichità ellenistico-romana al moderno Occidente (cfr. *Storia, etc.*, p. 289). Personalmente, ho sostenuto che questo fenomeno sia stato precisamente il fenomeno *costitutivo* dell'ideologia di "Occidente". Rüstow segnala inoltre, come terminale del processo di razionalizzazione del Cristianesimo, l'emergere del Deismo e del Teismo (p. 32) ciò che è precisamente il punto di partenza (Locke, Hume) della vicenda liberal-liberista che stiamo seguendo.¹¹⁴ Nota Rüstow a p. 33, che con ciò prese forma un

¹¹³ Il termine usato è in realtà "neoliberalismo", che, personalmente, ho deciso di evitare. "Paleoliberalismo" è il termine applicato da Rüstow alle dottrine di Mises; "neoliberalismo" era al contrario il termine pensato per le dottrine tedesche dell'ordoliberalismo (ma che Röpke rifiutava esplicitamente, a rimarcare la propria distanza dal vecchio ordine economico fallimentare) e che Mises e Hayek non utilizzarono per le proprie che, come abbiamo visto, mirano piuttosto a una *restaurazione*; cfr. Audier, cit., pp. 371-373.

¹¹⁴ Anticipo il fondamento di alcune considerazioni che introdurrò più sotto. Dopo aver ricordato a p. 30 che lo Stoicismo ellenistico-romano entrò a far parte della cultura cristiana, Rüstow esamina la presenza di riferimenti allo Stoicismo nel percorso che giunge al Deismo e al Teismo e, oltre, a Smith. Lo Stoicismo però entrò nella cultura cristiana non soltanto per i contatti sopra citati con l'aristocrazia romana, i quali possono far pensare a una vicinanza già esistente: infatti i concetti stoici di una Ragione che tutto regola *positivamente*, dunque di una Provvidenza immanente alle vicende di *questo* mondo, fanno parte delle strutture ontologiche che, unitamente al Platonismo danno corpo a quel Neoplatonismo che, da Filone in poi, caratterizzerà la comprensione della religiosità testamentaria e del suo Creazionismo nelle prestigiose strutture del pensiero classico. Il manifestarsi di questo fenomeno l'abbiamo visto anche nei Padri della Chiesa, e ne abbiamo seguito anche il percorso dalla Scuola di Alessandria in direzione del Neoplatonismo islamico, del quale abbiamo visto i rimbalzi nelle eterodosie medievali (il Neoplatonismo "popolare" a partire dalla Scuola di Chartres) nell'alchimia, e oltre. La creazione ad opera di un Dio *buono* accoglie di pieno diritto i concetti di Provvidenza (*prónoia*) e di Ragione cosmica (*lógos*) di origine divina, impressi nell'uomo e nella natura (*pnéuma*). Si vedano, al riguardo, i frammenti da Hans von Arnim relativi a questi temi in *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Milano, Bompiani, 2002: si ritroveranno concetti costitutivi dell'ontologia neoplatonica, come il ruolo delle ragioni seminali e degli elementi nella creazione. Si ritroverà anche il tentativo di superare, con vari ma inconsistenti *escamotages* il problema, insolubile in questa ontologia -stoica *ma anche cristiana*- del Male (il caso, l'errore, la stupidità; il Male trova persino una propria "razionale" spiegazione come ciò che fa esistere, per opposizione, il Bene). Il problema del Male, fulcro dell'obiezione gnostica, è insolubile perché inconciliabile con gli *assunti razionalistici di un pensiero normativo*. In questo pensiero *normativo* si istituzionalizzò, a Roma, il Cristianesimo, come *nuovo assetto di una nuova società*, tuttavia coerente con la cultura dell'Impero: *questo* fu il pensiero tramandato alla cultura *egemone*

atteggiamento meccanicistico (e, in un certo senso, fatalistico) in base al quale l'unica possibile scelta era incanalarsi disciplinatamente nel percorso tracciato dalla Ragione cosmica.¹¹⁵ Ciò rispondeva alla massima di adeguarsi alla legge di natura.

L'argomento è da lui sviluppato poi nelle pagine seguenti attraverso le dottrine dei Fisiocratici, che postulavano un'unica legge a monte dell'ordine sociale, "naturale" e fisico; ordine conoscibile (per conseguenza logica) con l'ausilio della sola Ragione. Si noti la scomparsa della trascendenza, quindi della necessità di una Rivelazione; questo però, lo abbiamo notato già altre volte, più che la riduzione del divino all'umano, è l'ipertrofia di un "uomo" che si eleva a Dio¹¹⁶: un pensiero (filosoficamente) volgare che si rispecchia nella nascita dello Scientismo.

Un'interessante conseguenza del dominio della Ragione cosmica sugli eventi tanto fisici che sociali, fu il considerare l'ordine sociale né arbitrario né opera dell'uomo nella storia, ma uno sviluppo "spontaneo", come avrebbe detto Hayek: di fatto una santificazione dello stato delle cose. Inoltre, come nota Rüstow, la convinzione di un ordine cosmico preposto alla natura, *dunque anche all'economia*, fu ciò che fece dei Fisiocratici i sostenitori dell'assoluta libertà del processo economico, perciò gli avversari di ogni possibile intervento statale in materia.

Queste le premesse, dopo le quali Rüstow entra nel vivo dell'argomento iniziando a parlare del liberismo a partire da Adam Smith, per proseguire con Say e Bastiat (pp. 45-81). Di costoro abbiamo già trattato, perciò mi soffermo soltanto per alcune considerazioni sulle argomentazioni di Rüstow, il quale insiste molto sul fondamento "neo-stoico" delle loro dottrine. Rüstow parla, ad esempio, di "Neostoicismo deista" (p. 46 in nota 2) e, sottolineando l'ottimismo antropologico dell'Illuminismo (p. 49 in nota 7) giunge al punto focale della dottrina liberista, la ben nota "mano invisibile" (p. 50). Ora, la presenza di questo ottimismo, è esattamente ciò che interessa al fine di mettere in evidenza non soltanto la natura ideologica, ma anche l'aspetto razionalista di ciò che si va profilando dietro il nascente liberismo.

L'ottimismo si basa infatti sulla possibilità di estrapolare a *questo* mondo la perfezione del modello divino grazie all'opera della Provvidenza ravvisata o ravvisabile negli eventi storici. Ciò è possibile soltanto a due condizioni. La prima consiste nel poter ritenere la ragione umana in grado di circoscrivere la Ragione divina attraverso la premessa (che però è anche conseguenza, dunque v'è *tautologia*, il ragionamento è *tautologico*) razionalità cosmica iscritta nella natura e nell'uomo. Questo è Razionalismo, e vorrei notare che il ben più cauto Aristotele (tra l'altro gran conoscitore delle faccende umane) e con lui anche neoplatonici come Plutarco, *dalla stessa razionalità del cosmo evidente nel moto delle sfere, deducevano anche l'arrestarsi della Provvidenza alla sfera lunare, perché sotto di essa, in terra, non si aveva avvisaglia di tanto ordine*.

dell'Occidente. Ciò fu ben chiaro al Libertinismo erudito che era legato al pensiero scettico; e lo Scetticismo rappresentò, per la Grecia, il naufragio del Razionalismo classico resuscitato, precisamente per la sua funzionalità normativa, nel mondo romano. Stoici che esercitarono una larga influenza sulla cultura romana, ma che furono anche influenzati dalla cultura romana, dallo stesso universalismo dell'Impero, furono Panezio (185/180 - 110/109 - o forse 99 - a.C.) e il suo allievo Posidonio (135-51 a.C.); si vedano al riguardo: Panezio, *Testimonianze e frammenti*, Intr., Ed., Trad., Note e App. a cura di E. Vimercati, Milano, Bompiani, 2002; e Posidonio, *Testimonianze e frammenti*, Intr., Trad., Commentario e App. di E. Vimercati, Milano, Bompiani, 2004. Secondo Posidonio, il cosmo è retto dalla Provvidenza, è un organismo vivente legato da profonda unità, pervaso dal *lógos*, divina sostanza universale che lo sottende e lo conforma e la cui impronta è evidente nella razionalità della natura. Per inciso, questa ontologia garantisce la possibilità della divinazione (frammenti A105 e A106). Questa "sostanza" è Dio, pneuma dotato di Ragione; il cosmo è dunque un Dio manifesto. In questo meccanismo divino perfettamente regolato e prevedibile tutto avviene secondo il Destino, cioè *secondo le regole della Ragione che presiede allo sviluppo del cosmo*, precisamente perché la natura del Tutto è pervasa dalla Ragione innata (cfr. i frammenti A58, A59, A95, A96, A102, A331). Anche qui il problema del Male è risolto con un *escamotage*: esso non costituisce un'irruzione dall'esterno in questa mirabile macchina provvidenziale, ma si genera dall'interno dell'uomo (A221). È appena il caso di notare che non si comprende come ciò possa accadere in una creazione che rispecchia la perfezione divina e si muove secondo le deterministiche regole di una Ragione anch'essa divina, ma tant'è: *questa è la logica di ogni pensiero normativo volto a santificare lo stato delle cose, è ideologia del potere*: non a caso lo Stoicismo fu adottato dall'aristocrazia romana ed ebbe Cicerone tra i massimi diffusori. L'ontologia stoica viene dunque individuata, giustamente, da Rüstow, alla radice del concetto borghese di *laissez faire*; a mio avviso però ciò va attribuito non tanto a una "rinascita" dello Stoicismo, quanto alla secolarizzazione del Cristianesimo istituzionalizzato, al ripensamento della sua etica "innen der Grenzen der bloßen Vernunft". Questo Cristianesimo, spogliato della trascendenza, lascia quindi trasparire il Razionalismo classico nella cui logica era stato istituzionalizzato e del quale aveva intriso, per trasmissione, la logica dell'Occidente; una trasmissione che però avviene per il tramite del Neoplatonismo, nel quale si era tradotto il pensiero testamentario che aveva fatto propria questa ontologia (cfr. *Storia, etc.*, p. 259, dove si parla di "sentieri intrecciati" nello sviluppo della riflessione cristiana e del Neoplatonismo). Si noti inoltre che questa ontologia caratterizza anche il cosiddetto "Neoplatonismo popolare" e le sue eterodossie sino all'ontologia alchemica e al Romanticismo, argomento che è stato ampiamente trattato in *Storia, etc.* Si deve poi sottolineare che il noto studioso dell'argomento, R. Radice, nel suo *A proposito del rapporto tra Filone e gli stoici*, Fortunatè, 17, 2006 (reperibile anche sul web) ha sottolineato che Filone, origine di molte nostre testimonianze sulla dottrina stoica, pur senza falsificare il pensiero stoico, fece tuttavia di questo, nell'esegesi biblica, un uso strumentale alla teologia e in una prospettiva platonica. Non per nulla, ricordo, egli è considerato l'iniziatore del Neoplatonismo. Il contrasto tra la teodicea e l'esperienza, che condusse alle "eresie", nasce precisamente nel Razionalismo di queste ontologie che, dall'aristocrazia romana, al Giudaismo in cerca di normalizzazione, al Cristianesimo istituzionalizzato, *debbono* tutti formulare una dottrina in grado di dare un senso *positivo* a questo mondo, *al mondo reale nel quale essi operano e si pongono come portatori del pensiero egemone*, non importa se in senso politico o religioso. Il "pensiero" borghese non fa che accodarsi a questa tradizione già tracciata e sperimentata nel momento in cui la borghesia si apprestava ad esercitare il ruolo di classe egemone. Infine, se si ricorda l'ironica osservazione di Dodds al neoplatonico Proclo (*Storia, etc.*, p. 224 in nota 220) che si appuntava sulla pretesa (di Proclo) che il cosmo fosse strutturato secondo la logica greca, apparirà meno "lunare" la mia osservazione (*supra*) relativa alla convinzione di Bastiat che Dio la pensasse esattamente come lui.

¹¹⁵ Si veda la p. 32: "Se Dio è il Legislatore della legge di natura perché di fatto è il Creatore del cosmo, come si può ammettere la possibilità umana di contrastare la Sua potenza, di fatto onnipotenza?"

¹¹⁶ Si noti la convergenza di Razionalismo e atopia, argomento per il quale rinvio all'Appendice.

La seconda, egualmente razionalista *ma innanzitutto ideologica*, consiste nel ritenere quest'ordine comunque "buono", ciò che richiede una *prospettiva particolare*, quella di chi può dirsi soddisfatto dello stato delle cose. È appena il caso di ricordare che gli Gnostici, partendo da una prospettiva esistenziale ben diversa e restando nella convinzione razionalista di una qualche legge governante il mondo, ritenevano, con ottime ragioni, il creatore di *questo* mondo un poco di buono, e il presunto "ordine" di fatto un disordine ("mescolanza", per gli zoroastriani *gumecishn*: cfr. *Storia, etc.*, p. 31 e p. 821).

Tornando a Rüstow e alla sua esposizione del pensiero di Smith a proposito della mano invisibile, devo aggiungere che il suo giudizio sulla convinzione di un'armonia cosmica insita anche nell'economia, è che essa nascesse in un neo-Stoicismo "tradotto nelle immagini (*Bildersprache*) cristiano-antropomorfe del Deismo" (p. 52). Queste armonie erano al tempo stesso "legge divina e naturale nel senso della formula di Spinoza '*Deus sive natura*' valida anche per il Deismo" (ivi). In coerenza con le brevi segnalazioni della nota 112 *supra*, e con la tradizione dell'interpretazione neoplatonica del messaggio testamentario, in particolare nel Cristianesimo e nelle sue eterodossie,¹¹⁷ preferisco però leggere l'eredità spinoziana come eredità *neoplatonica* (tale era Spinoza) giunta attraverso il Neoplatonismo di Cambridge, in particolare Cudworth e il suo *The True Intellectual System of the Universe* (cfr. *Storia, etc.*, p. 349 in nota 219) e Shaftesbury. Del resto, come noto al di là di ogni discussione, il tema stoico della legge divina che pervade il cosmo è parte del pensiero neoplatonico nel quale fu assunto, ed è una lunghissima tradizione delle tre religioni testamentarie documentata anche in *Storia, etc.*

Questa "sovrapposizione della teologia all'economia", nota poi Rüstow a p. 56, è ben presente nel Protestantismo, in particolare nel tardo Calvinismo, cui appartenne, ricordo, il Presbiteriano Smith. In particolare essa fu presente nel senso che l'arricchimento conseguente ad una condotta economica ascetica fu teologicamente ritenuto segnale di elezione divina (p. 57). È noto infatti che il Calvinismo assunse dall'Antico testamento questa presunzione sadducea.

Nacque da questa "luce numinosa di una Rivelazione economica razionale" (p. 61) la "cecità sociologica" (ivi) di ciò che Rüstow definisce "volgarliberismo" (ivi) nella cui scia brillarono i nomi di Say, Bastiat e altri (pp. 63-74) definiti "ottimisti"; ma anche "pessimisti" come Marx la cui hegeliana "storia della salvezza" (*Heilslehre*, p. 76) prevedeva, grazie alle hegeliane "astuzie della Ragione", lo sviluppo "chiliastico-providenzialistico" (p. 77) dal capitalismo al comunismo. Questa la ricostruzione storica, sostanzialmente ineccepibile, che Rüstow fa del liberismo, sul cui fondamento egli inizia ad analizzarne gli errori.

Di questi errori concettuali del liberismo egli esamina anche le conseguenze, ma già sin d'ora appare evidente il suo giudizio: *il fallimento del liberismo fu intrinsecamente inevitabile*, e ciò pone Rüstow su un piano non soltanto diverso, ma anche opposto, rispetto a Mises ed Hayek; quanto al termine da lui usato, "Soziologieblindheit", è facile comprendere quale sia l'epicentro della frattura.

Gli errori che egli imputa al liberismo sono molti. In primo luogo l'ottimismo sullo "*happy end*" con il quale l'automatismo della presunta Ragione cosmica avrebbe rimediato alle evidenti disparità sociali generate dal "libero" mercato. Nota Rüstow che questo ottimismo non caratterizzava né Smith né Ricardo: fu un portato degli sviluppi, cioè, aggiungo io, del secolo borghese *par excellence*, il XIX, e della sua ideologia: un volgare "illuminismo" e un altrettanto volgare "storicismo", culminanti nel più volgare di tutti gli "ismi", lo scientismo. Ho già sottolineato, sin da Bastiat, la spensieratezza del "pensiero" borghese.

Il secondo "errore", nell'analisi di Rüstow, è da imputarsi alla componente calvinista (aggiungo io: sadducea) dell'etica borghese, quella della "vittoria del migliore": che non soltanto è tautologica, come s'è detto più volte, ma è anche l'etica nella quale lo spessore del portafoglio tranquillizza circa la salvezza dell'anima.

Il terzo errore è la "superstizione dell'incondizionatezza" (*Unbedingsheitsberglaube*) cioè la convinzione dell'autosufficienza e dell'incondizionato valore della "legge di mercato": "quanto più procedette la degenerazione del libero mercato" dice Rüstow a p. 88, "tanto più insopportabili divennero le conseguenze in molti campi" generando, nella convinzione "della inevitabilità di questo sviluppo", l'affermazione del socialismo come unica alternativa.

Si deve prestare attenzione a queste affermazioni di Rüstow, perché egli ci sta dicendo due cose importanti per capire i rimedi da lui auspicati. La prima è che i padri nobili del liberal-liberismo, nel loro empirismo, avevano ben chiari i limiti delle proprie dottrine, che necessitavano di un attento monitoraggio e di un altrettanto attento empirismo nella loro applicazione: laddove tutto ciò venne meno nei rozzi sviluppi dell'ideologia borghese. La seconda è che il socialismo -a suo avviso- è una dottrina anch'essa errata e perciò pericolosa, nasce come reazione ai concreti sviluppi storici del liberismo, con una prospettiva opposta ma sul medesimo fondamento. Torneremo sull'argomento, ma qui possiamo scorgere l'abbozzo di una possibile dottrina che Rüstow non sviluppa: la parentela di sangue -l'ho fatto intendere più volte in che cosa: nel Razionalismo occidentale- di liberismo e collettivismo/statalismo.¹¹⁸

¹¹⁷ Che è oggetto di gran parte di *Storia, etc.*

¹¹⁸ Preferisco, per la circostanza, questi termini, in luogo di "socialismo" usato da Rüstow e "comunismo" usato da Marx, perché questi termini hanno una componente *anche* utopica, la realizzazione di un'umanità davvero *libera* (si pensi sempre a *Die Deutsche Ideologie*). "Collettivismo" e/o "Statalismo" mi sembrano termini più appropriati per l'argomento qui oggetto di polemica.

Il quarto errore del liberismo è la già citata “cecità sociologica”. Nota Rüstow (p. 90) che la concorrenza, anche nella sua forma perfetta,¹¹⁹ non è certamente un fattore di integrazione sociale, perciò deve dipendere da altre e diverse forme di coesione sociale. Queste, peraltro, non sono certamente assicurate “dall’interpretazione tardo-calvinista del successo nella concorrenza come conferma della certezza di salvezza” (p. 91) che costituisce “un estasiante contenuto di fede pseudo-religiosa” (ivi).

La critica di Rüstow al liberismo di matrice ottocentesca è assai significativa, perché ne mette in luce il carattere ideologico falsificante nel suo trasferire all’economia una teologia che ha lontane radici: stoiche o calviniste che siano (o anche, come personalmente ritengo, frutto della secolarizzazione e della razionalizzazione del Cristianesimo istituzionalizzato) esse sono comunque l’esito di un pensiero che è “ideologia del dominio”. La teologia stoica, come quella del Cristianesimo istituzionalizzato nell’Impero, è un pensiero che vuole dar conto del mondo così com’è e ne certifica la positività al di là dell’evidenza dei suoi mali perché il Razionalismo non può pensare altrimenti: il Male non vi ha posto se non come errore, mancanza, caso o colpa. Quanto al Calvinismo sadduceo esso è forse il più povero e smaccatamente ideologico dei pensieri: chi ha successo è un “giusto” perché ha successo, perciò il suo successo è “giusto”: è conforme alle regole di questo mondo che sono certamente positive. Siamo al *Te Deum* per lo *status quo*.

Rüstow prosegue poi sottolineando, come altrove, le profonde differenze tra Adam Smith che aveva ancora ben in vista un’etica sociale, e i suoi successori del XIX secolo; merita di essere citato al riguardo il suo giudizio di p. 94: “Si volle lasciar libero Dio di scegliere e si diede, in conclusione, mano libera al Demonio; il demonio della corsa all’arricchimento a spese altrui, dell’avidità di potere e della sete di dominio”. Qui egli ricorda ancora, con parole dure, l’etica calvinista della borghesia che cerca la salvezza nell’accumulo, e sottolinea di nuovo il fondamento teologico (*rozzamente* teologico, n.d.s.) del liberismo.

Tra l’altro, Rüstow ricorda le pretese ireniche del liberismo, il suo internazionalismo ideologico di comodo, constatando che l’unica integrazione internazionale che vi fu, fu quella dell’ideologia economica della “*pax britannica*” nel suo ultimo stadio vittoriano di espansione (p. 96).

L’ultimo degli errori dell’ideologia liberista segnalato da Rüstow (pp. 99, sgg.) è infine la pretesa che il “libero mercato” si potesse realizzare per proprie autonome leggi: laddove ciò richiede particolari circostanze sociologiche e istituzionali. Di ciò egli accusa una concezione meccanicistica della società, introdotta da “epicurei, atei e materialisti” come Hobbes (che però non era ateo, n.d.s.) ed Helvétius; questi riferimenti mi sembrano però poco pregnanti, se non altro perché siamo in presenza di due personaggi che, prescindendo dal fumoso fondamento delle proprie dottrine, sono prodighi di attente e realistiche considerazioni sull’uomo e i suoi costumi (quantomeno del proprio tempo e della propria società).

Come sempre, viene contrapposto il paragone con Smith; in questo caso (p. 109) con le sue osservazioni (già riportate *supra*) sull’assoluta disparità dei contraenti nel mercato del lavoro, stabilita dal loro ben diverso potere non soltanto economico, ma anche sociale, riflesso nelle leggi e nei tribunali. Un mercato tutt’altro che “libero”: se mai, coatto. Smith, conclude a p. 111, non fu certamente uno “smithiano”, uno di coloro che “respingevano come sacrilego ogni intervento umano nel divino automatismo della libera economia” (ivi). Conclude il testo, prima dei vari *Annessi*, l’analisi delle conseguenze di questa autentica (rozza) teologia che fu il “libero mercato”. Alcune di queste meritano di essere sottolineate.

La prima è “l’elefantiasi” dell’economia (p. 117). Questa è intesa da Rüstow non tanto nel senso che interessa queste mie note (il prevalere di una concezione e di una finalità economicista della società e dell’uomo) quanto nella formazione di “imprese mammoth” e “città mammoth”. Come sappiamo e come vedremo meglio, l’interesse (e il rimpianto) di Rüstow va infatti ai “valori” della tradizionale società tedesca di piccoli imprenditori, agricoltori, artigiani e lavoratori autonomi; nonché di bottegai.

Le trasformazioni imposte dal liberismo crearono viceversa una società di massa, come conseguenza della crescita abnorme del numero di lavoratori proletarizzati (p. 118). A ciò seguì perciò la nascita di movimenti politici di massa i cui esponenti rivoluzionari denunciavano uno stato di cose “insopportabile” e “inumano” (ivi). La conseguenza finale fu la nascita delle ideologie collettiviste (pp. 119-125): questa, a quanto sembra, fu la peggior conseguenza del liberismo, secondo Rüstow. Considerando i risultati, è difficile dargli torto: però nasce così, da questa consequenzialità data per certa, una tendenza politico/economico/sociale mirata a “superare” il fenomeno della proletarianizzazione costantemente attivo nell’ambito liberista: una tendenza che si risolverà nel tentativo di convincere l’uomo a farsi “imprenditore” di se stesso.

L’idea di Rüstow sembra comunque essere quella di addomesticare, in qualche modo, l’istinto di dominio del capitalismo, il cui sviluppo in direzione delle grandi concentrazioni gli appare un fenomeno *degenerativo* della concorrenza (eine schwere pathologische Entartungsform, ja in vielem geradezu das Gegenteil der echten Konkurrenzwirtschaft, p. 121). Non soltanto; per Rüstow gli antecedenti immediati del

¹¹⁹ Qui Rüstow fa riferimento a Eucken e introduce, nella nota 1, il concetto di “*Behinderungskonkurrenz*” (concorrenza che ostacola) che sarebbe caratteristica degli oligopoli in lotta per il potere monopolistico. Come spiega nell’Annesso VI alle pp. 196, sgg. (ma si vedano anche le pp. 113, sgg.) ad essa si oppone la “*Leistungskonkurrenz*” o concorrenza da prestazione, che può generare quella “concorrenza perfetta” (*Vollständigekonkurrenz*) cui mira Eucken. Naturalmente ciò implica una occhiuta presenza dello Stato, e, mi permetto di osservare, assume il carattere di una meta alquanto ideale: per le stesse ragioni per le quali la burocrazia è considerata inefficiente allorché si critica lo statalismo, si può dubitare che essa possa essere più cristallina, o più efficiente, nel controllo dei potentati economici cui sarebbe chiamata.

collettivismo comunista hanno la propria culla precisamente nei grandi apparati burocratico-industriali, con la loro creazione di masse proletarizzate.

Sia come sia, lascia perplessi il considerare “degenerazione” gli sviluppi del capitalismo¹²⁰ conseguenti alla “teologia” del *laissez faire* “assolutizzato” (p. 121); si può anche non essere marxisti, ma questa dinamica inevitabile mi sembra venga ben in evidenza dalle pagine de *Il Capitale*, per la *necessità dell’accumulo* intrinseca ad una politica industriale espansiva: ed è l’accumulo che, a sua volta, con nuovi investimenti in impianti più produttivi, determina l’aumento delle dimensioni aziendali. Comunque importante resta però la sua conclusione di p. 125: “Noi siamo pienamente concordi con i marxisti e i socialisti nella convinzione dell’insostenibilità del capitalismo e della necessità del suo superamento”: dove tuttavia si deve tener presente il particolare significato del termine “capitalismo” per Rüstow, segnalato nella precedente mia nota.

Basterebbe questa osservazione per comprendere la distanza abissale tra i tedeschi (Rüstow e Röpke, frequentemente evocato da Rüstow) e gli austriaci (Mises e Hayek) non soltanto nel Colloquio Lippmann, ma anche dopo. Interessante quanto afferma, nella stessa pagina 125, la nota 5: “se questo libro vuol dimostrare che prevenzioni teologiche e subteologiche sono fatali al liberismo, parimenti adduce la medesima dimostrazione anche per il socialismo, in particolare per il marxismo” concludendo così: “il volgar-liberismo e il marxismo sono religioni mascherate”. Di fatto, mi permetto di chiosare, essi sono i due gemelli nati dal Razionalismo occidentale: ciascuno è libero di decidere chi sia Ohrmadz e chi Ahriman.

Da qui parte comunque l’analisi di Rüstow sul progressivo indebolimento dello Stato come risultato dell’ideologia liberista, sull’artificiosa contrapposizione di Stato e “società civile” e la constatazione che soltanto uno Stato forte può sperare di essere “indipendente”; lo Stato pluralista odierno è, secondo lui, uno Stato feudale a disposizione dei gruppi d’interesse. Rüstow fa anche una lunga citazione da Bastiat (p. 129) che afferma: “lo Stato è la grande finzione tramite la quale tutti cercano di vivere alle spalle di tutti” per poi sviluppare un’argomentazione secondo la quale questo bilaterale attacco allo Stato avrebbe favorito la crisi delle democrazie, quantomeno in Germania, Italia e Francia.

Il risultato, secondo la sua analisi, sarebbe dunque stato questo: il volgarliberismo, con le reazioni suscitate dalla sua cecità sociologica, sarebbe stato all’origine “dell’odierna catastrofe mondiale” (p. 138). Una volta stabilito quello che potremmo definire il “teorema di Rüstow”: *se il (volgar)liberismo, allora il comunismo, è dunque necessario pensare un neo-liberalismo*¹²¹. Per verità, pur apprezzando l’analisi, vorrei sommessamente notare che nella storia le implicazioni logiche sono alquanto problematiche, almeno quanto il semplicistico assunto: *post hoc, ergo propter hoc*.

Comunque sia, stretto in queste sue *razionalistiche* conclusioni, Rüstow elabora un abbozzo di ricetta per superare il malpasso dell’Occidente, una ricetta alquanto banale nella sua definizione, anche se fu una definizione di successo: la terza via, *das Program des “dritten Weg”*, p. 141. Contro la concezione tradizionale che ancor oggi domina “noi siamo convinti”, dice a p. 142, “che la smodata sopravvalutazione dell’economia sia uno dei sintomi della malattia del XIX secolo e uno degli errori del vecchio liberalismo”. E poi (ivi): “Non di solo pane vive l’uomo”. L’elemento vitale e antropologico, anche se imponderabile, è più importante di quello economico, misurabile in termini quantitativi (ivi). “L’economia è al servizio dell’uomo, non l’uomo al servizio dell’economia” (pp. 142-143); “L’economia è il mezzo, il fine è la condizione della vita” (p. 143).

Queste affermazioni sono sacrosante, difficilmente possono essere contraddette; restano tuttavia generiche e perciò Rüstow vuole andar oltre, definire la società alla quale egli pensa. In questo è, a mio avviso, il suo limite: perché tradurre l’umanesimo, l’educazione liberale, la saggezza e l’etica elaborate in secoli di pensiero filosofico e religioso, cioè in secoli di esperienza dell’uomo e della società, *principi che debbono guidare di volta in volta nelle singole circostanze*, in modelli di società ideale, significa cadere nello *wishful thinking* e nel *flatus vocis*, frutti, se si osserva attentamente, del tentativo razionalista di razionalizzare ciò che razionalizzabile non è.

Decisamente irrealistico, piccolo-borghese e un po’ *biedermeier* appare dunque il suo quadretto di una società che guarda al passato contadino-artigiano-bottegaio, distribuita in un *habitat* rurale che disdegna l’agglomerato urbano; tutto ciò è “molto tedesco”, tanto da ricordare quel nostalgico modello rurale heideggeriano sbeffeggiato da Lévinas.

Evitiamo quindi l’inutile elenco dei dettagli grazie ai quali si dovrebbero contemperare equità sociale (*Startgerechtigkeit*, eguali condizioni di partenza) e *Leistungskonkurrenz*, concorrenza nelle prestazioni; e fermiamoci viceversa su una constatazione sociologica di Rüstow che è sembrata sfuggire totalmente agli aedi del liberismo: *la sicurezza può essere più importante della “libertà”* (p. 150). Il virgolettato è mio, perché tutto l’equivoco del liberismo è la prevaricazione dell’economia sull’uomo e quindi della “libertà economica” sulla *libertà dell’uomo*: facendo della prima il *sancta sanctorum* della disparità e dell’insicurezza sociale. In queste condizioni, l’esigenza primaria della sicurezza può condurre a rinunciare a una “libertà” che tale sarebbe soltanto per pochi. È accaduto.

¹²⁰ Per la precisione, Rüstow definisce “capitalismo” soltanto questi sviluppi del liberismo, non l’economia del “libero mercato” in genere; a p. 123 precisa ancora che lo sviluppo capitalistico dell’economia di mercato è un fenomeno politico, non economico (cfr. anche la nota 4 alle pp. 123-124). Astuzie dei Professori tedeschi? (cfr. nota 164, *infra*).

¹²¹ “Teorema” perché Rüstow ritiene di averlo “dimostrato”: forse però soltanto un postulato. L’implicazione logica (se.....allora) si esprime con un vettore: volgarliberismo→comunismo.

Quel che desidero viceversa sottolineare, è l'importanza dell'analisi di Rüstow come critica all'ancora attuale concezione -volgare ma non soltanto: ci viene continuamente riproposta da molti accademici, tra i quali spiccano i Nobel¹²²- delle meraviglie del libero mercato, il cui fondamento resta in una teologia razionalista malamente secolarizzata (e la sua razionalizzazione è -come si suol dire- "una toppa peggiore del buco" perché si perde così anche il fondamento metafisico, e resta una mera pretesa ideologica, infondata, infondabile e soggetta all'inevitabile obiezione gnostica). Lo vedremo più oltre, riferendo del commento di F.P. e G. Maier-Rigaud al testo di Rüstow.

Altro grande protagonista del neo-liberalismo tedesco, l'ordoliberalismo, fu W. Röpke. Le sue idee erano vicine a quelle di Rüstow, critiche nei confronti del paleoliberalismo di Mises e Hayek con i quali fu in contrasto nell'ambito della Società del Mont Pèlerin, un'istituzione che riunì nel dopoguerra coloro che intendevano rifondare un Occidente liberale dopo i disastri degli anni '30 e '40.¹²³ Il problema era costituito, come per Rüstow, dalla necessità di evitare che un nuovo fallimento del *laissez faire* aprisse la via ad una economia socialista; e poiché l'ipotesi del fallimento gli appariva sufficientemente suffragata dall'esperienza storica, e il socialismo era da lui considerato foriero di disastri economici e morali, intendeva progettare un sistema di economia libera a partire da una società cristiana. Soltanto una società integrata attorno ai propri valori etici poteva costituire, per Röpke, il terreno fertile per un'economia libera; e la libertà economica, così intesa all'interno di un *ordine* globale, la sola garanzia per la libertà politica. Per questo egli fu in garbata polemica con Benedetto Croce che riteneva il liberalismo altra e più importante cosa del liberismo (cfr. *supra*, la nota 83) relegato a soluzione tecnica, come tale fungibile fermi restando i principi liberali.

In questa concezione di Röpke si comprende il titolo del suo *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana* (a cura di D. Antiseri e F. Felice, trad. di N. Portinaci, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015): l'economia libera si forma *al di là* dell'offerta e della domanda, si fonda sull'integrazione sociale.

Röpke apre questo suo testo con note di cupo pessimismo nei confronti del rischio socialista che egli vede incombere sull'occidente, e trovo singolare, ma anche illuminante di una temperie culturale degli anni '50, il riferimento che egli fa a Voegelin (!) allorché dichiara di apprestarsi a "respingere taluni principi che per lungo tempo sono stati comuni al liberalismo e al socialismo (o per lo meno paralleli): voglio dire l'utilitarismo, il progressismo, il razionalismo, l'ottimismo, e *tutto ciò che Eric Voegelin ha definito come 'immanentismo' e 'gnosticismo sociale'*" (p. 10, corsivo mio).

Quale sia il minestrone cucinato da Voegelin, lo vedemmo a suo tempo (cfr. *Storia, etc.*, pp. 971-986); di lui però vorrei ricordare soltanto il singolare "Cristianesimo" (p. 980) e la convinzione di un ordine dell'essere attingibile al di là delle diverse prospettive (p. 981); nonché la feroce avversione contro ogni forma di pensiero che esprimesse dubbi sull'ordine di *questo* mondo e sulle sue certezze. Il suo "Gnosticismo" è un pangnosticismo elevato a categoria dello spirito e a *polit(olog)isches Verdacht*. Mi guardo bene dall'assimilare Röpke a Voegelin, tuttavia la cosa merita di essere segnalata; di certo lo stile oratorio di Röpke somiglia qui, stranamente, a quello di Voegelin.

Entrando poi nel proprio argomento, Röpke premette: "i valori decisivi sono al di là della domanda e dell'offerta" (p. 12); e "l'economia di mercato non è tutto; essa deve operare come parte di un più alto, sano ordinamento generale" (p. 13). A prescindere da termini vaghi e un po' enfatici come "alto" e "sano", appare qui evidente la sua presa di distanza dal vecchio *laissez faire*; ma per comprendere meglio a che cosa egli pensi provvedono le pagine successive nelle quali, dopo aver criticato la moderna società di massa, rimpiange il buon tempo antico, il suo "calore umano" e la "naturale solidarietà" (p. 14) che, secondo lui, avrebbero caratterizzato i nuclei sociali ristretti.¹²⁴

Poiché i rischi delle grandi concentrazioni sono per lui i medesimi sottolineati da Rüstow e si sostanziano nella deriva collettivistica, il rimedio è dunque un ordine sociale che dia un nuovo radicamento sociale all'individuo, che metta in atto ciò che egli definisce la "sproletarizzazione" (p. 14). All'origine di quella che fu la "spaventosa scristianizzazione e laicizzazione" della società viene additato il Deismo (p. 15); e tuttavia appare chiaro che Röpke non coglie, come Rüstow, il nesso tra questa "errata teologia" e il mito del Progresso e delle recondite armonie del mercato.

¹²² "Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht." (*Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 26). Debbo dire che ritengo questa affermazione sostanzialmente condivisibile, tant'è che nel corso di *Storia, etc.*, ho usato costantemente la dizione "pensiero egemone" per indicare l'ideologia del dominio, cioè il Razionalismo, che impronta l'ideologia normativa di ogni manifestazione del potere.

¹²³ Su questo argomento rinvio al dettagliato resoconto di Audier, cit., pp. 339-406. Il "neoliberalismo" appare in un certo senso una categoria piuttosto astratta, considerate le profonde divisioni tra i tedeschi da un lato (Rüstow, Röpke e Eucken) e gli austriaci (Mises e Hayek) dall'altro, fortemente appoggiati dal mondo anglosassone. Mises e Hayek (e con loro Friedman) miravano di fatto ad un ritorno al vecchio liberismo, come se nulla fosse accaduto tra le due guerre; mentre i fondatori dell'ordoliberalismo, Rüstow, Röpke e Eucken, coscienti del fallimento liberista ma altrettanto radicalmente avversi ad ogni forma di collettivismo, cercavano una nuova via (la "terza via") per una società liberale nella quale l'ordine economico fosse integrato con l'ordine etico della società, integrazione affidata ad una opportuna politica dello Stato.

¹²⁴ Qui si evidenzia un primo problema che sembra sfuggire alla dottrina di Röpke, secondo la quale l'economia dovrebbe essere modellata sui "valori" della società: non si considera quanto questi "valori" si vadano modellando sulla *realtà* dell'economia.

Seguono alcuni capoversi retorici culminanti con l'immagine del contadino che ammira il cielo avendo i piedi ben piantati sulla "bruna, fertile terra" (p. 16), immagine che ricorda, purtroppo, una delle più infelici evocazioni di Heidegger, espressione di quel tardo e melenso "romanticismo" tartufesco che fa parte di molta retorica nazionale germanica. La vita del contadino *d'antan* era peraltro felice soltanto nell'immaginario borghese, che non ha mai zappato la terra per quattro lenticchie. Segue poi l'evocazione della morte esorcizzata negli ospedali, verosimilmente un ricordo di Rilke.¹²⁵

Röpke prosegue poi con il proprio terrore per il socialismo, che gli fa preferire lo Shah al povero Mossadegh (e abbiamo visto che cosa è costato all'Occidente quella repressione: il *velâyat-e faqih*) ciò che gli fa decretare una sacralizzazione del binomio proprietà/libertà da fare invidia a Bastiat (p. 24). Prosegue inoltre con il terrore dell'inflazione frutto della "moderna democrazia di massa" (p. 25). La conclusione è che "l'economia di mercato" è "la sola compatibile con una società libera" (p. 27).

Queste affermazioni non debbono far confondere la sua visione della società e dell'economia con quella di Mises e Hayek, coi quali tuttavia condivide esplicitamente l'antikeynesismo e l'avversione per il fronte "socialista e progressista" post-bellico (p. 28). Le differenze con gli austriaci le vedremo meglio in seguito (ma le ho già sommariamente anticipate ad *incipit*); ora proseguiamo con le analogie.

A p. 34 si afferma infatti che "il problema della *libertà economica* non è diverso da quello della *libertà*" (corsivi suoi); a p. 36 si esprime contrarietà alla tassazione (progressiva) che "socializza" l'impiego del reddito; a p. 37 si elogia l'imprenditore "servitore del mercato" in funzione della concorrenza; a p. 38 si depreca il ruolo delle associazioni sindacali: qui vedremo però che il fondamento di questa ostilità è altro da quello di Hayek, è funzione di un modello auspicabile di società che coincide con quello di Rüstow.

In funzione del medesimo modello, Röpke denuncia quindi, come Hayek, la nascita di una "società di impiegati" (p. 39) "costituita da milioni di persone che popolano gli uffici e i capannoni delle fabbriche" (ivi); questo passaggio polemico apre la lunga analisi che segue, dedicata alla "moderna società di massa" (pp. 43-104). Questa analisi è interessante e indicativa del "ruralismo" (possiamo chiamarlo così?) ideologico di Röpke, perché si apre con una dettagliata descrizione della domenica dell'impiegato newyorkese (pp. 46-49) dedicata a mettere in luce la povertà del suo "tempo libero coatto" nelle moderne megalopoli create dall'espansione industriale/commerciale/burocratica del mondo della produzione e dalla contemporanea crisi delle piccole attività indipendenti. Röpke prova tanto orrore per questo genere di società, che ciò gli dà spunto per un virulento attacco all'eccesso di natalità: assai poco lungimirante però, se pensiamo all'attuale, opposto problema dell'Europa.

Röpke è anche un po' malthusiano, preoccupato dalla possibilità di poter venire incontro alle richieste economiche di queste masse (pp. 52-56); ma il punto centrale della sua critica viene a p. 57. Ammettiamo, dice, che scienza, tecnica e organizzazione ci consentano di farvi fronte in modo soddisfacente: e poi? Riporto il passo per esteso:

Che valore avrebbe tutto ciò, al di là del fatto materiale che gli uomini avrebbero un'abitazione confortevole, mangerebbero a sazietà e consumerebbero un numero sempre maggiore di dischi di grammofoono o di pneumatici? Che cosa sono tutte queste cose di fronte ad altri valori immateriali, incommensurabili, infinitamente più importanti? In altre parole: che cosa diviene l'uomo, che cosa la sua anima; che cosa quei valori che non si possono misurare con il danaro, né vendere, né comprare, ma che sono l'essenza della felicità e della dignità umana?

Non si può dire che abbia tutti i torti, ma, certo, viene spontanea alla mente l'osservazione di Lévinas sul *Da-sein* che non ha mai fame. Si può sospettare l'ombra di un certo filisteismo biedermeier molto germanico, aleggia l'immagine immortale del Gatto Murr. Ecco dunque come conclude (pp. 57-58):

Non fanno parte del benessere e del livello di vita la bellezza della libera natura, l'intimità della vita, la dignità, l'alto silenzio della campagna, il vero riposo, così diverso dal vuoto temporale che i nostri contemporanei chiamano "tempo libero" e che ci si industria sempre più di colmare artificialmente? Ma queste cose la società di massa, la straripante marea umana, rendono sempre più remote.

Ha certamente ragione, però non si capisce perché la colpa sia di chi cerca un impiego in città e conserva anche il vizio di procreare: questa è la società che è stata costruita dallo sviluppo industriale e produttivo, che, pure, qualche beneficio l'ha portato, tant'è che nessuno vorrebbe tornare al tempo dei *Mangiatori di patate* di Van Gogh, soltanto per risparmiarsi il week-end di massa. Certamente non è felice "l'impiegato di New York che deve pagare il suo tributo a questo agglutinamento umano e perdere quotidianamente ore e ore per andare e tornare dall'ufficio, saltando da un mezzo di trasporto all'altro, fortunato se riesce a conquistarsi un posto a sedere" (pp. 58-59). Lo era forse però il contadino abbruttito dalla fatica e da una dieta e una vita miserabile? Forse lo era il colto borghese che contemplava quella valle di lacrime come

¹²⁵ Malte Laurids Brigge.

“paesaggio” nel quale sublimarsi in luoghi comuni ed elevarsi alle vette dello “spirito”: non il contadino per il quale il “paesaggio” era più prosaicamente il luogo delle speranze alimentari o del pericolo.¹²⁶

Ciò non distoglie tuttavia Röpke dal criticare l’entusiasmo di Marx per la progressiva scomparsa delle differenze tra campagna e città (p. 59) e dal fare l’elogio della solitudine (p. 60) come albergo dei grandi pensieri che “non giovano soltanto all’uomo, ma spesso all’intera umanità”.

Mi sto un po’ dilungando, ma mi sembra utile per far comprendere il sottofondo della dottrina di Röpke, che considera la fine di quel mondo, *arcaico piuttosto che arcadico*, come responsabile del “livellamento”, “intrupamento”, “distruzione delle gerarchie dello spirito” e “sgretolamento della piramide culturale” (p. 63). Con queste premesse è dubbio che si possa intraprendere la via della concretezza, e tuttavia sono queste le premesse per un attacco (condivisibile, certo, ma che cosa c’era prima?) alla cultura di massa dominata dalla radio (la televisione, a quel tempo, era agli albori) dai *comics* e da un “magro e volgare giornale” per l’americano o l’inglese “medio”. Ma il contadino analfabeta del XVIII secolo, leggeva forse Kant?

Qualcosa deve però pungerlo sul vivo quando accusa l’uomo “massificato” di disprezzare “coloro che egli chiama ‘piccolo-borghesi’” (p. 75). Qui egli sembra dimenticare che precisamente la società di massa è il luogo della piccola borghesia (gli “impiegati”) e dunque il suo rimpianto è un altro, quello di una *mitizzata* società di artigiani, bottegai e lavoratori in proprio: un archetipo biedermeier che fu vellicato anche dal nazismo, salvo disattenderlo nell’urgenza dei fatti.¹²⁷ Con queste premesse è naturale che si arrivi (p. 76) a condannare la “mescolanza di tutte le razze”.

Industria culturale di massa e turismo di massa sono poi gli oggetti del suo disprezzo, e su questo giudizio, benché *high-brow*, sarebbe difficile dargli torto, se non fosse che il suo modello umano sembra condensarsi nel contadino svizzero (p. 91, ma anche altrove nel testo: svizzero-tedesco, naturalmente, riferendosi al Bernese). Egualmente difficile è dargli torto quando ricorda (p. 97) che una società che privilegia i beni materiali è condannata alla noia: se non fosse che la noia era, un tempo, privilegio degli aristocratici, perché i contadini e gli artigiani, lavorando dall’alba al tramonto per sopravvivere, non potevano permettersene il lusso.

Questo è il modello di società in funzione della quale Röpke andrà elaborando la propria dottrina economica ordoliberalista della quale ci occuperemo ora. Prima, però, una notazione: è singolare che un paladino della libertà -in tutti i sensi, ma in primo luogo come esigenza spirituale- dimentichi che le città, soprattutto quelle di mare, siano state luoghi *aperti* d’incontro e di conoscenza di genti e lingue diverse; che *la città* sia stata da sempre il luogo della *libertà* ove trovava rifugio chi abbandonava il mondo torvo e povero delle campagne e delle piccole comunità rurali. *Tale era la città*, che attirava le anime inquiete e aperte al mondo, i cercatori di fortuna, i transfughi dalla miseria, i curiosi, gli avventurosi e gli avventurieri *dell’impresa e della cultura, i cercatori di libertà* dai quali, anche, nacque la concezione *liberale* dell’esistenza. C’è un che di princisbecco dunque, che suona falso nel quadro sociale vagheggiato da Röpke, ma che ha una sua ragione in funzione della dottrina economica che si apre con un titolo significativo: *presupposti e limiti del mercato*.

Secondo Röpke, l’ho anticipato, l’economia di mercato, con la sua concorrenza basata sulla domanda e sull’offerta, è concepibile soltanto come parte di un più vasto ordine generale nel quale sono inclusi “la morale, il diritto, le naturali condizioni dell’esistenza e della felicità, lo Stato, la politica, il potere” (p. 105). “La società nella sua interezza” dice Röpke a p. 106 “non può fondarsi esclusivamente sulla legge dell’offerta e della domanda, perché lo Stato è qualcosa di più di una semplice società per azioni”. Già da questo si nota la distanza da Mises, da Hayek e dalla vecchia concezione dello “Stato minimo”. L’uomo infatti, dice a p. 107, non vive di solo pane: un concetto che, a suo avviso, Smith avrebbe compreso facilmente, non così i “liberali” dei quali dichiara di non aver gradito la compagnia anche quando lui (e Rüstow) venivano definiti “neo-liberali” (cfr. *supra* la nota 113).

C’è però qualcosa di ancor più interessante detta da Röpke nel medesimo capoverso: una forma irrazionale di produzione ortofrutticola potrebbe anche essere una forma razionalissima di produzione della felicità. Tradotto in termini meno retorici: il problema sociale non può essere ridotto all’economia della crescita del PIL.

Röpke nega comunque la compatibilità di ciò che egli definisce “razionalismo sociale” (cioè le economie socialiste) con l’economia di mercato, introducendo tuttavia un parametro assente nel volgarliberismo (*sensu* Rüstow): l’economia di mercato può concepirsi soltanto su un fondamento “morale e spirituale” cui è

¹²⁶ Nonostante Röpke sia un cattolico, non assimilabile al neo-paganesimo germanico *fin de siècle*, torna alla mente la garbata ironia, racchiusa nel pacato linguaggio e nel fedele resoconto tratto dalle memorie dei protagonisti, con la quale Aldo Magris (*Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano, Mursia, 1975, pp. 256-257) riferisce di Walter Otto che, nella Germania impoverita del dopoguerra, accompagna la Principessa Margherita von Sachsen-Meiningen a pascolare l’unica mucca di famiglia nelle valli della Baviera, intrattenendosi in “elevate conversazioni” fermo “in posizione eretta di fronte alla natura e agli Dei”. Nel testo di Magris -sempre da rileggere per comprendere certi archetipi culturali- Walter Otto e la sua ideologia sono studiati in rapporto ad una lunga tradizione culturale tedesca del XIX-XX secolo, che parte dalla strumentalizzazione “da destra” di Hölderlin, fondatore di questa mitologia della natura (in particolare si ricordi *Iperione*) passando per Baeumler, Klages e la “Bachofen Renaissance”. Magris parla (p. 12) di “torbide mescolanze di naturalismo e spiritualismo assai caratteristiche dell’epoca”.

¹²⁷ Cfr. R. Evans, *Il terzo Reich al potere. 1933-1939*, Trad. di A. Catania, Milano, Mondadori Oscar, 2011, pp. 406 sgg. Si trattava di ceti sociali ostili alle grandi concentrazioni - alle quali sono ostili anche Röpke e Rüstow - e angosciati dal problema dell’ordine. L’ordoliberalismo -va sottolineato- nasce su due paure, quella dell’inflazione e quella del socialismo, e con un particolare paese in mente, *la Germania*. La quale dette già una prima risposta a queste paure, e non delle migliori.

legato il diritto di proprietà (p. 113); essa “può prosperare soltanto in una società in cui siano vivi alcuni principi fondamentali che danno consistenza e colore alla trama dei valori sociali” (ivi).

Se la prima affermazione può sembrare un ritorno a Bastiat (che, peraltro, Röpke mostra di apprezzare) la seconda mette in evidenza il punto che separa il liberismo tradizionale dal costituendo ordoliberalismo: l'economia del libero mercato non è il motore e il sovrano della società, dotato di leggi autonome conformi alla Ragione cosmica; essa è viceversa dipendente da una precisa cultura della società, in rapporto alla quale soltanto può funzionare. Il (volgar)liberismo viene così deteologizzato dalle sue premesse deiste; conseguentemente *-ma questo Röpke non giunge a dedurlo-* esso viene ridotto a una *contingenza storica*.

Röpke è infatti ancorato, come ogni liberal-liberista, paleo-, neo-, o ordo- che sia, alla società borghese (magari nelle sue mitologie germanico-rurali) tant'è che, parlando di Keynes alle pp. 114-115, ne critica la “tipica noncuranza antiborghese per il domani riscontrabile nella moderna politica economica” (p. 115). Qui ci sono da dire due cose.

La prima è che il suo è un commento alla citatissima frase di Keynes (in the long run we are all dead) che lui riporta a p. 114 e che considera irresponsabile come quella di chi disse “après nous le déluge”. La frase è, come sempre, mal interpretata perché non ricondotta al contesto originale. In esso Keynes criticava la concezione classica dell'equilibrio spontaneo del mercato, il presupposto teologico/teleologico di una legge *positiva* comunque agente, dal quale deriva la tradizionale teodicea del mercato ove tutto è bene -anche il male, come per gli Stoici- perché tutto finisce bene nel bilancio finale (in the long run).

L'affermazione di Keynes, difficilmente controvertibile, era perciò la seguente: “Il *lungo termine* è una guida deviante (misleading) negli affari correnti. Nel lungo termine siamo tutti morti. Gli economisti si prefigurano un compito troppo semplice, troppo inutile se, nella tempesta, possono soltanto dirci che quando la tempesta sarà passata l'oceano sarà di nuovo calmo”.¹²⁸ Ciò che egli intendeva dire è che, nelle crisi, sono necessari opportuni interventi pubblici, non attendere fiduciosi che torni il sereno, perché, nel frattempo, la crisi avrebbe fatto danni.

La seconda -ma su questo tornerò più in esteso nelle conclusioni su questa carrellata di dottrine paleo-, neo-, e ordoliberaliste- è che il liberismo è una dottrina che pensa la macroeconomia (quella dello Stato) come estensione per sommatoria della microeconomia (quella delle imprese e delle famiglie, quella cioè del “buon padre di famiglia”). Non è così, ma, nel caso di Röpke, è la sua stessa concezione della società ad imporglielo. Perciò Röpke rileva nella dottrina keynesiana, la “noncuranza antiborghese per il domani” della moderna politica economica: ma questo è davvero singolare per un *cristiano* che dovrebbe avere ben presente l'ammonimento di Cristo: “non siate in ansietà solleciti per il domani” (Mt., 6, 25). Ciò si spiega però con quel “antiborghese” che ci riconduce al singolare “Cristianesimo” di Voegelin, un “Cristianesimo” declinato nella fattispecie della società borghese in evidente crisi.

Röpke, a sua volta, è tanto sollecito del domani da dichiararsi, subito dopo e a mo' di esempio, contrarissimo alla pratica delle vendite rateali “tipica manifestazione di un sistema di vita antiborghese” (p. 115) perché “per una condotta di vita ragionevole e responsabile non si deve vivere alla giornata” (ivi). Risparmiando, notava Keynes, si entra nel Regno dei cieli: ma la parabola dei talenti sembrerebbe indicare il contrario (Mt., 25, 14-30). Abbandonare i sani principi della buona borghesia è però, per Röpke, “segno di disordine, di leggerezza, di mentalità zingaresca (sic!), di parassitismo, d'inetitudine, d'irresponsabilità” (p. 115). Qui cita un'economia da libro mastro, sulla scorta di Dickens: “Venti scellini di reddito e ventuno di spese; risultato: miseria e dolore. Venti scellini di reddito e diciannove di spese; risultato: benessere e felicità” (ivi). Il problema è che però la macroeconomia non è quella del buon padre di famiglia: lo scellino speso in più può mettere in moto nuovo reddito, lo scellino risparmiato ha senso soltanto nell'economia stagnante della famiglia o negli accantonamenti dell'impresa. E senza le vendite rateali molte imprese avrebbero seri problemi.

Comunque, sempre nella stessa visione della società, Röpke dice anche altre cose che vanno segnalate, perché hanno molto a che vedere con i fondamenti sociali del suo ordoliberalismo. Alle pp. 122 sgg. egli si dichiara contrario allo “economismo”, intendendo con tale parola varie e disparate cose, tra le quali mi sembra significativo segnalare l'ipertrofia dell'elemento economico negli obiettivi sociali e la formazione delle grandi concentrazioni industriali: un punto centrale che avevamo già visto con Rüstow. Culturalmente, condanna l'utilitarismo di Bentham, il mito della produttività e la concezione materialista del progresso.¹²⁹

Si noti che egli condanna “il culto del livello di vita” (p. 125) perché lo ritiene un cavallo di troia del comunismo, tant'è che formula una previsione del tutto errata (p. 126) circa quello che sarà (quarant'anni dopo) il piano sul quale avverrà la sconfitta del comunismo sovietico. Non sarà quello etico, come lui pensava, ma precisamente quello materiale della produttività del sistema. Il suo atteggiamento culturale lo conduce anche ad

¹²⁸ J.M. Keynes, *A Treatise on Monetary Reform*, London, Macmillan and Co. Limited, 1924, p. 80, traduzione mia, corsivo suo. In precedenza, alle pp. 7-8, Keynes aveva ironizzato sull'armonia che scendeva dalle “sfere celesti” e sulla “Provvidenza” che fa sì che chi “pensava a null'altro che al proprio guadagno” rendesse “il più gran servizio al pubblico”. Un ricco poteva entrare nel Regno dei cieli a patto di risparmiare (p. 7) “così cantavano gli angeli” (a proposito dell'economia del XIX secolo).

¹²⁹ La cultura di Röpke può essere genericamente definita “spiritualista”: non per nulla, al di là del dissenso sul ruolo ancillare dell'assetto economico rispetto al liberalismo, fu un ammiratore di Benedetto Croce. Questa matrice spiritualista della sua concezione ordoliberalista è evidente nello stesso presupposto della dottrina: sostenere che l'economia deve modellarsi sui “valori” della società significa sottovalutare quanto i “valori” della società tendano a modellarsi sulla *realtà* dell'economia.

altra singolare affermazione (p. 128): l'arma di difesa contro il comunismo è la fedeltà di un popolo verso le proprie tradizioni. È noto che il richiamo di Stalin alla Santa Madre Russia fu precisamente ciò che salvò un regime già in via di disfacimento agli inizi della Seconda Guerra mondiale.

Mi soffermo su queste notazioni apparentemente secondarie per una ragione: sottolineare il carattere poco realistico dei fondamenti sui quali andò pensando l'ordine neoliberale. Il testo è pervaso da molti *wishful thinkings*, anche se l'obiettivo d'azione sociale è chiaro: instillare nella società i "valori" della buona borghesia del buon tempo antico, con il massimo rispetto per il ruolo "di propulsione per il progresso" (p. 135) che vi assume il rispetto per la "importanza dell'interesse personale" (ivi). Qui non manca un attacco a chi confonde il Cristianesimo con "la fase del comunismo escatologico degli Atti degli Apostoli". Dunque il "Cristianesimo" di Röpke è quello "normalizzato", che rassicura il "buon" (*bieder*) Meier; il primo Cristianesimo, quello polimorfo e ancora ribollente di possibilità ermeneutiche -eventualmente non tranquillizzanti- evidentemente non lo rassicura.

"Da sola, l'economia di mercato non basta, perché la vita economica si svolge in un vuoto morale. Essa esige solide fondamenta etiche": così a p. 139, e qui si vede in chiaro il programma dell'ordoliberalismo, in contrasto con "l'illusione di Bentham che si possa fondare la politica e l'economia su basi puramente materiali" (p. 140 in nota 5). Contrariamente a quel che pensava Say, l'economia non fonda una morale (p. 141); è la morale che può fondare un'economia. E lo "spirito del mercato" non deve invadere campi che non gli possono competere: un esempio citato da Röpke è l'invenzione consumista (americana, Röpke detesta la società americana anestetizzata dal consumismo e dalla pubblicità) della "Giornata della madre" (pp. 144-145).

Da questo punto in poi e per molte pagine, Röpke si abbandona però ai più vieti luoghi comuni del genere "signora mia!" parlando anche di "aristocrazie del talento", di "nobilitas naturalis" e di "rivolta della élite" contro il degrado culturale generato dall'incontro perverso dell'offerta e della domanda, come se questo *anche* non fosse il mercato. Occorre fare attenzione perché, così condotta, la discussione diviene una cortina fumogena di pretese che nascondono la realtà: pretesa di un'umanità diversa da quel che è per poter teorizzare un mercato diverso da quel che è. C'è molta ipocrisia piccolo-borghese ma, in fondo, la Germania è anche il paese dove ci si innamora per una distribuzione di tartine.¹³⁰ E poiché prosegue così sino alla fine del capitolo, tralascio il resto e passo al capitolo successivo, intitolato *Stato assistenziale e inflazione cronica* (pp. 169-248).

I due termini del problema sono così strettamente legati sin dal titolo, che appare difficile dire qualcosa di nuovo rispetto a quel che s'è visto con Hayek. Si parte così con una critica impietosa del Piano Beveridge -l'ideatore di un modello assistenziale pubblico per la Gran Bretagna del primo dopoguerra- per passare a sostenere che il principio dell'eguaglianza affievolisce la responsabilità individuale (p. 176) e giungere ad affermare che anche il tentativo di realizzare per tutti eguali condizioni di partenza è ingiusto e persino "crudele" (p. 177, in nota). Quanto alla sanità pubblica, essa è un modo "seducente" ma "funesto" di allontanare i rischi della vita: peccato non sospetti che essa rappresenta anche un gran beneficio per gli industriali della farmaceutica. Lo Stato assistenziale compromette dunque la "salute morale e sociale" di una nazione (p. 183): "È un inganno per tutti" (p. 187).

Anche perché non soltanto lo Stato *sottrae* (Röpke ne fa un borseggiatore?) danaro ai benestanti, ma anche i beneficiati si trovano, alla fin fine, in ostaggio della burocrazia; inoltre si toglie così incentivo alla beneficenza dei ricchi verso i poveri. Discorsi di una banalità unica che però conducono a caldeggiare, alle pp. 196-197, il ricorso all'assicurazione privata. Si tratta (p. 200) di "salvare le basi della nostra civiltà" -anche quelle delle Società assicurative, mi permetto di notare- e perciò chi la pensa diversamente è un disfattista (ivi).

Il fatto è che tutta questa avversione allo Stato assistenziale ha una ben precisa ragione: come Rüstow, Röpke si pone il problema di "deproletarizzare" le masse della moderna società industriale, perché, come Rüstow, egli vede nella condizione proletaria e nella contemporanea presenza dello Stato assistenziale il prodromo della società socialista/comunista; e a ciò egli guarda con terrore non soltanto per valutazioni "politiche" ma soprattutto perché ciò metterebbe fine alla "nostra civiltà" identificata, con spirito tardo-romantico e piccolo-borghese, nel mitico mondo contadino-artigiano del lavoro indipendente (che però non è soltanto quello del medico, dell'avvocato e del farmacista: è anche quello del povero bracciante) e delle piccole comunità locali. Questo sviluppo deve quindi essere incanalato in un nuovo *ordine*, nel quale il lavoratore

¹³⁰ Queste ed altre simili affermazioni che precedono o che dovessero seguire, non hanno alcuna intenzione ironica: vogliono soltanto sottolineare che il concetto ordoliberalista di un ordine economico in armonia con l'ordine sociale -pensato in assolutezza sul piano teorico- viene sviluppato di fatto sul fondamento di una immaginaria società i cui "valori" sono quelli alquanto letterari della piccola borghesia tedesca, possibilmente *d'antan*. Come tale esso perde il proprio valore di modello teorico, per divenire al più un tentativo di soluzione empirica applicabile -forse- nella sola Germania; a meno che non si pretenda di esportare al mondo i "valori" che ne consentano la *reale* applicabilità come "teoria economica". Ciò non è soltanto contro la storia e il buonsenso: è anche contraddittorio rispetto al modello, che prevede di disegnare un'economia su "valori" *già* esistenti. Quale esempio di questa contraddittorietà, vorrei citare un frammento degli interventi di Röpke al colloquio di Avignone del 1948, riportato (fonte: l'archivio Rougier) da Audier (cit.) alla p. 23 in nota 2. Qui Röpke sottolinea il ruolo diverso che può avere l'economia in società dalla cultura profondamente diversa, e cita (in modo stereotipo da agenzia turistica) i Musulmani, gli Spagnoli e l'antica Grecia: a loro non si potrebbe davvero applicare il modello di società da lui vagheggiato. Ciò non toglie però che questo sia per lui il modello ideale cui tendere. La contraddizione si ricompone pensando lo "Occidente" - nel suo presunto porto d'arrivo, la società borghese che Röpke traguarda nella versione tedesca e che vede in pericolo a causa del socialismo- come il modello ideale, *unico* e perciò *non esportabile*, per la civiltà umana. Röpke *non dice* questo, ma questa sembra l'unica soluzione possibile alla sua apparente contraddittorietà.

divenga in qualche modo partecipe protagonista della mentalità “imprenditoriale” come lo erano, nel “piccolo mondo antico” i contadini, gli artigiani e tutti i lavoratori “indipendenti”.

Nel suo testo, conformemente a questo modello roseo, si trovano perciò interessanti mascheramenti verbali: così a p. 208 fu “l’Inghilterra” (e non i suoi disperati lavoratori dei quali parla Marx) che dovette pagare un prezzo per l’avvio dell’industrializzazione; e a p. 209 fu “il capitalismo inglese” (e non i suoi lavoratori sfruttati e sottopagati) che dovette “fare la fame”. Hayek viene chiamato in nota a testimoniare che, in fondo, i lavoratori se la passavano molto meglio di quanto non si creda.

Quanto ai paesi “sottosviluppati” (p. 213) essi sono tali perché non lavorano, chiedono soldi agli altri, non ripagano i debiti, e così via con altri stereotipi e pregiudizi nei quali si crogiolano i “benpensanti”: cioè coloro che chiudono deliberatamente gli occhi e partecipano al coro. Francamente una lettura poco stimolante che però, nell’Europa austera del 2016, ricorda qualcosa.

Lo Stato assistenziale ha però un’altra grave colpa, genera l’inflazione cronica, e il disordine monetario non è malattia che possa essere curata dagli economisti, perché esso è una “malattia morale” (sic) e un “disordine sociale” (p. 216). Siamo alla psicopatologia dell’economia, come conferma la p. 217: la dottrina keynesiana ha avuto conseguenze per “le basi *spirituali* (corsivo mio) dell’economia di mercato”; ne consegue la conclusione di p. 218: il disordine economico (l’inflazione) dipende da un disordine morale.

Dal punto di vista dell’impostazione di Röpke, la cui principale virtù non è il *sense of humour*, la conclusione non è paradossale: se il sistema economico vigente in un determinato tempo e luogo non è il risultato di un calcolo razionale di convenienza o il minor male possibile in una lotta tra uomini e Stati, ma il rispecchiamento di una cultura e di un’etica sociali; allora il suo disordine sta a denunciare la presenza di un disordine in quella cultura e in quell’etica. Röpke, come ho sottolineato nella precedente nota 124, è uno spiritualista, le condizioni *materiali* dei partecipanti al gioco dell’economia non sono chiamate in causa per la comprensione degli squilibri o della scelta delle regole.

Singolare in tal senso è ciò che emerge al lettore nell’esame condotto da Röpke sulla “essenza” dell’inflazione cronica, nel quale egli prende in considerazione le diverse origini del fenomeno (inflazione da eccesso di domanda, da deficit statale, da investimenti, etc.). Quest’ultimo tipo di inflazione è considerato da lui centrale per i suoi tempi (la ripresa del dopoguerra) perché l’eccesso di investimenti determina una carenza di risparmio, sulla quale agisce, aggravandola, la pratica delle vendite rateali.

Keynes, dice Röpke a p. 227, ci ha insegnato “che si può allegramente produrre, investire e consumare senza contemporaneamente risparmiare: ma il prezzo di ciò è la perdita della libertà”. Qui c’è il paragone con la famiglia che risparmia perché sa che col tempo verranno la malattia e la vecchiaia, una sana attitudine che viene meno quando si sa che esiste un’assistenza sociale; ne conseguono mutamenti morali e sociali “patologici” (p. 228) perché questa economia allegra porta all’indebolimento della moneta in quella che Röpke definisce “inflazione socialdemocratica” (ivi).

C’è poi l’inflazione salariale, causata dalla piena occupazione (sovraoccupazione) che fa aumentare i salari; e dall’aumento della produttività per il progresso della tecnica in determinati settori, allorché si pretenda di ridistribuirlo come aumenti salariali che a loro volta fanno lievitare anche i salari di chi, di questo aumento di produttività, non è partecipe: oppure crea disoccupazione là dove più alti salari non sono possibili. La disoccupazione genera un eccesso di offerta di mano d’opera che dovrebbe favorire una diminuzione dei salari, e in tal caso lo Stato può intervenire con il credito col risultato di dare inizio ad un processo inflazionistico.

Ciò significa che non si possono avere insieme queste tre condizioni: piena occupazione, aumento dei salari e stabilità monetaria: e poiché la stabilità monetaria è la vacca sacra di Röpke, è conseguente che lui si pronunci contro la piena occupazione, considerata un pericolo per la stabilità.

Ora, si noti questo, al di là dell’eccessiva genericità del discorso di Röpke¹³¹: nel “libero” mercato del lavoro, la sovraoccupazione mette il lavoratore in posizione di (relativa) forza nei confronti dell’imprenditore, la sottoccupazione, in condizioni di sicura debolezza. Röpke preferisce questa seconda alternativa perché non sa concepire che la società sia, *come è sempre stata*, in equilibrio *instabile* come ogni organismo vivente che *diviene*. Röpke non vuole che il mondo cambi, la sua dottrina è articolata su un modello ideale e perciò immobile di società: ma la società industriale è un *acceleratore* di questo eterno processo di cambiamento. Si potrebbe dirgli: è il mercato, bellezza! Quel mercato che, però, a lui piace. Röpke è contraddittorio, verosimilmente per il suo sogno biedermeier che non gli fa pensare l’esistenza di una dinamica sociale.

Poiché però l’inviolabilità della moneta “è un altissimo valore morale” (p. 246), Keynes, “come Rousseau e Marx” deve essere definito come “uno dei più grandi distruttori della storia” (ivi). Certo, questa situazione è colpa della democrazia (!, p. 248) e l’ultima difesa è rafforzare “nel cuore e nella mente degli uomini” le barriere che consentono di resistere alle seduzioni del keynesismo e della piena occupazione. Il capitolo si chiude col rimpianto della valuta aurea, che l’umanità ha ripudiato per paura della deflazione.

Teniamo in mente il modello culturale e sociale cui si ispira il modello economico, perché su di esso faremo alcune considerazioni. Le considerazioni finali di Röpke sono, a loro volta e a loro modo, interessanti.

¹³¹ La realtà di questi fenomeni è molto più complessa nelle sue conseguenze sociali, se soltanto si tiene conto del livello di specializzazione del lavoratore moderno che non rende facili i travasi di mano d’opera da un settore produttivo all’altro e con ciò gli “armonici” aggiustamenti della domanda e dell’offerta.

Röpke ama il libero mercato ma “*con juicio*”: non ne ama la “frenetica mobilità distruggitrice di cultura, di felicità, di nervi” (p. 261). Perché sgomitare? “credo non sia bene voler sempre fare del figlio di un contadino o di un fornaio un medico, un parroco, o un funzionario del Governo” (pp. 261-262). Si resta strabiliati perché la promessa (raramente mantenuta) della società aperta è precisamente questa, e poi, il medico, il parroco e il funzionario statale non sono di certo in cima alla piramide sociale.

Per Röpke però, come per Hayek, è essenziale che la classe dirigente sia di “buona famiglia”; egli parla infatti di famiglie-*souches* alle quali attingere tramandando di padre in figlio la professione e la condizione economica (ivi). Al contrario, l’eguaglianza di opportunità è “il più grande attentato” alla “felicità del mondo” (ivi). Immagino la felicità di fare il manovale per sette generazioni.

L’industrializzazione può far danni: “si pensi a un fabbro che -prima indipendente- sia costretto a lavorare in uno stabilimento industriale. Il rapporto di subordinazione al quale deve soggiacere turba il suo equilibrio; egli cercherà di ristabilirlo accodandosi ad un partito politico che gli prometta di render dura la vita a quelli che comandano” (p. 268). *Certi discorsi non meritano un commento, una riflessione però, sì, sul modello sociale di Röpke*; tanto più che nelle pagine finali, dopo aver detto che la democrazia è incompatibile con una società di impiegati (p. 270) si pronuncia contro il nascente Mercato Europeo Comune (p. 273). Röpke non è nazionalista, è “*localista*”, detesta la mescolanza delle culture, il suo modello è la società del villaggio autoregolantesi sulle tradizioni (magari con la tradizionale ottusità e ostilità verso ciò che le sembra alieno). L’integrazione economica, dice perciò a p. 275 “è quanto di più antieuropeo si possa immaginare e quanto di più illiberale”

Vengono alla mente quei paesi di coloni tedeschi nel caldo Sudamerica, dove le stazioncine ferroviarie hanno ancora il tetto a punta (per la neve?!) e gli uomini circolano in braghette di cuoio. L’ordoliberalismo di Röpke appare pensato per un solo, particolare -e in parte immaginario- popolo: in effetti così è, lo abbiamo visto e lo vedremo ancora.

Le ultime pagine gli sono utili per ribadire il concetto fondamentale sul quale ha costruito la propria dottrina, né liberista né collettivista: l’economia, afferma, non è una scienza naturale, ma una scienza dello *spirito* (p. 278, corsivo mio); affermazione che gli consente di muovere una fondata critica ai modelli econometrici. Dice poi un’altra cosa, citando Epitteto (p. 284): la vita sociale non dipende dai fatti, ma dalle opinioni che gli uomini hanno sui fatti. Giusto: infatti le sue opinioni sono tedesche, tradizionaliste e perbeniste; e per un’etica sociale di questo tipo è configurata la sua dottrina ordoliberalista. Resta da appurare sino a che punto quella società sia reale -se non altro, in Germania- e sino a che punto sia esportabile: perché se si dovesse introdurla con un indottrinamento dall’alto, i risultati non sarebbero dei migliori.

La dottrina di Röpke, come quella di Rüstow e come tutto il programma politico post-bellico ordoliberalista della Germania, nasce su due paure che assillano la memoria degli Autori: quella dell’inflazione e quella del socialismo; e con un solo Paese in vista, la Germania, quantomeno quella idealizzata (e promossa). A queste paure e con questo obbiettivo la Germania aveva già dato una prima risposta, e non delle migliori: si trattava di trovarne una seconda. Questa però, benché agli antipodi, aveva in comune con la prima un imperativo: *l’ordine*. Si dà il caso che la vita sia disordine -così almeno si dice l’entropia- e lo sia perciò anche la vita della società che nel suo continuo divenire si sforza di trovare equilibri sempre nuovi, e perciò sempre transeunti.¹³² L’incubo dell’ordine sembra, al contrario, una pulsione di morte.

L’ultimo auspicio lo troviamo a p. 286, ed è una pietra miliare per un sistema il cui obbiettivo, conseguente alle due paure citate, due fenomeni attribuiti da Röpke e da Rüstow alla massificazione sociale, è la deproletarizzazione della società. Per ottenere lo scopo, all’individuo deve essere data la *possibilità* e il *compito* di farsi imprenditore di se stesso: siamo al concetto -esplicito o implicito, non importa- di *capitale umano*. Soltanto così in un mondo irreversibilmente industriale e dinamico, la società (tedesca) potrà tornare a riposare sui suoi vecchi “valori” (immaginari) del contadino, dell’artigiano, del lavoratore indipendente.

Altro testo famoso di Röpke, risalente alla metà degli anni ’40 quando era esule antinazista nell’amata Svizzera (tedesca), è *Civitas humana*, le cui tesi sono ampiamente riportate in *Democrazia ed economia. L’umanesimo liberale nella Civitas humana*, Bologna, Il Mulino, 2004. Qui però non troviamo nulla di nuovo rispetto a quello già visto (del resto, si tratta di un’opera ampiamente anteriore a quella già analizzata) quindi mi limito a segnalare alcuni punti che possono aiutare a mettere meglio a fuoco quanto già detto.

I temi sono quelli guida della politica economica tedesca del dopoguerra. A p. 45 Röpke esprime già la propria maggior preoccupazione: il collettivismo è il pericolo mortale. Poiché però questo è il risultato del formarsi di grandi concentrazioni economico-industriali, egli si dichiara sostenitore di una politica economica che ne impedisca la formazione (p. 82) e favorisca, al contrario, le piccole e medie imprese, la formazione di ciò che è “moderato, delimitato e adeguato alle dimensioni umane in favore dei ceti medi” (p. 86).

¹³² Non posso che rinviare, come altre volte, alla *Dedicatoria di Arte. Memoria. Utopia*, cit., dalla quale riporto soltanto questo (pp. 17-18): “*The World is out of joint!.....il mondo sta bene così com’è e come è sempre stato, cioè fuor dai gangheri. Pretendere di rimetterlo in sesto significa dar modo alla porta di chiudersi, realizzando così il sogno dei meccanici, ma perdendo per sempre di vista ciò che è al di là della porta*”.

Egli è infatti convinto che “non sia più il destino *economico* (corsivo suo) degli operai e impiegati il vero problema della società moderna” (p. 210) ma “la questione è se sia possibile salvaguardare il valore e la dignità dell’uomo” (ivi). Perciò (p. 211) egli rifiuta “l’infelice etichetta del neoliberalismo” data alla filosofia sociale alla quale egli stesso si reclama, che ha “espressione pratica -per quanto incompleta- nell’*economia sociale di mercato*” (corsivo suo).¹³³

Questa economia, come abbiamo visto e vedremo ancora, implica la concorrenza intesa come *Leistungskonkurrenz*; ciò implica un’attenta sorveglianza dello Stato sul rispetto delle regole, dell’ordine al quale essa deve essere sottoposta, che prevede, tra l’altro, di evitare le grandi concentrazioni. Per il cristiano, ancorché non cattolico Röpke, resta però un problema (p. 212): l’enciclica *Mater et Magistra* ritiene immorale la concorrenza; ciò non deve stupire perché, per la tradizione della Chiesa, essa fu sempre moralmente sospetta. Per la verità, essa lo era anche per Marx; per Röpke però, è più immorale l’inflazione (ivi). Resta sul fondo l’irrisolta distanza tra i buoni propositi e la prassi, e il problema delle *conseguenze* (innanzitutto *etiche*, sul piano dell’etica sociale) di una società competitiva.

Prima quindi di andar oltre nel tema dell’ordoliberalismo, affrontando le dottrine degli altri grandi fondatori (Eucken e Böhm, nonché Müller-Armack con la *Soziale Marktwirtschaft*) dobbiamo soffermarci un attimo sull’uso variabile e persino ideologicamente contraddittorio cui andò incontro l’etichetta del neoliberalismo, “*Political swearword*”, cioè “parolaccia politica” come l’ha definita O. M. Hartwich.¹³⁴

Ho già ricordato le pp. 339-406 del testo di Audier dedicato alle vicende del neoliberalismo nel dopoguerra; come sintetico complemento posso aggiungere, oltre al citato articolo di Hartwich, quello di Y. Steiner e B. Walpin,¹³⁵ e quello di F. Denord.¹³⁶ In effetti la storia della parola vede un radicale cambiamento dal suo significato iniziale, cambiamento che ha proceduto di pari passo con la trasformazione della Società del Mont Pèlerin. Rinvio alla stringata bibliografia citata per quanto concerne gli eventi, che possono essere così riassunti.

Nata nel 1947 per iniziativa di Hayek (con un Röpke “reticente”: Audier, cit., p. 347) e con un programma di esaltazione dei “valori occidentali” di “libertà” e di rifiuto dei regimi a vario titolo collettivisti, la Società riuniva sin dall’inizio due diverse anime. Una di queste era costituita dai tedeschi fondatori dell’ordoliberalismo, che operarono attivamente in patria in questo senso e furono orientati a stabilire le forme e lo statuto di un *nuovo* liberismo, coscienti che la catastrofe europea era stata determinata dai guasti sociali del *laissez faire*. L’altra era costituita da Hayek e Mises -di fatto due paleoliberisti- e dagli americani, che li appoggiavano. La difficoltà di convivenza delle due anime trovò una seria ragione per esplodere tra la fine degli anni ’50 e l’inizio degli anni ’60, e si risolse con l’uscita dei tedeschi. Questo portò ad un rapido cambiamento della composizione della società, con il massiccio arrivo di membri statunitensi e con l’affermazione delle idee di Hayek e Friedman.

Per conseguenza il “neoliberalismo”, connesso con le dottrine di questi ultimi, non fu più il tentativo di fondare teoricamente un *nuovo* modello di liberismo, ma una vasta e ramificata operazione culturale per una *nuova* instaurazione del *vecchio* liberismo. Il trionfo di questa corrente fu sancito con le vittorie politiche della Thatcher e di Reagan, sostenute dai *think-tanks* che la Società era andata costruendo; sicché la politica economica che da allora domina l’occidente ha preso il nome di neoliberalismo. Vaga all’inizio nel suo significato, questa parola ha preso quindi ora un significato opposto a quello originario; ciò significa che quando ci occuperemo delle critiche al “neo” liberismo, ci troveremo di fatto ad occuparci di questo ritorno al vecchio liberismo.

Ciò vale a prescindere dalle critiche che Audier (pp. 7-30) rivolge ad alcuni autori (Denord e Walpin tra quelli sopra citati, ma anche Foucault, Dardot e Laval) che hanno trattato la storia del movimento. Queste critiche sono di varia natura, ma ciò non toglie che di fatto il neoliberalismo, dal suo carattere iniziale vago e polimorfo, sia divenuto, nella prassi attuale, qualcosa di molto simile al vecchio liberismo, con una differenza però: oggi allo Stato non si chiede più di farsi da parte, ma di intervenire a sostegno di questa economia. Anche l’ordoliberalismo di Eucken, Böhm, Röpke e Rüstow ha ceduto il passo, nella lunga vicenda del dopoguerra

¹³³ “*Soziale Marktwirtschaft*”. Sul carattere equivoco di questa etichetta si veda Dardot e Laval, cit., pp. 218-219. Il termine rinvia a chi lo ha coniato, Alfred Müller-Armack e a W. Eucken, dei quali parleremo *infra*. Una traduzione più corretta sarebbe “economia di mercato sociale” nel senso di “socialmente sostenibile” e/o “adattata alla società”, perché di fatto, si tratta innanzitutto di un’economia di mercato, peraltro con attenzione ai problemi sociali che essa stessa genera. Il problema è comunque sempre il medesimo: una politica economica liberista che tuttavia, grazie alla regolazione statale, non conduca alla proletarianizzazione della società, pericolosa anticamera del collettivismo.

¹³⁴ O.M. Hartwich, *Neoliberalism: the Genesis of a Political Swearword*, CUS Occasional Papers, 114, 2009, www.art.edu.ny/facs/.../68/neoliberalism68.pdf

¹³⁵ Steiner, Y. et Walpin, B., *L’apport de l’ordolibéralisme au renouveau libéral, puis son éclipse*, Carnet de bord, 11, 2006, www.unige.ch/ses/socio/carnetsdebord/11_114.pdf.

¹³⁶ Denord, F., *Le prophète, le pèlerin et le missionnaire. La circulation internationale du néo-libéralisme et ses acteurs*, Actes de la recherche en sciences sociales, 145, 1, 2002, www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_num_145_1_2794.

tedesco, al vecchio liberismo,¹³⁷ cioè a quel “*Kapitalismus*” che ha mostrato di non essere affatto un “*mytisches Wesen*” come pensava fiduciosamente Eucken.¹³⁸

Veniamo dunque ad esaminare i *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, nei quali Walter Eucken analizza le ragioni e le virtù del suo ordoliberalismo e ne fonda la dottrina, *ça va sans dire* come “superamento” (autentica *Aufhebung* hegeliana) della tesi del *laissez faire* e dell’antitesi collettivista. Il tema fondamentale è quello di un’economia equilibrata e la coscienza che sicurezza sociale e giustizia sociale siano petizioni ineludibili (p. 1); di qui l’esigenza di una *ratio* ordinatrice nell’economia del mondo industrializzato (p. 7). Di qui l’interdipendenza dell’ordine economico con altre forme di ordine (p. 10) e l’esigenza di una politica economica (*Wirtschaftspolitik*) in un mondo nel quale aleggiano ancora concetti come “capitalismo” e “socialismo”, nati in un tempo ormai passato (p. 15). Alle eterne esigenze dell’uomo deve piuttosto dar risposta una politica adeguata a questa nostra società industriale (ivi); in questa luce si deve trovare una “soluzione obbiettiva” del problema (p. 19), al di là delle ideologie.

Principi e obbiettivi di Eucken sono chiari, il ragionamento però è minuziosamente analitico, perciò tento di procedere il più speditamente possibile sorvolando su quanto non strettamente indispensabile.

La prima critica è rivolta al *laissez faire*, un’economia che non fu, come si crede, indipendente dall’azione statale (*staatsfrei Wirtschaft*, p. 26) perché l’ordine statale fu configurato precisamente su di essa (ivi). Di essa, egli ricorda anche il fondamento teologico (che abbiamo già esaminato). Questa politica economica ebbe il risultato di condurre a cartelli e monopoli. Il fenomeno è quindi lungamente analizzato; infatti l’ordoliberalismo fu pensato in vista di ostacolare il ripetersi di questo processo, che era già stato oggetto della critica di Marx.

Il problema che si pone Eucken al riguardo, è che la formazione di monopoli ostacola la tendenza dei processi economici ad un generale equilibrio (p. 35).¹³⁹ In questa tendenza, e nella condizione dei lavoratori che l’industrializzazione privò del possesso dei mezzi di produzione, Eucken scorge la formazione di un *non* libero mercato del lavoro, condizionato dal monopolio industriale della richiesta (*Nachfragemonopol*, cfr. pp. 44-46) che rappresentò un *vulnus* alla libertà (p. 49). Del resto -lo abbiamo visto nel sarcasmo di Anatole France- le strutture del Diritto e dello Stato di diritto furono articolate sulla logica del *laissez faire* (ivi).

Perciò, dice Eucken a p. 50, aveva ragione la critica socialista nel sostenere che i lavoratori erano liberi soltanto formalmente. L’effettivo sviluppo di quell’economia mostrò che “la garanzia della libertà può divenire un pericolo per la libertà se consente la formazione di un potere privato, perché certamente grazie ad essa si svilupparono straordinarie energie, ma queste energie possono agire anche a distruzione della libertà” (p. 53). Si tratta dunque di un sistema non in grado di consentire un equilibrio stabile (p. 54)¹⁴⁰ e che si risolve in un proprio *superamento* (zu seiner *Aufhebung*, corsivo mio, p. 55).

Eccoci dunque al primo passo del giochino hegeliano il cui fine è *risolvere il pòlemos in armonia* incartando nelle parole la realtà del mondo¹⁴¹. Il secondo passo viene subito dopo: in alternativa al *laissez faire*, Eucken esamina l’esperienza dell’economia centralizzata. Mi permetto di non seguire la lunga analisi (pp. 58-154) perché il disastro delle economie stataliste/collettiviste è stato tale che il lettore del XXI secolo non ha bisogno di esserne convinto. Certamente, anche quelle economie erano sorte in risposta a pressanti esigenze: la sicurezza -che per il lavoratore salariato può valere molto più delle astratte “libertà” concepite ad uso della borghesia- e il pieno impiego, obbiettivi difficilmente raggiungibili, e persino teoricamente negati, nel mondo dell’iniziativa privata.

Comunque sia, questo secondo passo consente ad Eucken di mostrare gli squilibri caratteristici delle economie centralizzate, e con ciò iniziare ad esplorare i primi passi di un ordine economico in grado di generare forze equilibratrici e di garantire per tutti la libertà, senza cadere nell’equivoco di un’ipotetica via di mezzo tra *laissez faire* e centralismo. Una *Aufhebung* con tutte le regole, dunque.

Questa economia, tanto per iniziare, non potrà sottrarsi al calcolo dei costi, che non è “capitalistico” ma è un principio generale nell’indirizzo dell’economia (p. 159), e il calcolo dei costi ha senso soltanto in

¹³⁷ Si veda il *Nachwort* di W. Oswalt, *Die falschen Freunde der offenen Gesellschaft* a W. Eucken, *Wirtschaftsmacht und Wirtschaftsordnung*, Berlin, LIT Verlag, 2012.

¹³⁸ W. Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 7. Aufl., 2004, p. 346.

¹³⁹ Eucken definisce “capitalismo” e “capitalistica” questa economia del XIX secolo, limitando ad essa tale definizione, che ritiene inappropriata per l’attuale economia; di qui la sua scelta di definire, nell’attuale contesto, come “metafisica” la polemica contro il capitalismo.

¹⁴⁰ Il problema della possibile esistenza di un “equilibrio” in economia, e la sua importanza nella dottrina di Eucken hanno un preciso significato, che vedremo *infra*.

¹⁴¹ A p. 710 di *Storia, etc.* sottolineavo che il Romanticismo, nel suo mito dell’armonia, portasse di fatto ad evidenza la realtà del *pòlemos*. Come notavo nel capitolo *Le insidie della bellezza* la dialettica romantica è di fatto *infinibile* (cfr. p. 626, p. 627, p. 643, p. 644, nel testo e nelle note) nel senso che in essa gli opposti si rinviano reciprocamente in una costante tensione destinata a non risolversi. La “creatura filosofica ministeriale” -così Schopenhauer definiva Hegel- addomesticò questa realtà nella logica del “superamento” (tesi-antitesi-sintesi secondo il noto schemino dei manuali) grazie alla quale il *pòlemos* si risolveva in armonia ad un superiore livello, e la Ragione progrediva nella Storia. Questa teologia/teleologia costituì l’ornamento filosofico dell’ideologia del potere, sempre attenta a proclamare il *ne varietur* e il giustificazionismo dello stato di fatto.

un'economia fondata sulla concorrenza (p. 163)¹⁴² il cui obiettivo è un equilibrio stabile del sistema. Eucken vede un pericolo nel formarsi di gruppi di potere, perciò avversa la possibile costituzione di monopoli e di cartelli, ma anche di corporazioni di funzionari all'interno dello Stato, che interpretino l'interesse collettivo in rapporto ai propri particolari interessi.

Il potere, che può essere un male ma in assenza del quale lo Stato non esisterebbe, ha infatti un difficile rapporto con la libertà: il desiderio di libertà fu un grande movente dell'industrializzazione, ma questa divenne a sua volta, con il suo potere, una minaccia per la libertà (p. 175). Oggi, dice Eucken, economia, società e Stato costituiscono tre blocchi di potere nei quali il singolo, come membro di un collettivo, ha ben poca libertà (p. 177) e questo è un problema del nostro tempo: un astratto diritto alla libertà è importante, ma esso non può essere fine a se stesso (p. 178). Com'è possibile salvare la libertà individuale nella società industriale? (p. 179) Questo è il problema per l'ordine economico che si deve costituire, un ordine compatibile con la libertà, un modello di ordine che garantisca la libertà (ivi).

Siamo dunque al tema della reciproca adattabilità degli "ordini" (politico, economico, sociale, giuridico) che avevamo già visto in Röpke; dice Eucken (p. 183): "Questa 'interdipendenza degli ordini' è un essenziale stato di cose della vita, e precisamente della vita moderna", e subito dopo (pp. 185, sgg.) sottolinea la centralità del problema sociale, in particolare della sicurezza e della disoccupazione, ribadendo ancora una volta che le ideologie contrapposte nella disputa risalgono al XIX secolo, a un mondo che non è più attuale.

La sua affermazione è, a mio avviso, condivisibile sul piano strettamente teorico di chi sta riflettendo sulla costruzione di un *nuovo* ordine: lo è in rapporto alla *novità* di ciò che si vuol costruire, e anche, ovviamente, in rapporto alle mutate condizioni e alle nuove esperienze. C'è però da osservare che, se vecchie contese ideologiche vengono *oggi*, nel XXI secolo, a oltre mezzo secolo da quando Eucken scriveva, ancora mantenute in vita, lo si deve anche al *reale* sviluppo di un'economia che sembra irresistibilmente attratta da *vecchi* modelli, e che ha fatto del "neo" liberismo una "parolaccia", come notava Hartwich.

Tornando però a Eucken, si deve notare che, dopo una breve polemica anti-marxista sul tema, egli ribadisce di nuovo la distanza del modello cui sta pensando, fondato sulla *Vollständigekonkurrenz*, dal vecchio *laissez faire* che aveva portato alle crisi del XIX e del XX secolo. Un modello che non ponesse più la propria fiducia negli sviluppi "spontanei" della "teologia" post-smithiana criticata da Rüstow, e superasse anche il problema marxista dello sfruttamento dei lavoratori (p. 195). Si noti dunque ancora una volta come la ricerca di Eucken voglia trovare un proprio spazio allontanando da sé i due opposti dialettici che intende *superare*. È una faticosa e lunga (400 pagine) ricognizione di ciò che *non si deve*, che gli serve da pedana per lanciarsi verso il livello *superiore* di ciò che *si dovrebbe*. Notare ciò, è significativo per due motivi.

Il primo è il metodo e la struttura, sostanzialmente hegeliani, che insinuano, almeno per il sottoscritto, qualche pregiudiziale perplessità. Il secondo, più serio, è che si inizia ad avere l'impressione di trovarsi, come altre volte nei tormenti della storia, di fronte a uno dei tanti -così si chiamavano- "specchi dei Principi".¹⁴³

Eucken chiude comunque il capitolo ribadendo il proprio obiettivo in un modello economico in grado di generare un equilibrio che né il *laissez faire*, né il centralismo, si sono mostrati in grado di conseguire. Questa ambita "interiore stabilità" sarebbe il frutto della *Vollständigekonkurrenz* (p. 198) grazie al cui "ordine generale" (*Gesamtordnung*, p. 199) è consentito all'uomo di vivere "secondo principi etici" (ivi). Personalmente ho qualche dubbio che una società articolata sulla concorrenza, per quanto "sana" questa sia, possa restare immune da lacerazioni: se non altro perché la concorrenza genera vincitori e perdenti e, a pare il fatto che nessuno è lieto di perdere quindi ben pochi si asterrebbero da azioni non commendevoli, resta poi l'altro e fondamentale fatto che non tutti gli sconfitti ammetterebbero di esserlo stati "giustamente".

Il punto centrale del mio dubbio circa la società competitiva resta dunque il medesimo già espresso: i suoi "valori" (la sua etica) fondati sull'economia e sul successo economico *creano* la schiera dei perdenti che, indipendentemente da ogni politica sociale eventualmente messa in atto, restano comunque tali in rapporto a un metro di valutazione parziale -l'uomo si appiattisce su una superficie, si riduce all'economico- relativamente esteriore e comunque non probante. Non così le società fondate sulle etiche religiose, i cui "valori" ponevano gli uomini sul piano di una *reale* eguaglianza, *precisamente perché il successo economico era lasciato alle imponderabili circostanze dell'esistenza e del Fato*. La svolta etica e valoriale della modernità è il risultato dell'affermazione del Razionalismo -come ho affermato sin dall'inizio di queste note- che ha ristretto etica e "valori", per non dire l'intera esistenza, *all'interno del solo parametro misurabile e quantificabile: il risultato economico*.

Ciò costituisce lo sfondo stesso del pensiero che si è andato affermando, come spero di mettere in luce proseguendo l'analisi del testo: Eucken infatti è tutt'altro che schierato sul piano del Razionalismo, che tuttavia

¹⁴² La "concorrenza" in Eucken è concepita esclusivamente come *Vollständigekonkurrenz*, cioè come *Leistungskonkurrenz*, concetti già introdotti *supra* a proposito di Röpke.

¹⁴³ Confesso di aver avuto sempre una scarsa opinione di questi sforzi degli intellettuali di corte (si veda il caso di Ibn al-Muqaffa' a p. 1117 di *Storia*, etc.) che intendono offrire ai detentori del potere *reale* modelli *teorici* per un *giusto* potere. Senza voler mancare di rispetto a Eucken -che però fu di fatto strumentalizzato dal suo "Principe", Erhard- ho espresso giudizi molto negativi sull'efficacia della pratica parlando delle opere di Leo Strauss alle pp. 908, 943, 963 e 973 di *Storia*, etc. Non mi sento di escludere che il distacco della realtà "neoliberale" dalle buone intenzioni degli ordoliberalisti sia un'ulteriore conferma del mio radicato scetticismo verso questi modelli virtuosi. Il potere si sorregge su altre e più machiavelliane accezioni della "virtù".

lo condiziona nel fondamento suggerendogli soluzioni astratte al problema che ha a cuore, la costituente di una società *umana* nel quadro dell'imperante economicismo.

Significativo è il suo dodicesimo capitolo (pp. 200 sgg.) dedicato a confutare il "mito" (così lo definisce) dello sviluppo (economico) illimitato. Qui l'aspetto interessante è che egli coglie la *fondamentale continuità culturale* che unisce il capitalismo ottocentesco del *laissez faire* in nome della "mano invisibile", e la convinzione marxista di un *necessario trapasso storico* dalla società capitalista a quella comunista. In entrambi i casi, un presupposto *religioso* -il progresso nell'ambito di un finalismo della storia- viene secolarizzato, come nello Storicismo hegeliano. Ancor più interessante è però che Eucken voglia disculpare Hegel dalle sue conseguenze in Marx, identificando le ascendenze del pensiero di Marx nel naturalismo e nel Positivismo (St. Simon): il Santo Patrono non è responsabile per le colpe dei suoi fedeli, opera del Maligno.

Così posto il problema, l'approfondimento della riflessione ci mostra la singolare ripetizione di un atteggiamento culturale già notato a partire da Leo Strauss: lo spostamento della critica in direzione del Razionalismo *scientifico* (con il suo seguito volgare dello Scientismo) senza nullamente notare che esso non sarebbe esistito senza il presupposto del Razionalismo *tout-court*, quello classico di ascendenza platonica.

La critica consente tuttavia ad Eucken di cogliere il nucleo di ciò che accomuna la "mano invisibile" all'utopia marxiana: la convinzione di avere individuato una "Legge del Progresso" ineludibile, meccanica nel caso del Razionalismo scientifico: in ogni caso, aggiungo io, in non innocente connubio con l'illusione di un percorso definitivo ed eterno iniziato con l'impetuosa espansione occidentale del XVIII-XIX secolo. Sottolineo tuttavia questo aspetto della critica di Eucken, perché qui il meccanicismo è il principale oggetto della critica, laddove Rüstow aveva essenzialmente criticato, a monte, la (pseudo) teologia deista -stoica per lui- della mano invisibile.

Eucken infatti, del quale penso di aver messo in luce il fondamentale hegelismo, grazie alla critica del meccanicismo saintsimoniano si adopera per distaccare Marx da Hegel¹⁴⁴: ma lo storicismo hegeliano fu una secolarizzazione del percorso teologico che fa della storia una Storia di salvezza, mito che culla e accompagna parte dell'umanità dallo Zoroastrismo al Cristianesimo. Di fatto, Eucken si pone nella tradizione tedesca che dal Romanticismo in poi avversa il Razionalismo post-illuminista di matrice francese, per porsi poi nell'alveo della dialettica hegeliana sul cui fondamento, *cosciente o no*, fonda tutto il proprio procedere al "superamento" di capitalismo e collettivismo.

Il dubbio espresso nel corsivo è giustificato dal fatto che subito dopo Eucken non salva il fondamento dello Storicismo, allorché, a proposito dello sviluppo illimitato, afferma (p. 203): "In fonti che si rinviavano ampiamente l'un l'altra hanno così origine i fiumi dai quali infine prese forma la grande corrente della fede nella illimitatezza: Positivismo, Naturalismo, Romanticismo, la metafisica di Hegel. E da ciò ancora altre origini alle quali raramente si pensa: così l'idea del Laissez faire, etc.". Si occuperà tuttavia poco dopo di una difesa di Hegel tornando ad insistere sulle radici positiviste del pensiero di Marx, ma soprattutto accostandosi ad un tema che è centrale in quanto sto cercando di mettere in luce.

Tutte le idee, dice Eucken, e così anche quelle delle quali stiamo parlando, divengono strumenti per altri scopi, quelli politici negli scontri tra gruppi di potere; così esse divennero giustificative degli sviluppi fattuali dell'economia, e, per conseguenza, ciò che ora diviene problema è il fondamento stesso della politica economica. Con esso però diviene problema anche il fondamento della libertà umana, visto che, nella prospettiva della destinalità di questi sviluppi, il presupposto della libertà viene meno. Infatti, come è possibile questa libertà se una legge naturale, meccanica, presiede anche alla storia dell'uomo?

Qui si punta alla difesa di Hegel da parte di Eucken: Hegel, dice a p. 207, non presumeva di prevedere gli sviluppi della storia (anche se, questo Eucken non lo dice, il finalismo era implicito nello schema storicistico hegeliano). Eucken ha tuttavia ragione semplicemente perché, per Hegel, la Storia era giunta al traguardo con la Restaurazione; la possibilità di trapiantare il suo futuro è però diretta conseguenza degli sviluppi volgari di quel finalismo cui non è estraneo lo stesso Marx, ma che trovano massima espressione nella cultura borghese del XIX secolo. Delle proprie considerazioni, Eucken comunque si avvale per escludere Marx dall'eredità hegeliana e per ricondurlo nell'ambito del Razionalismo scientifico di matrice francese. Questa esclusione è determinante per consentirgli di proseguire una ricerca che è quella -*tutta hegeliana, storicista e metafisica, dunque razionalista*- di una sintesi/*Aufhebung* tra gli opposti storici reali del *laissez faire* e del collettivismo/centralismo.

Quanto sdruciolevole sia il suo sentiero lo mostrano le pp. 209-212 nelle quali, per meglio esprimere la sua critica al meccanicismo marxista (tutto sommato paragonabile a quello con il quale i Gioachimiti svilupparono la profezia di Gioacchino: ed Hegel riprese il motivo teleologico di Gioacchino) sfiora pericolosamente la sponda di chi ritiene la storia -e con essa la *verità*- una costruzione umana imprevedibile: *la sponda sofista della parola che "fa" essere*, cioè lo crea, crea l'essere, i fatti della storia; e lo crea se-ducendo, attraendo a sé chi l'ascolta e ascolta in essa il *proprio* desiderio.

Lo fa in particolar modo allorché cita (p. 212): "Crediamo così poco all'influsso degli intellettuali come il contadino pensa alla presenza dell'aria quando non c'è vento".¹⁴⁵ Questo però gli serve soltanto per insistere sull'inadeguatezza, nei confronti del reale, dei ragionamenti ideologicamente fondati sulle astratte

¹⁴⁴ Il che può essere in parte accettabile, ma non più di quanto si possano distaccare i Gioachimiti da Gioacchino.

¹⁴⁵ Da J.H. Mesk.

categorie del “capitalismo” e della “collettività”; contro il marxismo dunque, ma anche contro una *lotta politica* che viene -implicitamente ma sostanzialmente- *superata* entro un nuovo ordine.¹⁴⁶ Tant’è che subito dopo (p. 213) Eucken riprende il proprio discorso precisando che, seppure la storia non debba considerarsi uno sviluppo meccanico, non per questo in economia si può far quel che si vuole in libertà. Il problema è sostituire la vecchia politica economica della mancanza di libertà con una politica economica della libertà (p. 218); temperare “tendenza” e libertà (p. 219). Entrando nel concreto, si tratta di condurre una lotta contro le degenerazioni del passato, monopoli e cartelli (pp. 222 sgg.) che sembrano irrimediabilmente favorite dal progresso tecnico (p. 225) cui conseguirebbe la fine della concorrenza preannunciata da Marx.

Ora, ciò che trovo interessante è l’impostazione generale che Eucken immagina per il proprio progetto, perché il problema è costruire un quadro giuridico che consenta alla concorrenza di svilupparsi nella sua perfezione teorica di modello ideale, virtuoso, affinché essa non degeneri nella realtà molto umana della prassi. È necessario dunque “sostituire il modello autoregolante della concorrenza con altri sistemi, nei quali la propulsione e l’attività dello Stato giochino necessariamente un ruolo sempre più importante e decisivo nel senso di un autonomo e non più automatico coordinamento delle forze e degli elementi che agiscono nella vita economica con una portata e un’estensione che va oltre la semplice e individuale attività” (p. 226). Affermazione faticosa e non poco involuta nella quale il Diavolo si nasconde, come sempre nei particolari.

Qui infatti si invoca ad arbitro del gioco economico l’edificio dello Stato, accogliente costruzione che però ospita una clientela di passaggio. Lo “Stato” è infatti un’entità metafisica nella quale chi legifera sono i Governi, espressioni di interessi elettorali e composti da uomini necessariamente sensibili alle pressioni dei poteri e delle richieste. Il Governo, poi, è politico, e la politica è l’arte del possibile.

Si dirà tuttavia: lo Stato ha comunque una propria autorità fatta di norme, che va oltre la transeunte vita dei Governi. Vero: ma ciò non toglie che esso resti nei cieli della metafisica, da dove può parlare soltanto con l’umana voce delle burocrazie amministrative e giudiziarie, un po’ come gli spiriti invisibili parlano per bocca dello sciamano. Si noti al riguardo, che precisamente la burocrazia amministrativa e giudiziaria diviene lo strumento fondamentale per il rispetto di una prassi ordoliberista, là dove questa si è ipotizzata; ma contrariamente alla divina maestà dello Stato, le burocrazie, come i governi, sono realtà umane-troppo umane, fragilmente sensibili alle forze in campo.¹⁴⁷

In questo superamento della realtà del *pólemos* grazie al ricorso ad un’astrazione, si vede bene come il Razionalismo -questa insidia che *trasforma la realtà in una sua rappresentazione*- sia come il Maligno che s’insinua nei pensieri per conformarli sulla proiezione del desiderio. Come il Maligno, la sua presenza passa inavvertita a chi non abbia narici sensibili all’odore di zolfo; allora, ciò che sembra “pensiero” diviene ideologia, cioè razionalizzazione del desiderio: e il desiderio di molto pensiero tedesco sembra essere quello di nascondere la realtà sotto una levigata coltre di parole e risolvere il *pólemos* -che di tutto è padre- grazie alla riduzione verbale della sua *rappresentazione* nella dialettica. Questo è il procedimento del pensiero razionalista che appiattisce il reale nella “*theoria*” (si veda l’Appendice).

Coscienti dunque non soltanto del fallimento ordoliberista nei decenni del dopoguerra, ma anche della necessità istituzionale di tale fallimento -per difetto di realismo, *ma anche di utopismo*- passiamo in rapida rassegna il suo immaginato programma d’azione. Questo si presenta sin dall’inizio (pp. 241 sgg.) come congegno teorico che vuol mettere riparo all’instabilità del liberismo e del collettivismo (l’equilibrio del sistema economico è centrale nella critica di Eucken) grazie ad un ordinamento giuridico e a un controllo amministrativo che garantiscano la costante permanenza della competizione nelle prestazioni (*Leistungskonkurrenz*) in un ordine concorrenziale (*Wettbewerbsordnung*) della società che sia concorrenza “completa” (*Vollständige Konkurrenz*).

La società deve dunque essere disegnata su questo ordine concorrenziale la cui caratteristica, garantita dal quadro giuridico e dal controllo amministrativo, sarà quella di rimanere in *perpetuo equilibrio*, senza mai ricadere nel proprio opposto come accadeva a liberismo e centralismo.

Una caratteristica che balza subito in evidenza è per l’appunto la *apoliticità* di questo ordine: Eucken somiglia molto all’osservatore immobile che *misura* il moto *dall’esterno del sistema* nella fisica classica; egli non sembra coinvolto dalle forze in gioco, anche perché le ignora. La sua economia non si confronta con le reali lotte di potere, è un asettico regolamento stabilito da chi si pone a monte del gioco, degli *appetiti* che lo dirigono e nel cui complesso interagire si collocano le nostre scelte. La politica, come espressione ideologica di questi appetiti, non entra mai in gioco: una volta stabilite le regole c’è soltanto la loro amministrazione da parte di una ipotetica terzietà. È una visione *tecnica* dell’economia *politica*, maturata sull’*epistème* e sull’ideologia borghese.

L’economia diviene così un gioco, un insieme di regole finalizzate al gioco e ad esso preposte come nel Monopoli, un modello matematico, una partita al termine della quale si ridistribuiscono le carte e tutto ricomincia come prima e i giocatori, che avevano tutt’al più perduto delle *fiches*, riprendono la propria posta, *eguale per tutti*. In un mondo di “bravi ragazzi” l’economia non è più quel che è realmente, una lotta per il potere dove i contendenti, tramite la politica, le ideologie, le pressioni di potere -e magari gli immancabili accademici

¹⁴⁶ Va sottolineato il tratto che accomuna i fondatori dell’ordoliberismo: la necessità di una nuova politica economica è determinata dalla convinzione che la “cecità sociologica” del liberismo conduca *necessariamente* (singolare logica razionalista e meccanicista!) al collettivismo/centralismo, *ed è questo il pericolo mortale da evitare*.

¹⁴⁷ La storia della sconfitta dell’ordoliberismo sotto la pressione e il concreto potere dei grandi gruppi in grado di condizionare lo “Stato” -o meglio: gli apparati e i Governi- è documentata da W. Oswalt nel *Nachwort* citato.

di grido- tendono a fare delle regole le *proprie* regole. In economia, essere perdenti non è indolore, la sconfitta non si accetta, non a lungo almeno: quando il dolore è forte ci si infischia delle regole: oppure le regole si cambiano, quando si vince *politicamente*.

Eucken vuol rendere stabile ciò che per sua natura è instabile: nel suo modello *teorico* non influisce la *prospettiva* dell'esistenza; il suo obbiettivo sembra essere quello di trovare una formula con la quale perpetuare, *stabilizzandola*, una società, quella borghese, che fa dell'economia il fondamento, quasi una *religione*. Ma Eucken è un funzionario, non un Profeta, non ne ha l'immaginazione: del resto la Ragione ve ne fu separata, dicono, con la caduta.¹⁴⁸

Mi sembra quindi pleonastico, dopo avere enucleato la natura e l'incardinamento dell'ordoliberalismo, insistere nell'analisi delle lunghe pagine nelle quali, con la doverosa minuziosità del tecnico, Eucken elabora i dettagli del proprio modello e dove tutto trova il suo posto a giovamento dell'intera società. Qualche riferimento e qualche citazione saranno sufficienti a confermare quanto ho ritenuto di poter comprendere.

Così, ad esempio, a p. 275 recita, *in tutto corsivo*: "Come dunque la proprietà privata dei mezzi di produzione è un presupposto dell'ordine concorrenziale, così l'ordine concorrenziale è un presupposto affinché la proprietà privata dei mezzi di produzione non conduca a mali economici e sociali": mirabile volteggio verbale col quale si aggira *-pardon!* si supera- la realtà della lotta economica.

Nel suo intento di conformare un sistema economico sempre in equilibrio, e quindi una società in grado di perpetuarsi sempre eguale a se stessa, Eucken è naturalmente preoccupato di comprendere se questa società concorrenziale e produttiva possa continuare la propria corsa, ovvero dovrà arrestarla e cedere il passo ad altra, diversa ma per ora ignota società. Perciò non si nasconde la serietà della domanda ma rassicura: andrà avanti così sintantoché l'apporto produttivo non avrà soddisfatto tutti i bisogni umani (p. 286). La risposta elude la domanda, perché non è possibile definire quali siano "alle Bedürfnisse aller Menschen"; e tuttavia offre spunto per riflettere sui reali sviluppi del "neo" capitalismo oggi dominante e globalizzato.

In effetti, il frenetico ciclo di produzione/consumo di una società *che da questo dipende*, in tanto può prolungarsi, prolungando così la vita di una società che gli è funzionale, in quanto è in grado di indurre sempre nuovi bisogni. Siamo così al tema dei cosiddetti "bisogni indotti": indotti dalla natura concupiscibile del prodotto che è tale grazie a una concupiscenza opportunamente sollecitata. Siamo dunque al tema della pubblicità nella sua forma più articolata, che non è fatta soltanto di *advertising*, ma anche di moda, giornalismo, opinionismo, di esempio ad opera di individui socialmente *leaders* che "fanno tendenza"; e di quant'altro si può pensare.

Eucken, e con lui Röpke, era contrario all'uso della pubblicità, perché ciò avrebbe favorito i gruppi economicamente più potenti, e con ciò i monopoli; posta però in quei diversi termini la pubblicità assume un nuovo e determinante ruolo. Il "consumatore", al cui servizio viene messa la concorrenza, diviene epifania del desiderio del produttore come il Figlio lo è del Padre: *il consumatore è creato* dal produttore con i pensieri instillati dalla pubblicità, sorta di Spirito Santo comune a entrambi, in una Trinità demoniaca che induce in tentazione facendo luccicare l'oro del quale è lastricata la strada dell'Inferno.

La società borghese che così si perpetua non va intesa semplicemente come dominio della borghesia, quanto piuttosto come egemonia della prospettiva esistenziale borghese, sostanziata nel compulsivo aumento del PIL tramite il continuo aumento della produzione, perciò del consumo, non importa di che cosa e a qual prezzo. Il "lavoro" -quello produttivo di beni- diviene lo scopo unico dell'esistenza che condiziona anche il proprio risvolto, il cosiddetto "tempo libero", luogo del consumo.

Altro era stato il senso dell'esistenza in altre società, ma il funzionario che elabora soluzioni per la sopravvivenza di questa società non riesce ad immaginare che essa non sia il traguardo ultimo -ammesso che uno ve ne sia- neppure per l'occidente. Il Razionalismo consustanziale alla ideologia di "Occidente" si manifesta in questo: nel ritenere che una particolare società, nel nostro caso quella borghese, e la sua "etica" (quella di Weber?) configurino lo stato "naturale" dell'uomo. L'errore del percorso razionalista, quindi della deriva della quale parliamo, consiste dunque in questo: misure immaginate per perpetuare il transeunte condurranno, per l'eterogenesi dei fini, ad altra e non prevedibile società.¹⁴⁹

Tornando a Eucken, è interessante constatare in che cosa egli veda la novità del proprio modello. Dice a p. 290: "Per esempio, si pretende usualmente di fondare la proprietà privata deducendola dalla natura dell'uomo e stabilendola come un precetto del diritto naturale. Qui (*scil.*: nel suo modello) ciò non accade: la proprietà privata si dimostra necessaria.....al fine di istituire l'ordine concorrenziale". Il Professore di Friburgo pensa di addomesticare il potere con le dimostrazioni, di convincerlo per il suo bene: le sue parole però non "fanno" essere, perché non sono le parole di un Profeta, ma di un funzionario, come appare chiaro, se mai ci fossero dubbi, subito dopo.

Dice infatti a p. 300: "I profeti oppongono alla cattiva realtà le proprie visioni, perciò sollevano le masse e ottengono il potere. Profezie e visioni non sono però affar nostro". Nel mondo moderno, prosegue, ci sono importanti problemi reali di *Ordnungspolitik* che debbono essere attentamente analizzati al fine di

¹⁴⁸ *Storia, etc.*, p. 603, nel testo e in nota 269.

¹⁴⁹ Si dice che nel 476 d.C., a quanto sembra nella tarda estate, cadesse l'Impero Romano d'Occidente. Sembra anche che i cittadini della Capitale non si accorgessero di nulla. La vita proseguiva come sempre nel quotidiano logorio e trasformazione delle cose del mondo; si seppe poi che era iniziato il Medioevo.

risolverli; se ne viene a capo con un ordine della concorrenza, il quale ha difetti e genera pericoli la cui individuazione consente di sviluppare principi regolatori. In questo modo egli pensa di poter affrontare anche lo spinoso tema della giustizia sociale grazie ad un generale progresso, peraltro armonico, in uno scenario nel quale sembra non esistere la lotta per la spartizione del profitto, ma soltanto una *Vollständigekonkurrenz* che regola tutto nel migliore dei modi e con generale soddisfazione. L'importante è stabilire il quadro giuridico delle regole, poi il processo quotidiano dell'economia potrà marciare da solo (p. 308), "l'idea fondamentale di questa politica economica" dice "è semplice" (ivi).

Risolvere la realtà della lotta e degli squilibri suggerendo come *dovrebbe* funzionare l'economia (salvo non chiedersi *perché* non funziona così) è certamente semplice. Il funzionario, *interno* all'assetto esistente, offre formule e non ama i Profeti che denunciano lo stato delle cose agitando la prospettiva di un altro mondo. Tutto ciò è comprensibile, si sa quel che si lascia ma non quel che si trova; oggi tuttavia potremmo domandarci perché mai, dopo tanta scienza, il cosiddetto "neo" liberismo ha preso la stessa strada del vecchio, in specie a partire dagli anni '80. La ragione della forza prevale sulla presunta forza della Ragione; parafrasando Pascal potremmo dire che l'economia ha delle ragioni che la Ragione non conosce. Per convincere il mondo a cambiare strada non servono i buoni consigli, servono disastrosi fallimenti; il liberismo non fa eccezione ma *il problema non è il liberismo* -quello è una mera *technicality*- *è la riduzione dell'umano all'economico*. Per svolte di questa portata forse occorrono davvero i Profeti; appare tuttavia singolare che la Modernità si senta affrancata dai collassi che dissolsero altri e non meno gloriosi mondi del passato.

"I salari aumentano" diceva Eucken a p. 313: ma oggi diminuiscono, e con loro tutte le forme di protezione sociale; la crisi del ceto medio ha un *trend* non congiunturale perché *è in atto da oltre quarant'anni nonostante l'aumento del PIL*. Anche le disparità economiche, che Eucken vedeva meno forti nell'economia libera che nell'economia centralizzata (p. 316) sono in continuo e -moralisticamente parlando- "scandaloso" aumento nell'economia "libera". Tutto ciò non è casuale: il neoliberalismo nella sua concreta prassi si è affermato, dai tempi di Reagan e della Thatcher, come riconquista di quella parte di profitto che nel dopoguerra era andato a migliorare il tenore di vita e la sicurezza sociale dei lavoratori.¹⁵⁰

Di sicuro Eucken non fu un profeta; non lo fu soprattutto nel prevedere quali sarebbero stati i reali sviluppi di questo ritorno del liberismo sotto l'azione delle forze in campo. È tuttavia da segnalare quanto la sua dottrina e quella dell'intero movimento ordoliberalista ha in comune con quella di Mises e Hayek e con il tradizionale liberismo da loro impersonato. Si tratta di un assunto fondamentale che si sarebbe ben prestato agli effettivi sviluppi: *lo Stato è tirannia e inefficienza*, soltanto la libera iniziativa (sia pure nella cornice regolatoria ordoliberalista) assicura libertà ed efficienza.¹⁵¹

Di questo presupposto mi interessa tuttavia sottolineare il non-detto, che tale è perché ritenuto *ovvia* premessa comunemente accettata: l'obiettivo di una società umana non può essere altro se non il maggior accrescimento del PIL. La sempre maggior produzione di beni subordina l'uomo a sé: tutto il resto, per dirla con il noto generale, è, al massimo, "*l'entendence*" che "*suivra*".

Ho già accennato al *Nachwort* di Oswalt sugli sviluppi "ordoliberalisti" nella Germania di Erhard -una sconfitta per Eucken e un ritorno dei vecchi poteri economici tedeschi, capaci di attraversare tutte le congiunture, da Bismarck al nazismo, alla democrazia post-bellica. Ora diamo uno sguardo al lungo commento di F.P. e G. Maier-Rigaud al testo di Rüstow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus*. Il commento s'intitola *Das neo-liberale Projekt* e occupa le pp. 201-306.

Anche i Maier-Rigaud, dopo aver rilevato che la "mano visibile" dello Stato -in precedenza esecrata- viene ora chiamata a sostegno della mano invisibile del mercato, nota che nel nuovo ordine si continua a scommettere sulla illimitata competenza del mercato per risolvere i problemi (p. 204). Questa però è, per l'appunto, una scommessa, un esperimento che non garantisce da futuri naufragi. Del resto, la politica economica tedesca sin dai tempi di Erhard fu guidata dagli interessi dei produttori (p. 207).

Quel che più interessa in questo saggio, è quel che vi si nota subito dopo, a p. 210 a proposito dell'economicismo, cioè che con questa reverenza per le cosiddette "leggi del mercato" divenute leggi "naturali", si è *depoliticizzata una politica che si vede limitata dal loro meccanicismo*. Chi vuol sottrarsi a queste leggi deve trarne le conseguenze; *i perdenti devono assumersi la responsabilità della propria sconfitta* in un contesto nel quale l'economia ha perduto il proprio ruolo di strumento per soddisfare le esigenze materiali dell'uomo: è l'uomo che deve sottomettersi alle leggi del mercato (pp. 211-212).

Questa constatazione dei Maier-Rigaud merita una riflessione perché offre una significativa angolatura dalla quale ripensare cose già dette più volte. L'economia -credo di poter affermare- non è una "scienza" nel significato proprio della parola. Essa si sforza di stabilire correlazioni -non importa se espresse con algoritmi- tra ogni singola azione umana e i riflessi di questa azione su altri comportamenti umani. Come tale, essa già nel fondamento non rientra nel dominio della scienza, ma del puro *empirismo*: non per caso il nostro lungo racconto parte precisamente dall'*empirismo* scozzese. L'osservazione empirica su una società è funzione

¹⁵⁰ Si veda l'articolo di S. Hall, D. Massey, M. Rustin in *After Neoliberalism. The Kilburn Manifesto*, edito dai medesimi, London, Lawrence & Wishart, 2015, p. 14 (pubblicato da Soundings sul web www.lwbooks.co.uk/soundings/kilburn-manifesto).

¹⁵¹ Questo tratto è sottolineato da S. Hall nel suo articolo in *The Neoliberal Crisis*, ed. by J. Rutheford - S. Davison, London Lawrence Wishart, 2012, p. 9 (pubblicato da Soundings sul web www.lwbooks.co.uk/book/neoliberal-crisis).

delle norme etiche (*éthos*, costume) di quella società, dai comportamenti affermati: e la possibilità di stabilire correlazioni si fonda sull'ipotesi di una prevedibile costante permanenza di quei costumi. *Non per caso Von Mises ritenne di dover stabilire prioritariamente il modello dello "acting man"*.

Ora, questo comportamento varia nei luoghi e nei tempi in funzione di storia, esperienza, e, non ultima, religiosità (qui l'opera dei Profeti non può essere professoralmente espunta come fa Eucken). Ne consegue che le cosiddette "leggi economiche" altro non sono che ragionevoli e approssimative ipotesi predittive valide per un tempo, un luogo e una società, arbitrariamente assunte come invarianti.

Se così è -ed io ritengo sia così- il tentativo di rendere l'uomo responsabile di adattarsi a presunte leggi presuntamente "oggettive" e "naturali" come la legge di gravità (uso il paragone dei Maier-Rigaud) si rivela per quel che è: uno *strumento ideologico* che tende a privare l'uomo di quella "libertà" che si proclama di difendere ma si rivela null'altro che la libertà di qualcuno a spese altrui.¹⁵² Con ciò non sto avanzando alcuna tesi politica o ideologica, sto semplicemente constatando che ciò è reso possibile, cioè sostenibile sul piano argomentativo, soltanto da una struttura di pensiero razionalista -del tutto conforme a quella di Cartesio, cfr. *Storia, etc.*, p. 417- che nega all'uomo la possibilità di stabilire le regole della propria convivenza, di *costruire le proprie verità*; ma vuol convincerlo a sottomettersi alle "verità oggettive", *epistemiche*¹⁵³ di una "scienza" che tale, oltretutto, non è. Ciò che è dell'uomo gli viene sottratto e sovrapposto come legge "naturale": con tutte le ambiguità di questo aggettivo, delle quali discuteremo *supra*. Ciò che è mutevole con l'uomo, viene riproposto come norma eterna formulata altrove: il *sospetto* è d'obbligo.

Una miglior messa a punto della critica di Rüstow, consente poi ai Maier-Rigaud di riportare la ricerca, dalle origini stoiche della teodicea liberista¹⁵⁴ al fenomeno della secolarizzazione del Cristianesimo (pp. 213-222). Viene inoltre conferita importanza anche al ruolo di Malthus, che attribuiva ai poveri la *colpa* della loro povertà.¹⁵⁵ A Malthus, che non per caso è molto citato da Hayek, viene fatto risalire uno dei capisaldi del "neo" liberismo: la "riprivatizzazione della responsabilità della povertà" che è l'altro aspetto della dottrina del "capitale umano".

Su questo mi permetto di notare due cose: la prima è l'evidente matrice calvinista/saducea di una tale "etica"; la seconda è che essa ha la singolare caratteristica, derivata dalla citata matrice ma, per quanto detto a suo tempo, intimamente razionalista, di essere applicabile e applicata esclusivamente all'economia: *come se il successo economico fosse il metro sul quale giudicare un uomo*. A prescindere dalla matrice, qui c'è del Razionalismo perché, come s'è notato, il dato contabile è l'estremo porto del Razionalismo, è l'unico che possa essere "oggettivamente" parametrato. Il resto, come si sa, è soltanto "opinione",¹⁵⁶ tanto rispettabile quanto insignificante, e, forse, rispettata precisamente perché ritenuta insignificante.

L'analisi prosegue approfondendo argomenti già esposti e trattati in queste note, sui quali non torno se non per alcune rapide segnalazioni. Circa il mito del progresso economico illimitato, dalla cui matrice religiosa il liberismo non si è mai emancipato (p. 224; p. 228) viene ricordato (p. 225) che già J. Stuart Mill riteneva ovvia, al contrario, una sua fine, uno stato stazionario finale dell'economia. Perciò (p. 226) il progetto che oggi si definisce "neoliberista" è in realtà la prosecuzione, o un *nuovo inizio*, del vecchio liberismo; anche se le sue presunte "leggi" non sono quelle della divina armonia del cosmo, ma quelle "naturali", simili a quelle del ciclo delle macchie solari (p. 229). Questa, aggiungo io, è la conferma della natura razionalista di questo pensiero.¹⁵⁷ I Maier-Rigaud parlano poi di una realtà usualmente sottaciuta (non dai critici però, nota mia): l'Occidente è in crisi sin dagli anni '70, ciò che anch'io mi permisi di sottolineare.

"La dottrina economica neoliberista" si dice a p. 237 "mira a far adattare il mondo ad un modello"¹⁵⁸: da questa premessa razionalista derivano i concetti della deregolamentazione e della flessibilità ricordati a p. 239. Il modello neoliberista, giustamente giudicato "deterministico e meccanicistico" (p. 243) è un sistema "artificiale" pensato in eterno equilibrio o quantomeno in grado di autostabilizzarsi (ivi): è quanto abbiamo già visto nella puntigliosa ricerca di Eucken. Questo modello "neoliberista" -di fatto "neoclassico"- insiste molto, lo abbiamo già visto, sulla sovranità del "consumatore" al cui servizio è immaginato. Ho già avuto modo di sottolineare l'aspetto equivoco di questa "sovranità", e anche i Maier-Rigaud (p. 247) ne parlano, sotto un altro aspetto: esso è un "elementare bastone dell'economia liberista contro la tutela dello Stato". Certamente, aggiungono, gli economisti e i liberisti parlano molto meno della sottomissione dei consumatori al Diktat

¹⁵² Come diceva Bismarck: "*Die Freiheit ist ein Luxus den sich nicht jedermann gestatten kann*", la libertà è un lusso che non tutti possono permettersi.

¹⁵³ Si rinvia per questo all'Appendice.

¹⁵⁴ A p. 222 in nota 18 si trova questa ironica definizione: "l'economia panglossista", con riferimento al noto personaggio di Voltaire.

¹⁵⁵ Come nel caso della *responsabilità* dei perdenti per la propria sconfitta, tesi portante del "neo" liberismo, è singolare il ripetersi dell'*escamotage* usato dai teologi per risolvere il problema del Male contro l'obbiezione gnostica che revocava in dubbio la teodicea. Come già mettevo in luce quando trattavo l'argomento in *Storia, etc.*, questo è un (non) argomento per puntellare la scelta *razionalista*.

¹⁵⁶ Mi permetto di ricordare la differenza tra la fatua "opinione" del pensiero borghese, e la "prospettiva" come testimonianza di un *Erlebnis*.

¹⁵⁷ Ciò emerge anche dal testo dei Maier-Rigaud, che parlano di "astrazioni" a proposito della dottrina liberista (pp. 231, sgg.). Interessante è anche una citazione (da Mirowski) a p. 229: nella dottrina liberista dell'equilibrio spontaneo, le fluttuazioni sono sempre conseguenza di eventi esterni. Come l'eresia per gli eresiologi e il Male per ogni teodicea, dalla quale è bandito il dubbio gnostico.

¹⁵⁸ L'affermazione è ripresa alla lettera da W. Bonefeld nel suo articolo: *Freedom, Crisis and the Strong State: On German Ordoliberalism*, www.bisa.ac.uk/index.php? a p. 20. Bonefeld è uno studioso dell'ordoliberalismo non sfavorevole ad esso, e sul web i suoi articoli si contano a decine; più di 20 se ne trovano in PDF sul sito www.researchcatalogue.esrc.ac.uk/grants/.../read.

dell'economia imprenditoriale" (ivi). Il consumatore dunque, come epifania del desiderio del produttore: i "bisogni" continuamente stimolati debbono produrre l'elisir di lunga vita al ciclo di produzione/consumo e alla società borghese. Ciò che è eterno si trova tuttavia soltanto al di sopra della Luna.¹⁵⁹

Significativa è poi la critica alla quale è sottoposta la dottrina della Scuola di Friburgo (pp. 251, sgg.) cioè la *Ordnungspolitik* di Eucken e di Böhm con le sue scelte per la *Leistungskonkurrenz*, la concorrenza nelle prestazioni della quale abbiamo parlato, perché essa richiede uno Stato forte, altrimenti diviene di difficile attuazione, tenuto conto degli interessi in gioco e degli spontanei processi evolutivi; nonché della difficoltà di intervenire in senso voluto sul mercato, *quando gli unici criteri di valutazione sono quelli del mercato stesso*. Al riguardo vengono ricordate le deludenti esperienze di Rüstow nella regolamentazione dei cartelli, come responsabile negli anni '20 e come consulente negli anni '50.

Il testo prosegue con considerazioni politiche ed economiche che esulano da queste note, tra l'altro con una significativa apertura alle tesi di Keynes. Interessano tuttavia alcune delle conclusioni nelle quali è chiamato in causa l'indissolubile intreccio del pensiero economico neoliberalista e della *dottrina neoclassica*, contraddittorio nonostante le affinità. Vi si dice infatti che non è da escludere che la dottrina neoclassica,¹⁶⁰ secolarizzazione della metafisica teologica del *laissez faire*, potrebbe essere all'origine di un secondo fallimento del liberismo (pp. 287-288). In nota 1 alla p. 288 si dice quindi che *il neoliberalismo, più che una nuova dottrina, è una rinascita di antiche mercanzie ideologiche liberiste*. Si tratta dell'individualismo applicato all'economia con la doppia funzione di mezzo e di scopo per il successo produttivo. La logica stringente della concezione economica neoliberalista esclude l'ipotesi di un'etica sociale, e introduce "una pseudoetica funzionalteoretica" dalla quale non si può stabilire un ponte con la fondamentale etica *ordoliberal* dei principi.

Un'ulteriore premessa al secondo fallimento è dunque nella "incondizionata sottomissione al riduzionismo dell'equilibrio automatico" della dottrina neoclassica. Il liberalismo economico, si conclude, necessita di ben altra fondazione teorica, nell'emancipazione dalla teoria dell'equilibrio automatico (p. 289).

Qui mi fermo perché questo aspetto della critica è rilevante, e colpisce il fondamento stesso della *possibilità* del liberismo, paleo-, ordo-, o neo- che sia. In effetti Eucken combatte il *laissez faire* non in nome di una diversa visione della convivenza umana, ma perché *inadeguato* a realizzare la premessa stessa del liberismo come ordinamento economico (e sociale!) ottimale: l'equilibrio spontaneo del mercato tramite la concorrenza. Questo equilibrio non verrebbe raggiunto a causa della deriva del *laissez faire* verso la formazione di monopoli e cartelli, che vanno combattuti sul piano del quadro regolatorio statale.

Eucken assume dunque acriticamente per buono il mito pseudo-teologico dell'equilibrio spontaneo secolarizzato nella dottrina neoclassica, cui intende conferire il quadro per una sua effettiva realizzazione, liberandolo dalle distorsioni umane-troppo umane insite in ogni competizione, figurarsi in quella economica.

L'esperienza sembrerebbe mostrare la fallacia razionalistica della sua dottrina che parte da un sistema "teoricamente" (ma una "teoria" si dimostra: quello di Eucken è soltanto un *postulato*) perfetto, purché *in vitro*. Come è pensabile, però, un sistema affidato all'uomo e alle sue lotte che non risenta la realtà dell'uomo e dei suoi appetiti? Invocare la maestosa figura metafisica dello Stato è un modesto *escamotage* per risolvere la realtà nella logica, i fatti nelle parole, ignorando gli attori del dramma -che ne sono anche gli autori- con l'immissione in scena del *deus ex-machina*, ultima spiaggia di una regia che deve risolvere il garbuglio.

La competizione è una realtà della convivenza, ma non è il suo aspetto migliore: sviluppa istinti non commendevoli e lascia dietro di sé ferite e risentimenti. In questo, le religioni pensavano assetti sociali meno superficiali di quelli generati dall'ottimismo idiota -o ipocrita- dell'uomo post-illuminista -o del borghese- che non si era liberato di Dio, aveva soltanto presunto di prenderne il posto con la propria Ragione, calando la trascendenza nell'immanente e dimenticando che in tal modo si perde il fondamento e si deve accettare la prospettiva in luogo dell'Assoluto. *Il pensiero razionalista non è laico*: trasferendo la trascendenza nell'immanenza, condanna se stesso a rivelarsi una pura astrazione.

Quanto al feticcio del "consumatore" al cui servizio sarebbe questa economia, il XXI secolo sta ben mostrando che di un *feticcio* si tratta: non soltanto perché esso è un'immagine unidimensionale dell'uomo proiettata sul piano dell'economia, ma anche perché quell'immagine vi è proiettata dal produttore. Altrimenti non si comprenderebbe la grave inquietezza seguita al riversarsi sul mondo della cornucopia dei consumi.

¹⁵⁹ Macrobio, *Commentarium in somnium Scipionis*.

¹⁶⁰ La dottrina neoclassica è all'origine di almeno una assunzione fondamentale dell'ordoliberalismo, quella dell'equilibrio automatico del mercato nell'incontro tra domanda e offerta determinato dalla concorrenza: si realizzerebbe in tal modo la massima efficienza, oltretutto un "giusto" prezzo. Eucken infatti, lo abbiamo visto, punta la propria critica sia contro il *laissez faire*, sia contro la conduzione centralizzata dell'economia (la seconda conseguente alla prima, come abbiamo visto anche in Rüstow e Röpke) in quanto, abolendo la prassi concorrenziale, conducono entrambe allo squilibrio del sistema provocandone il ribaltamento nell'opposto. L'obiettivo di Eucken è perciò *l'equilibrio dell'ordine economico* immaginato dalla dottrina neoclassica, stabilito con una politica economica (*Wirtschaftspolitik*) che ha per obiettivo il perfetto ordine concorrenziale (*Wettbewerbsordnung*). Non uno Stato minimo, come nel *laissez faire*, ma uno Stato che stabilisce le regole, quelle volte a garantire la perfetta o completa concorrenza (*Vollständige Konkurrenz*) realizzando così il presupposto teorico della dottrina neoclassica (che si articola su modelli matematici grazie ai quali realizza la secolarizzazione e la "dimostrazione" del presupposto teologico della "mano invisibile") fallito dal *laissez faire* e dall'economia centralizzata. Quanto qui riassunto è a spiegazione delle conclusioni dei Maier-Rigaud.

Qualche altro cenno dedico ora ad altri due testi provenienti dal *Walter Eucken Archiv*: uno l'ho già citato essenzialmente per il suo *Nachwort* di Oswalt, ed è *Wirtschaftsmacht und Wirtschaftsordnung*, che raccoglie le lezioni di economia politica tenute da Eucken a Londra, alla London School of Economics, nel 1950. L'altro porta il titolo di *Ordnungspolitik* (hrsg. von W. Oswalt, Münster-Hamburg-London, LIT Verlag, 1999) e raccoglie tre significativi articoli scritti nell'immediato dopoguerra (1946) oltre a un *Nachwort* di W. Oswalt.

Poiché comunque Eucken vi afferma tesi che ho già esposto, mi limito a riportare soltanto due citazioni, una per ciascun testo; citazioni che, a loro volta, non rivelano nulla di nuovo rispetto a quanto già abbiamo visto, ma sono significative per chiarezza e concisione, quindi si prestano a considerazioni che mi sembrano essenziali.

A p. 48 di *Ordnungspolitik* si afferma, sempre con riguardo alla immaginata *Aufhebung* tra *laissez faire* ed economia centralistica:

“Ma c'è una terza via. Lo Stato può configurare un ordine economico in grado di funzionare senza che lo Stato stesso guidi il processo economico quotidiano. Ciò non significa economia libera né *laissez faire*, perché si dà luogo a una configurazione dell'ordine economico. Però non si tratta neppure di un'economia centralizzata, precisamente perché il processo economico quotidiano non dipende dalle decisioni di una pianificazione centralizzata. Lo Stato stabilisce un certo quadro. Nel quadro costituito le economie e le imprese possono condurre liberamente i propri affari. Questo ordine economico è ampiamente superiore agli altri due, l'economia libera e l'economia centralizzata.”

Perché ho voluto citare per esteso questo passaggio che sintetizza la dottrina ordoliberista nei termini che, comunque, ci sono già chiari? Perché qui appare sinteticamente definito il ruolo del *deus ex machina*, dello Stato, in tutta la sua astrattezza. Chi è mai questo “Stato”? Sono gli uomini eletti a far le leggi e quelli deputati a controllarne il rispetto, ma anche a interpretarle; uomini che sono soggetti alle pressioni dei poteri, cioè del potere economico; pressioni che -a prescindere dall'onestà di chi le riceve- hanno altre valenze, hanno forte capacità di convincimento perché vengono da chi appare più autorevole nei termini ragionevoli e razionali della *Realpolitik*, appare portatore e *garante* di quella logica del bene comune che è la *produzione e la stabilità*. *Status quo*, consuetudine, ovvietà e consenso marciano sottobraccio.

Eucken e tutti i teorici dell'ordoliberismo consideravano infatti indispensabile, a premessa della *Ordnungspolitik*, non soltanto la lotta ai cartelli, ma anche una legislazione che costringesse le aziende nelle medie dimensioni, che impedisse loro di crescere oltre la misura in grado di sottrarle alla continua competizione, e dar loro un potere di condizionamento sul piano politico. Eucken pretendeva un evento irrealistico, similmente a tutti gli Specchi dei Principi: la rivoluzione dall'alto. Il suo Stato ha il volto fiabesco del despota illuminato: ma lo Stato *reale* è l'espressione di un baricentro di poteri, nessuno dei quali taglierebbe il ramo sul quale è seduto: né i singoli poteri né quel loro baricentro che è lo Stato. Né lo farebbe il despota, perché non si è despota se non per un consenso.

Eucken ha però un'idea precisa su come rendere realizzabile il proprio programma: affidarlo alla burocrazia. Dice infatti a p. 83 di *Wirtschaftsmacht und Wirtschaftsordnung*:

“È perciò, e per altre ragioni, di gran lunga meglio sottoporre i monopoli al controllo di una specifica Autorità, competente per i monopoli *statali* e anche per quelli *privati* (corsivi suoi). Il primo compito di questa Istituzione deve essere sciogliere per quanto possibile i complessi industriali e stimolare la concorrenza; perché il controllo tramite la concorrenza è sempre il miglior controllo ed è di gran lunga meglio di un controllo tramite i funzionari”

Qui, a prescindere da quel “per quanto possibile” che denota la coscienza della difficoltà, a volte impraticabilità, del compito fissato, è da notare che Eucken si rende ben conto dal fatto che la sua astratta “Autorità” sarebbe costituita da funzionari non sempre adamantini, per la semplice premessa che un funzionario è anch'egli un uomo. Quel che Eucken non nota è però l'intrinseca contraddizione dell'enunciato: *gli uomini*, che formano i Governi, le Amministrazioni, l'Autorità preposta, e quant'altro, debbono stabilire, con leggi e provvedimenti *da loro formulati*, un regime concorrenziale il più possibile *automatico*, quindi non troppo bisognoso *del controllo degli uomini*, un regime che funzioni oltre le negligenze e le indulgenze *umane, dei legislatori e dei controllori*.

Con queste premesse non stupisce il *Nachwort* di Oswalt, che ci dice cose che già sappiamo ma le dice con rude schiettezza.

Così, a p. 61 racconta che Erhard strumentalizzò il nome di Eucken e della Scuola di Friburgo per legittimare il tradizionale sistema economico tedesco, facendo di Eucken “l'autorevole sostenitore scientifico dell'economia di mercato sociale” (*soziale Marktwirtschaft*) sicché la FAZ poté affermare *-falsamente-* che in Germania si era realizzato il sistema economico che Eucken aveva in mente; laddove l'analisi di Eucken mostra che “la libera economia di mercato non è affatto libera per la più gran parte degli uomini” (p. 64).

Di fatto, dunque, gli sviluppi dell'economia furono altri da quelli da lui pensati, in tutto il mondo, dove le multinazionali sono ampiamente sovvenzionate (p. 70); qui ci possiamo allora ricollegare all'articolo di Hartwich e comprendere come mai il neoliberalismo sia diventato una “parolaccia” (che, di fatto, si identifica sostanzialmente con le dottrine di Hayek e di Milton Friedman).

Al di là di ogni soggettiva considerazione sulle dottrine, una riflessione può tuttavia farsi su Eucken e su Röpke, in parte anche su Rüstow. Il loro grande problema era un problema contingente della Germania postbellica, in minor misura di altri paesi europei: il liberismo aveva condotto a gravi crisi e il risultato era stato l'affermarsi di economie centralizzate entro Stati autoritari. Gli ordoliberalisti erano però comunque liberali e anche liberisti, tant'è che in Röpke e Eucken non mancano i riferimenti ad Hayek; in più, come tedeschi, vivevano come una minaccia la proletarianizzazione della società e come un incubo la recente esperienza del nazismo, del quale erano stati oppositori. Del nazismo erano chiare per loro le complicità con le grandi concentrazioni industriali.¹⁶¹ La lotta a cartelli e monopoli si configurava quindi come la strada maestra non soltanto per la democrazia, ma anche per il ritorno a un "sano" liberismo e ai suoi benefici economici, realizzabili tramite una "sana" concorrenza da instaurare, viste le precedenti esperienze, entro un ferreo quadro giuridico.

Essi dunque non intendevano affatto criticare il percorso dell'Occidente, se mai quello tedesco, salvo battersi per evitare il ripetersi di vecchi errori: in altre parole, non pensavano a qualcosa di *nuovo*, volevano semplicemente salvare precedenti assetti dell'Occidente borghese correggendone gli "errori". Anche per loro, come per tutti i razionalisti, il male, l'errore, non è mai il volto oscuro dell'assetto vigente, ma qualcosa ad esso estraneo, sopravvenuto, che si può estirpare.

Davanti ai segni della crisi dell'Occidente, essi si comportavano da buoni funzionari, cercando rimedi: perché i funzionari non hanno la fantasia dei Profeti che pensano o immaginano un *nuovo* mondo e hanno chiara la percezione della fine di una società. È accaduto già una volta che i funzionari intenti a rianimare la carcassa si trovasse a chiedere aiuto a strani individui intenti a singolari *performances* nel deserto:¹⁶² il tempo mostrò che quegli stravaganti avevano idee più chiare sul futuro. Il tempo sta anche mostrando l'impotenza delle ricette di funzionari e Professori.

L'osservazione si attaglia anche a F. Böhm, altro esponente della Scuola di Friburgo, le cui ricette non sono dissimili da quelle di Eucken; anche lui fu strumentalizzato e deluso dalla Germania post-bellica di Erhard. Su di lui mi limito ad alcune brevi considerazioni che traggono da suoi saggi riuniti sotto il titolo: Böhm, F., *Entmachtung durch Wettbewerb*, hrsg. von T. Roser und W. Oswalt, Berlin, LIT Verlag, 2007; per l'esattezza mi limito all'articolo che mi sembra più significativo ai nostri fini, un intervento del 1947 dal titolo: *Kartellaufösung und Konzernentflechtung. Spezialisten Aufgabe oder Schicksalsfrage?* (pp. 59-91) e al *Nachwort* dei due curatori (pp. 213-263) intitolato *Die Aktualität liberaler Machtkritik*. Nel primo vengono espresse posizioni teoriche del tutto simili a quelle di Eucken; nel secondo la "storia vera" del dopoguerra tedesco.

Questa mia ripetizione di tesi di fondo che già conosciamo con Eucken, sarebbe inutile ai nostri fini se non fosse che ci consente di insistere sull'importanza che hanno, per lui e per Böhm, gli assunti teorici classici relativi alla natura del "mercato". Qui infatti troviamo alcuni passaggi che è utile analizzare.

Böhm parla del problema dei cartelli e dei monopoli che "alterano l'ordine del sistema economico" (p. 66) e si propone lo schema di come quest'ordine dovrebbe funzionare -almeno sul piano teorico- per realizzare il proprio modello. Il nodo di tutta la questione è mettere i protagonisti del mercato *tutti sul medesimo piano* almeno per quanto concerne il potere di contrattazione; rendere quindi tutti dipendenti da una anonima legge generale che renda tutti "privi di potere" (*machtlos*); questa legge è il "sistema dei prezzi" (p. 70). Per far ciò sarà necessario un opportuno quadro giuridico.

Le pp. 69-77 sono essenziali per comprendere la visione di Böhm. I prezzi di mercato si stabiliscono automaticamente quando i contraenti -l'offerta e la domanda- sono entrambi privi di forza prevalente l'uno sull'altro. I prezzi così autodeterminatisi non hanno quindi un carattere "autoritario" (p. 72) e sono perciò garanti della "libertà" dei contraenti e del mercato. In altre parole, Böhm chiede all'intervento dello Stato di creare un quadro giuridico nel quale possa realizzarsi quell'equilibrio che la dottrina neoclassica ritiene debba realizzarsi, *con certezza*, nella concorrenza perfetta, grazie al ruolo del "mercato" che è il luogo nel quale l'equilibrio si realizza, il luogo la cui esistenza nella sua forma "libera" -non condizionata cioè dal prepotere di uno dei contraenti- è condizione pregiudiziale per la realizzazione dell'equilibrio stesso.

Il "prezzo di mercato" è l'espressione di questo processo di conciliazione (*Abstimmungsverfahren*, p. 75) qualora esista il presupposto di un perfetto ordine concorrenziale, una reale economia di concorrenza (*Wettbewerbswirtschaft*, *ivi*).

Tutto ciò, lo abbiamo visto più di una volta, rappresenta una grande astrazione perché fa, o comunque pensa o pretende di fare del mercato, ciò che esso *non è*: non lo è *non* per le imperfezioni delle leggi, ma *istituzionalmente*; non soltanto *non lo è mai stato*, ma *non può esserlo* nella realtà, sotto qualunque ordinamento giuridico; e non può esserlo perché il mercato è, per l'appunto, il luogo dove si mercanteggia nella concretezza della vita di ciascuno, dove ciascuno contratta a proprio vantaggio ma dove ciascuno è reso *diverso* dalla vita che

¹⁶¹ Nel suo interessante articolo, Hartwich ripercorre la storia dell'ordoliberalismo sottolineandone i caratteri di fenomeno specificamente tedesco, connesso alla storia dell'industrializzazione in Germania, dai tempi di Bismarck al nazismo, la fragilità del fondamento (p. 12) e la sua "preistoria" (pp. 6, sgg.). La ricerca, tutta tedesca, di una "via di mezzo" tra capitalismo e socialismo, risale ai primi decenni del XX secolo con Franz Oppenheimer, del quale Rüstow fu discepolo. Si nota, nel testo, il carattere tutto "professorale", accademico, delle proposte: ci fu persino un movimento dei *Kathedersozialisten*, socialisti cattedratici.

¹⁶² Si leggano la *Historia monachorum in Aegypto*, gli *Apophthegmata Patrum*, la *Historia Lausiaca*, e la *Vita Sancti Antoni*.

è a monte del mercanteggiare. Qui, il diverso potere di uno dei contraenti non è soltanto funzione di una sua eventuale posizione monopolistica, come offerente o come acquirente.

L'*atopia* del "mercato" come luogo della formazione di un prezzo che, al di là di una sua inubicabile "giustizia", sia comunque un punto d'equilibrio, nasce da un'astrazione: i contraenti vengono configurati come partecipanti ad un *gioco matematico* dotati ciascuno del medesimo gruzzolo di *fiches*. Non entrano nel *gioco* la loro storia e la prospettiva umana, sociale, esistenziale che essi hanno alle spalle; *il bisogno e l'attesa che ne condizionano le mosse*. In questa *condizione di irrealtà*, Böhm ha buon gioco nel sostenere subito dopo che certamente l'acquirente può trovare più "giusto" pagare la metà di quel che paga, e il venditore ottenere il doppio di quel che ottiene: ma il fatto che alla fine si siano accordati su *quel* prezzo significa che, desideri e pretese a parte, *quello è il prezzo di mercato* della merce, unico punto d'*equilibrio* considerata la nota inubicabilità di quel fantasma che è il "giusto" prezzo.

Ciò che Böhm non considera è che i contraenti *non stanno giocando perché in palio ci sono le esigenze della vita*; che essi non *rappresentano* i due termini di un rapporto algebrico, ma *incarnano* due esistenze, ciascuna con un proprio pregresso: onde c'è chi può permettersi di non vendere, se non alle proprie condizioni, a chi ha bisogno di comprare, ed è costretto a comprare, anche alle condizioni altrui; e viceversa, chi può permettersi di non comprare, se non alle proprie condizioni, da chi è costretto a vendere anche alle condizioni altrui (*Storia, etc.*, p. 712). Si potrà dire -giustamente- che questa è la realtà: *ma non che l'accordo stipulato rappresenti il punto d'equilibrio*. Resta il rancore, la "ingiustizia" subita, e il desiderio di rivincita per altre vie: il mercato non è il luogo della conciliazione, è quello di una possibile disgregazione, a meno che non si pretenda l'interiorizzazione della sconfitta sotto forma di "colpa" o "inadeguatezza". Sembra che il neoliberismo lo pretenda come gli eresiologi dagli eretici, nella continuità delle strutture di pensiero razionaliste, ideologia del dominio.

È dunque nel "mercato" che la diversa forza dei contraenti entra in campo, in una forma che non è quella del monopolio o del cartello: nel "mercato" chi ha la forza sa farne ben uso con preveggenza, altrimenti sarebbe un santo o uno sciocco: *il mercato è il luogo di legittimazione della disparità delle forze*. Il "mercato", luogo del mercanteggiamento sulla mercanzia, avvantaggia sempre i forti e penalizza sempre i deboli: non è un caso che alcuni decenni di "mercato" abbiano impoverito i deboli nonostante l'aumento del PIL, e arricchito i forti, aumentando a dismisura le disparità.

Siamo in presenza di un sistema che disgrega la società precisamente perché siamo in presenza della versione economicista dello *slogan* "vinca il migliore", dove il "migliore" è tale semplicemente perché ha vinto, una tautologia che può convincere soltanto i distratti. La polemica e la lotta politica e sociale in tema di economia nascono su questa *impossibilità* di convincere, e la novità del neoliberismo -notoriamente denunciata e sulla quale torneremo- sarà quella di instaurare un sistema di indottrinamento *dal pulpito delle Accademie*, che convinca la società ad introiettare il Verbo, a non mettere in dubbio la *teodicea* pur davanti alla *realtà* del Male.

Singolare appare allora la soluzione, tutta astratta e per giunta irrealistica, che Böhm propone al termine di un suo ragionamento a p. 82: *sprivatizzazione* di ciò che rimane come potere sul mercato. A me questo sembra voler tagliare le unghie al drago pensando che acconsenta, e non scelga piuttosto di addestrarle preventivamente sullo sconsiderato *pédicure*. Qui l'emblema del drago non è scelto a caso: in tutte le leggende il drago è delegato a custodire il tesoro, e il potere economico è il custode di quell'economia che abbiamo posto al vertice delle nostre preoccupazioni, perciò è intoccabile, mal ne incoglierebbe a chi lo tentasse. Del resto, la cultura dominante è quella di chi ci istruisce quotidianamente a fare di questa cultura la nostra cultura, rendendo improponibili le alternative (cfr. la nota 122 *supra*). Siamo *tutti* prigionieri di una logica, uscirne non sarà indolore e non avverrà sinché il sistema che ne è sorretto non si logorerà da solo; in quel momento non staremo meglio ma saremo costretti a pensare qualcosa di diverso.

Come infatti abbia reagito il drago ce lo raccontano T. Roser e W. Oswalt alle pp. 213 sgg. È la storia della realtà del mercato, della sua "giustizia" come *baricentro* delle *forze* in gioco, come espressione di una "pseudoetica funzional-teorica", tanto per usare le parole dei Maier-Rigaud già citate. È la storia della Realpolitik dai tempi di Erhard, usualmente elevato a simbolo della sconfitta delle speranze ordoliberaliste, ma che, tutto sommato, rese loro l'onore delle armi strumentalizzandole. Da allora il neoliberismo è un'altra cosa, è una "parolaccia" politica.

Come giustamente notano i due autori del *Nachwort*, ciò che Erhard mise in atto fu la cosiddetta *Soziale Marktwirtschaft*, che non è l'ordoliberalismo, anzi, dicono i suddetti Autori, è il suo contrario (p. 216). Un'economia che ricondusse alla ribalta gli eterni arbitri dell'economia tedesca passati indenni tra molti cambiamenti di regime; i padri dell'ordoliberalismo non pensavano di certo l'ordine economico attuale (p. 225; p. 242). Di sicuro ci si può però chiedere come si sia potuto pensare di risolvere il problema del potere economico legiferando contro il potere economico in presenza del potere economico; di andare contro coloro il cui potere dipende dal ruolo fondamentale dell'economia nella nostra società, *ossessionata* dal primato dell'economia stessa. Sono gli *wishful thinkings* di chi vede le storture di un regime e non la loro indissolubilità da esso; da un regime che si vorrebbe salvare correggendolo, perché non se ne sa pensare la *caducità*. Divino, "naturale" o matematico che sia, si ritiene quell'ordine, l'ordine economico della società borghese, il punto d'arrivo della storia umana. "Fine della storia" fu detto da uno sciocco quando quell'ordine sembrò non avere più alternative.

Ogni ordine viene però meno, non tanto per atti violenti quanto per il progressivo distacco degli uomini da un mondo che non avvertono più come il *loro* mondo. Aveva ragione, a suo modo, Hayek, nel rimpiangere il XIX secolo: allora *tutti* -anche i contestatori- avevano la medesima *fede* in una ben precisa accezione del “Progresso”, identificato con il progresso economico: le opinioni divergevano soltanto sulla spartizione del bottino.

Vediamo dunque quale dottrina si nasconde dietro la formula “*Soziale Marktwirtschaft*” che non è, come si traduce da molti, una economia *sociale* di mercato, ma una economia *di mercato* sociale (cioè che tiene conto di esigenze sociali). La differenza d’accento non deve essere sottovalutata.

Prima di affrontare le idee di Müller-Armack, con il suo *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Freiburg, Verlag Rombach, 1966, mi sembra utile premettere a chiarimento del quadro, un articolo di N. Goldschmidt, *Alfred Müller-Armack und Ludwig Erhard: Social Market Liberalism*, Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik, Freiburg, Walter Eucken Institut, 2012 (reperibile sul web). È un articolo critico, ma sufficientemente centrato per farci capire sin d’ora l’essenziale circa le differenze con l’ordoliberalismo.

L’articolo di Goldschmidt si interessa alle “radici storiche di questa formula di compromesso” che non sembrano irrilevanti visto che la formula sembra risalire, in parte, ad Erhard che l’avrebbe coniata negli ultimi tempi del nazismo (Gennaio 1945) con radici nella resistenza ad esso (pp. 2-4). Goldschmidt ricorda inoltre che Sombart (uno dei teorici del *Kathedersozialismus*) aveva già coniato il termine “*Sozialkapitalismus*”. L’idea era dunque già ben radicata nella cultura tedesca (pp. 4-5) e l’economia di mercato sociale può essere intesa come una “formula d’integrazione” volta “ad ammorbidire le tensioni sociali e a costituire una base comune di lavoro per l’intera società” (p. 5). Si trattava di far accettare il capitalismo a una società dalle tradizioni socialiste e dalle propensioni romantiche, almeno nella prospettiva di Müller-Armack (ivi).

Quanto a Erhard -che era stato, come Röpke, un allievo di Oppenheimer- le sue idee economiche maturarono già nel corso degli anni ’40; inoltre egli era un economista, ma in primo luogo un *politico*, interessato non tanto alla teoria quanto alla soluzione pragmatica del grande problema dell’ordine sociale (p. 8).

Come nella tradizione tedesca anche Erhard era alla ricerca della solita terza via -compromesso o “superamento” che fosse- tra capitalismo e socialismo, per evitare, come Oppenheimer, i conflitti di classe, grazie ad una “armonia di interessi” (p. 10). Su questa tradizione ho fatto le mie osservazioni più volte, perciò mi permetto di osservare ancora che ordoliberalismo ed economia di mercato sociale, pur nelle differenze, hanno un retroterra culturale comune. In una sua dichiarazione retrospettiva del 1973, Erhard affermava di aver praticato la *Soziale Marktwirtschaft* al fine di associare la libertà all’ordine e di consentire alla giustizia di prevalere (p. 11).

Erhard e Eucken avevano un obiettivo comune, l’equità sociale (p. 15) e il primo integrò le idee del secondo nell’economia di mercato sociale (ivi) non perché i due programmi fossero simili, ma perché per entrambi l’obiettivo era una società libera ma con imperativi sociali (ivi).

Quanto a Müller-Armack, docente sin dal 1938 e presto orientato in favore dell’economia di mercato, entrò in contatto con Erhard all’inizio degli anni ’40 e fu da questi chiamato a collaborare agli affari economici nel 1952. Dal 1958 fu poi delegato a rappresentare la Germania nei negoziati con l’Europa; si ritirò dalla vita politica nel 1963 (pp. 16-17).

Le sue concezioni di politica economica avevano molte analogie con quelle della Scuola di Friburgo; sua ferma convinzione era che l’economia di mercato dovesse tener conto di un riallineamento sociale dell’intero sistema (pp. 17-18) cioè -qui il corsivo è mio- “che il sistema del libero mercato debba essere bilanciato da addizionali e susseguenti misure di sicurezza sociale” (p. 18). La sua idea era quella di una “compensazione sociale” (pp. 18-19).

La ragione per la quale ho messo in corsivo questa osservazione di Goldschmidt è perché qui si registra un notevole scarto tra l’obiettivo ordoliberalista che propugnava un modello *teorico* in grado di assicurare automaticamente l’equità tramite il mercato, e quello di Müller-Armack che sostiene la scelta del mercato ma ritiene di dover intervenire *pragmaticamente* a correggerne le inevitabili distorsioni con una legislazione sociale. Per dirla con le parole dello stesso Goldschmidt (p. 19): “Contrariamente ad Eucken, che cerca di rispondere alla questione sociale stabilendo un ordine competitivo funzionante in un quadro retto da principi a livello costituzionale, Müller-Armack tentò di connettere il principio del libero mercato con l’idea di un bilanciamento”. Si trattava di combinare la libera iniziativa con il progresso sociale (ivi); di dare un nuovo equilibrio ai “*divergenti* (corsivo mio) obiettivi della sicurezza sociale e della libertà economica” (pp. 19-20).¹⁶³

L’idea di Müller-Armack, dice Goldschmidt a p. 21, può essere definita “*irenismo sociale*”; e sottolinea che l’etimologia di *eiréne* non riferisce soltanto alla “pace”, ma anche alla conciliazione di idee diverse. Questo non ci deve sorprendere, per quanto detto più volte sulla tradizione del pensiero tedesco dal Romanticismo in poi. Goldschmidt ne trae tuttavia una conclusione che si presta a considerazioni ulteriori: a p. 20 dice infatti che in Müller-Armack si afferma un “concezione dualistica dei conflittuali obiettivi di libertà e sicurezza”.

¹⁶³ Quest’ultimo virgolettato fa riferimento a parole dello stesso Müller-Armack dalla p. 236 di *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, cit.

Ora, prescindendo da considerazioni “filosofiche” sul concetto di *Aufhebung* in generale, e sulla sua ipotizzabilità ordoliberalista in particolare, a me sembra che i due obiettivi siano realmente conflittuali e tali destinati a rimanere; onde, se la conclusione di Goldschmidt dovesse rivelarsi fondata al momento di esaminare direttamente ciò che scrive Müller-Armack, mi sembra che essa deponga a favore del suo *pragmatismo politico*.

Goldschmidt ritiene inoltre che la via dell’integrazione sociale scelta da Müller-Armack, possa in qualche modo ricondursi ai suoi studi di sociologia delle religioni: ciò che sembra davvero possibile, perché le religioni non si occupano di dottrine economiche, ma sono sempre state attente -almeno quelle testamentarie- ai pericoli di *disgregazione sociale insiti nei processi economici*.

Questo progetto di irenismo sociale del quale è portatore Müller-Armack che considera le esigenze economiche e quelle sociali *contrastanti* tra loro, quindi bisognose di una conciliazione, mostra il suo scetticismo circa la possibilità di un ordine legale/istituzionale (quello pensato da Eucken) capace di salvaguardare al tempo stesso l’efficienza economica e la sicurezza sociale (p. 22). Se è così, penso io, ciò mostra una cosa: al di là di ogni pregiudizio politico o ideologico, Müller-Armack è più realista degli ordoliberalisti.

Goldschmidt ritiene tuttavia che “la maggior parte dei nostri attuali problemi economici e sociali sono causati da questa concezione dualistica. La sfera economica e quella sociale sembrano opporsi. È (errata) convinzione che una maggior giustizia sociale significhi una minore efficienza” (pp. 22-23). Egli conclude dunque con una presa di posizione a favore del modello di Eucken e della Scuola di Friburgo.

Considerazioni del tutto analoghe, non però da un punto di vista ordoliberalista, si possono trovare in un articolo di CH.L. Glossner e D. Gregosz, *The Formation and Implementation of the Social Market Economy by Alfred Müller-Armack and Ludwig Erhard*, St. Augustin/Berlin, Konrad Adenauer Stiftung, 2011 (reperibile sul web).

Gli Autori ripercorrono le vicende dell’economia tedesca nel dopoguerra, i suoi possibili percorsi e quelli realmente intrapresi con Erhard e Müller-Armack. Per quanto riguarda quest’ultimo, essi sottolineano (p. 12) che egli concepì “l’economia di mercato sociale come un’idea di regolamentazione politica che intendeva combinare la libera iniziativa con un programma sociale sostenuto dalle prestazioni dell’economia di mercato. Ponendo la politica sociale sullo stesso piano della politica economica, il concetto di Müller-Armack pose più enfasi sugli scopi socio-politici rispetto al concetto economico ordoliberalista.”. Il suo non era un “ordine economico definito” (p. 13) ma “una concezione olistica che perseguiva un completo ordine sociale umanistico come sintesi di obiettivi apparentemente confliggenti” (ivi, corsivo mio).

Dopo aver ricordato l’incontro con Erhard e aver proseguito sul merito delle vicende tedesche, oggetto principale dell’articolo, gli Autori ritengono poi (p. 25) che l’economia di mercato sociale ricalcasse valori cristiano-umanistici di solidarietà e di eguaglianza (dunque c’era un fondamento di cultura religiosa) e affermano infine (p. 32) che l’economia di mercato sociale non era un concetto dogmatico, ma *pragmatico* (corsivo mio).

Come si vede il giudizio (positivo anche nelle conclusioni) diverge da quello di Goldschmidt, ma le osservazioni sulla dottrina convergono.

Vediamo dunque ora che cosa sia la *Soziale Marktwirtschaft* attraverso la definizione dello stesso Müller-Armack; lo facciamo ripercorrendo il suo *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, che raccoglie i saggi dell’Autore scritti tra il 1946 e il 1962 (mi riferisco alla sola definizione della dottrina, pp. 9-313, escludendo i saggi riferiti alla sua applicazione nell’Unione Europea, contenuti alle pp. 319-469). Come premessa tengo a dire che i giudizi sopra riportati appaiono sostanzialmente esatti; soltanto, saranno da sottolineare meglio le importanti fondamenta culturali comuni alla dottrina di Müller-Armack e a quelle degli ordoliberalisti, da lui sempre citati in termini altamente positivi.

Già sin dal suo primo saggio, che è del 1946, emergono lineamenti storico-culturali di fondo che sono comuni alle premesse dell’ordoliberalismo: il timore di evoluzioni collettivistiche dell’economia, il considerare le vicende del *laissez faire* come una distorsione della “sana” economia di mercato -la cui insostituibilità verrà sostenuta- e il radicamento della riflessione nelle vicende storiche precipue della Germania. Non è quindi necessario aggiungere che ci si trova dinanzi ad una rinnovata ricerca dell’agognata “terza via”.

Già a p. 27 egli nota infatti che il liberismo commise un grave errore, ignorò l’importanza della sicurezza sociale. In ciò la sua critica è la stessa di Rüstow: ma su questo punto le sue convergenze con Rüstow e con Eucken sono più profonde di quanto già appaia, lo vedremo meglio in seguito. Come Rüstow, inoltre, egli muove una critica radicale all’esistenza della “mano invisibile” in grado di mantenere il mercato in equilibrio (p. 28). Tutta la prima parte del saggio è comunque dedicata essenzialmente alla critica dell’economia pianificata.

La seconda parte procede poi alla definizione di un’auspicata economia di mercato sociale, che prende corpo dall’esigenza di superare le due alternative della pura economia di mercato e dell’economia pianificata. Si noti che questa ricerca di superamento o di compromesso tra i due opposti, è tema comune di tutta la riflessione tedesca, che pone il problema economico nei termini di un “né-né” costruito allo scopo di non identificarsi con esiti fallimentari, e di recuperarne al tempo stesso le esigenze delle quali erano espressione per ricomporle nei termini di un “e-e”. Un esercizio dialettico alquanto evidente.

Müller-Armack riparte quindi con la riproposizione dei due corni del dilemma, ma è evidente il suo accento sull’economia di mercato, come si nota già a p. 80 allorché afferma: “sia detto che non pensiamo di consigliare per il presente una semplice copia dell’economia di mercato liberista. Per noi si tratta piuttosto di

rivedere l'ordine dell'economia di mercato con quegli obiettivi economici e di politica sociale che oggi giudichiamo essenziali di ogni concezione dello Stato".

Di fatto Müller-Armack si troverà ad affermare, da un lato l'insostituibilità dell'economia di mercato come creatrice di ricchezza; dall'altro di far uso di questa ricchezza per la soluzione dei più importanti problemi sociali (sicurezza, abitazioni, salari, etc.). Di questa sua radicata fiducia nella bontà dell'economia di mercato sono testimonianza anche le non rare citazioni di Hayek, e il fatto che egli insista sul legame imprescindibile tra mercato e libertà, pianificazione e illibertà (Unfreiheit): si vedano, ad esempio, le pp. 82, sgg. Dunque l'economia di mercato è fuori discussione (nicht zu diskutieren, p. 86) ed è un problema "specialistico-scientifico" (eine fachlichwissenschaftliche Frage, ivi) che esula la disputa politica (die gar nicht vor das Forum der Parteien gehört, ivi).

In verità, con quel che accade non tutti ne sono convinti, e ciò è connesso alla non trascurabile critica agli assunti stessi su quali si fonda l'equilibrio neoclassico e il calcolo marginalista: ma Müller-Armack, come già vedemmo per gli ordoliberalisti, non sembra avere dubbi teorici sulla costante positività di un "libero" mercato, salvo, in concreto, ritenere necessario l'intervento dello Stato che dovrà intervenire indirizzandone i profitti a fini sociali: ciò che però significa, di fatto, intervenire sul mercato stesso, senza tuttavia metterne in dubbio "l'eterna e sacra legge della domanda e dell'offerta".¹⁶⁴ Una posizione pragmatica dunque, a differenza di quella, tutta teorica, degli ordoliberalisti.

Si tratta, secondo le parole di Müller-Armack, "di mettere le forze economiche al servizio di finalità dello Stato" (p. 88). Si compie così, precisa a p. 89 la "massima oggettivazione e depoliticizzazione del momento economico". Le posizioni del Prof. Müller-Armack, come quelle di ogni rispettato Accademico, sono infatti pensate dal medesimo nella loro apolitica "obiettività" di *technicalities super partes*.

L'essenza dell'economia di mercato, aggiunge poi a chiarimento, non è quella del vecchio liberismo: è una forma naturale, al contrario delle economie del mondo classico che, salvo eccezioni, erano improntate all'errata concezione di un'economia guidata (p. 90). Tutto ciò è interessante, perché significa che Müller-Armack considera "naturale" il risultato di uno sviluppo storico-sociale. "Naturale" starebbe quindi a significare che, con l'economia di mercato, l'uomo avrebbe raggiunto lo stato definitivo, ottimo, perfetto, della propria vita economica, "matematicamente dimostrato" nella formula dell'equilibrio neoclassico. Salvo interferenze, naturalmente; ma, si sa, *per il Razionalismo il Male viene sempre dall'esterno, è un disturbo che non dipende dall'imperfezione del modello*.

Perciò è perfettamente conseguente che alle pp. 91-92 Müller-Armack elogi l'equilibrio neoclassico che si realizza, come vedemmo in Böhm, nel prezzo di mercato: naturalmente, purché sia posto in atto (p. 93) il principio di concorrenza fondato (begründete) da Adamo Smith.

Detto questo, dopo una nuova critica all'economia pianificata nel corso della quale merita la citazione anche Von Mises (p. 97) si passa alla critica del liberismo, con il quale non si deve confondere l'economia di mercato (in sé e per sé, preciserebbe Hegel; p. 100). Infatti l'ordine dell'economia di mercato non fu inventato, fu soltanto rivelato, dal liberismo (p. 104) che non ebbe idee chiare al riguardo. Nel liberismo esso era una sorta di idolo, non un mero strumento quale ci appare oggi (p. 107). In questa affermazione Müller-Armack ripercorre una tesi di Eucken: Böhm voleva tagliare le unghie al drago, Eucken e Müller-Armack vorrebbero addomesticarlo per farne un poderoso animale da lavoro.

È dunque necessaria una nuova forma di politica economica (pp. 108-111) e Müller-Armack spiega a p. 109 che cosa egli abbia in mente: tra economia di mercato ed economia pianificata "ciò che ci serve è un nuovo modo di pensare sintetico". Lo sospettavamo, anche perché egli aveva dedicato molte pagine a configurare la tesi e l'antitesi. "Dobbiamo percorrere la via di una politica economica di sintesi" (eine wirtschaftspolitischen Synthese, ivi) ribadisce subito dopo. Questa è dunque, dice, una "terza forma" di politica economica, la politica di mercato sociale, "non lasciata a se stessa" ma "coscientemente guidata" e perciò "socialmente guidata" (ivi).

In questo acrobatico volteggio verbale viene però descritto, più che una sintesi, un compromesso; e tuttavia si nota il *comune fondamento culturale con l'ordoliberalismo*: la *soziale Marktwirtschaft* non sarà l'*Aufhebung* ordoliberalista ma è comunque la ricerca di qualcosa che non sia né liberismo né dirigismo ma un po' liberismo e un po' dirigismo, presentati come opposti in sé rovinosi che però hanno ciascuno in sé una propria ragion d'essere. A differenza degli ordoliberalisti Müller-Armack non indica la via di un superamento *teorico*, si rende conto della conflittualità intrinseca e cerca la via di un compromesso *politico*.

Qui vorrei introdurre un'osservazione che ci potrebbe far comprendere l'atteggiamento negativo di Oswalt nel raccontare gli esiti più recenti di questo compromesso che è la *soziale Marktwirtschaft*. Le due opposte tensioni, *rimaste impregiudicate*, agiscono comunque in direzioni opposte; e poiché sono diversamente componibili in rapporto alla congiuntura, è facile immaginare quale delle due prevarrà nei momenti di congiuntura negativa. Poiché l'economia di mercato non trova il mitico punto di equilibrio nel prezzo disegnato dalle astrazioni matematiche, e né domanda né offerta si preoccupano molto della legge di Say, è prevedibile infatti che momenti di congiuntura negativa, prima o poi, si verificheranno: in quei momenti, considerando i

¹⁶⁴ *Il capitale*, ed. cit., vol. 1^{III}, p. 91. Mai sottovalutare le astuzie dei Professori tedeschi, epifanie di quelle della Ragione, *Abbilder* di un impenetrabile e trascendente *Urbild*.

rapporti di forza, è facile prevedere quale delle due tendenze, quella sociale e quella del profitto, prevarrà; anche perché, nel modello di Müller-Armack, *la sopravvivenza della seconda è condizione imprescindibile per la sopravvivenza della prima*. È accaduto e lo abbiamo visto.

L'economia di mercato sociale (dove il mercato è il sostantivo, sociale è soltanto un aggettivo qualificativo -*Beiwort*, come precisa lo stesso Müller-Armack a p. 232)-¹⁶⁵ è dunque innanzitutto un'economia di mercato; ma poiché l'economia di mercato è un principio universale che non s'identifica necessariamente con il liberismo, essa "senza perdere la propria essenza" può liberamente accettare una qualche forma di indirizzo (p. 110). Noto ancora una volta le astuzie dei Professori tedeschi e risparmio a me e a chi legge di ripercorrere con loro polemiche già esposte sui dettagli applicativi; procedo perciò con altri saggi scritti successivamente.

In *Die Wirtschaftsordnung sozial gesehen*, del 1948, troviamo riferimenti alle concezioni sociali del Cristianesimo, indipendentemente dalle sue varie confessioni (p. 172) ma anche (p. 178) la "strana" presenza, accanto ai richiami a Röpke e ad Eucken, dei nomi di Von Hayek e Von Mises. "Strana" perché il tentativo di rinnovamento ordoliberista, quale che possa essere il giudizio, non sembra aver molto in comune con la logica paleoliberalista dei due "dinosauri". Meno strana se si pensa che né da Müller-Armack, né dagli ordoliberalisti è mai stata revocata in dubbio la dottrina neoclassica, qui evocata con l'inciso "anche se certi tratti della nostra instabilità dovessero essere ricondotti alla vecchia economia di mercato, tuttavia essa agì verso una stabilizzazione dei rapporti di scambio". Inciso preceduto dall'affermazione che l'economia pianificata conduce a una "distruzione dell'equilibrio economico" (entrambe le citazioni da p. 178).

Segue la solita critica dell'economia pianificata, nella quale spicca però un'osservazione che, pur in sé ovvia, resta argomento di riflessione (p. 181, concetto ripetuto anche a p. 217): "Per quanto riguarda il lavoratore, non si potrà separare il suo interesse come produttore dal suo interesse come consumatore". Questa interrelazione, che coglie un aspetto concreto e reale della vita economica e produttiva, invita a una correlata riflessione sull'opposta sponda della politica salariale, il che significa dar peso al governo dell'economia da parte della politica: l'economia non può essere lasciata alle spinte degli interessi di parte. Questo, Müller-Armack *non lo dice espressamente nell'occasione*, ma questo è il senso della *soziale Marktwirtschaft* che implicitamente viene a mettere in dubbio, come notavo prima, ciò che esplicitamente accetta, la dottrina neoclassica. Come vedremo in seguito, Müller-Armack riteneva, con le sue proposte, di poter temperare efficienza produttiva ed esigenze sociali, evitando i rischi degli *squilibri* generati dall'economia di mercato.

Comunque sia, dopo la solita predica contro la centralizzazione, Müller-Armack dice (p. 195): "Perciò anche oggi dobbiamo considerare un ordine di libero scambio come l'unico possibile fondamento di un'economia progressiva ed efficiente"; e prosegue nella pagina successiva invitando la politica sociale (Sozialpolitik) a liberarsi dei propri errori ed illusioni.

Quanto alla politica di mercato sociale da lui proposta, ad essa spetta il compito di moralizzare in concreto l'economia e di realizzare la giustizia sociale (p. 197) ma ciò "senza distruzione del sistema di mercato" (ivi); e qui si parla apertamente della politica salariale e del problema abitativo. Il problema di Müller-Armack, come quello degli ordoliberalisti -evidentemente per i soliti timori di crisi sociale causata dal "libero" mercato- è: sproletarizzare la società ("Die Aufgabe der Entproletarisierung", p. 198); "molto del destino della nostra società viene deciso da una sintesi della forza dell'economia di mercato e dell'ordine sociale" (ivi). "Sintesi": la parola magica torna perché "è inverosimile sopperire a questo ordine (*scil.*: sociale).....attraverso una (*scil.*: economia) meno produttiva" (ivi).

Nel successivo *Abhängigkeit und Selbstständigkeit in den Wirtschaftsordnungen*, del 1951 (insisto sulle date, perché i saggi vanno contestualizzati) Müller-Armack non dice nulla di particolarmente nuovo rispetto a quanto abbiamo già visto. Noto però che a p. 205 -e ancora a p. 213- allorché ripropone il solito giochino hegeliano di creare ai propri scopi la "tesi" e la "antitesi", egli dichiara di considerare le due economie (la libera e la pianificata) come "*Idealtypen*". Ciò non soltanto la dice lunga sul livello di astrazione introdotto nell'analisi ma, precisamente in questa astrattezza, mostra che la *soziale Marktwirtschaft* si fonda su presupposti razionalisti esattamente come il liberismo e il centralismo che, del resto, egli intende tenere insieme in qualità di elementi indipendenti della propria dottrina. Ciò funzionò, più o meno bene, negli anni d'oro del ventennio post-bellico: ma quando l'abbondanza iniziò a moderare la propria corsa, fu giocoforza constatare uno stato dei rapporti meno idilliaco.

Ad ogni buon conto, Müller-Armack riprende la propria polemica contro l'economia dirigista sottolineando (passo già citato *supra*) a p. 217 che i lavoratori sbagliano se vedono soltanto la propria posizione come lavoratori, e non anche quella di consumatori che verrebbe penalizzata nell'economia dirigista. La politica economica dirigista è dunque da evitarsi; al contrario, il principio ordinatore sociologico dell'economia di mercato si fonda sulle oscillazioni automatiche e i contrastanti vincoli delle forze sociali, non risente di una decisione centrale autoritaria: *il meccanismo dei prezzi e del mercato* adempie meglio a questo compito. Esso media in sé, nell'oscillazione dei prezzi, le esigenze delle controparti sul mercato, dei produttori di portare in

¹⁶⁵ Müller-Armack non dice: "*Adjektiv*" ma "*Beiwort*", che ha il medesimo significato corrente, ma, letteralmente, è una "parola messa accanto". A p. 234 usa di nuovo il termine *Beiwort* e specifica che esso esprime varie ragioni ed esigenze da raggiungersi con l'accettazione del fondamentale strumento della concorrenza. Infatti, poche righe sopra aveva ribadito l'importanza della concorrenza in ossequio alle tesi ordoliberaliste. A p. 301 la precisazione che "*soziale*" è un "*Beiwort*" viene ripetuta.

luce i costi di produzione, dei consumatori di sintonizzarsi in rapporto ad essi (p. 220). Si noterà che qui si dà fiducia alle curve dell'economia neoclassica.

Il saggio prosegue poi ricordando che la politica interventista comporta di necessità interventi sempre più invasivi della libertà (tesi cara a Rüstow e Röpke) e ricordando i pericoli dell'apparato burocratico. Nelle ultime due pagine compaiono poi i soliti *wishful thoughts*: il progetto di Müller-Armack è "liberare" le forze economiche ma regolarne l'azione in un quadro normativo, al fine di creare un ordine umano fondato sulla libertà. Tradotto: vuol mettere al guinzaglio il drago e anche a dieta: auguri!

Stil und Ordnung der Sozialen Marktwirtschaft (pp. 231-242) risale al 1952 e qui (p. 232) si afferma quanto già detto sopra: *soziale* è un *Beiwort*; subito dopo, a p. 234, si precisa: "Che cos'è l'economia di mercato sociale? È in primo luogo una modalità, sinora non realizzata nella storia, di dare un ordine al mercato".

A prescindere dalla nota modestia dei Professori, debbo sottolineare che, dunque, *sempre di economia di mercato si tratta*; dico ciò non per innescare una polemica ideologica ma per sottolineare che resta salda, in Müller-Armack e quindi nel suo modello economico, la *fede* (ché di questo si tratta) nelle virtù del mercato e nelle astratte equazioni che lo sacralizzano. Fermo restando questo punto, il suo modello resta quello che si propone di risolvere "il problema decisivo.....come si possono condurre ad una compatibilità di nuovo genere le *divergenti* (corsivo mio) finalità della sicurezza sociale e della libertà economica" (p. 236).

Questa considerazione esplicita mette in luce due aspetti. Il primo, già sottolineato da Goldschmidt e con Glossner e Gregosz, è che il modello di Müller-Armack è del tutto empirico e pragmatico, soprattutto *politico* perché mira a contemperare una realtà *cui si ritiene non esistano alternative* (l'economia di mercato) con i guasti che essa produce e che già una volta hanno fatto deragliare le società liberali. Il secondo è che Müller-Armack è ben conscio che l'economia di mercato va empiricamente corretta; ciò nonostante egli seguita, contraddittoriamente, a spacciare per "vere" le astratte equazioni dei suoi presunti equilibri. Un indizio non da poco di come l'Occidente sia invischiato in pregiudizi ideologici -l'ideologia di "Occidente" nella sua accezione economica- dai quali non soltanto non sa come uscire, ma neppure tenta di farlo, tanto è catafratto nelle proprie epistemiche verità.

Müller-Armack dice perciò (ivi): "Dobbiamo sviluppare in futuro la politica economica da un *chiaro* (corsivo suo) ordine di idee che non deve essere orientato né verso l'economia di mercato, né verso un'economia dirigista". Due sistemi hanno fallito, ma il "né-né" viene risolto in un "e-e": sembra un matrimonio ideale, ma abbiamo visto che cosa è successo tra i coniugi quando il "mercato" ha fatto danni: la politica sociale è stata cacciata di casa dal vero *dominus*, impossibilitato a risarcire i danneggiati. Del resto, Müller-Armack lo aveva precisato: soltanto l'economia di mercato può fornire i mezzi per attivare una politica sociale. *Se i mezzi vengono meno* -ipotesi non prevista da chi credeva nell'equilibrio neoclassico- *viene quindi meno anche la politica sociale*.

Qui ciò che pongo in dubbio è dunque questa *fede* nel mercato autoregolato, non la *buona fede* di Müller-Armack che, anzi, a p. 238 sviluppa una riflessione degna di nota: l'economia di mercato ignora i valori etici che fondano una società, i quali, se debbono essere fondati, è dubbio che possano esserlo in una società secolarizzata, più verosimilmente vi provvedono le religioni. Riflessione seria perché rivaluta la religione nel ruolo che le è proprio, quello di *fondare* una società: operazione possibile perché il messaggio profetico va oltre i modesti limiti della Ragione, va al *reale*, all'esperienza della vita, una variabile che non trova posto nelle equazioni semplificate della Ragione.

Il vero incubo di Müller-Armack (come di Rüstow, Röpke, Eucken e Böhm) resta comunque sempre l'intervento statale in economia come radice della dittatura, argomento che egli ripropone ancora in *Soziale Marktwirtschaft*, del 1956: un problema evidentemente molto sentito nella Germania del dopoguerra, che sembra perciò spiegare questa fioritura di tentativi di compromesso. Da lì parte la riflessione: e si ricorderà che gli ordoliberisti, Rüstow in particolare, avevano considerato la nascita dei regimi autoritari come l'inevitabile conseguenza dei guasti del liberismo.

Nel 1959 Müller-Armack scrive *Die soziale Marktwirtschaft nach einem Jahrzehnt ihrer Erprobung*, per ricordarne la genesi ma, direi, essenzialmente per sottolinearne le differenze dal neoliberismo, cioè dall'ordoliberismo. Qui egli afferma che l'ordine concorrenziale del mercato proposto è soltanto una parte dell'economia di mercato sociale. Questa infatti non è una "tecnica" come l'ordoliberismo, è una visione del mondo con un ben presente obbiettivo sociale (p. 252).

Del 1960 è il saggio dedicato alla "seconda fase" dell'economia di mercato sociale. Qui si ribadisce subito il carattere del tutto empirico della ricetta (p. 267) che intende rispondere di volta in volta alle diverse situazioni: certamente, nel 1960 il 1948 della Germania è ormai lontano, altri sono i problemi. Si nota quindi una certa euforia per il Progresso, anche quella però ormai ben datata, perché la forzata permanenza in vita del ciclo espansivo messa in atto nello scorcio del XX secolo ha poi riservato le sue sorprese nel 2007. Particolarmente poco lusinghiero appare il risultato di quel processo di sproletarizzazione del quale ancora si parla a p. 271; o quello di lotta alla concentrazione del potere economico del quale si parla a p. 274.

Nell'ultimo saggio, *Das gesellschaftlichen Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft*, del 1962, Müller-Armack protesta contro chi vede nel suo modello una semplice formula di compromesso (così è sembrato a molti, e anche a me) e afferma che esso costituisce un "ordine sociale ed economico" (pp. 294-295). In particolare reagisce (p. 297) contro le critiche di chi vi scorge "una fede nominalistica nei meccanismi del

mercato” che, per verità, è sembrato anche a me di scorgere; rinnova inoltre i propri “distinguo” verso l’ordoliberalismo e sottolinea l’influenza, sul proprio modello, della dottrina sociale cristiana (p. 298).

Certamente ha un modo un po’ singolare per descrivere la lotta sociale alla quale l’economia di mercato sociale dovrebbe porre rimedio: “alcuni gruppi” dice a p. 299 “aspirano alla propria libertà, altri alla propria sicurezza sociale”. Come se fosse una questione di “opinioni” e non di *collocazione nel mondo del mercato*! Nota tuttavia subito dopo che ciò genera un conflitto sociale; poi, nella sua realistica (occorre dirlo) visione i poli non sono due ma tre: libertà, sicurezza e *crescita*.

Se si fa attenzione al fondamento sul quale poggia l’architettura della sua proposta, si comprende bene che questo terzo polo è quello determinante sin dall’inizio: se ne pensi quel che si vuole, l’economia di mercato è quella che garantisce la crescita maggiore; quanto all’uso da farne, si vedrà: ovviamente, con lo sguardo socialmente orientato. Una scelta realistica, ma con tutti i limiti della Realpolitik: se il mercato è il pilastro, non si vede a qual titolo potrà lasciare le scelte ad altri. Ciò che Müller-Armack infine non rileva -come tutti, peraltro- è che premere l’acceleratore sulla crescita *genericamente intesa, misurata cioè come PIL*, potrebbe avere qualche riflesso sul conflitto libertà/sicurezza: perché “libertà” è sinonimo di *liberismo*, e le vittime del liberismo non hanno tutti i torti quando invocano, piuttosto, la sicurezza, che non è certo quella, ora in voga, dei *minijobs*.

Fin qui ci siamo occupati di dottrine che, a prescindere dalle varie ricette hanno in comune una caratteristica già notata nel saggio dei Maier-Rigaud sull’ordoliberalismo: si dà per scontata la dottrina neoclassica dell’equilibrio, una dottrina che viene espressa nella razionalità dei diagrammi e che prevede la capacità del mercato, lasciato libero a se stesso, di autoequilibrarsi. Questa dottrina presuppone due condizioni assunte come ovvie: la legge di Say (cfr. *supra* in nota 11) e l’utilitarismo di Bentham come stella polare delle decisioni umane; un presupposto, quest’ultimo, radicalmente *razionalista*. Si rende qui perciò necessario un inciso dedicato a questi due assunti che sono da sempre il pilastro del liberismo; e un accenno alla crisi del 2007, che di quella capacità di autoregolazione è l’ultima delle tante smentite.

I due assunti di cui sopra, legge di Say e utilitarismo di Bentham, furono messi in dubbio da Keynes, che già nel suo saggio del 1926, *The End of Laissez faire*¹⁶⁶ aveva deriso la razionalità della competizione sul libero mercato con l’esempio darwiniano delle giraffe con il collo più lungo che si affermano su quelle con il collo più corto nella lotta per la sopravvivenza fondata sulla predazione delle chiome arboree. Keynes, dopo aver notato il parallelismo tra il darwinismo e la dottrina del *laissez faire* (p. 9 del testo citato) rilevava il semplicismo e l’irrealismo degli assunti che sostengono la dottrina (individui che agiscono per proprio conto produrrebbero la maggior ricchezza; organicità di produzione e consumo; effettiva capacità di previsione, etc) e scriveva:

“Tuttavia, al di là delle questioni di fatto, ci sono altre considerazioni sufficientemente note afferenti al calcolo del costo, al carattere della lotta competitiva in sé, e alla tendenza della ricchezza a distribuirsi là dove non è apprezzata al meglio. Se abbiamo a cuore il benessere delle giraffe non dobbiamo sottovalutare le sofferenze di quelle con il collo più corto che sono costrette a morire di fame, né le belle foglie che cadono sul terreno e sono calpestate sotto le zampe nella lotta, o l’eccesso di cibo di quelle con il collo lungo, né la brutta espressione di ansietà o di violenta ingordigia che ricopre i teneri muscoli del gregge”

Il paragone darwinista appare quindi quanto mai appropriato, perché Darwin estese all’evoluzione concetti correnti nella cultura del XIX secolo, *il secolo liberista*; non influenzò la cultura del secolo, al contrario, ne fu influenzato (si ricordi, *supra*, la sensata osservazione di Hayek al riguardo).

Il *big business*, dice poi ancora Keynes a p. 14, crea quindi disuguaglianze e anche disoccupazione; e la cura non si trova nelle azioni degli individui che, a titolo individuale, *possono anche essere interessati a peggiorare le cose*.

La grande irrazionalità delle premesse razionaliste della dottrina neoclassica fu però portata ad ineludibile evidenza nel fondamentale testo del 1936, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, oggi reperibile in numerose ristampe di vari editori dopo la cessazione dei cosiddetti diritti “d’autore”.¹⁶⁷ Qui, ad uscire, non dirò malconce, ma irrimediabilmente destituite, sono le due premesse della dottrina neoclassica, la razionalità del comportamento previsionale e la legge di Say. Keynes tratta infatti il problema degli *squilibri* del mercato -inflazione, deflazione, disoccupazione- causati dalla irrazionalità aggregata delle decisioni, apparentemente razionali, che agiscono sul mercato. Per inciso però, qui si contesta implicitamente *la possibilità di pensare la macroeconomia come estrapolazione sommatoria dei comportamenti microeconomici*, quelli cioè che rientrano nelle scelte di convenienza individuali. Dice infatti Keynes (p. 100):

“gli investimenti professionali possono essere paragonati a quei concorsi giornalistici nei quali i concorrenti devono scegliere i sei volti più belli tra cento fotografie, e il premio verrà assegnato al concorrente la cui scelta corrisponde

¹⁶⁶ Sul web in [www.mx.nthu.edu.tw/~keynes-JM=the%20End%20of%20Laissez faire](http://www.mx.nthu.edu.tw/~keynes-JM=the%20End%20of%20Laissez%20faire)

¹⁶⁷ o di editore, se si vuole. Il testo si trova anche sul web, www.cas.umkc.edu/economics/people/facultypages/.../generaltheory.pdf, e da esso traggio i riferimenti di pagina. Per inciso: trovo singolare che il più accanito paladino dei “diritti” sia la Germania, dove gli ordoliberalisti avevano combattuto una battaglia contro i brevetti.

maggiormente alle preferenze medie del totale dei concorrenti; cosicché ogni concorrente deve scegliere non quei volti che egli stesso considera i più graziosi, ma quelli che lui pensa che più facilmente possano colpire la fantasia dei concorrenti, i quali tutti affrontano il problema dal medesimo punto di vista. Non si verifica la circostanza che vengano scelti quelli che, nel migliore giudizio individuale, sono realmente i più graziosi, e neppure quelli che l'opinione media pensa realmente siano i più graziosi. Abbiamo toccato un terzo livello nel quale usiamo le nostre intelligenze per prevedere che cosa l'opinione media ritiene che sia l'opinione media. E v'è chi, credo, pratica un quarto, quinto livello; e oltre"

Insomma: le previsioni del "mercato" non soltanto non sono razionali, ma neppure frutto dell'istinto che nasce dall'esperienza,¹⁶⁸ *sono più che irrazionali, sono quasi fantastiche nonostante siano la sommatoria di ragionevoli decisioni individuali*. Ciò implica tuttavia, come ho premesso, anche qualcosa che, a mio avviso, è d'importanza ancora più generale: se non si possono stabilire previsioni, ancor meno si possono stabilire leggi macroeconomiche sul fondamento di presunte "leggi" che *potrebbero* guidare le scelte individuali.

L'errore di prospettiva dell'economia classica dipende, come dicevo prima, dall'accettazione acritica dell'utilitarismo benthamiano e della legge di Say. Sul primo Keynes si esprime apertamente in un articolo apparso subito dopo, nel 1937, in risposta alle critiche ricevute dal suo testo del 1936.¹⁶⁹ In esso dice (p. 222): "La teoria ortodossa presuppone che noi abbiamo una conoscenza del futuro di un genere assai diversa da quella che, di fatto, abbiamo. Questa falsa *razionalizzazione* (corsivo mio) segue le linee del calcolo benthamiano. L'ipotesi di un futuro calcolabile conduce ad una errata interpretazione del principio di comportamento, che l'esigenza di agire ci obbliga ad adottare; e a sottostimare i fattori nascosti di assoluto dubbio, di precarietà, di speranza e paura".¹⁷⁰

Quanto alla legge di Say, Keynes ne parla nel testo del 1936¹⁷¹. Dopo aver citato passi di J.S. Mill e di Marshall che ne mostrano l'esplicita assunzione, Keynes afferma: "La dottrina, oggi, non è mai assunta nella sua forma esplicita. Tuttavia sottostà all'intera teoria classica, che crollerebbe senza di essa"¹⁷² essenzialmente perché, parlando di produzione e di impiego, il ruolo della moneta viene ignorato,¹⁷³ laddove l'importanza della moneta è che essa costituisce il legame tra il presente e il futuro;¹⁷⁴ e sul futuro, lo abbiamo visto, non abbiamo una previsione razionale. Qui perciò intervengono fattori che riguardano il rapporto con la moneta, quali la propensione al consumo o al risparmio, che dipendono dalle aspettative sul futuro delle quali abbiamo visto la genesi, e che determinano la propensione all'investimento e alla produzione, cioè agiscono sull'occupazione (quindi sui redditi, quindi sulla domanda complessiva, consumi e risparmio) ma anche sul tasso d'interesse -qui però anche in funzione del fattore di rischio- e il tasso d'interesse sull'efficienza marginale del capitale.¹⁷⁵ L'attesa sul futuro influisce dunque sul presente: e abbiamo visto come nasce.

Nelle stesse pagine Keynes non manca di segnalare gli squilibri, ma anche le ingiustizie sociali (disoccupazione, presenza della povertà in una società ricca) che sono inerenti a un sistema economico nel quale si ignora la funzione primaria della domanda¹⁷⁶. Come abbia potuto affermarsi la dottrina classica è perciò "una curiosità e un mistero" per Keynes, che ne dà questa ironica spiegazione:¹⁷⁷

"Che il suo insegnamento, tradotto in pratica, fosse austero e sovente sgradevole, le conferì virtù. Che fosse adatta a reggere una vasta e consistente struttura logica, le diede bellezza. Che potesse spiegare molta ingiustizia sociale e inevitabile crudeltà come un incidente inevitabile nello schema del progresso, e il tentativo di cambiare le cose come in grado di fare complessivamente più male che bene, la pose all'insegna dell'autorevolezza. Che fornisse giustificazione alla libera azione del singolo capitalista le fornì il sostegno della forza sociale dominante dietro il potere legale."

Il fallimento della dottrina classica davanti agli squilibri del mercato implica l'infondatezza della legge di Say, come comunicava Keynes ai lettori francesi nella Prefazione alla traduzione francese della sua *General Theory*.

¹⁶⁸ Keynes afferma infatti che le decisioni dell'imprenditore o dell'investitore -quelle *reali*, non quelle astrattamente assunte nei diagrammi degli economisti neoclassici- non nascono da attese matematiche, per le quali non esiste una base di calcolo attendibile, ma da intuito ed esperienza, che egli definisce "*animal spirits*" (p. 103). Sull'origine e l'uso di questo termine da parte di Keynes, cfr. I. Barends, "*Animal Spirits*" in *John Maynard Keynes's General Theory of Employment, Interest and Money. Some short and Sceptical Remarks*, Darmstadt Discussion Papers in Economics, 201, 2011.

¹⁶⁹ J.M. Keynes, *The General Theory of Employment*, The Quarterly Journal of Economics, February 1937.

¹⁷⁰ Sull'astratto razionalismo dell'utilitarismo benthamiano, cfr. *supra*.

¹⁷¹ pp. 20-25.

¹⁷² *ivi*, p. 21.

¹⁷³ *ivi*. Iniziando il Cap. 21, intitolato *The Theory of Prices*, Keynes nota questa incongruenza degli economisti classici: da un lato sostengono che i prezzi sono governati dalla legge dell'offerta e della domanda; dall'altro che sono governati dalla quantità della moneta e dalla sua velocità di circolazione, dall'accumulo, dal risparmio forzato, dall'inflazione e dalla deflazione. Scarso o nullo è però il tentativo di collegare le due diverse teorie: "nulla è chiaro e tutto è possibile. Siamo abituati a trovarci a volte su un lato della luna, a volte sull'altro, senza sapere quale strada li congiunga" (p. 185). Eppure, questa era la dottrina accettata dal mondo accademico (p. 29).

¹⁷⁴ *ivi*, p. 186.

¹⁷⁵ *ivi*, pp. 26-29.

¹⁷⁶ *ivi*, p. 28.

¹⁷⁷ *ivi*, p. 29.

La cosa riguarda ancora più da vicino l'argomento che stiamo trattando, per chiarirci le idee sul quale è stato aperto questo lungo intermezzo, se ne seguiamo le implicazioni attraverso l'articolo di K. Iwai, *The Second End of Laissez faire*.¹⁷⁸ Iwai si rifà principalmente a Keynes, ma anche ad altri economisti, nell'analizzare la crisi iniziata nel 2007.

La premessa è: l'economia capitalista è il modello di gran lunga più efficiente nella *microeconomia*, ma provoca instabilità a livello *macroeconomico*, inflazione e deflazione (p. 3). Nonostante ciò è riuscita a rimanere stabile soltanto perché elementi di "disturbo", quali la rigidità dei salari (questo l'aveva scoperto Keynes, *The General Theory, etc.*, p. 15; p. 168; p. 191) e le leggi che regolano gli investimenti speculativi, hanno impedito il "libero aggiustamento" dei prezzi del mercato, anche se tutto ciò ha avuto un costo nella sottooccupazione e nella sottoutilizzazione dei capitali. Il sistema vive dunque l'alternativa tra efficienza e instabilità.

Qui Iwai fa un breve riepilogo dei fondamentali eventi: sino agli anni '70 fu in auge il modello economico keynesiano, poi ci fu la controrivoluzione neoclassica guidata da Milton Friedman che ebbe seguito tra gli Accademici e divenne dominante con Reagan e la Thatcher riportando in auge un nuovo *laissez faire*. Seguirono la *deregulation* e la globalizzazione, il "grande esperimento" di questa economia neoclassica: il "puro" capitalismo avrebbe accresciuto efficienza e stabilità in uno stato ideale dell'economia (p. 4). Il suo fallimento giunse con il 2007 dimostrando ancora una volta che nell'economia capitalista l'efficienza si paga con l'instabilità, e ciò è dovuto al fatto che essa si basa essenzialmente sulla "speculazione" (p. 5). Metto la parola tra le virgolette perché è necessario intendere il preciso significato al quale ci vuole condurre Iwai.

Speculazione, dice, è comprare qualcosa non per possederla, ma nella prospettiva di rivenderla; si tratta dunque di una scommessa sul futuro che ignoriamo e ha perciò in sé elementi di rischio. Se Milton Friedman fosse vivo, prosegue, ci ricorderebbe che contro questo rischio ci si può assicurare (p. 6) e che gli speculatori che si dedicano a questa attività assicurativa accollandosi una parte del rischio, funzionano da stabilizzatori del mercato (p. 7) assumendosi il ruolo che fu della "mano invisibile". Si noterà, aggiungo, che con Friedman siamo al reiterato tentativo di puntellare in qualche modo l'assunto neoclassico, sempre smentito dai fatti, dell'autoregolazione del mercato.

A questo punto però Iwai riepiloga la tesi di Keynes -quella dei sei volti da scegliere esposta *supra*- e vorrei aggiungere che uno dei punti di forza delle assunzioni keynesiane, delle quali egli stesso rivendica la concretezza, è di non partire da *astrazioni* razionaliste, ma di riferirsi ai *reali* comportamenti degli imprenditori e di chiunque operi sul mercato. Ora, come abbiamo visto lo schema di Keynes mostra che l'aggregato di singole decisioni razionali si manifesta in forma di conseguenze del tutto irrazionali offrendo la chiave per comprendere quei fenomeni ricorrenti, *dannosi per l'economia reale*, noti come "bolle" e "scoppi" (delle suddette bolle); fenomeni che si risolvono in inflazioni e deflazioni.

Iwai osserva al riguardo che non c'è ragione per ritenere che gli operatori dei derivati finanziari operino in un contesto previsionale diverso da quello dei concorrenti al premio giornalistico descritto da Keynes: infatti *ciò che è accaduto nel 2007 conferma ben di più la teoria di Keynes che non le previsioni di Friedman* (p. 10).

Se il problema fosse soltanto questo, aggiunge alle pp. 10-11, non sarebbe tuttavia necessario parlare di una "seconda fine del *laissez faire*": si potrebbe magari pensare a un semplice tremolio della mano invisibile. Di fatto, l'instabilità del capitalismo non può essere ridotta a quella dei mercati finanziari; nel capitalismo, infatti *siamo tutti speculatori per il semplice fatto che maneggiamo del danaro* (p. 11): avere del danaro costituisce la forma pura della speculazione.

Qui Iwai sviluppa la teoria della moneta al fine di rispondere alla domanda: che cos'è il danaro? Secondo Iwai -e mi sembra difficile dargli torto, anche perché è studioso della specifica materia- il danaro non ha un valore intrinseco in quanto moneta (è soltanto un pezzo di carta) e neppure perché glie lo conferisce in via forzosa lo Stato. Al riguardo Iwai cita il caso dei talleri di Maria Teresa che ebbero valore di moneta ben oltre la vita dell'Imperatrice, negli Stati africani (!). La moneta, dice quindi Iwai a p. 13, è tale semplicemente perché è accettata come moneta: noi la accettiamo in cambio della nostra merce (anche il lavoro è tale) perché sappiamo che verrà accettata da altri quando vorremo avere le merci altrui.

In altre parole: la accettiamo da altri perché sappiamo che ne avremo un'utilità facendone uso. Perciò avere moneta è la più pura forma di speculazione (essa ha luogo in ogni singola decisione di consumo e/o di risparmio/investimento) e l'economia capitalista, che non potrebbe esistere senza la circolazione monetaria, fa di noi tutti degli "speculatori" (p. 14). Keynes notava (cfr. *supra*) che la dottrina economica classica ignora il ruolo della moneta; e Iwai ricorda che la moneta, in quanto *oggetto* di speculazione, è soggetta ad instabilità per motivi previsionali che hanno la medesima irrazionalità di ogni aggregato di previsioni.

La ragione per la quale la moneta è speculativa è delle più semplici: vendere e ottenere del danaro non significa che quel danaro sia immediatamente speso per acquistare qualche altra merce: si può spendere per questo del danaro del quale si è *già* in possesso, e si può invece decidere di accumulare: così la domanda diventa inferiore all'offerta. Si può decidere di comprare usando anche i propri risparmi, così la domanda diventa

¹⁷⁸ www.iwai-k.com/The%20Second%20End%20of%20Laissez%20faire. Si tratta della riedizione 2011 di un precedente articolo dell'Autore, del 2009.

superiore all'offerta. La legge di Say, che postula l'eguaglianza tra domanda e offerta è palesemente smentita precisamente dall'esistenza e dal ruolo della moneta: se la domanda supera l'offerta c'è un *boom*, se si verifica l'inverso c'è una depressione. I due fenomeni che vengono interpretati come squilibrio tra domanda e offerta di beni sono dunque lo specchio di uno squilibrio tra domanda e offerta di moneta che però, contrariamente ai beni, non ha un *proprio* "mercato" (p. 16) perché la moneta possiamo venderla o acquistarla soltanto comprando o vendendo beni.

Per verità, però, un mercato della moneta c'è, è quello dei depositi e dei prestiti, ma i suoi squilibri si possono compensare soltanto operando sul mercato dei beni (p. 17) e un economista, Wicksell, si rese conto che il rialzo e il ribasso dei prezzi delle merci è funzione di un eccesso o di una carenza di domanda e che ciò è in rapporto inverso con le oscillazioni del tasso d'interesse, perché crescita e decrescita generalizzata (inflazione e deflazione) sono altra cosa dalla crescita o decrescita del prezzo di una *singola* merce (p. 18). La decisione *generalizzata* in un senso o nell'altro dipende dalle attese dei produttori *nel loro complesso* che avviene nel contesto previsionale descritto da Keynes con la parabola del concorso, quindi eventuali errori si generano all'interno dell'aggregato delle decisioni dei singoli produttori (p. 19) *ed è un fenomeno che si autoalimenta*; le variazioni nel tasso di interesse generano dunque squilibri che si cumulano.¹⁷⁹

C'è di più. Inflazione e deflazione deprimono o accrescono il valore della moneta; perciò il possesso di moneta diviene "un'attività puramente speculativa con un ruolo decisivo" (p. 20) anche perché, se il fenomeno si protrae, esso entra nell'aspettativa generale, col risultato che in regime di inflazione aumentano gli acquisti, *cioè la cessione di moneta in vista di un suo deprezzamento*, e viceversa (p. 21). Il regime inflattivo aumenta inoltre la propensione all'indebitamento in previsione di una perdita di valore reale della moneta, e ciò aumenta l'inflazione perché si tratta di danaro riversato nella domanda di beni. Non c'è autoregolazione del mercato, non c'è "mano invisibile" dunque, *se non nel senso opposto di aggravio degli squilibri*. Come dice Iwai, il mondo di Adam Smith si è capovolto (p. 23).

Dunque la moneta, che è ciò che rende possibile lo sviluppo economico, è anche la causa delle inflazioni e delle deflazioni, cioè dell'instabilità.¹⁸⁰ Quel che è più interessante è però che queste crisi, autoalimentandosi, dovrebbero portare alla distruzione del sistema economico a seguito dell'interazione dei fattori: così però non avviene perché c'è qualcosa, nel sistema, che resta rigido (*sticky*). Questo qualcosa è il salario in termini *monetari*, indipendentemente dalla sua diminuzione in termini *reali* (Iwai, pp. 24-25).¹⁸¹ *Keynes è contrario alla flessibilità dei salari teorizzata dall'economia classica del laissez faire precisamente perché ciò costituirebbe un elemento di autodistruzione del sistema*, e afferma (p. 168): "Supporre che una politica di salari flessibili sia il giusto e adeguato complemento di un sistema complessivamente legato al *laissez faire* è il contrario della verità".

Nota tuttavia Iwai (p. 26) che ciò si risolve di fatto in una diminuzione dell'occupazione, e che il sottoimpiego di lavoro e capitale è comunque il prezzo da pagare all'instabilità del capitalismo. Parte da qui l'analisi della crisi del 2007, non tutta di interesse per queste note. Tralascio perciò la parte relativa ai problemi del dollaro (che, tra l'altro, a distanza di cinque anni dall'articolo, non sembrano essere ancora all'orizzonte) e alla possibile crisi del capitalismo -che lo stesso Iwai ritiene ben lontana e che non avverrà, né sembra sia avvenuta, con la presente depressione- ma che potrebbe avvenire, secondo Iwai, con una ipotetica, e per ora non prevedibile, iperinflazione. Tralascio dunque il fumoso futuro e mi occupo soltanto dell'immediato passato e del presente che ne consegue.

La crisi del 2007 dalla quale, per inciso, l'Europa non è ancora uscita e gli Stati Uniti apparentemente sì, ma con gravi danni sociali, onde non *tutto è come prima*, si manifestò con uno "spettacolare crollo di liquidità sui mercati finanziari" (p. 27).

Iwai descrive quindi un processo ben noto: il danaro depositato in una banca può essere da questa, a sua volta, prestato: e così via, generando una "creazione" (del tutto virtuale) di moneta, multipla del deposito

¹⁷⁹ Per inciso, questo permette di comprendere il senso dei rimedi proposti da Keynes per combattere i fenomeni deflattivi: investimenti pubblici e ribasso dei tassi. Si noti tuttavia che una sensazione generalizzata di timore per il futuro può condurre ad utilizzare la nuova liquidità per ulteriore accumulo, anche con tassi bassi.

¹⁸⁰ P. Wells ha pubblicato sulla Review of Social Economy, 43, 3, 1991, l'articolo *Keynes's General Theory Critique of the Neoclassical Theories of Employment and Aggregate Demand* il cui dattiloscritto è sul web, www.ideals.illinois.edu/.../keynesgeneraltheory. Qui a p. 21 si legge: "Forse l'aspetto più deviante della legge di Say in particolare, e dell'economia neoclassica in generale, è l'assunzione fuori del mondo che la moneta sia neutrale e che tutto il reddito del PIL sia speso nell'acquisto del prodotto". E cita il caso di spese che con il PIL non hanno nulla a che vedere, come l'acquisto di libri rari, di quadri dell'Ottocento, e simili. "La moneta" dice a p. 22 "si spende per comprare qualunque cosa sia in vendita" non necessariamente i beni della produzione.

¹⁸¹ Colgo l'occasione per sottolineare che il senso profondo della rivoluzione keynesiana è nella sostituzione dell'astratto razionalismo benthamiano che presiede alle equazioni dell'economia classica, con la psicologia dei reali comportamenti in presenza di variazioni dei parametri economici, soprattutto sotto il profilo delle aspettative; e dei loro non razionali risultati nell'aggregato. Ciò implica una complessa interazione tra i fattori economici (investimenti, risparmi, consumi, produzione, occupazione, tasso d'interesse) che non può essere lasciata a se stessa (al "mercato") perché genera distorsioni che si autoalimentano: e ciò sempre a causa della psicologia degli attori del mercato. Sotto questo profilo appaiono molto interessanti i capp. 12-16 della *General Theory*, dedicati alle aspettative a lungo termine, all'interesse, al risparmio e al capitale, che non è *di per sé* produttivo, tant'è che Keynes afferma (p. 136): "simpatizzo perciò con la dottrina pre-classica che tutto è prodotto dal lavoro". Venendo dunque al problema dei salari *monetari*, l'argomento è esaminato da Keynes in termini di psicologia dei comportamenti reali dei lavoratori (ampio riassunto in Wells, cit.) alle pp. 13-18 che così lo portano a concludere (p. 18): "È una fortuna che i lavoratori, sebbene inconsciamente, siano economisti più ragionevoli della scuola classica, in quanto resistono alla riduzione dei salari monetari".

iniziale. Ciò vale sinché nessuno pensa di riprendersi il capitale versato, che fu versato con la certezza di poterlo ritirare in qualsiasi momento del futuro: come nella parabola del concorso di bellezza, *la moneta è moneta perché ciascuno pensa che gli altri pensino che sia moneta*. Se però gli umori cambiano, si genera una corsa al prelievo che supera la disponibilità del sistema bancario, e molti che avevano depositato non troveranno più da prelevare, perché la liquidità è svaporata senza lasciare traccia.¹⁸²

Accadde così nel 1929: dopo il crollo di borsa tutti rivelevano la propria liquidità, ma la disponibilità si contrasse e le banche andarono fallite. Fu in seguito necessario, perciò, separare le banche d'investimento (o d'affari) da quelle commerciali (lo stesso accadde anche in Italia; si trattò di una misura che potrei definire "di igiene").

Negli anni '80 il vento cambiò -sono gli anni di Reagan, della Thatcher e delle dottrine liberiste di Hayek e di Friedman- e iniziò la cosiddetta *deregulation*, con il supporto degli Accademici. Si riteneva -qui si ricalca l'opinione di Friedman citata sopra- che i mercati finanziari fossero in grado, con i loro meccanismi di ripartizione del rischio, di autoregolarsi.

Così, con il XXI secolo, emerse la crisi dei cosiddetti *subprimes*, cioè dei mutui concessi, a condizioni più onerose, d'onde il nome, a richiedenti di dubbia solvibilità; i quali pensavano però, in caso di difficoltà, di poter rivendere ad altri con un margine di profitto visto che, con la politica del prestito facile, si era messa in moto una bolla dei valori immobiliari. Nel frattempo l'ingegneria finanziaria aveva elaborato i rischi "e convertito i titoli garantiti dai mutui in derivati complessi inseriti in portafogli d'investimento e fondi speculativi"¹⁸³ sparpagliati in tutto il mondo" (p. 30); mentre "le banche estendevano i prestiti convinte di poter bilanciare i rischi di inadempienza riunendo i prestiti in titoli garantiti dai mutui" (ivi). Molti ci credettero e comprarono quei titoli; nel giro entrarono anche le banche commerciali, alle quali era stato tolto il divieto di agire come banche d'investimento; d'altronde molti acquistavano quei titoli come se fossero "strumenti altamente liquidi che si potessero incassare in ogni momento" (ivi). Il risultato fu che il mercato finanziario "riuscì a creare una enorme liquidità quasi dal nulla" (ivi).

Particolarmente vertiginosa fu la crescita dei cosiddetti *credit default swaps* (CDS) derivati finanziari destinati a ricoprire il rischio d'insolvenza degli emittitori dei titoli: il loro volume nel 2007 aveva superato il PIL mondiale. Quando la bolla scoppiò i sottoscrittori si precipitarono a vendere ma rimasero -come suol dirsi- col cerino in mano, mentre i prezzi degli immobili crollavano. Il risultato fu l'inadempienza di banche e istituti finanziari, e la crisi della liquidità: chi aveva investito non trovò più i propri soldi perché la liquidità artificialmente creata da una finanza non regolata, *era scomparsa nel nulla dal quale proveniva*.

Sin qui il racconto della crisi fatto da Iwai, e qui, come preannunciato, mi fermo, anche perché sono assalito da un dubbio personale: quanta di questa sregolatezza fu tacitamente consentita sul piano politico? Come noto, il "ceto medio"¹⁸⁴ americano iniziò ad entrare in crisi negli anni '70, crisi ininterrotta che dura ormai da quarant'anni. Il mutuo facile e lo scoperto facile furono forse strumenti politici per tentar di mascherare ai ceti medi il loro stato di progressiva pauperizzazione? Su questo punto ci sono altre spiegazioni ma il dubbio mi resta, perché la politica, *se vuole*, può. Infatti una spiegazione diversa, ma per certi aspetti coincidente nella causa, è quella di M. Rustin, *Reflections on the Present*, in *The Neoliberal Crisis*, cit., pp. 35-36. Rustin sostiene, analizzando i dati, che l'abnorme espansione dell'economia finanziaria negli USA fu dovuta alla mancanza di opportunità per gli investimenti produttivi; ciò, per l'appunto, a causa dell'impoverimento della "classe media". Nel testo di Rustin trovo coincidenze anche per quanto notavo *supra*, cioè che la reazione degli anni '70, dopo i progressi dei lavoratori nel dopoguerra, si impostò precisamente sulla contesa per la spartizione del profitto. Questo però mostra anche quanto fragile fosse l'ipotesi di poter condurre un'economia di mercato "sociale": nel momento in cui il drago ha fame, non ha remore a mangiare nel piatto degli altri.¹⁸⁵

¹⁸² Qui Iwai cita parte di un passo di Keynes (p. 99) che è opportuno riportare integralmente: "Così l'investitore professionale è costretto a preoccuparsi di anticipare, attraverso le informazioni o nell'atmosfera, i mutamenti in atto del genere di quelli che l'esperienza mostra essere maggiormente influenti sulla psicologia di massa del mercato. Questo è l'inevitabile risultato dei mercati d'investimento organizzati in vista della cosiddetta liquidità. Nessuna delle massime della finanza ortodossa è sicuramente più antisociale del feticcio della liquidità, della dottrina che sia virtù positiva delle istituzioni di investimento concentrare le risorse sul possesso di titoli liquidi. Essa dimentica che per la comunità nel suo complesso non c'è nulla di simile alla liquidità di un investimento. L'oggetto sociale dell'investimento professionale dovrebbe essere lo sconfiggere le forze oscure del tempo e dell'ignoranza che avvolgono il nostro futuro. L'effettivo e privato scopo degli investimenti più professionali, è oggi "muoversi rapidamente", come dicono gli Americani, essere più furbo degli altri e lasciare gli altri con il cerino in mano". Keynes, nel medesimo capitolo (Cap. 12, *The State of Long Term Expectations*) esprime la convinzione (p. 102) che siano preferibili gli investimenti a lungo termine in *capital assets*, invece di avere l'ossessione per la liquidità che, comunque, *non è garantita per tutti*; questo, dice, "potrebbe essere un utile rimedio per i nostri mali contemporanei". E ancora (p. 100): "L'esperienza non fornisce chiara evidenza che una politica di investimenti socialmente vantaggiosa coincida con quella più redditizia". Keynes mette in evidenza limiti e danni della speculazione finanziaria.

¹⁸³ I cosiddetti *hedge funds* nei quali sono combinati investimenti ad alto rischio ma ad alto rendimento, sicché il fondo è ritenuto in grado di fornire comunque un ragionevole rendimento medio.

¹⁸⁴ Nel linguaggio americano, "ceto medio" sta a significare i lavoratori, coloro che percepiscono uno stipendio o un salario, la "working class".

¹⁸⁵ Un'interessante interpretazione della politica del credito facile verso individui ad alta probabilità di insolvenza, viene da J. Dean, *The Neoliberal Trap*, www.opendemocracy.net/jodi-dean/neoliberal-trap, i poveri, esattamente per la verosimile insolvenza, consentono il vorticoso giro di derivati sul quale si fonda l'economia finanziaria del neoliberismo. Essi sono perciò essenziali al neoliberismo e continuamente prodotti grazie al meccanismo stesso il cui effetto è l'aumento delle disparità. Accanto a questo articolo posso inoltre citare

È singolare, comunque, che il processo d'impoverimento inizi con il nuovo avvento del (per nulla "neo") liberismo, è singolare perché questo confermerebbe che le disparità nascono nel mitico "mercato" che aumenta sicuramente il PIL, ma anche le disparità, e ciò perché un mercato, per definizione, non può essere libero, se non nelle ipotesi dei classici che si astraggono totalmente dalla realtà.¹⁸⁶ Per liberarsi dalle astrazioni è tuttavia necessario liberarsi dal totem del PIL, la grande astrazione che maschera nell'anonimato della "media" la realtà della distribuzione, e che, oltretutto, non è un indice di reale disponibilità di beni, ma di transazioni finanziarie.¹⁸⁷

Tra gli esiti del nuovo rampante liberismo, c'è stato infine quello, inedito nelle dimensioni ma sempre invocato sin dal XIX secolo, della cosiddetta globalizzazione, alla quale Iwai accenna in chiusura alle pp. 45-47. "Espandere il libero mercato all'intero pianeta e introdurre una più pura forma di capitalismo, avrebbe incrementato efficienza e stabilità" (p. 45). Di fatto la globalizzazione ha messo in secondo piano le economie nazionali, sovrastate da un capitalismo globale *che non può avere guida o controllo da parte di un Governo o un Banca centrale*. Perciò questo capitalismo globale si muove esattamente come ai tempi del *laissez faire* (p. 47). Così il 2007 fu "una spettacolare testimonianza di questo fallimento" (p. 45). Si potrà anche ascrivere a suo merito la spettacolare crescita di ciò che era un tempo il "terzo mondo": di certo esso ha ricreato in occidente quella che Marx definiva la *industrielle Reservearmee*, l'esercito di riserva industriale dei disoccupati.¹⁸⁸

Non c'è da meravigliarsi quindi se il "neo" liberismo è divenuto una "parolaccia"; un quadro quanto mai negativo dei suoi esiti viene dato dagli articoli che costituiscono i due volumetti di Soundings già citati (cfr. note 150 e 151).

In *After Neoliberalism, etc.*, cit., l'articolo di D. Massey (pp. 24-36) sottolinea fenomeni che abbiamo già visto, cioè l'errore di considerare la "crescita" i base all'aumento del PIL, ciò che nasconde l'aumento reale delle disuguaglianze;¹⁸⁹ l'interiorizzazione delle trasformazioni sociali in corso sotto il bombardamento ideologico degli Accademici¹⁹⁰ seguaci della dottrina neoclassica *spacciata per "scienza"* nel senso di scienza fisica o naturale; la debordante economia finanziaria che *non crea ricchezza, si limita ad estrarne, parassitariamente, dalla società*. Siamo dunque in presenza di un ordine economico distruttivo del benessere (art. di Rustin, cit., p. 37) nel quale si assiste alla progressiva privatizzazione del sistema sanitario e della sicurezza (ivi, p. 43)¹⁹¹ per non dire delle prigioni.¹⁹² L'intera società è consegnata al "mercato"¹⁹³ che, come, come notavo in *Storia, etc.*, non è affatto "libero", è il luogo ove conta *-e si palesa-* il rapporto di forza tra i contraenti.

anche il più diffuso testo di M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Trad. di A. Coturelli e E. Turano Campello, Roma, DeriveApprodi, 2012.

¹⁸⁶ Vorrei notare ancora una volta che questa continua sottolineatura dell'irrazionalità di un'economia fondata sull'assunzione che possa esistere libertà nel mercato, non sottende una contesa "scientifica" o politico-ideologica: ciò che mi interessa sottolineare è che l'irrazionalità discende da premesse razionaliste, il Deismo, e da assunzioni razionaliste, le astrazioni matematiche dell'economia classica. Siamo quindi in presenza di *derive* (nel senso che ho chiarito in *Premessa*) della Ragione.

¹⁸⁷ Dal *Grande Dizionario della lingua italiana* del Battaglia, vol. XXI, p. 92: Totem: elemento naturale.....che gode di particolare venerazione da parte di un gruppo sociale.

¹⁸⁸ *Il Capitale*, ed. cit., vol. I^{III}, pp. 78-91. Questa è un'altra coincidenza con le tesi di Rustin, cit., p. 35, circa la spinta alla globalizzazione.

¹⁸⁹ Si ricordi, ad esempio, che il PIL si forma anche con il reddito da investimenti finanziari all'estero, che rappresentano un drenaggio di ricchezze dal luogo di produzione per arricchire soltanto gli investitori finanziari. Non per nulla, l'epoca d'oro per l'Europa fu quella del colonialismo; su questi argomenti si veda Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, Trad. e cura di S. Arecco, Milano, Bompiani Vintage, 2016.

¹⁹⁰ Nei suoi numerosi articoli, W. Bonefeld sottolinea abitualmente che, tra le caratteristiche dell'ordoliberalismo, c'è la necessità di integrare i lavoratori nell'economia di mercato, facendo di essi degli "investitori" su se stessi, lavorando a valorizzare se stessi nelle ore libere dal lavoro stipendiato (after the conclusion of the waged part of the working day : *Human Economy and Social Policy: On Ordoliberalism and Political Authority* p. 21, sul sito web cit. in nota 158, contenente vari suoi articoli). Su questo argomento si vedano anche, sul medesimo sito, *Human Economy and Political Authority: Ordo-liberalism and the Idea of the Big Society*, p. 16; e, ivi, *Social Market Economy and Big Society: German Neoliberalism and the Politics of Austerity*, p. 7. La cooperazione di tutti gli strati sociali in una comune cultura del lavoro è altro punto essenziale delle dottrine germaniche (ordoliberalismo ed economia di mercato sociale): si vedano, ivi, *Adam Smith and Ordoliberalism: on the Political Form of Market Liberty*; *The Crisis of Neoliberal Economy and the Return of the State: On the Theoretical Roots of Postneoliberalism in Adam Smith's Political Philosophy and the German Ordo-liberal Tradition*. Questo indottrinamento collettivo è fondamentale quando, come nella dottrina tedesca che domina l'Europa, si chiedono "austerity and sound money" in nome di una *politica* condotta "per mezzo di regole di adeguamento economico basate su un sistema di regole apparentemente depolitizzate" (corsivo mio): cfr. *German Ordo-liberalism and the Politics of Vitality*, p. 38, sempre sul medesimo sito. In questa *finta apoliticità* delle dottrine economiche, vengono ad evidenza due loro non-detti: il loro fondamento razionalista in una *epistème* e il ruolo ancillare degli Accademici come portatori del Verbo (nella valigetta?). Ma ogni economia è una scelta politica: e il problema politico dietro l'ordoliberalismo è patente nelle dichiarazioni degli stessi protagonisti: mantenere viva l'economia di mercato -cioè lo *status quo* sociale- evitando derive collettiviste. Quanto al senso di questo parlare di "capitale umano", si veda Piketty, p. 249, a conclusione del paragrafo intitolato *Capitale negriero e capitale umano*.

¹⁹¹ Premesso che gli articoli che sto citando si riferiscono alla situazione della Gran Bretagna, faccio notare che i grafici di Piketty mostrano la presenza di un fenomeno che riguarda l'intero occidente, legato al prepotente aumento della rendita (finanziaria) del capitale rispetto ai redditi da lavoro; anche questi però caratterizzati da crescente divaricazione a favore dei dirigenti di grado più elevato (si veda anche l'articolo di Rustin, *After Neoliberalism, etc.* in loc. cit., p. 44; e quello di S. Hall e A. O' Shea, ivi, p. 54). Posso aggiungere che la Germania sembra essere il paese *relativamente* meno colpito dall'entità del fenomeno (che, comunque, riguarda anche lei) ciò che farebbe pensare che la *soziale Marktwirtschaft* abbia ancora un proprio, se pur secondario, ruolo: quantomeno, di contenimento.

¹⁹² Cfr. l'articolo di S. Hall in *The Neoliberal Crisis*, cit., p. 24. Hall sottolinea anche la natura truffaldina del vuoto concetto di "Big Society" (p. 25) che, lo ricordo, Hayek esaltava abitualmente (nel presente testo citato come "Grande società"); e il ruolo della cultura benthamiana (p. 13) nell'attuale stato di cose.

¹⁹³ Rustin, cit., p. 45; J. Newman-J. Clarke, in *After Neoliberalism, etc.*, cit., p. 99.

In altri loro articoli, D. Massey e M. Rustin¹⁹⁴ collegano la crescente porzione di redditi finanziari da capitale, con la crisi della classe media e del lavoro qualificato. È il fenomeno inverso a quella “eutanasia dei *rentiers*” auspicata da Keynes¹⁹⁵ e ricordata da Piketty¹⁹⁶ come conseguenza delle guerre e dell’inflazione che avevano operato una redistribuzione del reddito tra il 1920 e il 1970. Un fenomeno di tali dimensioni da aver creato una nuova “classe” privilegiata, costituita da “industriali e uomini d’affari di livello mondiale, Amministratori delegati dei grandi gruppi, nuovi speculatori trans-etnici e transnazionali, direttori di grandi istituzioni finanziarie, operatori di *hedge funds*, capitalisti di ventura, alti dirigenti che guidano il sistema e hanno un’alta posta dal loro successo” insieme a “l’importante ma subalterno arcipelago di consulenti, esperti di mercato, addetti alle pubbliche relazioni, legali, contabili creativi ed esperti nell’elusione fiscale”.¹⁹⁷ Questa è l’economia neoliberista che ha dato così pessima prova di sé nel 2007.¹⁹⁸

Sembra quindi giunto il momento di occuparci di Milton Friedman, verosimilmente il più influente tra gli economisti che hanno propugnato e propalato l’attuale modello economico dell’Occidente. Naturalmente, non essendo questo un trattato di economia, non ci occuperemo della sua vasta opera scientifica¹⁹⁹ se non per ricordare che essa ha un fondamento imprescindibile: la *fede* nell’equilibrio spontaneo del mercato, nella sua capacità di autoregolarsi: o quasi, perché il riequilibrio è sempre pensato nell’ottica del “lungo periodo”, quello al termine del quale, diceva Keynes, saremo tutti morti.

Una conseguenza importante della dottrina di Friedman, da lui apertamente esplicitata, è però questa: se il mercato è in grado di autoregolarsi, allora gli squilibri che in esso si sono storicamente manifestati sono stati conseguenza degli improvvisi interventi dello Stato nell’economia. Questa convinzione diviene perciò il pilastro di un orientamento ideologico che regge tutta la polemica -e l’influenza- di Friedman in sostegno della svolta

¹⁹⁴ *Displacing Neoliberalism*, in *After Neoliberalism, etc.*, cit., p. 214; *Whose Economy*, p. 121.

¹⁹⁵ *The General Theory*, cit., p. 237. Keynes riteneva -giustamente- che la ricchezza fosse creata dagli imprenditori e dal lavoro, non dalla rendita.

¹⁹⁶ Cit. p. 207; vedi anche p. 202.

¹⁹⁷ S. Hall - D. Massey - M. Rustin, art. cit in nota 150, p. 17.

¹⁹⁸ Cfr. l’articolo di M. Rustin in *The Neoliberal crisis*, cit. alle pp. 27-43. La crisi è avvertita come crisi geopolitica (p. 37). Nell’articolo di D. Massey - M. Rustin, *Rethinking the Neoliberal World Order*, i due Autori mettono in rapporto l’aggressività del capitalismo con i disastrosi interventi militari dell’Occidente nei Balcani, in Medio Oriente sin dal tempo della destituzione di Mossadeq, in Asia Centrale, in Nord Africa, e un po’ ovunque; interventi disastrosi perché tutti terminati con aperti o sostanziali insuccessi dalle conseguenze destabilizzanti. Ora, su questo vorrei fare due notazioni di carattere generale pertinenti a ciò che sto cercando di mettere in luce. La prima è che l’Occidente non sa trovare alternative alla propria “etica” sociale -che perciò *deve* esportare- che fa dell’economia, intesa come PIL, l’unico obiettivo. In questo senso hanno importanza le analisi di Piketty che si sforzano di enucleare quanto del benessere occidentale sia venuto dallo sfruttamento delle colonie prima, dal possesso di capitali industriali e finanziari investiti all’estero, oggi. La seconda, di carattere più generale, riguarda il sostegno *ideologico* sul quale si sono giustificati gli interventi militari. Gli interventi sono stati fallimentari perché l’Occidente ha mostrato di *non capire*, e *non capisce* precisamente perché è *ideologia* quella di un percorso obbligato della “Storia” (unica e maiuscola) verso un traguardo (certo e unico, come l’*épistème*) che si epifanizza nel percorso occidentale. L’Occidente non sa pensare che la propria espansione planetaria del XVIII-XIX secolo fu frutto di un contingente e transeunte rapporto di *forza* che è ora venuto meno. Non fu quindi un percorso obbligato della Storia e della Ragione (il Gatto e la Volpe, come dicevo a p. 708 di *Storia, etc.*) che si dispiegava sul pianeta; l’Occidente non è la ciliegina sulla torta del mondo, è un suo particolare momento con una sua storia, un inizio e una fine. La concezione teleologica hegeliana di un “percorso” riguardabile della storia -che, per arcani motivi, veniva ad insediarsi dalle nostre parti- è un’illusione a sostegno di un pensiero giustificazionista dello stato del momento. L’Occidente non è che una fase transeunte del mondo: figuriamoci poi la borghesia con il suo liberismo sostenuto dalle irrealistiche astrazioni matematiche e la sua pretesa di porsi a modello universale di società.

¹⁹⁹ Mi si consenta l’uso del virgolettato quando si parla di “scienza” economica. L’economia, che è il tentativo di *razionalizzare in schemi predittivi* il comportamento umano al variare dei parametri econometrici (produzione, consumi, redditi, moneta, tasso d’interesse, etc.) può avere, di “scientifico” nel senso proprio della parola, soltanto la veste matematica. Le sue formule algebriche sono di fatto non soltanto semplificazioni razionaliste di quel comportamento: soprattutto nascono da un *pregiudiziale* fondamento benthamiano. Ne consegue che la loro rappresentazione in termini di geometria analitica nei diagrammi cartesiani, mostra morbide curve e arduose rette che solcano lo spazio dell’irreale: che tale è precisamente a causa degli assunti, senza i quali si costituirebbe un campo di ragionamento economico ben altrimenti complesso. La posizione “scientifica” di Friedman non è tuttavia ingenua: essa va tenuta presente per capire la sicurezza ostentata nel suo discorso *ideologico*. Secondo Friedman (che in ciò si pone diversamente da Hayek) i modelli matematici elaborati costituiscono *sicuramente* un’astrazione, la cui validità risiede tuttavia nella loro capacità *predittiva*: applicati agli eventi reali, essi possono ritenersi convalidati se si mostrano in grado di prevederne gli esiti e di indicare la via per indirizzarne il corso. Si noti, che ciò non significa che i fatti possano *provare* un’ipotesi la cui consistenza risiede soltanto nella propria coerenza logica: si tratta più semplicemente di convalidare o meno l’uso di un modello in funzione della sua capacità di prevedere gli sviluppi di una situazione di fatto, ma ciò è esattamente ciò che porrebbe le leggi dell’economia sul medesimo piano di quelle delle scienze fisiche e naturali. Ora, ciò è importante su almeno tre piani. Il primo è ridurre la politica economica -che è *politica*- al giudizio *apparentemente* apolitico degli “esperti”, conferendo alle loro scelte un valore *normativo*. Il secondo è che, per conseguenza, un’economia sottratta ad ogni scelta politica e perciò ad ogni giudizio di valore, diviene una prassi “oggettiva” e perciò totalmente *anetica*. Questo può forse spiegare il cinismo apolitico e anetico con il quale Friedman e i “Chicago boys” si misero a disposizione di Pinochet: in altri tempi sarebbero stati definiti “collaborazionisti”. Il terzo, fondamentale per ciò che stiamo esplorando, è che il rapporto tra il modello razionale (matematico) e il fenomeno cui esso va a *sovrapporsi* descrivendone la dinamica nei limiti del misurabile, è il medesimo rapporto soggetto/oggetto, *res cogitans/res extensa* che caratterizza il razionalismo scientifico nell’analisi di Bachelard. Qui però, lo “oggetto” è l’uomo e il suo comportamento, la sua “verità” testimoniata nella parola e nell’azione, che è *politica* nel senso più generale della parola. Questa riduzione della politica alla tecnica, in tanto è possibile in quanto *pensata entro una cultura razionalista della verità/épistème* (si veda l’Appendice). Ciò a *prescindere* dal fatto che Friedman è morto nel 2006 senza assistere a ciò che accadde nel 2007 e che la sua “scienza” non prevede: perché le “verità” che l’uomo *testimonia*, quelle della storia, debordano gli astratti schemi della *téchne*. Senza contare che il mondo dei “tecnici” è comunque diviso, tant’è che non sono mancate critiche e obiezioni al modello di Friedman in un settore come l’economia dove, di fatto, la complessità del *fenomeno*, effetto del non prevedibile comportamento dell’uomo, offre troppe incognite per poter impostare equazioni sufficientemente attendibili. Dietro la “tecnica” occhieggia l’ideologia: del dominio.

neoliberista in auge dalla fine degli anni '70. Di questo orientamento mi occupo dunque esaminando il più celebre testo divulgativo delle sue idee, *Capitalism and Freedom*, pubblicato nel 1962 e qui assunto nella cosiddetta "Edizione del quarantesimo anniversario" pubblicata dalla Un. of Chicago Press nel 2002. Si noterà comunque sin d'ora, per quanto detto, l'analogia razionalista dell'assunto di Friedman con le strutture di pensiero degli eresiologi: questo mondo per gli eresiologi, ovvero il "libero" mercato per i liberisti, è *di per sé* "buono"; il "male" che vi si manifesta è il risultato di fattori *esterni* ad esso ostili o estranei, che perciò non ne possono mettere in dubbio la bontà: il *peccato* per gli uni, *l'intervento dello Stato* per l'altro.

Capitalism and Freedom nell'edizione del quarantesimo anniversario si apre con tre Prefazioni, quella alla prima edizione del 1962, quella dell'edizione del 1982, e quella all'edizione del 2002: queste ultime due sono significative. La *Prefazione* all'edizione del 1982 esprime una certa soddisfazione per il fallimento degli interventi socialmente orientati del Governo negli anni precedenti, e la convinzione che vi sia "un ineludibile nesso tra capitalismo e democrazia" (p. XIII). Soltanto una crisi, aggiunge a p. XIV, "produce reali cambiamenti": profezia che, dopo la crisi del 2007, potrebbe riguardare il suo "neo" capitalismo. La *Prefazione* all'edizione del 2002 batte lo stesso tasto, ma con toni più marcati, quelli di chi vede trionfare la propria dottrina: finito "l'esplosivo socialismo" dei "decenni del dopoguerra" oggi si conferisce "un maggior ruolo ai mercati e uno minore al Governo" (p. IX). Dopo la "rapida socializzazione" si va verso la "futura desocializzazione" davanti all'evidente collasso dell'Unione Sovietica (ivi). Verso dove stesse andando il mondo, soprattutto per quanto concerneva gli equilibri internazionali, sembrava sfuggirgli totalmente.²⁰⁰

Friedman è tanto entusiasta del "libero" mercato, da cadere anche in qualche piccola contraddizione. come quando si rallegra dei suoi progressi in Cina, un paese che si sta liberalizzando in tutti gli aspetti "tranne quello politico" peraltro *sperabile* nel futuro perché "capitalismo e libertà sono stati inseparabili" anche nei paesi ex-sovietici (p. IX). Dunque ci può essere un "libero" mercato anche senza democrazia: una conclusione che contraddice le premesse ma che fa comprendere la sua indifferenza nel dare una mano a Pinochet. La sua fu infatti una dittatura ma con un fine che, per Friedman, evidentemente giustificava i mezzi; tant'è che la p. IX si conclude con l'affermazione che "la libertà politica, per quanto possa essere auspicabile, non è una condizione necessaria per la libertà economica e civile". Della quale ultima si duole di non essersi adeguatamente occupato nel suo testo (p. X). Un sospetto sorge tuttavia sin d'ora: i peana per la libertà di Friedman rischiano di apparire strumentali a una retorica, quel che gli importa veramente è soltanto il liberismo.

L'*Introduzione* si apre subito dopo (p. 1) con una affermazione che già conosciamo da altre fonti: "Per l'uomo libero il proprio Paese è l'insieme degli individui che lo compongono". Non siamo al piglio semplificativo, manageriale, della Signora Thatcher; ma il concetto è il medesimo, ed è significativo del fragile fondamento del suo pensiero: il tutto al servizio della sua concezione della "libertà".

Un altro, altrettanto fragile, fondamento del suo pensiero, lo troviamo subito dopo nel Capitolo I, a p. 10: è l'utilitarismo di Bentham, a monte anche dello "*acting man*" di Mises, evocato a p. 11 insieme ad Hayek, dal cui *The Road of Serfdom* attinge il "colore" politico. Quale sia la via della schiavitù, infatti, lo sappiamo, è il socialismo, perciò ritengo inutile aggiungere altro.

Il liberale, dice poi a p. 12, non ha problemi etici (lui non ne ebbe con Pinochet) quelli sono faccende individuali: "opinioni", diremmo, nel senso innocuo che ha la parola nel pensiero borghese, pensiero "tecnico" interessato soltanto all'*épistème*, verità unica, anche se di controvertibile collocazione nel corso della ricerca, comunque in principio attingibile e da sempre "vera". Inutile quindi sottolineare di nuovo che pensiero della *téchne* e ideologia del dominio coincidono; poi ci sono le "opinioni" come parco giochi per il tempo libero.

Davvero straordinario è quindi assistere alla involontaria evocazione letterale di *Cor. 3,110* quando ci viene detto (p. 12) che l'organizzazione sociale deve coincidere con "l'impedire ai malvagi di fare il male e mettere in condizione i buoni di fare il bene", precetto che, di norma, laddove fu usato non lo fu a fini molto "liberali", e che comunque presuppone una visione ben altrimenti collettiva della società: oltreché un'etica condivisa, che permetta di individuare con certezza il bene e il male, i buoni e i malvagi.

È straordinario perché, poche righe sopra, Friedman aveva detto: "in verità uno degli obiettivi principali per il liberale è lasciare all'individuo il confronto con il problema etico" in coerenza ideologica con l'individualismo che presiede alla visione benthamiana ed economicista della società: ma la coerenza logica non è la principale virtù di coloro che costruiscono sulle fondamenta di un pensiero acritico.²⁰¹

²⁰⁰ Mi permetto di ricordare i dubbi da me espressi il 13 Novembre 1989 a p. 356 di *La Gnosi, etc.*, e ancora l'11 Settembre 1999 a p. 709 di *Storia, etc.* circa i problemi che sarebbero derivati all'Occidente da quel collasso.

²⁰¹ Un esempio interessante della distrazione di Friedman nel pensare a fondo, si trova in un suo articolo "scientifico", *The Role of Monetary Policy*, *The American Economic Review*, 58,1, 1968. Come noto, Friedman fu un "monetarista", sostenitore dell'importanza della leva monetaria per correggere le deviazioni del mercato dal proprio supposto equilibrio. Scopo della sua politica economica era infatti il mantenimento della stabilità dei prezzi e della moneta. Questo è naturalmente un *postulato*, perché nulla *dimostra* che esso sia il fondamento necessario della politica economica; tuttavia a p. 13 dell'articolo egli sosteneva che "il nostro sistema economico funziona meglio quando produttori e consumatori, datori di lavoro e dipendenti, potranno confidare in tale stabilità per il futuro". A tal fine egli proponeva leggeri interventi monetari da condursi in automatico in rapporto ai previsti tassi di sviluppo dell'economia aggregata, e affermava che tutte le grandi crisi, come quella del 1929, fossero state causate dagli errati interventi monetari dei governi. A sostegno della validità della propria tesi adduceva le serie statistiche, le quali mostravano ("it is a matter of record") che "periodi di relativa stabilità nel tasso di crescita monetario, sono stati anche periodi di relativa stabilità economica". Ora, mi permetto di notare che la serie dei dati mostra, per esplicita affermazione di Friedman, una *correlazione* tra i due fenomeni, non che il primo sia stato *la causa* del secondo. Questo è un *arbitrio* logico: sulle stesse basi

Friedman abbandona tuttavia subito l'inciso sul bene e sul male per riprendere lo stucchevole ritornello del "libero" mercato come rapporto spontaneo degli individui che avvantaggia tutti: naturalmente, non si pone la domanda su quanto "libero" sia il mercato del lavoro e quanto "spontanea" sia la "collaborazione" che vi si realizza. La sua teoria è però che "la cooperazione è strettamente individuale e volontaria *purché* (corsivo suo): (a) si tratti di imprese private, sicché i contraenti siano individui, e (b) gli individui siano effettivamente liberi di entrare o non entrare in un particolare scambio, cosicché ogni transazione sia strettamente volontaria" (p. 14). Siamo dunque in un'ipotesi del quarto tipo: non per l'economia classica però, che ha creato anche la categoria dei disoccupati "volontari", tali essendo coloro che non accetterebbero le offerte del "mercato": cioè di chi ha più potere nella contrattazione, normalmente il datore di lavoro, per tener testa al quale nella "libera" contrattazione, il lavoratore dovrebbe essere un *rentier*. È appena il caso di ricordare che la presenza di un rapporto di forza indica che il "mercato" non è libero: ma questo lo sapevamo, il mercato è *-in quanto tale-* il luogo della forza, non della libertà.

Naturalmente, la coercizione del mercato è negata nelle cartesiane geometrie dei diagrammi e nel mondo dell'irreale del quale ci parla Friedman, che alle pp. 14-15 estende l'assenza di coercizione anche al mercato del lavoro; *però ritiene che la coercizione possa esistervi in quanto propria del potere politico, del quale propone di vietare l'intervento nelle questioni economiche*. Tutto ciò non merita neppure il commento; questo è però lo sdruciolevole concetto di "libertà" proposto dai liberisti, ai quali si sarebbe tentati di rispondere con le parole di Bismarck (*supra*, in nota 152).

Al concetto di libertà è dedicato il secondo Capitolo (p. 22-36) e si tratta di una libertà che è tuttavia negata ai "matte" e ai "bambini" ("we do not believe in freedom for madmen or children"); si tratta cioè di uno splendido esempio di Razionalismo, per il quale si può evocare la *Storia della follia nell'età classica* di Foucault, il quale vi intende per "età classica" quella che s'inizia con Cartesio. Il pensiero di Friedman, rivolto al borghese benpensante, è ricco di luoghi comuni.

Il capitolo sul controllo della moneta (pp. 37, sgg.) si apre su uno dei più radicali capisaldi della lezione di Friedman: il libero mercato non è instabile, non è colpevole dei *booms* e delle depressioni che hanno colpito e colpiscono i paesi capitalisti; al contrario, esso è stabile e le perturbazioni che lo affliggono sono dovute ai maldestri interventi governativi, anzi, a questi ultimi *tout-court*, poiché essi non possono essere se non *necessariamente* maldestri.

Tutto ciò che il Governo deve limitarsi a fare, è garantire una politica monetaria stabile per una economia "libera" (p. 38). C'è da osservare che, se questa da sola potesse garantire la stabilità, l'intervento governativo non dovrebbe essere necessario; ciò che qui si chiede è tuttavia qualcosa di ben preciso, ancorché soltanto sottinteso: si chiede un Governo a disposizione degli attori del mercato, che ne faciliti l'azione. Una conferma, se fosse necessaria, che l'economia è *politica*, nel senso che una scelta economica implica, a monte, una scelta politica. Come si vede, *al liberismo lo Stato è necessario* -e come!- nonostante a p. 39 si dica che un liberista teme i poteri centrali. Di fatto, l'invocata assenza è un'invocata presenza favorevole agli interessi privati; soltanto il linguaggio semplicistico rivolto ai benpensanti -cioè a coloro che non pensano sino in fondo- consente al liberismo di mascherare la propria realtà. Forse per questo esso si accompagna sempre -Friedman non fa eccezione- al sarcasmo sugli intellettuali.

Non per nulla Friedman fu favorevole a un sistema di intervento monetario *automatico* (cfr. la nota 201, *supra*) e infatti a p. 51 propone un meccanismo di stabilizzazione esente da interventi governativi, volto a configurare un quadro monetario che non debba essere governato dagli uomini ma dalla "legge". Di quale legge si tratti non è dato sapere esplicitamente, ma implicitamente appare scontato che debba trattarsi delle leggi matematiche che regolano le curve e le rette dei diagrammi, tradotte in norme legislative.

Disprezzo per le scelte *umane* della politica (e persino desiderio di liberarsene) e fede nelle astrazioni dei modelli: questo è Razionalismo; e vorrei dire, coniando un neologismo, "volgar-razionalismo", a causa di quelle venature che oggi definiremmo "populistiche" e che denunciano una certa inconsistenza nel fondamento culturale. Che poi Friedman sia stato un importante studioso del fenomeno economico, è altra cosa; ma precisamente per la sua importanza in questo campo, e quindi per la sua influenza, quel suo vellicare i benpensanti sembra una scelta *politica*, quasi a confermare, contro le sue stesse tesi, che l'economia, più che non "scienza", è *politica*.

Per quanto riguarda il commercio internazionale, oggetto del capitolo che segue, sembra ovvio ricordare che Friedman fu contrario al tallone aureo e grande sostenitore della liberalizzazione dei traffici in regime di cambi variabili, al fine di smentire "la fallacia del più diffuso argomento contro la liberalizzazione dei commerci, l'argomento che i bassi salari altrove rendono necessarie le imposte doganali per proteggere gli alti salari qui" cioè negli USA (p. 71).

Friedman sviluppa al riguardo il seguente ragionamento (pp. 71-73) che seguirò con attenzione, introducendo qua e là qualche commento, se necessario.

Dice Friedman: 100 yen/ora per un lavoratore giapponese, sono più o meno di 4 dollari/ora per uno americano? Dipende dal tasso di cambio. Ora, limitiamoci al solo interscambio Giappone/USA e immaginiamo

si potrebbe sostenere che il secondo sia stato "la causa" del primo. Friedman è però tanto sicuro nel proprio *pregiudizio*, da non soppesare il ragionamento nella sua *ambiguità*.

un cambio di 1000 yen per 1 dollaro, grazie al quale ogni prodotto giapponese è più conveniente del rispettivo prodotto USA. Loro ci venderebbero molte cose, noi non riusciremmo a vendere loro nulla. Che cosa potrebbero fare gli esportatori giapponesi con i dollari, che sono dei pezzi di carta? Potrebbero decidere di tassarli, ma questa sarebbe una fortuna per gli USA, che potrebbero seguitare a comprare semplicemente stampando dollari. Potrebbero convertirli in yen, ma se provassero a convertire 1 dollaro con 1000 yen, non troverebbero controparti interessate, perché queste non ci guadagnerebbero; dovrebbero allora convertirli a un tasso minore. Ma con un cambio di 1 dollaro per 500 yen le loro merci costerebbero il doppio e le merci USA la metà, e questo varrebbe per tutte le merci.

Quando si fermerà questo processo di aggiustamento? Si arresterà a quel livello di cambio al quale gli esportatori giapponesi potranno cedere i loro dollari agli importatori giapponesi che intendono acquistare merci dagli USA, cioè a un livello che rende automaticamente uguale l'aggregato delle importazioni e delle esportazioni per entrambi i paesi: a quel punto entrambi i paesi troveranno conveniente produrre soltanto quei prodotti nei quali la produttività dei loro lavoratori -meglio, del loro sistema, che tiene conto di tutti i fattori incidenti sulla produttività- è superiore alla produttività dell'altro paese. Le imposte doganali che avessero impedito questo processo non avrebbero difeso i salari dei lavoratori americani né migliorato il tenore di vita di quelli giapponesi: al contrario, oltre a sfavorire questi ultimi, non avrebbero consentito ai lavoratori americani di avere salari così alti come avrebbe potuto essere. Sin qui Friedman.

Tutto si risolve dunque nel meraviglioso mondo degli equilibri spontanei che sbocciano all'incontro di due curve nello spazio cartesiano. Peccato che il mondo reale non sia quello della geometria analitica.

Iniziamo con una prima osservazione che riguarda il reale funzionamento delle scelte economiche. Il giapponese che vende le proprie merci agli USA, dice Friedman, dovrà usare (o far usare) i dollari per comprare merci negli USA; altrimenti, se preferisce tassarli, gli USA potrebbero acquistare infinite merci al risibile costo della stampa di nuovi dollari: sarebbe una meraviglia, si potrebbero avere le merci gratis.

In realtà, è quello che è successo: si guardi alle riserve in dollari della sola Cina. Il dollaro, moneta universalmente accettata negli scambi, e quindi moneta di riserva, sembra trovarsi per l'85-90% fuori dagli USA (Iwai, cit., p. 41); esso sembra quindi divenuto moneta soltanto secondariamente statunitense perché, per motivi fiduciari, esso è usato da tutti i paesi per saldare le transazioni commerciali, perciò essi tendono ad accumularlo come moneta di riserva. Naturalmente, non trattandosi di oro *ma di carta*, il suo valore è *garantito soltanto dalla fiducia*.

Riprendiamo ora il discorso di Iwai nel punto dove lo avevamo lasciato decidendo di sorvolare: lo lasciammo precisamente là dove affermava che la crisi dell'attuale capitalismo, cioè del secondo *laissez faire*, non sarebbe avvenuta per una deflazione, ma, se mai, per un fenomeno di iperinflazione -qualora questa si verificasse, naturalmente- e il quadro potrebbe essere il seguente (pp. 39, sgg.).

Immaginiamo che qualcuno inizi a pensare di avere una riserva eccessiva di dollari e decida di usarli per acquistare merci sul mercato internazionale. Ciò deprezzerebbe il dollaro ma si potrebbe pensare a un fenomeno passeggero. Se però qualcuno iniziasse a temere che altri possano temere che il dollaro si deprezzi stabilmente, potrebbe nascere una fuga dal dollaro che farebbe rifluire la spaventosa massa di dollari circolanti nel mondo (circa 650 miliardi) verso gli USA, e ne nascerebbe un'iperinflazione. Diverrebbe difficile usare il dollaro per le transazioni internazionali e il mondo dei commerci si frammenterebbe in un mosaico di aree valutarie.

Torniamo ora agli eventi in corso. Se, durante la guerra fredda, la politica del debito USA fu cauta, dai tempi di G.W. Bush gli USA, "banca del mondo", iniziarono a sentirsi potere egemone nel mondo e diedero corso a una politica eccessivamente espansionista, fidando sul potere di signoraggio della propria moneta e senza tener conto del fenomeno descritto da Keynes circa *l'irrazionalità dell'aggregato di decisioni in sé razionali* (p. 44). C'è sempre il rischio, dice Iwai a p. 43, che coloro che gridano al lupo si trasformino in veggenti, una volta raggiunta la massa critica.²⁰²

La libertà di accumulare o non accumulare moneta fa sì che domanda aggregata e offerta aggregata non si incontrino: qui, allora, il punto non è semplicemente l'infondatezza della legge di Say, il punto è che il capitalismo è, sì, efficiente, ma genera squilibri, e gli squilibri producono insicurezza. "La globalizzazione" dice Iwai a p. 45 "è stato un grande esperimento per provare la dottrina economica classica del *laissez faire*, la quale affermava che allargare il libero mercato al mondo intero, e introdurre la più pura forma di capitalismo, avrebbe aumentato l'efficienza e la stabilità". Ha dimostrato, viceversa, che l'una va a scapito dell'altra; in molti paesi capitalisti sono tornati in auge gli stimoli di varia natura, e questo segna una seconda sconfitta per il *laissez faire*.

"La globalizzazione" conclude a p. 46 "ha coperto il mondo con una rete di mercati strettamente intessuta e ha trasformato l'economia mondiale in una lega di economie nazionali in rapporto tra loro in quello che potremmo definire un capitalismo globale che trascende le singole economie nazionali. Tuttavia questo capitalismo globale non ha né un Governo centrale, né una Banca centrale". Che è come dire: l'economia ha bisogno di un Governo, quindi di decisioni politiche: altro che *laissez faire*! E dunque, anche il *laissez faire* è una decisione *politica*: a vantaggio di tutti, direbbe un liberista. È lecito nutrire dubbi, almeno a giudicare dalla divaricazione dei redditi e dai danni sociali delle crisi.

²⁰² Si tratta del fenomeno, noto in economia, delle profezie che si autoavverano.

Mi permetto tuttavia di soffermarmi ancora su queste conclusioni perché c'è qualcosa che non vien detto e che fa emergere un problema di non piccolo rilievo: *se l'economia si fa extraterritoriale, entra in crisi la democrazia*. Non soltanto la pretesa occidentale di esportare la propria democrazia per globalizzare il commercio è dunque contraddittoria, ma la pretesa dei tecnici di prendere il sopravvento sulla politica preclude agli uomini la possibilità di decidere sul proprio presente e sul proprio futuro. Il conflitto tra economia e politica con la vittoria della presunta razionalità della prima, non è soltanto lo specchio della petizione di Friedman: è l'ultimo episodio di una lotta iniziata da Platone contro i Sofisti, tra la presunzione autoritaria della *téchne* in nome dell'*epistème*, e il ruolo della persuasione nell'orientare la storia. Viene alla luce *il volto irrazionale della Ragione* e, curiosamente, chi fa la parte del "sofista" nel senso comune e negativo assunto poi dalla parola, è precisamente Friedman con i suoi suadenti ammaestramenti che nascondono agli ammalati benpensanti la complessità del reale. L'equilibrio dell'economia classica è un gioco delle tre carte.

Nel frattempo gli squilibri destinati a ricomporsi nel fiabesco "lungo periodo" hanno tutto il tempo reale per fare i propri danni anche perché, nel tempo, gli squilibri hanno tendenza ad autoalimentarsi. In altre parole: il "lungo periodo" non ha il tempo di realizzarsi, consentendo così ai suoi credenti di continuare ad attenderne l'avvento, anche perché sembra ovvio, come notava Keynes, che dopo la tempesta l'oceano torni di nuovo calmo. Poi però, c'è da fare la conta dei danni: che riguardano le vite umane e, se mi è consentito, anche la società, meccanismo complesso che non si risolve semplicisticamente in un mero aggregato di individui.

A proposito di semplicismo, ancora una nota. Se anche si accettasse la parabola equilibrata di Friedman, secondo la quale la convergenza del cambio dollaro/yen assicurerebbe automaticamente la parità dello scambio commerciale tra gli USA e il Giappone, resterebbe da valutare il *tempo* necessario a tale parusia, tempo certamente non breve, come sanno anche gli adoratori del "lungo periodo". Nel frattempo quindi, qualcuno resterebbe disoccupato negli USA, e lo resterebbe per un "lungo periodo", tanto lungo da superare forse le sue possibilità di resistenza.

Trascorso il lungo periodo, con le sue vittime, il nuovo equilibrio, sempre secondo l'affabulazione di Friedman, sarebbe realizzato dallo spostamento del lavoro verso quei settori che, nei due paesi, sono rispettivamente i più produttivi: le curve hanno raggiunto un equilibrio. L'ipotesi è suggestiva: resta da domandarsi come potrebbe convertirsi un tessile in un informatico; un meccanico in un agricoltore; o un chimico in un pescatore. Qui stiamo parlando di realtà umane e professionali, non di pedine che si spostano sulla scacchiera secondo le convenienze; squilibri sociali ed economici che a loro volta generano altri squilibri in altri settori dell'economia, perché nel circuito economico tutto si connette con tutto.

Tre sono dunque i fattori trascurati da Friedman: il tempo necessario al riequilibrio *in rapporto al tempo dell'uomo*; la settorializzazione degli squilibri e la loro capacità di autoalimentazione e di contagio, sino al punto di rendere arduo l'ipotizzato riequilibrio; la non interscambiabilità delle attività umane. E poi c'è qualcosa che i paesi occidentali stanno già conoscendo: la deindustrializzazione, una pessima ipoteca sul loro futuro. Nel frattempo però qualcosa accade: prende forma il famigerato esercito di riserva industriale che potrà essere impiegato in lavori sottopagati e sottoqualificati, creati dalle "esternalizzazioni". La finanza lucra, il PIL cresce, il paese impoverisce.

Ora, è difficile pensare che un economista del calibro di Friedman non abbia presente gli effetti sociali, e non solo, delle globalizzazioni: evidentemente non li considera importanti, come un tempo non gli importò che cosa accadeva in Cile; importante, evidentemente, doveva essere soltanto la verifica sperimentale dei teoremi. Se così fosse, si potrebbe pensare a un Dottor Stranamore dell'economia; se così non fosse, si dovrebbe concludere sui pessimi servizi della Ragione. In ogni caso la sua, piaccia o no, è una scelta *politica*, perché *la scelta per la tecnica implica un atteggiamento politico*, una cultura, una visione della società.

Friedman conclude così, enfaticamente, a p. 74: "Potremmo dire al resto del mondo: crediamo nella libertà e intendiamo praticarla": ma non si rende conto, nella sua retorica, di quanto la prassi del liberismo abbia logorato il fascino utopico di una parola *illuminandola di una luce equivoca*. Il liberismo può seppellire il liberalismo: è accaduto.

Proseguendo nella lettura, non sorprende dunque di trovarvi un attacco al *New Deal*, rappresentato nel modo seguente: "la supposta necessità che il Governo spenda per eliminare la disoccupazione" (p. 75). Il principale danno causato dal *New Deal* non fu, secondo Friedman, il suo fallimento, né l'inflazione che provocò, ma "l'aver continuamente incoraggiato un'espansione delle attività governative al livello federale e impedito una riduzione del carico delle tasse federali" (p. 76).²⁰³

Secondo Friedman infatti, il bilancio federale è "la principale fonte di disturbo e di instabilità" (p. 77). Sotto questo profilo, e a prescindere dai suoi studi, Friedman è un paladino del più arcaico *laissez faire*: vorrebbe che lo Stato, o se vogliamo il Governo, *espressione di un voto e quindi di una scelta politica maggioritaria*, si facesse da parte: almeno formalmente perché di fatto, farsi da parte è scegliere politicamente di farsi da parte, quindi è prender parte. Sembra sfuggirgli l'esigenza di governare e rendere coesa la società; e poiché esiste "la diffusa accettazione, da parte degli intellettuali, della *credenza* che il Governo debba avere un ruolo più ampio

²⁰³ Friedman si è sempre espresso a favore della massima autonomia locale in materia di governo del territorio e, naturalmente, anche di politica fiscale.

negli affari economici e *privati*” (p. 77, corsivi miei) Friedman non perde l’occasione per scaldare i cuori dei benpensanti con l’argomento delle tasse.

Su questo egli innesta la critica alle teorie keynesiane che, a suo avviso, non porterebbero alcun beneficio, spostando semplicemente la (pp. 79-80) la spesa dal settore privato a quello pubblico, per giunta causando inflazione. C’è di più: “le spese dello Stato riguardano “qualcosa di assolutamente inutile” (p. 81). Scuola, sanità, sicurezza sociale, farebbero dunque parte di questa inutilità anche perché, *ça va sans dire*, Friedman ritiene l’istruzione pubblica nemica della “libertà” e il resto pascolo riservato per le assicurazioni private. Quanto alla sua avversione per l’inflazione e la sua ossessione per la stabilità dei prezzi, obbiettivo del suo modello monetarista, ricordo soltanto che i grafici di Piketty hanno messo in luce la stretta correlazione tra inflazione e redistribuzione del reddito, *a sfavore dei redditi da capitale e a favore dei redditi da lavoro* (Piketty, cit., pp. 203-204).

Il capitolo che segue, dedicato dunque a confutare l’istituto dell’istruzione pubblica è (a mio avviso *molto* significativamente) uno dei due più lunghi del testo: l’altro è dedicato ad attaccare l’esistenza degli ordini professionali, quelli cioè che certificano che un medico sia realmente un “medico” e non un ciarlatano; e un ingegnere sia realmente un ingegnere, sia cioè affidabile nei suoi progetti.

Naturalmente, Friedman è contrario all’istruzione pubblica, soprattutto quando essa tenta di assicurare un’istruzione superiore “non necessaria per tutti” (p. 88). È favorevole, piuttosto, a un *bonus* eguale per tutti, ai fini di un “minimo livello di scolarizzazione” (ivi) spendibile secondo le individuali scelte delle famiglie (p. 89). Parimenti vorrebbe tutte le scuole, private e pubbliche, poste sul medesimo livello per quanto riguarda il finanziamento statale; ne va, secondo lui, della libertà, perché una comune educazione con comuni programmi conduce a un “indottrinamento che inibisce la libertà di pensiero e di fede” (p. 90) restringendo il campo di scelta delle famiglie (p. 91). In particolare è alquanto critico nei confronti delle scuole parrocchiali, perché sono in grado di essere finanziate da apposite istituzioni (ivi) e, dove esistono, rendono più difficile la raccolta di fondi per le scuole pubbliche (ivi).

Il discorso così sviluppato sembra un po’ involuto e non privo di contraddizioni, ed è forse comprensibile soltanto sulla base di una certa antipatia per le parrocchie, forse per le ragioni che emergono a p. 92 rispondendo a chi obietta che le scuole private acuiscono le differenze di classe. Dice Friedman: “Soltanto una classe altamente limitata può far questo (*scil.*: mandare i figli a una scuola privata) ad eccezione delle scuole parrocchiali”. *I privilegi* dunque, esistono e *sono giustificati soltanto in base alle differenze di censo* : molto meno, sembra se incardinati su un’appartenenza comunitaria. La scelta della scuola viene demandata al “libero” mercato che permette la soddisfazione dei “propri gusti” (p. 94: come se di questo, e non di trasmissione delle disuguaglianze si trattasse) in opposizione al “processo politico che impone la conformità” (ivi).

Sia come sia, a p. 98 si afferma recisamente che, per quanto riguarda l’istruzione superiore, ci sono ancor meno ragioni per istituire un’istruzione pubblica che, oltretutto, mette le università private su un piano competitivo svantaggiato (p. 99).

Le cose più importanti sul pensiero di Friedman relativamente all’istruzione, si trovano però a partire da p. 102, dove si inizia a parlare di “capitale umano” (argomento che troveremo ben sviluppato quando torneremo a Foucault). Sul “capitale umano”, secondo Friedman, si investe troppo poco: ecco dunque le sue proposte che, nella società dicotomizzata del XXI secolo, sono divenute la prassi, almeno negli USA.

Friedman propone di trattare l’istruzione universitaria esattamente come ogni investimento speculativo. Considerato il costo delle grandi università private, inaccessibile a chi non sia detentore di alti redditi, Friedman propone agli investitori di “comprare” (“buy”, parola sua) “una quota nelle prospettive di guadagno dell’individuo” (p. 103) prestandogli il capitale necessario alla propria istruzione purché questi “acconsenta a pagare al finanziatore una determinata frazione dei suoi futuri guadagni” (ivi).

Dunque l’istruzione deve servire soltanto a garantire all’individuo maggiori guadagni, e l’individuo, per conseguenza, a tal fine dovrà indirizzarla. Il meno abbiente è indebitato sin da ragazzo, e per onorare il debito si adopererà per inserirsi al meglio nel sistema *produttivo* esistente, cioè nei rapporti di potere esistenti.

A prescindere da ogni commento che Friedman respingerebbe,²⁰⁴ questo è comunque il sistema in atto da anni negli USA: soltanto che, con la discesa della *middle class* verso lavori sottoqualificati e sottopagati -esito della globalizzazione del quale si diceva sopra- la restituzione del capitale sta divenendo difficile quando non impossibile, col risultato di un ulteriore impoverimento dei redditi da lavoro rispetto ai redditi da capitale, e anche di veri e propri *defaults* analoghi a quelli dei mutui concessi *subprime*.

Segue un breve capitolo nel quale si esalta il capitalismo come fattore di eliminazione delle discriminazioni razziali e religiose, ritenute differenze irrilevanti rispetto all’efficienza economica. Gli esempi che adduce sono tuttavia quasi esilaranti nella loro bizzarria, come la libertà per i datori di lavoro di pagare meglio i propri dipendenti e di rendere loro piacevole il lavoro, e quella dei negri di scegliere, se lo vogliono, di

²⁰⁴ A p. 103 Friedman espone il dubbio (altrui, non suo) che si tratti di una forma, almeno parziale, di schiavitù; ciò non lo preoccupa, lo preoccupa essenzialmente altro, l’alto rischio di questi finanziamenti. Infatti a p. 104 definisce “irrazionale” l’opposizione fondata su scrupoli etici, a suo avviso immotivata, poiché si tratta di accordi *liberamente* stipulati. Qui c’è tutta l’ipocrisia di chi si ostina a definire “libero” il mercato: in tal senso si potrebbe definire “libero” anche il mercato degli organi. Friedman ignora il fatto che il bisogno *esclude* la libertà, la sua “libertà” è soltanto la propaganda di una scatola vuota.

mandare i propri figli in scuole per soli negri; o quella che gli Ebrei sopravvissero al Medioevo -come i Puritani e i Quaccheri alle persecuzioni- grazie alla possibilità di operare sul mercato accumulando i capitali necessari.

Il capitolo successivo è dedicato alla difesa dei brevetti (che gli ordoliberalisti consideravano, al contrario, fattori distorsivi in senso monopolistico) e del *copyright*; e alla critica della separazione tra gestione e proprietà nelle aziende (una tendenza in atto a quegli anni, che il neocapitalismo intese invertire). In pratica, Friedman esalta il ruolo finanziario dell'azionista nell'attività imprenditoriale, *vista non tanto sul piano della produzione di beni, quanto su quello del reddito per il capitale*. Si giunge così finalmente al capitolo già citato (in effetti il più lungo del testo) dedicato al tema degli ordini professionali che inizia evocando enfaticamente "il sorgere della libertà" e "il trionfo delle idee liberali" (p. 137).

Recentemente però, osserva Friedman, c'è una "retrogressione", una crescente tendenza a limitare particolari attività degli individui tramite l'autorizzazione ad esercitarle (stiamo dunque parlando degli ordini professionali: medici, ingegneri, avvocati, geometri, etc.). Questo non è accettabile da un punto di vista liberale (p. 138). Di qui parte una violenta invettiva che vorrebbe liberalizzare tutte le professioni: dai dentisti e dai farmacisti, ai veterinari e ai tassisti, agli architetti e agli psicoterapeuti, ai ragionieri e agli igienisti (p. 139). Si può immaginare l'orda di ciarlatani, truffatori e veggenti che si potrebbe scatenare: *e con quale garanzia per il "consumatore"*, pur sempre in cima ai pensieri dei liberisti, simbolo sacro sulle loro bandiere. Evidentemente a Friedman non importa *che cosa* il consumatore consumi, ma *che* consumi, come l'oca destinata al *foie gras*.

Friedman però neppure pone il problema: quel che gli preme è che non ci sia controllo sui praticanti le varie professioni (p. 140). Il fantastico infatti, è che egli pone l'interesse del consumatore esclusivamente sul piano tariffario che sarebbe agevolato dalla concorrenza; la pratica delle autorizzazioni all'esercizio, limitando la concorrenza, mantiene infatti alte le tariffe (p. 143). Per quale prodotto debba pagare il consumatore, sembra non interessarlo: rientra nelle libere scelte. Friedman vede la complessità degli eventi del mondo nel riflesso semplificante delle banconote;²⁰⁵ la sua dottrina esaspera la logica del *rentier*, *che non lavora*: se lavorasse sarebbe più attento alla serietà e alla responsabilità di una professione, e alla sua dignità: cose che hanno un inevitabile riflesso sul piano dei costi, ma cose che debbono essere difese dall'assalto della ciarlataneria. Tutto ciò passa in seconda linea rispetto a un concetto di "libertà" che, come in altri casi, sembra essere pensato a danno di chi, nel "mercato", è in posizione di debolezza: in questo caso, un "consumatore" che non sa a chi si affida e non è garantito, ma è "libero" di farsi abbindolare dal minor prezzo di un millantatore, ne ha il diritto.

Certamente, si limita piuttosto a constatare Friedman a p. 145, essere registrato in un ordine professionale facilita l'essere individuato ai fini fiscali; ma poiché un liberista come lui non ama le tasse, non mancano al riguardo i "distinguo". Quali che siano le argomentazioni a favore degli ordini professionali, l'argomento dirimente sul quale comunque Friedman non transige è che questa pratica limita "*i diritti degli individui a stipulare contratti volontariamente*" (p. 147); corsivo mio, perché di quale "diritto" e di quale "libertà" si tratti l'ho appena sottolineato.

Corsivo significativo anche in rapporto all'esempio addotto immediatamente dopo: se uno si affida a un sedicente medico e questi gli reca un danno, la cosa riguarda soltanto il paziente che ha scelto il ciarlatano *di propria volontà*.²⁰⁶ Insomma: un mondo di "libertà" delle quali approfittare, nel quale il meno difeso sperimenta la "libertà" come un danno. Un mondo che lo difendesse con l'istituzione degli albi professionali sarebbe però un mondo nel quale "uno speciale gruppo di produttori ottiene una posizione di monopolio" (p. 148).

Lascio nel silenzio alcuni esempi addotti da Friedman che suscitano qualche perplessità, ma forse fanno semplicemente parte di una retorica calibrata sui benpensanti; perciò proseguo passando al tema della distribuzione dei redditi (pp. 161, sgg.).

Qui, a prescindere dal mondo irrealistico schematizzato nelle didascaliche esemplificazioni -una sorta di cortina fumogena sul mondo finalizzata al suo pubblico- esemplificazioni che forse richiamano indirettamente il concetto di "disoccupazione volontaria", vi è una generica giustificazione delle disuguaglianze, sul fondamento delle diverse capacità. Ora, nessuno può negare in linea di principio il concetto; resta però da osservare che in tal modo si sorvola sul problema posto dal liberismo, cioè la divaricazione dei redditi che non ha origine nelle capacità professionali, ma nel sistema economico.

Naturalmente, Friedman è contrario alla tassazione progressiva come strumento di redistribuzione e scivola verso una sorta di giustificazione delle disuguaglianze quando deve ammettere (pp. 163-164) che le differenze degli individui riguardano non soltanto le capacità, ma la *proprietà* (property, p. 164) e perciò si dichiara contrario alle imposte di successione.

L'argomento è interessante, perché chi ha veramente delle "proprietà" da trasmettere -il "capitalista" o equiparati- sa benissimo come eludere quelle imposte; la presa di posizione di Friedman sembra perciò destina più che a altro a scaldare i cuori di ceti ben più modesti ma comunque relativamente agiati, gli stessi che potevano sentirsi lusingati dal discorso sulle "capacità".

²⁰⁵ Non sfugga che questo è un fenomeno di *razionalizzazione* sul fondamento ultimo del Razionalismo: il calcolo delle entrate e delle uscite, secondo quanto prospettato sin dall'inizio di queste note.

²⁰⁶ "Insofar as he harms only his patient, that is simply a question of voluntary contract" (p. 147).

L'argomento è interessante come lo sono le parabole per benpensanti presenti nel testo, perché l'uno e le altre fanno di questa opera *divulgativa* un manifesto per captare il consenso di chi si lascia attrarre dal dito e non vede la luna.

Friedman è però ben attento a difendersi da lettori meno distratti e, alle pp. 164-165, si dichiara indifferente alle polemiche pro o contro il capitalismo articolate su un fondamento *etico*; per quanto lo riguarda egli è del parere che “esso non può essere visto in sé e per sé come un principio etico, esso deve essere visto come strumentale, o corollario di qualche altro principio, come la *libertà*” (p. 165, corsivo mio). Dopo di che, partendo da Robinson Crusoe (sic) e approdando al pollaio delle rivalità accademiche, giunge a concludere che, in fondo, siamo pronti ad accettare le diseguaglianze prodotte dal caso (p. 166): come se un sistema economico e sociale fosse una lotteria.

Cambiando registro, e dopo aver demolito in poche righe la critica di Marx, Friedman afferma poi (p. 169) che il capitalismo “conduce a una minor diseguaglianza rispetto a sistemi alternativi” e che “lo sviluppo del capitalismo ha grandemente diminuito la misura della diseguaglianza”. Ora, su questo punto andrebbe rimarcato quanto mostrano le serie storiche prodotte da Piketty: una notevole diminuzione delle diseguaglianze ebbe luogo nei primi trent'anni del secondo dopoguerra, anni di inflazione e di grande aumento del reddito; poi, con l'avvento delle politiche economiche “neo” liberista, promossa da Reagan e dalla Thatcher e predicata da Hayek e Friedman; con la finanziarizzazione dell'economia e con la globalizzazione; le disparità sono fortemente aumentate e i redditi da capitale si sono presi la rivincita su quelli da lavoro, restaurando gli antichi rapporti.

Friedman chiude infine il capitolo tornando a protestare contro la tassazione progressiva e pronunciandosi a favore della *flat-tax*; dopo di che passa ad occuparsi della sicurezza sociale, esigenza che ritiene “etichettata in modo fuorviante” (misleading labeled, p. 177); ciò vale anche per l'edilizia pubblica, il minimo salariale, l'assistenza sanitaria per “particolari gruppi”, etc. In particolare obietta che ai meno abbienti si possa dare -in vece della casa- un sussidio, e lasciarli liberi di farne uso come credono; che il salario minimo crei disoccupazione, perché al datore di lavoro non è conveniente; che avere una pensione in cambio di una ritenuta sul salario costituisca un'ingerenza nella vita del lavoratore. “Non vedo alcun fondamento per difendere questo particolare tipo di redistribuzione” a dice a p. 184 a proposito della tassazione generale dei salari a favore dei beneficiari del fondo pensioni (*scil.*: di OASI, lo Old Age Survivor's Insurance).

Secondo Friedman, chi vuole può rivolgersi alle assicurazioni private, non si devono “costringere” gli individui a usare il proprio reddito per procurarsi la pensione in tarda età (p. 187) tanto più che, per chi vuole, il mercato potrebbe offrire condizioni migliori (ivi). Questo luogo comune che “privato è bello” lascia alquanto perplesso chi abbia avuto a che fare con il *business* delle assicurazioni.

Il tema delle pensioni è comunque trattato da Friedman in stretto legame con quello del minimo salariale, sotto la medesima bandiera: la “libertà” di fare quel che si vuole della propria esistenza, come se trovarsi a lavorare privi di protezione fosse una “libera” scelta, e non una scelta obbligata dal potere altrui sul “libero” mercato e l'atto di resa in una guerra tra poveri. La “libertà” di Friedman assume l'aspetto di uno specchio per le allodole.

Ci sarebbe infine da parlare dei poveri (nel senso tecnico della parola) ma anche qui Friedman si esprime sfavorevolmente rispetto a tasse e sussidi e ha un proprio concetto dell'eguaglianza: “Ogni uomo ha un eguale diritto alla libertà” dice a p. 195. “Il liberale distinguerà attentamente tra l'eguaglianza dei diritti e l'eguaglianza di opportunità da una parte, e l'eguaglianza materiale o l'eguaglianza di esiti dall'altra”. Dove sia l'eguaglianza di opportunità nelle diverse classi sociali dopo aver anche negato l'istruzione pubblica, Friedman dovrebbe spiegarlo. Dovrebbe anche spiegare come mai il liberismo si muova di fatto in direzione di una maggior diseguaglianza. Quanto all'eguaglianza dei diritti, possiamo tornare alle ironie di Anatole France.

Infine, il capitoletto sulle Conclusioni, circa il quale resta soltanto da ricordare le parole di esordio (p. 196) sulla poca intelligenza degli intellettuali che si consentono qualche dubbio sulle virtù del capitalismo.

Questa è la lezione di Friedman: e ora che ci siamo chiariti un poco le idee su ciò di cui stiamo parlando, possiamo tornare al discorso lasciato in sospenso, quello su Foucault e su Dardot e Laval.

Ritorno all'origine: Foucault, Dardot e Laval

Torniamo dunque al nostro discorso là dove lo avevamo lasciato, anche perché avevamo lasciato Foucault a p. 33, dove diceva: “solo dopo che avremo saputo in che cosa consiste propriamente il governo chiamato liberalismo (d'ora in poi dirò: liberismo, salvo evidenza del contrario, n.d.s.²⁰⁷) potremo allora comprendere che cos'è la biopolitica”. Quanto a Dardot e Laval, li avevamo lasciati a p. 9 dove affermavano che il neoliberalismo²⁰⁸ “è la *ragione* del *capitalismo contemporaneo*, di un capitalismo sgombro di riferimenti arcaizzanti e pienamente assunto come costruzione storica e come norma generale di vita” (corsivi loro).

²⁰⁷ Il francese, come l'inglese, usa il medesimo vocabolo per entrambe le accezioni, ciò che mi costringe a scegliere di volta in volta una diversa traduzione in italiano, in rapporto al senso del discorso. La distinzione mi sembra essenziale per chi ritiene, come me, che essere “liberale” non significhi necessariamente essere “liberista”.

²⁰⁸ Vale anche qui la medesima distinzione, perché il traduttore mantiene l'equivoca unicità del termine francese, laddove tutto ciò di cui stiamo parlando richiede la distinzione, presente nella lingua italiana, tra liberalismo e liberismo.

Poiché si tratta qui di riprendere e chiudere un discorso interrotto con un lungo intermezzo -peraltro necessario a prendere conoscenza di ciò di cui si parla- procederò a richiuderlo nell'ordine inverso, parlando prima di Foucault e poi, al termine, di Dardot e Laval; anche perché costoro vengono cronologicamente circa trent'anni dopo il primo, dopo la grande crisi del 2007, e a lui fanno abbondanti riferimenti.

Tornado dunque a Foucault, mi sembra importante trattare delle due lezioni del 17 e del 24 Gennaio 1979 (pp. 35-72) perché vi si pongono le premesse in base alle quali è analizzato il neoliberismo a partire dalla lezione del 31 Gennaio.

Dice Foucault per spiegare la richiesta liberista di un governo minimo: vi è connessione tra la pratica di governo e il regime di verità, e il luogo della verità divenne il mercato. Prima di questa svolta, che avviene con il XVIII secolo, il mercato non era stato il luogo della verità, ma della giustizia (p. 37). Il mercato, precisa a p. 38 "doveva essere un luogo privilegiato della giustizia distributiva"; affermazione non soltanto ben fondata, ma anche significativa, perché implica necessariamente la *non libertà* del mercato, dove il più debole soccomberebbe al più forte se non si applicasse il criterio di giustizia.

Il mercato dunque, dalla metà del XVIII secolo, da luogo di *giurisdizione* si trasformò in luogo di "veridizione", luogo epifanico della "verità" (p. 40). *Come* ciò sia avvenuto, Foucault lo spiega in modo molto vago ("ingresso nella pratica di governo di un certo numero di tecnici", p. 40: qui la presunta causa potrebbe essere infatti una conseguenza): soprattutto, Foucault non spiega *perché*, cioè l'ambito culturale che determina la trasformazione.

Una chiave di comprensione la offre tuttavia alle pp. 42-43 in un passaggio che è essenziale fissare, e che perciò riporto integralmente:

"Fare la storia dei regimi di veridizione e non la storia della verità -o la storia dell'errore, o la storia delle ideologie, ecc.- vuole dire anche, ovviamente, rinunciare a intraprendere una volta di più, quella famosa *critica della razionalità europea* e dei suoi eccessi che, dall'inizio del XIX secolo in poi, è stata certamente ripresa in diverse forme. *Dal Romanticismo sino alla Scuola di Francoforte si tratta sempre della rimessa in causa della razionalità* con il peso esercitato dal potere che le sarebbe inerente. La critica del sapere che vorrei proporvi non consiste nel denunciare quel che vi sarebbe di continuamente -stavo per dire monotonamente- oppressivo sotto il dominio della ragione, poiché dopotutto, credetemi, *la sragione è altrettanto oppressiva.*"

I corsivi sono miei. Questa è una posizione razionalista, come è evidente da due passaggi: si definisce la critica (*razionale*) al Razionalismo dell'Occidente come critica della razionalità, con ciò identificando razionalità e Razionalismo; si oppone alla Ragione la sragione, cioè si usano le categorie distintive del Razionalismo. L'irrazionalismo (la sragione) è infatti pensabile soltanto all'interno del Razionalismo come categoria comprensiva dell'altro da esso, esclusione dalla razionalità di ciò che la Ragione non può comprendere, *il vissuto che la deborda mostrando l'irrazionalità della Ragione.*

La razionalità del vissuto è infatti nel suo semplice accadere, che ne fa il *tí kreíttōn* al fondamento, *arché*, di qualunque *lógos*. Su questo argomento rinvio al filo conduttore di *Storia, etc.* che culmina con il lungo capitolo sul Romanticismo, *una cultura che non mette in discussione la razionalità, ma i limiti della Ragione.* Sottolineo tuttavia questo punto non per amore di controversia, ma perché qui si incardina, e lo vedremo tra breve ma ancora più volte sino alla fine, il limite che ritengo di individuare nell'analisi di Foucault.

Il quale, dunque, prosegue con affermazioni che vanno tenute presenti. Foucault sostiene (p. 43) che l'analisi, affinché "abbia una portata politica non deve vertere sulla genesi della verità o sulla memoria degli errori". Ciò che importa è "determinare quale regime di veridizione abbia permesso loro (*scil.*: era stato introdotto un paragone con i medici del XIX secolo) di dire vere, e affermare come vere, alcune cose delle quali oggi, peraltro, si dà il caso che siamo consapevoli che forse vere non lo erano per nulla" (p. 44). Il caso delle "verità" mediche sta ad esemplificare quello delle "verità" del mercato. Il quale mercato, si ricordi, nell'analisi di Foucault è definito -giustamente- come il luogo epifanico della *verità*, non della *giustizia* del prezzo, a partire dal XVIII secolo.

Dopo aver citato brevemente Adamo Smith senza alcun riferimento ai suoi fondamenti religiosi e culturali -e con lui Bentham- Foucault passa a sottolineare che l'utilitarismo "mostra di essere tutt'altro che una filosofia o un'ideologia, costituendo invece una tecnologia di governo" (p. 48); e afferma poi (p. 51) che con l'inizio del XIX secolo "il problema dell'utilità si sovrappone sempre più a tutti i problemi tradizionali del diritto". Su questa seconda affermazione non si può che concordare: il che non significa che essa giustifichi la prima, anzi! "Il Governo si interessa ormai dei soli interessi" dice a p. 52; tutto si riduce al calcolo dell'*utilità* "in un regime nel quale è lo scambio a determinare il valore delle cose" (p. 53).

"È un'Europa dell'arricchimento collettivo" dice ancora a p. 57, in "un'idea di progresso economico illimitato" (ivi); l'obiettivo è "una mondializzazione del mercato" (ivi); "arricchimento collettivo e indefinito" (ivi) che chiama il mondo intero a raccolta attorno all'Europa. Così Foucault descrive il processo che si annunzia nel XIX secolo e apre il XX. Le cose sono un po' cambiate nei fatti, non però sul piano ideologico al chiudersi del XX secolo e all'aprirsi del XXI. Il mondo intero diviene così lo spazio della concorrenza e vi è "una giuridificazione del mondo che deve essere pensato in termini di organizzazione del mercato" (p. 59).

Come si è giunti a questo? Intendo dire, non in seguito a quale serie di eventi, ma in funzione di quale cultura o ideologia sulla quale poggiare? Foucault evoca qui il concetto di “natura”. La “natura”, concetto del quale abbiamo visto la valenza equivoca, è in questo caso il grande meccanismo che regola per il meglio le cose del mondo, e le conduce a un fine inequivocabilmente positivo; è la Ragione cosmica. Lo si vede nella concezione kantiana (p. 59); è lei che detta la disposizione stessa delle cose, il movimento segreto che regge il meccanismo del mondo (p. 60). Lo scambio è prescrizione della natura (ivi); è tuttavia singolare che questa disposizione “naturale” sia tale da garantire una posizione privilegiata all’Europa (p. 61). È “naturale” anche questa? O è frutto di un rapporto di forza la cui “naturalità” è espressione del supporto ideologico?

Foucault si sforza di sottolineare “tre elementi distintivi” (p. 63): “veridizione del mercato; limitazione, mediante il calcolo, dell’utilità del Governo; e, infine, posizione dell’Europa come regione a sviluppo economico illimitato rispetto a un mercato mondiale” (ivi). E aggiunge (ivi): “È questo che ho chiamato liberalismo” dove, invece di liberalismo, deve intendersi liberismo.

Commenta poi subito dopo (ivi): “Quello che in effetti si delinea a partire dalla metà del XVIII secolo, è una sorta di naturalismo delle pratiche di governo” e aggiunge a p. 64: “Dunque è un naturalismo quello che vediamo apparire alla metà del XVIII secolo, molto più che un liberalismo”. Quanto al liberismo -ché di questo stiamo parlando- la vera natura della libertà di commercio introdotta rese necessarie misure protezionistiche per difendersi dall’egemonia britannica (p. 66); la libertà liberista si annunciava quindi come copertura ideologica allo scatenamento della forza. Si aprì il dilemma tra libertà e sicurezza (p. 67) dove “sicurezza è proteggere gli interessi collettivi contro quelli individuali” (ivi).

Si può dunque affermare -smentendo la “naturale” convergenza di interesse pubblico e privato, arma ideologica del liberismo dei tempi di Smith- che la libertà liberista, libertà realizzata nel mercato e dal mercato, sia pura ideologia. Se questo è vero, cade però anche l’ipotesi di una legge “di natura”, di una Ragione cosmica che regola nascostamente per il meglio gli eventi “spontanei” del mondo e della storia (nonché dell’economia). Torna ad affacciarsi il problema del *governo* delle cose.

Studioso, com’è sempre stato, della devianza, Foucault scorge allora *il carattere normativo di questa “libertà”*: l’ultraliberista Bentham che scrive contro la fissazione legale di un livello massimo al tasso d’interesse, è l’inventore del Panopticon, strumento di sorveglianza della produttività del lavoro (p. 69). Si tratta dunque di intervenire quando le cose non vanno secondo le previsioni.

La crisi del liberismo, conclude Foucault, non avviene nella sfera della politica, avviene in quella economica; è la crisi “del dispositivo generale della governamentalità” (p. 72). Da questo punto partirà la sua ricerca, alla quale le due lezioni che ho appena esposto fanno, si può dire, da introduzione o da premessa. Su questo intendo però aprire una riflessione.

Da quanto riassunto in questa breve esposizione, che tuttavia non ha ommesso nulla dei passaggi fondamentali, due aspetti colpiscono, quantomeno colpiscono me per tutto quanto ho esposto in *Storia, etc.* e per quanto ho posto ad *incipit* del discorso sul liberismo. Il primo è la dichiarazione inserita nel lungo passaggio riportato sopra: la rinuncia alla critica della “razionalità europea” seguita dal rigetto del Romanticismo e dei suoi lasciti nella Scuola di Francoforte.²⁰⁹ Il secondo, che discende da quella rinuncia, è l’aver lasciato nel limbo degli innocenti concetti come la Legge di “natura” (la Ragione cosmica) e il progresso infinito, che hanno un ruolo determinante nella pensabilità del liberismo sin da Adamo Smith, del quale, notavo, *non si ricordano i fondamenti religiosi*. A farla breve: sullo sfondo degli eventi manca del tutto -in Foucault- la cultura del Deismo. È come se Foucault, considerando la religione una sciocchezza superstiziosa, un’innocua “opinione”, un tic, e non *il fondamento di una cultura*, rifiutasse di prendere in considerazione il fenomeno della secolarizzazione come *trasferimento in terra di un pensiero pensato per pensare la trascendenza*.

²⁰⁹ Per dare alle cose un nome, qui sembra alludersi principalmente ad Adorno e Horkheimer e alla loro *Dialettica dell'Illuminismo*, scritta negli USA negli anni '40 ma sulla quale si può riflettere ancora oggi, trovandovi qualche affermazione urticante, certo non benevola, sull'Illuminismo e i suoi lasciti. Ne cito alcune. Alle pp. 15-16: “La società borghese è dominata dall’equivalente. Essa rende comparabile l’eterogeneo riducendolo a grandezze astratte. Tutto ciò che non si risolve in numeri, e in definitiva nell’uno, diventa, per l’Illuminismo, apparenza”. Alla p. 33: “Identificando in anticipo il mondo matematizzato, fino in fondo con la verità, l’Illuminismo si crede al sicuro dal ritorno del mito. Esso identifica il pensiero con la matematica” e, più giù: “la natura stessa.....diventa.....una molteplicità matematica (citato da Husserl). Il pensiero si reifica in un processo automatico che si svolge per conto proprio, gareggiando con la macchina che egli stesso produce perché lo possa finalmente sostituire”. Alla p. 35: “Ciò che appare un trionfo della razionalità soggettiva, la sottomissione di tutto ciò che è al formalismo logico, è pagato con la docile sottomissione della ragione a ciò che è dato senz’altro”. Alla p. 39, a proposito del dominio della logica e del Razionalismo scientifico: “L’espulsione del pensiero dalla logica ratifica nell’aula universitaria la reificazione dell’uomo”. Alle pp. 92-93, a proposito dell’ambiguità della ragione di Kant: “I concetti di Kant sono equivoci.....insieme la ragione rappresenta l’istanza del pensiero calcolante che organizza il mondo ai fine dell’autoconservazione e non conosce altra funzione che non sia quella della preparazione di mero contenuto sensibile a materiale di sfruttamento.....L’essere è visto sotto l’aspetto della manipolazione e dell’amministrazione”. Così Adorno e Horkheimer, con la loro esperienza negli USA, considerano il Razionalismo post-illuminista che presiede ai “valori” della società borghese, economicista, e al capitalismo. Ciò che essi definiscono “pensiero calcolante” è ciò che definisco “pensiero della *téchne*” o anche ragione calcolante, più brevemente “Ragione”, con la maiuscola. Nel breve paragrafo *Due mondi*, così i nostri Autori definiscono gli uomini immedesimati in questa cultura (quella capitalista e del “libero” mercato): “Essi valutano il proprio sé secondo il suo valore di mercato, e apprendono quello che sono da ciò che è di loro nell’economia capitalistica.....*I am a failure* -dice l’americano- *and that is that*”.

Poiché ho trattato l'argomento sino alla noia in *Storia, etc.*, e l'ho ripreso diffusamente in questa stessa nota sia con riguardo al Deismo, sia a proposito della "mano invisibile", sia parlando di Rüstow e dei suoi riferimenti allo Stoicismo, ometto un'ennesima ripetizione e mi limito a qualche appunto.

Prendiamo, ad esempio, quella trasformazione del mercato segnalata da Foucault, da "luogo privilegiato della giustizia" (p. 38) a "rivelatore di qualcosa che è come una verità" (p. 39) dove si forma una "prezzo naturale" (ivi). Ora, che cos'è la giustizia, rispetto a che cosa qualcosa è "giusto"? Alla radice c'è il concetto di *ius*, che è un concetto *religioso*.²¹⁰ Giustizia è dunque conformità a un progetto divino, la cui concreta e puntuale realizzazione è necessariamente affidata a una valutazione umana: si valuta con un *arbitrato*,²¹¹ nel nostro caso una cosa oggetto di compra-vendita. Dunque il valore sul mercato veniva stabilito *dall'esterno* in funzione di realizzare in concreto l'astratto ma imperativo -perché divino- principio di giustizia.

Con il Deismo, con la secolarizzazione che assimila Dio e la Sua Legge alla "natura" e alle sue leggi (la Ragione cosmica) sarà la "legge" anonima dello scambio sul mercato a fissare il "giusto" prezzo, rivelazione della propria verità. È un mutamento culturale, è la secolarizzazione figlia del Razionalismo, ad operare questo slittamento, che trascina sul mondo l'originario carattere divino, religioso, della giustezza, trasferendolo nella contingenza umana dei rapporti di forza. Un valore nato dai rapporti di forza assume i caratteri indiscutibili di una verità divina, in nome di una Ragione che regola in automatico il cosmo e gli eventi della storia, sorta di "Dio orologiaio", *deus otiosus*, dio dei filosofi. L'uomo che la sancisce come tale, prende il posto di Dio.

Questo è il processo di secolarizzazione, *questo è il passaggio del mercato da luogo di giustizia a luogo della verità*. È un fenomeno di mutamento culturale che trascina il cielo in terra: *ma non si può pensare la terra con il pensiero pensato per il cielo*. Se Dio non c'è, diceva Dostoevskij, tutto è permesso: anche pensare che il prezzo del mercato, che non è più "giusto", non sia neppure "vero", sia soltanto il risultato di un rapporto di forza, *puro gesto del potere senza alcun fondamento metafisico/ontologico*.

Per quanto riguarda poi il "Progresso", cioè il progresso economico infinito, ho sottolineato sin troppo, in *Storia, etc.*, il suo fondamento teologico: già sin da Zoroastro la storia è progresso, inteso come ritorno al Bene originario; e questo concetto ha permeato di sé le religioni testamentarie. C'è da osservare che in quel progresso c'era comunque un traguardo, un *télos*. Soltanto con il pensiero borghese il traguardo scompare, insieme al proprio "senso", significato; resta soltanto una corsa "*infinibile*" al consumo, un progresso *verso una meta che si allontana ad ogni passo*, secondo la logica interna del capitalismo, che non può arrestarsi, come già Marx aveva intuito. Tolto ogni referente in cielo, non c'è più *éschaton*, tantomeno un'assiologia: *si corre e basta, verso dove e perché, non è dato sapere*.

Questa è però la "legge" di una Storia che, come progressivo dispiegamento della Ragione, ha preso anche lei la maiuscola che contraddistingue l'Assoluto. Resta infine del tutto ovvio che sia l'Occidente a rappresentare il modello planetario, visto che tutto ciò è stato pensato in occidente. -il luogo del tramonto, *occasus*, *das Abendland*- ed è al cuore dell'ideologia di "Occidente".

Ecco, tutte queste cose Foucault non le dice, e questo fa del suo quadro di partenza un dato di fatto, constatabile ma senza ragion d'essere comprensibile, a meno di qualche idiosincrasia. Foucault non analizza il fenomeno *culturale* che fonda il liberismo forse perché ritiene il pensiero religioso una cosa senza senso e perciò non vede il legame tra il pensiero illuminista e la secolarizzazione di un pensiero religioso; tra deismo e liberismo da un lato, pensiero della *téchne*, economicismo e società borghese (ma non solo: penso al cosiddetto "capitalismo di Stato") dall'altro. Non ritengo di poter fare il processo alle intenzioni, è illecito: ho però il sospetto che Foucault non se la senta di criticare davvero il Razionalismo e il post-illuminismo: almeno a giudicare dal suo rigetto del Romanticismo come pensiero critico.²¹²

Con la lezione del 31 Gennaio 1979 (p. 73) Foucault inizia a trattare dell'argomento -il neoliberalismo- a partire dall'ordoliberalismo al quale dedica ben quattro lezioni (pp. 73-152). Prima di occuparcene però, dovremo seguire con attenzione la critica di Audier a Foucault (Audier, cit., pp. 20, sgg.) che riguarda la non esatta comprensione che quest'ultimo ebbe dell'ordoliberalismo. Libero ciascuno di decidere al riguardo, questa critica va seguita per un motivo importante: le tesi di Foucault sono il punto di partenza dei suoi seguaci e dei suoi critici, con il risultato di essere al centro di una disputa ideologica²¹³ dalla quale queste note vorrebbero,

²¹⁰ Si veda E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit. in Bibl. a *Storia, etc.*, p. 747, vol. II, p. 373. Scrive Benveniste: "Restituendo a *ius* il suo pieno valore, come lo precisano sia le corrispondenze etimologiche, sia la derivazione latina, risaliamo al di là del 'diritto'. È un concetto che non è solo morale, ma prima ancora religioso quello che dà alla parola il suo valore: la nozione indoeuropea di conformità a una regola, di condizioni da soddisfare perché l'oggetto (cosa o persona) sia accettato, perché compia il suo ufficio e abbia tutta la sua efficacia: *yoh* in vedico, *yaozdā* in avestico, sono impregnati di questo valore. D'altra parte abbiamo constatato il legame, nel vocabolario latino, mediante *iurare*, tra *ius* e *sacramentum*. Così le origini religiose e orali del diritto sono chiaramente indicate nei suoi termini fondamentali".

²¹¹ Benveniste, loc. cit.: di derivazione osca, *arbiter* è strettamente associato a *iudex*, è un tipo particolare di giudice: "il *iudex* è chiamato *arbiter* perché ha l'intera decisione del caso" (p. 375). "L'*arbiter* non decide secondo formule o leggi, ma per convinzione propria e in nome dell'equità" (ivi) "fissa il valore di qualsiasi cosa" (ivi) "liberamente e sovranamente" (ivi).

²¹² Si veda al riguardo il capitolo *Le insidie della bellezza* in *Storia, etc.*, dedicato al Romanticismo come ultimo erede di una tradizione di pensiero "altro" in occidente: dallo Gnosticismo, alle eresie medievali, all'alchimia, la qabbalah, la magia e la teosofia. Un pensiero che, talvolta in modo subalterno come ebbi occasione di rilevare, si è sempre articolato come critica ai limiti e alle aporie della Ragione classica.

²¹³ Audier, cit., p. 25: "mentre gli intellettuali anti-liberali fanno uso della sua autorità, si è visto che altri sottolineano, specialmente tra i marxisti e i discepoli della scuola di Bourdieu, che egli ha affinità più forti di quanto non si creda con il liber(al)ismo e il neo-liber(al)ismo".

almeno nelle intenzioni e per ciò che è possibile, tenersi alla larga; vorrebbero cioè centrare la riflessione esclusivamente sulle derive del Razionalismo.

L'appunto fondamentale che Audier muove a Foucault (tralascio quanto non strettamente pertinente) è comunque questo: Foucault non conosceva il Colloquio Lippmann se non vagamente e da letteratura secondaria; per giunta egli aveva focalizzato il proprio interesse esclusivamente su due concetti: la concorrenza e lo "uomo-impresa", cioè l'individuo imprenditore di se stesso, ciò che riconduce al tema del "capitale umano". Su queste basi, secondo Audier, Foucault avrebbe commesso l'errore di unificare l'ordoliberalismo con le dottrine, anche anarco-liberiste o "libertarie", del liberismo di Chicago.

Vedremo meglio quanto c'è di puntualmente riscontrabile nelle critiche di Audier, e quanto di esse, al contrario, sottovaluta l'essenziale nella critica di Foucault al neoliberismo. Ciò detto, iniziamo con l'esaminare ciò che dice Foucault sull'ordoliberalismo, ammettendo sin d'ora ciò che è evidente dal testo e dalle stesse note del Curatore, cioè che *Foucault fonda la propria analisi sulla letteratura secondaria e non ha ben chiaro un aspetto importante del Colloquio Lippmann, il contrasto netto e radicale che vi ebbe luogo tra Röpke e Rüstow da un lato, Mises e Hayek dall'altro.*

Di questi ultimi parla inizialmente Foucault, e della loro "fobia" dello Stato; di entrambi ricorda l'adesione alle teorie marginaliste, il cuore della dottrina neoclassica dell'equilibrio spontaneo del mercato.²¹⁴ Questo concetto di "fobia" dello Stato introduce quindi la domanda sulla "essenza" dello Stato, la cui evanescenza viene giustamente sostituita da Foucault con le più concrete realtà del Governo e dell'Amministrazione. Foucault dichiara inoltre (p. 76) di voler trattare "il problema dello Stato nella sua opposizione alla società civile". Evocazione di Ferguson, cui dedica una breve analisi in chiusura di testo? o alla critica liberista? Fatto sta che lo Stato -o, se vogliamo, il Governo e l'Amministrazione- ha un deciso ruolo nell'ordoliberalismo che in ciò si distingue -rinvio di nuovo ai contrasti nel corso del Colloquio Lippmann- dal (paleo)liberismo di Mises e Hayek. Attenzione dunque a non appiattire tra di loro due dottrine che in comune hanno essenzialmente, come già notato, l'accettazione dell'equilibrio neoclassico. La distinzione sul ruolo dello Stato è ancor più netta se si passa alla *Soziale Marktwirtschaft* di Müller-Armack.

Nella lezione del 31 Gennaio 1979 si debbono poi notare alcune cose di ordine generale oltre quanto già segnalato circa il ruolo dello Stato nel quadro giuridico e normativo, ma anche redistributivo (Müller-Armack): previsto nelle dottrine dei tedeschi, assente in Hayek e Mises. Qui, in particolare, Foucault non nota quanto netta sia la distanza tra questi ultimi e Müller-Armack sul tema della giustizia sociale.

Foucault inoltre, precisamente, credo, per mancanza di una lettura diretta, non valuta il fondamento che conduce Rüstow, Röpke, Eucken e Böhm, a ricercare la cosiddetta "terza via". Qui il problema, lo abbiamo visto, è l'esperienza europea e tedesca con la prima crisi del liberismo, avvenuta a seguito dei disastri sociali del *laissez faire* e il conseguente orientamento delle società verso regimi autoritari, forieri di altri disastri. La concreta possibilità di analoghi sviluppi e la ricerca di un regime in grado di scongiurare i due estremi, è dichiaratamente presente al fondamento dell'ordoliberalismo e della *Soziale Marktwirtschaft*. Foucault non ne parla, né parla delle considerazioni di Rüstow e Röpke sull'impossibilità di ridurre la società ai suoi aspetti economici, sull'esigenza dell'integrazione sociale e anche di un'etica sociale condivisa.

Per conseguenza -e questa è una terza notazione- Foucault traccia un percorso tedesco articolato sulla politica di Erhard ignorando quanto quest'ultimo strumentalizzasse l'ordoliberalismo, di fatto tradendolo per motivi da ricercarsi nei legami con il tradizionale *establishment* economico germanico. Il risultato è che il discorso di Foucault si articola sull'interpretazione di una vicenda *politica*, quella da lui letta come instaurazione di un sistema economico che legittima uno Stato, il quale, a sua volta, ne è il garante (p. 81): economia creatrice di un diritto pubblico (ivi) "consenso fondatore di uno Stato che la storia, la disfatta, o la decisione dei vincitori, come preferite, avevano appena messo fuori legge" (p. 83).

Tutto ciò avrà anche un proprio fondamento, per giunta avvalorato dal fascino di un linguaggio brillante e creativo, ma è, in ogni caso, interpretazione politica di una vicenda politica; tant'è che la lezione si chiude con una riflessione sui limiti della dottrina socialista: ma non è riflessione sull'ordoliberalismo, tanto meno riguarda quel che cerco di mettere in luce in queste note.

La lezione del 7 Febbraio 1979 ci conduce ancora più al cuore di questi problemi d'interpretazione. La lezione si apre (pp. 93-94) con la ripresa del concetto che sembra caro a Foucault, comunque centrale come filo conduttore: quello del modello economico ordoliberalista come legittimazione di uno Stato da creare; a tal fine viene ricordato il ruolo di Eucken e Müller-Armack come consiglieri scientifici di Erhard. Di più. Dopo aver

Le parentesi sono mie per ovvie e delucidate ragioni: qui si parla di *liberismo*. Audier precisa subito dopo la propria posizione: "è senza dubbio necessario non seguire ciecamente la genealogia di Foucault, discutibile su molti punti" (ivi).

²¹⁴ Il Marginalismo trae il proprio nome dal concetto di utilità marginale. Contrariamente all'oggettività conferita al valore della merce nel pensiero di Smith e di Marx, qui il valore di una merce è determinato dal mercato in funzione della soggettiva utilità che quella merce ha per il consumatore. Siamo dunque in presenza del tema dell'incontro della domanda e dell'offerta che fissa il "giusto" prezzo nel prezzo di mercato (in questo senso non esiste un "giusto" prezzo; è il prezzo del mercato ad essere "giusto" *in quanto fissato dal mercato*) con reciproco vantaggio dei contraenti. In questa condizione il volume delle vendite eguaglia quello degli acquisti (legge di Say) e il mercato è in grado di autoequilibrarsi: naturalmente, in regime di concorrenza perfetta (obiettivo principale dell'ordoliberalismo, come si ricorderà). Si ricorderà anche che la critica rivolta all'ordoliberalismo riguarda la sua fede nella dottrina neoclassica; una fede che caratterizza ogni liberismo, paleo-, neo- o ordo- che sia: è il *monstrum* metafisico noto come "libero" mercato.

ricordato che i due, come anche Rüstow e Röpke, erano avversi alle posizioni keynesiane, Foucault sottolinea il ritorno all'insegnamento in Germania di Hayek, commentando (p. 96): "e così il cerchio si chiude".

Per verità, qui si chiude soltanto un cerchio disegnato da Foucault, viste le diversità anche radicali che sappiamo esistere tra gli ordoliberisti e Hayek (e Mises); la loro convergenza consiste soltanto nell'accettazione, giustamente rimproverata ai primi come elemento di debolezza dottrinale, della dottrina neoclassica. (cfr. *supra* la critica dei Maier-Rigaud a Rüstow). Per gli ordoliberisti tuttavia il mercato è soltanto un mezzo -e ancor più esplicitamente lo è per Müller-Armack- mentre per Hayek e Mises resta il fine, fine a se stesso con la propria "efficienza" senza alcun riflesso sulla società, la cui stessa ipotizzabilità ontologica è negata: per loro la società non esiste, esistono soltanto gli individui.

A questo punto Foucault si sofferma su alcune considerazioni, modellate su un certo *esprit de géometrie*, circa le differenze tra la Scuola di Francoforte (Adorno, Horkheimer) e la Scuola di Friburgo. Secondo lui entrambe affronterebbero il problema weberiano della "razionalità irrazionale" della società capitalista, tuttavia lungo due percorsi simmetrici. La Scuola di Francoforte avrebbe esplorato la via di una nuova razionalità sociale tale da annullare l'irrazionalità economica del capitalismo; la Scuola di Friburgo quella di definire una nuova razionalità economica in grado di annullare l'irrazionalità sociale del capitalismo (pp. 97-98).

L'esercizio dialettico è brillante e particolarmente centrato per quanto riguarda la ricerca ordoliberista, tuttavia, a parte il fatto che la conclusione avrebbe dovuto fargli intuire la differenza insormontabile di prospettiva tra l'ordoliberalismo e Mises/Hayek (e Friedman) si nota qui la tendenza di Foucault a una brillantezza intellettuale mirata a sintesi che volano alto, a volte troppo alto, sulle cose.

Dell'ordoliberalismo egli comunque sottolinea (p. 98) la centralità dell'esperienza nazista come motivazione della ricerca, ciò che è senz'altro vero, direi quasi ovvio: salvo che egli vi ravvisa in ogni caso una finalità politica, ribadendo per l'ennesima volta l'obiettivo che ritiene di aver individuato: fondare la legittimità dello Stato -in concreto, della Germania post-bellica- sullo spazio di libertà lasciato dall'economia. Qui si apre una riflessione che a me sembra tra le più interessanti di Foucault.

Egli conduce infatti un veloce *excursus* sulle difficoltà della tradizione liberista in Germania, la cui politica economica fu contrassegnata, nel XIX secolo, dalla convergenza di due fattori eterogenei ma realisticamente consustanziali: il protezionismo di Stato (i monopoli e i cartelli deprecanti dagli ordoliberisti) e il paternalismo bismarckiano verso la classe operaia (p. 99). Questo sviluppo viene da lui ricondotto alla concreta situazione della Germania, la cui storia e la cui geografia (e la cui mancanza di impero coloniale, aggiungo) la ponevano in condizioni non equiparabili a quelle della Gran Bretagna.

"Il liber(al)ismo" afferma dunque a p. 99 "non rappresenta la forma generale che ogni politica dovrebbe adottare. Il liber(al)ismo *non è altro che la politica inglese*, la politica *del dominio inglese*" (corsivi miei e parentesi mie). Aggiungerei che la stessa cosa si potrebbe dire, con i dovuti "distinguo", per la Francia del XIX secolo, tant'è che i maggiori teorici liberisti furono sì, inglesi, ma anche francesi.

Mi si consenta di sottolineare che questa considerazione di Foucault, ancorché ovvia e forse *precisamente perché tale*, squarcia la cortina fumogena -forse fumo d'incenso- che avvolge il concepimento e l'infanzia dell'idolo al quale si rivolge il nuovo culto. Essa ne addita infatti la *contingente storicità*, dunque al tempo stesso la natura *transeunte*. Non per nulla espansione coloniale inglese e rivoluzione industriale inglese cadono entrambe nel tempo di Adamo Smith e della sua critica ai modi errati delle vecchie politiche economiche coloniali.

Ora, il problema che si poneva alla Germania, prosegue Foucault a p. 100, è quella dell'integrazione del proletariato nel sistema sociale e politico voluto dal socialismo bismarckiano, la cui preoccupazione era l'unità della nazione tedesca; e questo tema dell'integrazione, anche se posto in luce diversa, lo ritroviamo nella disputa di Rüstow con Hayek al colloquio Lippmann.²¹⁵

Altro ostacolo al liberismo in Germania, più recente, furono poi le critiche keynesiane (p. 100); sicché il nazismo rappresentò la sintesi di protezionismo, socialismo di Stato, economia pianificata e interventismo keynesiano; in esso questi disparati elementi formarono un sistema coerente (pp. 100-101).

Secondo Foucault però, gli ordoliberisti non percepirono il carattere mostruoso di questo innaturale connubio di elementi eterogenei; essi videro nel nazismo "il sistema di relazioni necessario sussistente tra questi diversi elementi" (p. 102) col risultato di mettere sullo stesso piano nazismo e socialismo. Nota al riguardo Foucault a p. 103 che una differenza sostanziale vi fu nei confronti del potere dello Stato, che i nazisti non rafforzarono, anzi, indebolirono in favore del potere del partito (a conferma si veda Evans, cit.).

Ora, le considerazioni di Foucault hanno senz'altro una propria ragione, ma sembrano rimanere troppo in superficie. Innanzitutto occorre dire che, in fondo, anche il potere sovietico fu un potere del partito, che divenne dello Stato per la totale sovrapposizione del primo al secondo, evento soltanto imperfettamente realizzato dal nazismo. In secondo luogo manca, nell'analisi di Foucault che si concentra soltanto sulle critiche di Röpke al piano Beveridge (cui sovrappone quelle di Hayek al *New Deal*, come se Hayek e Röpke

²¹⁵ Questo particolare, di un certo interesse, non è notato da Foucault per le ragioni esposte da Audier, e mostra l'*estranietà di Hayek alle motivazioni dei tedeschi*, nonché il carattere tutto tedesco delle dette motivazioni, come abbiamo notato a suo tempo.

esprimessero le medesime concezioni sociali: ciò che li univa era soltanto la dottrina neoclassica del mercato) manca, dicevo, una conoscenza puntuale della dottrina di Röpke, come di quella di Rüstow o di Eucken.

Come sottolineato esponendo alcuni dei loro testi, il ragionamento degli ordoliberalisti -di tutti gli Autori presi in considerazione- segue un preciso e comune percorso già messo in evidenza nel Colloquio Lippmann: il liberismo (il *laissez faire*) ha provocato disastri sociali che hanno orientato alcuni Paesi a chiedere un'economia centralizzata, realizzata dalle dittature di destra e di sinistra; l'economia centralizzata è dunque *-per sua natura* e per la sua inevitabile evoluzione- foriera della fine della libertà, e va avversata: in questo essi sono sulla stessa linea di Hayek e Mises. L'economia di mercato deve perciò muoversi entro un quadro giuridico ben preciso onde evitare che produca di nuovo i suoi effetti devastanti.

In questo senso, e soltanto in questo senso, gli ordoliberalisti, che si fondano sulla tragica esperienza tedesca, "unificarono" nazismo e socialismo. Soltanto la loro *fede* nell'equilibrio neoclassico costituisce dunque il *trait-d'union* con Mises e Hayek, che *socialmente* sono ben altro: per loro sono dinosauri, così li definirono.

Foucault va comunque a trovare questa identificazione ordoliberalista di nazismo e socialismo nelle sfere più elevate della cultura, nell'azione di Sombart e nella sua critica alla società di massa, che è un prodotto del capitalismo (p. 105). Qui però c'è una spia delle personali fobie di Foucault che, a p. 105 e a proposito della critica di Sombart, così si esprime: "una critica che, come sapete, è diventata ai nostri giorni uno dei luoghi comuni di un pensiero di cui non sappiamo molto bene quale sia l'articolazione e l'ossatura, ovvero una critica della società di massa, della società *dell'uomo a una dimensione*, della società *dell'autorità*, della società *dello spettacolo*".

I corsivi sono miei e vogliono sottolineare un aspetto di questo inciso un po' velenoso: l'antipatia di Foucault per i francofortesi e la cultura germanica di discendenza romantica. Questa discendenza da una tradizione tutta tedesca l'ho comunque sottolineata a proposito del tema dello sradicamento già parlando di Rüstow e del suo intervento al Colloquio Lippmann; Foucault tuttavia, lo vediamo subito, riprende il discorso sulla Scuola di Friburgo nei toni adeguati a sottolinearne l'opposizione a quella di Francoforte, opposizione che vi fu ma che forse piace a Foucault mettere in evidenza pur senza dirlo²¹⁶ apertamente.

Ciò detto, riprendiamo il discorso di Foucault dove lo avevamo lasciato, perché la sua critica dell'ordoliberalismo, che non manca di intuizioni anche notevoli, è significativa di un certo modo di procedere volando molto, forse troppo in alto, su un panorama culturale che, visto da lassù, affascina, ma tende alquanto ad appiattire i particolari del paesaggio.

Dice Foucault (pp. 105, sgg.): per gli ordoliberalisti il nazismo costituì in realtà una società di massa, che dunque non è un risultato della società capitalista borghese, come pretendeva Sombart. Al contrario, la società di massa è un fenomeno legato allo statalismo. L'esperienza nazista diventa quindi per loro decisiva nella scelta dell'avversario (p. 106); essi ritennero di individuare nel nazismo l'esito di una invariante economica connessa alla crescita del potere dello Stato (ivi) il cui effetto è la distruzione della comunità sociale (ivi).

Ora, qui vorrei sottolineare un particolare: l'esaltazione del localismo, cioè del decentramento del potere decisionale, è una petizione che troviamo tanto negli ordoliberalisti quanto in Hayek (e Friedman); ma questo è connesso con l'identificazione liberista della libertà con la libertà economica, che dall'individuo si estende alla comunità locale nelle fattispecie della spesa e dell'imposizione fiscale, perciò il contrasto alla società di massa mi sembra alquanto estraneo al fondamento della petizione stessa.

La società liberista, antistatalista, ricercata dagli ordoliberalisti, avrebbe dunque per Foucault una ragione precisa: opponendo all'economia sottoposta allo Stato (cioè nazista) uno Stato sottoposto all'economia, essi intendono risolvere "il problema che si poneva loro di uno Stato che non esiste, uno Stato che bisogna riuscire a legittimare" (p. 106). Dunque Foucault trova un'argomentazione dialettica per tornare alla sua interpretazione iniziale dell'elaborato ordoliberalista: un'interpretazione le cui fondamenta sono tuttavia piantate in un livello di astrazione e di sintesi molto alto, difficile a percepirsi per il comune lettore dei testi ordoliberalisti.

Da questa interpretazione discende però una conclusione che mi sembra decisiva per capire la posizione di Foucault, e che perciò riporto integralmente. Dice Foucault (pp. 108-109):

il neoliber(al)ismo attuale non è affatto, come troppo spesso si dice, la rinascita o il ritorno di vecchie forme di economia liberale (leggasi: liberista) elaborate nel XVIII e XIX secolo, che il capitalismo attuale cercherebbe di riattivare, per un certo numero di ragioni dipendenti tanto dalla sua impotenza, dalle crisi che attraversa, quanto da alcuni obbiettivi politici più o meno locali e determinati. In realtà nel neoliber(al)ismo attuale, sia che assuma la forma tedesca che evocavo poco fa, sia che prenda la forma americana dell'anarco-liber(al)ismo, c'è qualcosa di ben più importante in questione. Il suo problema infatti, è di sapere se effettivamente un'economia di mercato possa servire da principio, da forma e da modello per uno Stato che, a causa delle sue inadeguatezze, oggi lascia tutti

²¹⁶ Ricordo l'esordio della critica di Audier a Foucault (loc. cit., p. 20): Foucault "n'avait pas été très à l'aise en Mai 1968" era allergico alla letteratura "umanista" (virgolettato suo) dell'alienazione, di ispirazione freudo-marxista; fu perciò sedotto dalle critiche al '68, un movimento nato in opposizione alla società dei consumi. Foucault divenne quindi in seguito molto recettivo -questo lo si dimentica- nei confronti del liberismo. Nel testo di Audier si vedano anche le note 3 e 4 alle pp. 20-21. Alla radice di questi atteggiamenti c'è comunque da tener presente, a mio avviso, la citata antipatia di Foucault per i francofortesi e la cultura di discendenza romantica: ricordo che la critica della società nordamericana, società dei consumi, società *dell'individualismo di massa*, società dell'industria della cultura, etc., ha un luogo d'elezione nei francofortesi Adorno e Horkheimer, e si esprime nel '68 con il francofortese Marcuse (il riferimento all'uomo a una dimensione è eloquente). L'uomo a una dimensione è il prodotto di quella società.

diffidenti, per una ragione o per l'altra, a destra come a sinistra. Tutti sono d'accordo sul fatto di criticare lo Stato, di individuarne gli effetti distruttivi e nocivi. Ma all'interno di questa critica generale -una critica anche confusa, visto che l'abbiamo trovata formulata da Sombart a Marcuse, senza troppe differenze- attraverso e all'ombra di questa critica, riuscirà effettivamente il liber(al)ismo a far passare quello che è il suo vero obiettivo, vale a dire una formalizzazione generale dei poteri dello Stato e dell'organizzazione della società a partire da un'economia di mercato? È questo il problema importante, decisivo, del liber(al)ismo attuale, ed è per questa ragione che esso rappresenta, rispetto ai progetti liberali (leggasi: liberisti) tradizionali, quelli che abbiamo visto nascere nel XVIII secolo, una mutazione assolutamente importante. Non si tratta semplicemente di lasciare libera l'economia. Il problema è di sapere fino a che punto potranno estendersi i poteri d'informazione politici e sociali dell'economia di mercato. È questa la vera posta in gioco.

Dunque, contrariamene al vecchio liberismo che voleva uno Stato minimo, il neoliberismo intende conformare a sé il quadro giuridico dello Stato. Intuizione certamente importante ma che ha un neo: *non si può* identificare in una categoria unica l'ordoliberalismo e la *Soziale Marktwirtschaft* con il liberismo di Hayek, Mises e Friedman, perché *non sono* la medesima cosa e *non hanno* il medesimo obiettivo. Intuizione comunque in sé valida salvo chiedersi: ma *pretendere uno Stato minimo*, non era forse una petizione *implicita* per *conformare a sé* (in quanto assenza di normativa) il quadro giuridico dello Stato? È mai esistito, è mai pensabile, un liberismo, senza il consenso di ciò che chiamiamo "Stato", cioè, in concreto, del Governo e dell'Amministrazione? E senza il consenso della cultura egemone? (si veda la nota 122, *supra*).

Vi sono quindi due motivi per maneggiare con una certa cautela il termine "neoliberale" (cioè, neoliberalista) con il quale Foucault definisce l'intero fenomeno: il primo, perché esso raggruppa obiettivi in sé diversi (quelli di Mises, Hayek e Friedman non sono quelli di Rüstow e Röpke); il secondo, perché, almeno per Mises, Hayek e Friedman, di "neo" non sembra esserci molto, salvo il passaggio dalla teologia deista della "mano invisibile", alle "verità" matematiche peraltro non meno afflitte di quella da ingenuità naturalistiche, e, come quella, confluenti nel *laissez faire*.

Il motivo unificante, Foucault lo esplicita però subito dopo e diviene uno dei punti focali della sua indagine, sottolineato da Audier: l'essenziale, nel vecchio liberismo di Smith, era lo scambio; ora è la concorrenza (p. 110). In questo, dice, "gli ordoliberali (cioè gli ordoliberalisti) non si differenziano per nulla da quella che era stata l'evoluzione storica del pensiero liberale (cioè liberista)". Ora, che cos'è, secondo Foucault, che consente di annullare le differenze? Lo dice subito dopo nella stessa p. 110: la concezione marginalista e neomarginalista (cfr. la nota 214, *supra*). Si tratta di un'indubbia verità, ma l'esposizione delle singole dottrine, condotta come sopra, rende a mio avviso difficile accettare la troppa semplificazione: almeno per quanto concerne Müller-Armack, per il quale sicuramente il mercato è un mezzo, ma non il fine.

Anche per quanto riguarda l'ordoliberalismo in senso stretto, in particolare Rüstow e Röpke, non si possono sottovalutare obiettivi come l'integrazione e la sproletarizzazione, idee che non sfiorano il sadduceismo di Mises, Hayek e Friedman. Forse c'è un problema *culturale* più generale che li unisce tutti: lo intuisce forse, ma non lo esplicita, Foucault quando ricorda il marginalismo: la cieca fede nella fandonia del "mercato" come luogo di autoregolazione, o, come direbbe Foucault, nel mercato come luogo di "veridizione", non di "giustizia".

Questo problema è il fondamento nella cultura razionalista, succube della visione deista prima, di quella matematica poi, che riduce la complessità del reale e l'incircoscivibilità della vita nei confini di un'astratta legge, scritta in cielo prima, nei quadranti cartesiani poi. Una legge che muoverebbe gli uomini come pedine su una scacchiera, secondo le regole d'un gioco: ma sono gli *uomini* che *fanno* la storia -sempre nuova e imprevedibile- e con essa l'economia. Perciò *la storia e l'economia vanno dove le portano gli umori del vissuto e perciò la Ragione non può calcolarne gli esiti*; e il tentativo previsionale di Bentham *che è al fondamento dell'economia classica*, è soltanto l'espedito di un pensiero, a dir poco, superficiale.

Nell'economismo si riflette un problema di portata più generale, una cultura che, permeata dallo scientismo, minaccia la libertà dell'uomo: è il Razionalismo -classico o scientifico non ha importanza. Per questo mi è accaduto di affermare (*Storia, etc.*, p. 1336) che per la nostra società c'è più bisogno di Profeti che non di *managers* e di economisti, è necessario imprimere un nuovo corso, non amministrare lo stato di fatto: e nessun amministratore, nessun "tecnico", nessun "esperto", può *immaginare* il nuovo. Immaginare una nuova società è opera di visionari.

Foucault, dopo avere unificato le varie tendenze del "neo" liberismo sulla scorta della comune adesione alla dottrina neoclassica, sottolinea la condizione necessaria per il funzionamento del marginalismo, costituita dalla concorrenza "perfetta", una condizione che abbiamo già introdotto a proposito di Röpke e Eucken (*Vollständigekonkurrenz*). Come vedemmo a suo tempo e come sottolinea Foucault a p. 112, il regime di concorrenza perfetta non si realizza però automaticamente, richiede un attivo controllo politico/amministrativo. Per dirla con le sue parole "è un obiettivo storico dell'arte di governo, non un dato di natura da rispettare".

E ancora (ivi): "Si dovrà governare il mercato". Questa, se mi è concesso, è una contraddizione già rilevata altra volta *supra*, che Foucault in questo passaggio non nota. Governare il mercato, secondo la petizione esplicita degli ordoliberalisti, contraddice la pretesa neoclassica/neomarginalista, *accettata dagli ordoliberalisti*, che il mercato sia in grado di autoregolarsi, che sia il luogo ove si realizza un equilibrio spontaneo, che sia luogo di "veridizione" secondo il linguaggio di Foucault. Esso infatti lo è (lo sarebbe) soltanto in un regime (la

concorrenza perfetta) che spetta all'intervento governativo, al quadro giuridico la cui osservanza spetta al Governo e all'Amministrazione far rispettare: ma che di per sé non esiste, non ha nulla di ineluttabile e automatico (altrimenti, a che pro intervenire?); che è frutto di scelta politica di governo e che *-tuttavia-* si pensa come stato di cose attingibile, almeno potenzialmente esistente, conducibile all'esistenza: *l'essente viene dunque all'esistenza, tripudio della metafisica*.

Tutto ciò ha comunque delle conseguenze, lo vedremo nella lezione successiva nella quale, tra l'altro, riemergerà questa contraddizione, per giunta sotto un aspetto che sembra perdere il carattere puramente illogico segnalato, per assumerne uno essenzialmente inquietante, se pensato in *un'altra* logica.

Ad apertura, Foucault ritiene di raggruppare le diverse definizioni del neoliberalismo (che, ricordo, non soltanto riunisce in sé le diverse correnti che abbiamo trattato separatamente, ma è anche termine esplicitamente rifiutato da Röpke) che non ritiene però soddisfacenti. Il neoliberalismo è piuttosto, a suo avviso, la normazione del potere politico in base ai principi dell'economia di mercato (p. 115). Esso non si porrebbe dunque sotto il segno del *laissez faire*, ma "di una vigilanza, di un'attività e di un intervento permanente" (ivi).

Da questo momento il suo testo si arricchisce di citazioni, e qui è interessante far riferimento alle note del Curatore, dalle quali appare che Foucault si basa molto su letteratura secondaria, non ha conoscenza diretta del Colloquio Lippmann, e a volte incorre anche in qualche svista. Ciò non toglie che egli riesca a individuare alcuni caratteri generali del fenomeno, che tali sono anche perché ciò che si è visto in atto è stato più il fenomeno *politico* che non la pratica ordoliberalista, che Foucault traduce nell'operato *politico* di Erhard. Caratteri generali che di fatto possono maggiormente essere accostati alle dottrine di Mises, Hayek e Friedman, potentemente supportati da Governi e Accademici.

Seguiamo comunque il ragionamento di Foucault, che si sviluppa sui due poli del monopolio e della concorrenza. Contrariamente a quello che si potrebbe pensare -e che pensava Marx- cioè che il traguardo finale della concorrenza sia lo stabilirsi di un monopolio, gli ordoliberalisti sostengono che la tendenza al monopolio sia estranea alla logica della concorrenza (pp. 117-118; questo l'abbiamo già visto parlando dell'ordoliberalismo e della *Vollständige Konkurrenz*). In questo ragionamento, Foucault coglie tuttavia un punto d'unione tra Mises e gli ordoliberalisti: il monopolio è il risultato prodotto dal protezionismo, tipico delle economie a direzione statale (pp. 118-119).

Per quanto riguarda la tradizione tedesca il pensiero può certamente correre indietro ai tempi di Bismarck. Per quanto riguarda l'analisi di Mises, l'argomentazione è però molto diversa, e lo si comprende se si ragiona in termini di autoregolazione del mercato. Il formarsi di un monopolio sarebbe infatti dannoso se consentisse la formazione arbitraria del prezzo della merce; ma poiché per la dottrina marginalista, all'aumentare del prezzo diminuisce il consumo, ecco che il monopolista dovrà fissare il prezzo *come se* si trovasse in regime di concorrenza (pp. 119-120). Lascio giudicare al lettore il carattere del tutto *immaginario* di questo idillio lungo le curve: *come se* sul mercato non fosse presente il *bisogno*, e con lui il *potere* di chi dovrebbe soddisfarlo, nel cui ambito c'è anche il potere di stabilire la *propria* platea di consumatori secondo i *propri* calcoli.

Ad ogni buon conto, si possono intravedere, nelle ragioni di queste differenze, anche le ragioni di Foucault per ignorarle dottrinalmente, posto che egli privilegia il piano *politico*: si può intravedere infatti da un lato il desiderio tedesco di troncare una tradizione che approdò nel nazismo, e di pensare una Germania legittimata sul piano internazionale; dall'altro l'interesse di un'economia egemone, quale quella USA, alla formazione di grandi concentrazioni su un mercato internazionale totalmente aperto. Non per nulla questa, l'abbiamo visto, è la posizione di Friedman, quella che ha condotto alla globalizzazione e, per conseguenza, alla finanziarizzazione dell'economia. D'altronde la richiesta di una totale abolizione delle tariffe doganali è un'antica petizione paleoliberalista: anche quella motivata con l'astrazione razionalista che abbiamo visto esporre da Friedman nella parabola degli scambi USA-Giappone. Per gli uni dunque, il monopolio non deve esistere; per gli altri l'argomento va smussato; in ogni caso è escluso dal conto.

Per meglio precisare: per gli ordoliberalisti il monopolio deve essere evitato, e a ciò è funzionale il quadro giuridico; per Mises e Friedman è un fantasma verbale privo di consistenza ontologica: *in ogni caso non è il punto d'arrivo del capitalismo*. In modo molto sottile, Foucault ha colto qualcosa di reale.

Non mi sento però di condividere quanto conclude a p. 120, allorché dice: "i neoliberali (leggasi: ordoliberalisti) si sono liberati del problema dell'handicap del monopolio e possono dire: come vedete non c'è bisogno di intervenire direttamente nel processo economico poiché se si lascia svolgere pienamente questo processo, che di per sé è portatore di una struttura regolatrice come la concorrenza, esso non si incepperà mai".

Infatti, per gli ordoliberalisti la concorrenza è resa possibile soltanto da un rigido quadro giuridico e da un occhiuto controllo amministrativo; nel caso poi, ancora diverso, della *Soziale Marktwirtschaft*, l'intervento esiste -e come!- almeno in teoria (ma di questo si parla) sul piano redistributivo: quindi siamo su una prospettiva ancora diversa.

È precisamente qui tuttavia, che si rivela ancora una volta la contraddizione ordoliberalista che Foucault non rileva limitandosi a sviluppare un brillante discorso sui temi kantiani dei principi costitutivi e dei principi regolativi: nell'ordoliberalismo lo Stato, e per esso il Governo, deve intervenire con un quadro giuridico affinché si realizzi ciò che era giudicato "buono" in quanto "naturale" (cioè il "libero" mercato): che però non si è rivelato "naturale" (non si è realizzato né si può realizzare senza quell'intervento) e tuttavia resta "buono".

Questa è la contraddizione che ne determinerà i limiti sotto le pressioni del potere economico, ed è inquietante perché mostra la scelta politica e *culturale* di ridare vigore a un sistema che aveva prodotto disastri, giudicando il disastro come *accidens* estraneo alla *substantia* della cosa: un po' come gli eresiologi giudicavano il male nel mondo. Su questa contraddizione si articola tuttavia la "politica di quadro" illustrata da Foucault (cfr. p. 123 e la nota 40 a p. 300) organizzazione di un "ordine di concorrenza" (p. 124).

Foucault prosegue sottolineando (pp. 124-127) che l'ordoliberalismo mise in dubbio i fondamenti della politica sociale (redistribuzione, assistenza sociale, istruzione pubblica) il che, per verità, sembra eccessivo, e talvolta assunto con citazioni senza riscontro;²¹⁷ nonostante le sviste, è tuttavia corretta la sintesi che Foucault offre dell'ordoliberalismo (ciò che vale anche per la *Soziale Marktwirtschaft*): "esiste soltanto una politica sociale vera e fondamentale, cioè la crescita economica" (p. 127). Debbo tuttavia ricordare che, mentre ciò è dichiarato senza reticenze da Müller-Armack, per il quale la misura della socializzazione del profitto è indissolubile dall'esistenza di un profitto che a sua volta è affidato all'efficienza dell'economia di mercato; nel quadro ordoliberalista la "socialità" è funzione di un modello teorico che pretende di assicurare *automaticamente* l'equità.²¹⁸

Nota poi Foucault (pp. 127-128) che i programmi da lui detti "neoliberali" (senza specificare le differenze tra ordoliberalismo e *Soziale Marktwirtschaft*) non poterono essere applicati "alla lettera in Germania" per una serie di ragioni che non vengono spiegate; tuttavia "è dal rifiuto di questa politica sociale che si svilupperà l'anarco-capitalismo americano". Ora, la frase così com'è, è un po' equivoca. Che cosa vuol dire? che il rifiuto ne è costitutivo? certamente però l'anarco-capitalismo americano non ha nulla a che vedere con gli eventi della Germania, è uno sviluppo del liberismo *d'antan* che viene da Mises e Hayek e si trova poi in Friedman come impostazione *ideologica*.

Anche il prosieguo del discorso sembra però unire elementi eterogenei: la privatizzazione dei meccanismi assicurativi, affidando all'individuo la responsabilità di proteggersi dai rischi, in luogo di sistemi di sicurezza sociale, è certamente una posizione ordoliberalista -lo abbiamo visto- e in parte anche di Müller-Armack;²¹⁹ ma anche di Mises, Hayek e Friedman; ma che "il governo neoliberale" (neoliberista) non debba nemmeno correggere gli effetti distruttori del mercato sulla società (p. 128) è petizione esclusiva di questi ultimi. Per il modello ordoliberalista infatti, questi effetti distruttori non dovrebbero mai verificarsi, grazie alla *Vollständige Konkurrenz*; per la *Soziale Marktwirtschaft* poi, l'intervento correttivo c'è, è il fondamento stesso della sua concezione.

Insomma, il problema di Foucault è che, forse per il desiderio di cogliere aspetti generali e portare il problema in politica, forse per una non conoscenza diretta delle dottrine dei tedeschi, egli dà un'unica lettura di dottrine in sé diverse e con premesse storico-culturali ben diverse. Il caso si ripete subito dopo, quando Foucault afferma espressamente (p. 129): "quello che i neoliberali vogliono attuare è un governo della società, una politica della società. D'altronde è lo stesso Müller-Armack ad avere assegnato alla politica di Erhard il termine significativo di *Gesellschaftspolitik*" e si confronta la sua affermazione con la precisa -e controllabile- nota del Curatore (nota 52 a p. 302) che sottolinea la superficialità dell'affermazione di Foucault: anche perché questa "politica della società" è pensata diversamente da come la interpreta Foucault.²²⁰

Il quale vede comunque un tentativo "di normalizzare e disciplinare la società a partire dal valore e dalla forma del mercato" quasi, cioè, un tentativo autoritario di realizzare quello che è comunque il fine di ogni società liberista sul fondamento della *fede* nell'equilibrio neoclassico, da tutti condivisa al di là delle diverse ricette; una fede che non ha neppure quel tanto o quel poco di razionalità che ha la fede in una Rivelazione, trattandosi piuttosto di un ossimoro, la Fede nella Ragione.²²¹

Quale che possa essere il giudizio al riguardo, sembra comunque decisiva l'affermazione di Foucault che segue a p. 130 e che, al di là della costruzione discorsiva che la precede, ha tutta l'evidenza di una constatazione empirica, non peraltro superficiale, circa gli sviluppi *politici* delle società "neo" liberiste: "non si cerca di ottenere una società sottomessa all'effetto-merce, bensì una società sottomessa alla dinamica della concorrenza".

Questa, mi permetto di osservare, potrebbe essere la società creata dal dominio del "mercato", cioè del luogo della forza dove vince il "migliore" che tale è perché ha vinto. Della "giustizia" -cioè dello *ius*, concetto

²¹⁷ Si veda l'attribuzione a Röpke, a p. 124, della frase oggetto della nota 46; e la suddetta nota a p. 301. Si deve sottolineare che il caso non è unico.

²¹⁸ Cfr. *supra* l'analisi di Goldschmidt sulle differenze tra ordoliberalismo e *Soziale Marktwirtschaft*.

²¹⁹ Cit., p. 284: "Eine solche Aufgliederung der sozialen Hilfe in eine vom Staate gesicherte Grundversorgung und eine zusätzliche Schicht einer der eigenen Initiative überlassene Eigensicherung" cioè una divisione tra un'assicurazione di base a carico dello Stato e un'assicurazione ulteriore lasciata all'iniziativa individuale.

²²⁰ Cfr. l'articolo di Müller-Armack alle pp. 267-273 di *Wirtschaftsordnung, etc.*, cit.

²²¹ Potrei citare in proposito il certamente non "irrazionale" Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, 7ª ed. riveduta da V. Mathieu, 9ª d. 1965, Bari, U.L. 1969, pp. 248-249: "Possibilità, esistenza, necessità, non si sono mai potute spiegare senza manifesta tautologia, quando si voglia ricavare la loro definizione unicamente dall'intelletto puro. Giacché il giuoco di prestigio per cui la possibilità logica del concetto (che non si contraddice) si fa apparire possibilità trascendentale delle cose (*in cui al concetto risponde un oggetto*) può gabbare e contentare soltanto gli inesperti". Il corsivo è mio; il concetto cui si pretende di far corrispondere l'oggetto è l'equilibrio neoclassico al fondamento di tutti i liberismi: paleo-, ordo-, e neo-. Questo è soltanto un esempio dell'irrazionalità del Razionalismo; sulla maggior razionalità persino di una Ragione fondata su una Rivelazione rinvio al pensiero di al-Ghazālī e Ibn Taymiyya, in *Storia, etc.* Del secondo si veda, sul medesimo argomento, anche la critica agli universali, in particolare loc. cit., pp. 1150-1155.

religioso, si veda la nota 210 *supra*- non v'è traccia, *conformemente a una società confinata nell'immanenza e perciò senza Utopia*. Si ricorderà che, precisamente in nome della concorrenza, o, se si vuole, del "mercato", Mises e Hayek denunciavano il sindacato come forma di monopolio *che altera la concorrenza tra lavoratori nel vendere le propria merce-lavoro a prezzi di saldo*.

Non è questa però la società cui pensano gli ordoliberalisti: essi pensano ad una introiezione del concetto di concorrenza che fa di ogni soggetto un'impresa, in quel quadro tutto tedesco che fa da sfondo a Rüstow e Röpke, fatto di piccole comunità rurali con piccole attività imprenditoriali/artigianali; Foucault dice "una specie di ritorno alla natura, più o meno rousseauiano" (p. 131) e definisce il progetto "demoltiplicazione della forma 'impresa' all'interno del corpo sociale" (ivi); una società orientata non verso il mercato e l'uniformità della merce, ma verso la molteplicità e la differenziazione delle imprese" (p. 132).

Foucault non sottolinea tuttavia che siamo in presenza di un progetto tutto tedesco, nel senso che è pensabile soltanto per uno stereotipo di società immaginato dai tedeschi per una società tedesca un po' letteraria: ciò che emerge da un regime di concorrenza generalizzata sono infatti i rapporti di forza reali, non gli scenari tardo-romantici e un po' *biedermeier* immaginati da Rüstow e Röpke.

Nella lezione del 21 Marzo 1979, Foucault riprende i concetti esposti nella lezione precedente e li sviluppa; è un passaggio centrale per la sua impostazione, che parte dall'ordoliberalismo per giungere al liberismo di Chicago, esposta essenzialmente nelle lezioni di Marzo. Attenzione però: si tratta di un passaggio e di una connessione fondata su una logica interna dei sistemi individuata da Foucault: brillante e sottile, ma che sembra partire più dalle conclusioni delle esperienze che non dalle motivazioni delle culture che ne erano a fondamento. Questo aiuta a capire una constatazione che avevamo introdotto dall'esterno, come mai il neoliberalismo sia divenuto una "parolaccia"; e anche a riflettere su una mia personale considerazione precedente, *l'inermità* dell'elaborazione ordoliberalista rispetto alla fiducia che vi avevano riposto i fondatori: e la metafora del drago.

In altre parole Foucault, che sviluppa considerazioni *politiche*, appunta l'analisi sull'*eguale* e trascura (dal suo punto di vista può non aver torto) *il diverso*. Un "diverso" che, però, qualcosa conta, se si considerano i diagrammi di Piketty²²² che mostrano come il rapporto redditi da capitale/redditi da lavoro sia (ancora?) meno drammatico (meno "ottocentesco") in Germania, rispetto agli altri Paesi dell'occidente.

Foucault riparte (p. 133) dalla *Gesellschaftspolitik*, parola coniata, sembra, da Müller-Armack e che, per il nostro Autore, sembra rivestire un significato ermeneutico radicale. Per lui questa "politica sociale" non sembra assumere il significato che ci viene suggerito dando uno sguardo ad alcuni testi del Professore tedesco, quello di meccanismo compensatorio degli effetti distruttivi del capitalismo. Al contrario -e qui entra in gioco la logica esplicita degli ordoliberalisti- la *Gesellschaftspolitik* viene intesa come condizione necessaria alla sopravvivenza dell'economia di mercato "perché possa funzionare il meccanismo formale della concorrenza" (p. 134). Essa deve cioè non tanto annullarne gli effetti antisociali, quanto i meccanismi anticoncorrenziali che potrebbero sorgere nella società (ivi). La posta è dunque "la formalizzazione della società sul modello dell'impresa (ivi).

Premesso che qui si parte con un illecito processo alle intenzioni -quel che si legge sui testi originali non è affatto quel che vuol intendere Foucault- quel che lascia ancor più perplessi sono le conclusioni: ciò cui approda Foucault è *già* Friedman. Perciò, nell'impostazione di Foucault che avrà anche un fondamento *politico* nella constatazione degli approdi, ma che non tiene conto *dell'eterogenesi dei fini* e crea in tal modo *legami parentali non provati*, ciò che è un approdo diviene un dato di fatto *a monte* e, mi si consenta la battuta un po' banale ma appropriata al suo *j'accuse*, anche "a prescindere": tant'è che lo anticipa già in poche righe.²²³

²²² Scrive anche, a commento, Piketty (pp. 181-182): "non c'è dubbio che tra il 1990 e il 2000, sulla scia di un processo di crescita iniziato negli anni cinquanta, sia maturata una prosperità patrimoniale che non si conosceva dai tempi della belle époque. Il capitale, che verso la metà del XX secolo era praticamente scomparso, sembra oggi, all'inizio del XXI secolo, tornare sugli alti livelli del XVIII e il (sic) XIX secolo. I patrimoni sono andati recuperando l'aspetto florido che hanno sempre avuto. In definitiva sono state le guerre del XX secolo a fare *tabula rasa* del passato e a dare in larga misura *l'illusione di un superamento strutturale del capitalismo*". Quest'ultimo corsivo è mio.

²²³ Nella medesima pagina, subito sotto si legge: "i personaggi dell'ordoliberal(al)ismo tedesco come Röpke, Rüstow ecc., e poi personaggi come Hayek e Von Mises che saranno gli intermediari tra l'ordoliberal(al)ismo tedesco e il neoliberal(al)ismo americano che produrrà l'anarcoliber(al)ismo della Scuola di Chicago, Milton Friedman ecc. Tutti costoro si riuniscono nel 1939 (al Colloquio Lippmann, n.d.s.) -non Milton Friedman, ma Hayek e Mises che saranno in un certo senso gli agenti di trasmissione". Foucault non deve aver letto gli Atti, altrimenti non *potrebbe* dire questo, considerato non soltanto lo scontro che vi ebbe luogo, ma il suo fondamento, una opposta valutazione *sociale* sul *laissez faire*, ma non soltanto: anche sulla *realtà* di quella cosa chiamata "società". Il racconto di Foucault è del tutto fantasioso. Il solo punto di contatto tra questi protagonisti, l'ho ripetuto più volte, è la *fede* nell'equilibrio neoclassico. Foucault perde di vista le differenti motivazioni degli ordoliberalisti rispetto a Mises, Hayek e Friedman, e il differente orientamento sociale; non coglie viceversa il fondamento comune *razionalista* nel privilegiare in astratto l'efficienza economica, indipendentemente dai suoi riflessi sull'umanità dell'uomo. Colgo quindi l'occasione di questa nota per fare qualche esempio delle sue disattenzioni. Foucault perde di vista, nel parlare di "mercato", che esso non è il luogo dell'equilibrio, ma quello ove si epifanizza la disuguaglianza. L'unico equilibrio che vi si potrebbe realizzare è infatti quello transeunte, mutevole, *politico* (quindi anche un po' soggettivo) dello *ius*; averne fatto luogo di "veridizione" -per usare le sue parole- ha significato perciò *legittimare la disuguaglianza*, ma non è tutto. Ha significato anche chiamare "vero" il "fatto", come ovvio in una società senza Utopia, senza cioè che fa camminare la storia; una società che però è tale *istituzionalmente*. Da sempre infatti la società borghese ha voluto attribuirsi l'immobile sacralità della "natura", ha considerato se stessa lo stato "naturale" dell'uomo, vede se stessa *sub specie aeternitatis*, si considera *substantia*, non *accidens*, come tutto ciò che è della storia. Coerentemente il liberismo nega che il "fatto" possa essere sottoposto a giudizio di valore perché questo è *razionalisticamente indimostrabile*, quindi il "fatto" è necessariamente "giusto": il giudizio di valore però non si "dimostra" si *mostra testimoniandolo*; non rilevarlo significa porsi nella stessa cultura di ciò che si vorrebbe criticare. La giustificazione del liberismo poi, sin dal tempo di Smith e giù giù sino ad Hayek, si fonda su questo assioma apparentemente irrefutabile, di fatto illecito nella conclusione: nessuno può avere chiara cognizione dei complessi effetti di una scelta, tanto meno delle

Qui però si apre una lunga e interessante analisi di Foucault sui rapporti tra capitalismo e ordinamento giuridico.

La vita economica, dice a p. 135 “si svolge in un quadro giuridico che fissa il regime della proprietà, dei contratti, dei brevetti d’invenzione, del fallimento, lo statuto delle associazioni professionali e delle società commerciali, la moneta e la banca, tutte cose che non sono dati di natura *come le leggi dell’equilibrio economico*, ma creazioni contingenti del legislatore”. Il corsivo è mio, perché forse Foucault avrebbe dovuto definire quelle leggi come “*pretesi* dati di natura”: ma l’ultima nota da me introdotta poche righe sopra, può forse far intuire che non si tratta di una distrazione di Foucault. Comunque sia, poiché l’ordine legale evolve, si deve concludere che il regime liberista non è un ordine “naturale”, ma “l’effetto di un certo ordine legale” (p. 136). Non è l’economia che determina l’ordine giuridico, è vero il contrario (ivi).

Pensare la stretta e reciproca influenza tra diritto ed economia, significa abbandonare la metafisica di un “capitale” e di un “capitalismo” che avrebbero stravolto le vecchie regole per adattare alle proprie necessità (p. 137); “i processi economici e il quadro istituzionale si sono resi necessari a vicenda, si sono modificati e modellati in una incessante reciprocità” (ivi). Per dirla in un altro linguaggio: struttura e sovrastruttura si condizionano reciprocamente, sicché è difficile fissare i ruoli, stabilire quale sia l’una e quale l’altra.

Se ne deduce che la storia del capitalismo è una storia economico/istituzionale (p. 138) e che il ruolo dell’istituzione giuridica è *politico*, e riguarda la sopravvivenza del capitalismo (ivi). Ora, se “il capitalismo storico che conosciamo” non può essere dedotto, come nel marxismo, dalla sola logica interna del capitale, è lecito pensare a un processo “di trasformazioni economico-istituzionali” che aprono “un campo di possibilità” (pp. 138-139). Gli ordoliberalisti avevano dunque un problema da risolvere, dimostrare “che un capitalismo era ancora possibile, che il capitalismo poteva sopravvivere a condizione di fornirgli una forma nuova” (p. 139).

Che questo fosse il problema degli ordoliberalisti è senz’altro vero, lo abbiamo notato a suo tempo; gli ordoliberalisti hanno sempre affermato l’efficienza del “libero” mercato, creduto nell’equilibrio neoclassico, e temuto la centralizzazione dell’economia, inevitabile, a loro parere, come risposta ai danni sociali del *laissez faire*. Soltanto, essi sostenevano -e questa non è semplicemente una questione semantica, c’è anche una convinzione, non importa se fondata- che il “capitalismo” fosse null’altro che il *laissez faire*, eliminato il quale l’Immacolata Concezione del mercato sarebbe tornata a elargire grazie ai fedeli.

Questo, mi si consenta l’inciso, è contraddittorio: il mercato, che non è luogo di veridizione se non nel senso che vi si epifanizza la forza, non può essere luogo di “giustizia” (con tutta la vaghezza della parola) senza intervento umano: dopo il quale non sembra più il caso di parlare d’illibatezza. In ogni caso il mercato è un luogo che emana sempre un certo odore di frutta marce: è un *fatto*, inutile scandalizzarsi, impossibile eliminarlo: però come luogo di illibatezze non sembra più credibile di un postribolo.

Tornando alla p. 139 di Foucault, leggiamo che gli ordoliberalisti si proponevano di postulare un capitalismo²²⁴ possibile, pensando norme che ne garantissero un nuovo funzionamento, depurato dalle contraddizioni precedentemente mostrate, perché queste non erano intrinseche al capitalismo stesso, ma derivavano da un quadro *anche* giuridico. Dunque, ricapitola Foucault a p. 140, se quello che conosciamo non è “il” capitalismo, ma un particolare capitalismo, è possibile allora pensare *un altro* capitalismo, creandone l’opportuno quadro giuridico.

Niente interventismo economico ma interventismo giuridico (p. 141): è la *Wirtschaftsordnung* degli ordoliberalisti e di Müller-Armack: e qui s’inizia a parlare di “Stato di diritto” (pp. 142-145) il quale, come sappiamo, è costituito su un insieme di principi *formali*. In economia perciò, uno Stato di diritto porta all’esatto contrario dell’economia di piano (p. 145) perché, in questo secondo caso, la pubblica amministrazione eserciterebbe il ruolo di soggetto decisionale (ivi). Nello Stato di diritto viceversa, essa si limita a fissare “le regole del gioco”, non interviene nel “gioco” medesimo.

Peccato, mi viene da notare, che la “forma” venga modellata di norma secondo le scelte dell’artefice e la durezza della materia: è lecito pensare che il “diritto” dello Stato possa avere qualche peccatuccio originale? Ma qui Foucault passa ad Hayek, che ben conosciamo: ed è questo passaggio *logico* che gli consente di chiudere in una medesima catena consequenziale gli ordoliberalisti (più Müller-Armack) Hayek (più Von Mises) e Friedman che aveva citato *ab initio* insieme ad Hayek e alla “destra americana” (p. 147) come il terminale con il quale si inaugura l’era Reagan-Thatcher (e l’ultimo quarantennio, nel 1979 ancora da venire).

Tutto ciò è affascinante ma fantasioso: Foucault, con un geniale *slalom*, individua tra i *concetti* legami che tra le *cose* è difficile individuare; è difficile individuarli tra storie e culture diverse che, infatti, non riuscirono a convivere nella Società del Mont Pèlerin. Foucault vola troppo alto per distinguere i particolari del paesaggio.

infinite scelte che si interconnettono nell’economia, quindi è meglio lasciare le scelte agli *animal spirits* perché la loro interazione produrrà un risultato *naturalmente positivo*. Che tale positività sia frutto della Ragione cosmica o alberghi nei quadranti cartesiani, *in ogni caso* la struttura del pensiero sottostante resta quella di una teodicea, contro la quale vale sempre il dubbio assiologico gnostico: nulla mostra che ciò che è “naturale” sia necessariamente positivo, molti potrebbero sostenere con buone ragioni, le ragioni delle loro esistenze, il contrario. Ecco: tutto questo non è mai sottolineato da Foucault; la sua critica resta essenzialmente *politica*, non è culturale, non colpisce il fondamento.

²²⁴ Uso la parola “capitalismo” seguendo Foucault, ma noto ancora una volta che egli ignora, evidentemente per mancanza di rapporto diretto con le fonti, la distinzione che gli ordoliberalisti fanno tra capitalismo ed economia di mercato (cfr. nota 120 *supra*). Qui si dovrebbe perciò sostituire il termine “capitalismo” con quello di “economia di mercato”

Il risultato di questo generale neoliberismo che si va ad instaurare sulla scena del mondo sarà la fine dell'intervento statale comunque inteso, come protezionismo nel XIX secolo, come pianificazione nel XX (p. 148). Con la dottrina degli ordoliberalisti, che conduce allo Stato di diritto, nasce dunque, secondo Foucault, "una nuova arte di governare" (p. 149). Qui il problema è come evitare le tendenze intrinseche del capitalismo che sfociano in una vittoria dell'economia pianificata (socialista) cioè nella perdita della libertà (p. 150). Questa, lo abbiamo visto, è la grande preoccupazione degli ordoliberalisti, che dà il via alla loro speculazione. Questo deprecabile sviluppo involutivo del capitalismo è, secondo gli ordoliberalisti -abbiamo visto anche questo- conseguenza dei suoi danni sociali. Qui dunque, dice Foucault, deve intervenire la *Gesellschaftspolitik*; essa consentirà di mantenere intatta la logica di un mercato concorrenziale (p. 152).

Qui, in un inciso, parlando di come l'ordoliberalismo avesse plasmato la politica economica tedesca del dopoguerra, aggiungeva che ciò che spaventa i francesi non è lo Stato di polizia (quello, cioè, dove le decisioni vengono prese dall'alto) ma lo Stato di diritto; che comunque il modello tedesco si era diffuso nella politica economica francese e "in un certo numero di questioni, di *teorie* e di utopie *liberali*, come quelle che vediamo svilupparsi negli Stati Uniti" (ivi). Il cerchio si è chiuso, i corsivi sono miei.

Il tema viene ripreso nella lezione del 27 Marzo che, nell'apparente continuità dell'esposizione orale, sviluppa tre temi diversi: prosegue la lezione precedente; si sofferma sulle particolarità della Francia; introduce nel finale importanti considerazioni generali.

Nella prima parte è da segnalare il ritorno al concetto di *governamentalità* che, si ricordi, ci aveva colpito per la sua vicinanza al concetto islamico di *siyāsah*, un concetto non precisamente "liberale" (lo dico a prescindere da ogni giudizio di valore: è una constatazione puramente "tecnica"). Qui Foucault fa una considerazione interessante, coerente con la sua vicenda di studioso della devianza: la governamentalità è paragonabile alla tecnica di guida della condotta "dei folli, dei malati, dei delinquenti, dei bambini" (p. 154). Non si può dire che abbia torto, in effetti siamo in presenza del bombardamento dottrinale dall'alto, con il supporto logistico degli "esperti": Accademici e gazzettieri.

Questo è un inciso che si inserisce nel discorso, nel quale Foucault deve rilevare la presenza, nell'ordoliberalismo, di una vera e propria fobia dello Stato: si ricorderà che in quegli Autori era presente infatti, forse a seguito dell'esperienza delle dittature, l'identificazione tra economia pianificata e dittatura, nel senso che la prima è premessa all'ineludibile avvento della seconda.

Naturalmente Foucault tende a smontare un simile rapporto di causalità, ma la constatazione che questa fobia è presente anche in Hayek (e in Mises) con le medesime motivazioni, lo rafforza nella convinzione del processo genetico da lui pensato: ordoliberalismo↔Mises/Hayek→Chicago/Friedman.

A questo riguardo sono significative le pp. 160-161 nelle quali afferma una "diffusione del modello tedesco negli Stati Uniti" (p. 161) affermazione che egli introduce con questo passaggio di p. 160:

"Bisognerebbe fare una serie di studi più puntuali sul ruolo svolto dagli emigrati tedeschi negli Stati Uniti, ad esempio un personaggio come Hayek. Ma lasciamo perdere. Tra il modello neoliberale tedesco, costituitosi essenzialmente attorno agli esponenti della Scuola di Friburgo, e il neoliberalismo americano c'è tutto un insieme di relazioni storiche sicuramente molto difficile da districare.

Sicuramente, direi, molto difficile da provare, considerata la spaccatura della Società del Mont Pèlerin tra tedeschi e americani (Audier, pp. 363, sgg.; ma anche 345, sgg.). Quanto a fare di un austriaco (Hayek) un tedesco, penso che ciò solleverebbe proteste sia in Austria che in Germania.

Tant'è, questa è la visione di Foucault che prosegue parlando della diffusione dell'ordoliberalismo in Francia, che accosta a quella negli USA dicendo: "I due fenomeni non coincidono, non si sovrappongono, anche se *indubbiamente* (corsivo mio) tra i due c'è tutto un sistema di scambi e rinvii" (p. 161). Dopo di che parla della Francia, argomento che mi permetto di sorvolare con l'eccezione di un inciso che ha certamente carattere più generale: a p. 169 Foucault parla infatti di un principio che è "comune all'ordolib(er)alismo tedesco e al neoliberal(al)ismo americano". Il principio è che "l'economia è essenzialmente un gioco, si sviluppa come un gioco tra partner" e lo Stato ha la funzione essenziale di "definire le regole del gioco economico".

Ora, questa seconda parte rientra nelle concezioni ordoliberaliste, lo abbiamo visto; la prima parte, quella che vede nell'economia il "gioco" era valida in modo -come dire?- un po' più "ruvido", anche per il vecchio *laissez faire*, dove il *croupier* aveva una mano invisibile e anche molto lesta nell'accaparrarsi la posta. La trasformazione dell'economia in un "gioco" regolato da formule analitiche, appartiene alla dottrina neoclassica accettata da tutte le scuole "neo" liberiste; è difficile però che possa trattarsi di un "gioco" anche per i perdenti, che non stanno perdendo *fiches* al Monopoli, e non sempre per "colpa" o errore proprio: generalmente ciò accade per una disparità di forze.

Questo, per noi, è un discorso vecchio; vediamo invece l'analisi di Foucault, e scopriamo come il luccichio delle regole nuove nasconda una realtà dura a morire, che riguarda sempre la presenza della forza sul *non* libero mercato. Dice Foucault: vi è ora, nel gioco, una "clausola di salvaguardia" che rende impossibile l'eventualità che uno dei partecipanti perda tutto "e non sia più in grado di continuare a giocare" (p. 169). Il gioco non è dunque cambiato, ma nessuno può finirne definitivamente fuori; inoltre, poiché nessuno è tenuto originariamente a far parte di questo gioco (il "gioco" economico) sta alle regole elaborate dallo Stato "far sì che

nessuno sia escluso da questo gioco, all'interno del quale si è trovato preso senza aver mai voluto esplicitamente farne parte" (ivi).

Interrompo l'esposizione di Foucault con una modesta riflessione: è lecito definire *liberale* una società che *costringe* tutti a giocare un gioco al quale non tutti vorrebbero partecipare? A me non sembra, perciò insisto nel definirla più terrenamente *liberista*.

Proseguiamo comunque con Foucault, che a questo punto sviluppa alcune pagine per giungere a stabilire alcuni concetti: ognuno ha dei bisogni fondamentali dei quali occorre tener conto e, rispetto alla soddisfazione di questi bisogni, nascono i concetti di "povertà relativa" e "povertà assoluta" e l'esigenza di una politica sociale. Ora, dice Foucault, "La povertà relativa non rientra in alcun modo tra gli obbiettivi di una simile politica sociale. L'unico problema è la povertà assoluta, vale a dire quella soglia al di sotto della quale si ritiene che le persone non abbiano un reddito adeguato in grado di assicurare loro un *consumo* sufficiente" (p. 173, corsivo mio).

La differenza tra povertà assoluta e povertà relativa (calcolata nei vari Stati secondo *standards* variabili col variare delle economie) costituisce una soglia, un limite che divide gli assistiti dai non assistiti (ivi). Al di sopra di quella soglia ciascuno dovrà regolarsi, per sé e per la famiglia, come un'impresa, gettandosi nel "gioco" della concorrenza. In fondo, si ricorderà, era questo ciò cui pensavano gli ordoliberisti quando parlavano di "sproletarizzazione": mettere ciascuno in condizione -per meglio dire *nell'obbligo*, una volta ricevuto il quadro giuridico con le regole del "gioco"- di essere imprenditore di se stesso. È la nozione di "capitale umano"

Conclude perciò Foucault: "Ci sarà dunque una sorta di popolazione fluttuante al di sotto e al di sopra del limite che costituirà, per un'economia che ha rinunciato al pieno impiego, una costante riserva di mano d'opera a cui si potrà sempre attingere, se occorre, ma che sarà sempre possibile rinviare al suo statuto di assistita, qualora la situazione lo richieda" (p. 174). E ancora (ivi): "ciò implica un fondo di popolazione fluttuante, al limite, al di sotto o appena al di sopra, di questo limite, i cui meccanismi di assicurazione consentiranno a ciascuno di sussistere in maniera tale da poter essere candidato a un possibile impiego, se le condizioni del mercato lo consentono"

Toh!? e che cos'è questa se non la *industrielle Reservearmee* di Marx, rivestita con gli abiti alla moda del nuovo apparato teorico? Con qualche cinismo calcolante in più, perché porre l'accento sull'insufficiente *consumo* significa ricordare all'incolpevole che il suo scarso consumo *nuoce* al ciclo economico; significa chiamarlo a consumare onde *produrre*; significa -ed è constatazione nota- instillare nel disoccupato il senso di colpa e di vergogna, non soltanto di chi è stato escluso dal gioco, ma anche di chi non *produce*. Il meccanismo esplicita inoltre la *convenienza* a mantenere in vita chi domani potrà tornar utile al ciclo: l'elemosina d'un tempo era un gesto più generoso, *umano* e disinteressato, era un rapporto dell'uomo con l'uomo. L'uomo ora non è più "umano", è un pezzo dell'ingranaggio da tenere oliato quel che basta in magazzino, casomai tornasse di nuovo *utile*. L'assurdo del pensiero *razionalista*, è che tutto ciò possa sembrare normale, per dar vita a una *società*.

Quel che conta ormai è soltanto essere "efficienti"; aggiunge infatti Foucault: "Da quando l'economia funziona come funziona oggi, da quando la popolazione contadina non può più garantire questa sorta di serbatoio perenne di mano d'opera, bisogna costituirlo in qualche altro modo" L'uomo come un macchinario momentaneamente dismesso che va comunque tenuto funzionante per un eventuale riuso, mostra di essere divenuto l'oggetto di un calcolo tecnico-economico a vantaggio di qualcosa che lo trascende, che lo *usa*.²²⁵

Lascio a Foucault le sue -giuste- conclusioni logiche di p. 175,²²⁶ come pure lascio quelle etiche ai docenti di filosofia morale e ai teologi; quelle politiche ai politici e agli ideologi; quelle di opportunità ai sociologi. Qui mi preme sottolineare, nei limiti imposti a queste note, che il razionalismo economicista rivela la propria irrazionalità nel ridurre a formula analitica, a "regola di gioco", la complessità di un fenomeno che riguarda l'uomo e *perciò non è un gioco*. Quando si impatta sulla vita, *le regole saltano facilmente* davanti a un vissuto che può essere tentato di *rovesciare il tavolo*: lo abbiamo segnalato sopra a proposito della brillante idea di Mises (si veda anche la relativa nota 58) sul lavoratore che accetterebbe di lavorare per una retribuzione anche insufficiente, perché almeno procrastinerebbe la propria inevitabile morte per fame. Nel suo utilitarismo imperfetto l'idea è *stupida*, perché ignora la possibilità, per la vittima designata, di uscire dal "gioco" scegliendo piuttosto la vita del rapinatore. Tuttavia, per stupida che sia, questa idea *sta certamente in qualche punto delle curve* di un'economia fatta di banali astrazioni.

Le regole *reali* di questo gioco, nonostante l'orpello delle equazioni, non sono dunque altro se non le vecchie regole della forza; e non rappresentano la forza della Ragione, ma la ragione della Forza. Non è questa però la scoperta, ciò che viene alla luce è altro, è che la Ragione non è altro che uno strumento ideologico, come tale utile a qualcuno, ma in sé portatore di esiti irrazionali.

Con la successiva lezione del 14 Marzo (pp. 176-193) si tocca un punto importante della critica di Foucault, l'analisi del concetto di capitale umano che avevo già ricordato e che ora vedremo in dettaglio, perché qui si tocca con mano il disastro sociale cui conduce la logica del Razionalismo.

²²⁵ *La Gnosi, etc.*, pp. 343-344: "all'uomo si applicano ormai le stesse leggi universali del mercato riguardanti le macchine e le merci, che, pure, dovevano essere al suo servizio". Con il risultato che "consumando il proprio prodotto, l'uomo consuma se stesso" (*Storia, etc.* p. 1312).

²²⁶ Che tuttavia possono attenere soltanto all'ordoliberalismo; con Mises, Hayek e Friedman se ne potrebbero trarre di ancor più negative.

La lezione si apre con uno sguardo rapido su eventi recenti ma dimenticati: nel corso della guerra i popoli dei futuri vincitori furono spinti a combattere con la promessa di una nuova politica di giustizia sociale (si ricorderà che gli anni precedenti il conflitto furono quelli della grande crisi del liberismo e dei suoi disastri). Questa politica, una volta iniziata ad attuarsi, fu oggetto di duri attacchi da parte degli economisti liberisti; negli USA in particolare, ricorda Foucault a p. 179, il liberismo non si presenta come “un’alternativa politica, bensì come una specie di rivendicazione globale”; a ancora “È anche una sorta di nucleo utopico che viene continuamente riattivato”.

Qui, finalmente, Foucault accenna alla possibilità di distinguere, almeno in parte (p. 180) il liberismo americano da quello tedesco: il punto di discriminare è “la teoria del capitale umano”. Certamente, su questo punto il liberismo USA è particolarmente esplicito; tuttavia ricordo -l’ho segnalato- che il concetto di capitale umano è implicitamente presente nell’ordoliberismo, è la via maestra per quella “sproletarizzazione” che è principio e fine della dottrina tedesca. Dice dunque Foucault che con questo concetto entra a costituirsi oggetto dell’analisi economica qualcosa che era rimasto inesplorato perché era considerato estraneo ad essa (p. 180). Mi permetto di aggiungere: oggetto di valutazione economica diviene l’uomo, non tuttavia nel modo ovvio e a tutti noto, cioè come fissazione del valore economico del suo lavoro (indipendente o subordinato che sia) ma in modo ben più pervasivo che fa *dell’uomo stesso, non semplicemente del suo lavoro*, un bene economico. Seguiamo però l’analisi di Foucault.

Già Marx, dice Foucault, aveva notato che il capitalismo aveva fatto del lavoro una merce, riducendolo agli effetti del valore prodotto (p. 182). Secondo Marx, responsabile di questa astrazione è la logica del capitale; secondo i neoliberisti, responsabile ne è l’economia classica, che non ha saputo analizzare in concreto il lavoro nelle sue “modulazioni qualitative” (ivi). Non si deve quindi criticare il capitalismo, ma capire come e perché, nella dottrina economica, il lavoro è diventato astratto.

L’economia quindi, non deve analizzare le relazioni tra cose e processi, come il capitale, l’investimento, la produzione, etc.; ma “il comportamento umano e la razionalità interna a tale comportamento” (p. 183). “L’economia non è più, dunque, l’analisi dei processi, ma è divenuta l’analisi di un’attività; non è più l’analisi della logica storica dei processi, bensì l’analisi della razionalità interna, della programmazione strategica dell’attività degli individui” (pp. 183-184).

In questa diversa prospettiva, la prospettiva sul lavoro visto dalla parte di chi lavora, il lavoro diviene *un comportamento economico* messo in atto dall’individuo che lavora; il lavoratore diviene quindi un soggetto economico attivo (p. 184). Qui s’innesta il passo ulteriore di questo ragionamento: se un reddito è il prodotto di un capitale, il salario, che è un reddito, sarà funzione di un capitale, e questo capitale consiste nell’insieme dei fattori personali “che rendono qualcuno capace di guadagnare un certo salario piuttosto che un altro” (ivi). Il lavoro comporta un reddito che è funzione di un capitale costituito da “attitudine e competenza” (p. 185).

Il lavoratore diventa una macchina apprezzata in funzione del reddito che produce: una macchina che ha una sua durata, un’obsolescenza, un invecchiamento; e che quindi sarà remunerata con un salario variabile nell’arco della sua vita produttiva (ivi). Questo dice Foucault, ma non è quello che diceva l’americano citato dai francofortesi? (cfr. la nota 209, *supra*).

Qui interrompo per un attimo le osservazioni di Foucault per introdurre le mie. Tutto questo è fare un uso dell’uomo che, come un macchinario, diviene oggetto di calcolo, *res extensa* di una *res cogitans* divenuta algoritmo: sono i medesimi protagonisti del razionalismo cartesiano a ruoli invertiti, il Razionalismo di dispiega in tutta la potenza della sua logica. Il lavoro diviene la colonia penale di Kafka e l’uomo, divenuto oggetto, diviene l’oggetto di consumo, consuma se stesso. C’è però qualcosa ancora da aggiungere.

Si dice: la competenza è il capitale. La competenza è però un “capitale” molto particolare. Un fabbricato, un terreno, un deposito liquido, può essere consumato dal detentore in vari modi: monetizzazione tramite cessione, dilapidazione in piaceri della vita, etc., perché ha un “valore” in sé, convertibile in altro su qualunque mercato; può anche essere trasformato in una rendita, come ogni proprietà, ovvero essere goduto nella sua ipseità (in un fabbricato si può vivere, un terreno si può coltivare per autoconsumo, etc.). Non deve necessariamente essere ceduto perché possa trarsene una rendita, può dare una rendita anche come assenza di obblighi verso terzi (non dover affittare da altri la casa nella quale si vive avendone una propria, non dover comprare cibo se si coltiva la propria terra, etc.). Può anche essere monetizzato e goduto -o dilapidato- come *joie de vivre*. Può essere tesaurizzato e lasciato ad altri, agli eredi.

Non così il capitale/competenza che di per sé non ha alcun valore nel senso che non può essere autoconsumato e può costituire un reddito soltanto su un mercato molto particolare, un mercato che non è affatto libero, anzi è coatto, perché il venditore della propria merce (della propria competenza) se vuole trarre un reddito da questa competenza deve farlo alle condizioni dell’acquirente; in altre parole, il suo “capitale” dà una rendita soltanto se altri ne fa uso, né può essere oggetto di autoconsumo o tesaurizzazione. È un capitale *con obbligo di cessione*, per giunta alle condizioni dell’acquirente. Che sia anche questa una finestra dalla quale rientra il plusvalore cacciato dalla porta?

Riprendiamo però ora il discorso di Foucault e seguiamolo nelle pagine conclusive (pp. 186-193) senza dimenticare la lezione che abbiamo ora tratto: questo è un limpido caso di Razionalismo applicato all’uomo/oggetto; tutto è reificato, non soltanto le “cose” sono cose, anche l’uomo lo è, una cosa “agita” dalle curve di un diagramma. Questa però non è l’opera di qualche malvagio o di un potere occulto, è il risultato di

aver ridotto l'umanità dell'uomo, la sua complessità, all'atto economico; questo è il portato ultimo del Razionalismo.

Non per nulla Foucault, a p. 186, parlando del principio di decifrazione del liberismo e del suo programma che si risolve nell'individuo/impresa, usa queste parole: "il principio di decifrazione legato al liber(al)ismo e al suo programma per la *razionalizzazione* tanto di una *società* quanto di un'economia, etc." dove le parentesi sono mie e così pure i corsivi.

Il neoliberismo, aggiunge poi, è il ritorno alla concezione dell'uomo come *homo oeconomicus*, questa volta come imprenditore di se stesso. Ciò apre aspetti inquietanti. Da che cosa è costituito infatti il suo capitale/competenza? Qualità ereditarie o personali, umane, certo: ma anche acquisite. Per quanto riguarda le prime, c'è dunque un rischio eugenetico; Foucault (pp. 188-189) parla persino di un rischio razzismo; certamente si proietta una luce sgradevole sul fondamento delle scelte procreative/matrimoniali. C'è però qualcosa che, a mio avviso, è ancora più inquietante, perché concerne conseguenze più concretamente immediate. Le qualità acquisite sono infatti il risultato di un'educazione, in tutti i sensi. Un'educazione che non si sostanzia soltanto nelle scuole alle quali si può avere accesso, istituzioni prestigiose alle quali si accede soltanto con un certo censo. Un'educazione è anche -forse *innanzitutto*- quella che proviene dalla famiglia e dall'ambiente alla cui frequentazione si accede nell'età formativa dell'infanzia: è l'esperienza delle "cose del mondo", di come "è fatto il mondo", di come "stare al mondo". Parlo del mondo *che conta*, ovviamente.

L'uomo imprenditore di se stesso, proprietario di un capitale/competenza, è perciò lo strumento ideologico che rende incolumabile la differenza sociale, la perpetua nelle generazioni e ne approfondisce le divisioni. Foucault ne parla alle pp. 189-190, ma poi passa ad esaminare una diversa conseguenza di questa concezione neoliberista dell'uomo (pp. 191-192). Si parla della nota -e non avverata- profezia marxiana della caduta del saggio di profitto.²²⁷ Ciò che ha vanificato la profezia è stata l'innovazione tecnica, scientifica, e ogni altro e qualsiasi genere di innovazione riguardante le fonti e i mercati. Nota però Foucault che "Se l'innovazione si verifica.....tutto questo non rappresenta altro che il reddito di un certo capitale, il capitale umano" (p. 192): un reddito -mi si consenta di notare- finito in gran parte nelle mani di chi, sul *non* libero mercato, comprò, al *proprio* prezzo, quel capitale. Finito anche, per la più gran parte, nei luoghi dove quel capitale ha potuto trovare il "mercato": come tra le classi sociali, così anche tra i Paesi le disparità crescono, o tra le zone più o meno "svilupate" del medesimo Paese; migrazioni interne e migrazioni tra continenti sono fenomeni ben conosciuti di impoverimento, il "capitale umano" va dove può vendere se stesso: la disegualianza è un fenomeno che si autoalimenta.

Un'ultima riflessione vorrei dedicarla alla semantica racchiusa nel concetto di "capitale umano". Qui la parola "umano" che compare come aggettivo, perde tutto il significato che aveva condensato in sé nel tempo. Qui non è in conto l'umanità dell'uomo, ciò che conta è il capitale, che è il *sostantivo*, cioè la sostanza; "umano" è aggettivo, *accidens, synbekós; Beiwort*, come direbbe Müller-Armack: è ciò che definisce l'uomo nella sua *utilizzabilità*. È la Ragione calcolante, cioè il Razionalismo. La soddisfazione del piccolo-borghese che si sente valorizzato dallo scatto di stipendio è quella dello schiavo che si fa vanto del proprio prezzo, della prostituta orgogliosa della propria tariffa. Nel frattempo, l'uomo/cosa economicamente valutato va incontro a qualche inconveniente quando la ruota gira verso il basso: l'obeso e il fumatore possono non trovare lavoro, il malato terminale può vedersi negato il cibo: sarebbero investimenti a perdere.

Tutto questo può sembrare moralismo, forse lo è. *Pensare l'uomo come oggetto di calcolo è però un errore di calcolo*. L'uomo non è un punto su una curva, che si dispone là dove l'algoritmo lo colloca. L'uomo si ribella nei modi più vari e imprevedibili; comunque ha le proprie idee su se stesso e sulla propria collocazione che ne fanno un'incognita e, all'occorrenza, come si suol dire, una variabile impazzita. Il liberismo, quale che sia il prefisso che lo distingue, è sempre foriero di naufragio perché, come ogni forma di Razionalismo, perde di vista il *reale*.

Nella lezione successiva Foucault esordisce dando una descrizione del modello ordoliberalista e dell'individuo/impresa: un individuo che è in rapporto con se stesso, l'esistenza, la famiglia e l'ambiente, secondo lo schema investimento/costo/profitto. Tuttavia, nota, su questo assetto sociale il modello tedesco è ambiguo, tant'è che Röpke, considerando la concorrenza come un fattore di disgregazione della società, pensa all'esigenza di creare in essa "un quadro politico e morale" in grado di garantirne l'unità per altre vie.

Non ambiguo sull'argomento è viceversa il modello americano, radicale nel suo onnipervadente economicismo. Qui c'è da dire che Foucault coglie una differenza reale, ma non sembra in grado, per le ragioni che ho citato, di coglierne l'origine nelle diverse motivazioni e finalità delle due tradizioni culturali e delle esperienze storiche, obliterate dalla comune fede nel modello neoclassico che, nel caso dell'ordoliberalismo, è anche responsabile di quell'ambiguità rilevata da Foucault.

Quel che è chiaro e che Foucault rileva (p. 198) è che l'economia è ora un principio che si applica anche "ad ambiti di carattere non economico"; persino le cure materne vengono considerate nella prospettiva di un investimento finalizzato alla costituzione di un "capitale umano" che, a suo tempo, produrrà un reddito: la famiglia diviene un nucleo aziendale (pp. 199-200). Si tratta, nota a p. 201, di decifrare in termini economici

²²⁷ *Il Capitale*, ed. cit., vol. 1^a, *passim* nella Terza Sezione.

rapporti che, di per loro, *non sono* di natura economica. Anche il Governo, con la sua azione, viene giudicato in permanenza dal tribunale economico del mercato (p. 202).

Ora, a prescindere dalle molte considerazioni che potrebbero farsi riguardo a questa riduzione dell'intera esistenza umana al calcolo di convenienza (un fatto che ci ricorda l'ossessiva presenza di Bentham in questa cultura) ciò che mi preme sottolineare è che nel paneconomicismo si realizza la riduzione dell'agire umano alla Ragione calcolante, cioè la resa della razionalità al Razionalismo con esiti assolutamente irrazionali. Si tratta di un ben misero approdo che culminerebbe, qualora davvero realizzabile, nella scomparsa dell'uomo come *vivente*. Per questa ragione segnalo ancora una volta la prospettiva ben diversa che ebbero le religioni, con il loro ben più ampio panorama, travalicante la Ragione, nel creare i principi costitutivi e organizzativi della società.²²⁸

In questo contesto Foucault introduce una riflessione sulla famiglia/azienda e sul capitale umano, che merita una particolare attenzione, per i motivi che saranno chiari alla fine. Dice Foucault (p. 199) che "le persone con redditi elevati detengono un elevato capitale umano, come è dimostrato dal carattere elevato dei loro redditi". Da ciò discenderà una particolare pianificazione familiare al fine di trasmettere tale capitale umano ai figli, etc.

Nelle parole che ho riportato in virgolettato si constata il fatto che, nella società liberista, l'uomo, secondo Foucault, è valutabile in base alla sua capacità reddituale. Ciò è noto, fa parte del sadduceismo secolarizzato del pensiero liberista: è fantastico però che Foucault, che abbiamo visto non amare i francofortesi, ripeta alla lettera, nel 1979, quello che affermavano Adorno e Horkheimer nel 1947 (cfr., *supra*, la nota 209 in chiusura).

Foucault trascorre poi varie pagine ad esaminare in termini economici il problema della normativa penale, dal che conclude (p. 207) che l'uomo sarà "governamentalizzabile" (neologismo creato a partire dalla governamentalità) "ovvero si potrà aver presa su di lui solo e unicamente nelle misura in cui egli è un *homo œconomicus*" e che questa sua astrazione unidimensionale diviene l'interfaccia tra l'individuo e il potere. In questa logica, come mostra Foucault, anche il crimine può essere pensato come un atto economico, come la scommessa su un profitto con il rischio di una perdita; e questa analogia è interessante perché suscita pensieri inquietanti, posto che l'analogia è un rapporto reciprocante (se un crimine può essere pensato *come* un atto economico, un atto economico può essere pensato *come* un crimine).

Certamente un liberista rifiuterebbe questa deduzione con buone ragioni: dovrebbe però riflettere su quali *conclusioni assurde si possono trarre partendo da fondamenta inconsistenti*. Fondamenta che, per quanto concerne la valutazione economicistica del crimine, s'iniziarono a costruire già sin dal XVIII secolo, come documenta Foucault: anche a lui sfugge però che dietro tanta bizzarria c'è il Razionalismo.

Queste mi sono sembrate le considerazioni più significative suscitate da un capitolo che si chiude sul tema del crimine e della giustizia nel pensiero liberista: la messa in atto (*enforcement*) della legge ha un costo; e *tutto* -la prevenzione, il danno, la punizione- va valutato entro un calcolo costi/benefici. Foucault non sembra particolarmente critico o perplesso al riguardo: ciò che sembra non dispiacergli, in accordo col suo pensiero, è che non ci si trovi comunque in presenza di una società normativa, o, come si usa dire, disciplinare.

Ciò lascia perplessi, perché una società che non sappia darsi delle norme -se volete, una disciplina- difficilmente può sopravvivere come *società*; il che non significa essere fautori di una qualche Santa Inquisizione o regime autoritario, significa soltanto che *il lecito e l'illecito non possono essere normati da un deresponsabilizzato calcolo di convenienza economica*.

Convenienze e inconvenienze sono, in questo caso, di altra e più ampia natura: un tempo si parlava di "etica", da *éthos*, costume, qualcosa che anche l'astratto individuo dei liberisti non può ignorare. Sono i costumi a identificare una società, in rapporto alla quale soltanto, ha senso pensarsi individuo; e non si costituisce una comunità sommando gli individui astratti della concorrenza, del mercato, del liberismo: indefinibili puntini disposti lungo curve oniriche.

Epperò, il liberismo USA si configura entro un economicismo omnicomprensivo, al cui fondamento si può porre quel *Human Action* di Von Mises che esaminammo a suo tempo (lo dice Foucault a p. 218, lezione del 28 Marzo 1979). L'uomo di Mises, lo abbiamo visto, è quella marionetta chiamata *Acting man*, e questo, lo abbiamo anche visto, non è casuale, anzi, è necessario per poter sviluppare una dottrina che, senza questa voluta astrazione, non potrebbe essere formulata.

Che si tratti di una conseguenza del pensiero razionalista lo confermano queste parole di Foucault (ivi): "l'economia non è forse l'analisi delle condotte razionali, e ogni condotta razionale, di qualunque tipo essa sia, non dipende forse, a sua volta, da qualcosa come un'analisi economica?".

Foucault sviluppa ulteriormente questa analisi a p. 219: "L'*homo œconomicus* è colui che accetta la realtà. E la condotta razionale è dunque ogni condotta che risulta sensibile a modificazioni nelle variabili dell'ambiente e che risponde a esse in modo non aleatorio, e dunque sistematico".²²⁹ Ora, *accettare la realtà*

²²⁸ Forse è opportuno tornare a meditare sul tema romantico del poeta/profeta e dell'intuizione intellettuale che travalica la Ragione. Quando ci si rapporta al vivente la Ragione è sempre destinata a fallire per semplicistica rozzezza: *there are more things in Heaven and earth.....*

²²⁹ Questa è la dottrina di G. Becker (cfr. la nota 7 del Curatore a p. 323) allievo di Friedman e teorico del "capitale umano" (Audier, p. 377 nel testo e in nota 2) influente in quella Società del Mont Pèlerin, dalla quale uscirono per contrasti gli ordoliberalisti e della quale egli fu Presidente nel 1993.

significa una cosa: significa pensare l'immutabilità di *questo* mondo, ignorare l'Utopia, ritenere vano, esattamente come pensava Cartesio, ogni tentativo di cambiamento; accettare la "realtà" significa negare che l'uomo possa *creare* il *proprio* mondo, la *realtà*. Mi scuso di insistere: è la quintessenza del Razionalismo, è perseguimento della metafisica verità/épistémè, negazione della concreta ed esistenziale verità *testimoniata*, quella che si *crea* e che crea il mondo.

Andiamo oltre. Dopo aver ricordato che l'*homo œconomicus* nasce nel XVIII secolo e che esso "funziona in qualche modo come elemento intangibile nell'esercizio del potere" (p. 220) Foucault così prosegue: "Da un punto di vista della teoria del governo, l'*homo œconomicus* è colui che non si deve toccare.....È il soggetto, o l'oggetto, del *laissez faire*. Ma ecco che ora, nella definizione di Becker.....l'*homo œconomicus* -vale a dire colui che accetta la realtà o che risponde sistematicamente alle modificazioni nelle variabili dell'ambiente- appare invece come colui che è *possibile maneggiare* (corsivo mio) e che risponderà sistematicamente alle modificazioni sistematiche che verranno introdotte artificialmente nell'ambiente. L'*homo œconomicus* è, insomma, *colui che risulta sistematicamente governabile* (altro corsivo mio). Da partner intangibile del *laissez faire*, l'*homo œconomicus* appare ora il correlato di una governamentalità che agisce sull'ambiente e modifica sistematicamente le variabili dell'ambiente".

Il Razionalismo appare qui in tutta la sua luce di *ideologia del dominio*: l'uomo, considerato *sub specie* economicistica è la pedina che si può manovrare sulla scacchiera dell'economia. Egli è l'elemento "di base della nuova ragione di governo, così come viene formulata nel XVIII secolo" (p. 221).

Qui Foucault riprende il fenomeno dalle origini, partendo da Locke e Hume, e secondo lui, con preciso riferimento allo Hume di *An Enquiry, etc.*, cit. e di *A Treatise on Human Nature*, cit., è lì che appare per la prima volta un "soggetto inteso come principio d'interesse" (p. 222). Per amore di precisione vorrei ricordare che in quei due testi Hume esprime essenzialmente una dottrina antirazionalista, il primato di una non razionalizzabile volontà: ma non m'interessa insistere su un piano che mi sembra marginale in questo contesto. Da Hume, Foucault passa naturalmente a Smith, e alla sua "mano invisibile", il cui ruolo gli sembra essere essenzialmente quello di screditare il Sovrano;²³⁰ del ruolo del Deismo e della partecipazione della "mano invisibile" a questa ontologia, non parla. Egualmente non sembra interessato a collocare Smith e la sua critica del Sovrano, del mercantilismo e del monopolio in concessione, in un preciso contesto storico, quello degli Imperi coloniali e del rapporto con essi della nascente industria.

Ne conclude tuttavia che la nascita dell'economia politica e del liberismo con Smith, non rappresentò la nascita di una scienza di governo, perché l'economia rimase una scienza collaterale rispetto all'arte di governare (p. 235). Di questo si occupa ancora nell'ultima lezione, quella del 4 Aprile 1979: non entro nei dettagli perché saremmo fuori del campo d'interesse di queste note; tuttavia qualche cenno può essere utile.

Il problema trattato è quello dell'estraneità dell'*homo œconomicus* rispetto all'uomo come soggetto di diritto. Il dibattito riconduce inevitabilmente a un tema che era apparso all'inizio, a proposito dell'essenza del mercato: luogo della giustizia, ovvero della verità.

Il Sovrano, dice Foucault a p. 238, non ha, rispetto all'*homo œconomicus*, la stessa posizione che aveva rispetto al soggetto del diritto; aggiunge poi (ivi): "ancora nel XVII secolo c'era, al di sopra del Sovrano, qualcosa che risultava impenetrabile, i disegni di Dio". Aggiungo: questi disegni il Sovrano doveva rispettare, ovviamente tentando d'interpretarli, visto che erano impenetrabili alla Ragione. Si tratta della concezione religiosa di una Legge trascendente la cui incerta comprensione e dubbiosa applicazione è affidata alla limitata ragione umana. Tutto questo ha un nome molto semplice, è *la ricerca della giustizia*, obbiettivo utopico di uno sforzo ermeneutico ed assiologico.

Dice poi Foucault a p. 257, che a partire dal XVII secolo si cerca di regolare il governo secondo la razionalità, secondo il calcolo inteso come calcolo delle forze; "labirinti" e "meandri" dell'economia (p. 238) hanno preso il posto dell'imperscrutabile Legge divina.

Che cos'è accaduto nel frattempo? È accaduto che non c'è più nulla da interpretare, perché il razionalismo deista ha trascinato in terra quella Legge, che perciò è divenuta completamente manifesta nei percorsi della storia e nelle leggi degli eventi fisici; non però enunciabile sul piano *predittivo* (si tratta pur sempre di labirinti e meandri) bensì *manifesta* nella "natura" degli eventi. Il *laissez faire* diviene quindi essenziale al disvelamento di una "verità" che sbarrava la via alla ricerca umana dell'inafferrabile "giustizia". "Vero" e "giusto" coincidono, nel senso che ciò che si mostra vero è anche giusto, *non c'è nulla da cercare oltre la datità del fenomeno, il "vero" s'identifica col "fatto"*: peccato che questa "naturale" datità, rivelandosi nel mercato, *riveli null'altro che l'ovvietà della forza così come essa si dà in questo mondo*. Strappata la Legge alla sua trascendenza, muore l'Utopia e prorompe il *Te Deum* allo *status quo*.²³¹

Foucault, che non sembra affatto interessato a porre in luce questo percorso, si dedica piuttosto ad esaminare i modi attraverso i quali i legami economici che si stabiliscono tra gli individui nella società civile,

²³⁰ Per la critica del Sovrano relativamente alla sua possibilità di indirizzare l'economia -tema classico di tutto il successivo liberismo, dove il "Sovrano" diviene il Governo e la critica si rivolge alla possibilità della pianificazione- cfr. *La ricchezza delle nazioni*, cit. p. 852.

²³¹ Vorrei ricordare un concetto che ho espresso più volte in *Storia, etc.*: procedere costantemente e *necessariamente* nella medesima direzione equivale a restare immobili entro un moto ineludibile, cioè perpetuare uno stato di fatto contro il quale non c'è alternativa; è giustificazionismo storico, il dato di fatto si *giustifica*, cioè diviene "giusto" per il solo motivo che è tale, è "fatto". Questa è la *negazione* del tradizionale concetto di giustizia come sguardo rivolto all'Utopia, origine del moto della storia che nasce, per l'appunto, dalla *differenza*.

tendono a disfare costantemente i legami spontanei che la medesima società civile aveva annodato. A tal fine ripercorre il testo di Ferguson (cit.) e ne cava un'interessante conclusione (pp. 252-253): questo moto di associazione/dissociazione ritma una storia dell'umanità che è *trasformazione* nell'ottica di Ferguson; *progresso* nella concezione economicista della storia. Anche qui Foucault non rileva come questo apodittico "Progresso" sia stato pensato essenzialmente come secolarizzazione di un concetto *religioso* e, come tale, sia ben connesso con il Razionalismo in generale, in particolare anche con il razionalismo deista.

Seguono altre considerazioni, ma ormai siamo fuori da un possibile rapporto con lo scopo di queste note, perciò chiudiamo qui l'analisi del testo di Foucault, analisi che si era resa necessaria non soltanto perché esso divenne rapidamente un vero e proprio oggetto di culto in materia di neoliberalismo, ma anche perché, in conseguenza, esso ha influenzato molti Autori che di ciò si sono occupati, tra i quali Dardot e Laval dai quali siamo partiti ma dei quali dobbiamo ancora parlare.

Certamente, Foucault teneva quel corso di lezioni nel 1978-1979, e non poteva prevedere quel che sarebbe accaduto nel 2007: qualcosa che va oltre i limiti e i difetti di un sistema economico, che perciò sposta il dubbio sul fondamento culturale di tutto ciò che è stato pensabile.

Passiamo finalmente tornare ora a quel testo di Dardot e Laval dal quale eravamo partiti e che avevamo lasciato alla p. 9. Possiamo infatti, perché ci siamo forniti degli strumenti che dovrebbero aiutarci a comprenderlo e, se necessario, ad averne una visione critica. Se, lungo questa strada, ci accorgeremo che altri strumenti sono necessari, ci concederemo ulteriori soste; per ora tuttavia ci sembra opportuno fare il punto sul rapporto tra gli strumenti acquisiti e il testo in oggetto.

Questo infatti, dopo la breve *Introduzione all'edizione italiana* (pp. 5-26) della quale ci occuperemo subito, affronta il proprio argomento in tre parti che scandiscono un ordine logico e temporale: la prima propone le vicende delle dottrine liberiste a partire dagli antefatti inglesi sino alla crisi del XX secolo. Protagonisti ne sono Locke, Hume, Smith, Ferguson e altri che abbiamo già incontrato o incontreremo.

La seconda parte è tutta dedicata al Colloquio Lippmann, del quale sappiamo già qualcosa e che costituisce, nel cuore della crisi, il punto di ripartenza del neoliberalismo. La terza entra in merito alla nuova ragione del mondo. Gli eventi sono ripercorsi sino agli effetti della crisi del 2007 (il testo è del 2014). Si tratta di percorsi che abbiamo in parte già indagato e ci accingiamo a ripercorre in una nuova lettura, che in qualche luogo potrà essere più rapida perché ci soccorrerà quanto già acquisito.

Avevamo lasciato il testo a p. 9 dove si parlava della "governamentalità" e si faceva riferimento a Foucault. La tesi di Dardot e Laval è che nel neoliberalismo non v'è alcuna opposizione tra Stato e "mercato": furono gli Stati a propagandare il modello "impresa" come modello per la società, operando una "mercificazione" di tutti i rapporti sociali (p. 15) Perciò la tradizionale critica marxista non è in grado di cogliere la novità del neoliberalismo, che non è ridotto a uno sviluppo del capitalismo.

Su questa via si focalizzerà dunque la ricerca degli Autori che tengono a sottolineare alcuni punti: il capitalismo potrebbe non rappresentare la logica del capitale, potrebbe essere una "figura economico-istituzionale storicamente singolare" (p. 17). Del resto, la borghesia non è una realtà statica, essa evolve, e il pensiero corre alle nuove borghesie emerse negli ultimi tempi, paradigmatiche quella cinese e quella russa (p. 15). Dunque, mentre la storia continua ad essere epifania della violenza (p. 11) e non è venuto meno il fenomeno di spoliazione caratteristico della "spoliazione originaria" (p. 15) il neoliberalismo si presenta come tentativo di inventare "un altro capitalismo differente dal primo" (p. 17); esso però, con la sua società, "è il risultato di un processo storico che non è stato programmato dai suoi pionieri" (pp. 15-16). Infatti, ricordo, ha subito un processo evolutivo che l'ha fatto diventare una "parolaccia".

La crisi attuale (quella del 2007) affermano Dardot e Laval, è la crisi della governamentalità neoliberale (p. 19); qui uso il termine "neoliberale" almeno per una volta perché il modello di governamentalità in crisi, secondo gli Autori, è quello emerso negli anni '60-'70 (pp. 17-18) che fu la risposta a una crisi non soltanto economica. Esso nasceva infatti dalle trasformazioni culturali e sociali che avevano reso inadeguato il vecchio modello di conduzione della società. Il nuovo modello nato con la crisi intese applicare all'intera esistenza la razionalità del mercato basata sulla concorrenza generalizzata che dava ("aveva la pretesa di dare" p. 18) a tutti "un diritto all'aspirazione di libertà in qualunque ambito, tanto sessuale o culturale, quanto economico" (ivi).

Attenzione: questa è l'interpretazione di Foucault. Ad una crisi *globale* che rigetta una precedente tecnica di conduzione, si risponde con una nuova ideologia globale che estende "la razionalità del mercato all'intera esistenza attraverso la generalizzazione della forma-impresa" (p. 18). Questo è dunque il modello che va in crisi nel 2007 e che Foucault definisce "biopolitica", modo di governare gli individui nei diversi settori della società, una risposta alle lotte sociali e culturali.²³²

La crisi attuale è dunque una crisi di questo modello di governamentalità; secondo alcuni sarebbe conseguenza della finanziarizzazione dell'economia capitalista su scala mondiale, ma i nostri Autori pensano che questo fenomeno sia stato l'effetto delle politiche che hanno stimolato la concorrenza su scala mondiale: in

²³² Occorre sottolineare che gli Autori dipendono molto da Foucault, lo si nota dal testo. In particolare, molto dipendenti sono nelle ultime pagine, specificamente nel ricondurre tutto sul piano politico. Come anticipato, non intendo però dare rilievo preminente a questi aspetti.

questo, gli Stati hanno agito in stretta complicità (p. 19) con i privati, producendo “le regole favorevoli al boom della finanza di mercato” (p. 20). Lo Stato, dicono a p. 23, difende incondizionatamente il sistema finanziario, è parte attiva di questa politica.

Qui vorrei introdurre una breve notazione da tener presente in tutta la futura analisi. Dardot e Laval svilupperanno un’argomentazione prevalentemente politico-ideologica che ho già omesso e ometterò, perché essa non è obbiettivo di questa indagine e tantomeno lo sono le frequenti chiamate in causa dell’Unione Europea, men che mai gli accenni alla politica italiana. A mio avviso il fenomeno in oggetto presenta connotati di più ampio respiro, perciò a me interessa lo sviluppo culturale che ha portato negli ultimi tre secoli l’economia a costituire il modello di comportamento “razionale” dell’uomo, quindi anche il luogo privilegiato dell’azione governativa per la conduzione della società; infine, che cosa stia a rappresentare questo spostamento e focalizzazione dell’interesse. In questa mia prospettiva intendo quindi seguire il testo di Dardot e Laval.

La mia tesi è che una cultura ormai radicalmente razionalista abbia orientato la prassi della “governamentalità” verso l’unico approdo del pensiero calcolante: il calcolo economico; lo abbiamo visto nel caso delle teorie di Becker. L’intero panorama umano, individuale e sociale è stato ricondotto a questo irrealistico economicismo che ancor oggi vede a propria Musa ispiratrice il semplicistico utilitarismo di Bentham, eliminando dal computo dell’esistenza, ovvero quantificando, ciò che non è quantificabile. A prescindere da ogni aspetto etico -e l’etica è ciò che conferisce identità ad una società- tutto ciò è semplicemente inadeguato e fuorviante, e *fa della politica l’appendice di una tecnica* nella quale l’uomo diviene oggetto misurabile ed eventualmente *oggetto di consumo*.

La conseguenza di questa inadeguatezza fa sì che l’approdo di questa scelta di conduzione sociale si risolva sistematicamente in una crisi originata dalle variabili sfuggite al calcolo; venuta meno, per il logorio del tempo, la normativa che aveva retto la società nei secoli passati, nessun nuovo messaggio sembra emergere per una nuova fondazione, e *la modernità assume i toni crepuscolari di un interminabile epigonismo*. Intravedere l’alba di un giorno diverso sembra ancora compito per Profeti di là da venire; il futuro però non potrà essere la “razionalità” del mercato perché, di razionale, il mercato mette alla luce soltanto la ragione della forza che azzera l’utopico concetto di “giustizia”. L’Utopia è uno dei due poli della dialettica storica senza il quale la storia non avanza e si estenua nella coazione a ripetersi: il Razionalismo ereditato dal XVIII secolo è ancora vivo, ma già si decompone e ammorba l’aria, come accadde al corpo di Luigi XV. Con questa premessa passo ad esaminare il testo di Dardot e Laval nella sua triplice scansione.

La prima parte (pp. 29-164) si intitola *Dei limiti del governo* e ripercorre la storia del vecchio liberismo con qualche vicenda in più. La espongo limitando l’esposizione a ciò che può essere utile per il nostro panorama.

Gli Autori esordiscono riprendendo la posizione di Foucault: nel liber(al)ismo si incrociano due petizioni, i diritti dell’individuo, argomentati su base giuridica, e i suoi interessi argomentati su una base -mi si consenta l’inciso- *pretatamente* scientifica. “Pretatamente” sta a significare che gli argomenti addotti sono la “natura” dell’uomo -cioè un concetto talmente vago da costituire soltanto una vuota petizione e così poco scientifico da originare le citate variabili sfuggite al calcolo- e il “Progresso”, concetto in sé di origine *religiosa* della cui mancanza di fondamento in un pensiero laico s’è già detto sin troppo.²³³

Entrano così in gioco, a limitare il potere del Sovrano, i “diritti naturali dell’uomo” che, criticati da Bentham, vengono riqualificati in termini di “utilità”.²³⁴ Le due vie, rivoluzionaria e utilitarista, coincidono nel trasformare il fondamento della politica dal richiamo alla Legge divina a quello alle leggi “naturali”, ciò che mostra già sin d’ora la vaghezza della vagheggiata “natura”, parola vuota ma buona, forse per ciò, a tutti gli usi.²³⁵ Il liberismo, dicono Dardot e Laval a p. 31 richiamandosi a Hume, Ferguson e Smith, è figlio di tre componenti: un discorso antropologico fondato sull’uomo delle passioni e degli interessi; uno economico modellato sulla dinamica delle forze in equilibrio; e il progressismo storico misurato sulla scala del progresso *economico*.

Qui vorrei introdurre un’osservazione: la terza componente, secolarizzazione di un assunto religioso, e la seconda, figlia di una Ragione cosmica cioè della secolarizzazione della Ragione divina, portano a concepire l’uomo come nella prima componente, secondo una tradizione che risale a Locke e a Hume, cioè al Deismo. Tutto si tiene -le tre componenti non sono indipendenti- all’interno di un pensiero razionalista.²³⁶

²³³ Occorre fare attenzione a questo slittamento semantico: un concetto *religioso*, metafisicamente fondato, non ha fondamento in un pensiero laico, e perciò, in un pensiero razionalista: può ritrovare il senso *soltanto se il concetto stesso è misurabile*, perciò il “progresso” non può essere altro se non *economico*.

²³⁴ Per la critica di Bentham si veda *Anarchical Fallacies. An Examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*, in *The Works of Jeremy Bentham published, etc. etc.*, vol. II, Edinburgh, W. Tait - London, Simpkin, Marshall and Co., 1843, pp. 489-534. Si tratta di una critica molto circostanziata -sempre attuale- rivolta alla mancanza di fondamento di ciò che viene etichettato come “diritto naturale”. Questa è comunque l’interpretazione di Foucault, espressamente richiamata nelle note a p. 30.

²³⁵ Rinvio a *Storia, etc.*, pp. 994-998 per un confronto con il più razionale tentativo del non razionalista Tommaso nel definire la legge “di natura” nei suoi rapporti con la legge positiva (e con quella divina).

²³⁶ Per la critica di questo pensiero, che non fonda alcuna libertà, anzi *necessita* l’uomo, posso rinviare al testo di Pareyson, *Ontologia della libertà*, già citato brevemente alle pp. 699-700 di *Storia, etc.*, (nel testo e nelle note). La libertà umana si fonda su quella del Dio

Sono questi i “presupposti filosofici” che generano la “specifica rappresentazione dell’uomo” nel liberismo; sottolineati dagli Autori che, per conseguenza, tornano alle origini in Locke (p. 33)²³⁷ ma anche a Smith e Ferguson. Ora, per quanto concerne Smith, al di là di presunte differenze tra *La ricchezza delle nazioni* e *La Teoria dei sentimenti morali*,²³⁸ non c’è dubbio che “agli occhi dello scozzese una società pienamente morale e felice non può accontentarsi dell’interesse egoista del mercato” (p. 37). Su questo, per quanto abbiamo visto circa le motivazioni etiche di Smith, si deve concordare. Lo stesso può dirsi di Ferguson, che si tiene lontano dalla visione di Mandeville e dalla sua nota *Fable of the Bees*.²³⁹ Come abbiamo già visto, per Ferguson il legame sociale è inscritto nella natura umana.

Tuttavia ciò che prende corpo nel XVIII secolo è una vera e propria “antropologia degli interessi” (p. 40) i quali, nella logica di un misterioso meccanicismo che muove *comunque* verso il Bene, sono interdipendenti e generano una reciproca utilità. È questa “la cornice della riflessione economica liberale” (p. 41); nel nome di questa armonia che genera il progresso economico, la seconda metà del XVIII secolo vede la divisione del lavoro erigersi a principio dell’organizzazione sociale (ivi).

Il XVIII secolo è il secolo della meccanica, il secolo degli automi, il secolo di una concezione meccanicistica del mondo e dell’uomo sorretta dal razionalismo deista; è anche il secolo dell’espansione europea e del mito del Progresso che porta a considerare “legge di natura” l’orizzonte positivo che si apre all’Europa. Non dimentichiamolo, perché qui s’innesta un interessante passaggio di Dardot e Laval relativo alla cultura che sottende la nascita del liberismo.

Dicono i nostri Autori: “la concezione dell’interdipendenza degli interessi e dei lavori è anche un portato della scienza dell’epoca. L’“invenzione” dell’economia, della quale parla Serge Latouche²⁴⁰ è, infatti,

testamentario che dice: “Io son chi sono” e stabilisce il primato della volontà sulle presunte leggi meccaniche che *necessitano* il dio di filosofi. Il testo, naturalmente, non può essere esaurito nelle mie scarse citazioni, meriterebbe un’analisi a sé, se questo fosse il luogo.

²³⁷ Dardot e Laval fanno riferimento al *Saggio sull’intelletto umano* che considerano “il massimo riferimento filosofico dell’economia liberale” (p. 33). Il riferimento potrebbe essere esteso anche ai *Saggi sulla legge naturale*; e tuttavia vorrei ricordare che, per Locke, la ragione resta quel che è, *un principio formale*, non quindi *un fondamento*, non può cioè far riferimento a se stessa *tautologicamente*. La ragione dunque, può convalidare la *coerenza* di un discorso, non la sua *fondatezza*. Si veda il riferimento all’*Organon* alle pp. 1029-1030 di *Storia, etc.*, e al tentativo di dare un fondamento alla Ragione classica. Dietro questo trionfo della Ragione, con la quale si può *dimostrare* tutto, anche il contrario come ben sapevano gli Scettici (si veda il caso di Carneade di Cirene a p. 702 di *Storia, etc.*) c’è dunque qualcosa di più, un fenomeno storico che va ben oltre Locke, alla luce del quale comprendere il pensiero stesso di Locke.

²³⁸ Cfr. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 6th Ed. 1790, ristampato da MetaLibri su www.biblio.org/ml/libri/s/Smith_Moral_Sentiments_p.pdf.

²³⁹ B. Mandeville, *The Grumbling Hive: OR, KNAVES turn’d HONEST* (nota come *La favola delle api*). Testo originale su www.csus.edu/indiv/...../mandevillefableofthe_bees.pdf. La tesi di Mandeville è che la ricchezza nasce dai vizi umani e dai commerci (in tutti i sensi) che su tali vizi s’innestano; l’umanità si industria per soddisfare i propri vizi. Un popolo radicalmente onesto vivrebbe viceversa in una condizione di miseria prossima al minimo vitale, perché verrebbero meno i commerci. Smith critica Mandeville in *The Theory of Moral Sentiments* alle pp. 281-287 dell’ed. cit.

²⁴⁰ Poiché questa è l’unica citazione di Latouche che trovo nel testo di Dardot e Laval, mi sembra opportuno aprire qui una lunga nota, ancorché sommaria, sulla sua opera. *L’invenzione dell’economia* è il titolo di un noto libro di S. Latouche (Trad. di F. Grillenzoni, Torino, Bollati Boringheri, 2010). Latouche è autore prolifico di tantissimi testi critici verso l’attuale assetto mondiale governato dal liberismo, del quale ricostruisce la genesi e la storia nell’ambito del Razionalismo occidentale e del mito eurocentrico del Progresso. È autore dello *slogan* della “decrescita felice” alla quale ha dedicato molti dei suoi lavori, in parte divulgativi. Apro con un breve cenno al testo citato. Nella *Prefazione* all’edizione italiana, Latouche già espone in sintesi il proprio pensiero con espressioni come “nel guazzabuglio matematicizzato della pseudoscienza economica” (p. X); “l’economia è una religione” (p. XI); “rifiuto del produttivismo come matrice culturale universale” (p. XII); “occidentalizzazione del mondo” (p. XV) e “ossessione della crescita” (ivi). Come egli sottolinea (e come abbiamo visto) la nascita della riflessione sull’economia è un fenomeno *occidentale* (p. 7) e avviene nell’ambito di una borghesia che vuole gestire lo Stato “come una grande ditta commerciale” (ivi) estendendo alla macroeconomia le ricette della microeconomia (ivi). Per inciso: ciò significa, nel mio linguaggio, che essa nasce in seno all’ideologia della Ragione, al Razionalismo occidentale. I concetti sui quali si fonda questa riflessione sull’economia li abbiamo visti; più interessante l’inquadramento storico. Latouche considera infatti questo nostro mondo dominato dall’economia come “un episodio della storia del pianeta e un’epoca della storia umana” (p. 14) transeunte come ogni altro. Suoi presupposti (“universo mentale implicito”, p. 25) sono, come abbiamo visto, naturalismo, individualismo, contrattualismo, lavorismo e tecnicismo: quest’ultimo è un aspetto che abbiamo sfiorato ma sul quale accadrà necessariamente di tornare. L’economia è dunque “la creazione di un campo di senso” (p. 28); ed è “un’invenzione della borghesia” (p. 56) nel momento nel quale elabora una propria ideologia egemone per liquidare l’aristocrazia; ideologia lavorista che prende le mosse da Locke (p. 57) e comunque dall’ambiente puritano scozzese. Per verità, come abbiamo visto, la dottrina di Smith (e di Marx) che fonda sul lavoro il valore delle merci (p. 71) non sopravvisse alla critica marginalista. Sul naturalismo (pp. 74, sgg.) non mi soffermo, perché abbiamo parlato sino alla noia delle ideologiche “leggi di natura”; debbo tuttavia notare che Latouche soltanto di sfuggita accenna ai rapporti tra l’ontologia che le sottende (già stoica) e il processo di secolarizzazione della cultura occidentale *cristiana* che aveva assunto lo Stoicismo dalla cultura romana del tempo; anche se non manca di sottolineare che la nascita dell’economia è un fenomeno tutto occidentale, tant’è che, a proposito della globalizzazione, parla di “occidentalizzazione del mondo”, argomento che fa anche da titolo a un suo testo. Un breve cenno si trova comunque a p. 111 a proposito della nota “etica protestante” di Weber. Interessante, a proposito di etica, è la sua lettura dei testi di Smith (pp. 183, sgg.) nella quale torna sulla vecchia questione dell’antitesi tra la dottrina individualista di *La ricchezza delle nazioni* e quella della *Teoria dei sentimenti morali*, con la sua critica a Mandeville. Secondo Latouche questa presunta contraddizione non esiste: dominante è sempre l’individualismo, la morale borghese e l’atteggiamento “filisteo” (pp. 186-200). In conclusione si può dunque dire che ne *La ricchezza delle nazioni* “la metafisica propria della visione *economicista* del mondo è esposta con una lucidità che non si ritrova in nessun altro testo” (pp. 204-205, corsivo suo) visione che si ritrova immutata in Hayek e Friedman (p. 205). La sua analisi critica prosegue molto netta sino a p. 219 su argomenti che già conosciamo, ma mi sembra significativo un passaggio di p. 212 ove egli scrive “ragione uguale razionalità economica occidentale”; l’argomento della Ragione è infatti centrale in ciò che vado scrivendo ma, come vedremo subito, è centrale anche nella critica di Latouche. Prima però vorrei interrompermi un attimo per alcune precisazioni sul vocabolario. Nel linguaggio di Latouche infatti, “razionalità” equivale a ciò che io definisco “Razionalismo” e “Ragione” (“ragione” con la minuscola per Latouche) mentre “ragionevolezza” corrisponde sia a ciò che il chiamo con lo stesso nome, sia a ciò che io definisco “razionalità”. Altrove poi, Latouche parlerà di *phrónesis*, contrapposta alla razionalità/Razionalismo, ma questo lo vedremo a suo tempo. Ci resta da esaminare, a questo punto, l’ultimo e conclusivo paragrafo (pp.

220-224) intitolato *Il crepuscolo dell'economia*, nel quale Latouche esprime la convinzione che l'Occidente stia vivendo la sua "tarda modernità" (p. 220) definizione che mi son trovato a coniare in chiusura del precedente capitolo, peraltro in via indipendente. Singolarmente, sempre a p. 220, Latouche esprime al riguardo una ragionata convinzione che ho appena documentato: il XVIII secolo è lontano, ma noi restiamo immersi nel medesimo "universo di senso" (p. 221). L'economia ha fagocitato politica e morale, "occupato la totalità dello spazio" (ivi); è un pensiero che "colonizza le menti" (ivi). E infine: "La razionalità (*scil.*: il Razionalismo) svela sua fondamentale irrazionalità" (ivi). Tuttavia "il sole della modernità e dell'economia ha raggiunto il suo occidente, cioè il luogo del tramonto" (p. 222) mentre "le formulazioni originarie dell'immaginario economico oggi raggiungono le vette audaci della globalizzazione ultraliberale e delle posizioni libertarie" (p. 223). Ora, ciò che trovo significativo della posizione di Latouche, è la sua affermazione (p. 223) che quanto pensato e attuato negli ultimi due secoli, non rappresenti altro che "una rielaborazione sempre più sottile ma anche sempre più sterile dell'opera smithiana. Basti vedere come le Facoltà di Economia si siano trasformate in *Business Schools* dalle quali è bandito l'insegnamento della storia del pensiero". Qui desidero aprire una digressione. C'è un rapporto stretto tra secolarizzazione, razionalizzazione, Deismo, dottrine di Locke e Hume sull'uomo e i suoi moventi, nascita dell'*homo oeconomicus* ed economicismo sino alle dottrine di Becker e compagni. La secolarizzazione, trasformazione di una cultura nata sul Cristianesimo (che a ciò si prestava, ma ne abbiamo discusso in *Storia, etc.*) cioè di un *contingente evento storico*, in un *assoluto della Ragione* -processo inevitabile per l'ovvio motivo che nessuno può uscire dalla propria storia culturale, salvo reinterpretarla- non poteva che sfociare nell'economicismo, perché quando si tenta di comprendere un comportamento sulla base della *Ragione* (e non della storia e della cultura, dell'etica che ne è derivata, etc.) non si può comprenderlo altrimenti che come "natura" o come calcolo. Questo processo condurrebbe ancor più a monte del XVIII secolo, dopo il quale diviene dominante, ma è tutto interno alla cultura occidentale, e mostra l'inadeguatezza della sua "*epistème*", di un pensiero che è soltanto pensiero della *téchne*. Si tratta di un pensiero persino più totalitario delle religioni intolleranti, che pone il fragile fondamento ideologico per l'occidentalizzazione del mondo: fragile perché una religione fonda una società e un modo di essere, mentre con la "Ragione" si può "dimostrare" di tutto, anche il contrario. Dunque, un pensiero che è nato in una precisa congiuntura storica, sociale e geografica (insisto sull'epoca dell'Europa colonialista) è divenuto un assoluto senza legami con il proprio referente, evento non casuale per quanto appena notato. Come dice però Latouche (p. 224) "la perdita del *referente*, del mondo reale, svuota a sua volta il significato di ogni pertinenza". Dopo di che chiude invocando nuovi profeti; ma con questa parola non allude affatto a ciò cui penso io, ai Profeti: più modestamente allude all'opera di studiosi controcorrente. Che gli studiosi possano cambiare i rapporti di forza, resta tuttavia a mio avviso quantomeno improbabile. Completo questa nota con qualche rapidissimo cenno ad altri tre dei suoi tantissimi testi, premettendo che le sue argomentazioni, ancorché diversamente sviluppate, restano comunque interne alla linea sopra esposta.

La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea, Trad. di S. Vacca, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, si apre con l'analisi delle specificità culturali africane rispetto alla "razionalità occidentale"; il secondo articolo, *Il razionale e il ragionevole* attira tuttavia l'interesse di queste mie note perché, dopo aver precisato che la "ragione mediterranea" si identifica con la citata *phrónesis* i due concetti di cui al titolo vengono posti in contrapposizione. Appare subito evidente che il "razionale" si identifica con il "razionalista", del quale si sottolinea l'irrazionalità (p. 59). Il ragionevole trova posto a sua volta nella *retorica* (p. 60) che "il trionfo spesso arrogante della scienza" ha assimilato "a chiacchiere volte al sofisma". Questo, si ricorderà, è anche il mio vecchio tema (si veda l'Appendice) della critica alla verità/*epistème* in quanto pensiero della *téchne*; e della rivalutazione della parola che "fa" essere perché con-vince e sé-duce, in rapporto alla lotta *ideologica* e *politica* di Platone contro i Sofisti, il cui esito feconda i luoghi comuni dell'Occidente da venticinque secoli. "La ragione" scrive Latouche a p. 63 "è diventata imperialistica ed etnocentrica" (per verità lo è sempre stata); "la razionalità" aggiunge a p. 64 "si è costruita sulla ragione del XVIII secolo, vale a dire sulla trasposizione del metodo di ragionamento matematico al mondo morale". Con ciò egli non fa altro se non denunciare l'avvento del Razionalismo scientifico che peraltro, come spero di aver mostrato a suo tempo, è l'erede di quello classico. Il razionalismo occidentale è figlio di una lunga storia, con una sua archeologia. La felicità diventa dunque misurabile e si misura con il PIL (p. 66) una misura che, a prescindere da problemi di senso, è oltretutto *ingannevole*, perché non corrisponde neppure al benessere *materiale*. Cose interessanti si trovano ancora nelle pagine successive: l'*homo oeconomicus*, razionale, non è affatto ragionevole (p. 69); la razionalità è stata assimilata al calcolo economico (p. 70); insisto che quello è il suo unico possibile approdo, visto ciò che s'intende qui per "razionalità"; Becker fa rientrare tutte le manifestazioni della vita, anche affettiva, nell'ambito dell'economia (p. 71). Alle pp. 83-86, la denuncia dell'irragionevolezza della razionalità ha un passaggio che accenna al ruolo ancestrale di Platone, limitatamente però alla questione dello "Stato razionale"; viene poi ricordato l'utilitarismo di Bentham (p. 86) per concludere (p. 88): "Il fantasma di cogliere il sociale *more geometrico* si scontra sempre più con la resistenza del reale man mano che si entra in campi dov'è arduo eliminare l'uomo". Platone è di nuovo chiamato in causa a p. 102: "Sventuratamente chi governa la sua repubblica è un filosofo razionale" mentre "il ragionevole è dimostrabile e accessibile soltanto attraverso gli esempi"; ciò che ci ricorda che il mito parla per racconti e i Profeti per parabole, e significa che il reale non può essere *dimostrato*, ma soltanto *mostrato*; infatti una "scienza del ragionevole.....sarebbe contraddittoria" (p. 116). La sua *Conclusione generale* diviene perciò significativa: partendo dall'assillo di Platone e Lullo per la *mathésis universalis* (p. 141) il romanzo e la poesia vengono rivalutati come via per la conoscenza del reale, e con essi la *polisemia* del linguaggio volgare e della retorica come mezzo per *convincere* e *sedurre* (p. 145): "Tendere per mezzo delle parole verso un al di là delle parole, dire il non detto e il non dicibile sono un lavoro sull'intuizione che è propriamente quello del poeta" (p. 147: si ricordi il romantico poeta/profeta). Il reale è troppo complesso perché possa essere oggetto di calcolo: il pensiero corre all'inadeguatezza dei diagrammi nei quali marginalisti e neomarginalisti vorrebbero circoscriverlo. Qualche cenno ora a *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Trad. di A. Salsano, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, nel quale Latouche indaga la Trimurti tecnica/economia/progresso che ha colonizzato l'immaginario del pianeta. "Il carattere macchinico del funzionamento del mondo contemporaneo si manifesta.....col fatto che gli uomini stessi sono divenuti ingranaggi di un gigantesco meccanismo (p. 30); la megamacchina infernale "anonima e irresponsabile" è diventata "praticamente incontrollabile" (p. 35). Legami sociali e politica ne sono stati distrutti (pp. 35-43) con effetti sulla vita quotidiana. Tralascio, a questo punto, la critica della tecnica in rapporto alla società e all'ambiente -un tema che fa parte ormai da tempo del dibattito critico sulla modernità- per dare uno sguardo alla terza parte del libro, dedicata al mito del progresso (cioè, nella mia scrittura, del Progresso con la maiuscola). "Il progresso, la tecnica e l'economia costituiscono un triangolo di *campi* (corsivo suo) interdipendenti che formano la base della modernità" (p. 137). Il ruolo principale spetta però al progresso che "*mette in orbita* l'immaginario che permette lo sviluppo degli altri due" (ivi, altro corsivo suo); l'economia è a sua volta "una *invenzione* storica" (ivi, ancora corsivo suo); mentre la tecnica è certamente una pratica che, però, nella sua forma moderna fa parte dell'immaginario come "bluff tecnologico" (ivi). Del concetto di progresso egli si adopera quindi a ricostruire la storia; debbo dire però che glie ne sfugge l'archeologia *religiosa* (benché parli del manicheo Agostino a p. 147) che risale al tempo di Zoroastro per poi fluire nelle religioni testamentarie. A conferma di ciò noto che Latouche considera un "ostacolo" al progresso il mito dell'età dell'oro che, al contrario, in un certo senso ne fa parte, *facendo della storia una "storia del ritorno"*, ovvero una "*storia della salvezza*". Si ricorderà che in Oetinger "die guldene Zeit" è infatti al termine della storia (cfr. *Storia, etc.*, p. 547) così come lo è l'Eden per Herder (ivi, p. 598): questo limite però fa parte della cultura di molti intellettuali moderni, che pensano la modernità, nel bene o nel male, nata come Minerva dalla testa di Giove; e la religione non come il fondamento di una società, ma come una vicenda *irrazionale* di creduloni. Di fatto, il progresso dal quale parte Latouche, è quello *già secolarizzato* dell'epoca dei Lumi, ed è un progresso divenuto "fatale": (p. 152) senza pensare che questa sua "fatalità" è il chiaro segno di un'origine religiosa, nella quale il progresso aveva un senso. In una visione *laica*, parlare di progresso -invece che di semplice *mutamento*- non ha alcun fondamento, se non *ideologico*: è la trasformazione della Volontà divina nella Ragione cosmica che fa funzionare il *meccanismo* del mondo e della storia. Delle origini religiose del mito, Latouche fa tuttavia distrattamente cenno a p. 154 allorché scrive: "Certe sette protestanti in Inghilterra hanno nondimeno (sic) fondato la credenza nel progresso sulla religione" senza accorgersi che questa è soltanto la tappa finale di una lunga vicenda. Quanto al

figlia di un'unione tra pratica commerciale e *scienza fisica*. È il prodotto di un meccanicismo che applica alla società i metodi di analisi delle forze e dei movimenti della meccanica, come si può intuire dalla proliferazione di metafore che paragonano la società a una formidabile macchina dagli ingranaggi complessi, o a un grande *orologio* in cui tutte le parti concorrono al movimento insieme” (pp. 41-42, corsivi miei).

Notano ancora Dardot e Laval, subito dopo, a proposito di questa fede nell'economia universale e nell'ineluttabile positività del moto del Progresso: “Credere significa pensare che Dio abbia creato e poi messo in moto una macchina una volta per tutte, e che non abbia più avuto bisogno di ritornarvi sopra” (p. 42). Il Dio del XVIII secolo è il *Dio orologiaio* di Cartesio, *Deus otiosus*, dio dei filosofi che *obbedisce* alle leggi meccaniche di una scienza agli esordi, *un Dio non libero e che non rende liberi*, contrariamente al Dio testamentario. Perciò a nessuno viene in mente che, se quegli ingranaggi e quelle lancette sono gli uomini, non è detto che siano felici di obbedire a regole esterne e debbano accondiscendervi. Potrebbero scegliere di segnare un'ora diversa, a meno che quelle leggi, più che dettate da un'astratta Ragione, non fossero il dettato di una concreta *forza*.

progresso come “invenzione della borghesia” (p. 156) c'è da dire che ciò vale senz'altro a partire dal XIX secolo: ma non fu la borghesia a inventarlo, la borghesia ne inventò la versione volgare come progresso tecnico-economico entro un altrettanto volgare Storicismo, adattando l'uno e l'altro al ciclo ossessivo del capitale. Le conseguenze sono state nefaste per il pluralismo culturale -di qui l'occidentalizzazione del mondo, ad opera dei “*progressisti*” coerenti impregnati di evolucionismo” (p. 171, corsivo suo). Latouche vede e attende “il fallimento storico dell'Occidente e dunque dei suoi valori portatori del progresso” (p. 181) come unico punto d'arrivo; e a proposito della fine della civiltà occidentale afferma (ivi): “Questa fine sembra inevitabile non solo perché ogni civiltà è mortale, ma soprattutto perché essa può esser letta nei limiti e nei fallimenti della occidentalizzazione”. Aggiunge poi (ivi): “La decomposizione può avvenire dolcemente. Forse è già cominciata a nostra insaputa”. L'ultimo testo cui faccio riferimento è infine *Il mondo ridotto a mercato*, trad. di R. Magni e M. Pellegrino, Roma, Edizioni del lavoro, 1998. Qui Latouche afferma (p. 8): “La ragione razionale, unica per principio, è mercantile in quanto calcolatrice”: ciò che costituisce precisamente il punto dal quale parte la nostra ricerca. C'è quindi un “fondamentalismo economicista” (p. 9) e “lo spettro che si aggira ancora per il mondo” (p. 10) è il liberismo del 1776. Vorrei sottolineare che, per Latouche, l'attuale “neoliberismo” non è dunque altro che il vecchio liberismo, e che mi sembra si possa condividere questa sua *nonchalance* verso le nuove dottrine, le quali, almeno per quanto riguarda Mises e Hayek, “nuove” non sono affatto, tant'è che l'evoluzione ha portato il “neoliberismo” ad essere una “parolaccia”. Sorvolo le constatazioni più strettamente politiche sull'argomento, ma non si può non segnalare il disordine che sta dilagando nel mondo -dal Sud America, all'Africa, al Medio Oriente- a seguito della mondializzazione di questa economia: che il liberismo generi disastri è cosa già sottolineata sin dall'inizio di queste note. Del resto, nota Latouche a p. 28 “l'accumulazione capitalistica per sua natura e per sua essenza, non ha legami con la patria”. Inoltre, con essa viene veicolata una cultura “*globale*” (p. 55, corsivo suo); di questa cultura sono protagonisti “professori di economia.....pagati in tutte le università del mondo per raccontare sciocchezze già mille volte confutate” (p. 61 in nota) cosa che avevamo già rilevato. Gli apparati dello Stato si sottomettono alla tecnocrazia. I cittadini si spolticizzano e sono sempre meno disposti a pagare per il sociale -scuole, ospedali, prigioni- (p. 72) mentre la privatizzazione totale regala enormi profitti alle assicurazioni (p. 73). C'è poi il problema di una umanità ridotta a prosaici lottatori a causa della concorrenza generalizzata (p. 123 in esergo, da Renan) che rende impossibile la sopravvivenza per le persone sensibili. Qui apro una parentesi ricordando che cosa diceva Veblen, all'inizio del XX secolo, circa la società concorrenziale conosciuta negli USA (*La teoria della classe agiata*, in *Opere*, cit. in Bibl. a p. 745 di *Storia*, etc.). Diceva Veblen (p. 224): “le doti di buon carattere, equità, simpatia per tutti, non favoriscono notevolmente la vita dell'individuo.....l'individuo in regime di competizione se la cava meglio quanto meno è fornito di quelle doti. Si può dire che, entro certi limiti, la libertà dagli scrupoli, dalla simpatia, dall'onestà e dal rispetto per la vita, favorisca il successo dell'individuo nella civiltà finanziaria. Gli uomini di tutti i tempi che hanno ottenuto grandi successi sono stati generalmente di questo tipo”. Ancora, a p. 228: “Le attitudini industriali sono un ostacolo considerevole per l'individuo. Sotto il regime di emulazione i membri di una società industriale moderna sono rivali, ognuno dei quali raggiungerà meglio il suo profitto individuale e immediato se, attraverso una eccezionale mancanza di scrupoli, è capace di sopraffare e colpire freddamente i colleghi che gli vengono a tiro”. Infine, dopo aver ricordato che “l'accesso alla classe agiata si trova negli impieghi finanziari” (ivi) affermava alle pp. 232-233: “Si entra nella classe agiata attraverso gli impieghi finanziari, e questi impieghi, mediante la selezione e l'adattamento, promuovono l'ammissione ai ranghi superiori soltanto a quegli esemplari che siano finanziariamente idonei a sopravvivere sotto il sistema predatorio. E non appena in questi ranghi superiori si dà un caso di regressione alla natura umana non predatoria, questo di regola viene sradicato e ricacciato nei ranghi finanziariamente inferiori”. Insomma, in parole povere il regime competitivo e il mondo finanziario promuovono i temperamenti delinquenziali. Forse in rapporto a questa sociologia, Latouche cita a p. 143 queste parole di Castoriadis: “Il capitalismo ha potuto avanzare solo perché ha ereditato una serie di tipi antropologici che non ha e non avrebbe potuto creare esso stesso: magistrati incorruttibili, burocrati integerrimi e weberiani, educatori fedeli alla loro vocazione, operai forniti di coscienza professionale eccetera.....Ora noi viviamo in una società in cui questi valori sono, come è noto, divenuti risibili, in cui conta soltanto la quantità di danaro che vi siete messi in tasca”. E, dopo aver constatato le mutazioni prodotte da questa società, fa concludere a Castoriadis (p. 145) con il dubbio circa la possibilità di autoriproduzione di un sistema che ha distrutto il tipo di umanità che gli aveva consentito di prosperare e che, come diceva a p. 143, era stata creata “in periodi storici precedenti con riferimento a valori allora consacrati e incontestabili: l'onestà, il servizio dello Stato, la trasmissione del sapere, l'opera bella, eccetera”. Latouche dedica infine le ultime pagine al problema della mondializzazione, tema al quale dedicò anche un suo noto testo. La creazione di una cultura unica sul pianeta (quella occidentale) è consustanziale all'ideologia occidentale del Progresso e alla sua teleologia della storia; lo è anche al concetto di Ragione e di *epistème*. Guarda caso, lo è anche agli interessi del capitale finanziario, essa procede dunque all'insegna dell'ideologia occidentale. Questo “universalismo” è dunque “cannibale” (p. 157) nel senso che tende a marginalizzare le culture diverse (alle quali Latouche si è interessato) imponendo il Verbo unico. Questo azzeramento di cultura porta alla disintegrazione di società (p. 157). Infatti “miti e credenze contribuiscono alla *costruzione sociale* delle persone” (ivi, corsivo suo) e “ogni cultura canalizza le pulsioni, aggressive o esplosive, controlla l'eccesso, l'ambizione, l'avidità degli individui” (ivi); peccato che non tenga presente che questa fu l'opera delle religioni e dei loro Profeti. Questa disintegrazione ha però un effetto di ritorno: irrompono le rivendicazioni identitarie (p. 164) che tentano di ricostruire l'identità su altri livelli, etnici, localistici, religiosi e generano nuovi estremismi, sintomi del fallimento di questa modernizzazione (p. 166). Di qui a pensare al mondo islamico il passo è breve e obbligatorio per Latouche, che vede nell'estremismo il risultato della deculturazione provocata dall'ideologia occidentale e dalla sua “metafisica materialista” (p. 171); cita al riguardo anche i fenomeni in atto nel continente indiano. Mi permetto tuttavia di ricordare il già citato articolo di O. Roy su *Le Monde* del 25 Novembre 2016 nel quale il noto studioso sosteneva -a parer mio con molta lucidità- che l'attuale estremismo islamico non costituisce una radicalizzazione dell'Islam, ma un'islamizzazione del radicalismo. In altre parole: il “ritorno al rimosso” del quale parla Latouche (p. 166) sembra avvenire in un *nuovo* (ancorché antico) ruolo: un credo rivoluzionario antico fa da cemento a nuove ribellioni, e lo fa perché *soltanto le religioni sembrano essere state in grado di costruire le società*: un compito per il quale è necessario un messaggio costruito al di là degli angusti limiti del razionalizzabile. I Profeti (con la maiuscola) furono di altra statura rispetto agli intellettuali.

Di tutto ciò una cosa mi preme tuttavia segnalare, perché è il motivo d'essere di queste note: *l'economicismo del mondo contemporaneo è l'approdo del Razionalismo*; e il fatto che nel XXI secolo si vada trascinando una storia nata nel XVIII su presupposti "filosofici" che nessun pensiero pensante potrebbe pensare ancora di sostenere, mostra quanto sia vecchia la nostra modernità; vecchia non soltanto per l'inconsistenza "filosofica" del suo fondamento, ma anche perché l'una e l'altro poterono essere pensati in un contesto planetario -di fatto e di prospettiva- che oggi appare semplicemente onirico.

Tralascio qui, per non ripetermi, l'analisi dettagliata delle pagine dedicate al ruolo della "legge di natura" e del "Progresso", e passo a quella del testo di Ferguson (pp. 58-65) nella quale Dardot e Laval si ricollegano a Foucault per sottolineare che Ferguson considera la concorrenza un elemento di disgregazione sociale.

A proposito di Ferguson e della sua visione di un individuo indissolubile dalla società, contrariamente a quel che pensa l'ideologia liberista, c'è da ricordare un'interessante osservazione dei nostri Autori a p. 56. Secondo loro, il ritorno alla concezione hobbesiana di un fantastico "stato di natura", è legato, nel XVIII secolo, al mito stesso del Progresso che porta ad ipotizzare un "prima" rispetto alla storia; una storia nella quale l'individuo esiste soltanto come membro di una società. Metafisica razionalista, dunque.

Anche l'analisi del pensiero di Smith, che già conosciamo per quanto riguarda *La ricchezza delle nazioni*, condotta in parallelo con la *La teoria dei sentimenti morali*, mostra il fondamento ancora etico del suo liberismo e del suo ottimismo -direi quasi religioso- nei confronti della natura e del cammino umano, destinato a superare con la razionalità dell'operato qualsiasi impedimento di un potere invadente. Dardot e Laval parlano di "teologismo provvidenzialistico" (p. 69) e di una "meditazione sulla vanità dell'accumulazione dei beni, probabilmente ispirata da un certo attaccamento alla filosofia stoica (p. 68). Si ricorderà che lo Stoicismo era stato invocato, a proposito della legge di natura, da F.P. e G. Maier-Rigaud.

Dardot e Laval sottolineano poi un aspetto del liberismo che era già implicitamente emerso nelle pagine iniziali di questa nostra ricerca: contrariamente a quanto accade con Smith e Ferguson, i liberisti del XIX e XX secolo si abbandoneranno ad un autentico mito scienziato del Progresso e al più sfrenato darwinismo, trasformando il liberismo in un dettato autoritario imprescindibile. La sua lettura corsiva giunge sino alle macroscopiche sciocchezze di Fukuyama, ma cita soprattutto il ruolo di Spencer sul quale ci dovremo soffermare in seguito perché, per i nostri Autori, rappresenta un significativo passaggio nella crisi del liberismo.

Vediamo ora come Dardot e Laval delineano questo percorso in due capitoli centrati sui diritti dell'individuo e i limiti del Governo; il primo (pp. 77-130) dedicato ai fondamenti filosofici del liberismo nel XVIII secolo, il secondo dedicato alla crisi del liberismo nel XIX e XX secolo. Nel primo si parla di Locke, Hume e Bentham e tenterò di essere breve per non ripetere il già detto; nel secondo emergono spunti nuovi e interessanti che sarà utile seguire.

Venendo ai fondamentali filosofici del liberismo²⁴¹ Dardot e Laval adottano la distinzione di Foucault tra due percorsi del fenomeno, quello "giuridico-deduttivo" e quello "radicale utilitarista" (p. 77). Il primo percorso è stabilito a partire da Locke, che resta il punto di riferimento per i successivi sviluppi.

I diritti naturali dell'individuo si fondano, per Locke, nella legge naturale radicata nell'uomo da Dio stesso. Il tema della legge di natura, lo abbiamo visto, è sviluppato da Tommaso e dal successivo tomismo, che si ritiene sia stato un precedente nella riflessione di Locke. Come ho ricordato sopra, la Ragione è per Locke un principio *formale*, dunque non può *fondare* quella Legge, può soltanto *interpretarla*; Dardot e Laval lo ricordano a p. 82 per sottolineare subito dopo, a p. 83, che il fondamento di quei diritti è esattamente ciò che distingue la riflessione di Locke da quella di chi verrà dopo di lui. Per Locke quei diritti non possono esser fondati sui desideri e sui bisogni, il loro fondamento è *teologico*; ma il progressivo affermarsi dello scientismo consentirà a Spencer, che scrive nella seconda metà del XIX secolo, di dar loro un fondamento *biologico*.

Di lui, come anticipato ci occuperemo tra breve; qui però debbo citare l'attenta osservazione di Dardot e Laval i quali, a p. 87, notano come questo diverso "fondamento" significhi negare l'esistenza della società, e quindi un bene sociale generale.

Qui essi spingono il loro discorso sino alle tesi dell'anarco-liberista Nozick, un esponente di quel pensiero *libertarian* del XX-XXI secolo che si presenta come estremizzazione del pensiero di Friedman e che rappresenta un'autentica deriva del soliloquio razionalista del quale vedremo soltanto un piccolo esempio. Per ora trovo più interessante una riflessione di Dardot e Laval (pp. 87-88) la cui conclusione è: sostenere che l'individuo possieda diritti in quanto individuo -prescindendo dal rapporto sociale grazie al quale ciascun individuo si individua- fa sì che abbandonare il fondamento teologico dei diritti dell'individuo conduca alla pura e semplice tautologia. Quella cioè, aggiungo, della Ragione autoreferenziale che pretende di trovare il proprio fondamento in se stessa, di emulare perciò il celebre Barone che si cavò dalla palude tirandosi per il codino.

Il "diritto" che maggiormente interessa il liberismo è peraltro il "diritto di proprietà", sul quale il testo si sofferma subito dopo; gli Autori ne trattano a partire da Locke, che nell'ideologia liberista è considerato il

²⁴¹ Sottolineo ancora una volta che è del liberismo che stiamo parlando, per la semplice ragione che questo è il vero obbiettivo nella sua rappresentazione di condizione necessaria -di fatto persino sufficiente- per la realizzazione di una società liberale. Sfocia nel liberismo infatti tutta la discussione sulle libertà individuali e sui limiti del Governo, che interseca ma non ricopre il tema dei diritti umani, tant'è che il liberista Bentham poté elaborare una critica distruttiva della Dichiarazione dei diritti dell'uomo.

fondatore di questo diritto. Secondo Locke, il passaggio dalla proprietà comune, indivisa, della terra e dei suoi beni, alla proprietà privata di parte di essi, si fonda sul lavoro. Il suo ragionamento (§§ 25-26 della seconda parte di *Two Treatises, etc.*, cit) è sottile. Tutta la terra e i suoi frutti sono, per decreto biblico, proprietà comune nel loro “stato di natura”; tuttavia ciascun individuo è padrone del proprio corpo e della forza che in esso consiste e che si esplica nel lavoro; perciò chi applica il proprio lavoro alla natura trasformandola in uno stato non più “naturale” (coltiva un campo, pota e innesta alberi da frutto, addomestica e alleva animali, etc.) ha diritto di proprietà su quella parte di natura che egli ha trasformato, perché a ciò che era comune ha aggiunto ciò che era soltanto suo (il lavoro del suo corpo).

Il ragionamento è sottile, ma mi permetto di notare che questo è il fondamento della colonizzazione, cioè anche del colonialismo, dell'espropriazione della terra da parte di coloni a spese di chi quella terra non sfruttava, limitandosi alla caccia, alla pesca e ad altre attività non trasformatrice. Tutto ciò ad alcuni sembra ovvio anche ora: Locke poneva tuttavia due limiti a tale espropriazione: che essa non impedisse ad altri di appropriarsi del suo e che l'appropriazione non provocasse uno spreco (§ 30).

Notano Dardot e Laval che il liberismo, dopo Locke, nel fondare il diritto di proprietà tenderà di evitare il fondamento sdruciolevole della “legge di natura”, e abbiamo visto, parlando di Bastiat, quale sacertà raggiungesse quel diritto nel XIX secolo. Le pp. 95-97 ci offrono però un ottimo esempio di come il pensiero di Locke possa evolvere nel moderno Razionalismo degli anarco-liberisti: qui dunque merita di essere riportato un breve accenno a Nozick, con il caso citato da Dardot e Laval che è tratto da *Anarchia, stato e utopia*, Trad. di G. Ferranti, Pres. di S. Maffettone, Milano, Il Saggiatore, 2000.

Nozick, che fa dell'individuo un fine in sé sino al punto di rendere la stessa vita proprietà dell'individuo che ne è il portatore, usa i rigidi strumenti della logica -cioè sviluppa un pensiero razionalista- per derivarne la proprietà assoluta dell'individuo sui prodotti delle proprie capacità. Il ragionamento di Locke viene dunque amputato dal proprio riferimento alla “legge di natura”, e ciò è determinante per condannare ogni ipotesi di giustizia redistributiva. Quanto ai limiti posti da Locke al diritto di appropriazione, trovo importante esaminare in che cosa diverga da lui il pensiero di Nozick, e trovo ciò importante perché esemplare degli approdi del pensiero razionalista.

Dardot e Laval fanno riferimento ad un passaggio che copre le pp. 190-193 del testo citato (note incluse). La profonda differenza che distingue Nozick da Locke si nota nel punto di partenza del ragionamento, religioso per Locke, razionalista per Nozick: mentre per Locke, legato al messaggio testamentario, il mondo, prima dell'appropriazione tramite il lavoro del singolo, è proprietà *comune*, per Nozick esso non è proprietà di alcuno. *La proprietà nasce dunque come proprietà privata*, e questo è coerente con una concezione che conferisce realtà soltanto all'individuo, non all'umanità collettivamente intesa. La società non esiste, esiste soltanto la moltitudine degli individui.

Dunque il lavoro individuale è fondamento della proprietà privata di ciò che in origine *non apparteneva ad alcuno; nessuno quindi, su quella proprietà, può accampare alcun diritto o limitazione in nome di un bene comune*.²⁴²

Molto significative sono al riguardo le pagine di Nozick evocate da Dardot e Laval. Dopo aver ricordato a p. 190 la clausola limitativa di Locke (l'appropriazione non deve peggiorare la situazione di altri) nella nota ** a p. 191 Nozick introduce questo ragionamento: “il diritto alla vita non è un diritto a qualsiasi cosa di cui si abbia bisogno per vivere.....Al massimo.....sarebbe un diritto a lottare per ciò di cui si ha bisogno per vivere, *purché possederlo non violi il diritto di qualcun altro*” (corsivo mio) e conclude “il diritto alla vita non può fornire il fondamento per una teoria dei diritti di proprietà”.

Tutto questo va messo in rapporto con quanto viene detto alle successive pp. 192-193. Qui si afferma che in base alla clausola limitativa di Locke “non è lecito per una persona appropriarsi dell'unica pozza d'acqua del deserto e far pagare l'acqua quanto vuole”. Né una persona può farlo nel malaugurato caso che si prosciughino tutte le pozze d'acqua del deserto eccetto la sua” perché questo non dipende da lei, cioè dal suo lavoro. Aggiunge tuttavia in nota “la situazione sarebbe diversa se la sua pozza d'acqua non si fosse prosciugata grazie a precauzioni da lei prese per impedirlo”. In questo caso infatti, come notano Dardot e Laval, entrerebbe in gioco il lavoro; e aggiungono che il diritto resterebbe anche nel caso che chi non è in grado di pagare dovesse morire di sete.

Quis non vult operare nec bibat ! se è concesso parafrasare Paolo; ma ancora una volta l'irrazionalità del Razionalismo che ignora la concretezza della vita, non capisce che “il diritto a lottare per ciò di cui si ha bisogno” può spingere l'assetato povero a far uso della violenza, e a far notare al proprietario del pozzo che se “il diritto alla vita non fonda quello alla proprietà” il diritto alla proprietà neppure fonda quello alla vita. Non si

²⁴² Il senso di quanto sopra detto appare chiaro se si guarda ai §§ 42-43 del primo dei due Trattati di Locke, dove si afferma che: “Dio non ha lasciato alcun uomo alla mercé di un altro” (§ 42) e perciò non può negare ad alcuno ciò che attiene ai suoi bisogni più pressanti; non c'è soltanto un diritto alla proprietà, c'è anche un obbligo di farne uso a favore di chi si trova nel bisogno. Qui dunque entra in gioco un *fattore etico che precede lo stesso diritto di proprietà*. Inoltre il § 43 si apre con l'affermazione che il benestante è il beneficiario delle “benedizioni di Dio riversate su di lui con mano liberale” (qui c'è analogia con il fondamento della *zakat*) e si conclude con la seguente affermazione: “Da tutto ciò è chiaro che, sebbene Dio abbia concesso ad Adamo il dominio privato (*scil.*: sul mondo) tuttavia il dominio privato non gliene conferisce la sovranità” (corsivo mio). Si noti come i principi sociali di una religione muovano da una visione ben più ampia dell'elaborato razionalista, e perciò sono razionali, al contrario di quello.

pensa che l'assetato potrebbe procedere con la violenza infischandosi delle cosiddette "regole del gioco", care ai liberisti, almeno sinché possono imporre *le proprie* regole, grazie allo Stato. Non si capisce a quali gravi conseguenze per la stabilità sociale può condurre il liberismo, posto che la vita tende ad autoconservarsi ignorando qualunque "regola": e comunque la vita non è un "gioco".

Proseguendo con l'analisi della dottrina di Locke, Dardot e Laval giungono al punto nel quale si ricollegano alla tesi di Foucault, al contrasto tra l'*homo œconomicus* -che tende a massimizzare il proprio interesse- e l'uomo "giuridico", il soggetto cioè del contratto che fonda il *Covenant* e che lo fa per poter godere in sicurezza del proprio diritto di proprietà.²⁴³

Questo contrasto, notano gli Autori a p. 102, è all'origine della critica di Hume nel suo trattatello *Of the Original Contract*.²⁴⁴ Questo brevissimo trattato merita di essere letto; vi si discute infatti delle due dottrine, quella che riconduce il potere a un fondamento divino e quella che lo riconduce a un fondamento contrattuale. Hume osserva che entrambe hanno un fondamento logico ma che nessuna delle due può essere portata agli estremi; conduce perciò un'analisi della realtà fattuale che fonda l'esistenza di un Governo, mostrando la sostanziale inesistenza del presunto contratto originario, le circostanze *storiche* che hanno fondato gli Stati esistenti o esistiti e le ragioni che inducono i popoli ad accettare i Governi che hanno avuto in sorte, per giungere ad affermare che il rispetto per l'autorità delle istituzioni è sufficientemente motivato dalle esigenze e dagli interessi della società. Se mi chiedessero le ragioni di questa obbedienza, conclude, risponderei: perché la società altrimenti, non potrebbe sussistere.

In altre parole egli non individua i fondamenti dell'organizzazione statale nell'astratta Ragione, ma *nella concretezza dell'esistenza sociale*. In questa concretezza, l'interesse immediato dell'individuo si razionalizza nell'interesse del cittadino.

Questa posizione è però diversa da quella di Locke, per il quale la legge positiva deve fondarsi sulla legge di natura (p. 103) e la "dogmatizzazione" della sua posizione nel XIX secolo (p. 107) sarà la via che conduce sino alla dottrina dei *libertarians*.

S'inserisce a questo punto l'analisi del pensiero di Bentham che Dardot e Laval conducono sulla scorta della rivalutazione della sua importanza, operata da Foucault. Secondo la loro opinione, la frattura interna originaria non è tra liberalismo (politico) e liberismo (economico) (p. 110), ma tra due diversi principi limitativi del potere: i diritti dell'uomo e l'utilità. Di qui la lunga digressione sull'utilitarismo di Bentham (pp. 113-130) e sulla sua critica all'astrattezza di una legge naturale originaria, quindi ai "diritti dell'uomo", forieri, tra l'altro, di continua ribellione a qualunque legge positiva. Deve valere invece il principio di utilità: ed è questo a porre limiti al Governo. Infatti la felicità generale, che il Governo deve favorire, presuppone lo sviluppo delle ricchezze materiali, frutto delle attività spontanee che il Governo non deve intralciare, deve anzi favorire canalizzando i desideri individuali in attività produttive (p. 126). Leggi e società devono essere giudicate dal tribunale dell'utilità (p. 127).

La più grande utilità per il maggior numero di persone presuppone però strumenti di educazione, orientamento e sorveglianza su una popolazione di per sé variegata (p. 128) e in questo senso deve essere intesa la logica del Panopticon (p. 129). La gestione della vita sociale e l'educazione dei singoli devono tendere a fare di ognuno un efficiente calcolatore (p. 130). A me, di tutta questa discussione preme mettere in evidenza una cosa soltanto: il porto naturale di ogni concezione razionalista è la razionalità economica.

La crisi del liberalismo fu dunque, per Dardot e Laval, una crisi interna maturata tra la metà del XIX secolo e la prima Guerra mondiale; ma poiché essi seguono la tesi di Foucault (distinzione tra liberalismo [giuridico] e liberismo [economico]) essa non sarebbe stata una crisi del liberismo in sé, ma, sempre secondo la tesi di Foucault, della *governamentalità liberale* (p. 132). I diritti inviolabili dell'individuo avrebbero costituito un fattore di blocco all'attività di governo (ivi). I conflitti di classe e le relative risposte dei Governi misero in evidenza la crisi.

Personalmente ho qualche difficoltà nel recepire una tesi che disloca un conflitto reale sul suo livello ideologico perché, se le lotte di classe e l'appello ai diritti umani avevano un fondamento, ciò avveniva sul piano della *crescente disparità*, e questa era il frutto dell'*economia liberista*. Sono *gli effetti del liberismo* che mettono in crisi la "governamentalità", *non le contraddizioni* di un "liberalismo" che, *da Smith in poi, è soltanto liberismo*; ed è tale perché ipotizza che gli ideali liberali abbiano *conditio sine qua non* nella libertà economica per realizzarsi: cioè *che l'autoritarismo del Sovrano per diritto divino dovesse essere sostituito dalla legge di bronzo del "mercato"*. Per il sottomesso, la seconda dà persino meno garanzie, non foss'altro perché è spacciata per "naturale", quindi *altrettanto "divina" ma meno discutibile* del diritto divino di un Re, perché così meccanica da metter sull'attenti lo stesso Onnipotente. La "giustizia" e la Legge divina si prestano infatti a *interpretazioni*, l'evidenza "scientifica" della "natura", no.

Molto prima della crisi del '29 però, dicono Dardot e Laval, il capitalismo reale aveva già poco a che vedere con il "libero" mercato, era costituito da oligarchie finanziarie legate a doppio filo con la politica dei Governi; grandi cartelli marginalizzavano il piccolo capitalismo; era chiara la finzione di un "libero" mercato del lavoro e si poneva un problema di eguaglianza che richiedeva l'intervento dello Stato; si ponevano dubbi sul

²⁴³ Cfr. i §§ 123-124-125 del secondo dei due *Treatises on Government*.

²⁴⁴ Sul web in www.constitution.org/dh/origcont.htm.

fondamento del diritto di proprietà: “naturale” e quindi sacro, o da valutarsi in base alla sua utilità relativa? “Ideologicamente” si vedrebbe quindi rispuntare la dottrina di Bentham contro quella di Locke, secondo la tesi di Foucault seguita da Dardot e Laval; questo però a me sembra soltanto *l’esito ideologico del conflitto reale*, quello nato dalle diseguaglianze create dal liberismo.

Sintomo di quella che essi considerano una crisi di “governamentalità” è la violenta reazione contro le intromissioni dello Stato sferrata da Spencer su un fondamento darwinista.²⁴⁵ Verso la fine del XIX secolo egli dà alle stampe alcuni suoi articoli sotto il titolo *The Man versus the State* che esamineremo nell’edizione Caxton del 1960. Dardot e Laval se ne occupano con una certa ampiezza.

Per Spencer i poveri sono dei fannulloni e dei poco di buono che hanno quel che si meritano e che non vanno compatiti: il vero messaggio cristiano è quello paolino, chi non lavora non mangi; perciò chi non lavora può anche morire (!).²⁴⁶ Interessante è che la premessa a questa affermazione è che tutto ciò è confermato dalla scienza, e che l’enunciato paolino è “simply a Christian enunciation of the universal law of Nature under which life has reached its present height”: cioè coincide con il darwinismo *low cost* di Spencer.

Già a p. 28 Spencer critica la possibilità di una politica sociale, perché questa comporta l’uso della tassazione: argomento che è un *leit-motiv* del liberismo di sempre, non soltanto del XIX secolo (si ricordi Bastiat) perché le tasse rappresentano un attentato al diritto di proprietà.²⁴⁷ Il suo darwinismo *do it yourselves*²⁴⁸ esordisce alle pp. 101, sgg. per poi ripresentarsi più volte nel testo, ed è preso in considerazione da Dardot e Laval perché è evidente il suo obiettivo: ristabilire un diritto di natura contro un diritto appannaggio del Governo secondo la linea Hobbes→Bentham,²⁴⁹ sul quale si fondavano gli interventi.

Il “darwinismo” di Spencer si mescola anche a malthusianesimo e razzismo (si vedano le pp. 106-111) quando sconsiglia di “rendere gli inferiori in grado di moltiplicarsi” (p. 107) sino a giungere a una vera e propria eugenetica (p. 108) e risolversi nell’esplicito appello a Darwin (p. 110) per addurre a prova (ivi, in nota *e con tutta serietà*) la notizia che una ragazza di strada assai prolifica aveva avuto, nelle generazioni successive, oltre duecento discendenti criminali (sic).

Si faccia attenzione dunque: questa è la “scientificità”, queste le “leggi” della “natura”; a p. 113 però si capisce qual è il vero problema di Spencer: sovvenire ai mali sociali comporta tasse, amputazione dolorosissima per un sadduceo che valuta la salvezza dell’anima dallo spessore del portafogli. In realtà, e lo si vedrà meglio, il suo è un attacco contro l’autorità dei Governi *e dei Parlamenti* nello stabilire le norme del diritto perché essi, costretti a un minimo di realismo nella gestione della società, mettono in atto ormai un minimo di politica sociale che disturba le delicate armonie del *laissez faire*. Tutto questo Spencer lo definisce.....“una concezione scientifica della società” (p. 116).

Mi sembrano perciò opinare ragionevolmente Dardot e Laval quando vedono nel testo di Spencer un segnale della crisi alla quale stava andando incontro il liberismo già nella seconda metà del XIX secolo. In questa prospettiva va letto tutto il suo lungo articolo *Over-legislation* (pp. 121-173) nel quale conduce violenti attacchi contro i poteri di Governi e Parlamenti, in punto di diritto e con specifici esempi.²⁵⁰

Così, nell’ultimo articolo (pp. 174-209) esordisce dicendo che il diritto divino dei Re -superstizioso- è stato sostituito con quello altrettanto divino e superstizioso dei Parlamenti. Il Re, almeno, si pretendeva eletto da Dio, ciò che il Parlamento non può pretendere. Viene da osservare che forse, in funzione della divina armonia delle leggi di natura, il diritto divino spetta ora al mercato. Spencer però ha pronta la soluzione: dopo aver elogiato “i più rigorosi tra i calvinisti scozzesi” (p. 175) propone il diritto della “scienza” sotto l’egida di Darwin.

Così, nei ripetuti attacchi a Hobbes e Bentham, può affermare che l’utilitarismo di quest’ultimo si mostra inadeguato dinnanzi alle leggi della natura -quelle, evidentemente, della selezione delle specie- e che fare politica sociale con le tasse mette a rischio il diritto (naturale) di proprietà dei tassati. Il problema dunque è

²⁴⁵ Già Lippmann, *An Inquiry into the Principles of The Good Society*, Boston, Little, Brown and Company, 1938, aveva dedicato attenzione a Spencer considerandolo ad esempio dell’*impasse* del liberismo nella seconda metà del XIX secolo (di coloro che egli definisce “Latter-day liberals”); su di lui aveva espresso un giudizio negativo come “dottrinario” e come propugnatore di dottrine inapplicabili o destinate a portare l’umanità alla crisi: cfr. p. 182, pp. 186-188, p.208, p. 240. Lippmann mostra attenzione anche ad un altro testo di Spencer, *Social Statics. The Condition of Human Happyyness*, N. York, D. Appleton and Company, 1883, dove, a p. 406 sgg. viene sviluppata la singolare teoria che abbiamo ritrovato in altre forme in Friedman, quella cioè di consentire, in nome delle libertà individuali, il libero esercizio della ciarlataneria in campo medico.

²⁴⁶ Chi pensa che queste parole non possano essere state scritte realmente, può consultare il testo in ed. cit., p. 23. Naturalmente i poveri sono costituiti da una folla di delinquenti, ubriaconi, sfruttatori, fannulloni e quant’altro. L’antropologia del povero è “pensata” nella mentalità stereotipa del benpensante; agisce però anche, su Spencer, un darwinismo d’accatto.

²⁴⁷ Si veda in particolare p. 207, dove Spencer è anche contro la costituzione di Musei e Biblioteche; subito dopo (p. 208) si dichiara contrario a ogni politica redistributiva perché le tasse, a tal fine pretese, rappresentano un attentato al diritto di proprietà. Questo non deve sorprendere: già a p. 37 aveva mostrato diffidenza verso la cultura, a favore di un “sapere pratico”: evidentemente quello degli uomini d’affari che dovrebbero avere maggiore, e non minore, prestigio sociale rispetto ai funzionari (p. 36). Ad ogni buon conto i poveri non debbono studiare, altrimenti potrebbero nutrire ambizioni sbagliate (p. 38). Temi che ritroveremo in Hayek!

²⁴⁸ Confusamente misto a lamarckismo nell’esordio a p. 101.

²⁴⁹ Si ricordi la critica di Bentham ai “diritti umani” in *Anarchical Fallacies*.

²⁵⁰ Singolare, ancorché comune in campo liberista, la mentalità rivelata a p. 160: il Governo non deve proteggere la seta inglese imponendo dogane a quella francese; se i tessitori inglesi restassero disoccupati potrebbero fare altro con più profitto per il Paese. Magari gli elettricisti, i contadini o gli infermieri, verrebbe da dire. Per il calcolo liberista, che mostra tutta la sua astrattezza, la realtà concreta fatta di uomini e mestieri sembra non esistere: gli uomini sono considerati astratte *fiches* da spostare sul tappeto di una *roulette* in funzione delle prospettive di vincita.

sempre il medesimo, quello della divina proprietà, rispetto alla quale non c'è che accettare, in nome del darwinismo, la scomparsa dei meno adatti alla competizione. Compito dei veri liberali del futuro, conclude, sarà limitare i poteri del Parlamento a legiferare.

Ho voluto dare un rapido sguardo al testo di Spencer per due motivi: per dar conto della lettura che ne fanno Dardot e Laval e per far notare quanto vicini a lui siano i “dinosauro” Mises e Hayek. Non per caso, credo, una simile farneticante nullità “scientifica” venne ristampata nel 1960 e messa online dal Von Mises Institute. C'è poi ancora qualcosa da dire: l'ideologia liberista vi appare sostenuta, per chi legga il testo, non tanto da un vuoto di argomentazione “scientifica”, quanto, piuttosto, da duecento pagine di retorica. Ripeto, il testo *va letto* per riflettere su come questa dottrina sia stata instillata nell'opinione pubblica grazie a una martellante retorica generalizzata; di per sé essa non contiene altro.

Il liberismo vi si mostra per quel che è: ideologia di una classe in ascesa lanciata verso il dominio senza altro fondamento che il dominio stesso: la “governamentalità” è la traduzione occidentale della *siyāsah*. I testi sacri del liberismo si pretendono “verità” dimostrata per evitare il contraddittorio dell'esperienza e hanno successo perché, retoricamente, vellicano gli istinti peggiori: non saranno “l'oppio de popoli” ma certamente lo sono dei benpensanti che vi sperimentano estasi tossiche.

Le loro dottrine non sono applicabili perché generano disastri sociali e rivolta; messo in atto, il darwinismo sociale sarebbe in primo luogo autodistruttivo del capitalismo stesso che *ha bisogno* della società; e comunque, come notano Dardot e Laval (p. 158) ha generato un contro-movimento di resistenza della società ai meccanismi del “mercato”. Questa è la tesi di Polanyi del quale essi si occupano per alcune pagine (pp. 157-162) dandone una corretta interpretazione; ma poiché questo Autore, pur avendo scritto il suo *The Great Transformation* nel 1944, ha detto cose molto importanti sul XIX secolo e sui primi decenni del XX, penso utile dedicargli una certa attenzione. Lo faccio a partire dall'edizione del 2001²⁵¹ con la quale posso giovarmi dell'accurata Prefazione di Stiglitz e della Introduzione di Block per sintetizzare l'argomento, fermo restando il riferimento diretto al testo come faccio, ad esempio, per le pp. 135, sgg.

Polanyi parte dall'apparente trionfo dell'economia liberista nel 1914 per sottolinearne i limiti che la porteranno alla crisi: il contro-movimento generatosi nelle società a causa dei guasti che il liberismo aveva prodotto e che egli sintetizza in una contraddizione di fondo: il “mercato” del lavoro. Sotto questo nome gli uomini erano diventati merce da vendere a un prezzo chiamato salario (pp. 135-136). Il lavoro però può essere soltanto fittiziamente considerato una merce, perché l'uomo si oppone a questo piano inclinato che lo conduce all'autodistruzione come uomo.

Il contro-movimento rispetto al mercato autoregolantesi del *laissez faire* prese corpo nella protezione sociale per l'uomo e per la natura: lavoratori e agricoltori (pp. 138-139). Nacque un contrasto tra la classe media interessata al *business* e i lavoratori che sperimentavano sfruttamento fisico, distruzione della vita familiare, devastazione delle periferie, delle foreste, dei corsi d'acqua, e un degrado generale dell'esistenza (p. 139); cioè di tutti gli aspetti della vita privata e pubblica che non attenessero al profitto (ivi).

F. Block (pp. XXIII-XXIV) sintetizza così: Polanyi mostra il contrasto tra questa situazione e la *società umana storica*; l'economia, prima del liberismo, era sempre stata inserita nel contesto umano, politico, religioso, relazionale; al contrario, con il liberismo si pretese che tutto questo contesto fosse subordinato all'economia, e ciò non era possibile (p. XXVI).

Polanyi (p. 141) definisce il liberismo come “fede” nella salvezza mondana grazie al mercato autoregolantesi, e ne ripercorre le vicende iniziali nelle pagine che seguono, non senza sottolinearne una caratteristica che lo rese un'utopia²⁵² fondata su tre pilastri: il libero commercio internazionale, il tallone aureo e un mercato del lavoro competitivo. Il tallone aureo era indispensabile per evitare disturbi causati dalle politiche monetarie degli Stati; il lavoro ridotto a merce per togliergli tutte quelle componenti umane che rendono non razionalizzabile la risposta dell'uomo alle sollecitazioni esterne e mettono in crisi l'astrattezza dell'impalcatura ideologica liberista. Perciò il liberismo dovette divenire una religione non appena fu chiaro che comportava evidenti pericoli (p. 145).

Polanyi sottolinea poi una verità: nell'economia del liberismo non vi è nulla di “naturale”: *si trattò di un progetto politico sostenuto dai Governi*: “gli utilitaristi liberali (*scil.*: liberisti) videro nel Governo il grande strumento per giungere alla felicità” (ivi). Il “libero” mercato richiese un enorme e continuato intervento dello Stato (p. 146).

Qui nasce un paradosso: mentre il liberismo fu un prodotto dell'azione dei Governi, la *resistenza* ad esso fu un evento *spontaneo* (p. 147) una “autoprotezione” della società (p. 148).²⁵³ Il passaggio è notato da

²⁵¹ Polanyi, K., *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, Foreword by J.E. Stiglitz, Intr. By F. Block, 2nd Beacon Paperback Ed., Boston, Beacon Press, 2001,

²⁵² Polanyi usa il termine “utopia” per sottolineare il carattere contraddittorio e l'irrealizzabilità, dunque in senso *negativo*. Lo segnalo perché nel corso delle mie note “utopia” ha il senso positivo di un traguardo ideale, dunque non si deve far confusione, con la medesima parola stiamo parlando di cose diverse.

²⁵³ Polanyi sottolinea perciò a p. 151 e alle pp. 156-158 l'inconsistenza del “mito liberista” di una congiura anti-liberista che minò il sistema, “mito” (il termine è di Polanyi) che non troviamo soltanto ai tempi di Spencer, ma ancora in tempi recenti in Mises e Hayek. Come già notato, i fallimenti della dottrina vengono attribuiti ad un eterno “nemico” esterno, come facevano gli eresiologi attribuendo le eresie al Male rappresentato dal Demonio, dal Giudeo, dalla donna, e così via; insomma, all'alterità che, nel caso dei liberisti, è un generico “comunismo”. L'argomentazione di Polanyi è perfetta al riguardo: il liberismo ipostatizzato e “spiritualizzato” è avversato da forze nemiche della “ragione

Block (p. XXVIII); io noto inoltre che, nel medesimo passaggio, Polanyi sottolinea che ciò non fu compreso dai liberisti, tra i quali include Mises; e che Stiglitz a p. VIII, afferma: “Oggi non c’è *nessun rispettabile supporto intellettuale per affermare che i mercati, da soli, siano risultati efficienti, per non dire equi*”. Ho messo in corsivo questa sua affermazione perché, al di là di ogni contrapposizione ideologica, affermare il contrario sarebbe un falso, un falso purtroppo ancora in auge presso molti Accademici. Un falso per evidenti esiti storici e per assoluta mancanza di fondamento logico.

Come nota sempre Stiglitz (p. XV) il mercato è soltanto un particolare del più vasto contesto dell’economia che, a sua volta, non può essere pensata se non in rapporto con, e all’interno di, una società. Osservo per inciso che ciò riconduce alle osservazioni di Latouche sulle culture non occidentali e sulla forzata occidentalizzazione del mondo, *necessaria* per diffondere l’ideologia e la prassi del “libero” mercato. “Occidentalizzazione” degli occidentali stessi, vorrei aggiungere, perché siamo in presenza di una ideologia di “Occidente” che si è storicamente formata in opposizione a quell’*altro* *occidente* del quale ho ripercorso le vicende. Dunque è in atto una governamentalità/*siyāsah* che vuole *colonizzare le menti*.

Il fenomeno ha anche riflessi difficilmente valutabili per i quali il calcolo razionalista non trova collocazione: i riflessi distruttivi sulla società. Così, ad esempio, Polanyi sottolinea (p. 167) che le popolazioni indiane, nella seconda metà del XIX secolo non morirono di fame per lo sfruttamento inglese, ma per la distruzione delle tradizionali strutture sociali a seguito dell’avvento dell’economia competitiva (Spencer avrebbe forse giustificato tutto ciò con il darwinismo sociale); e le carestie e le morti furono sì, dovute ai cattivi raccolti di grano, ma essenzialmente al “libero” mercato del grano che non consentiva ai più poveri di acquistarlo.

Come nota Stiglitz a p. XVI, non c’è soltanto la “libertà” *del* mercato, ma anche quella *dalla* paura e *dalla* fame. Stiglitz ricorda infatti nella stessa pagina quanta gente sia stata gettata nella miseria dal liberismo, quanti lavori furono distrutti, quanto il conseguente sentimento di paura e di impotenza agì sull’aumento della violenza; e sempre a p. XVI sottolinea la grande illusione suscitata dalla caduta del comunismo, quella del trionfo annunciato del mercato autoregolantesi.

“Separare il lavoro dalle altre attività della vita e assoggettarlo alle leggi del mercato significò annullare tutte le forme di esistenza e sostituirle con un diverso tipo di organizzazione, atomistico e individualistico”: così inizia il capitolo *Market and Man* di Polanyi a p. 170, che prosegue ricordando le devastazioni prodotte nel mercato agricolo africano dal “libero mercato” del *colonialismo* europeo. Polanyi prosegue a p. 172 sottolineando la distruzione delle strutture sociali causate dal “libero” mercato del lavoro occidentale in Africa: e va avanti così per molte pagine, nelle quali non manca di sottolineare la subordinazione culturale della stessa ideologia marxista a questo efficientismo ideologico. In effetti è doveroso ricordare che il regime sovietico non rinnegò l’economicismo occidentale, fu più semplicemente convinzione di migliori risultati grazie a un capitalismo di Stato.

Nel trattare della crisi generale dell’agricoltura in Europa, Polanyi guarda anche ai fenomeni del comunismo, del fascismo e del nazismo per sottolineare un punto importante della sua tesi (pp. 199-200): anche se la pretesa di Mussolini di aver salvato l’Italia dal bolscevismo era infondata (il bolscevismo non aveva le basi per imporsi in Italia) le ribellioni violente, che vi furono, di operai e contadini mostrarono che i lavoratori in crisi “possono ignorare le regole del mercato che stabiliscono come assoluti la libertà dei contratti e la santità della proprietà privata” (p. 200). Sul fenomeno tornerà in seguito (pp. 245, sgg.) ma ora (p. 201) Polanyi apre un interessante capitolo che ha molto a che vedere con quanto disse Keynes circa la crisi depressiva del ’29 e l’errato concetto di considerare anche la moneta -non soltanto il lavoro- come una merce (si ricordino i “tre pilastri” del liberismo). Si trattò di un errore che, investendo il ruolo delle banche centrali (p. 207) mostra come il liberismo non sia comprensibile senza una scelta *politica* di metterlo in atto (p. 205): ciò che conferma quanto ho più volte notato.

Per di più, l’azione politica delle banche nazionali nel difendere il ruolo internazionale delle proprie industrie (concorrenza *tra nazioni*) ebbe un ruolo nella crisi del tallone aureo che non poteva reggere le oscillazioni dei prezzi senza effetti devastanti sulla produzione, il reddito e l’occupazione (p. 208). Anche il protezionismo ebbe dunque un senso come difesa da un “mercato” che tendeva a distruggere la società (p. 210).²⁵⁴ Il nazionalismo, aveva detto a p. 207, fu il corollario dell’internazionalismo liberista: mi permetto di notare che il secondo decennio del XXI secolo sembra manifestare un analogo problema.

L’argomento della crisi generale conduce così all’analisi della “Grande crisi” e all’ascesa dei regimi autoritari negli anni ’20 e ’30. Il socialismo, dice Polanyi a p. 242, è *la tendenza di una società industriale* a superare il mercato autoregolantesi per sottometterlo alle regole di una società democratica, ed è una soluzione *naturale per l’operaio*. Al contrario, esso rappresenta una rottura rispetto al controllo privato dei mezzi di

illuminata” operanti nella società. Si noti che Polanyi, che cita più volte Spencer, fa la *storia* dei decenni liberisti, parla con gli eventi, non con l’ideologia; tra l’altro segnala a p. 154 il doppiopesismo degli industriali tra la *realtà* dei cartelli e l’accusa ai sindacati di ostacolare la concorrenza (tra poveri): il bello è che certe tesi preistoriche si trovano ancora in Mises e Hayek. Polanyi (p. 156) trova sorprendente pensare che un’economia che incide nel tessuto sociale, abbia potuto non trovare resistenze da parte di chi ne era danneggiato; come fa Stiglitz a p. VII, è infatti risultata falsa l’ipotesi liberista che quell’economia avrebbe gradualmente arricchito *tutti*. Eppure, aggiungo, c’è ancora chi pretende di sostenerlo, dai giornali e dalle Cattedre.

²⁵⁴ Cfr. *Storia, etc.*, p. 1337: “il danaro fa scomparire una società dove crede e ne crea un’altra dove vuole”.

produzione; questo fu però possibile per la particolare storia e cultura della Russia, altrove il conflitto tra capitalisti e operai si radicalizzò portando alla paralisi dei sistemi politici (pp. 243-244).

Il fascismo fu un fenomeno universale che riguardò vincitori e vinti, popoli settentrionali e meridionali, “ariani” e non “ariani”, cattolici e protestanti, vecchie e nuove culture. Benché desideroso di un seguito di massa, la forza gli venne dall'appoggio dei ceti alti. Al di là dei fenomeni culturali anticonformisti che lo accompagnarono, il fascismo, dice Polanyi a p. 248 “come il socialismo si radicò in una società di mercato che rifiutava di funzionare”.

Questa osservazione è importante per la critica di Polanyi al liberismo: che fosse incapacità o rifiuto, l'evidenza e il risultato fu comunque il *rifiuto*, e con ciò viene all'evidenza *l'assurdità di una dottrina* -in specie nelle sue moderne versioni *matematizzate*, aggiungo io- che ignora la *libertà* dell'uomo di non inserirsi nelle curve e nelle rette di un diagramma. Per questo molto si è insistito, da parte di Foucault, Dardot e Laval, sul tema della governamentalità e sullo sforzo neoliberista *per educare l'uomo a essere quel che non è, e che lo disumanizzerebbe qualora lo divenisse, col risultato di distruggere la materia prima di ogni possibile economia*. Come ho detto e ripetuto, in questo forsennato ciclo di produzione e consumo, l'uomo consuma se stesso.

Tralascio le conclusioni di Polanyi perché qui devo condividere il giudizio che ne danno Dardot e Laval (p. 161): l'ottimismo delle sue previsioni sugli sviluppi post-bellici (armonizzazione di società ed economia) oscura la natura specifica del neoliberismo, che invoca lo Stato per creare il quadro giuridico in grado di far funzionare la concorrenza, e quindi il “libero” mercato.

Dardot e Laval chiudono infine questa prima parte del loro testo dedicata alla crisi del liberismo con un brevissimo accenno (pp. 162-164) introduttivo alla seconda parte, nel quale pongono il tema delle differenze tra liberismo e neoliberismo. Mi limito a condensare le loro osservazioni senza entrare nel merito, salvo porre qualche domanda su una di esse, obiettivamente incontestabile ma che apre a sua volta interrogativi sulla genealogia dell'ordoliberismo. Si trattò, dicono gli Autori a p. 163 “di far fronte a qualcosa che per un momento era sembrata quasi una ‘fine del capitalismo’”. Si trattava di dar “ragione, forma e senso all'intervento statale” (ivi) ciò che presupponeva “una crisi profonda del naturalismo liberale” (ivi).

Qui essi accennano a due ricette perché, accanto al neoliberismo, ci fu anche il “nuovo liberismo” di Keynes, che tuttavia “accetta di restringere gli interessi individuali per meglio garantire l'interesse collettivo” soltanto al fine di “garantire le condizioni reali della realizzazione dei fini individuali” (p. 164). Come abbiamo già visto viceversa, il neoliberismo -ma mi sembra più esatto dire l'ordoliberismo, Mises e Hayek sono pezzi da museo- vede l'intervento pubblico come promotore di un quadro giuridico che garantisca un mercato fondato sulla concorrenza, una visione “la cui fonte è.....lo spencerismo” (ivi): ciò che mi sembra una forzatura intellettuale, e lo dico senza remore avendo esposto le relative dottrine che poggiano su un fondamento umano e culturale ben diverso. Qui si ripete un po' l'abitudine di Foucault di cercare sofisticati schemi ad alta quota per collegare in terra il diverso. Contro le fobie antistataliste di Spencer si riconosce però che “l'ordine di mercato non è un dato di natura, ma il prodotto artificiale di una storia e di una concezione politica” (ivi).

Tutti hanno però un comune nemico: i regimi totalitari che possono sorgere dalla distruzione della società liberista (“liberale” è il termine usato da Dardot e Laval, ma il problema resta quello del liberismo; comunque abbiamo visto che questo è il tema che accomuna gli ordoliberisti con Mises e Hayek). Di ciò ci siamo già resi edotti scorrendo i testi; su questo punto ritengo però di dovermi porre degli interrogativi ai quali non pretendo di rispondere, ma nei quali è tutta l'essenza del problema. Un problema che doveva essere presente nella mente di Benedetto Croce quando coniò il termine, tutto italiano, di “liberismo”, dubitando che l'ideale liberale fosse riducibile al “libero” mercato.

Il punto è: la risposta al liberismo è necessariamente nel totalitarismo? E viceversa. *Liberalismo* e *totalitarismo* certamente si oppongono; *ma l'intervento statale sul mercato per contrastare il liberismo conduce necessariamente al totalitarismo?* Questa, lo abbiamo visto, è la convinzione che conduce gli ordoliberisti a pensare le loro ricette contraddittorie, che chiedono l'intervento statale per rendere *regolato* un sistema *autoregolantesi*, posto che essi accettano l'equilibrio neoclassico e il marginalismo. D'altra parte, abbiamo ben visto che il liberismo conduce a una società *tutt'altro che liberale*, se mai darwinista, di un “darwinismo” destinato a generare la ripulsa. Che da questa ripulsa siano nati i totalitarismi è stato però il frutto di circostanze storiche, non di un processo causa→effetto.

Post hoc, ergo propter hoc è una logica abusiva: si *postula*, non si *dimostra* come logica vorrebbe, in un discorso che, oltretutto, è razionalista, posto che accetta la dottrina neoclassica e il marginalismo; ma allora i fatti *mostrano* anche l'inesistenza dell'ircocervo noto come “libero” mercato, e i danni di una politica ispirata da tale fandonia.

Si tratta dunque di uscire da questo circolo vizioso e comprendere quali specifiche circostanze portarono a concepire un'ideologia con un suo *hic et nunc*, quindi *necessariamente* transeunte: l'ideologia del libero mercato come *conditio sine qua non* per una società liberale. Si tratta di capire come e perché la grande utopia di una società *libera*, nata nel momento della crisi dei regimi assolutisti, si sia trasformata nell'occasione per lo scatenamento della forza come “verità” in grado di sostituire il sempre controvertibile concetto di “giustizia”.

Che cosa è stato il *ti kreiton* sul quale ha potuto poggiare il *lógos* liberista? forse l'occasione ghiotta di un lucroso commercio coloniale (in tutti i sensi) frenato dalle prerogative del Sovrano e dall'economia

mercantilista? Leggendo Smith verrebbe da pensarlo: in fondo, a questo mira il supporto ideologico dottrinale messo in essere; un discorso *generale* a supporto di un interesse particolare; in ogni caso in uno scenario che ha dominato ancora il XIX secolo, ma che dopo due guerre mondiali non esiste più.

Esistono però i rapporti di forza che nel frattempo si sono creati, e allora il liberismo non avrà significato: impadronirsi dello Stato? E, considerate le reazioni suscitate nella società, il “neo” liberismo, non sarà chiedere allo Stato di svolgere un’opera pedagogica per convincere tutti che la strada è aperta a tutti, è bello competere, e chi vince è “il migliore”? e chi è che dubita di esserlo? non si tratterà perciò di convincere il solito Pinocchio che lo attende il Paese di Bengodi? e che l’albero moltiplicherà i suoi zecchini? (penso ai tanti ingenui - ma non candidi- illusi dalle banche con investimenti improbabili ma luccicanti di sogni inconfessabili).

Finché l’economia galoppa il gioco riesce; ma quando interviene un grave arresto, come nel 2007, i fumi dell’oppio diradano e ciascuno si trova a contemplare il *proprio* destino come destino *comune*, scritto altrove. Allora il “neo” liberismo si rivela per quello che è: il liberismo in maschera. Con questi dubbi passo ad esaminare la seconda parte del racconto di Dardot e Laval (pp. 167-284) intitolata *La rifondazione intellettuale*, che parte dal Colloquio Lippmann e lo fa a partire dallo stesso Lippmann che, con il suo ben noto libro sulla “good society” (cit.) fu all’origine del Colloquio. La trattazione è alquanto diffusa (pp. 178-198) ma preferisco rifarmi al testo originale di Lippmann, in particolare al suo nucleo critico-propositivo delle pp. 183-240. Le ragioni di questa mia scelta saranno chiare al termine dell’analisi.

Lippmann esordisce con un’affermazione generale che denuncia la crisi del liberismo: cent’anni dopo *La ricchezza delle nazioni* la dottrina, che aveva avuto un dirompente ruolo *progressista*, era divenuta “una collezione di queruli scibboleth” invocata dai detentori della proprietà in difesa dei propri interessi (p. 183). Il nocciolo della crisi fu nella dottrina del *laissez faire*, inizialmente distruttrice di regole ormai fossili, poi divenuta argomento di “trattati metafisici” (p. 184) che pretendevano di stabilire quali attività umane dovessero esplicarsi senza vincoli, cosa assurda perché non c’è diritto alcuno che non debba essere regolato da una legge (p. 186). Come si vede, Lippmann si esprime subito contro il “naturalismo” dei liberisti del XIX secolo (infatti, lo abbiamo visto, critica Spencer) e in favore di una concezione benthamiana del diritto.

Lo si vede ancor di più a p. 187 quando afferma la più semplice verità che soltanto l’ideologia può negare: tutto il mondo dei diritti, dei doveri e delle transazioni all’interno del quale ha agito il cosiddetto *laissez faire* è stato di fatto regolato da un preciso quadro giuridico: “Un sistema legislativo capitalista si cristallizzò nel XIX secolo” (ivi). Segue la critica a Spencer già citata, che gli serve come introduzione al concetto più generale: la critica al diritto di proprietà come “naturale”, al cosiddetto naturalismo del pensiero liberista del XIX secolo che vedeva ogni intervento legislativo come “intrusione” dello Stato, finendo così col considerare “naturale” null’altro che lo *status quo* (p. 189). Il progressismo era diventato conservatorismo.

Ora, io vorrei sottolineare ancora una volta il ruolo del Deismo del XVIII secolo, quindi del Razionalismo, nella fondazione di questo pensiero; ma avrò modo di farlo più esplicitamente tra breve. Proseguo perciò con Lippmann che chiarisce ancora a p. 190 il ruolo del quadro legislativo nel creare il *laissez faire* del XIX secolo: il capitalismo si sviluppò in un contesto *storico* di leggi, “not in the free realm of Nowhere” (ivi). La preoccupazione dei “latter-day liberals” era dunque priva di senso sul piano dei fatti, ma fece di costoro gli indifendibili difensori degli abusi e delle miserie sviluppati da quel contesto di leggi (p. 191).

Qui viene il punto per quanto riguarda il ruolo del Deismo, che né Lippmann, né gli altri autori citati, sembrano ricordare con il dovuto rilievo. Dice infatti Lippmann (ivi): “Avendo assunto che in ciò (*scil.*: negli abusi e nelle miserie) non agiva alcuna legge (*scil.*: legge positiva) ma si trattava di un ordine naturale stabilito da Dio, essi (*scil.*: i capitalisti) potevano soltanto insegnare gioiosa accettazione o stoica rassegnazione”. Ciò è esattamente quanto affermava Carabelli a proposito del Deismo (cfr. *supra* e, in *Storia, etc.*, p. 288 in nota 107).

Lippmann che è, in accordo con la cultura del suo tempo, un cultore del Progresso -al tempo stesso economico e sociale- critica dunque l’evoluzione liberista in quanto divenuta un pilastro del conservatorismo, e si dilunga sulla positività della divisione del lavoro che obbliga l’uomo a riqualificarsi continuamente (in questo è nella linea di continuità che va dal liberismo al “neo” liberismo) e pensa che *questa* sia la missione *pedagogica* del liberismo (p. 194) che resta dunque un ideale da perseguire (pp. seguenti, in particolare pp. 201-202). Perciò esordisce a p. 203, nel capitolo successivo, rimproverando espressamente ai liberisti “la metafisica del *laissez faire*” che aveva trasformato il liberismo in una “compiacente difesa delle classi dominanti” in nome, appunto, di una presunta legge di natura, col risultato di reclutare soltanto dei mediocri (ivi).

Teme persino la fine della rivoluzione industriale (p. 204) e inizia un confronto tra liberismo e collettivismo/marxismo fondato sul ruolo propulsivo del primo precisamente in virtù della sua efficienza; onde la crisi del XIX secolo deve essere attribuita “ad un errore intellettuale, piuttosto che a un destino storico” (p. 207). Questo passaggio è interessante: la dottrina non è colpevole, colpevoli sono gli errori degli uomini; un tipico ragionamento da razionalista e da eresilogico. L’errore fu per l’appunto quello del naturalismo che fece considerare inevitabili le sofferenze delle vittime cui si insegnava la rassegnazione (p. 208). Però, dice a p. 209, un sistema di produzione non è né giusto né ingiusto; giusto o ingiusto è soltanto l’adattamento delle leggi, delle istituzioni, dell’educazione e dei costumi sociali a quel particolare modo di produzione. Dunque l’obiettivo umano resta comunque quello di produrre quanto più possibile: una tesi che risente molto del XIX secolo e che oggi si presta a qualche dubbio, se non altro ecologico.

“Gli uomini odierni possono riformare l’ordine sociale cambiando le leggi” non rivoluzionare il modo di produzione (ivi). Questa sembra un’affermazione che definisce un personaggio e un pensiero, perché sembra configurare l’azione politica non soltanto in termini di intelligenza (sarebbe il minimo da pretendere) ma anche di buona volontà e buon cuore, come se il gioco delle forze non incidesse sul quotidiano. In questa come in altre prese di posizione sembra di scorgere il preludio dell’ordoliberalismo: conseguenza di una crisi, coscienza che “frizioni” e “disturbi” del sistema si manifestino nelle crisi sociali (p. 210); al tempo stesso radicata e non discutibile convinzione -vera e propria *fede*- che si dovesse seguire il “progresso” e che il progresso fosse misurabile in termini di produzione. Al tempo stesso però anche timore che la crisi conducesse al disincanto o alla rivoluzione (p. 212) quindi al collettivismo: un timore che appare una costante nel successivo pensiero di coloro che avevano vissuto l’epoca delle dittature.

Qui inizia l’esame delle possibili riforme. Le prime cose cui pensa Lippmann (pp. 212-213) sono il problema eugenetico che crea dei disadattati e la necessità di educare la popolazione alla specializzazione ma anche alla flessibilità, perché tutti dovranno essere in grado di affrontare l’esigenza di successivi cambiamenti di specializzazione imposti dall’evoluzione tecnologica. Per avere successo nel mondo dinamico della produzione è necessaria una “ragione illuminata”; ed è necessaria anche la conservazione dell’ambiente perché la terra, ciò che racchiude ciò che la ricopre -le infrastrutture- sono un patrimonio da trasmettere *arricchendolo* (p. 213).

L’adattabilità degli uomini non può però essere disgiunta dalla mobilità del capitale. Il concetto è interessante: è il capitale a doversi muovere (p. 214) recandosi là ove necessario; *non l’uomo ad essere sradicato dalla propria comunità* per essere ammassato nell’ambiente anonimo delle periferie urbane, là dove c’è l’industria. Dunque c’è una chiara preoccupazione per il rapporto dell’uomo con l’*habitat* espressa in termini analoghi a quelli di Rüstow e di Röpke: la rivoluzione industriale ha “decivilizzato grandi masse di uomini” gettandoli in topaie squallide, anonime e congestionate (ivi).

Lippmann prosegue pronunciandosi contro le pratiche monopolistiche (anche in questo ricorda gli ordoliberalisti) parlando poi del credito e del problema monetario (era già nota la *General Theory* di Keynes) per fare infine una singolare scoperta alle pp. 220-221. Ciò che “scopre” è davvero rimarchevole perché i liberisti non ne avevano mai parlato: il “mercato” è un luogo di *non* libertà, perché vi sono svantaggiati coloro che sono economicamente e socialmente più deboli, *in particolare i lavoratori nei confronti dei datori di lavoro*. La scoperta è però troppo sconvolgente per non generare un rimedio, peccato appartenga alla vasta categoria dei *wishful thinkings*: una società liberale deve controllare che i mercati siano onesti! (p. 221) dimenticando che *licet mercatoribus inter sese invicem circumvenire*, dunque.....

Tutto ciò è importante per capire un po’ dell’atteggiamento ordoliberalista: la *fede* (non trovo altra parola) nel mercato è così incrollabile che la scoperta della sua non-libertà fa sperare ipotetici e astratti rimedi, senza riflettere che la non-libertà è *costitutiva* del mercato stesso, posto che due contraenti, soltanto se immaginati in astratto e fuori dalla realtà, risulteranno avere la medesima forza contrattuale; onde il mercato è *precisamente il luogo dove la differenza si epifanizza*. Sia come sia, la fede nel mercato è tanto incrollabile, che Lippmann sviluppa da qui in poi una lunga requisitoria contro i monopoli, esattamente come faranno gli ordoliberalisti.

A p. 226 Lippmann inizia a parlare dell’esigenza di una spesa sociale finanziata con la tassazione, che deve essere progressiva anche in vista di una minore disuguaglianza tra i redditi (p. 227); un discorso che si fa ancora più deciso alla p. 228, dove si invoca espressamente una “economia sociale” anche perché l’investimento privato è caratterizzato da una logica che mira soltanto al profitto sul breve periodo. Si tratta di un passo importante *che smentisce la possibilità di pensare la sua visione in rapporto a quella di Hayek*; anticipo questa considerazione perché è connessa con un tema che vedremo in seguito.

Parlando dell’esigenza di una spesa pubblica in una prospettiva sociale, Lippmann cita una riflessione di Burke ricordando che “una società, come ha detto eloquentemente Burke, comprende i morti, i viventi, e coloro che debbono nascere”.²⁵⁵ Siamo dunque all’opposto del “naturalismo” di Hayek (e Mises) per il quale esiste soltanto l’individuo e non la società. Ho esposto il pensiero di Hayek e penso che ciò sia evidente per il lettore; Lippmann è a sua volta così lontano da lui, da concludere: “ciò comporta l’obbligo di reinvestire una parte del reddito nelle fondamenta dell’economia sociale” (ivi). E aggiunge (p. 229) che la quantità reinvestita deve crescere al crescere del PIL.

La sua visione del ruolo del lavoro nella vita nell’individuo va poi ben oltre il gretto saduceismo di Hayek e Mises quando afferma (ivi) che “oltre un certo punto l’uomo vorrà piuttosto lavorare di meno che guadagnare di più” (una versione individuale del finale “stationary state” di J.S. Mill). Soprattutto ciò lo induce a dedurre (ivi) che “l’uso dell’imposizione fiscale è indicato per riversare i fondi in eccesso del ricco fuori dal mercato dei capitali e dentro gli investimenti pubblici”. *Nulla potrebbe portarlo più lontano da Hayek e Mises*.

²⁵⁵ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, sul web in socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3113/burke/revfrance.pdf, p. 80. Il passo di Burke è il seguente: “Society is indeed a contract.....As the end of such a partnership cannot be obtained in many generations it becomes a partnership not only between those who are living, but those who are dead and those who are to be born” (corsivo mio). Con ciò Lippmann afferma la *realtà* (giuridica) della società e il suo potere *vincolante* nei confronti degli individui e nel tempo, a causa della sua natura contrattualistica. La società non sarà dunque “naturale” come in Ferguson, ma, come in Ferguson, *esiste* e può anche avere priorità sugli interessi individuali.

Ma c'è di più. Subito sotto aggiunge che un eccesso di accumulo non serve all'industria, al contrario, rappresenta una sottrazione all'uso" (ivi). La ricchezza, afferma, è maldistribuita.

Nella successiva p. 230 prosegue auspicando un miglioramento economico della classe media piuttosto che l'arricchimento dei già ricchi, e inserisce nel discorso frasi come "l'uomo non ha interesse ad accumulare ricchezze all'infinito"; quando si giunge ad uno standard economico medio "guadagnare di più non vale la pena"; "l'uomo preferisce la comodità, la sicurezza, e i *valori intangibili* (corsivo mio) all'ulteriore guadagno". Ci ricorderemo di queste considerazioni tra breve perché Lippmann è molto insistente (si veda p. 231) su due aspetti congiunti della cattiva distribuzione la cui correzione comporterebbe due contemporanei e convergenti vantaggi: l'incremento degli appartenenti alla classe media e l'attenuazione delle disuguaglianze economiche tra ricchi e poveri.

Apprendo una parentesi, vorrei ricordare che Lippmann considera scandalose le disuguaglianze in essere negli USA di allora; che tuttavia oggi, dopo il trentennio postbellico che vide l'attenuazione del fenomeno, sono ancora maggiori. Questo mi sembra un ulteriore motivo per riflettere sulla sensatezza di definire "neo" l'attuale liberismo. Tornando però a Lippmann, il cui attacco alla cattiva distribuzione della ricchezza e il cui auspicio di potenziare la classe media prosegue a p. 232, trovo significativa una sua citazione di Aristotele in questa pagina. Quando egli afferma (p. 232): "L'ampliamento della classe media in rapporto ai ricchi e ai poveri deve essere perciò ricercato da chiunque desideri una società che stia in buona salute e viva a lungo" egli lo fa, per l'appunto, con un riferimento allo Stagirita che, in *Pol.*, 1295b, 34-35, aveva affermato: "È chiaro comunque che la società²⁵⁶ migliore è quella che si regge sulla classe media" con riferimento alla stabilità perché vi si contengono gli estremismi; e precisa: quella in cui la classe media è più numerosa e più potente.

Il riferimento alla *Politica* di Aristotele deve essere ritenuto significativo, sia perché costituisce un riferimento a chi privilegiò l'esperienza rispetto alle posizioni ideologiche e alle verità epistemiche (penso a Platone e alla sua concezione della società); sia perché, nel caso di Lippmann, ciò ha un significato rispetto agli sviluppi successivi e alla loro interpretazione.²⁵⁷

Naturalmente, poiché Lippmann resta comunque un sostenitore del Progresso²⁵⁸ come progresso economico, la sua opzione è auspicare un liberismo che si assuma il compito di "riadattare la razza umana a un nuovo modo di esistenza" (p. 233): quello, cioè, della società industriale. Nella successiva apologia del Progresso inteso come progresso dei commerci (che risale alla mitica Regina Elisabetta) gli accade così di dimenticare il ruolo delle colonie: non si può pretendere da lui più di tanto.

Lippmann prosegue quindi con la critica dei monopoli ma anche con una difesa del liberismo contro l'economia collettivista, e c'è da dire che le sue posizioni sono sostanzialmente le medesime (a prescindere dall'accento tedesco) che esprimono Rüstow e Röpke, appartengono cioè a una medesima *facies* culturale dell'epoca. In ciò egli mostra di non capire -a differenza di Polanyi- la diversa origine di fascismo e comunismo; e l'incomprensione dipende -come in Rüstow e Röpke- precisamente dall'approccio, che è quello del dualismo, dell'incompatibilità e dell'opposizione tra liberismo (in sé progressivo, errori a parte) e collettivismo, disastroso perché inefficiente sul piano produttivo.

Significative al riguardo sono le pagine conclusive (pp. 238-240). Vi si parla di errori ma anche di impegno alla rinascita del liberismo, che non deve essere identificato con le sue interpretazioni che hanno fallito, come quella di Spencer con la quale l'umanità non potrebbe concordare. Dunque l'ideale resta luminoso, si tratta di ricominciare da capo evitando gli errori del passato.

Vediamo ora come sviluppano il proprio discorso Dardot e Laval, che avevano iniziato a parlare di Rougier per poi rivolgersi a Lippmann (p. 178) con una serie di citazioni tratte dalle pagine che abbiamo appena analizzato e aprire infine un ragionamento nel quale vengono invocati tanto Rougier quanto Lippmann con nuove citazioni. Si tenga presente che Rougier appartiene a una linea di pensiero che vede nello Stato il responsabile delle "distorzioni" a causa delle sue "ingerenze" (p. 185); perciò egli invoca uno Stato semplicemente chiamato a far "rispettare le regole" (della concorrenza).

In questa complessa ricostruzione delle premesse al neoliberismo, le parole di Lippmann assumono perciò una sfumatura nuova, sembrano essenzialmente invocare un'opera educativa, intellettuale e morale, che adatti gli uomini alla società liberista (cfr. p. 189) anche perché ciò ben si accorda alla concezione benthamiana del ruolo della legge nell'economia (pp. 191-193) che Lippmann aveva sostenuto in opposizione al naturalismo del XIX secolo.

²⁵⁶ "*Koinonía he politikè*" la comunità della *pólis*, cioè la società.

²⁵⁷ Riporto per chiarezza l'intero passo di p. 232: "Sin dai tempi di Aristotele, il saggio ha riconosciuto che gli estremi della ricchezza e della povertà, la spettacolare disparità di reddito, sono pericolosi e perniciosi in ogni società. L'ampliamento della classe media in rapporto ai ricchi e ai poveri, deve perciò essere ricercato da chiunque desideri una società in buona salute e che viva a lungo. E infatti le grandi disuguaglianze non rappresentano le reali differenze di capacità tra gli uomini, nel loro carattere o nella loro diligenza; perciò le disuguaglianze oscurano e distorcono l'intera concezione del reddito come ricompensa dell'utilità del lavoro, della povertà come punizione della pigrizia e dell'imprudenza. Poiché oggi non si può dire sinceramente che la ricchezza sia il premio della virtù, la stessa nozione che l'uomo deve guadagnarsi da vivere con il lavoro ne viene gravemente screditata. E sinché la cattiva distribuzione del reddito crea eccessivo accumulo di capitale in presenza di emarginazione e bisogno, abbiamo il paradosso della povertà nell'abbondanza che fa apparire l'intera economia irragionevole e ingiusta". Nel 2017 la situazione è di nuovo questa e c'è di nuovo instabilità sociale.

²⁵⁸ Si tratta, per lui, di un fenomeno di uscita da ciò che definisce "tempi oscuri" (Dark Ages) cioè dal "Medioevo", un'epoca che anche da noi è abitudine dell'ignoranza definire "secoli bui", in omaggio all'ideologia e ai luoghi comuni del XIX secolo borghese.

Di fatto, Lippmann sosteneva il principio che la proprietà e il suo uso non sono tali per legge “di natura”, ma per leggi dello Stato: e lo sosteneva per affermare che queste leggi *possono essere cambiate*, non sono tali per *diritto divino*; e che *sono esse a generare la possibilità del profitto*: si vedano le pp. 268-281 del suo trattato sulla “good society”. Non sembra quindi questa la premessa giusta per invitare lo Stato ad un’opera di educazione in nome di verità “scientifiche”.

Dardot e Laval vedono inoltre in Lippmann il teorico di un “Governo delle élites” (p. 195) e introducono l’argomento a p. 194 con una citazione da p. 325 di *The Good Society* che peraltro, riportata nel contesto del capitolo di Lippmann (*The Regime of Peace*, pp. 313-325)²⁵⁹ non assume una tale valenza, né la assumono le parole di commento di Dardot e Laval a p. 195. Ciò che però appare conferirgliela è il proseguire del ragionamento, nel quale viene ad essere configurato come “Governo delle élites” il regime di democrazia rappresentativa, parlamentare, comunemente diffuso in occidente. Ciò avviene per opera di riferimenti ad altri due testi di Lippmann, ad uno dei quali in modo indiretto e allusivo.

Gli Autori affermano a p. 195: “L’autorità dovrà ora accontentarsi di fare da garante a una legge comune di governo indiretto degli interessi. E soltanto uno Stato forte sarà in grado di far rispettare questa legge comune. Lippmann lo ribadisce del resto in tutti i suoi scritti: bisogna abbandonare l’illusione di un Governo debole, diffusasi nel corso del XIX secolo”. Questa affermazione viene corroborata con una citazione da un testo che Lippmann pubblicò nel 1955, dopo averlo iniziato nel 1938, come riflessione sulle due guerre mondiali.²⁶⁰

Intercalando questa citazione -che fa riferimento alla crisi delle democrazie parlamentari nel XX secolo- con citazioni da Rougier e da letteratura secondaria, emerge il quadro di un Lippmann precursore di Hayek e di un pensiero che permise “almeno per qualche tempo di mantenere nella stessa corrente gli ordoliberali tedeschi e gli austro-americani” (p. 198). Questa è la conclusione del capitolo che apre quindi alla successiva discussione sull’ordoliberalismo.

Ora, tutto ciò mi lascia perplesso per varie ragioni. La prima è che la citazione proviene da un testo pubblicato nel 1955. Si potrà obiettare che le idee di Lippmann erano già note e già espresse in testi degli anni ’20,²⁶¹ ma la lettura di questi testi, soltanto con molta fatica può giustificare il giudizio di Dardot e Laval a p. 196: “Lo Stato forte deve essere governato da un’élite competente”. Nei testi citati nelle mie due ultime note però, Lippmann sostiene di fatto tesi assai meno urtanti. In *Public Opinion* sostiene semplicemente la logica della democrazia rappresentativa, parlamentare, contro il pericoloso populismo della democrazia diretta i cui effetti sarebbero perniciosi sia per la natura avventata delle decisioni parlamentari cui condurrebbe, sia per l’incoerenza che provocherebbe negli obiettivi di governo.

In una democrazia parlamentare il popolo elegge i Governi, li giudica ed eventualmente li cambia; ma poiché è incompetente a giudicare saggiamente sulle singole decisioni (non ne ha la competenza specifica e non ha la saggezza dell’esperienza politica) la conduzione politica va lasciata a una classe *politicamente* competente (attenzione: qui Lippmann non parla del cosiddetto “Governo dei tecnici”, concetto equivoco con il quale si contrabbanda la deresponsabilizzazione nelle decisioni).

Quanto a *The Public Philosophy*, in esso Lippmann esamina la crisi di questo modello di democrazia nel corso della quale Governi “deboli” nel senso di incapaci e paurosi, non avendo il coraggio e l’autorità per assumere decisioni gravi e difficili da fare accettare, *hanno abdicato al proprio ruolo* demandando al “popolo” (magari opportunamente influenzato) responsabilità che il popolo *non poteva e non doveva assumersi*.

Tra l’altro, tutto ciò viene interpretato come propensione ad una visione della politica di tipo platonico, cosa poco proponibile per un autore che cita la *Politica* di Aristotele e che, nel finale di *Public Opinion* (pp. 411-418) cita sì, la *Repubblica* e la sua parabola della nave nella tempesta, ma lo fa mettendo in luce l’eterno problema della politica, quale dev’essere il luogo della decisione, e lo fa sulla scorta di una cautela figlia dell’esperienza e della prudenza, che richiama piuttosto il pensiero aristotelico, fors’anche la *phronesis* evocata da Latouche.

La cosa che mi lascia più perplesso è però la conseguente formulazione di una linea che da Lippmann conduce ad Hayek (p. 197) posto che abbiamo già notato la radicale diversità del loro pensiero. La possibilità di questa formulazione poggia anche sull’affermazione che la dottrina di Hayek non rappresenta un ritorno al liberismo classico (ivi) che evidentemente Dardot e Laval identificano con la dottrina del Governo minimo. Ora, scorrendo i testi di Hayek abbiamo ben visto piuttosto la sua adesione al naturalismo e al darwinismo del XIX secolo, in linea anche con la trasformazione della “mano invisibile” in una serie di formule analitiche, tant’è che ho definito il suo un “paleo” liberismo, conformemente all’opinione di Rüstow che ne fa un dinosauro.

Tant’è, soprattutto, che il “neo” liberismo di Reagan e della Thatcher, che fa riferimento direttamente alle dottrine di Hayek e che segna la grande svolta degli anni ’80, è tutto fondato di nuovo sul naturalismo del liberismo ottocentesco; e si ricordi che Reagan apprezzava Bastiat. C’è di più: dagli “austroamericani” -Mises, Hayek e Friedman- discende quell’anarcoliberismo che abbiamo sfiorato con Nozick e che è un ritorno puro e semplice al naturalismo.

²⁵⁹ Il titolo è giustificato dalla trattazione dedicata precedentemente (pp. 131-155) all’associazione del collettivismo con il nazionalismo e la guerra. Lippmann è sostenitore del regime del *Common law* e della tradizionale tendenza anglosassone ad una democrazia liberale.

²⁶⁰ W. Lippmann, *The Public Philosophy*, Boston-Toronto, Little, Brown and Company, 1955. La citazione è tratta dalla p. 10.

²⁶¹ Il riferimento evidente è a: W. Lippmann, *Public Opinion*, N. York, Harcourt, Brace and Company, 1922.

Ne consegue che altrettanta perplessità suscita questa funzionalità di Lippmann all'unificazione temporanea degli ordoliberalisti e degli "austroamericani", posto che la loro ruvida divergenza appare già dai resoconti del Colloquio Lippmann. Dardot e Laval sembrano dunque seguire Foucault anche nel metodo: inseguire linee luminose assai in alto nel pensiero per rintracciarvi percorsi altrimenti nascosti nella banalità dei fatti. Il Kant citato nella precedente nota 221, tuttavia ammonisce a non confondere la logica con la realtà.

Dopo aver trattato del Colloquio Lippmann, il testo di Dardot e Laval prosegue ordinatamente la sua seconda parte con ulteriori tre capitoli, dedicati in sequenza all'ordoliberalismo, a Mises e ad Hayek. Iniziamo dall'ordoliberalismo (pp. 199-231).

Dardot e Laval espongono temi che già conosceamo e sui quali non v'è motivo di tornare. Almeno sino a p. 210 c'è poco da aggiungere, se non un paio di note. La prima (pp. 203-204) è che viene identificata nell'ordoliberalismo una duplice linea di approccio: quella di Rüstow e Röpke, animata da preoccupazioni sociali, morali e religiose (a questa viene associato di sfuggita Müller-Armack); e quella di Eucken e Böhm, principalmente orientata alla configurazione dell'ordine giuridico nel suo rapporto con quello economico.

La seconda è che i nostri Autori, come si nota a p. 206, si muovono nel solco dell'interpretazione di Foucault, che identifica il nuovo ordine economico introdotto in Germania come funzionale alla *legittimazione* dello Stato tedesco. Non torno sul già detto; mi limito a segnalare che in seguito vedremo altri importanti esempi che testimoniano la dipendenza di Dardot e Laval da Foucault.

Qualche osservazione in più deve essere fatta per le pagine a seguire. Ad esempio, a p. 212 si attribuisce all'ordoliberalismo la messa in atto di un "condizionamento psicologico" ma il riferimento è *alla politica di Erhard* e abbiamo visto come questa si configurasse come una *strumentalizzazione* (politica) delle dottrine ordoliberaliste (tant'è che gli ordoliberalisti abbandonarono la squadra del ministro), dunque come una vicenda *politicamente* significativa che non riguarda direttamente la dottrina e quindi le presenti note sulle "derive della Ragione".

A p. 213 si fa notare l'incompatibilità dell'ordoliberalismo, che prevede la totale flessibilità dei prezzi e dei salari, con le proposte keynesiane. L'osservazione è connessa al ruolo di Müller-Armack nella costruzione dell'Unione Europea,²⁶² argomento che sta molto a cuore ai due Autori. A me sta a cuore una diversa osservazione che si collega a quanto si è notato più volte circa il rapporto che si tende a stabilire tra l'ordoliberalismo e Hayek, un rapporto che non è in un comune desiderio di ripristino del tradizionale liberismo (quello tedesco è un tentativo fallito di fondare un nuovo ordine liberista, quello di Hayek di irrobustire un liberismo che aveva fallito).

Ciò che lega l'ordoliberalismo a Hayek e a Mises (e che ne determina il fallimento secondo la parabola del drago) è l'aver assunto acriticamente la dottrina neoclassica del mercato, argomento sul quale non torno ma che viene sfiorato da Dardot e Laval a p. 209 a proposito di Eucken, Böhm e l'ipotesi della "rarietà dei beni", cuore del marginalismo. Questa interiore contraddizione dell'ordoliberalismo era stata già notata da F.P. e G. Maier-Rigaud (si veda sopra) ed è determinante per assimilare *a posteriori* l'ordoliberalismo con le ricette di Hayek affermatesi con la fine degli anni '70. È evidente, in conclusione, dove sia da rintracciare l'antikeynesianesimo ordoliberalista non dissimile da quello di Mises e Hayek, che rende possibili le sovrapposizioni.

Una riflessione più ampia merita poi l'enfasi sul consumatore della quale abbiamo già parlato, ma che ci viene riproposta alle pp. 214-221. Qui Dardot e Laval, dopo aver parlato di fede nel mercato (p. 218) affermano a p. 219: "l'economia di mercato poteva dirsi 'sociale' perché obbediva alle scelte dei consumatori, e perché realizzava di conseguenza una democrazia del consumo per mezzo della concorrenza, facendo pressione sulle imprese e sui lavoratori per migliorare la produttività"; e subito dopo: "l'aumento della produttività costantemente preteso dal sistema della concorrenza, agisce come una fonte di progresso sociale".

Queste affermazioni sono attribuite a Müller-Armack -che non era un ordoliberalista, benché fosse vicino al movimento- ma hanno come fonte Hans Tietmeyer che era stato suo allievo, Presidente della Bundesbank, un politico. Ho già parlato della *Soziale Marktwirtschaft* con le parole dello stesso Müller-Armack, perciò non vi torno sopra; qui m'interessa una riflessione sullo scenario aperto da Tietmeyer.

Si noti il circuito che viene posto in atto. La concorrenza dei lavoratori sulla produttività favorisce il consumo dei consumatori; ma poiché lavoratori e consumatori nel complesso coincidono, tutto si risolve in un lavorare/consumare di più, ma che questo sia il senso della vita, in questo l'uomo realizzi la propria umanità, è assai dubbio; quindi, razionalizzando se stesso come strumento di produzione/consumo, l'uomo, di fatto, consuma se stesso, la propria umanità ridotta a economia. Poiché però questo continuo aumento del volume del ciclo aumenta l'interesse economico a creare nuove iniziative, quindi nuovo lavoro, la spinta al lavoro/consumo si autoalimenta. L'uomo dunque si consuma *nel* lavoro in due sensi: *a causa* del lavoro e *al fine* del lavoro. Laicizzandosi, il monito paolino si fa minaccia e ricatto.²⁶³

²⁶² Si veda *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, cit., pp. 319-469 dedicate alla costruzione economica europea, della quale Müller-Armack fu protagonista.

²⁶³ Diceva Paolo (2Thes., 3,10) "Quando eravamo tra voi, vi abbiamo ammonito: chi non vuol lavorare non mangi. Venimmo a sapere infatti che tra voi (c'erano) alcuni che si aggiravano senz'ordine, senza far nulla, ma occupandosi di pedanterie. Noi li avvisammo e li esortammo in nome di Gesù Cristo affinché mangiassero il loro pane lavorando in silenzio". "Occupandosi di pedanterie", *curiose agentes*, così la Vulgata traduce il greco *periergazoménous* la cui semantica spazia dalla vana fatica all'ingerenza indebita. Il comando di Paolo è certamente brusco e forse si riferisce a incipienti speculazioni gnostiche; tradotto nell'economicismo -lo abbiamo già visto in Spencer ma è concetto diffuso-

Mi sia concesso perciò di esprimere qualche dubbio sulla razionalità di una secolarizzazione razionalista che ha appiattito l'uomo nella dimensione economica; la figura dell'uomo, nel dettato sociale delle religioni, era più complessa, il compasso più ampio oltre il misero panorama aperto dalla Ragione.

Proseguendo nell'esame dell'economia di mercato sociale (che nel testo, *more solito*, viene tradotta come economia sociale di mercato) che non fa parte della dottrina ordoliberalista ma di quella di Müller-Armack, Dardot e Laval ne notano a p. 220 il carattere davvero angusto nell'*ordoliberalismo*: qui si constata però cose che avevamo già sottolineato parlando dell'*ordoliberalismo*, mentre non riguardano direttamente la *Soziale Marktwirtschaft*.

Questo offre però agli Autori l'opportunità per parlare, alle pp. 221-224, della *Gesellschaftspolitik*, che viene presentata come dottrina ordoliberalista, pur essendo di Müller-Armack. Non che Dardot e Laval lo ignorino, il fatto è che hanno incluso Müller-Armack nell'*ordoliberalismo* di Rüstow e Röpke. Qui però essi non fanno che ripetere alla lettera l'analisi di Foucault che, come abbiamo visto a suo tempo, non trova riscontro nei testi di Müller-Armack ed è smentita dallo stesso curatore del testo di Foucault; evito perciò di ripetermi e passo ad altro limitandomi a constatare ancora una volta questa dipendenza che certamente ha una sua ragione.

Questa ragione mi sembra essere *lato sensu* "politica", nel senso che tracciare una linea unificante tra posizioni diverse e compattare un movimento eterogeneo che va da Lippmann ad Hayek e Friedman,²⁶⁴ offre la possibilità di una critica *tranchante* ad una realtà molto sfaccettata senza entrare in quella che è, a mio avviso, la vera debolezza comune di queste dottrine: la "natura" del mercato, che di una cosa soltanto è *veridizione*: della disuguaglianza. Argomento che peraltro appare assai difficile ad elaborare e che richiede una buona dose di coraggio dopo la disastrosa esperienza dei regimi collettivistici nei quali il mercato era stato praticamente abolito, con risultati certamente non invidiabili. Il punto di partenza potrebbe però essere questo: constatare che anche quei regimi erano figli di una concezione razionalista -Hayek e gli altri lo denunciano in continuazione- che riduceva tutto all'economia ed era un razionalismo *subalterno*, visto che seppe pensare soltanto un capitalismo "di Stato".²⁶⁵

A p. 231, Dardot e Laval concludono infine il capitolo denunciando che la "coerenza d'insieme della dottrina (*scil.*: ordoliberalista) resta problematica" (ciò che abbiamo ben visto); che nell'*ordoliberalismo* esistono due correnti (Rüstow-Röpke e Eucken-Böhm) e che esso si risolve nell'esaltazione della concorrenza e dell'individuo/impresa.

Coerentemente con la linea foucaultiana che i due Autori intendono perseguire, dopo il capitolo dedicato a Lippmann e quello dedicato all'*ordoliberalismo*, i due capitoli che seguono sono dedicati a Mises e Hayek: la linea pensata è già evidente nella struttura del testo. L'esposizione delle tesi di Von Mises (pp. 232-255) è condotta essenzialmente dal testo di *Human Action* che abbiamo già esaminato, perciò evito di ripetermi. Mi soffermo però per qualche osservazione sull'esposizione di Dardot e Laval, su ciò cui essi danno rilievo e sulle deduzioni che ne traggono.

La prima osservazione ho modo di farla già ad *incipit* della p. 232, perché vi viene immediatamente enunciata l'interpretazione del neoliberalismo da parte dei due Autori, che è la medesima data da Foucault: caratteristica generale che accomuna *tutte* le dottrine è il "rapporto tra le istituzioni e l'azione individuale"; le sole differenze intercorrenti tra le varie dottrine riguardano "le differenti soluzioni prospettate a questo problema".

Il giudizio sembra a me tanto limpido e netto quanto superficiale: non che esso non possa essere sostenuto con qualche ragione, il fatto è che implica un livello di astrazione tale da far perdere di vista non soltanto le minuzie, bensì anche qualcosa di importante.

Scusandomi di dover ripetere analisi già formulate, con il rischio di annoiare più del lecito, devo ribadire questo diverso quadro interpretativo, un'astrazione anch'esso, ma di più modesto livello. *Tutti* sono coscienti del fallimento del liberismo del XIX secolo: è nata l'Unione Sovietica, sono nate due dittature che

implica un obbligo a inserirsi nel circuito del capitale, per giunta *cum silentio* -così traduce la Vulgata il greco *metà hesuchias*- che significa anche "tranquillamente". In fondo, anche chi scrive si sta occupando (gnosticamente?) di pedanterie, nel tentativo di individuare le debolezze di una lezione che ci viene inculcata *ex cathedra* da oltre due secoli.

²⁶⁴ Il quale Friedman con il suo monetarismo, rielaborazione neoliberalista della riflessione keynesiana, si distacca radicalmente da Mises e Hayek cui lo accomuna essenzialmente l'insensibilità alla realtà sociale caratteristica del vecchio liberismo catafratto nella ineludibilità di "leggi" prima divine, poi matematiche. Al contrario, gli ordoliberalisti, uniti ad Hayek e Mises nell'antikeynesismo, se ne distaccano per la coscienza dei pericolosi guasti sociali prodotti dal liberismo, condivisa per via autonoma da Müller-Armack, professore sì, ma con una logica pratica e politica da *grand commis d'Etat*.

²⁶⁵ A proposito della linea interpretativa di Foucault, seguita da Dardot e Laval che, come lui, analizzano gli ordoliberalisti prevalentemente tramite letteratura secondaria, si tengano presenti le idiosincrasie di Foucault segnalate da Audier, pp. 20 sgg., nel testo e nelle note. Foucault doveva trovare perciò la propria interpretazione in un campo delimitato da tutto ciò che non gli era congeniale; a proposito di ciò si può riflettere su quanto afferma Audier a p. 23: "A nostro avviso Foucault è stato catturato, esattamente come i suoi innumerevoli epigoni, dalla parola 'neoliberalismo' come se la stessa parola significasse sempre la stessa cosa (corsivo mio) e trascinato dallo spirito di sistema (altro corsivo mio) che fa la grandezza e il limite della sua opera, ha troppo amalgamato nella medesima categoria esperienze e teorie in verità assai diverse. Certo, non ignorava le differenze interne a questa nebulosa, ma il suo paradigma unificante dell'individuo/impresa lo ha condotto, secondo noi, a sottostimare nettamente l'ampiezza della differenza tra, per esempio, il liber(al)ismo tedesco (parentesi mie), le teorie del 'capitale umano' e il libertarismo americano". A mio avviso ciò è stato agevolato anche dall'uso dominante della letteratura secondaria (lo segnala anche Audier) ma soprattutto dal desiderio di formulare un giudizio essenzialmente "politico" in grado di coinvolgere *d'emblée* un movimento in sé problematico a causa delle contrastanti direttrici interne che lo condizionavano: superare il fallimento del liberismo mantenendo la fede nel mercato.

conoscono un consenso anche fuori dei propri confini, è imminente un conflitto mondiale. A tutto questo non fu estranea la rivolta contro i guasti dell'economia del XIX secolo (che però per Mises e Hayek resta comunque epoca di grandi conquiste) quantomeno il dubbio sulla possibilità di darle un seguito. Gli ordoliberalisti, e con essi Müller-Armack (ma su un piano del tutto diverso, una visione *politica* indipendente dalle preoccupazioni *teoriche* degli ordoliberalisti) ritengono di doversi confrontare con l'evidenza della crisi sociale e intendono proporre un nuovo quadro giuridico regolatore del sistema che eviti il riproporsi delle cause. A tal fine si pongono il problema delle esigenze sociali che inquadrano in uno scenario storico-culturale un po' di maniera e tutto tedesco.

Oltre non vanno perché -in ciò *all'unisono* con Mises e Hayek- avversano il collettivismo che sta già provocando evidenti esiti negativi e perciò non ritengono si possa andare *oltre* l'economia di mercato garanzia di efficienza e libertà. Come Mises e Hayek respingono perciò anche le formule keynesiane che implicano l'intervento dello Stato sugli squilibri del mercato: *tutti* i "neoliberisti" sono infatti fedeli alla teoria neoclassica dell'equilibrio. Quanto al mercato, lo Stato, per gli ordoliberalisti, deve però vigilare affinché vi si realizzi *in purezza* la logica della concorrenza, visto che il mercato stesso qualche peccatuccio lo commette anche, per la tendenza ("naturale"?) a generare monopoli. Inoltre, visto che l'economia capitalista tende a formare pericolose masse proletarie, il quadro giuridico deve favorire anche l'eventualità che l'individuo possa affrontare il proprio ruolo nel mondo del lavoro con una logica analoga a quella imprenditoriale: non proletario dunque, ma imprenditore di se stesso.

Diversa è la posizione di Mises e Hayek, fedeli sostenitori di un sistema nel quale la teologica "mano invisibile" è sostituita dalla geometrica catallassi, senza che nulla cambi circa la *sicura bontà* degli esiti. *A loro, della società importa ben poco* tant'è che per loro neppure esiste, come recitò compuntamente l'allieva Thatcher. Affinché gli esiti del loro mondo ideale siano *sicuramente* buoni, occorre tuttavia un fondamento metafisico che ne giustifichi gli esiti *non per tutti* positivi: e questo, *come nel XIX secolo*, è il professato darwinismo sociale.

Il mondo è una palestra, un *ring* dove competono gli *acting men*, dove chi vince "ha" Ragione, nel senso che la possiede, la ha perché ha vinto. La stessa logica di Friedman che però è un po' più attento ai possibili deragliamenti e perciò non deroga dall'intervento monetario (il diavolo per Mises e Hayek) non certo però quello di Keynes, possibilmente neppure gestito dalla politica ma da attenti burocrati, oggi diremmo da un *software*. Ciò che Mises, Hayek e Friedman rifiutano è infatti uno Stato che faccia *politica*, intendendo però con ciò una politica *sociale*, coprendo perciò con un silenzio ipocrita il fatto che *non farla è anche quello "far politica"*: a favore dei più forti.

In effetti, per loro tutto ciò è soltanto seguire l'ordine "naturale" delle cose, anche se ora catallattico e non più teologico. Quanto all'individuo, essendo ormai imbullonato nello "*acting man*", sa da sé quel che deve fare, se ha cervello. L'opera pedagogica non gli viene dall'ordine giuridico degli ordoliberalisti, ma dai fatti: "I am a failure, and that is that". Mi sembra perciò un po' forzato associare Mises e Hayek al progetto pedagogico degli ordoliberalisti, come si fa a p. 240 sulla base del loro assegnare al mercato "il compito di costruire il soggetto imprenditoriale": si tratta di un modo foucaultiano di procedere verso una sintesi che non trovo convincente.

"La dottrina austriaca privilegiava una dimensione agonistica fatta di competizione e rivalità" dicono a p. 235 Dardot e Laval, che non mancano di sottolineare l'avversione di Mises e Hayek ad ogni intervento che regoli questo scatenamento di "acting men".²⁶⁶ Forse la loro logica può essere indirettamente compresa da ciò che essi ricordano a p. 243 riprendendolo da Hayek: l'astuzia e la pratica che danno il successo nel mondo della competizione (la cosa si applica logicamente all'operatore finanziario) sono ingiustamente sottovalutate rispetto al sapere tecnico e scientifico: è giusto, viceversa, che siano economicamente più redditizie. Il ragionamento di Mises è, a dir poco, primitivo, se usciamo dagli angusti limiti del profitto individuale il cui orizzonte temporale è sempre l'immediato: tant'è che, come avevo ricordato, un profitto *finanziario* è sempre possibile tramite la distruzione di una fonte di beni. Al contrario, scienza e tecnica sono il fondamento di un possibile futuro aumento del benessere.

Mi chiedo poi: "giusto" in quale logica? Quella del fatto compiuto? E l'utilità sociale? Per Mises non esiste per l'ovvia ragione che non esiste la società, assunto quanto meno *sbadato*, perché il profitto non può realizzarsi se non in un rapporto (di mercato) quindi in una società. A me non interessa elevare giudizi etici (anche se la società non esiste senza un'etica condivisa); a me interessa soltanto mostrare che *la dottrina liberista non ha alcun fondamento razionale perché pretende di trovarlo in un'astrazione razionalista*, in una metafisica dell'uomo che ci insegue dai tempi di Hobbes.²⁶⁷

Comunque sia, per Dardot e Laval, come per Foucault e forse in modo ancor più certo, esiste la categoria generale del "neoliberalismo" che "si presenta proprio come un progetto politico" un progetto che "tende a creare una realtà sociale che si presuppone già esistente" (p. 234, citato da un saggio di Lemke dedicato alle

²⁶⁶ Si ricordi quanto avevo segnalato a suo tempo, la funzionalità fondativa dello *acting man* ai fini della costruzione del sistema "neoliberista" di Mises e Hayek. Lo *acting man* ricorda l'uomo metafisico dello "stato di natura" hobbesiano, un'astrazione fuori della storia, lo notava già Ferguson. Ciò che sto cercando di mettere a fuoco è che *tutta la dottrina liberista è una costruzione metafisica*, razionalista; quindi che i suoi guasti sono "*derivate della Ragione*".

²⁶⁷ Mi permetto di far notare che si tratta di una metafisica analoga a quella che sostiene l'esistenza di cosiddetti "diritti naturali dell'uomo"; lo faccio per sottolineare che non sto facendo un discorso politico, sto più semplicemente, ma anche più generalmente, criticando l'ideologia occidentale della Ragione.

lezioni di Foucault sulla “biopolitica”). Certamente il progetto politico c’è stato, sostanziato nella politica reaganiana e thatcheriana grazie anche al fatto che “die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich die herrschende *geistige* Klasse”.

Quanto al fatto che si tendesse a “creare una realtà che si presuppone(va) già esistente” questo ossimoro -altamente significativo della mancanza di fondamento del paleoliberismo di Mises e Hayek- vale certamente per le dottrine di questi due, un po’ meno per Rüstow e Röpke che guardavano, con un po’ di tradizionalismo, a una sorta di pedagogico ammodernamento di un modello romantico e ideale -un po’ *biedermeier*- della società tedesca.

Il mondo di Mises è un altro, un mondo fatto per dei dominatori (ce lo ricordano Dardot e Laval nella nota 33 di p. 249) per dei vincitori in una continua lotta per il sopravvento, continuamente protesi al profitto immediato a scapito dei concorrenti, un mondo che ha già ben descritto Veblen, un mondo nel quale ciascuno può vedere bene il carattere socialmente disgregante della concorrenza: tranne Mises per il quale la società non esiste.

Von Mises e Von Hayek dicono Dardot e Laval a p. 250 (e Friedman, aggiungo io) furono soprattutto “temibili imprenditori ideologici” schierati contro ogni riforma del sistema capitalistico; l’imprenditore diventa il modello per l’umanità. La “dimensione del discorso neoliberista” si rivela allora come una comunicazione volta a creare un “nuovo modello umano generico” (pp. 254-255): singolare contraddizione dato che questo uomo, prima di essere progettato come “nuovo”, è l’uomo *naturaliter æconomicus* proposto come *acting man* a fondamento della dottrina liberista di Mises. La coerenza del potere, del resto, è soltanto nel potere; le motivazioni si aggiustano all’occorrenza; a meno che l’uomo così descritto non somigli allo Gnostico che riceve la rivelazione della propria “vera” natura, in questo caso non divina, più terrestremente economica.

Più originale, concludono infine Dardot e Laval a p. 255, è dunque Hayek che ha “apertamente legittimato il ricorso alla coercizione statale quando si tratti di far rispettare il diritto del mercato, anche detto diritto privato”. Così concludono il capitolo Dardot e Laval, aprendo poi il successivo e ultimo che conclude la loro discussione sulla “rifondazione intellettuale”.

Quest’ultimo capitolo esamina il pensiero di Hayek, e va attentamente considerato nelle sue implicazioni. Senza entrare nella ripetizione di argomenti già esposti, sarà necessario soffermarsi su *come* è trattato e interpretato questo pensiero dagli Autori, perché ciò è fondamentale sia per comprendere la loro dipendenza da Foucault, sia per cercar di comprendere se quella è davvero l’unica chiave di lettura del “neo” liberismo, l’unica via per comprendere il sistema economico del quale stiamo facendo esperienza. Posso anticipare sin d’ora che Hayek viene presentato non come un nostalgico del vecchio modello liberista, ma come il punto focale di tutta la “svolta”, *in continuità* con Lippmann e in contiguità con l’ordoliberismo e l’economia di mercato sociale.

Una simile interpretazione del “neo” liberismo non è di poco conto, perché consentendo, come si suol dire, di fare “d’ogni erba un fascio”, apre la via ad un possibile giudizio globale su tutto un percorso di pensiero molto più problematico nella genesi, la cui progressiva evoluzione verso le attuali forme potrebbe essere ricercata altrove, non in una sorta di programma ideologico implicito nelle origini ed esplicito nei risultati, che accomuni Lippmann, l’ordoliberismo, l’economia di mercato sociale, Mises, Hayek, e magari Milton Friedman e gli anarcoliberisti.

A mio avviso siamo in presenza di riflessioni sul passato assai diverse e con obbiettivi diversi, che tuttavia hanno in comune (questo, sì!) la *non discussa fede*, oserei dire il *dogma*, nella *bontà* del mercato; ed è questo, forse, ma non soltanto, che ha condizionato l’evoluzione verso gli attuali assetti. Con questa premessa, e considerando anche le forze in gioco dopo il superamento della fase post-bellica (dal 1945 alla prima metà degli anni ’70) si potrebbe comprendere l’evoluzione dell’economia *reale* verso il ritorno di un liberismo che di “neo” non ha molto. Ciò potrebbe spiegare anche l’importante ruolo di Hayek ma non come punto focale verso il quale converge il fenomeno, al contrario, come esplicito sostenitore e continuatore del liberismo di sempre; anche perché l’eternamente condannato *laissez faire*, più che una linea d’azione del passato, rivelandosi fallimentare, fu una petulante petizione del capitalismo contro quegli interventi sociali che i Governi non potevano assolutamente risparmiarsi.

Ciò che è cambiato è il passaggio da una situazione nella quale il sostegno dello Stato non è più implicito (lo Stato minimo) a una nella quale esso deve essere esplicito: perché, sia ben chiaro, l’invocato *laissez faire* non sarebbe mai stato possibile senza l’assenso dello Stato, cioè del Governo. I Governi dell’occidente devono essere oggi, indipendentemente dai partiti dei quali sono espressione, *esplicitamente* sostenitori del mercato, e ciò rappresenta l’evoluzione di un pensiero che ha radici assai lontane nell’Occidente ideologico.

La tesi foucaultiana è, come sappiamo, diversamente angolata: con gli anni successivi alla prima Guerra mondiale sarebbe andata in crisi la “governamentalità” liberista, e il Colloquio Lippmann avrebbe costituito la pietra miliare per la fondazione di una *nuova* governamentalità, quella “neoliberista”. *Perciò* diviene importante mostrare uno sviluppo convergente di pensieri di fatto assai diversi: Lippmann, Rüstow, Röpke, Eucken, Böhm, Müller-Armack, Mises, Hayek, Friedman e -perché no?- gli anarcoliberisti che, di Stato, non vogliono sentir parlare. Che il *trait-d’union* di pensieri così diversi sia la fede nel più o meno “libero” mercato non lo si dice, perché questa è la fede che unisce in una Santa Madre Chiesa Universale tutti coloro che hanno assistito al naufragio dei regimi collettivisti.

Su questo c'è da dire che poche notazioni potrebbero più precise e sintetiche di quella di Foucault quando parla del passaggio del mercato da luogo di giustizia a luogo di veridizione: perché la irraggiungibile "giustizia" richiede *discussione, consenso e intervento* (da parte dello Stato) per essere umanamente approssimata; mentre l'epifania della verità avviene soltanto nella chimera razionalista della Ragione cosmica: a meno che non si consideri "verità" il *fait accompli* stabilito dalla Forza. A mio avviso dunque, *non siamo in presenza di una nuova governamentalità, quanto piuttosto della continuazione di una deriva.*

Ciò premesso torniamo a Dardot e Laval i quali esordiscono (p. 256) ricordando che Hayek non aveva mai dato importanza al Colloquio Lippmann (abbiamo visto infatti il suo -e di Mises- distacco dalle conclusioni emerse) se non come incoraggiamento "alla riaffermazione degli ideali fondamentali del liberalismo classico (ivi) distorcendone così radicalmente gli scopi e i contenuti. Affermano tuttavia i nostri Autori (p. 257) che in realtà Hayek era preoccupato di "smarcarsi dal vecchio liber(al)ismo manchesteriano", tant'è che "condivideva, nel 1938, buona parte di quella critica del 'vecchio liberalismo' emersa nel Convegno Lippmann" (ivi). Ora, dagli Atti riportati da Audier, ciò non sembrerebbe: perlomeno nei confronti di Rüstow si potrebbe parlare di lite; quanto a Lippmann abbiamo visto quali fossero le sue preoccupazioni *sociali*, dalle quali il darwinista e negatore della società, Hayek, non poteva essere più lontano.

Ne consegue che subito dopo (pp. 258-259) Dardot e Laval non possono comunque fare a meno di rilevare e riferire l'atteggiamento nettamente antisociale del pensiero di Hayek, senza peraltro soffermarsi su questo aspetto *dirimente*; dopo di che iniziano a sviluppare la propria interpretazione, che è bene riassumere nei tratti essenziali prima di esaminarne le implicazioni.

Gli Autori iniziano parlando della catallassi -concetto che ho già esposto e sul quale perciò sorvolo- della "natura" e della "norma", quest'ultima dipendente dalla volontà umana, nello specifico dall'atto del legislatore; mentre "natura" e "naturale" hanno in Hayek un significato particolare sul quale sarà necessario soffermarsi. Per ora, seguendo il testo, troviamo di nuovo a p. 260 i concetti già esaminati di *táxis*, ordine costruito dall'uomo, quindi dalle norme; e di *kósmos*, ordine "naturale" indipendente dalla volontà dell'uomo. Il mercato fa parte dell'ordine "naturale", affermazione il cui fondamento avevo già criticato *supra* in nota 88; e tuttavia è opportuno riprendere ora il discorso sulla "natura" in Hayek in termini più generali.

L'ordine "naturale" del mercato si identifica, per Hayek, con il diritto privato (Dardot e Laval, p. 264; *Legge, Legislazione e Libertà*, cit., p. 218) e quello "artificiale" con il diritto pubblico, a loro volta battezzati rispettivamente *nómos* e *thésis* (ivi, locc. cit.). Esempio di *nómos* è il *common law*, circa il quale abbiamo visto a suo tempo le inclinazioni di Hayek. Ora, qui c'è il punto fondamentale sul quale si impernia l'interpretazione della posizione di Hayek da parte di Dardot e Laval, ed è qui che mi permetto di vedere le cose in una prospettiva diversa.

I nostri Autori fanno riferimento ad un articolo di Hayek, *La filosofia del diritto e della politica di David Hume*, che io citerò nell'originale inglese apparso in *Studies in Philosophy and Economics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967, dove occupa le pp. 106-121. La frase da loro citata (nelle parole finali) a p. 266, in *Studies, etc.*, p. 111, suona così: "Gli standards di moralità e di giustizia sono ciò che Hume chiama 'artefatti'; non sono né disposti da Dio né parte integrante della natura umana, né rivelati dalla pura ragione. Essi sono il risultato dell'esperienza pratica dell'umanità".

Dunque il *nómos* non è una "legge di natura" nel senso di Locke, dicono Dardot e Laval, ma, egualmente al *common law* è, come in Hume, un prodotto artificiale ma non arbitrario in quanto leggi "elaborate progressivamente, proprio come le lingue e il denaro, a partire dall'esperienza ripetuta degli inconvenienti causati dal fatto di trasgredirle" (p. 267). Qui i nostri Autori citano letteralmente Hayek che a sua volta cita Hume.²⁶⁸

Hayek dice però qualcosa di più. Nella stessa p. 111, a conclusione di quanto sopra citato, dice infatti: "Hume può essere detto precursore di Darwin nel campo dell'etica. In effetti egli proclamò la dottrina della sopravvivenza della più adatta (*the fittest*) tra le convenzioni umane; la più adatta non in termini di buoni denti, ma della massima utilità sociale".

In questo passaggio, a parte il singolare richiamo alla società da parte di chi la nega, non soltanto abbiamo un'interpretazione quantomeno soggettiva -se non strumentale- del pensiero di Hume, ma viene coinvolto anche Ferguson e il suo concetto di "società civile" che era stato citato poche righe sopra nella medesima pagina. Il doppio riferimento vuole evocare ciò che Hayek definisce: "una teoria (*scil.*: quella di Hume) della crescita delle istituzioni che diviene la base.....del lavoro dei grandi filosofi naturali scozzesi, di Adam, Ferguson" etc.

Dunque, nella logica di Hayek, un processo *storico* diviene un processo "naturale", ciò che è pensabile soltanto riducendo la storia, frutto delle decisioni degli uomini, a prosecuzione di una "natura" -se vogliamo, di una "storia naturale"- retta da leggi deterministiche che si compendiano nel darwinismo. Come abbiamo ben visto infatti, Hayek è un propugnatore del darwinismo sociale (non privo di occasionali inciampi

²⁶⁸ Hume è citato da Hayek da *A Treatise on Human Nature*, Book III, Part II, Section II; nell'ed. cit. in queste note, pp. 252-260. Questo capitolo di Hume è frequentemente ripreso da Hayek (cfr. *La società libera*, cit., pp. 148-149 e 288-289). Hayek ha scritto molto, ma per ribadire sempre i medesimi concetti, sovente ripetendo in testi diversi un medesimo capoverso, o quasi.

razzisti) per il quale l'avvento del liberismo è frutto di un'evoluzione tanto storica quanto interiormente necessitata che si compendia in una sorta di teleologia storicista, una storia/disvelamento della Ragione.

La formazione della società civile (distinta da quella politica, dallo Stato) la formazione del diritto privato (*nómos*) la formazione del *common law*, sono tutte espressioni di un *kósmos* -ordine naturale emerso storicamente- che, per essere l'uno e l'altro al tempo stesso (e anche l'ordine "sopravvissuto" come "il più adatto") necessitano di una storia deterministica²⁶⁹ in quanto preordinata a un *télos*. Perciò le due sole vie d'uscita sono il darwinismo (quella abbracciata da Hayek) o il giustificazionismo storicista del dato di fatto.²⁷⁰ Il darwinismo fu la scelta di Spencer, cioè del liberismo del XIX secolo; e il dato di fatto è una "realtà" soltanto apparente, perché è frutto di percorsi volontaristici ed è storicamente transeunte, dunque il suo fondamento è sdruciolevole. Anche ammesso che l'umanità abbia un fine, sembra comunque un po' pretenzioso identificarlo con la società borghese e sempre più borghese: la montagna delle nostre utopie avrebbe partorito il topolino.

La "natura" di Hayek non è dunque ipostasi, né "*natura sive Deus*": è un processo storico, peraltro determinista, darwinista, e con un *télos* nello *status quo*: questo rende Hayek non troppo dissimile dai vecchi liberisti alla Spencer, e nel Museo delle Scienze Naturali potrebbe collocarsi nella vetrina dei dinosauri, come pensava Rüstow. Quanto alla storia, figlia delle volontà degli uomini, essa non sembra ubicabile in un percorso.²⁷¹

C'è poi un'altra osservazione, più indiretta, che vorrei fare circa l'ipotetica distanza di Hayek dal vecchio liberismo. Il richiamo a Ferguson, quindi alla "società civile" pone il diritto privato tra le istituzioni maturate nel corso di quella pretesa "storia naturale" (darwiniana) che sarebbe la storia della "società civile" contrapposta alla storia (non "naturale") delle istituzioni e degli ordinamenti discesi dalle decisioni dei pubblici poteri. Ora, al riguardo vorrei notare che il parallelismo può estendersi anche a ciò che le due "storie" non possono e non hanno potuto partorire.

Come l'evoluzione della "società civile" non ha partorito l'organizzazione statale delle comunità (essa infatti non può andare oltre la creazione di un'etica del quotidiano, dal punto di vista organizzativo non oltre la creazione della tribù) così la microeconomia che si rispecchia nel diritto privato non può giungere a partorire un'economia politica. Ora, il problema del liberismo è sempre stato questo, sin dall'inizio: la pretesa di costruire un'economia politica come estensione della microeconomia: e questo è stato sempre il suo fallimento che lo ha costretto a mentire a se stesso, a realizzare il proprio progetto soltanto grazie al concorso dello Stato: salvo essere abbandonato dallo Stato davanti agli evidenti disastri. Mi riferisco a quegli interventi sociali che suscitavano l'ira di Spencer e sono oggetto di *damnatio* da parte di Hayek.

L'aspetto del pensiero di Hayek che m'interessa comprendere è però ora quello esaminato e messo in luce da Dardot e Laval nelle pp. 270-284. Ho già anticipato certe mie impressioni, le metterò ancora più in chiaro; anche perché il discorso torna a quell'articolo sul pensiero politico e giuridico di Hume, già citato. È là, a mio giudizio, che si rivela il pre-giudizio *conservatore* di Hayek, che peraltro non si riteneva tale. Mi sembra infatti superfluo ricordare che si può anche auspicare che tutto cambi affinché nulla cambi.

Dardot e Laval ripartono da quell'articolo e dal concetto di "Stato di diritto" (pp. 271-272) per sottolineare che Hayek concepisce tre livelli giuridici (p. 273): il livello metalegale proprio dello Stato di diritto; il livello legale, cioè quello della legislazione che pone le regole generali di condotta; e quello di Governo che promulga decreti e regolamenti particolari. In questo quadro i poteri dello Stato, inclusa la legislazione, sono limitati dai principi che regolano lo Stato di diritto (potremmo anche dire: dai principi costituzionali).

Da ciò "prende corpo la critica alla concezione integralmente artificialista di Bentham" (p. 274) perché i diritti individuali vanno "di pari passo con l'elaborazione delle regole di diritto privato" (ivi) che, come abbiamo visto citando l'articolo di Hume, sono frutto di una evoluzione "naturale". Ne consegue che in Hayek "l'ideale dello Stato di diritto si confonde con l'ideale di una società di diritto privato" (p. 275, in corsivo nel testo). Questo "ordine spontaneo" (del genere della spontaneità dell'ordine della società civile di Ferguson) è frutto, secondo Hayek, di atti liberi (*La società libera*, cit., p. 292)) e la cosa è argomentata nell'articolo *The Principles of a Liberal Social Order in Studies, etc.*, cit., alle pp. 162-163 (articolo richiamato anche da Dardot e Laval) dove si sottolinea la differenza tra questo tipo di ordine (*spontaneous order*, in corsivo nel testo di Hayek) e l'ordine fondato sui dispositivi legali, vincolanti, dei Governi.

²⁶⁹ Si noterà che questo concetto della storia umana intesa come momento di una storia naturale, è il medesimo, in chiave materialista, di quello di Herder in chiave spiritualista (cfr. *Storia, etc.*, pp. 594-595): ma Herder era un romantico, nel quale il *télos* era l'Eden. Hayek però non perde occasione per denigrare il Romanticismo, quindi è incoerente. Il fatto è che la sua mente non è molto "filosofica" quindi raccoglie per strada tutto ciò che gli fa comodo per sostenere le proprie non disinteressate tesi. L'esito comico è che lo "Eden" diviene, in questo caso, la società borghese! La grandiosa impalcatura della Ragione cosmica sorregge dunque l'ovvio quotidiano: miseria della Ragione.

²⁷⁰ Noto che le due vie d'uscita potrebbero coincidere se si guardasse alla storia con la logica del *laissez faire* e della mano invisibile. *Honi soit qui mal y pense*.

²⁷¹ "Die Geschichte.....ist nichts anders als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen" Marx-Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, www.infoladen-wiesbaden.de/index.php?option=heilige_familie, p. 40. Colgo l'occasione per ricordare (si torni alle prime pagine di queste note) che il vago concetto di "natura" e "naturale" è stato sempre invocato dai liberisti sin dal tempo di Bastiat, con accenti e sfumature diversi ma sempre al fine di "fondare" l'assolutezza dei propri principi. Ciò che appare "naturale" e "natura" è semplicemente ciò che per loro è ovvio e non entra in discussione: un tratto totalmente irrazionale è al fondamento del loro razionalismo.

Nel medesimo articolo Hayek pone quindi la distinzione tra una “società libera o nomocratica (governata dalla legge)” e “un ordine sociale non libero o telocratico (governato dagli scopi)” (p. 163). “Questo significa” commentano Dardot e Laval a p. 276 “che l’esecutivo non deve dare ‘ordini o comandi..... all’individuo’” deve soltanto sorvegliare l’applicazione delle regole. In ciò, nella sicurezza che ne viene al privato cittadino, è in questione “la salvaguardia dell’efficienza dell’ordine del mercato” (Dardot e Laval, p. 276, in corsivo nel testo). Si tratta, aggiungono, “di garantire la sicurezza degli agenti economici” e ciò giustifica il monopolio della violenza da parte dello Stato (p. 277).

Quanto all’altra competenza dello Stato, i servizi che implicano la tassazione, essi possono essere esercitati purché non in monopolio (Dardot e Laval, p. 278; Hayek, *The Principles, etc.*, cit., p. 175). Ciò significa assicurazioni sociali private, scuole private, ma anche carceri private ed eserciti di *contractors*, come vuole l’anarcoliberismo di David Friedman e come avviene ora negli USA.²⁷² C’è da dire che Dardot e Laval tengono Hayek lontano da questa (ovvia) conclusione con una citazione dalle pp. 143-144 di *La società libera* che essi riportano a p. 281 ma che, di fatto, se riportata al contesto dal quale proviene -che fa riferimento alle differenze tra i liberisti inglesi e quelli francesi- appare poco pertinente.

Di fatto le posizioni di Hayek sono talmente “liberali” (nel senso inglese della parola) da essere assai meno “democratiche”: Dardot e Laval citano da un’intervista ad Hayek (p. 283) gli stessi concetti da lui espressi a p. 206 di *La società libera* (qui già citati a suo tempo) relativi alle “autocrazie liberali” e alle “democrazie totalitarie”: come abbiamo visto in seguito, ciò è perfettamente coerente con il suo darwinismo e con l’elogio di “the fittest”. Notano Dardot e Laval a p. 283: “uno Stato che adotta il principio di sottomettere la propria azione alle regole del diritto privato non può prendersi il rischio di una discussione pubblica sul valore di tali norme e, *a posteriori*, non può accettare di rimettersi alla volontà popolare per decidere”.

Le loro conclusioni sono queste (pp. 283-284): Hayek ha certamente influenzato Reagan e la Thatcher ma, a prescindere dalla sua influenza politica, una considerazione si rende necessaria circa il suo apporto alla costituzione della razionalità neoliberale *nel senso di Foucault*. In questo senso egli avrebbe dato “un’ampiezza inedita a temi che appartenevano già al bagaglio originario del neoliberalismo (che è stato costruito da Rougier e Lippmann, sottolineando l’importanza delle regole giuridiche e la necessità di uno “Sato molto liberale”)” (pp. 283-284). A lui si deve “aver approfondito l’idea avanzata da Böhm del governo come guardiano del diritto privato” (p. 284).

Queste le conclusioni sul “neo” liberismo di Hayek, che sono argomentate e si possono accettare ma che meritano una riflessione nel corso della quale mi scuso di dover ripetere concetti già espressi, qui però a valere come considerazioni finali e, dalla mia prospettiva, dirimenti: perché c’è un’altra, diversa e a mio avviso più significativa angolatura, per guardare alla figura del Nobel austriaco.

Abbiamo visto che per Hayek esiste una certa primazia del diritto privato, motivata dal fatto che esso è “naturale” nel senso di “formatosi storicamente”; e che questa sua formazione nel corso della storia equivale a una sua formazione “spontanea” che gli conferisce una sorta di “verità”, quantomeno come autoevidenza e, in un certo senso, cogenza. *Prima facie*, si potrebbe qui configurare una visione “storicista”, una “Storia” che *ha* ragione nel senso che in essa si disvela la Ragione.

Si dà il caso tuttavia che la storia non sia uno spettacolo per educande, quindi, se non si vuol cadere nel giustificazionismo si deve ammettere che nel suo teatro va in scena, più che la ragione, la Forza: dunque “naturale” è l’affermazione della forza, che certamente ha le proprie ragioni, tuttavia sempre ragionevolmente discutibili; e poi la storia è fatta anche dagli “ordini e comandi dell’esecutivo”, dunque la “società civile” non evolve fuori da questo più complesso quadro, non “naturale” secondo lo stesso Hayek.

Visto più da vicino poi, il maestoso quadro della “Storia” si sbriciola in infiniti episodi che hanno generato infinite decisioni le quali, se fossero inconsapevolmente irrilevanti per l’eterogenesi dei fini (è l’ipotesi di Hayek ma anche quella di Smith quando ritengono positiva la loro imprevedibile componente che supera le razionalistiche capacità previsionali del Sovrano o del Governo) richiederebbero l’esistenza di una Storia eterodiretta da una Ragione tanto astratta quanto deterministica nel *télos*: che per Smith aveva almeno il fondamento metafisico deista (la mano invisibile) per Hayek neppure quello, la sua catallassi essendo un assunto tutto da dimostrare.

Infine, se tutto ciò fosse plausibile (ma l’eterna domanda gnostica, *unde malum?* resta ineludibile, tant’è che i cortei degli anni ’70 la ripetevano in forma assai meno forbita) se fosse plausibile, dicevo, il processo non avrebbe alcun motivo di arrestarsi (cheché ne pensi Fukuyama) mentre Hayek rifiuta gli ulteriori processi decisionali che modificherebbero lo *status quo*. Si può quindi pensare che, secondo lui, lo *status quo* al quale si è giunti a seguito di quei “naturali” sviluppi, rappresenti il *télos* della Storia; “naturalizza” e datità si sovrappongono, “naturale” diviene un modo come un altro per definire l’ovvio quotidiano. Come ho già detto, scopo della montagna era partorire il topolino.

Quanto poi alla “naturalizza” degli sviluppi storici, si deve concludere che per Hayek (lo abbiamo già detto) la “natura” è un processo necessariamente darwinista: infatti Hayek è, per sua stessa dichiarazione, un darwinista, anzi, sempre per sua stessa dichiarazione, Hayek pretende che lo sia anche Hume. Certamente il suo vorrebbe essere un darwinismo nel quale a competere sono i concetti tra i quali si affermerà “the fittest”: tuttavia

²⁷² Cfr. Dardot e Laval, che citano questi sviluppi a p. 281 al fine di tenerne lontano Hayek.

sarebbe davvero ingenuo pensare che i “concetti” (meglio, le ideologie) nascano dal nulla, non siano espressione di interessi, dietro di loro non vi sia la ragione della Forza che non è, almeno in teoria, la forza della Ragione: anche se di fatto sembrano scambiarsi dei favori.

La medesima domanda e la relativa risposta possono riproporsi così: perché mai Hayek è ostile a questa forza darwinista della storia quando essa si manifesta negli interventi di un Governo che poggia -per definizione, in occidente- sul consenso popolare? Forse perché coloro che sinora “hanno vinto” (con i loro “concetti”) sono “i migliori” e chi vorrebbe sostituirli non lo è? Hayek lo afferma anche esplicitamente, lo abbiamo visto.²⁷³ Il darwinismo di Hayek non è meno “strano” del suo storicismo: se la storia ha raggiunto il *télös* con la società borghese, la selezione della specie (e dei “concetti”) lo ha raggiunto con i suoi rappresentanti e con la loro ideologia. Dunque “the fittest” è il “libero” mercato e questo, è vero, accomuna Hayek a tutti gli altri, tedeschi inclusi, e anche a Lippmann: ma Hayek, e prima di lui Mises e dopo di lui Friedman, non ha meditato come Lippmann o Polanyi o lo stesso Müller-Armack, sui danni *sociali* che esso genera e sull’esigenza di porvi riparo, come ammonirono gli eventi tra le due guerre.

Per Hayek, l’ho già notato accomunandolo a Mises e Voegelin, la società borghese del XIX secolo è l’archetipo eterno dell’ordine “spontaneo”,²⁷⁴ non per nulla Hayek e Voegelin furono sodali nel circolo di Mises a Vienna (cfr. nota 45, *supra*). L’uomo è *naturaliter* borghese, e chi non ha raggiunto questo stadio finale dell’evoluzione culturale è culturalmente e darwinisticamente un fossile vivente; che la storia e la “natura” proseguano riserbando novità non sembra possibile, anzi, *non* è possibile per Hayek perché in lui manca totalmente la componente utopica, quella che mette in moto la storia. È stato bello, verrebbe da dire, purtroppo è finito: lo *status quo* è il terminale della storia, oltre il quale è soltanto in chaos. Arroganza o paura?

Questo suo peculiare atteggiamento, che lo accomuna ad altri ma lo pone in antitesi rispetto alla riflessione di chi meditò sui guasti del liberismo (anche se rimase prigioniero della *fede* nel mercato) mi ha fatto definire Hayek un “paleo” liberista, un dinosauro nella definizione di Rüstow. In lui non c’è nulla di nuovo se non ciò che annotavano Dardot e Laval nelle loro conclusioni. Ma chiedere una *siyāsah* liberista è una “novità” che può sembrare una richiesta di aiuto *esplicito*, non più implicito, allo Stato; una dichiarazione d’impegno per salvare l’antico. Può sembrare anche il suo contrario, aver piantato la bandiera sulla fortezza conquistata. In ogni caso, una nuova “governamentalità” non mi sembra una gran novità: con tutto il rispetto per Foucault, la dottrina “neo” liberista di Hayek mi sembra in buona continuità con il liberismo del XIX secolo, di certo non con i dubbi di Lippmann sui guasti sociali.

La conclusione di Dardot e Laval consente loro tuttavia di creare, sulla scorta di Foucault, quella categoria omogenea della storia recente che è il neoliberismo, sulla quale è lecito avere dubbi se si guarda alle origini *teoriche*. Al contrario, si dovrebbero invocare i *fatti* -una storia *politica* del dopoguerra, che non rientra nelle competenze di queste note- per indagare i successivi sviluppi *concretamente* convergenti verso quella “parolaccia” che è ora il “neo” liberismo. Infatti, ciò che consente a Foucault (e a Dardot e Laval) di creare questa categoria è il concetto-guida individuato e, in un certo modo, creato da Foucault: la *governamentalità*, tecnica di conduzione/ammaestramento dell’uomo posta da Foucault al centro della propria riflessione.

Poiché, come mi sono permesso di far notare, questa tecnica ricorda da vicino la *siyāsah* invocata dai sostenitori del regime shara'itico, è comprensibile che uno studioso della devianza come Foucault ne sia rimasto affascinato e vi abbia centrato l’attenzione. La domanda che mi pongo è però questa: è possibile unificare riflessioni e ricette tanto diverse tra loro in nome di una “governamentalità” nuova che dovrebbe sostituirla una passata e andata in crisi? O non sono più importanti le differenze tra chi ritiene di dover eliminare o attenuare i guasti sociali del liberismo, e chi rivendica al (vecchio) liberismo il merito darwinista di aver promosso e promuovere, ora e sempre, “the fittest” tra gli individui, ignorando quel che accade ad una società che comunque non esiste? Nel mondo teorico di Hayek gli sconfitti si ritirano con la coda tra le gambe: “I am a failure, etc.”: ma non sempre è così. Ad ogni buon conto per Hayek, quando la macchina s’incepta, dietro il male c’è una “colpa” (come per gli eresiologi: il Razionalismo ha le proprie costanti) ed è la “invidia sociale”.

Lascio la domanda in sospeso e passo ad esaminare il lungo capitolo (pp. 287-341) dedicato da Dardot e Laval a ciò che essi definiscono *La grande svolta*, ovvero l’avvento ideologico del “neo” liberismo divenuto ideologia generale in grado di annullare le differenze tra ciò che si usava definire “destra” e “sinistra”. Non intendo con ciò inoltrarmi in un’analisi politica: quel che emerge è altro e lo vedremo a conclusione di questo discorso.

I fenomeni intervenuti con la “grande svolta” aperta al tempo dei Governi Reagan e Thatcher, seguiti presto dai Governi dell’intero occidente, e non solo, li conosciamo per esperienza; non è quindi necessario ripercorrere il breve racconto offerto dagli Autori. Quel che però si deve rimarcare, a partire dal racconto stesso, è che le ideologie operanti e gli interventi concreti sono essenzialmente legati alle dottrine di Friedman e di Hayek -ovvio, se il movimento viene dal mondo anglosassone- ora vincenti. Il ruolo di Friedman è espressamente evocato, per esempio, a p. 291, dove si parla anche di una “conversione delle menti” e di una

²⁷³ Secondo il suo metro di valutazione, i “migliori” non sono certamente gli uomini della scienza e della tecnica che ampliano e migliorano la disponibilità dei beni, men che mai eventuali uomini di governo illuminati: i “migliori” -lo abbiamo visto per sua esplicita presa di posizione- sono i navigati uomini di finanza così ben descritti da Veblen.

²⁷⁴ Sull’invenzione della Storia/Geschichte come attestato dei diritti della borghesia, si veda *Storia, etc.*, pp. 708-709.

“trasformazione dei comportamenti” che costringono “gli individui a governarsi sotto la pressione della competizione”.

A p. 294, tra gli interventi concreti, si ricorda anche un’operazione che è stata sottolineata da Piketty come punto di cesura rispetto al trentennio post-bellico: la lotta all’inflazione e il ristabilimento dei profitti (reddito da capitale) che sono tra loro collegati. Questo però è soltanto un aspetto di una manovra complessiva che comporta la privatizzazione del sistema bancario e il ricorso agli investitori internazionali per il finanziamento del debito pubblico.²⁷⁵ Questa impetuosa crescita del ruolo della finanza si riflette anche nel mondo della produzione, dove gli azionisti impongono i propri obiettivi al *management* e questo preme sui salariati (p. 298) in una logica di “creazione di valore azionario” (ivi); in altre parole, il criterio di gestione è il valore di borsa, dove la finanza realizza i profitti. Ciò apre a un nuovo sistema di remunerazione dei dirigenti, basato sulla crescita del valore delle azioni (p. 301).²⁷⁶

La deflazione salariale è realizzata mettendo in concorrenza le forze-lavoro su scala mondiale (p. 299) mentre le privatizzazioni e la pressione per il risparmio individuale aumentano il potere di banchieri e assicuratori (p. 301). Il drenaggio del risparmio verso le istituzioni finanziarie crea un potere “diffuso, globale e incontrollabile” (p. 302) che si mantiene con le operazioni di rischio esplose nel 2007, ma che mette le istituzioni finanziarie in grado di essere “*too big to fail*” (ivi). Tutto questo non accade però senza la connivenza dei Governi che restano pur sempre i prestatori di ultima istanza (ivi): con il danaro pubblico.

Insomma, è il mondo che conosciamo, perciò ci fermiamo qui. Ci si può tuttavia domandare come mai tutto ciò sia stato possibile, domanda alla quale Dardot e Laval danno la loro risposta a partire da quella che definiscono “strategia efficace di conversione degli intelletti” (p. 303) “strategia di *lotta ideologica* assai consapevole” (ivi, corsivo loro) sulla scorta delle idee divulgate da Hayek, Mises e Friedman (ivi). Questo mi sembra un punto di partenza significativo perché di fatto divide il ruolo di questi tre personaggi nel mondo anglosassone da quello dei ordoliberalisti in Europa, che sarà trattato in un capitolo successivo; ma anche perché è funzionale al concetto di “strategia di conversione” enunciato.

Dardot e Laval danno molta importanza all’opera divulgativa dei *think tanks* ispirati dai tre, opera che ha creato una *vulgata* vincente. Questo è certamente vero se si guarda alla cosiddetta “opinione pubblica” e ai cosiddetti benpensanti, sempre facilmente eccitabili da ciò che agisce sulle frustrazioni e sui peggiori istinti, tanto più che, come viene ricordato a p. 305, gli argomenti addotti per propagandare la nuova ondata “filocapitalista” (cfr. p. 304) rispolverano “le diatribe più violente” (p. 305) del vecchio liberismo del XIX secolo -di Bastiat!- contro lo Stato colpevole di alimentare “l’incompetenza, l’ingiustizia, la spoliazione e l’immobilismo” (p. 305).

Di fatto, questa operazione fu resa possibile da un evento che gli Autori ricordano a p. 304 ma che a mio avviso dovrebbe essere maggiormente enfatizzato perché è lì che s’innesta il vuoto di ideologia che ha aperto la via al trionfo del “neo” liberismo: l’evidente progressivo fallimento dei regimi collettivisti, già delineatosi alla fine degli anni ’60 e definitivo con la fine degli anni ’80. Argomenti propagandistici dei tempi della guerra fredda assumevano così evidenza di “verità” davanti alla fine di ogni alternativa.²⁷⁷ A mio avviso c’è una ragione più profonda per questo dilagare ideologico del liberismo, così improvviso e così invadente con la crisi di quei regimi.

Il capitalismo si presentò infatti come “la soluzione universale” (p. 307) secondo il messaggio di Milton Friedman; ciò non può che lasciare perplesso ogni pensiero appena critico, considerata l’evidente mancanza di fondamento della dottrina sua, di Hayek e di Mises, che abbiamo potuto constatare. Quel che appare più sconcertante è che un tema ideologico rilevante si sia configurato nei termini della “superiorità *morale*” del mercato (p. 309, corsivo di Dardot e Laval) ipotesi che sottintende la condivisione di un atteggiamento etico deteriore, quello della consacrazione della forza; argomento tuttavia di successo tra livorosi e frustrati benpensanti, pronti a sottoscrivere che lo Stato previdenziale “incita gli agenti economici a preferire l’ozio al lavoro” (ivi).

A prescindere dal riuso di vecchie armi come questa, l’argomento principale sembra essere tuttavia la crociata che esorta alla fede (abbiamo visto che di sola *fede* si tratta) nella giustizia del mercato e alla lotta per arricchirsi, valore supremo dell’esistenza (pp. 310-311). Il concetto è infatti che la vita sia una grande roulette (valorizzazione del rischio nell’esistenza individuale, p. 311) tutte le alternative della quale possono essere oggetto di calcolo economico (pp. 312-313): qui Dardot e Laval citano il Nobel Becker, già nostra conoscenza.

Conviene ora soffermarsi sulle pp. 314-315, nelle quale i due Autori inseriscono una riflessione ispirata a Foucault e alla sua insistenza sul tema della governamentalità. Il ragionamento che essi fanno è perfettamente lineare. Dopo aver definito la governamentalità come “azione sulle azioni di individui teoricamente liberi nelle loro scelte” (p. 314) essi identificano la governamentalità con una disciplina, la

²⁷⁵ Per il caso italiano ci si può documentare su P. Ferrero, *La truffa del debito pubblico*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

²⁷⁶ Mi sembra appena il caso di segnalare che la “creazione di valore azionario” può essere indipendente dalla produzione di beni, e che il valore di borsa delle azioni è determinato da fenomeni del genere di quello esemplificato da Keynes con il suo concorso di bellezza: una sommatoria di decisioni razionali produce un esito irrazionale.

²⁷⁷ Mi permetto di ricordare però che già il 13 Novembre 1989 avvertivo di evitare ogni sciocca euforia, perché le alternative si sarebbero spostate altrove: cfr. *La Gnosi, etc.*, p. 356.

disciplina con il concetto foucaultiano di “sorvegliare e punire” e infine la sorveglianza e la punizione con le tecniche benthamiane per rafforzare o punire i desideri con la ricompensa o con la punizione (ivi).

L'individuo viene così condotto a scegliere “in piena libertà” ciò che deve *necessariamente* scegliere in una valutazione *economica* delle proprie azioni (“nel proprio interesse” scrivono Dardot e Laval a p. 315). Ora, tutto ciò fa pensare a un certo ineluttabile meccanismo e meccanicismo gestito da persuasori occulti dotati dei mezzi per manipolare senza scampo l'intera società: il che, con tutta la scarsa simpatia che si può avere per i protagonisti di questo supposto grande complotto, mi sembra eccessivo, e, soprattutto, *deresponsabilizzante per la società che si consegnò al canto delle sirene e per chi non seppe opporsi*.

Il punto centrale da comprendere è perché quella campagna ideologica fu vincente, tenendo conto di almeno due aspetti, il consenso che la accolse e la forza che la sostenne. Alcuni dei suoi giochi di prestigio furono infatti decisamente scoperti, eppure nessuno sembrò accorgersene, come nel caso citato a p. 318: si tolgono i fondi alla sanità pubblica, se ne constata il peggiorato funzionamento, si pubblicizzano le lamentele, si conclude che la sanità non funziona perché è pubblica e si rilancia quella privata. Lo smantellamento dello Stato previdenziale seguì più o meno questo schema; d'altronde la spesa pubblica accresceva il debito nei confronti della finanza privata (cfr. la nota 275) della quale era necessario avere la “fiducia”, quindi occorreva parsimonia: il circolo non troppo virtuoso del “privato è bello” si chiudeva così, rafforzandosi.

Dunque, tornando a monte, da dove vennero consenso e forza a tutto ciò? Il consenso lo si potrebbe indagare lungo i percorsi della psicologia (di massa?) esplorando il percorso irritabile delle frustrazioni e impigliandosi nelle controversie sociologiche: ma la forza ebbe un'origine ben individuabile, la mancanza di contraddittorio in presenza del fallimento delle economie collettiviste. Questa mancanza di contraddittorio così individuata, deve però essere spiegata a sua volta.

Emergono qui i limiti del Razionalismo e del suo inevitabile approdo finale nell'economicismo, unico metro per la formulazione di un sistema di “valori”: un assetto della società è “razionalmente” convincente se promette un PIL maggiore. Ciò significa, tra l'altro, pensare l'utilità sociale come sommatoria delle utilità individuali, pensate, a loro volta, nella logica di Bentham e nei calcoli di Becker; ma tutto ciò “va bene” soltanto nel senso che *risponde in modo preciso a una cultura*.

Che il cozzo delle utilità individuali concepite in una logica di puro calcolo contabile possa condurre, più che a un maggior utile collettivo, a una conflittualità che disgrega il tessuto sociale, non viene messo in conto, dando per scontata come “evidenza” ciò che è soltanto apparenza: l'inesistenza dell'astratta “società” e l'esistenza di concreti “individui”, peraltro non meno metafisici una volta pensati in assoluto.

C'è di più. Se l'approdo finale del Razionalismo è il calcolo, sicché l'economia diventa il paradigma per ogni società e per ogni individuo, ciò spiega l'accettazione di un'esistenza vissuta nel perseguimento della competizione e della vittoria che ha però un risvolto: la sconfitta e l'emarginazione dello sconfitto che non ha più parametri altri sui quali misurarsi, in una società ridotta all'economia: “.....and that is that” è una conclusione che toglie la stessa capacità di pensare. Accentrando il senso sull'economia, il liberismo toglie senso alla vita.

Il problema della governamentalità sul quale si accentra la chiave di lettura foucaultiana mi sembra, con tutto il rispetto, piuttosto marginale: il problema è la cultura della modernità che rende recepitibile quella disciplina; detto con il linguaggio dei francofortesi è la vittoria del pensiero calcolante, o, se si vuole, della Ragione. Qui, sul piano degli accusati, è la Tarda Modernità ipotizzata al termine del capitolo precedente.

Su questo argomento torneremo ancora nella speranza di metterlo meglio a fuoco: per ora mi limito a constatare che concentrarsi sulla governamentalità con il suo rigido corollario di cause e di effetti (governamentalità = disciplina → sorvegliare e punire → tecnica di sorveglianza e punizione) non mi sembra aiuti a chiarire un successo che si fonda sul convincimento, e il convincimento non lo si ottiene con il bastone e la carota: con questi mezzi si ottiene soltanto la sottomissione, ma il mondo non è “sottomesso” al “neo” liberismo, lo ha accolto e praticato con convinzione.

Certamente, l'opera divulgativa di accademici di grande successo e (perciò?) insigniti del Nobel,²⁷⁸ è stata importante; Dardot e Laval citano in particolare Friedman, del quale conosciamo il messaggio, alle pp. 316-317 e ne ricordano la teoria monetarista volta al dogma della stabilità (ne abbiamo riferito a suo tempo). Ne ricordano anche l'insistenza -la medesima del liberismo del XIX secolo- sulla detassazione (p. 318) messa poi in pratica dal governo Reagan. Certamente la detassazione priva di finanziamento i servizi sociali, ma abbiamo già visto che anche ciò fu paradossalmente addotto a sostegno della svolta “neo” liberista.

Dardot e Laval proseguono con pagine di dura critica sulle quali sorvolo, sia perché si riferiscono ad evoluzioni ben note a chi ha vissuto la “svolta” dagli anni '80 a oggi; sia perché esse hanno un sapore politico rispetto al quale il mio problema non è di assentire o dissentire, è che non di questo mi sto occupando: quel che comunque appare evidente, e non si può negare, è la spinta a ricreare la “*industrielle Reservearmee*”: magari non più tanto “industriale” in occidente, a causa delle grandi delocalizzazioni.

A me sembra tuttavia che la critica che va sino a p. 331, centrata essenzialmente sulle tecniche di manipolazione sociale messe in atto, sugli *slogans* utilizzati (“la filastrocca del ‘realismo’, del ‘rigore’ e della ‘modernità’”, p. 330) e sulle trasformazioni che hanno investito lo stesso mondo ex-comunista, si appuntino troppo sui *modi* di gestione del consenso, trascurando il *fondamento* del consenso stesso.

²⁷⁸ Lo furono Hayek, Friedman e Becker.

Se si è potuta affermare “l’opera politica ed etica della responsabilizzazione” (p. 328) che rende responsabile (cioè “colpevole”) non soltanto il delinquente o il cattivo scolaro, ma anche l’obeso e il malato (ivi) di aver sbagliato i propri calcoli, un motivo ci sarà. Dardot e Laval parlano di “intellettuali organici al neoliberalismo” e il fatto esiste; ma questo non spiega il successo della “nuova ragione del mondo”. Più significativo potrebbe essere -ma l’argomento non è sviluppato nella sua valenza culturale, quanto piuttosto nelle sue manifestazioni “tecniche”- il tema della *razionalizzazione* (p. 330).

Lo è anche perché viene affrontato -e a mio avviso non risolto- alle pp. 331 sgg., cioè subito dopo quello *politico* della “porosità della sinistra verso i grandi temi neoliberali” (p. 331). La “nuova sinistra”, notano giustamente Dardot e Laval a p. 332, partecipa anch’essa della medesima matrice ideologica (quella liberista); essa si muove conformemente alla medesima razionalità (ivi) una razionalità “avvolgente” un “tipo di pensiero normativo” (ivi) nei cui schemi è pensata la realtà. La “conversione neoliberalista della sinistra” (p. 340) si spiega con “la diffusione di una razionalità globale” (ivi) che “ispira politiche concrete” (ivi) e “nega di essere ideologia perché è la *ragione*” (ivi, corsivo loro).

Siamo così giunti al punto decisivo che mostra come il vero luogo sul quale appuntare la critica non sia politico (lo sarà anche, ma a valle) tantomeno quello tecnico della “governamentalità”, men che mai l’azione combinata (che, pure, c’è stata e c’è) del capitale con la politica e l’Accademia. Il luogo è *culturale*.

È sempre bene ricordare infatti, che quando l’economia pianificata di Stato poté affermarsi, in primo luogo in Russia, tra i suoi meriti si era vantata la maggiore efficienza rispetto all’anarchia capitalista (si ricordi il miraggio del sorpasso dell’economia sovietica su quella USA): dunque anche allora la riduzione dell’esistenza umana all’economico, apoteosi del pensiero razionalista, era parte dell’ideologia, indipendentemente dalle diverse vedute sulla redistribuzione e l’eguaglianza.

Non deve quindi sorprendere che, venuta meno per l’evidenza dei fatti questa pretesa superiorità, il liberismo si presentasse senza alternative nella corsa al “progresso” *economico*, e venissero conseguentemente meno le resistenze ideologiche. È la nostra cultura a portare la responsabilità di questo annebbiamento degli orizzonti, e ciò fa comprendere meglio, senza ipotesi di offensive ideologiche coordinate, la ragione del *facile successo* del neoliberalismo a partire dagli anni ’80: è stato facile convincere i *già* convinti, coloro che misuravano il reale in termini di calcolo economico. Così come è stato facile penetrare un campo politico, già avversario, che non aveva più argomenti “calcolabili” da contrapporre.

Due passaggi mi restano ancora da commentare a chiusura del capitolo. A p. 340 Dardot e Laval notano (l’ho riportato parzialmente sopra): “Il neoliberalismo, dal momento che ispira politiche concrete, nega di essere ideologia perché è la *ragione* stessa” Appare qui il *vero* argomento, peccato non sia sviluppato: *non ci si accorge infatti che è la Ragione stessa ad essere ideologia*, anzi, *l’archetipo di ogni ideologia*, l’ideologia *par excellence* dalla quale dipende la formazione di qualunque ideologia, posto che l’ideologia è la pretesa di dare forma razionalizzata a ciò che non è razionalizzabile, cioè l’*Erlebnis*, la prospettiva che è il *ti kreïtton* della petizione razionalizzata nell’ideologia. La Ragione è la pretesa di dare forma di “verità” epistemica, o, come si suol dire, “oggettiva” alla verità testimoniata nell’*Erlebnis*; essa quindi, che non coincide con la razionalità ma con se stessa in quanto puro strumento formale, nascendo dalla verità/*epistème*, non ha alternative.

A p. 341 infine, Dardot e Laval così concludono il capitolo: “La grande vittoria ideologica del capitalismo, insomma, è stata la ‘de-ideologizzazione’ delle politiche che abbracciava, al punto che queste non sono nemmeno più in discussione”. Qui c’è da osservare in primo luogo che la Ragione è impossibilitata a mettere in discussione se stessa, perché la Ragione poggia su se stessa: metterla in discussione significa uscire dal campo nel quale la “verità” è *epistème*, entrare nel campo di altre “verità”, quelle che si *testimoniano*.

La “razionalità” neoliberalista ha vinto perché, come pensiero calcolante (uso la terminologia di Adorno-Horkheimer) ha convinto i *già* convinti, anche quelli che avevano puntato su un altro cavallo, ma per la *medesima Ragione*. Questa “razionalità” neoliberalista è un’ultima (non sappiamo se l’ultima, c’è da dubitarne, le agonie di una cultura possono anche essere interminabili) piroetta della modernità che, se davvero non avesse più alternative, avrebbe probabilmente concluso il proprio ciclo come Tarda modernità e si appresterebbe a divenire una “Modernità crepuscolare”.

Non sono un Profeta e non so risolvere questi dubbi, temo soltanto le agonie lunghe perché ammorbano l’aria e fanno oltremodo soffrire l’espiazione delle proprie colpe. Una cosa soltanto debbo ribadire per restare in argomento: non posso concordare con la lettura foucaultiana del “neo” liberismo come governamentalità. Non che questa non esista e non sia persino palese: soltanto, mi sembra un fenomeno accessorio, una *technicality* nella quale non scorgo un progetto deterministicamente orientato. Penso persino che alcuni, forse molti, tra Accademici, gazzettieri, *maîtres-à-penser* e persino politici, siano così orientati perché convinti di ciò che inculcano in un pubblico di *già*-convinti: almeno sinché i guasti non abbiano iniziato a lambire, con i morsi dell’*Erlebnis* e l’evidenza della *Erfahrung*, le loro roccheforti razionaliste.

Forse il PIL non è il metro *razionale* per la vita di una società: Profeti e religioni lo sapevano, pensavano la complessità un po’ più a fondo di una Ragione che è *calcolo*, e può soltanto asserragliarsi nel libro mastro delle entrate e delle uscite. Se questo è il suo ultimo rifugio, allora siamo davvero al (lungo?) crepuscolo della modernità.

Come si può notare, sinora Dardot e Laval hanno parlato soltanto di Hayek, Friedman, e altri che appartengono alla medesima scuola, che essi definiscono “austroamericana”. In realtà, come abbiamo già visto, tra Hayek e Friedman -per non dire tra Hayek e la prassi monetaria della politica USA- c'è una differenza notevole: ma tant'è, abbiamo visto anche che i nostri Autori hanno una certa condiscendenza a ripetere la tendenza foucaultiana di vedere più le somiglianze che le differenze. L'importante era però altro, era poter trattare a parte il caso dell'Europa e dei pilastri ordoliberalisti della sua costruzione, cosa che essi fanno nel capitolo successivo, riconoscendo esplicitamente l'esistenza di differenze sinora non certo enfatizzate.

Questa distinzione è molto importante perché, seguendo il caso europeo come vicenda a sé, gli Autori documentano ciò che avevamo anticipato *passim*: l'evoluzione dell'area ordoliberalista e della *Soziale Marktwirtschaft* (che sono due dottrine diverse, lo abbiamo visto, anche se Dardot e Laval tendono, come Foucault, a unificarle) verso un neoliberalismo appiattito sul modello di Hayek.

Il titolo del capitolo *Le origini ordoliberali della costruzione europea* già dice tutto; e poiché già conosciamo le dottrine e non ci occupiamo di considerazioni politiche (molto presenti nel testo) evito di dilungarmi sui particolari (flessibilità dei salari e del mercato del lavoro, riforma delle pensioni e incentivazione al risparmio individuale, etc.). Sappiamo, del resto, che l'ordoliberalismo ha sempre predicato l'incentivazione dello “spirito d'impresa” nei lavoratori, in vista della loro “deproletarizzazione”.

Si tratta, qui, della tradizionale polemica antisindacalista presente in tutto l'ordoliberalismo; gli Autori citano anche, a p. 346, il malinteso che si è usualmente creato attorno alla *Soziale Marktwirtschaft*, che non è un'economia sociale di mercato ma un'economia di mercato sociale: con *soziale* a fare da *Beiwort*, secondo la precisazione del detentore del *copyright*. Dell'ordoliberalismo fu adottata, nelle normative europee, anche la lotta ai cartelli, e, in omaggio al permanere in esso della dottrina neoclassica, il dogma della stabilità della moneta.

Dopo aver dunque documentato la presenza dell'ordoliberalismo al fondamento della costruzione europea, Dardot e Laval riprendono tuttavia la tesi di Foucault che faceva di questa scelta una questione tedesca (dunque: ruolo preminente della Germania e delle dottrine che essa aveva coniato per sé): l'ordoliberalismo sarebbe stato adottato in Germania per legittimare la nuova Repubblica Federale di Bonn: una tesi *politica* per le sue stesse conseguenze, che non interessa queste note.²⁷⁹ Questo argomento viene a sua volta innestato con il ruolo di Erhard, che dell'ordoliberalismo si avvale come arma politica; ma di ciò abbiamo già parlato, e rientra nella lettura foucaultiana della vicenda.

Le pagine che più interessano da vicino queste note, sono le pp. 354, sgg., nelle quali si seguono gli eventi che segnano la trasformazione dell'ordoliberalismo negli anni, e con esso l'evoluzione della *Soziale Marktwirtschaft* che gli viene implicitamente sovrapposta.

La *Soziale Marktwirtschaft*, dicono i due Autori, fu la dottrina che fece convergere le concezioni democristiana e socialdemocratica dell'economia (pp. 354-355). Qualcosa tuttavia cambiò con gli inizi degli anni '80, in coincidenza con l'avvento di Reagan e della Thatcher dopo la crisi degli anni '70. Si iniziò infatti a parlare di “deriva sociale dell'economia sociale di mercato” (p. 356).

Se si ricorda quanto abbiamo già visto, si ricorderà anche il pragmatismo con il quale era stata pensata la *Soziale Marktwirtschaft*, come tentativo di aggirare gli scogli del liberismo e del collettivismo. Da un lato si adottava l'economia di mercato in quanto la più efficiente sul piano produttivo e del reddito; dall'altro, tramite la tassazione, si devolveva una parte del reddito alla politica sociale (istruzione, abitazioni, sanità, sicurezza sociale, etc.) al fine di evitare il ripetersi delle disuguaglianze prodotte dal liberismo. Come era facile prevedere, tutto procedette armoniosamente negli anni delle vacche grasse; all'affacciarsi delle ristrettezze ecco però alzarsi la voce del padronato: la politica di mercato sociale è divenuta *troppo sociale*. Come era da prevedersi, il punto debole di questa dottrina era la spartizione del profitto quando di profitto non ve ne fosse stato molto.

Fu così che Tietmeyer chiese di limitare la redistribuzione e la protezione sociale e di evitare le spese pubbliche per i sussidi alla disoccupazione (p. 360) mentre i vincoli esterni posti dall'impetuosa globalizzazione conducevano alla diminuzione dei salari e all'aumento della flessibilità del lavoro (p. 357).

Tietmeyer, in ossequio all'economia classica adottata da tutte le forme di “neo” liberismo (tutte anti-keynesiane) predicava il dogma della stabilità e vietava interventi keynesiani; tutto ciò si sposava bene con l'ordoliberalismo anche perché questa dottrina si fondava -lo si ricorderà- sul controllo rigido e burocratico delle “regole del gioco” e a questo compito era devoluta e devota la Commissione Europea.

Come notano Dardot e Laval a p. 362 mettendo il dito sulla piaga ordoliberalista, quella affidata alla Commissione è una politica/non-politica, posto che si basa sulle regole e non sui fini. Come tutte le politiche affidate al controllo amministrativo, l'ordoliberalismo naufraga ogniquale volta la congiuntura renda necessario mandare al macero le regole: pensare che il mondo degli uomini con le sue imprevedibili evoluzioni possa funzionare nell'ambito di regole fisse, è una tipica forma di *hybris razionalista*.

²⁷⁹ Questo implicherebbe una subordinazione politica dell'Europa alla legittimazione della Germania, tesi che non mi sembra facilmente sostenibile. Diciamo piuttosto che, per uscire dall'economia protezionista e di Stato, le dottrine in circolazione non offrivano molte scelte né ci si poteva affidare alla fantasia. L'ordoliberalismo rappresentava dunque la riflessione disponibile sulla crisi degli anni '20 e '30 e sul fallimento, tanto del vecchio *laissez faire*, quanto dei regimi autoritari che avevano prosperato su quella crisi. Di fatto, a p. 356 gli Autori negano che l'ordoliberalismo europeo sia stato il risultato di un'imposizione tedesca, fu una scelta della politica europea e, secondo chi scrive, alquanto inevitabile per i motivi sopra esposti.

Infatti, poiché così non può essere, accade una cosa che è la cosa più importante annotata dagli Autori in questo capitolo, alle pp. 363-364. Per la verità la cosa si articola su tre diversi ma concomitanti e convergenti fenomeni denunciati da Dardot e Laval in queste pagine.

In primo luogo “le trasformazioni che hanno interessato la gestione del capitalismo su scala mondiale a partire dagli anni Settanta e Ottanta” hanno condotto l’Europa a “non più costruire l’ordine della concorrenza tramite la legislazione europea” ma a “modellare la legislazione europea sul libero gioco della concorrenza”.

Ciò ha portato -siamo al secondo fenomeno- alla “convergenza sempre più completa tra le due matrici principali del neoliber(al)ismo, la matrice tedesca e quella austroamericana”. Quale delle due abbia prevalso è inutile dirlo: è la seconda.

Infine -e questa è la terza notazione- “la mutazione rispecchia il desiderio di alcune correnti di tornare alle fonti del neoliber(al)ismo europeo, e persino di radicalizzarlo per eliminarne gli elementi cui si era dovuto adattare: lo Stato sociale, i servizi pubblici fornitori di beni sociali e il potere sindacale”. Tutte le citazioni sono da p. 363; a p. 364 la conclusione è che, alla fine, la dottrina vincente risultò, anche in Europa, quella di Hayek.

Tutto questo ci conferma in quanto avevamo già notato esponendo le dottrine dei vari protagonisti: la contraddittorietà interna dell’ordoliberalismo, non in grado di resistere alla logica degli eventi regolati dai rapporti di forza; l’illusoria irenicità della *Soziale Marktwirtschaft* che teorizza la spartizione del profitto tra controparti di forza impari; il mercato come luogo di epifania della forza; il carattere ben più “paleo” che “neo” liberista delle dottrine di Mises, Hayek e Friedman; l’affermazione di queste ultime, che ha fatto del neoliberismo una “parolaccia”. In tutto questo, focalizzare l’indagine sulla “governamentalità” ha certamente un proprio ruolo, ma mi sembra marginale.

A questo punto Dardot e Laval trovano il modo di suffragare (pp. 364-365) la tesi di Foucault che vede nell’ordoliberalismo la legittimazione delle istituzioni politiche, dello Stato stesso nato con la Repubblica Federale di Bonn, tesi sulla quale mi sembra legittimo esprimere perplessità, come non ho mancato di sottolineare. Subito dopo però, essi chiudono il capitolo con una notazione molto più significativa, e, purtroppo, inquietante: l’idea, circolata da Böhm ad Hayek “che gli Stati debbano conformarsi alle regole del diritto privato” manifesta una volontà “di *svuotare la democrazia liberale di tutta la sua sostanza*” (p. 365, corsivo loro).

A questa distorsione del significato e del ruolo della “società civile” si può rispondere con le parole dello stesso Ferguson citate in esergo alle presenti note.

Che cosa sia cambiato, con il neoliberismo, nel ruolo dello Stato e del Governo, Dardot e Laval lo raccontano sotto il titolo *Il governo imprenditoriale*, un lungo capitolo che offre una panoramica sul mondo della nostra attuale esperienza. Molte considerazioni implicano una valutazione politico-ideologica sulla quale, come sempre, evito di entrare in merito; altre però si prestano ad attente riflessioni sulla deriva in atto.

A p. 366 viene infatti posto subito un dubbio, che riguarda la realtà del “mercato”. Secondo i nostri Autori tanto i liberisti quanto gli antiliberisti sono prigionieri della medesima falsa rappresentazione, quella della sfera degli interessi privati che funzionerebbe “in modo autonomo e autoregolato”. La critica antiliberista ricade dunque continuamente nella trappola della rappresentazione del mercato come un sistema “chiuso, *naturale* e anteriore alla società politica” (corsivo mio). Qui c’è evidentemente il mito della “società civile” e il fondamento stesso della logica di Hayek, ma c’è anche qualcosa di più: il “libero” mercato è evidentemente un mito che i suoi sostenitori hanno imposto come luogo del contendere ai suoi detrattori.

Dardot e Laval dicono poi, sempre a p. 366: “Eppure la favola dell’immacolata concezione del mercato spontaneo e autonomo è stata messa in dubbio già da un pezzo”. E ancora, sempre a p. 366: “ciò che alcuni si compiacciono di chiamare ‘libero mercato’ deriva da un mito.....tuttora ben lontano dalle pratiche reali”. L’ammissione è assai importante, tuttavia a mio avviso non radicata, come si può vedere subito dopo. Ciò che gli Autori intendono sottolineare è infatti che nessun mercato è “naturale” o “libero”, tantomeno anteriore alla società politica, perché è nell’ambito stesso dello Stato che il mercato ha e ha sempre avuto luogo, come mostra la citazione successiva di un articolo di Lippmann (p. 367) dove si mette in evidenza questa lapalissiana verità.

Ora, questo è certamente un attacco al fondamento stesso del pensiero di Hayek, ma non sfiora quella realtà più radicale che mi sono sempre sforzato di sottolineare: nel mercato non c’è e non ci può essere libertà perché è nella “natura” del mercato essere il luogo ove si misurano i rapporti di forza. Altrimenti non avrebbe avuto senso il tentativo utopico di farvi regnare la “giustizia” (il famoso “giusto prezzo” che cercava di fondarsi su considerazioni complessive, non limitate all’*hic et nunc* del singolo, specifico scambio tra i contraenti).

L’obiettivo dell’*incipit* di Dardot e Laval non è infatti quello di mettere in dubbio il “libero” mercato; la ragione per la quale essi hanno sottolineato i fondati dubbi sulla sua reale esistenza è per rilevare che “già dagli anni Trenta la questione non si poneva più nei termini dell’alternativa semplicista tra mercato autoregolato e intervento dello Stato” (p. 367), lo Stato è da sempre stato presente con il proprio intervento (cfr. *Storia, etc.*, p. 712). Questa constatazione consente loro il successivo passaggio: il neoliberismo non cerca dunque il ritiro dello Stato che lasci il campo dell’economia al capitale, ma “una *trasformazione dell’azione pubblica* che faccia dello Stato una sfera regolata anch’essa dalle regole della concorrenza” (ivi, corsivo loro). Ciò è quanto effettivamente è accaduto ma, sviluppando l’argomento in questi termini si ottiene la conseguenza, voluta, di riportare la “novità” del “neo” liberismo entro i termini della nuova “governamentalità”.

D'ora in poi, quindi, la loro esposizione dei fatti, incontestabili nella loro evidenza, condurrà da se stessa ad avvalorare la tesi, che è poi quella foucaultiana. Tuttavia il dubbio rimane perché, se il comportamento dello Stato dalla fine degli anni '70 tende ad uniformarsi -vedremo come e con quale apparato ideologico- alla logica efficientista dell'impresa privata -e questo è un *nuovo* Stato- ciò non implica necessariamente che il liberismo che lo ha espugnato e convertito alla "vera" fede, sia veramente un "neo" liberismo.

Molti fatti lasciano piuttosto pensare che lo Stato si sia arreso al privato nel senso che ora agisce sotto il suo controllo ideologico, anche perché la sconfitta dell'economia pianificata, ben chiara negli anni '80 ma anche prima, ha privato lo Stato di una sua propria ideologia. Per il resto, in special modo con l'affermazione delle idee di Hayek e Friedman e l'involuzione del contraddittorio ordoliberalismo, il liberismo resta quello di sempre e usa apertamente lo Stato da lui colonizzato. *Non è cambiato il liberismo, è cambiato lo Stato.*

Come sia cambiato Dardot e Laval lo descrivono, ma è comunque un dato della nostra esperienza comune: accusato di inefficienza viene sottoposto a "costrizioni di efficienza" (p. 367) affinché sia gestito con la logica dell'impresa; gli stessi dirigenti dell'apparato burocratico dichiarano guerra alla burocrazia, e così via. Si torna perciò a delucidare il significato della parola-chiave, la *governance* cioè la governamentalità, passata da tecnica di direzione delle imprese a "quella degli Stati e, infine, a quella del mondo" (p. 370).

Uno Stato verrà quindi giudicato dalla bontà della sua prassi economica (p. 371) e i suoi dirigenti "sottoposti al controllo della comunità finanziaria internazionale, di organismi specializzati, di agenzie di *rating*" (ivi); essi dovranno obbedire "alle ingiunzioni degli organismi che rappresentano i grandi interessi commerciali e finanziari" (ivi, in nota 9). Dardot e Laval ripetono questi concetti nei particolari, parlano del dominio dei grandi gruppi oligopolisti sull'azione degli Stati, raccontano in breve della crisi finanziaria del 2007 che abbiamo descritto sopra con Iwai, affermano (p. 377) che il "neo" liberismo ha comportato regresso sociale e trasferimento di ricchezza dai poveri ai ricchi"

Quel che trovo interessante è quanto affermano alle pp. 377-378 allorché ricordano il ruolo importante, in questo trasferimento di ricchezza, della cosiddetta "proprietà intellettuale", cioè dei brevetti: ciò è singolare perché si ricorderà che gli ordoliberalisti si erano pronunciati contro i brevetti così come contro i cartelli (i due argomenti comparivano sovente insieme): si vede dunque come il modello anglosassone (Hayek, Friedman) sia stato quello che ha imposto col tempo le proprie leggi. In questa visione globalmente economicista (si ricordino le dottrine di Becker) lo Stato non si occupa più del benessere della popolazione, ma della popolazione come "risorsa", cercando di massimizzarne l'utilità (p. 379) e imponendole l'adattamento alla globalizzazione con il taglio delle politiche sociali e il prosciugamento dei diritti dei lavoratori (ivi). Nessuno può opporsi al dogma dell'efficienza (p. 380). Potremmo continuare così ma ci possiamo fermare qui ed aprire alcune considerazioni.

Dardot e Laval, sulla scorta di Foucault, descrivono questo Stato, modellato dai grandi gruppi economici sui criteri della mera (e cieca) efficienza economica, il quale, a sua volta, sorveglia il cittadino (ed eventualmente punisce le inosservanze). Bene: ma che cosa significa ciò? Significa che la microeconomia si è definitivamente affermata come modello sociale, e che perciò essa è divenuta la norma per l'economia politica. Allora dov'è la differenza con il liberismo del passato che, per l'appunto, voleva costruire l'economia politica come estensione della microeconomia?

Il principale cambiamento è uno solo: il liberismo ha conquistato e annesso la fortezza dello Stato che Spencer voleva radere al suolo; e lo Stato, un tempo complice ma alleato inaffidabile (aveva i propri problemi con i sudditi) è ora divenuto possesso coloniale. A questi sviluppi non è stato estraneo il vuoto di resistenza ideologica causato dal fallimento delle economie pianificate; quanto al modello liberista mi sembra tornato quello di sempre -quello anglosassone- dopo i tentativi di rielaborazione che vanno da Lippmann a Müller-Armack. *Nell'euforia della vittoria si sono dimenticate le cause della crisi del XX secolo*, sulle quali riflettevano Lippmann, Polanyi e gli ordoliberalisti, cause che si stanno riproponendo con esiti che non si possono prevedere. La nuova *belle époque* chiude nel cassetto l'inventario dei danni.

Una seconda considerazione è poi questa: se l'uomo è *homo æconomicus* e la convivenza sociale è vista in chiave esclusivamente economicista; se l'obiettivo è il PIL; quali alternative esistevano per lo Stato? più concretamente, per i Governi, espressione dei partiti e delle ideologie correnti?²⁸⁰ la resa alla logica della economia aziendale appare scontata. Ci sono dunque fenomeni ben più macroscopici e processi di continuità culturale degli ultimi due-tre secoli che vanno ben oltre l'aspetto "tecnico" di una "nuova governamentalità".

Qui c'è una deriva culturale, quella della Ragione cioè del pensiero inteso come pensiero calcolante; lo stesso mito del mercato ("libero", "autoregolantesi" e quant'altro) è un parto del Razionalismo: accantonata la tensione al "giusto" è subentrata la resa al "fatto" santificato come "verità": è il giustificazionismo fondato sulla razionalità necessitante dell'evento: ".....and that is that".

Non si guarda più all'Utopia -un tempo espressa nell'etica sociale, di origine religiosa, maturata sulla complessità dell'uomo- perciò la storia tende a stagnare in un perenne *status quo* che certamente a qualcuno può

²⁸⁰ Tra l'altro, l'uso corrente dell'astrazione concettuale "Stato" tende a far pensare all'esistenza di una metafisica entità autonoma estranea ai concreti rapporti di potere, da pensarsi non soltanto nei termini di forza di pressione sui Governi, cioè sugli uomini; ma anche di orientamenti ideologici in grado di condizionare le scelte dei partiti e dei Governi. Comunque interpretata, in modo proprio o improprio, l'ideologia imprenditoriale sembra attualmente senza adeguate alternative in una cultura che non va oltre il conto profitti e perdite.

far comodo ma è illusorio pensare come raggiungimento di uno stadio finale. Nel trionfo dell'economicismo c'è tutto il miraggio della Ragione ad un rapporto epistemico con il reale.

L'omogeneizzazione ideologica della quale parlano Dardot e Laval a p. 384 considerandola opera di "economisti", "giornalisti asserviti" e "politici", fa dell'impresa il modello di virtù contrapposto all'apparato statale; essa tuttavia non avrebbe tanto successo se fosse, come sembrano pensare gli Autori, una macchinazione del "brutto/poter che ascoso a comun danno impera": occorre ammettere che essa va incontro a una cultura socialmente diffusa, che ha dovuto attendere la crisi del 2007 per iniziare a vacillare. Nessuno comunque si domanda in base a quale antropologia l'uomo, che nello Stato riuscirebbe a dare il peggio di sé, potrebbe dare il meglio di sé nel privato.

Dardot e Laval insistono molto su un concetto di "governamentalità" fondato sull'incentivazione, cioè "sugli interessi", concetto derivato dal pensiero di Bentham (pp. 387-390): ma nella propaganda ordoliberalista non è affatto chiaro per quale ragione i dirigenti aziendali non saprebbero fare i propri personali interessi e quelli degli azionisti, indipendentemente da -persino a discapito di- quelli della società: a meno di non incorrere negli stereotipi sui quali è costruito lo slogan "privato è bello"; o di tornare sui luoghi comuni ottocenteschi contro l'intervento pubblico.

Francamente umoristico è poi l'argomento liberista (p. 393) secondo il quale "i poveri che non pagano le imposte usano e abusano di un potere elettorale più pesante dei meno numerosi ricchi" i quali, sospirando, qualche tassa sono pur costretti a pagarla. È difficile quindi scorgere qualcosa di "neo" in certe argomentazioni; in tutto questo il liberismo non mostra davvero di aver intrapreso nuovi percorsi, tant'è che ritornano anche i soliti discorsi sulla libertà di scelta, *contro* l'istruzione pubblica (p. 398) perché la concorrenza tra le istituzioni scolastiche migliorerebbe la qualità dell'istruzione. Di fatto, come avemmo già occasione di notare, siamo semplicemente in presenza di una volontà di rafforzare le differenze sociali grazie ad un'istruzione differenziata.

La cosa più interessante da notare, è che tutti i mutamenti introdotti nell'azione dello Stato, che Dardot e Laval ci ricordano in modo esaustivo sino ad entrare nei particolari del nuovo lessico efficientistico anglicizzante (p. 405) siano presentati come *non ideologici*. "La riforma 'generale' dello Stato secondo i principi del settore privato si presenta come ideologicamente neutra. Essa non mira che all'efficienza, etc." (pp. 405-406).

Ora, a prescindere dal fatto che *l'efficientismo è un argomento ideologico*, appare significativo che esso non sia percepito come tale dai suoi propugnatori per i quali, evidentemente, la priorità dell'efficienza rispetto ad ogni altra valutazione, appare un'ovvietà. A prescindere dal fatto che l'efficienza fu anche la priorità delle politiche di sterminio naziste -non per nulla considerate espressione, sia pure aberrante, dell'asettica Modernità- non considerare l'efficienza, frutto del calcolo razionalista, come elemento ideologico, significa non percepire *l'ideologicità della Ragione*. Mi sembra quindi ragionevole l'impostazione di queste mie note che vedono nell'economicismo della Modernità una deriva della Ragione.

Tutto ciò ben si connette con quanto notano Dardot e Laval nelle successive pp. 406-408. Qui essi sottolineano la svalutazione del senso stesso dell'azione pubblica che ha generato "la mutazione antropologica che caratterizza le società occidentali" (p. 406); e subito dopo (p. 407) "l'ansia contabile che si è impadronita dell'attività giudiziaria, medica, sociale, culturale, educativa e di polizia". Si tratta di "*una forma specifica di razionalità importata dall'economia*" (ivi, corsivo mio). Tutti i risultati di queste attività sono espressi in cifre "come nell'impresa privata" (p. 408).

Questa continua attività di valutazione *contabile* mira a "far sì che *il valutato stesso produca le norme che serviranno a giudicarlo*" (ivi, corsivo loro); le modalità comuni di misura delle prestazioni tendono ad annullare l'autonomia professionale (p. 409); l'interiorizzazione delle norme e l'autosorveglianza producono una rivoluzione delle mentalità (p. 410). Questo fenomeno viene definito da Dardot e Laval come "feticismo della cifra" e "iperrazionalizzazione" (p. 411): mi sembra perciò scontato parlare, come faccio, di deriva razionalista; anche perché, come notano *passim* i due Autori, i risultati non sembrano essere di migliori: ad esempio quando si giudica dell'attività sanitaria o giudiziaria in termini di tasso d'occupazione dei letti d'ospedale, o di rapporto tra casi trasmessi e casi risolti. La "razionalizzazione burocratica" conduce alla "perdita di significato proprio del servizio pubblico" (ivi).

Tutto ciò comporta conseguenze che incidono direttamente sul rapporto dell'individuo con la società e la politica: i nostri Autori chiudono l'analisi alle pp. 412-413 con alcune osservazioni al riguardo. Innanzitutto essi notano (p. 412) che l'adeguamento generale al principio di concorrenza non si concilia con gli obblighi ai quali dovrebbero rispondere i servizi pubblici. In secondo luogo -questo mi sembra ancora più importante- "l'importazione di logiche contabili" (ivi) non soltanto non può costituire un metro unico di valutazione, ma toglie "contenuto politico" al rapporto tra i cittadini e lo Stato.

I cittadini, notano a p. 413, si trasformano in consumatori dei servizi, che valutano in funzione della propria soddisfazione personale; ma le conseguenze più dannose si verificano nell'etica degli addetti ai servizi. "Che si tratti del personale ospedaliero, dei giudici o dei pompieri" (ivi) l'etica professionale cede il posto agli interessi personali o corporativi, perché è venuta meno la dimensione morale e politica di attività che dovrebbero avere propri valori, e invece sono valutate ora sul piano *contabile*. Questa, diversamente formulata, è la morte dell'Utopia e la resa al giustificazionismo della datità della quale accennavo poco sopra.

Prima di concludere a mia volta su queste considerazioni, vorrei però tornare un attimo a riflettere su fenomeni già segnalati che tuttavia hanno -a mio avviso- riflessi che vanno oltre la situazione attuale in direzione di una possibile, lenta degenerazione dello stesso assetto statale che regola la convivenza. Questa lenta appropriazione dei criteri di valutazione delle imprese -potente il ruolo delle agenzie di *rating*- sulla valutazione dello Stato; questo trasformarsi dello Stato in agenzia per *l'addestramento del cittadino agli scopi delle imprese*, una vera *siyâsah* occidentale, fanno pensare ad una strisciante feudalizzazione dello Stato stesso, il cui potere formale tende a trasformarsi in quello di garante del potere reale dei gruppi economici.

Ciò non preluderebbe semplicemente ad un addio alla democrazia -in buona parte già in atto per il ruolo cogente degli organismi economici sovranazionali- ma ad una trasformazione radicale della società che ricorda, per similitudine, quella intervenuta tra il Tardo Antico e l'Alto Medioevo. Lo Stato diviene la mera cornice legale di un coacervo di potentati con propri domini diffusi anche tra diversi Stati, retti perciò da un variegato sistema di obblighi e di diritti. Questo mi sembra il rischio più grave di una vittoria ideologica dei potentati privati, di una privatizzazione del diritto -il trionfo del diritto privato perseguito da Hayek- perché toglierebbe anche la possibilità istituzionale di una democrazia.²⁸¹

Un simile rischio si potrebbe pensare accentuato dalla descrizione offerta da Dardot e Laval (pp. 414-467) circa i mutamenti, oserei dire antropologici, introdotti dalla vittoria del neoliberismo. Il titolo del capitolo a ciò dedicato, *La fabbrica del soggetto neoliberista*, lascia già intuire l'interpretazione che i due Autori intendono dare ai fatti, un'interpretazione che sa molto di "governamentalità" con prospettiva mirata sulle tecniche di ammaestramento, e che potrebbe indurre il lettore a sospettare il complotto. Come già anticipato, non posso che ribadire una certa freddezza verso questa lettura dei fatti.

I "fatti", per verità, sono esposti correttamente, non è questo il punto: ma per chiarire ciò che intendo e ho anticipato sarà forse opportuna una rapida esposizione del testo: anzi, rapidissima, per evitare lungaggini sul già detto. Iniziamo con un problema di impostazione che appare già a p. 415: Dardot e Laval, nella linea dell'approccio foucaultiano segnalato sopra, pongono il problema del "regime normativo" al quale è sottoposto il "moderno" uomo occidentale, e parlano di "regimi normativi e registri politici insieme eterogenei e conflittuali gli uni rispetto agli altri: la sfera del costume e della religione delle società del passato, etc.". Questo approccio è perfettamente foucaultiano ed è deviante.

La "normativa" infatti, non comporta di per sé connotati negativi o positivi, non è una cappa imposta dall'esterno sulla società ad opera di occulti persuasori dalle losche finalità: la normativa emerge *nella* società stessa ed è necessaria per costruire una società, è ciò che connota una società.²⁸² Ora, sotto questo profilo, evocare -mentre ci si accinge a criticare l'economicismo neoliberista- la normativa religiosa, significa non soltanto incanalare il discorso verso una generica critica della norma- *discorso foucaultiano*: ma fare anche un paragone errato e deviante che può far mancare il bersaglio della critica, che non può essere il neoliberismo *in quanto normativa*, ma la *normativa neoliberista*.

La normativa religiosa era infatti indirizzata all'uomo nella sua complessità umana, alla sua totalità; la normativa neoliberista ha per oggetto un'astrazione razionalista, l'*homo œconomicus*, o, se volete, lo *acting man*: è tanto astratta, rudimentale e pericolosa, quanto la rozza antropologia utilitarista di Bentham.

Il risultato di questa impostazione foucaultiana è dunque perdere di vista la deriva implicita in quella rozzezza culturale, per centrare la critica sull'esistenza di una normativa in quanto tale. Quanto al successo di questa normativa, esso resta poi avvolto nel mistero quasi fosse un complotto del Maligno e non l'esito di una cultura e il prodotto di eventi storici, non fosse cioè avvenuto sul palcoscenico di situazioni "spirituali" e "materiali".

Quando si parla, sulla scorta di Foucault, di "tecniche disciplinari", di "strategia", di "modelli di educazione dello spirito", che avrebbero convertito chi non si sarebbe mai convertito "spontaneamente" alla società industriale (p. 417) si pensa ad una mera operazione di indottrinamento, dimenticando che il convincimento è un processo retorico in grado di intercettare un non-detto di chi, di fatto, è pronto ad essere convinto.²⁸³ L'atteggiamento razionalista che fa del pensiero "tecnico" un pensiero calcolante è ben impresso nella cultura occidentale: indottrinante e indottrinato appartengono alla medesima *koiné*.

La fabbrica benthamiana dell'uomo efficiente (p. 419), dell'uomo come impresa, è l'esito di un processo di trasformazione culturale che data quantomeno dal XVIII secolo e dal quale nessuno può essere assolto. Le molte pagine che Dardot e Laval dedicano alla "tecniche" di questa governamentalità descrivono fenomeni reali, ma da una prospettiva, quella di una tecnica dell'inganno, che non mi sento di condividere: il

²⁸¹ Fa riflettere al riguardo una recente sentenza di Bruxelles che sancisce il diritto del privato ad applicare all'interno dell'impresa norme che sarebbero illegittime nel diritto dello Stato, come il divieto di manifestare la propria religione: nel caso specifico si trattava dell'uso del velo islamico. Dunque *il privato viene ad avere un proprio dominio territoriale nel cui ambito valgono le norme da lui stesso enunciate*, anche se in contrasto con quelle democraticamente sancite e vigenti nello Stato. Questo è il punto sul quale riflettere, non il diritto in sé di indossare simboli religiosi, che può essere oggetto di controversia *ma non di decisione "territoriale" dell'impresa*. Almeno sinché c'è uno Stato che, con tutti i suoi difetti, è l'unico contenitore nel quale può aver luogo una democrazia.

²⁸² A proposito della tanto citata società civile, probabilmente poche istituzioni le sono più proprie, sono da considerarsi suo prodotto *spontaneo*, come la normativa, in particolare etico-religiosa.

²⁸³ Per questo rinvio all'analisi dell'*Encomio di Elena* con i limiti dell'esposizione di Gorgia, in *Arte, Memoria, Utopia*, iniziato e proseguito *passim* dalla p. 60 sino alla conclusione alle pp. 71-72. Per Gorgia, Elena è la vittima del *lógos* di Paride (*lógos dynástes mégas estin*) il quale però, a ben vedere, in tanto può convincere Elena in quanto è in grado di intercettare un suo "non-detto".

miraggio di uscire vincitori da un mondo di competizione alle spese di qualcun altro, ha costituito una seduzione della quale molti sono stati complici, anche quelli che poi si sono scoperti vittime. Ciò è potuto accadere non tanto per una particolare piega antropologica, quanto piuttosto per una condivisione culturale, quella razionalista che esalta l'efficienza sul fondamento di un pensiero da contabile.²⁸⁴

Ciò naturalmente non toglie nulla ai fatti esposti con grande efficacia retorica da Dardot e Laval che denunciano una martellante propaganda ideologica veicolata dalla politica e dai media, una sorta di istupidimento collettivo che ha fatto dell'economia, della concorrenza, dell'efficienza e del rischio un mantra quotidiano.

Di tutto ciò abbiamo già parlato in termini non lusinghieri per le conseguenze sociali che comporta; qualcosa si può aggiungere per l'esaltazione di un'esistenza vissuta all'insegna del rischio, propagandata dall'ideologia neoliberista ed espressamente citata da Dardot e Laval alle pp. 439-442. Gli amanti del rischio sarebbero "dominatori coraggiosi" e coloro che preferiscono evitarlo "dominati piagnucolosi". Mi sembra appena il caso di ricordare che è accaduto ai popoli di preferire la sicurezza alla libertà.

Tuttavia, a prescindere dal fatto che per rischiare è necessario avere quantomeno delle possibilità che a molti mancano -si può non aver nulla da rischiare- c'è anche da dire -e questo i nostri Autori lo notano a p. 439- che per molti l'unico rischio praticabile sarebbe quello di intraprendere carriere delinquenziali. L'esistenza di questa concreta alternativa l'avevo sottolineato già *supra* in risposta all'ipotesi di Hayek sulla praticabilità di salari al di sotto del minimo vitale, ipotesi teorica tanto irrealistica quanto potenzialmente criminogena. Al di là di questi estremi non è difficile constatare tuttavia quali guasti sociali siano provocati dall'ideologia liberista.

Notano ancora Dardot e Laval a p. 441, che in questo modo l'ideologia neoliberista offre il vantaggio di trasformare i disastri di una politica fallimentare in semplici fallimenti personali: sull'individuo ricade così la colpa dei guasti di un sistema economico-politico.²⁸⁵ L'uomo diviene "rendicontabile", "responsabile dei propri atti.....in termini esattamente calcolabili" (p. 443). Il soggetto si distingue "per il valore d'uso direttamente misurabile della sua forza lavoro" (p. 444). L'imperativo dell'efficienza, cioè del parametro economico, domina lo svolgimento e l'etica stessa delle attività professionali, al punto che "persino il medico dovrà prescrivere terapie redditizie, o liberare letti di ospedale più rapidamente possibile" (p. 445).

In un mondo nel quale non c'è posto per i perdenti, la novità è che il perdente "sia l'uomo ordinario, che per sua essenza perde" (p. 448). Mi chiedo: chi è il perdente? chi, cioè, l'uomo ordinario? Non è una particolare figura antropologica, è semplicemente *l'uomo*, che viene privato della complessità dell'umano per trasformarsi in strumento di produzione/consumo sul modello dei distributori a gettone: soltanto i più efficienti restano sul mercato.

Questo modello sembra perfettamente razionale, ha però un piccolo neo: non si è previsto come riciclare lo scarto in un caso nel quale lo scarto è qualcosa con una propria vitalità e immaginazione. Lo sguardo del Panopticon non distingue bene nel brulichio della corte dei miracoli, ogni tanto aziona l'allarme ma non sembra mai aver visto giusto, la sua è soltanto una percezione ma poi, dopo l'ispezione, la situazione resta quella di prima e l'inquietudine serpeggia tra i sorveglianti.

Di tutto ciò, degli sviluppi della società attuale, Dardot e Laval danno un'interpretazione espressamente foucaultiana che si fa via via più psicologica con il procedere dell'argomentazione (pp. 449-464) disegnando non soltanto una tecnica della governamentalità, ma anche una psicologia perversa: salvo non chiedersi qual è il retroterra culturale che consente, almeno sinora, il successo di questa tecnica.

Nella loro interpretazione foucaultiana del neoliberismo, si intravede una massa acefala manovrata da abili manipolatori/costrittori grazie al possesso delle leve economiche e del megafono ideologico. Questo è un discorso *politico*, giustificabile e sostenibile quanto si voglia ma che ignora un'elementare constatazione: neppure la dittatura, personale o ideologico-culturale, può restare al potere *senza un consenso quantomeno implicito*: persuasore e persuaso si muovono nella trama di un copione condiviso, *soltanto il fiasco della commedia può dividere le loro strade*.²⁸⁶ Sembra tra l'altro interessante notare che la crisi recente del 2007, che ha iniziato a creare qualche dubbio all'interno del consenso, sia venuta dal mondo anglosassone, quello del "neo" liberismo di Mises, Hayek e Friedman che ha ormai messo in ombra la prassi ordoliberista: una crisi con i connotati del liberismo di sempre, strutturali, non di "governamentalità".

²⁸⁴ P. Bourdieu, *L'essence du néolibéralisme*, Le Monde diplomatique, Marzo 1998, parla di « vision de comptable (en autre temps, on aurait dit 'd'épiciier') que la nouvelle croyance présente comme la forme suprême de l'accomplissement humain ». Da questa visione, egli dice, non emergerà mai l'interesse pubblico, neppure al prezzo di qualche errore di scrittura matematico. Bourdieu identifica la debolezza del neoliberismo nel suo fondamento in una funzione matematica (quella che postula l'equilibrio neoclassico a partire dai diagrammi di Walras, uno tra i padri nobili del marginalismo). Bourdieu parla di "mito walrasiano della teoria pura" dal quale deriverebbero gli errori, e anche l'ostinazione della disciplina economica; parla anche delle angustie di una razionalità identificata con la razionalità individuale.

²⁸⁵ Su questo si innestano le innumerevoli interpretazioni lacaniane del fenomeno, sulle quali sorvolo perché del tutto non pertinenti a quanto sto tentando di mettere in luce, un fenomeno culturale, non un caso di plagio; anche perché il plagiato è sempre sottilmente complice di chi lo plagia.

²⁸⁶ Prendiamo il caso, segnalato da Gilbert, *What kind of Thing is "Neoliberalism"*, New Formations 80-81, 2013: *Neoliberal Culture* (anche sul web, <https://www.lwbooks.co.uk/new-formations>) p. 13: nel mondo neoliberale i rapporti sessuali non sono più atti relazionali, ma forme di consumo. Si tratta certamente di un mutamento culturale da collegarsi alla società dei consumi: ma dobbiamo pensare per questo ai funzionari con i loro intellettuali organici, nascosti nelle stanze da letto? Se la penetrazione ideologica giunge anche agli aspetti intimi, ciò può significare soltanto che siamo in presenza di un'ideologia condivisa che riguarda l'intera società.

Quando, a p. 464, Dardot e Laval parlano di un'impresa "impigliata nelle stesse logiche immaginarie di espansione infinita, di valorizzazione azionaria senza limiti" parlano in realtà della particolare accezione di un mito universalmente diffuso, quello della Ragione post-illuminista sostanziata nel Progresso infinito. Il mito religioso del progresso aveva un fine *e una fine*: il "ritorno" in una storia della salvezza; la sua secolarizzazione nella Ragione razionalista non può che risolversi, viceversa, in una corsa infinita dietro la lepre di pezza. Una corsa teoricamente infinibile, destinata tuttavia a finire quando il levriero, che non è di pezza, deciderà se morire d'infarto o fermarsi e pensare ad altro.

Già a suo tempo parlai infatti di una "cattiva secolarizzazione" (cfr. *Storia, etc.*, p. 1002 e, prima ancora, *Arte. Memoria. Utopia.*, p. 112) che prese corpo col trasferire in un pensiero, preteso laico, strutture mutate dal pensiero religioso togliendo loro il fondamento nella trascendenza. Questo non è un vero pensiero laico, è un pensiero che ha perso il vecchio fondamento senza trovarne uno nuovo: la Ragione pretende infatti di avere in sé il proprio fondamento.

Giunto così alla fine della propria narrazione (pp. 468-492) il testo di Dardot e Laval fa i conti con se stesso ponendosi la domanda: "quali sono gli aspetti fondamentali che caratterizzano la ragione neoliberista?"; cioè di quella che il titolo definisce "nuova ragione del mondo"? essi ne identificano quattro (pp. 468-469). Il primo è costituito dal costruttivismo: il mercato non è un dato naturale ma una realtà costruita. Questo è senz'altro vero nei fatti, tuttavia l'impalcatura teorica di Hayek e Friedman afferma il contrario. Il secondo è che l'essenza dell'ordine del mercato non sta nello scambio ma nella concorrenza. Questo anche è vero nei fatti e nei proclami e lo aveva già detto Foucault, ma era già il fondamento della visione darwinista di Spencer, "the survival of the fittest" è l'effetto. Del resto già Bastiat vedeva, nella concorrenza, l'essenza della libertà.

Il terzo è che lo Stato stesso è sottoposto all'ordine della concorrenza; il diritto privato ha il sopravvento su quello pubblico e lo Stato deve considerare se stesso un'impresa. Questo anche è vero, ma rappresenta una "novità" soltanto nel senso che l'ideologia liberista, in sé *non necessariamente "nuova"*, ha conquistato lo Stato.

Il quarto è che lo Stato deve condurre gli individui a gestire se stessi come fossero imprenditori: "siamo tutti imprese da gestire e capitali da sfruttare" (p. 469). Questo è, per la verità, un obiettivo propagandistico: se c'è chi vi acconsente è perché, come nell'apologo kafkiano, l'animale ha strappato la frusta al padrone e si frusta da solo, convinto di essere divenuto lui, il padrone.²⁸⁷ Tutto ciò richiede però non soltanto addestramento, richiede partecipazione a una cultura che abbraccia tanto l'illusionista quanto l'illuso: la cultura di un Razionalismo ormai dilagante che riduce la vita al calcolo contabile. L'uomo è la macchina che produce e consuma a un ritmo sempre più accelerato, e non si accorge così di consumare la propria stessa umanità nella corsa verso un traguardo che non c'è.

Un viaggio vuoto e per nulla festoso²⁸⁸ nonostante i generali abbiano ordinato la fanfara, perché l'esercito marcia cantando una canzone triste (© Buzzati, *La canzone di guerra*) e il malcontento viaggia sussurrato tra le file sotto l'occhio degli stessi sorveglianti. La cosa non sfugge a Dardot e Laval i quali, parlando di una "razionalità a-democratica" (p. 469) notano che la democrazia presuppone "una certa irriducibilità del piano politico e morale al piano economico" (p. 470); e che la democrazia liberale pensava "una certa connessione dell'individuo con il bene comune" (ivi). Va detto tuttavia che sembra loro sfuggire di dove nascesse questa connessione, che è un lascito dell'etica sociale di origine religiosa.

L'etica del "Dio" del liberismo si limita a quella del Dio/contabile del *Giobbe* che pensava di risarcire il danneggiato restituendo il doppio di quel che aveva tolto: i figli con il doppio dei figli (non però delle figlie, chissà perché); le ricchezze con il doppio delle ricchezze; gli anni della maturità trascorsi tra miseria e sofferenze con 140 anni di agiata vecchiaia. *Il conto però non torna*, almeno per un uomo cui sono stati tolti affetti che non tornano -nessuno gli può restituire i figli perduti, i nuovi figli non gli restituiscono ciò che gli è stato tolto- e che ha trascorso una vita infelice: di ciò *nessuno e nulla lo può risarcire*.

Il "Dio" del liberismo, per giunta, nel fare i suoi conti s'incarna al più in un'assicurazione privata, che non pratica la beneficenza e neppure l'equità: è il banco che vince sempre e comunque. Il "Dio" del liberismo riduce tutto ai numeri: se la contabilità segnala un utile il risultato è positivo al di là di perdite non contabilizzabili. Questo non è cinismo, è, più semplicemente, un errore: perché la riduzione dell'uomo a protesi del processo produttivo e la disgregazione della società, il fenomeno della disumanizzazione, toglie a quel processo il suo principale combustibile: l'uomo.

Ciò che entra in crisi, in altre parole, è il quadro stesso di riferimento nel quale è stata pensabile la società liberista: non è detto che la produzione costituisca la via maestra per il conseguimento dell'utile individuale, non è detto che gli stessi controllori abbiano interesse a far "rispettare le regole". Non si comprende la ragione per la quale l'interesse egoistico degli utilitaristi, che si risolve in malversazioni nell'amministrazione pubblica, debba porsi degli scrupoli in una società per azioni. Incitare l'interesse egoistico è un gioco pericoloso,

²⁸⁷ "L'animale strappa di mano la frusta al padrone e si frusta da sé, per diventare padrone lui, e non sa che questa è solo una fantasia, nata a un nuovo nodo nella correggia padronale". *Considerazioni sul peccato, etc.*, 29*, in F. Kafka, *Confessioni e diari*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1972, p. 795.

²⁸⁸ Kafka, cit., p. 797: "Quanti più cavalli attacchi, tanto più in fretta farai: non già a sradicare il masso dal suo basamento, cosa impossibile, ma a strappare le briglie, iniziando così un vuoto viaggio festoso".

con tutti i limiti degli *wishful thinkings* è sempre meglio un'etica sociale. Castoriadis (cfr. nota 240, *supra*) ha visto bene.

Dardot e Laval descrivono questa evoluzione in termini *politici* alle pp. 472-473. Nella loro analisi la società del *welfare* (quella che si volle mettere in atto dopo la seconda Guerra mondiale) rappresentò l'integrazione del salariato "nello spazio politico tramite la definizione di condizioni concrete di cittadinanza" (p. 472): una cittadinanza "sociale" che completava quella civile e politica raggiunta nei secoli precedenti. Quello che accade nella gestione manageriale della società è l'erosione di questi raggiungimenti, e viene citata al riguardo (p. 474) l'indifferenza di Hayek tra liberalismo e totalitarismo, purché sia realizzato il regime economico richiesto. Ne abbiamo già parlato, e abbiamo anche visto la condiscendenza di Friedman verso Pinochet in nome della messa in opera di un'economia liberista.

Politica, oltretutto moralista, è anche la denuncia (p. 473) di "cinismo", "menzogna", "arroganza", "brutalità" e quant'altro di abominevole possa diventare strumento di affermazione e dominio in nome dell'efficienza. Non viene tuttavia notato che il "positivo" etico del quale l'evoluzione culturale in atto rappresenta il negativo: i "valori" sui quali si affermano ora i "disvalori", altro non sono che il lascito di un'etica religiosa che aveva plasmato per secoli una società. Prigionieri di una Ragione della quale si è persa di vista la storicità e il fragile fondamento,²⁸⁹ non avvertono la fatale avanzata, il "naturale" sviluppo rappresentato dall'economicismo nella logica del pensiero razionalista.

La "nuova ragione del mondo" è vecchia di almeno tre secoli, ha soltanto impiegato molto tempo per abbandonare lo stato larvale e metter su le unghie e i denti: e discende da una Ragione ancor più antica (si veda l'Appendice). Tuttavia essa è "nuova" per Dardot e Laval che la traggono sotto il profilo di una "governamentalità" in grado di provocare la mutazione antropologica kafkiana descritta sopra in nota 287; una governamentalità che essi vedono in crisi ciò che fa ipotizzare loro un possibile ripiegamento verso la dottrina ordoliberal "a lungo relegata in subordine dalla sua concorrente austroamericana, quando non completamente ignorata" (p. 477, nel testo e in nota 25). Noto per inciso, e con piacere, l'importanza di un'osservazione che pone un netto distinguo tra "austroamericani" e ordoliberalisti, e la pone precisamente in tema di visione sociale: una distinzione che, *per scarsa attenzione alla letteratura*, non è per nulla chiara in Foucault. Le cose della logica non sono la logica delle cose.

Tornando però al problema della "ragione del mondo", per constatare quanto questa Ragione sia vecchia (la si potrebbe far risalire persino a Platone, se non stessimo parlando di un economicismo che nasce nel XVIII secolo) è sufficiente riferirsi ai nostri stessi Autori che così la descrivono a p. 484 (tutti i corsivi sono miei): "A essere investiti delle funzioni di direzione sono gli scienziati e gli industriali, non in virtù della loro attitudine ad imporre sugli altri la propria volontà, cioè della loro potenza, ma perché *ne sanno più degli altri*. Non ci troviamo di fronte a uomini che dirigono uomini, *è la verità stessa che parla per bocca di scienziati e industriali*, e tutti sanno che nulla è meno arbitrario della verità. *Non si può resistere alla verità*, non si può far altro che tendervi spontaneamente perché essa non comanda, ma si impone semplicemente facendosi riconoscere. La costrizione governamentale deve dunque scomparire con l'arbitrio. Nella società attuale l'azione governativa è ridotta al minimo, etc."

Non siamo in presenza di uomini che dirigono uomini, ma di uomini che dirigono le cose, le cose sono divenute più importanti degli uomini e gli uomini sono importanti in quanto sono divenuti cose, capitale umano: la tecnica ha preso il posto della politica, la cosa non sarebbe dispiaciuta a Platone che considerava la politica sul fondamento di una tecnica. Secondo Dardot e Laval (p. 485) l'amministrazione scientifica delle cose può dunque rendere persino superflua l'azione del Governo; e a questo punto è più facile "evadere da una prigione che uscire da una razionalità" (p. 486).

Evadere dal Razionalismo, questo è davvero difficile, ma "evadere" deve riguardare un'intera cultura: non ne evase il mondo pianificato defunto alla fine del XX secolo, che fu pensato e creduto come alternativa al liberismo; e non ne evade l'intero Occidente, persuasori e persuasi, plagiari e plagiati. Non ne evade neppure l'irrazionalismo delle *fake news* e dei movimenti "d'opinione" che ne nascono, la controcultura circolante sul web, perché l'irrazionalismo può esistere soltanto come volto oscuro del Razionalismo.

Uno sguardo al panorama

Il lettore avrà notato che il tema del "neo" liberismo è stato affrontato sulla scorta di una bibliografia assai stringata, per non dire minimale, rispetto alla torrenziale letteratura prodotta sull'argomento. La ragione è da ricercarsi nella diversità tra i percorsi di quella letteratura e la prospettiva dalla quale queste note guardano alla cosa. Il lettore può comunque tranquillizzarsi: siamo in presenza di una letteratura essenzialmente ripetitiva.

Essa guarda alla cultura -e alla prassi- neoliberalista principalmente sotto due angolazioni: la contesa ideologica (pro o contro il neoliberalismo) si alterna infatti alla trattazione "tecnica", accademica o anti-accademica, che entra nel merito della giustezza delle ricette praticate, sotto il profilo della "scienza" economica.

²⁸⁹ Cfr. *Storia, etc.*, p. 961: il Razionalismo è "il cerchio di gesso che ipnotizza la gallina occidentale".

Né l'una né l'altra via rientrano però nei percorsi seguiti dalla *Storia di un altro occidente*: a me interessavano gli sviluppi attuali delle premesse storiche stabilite dai percorsi ideologico/culturali sui quali ha preso corpo il pensiero egemone, il Razionalismo nel quale si è conformata l'ideologia di "Occidente". Evitando quindi valutazioni economiche che non mi competono e schieramento ideologico che sposterebbe il discorso sul piano politico -rispettabile ma estraneo all'oggetto dell'analisi- a me interessa il fondamento culturale che ha condotto l'economia -non importa se liberista o collettivista- a costituire l'elemento sovrano, se non l'unico, attorno al quale progettare e costruire la società.

Quando Marx scopre²⁹⁰ che l'essenza del capitalismo è uno sviluppo economico (se volete, un accumulo) infinibile, destinato soltanto a riproporsi in scala sempre più ampia, ciò che scopre è l'ultima trasformazione di un vecchio mito, nato come via del ritorno o storia della salvezza nel percorso religioso che va da Zoroastro al Cristianesimo; secolarizzato poi nel mito laico, illuminista, di una Storia intesa come progresso ora *necessariamente infinito* (non essendovi uno stato di perfezione o un luogo celeste al quale tornare); e risolto, nell'eccitazione del XIX secolo, in un progresso economico senza confini all'orizzonte.

Nel primo caso la storia dell'uomo, con tutti i suoi incidenti di percorso, acquisiva un *senso* in un duplice significato della parola: non era più derelizione, illusione o viaggio nel deserto, perché acquisiva un *significato* in vista di uno scopo e in rapporto a un referente; ma anche una *direzione* verso un porto d'arrivo.

Nel secondo, con l'epoca dei Lumi, l'eccitazione per la scienza e l'espansione europea nel mondo, divengono radiosa certezza di magnifiche sorti²⁹¹: per l'Europa, ovviamente, che diviene portatrice di un astratto Progresso, tanto certo quanto indefinito. Hegel, che di tutto ciò era partecipe ma era stato anche un Romantico e che per giunta era anche una "creatura filosofica ministeriale" (*copyright* Schopenhauer) elabora allora il progresso triadico di una Storia teleologica, nella quale l'Assoluto scende in terra e viene battezzato col nome di "Ragione" sulle rive di qualche fiume tedesco; una Ragione che a dire il vero non sembra molto ragionevole, ma è astutissima e si nasconde chissà dove.

La Ragione è però una macchina che macina se stessa, è un principio formale vuoto di contenuto esattamente come il calcolo aritmetico, perciò il suo punto d'arrivo è in se stessa, nel calcolo: l'ebbrezza dell'espansione coloniale e produttiva non ebbe difficoltà a risolverla in razionalità economica. Con il XIX secolo siamo dunque ormai nel terzo caso, il Progresso, in sé astratto, si concretizza in progresso economico mantenendo però la caratteristica che aveva assunto con la secolarizzazione: non avendo più un porto d'arrivo diventa un processo inarrestabile come quello scatenato dall'apprendista stregone.

Scompare il "senso" inteso come significato, resta soltanto il senso di marcia: sempre avanti e sempre nella stessa direzione, verso dove, non è dato sapere, ma occorre aver fiducia nei generali che ci guidano. Non ci si è posta la domanda cui dovrebbe rispondere un pensiero *davvero secolarizzato*: se non c'è più quel porto nell'Altrove, esiste una direzione, nella storia/*Historie*, che possa farne una Storia/*Geschichte*? Da allora però si è sviluppata una lussureggiante letteratura che vuol darci la fiducia di essere nel giusto, un "giusto" inevitabile perché la retta via fa parte di un flusso misterioso nel quale siamo immersi: dalla Ragione cosmica del Deismo all'evoluzione delle specie, all'evidente *big bang* universale che però corre verso il misterioso Nulla dello Zero assoluto: a meno che non ci ripensi e torni indietro ma sempre secondo una Legge cui dobbiamo adeguarci, anche se non la conosciamo. Ci sarà dato il contrordine, comunque.

La storia dell'uomo non sarebbe altro che un frammento di questa storia naturale, deterministicamente necessitato come quella, dalla quale è ontologicamente impossibile sottrarsi perché, anche se la conoscessimo, sarebbe comunque la *nostra* Legge. Stando così le cose, ne consegue che il "fatto" diviene di per sé "giusto" per la semplice ragione di essere accaduto e perché ciò che è accaduto non poteva non accadere; l'interrogativo su ciò che potrebbe essere "giusto" in alternativa al "fatto" diviene improponibile: and that is that.

La domanda gnostica: *unde malum*? ha quindi una sola risposta: il male è soltanto un'apparenza agli occhi del perdente che non si adegua, è una sua soggettiva valutazione frutto della sua personale inadeguatezza. Provvederà l'evoluzione della specie, però nel frattempo appare incomprensibile come mai tanta razionalità sia così sbadata nei particolari. Il pensiero che elabora quella risposta però lo conosciamo già, è quello della società classica, è quello stoico: è l'ideologia del dominio che trova supporto nel pensiero della *téchne*, il mondo è chiuso nella sfera di Ananke, il Razionalismo scientifico ha degnamente sostituito quello classico. Ci eravamo dunque illusi quando pensammo di poter, *noi*, fare la *nostra* storia?

In fondo, diceva Marx, la storia è quella cosa che fanno gli uomini: giusto. Ma come? liberamente o necessitati? Domanda impervia, per la nota difficoltà a definire il libero arbitrio, fu Schopenhauer a segnalare l'interruzione di percorso dopo che un somaro ci aveva lasciato la pelle. E allora: necessitati, ma da chi? da una legge che detta il percorso come una segnaletica stradale, o dai nostri bisogni e dai nostri sogni? Il sogno è sempre libertà dal bisogno: "We are such stuff/As dreams are made on"; eppure, la "baseless fabric of this vision" -la *nostra* visione- è *esattamente ciò che la rende inespugnabile*. Come ci si può impadronire di qualcosa che non *ci* è? che è, sì, ma in un non-luogo? Secondo le debordanti letture "lacaniane", gli *apparatchiki* avrebbero fatto un buon lavoro per trasformare il sogno in un incubo, ma non c'è da dar loro troppo credito: prima o poi sorge l'alba, le immagini demoniache si dissolvono, il nuovo giorno ci risveglia alla realtà.

²⁹⁰ *Il Capitale*, ed. cit., III¹, p. 299.

²⁹¹ Si veda la nuova Trinità di p. 539 in *Storia*, etc.

Gran problema quello della Giustizia (con la maiuscola) tant'è che si è ritenuto vano rincorrerla, visto che fa parte del sogno ed è quindi in un non-luogo. L'aspetto suo peggiore non è però questo, cioè che sia un miraggio: è il fatto che ciascuno la vede dal suo punto d'osservazione, quindi la vede diversa, e non c'è modo di mettersi d'accordo. La giustizia -con la minuscola- così come si è tentato di configurarla, è sempre stata quindi un compromesso. Per tagliare la testa al toro, i cercatori di "verità" epistemiche decisero quindi di identificare il "Vero", quindi il "Giusto" (Giustizia e Verità sono da sempre sorelle siamesi) con il "Fatto", ma questo fu un errore logico, sarei per dire: una sgrammaticatura. Il fatto, in quanto fatto, ha sempre un *hic et nunc*, non può quindi coincidere con qualcosa che è in un non-luogo (e anche in un non-tempo); perciò il mercato, che è un fatto, non può mai manifestare il vero, se mai il suo contrario. Di "vero" nel mercato c'è soltanto ciò che l'ha plasmato, la forza: e la forza avrà anche le sue ragioni, ma sono contingenti.

Un tempo ci fu detto che il "Vero" e il "Giusto" sono altrove, un Altrove dove saremmo approdati e la cui realtà avremmo dovuto quotidianamente testimoniare con le parole e con le azioni. Questo ci rendeva cittadini di un altro mondo perché, come diceva Weigel, noi siamo esattamente dove *vogliamo* essere. Adesso Dio, se anche non è morto, s'è ritirato in pensione, ma di lì manda messaggi con il *nom de plume* di Utopia: dunque è sempre possibile disegnare un'alternativa allo *status quo*.

La nostra storia, in fondo, non è altro che un racconto narrato dopo di noi attorno a ciò che abbiamo fatto: mentre lo facciamo la narrazione ancora non esiste, né noi possiamo contemplare dall'esterno ciò che facciamo. Perciò noi non sappiamo dove andiamo, nella migliore delle ipotesi crediamo di sapere dove vorremmo andare, e chi verrà dopo di noi constaterà l'eterogenesi dei fini scoprendovi una logica per noi imperscrutabile. È così che la *Historie* diventa *Geschichte*, ma è soltanto una piccola e manipolata frazione di quel ribollire di *bisogni* e *desideri* che la mise in moto.

Invito perciò a lasciare ai funzionari il compito di illuminarci il cammino, anche se di loro non c'è da fidarsi: i cammini della storia sono di norma vicoli ciechi dai quali occorre uscire per inventare nuovi e diversi percorsi, anche quando qualche modesto secolo di continuità sembra suffragare il Verbo di qualche capofila non sempre disinteressato.

C'è stato un tempo nel quale, mentre i funzionari lavoravano con alacrità e prudenza alla sopravvivenza dell'Impero, altri che lo davano per morto vivevano singolari esperienze alternative esibendosi nel deserto o in cima alle colonne. Io non ho doveri né certezze, partecipo anch'io di un moto turbinoso che ci trascina -*tutti*- e del quale ignoro le leggi. Penso però che quel moto stia portando l'ideologia di "Occidente" a depositarsi come un granello di sabbia nelle dune mobili della storia, comunque intesa. Penso che stiamo passando, anche se non ce ne accorgiamo; penso che nella nostra Modernità crepuscolare stiamo vivendo il passato.

Le società sognate dai Profeti, che le religioni hanno poi adattato a quel che c'era -e non era gran che- avevano questo di solido: in quanto sogni, andavano oltre la Ragione, pensavano le regole in funzione della complessità dell'uomo, alla sua diversità, alle pulsioni, alla necessità di dar forma *sociale* al magma incoercibile della vita e delle vite, fatte di prospettive, bisogni, desideri, di per sé non sociali eppure in grado di manifestarsi soltanto in presenza di una società.

La società della Ragione ha viceversa confuso le cose della logica con la logica delle cose, come fatale quando ci si distacca dalla concretezza della vita rifugiandosi nell'astrazione condensata nei numeri. Il principio formale giunge a valere indipendentemente da ciò che addiziona o sottrae, divide o moltiplica: trova la propria giustizia in se stesso. Gli immensi guasti sociali, tali perché in primo luogo *umani*, di una concezione economicista dell'esistenza, scompaiono inghiottiti nell'anonimità del PIL: se cresce, siamo nel Progresso.

Come scrivevo un quarto di secolo fa, nella *Dedicatoria* di *Arte. Memoria. Utopia.*, da certi percorsi non si esce parlando al timoniere della nave dei folli. Se ne esce soltanto quando la nave incappa in uno scoglio (o, per restare al titolo, la deriva la spiaggia in terre sconosciute). Allora tutti l'abbandonano e intraprendono un nuovo, avventuroso cammino nell'ignoto, portandosi dietro gli stracci e le fanfare. Meglio se li guiderà un Veggente in grado di interpretare i presagi, che non un generale preoccupato di ordinare le fila.

Nel Gennaio 1989, quando l'Unione Sovietica aveva ormai i giorni contati, Khomeyni scrisse una lettera a Gorbaciov²⁹² nella quale si sosteneva che le difficoltà dell'Unione Sovietica, come quelle dell'Occidente destinato anch'esso a finire in un vicolo cieco, erano generate dalla lotta contro il fondamento religioso. Indipendentemente da ogni altra valutazione, una cosa appare evidente: al giudizio della Guida della Repubblica Islamica, comunismo e liberismo appaiono soltanto esiti alternativi di una medesima cultura. L'errore di questa cultura è nella resa alla datità (il "materialismo", nel linguaggio religioso dell'Âyatollâh) e nell'ignoranza di ciò che la trascende ma che ne costituisce l'unico fondamento.

Khomeyni invitava per conseguenza gli studiosi sovietici a rendersi familiari con le visioni ontologiche dei grandi filosofi e teosofi del neoplatonismo islamico: gli shî'iti al-Fârâbî, Avicenna, Sohrawardî e Mollâ Sadrâ, citato con il suo nome onorifico di Sadr al-Muta'âlim (Il primo dei famosi), cui aggiungeva il non

²⁹² La lettera di Khomeini a Gorbaciov, www.diruz.it/2012/07/03/la-lettera-di-khomeini-a-gorbaciov.

shî'ita Ibn al-'Arabî.²⁹³ Successivamente, e in chiusura, Khomeyni invitava a riflettere sul ruolo sociale della religione ("strumento di liberazione") che "vuole l'attuazione della giustizia nel mondo".

Ecco dunque la parola "giustizia", *tanto ripudiata da Hayek*, che torna a proporre un problema sociale; tant'è che, secondo Khomeyni, *la politica non può relegare la religione nel recinto delle opinioni private*. È una delle sciocchezze del Razionalismo delle quali abbiamo parlato. Se ricordiamo le parole di Castoriadis, quelle che ho citato, circa la distruzione del patrimonio etico della società e degli individui causata dall'economicismo, senza il quale la stessa economia non potrebbe sopravvivere; di un patrimonio cioè che era stato l'eredità di un'etica sociale religiosa; abbiamo di che riflettere: comunque la si pensi.

Nel crepuscolo del suo dì di festa, non più ode l'Occidente il canto del viandante lontanante per la via, ma il crocidio degli esperti nell'estasi dei televisori.

Gian Carlo Benelli
17 Aprile 2017
Lunedì dell'Angelo

²⁹³ Di tutti costoro abbiamo parlato in *Storia, etc.* e la citazione è importante culturalmente e politicamente, perché al-Fârâbî e Avicenna sono sempre stati in forte e motivato sospetto di Ismailismo; anche le grandiose ontologie di Sohrawardî, Mullâ Sadrâ e Ibn al-'Arabî hanno tutte ben poco di "ortodosso", lo abbiamo visto, tant'è che costituiscono motivo di fascino per Henry Corbin. Noto per inciso di avere osservato all'ingresso del padiglione dell'Iran a Expo 2015, i busti di Sa'dî, Khayyâm, (ortodossi ma.....poeti) Avicenna e Nâsîroddîn Tûsî, quest'ultimo con i trascorsi nizârîti che sappiamo (cfr. *Storia, etc.*, p 234 in nota 300; p. 1173; pp. 1194-1195). Questo, a mio avviso, suggerisce qualcosa circa aperture e caratteristiche della shî'a iraniana -che è innanzitutto *iraniana*- alle quali accennavo nelle ultime pagine di *Le opinioni diverse e la nascita di un'altra "retta opinione"*, in *Storia, etc.*

APPENDICE

Si riportano qui di seguito due brevi scritti sulle angustie del pensiero razionalista. L'argomento costituisce la trama stessa della *Storia di un altro occidente* nonché degli altri miei libri; perciò in essi, molti altri aspetti del problema sono trattati *passim*, e ad essi rinvio. I due articoli che seguono possono tuttavia fornire un'utile base per l'inquadramento del problema. Il primo di essi non fu pubblicato, il secondo ha costituito il testo di una conferenza.

SUGLI INGANNI DEL LINGUAGGIO E I MIRAGGI DEL DESIDERIO (critica del Razionalismo e delle atopie)

Un pensiero che non sia pensiero del vivente nel suo divenire, ma sia percezione di identità come immutabilità dell'Io nel tempo, fa di questo Io perdurante il *sub-jectum*, cioè il soggiacente durevole che, rispecchiato nell'*ob-jectum* (che Weigel tradusse coerentemente con: *Gegenwurf*, termine oggi scomparso dai vocabolari) conduce al concetto metafisico di *sub-stantia*, ciò che è "sotto" ciò che si dà. Il "che cos'è" della cosa inteso nell'identità diviene quindi la sua "essenza", e infatti l'essere dell'essenza diviene, per Aristotele, il "tò tí ên êinai", cioè "ciò che era l'essere", il suo marchio immutabile nel tempo. La metafisica occidentale nasce da qui; secondo Nietzsche dalla struttura stessa delle lingue indoeuropee. In altre parole, siamo in presenza di un avvitarsi del linguaggio, che maschera come "fedele nella metafisica", cioè nel "mondo dietro il mondo", come lui dice, ciò che è semplicemente... fedele nella grammatica. L'aspetto sul quale ancora riflettere, è però questo: in questa logica, ogni concreta esistenza diviene un accidente dell'astratta essenza; ek-sistere, (cfr. il greco *sístemi/istemi*, persiano *istâdan*) indica il costituirsi fuori da, costituendo il *Da-sein*, l'esser-ci della terminologia tedesca. "Essenza", è parola che corrisponde al greco *ousía*, che si forma sul participio presente femminile del verbo essere (*êinai*) che si traduce con "sostanza", perché essenza e sostanza si equivalgono.

Questo è effettivamente un inganno delle nostre lingue, come si evince dall'importante Introduzione di H. Corbin al *Kitâb al-Mashâir* (Libro dei ricettacoli della conoscenza, da lui tradotto come *Libro delle penetrazioni metafisiche*) di Mollâ Sadrâ Shîrâzî (XVI-XVII secolo). Nota Corbin, che mentre l'uso del termine "essenza" appare un trucco intellettuale per dissociare lo "essere" dal concreto esistere, Mollâ Sadrâ (sulla cui metafisica dell'esistenza si veda la rapida sintesi in *Storia di un altro occidente*, pp. 1230-1231) che avrebbe potuto coniare dal suo persiano, lingua indoeuropea, un termine equivalente al nostro "essere", usa il termine *haqîqat*, che in arabo indica il concreto esistere di una cosa, l'atto stesso del suo essere, perché soltanto esistendo un essere è ciò che è, cioè è la sua propria quidditas.

Haqq, in arabo, sta infatti a designare la realtà/fattualità o fatticità della cosa, il suo essere un fatto, essere conforme a ciò che deve essere, essere necessarietà, obbligatorietà, verità di fatto. Quanto ai termini *wujûd* e *mawjûd* usati da Avicenna nella sua Metafisica, va notato che il primo sta a designare ciò che si offre all'esperienza sensoriale, il secondo ciò che è esistente, che è portato all'esistenza. Vi è difficoltà, nota Corbin, a tradurre certi significati nella nostra logica.

Questa premessa è utile per capire certi sottintesi del nostro linguaggio che svelano aspetti non detti del nostro pensiero: come sosteneva Hamann (cfr. *Storia di un altro occidente*, p. 588 nel testo e in nota 117) la lingua di un popolo corrisponde al suo modo di pensare e "l'essenza invisibile delle nostre anime si manifesta per mezzo delle parole".

In particolare, se noi diciamo *come una cosa è* (questo libro è rosso) siamo nell'ambito della dottrina aristotelica delle categorie, e questo "come" (l'essere rosso) si aggiunge alla sostanza (che permane: un libro è comunque un libro, quale che ne sia il colore) e vi si aggiunge come "accidente" (greco: *symbebekós*, ciò che è sopravvenuto aggiungendosi, cui corrisponde il latino *accidens*).

A questo punto mi sembra chiarirsi il modo in cui noi ci poniamo in rapporto con le cose: il libro rosso e quello verde sono entrambi libri nella sostanza; vale a dire, c'è tra loro un'equivalenza sulla base della *reductio ad unum*. Il rapporto stabilito tra i due è pensabile perché abbiamo reso possibile la riduzione dell'altro al medesimo, all'essenza del "libro", obliterando nell'altro il suo essere-ciò-che-è (libro verde o libro rosso).

Il modo sembra tanto chiaro (ed è utile e indispensabile per organizzare un sapere delle cose) ma lo è molto meno se stabiliamo un rapporto tra gli uomini (per non dire tra i viventi in generale) perché stiamo operando un bel passaggio metafisico che cancella la vita, stiamo cioè cancellando il legame tra la *quidditas* e il concreto esistere dell'esistente; poniamo un'astratta "umanità" come essenza di quell'uomo, al di là del suo esser uomo in quanto *quell'uomo*. Questa è però la premessa al nostro rapportarci.

Qui non voglio entrare sulla diversa concezione dell'altro come "Tu", caratteristico dell'ebraismo, dove l'infinità del molteplice si contrappone alla totalità, fondando la libertà. Per questo c'è la letteratura del

rapporto Io-Tu (Buber, Lévinas) dove il Tu è salvaguardato nella sua alterità, in quanto una delle infinibili manifestazioni del divino, irriducibili all'identità. M'interessa viceversa sottolineare che questa nostra struttura logica non si articola sul vivente, ma su immagini virtuali situate al di là di esso, fisse e immutabili, perché soltanto la permanenza della sostanza sotto il continuo mutare del vivente consente l'inquadramento del vivente negli schemi concettuali; consenti, tra l'altro, la nascita della scienza classica nell'ambito del Razionalismo scientifico. M'interessa la struttura logica perché il procedere attraverso mere astrazioni è il fondamento di quel nostro Razionalismo che, occupando i modi della comprensione del *reale*, fa sì che il suo opposto si costituisca necessariamente come Utopia, come non-luogo; e poiché gli opposti, là dove non si compongono, si rinviano reciprocamente, ne deriva che Razionalismo e Utopia sono due manifestazioni del pensiero inconciliabili e al tempo stesso indissolubili, un po' come quel Don Chisciotte morto e quel morto Don Chisciotte di Kafka, destinati a rotolare abbracciati per l'eternità.

Il tentativo di paralizzare la vita, con il suo eterno divenire e trasformarsi, la sua inafferrabilità, incircoscrivibilità; il suo riproporsi sempre nuova e imprevedibile; è un vecchio incubo del pensiero classico: se Socrate pretendeva di definire la verità come "una", in quel pensiero il movimento e il divenire venivano avvertiti come difetto e male: il Dio di Aristotele è immobile, tutto il sogno dell'antichità è sottrarsi al cambiamento; *gênesis* e *phthora* (nascita e corruzione) costituiscono il marchio d'inferiorità dell'esistere rispetto all'immobile eternità del mondo delle Idee. L'Essere è immobile e rotondo, pensava Parmenide; il divenire e il trasformarsi sarà perciò pensato come irruzione del Nulla, generando quell'enigma per il quale l'Essere, in qualche modo, non è; e il Non-essere, in qualche modo, è (Platone, *Parmenide*, 162 B).

In effetti il *lógos* è ciò che divide quanto nel *mýthos* è unito, ed è arma essenziale per operare nel campo della *téchne*, perché consente il dominio (anche concettuale) sulla cosa, tramite la scelta: grazie cioè precisamente alla partizione logica. È chiaro però che ciò non si potrebbe mai conciliare con una "verità" costruita con le azioni, testimoniata con la vita, fondata sull'autocoscienza, e in perpetuo divenire. Il pensiero della *téchne*, che non è il pensiero in assoluto, tende tuttavia a proporsi come tale, anche perché è l'unico "dimostrabile" con la logica concettuale; e, come pensiero pensato per il dominio della cosa, tende a farsi ideologia, cioè pensiero del dominio, pensiero pensato finalisticamente in rapporto a un reale cosificato.

Così stando le cose, si deve allora notare, che, per il Razionalismo, la garanzia della "verità" non è data dalla vita, ma dall'immagine di essa che si può controllare e misurare sul *piano* "teorico" (greco: *theoréo*, contemplo, sono spettatore). Questa immagine però non è il reale, al più lo *rappresenta*: non soltanto perché a essa manca una dimensione (è su un *piano*) e il movimento, ma perché, come tale, è virtuale come quella riflessa nello specchio, quella dello schermo, quella fotografata, la sola che si può "*contemplare*" (latino *Templum*, spazio delimitato, greco *témno*, taglio, divido). Questa immagine non ha dunque un "retro", non può esser vista "dal rovescio": perciò, quel retro che non c'è, diviene necessariamente il luogo dell'immaginario, unico "luogo" della scelta "altra". Questa scelta, cadendo dunque in un non-luogo, è u-topica.

L'Utopia, che è la necessaria reazione alla scelta dominante (la "norma" nel suo significato statistico) ha però due esiti. Sinché l'immaginato è accettato come inafferrabile, l'Utopia è l'eterna tensione che muove colui che in lei fissa lo sguardo, e questo moto è infinibile perché diretto in un non-luogo. Se, viceversa, si crede di poterne dare le coordinate, allora, una volta preteso di calarla in terra, l'utopia diviene *atopia*, qualcosa che *non sta in alcun luogo*. Come tale, come cosa che non può esser-ci, essa nega il divenire del mondo, cioè della vita. In effetti, grandi orrori sono seguiti alle apparenti vittorie di quelle cosiddette utopie che, divenute mere *ideologie dell'opposto*, cioè *atopie*, hanno portato le rivoluzioni sul Trono e sull'Altare. Questo però è un discorso anche politico; infatti, nella logica del Razionalismo dominante, il pensiero della marginalità che si poneva il problema della liberazione dal dominio, ha pensato abitualmente un mero rovesciamento della scelta, un'inversione di ruoli tra Bene e Male, tra il Medesimo e l'Altro -come accadde sin dallo Gnosticismo-rivelandosi così un mero Razionalismo subalterno, con l'aggravante dell'ingenuità. Per gestire ogni ideologia, è infatti necessaria la coscienza di enunciare verità "vere" soltanto al patto di non crederci.

L'Utopia è la visione di ciò che *dovrebbe essere* in opposizione a ciò che *è*; ma quando la visione si fa pretesa di rovesciare il mondo, che si rifiuta, allora si creano le atopie, fantasmi che, come dice la parola, in questo mondo non hanno possibile luogo (e perciò finiscono nell'orrore); non sono quindi in quel non-luogo che è il "luogo" dell'Utopia, la cui forza, difesa, inattaccabilità, è precisamente in questa *inubicabilità*.

Infatti, già molti decenni or sono Mannheim, che non era un utopista, scoprì con stupore uno strano fenomeno: la storia, che dell'Utopia sembra la negazione, senza l'Utopia, senza ciò che non *ci* è, non soltanto non cammina ma neppure ha gambe per reggersi. Il fatto è che la storia è una costruzione complessa, cui partecipano anche i vinti: e lo scacco dell'Utopia, inevitabile nel rapporto con la storia, costituisce la responsabile assunzione di ruolo da parte dell'Utopia stessa. Ma se questo mondo, che pure non esisterebbe senza l'Utopia, resta il luogo la cui Legge è quella del Grande Inquisitore di Dostoevskij, *lo scacco dell'Utopia non sarà forse l'altro volto del fallimento del Razionalismo?* L'ipotesi è certamente dura da digerire, perché metterebbe in discussione l'intera nostra cultura.

Diceva Paolo (I Cor., I, 20) "Non ha forse Iddio resa stolta la sapienza del mondo?"; e ancora (I, 23) "noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei e follia per i Gentili". Qui c'è qualcosa che va

compresa oltre la superficie. Lo scandalo e la follia non sono nella vittoria del Male sulla speranza del Bene: sono nella pretesa di esprimere un giudizio coi criteri della Ragione, che, di fatto, ne esce contraddetta, perché, su quella base, un mondo "malvagio" dovrebbe potersi combattere e vincere in nome del Bene. No, la Ragione (la "sapienza del mondo") subisce scandalo da altro, dall'apparente follia di un'Utopia, che, *grazie alla propria sconfitta e precisamente grazie ad essa*, mette in moto la storia. Qui c'è tutto un sistema di pensiero che va in crisi: c'è una "verità" razionalistica fondata sull'adeguamento della proposizione alla cosa, una "verità" definita nell'accidente dell'essere, che viene smentita da una "verità" che è semplicemente -ma irriducibilmente- testimonianza; che ci addita la nostra incoercibile libertà di costruire le *nostre* verità.

La libertà è l'eredità del pensiero veterotestamentario, è estranea al razionalismo greco, chiuso nella sfera di Anánke, è l'ipotesi che si accompagna a quell'infinita apertura del mondo che distingue la coscienza moderna da quella antica. Una libertà che non è quella del libero arbitrio razionalista, libertà che va in burla nell'asino di Buridano; è una libertà che nasce dal nucleo più oscuro dell'uomo e che addita all'uomo: questo è *tuo*.

Poi c'è la norma, la legge della società sempre invocata da coloro che considerano, non a torto, l'uomo come un animale sociale, che non può pensarsi fuori della società e che quindi non può darsi fuori di ciò che tutela in primo luogo il collettivo, nel cui ambito soltanto è pensabile l'individuo. È tuttavia banale, anche qui, pensare il problema come insanabile contrasto tra realtà e Utopia; perché se l'impraticabilità dell'Utopia è nel nome stesso che le impedisce di restare materialmente in terra, il vero nodo del nostro esistere, un nodo che va accettato come *inerente al nostro stesso pensiero* così come si è formato nella nostra storia, è che *l'Utopia è comunque inseparabile dalla realtà*; ne è parte e vi lascia il segno, come intuì il grandioso realismo del Medioevo nelle leggende melusiniane.

L'ETERNA GIOVINEZZA DELLA VERITÀ

(conferenza tenuta a Verona, Palazzo della Gran Guardia, il 16 Ottobre 2009)

Nel suo poema *Le opere e i giorni*, Esiodo narra un mito famoso, quello secondo il quale sulla terra si sarebbero succedute diverse stirpi di uomini. La prima, una stirpe "aurea", sarebbe vissuta al tempo di Kronos, e la vita di quegli uomini sarebbe stata lontana dalla fatica, dall'angoscia e dalla miseria. Questa stirpe scomparve e le succedette una meno nobile e fortunata, vigorosa e violenta, che non onorava gli Dei, e perciò fu fatta scomparire da Zeus, il cui regno era succeduto a quello di Kronos. Per inciso, questa successione marcava la fine di un'età di fusione con la totalità della *phýsis*, cioè d'immersione nel grembo del mito, e il passaggio ai duri limiti del *nómos*, cioè della legge e della storia. Seguì una terza stirpe, talmente violenta da por fine da sé ai propri giorni. Venne poi la stirpe degli eroi, anch'essa tramontata a seguito delle guerre fratricide. Venne infine la nostra stirpe, afflitta dalle fatiche, dalla miseria e dall'angoscia.

Esiodo espone così il mito di un'età dell'oro e della progressiva decadenza del genere umano come processo di senilità che genera una umanità sempre più misera e debole, un processo tramite il quale egli allegorizza la fine di un'epoca, quella della Grecia agricola cui era legato, e la nascita della Grecia dei commerci, con il sopravvenire dei grandi cambiamenti culturali e sociali.

Qui c'interessa però soltanto un punto. Dice Esiodo che anche quest'ultima stirpe scomparirà, distrutta dall'ira degli Dei per la sua malvagità, e che ciò accadrà quando gli uomini verranno al mondo con i capelli bianchi sin dalla nascita. È verosimile che Esiodo intendesse introdurre con ciò l'*adýnaton*, l'evento assurdo che preannuncia la fine del mondo nell'antica tradizione millenarista; a me però sembra interessante soffermarsi sul significato metaforico di questa particolare assurdità: il bambino che nasce con i capelli bianchi, cioè già connotato dalla vecchiaia. Il bambino non possiede dunque le doti della fresca, ingenua spontaneità che gli consente di gettare uno sguardo nuovo sul mondo e di fare il dono di questa nuova visione, costruendo con ciò il rinnovamento anche del nostro mondo.

Il bambino che nasce con i capelli bianchi, non soltanto appare omologato alle modeste furbizie e alle colpevoli complicità col mondo e con il suo stanco "sapere" che caratterizza l'anziano rassegnato ad adeguarsi per prudenza; è una realtà sterile, perché non contribuisce a introdurre nel mondo una nuova "verità", una capacità di rapportarsi all'esistenza in modo nuovo, superando le vie ormai senza sbocchi di una storia che continuamente giunge al termine e continuamente deve rinnovarsi, pena la crisi della stessa umanità. Con l'estinzione della fanciullezza l'umanità si estingue. Non per nulla, il simbolo del rinnovamento interiore è condensato nel *puer*.

Se estendiamo questo processo psicologico alla dinamica della vicenda umana, vediamo che anche le nostre verità, il nostro modo di rapportarci all'esistenza e al mondo, il senso stesso che possiamo conferire al nostro essere qui, al nostro apparire tra i due abissi d'ignoto, quelli che precedono e che seguono la nostra esistenza, sono verità, che si presentano come una lenta opera di costruzione. Le nostre verità sono sempre nuove, sono una continua creazione, e in ciò si può pensare ad esse come a un continuo fiorire, un fenomeno di giovinezza eterna che, qualora s'inaridisse, condurrebbe a sfiorire l'umanità stessa.

Questo concetto di aridità che equivale alla morte, ci conduce per opposizione al legame simbolico inscindibile che vede l'acqua associata alla vitalità del mondo, non soltanto materiale ma anche spirituale. Torniamo perciò ancora una volta a Esiodo e a un altro suo poema, la *Teogonia*, nella quale egli descrive non soltanto la nascita degli Dei, ma la stessa nascita del mondo. Questo obbiettivo del poema è importante e va sottolineato: qui Esiodo sta esponendo la "verità" che fonda un cosmo, il tessuto segreto di forze e di legami che sottostà all'apparire di ciò che ci circonda. Chi narra al poeta, e gli svela questo tessuto segreto, sono le Muse, e questo ci dice già una cosa importante: la "verità" è *poetica*. In greco, *poiêin* significa "fare", non nel senso materiale di "fabbricare", ma nel senso intellettuale di creare, portare all'evidenza.

Ora, queste Muse delle quali parla Esiodo (ma sono esse che parlano al poeta) sono deliziose fanciulle che danzano senza sosta attorno a una fonte dalle acque color di viola. Fissiamo l'attenzione sull'immagine. C'è una fonte, simbolo di un perenne sgorgare. Le Muse le danzano attorno come ondeggianti vapori, immagini fantasmatiche sui suoi bordi, un moto che ricorda la danza degli zampilli attorno alle acque che scorrono nell'incanto di giardini orientali. C'è il loro canto, bel canto, dice Esiodo, che si fonde col canto dell'acqua che sgorga. Nel loro canto, le Muse suggeriscono al poeta "menzogne che sono simili al vero" che sono però anche parole di verità, parole che non nascondono, come dice sempre Esiodo. Esse parlano dunque il linguaggio della poesia.

Di qui possiamo iniziare la nostra riflessione lungo due percorsi destinati a rivelarsi paralleli, due modi per giungere alla medesima illuminazione: una verità che è un rivelarsi, ma anche un ri-velarsi, un continuo gioco di apertura e nascondimento nel discorso, nelle parole; una verità dunque che perpetuamente sgorga e scorre, lascia trasparire e occulta, e che perciò è legata al simbolismo delle acque, una verità fuori del tempo - Mnemosýne è la memoria delle origini, memoria che è anche il tessuto, la struttura che sorregge il mondo, e che continuamente appare sempre nuova in ciò che eternamente sboccia. Lo sbocciare ama nascondersi, dice Eraclito, con ciò alludendo a questo eterno rinnovarsi di un multicolore apparire, un occhieggiare, un non-nascondersi di questo tessuto del mondo che è poi la sua "verità". Verità che è quella dei poeti e dei veggenti, che non può esser detta ma soltanto additata, allusa all'interno della parola poetica, del discorso oracolare, necessariamente enigmatico. All'interno di questo discorso soltanto l'anima può ri-conoscere -conoscere di nuovo, come reminiscenza, come Memoria- la verità che è da sempre in lei, pronta in ogni istante a sbocciare come nuova, eterna creazione. Vernant ha perciò sintetizzato il canto delle Muse e di Mnemosýne con questa affermazione: esso narra una storia che è deciframento dell'invisibile. Questo deciframento dell'invisibile è la percezione dell'ordine cosmico.

Si tratta dunque di una verità ben diversa di quella che il pensiero comune è abituato a ritenere tale: il pensiero comune dell'uomo occidentale, le cui strutture sono state educate da secoli di Razionalismo classico platonico-aristotelico, e consolidate dal Razionalismo scientifico, da Cartesio in poi, considera "verità" quell'enunciato, quella proposizione, che ricalchi nelle sue strutture la (presunta) struttura delle cose, raggiungibile una volta per tutte, immutabile, stagnante, non sorgiva, alla quale l'uomo può soltanto adeguarsi, relegando nel mondo fantastico delle ubbie, o, come si dice in senso derisorio, delle utopie, la verità inesprimibile del desiderio, quella che si crea come un sempre nuovo, eterna giovinezza dell'anima. L'anima infatti, non per caso, appare nel simbolo come fanciulla.

Da un lato dunque una verità che tenta di ricalcare, di ricoprire con la logica della proposizione una presunta evidenza del fenomeno, di ciò che appare; dall'altro una verità che lampeggia come intuizione di un ordine nascosto, o che forse "crea", "inventa", nel senso del latino *invenire*, cioè *trova* le tracce di quest'ordine: e le trame segrete del reale, come afferma Eraclito, sono ben più avvolgenti di quelle che appaiono in superficie.

Prima di andar oltre c'è però un dubbio che dobbiamo chiarire: come può una "verità" fuori dal tempo, che è memoria delle origini, che è ordine nascosto, trama, tessuto che sorregge l'apparire del mondo, che è dunque un già-da-sempre-lì, mostrarsi e ri-velarsi come un eterno sgorgare, un sempre nuovo, eterna giovinezza del mondo? Dal mito dello specchio infranto di Dioniso al noto frammento di Hölderlin intitolato *Das Werden im Vergehen*, il divenire nel trapassare, la risposta è sempre consistita nel duplice manifestarsi del reale, inteso come una totalità che si manifesta nella successione temporale di ciò che accade; qualcosa che può paragonarsi alle infinite -perché inesauribili- manifestazioni di una realtà a N dimensioni su un piano a (N-1) dimensioni. Ciò che non è circoscrivibile e dicibile nella sua interezza in questo nostro piano, si mostra quindi sotto il cangiante volto delle infinite rappresentazioni che vi si succedono.

Il punto è dunque questo: ciò che non può esser detto viene soltanto alluso negli infiniti volti con i quali esso si presenta, tramonta e sorge, in modo sempre nuovo, come fonte di vita spirituale in questo nostro transeunte essere qui. Le nostre vite testimoniano -e sottolineo: *testimoniano*- una verità che non può essere "dimostrata"; può soltanto essere *mostrata* come non-latenza, come sboccio, nelle nostre esistenze, come costruzione sempre nuova e in perenne divenire, in analogia con la vita stessa.

Così intesa, la "verità" appare quindi come la contingente e transeunte manifestazione, il baluginare di un ordine u-topico; dunque qualcosa che è al tempo stesso certa, perché su di essa si impegna la testimonianza del nostro essere qui; ma anche inafferrabile perché indicibile, evidente soltanto nel fare. La verità appare come qualcosa *che si fa* nell'inseguimento stesso di essa, qualcosa che evidentemente è, ma è in un non-luogo, è u-topica. Una trasparenza che riconduce all'antico concetto di Teofania, cioè del trasparire di un sostrato divino nell'apparenza del mondo.

Qui il suo legame con l'arte e la poesia si fa evidente. Il Concilio di Nicea stabilì il fondamento religioso dell'arte figurativa precisamente su questo punto, fissando la differenza tra Icona e Idolo nella rappresentazione. Mentre la prima si costituisce nello sforzo dell'anima che scorge in ciò che appare la trasparenza d'Altro -cioè del divino- costituendo con ciò la "cosa" nella sua verità di Teofania; l'Idolo, è per definizione la falsità dell'inganno nell'apparenza del Vero, l'autoillusione che distoglie dalla percezione del Vero nel momento in cui questo è identificato con l'apparenza dell'apparente. Esso quindi, come si può notare, ha molto a che vedere con il concetto di verità come adeguamento della proposizione alla cosa.

Kafka sosteneva che la verità non si può "dire"; pretendere di dirla significa farsi menzogna perché verità e menzogna, per la coesistenza degli opposti, nel discorso sono tutt'uno; però si può *essere nella verità*. Pretendere di "dire" la verità dimenticando l'ambiguità del reale, è infatti consegnarsi alla menzogna; è necessario quindi consegnarsi alla totalità, per essere così nel Vero, nell'indicibile.

Questa natura sorgiva della verità come ondeggiante fantasma dell'indicibile, inafferrabile immagine di fanciulla danzante sui bordi dell'inesauribile polla che sgorga dal mistero dell'abisso, ha avuto più di una rappresentazione che ne mostra l'indissolubile legame con la parola poetica. Plotino, che pensava la verità come un prodotto dell'anima che ri-conosce se stessa e la propria origine divina, tramite il trasparire del divino nella natura, diede una definizione poetica di questo conoscere/riconoscersi. Egli dice, parlando dell'apparenza come trasparenza d'Altro: "esattamente come se qualcuno, scorgendo la propria immagine e ignorando d'onde essa proviene, tentasse di afferrarla". Queste parole rinviano al mito di Narciso. Narra il mito che Narciso vide la propria immagine nell'acqua; l'acqua è importante perché specchiarsi nell'acqua, notava Bachelard, è diverso dallo specchiarsi in uno specchio: essa conferisce all'immagine riflessa una profondità e una mobilità che la superficie dello specchio non possiede. La mobile immagine dislocata nella profondità insondabile dell'acqua, polarizza la sconosciuta doppiezza dell'Io che appare come immagine d'Altro. Ciò che appare, appare dunque come trasparenza d'Altro e genera lo stupore della verità, rivelazione dell'Altro nell'Io. Narciso, che aveva già un rapporto intimo con l'acqua, essendo figlio di una Ninfa, la cerulea Liriope, e delle onde del Cefiso, muore scomparendo nelle acque, nell'indistinto, nel senza forma, nel tentativo vano di afferrare e possedere ciò che è di per sé l'inafferrabile. L'abisso della fonte è l'abisso dell'anima che appare nello specchio e attrae nel vano inseguimento di ciò che nel mondo si dà soltanto come miraggio. Narciso muore scomparendo nell'abisso, e sulla riva sboccia il fiore dorato dal suo stesso nome: il Narciso. *Narké*, in greco, significa: stupore: è lo stupore del rivelarsi del Vero nell'immagine sé-ducente che disloca il desiderio del giovane nell'impercorribilità di un mondo altro, nel non-luogo dell'U-topia.

L'acqua, cangiante, illusoria, senza forma, simbolo del puramente possibile, è anche il regno delle Ninfe, che hanno la sua stessa natura; lo è insieme al mondo vegetale dei boschi e delle radure, il mondo del continuo germogliare e della fecondità. Così è anche per le Fate, che delle Ninfe sono le eredi nel folklore medievale. Viviana è la Dama del Lago che alleva il fanciullo Lancillotto nel suo palazzo incantato al fondo del lago. Le Fate, in particolare le Fate Melusine, avevano un proprio regno e palazzi di cristallo al fondo delle acque, che sono da sempre il simbolo del rinnovamento e dell'eterna giovinezza: l'immersione delle acque rigenerava anticamente le virtù fecondatrici della grande divinità femminile, la Grande Dea o Dea Madre. Nel folklore medievale una fanciulla custodisce la fonte dell'acqua dell'eterna giovinezza, che, a volte, sgorga dalle sue stesse mani. Il viaggio per giungervi era una viaggio iniziatico irto di pericoli, che premiava soltanto il puro di cuore, senza riguardo al rango sociale.

Le Fate Melusine avevano un ruolo del tutto particolare nelle vicende degli uomini, già sin dal loro apparire misterioso e improvviso, in vicinanza dell'acqua, nel momento del pericolo, quando cioè si manifestava una crisi nell'esistenza dell'uomo, come proiezione simbolica dell'anima che suggella l'attimo del nascere ad una nuova vita.

Melusina è infatti sempre la portatrice di una nuova verità, di un nuovo rapporto con la vita: è messaggera di un mondo altro che schiude nuovi e fecondi orizzonti. Le leggende che parlano di lei sottolineano il suo aspetto di portatrice di fecondità e ricchezza, ma anche la sua inconciliabilità con le convenzioni di questo mondo. Ella perciò scompare ogniqualvolta i suoi beneficiati, coloro ai quali si è rivelata nel momento del bisogno, pretendono di assoggettarla alle false verità che fondano le convenzioni di questo mondo. I suoi doni possono essere conservati soltanto consegnandosi a lei in un mondo altro: la strada per l'attingimento del Vero che è oltre le apparenze di questo mondo assume dunque l'aspetto di un viaggio in una landa sconosciuta che trascina per sempre oltre le confortanti certezze della quotidianità. Il Veggente, come l'Eroe, come colui che ha fissato la Verità della totalità nel suo volto di Medusa, è sempre un morto a questo mondo. Heidegger ne ha parlato come viaggio del Poeta che si avventura nell'ignoto, oltre la fonte custodita dalle Norne ai piedi dell'albero Yggdrasil, alla ricerca della parola. Nella parola che egli porta lustra e splendente agli uomini è racchiusa la verità: una verità che egli crea restituendo vita e giovinezza a un mondo rinsecchito.

Il tema non è nuovo: già Böhme aveva immaginato la presenza del divino, cioè del Vero, nel mondo, come uno spirito fecondatore capace di restituire la vita e di far germogliare una natura pietrificata, inaridita dalla mortifera menzogna luciferina, da lui intuita come spirito di opposizione a questo anelito di continuo rinnovamento.

Tornando alla Fata Melusina e alle innumerevoli leggende che parlano di lei sotto diversi nomi, la sua figura appare dunque come l'immagine del desiderio, come realtà immaginale che emerge da un'acqua che è

acqua di iniziazione a una vita altra, acqua che segna il confine tra le invecchiate verità di questo mondo e il luogo u-topico ma "vero" dove nasce una vita nuova, dove si manifesta la *phýsis*, come dicevano i Greci, parola che nell'etimo indicava un eterno scorrere e rinnovarsi, alludendo alla verità di una eterna trasformazione di ciò che appare sul palcoscenico del mondo.

Vi è un notevole parallelismo tra il consegnarsi a un mondo "altro" dell'eroe che insegue la Fata Melusina, e il rapimento di fanciulli da parte delle Ninfe. In entrambi i casi il raggiungimento del luogo dell'eterna giovinezza, del mondo "vero" ancorché u-topico, coincideva con la morte a questo mondo. Questo concetto ha una lunga durata: ancora oggi la "morte al mondo" è metafora del ritiro di colui che anela alla contemplazione del Vero.

Emblematica è poi nel mito la figura di Medusa come simbolo della *phýsis*. Di lei sappiamo che era giovane e splendente e che da lei nacque il cavallo Pegaso (*pége* vuol dire: fonte) suscitatore della fonte Ippocrene attorno alla quale danzano le Muse. Per giungere a lei era necessario superare lande selvagge e paurose; guardarla nel volto conduceva alla morte (per questo, in epoca tarda, si volle credere che Medusa fosse orrenda, ma ciò è smentito da quanto narra Esiodo). Perseo, che doveva affrontarla per decapitarla, si limitò a fissarla in uno specchio.

Il simbolismo è notevole: guardare la verità della totalità significa consegnarsi all'indistinto e perdere così la propria individualità, cioè incontrare la morte, se non altro quella psichica, come accadde a chi pretese di spingersi oltre la sfera della Ragione umana e ne tornò tentando di dire l'indicibile; ciò accadeva ai rapiti dalle Ninfe, che perdevano il senno o la stessa vita terrena.

Lo specchio di Perseo diviene allora il simbolo delle limitazioni che la Ragione pone nel rapporto col Vero, che viene così contemplato nello specchio della Teoria (*theoréo* vuol dire: contemplo; contemplare è connesso con *templum*, *témenos*, *témno*, cioè ritaglio: il tempio è uno spazio ritagliato) come verità parziale, immagine parziale e momentanea di un Vero il cui continuo divenire e trasformarsi non può essere raggelato nell'istante e sulla superficie. Ad esso non si può tuttavia aderire nella sua totalità, pena esser trascinati fuori da un'esistenza che tale è in quanto puntuale, quindi limitato manifestarsi di quella incircoscribibile totalità in un *hic et nunc*.

La terribilità del viaggio del poeta, e il suo costruire per noi la nostra verità consiste allora in questo: entrare nella landa deserta dell'indicibile e tornarne portando con sé, nuova e lustra, la Parola, che rinverdisce la nostra stanca verità. Portare l'indicibile nei limiti del dicibile, ma portarlo conservandone la trasparenza di quel mondo altro d'onde proviene, la sua capacità germinale, è l'opera del poeta, che addita la natura *poetica* della verità come continua costruzione, come eterna giovinezza del mondo.

La natura germinale del Vero è stata intuita anche in una cultura di per sé diversa, come quella della Qabbalah, che ha elaborato la metafora di un divino, dunque di un vero, inscritto nel tessuto del mondo, attraverso la simbologia dell'acqua, del suo fluire e della sua fecondità; di un Vero che quindi si ri-vela nel flusso stesso della vita. I cabbalisti immaginarono un sistema puramente formale di dieci "*Sephîrôt*", nome che sta ad indicare i modi di manifestarsi del divino come processo di eterna creazione del mondo. Il mondo fu infatti pensato dalla filosofia medievale islamica e da quella giudaica che si muoveva in quell'ambito, come il manifestarsi di un processo di creazione continua, come perenne emanazione di un flusso divino che dunque è la realtà sottesa all'apparire del mondo, il suo sostegno, in assenza del quale il mondo collaserebbe. All'origine di questa successione di modalità i cabbalisti pensarono dunque un'entità detta 'En Soph, cioè: "senza fine", del tutto oscura, il cui aspetto rivolto in direzione del creato, la prima *Sephîrah*, detta *Keter*, fu immaginata come un *Fons vitae*, una eterna fonte che zampilla da quel buio, e scende a fecondare il mondo. L'acqua di vita che ne sgorga si raccoglie in un bacino detto *Hokmah*, il serbatoio della divina sapienza che si travasa in un altro bacino, detto *Binah*, dove questo sapere indifferenziato della totalità assume gli aspetti di una sapere formato, e perciò limitato, attraverso il quale quella sapienza si manifesta nel mondo. Di lì, attraverso altri canali costituiti tra le successive *Sephîrôt*, il divino scende ad irrigare il giardino del mondo, manifestandosi come presenza nel cosiddetto "Regno" o *Malkût*, l'ultima delle *Sephîrôt*, detta anche *Shekînah*.

Si noterà il ripetersi dello schema: il vero traspare come ordine divino che sottende l'apparire del mondo, ed è un sempre nuovo, un perpetuo sgorgare che proviene da una fonte inesauribile scaturente da una profondità insondabile. La spiritualità della visione mostra certamente una cultura diversa da quella che ci proviene dalla Grecia e dai suoi miti; ma questa visione di una segreta corrente di vita che costituisce la verità di un mondo in perpetuo divenire non è strutturalmente diversa da quella racchiusa nel concetto tutto immanente della *phýsis*. Ciò significa che il vero è un sempre nuovo, un sempre giovane che si identifica con la trasformazione stessa, con il perenne rinnovarsi che è la vita. Il Vero è connesso con la vita, è testimoniato nella vita vissuta *nella* verità. Rilke ammoniva della necessità di aderire a questo processo di trasformazione, della necessità di *volarlo*, perché chi permanesse nell'identico sarebbe destinato alla sterilità, alla pietrificazione. Nel mito teosofico di Böhme fu questo il peccato di Lucifero, che isterilì il mondo.

Interessante appare anche il confronto con la mistica di un poeta Sûfî come Jalâl od-Dîn Rûmî o con la teosofia dell'Islâm Shî'ita, da Sohrawardî a Molla Sadra. Ne emerge un analogo rapporto tra verità nascosta e mondo manifesto, totalità indistinta e sue puntuali manifestazioni. Celebre è l'*incipit* del *Mathnawî*, il maggiore poema di Rûmî, con l'apologo della canna del flauto che modula l'aria che l'attraversa trasformandola in suono, nel particolare suono di quella canna. La canna è il poeta, il soffio è lo Spirito divino: un indistinto illimitato,

senza forma e senza confini qual'è l'aria, il vento, attraversa il limitato della canna e *così* si fa suono; dall'indistinto incomprensibile e inarticolato emerge il suono articolato e comprensibile soltanto attraverso l'*hic et nunc* del poeta e del mistico, la cui parola, il cui suono, non è che la limitata e sempre nuova traduzione del soffio divino nel mondo.

L'apparenza del mondo non è dunque altra cosa dalla realtà del divino: nella visione dei teosofi e dei mistici dell'Islâm Shī'ita quell'apparenza non è che un'attenuazione della luce di quella realtà. Ancora una volta una visione altamente spirituale si pone in parallelo con l'immanente concezione della *phýsis*; il mondo è la manifestazione del flusso di vita che lo percorre, che lo sostiene, senza il quale ciò che appare distinto e individuato collasserebbe. L'indistinto sempre eguale si manifesta come sempre nuovo, la sua immobile infinità si manifesta come inesauribile moto del finito.

Di qui la concezione della quale stiamo cercando di comprendere il fondamento, quella di una verità come eterno sbocciare, eterna giovinezza del mondo connessa alla vita, non racchiudibile negli schemi concettuali: verità ambigua, umbratile, che sgorga dal buio del discorso umano, che traspare nella parola poetica, nella parola che agisce sull'anima e trasforma, che non si pone nel rapporto di dominio tra un soggetto contemplante e un inerte oggetto, come fa la "verità" comunemente intesa, quella dell'adeguamento della proposizione alla cosa. Queste, come vedremo tra poco, non sono che le astrazioni della metafisica occidentale che raggela il flusso della vita nello specchio della *theoría*, che ha un'origine storica e nacque da una ragione *politica*.

Dopo questa generica e del tutto manchevole panoramica, che di per sé meriterebbe ben altre scorribande nel mito e nella teosofia -per non parlare dello svolgersi di un filo rosso che collega l'uno all'altra attraverso le vicende del Neoplatonismo medievale- è dunque venuto il momento di analizzare come e perché questa antichissima concezione della verità è andata scomparendo, affidata soltanto ai mistici nel panorama della nostra cultura occidentale. Questa concezione della verità ebbe infatti un momento di lotta e di gloria al tempo dei Sofisti e del poema di Parmenide -non così lontano da Eraclito come comunemente si crede- ma fu poi sommersa al termine del processo di "razionalizzazione" della cultura greca che condusse al temporaneo oblio della visione mitica del mondo. Temporanea perché essa risorse nel corso dell'Ellenismo dell'Era volgare, con la rinascita del mito, dell'interesse per la sofistica, e con la nascita di uno straordinario fenomeno, destinato a riportare la verità nell'ambito della narrazione all'inizio del XX secolo: la nascita del romanzo, peripezia di anime che cercano il porto del proprio destino, dunque della propria verità, nel racconto come percorso di una vita, entro il labirinto dei simboli dei quali è costellato il mondo.

Vediamo dunque come la nostra cultura cambiò il proprio concetto di verità, e perché, e quali conseguenze ciò abbia prodotto. Tutto cominciò con Parmenide.

Parmenide cercava il fondamento di un Vero che fosse tale e sempre tale al di là di ogni mutevole apparenza, e lo cercava quindi come sostrato immutevole di questo nostro cangiante mondo. In altre parole, si domandava "che cos'è ciò che è", domanda fondamentale che istituisce la metafisica così come la definì Aristotele: scienza dell'essere in quanto tale.

Per quanto riguarda Parmenide, si può dire però che il suo pensiero non fosse poi così lontano dal pensiero mitico già nella concezione del suo poema, che è intitolato "Attorno alla natura" (*perí phýseos*). Infatti, allorché egli si propone d'indagare il rapporto tra questo sostrato che chiamerà "essere", e ciò che appare al mondo, egli finirà con l'identificarlo con la *phýsis*. Del resto, lo stesso verbo essere è etimologicamente legato al greco *phýō*. L'inizio stesso del poema è segnato dall'apparizione di immagini simboliche che riportano al mito: Parmenide è guidato dalle fanciulle figlie del Sole alla porta del giorno e della notte, ove vigilano Dike e Ananke. Soltanto oltre questa porta è il Vero, come ciò che è dietro l'apparenza e le opinioni; le presenze di Dike e di Ananke stanno ad indicare la giustizia e la necessità come Legge eterna e immobile che chiude il vero e l'essere nella sfera di un sempre-eguale. Si noti che Parmenide, contrariamente a quel che si crede, non nega quanto osserva Eraclito circa l'eterno trascorrere del mondo; soltanto egli sostiene che dietro quel mondo che trascorre c'è un altro mondo -come direbbe Nietzsche- immutabile ed eterno, che si manifesta nella successione temporale di ciò che accade. Così, anche le opinioni degli uomini non sono di per sé false; sono soltanto le infinite e parziali sfaccettature di un Vero sottostante che è immobile e "rotondo" (tale è l'essere, in quanto limitato e ovunque eguale a se stesso) e che non fu e non sarà perché eternamente "è". Questa è dunque la lezione di Parmenide: il giorno e la notte non si sommano in un ipotetico "Tutto" composto di parti, né si può dire che il mondo sia contemporaneamente luce e tenebra: i due opposti sono due apparenze in rapporto necessario, pensabili come "verità" soltanto entro tale rapporto, non separatamente.

Eguale, dice Parmenide, le opinioni degli uomini non sono di per sé false, anche se non possiedono una vera certezza; soltanto, nessuna di esse può essere pensata se non in rapporto al proprio opposto; fare di esse il metro di un giudizio assoluto significa farne quindi delle falsità, o, come egli dice, trasformarle in puri nomi. L'opinione è e deve restare una manifestazione parcellare del vero, il quale manifesta la propria totalità soltanto nel tempo: un concetto componibile con quello mitico che regge la tragedia classica, ove la successione temporale e destinale degli eventi mostra in successione il doppio volto proprio di ogni scelta, al ruotare della sfera di Ananke.

L'ipotesi di questo misterioso "essere" -da cui la scienza dell'essere, ovvero l'ontologia- che sarebbe il sostrato di tutto ciò che si manifesta, nacque, come fu notato, da un equivoco che è al fondo della nostra lingua e

quindi del nostro stesso pensiero di occidentali, il doppio significato del verbo essere come copula e come attestazione di esistenza. Da lì sono venuti gli altri concetti che vorrebbero ingabbiare il reale entro gli schemi del Razionalismo, come quello di essenza/sostanza (d'onde la necessità del cosiddetto accidente per scendere alla realtà di ciò che esiste soltanto nella sua concreta individualità); di soggetto come ipostatizzazione dell'Io come permanente-sottostante e dell'oggetto come ciò che gli è posto dinanzi: tutti concetti necessari per ricondurre il mutevole che esiste, all'immutabile-permanente puramente pensato -alla *theoria*- cioè alla pretesa di giungere a quella che nel linguaggio comune si definisce "verità oggettiva". È interessante notare che lo stesso concetto di "esistere" come manifestazione dell'essere, stia ad indicare un *ek-sistere*, cioè un "costituirsi fuori da" quel misterioso sostrato del mondo, per l'appunto. Porre un piano ipotetico dell'essere sotto quello reale dell'esistenza significa distaccare la verità dalla vita, trasferirla nella sua immagine riflessa sulla superficie bidimensionale dello specchio, nell'immagine *contemplata*, ritagliata, la cui immobilità prende il posto dell'eterno sbocciare e trasformarsi della vita e della sua *verità*.

Una conseguenza necessaria del pensiero di Parmenide e del suo bisticcio verbale grazie al quale è istituito "l'essere", è però questa: se tutto è "essere" non vi può essere qualcosa che sia "non essere"; quindi il non-essere, che non è e non esiste, non può essere oggetto di pensiero, quindi il pensiero non può che identificarsi con l'essere.

Su questa faccenda s'intromise Gorgia, il celebre sofista, che replicò con un trattato dal titolo "Attorno alla natura, ovvero al non-essere" (*perí physeos he perí tou mè óntos*). La sua tesi era triplice: negava l'esistenza dell'essere; in caso di esistenza ne negava la conoscibilità; in caso di conoscibilità negava che fosse una conoscenza comunicabile. La dimostrazione delle tre tesi non gli fu difficile, ma ciò che ci sta a cuore non è quello, ma quel che ne seguì. Dice Gorgia: i contenuti del pensiero sono cose che esistono oppure non esistono; se non esistono, la conseguenza logica è che quel che esiste non è pensato; ma se esistono, allora, poiché posso pensare un uomo che vola, questi esisterebbe, ciò che è assurdo. Che cosa vuol mostrare Gorgia? una cosa molto importante, cioè che l'essere parmenideo, frutto di un bisticcio tra le due valenze del verbo, è una mera costruzione verbale (nell'uso corrente del termine diremmo: un sofisma). Inoltre, prosegue Gorgia, se l'essere esistesse (ma ha già dimostrato che ciò condurrebbe ad un assurdo) come potremmo comunicarlo con le parole? La parola non coincide con gli oggetti reali dell'esperienza, che dunque non sono conoscibili nelle parole; né tantomeno una tale conoscenza, se fosse possibile, sarebbe comunicabile, tramite la parola, a coloro che non l'hanno, perché la parola non coincide con la cosa. Noi non possiamo comunicare le nostre individuali esperienze sensibili, e, quando parliamo, non diciamo le cose, diciamo soltanto parole: chi dice, dice un dire, un discorso. Le parole, ecco allora il contenitore di ogni possibile "verità", verità peraltro ambigua, tanto che i Sofisti sono stati tramandati dai loro avversari come coloro che con puri giochi di parole potevano affermare o negare qualunque "verità". Questo sarà stato anche vero nell'esercizio volgare delle tecniche verbali da parte di molti, ma non vale nel confronto del pensiero di Gorgia, come si vede dal suo *Encomio di Elena*.

La tesi di Gorgia è questa. Elena tradì Menelao perché persuasa da Paride, e andò così incontro al proprio destino che è impossibile evitare con i ragionamenti quando ci si trova di fronte una forza più grande, che è la forza della persuasione esercitata tramite la parola. La parola è un potente dominatore, afferma Gorgia, e trasforma chi l'ascolta cogliendo l'occasione opportuna, il *kairós*. Essa può persuadere per effetto della retorica, cioè dell'arte del dire che sa come porgere gli argomenti per giungere al convincimento agendo direttamente sull'anima di chi ascolta. Per verità, possiamo oggi notare che Gorgia omette una considerazione importante in questo rapporto psico-logico, cioè tra anima e parola: la persuasione in tanto è possibile in quanto coglie nell'ascoltatore una realtà già predisposta al recepimento di quelle parole, che viene così portata alla luce dell'azione. In altre parole: Elena si fece convincere da Paride perché nel fondo della sua anima, del suo desiderio, lo preferiva a Menelao; ma furono le parole di Paride a cogliere il *kairós*, a tramutare la disposizione dell'anima in convincimento e in azione.

Anche a prescindere da questa osservazione, siamo dunque dinanzi ad un rapporto completamente diverso con la verità: la verità è creazione del discorso in quanto esso agisce, cioè fa essere, nel senso che costruisce ciò che esiste; la creazione di verità operata dal discorso è ciò che rende il mondo sempre nuovo. La parola *crea l'oggetto* come opinione, sentimento, credenza in una realtà; l'effetto della parola è la creazione di un mondo; essa non sta al posto di una cosa che le è esterna, ma fa essere in un modo che si comprenderà soltanto dopo, alla luce del mondo che ha creato. Il discorso sofistico è demiurgico, agisce sull'anima come il farmaco sul corpo. Da Plutarco è tramandato infatti che un altro grande sofista, Antifonte, nel Foro di Corinto annunciò di poter curare le malattie grazie all'uso della parola: fu dunque un precursore della psicoterapia. La notizia è data anche da Filostrato, e Luciano ricorda Antifonte come interprete dei sogni.

I Sofisti, Gorgia in particolare, mostrano così come l'argomentazione di Parmenide giri a vuoto: chi dice, dice soltanto parole, e il discorso sull'essere, come dirà più tardi Lacan, è sostenuto soltanto dal presupposto indimostrabile che l'essere esista; l'essere è "un fatto di detto", come dirà, per l'appunto, Lacan.

Tutto ciò non era senza conseguenze sul piano politico: per i Sofisti infatti, la costruzione politica della città aveva luogo sul piano retorico del consenso, essi erano dunque i fautori della democrazia in Atene. Chi della democrazia era nemico acerrimo, sostenitore di un governo autoritario e chiuso a ogni forma di innovazione che non fosse la definitiva instaurazione di un governo gerarchico di "sapienti" dalla normativa immutabile, chiusa alle pretese del popolo, fu Platone, non per nulla ammiratore del regime spartano. Platone

pensava che la città dovesse essere costruita attorno ad un'astratta idea di Bene, ipotesi talmente irrealistica da essere poi criticata radicalmente dallo stesso Aristotele, il quale ebbe il buon senso di pensare che non è l'ordinamento a costituire i cittadini, ma i cittadini a costruire la propria città; e quanto al regime spartano ne analizzò lucidamente le ragioni del fallimento.

Per realizzare il proprio intento didattico-politico, Platone doveva dunque smantellare l'impianto sofistico, riconducendo l'ammissibilità del discorso al rapporto univoco con l'Idea immobile ed eterna della cosa; e poiché sofistico era, in fondo, anche il discorso di Parmenide, per riuscirvi dovette giungere a quello che fu detto il "parricidio": smontare anche l'equazione di essere e realtà che era stata la lezione del suo Maestro. Perché in ciò Platone era un seguace di Parmenide, nel fatto che entrambi miravano ad una "verità" immobile ed eterna; soltanto che, nel caso di Platone, anche le opinioni, fonte di contrasto politico, erano qualcosa che andava messa fuori gioco, anche quando si trattasse di opinioni "vere", in quanto meramente intuitive, quindi non possedute nella loro "dimostrabilità".

Il luogo cruciale dell'argomentazione si ha nel dialogo detto *Sofista*, dove, grazie all'uso strumentale di successive distinzioni (il cosiddetto metodo diairetico) si giunge ad affermare che il Sofista è colui che vende per guadagno non un sapere specifico, "delle cose", ma un sapere che è pura tecnica di confutazione volta a "purificare" un pensiero male impostato. Sotto questo profilo può esistere anche una sofistica "nobile" (in effetti, il Socrate dei dialoghi platonici usa la tecnica sofistica per giungere ai propri scopi) ma il sapere dei Sofisti, in quanto tecnica buona per tutte le circostanze, non è un "sapere", è una sua imitazione. Il Sofista è un imitatore; per inciso, come l'artista, secondo Platone.

Il senso del discorso di Platone, anche per i molti esempi che tornano in questa e altre opere, è chiaro: il sapere può essere soltanto un sapere "professionale", cioè un sapere *attorno alle cose*. Su questa base, in opere come le *Leggi* e la *Repubblica*, egli potrà sostenere che soltanto il filosofo può perseguire l'Idea di Bene, quindi *soltanto lui potrà dettare le leggi della convivenza, della politica*. Si noti: un sapere attorno alle cose significa una "verità" che può essere soltanto riproduzione, nel discorso, della realtà delle cose: infatti non si dice più "una cosa" (un dire) ma "attorno" a una cosa. L'obiettivo di Platone, che egli afferma qui e altrove, è dunque un sapere accessibile soltanto al filosofo; un sapere che riguarda non più una qualunque delle attività umane, ma che è sapere dell'essere, cioè del Vero, come ribadirà Aristotele nella *Metafisica*: al filosofo appartiene il sapere dell'essere in quanto tale, non nelle sue singole parcellizzazioni, ma nella sua universalità. Un sapere come sapere del "Vero"; il filosofo diventa *un professionista della verità*, che, come tale, è sottratta ad una possibile genesi nella testimonianza, ad una possibile rintracciabilità all'interno del dire umano.

Siamo così al punto in cui si giunge al parricidio. Platone deve dimostrare che, contrariamente a quel che affermava Parmenide, il non-essere *esiste*, sia pure in rapporto in qualche modo con l'essere; che può esistere perciò la menzogna nel discorso, che possono esistere false opinioni e discorsi falsi: poiché non tutti accedono al Vero, l'inganno è dire nel discorso ciò che non è, dire il non-essere. Con ciò viene smontata l'argomentazione di Gorgia contro Parmenide, mirata a mettere sullo stesso piano le diverse opinioni; ma ciò avviene soltanto azzerando la posizione di Parmenide che si era prestata all'obiezione vincente di Gorgia.

La verità non è più dunque nella parola che agisce, e, agendo, *mostra* la verità che porta in sé e che la rende potenza generatrice; la verità è nella parola che dice la cosa ricoprendola: il termine greco per scienza è *epistémē*, la cui etimologia indica uno stare sopra, un dominare. La sofistica "nobile" di chi sa attorno alla cosa mette a tacere le opinioni: l'*epistémē* di Platone, contrariamente alla *alétheia* di Parmenide, si contrappone alla *dóxa*, all'opinione, come il vero al falso, non più come il sottostante all'apparente. Per i Sofisti, al contrario, l'opinione e il discorso, connessi con il buio dell'anima e perciò con la vita stessa, testimoniano, e non possono essere quindi disconnessi da una verità che è verità dell'anima.

Si noti che tutta la filosofia greca, da Parmenide ai Sofisti, a Platone, ad Aristotele, cerca la verità *all'interno del linguaggio*: soltanto che, a differenza dei Sofisti, il Razionalismo classico sposta il luogo della verità dalla mobile germinalità del significante a un significato coincidente con la cosa: dall'anima all'inanimato. Tutto l'immenso sforzo dell'*Organon* aristotelico consisterà nello stabilire basi più solide di quelle platoniche per fissare l'unicità del senso, l'univocità del rapporto tra parola e cosa; ciò sarà fatto anche confutando, nelle *Confutazioni sofistiche*, l'uso, da parte dei Sofisti, delle omofonie e delle anfibolie vale a dire delle ambiguità semantiche, per rintracciare significati nascosti sotto l'ambigua apparenza del detto.

Con Aristotele, il tentativo sarà stabilire una perfetta sovrapposibilità tra le strutture del reale, della logica e della sintassi, sicché la verità potrà essere una, oggettiva e immutabile: e potrà esserlo perché il cosmo aristotelico è un sistema chiuso, luogo di leggi deterministiche fissate una volta per sempre, intrinseche alla natura delle cose. Il cosmo rischia di non essere più vivente, di farsi meccanismo come avverrà con Cartesio. Di fatto, Aristotele, attento alla concretezza, ha lampi e aperture che rendono aporetiche molte sue conclusioni; questioni aperte dalle quali germinerà il Neoplatonismo, in particolare dopo il contatto tra la cultura greca e il messaggio testamentario, che afferma una verità testimoniata e una parola che vivifica, e che, soprattutto sposta il sostrato del mondo dall'immobilità dell'essere al Dio *vivente*. Non è casuale l'attenzione che il Neoplatonismo portò a Parmenide e al suo tema dell'apparire come manifestazione dell'essere: identificato ora con il divino, che trasferisce sul piano spirituale e trascendente l'immanente germinalità della *phýsis*. La natura diventa trasparenza del Vero, ove l'anima si ri-conosce.

Si apre così una lunga pagina, che parte dalla contesa sulla verità, pensata dalle dottrine neoplatoniche della Profezia come irruzione del divino che agisce sull'Immaginazione del Profeta trasmettendo la verità nel simbolo. La verità appare nuova e inaudita, attingimento del sovrarazionale che destituisce il limitato sapere concettuale dei filosofi. Una dottrina che fonda le infinite eterodossie medievali dei tre monoteismi, che passa attraverso l'elaborazione del sapere magico, alchemico e teosofico e giunge a quel nodo ineludibile che è il Romanticismo, dove la verità germinale dell'anima assume la veste di verità dell'arte e della poesia, verità sempre nuova che fa dell'artista un Profeta e della sua parola un lampo che va oltre i limiti del sapere concettuale. In analogia alla sofistica, la verità traspare nel *Witz*, che mostra l'assurdità della logica tramite la logica dell'assurdo; o nell'*Agudeza*, nell'entimema, il particolare sillogismo caro al Barocco, che grazie all'analogia apre nuove radure per una verità sempre nuova, che desta meraviglia, scaturente dalla capacità creatrice dell'anima.

Il ruolo dell'arte è centrale per la concezione della verità come eterna germinaltà, come costruzione dell'anima. Platone, come noto, considerava gli artisti come contraffattori del reale; le loro anime venivano soltanto al sesto posto tra quelle umane nella gerarchia del *Fedro*; egli concepiva infatti l'arte come mera imitazione di un vero sempre eguale a se stesso, terreno esplorabile dai soli filosofi. Aristotele fu più aperto. Nella sua costruzione di una logica del discorso in grado di aderire alla struttura del reale, privo di ambiguità per difenderlo dalle scorribande dei Sofisti, sviluppò una poderosa dottrina nella quale il senso della frase risiedeva nell'accertamento dell'esistenza del suo oggetto. Tale dottrina, nella quale ha un ruolo centrale il principio di non contraddizione, aveva però la necessaria caratteristica di riguardare soltanto la struttura formale del discorso, che doveva presupporre l'esistenza di un senso formale compiuto proprio del discorso stesso, prima ancora di accertarne la verità, attestata soltanto dall'esistenza dell'oggetto. Ciò significò aprire, a differenza di Platone, alla possibilità di una autonomia della creazione artistica, in sé pienamente sensata, salvo riferirsi a un mondo di pure parole, privo di corrispondenze oggettuali esterne. *Arte come divertissement*, si potrebbe dire; una soluzione che componeva il dissidio tra ontologia e sofistica, dividendo le vie del discorso tra quella filosofica e quella letteraria, tra quella della verità e quella della finzione. Una finzione che però assegna un ruolo, ancorché eterodiretto, all'arte: la rivalutazione aristotelica dell'autonomia formale del discorso in sé, apre la via all'apprezzamento della retorica (nel cui ambito rientra l'arte) come pura tecnica di convincimento per chi non è in grado di recepire la "dimostrazione" del filosofo. L'arte e la poesia potranno dunque avere un ruolo catartico, ma non avranno più ruolo veritativo sino al Romanticismo: sarà però a sua volta la letteratura, con Proust, a riportare la verità nel periplo del racconto e dell'esistenza; e con Hoffmansthal a sgretolare i concetti di soggetto e oggetto. È significativo che ciò sia accaduto nel momento stesso in cui entrava in crisi la fisica classica, fondata sull'astrazione razionalista e cartesiana dell'osservatore esterno immobile.

Se dunque si prova, contro la concezione razionalista, a pensare l'oggetto del discorso non più esterno, e la verità non più legata ad esso come corrispondenza oggettiva; se si prova a portare la verità all'interno dell'anima che quel discorso costruisce, allora essa torna ad essere un eterno sgorgare da una fonte nel buio. In che cosa il discorso ri-vela le tracce di questa origine che porta in sé? Non certo nelle sue strutture logiche, che tentano di veicolare l'inaudito nelle strutture di un già detto. La verità del discorso traspare viceversa dalle sue beanze, dalle sconessure, dai luoghi ove la logica concettuale non può chiudere il proprio circolo attorno all'inaudito, dove dunque qualcosa "non va": *nel buio del non detto perché non dicibile*, che però può essere letto nella *testimonianza* che esso dà di una vita. Si affaccia così nuovamente, dopo tanti secoli, l'ipotesi di una verità come eterna costruzione eternamente rinnovata, una verità che s'identifica con l'eterna giovinezza, con l'acqua di vita.

Introdotta da quel crocevia di culture che fu il Romanticismo, nei cui confronti il debito junghiano è totale (basti pensare soltanto alla dottrina del sogno di Görres) la psicologia analitica junghiana ha avuto il merito di rendere nuovamente attuale un sapere che ha radici nel pensiero mitico e nella Sofistica, obliato da secoli di Razionalismo occidentale, ideologia nata come ideologia del dominio rivelatasi buona per tutti i tempi, e che tale è rimasta con la nascita del Razionalismo scientifico, ideologia del dominio sulla natura tramite la tecnica. Ideologia che si è tradotta nello Scientismo per il quale la verità umana, "scientificamente" non dimostrabile, rientra nella cosiddetta opinione intesa come nulla ontologico: estrema trasformazione della *passione* platonica per una verità come terreno di caccia per lo specialista, dal quale tener fuori la massa dei profani.

Riscoprire la verità dell'anima e delle sue *passioni* è forse il senso più vero e profondo che sorregge l'ipotesi della democrazia come gestione delle nostre proprie vicende, apertura al nuovo, attenzione ai segnali del futuro che è già qui e che fa udire la sua flebile voce dal buio dell'inaudito.

BIBLIOGRAFIA AGGIUNTIVA

(Sono esclusi i testi già citati in *Storia di un altro occidente*)

- After neoliberalism. The Kilburn Manifesto*, ed. by S. Hall, D. Massey, M. Rustin, London, Lawrence & Wishart, 2015 (pubblicato anche sul web da Soundings)
- AUDIER, S., *Le Colloque Lippmann. Aux origines du "néo-libéralisme"*, Lormont, Le bord de l'eau, 2012
- BARENS, I., "Animal Spirits" in *John Maynard Keynes's General Theory of Employment, Interest and Money. Some Short and Sceptical Remarks*, Darmstadt, Discussion Papers on Economics 201, 2011
- BASTIAT, F., *Propriété et loi. Justice et fraternité*, Paris, Guillaumin et C^{ie}, 1848
- *La loi*, ivi, 1850
- *Harmonies économiques*, ivi, 1864
- BENTHAM, J., *A Defense of Usury*, N. York - London, Cambridge Un. Press, 2014, ristampa dell'ed originale, Dublin, Williams, Colles, White, 1788
- *Principles of Morals and Legislation*, London, T. Payne and Son, 1789
- *Anarchical Fallacies. An Examination of The Declaration of Rights issued during the French Revolution*, in: *The Works of Jeremy Bentham published, etc.*, vol II, Edinburgh, W. Tait - London, Simpkin Marshall, 1843
- *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, Trad. di V. Fortunati, Venezia, Marsilio, 4^a ed., 2009
- BÖHM, F., *Entmachtung durch Wettbewerb*, hrsg. Von T. Roser und W. Oswald, Berlin, LIT Verlag, 2007
- BONEFELD, W., *Freedom, Crisis, and the Strong State: On German Ordoliberalism*, www.bisa.ac.uk/index.php?
- *Adam Smith and Ordoliberalism: on the Political Form of Market Liberty*, www.researchgate.esrc.ac.uk/grants/.....read
- *The Crisis of Neoliberal Political Economy and the Return of the State: On the Theoretical Roots of Postneoliberalism*, in: *Adam Smith's Political Philosophy in the German Ordo-Liberal tradition*, ivi
- *German Ordo-Liberalism and the Politics of Vitality*, ivi
- *Human Economy and Social Policy in Ordo-Liberalism and Political Authority*, ivi
- *Social Market Economy and Big Society: German Neoliberalism and the Politics of Austerity*, ivi
- BOURDIEU, P., *L'essence du néo libéralisme*, *Le Monde diplomatique*, Marzo 1998
- BURKE, E., *Reflections on the Revolution in France*, socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/burke/revfrance.pdf
- COMMERS, R., *Marx's Concept of Justice and the two Traditions in European Political Thought*, *Philosophia*, 33, 1984 (1)
- CROCE, B.-EINAUDI, L., *Liberismo e Liberalismo*, Intr. di G. Malagodi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988 (anche sul web a web.tiscali.it/benedettocroce2000)
- DARDOT, P.-LAVAL Ch., *La nuova ragione del mondo*, Trad. di R. Antonucci e M. Lapenna, Roma, DeriveApprodi, 2013
- DEAN, J., *The Neoliberal Trap*, www.opendemocracy.net/jodi-dean/neoliberal.trap
- DENORD, F., *Le prophète, le pèlerin et le missionnaire. La circulation internationale du néo-libéralisme et ses acteurs*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145,1, 2002, www.persee.fr/doc/arss_0385-5322_num_145_1_2794
- EUCKEN, W., *Ordnungspolitik*, hrsg. Von W. Oswald, Munster-Hamburg-London, LIT Verlag, 1999
- *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Tübinge, Mohr Siebeck, 7. Aufl., 2004
- *Wirtschaftsmacht und Wirtschaftsordnung*, Berlin, LIT Verlag, 2012
- EVANS, R.J., *Il terzo Reich al potere. 1933-1939*, Trad. di A. Catania, Milano, Mondadori Oscar, 2011
- FERGUSON, A., *An Essay on History of Civil Society*, London, A. Millar & T. Caddel - Edinburgh, A. Kinkaid & J. Bell, 1767; anastatica, Milano, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2001
- FERRERO, P., *La truffa del debito pubblico*, Roma, DeriveApprodi, 2014
- FOUCAULT, M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, éd. él. sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Trad. di M. Bertani e V. Zini, Milano, Feltrinelli, 2005
- FRIEDMAN, M., *The Role of Monetary Policy*, *The American Economic Review*, 58,1, 1968
- *Capitalism and Freedom*, Chicago and London, The Un. Of Chicago Press, 2002
- GILBERT, J., *What Kind of Thing is "Neoliberalism"?*, *New Formations* 80-81, 2013 (anche sul web <https://www.lwbooks.co.uk/new-formations>)
- GLOSSNER, Ch.L.-GREGOSZ, D., *The Formations and Implementation of the Social Market Economy by Alfred Müller-Armack and Ludwig Erhard*, St Augustin/Berlin. Konrad-Adenauer-Stiftung, 2011, www.kas.de/wf/doc/kas_23246-544-2-30.pdf

- GOLDSCHMIDT, N., *Alfred Müller-Armack and Ludwig Erhard: Social Market Liberalism*, Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomie, Walter Eucken Institut, Freiburg, 2012, (sul web in www.wipo.uni-freiburg.de/...../04_12bw.pdf)
- HARTWICH, O.M., *Neoliberalism. The Genesis of a Political Swearword*, CIS Occasional Papers 114, 2009, www.ort.edu.ny/facs/...../68/neoliberalism68.pdf
- HORKHEIMER, M.-ADORNO, Th.W., *Dialettica dell'Illuminismo*, Trad. di L. Vinci, Torino, Einaudi, 1966
- HOBBS, Th., *On the Citizen*, ed. by M. Silverthorne and R. Tuck, Cambridge, Un. Press, 18th ed., 2014
- HUME, D., *A Treatise on Human Nature*, ristampa dell'ed. in 3 voll, Oxfors, Clarendon Press, 1896, www.css.ethcz.ch/en/services/digital-library/.....html/125487
- *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, reprint 1912 dell'ed. del 1777, www.gutenberg.org/files/4320/4320...../4320-h
- *Storia naturale della religione*, Intr. di P. Casini, Bari, Laterza, 2007
- *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di G. Paganini, Milano, Rizzoli, 2013
- *An Enquiry concerning Human Understanding*, www.socserv2.socsci.mcmaster.ca/...../hume/enquiry.pdf
- *Of the Original Contract*, www.constitution.org/dh/origcont.htm
- IWAI, K., *The Second End of Laissez faire: The Bootstrapping Nature of Money and the Inherent Instability of Capitalism*, [www.iwai-k.com/The%20Second%20End%20of%20Laissez faire](http://www.iwai-k.com/The%20Second%20End%20of%20Laissez%20faire)
- KAFKA, F., *Confessioni e diari*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1972
- KANT, I., *Critica della ragion pura*, Trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, 7^a ed. riveduta da V. Mathieu, 9^a ed 1965, Bari, Laterza U.L., 1969
- KEYNES, J.M., *A Tract on Monetary Reform*, London, Macmillan and Co. Limited, 1924
- *The General Theory of Employment, Interest and Money*, www.cas.umkc.edu/economics/people/facultypages/...../generaltheory.pdf
- *The End of Laissez faire*, [www.mx.nthu.tw/...../keynes-JM=The%20End%20of%20Laissez faire](http://www.mx.nthu.tw/...../keynes-JM=The%20End%20of%20Laissez%20faire)
- *The General Theory of Employment*, The Quarterly Journal of Economics, February 1937
- KHOMEINI, Lettera a Gorbaciov, www.diruz.it/2012/07/03/la-lettera-di-khomeini-a-gorbaciov
- LATOUCHE, S., *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Trad. di A. Salsano, Torino, Bollati Boringhieri, 1995
- *Il mondo ridotto a mercato*, Trad. di R. Magni e M. Pellegrino, Roma, Edizioni del Lavoro, 1998
- *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Trad. di S. Vacca, Torino, Bollati Boringhieri, 2000
- *L'invenzione dell'economia*, Trad. di F. Grillenzoni, ivi, 2010
- LAZZARATO, M., *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberalista*, Trad. di A. Cotulelli e E. Turano Campello, Roma, DeriveApprodi, 2012
- LIPPMANN, W., *Public Opinion*, N. York, Harcourt, Brace and Company, 1922
- *An Inquiry into the Principles of the Good Society*, Boston, Little, Brown and Company, 1938
- *The Public Philosophy*, Boston-Toronto, Little, Brown and Company, 1955
- LOCKE, J., *Epistola sulla tolleranza*, Trad. di F.A. Ferrari, Lanciano, Carabba, 1933
- *An Essay concerning Human Understanding*, Pennsylvania State Un., 1999
- *Saggi sulla legge naturale*, a cura di M. Cristiani, Bari, Laterza, 1973 e 2007
- *Two Treatises of Government*, www.socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcom/3113/locke/government.pdf
- *The Reasonableness of Christianity*, www.thefederalistpapers.org
- MANDEVILLE, B., *The Grumbling Hive: OR, KNAVES turn'd HONEST*, www.csus.edu/indiv/...../mandevillefableofthebees.pdf
- MAGRIS, A., *Carlo Kérenyi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano, Mursia, 1975
- MARX, K., *Storia delle teorie economiche*, Trad. di E. Conti, Torino, Einaudi, 1954-1958, 3 voll.
- *Il Capitale*, Trad. varie, Roma, Rinascita, 1956, 8 tomi
- *Die Deutsche Ideologie*, www.ebbemunk.dk/misc/marx.pdf
- MARX, K.-ENGELS, Fr., *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, www.infoladen-wiesbaden.de/index.php?option=die_heilige_familie
- MILL, J.S., *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, London, Longmans, Green and Co, 7th Ed., 1920, http://oll.libertyfund.org/mill-principles-of-political-economy-ashley-ed#f_1099
- *Sulla libertà*, Testo inglese a fronte, Intr., Trad., Note e Apparat di G. Mollica, Milano, Rizzoli/RCS Libri, 2015
- MÜLLER-ARMACK, A., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Freiburg, Verlag Rombach, 1966
- Neoliberal (The) Crisis*, ed. by J. Rutheford-S. Davidson, London, Lawrence Wishart, 2012 (pubblicato da Soundings anche sul web)
- NOZICK, R., *Anarchia, stato, utopia*, Trad. di G. Ferranti, Pres. di S. Maffettone, Milano, Il Saggiatore, 2000
- PANEZIO, *Testimonianze e frammenti*, Intr., Ed., Trad., Note e App. a cura di E. Vimercati, Milano, Bompiani, 2002
- PIKETTY, Th., *Il capitale nel XXI secolo*, Trad. e cura di S. Arecco, Milano, Bompiani Vintage, 2016

- POLANYI, K., *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Foreword by J.E. Stiglitz, Intr. By F. Block, 2nd Beacon Paperback Ed., Boston, Beacon Press, 2001
- POSIDONIO, *Testimonianze e frammenti*, Intr., Trad., Commentario e App. di E. Vimercati, Milano, Bompiani, 2004
- RADICE, R., *A proposito del rapporto tra Filone e gli Stoici*, Fortunatae, 17, 2006
- RÖPKE, W., *Democrazia ed economia. L'umanesimo liberale nella civitas humana*, Ed. it. A cura di S. Cotellessa, Bologna, Il Mulino, 2004
- *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana*, a cura di D. Antiseri e F. Felice, Trad. di N. Portinaci, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015
- RÜSTOW, A., *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus*, 3., überarbeitete Aufl. u.s.w., hrsg. von F.P. und G. Maier-Rigaud, Marburg, Metropolis Verlag, 2001
- SAY, J.B., *Traité d'économie politique*, 6^e éd., Paris, 1841, réimpression Osnabrück, Zeller, 1966
- *Cathéchisme d'économie politique*, 6^e éd., Paris, Guillaumin et C^{ie}, 1881
- *Catechismo di economia politica*, tradotto dal testo della terza edizione accresciuta e corretta dall'autore, Siena, dai torchi di Pandolfo Rossi, All'insegna della Lupa, 1835
- SHAFTESBURY, F.A., *Characteristic of Men, Manners, Opinions, Times, etc., by the Right Honourable Authority Earl of Shaftesbury*, Basil, printed for J.J. Torneisen, and J.L. Legrand, 1790, 2 voll. Vol. II
- SMITH, A., *The Theory of Moral Sentiments*, 6th Ed., 1790, ristampata da MetaLibri, https://www.biblio.org/ml/libri/s/Smith_MoralSentiments_p.pdf
- *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. e T. Biagiotti, Torino, De Agostini-U.T.E.T., 2013,
- SPENCER, H., *Social Statics. The Condition of Human Happyness*, N. York, D. Appleton and Company, 1883
- *The Man versus the State*, Intr. By A.J. Nock, Caldwell, The Caxton printers Ltd., 1960
- STEINER, Y. et WALPIN, B., *L'apport de l'ordolibéralisme au renouveau libéral, puis son éclipse*, Carnets de bord, 11, 2006, www.unige.ch/ses/socio/carnetsdebord/11_114.pdf
- Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Secondo la raccolta di Hans Von Arnim, a cura di R. Radice, Milano, Bompiani, 2002
- SWIFT, J., *A Modest Proposal*, www.secret-satire-society.org/wp-content/...../11/Jonathan-Smith-A-Modest-Propopsal.pdf
- THATCHER, M., Intervista a *Woman's own* del 23 Settembre 1987, www.margareththatcher.org/document/106689
- VON HAYEK, F.A., *Studies in Philosophy and Economics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967
- *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Trad. di G. Minotti, a cura di E. Coccia, Roma, Armando Editore, 1988
- *La società libera*, Trad. di M. Bianchi di Lavagna Malagodi riveduta da L. Infantino e N. Iannello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007
- *The Pure Theory of Capital*, Auburn, Alabama, The Ludwig Von Mises Institute, 2009
- *Contro Keynes*, a cura di S.R. Shenoy, Trad. di D. Antongiovanni e M. Beretta, Torino, IBL Libri, 20110
- *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, a cura di A. Perotti e S. Monti Bragadin, Trad. di P.G. Monateri, Milano, Il Saggiatore, 2010
- VON MISES, L., *The Ultimate Foundation of Economic Science*, Toronto-Princeton-N. York-London, Van Nostrand Company Inc., 1962
- *Human Action. A Treatise on Economics*, 4th rev. ed., S. Francisco, Fox and Wilkes, 1996
- WEBER, M., *L'etica protestante l'economia del capitalismo*, Intr. di G. Galli, Trad. e App. di A.M. Marietti, Milano, Rizzoli, 1991
- WELLS, P., *Neoclassical Theories of Employment and Aggregate Demand*, Review of Social Economy, 49,3, 1991: dattiloscritto sul web in www.ideals.illinois.edu/...../keinesgeneraltheory

3 - IMMAGINARIO DEL DOMINIO E DOMINIO DELL'IMMAGINARIO: L'IMPERATIVO DELL'IMPERIALISMO

Noi -riprese la Volpe- non lavoriamo per il vile interesse: noi lavoriamo unicamente per arricchire gli altri.
- Gli altri! - ripeté il Gatto.

C. Collodi, *Le avventure di Pinocchio*, Cap. XII

Un vecchio articolo di J. Gallagher e R. Robinson¹ -peraltro ancora assai citato nonostante la datazione- può essere utile per introdurci alla domanda sulla ragione dell'imperialismo. Premetto che non intendo con ciò aprire una discussione sugli imperi del passato e del presente, ciò non rientra nell'economia di queste note; tanto meno si tratta di aprire un discorso politico. Se tuttavia esaminerò qualche testo su questi ed altri argomenti, ciò sarà soltanto con un più modesto obbiettivo: mostrare come il Razionalismo sia di fondamentale supporto ideologico all'imperialismo, almeno occidentale. Non il solo, certamente, soprattutto per il passato; ma altrettanto certamente quello determinante a partire dal XIX secolo.

Parliamo quindi di *ideologia* (gli interessi materiali sono altra cosa, ma senza ideologia è ben difficile sostenerli) perché l'ideologia è indispensabile in quanto per suo tramite è costruito l'immaginario, in questo caso l'immaginario del dominatore che egli ha necessità di propagandare: *l'immaginario del dominio*, cioè le *ragioni* per le quali egli si ritiene dalla parte della "Ragione". Una volta che questa ideologia sarà stata introiettata dal pensiero corrente e da quello "scientifico", assisteremo allora al *dominio dell'immaginario* sotto forma di *Zeitgeist* di un'epoca e di una cultura. Ne parliamo perché, se gli interessi materiali hanno una loro propria forza, hanno cioè la ragione della forza alla quale ci si può opporre soltanto con la forza di altre ragioni destinate prima o poi ad emergere, un'ideologia può sempre essere ricondotta al suo non-detto. I tante volte citati "Maestri del sospetto" hanno da tempo indicato la via, e il non tenerne conto è reato di correttezza, quantomeno distrazione colpevole.

Sarà allora interessante scoprire che il cosiddetto "libero" mercato, esaminato nel precedente capitolo, è strettamente implicato nella costruzione dell'edificio imperiale: non semplicemente come strumento materiale -questo è ben chiaro a chi ha trattato l'argomento dell'imperialismo negli ultimi due secoli- ma anche come gemello ideologico. In altre parole, non soltanto il "libero" mercato ha dato corpo alla *prassi* dell'imperialismo moderno, ma i due fenomeni (imperialismo e mercato) si sono costituiti sul fondamento delle medesime strutture di pensiero, insieme al darwinismo sociale e al Razionalismo di una Storia teleologica del "Progresso". Una "Storia" dalle radici teologiche frutto di una cattiva secolarizzazione della quale abbiamo parlato sin dall'inizio della nostra narrazione; sicché, se il progresso aveva un tempo radici religiose, e poteva essere ideologicamente tradotto dai *conquistadores* nel portare la luce del Cristianesimo a chi viveva nell'oscurità della barbarie, esso venne poi ad assumere i contorni di un inesorabile processo biologico retto da presunte leggi cosmiche tanto evidenti quanto insondabili, strutturato nella logica di un darwinismo socio-economico d'accatto.

Il suo esito ultimo si costituì nella retorica dell'esportazione dell'Occidente, della quale s'è già fatto cenno e che tuttavia rimanda all'eterno nodo della storia teleologica, in un circolo vizioso dal quale il razionalismo occidentale *non sa e non può uscire*, per il semplice ma imprescindibile motivo che *in esso* è nata la stessa ideologia di "Occidente". Un progetto divino, soggetto a dubbi leciti quanto alla definizione in presenza di un Dio imperscrutabile guidato soltanto dalla propria Volontà, si è così trasformato in una ineludibile legge "di natura" alla quale è *giusto* sottomettersi: "giusto" in quanto dato di fatto (ma di fatto un mero postulato che si riduce a *Natura sive Deus*) "scientificamente" indagabile e accertato.²

Riepiloghiamo dunque in breve, per iniziare, le osservazioni di Gallagher e Robinson. Essi confrontano le dichiarazioni della politica britannica con i fatti nel corso del XIX secolo, e ne notano le apparenti contraddizioni, generate dall'espressa volontà di ritirarsi da una politica di dominio coloniale a causa dei suoi

¹ *The Imperialism of Free Trade*, The Economic History Review, VI,1, 1953 (reperibile anche sul web). Il capitolo che qui si apre costituisce di fatto una continuazione del precedente.

² Si rinvia al capitolo precedente per la discussione sul ruolo del Deismo come secolarizzazione del Cristianesimo che riporta alla luce le strutture del razionalismo classico, in particolare stoiche, entro le quali fu istituzionalizzato il Messaggio testamentario, lasciando alle insorgenti eterodossie le letture meno gradevoli per l'ordine costituito. Il Deismo potrebbe anche configurarsi come una delle tante forme di *neopaganesimo* affiorate in occidente con la secolarizzazione, come una sorta di ritorno all'adorazione della Natura: una resa dopo la grande svolta impressa dal Messaggio con la propria irruzione nella crisi dell'età classica. Si noti che ciò *deresponsabilizza l'uomo* nelle proprie scelte, ma non soltanto: *toglie all'uomo l'orizzonte di una storia* (con la minuscola) come sua propria costruzione. *Toglie al dominatore la responsabilità del dominio, al dominato la speranza di mutare lo stato delle cose*; nel precedente capitolo ho già ricordato quanto osservava Carabelli, riportato in *Storia, etc.*, a p. 288 in n. 107.

costi, pur in presenza di una contemporanea promozione di politiche statali volte a proteggere ed espandere la penetrazione economica planetaria della propria industria e finanza.

L'industria britannica si sviluppò quindi nelle regioni oltremare (ma non soltanto) e non ha importanza, notano gli Autori, se queste regioni fossero o meno sotto il dominio britannico: l'imperialismo, essi dicono, può essere definito "una funzione politica sufficiente al processo d'integrazione di nuove regioni in un'economia in espansione" (p. 5).

Soltanto allorché questa politica fallisce e le regioni in oggetto sono anche sufficientemente deboli, il potere interviene a dettare "imperialisticamente" le condizioni (p. 6). Dunque gli atti della politica internazionale, quali che essi siano, anche di invasione militare, non sono fine a se stessi, ma al sostegno di un'espansione economica.

Impero "formale" e impero "informale" (così vengono definiti) sono strettamente correlati, sono politiche diverse con un medesimo fine, le "cannoniere" si usano soltanto per "demolire uno Stato recalcitrante" alla penetrazione economica (p. 7). Su questo è bene subito precisare che gli Autori non fanno discorsi "teorici": essi adducono concreti eventi tratti dalla politica internazionale britannica del XIX secolo e su questi costruiscono la propria lettura dei processi, dunque il loro articolo è pienamente fondato.

Fu l'industria ad indirizzare la politica (pp. 7-8) e l'obiettivo fu quello di creare economie satelliti (p. 9). Naturalmente, ciò significò anche promuovere e sostenere, nei paesi più deboli ove ciò era possibile, governi in grado di assicurare la stabilità indispensabile ai commerci (ivi). Già questo, dunque, può far riflettere sull'attuale retorica di "esportazione della democrazia", che non impedisce ottimi rapporti con le dittature quando convenienti.

Assai interessante è l'analisi delle conseguenze portate, nei Paesi annessi all'impero, da questa "libertà" -oserei dire libertinaggio- di mercato. Essa si risolse in un aumento delle disuguaglianze, di reddito e sociali, nei Paesi satelliti; e in una dicotomizzazione tra le città che vedevano un crescente benessere pilotato dai profitti dei commerci ivi accentrati, e l'entroterra produttivo sempre più povero, anche a causa della diminuzione dei prezzi delle materie prime e dell'irruzione di un'economia estera più forte (quella britannica): il tutto in assenza di prassi politiche protettive. Anche qui si può riflettere sull'attuale dicotomia tra metropoli globaliste, globalizzate e cosmopolite, e malessere dell'entroterra; e sull'attuale aumento delle disuguaglianze di reddito e sociali ovunque.

Questa non è soltanto una dimostrazione da manuale che il (non) libero mercato è semplicemente l'epifania della forza, quindi del dominio; ma anche una mappa della sociologia degli imperi, sin dal primo che conosciamo un po' meglio, quello romano. In esso si formano borghesie cosmopolite presenti ovunque, nel centro imperiale come negli Stati-satellite, che debbono il proprio crescente benessere alla "libera" circolazione delle merci e costituiscono il fondamento del consenso;³ accanto ad esse però si estende la plaga degli impoveriti a causa della crisi di economie locali. La crisi di un impero, quando giunge, nasce facilmente da qualche resa dei conti locale, fenomeno apparentemente minore ma dagli esiti imprevedibili. Una buona ragione per riflettere su quanto avviene ora, ad esempio, nel Medio Oriente: ma non soltanto.

Al contrario, notano gli Autori facendo riferimento al caso degli Stati Uniti del XIX secolo, mercato ambito per l'industria britannica, uno Stato forte può permettersi di reagire con protezioni doganali. Contro uno Stato forte, infatti, l'argomento delle cannoniere non è efficace. Sotto la protezione tariffaria fu a sua volta l'industria statunitense ad espandersi, sicché nel XX secolo fu lei a reclamare il "libero" mercato.

"La più comune tecnica politica dell'espansione britannica fu il trattato di libero scambio e di amicizia stipulato o imposto a uno Stato più debole" (p. 11): gli esempi sono numerosi. Quando però vennero a mancare le condizioni per questa politica, ecco che sul finire del XIX secolo la Gran Bretagna tornò alle conquiste coloniali (p. 12). Insomma: commercio, e non dominio (formale) fu la prima scelta; quando ciò non fu possibile, allora la scelta fu *il commercio in condizioni di dominio coloniale* (p. 13).

"Libero" commercio, naturalmente, non significò soltanto penetrazione industriale, ma anche dominio finanziario, ciò che comportò la "legittima" difesa dei propri investimenti da parte dei paesi colonialisti (pp. 13-14) eventualmente puntellando governi amici difesi dai sollevamenti locali. Ciò poté anche costituire occasionale motivo di temporanea occupazione militare: soltanto in casi estremi però, perché ciò rappresentava comunque un costo da confrontare con il possibile profitto.

In conclusione, si trattava di sostenere un'economia in espansione planetaria, non di annettere dei territori: fin qui nulla che non potessimo immaginare, epperò questo quadro ci pone dinanzi a una domanda: che cos'è, dunque, l'imperialismo? Più precisamente: l'imperialismo economico?

Per capirne qualcosa di più possiamo affidarci a tre testi che elenco qui di seguito: H. Münkler, *Imperi. Il dominio del mondo dall'antica Roma agli Stati Uniti*, Trad. di G. Sandrelli, Bologna, Il Mulino, 2008; A. Pagden, *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia. 1500-1800*, Trad. e cura di V. Lavenia, Bologna, Il Mulino, 2005; D.R. Headrick, *Il predominio dell'occidente. Tecnologia, ambiente, imperialismo*, Trad. di G. Aragonese, Bologna, Il Mulino, 2011. Li scorreremo rapidamente perché

³ "Perché una volta che le loro economie sono divenute sufficientemente dipendenti dal commercio estero, le classi la cui prosperità derivò da quel commercio operano normalmente esse stesse nella politica locale per conservare le condizioni politiche necessarie a ciò" (*scil.*: alla propria prosperità); art. cit, p. 10.

essi ci sono d'aiuto al fine di comprendere meglio che cos'è un impero, e soprattutto qual è la sua logica interiore, vale a dire la sua ragion d'essere e la sua fisiologia. Dovremo fare qua e là anche ampie digressioni con altri importanti testi che documentino la situazione attuale: ma non soltanto. Infine tenteremo di trarre conclusioni che ci consentano di tornare all'assunto iniziale: le radici dell'immaginario del dominio sono nell'immaginario del Razionalismo occidentale, cioè nell'immaginario al cui interno prende corpo l'ideologia di "Occidente".

Iniziamo con il testo di Münkler che, al di là del suo titolo, è prevalentemente dedicato alla fenomenologia dell'imperialismo nei suoi esiti attuali di imperialismo economico, salvo raffronti alquanto corsivi con il passato.

Il testo si apre con considerazioni generiche sulla natura del potere imperiale, diverso dalla semplice egemonia, dalla quale si distingue per la possibilità del centro imperiale di condizionare la politica degli Stati-satellite. Ciò pone un autentico imperativo allo Stato imperialista: la potenza centrale è costretta ad intervenire ogniqualvolta vi siano resistenze nella periferia perché, qualora non lo facesse, perderebbe di credibilità (pp. 16-27) e la perdita di credibilità comporterebbe anche la perdita dell'egemonia (p. 175).

La credibilità, un elemento immateriale, ha dunque massima importanza, e si tratta di credibilità del proprio ruolo, il ruolo al quale lo Stato imperialista ha diritto; e in nome di quel diritto deve poter dimostrare, all'occorrenza, di essere in grado di esercitare, anche con la forza, l'autorità che gli compete. Credibilità e diritto chiamano però in causa, a loro volta, l'ideologia: tema sul quale dovremo continuamente tornare perché è quello che interessa le presenti note.

L'esposizione di Münkler vira poi subito sulla natura essenzialmente economica dell'imperialismo moderno, e a questo riguardo non poteva mancare il riferimento alla pionieristica opera di Hobson,⁴ il quale notava che l'imperialismo aveva costituito un costo per la nazione, ma un profitto per la finanza (op. cit., p. 62).

Vediamo dunque di ripercorrere velocemente questo solido testo; ci sarà utile perché, al di là di tutto il materiale documentario citato, che ha fatto il suo tempo e sul quale sorvolerò, le deduzioni dell'Autore sono ancora valide, nel senso che quando ci occuperemo di eventi attuali ci troveremo dinnanzi ad un'analoga fenomenologia. Ciò, evitando di trattare dell'imperialismo in generale che non interessa queste note, consente di enucleare le motivazioni dell'imperialismo economico occidentale e da lì verificare le ipotesi poste in apertura.

L'imperialismo, dice Hobson che, ricordiamolo, si riferisce a quello economico britannico del XIX secolo, è un fenomeno che genera un contrasto d'interessi: c'è chi ci guadagna ed ha interesse a propugnarlo, e chi ci perde: il tutto nella stessa nazione imperialista (pp. 53, sgg.). In generale esso rappresenta una fondamentale opportunità per lo strato superiore della società (p. 56) e nasce dal suo desiderio di trovare occasioni per investimenti redditizi; quindi l'imperialismo si mette in atto con il danaro pubblico per favorire interessi privati (p. 60).

Non il mercante o il generico produttore è colui che sostiene l'imperialismo, ma la finanza alla ricerca di investimenti speculativi (p. 78). Come avviene che vi sia un tale interesse? Esso è dovuto al grande aumento del risparmio, conseguenza della concentrazione del profitto: un risparmio di tali dimensioni che ha difficoltà ad essere reimpiegato in patria e necessita dell'apertura di mercati esteri (pp. 78-82).

Fermiamoci un attimo a guardarci attorno: non viene forse spontaneo pensare ai giganteschi fondi d'investimento arabi frutto degli introiti petroliferi, o ai non meno giganteschi fondi-pensione delle assicurazioni U.S.A.; infine al braccio armato dei loro cecchini, le agenzie di *rating*? E non si tratterebbe che di esempi.

All'eccesso di capitali può anche aggiungersi l'eccesso di capacità produttiva, inutilizzato per non dover ridurre i prezzi e con essi il profitto: queste sono le radici (*taproot*, dice Hobson) dell'imperialismo, e con esse i depositi bancari che non trovano impiego (p. 87). Tutto ciò è conseguenza della cattiva distribuzione della ricchezza nel mondo capitalista: con una diversa distribuzione ci sarebbe più produzione e meno risparmio (p. 88). Mi permetto di aggiungere: ricordiamoci di Keynes che, pure, non era per nulla un socialista, semplicemente ragionava e aveva qualche dubbio sulla rendita.

La cattiva distribuzione spinge dunque all'imperialismo (p. 91) e in questo ha un ruolo fondamentale la rendita, che costringe a spendere fondi pubblici per trovare uno sbocco ai capitali (p. 92). Di questi argomenti ripareremo più tardi, a proposito degli U.S.A.; resta assodato che, nella pratica imperialista, il Governo è a disposizione della grande industria privata per la sua espansione all'estero (p. 100) ciò che comporta spese, e quindi tasse, a carico di tutti (pp. 103, sgg.). Abbiamo visto nel precedente capitolo, parlando dell'articolo di Iwai, che gli U.S.A. hanno evitato lo scoglio delle tasse grazie ad un sesquipedale debito commerciale che in tanto non intacca il valore del dollaro, in quanto il dollaro stesso è la moneta universale degli scambi: ciò non

⁴ J.A. Hobson, *Imperialism. A Study*, N. York, J. Pott & Company, 1902. Benché datatissimo e riferito all'imperialismo britannico del XIX secolo, il testo ha ancora una sua attualità, tant'è che è stato tradotto in italiano nel 1996 dalla Newton and Compton (nelle presenti note i riferimenti di pagina sono però all'edizione originale citata, del 1902). Münkler sottolinea (pp. 37, sgg.) che l'analisi di Hobson è stata al fondamento della critica leninista (che di fatto la riprese dal noto testo di Hilferding, *Das Finanzkapital*, del 1910 [una recente traduzione italiana è del 2013] facendone oggetto del suo *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, in *Lenin Werke Bd. 22.*, Berlin, Dietz Verlag, 1971, pp. 189-309). L'analisi di Hobson non spiega tuttavia altre passate forme di imperialismo, al di fuori di quella britannica del *free trade* nel XIX secolo. Poiché però precisamente di questo ci occupiamo, cioè dell'imperialismo economico, perché esso si ripete con quello statunitense del XX-XXI secolo, costruito, come quello britannico del XIX, sul "libero" mercato, non tengo conto delle pur fondate osservazioni di Münkler.

toglie però che esistano sempre pericoli per l'equilibrio mondiale perché la valuta U.S.A. si trova per il 90% in mano altrui.

In questa politica di saldi negativi imposta dall'imperialismo, dice Hobson a p. 115, la creazione di un debito pubblico è un'altra ghiotta occasione per la finanza, che ci specula.⁵ Il problema più serio dell'imperialismo è però che esso sia costretto a servirsi del militarismo (p. 137): questo è un problema che vedremo molto bene quando parleremo dell'imperialismo U.S.A. Ora, l'inconveniente del militarismo -e vedremo anche quello nei suoi esiti attuali- è che esso mina la libertà nel cuore stesso dell'impero; esso costa, perciò riduce la spesa sociale (p. 149); fa sì che il potere esecutivo prevalga su quello legislativo (p. 153: straordinario parallelo con l'attualità); l'esecutivo si trasforma quindi in autocrazia (ivi) e il senso stesso della democrazia si deteriora nella coscienza pubblica (p. 158). Ciò è esattamente quanto denunciano, *dall'interno* del centro imperiale, i critici *statunitensi* della politica U.S.A. Lo vedremo: ma a questo punto sembra sia stia delineando davvero una fisiologia dell'impero.

Veniamo ora a quel che maggiormente interessa le presenti note: l'ideologia che consente di promuovere questa politica. È chiaro che stiamo riferendo delle ideologie del XIX secolo: ma sarà straordinario notare, se non la loro ripetizione nel XX-XXI secolo, quantomeno la loro trasformazione nella costanza del fondamento, rappresentato dalle strutture logico-ideologiche del razionalismo occidentale, le medesime dalle quali nasce l'ideologia di "Occidente".

Le pagine 162-206 sono interamente dedicate ad esporre le dottrine "scientifiche" (sic!) sciorinate a sostegno dell'imperialismo. È tutto molto interessante (oltretutto deprimente e ridicolo) per constatare che cosa si è spacciato per "scienza" da Illustri Professori, meri venditori ambulanti di ideologia ma indispensabili -grazie alla propria Autorità Accademica Garantita- per creare l'immaginario che alimentò il consenso alla prassi del dominio.

Ora, è troppo facile dire: questo è il passato. È troppo facile perché ci evita di riflettere sul nostro consenso alle dottrine che ci vengono quotidianamente propinate da autorevoli esperti, Accademici e gazzettieri; su come ciò sarà giudicato domani e su come sia facile vendere per "scienza" fondi di magazzino e cianfrusaglie da rigattiere. Smascherare i rigattieri e disfarsi delle cianfrusaglie è viceversa la fondamentale opera d'igiene di ogni pensiero che non sia assenso e subordinazione.

Tornando ad Hobson e al materiale che egli produce, potremmo raggruppare tutte le variegate sfaccettature delle diverse dottrine sotto la voce del medesimo esito al quale sostanzialmente conducono: razzismo. Dico questo perché l'argomento "scientifico" dominante è un metafisico darwinismo e con esso una inesorabile "legge di natura" e un "Progresso" che culminano, guarda caso, nella società *borghese* occidentale, cui spetta il diritto e il dovere di dominare e guidare il mondo dei "sottosviluppati".⁶ A pensarci bene non siamo lontani da Spencer e Hayek.

Oltre al Progresso, nume tutelare di ogni prepotenza, gli argomenti invocati sono: l'efficienza (la società occidentale è più "efficiente", precisamente come il "libero" mercato); l'inevitabilità dello *struggle for life* che regola la selezione delle specie (per la precisione, si parlava di razze); la "missione di civiltà" che incombe all'Occidente (in nome del Progresso: occorre educare il mondo ad essere occidentale e borghese); la diffusione del Cristianesimo (protestante, *of course*) in quanto religione più progredita, che perciò incivilisce; infine, in generale, una sorta di diritto divino (in conformità alla divina legge di natura del Deismo) conferito all'Occidente in funzione della sua "superiorità".

Questa struttura geometrica del "pensiero" -quella del Progresso borghese post-illuminista- si esprime essenzialmente nei due concetti speculari di "superiore" e "inferiore" ed è interessante non soltanto in rapporto al concetto temporale dello "sviluppo" storico (non contemporaneità dei presenti) ma anche nelle sua essenza acritica: "è ovvio" si diceva e viene riferito a p. 167 "che un inglese sia superiore a un ottentotto". Contro l'ovvietà nulla può il pensiero: disvelarne l'assenza del fondamento conduce usualmente i suoi portatori soltanto

⁵ Su questo si veda anche lo studio di Ferrero, *La truffa del debito pubblico*, citato nel precedente capitolo: il debito pubblico è un pascolo ambito per il capitale internazionale, in specie da quando, in ottemperanza alle normative del "libero" mercato, si è eliminato il legame tradizionale tra la Banca Centrale e il Tesoro. Cfr. anche (qui a proposito del Sud Africa) N. Klein, *Shock Economy*, Trad. di I. Katerinov, Milano, Rizzoli BUR, 2008, p. 231: "l'indipendenza della banca centrale era considerata un'idea *estrema* (corsivo mio) di una manciata degli *ideologi di Chicago* (altro corsivo mio) convinti che le banche centrali dovessero essere gestite come repubbliche sovrane all'interno degli Stati, lontano dalle mani impiccione dei legislatori eletti". Si veda, nella stessa pagina, anche la nota *10 e il relativo riferimento di p. 570: nel discorso per il conferimento del Nobel il 19 Dicembre 1976, Friedman affermò che la Banca centrale avrebbe dovuto essere gestita da un computer; come monetarista, si ricorderà dal precedente capitolo, aveva sempre affermato cose analoghe. Siamo in presenza del mito assai subdolo degli "esperti" che da decenni blocca le alternative al neoliberismo. Si vedano comunque le mie note 199 e 201 al precedente capitolo (*Derive della Ragione*) nelle quali si critica la razionalità della dottrina di Friedman. Si veda poi, nel testo della Klein, la nota *13 a p. 234 e i relativi riferimenti alle pp. 570-571: questa fu la tecnica usata dai discepoli di Friedman ovunque poterono, per "rendere il capitalismo a prova di democrazia", ovvero creare "ciò che chiamavano 'nuova democrazia'".

⁶ Benché in un secolo *scienista* ciò possa sembrare eresia, vorrei avanzare il sospetto che esista un sotterraneo legame tra ciò che si definisce "scienza" (di un'epoca) e la cultura e l'ideologia dominante dell'epoca stessa. Non mi sembrò un caso (cfr. *Storia, etc.*, p. 696) che la crisi del concetto di verità/*epistème* (adeguamento della proposizione alla cosa fondato sui concetti razionalisti di soggetto e oggetto) si verificasse all'inizio del XX secolo in concomitanza con -ma indipendentemente da- la fisica relativista e quantistica che mettevano fine alla "misurazione" da parte di un osservatore immobile estraneo al moto, cardine della fisica classica. Affermare che *la scienza avviene entro una cultura*, quindi anche entro le ideologie circolanti, renderebbe la scienza meno innocente, ma anche gli "scienziati" meno colpevoli di ciò che dicono, purché non lo presentino come "verità". Puramente ideologico resta, al contrario, il continuo richiamo a verità "scientificamente dimostrate".

ad una crisi d'insicurezza insostenibile, che possono tentar di superare con reazioni violente. Tuttavia non si può evitar di notare che il concetto di "superiorità" è tautologico, in quanto già in premessa deve partire dalla certa superiorità dell'Occidente borghese: ci si potrebbe domandare infatti quale potrebbe essere la superiorità di un contabile della *City* nella foresta africana, dove gli ottentotti potrebbero piuttosto rivendicare, e con ragione, una discreta *loro* "superiorità".

In tal modo venne (e viene) costruito l'immaginario del dominio, ciò che Hobson definisce "fattori morali e sentimentali" e di cui parla alle pp. 207, sgg. È difficile dire, commenta infatti, quante parole ipocrite abbiano sostenuto l'imperialismo (p. 219) sino al punto che una nazione assuefatta all'inganno divenne incapace di autocritica (p. 223). Quel che è peggio, aggiunge, è che siamo in presenza di bugie che non sanno di essere bugie (p. 224).

Le ragioni della diffusione di questo immaginario dominante furono e sono molteplici: la scuola, la stampa, la Chiesa (almeno nel quadro illustrato da Hobson) e la politica (p. 228) che rivestirono di immaginario "colto" la nuda violenza del dominio. La Chiesa intervenne in nome della diffusione della "vera" fede (p. 208; non si dimentichi che il termine "fondamentalismo" nacque con riferimento a frange dei protestanti). I giornali erano (sono, almeno quelli di larga diffusione) di proprietà della finanza e dell'industria o dipendono da chi affida loro la propria pubblicità: non erano quindi indipendenti (p. 228). La politica aveva bisogno di soldi e dipendeva anch'essa dai poteri economici (p. 229): tutte osservazioni circa le quali mi sorge il sospetto di una perdurante attualità. Nelle scuole poi, il colonialismo si chiamava patriottismo (ivi).

Quanto all'Accademismo (autocratico) esso dominava l'istruzione superiore, dove religione, scienza, storia e filosofia erano al servizio degli interessi: e non è detto che i docenti asseconassero tutto questo per disonestà, forse si trattò di un "normale" e scontato ossequio al potere (p. 230).

Infine, nelle Università gli affari dominavano sugli interessi accademici, perché esse dipendevano dai soldi dei privati:⁷ da esse erano cacciati gli eretici e la libertà intellettuale risultava coartata (pp. 230-231). Le Università erano quindi al servizio del potere finanziario, quello stesso che metteva al proprio servizio il danaro pubblico (p. 232). Con un insegnamento al servizio del padronato era quindi naturale che l'imperialismo fosse supportato dagli intellettuali (p. 233); le teorie "scientifiche" delle quali s'è detto, quelle cioè fondate sulla razza, furono coniate per far comodo all'imperialismo (p. 234: non sono però così sicuro di tanto determinismo, quelle dottrine *facevano parte di una cultura che era la medesima dell'imperialismo*; che poi facessero comodo era un loro ulteriore merito, ma, come si suol dire, "erano nell'aria").

Ora, il quadro così posto è certamente un po' crudo e forse andrebbe esposto con qualche sfumatura in più, ma su una cosa non v'è dubbio: quelle elaborazioni intellettuali che siamo soliti definire ideologie, non sono altro che tentativi di dare parvenza di "Ragione" a ciò che è, più modestamente, un appetito: non importa se legittimo, conta soltanto che sia tale.

Alle dottrine razziste sono poi dedicate le pp. 235-304, unitamente alle cronache dello sfruttamento; ma poiché sul fondamento "scientifico" del razzismo non è necessario mi dilunghi, chiudo qui la rassegna del testo di Hobson.

Torniamo dunque a Münkler il quale, alle pp. 46-47, inizia ad esaminare e discutere le conseguenze negative dell'imperialismo economico. L'effetto dell'espansione imperiale nei Paesi-satellite conduce, egli nota, ad un "processo di erosione per via economica degli ordinamenti" ivi esistenti; ciò obbliga lo Stato imperialista ad interventi anche militari, volti a "rimediare agli effetti indesiderati" del processo di globalizzazione.

Fu il caso dell'intervento britannico in India nel XIX secolo, è anche quello degli attuali interventi "umanitari" che altro non sono se non un tentativo di "gestione politica dei perturbamenti socio-economici in atto". Si possono persino generare guerre di liberazione anti-imperiali che producono costi per lo Stato imperiale e ci si può quindi domandare (p. 67) sino a quando gli Stati Uniti potranno sostenere l'onere del proprio attuale ruolo planetario (questo argomento lo rimandiamo ad analisi successive perché il "costo", per lo Stato imperiale, non è soltanto economico, riguarda anche la salute della libertà al suo interno, come notava già Hobson).

In questo senso si può dire che l'imperialismo U.S.A. prese una piega ideologica con la cosiddetta difesa dei diritti umani (p. 71) un grimaldello per l'occidentalizzazione del pianeta. Il potere ideologico è molto importante, lo abbiamo già notato, anche perché ha un costo decisamente minore di quello militare (p. 79). Soprattutto, aggiunge Münkler, se l'esportazione dell'ideologia fallisce è necessario ricorrere alla forza,⁸ prodromo di un possibile disastro generale del quale abbiamo avuto un anticipo in Medio Oriente.

⁷ Si ricordi che Hobson parlava della Gran Bretagna del XIX secolo, dove le istituzioni prestigiose erano private, come lo sono anche oggi nel mondo anglosassone. Il fenomeno si è ormai ampiamente diffuso anche altrove in occidente: in special modo per quanto riguarda gli studi economici. Da esse erano (sono) cacciati gli eretici

⁸ Il tema del potere ideologico come "*soft power*" contrapposto (ma è davvero possibile?) allo "*hard power*", cioè al potere militare, è stato sollevato da J.S. Nye, già Sottosegretario alla Difesa con Clinton (cfr. J.S. Nye Jr., *The Paradox of American Power*, Oxford, Un. Press, 2002). Naturalmente, in accordo con il proprio ruolo governativo, Nye non può che definire "terroristi" gli oppositori alla penetrazione economica e ideologica, cioè alla globalizzazione intesa come un irresistibile processo in atto, evento destinale al quale non si sfugge e "alla lunga" benefico per tutti (forse ad opera della mano invisibile? certo è che Nye cita Smith). Ad ogni buon conto il sottotitolo del libro oscilla tra *flatterie* ingannevole e possibili timori: *Why the only World's Superpower can't go it alone*, perché l'unica superpotenza mondiale non ce la può fare da sola. Di qui l'insistenza sull'esportazione dell'ideologia. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Latouche parla infatti di un processo di forzata occidentalizzazione del pianeta. Questa avviene normalmente, lo ha già sottolineato Hobson, cooptando gli interessi delle élites locali nella trasmissione dell'ideologia imperiale.

La penetrazione ideologica, lo abbiamo già notato, avviene con il concorso delle *élites* locali ben cooptate nella pratica dei commerci. Quanto questi due elementi (interessi personali e adesione ideologica) siano intersecati tra loro lo si rileva da un'osservazione di Münkler a p. 82: precisamente nella pratica del commercio avviene, ed è avvenuto, il "prelievo del plusprodotto".⁹

Ai fini di questa politica di sfruttamento, nota poi Münkler a p. 85, non conta tanto il peso produttivo dello Stato imperiale, quanto quello finanziario: come un tempo la finanza britannica, così ora quella U.S.A., consente il dominio dell'economia mondiale (ivi).¹⁰ La globalizzazione è stato l'obiettivo della finanza e, sempre a proposito dei processi di appropriazione che hanno luogo nell'ambito degli imperi, Münkler nota che il flusso dalla periferia verso il centro è responsabile anche del fenomeno noto come "fuga dei cervelli" (p. 86). Il circuito, in altre parole, si autoalimenta, ma poiché fuori dalle *élites* esso provoca malessere negli Stati-satellite, esso ha anche un costo, che è il costo dei continui interventi necessari per stabilizzare le spinte centrifughe (p. 93). Questo costo suscita a sua volta malessere nel centro: lo notava Hobson, ne parleremo *infra* per quanto concerne l'attualità.

Venendo più in particolare agli aspetti ideologici, Münkler ne parla alle pp. 127-165 direttamente attinenti al contenuto di queste note. Esse trattano, sotto il titolo *Civilizzazione e frontiere contro i barbari*, della legittimazione dell'ordine imperiale in risposta alla critica anti-imperiale. L'analisi è interessante perché non soltanto mostra la continuità dell'ideologia imperiale passando da quella britannica del XIX secolo a quella U.S.A. del XX-XXI, ma perché, pur nel mutare dei tempi, ne mette in luce la continuità secolare del fondamento nell'ideologia di "Occidente".

Si potrebbe quindi affermare che la differenza tra gli imperialismi dell'Antichità classica o gli imperialismi non occidentali da un lato, e gli imperialismi occidentali dall'altro, risiede in questo: che l'ideologia di "Occidente" nasca *intrinsecamente* imperialista, costituisca cioè una sorta di imperativo dell'imperialismo. Questa non è una presa di posizione *politica* contro l'occidente (geografico) se non altro perché anche chi scrive è un occidentale e non può fingere di non esserlo: questo è soltanto l'indizio di un potente filo rosso di *continuità obbligatoria* che riconduce al tema del Destino e del detto di Anassimandro, per il quale si veda l'Appendice.

L'ideologia -forse dovremmo dire le ideologie per tener conto delle variazioni sul tema anche se, di fatto, la loro radice è comune- l'ideologia, dicevo, posta a giustificazione del dominio imperiale, è così sintetizzata da Münkler.

La missione dell'impero (e qui si risale a Virgilio e all'Impero Romano) ha "un significato cosmologico e salvifico" (p. 131) e "si rivolge in primo luogo all'*élite*" (p. 133) cui chiede di posporre i propri interessi a quelli della salute dell'impero. Su questo punto, Münkler concentra l'analisi sul ruolo delle *élites* intellettuali come luogo di *elaborazione ideologica*: e fa i casi di Roma, della Cina, della Spagna, della Gran Bretagna, della Russia sovietica e, attualmente, degli Stati Uniti (ivi).

A tal riguardo vorrei aggiungere che gli intellettuali sono perciò il termometro dello stato di salute dell'impero, posto che l'ideologia, come vado da sempre sostenendo, è l'operazione grazie alla quale *si tenta* di conferire al desiderio il manto regale della Ragione.¹¹ Se questo è vero -e a me sembra ragionevolmente accettabile- c'è da aggiungere una considerazione che riguarda l'attualità: l'attuale impero U.S.A. è forte ma non in buona salute, posto che gli stessi intellettuali statunitensi non ne sembrano entusiasti, al contrario di Virgilio o dei circoli confuciani evocati da Münkler.

Il fatto che gli intellettuali -almeno quelli degni del nome, sono esclusi i cortigiani- non siano entusiasti, ha un preciso significato: i costi -economici e civili- hanno superato i vantaggi, quantomeno in quello

⁹ Qui si apre un'interessante riflessione *a latere* sulla formula marxiana $D - M - D'$, con $D' > D$. Marx che, come Smith, considerava il "valore" della merce in rapporto al capitale e al lavoro impiegati e vedeva il plusprodotto (connesso al plusvalore) come risultato di un lavoro sottopagato in rapporto al valore che esso creava. Se però consideriamo che l'unico "valore" è quello di mercato, ci accorgiamo che precisamente grazie al mercato, epifania della diseguale forza contrattuale dei contraenti, si determina il valore di D' (che per un imprenditore particolarmente provveduto potrebbe essere anche minore di D). Dunque è il *mercato*, falsamente detto "libero", il luogo nel quale avviene l'appropriazione del plusprodotto, come giustamente nota Münkler. Imperialismo economico e militare vanno perciò necessariamente mano nella mano (si veda anche Münkler a p. 90) perché sul piano internazionale la diversa potenza è ciò che determina la disparità contrattuale, quindi la possibilità di appropriarsi di un plusprodotto. Naturalmente ciò non significa che l'appropriazione non avvenga anche tramite il *mercato* del lavoro: non soltanto Marx, ma anche Smith ammetteva che il mercato del lavoro non è "libero" a causa della diseguale forza contrattuale; il discorso è tuttavia più generale, perché l'origine della disuguaglianza è precisamente nel *mercato* -anche il lavoro è oggetto di mercato- lasciato *libero* di agire secondo la sua propria logica nella fissazione di un prezzo non più "giusto" (si veda il capitolo precedente e l'osservazione di Foucault). Un'ultima osservazione sulla cosiddetta "libertà" del mercato riguarda il suo fondamento, il fondamento nella concorrenza *consumer oriented*, e il suo presunto Sovrano: il "consumatore" che decide sul successo -e sul valore- del prodotto. In realtà questo consumatore è visto, nella logica della dottrina liberista, con la medesima, insostenibile logica dell'osservatore immobile della fisica classica, estraneo al moto. Poiché però in realtà siamo tutti immersi nel moto turbino (cosmico o sociale) che condiziona la misurazione (condizionata anche dal soggetto) che determina l'esito delle nostre "osservazioni", la dottrina liberista *finge* di ignorare (ma chi la manovra lo sa benissimo e opera di conseguenza) che il luogo e il moto del consumatore/osservatore sono funzione di un campo di forze, in questo caso sociali, nelle quali è immerso e sulle quali si può agire: se se ne ha la forza. *A qual pro questa digressione? Per sottolineare che anche qui siamo in presenza dei miraggi del Razionalismo.*

¹⁰ Del ruolo della finanza ripareremo a proposito di M. Mann, *Incoherent Empire*, London-N. York, Verso, 2003, al quale rinvia lo stesso Münkler nella nota 16 a p. 121.

¹¹ Poiché la sovrapposizione perfetta, "epistemica", non è possibile (precisamente come la parola non potrà mai sovrapporsi alla cosa) ogni ideologia avrà sempre punti di debolezza sui quali far leva per revocarla in dubbio. D'altronde, poiché le *ragioni* sono plurali, è sempre possibile costruire su ciascuna di esse una diversa ideologia, rielaborando il desiderio nelle forme della Ragione. Le ideologie sono quindi transeunti, e in questa logica debbono essere comprese le considerazioni immediatamente seguenti nelle presenti note.

strato sociale ove avviene l'elaborazione ideologica, di norma la piccola borghesia. L'impero è forte, ma è costretto a mettere a nudo la propria Ragione come ragione della Forza, perché il mantello ideologico è malconcio e non copre la nudità del Re.

Infatti, a che cosa serve la sacralizzazione ideologica dell'impero? Lo dice Münkler a p. 134: a sottrarre la "missione imperiale" ai "fluttuanti interessi privati". L'impero rappresenta dunque la Ragione eterna ed universale che deve prevalere sulle transeunti *ragioni* particolari; al suo altare Razionalismo e ideologia convolano a giuste nozze: "giuste" perché sancite sin dalla loro nascita come opposizione ai Sofisti. Non per nulla ho ripetuto più volte che la Ragione è l'ideologia *par excellence*, il fondamento archetipico di ogni ideologia come sua logica argomentativa.

Münkler prosegue (p. 137) delineando con chiarezza ciò che distingue gli imperi dell'antichità da quelli del XIX-XXI secolo: i primi si presentavano dunque in termini cosmologici e salvifici come instaurazione di un nuovo anno cosmico (l'età dell'oro di Virgilio); i secondi come "acceleratori della storia mondiale" in quanto portatori del "Progresso".

Gli imperi che "civilizzano il mondo" (ivi) e "diffondono il progresso" (ivi) rappresentano "il punto di vista degli inglesi e degli americani" (ivi) ma anche lo stato dell'arte (ideologico) in una vicenda che ha una lunghissima storia. Essi rappresentano l'eredità di una teologia della storia che, dagli antecedenti zoroastriani, ha penetrato le religioni testamentarie divenendo -dopo la secolarizzazione- teleologia della Ragione in una storia che ricorda più lo "*Unsinn*" che non il "*Sinn*" della storia/*Geschichte*.¹² Da questa "storia", che è il risultato di una presunzione eurocentrica¹³, di una concezione dell'Occidente come destino del pianeta, è potuta nascere la singolare idea della "non contemporaneità dei presenti"¹⁴ cioè la contemporanea esistenza di popoli e culture "arretrati" o "avanzati" rispetto a un Tempo scandito dall'Occidente.

Per verità, l'idea che sia compito imprescindibile dell'Occidente civilizzare il mondo non semplicemente come dovere (pelosamente) caritatevole ma come ineludibilità di un percorso storico autoevidente, non era soltanto un'idea dei britannici ripresa poi dagli statunitensi. Essa è così radicata nell'ideologia di "Occidente" -tanto da essere tutt'uno con quella- cosicché anche Marx, del quale abbiamo più volte notato l'appartenenza alla medesima ideologia storicista del "Progresso", "riconosceva nell'espansione britannica una funzione *oggettivamente* civilizzatrice" (p. 141, corsivo suo). Le opinioni di Marx sui popoli "arretrati" sono poi riportate a p. 142 e non devono sorprendere, perché anche lui scorgeva un *télos* nella storia, anche lui immaginava evoluzioni obbligate, ancorché destinate a "superare", nella logica della *Aufhebung*, la società borghese, mera tappa intermedia e non finale verso un traguardo comunque finale lungo un percorso prevedibile.¹⁵

¹² R. Koselleck, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2010, pp. 10-51. Cito da lì alcune affermazioni: "die Wahrheit einer Geschichte ist immer eine Wahrheit *ex post*" (p. 19); "Zunächst wird jede Teleologie der Gesamtgeschichte geleugnet. Es gibt keine *Causa finalis*, kein *Telos*, das aus der sogenannte Geschichte schlechtin ableitbar wäre" (p. 25); "Die Geschichte.....ist ein ganz spezifisches Produkt der Neuzeit" (p. 37); "Mit anderen Worten, Geschichte wurde zu einer subjektiven Bewusstseinskategorie. Wie übrigens ähnlich auch die Begriffe 'Revolution' und 'Fortschritt'" (p. 38); "Geschichte ist die Religion unserer Zeit" (p. 48). Non poteva mancare il riferimento alla famigerata "astuzia della storia" di hegeliana memoria (p. 29).

¹³ Cfr. M. Liverani, *Antico Oriente. Storia Società Economia*, cit. in Bibl. a p. 764 di *Storia, etc.* Alle pp. 946-947 Liverani revoca in dubbio la linea storicista eurocentrica della "civiltà" che si svolgerebbe dall'Antico Oriente, alla Grecia, a Roma, etc. L'Antico Oriente è viceversa da considerarsi l'antecedente dell'Oriente moderno. In un suo più recente studio che ha qualche attinenza con i temi qui trattati, *Assiria. La preistoria dell'imperialismo*, Bari, Laterza, 2017, Liverani torna a sottolineare che la continuità dell'Antico Oriente e delle sue ideologie si trova piuttosto nell'Islam (cfr. anche Sfar in *Storia, etc.*, alle pp. 854-855) con la sua pretesa di adempiere ad un mandato divino (pp. 29-30) e non in Occidente, dove la ragione dell'imperialismo è insita nell'imperialismo della Ragione. Su questo punto, Liverani fa un'osservazione interessante che aiuta a comprendere l'intera logica ideologica dell'Occidente -non soltanto del suo imperialismo- strutturata nel giustificazionismo storicista. Nota infatti Liverani che, mentre nell'Antico Oriente (e poi nell'Islam) chi ha dalla sua parte la "ragione" divina è *giustamente* il vincitore, nel moderno Occidente chi vince *dimostra, vincendo*, di essere cioè *portatore del moto della Ragione nella Storia*. Chi vince ha (possiede) Ragione perché ha vinto. Questo -noto io- è il processo di secolarizzazione dell'antica struttura teologica della storia: epperò una *cattiva* secolarizzazione. Senza contare la strisciante presenza di un'antica etica sadducea che riaffiora nel Calvinismo. Come si vede, torniamo ad elementi già messi in luce più volte in precedenza, *connaturati* all'ideologia di "Occidente" sin dai suoi albori: è l'argomento-guida di *Storia, etc.* ma vi siamo tornati con riferimento all'attualità nelle pagine finali del precedente contributo. Il male esistenziale dello sconfitto -lo Gnostico che si chiedeva: *unde malum?*- diviene perciò la soggettiva valutazione di una sconfitta frutto di un'inadeguatezza: dagli eresiologi ai liberisti il Male in sé non esiste; per gli eresiologi è il frutto personale del peccato o della colpa, per il liberismo della personale inadeguatezza darwinista. Dallo Stoicismo al Deismo, in questo mondo *tutto è giusto ciò che è*, per la sbrigativa ragione che *è*, è opera di una Legge cosmica che ci sovrasta e regola la storia. Il Razionalismo e il liberismo non sono però religione perché non possono essere *oggetto di fede*, né può esserlo la Ragione. Dio era Volontà ed era anche Ragione soltanto per la Sua autocratica onnipotenza (il Bene è ciò che Dio vuole perché Lui lo vuole, ricordava Böhme) ma la Ragione non può essere Dio, perciò è revocabile in dubbio perché il pensiero nasce dall'esperienza e le *ragioni* sono molteplici e conflittuali: e tutte umane-troppo umane, come la Ragione, ideologia del dominio.

¹⁴ R. Koselleck, *Futures past. On the Semantics of Historical Time*, Transl. and with an Intr. by K. Tribe, Columbia Un. Press, 2004: "*non contemporaneity of contemporaneous*" (*Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen*). Il concetto dipende dall'ideologia del Progresso che ha un ruolo determinante nell'ideologia occidentale del XIX secolo, e che classifica popoli e culture in "avanzati" e "arretrati" Si veda come tale concetto è chiarito alle pp. 160, 239 e 246; e in una citazione da Fr. Schlegel a p. 266.

¹⁵ Come ho ricordato altre volte, la cultura del Moderno (come anche del Moderno in arte) è strettamente legata al concetto di *Aufhebung*: "moderno" è ciò che nel "superare" pone al tempo stesso le premesse del proprio "superamento". In questo senso, Occidente e Modernità sono concetti interscambiabili nel proporre un moto fine a se stesso; e Marx non è pensabile fuori dell'ideologia occidentale, come notava Foucault. Marx sta al razionalismo borghese un po' come la cosmo/teologia gnostica stava alla teodicea della Chiesa romana, ne mostra le contraddizioni ma resta nella medesima logica.

Quanto all'ideologia dell'attuale imperialismo U.S.A., afferma Münkler a p. 143, essa è "uno sviluppo di quella inglese" i cui pilastri risiedono nell'esportazione di "economia di mercato, democrazia e diritti umani" (ivi); e che di ideologia si tratti, mi permetto di notare, lo dimostrano non soltanto le strumentali alleanze di una *Realpolitik* che evoca i diritti umani ma sa avere ottimi rapporti con dittature e autocrazie, ma anche i fremiti protezionisti che corrono ora dalla Brexit all'elezione di Trump: in quest'ultimo caso si tratta forse di scricchiolii suscitati dai crescenti costi dell'impero? Argomento intrigante quello dei costi, sul quale dovremo tornare anche perché l'imperialismo è una pratica funzionale al profitto, come nota indirettamente Münkler a p. 144 allorché ricorda Th. Roosevelt e la sua minaccia di interventi militari contro chi non avesse rimborsato i creditori U.S.A.

Il profitto però, come documentava Hobson, anche in quel caso sarebbe stato per la finanza; i costi (le eventuali spese militari) al contrario, per i cittadini, che facendo i conti sulle tasse pagate, possono anche giungere alla comprensione di ciò che si nasconde dietro i proclami. Il pensiero, si sa, nasce dall'esperienza, particolarmente da quelle sgradevoli; su questo punto trovo interessante quanto segnala Münkler a p. 146.

Münkler apre così questa sua pagina: "La marcata autosacralizzazione dell'impero ha sempre provocato forti reazioni antimperiali" per poi evocare immediatamente Daniele e il sogno di Nabucodonosor nonché il chiliasmo dei Profeti contro la pretesa sacralità terrena degli imperi. Egli ricorda quindi subito dopo che tutti i movimenti rivoluzionari anti-imperiali si sono richiamati "in nuove varianti e interpretazioni" a questo tema della caducità degli imperi rispetto alle leggi che debbono regolare la società. "Non per nulla" aggiunge, "da molto tempo tale ruolo è svolto dall'Islam politico e nemmeno la crescita economica della Cina cambierà questa situazione. L'islamismo è la sfida più potente all'impero americano, poiché ne contesta la missione imperiale" (ivi).

Due cose si deducono da questa osservazione: la prima è il ruolo determinante dell'ideologia nella legittimazione dell'impero: senza il suo supporto la ragione della Forza si degrada a violenza foriera di reazioni incontenibili. Di qui la necessità di alimentare un immaginario del dominio così radicato da generare a sua volta il dominio dell'immaginario.

La seconda è il ruolo da sempre rivestito dal Messaggio testamentario contro le logiche che derivano al mondo moderno dalle società dell'Antichità classica, per l'occidente dal mondo pagano;¹⁶ un Messaggio intrinsecamente rivoluzionario che ebbe sempre difficoltà ad istituzionalizzarsi senza suscitare resistenze "ereticali". È stato questo, del resto, il *Leitmotiv* della *Storia di un altro occidente* estesa alle vicende della nascita dell'Islam nel mondo degli esclusi dalle nuove "ortodossie" (sul chiliasmo islamico si rinvia agli studi di D. Cook ampiamente citati nel testo).

Il contrasto tra il paganesimo delle società classiche (non soltanto occidentali) e il Profetismo, ci rinvia quindi al tema generale dell'Utopia nella storia,¹⁷ ma richiama anche temi evocati da Liverani relativamente alla crisi degli imperi dell'Oriente Antico, da lui recentemente riproposti in *Assiria, etc.*, cit.; uno studio nel quale l'impero assiro viene rivisitato in analogia con altre ideologie imperiali della storia.¹⁸

¹⁶ È stato rilevato, e ne ho anche fatto cenno in *Storia, etc.*, che movimenti farciti di neopaganesimo come il Nazismo, sono anch'essi un fenomeno legato alla Modernità; quanto al neopaganesimo direi che è un fenomeno connesso alla secolarizzazione come fanno pensare molti sintomi, tra i quali la riduzione della religione cristiana, nel Deismo, a un neo-Stoicismo.

¹⁷ Si veda *Arte. Memoria. Utopia*, cit., Cap. 2. Il tema è una delle principali linee-guida di *Storia, etc.*

¹⁸ Liverani conclude il proprio testo avanzando l'ipotesi di un crollo dell'imperialismo mesopotamico sotto l'urto dei Medi portatori dell'utopia escatologica/assilogica zoroastriana (per questo tema e per i suoi rapporti con le religioni testamentarie si vedano i cenni nell'*Appendice alla quinta edizione di Storia, etc.*). Ciò che egli mette in evidenza è la diversa prospettiva che si genera all'interno di un impero allorché si sposti lo sguardo dall'ideologia dominante alle esigenze dei popoli o degli strati sociali sfruttati; nascono qui le insorgenze profetiche che annunciano un nuovo mondo. Liverani fa riferimento poi (come anche in *Antico Oriente, etc.* cit.) alla cosiddetta Età assiale. La definizione, che risale a Jaspers, ipotizza un presunto fenomeno planetario che vide il sorgere di nuove religioni facenti appello a una nuova umanità, tanto nell'Antico Oriente, quanto in Cina, India, etc. Così posto, l'argomento è oggetto di una vasta letteratura che però tende a spiegare il singolare -e storicamente poco afferrabile- fenomeno con una concezione evolucionistica della mente umana che lascia perplessi; per il resto ci si muove nell'ambito del mito del "Progresso" ricondotto alla biologia. Per l'argomento si può consultare, oltre alla vasta saggistica di uno dei suoi principali esponenti, S. Eisenstadt, presente in parte anche sul web, moltissima letteratura; mi limito a citare, affinché il lettore si renda edotto: *The Axial Age. Its Consequences*, ed. by R. Bellah and H. Joas, Cambridge-London, Harvard Un. Press, 2012; e R. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, ivi, 2011, dai quali si può evincere il perimetro culturale di questa letteratura. Per quanto concerne però le vicende che stiamo trattando, senza fare riferimento a questa presunta età assiale mi sembra più utile fermarsi ai contrasti sociali esistenti nel sottofondo (certamente ipotizzabili soltanto a partire da indizi indiretti, si vedano la Bibliografia e i cenni del testo in *Assiria, etc.*, cit) che inducono a riflettere sull'insorgenza profetica veterotestamentaria, ma anche su una possibile fisiologia degli imperi, destinati a generare contrasti sociali che ne determinano la crisi: le nuove religioni su questo intervennero, il loro obbiettivo era la costruzione/ricostruzione di una società. Queste considerazioni fanno a loro volta riflettere sulle turbolenze attuali di una religione, l'Islam, che ha conservato forti legami con l'A. T. Al riguardo ricordo che la fede in un Dio unico in rapporto diretto con ogni uomo, ha sempre nutrito il rifiuto della sacralizzazione degli ordini ideologici e costituito, nelle attese assilogiche, il fondamento delle concezioni egualitariste. Per quanto concerne i portatori di questa insorgenza "moderna" che caratterizzò la cosiddetta Età assiale, Liverani prende a modello Eisenstadt parlando del "sorgere di una intellettualità non organica al potere" (p. 253). Eisenstadt, *The Axial Conundrum*, in *The Axial Age, etc.*, cit., p. 284, e in un articolo dal medesimo titolo apparso su *Análise Social*, XLVI (199), 2011 a p. 208, parla di *Kulturträger* da identificarsi con Sofisti, Profeti biblici, monaci buddhisti (e, più tardi, 'ulamā'). Ciò che non viene chiarito però, è il fenomeno sociale, connesso con la crisi degli imperi, che consentì l'emergere di questa "intellettualità non organica al potere"; lo stesso Liverani deve rilevare una certa "mancanza di concretezza" nella saggistica sull'argomento. Anche l'articolo di Eisenstadt da lui citato, *The Axial Age Breakthroughs. Their Characteristics and Origins*, in *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*, ed. by S. Eisenstadt, N. York, SUNY Press, 1986, è una raccolta di meri enunciati su ciò che accadde in generale, nella cosiddetta "Età assiale", sul piano ideologico, senza peraltro identificare l'origine dei singoli fenomeni in rapporto a ciascuna singola emergenza storica. Sembra infatti ovvio che sia difficile identificare connessioni tra l'emergere del profetismo biblico, dei circoli confuciani, etc., a meno di non richiamarsi ad un evolucionismo dello *Homo Sapiens*; del tutto fuori contesto sembra poi il fenomeno degli 'ulamā', del cui sopravvento sull'ideologia

Una notazione interessante di Liverani sul ruolo dell'ideologia (cfr. il Cap. 27, *Traiettorie dell'imperialismo*) riguarda infine la pretesa di universalità che fonda il concetto stesso di impero e che si riverbera nella pretesa universalità della sua ideologia (p. 249). Ebbene: tutto ciò, a prescindere dalle singole ideologie succedutesi nel tempo, fa sì che la Ragione occidentale, nata sul concetto di *epistème*, si presenti come la quintessenza dell'ideologia imperialista, corroborata dai suoi byprodotti come lo Scientismo (da cui il darwinismo sociale) e l'inconfutabile logica contabile che è al fondamento dell'Economicismo.

Chi ritenesse tali riferimenti troppo vaghi e generici, è invitato a riflettere sul fatto che in questa cultura è stato possibile pensare l'utilitarismo benthamiano e l'*homo œconomicus*, l'efficientismo smithiano del "libero" mercato, nonché l'appropriazione del bene comune (poi *res nullius*) sulla base del suo sfruttamento (Locke) che ha santificato le conquiste coloniali e, indirettamente, il genocidio degli indigeni nordamericani. Il pensiero della *téchne* non è un pensiero pensato sino in fondo.

Tornando a Münkler, alle pp. 147, sgg., egli introduce un argomento che appare come una costante ideologica -al di là delle variazioni sul tema- nella logica dell'imperialismo: il "discorso sui barbari". "La persuasività di una missione imperiale" scrive Münkler (ivi) "dipende in larga misura dalla costruzione discorsiva di ciò *contro* cui quella missione si dirige" (corsivo suo).

Nella tradizione delle ideologie imperiali, ciò contro cui ci si ergeva a difesa erano i barbari, più ideologicamente "la barbarie"; l'impero era dunque inteso come spazio dell'ordine umano contrapposto a quello del chaos, della barbarie priva di ciò che dovrebbe contraddistinguere l'uomo. Si tratta di un tema costante nel tempo; Liverani descrive ampiamente questa ideologia nell'impero assiro: "il mondo periferico (è) diverso e strano, i suoi abitanti inferiori e cattivi", dice a p. 54. Questo è il tema di un "centro" civile assediato dall'alterità alla periferia, come egli rimarca a p. 113. Per inciso, l'odierno immaginario U.S.A. non sembra molto diverso, avremo modo di notarlo.

Naturalmente, l'argomento non può che condurre a parlare della Grecia; da lì Münkler prosegue facendo paralleli con altri imperi non occidentali; qui però ciò che c'interessa è tornare all'Occidente, e lo faremo soffermandoci sulla ricerca di Anthony Pagden, cit. Il suo testo è interessante ai nostri fini perché approfondisce in modo particolare gli aspetti ideologici dell'imperialismo.

Già ad apertura, nella *Prefazione all'edizione italiana*, Pagden nota due aspetti del fenomeno che riguardano direttamente queste note. Il primo è che il processo dell'imperialismo europeo, benché al tempo vecchio di secoli, sia divenuto oggetto di una retorica trionfalistica con la fine del XVIII secolo (p. 9). È appena il caso di notare che precisamente in quel periodo nasce la retorica del "Progresso", con l'Occidente a rappresentare l'apice di un percorso storico irreversibile. Al riguardo vorrei inoltre ricordare quanto avevo affermato alle pp. 708-709 di *Storia, etc.*: il mito storicista fu il fondamentale supporto ideologico di una borghesia trionfante, interessata a destituire contemporaneamente, grazie ad esso, sia il diritto divino dell'aristocrazia, sia il tradizionale egualitarismo popolare, autoconsacrando per converso la *propria* vittoria tramite il percorso progressivo e irreversibile di una "Storia" con la maiuscola giunta al proprio *télos*.

Altra importante premessa di Pagden nella medesima pagina è questa: il processo di decolonizzazione avvenuto nel corso del XX secolo ha portato a confondere l'imperialismo con il colonialismo. Non è così, e abbiamo già visto con Hobson che nel XIX secolo, il secolo dell'imperialismo economico britannico, l'annessione territoriale rappresentò l'*extrema ratio* da attuarsi soltanto quando non fosse stato possibile appoggiarsi sull'alleanza con le classi dirigenti locali. L'annessione ha infatti un costo e l'occupazione aggiunge altro costo, laddove il fine dell'imperialismo è il profitto. Non sembra casuale la coincidente nascita, sul finire del XVIII secolo, della dottrina del "libero" mercato ad opera di Smith, dottrina che divenne subito il pretesto ideologico dell'imperialismo economico.

Appare allora significativo, ai fini di queste note, quanto afferma Pagden alle pp. 34-35: citando Condorcet, il Progresso e i fasti della Ragione illuminista, Pagden identifica in questa temperie culturale il

califfale al tempo degli 'Abbāsidi abbiamo parlato in *Storia, etc.* Un'ultima notazione. Eisenstadt parla di queste insorgenze come "eresie" che si istituzionalizzarono generando nuove eresie, e così via, un argomento che ci è storicamente noto a partire dalla Chiesa romana; nella sua logica evoluzionista egli sembrerebbe però privilegiare come traguardo umano il Protestantismo. L'ipotesi, accennata anche da Liverani, che mi sembra tuttavia più concepibile per l'Oriente Antico, resta quella della presenza dello Zoroastrismo come irruzione di tensioni escatologiche/assilologiche universaliste. Si deve tuttavia ricordare che dal concetto di "Età assiale", Eisenstadt deriva (e in questo trovo un parallelo con la visione di Liverani, per la quale si veda alla precedente nota 13) il concetto di "modernità molteplici" (cfr. S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, Dædalus, 129,1, 2000). Eisenstadt si riferisce agli attuali sviluppi delle società che hanno rifiutato di adeguarsi al concetto occidentale di "modernità", sostenendo che le loro scelte "antimoderne" sono viceversa egualmente "moderne", figlie cioè di un'evoluzione storica parallela e indipendente da quella occidentale (p. 1). In realtà, egli afferma, il concetto occidentale di "modernità" nella sua classica formulazione, che riferisce la Modernità alla cultura occidentale come culmine un percorso storico unico, è un concetto ormai superato (p. 3). Ciò che separa la visione universalista e quella pluralista della Modernità è il concetto di "ragione" e il suo ruolo nella costituzione della società umana (p. 7): qui il riferimento è al concetto illuministico di Ragione e alla razionalità strumentale (p. 8) (*Zweckrationalität*) che è figlia del pensiero inteso come pensiero della *téchne*. Trovo tutto ciò coerente con quanto sostiene tutta la storia che sono andato raccontando; tuttavia non mi sento di condividere la fiducia sulle evoluzioni che egli prospetta, verosimilmente in rapporto a tutta la concezione evolutiva che anima il concetto stesso di età assiale. Eisenstadt sostiene infatti (p. 11) che la più importante caratteristica della Modernità è la sua capacità "di continua autocorrezione". Personalmente ritengo, e l'evoluzione storica degli imperi sembra darne ragione, che ogni "sistema" in tanto può esistere ed affermarsi in quanto ha una propria interna logica (anche ideologica) che ha limitate possibilità di aggiustamento e che perciò può soltanto logorarsi ed entrare in crisi, come tutte le scelte, al variare delle situazioni, ovvero "secondo l'ordine del tempo" come recita il detto di Anassimandro.

fondamento ideologico di un auspicato imperialismo planetario della cultura borghese e della tecnologia occidentale.

Comme egli sottolinea a conclusione della *Introduzione* (loc. cit.) gli imperi divengono la “necessaria espressione” del nuovo sistema economico, dopo che “il vecchio linguaggio provvidenzialistico dell’imperialismo¹⁹ era stato mutato in un ideale di razionalismo illuministico”. Di questa evoluzione si occupa dunque il testo di Pagden; tuttavia, prima di procedere, desidero soffermarmi un attimo per sottolineare l’importanza di questo dislocamento ideologico.

È evidente infatti che la sostituzione dell’ideologia religiosa -sempre contestabile nella diversità delle religioni- con l’ideologia del Progresso in nome della Ragione -unica, epistemica, quindi non confutabile e dispiegantesi nella Storia come suo *télos*- mostra nella Ragione occidentale l’ideologia del dominio *par excellence*, l’imperativo che *obbliga* l’Occidente all’imperialismo planetario.

Pagden prosegue indagando il fondamento ideologico dei vecchi imperi, argomento che ci riguarderebbe assai meno se non fosse che vi emergono qua e là motivazioni che hanno qualche riferimento a ciò che stiamo trattando. Così, a p. 49 si accenna alla nozione storica di universalità umana, all’unità del mondo degli uomini, quale argomento ideologico per la loro unificazione in un singolo *imperium*, quello romano. Qui ci si imbatte già in quell’astratto razionalismo che pretende di ignorare il fondamento della diversità nella diversità delle singole *storie*, la cui *concretezza* viene obliterata dalle astratte geometrie della Ragione unica: il *reale* viene negato in nome di un “vero” che ignora *il proprio stesso particolare fondamento storico*. Siamo in presenza di quella “unicità della verità” che Pagden attribuisce ingenerosamente al Cristianesimo, dimenticando che nel Cristianesimo essa entrò con la sua istituzionalizzazione all’insegna della Ragione classica; che essa è quindi connaturata alla matrice razionalista e stoica della cultura della società classica, non al messaggio neotestamentario in sé.²⁰

Abbiamo già visto come il fenomeno della secolarizzazione sia connesso al ritorno del Razionalismo e al riemergere della Ragione cosmica di matrice stoica che conforma l’ideologia di “Occidente” e prelude al preteso ruolo di esso come destino del pianeta, quindi a supportare *ideologicamente* la sua non disinteressata espansione; lo stesso Pagden, a p. 65, apre il Capitolo secondo sottolineando la continuità tra Stoicismo e Cristianesimo *istituzionalizzato*, nella loro pretesa di dare un fondamento razionale²¹ al concetto di Monarchia universale; e a p. 66 focalizza tale continuità nella “dissoluzione di ogni differenza culturale e politica” grazie alla realizzazione dell’impero, un’ideologia che nasce nel Razionalismo del pensiero classico.

Le pp. 73-77 sono comunque assai interessanti perché mostrano come il Cristianesimo fosse divenuto argomento puramente strumentale all’espansione territoriale e al profitto dei commerci nella prassi dei Governi europei riguardo alle due Americhe: “l’America era un posto in cui religione e profitto vanno di pari passo” (p. 75). Nel XVIII secolo emergono, con l’affermarsi del nuovo Razionalismo, anche elementi ideologici destinati a grande futuro, come il carattere “divino” della “legge di natura” (p. 76) configurato tuttavia in un senso non così critico come era stato in Tommaso:²² l’ideologismo, si sa, involgarisce sempre il pensiero. Nel XVIII secolo, dice Pagden a p. 77, “tutti e tre gli imperi (*scil.*: inglese, francese e spagnolo) cominciarono ad essere visti dalle medrepatrie come imprese eminentemente commerciali”.

Il XVIII secolo rappresenta dunque, come già sappiamo, un punto di svolta importante. Se già molto prima si riteneva giusto appropriarsi di ciò di cui i popoli conquistati non facevano uso (p. 99) soltanto con il XVIII secolo si giunge alla dottrina, formulata da Locke (cfr. cap. precedente) che ha sostenuto la prassi del *colonialismo* nell’America settentrionale. Pagden ne parla a p. 135 con riferimento al concetto romano di *res nullius*; tuttavia l’argomento che *santificherà* l’espropriazione delle terre degli indigeni da parte dei coloni europei sarà quello del concetto lockiano della proprietà fondata sull’uso. Pagden ne parla alle pp. 136-139 e a me preme essenzialmente sottolineare, come ho già notato nel capitolo precedente, che una tale dottrina è pensabile soltanto all’interno di un pensiero razionalista.

Per verità, anche da questo angolo di visuale, le motivazioni del colonialismo non apparivano così certe, tanto che vi fu un dibattito sulla correttezza delle motivazioni addotte (pp. 143, sgg.); dibattito che avvenne all’interno della cultura britannica, che sembrò giungere a un più ragionevole diritto alla colonizzazione del Nord America rispetto al diritto di quella iberica nell’America del Sud (p. 151).

Di certo il colonialismo britannico volle ammantarsi di umanitarismo sin dal XVIII secolo (pp. 152-153) autoimmaginandosi investito dagli stessi Amerindi in nome di una missione civilizzatrice non soltanto spirituale, ma anche materiale (pp. 152-153) in quanto *apportatrice di più proficue forme di sfruttamento della natura*. L’importanza della discussione giuridica che si aprì in occidente può essere sintetizzata almeno in un punto: coerentemente con il dibattito sulla “guerra giusta” emersero i fondamenti di quel diritto all’intromissione che si consoliderà in tempi recenti sotto il concetto di “intervento umanitario” (p. 165), un “umanitarismo” valutato ovviamente con i criteri di chi non ammetteva altra “civiltà” al di fuori della propria (p. 166).

¹⁹ Quello, per intenderci, dell’Antichità classica, quello di Virgilio ma anche, come documenta Liverani, dell’Assiria; in generale degli imperi anche extra-europei dell’antichità.

²⁰ Episodi come quello dell’adultera mostrano piuttosto un Gesù alquanto dubbioso sulle “verità” (molto umane) del suo tempo.

²¹ Diverso era stato il fondamento *religioso* dell’espansione islamica, in continuità con le ideologie dell’Oriente antico, come nota *en passant* Liverani alle pp. 29-30 di *Assiria, etc.*, cit.

²² Cfr. *Storia, etc.*, p. 995.

Tutto questo è importante perché mostra come il dibattito giuridico si svolgesse all'interno della ideologia di "Occidente", di un'idea di "Progresso" valutata in tale ottica con i suoi corollari di "avanzamento" e "arretratezza". L'unica civiltà era quella occidentale, che aveva il "dovere" di trasmettersi ai popoli "arretrati", di "portarli nella comunità umana" (p. 168). Siamo, come si vede, ancora nell'ambito di una logica pre-moderna, non troppo lontana, se si eccettua il cambiamento dei parametri, da quella assira descritta da Liverani.

Nota infatti Pagden a p. 173, che "nessuno sembrasse più in grado di liberarsi dell'eredità del mondo antico": il concetto di impero restava connesso all'espansione territoriale. Tuttavia, se ancora nel XVII secolo la discussione sugli imperi verteva sulla loro legittimità, il XVIII secolo, con lo sviluppo dei commerci, conobbe una svolta: gli imperi iniziarono ad esser visti sotto il profilo dei vantaggi economici che potevano derivarne (p. 211). È appena il caso di sottolineare il significato di questa svolta: dopo una lunga gestazione, il XVIII secolo vede l'affermarsi definitivo del pensiero razionalista nella sua purezza, la riduzione della realtà al calcolo economico; ne abbiamo parlato a lungo nei suoi vari aspetti e non è il caso di ripetersi.

È viceversa utile seguire corsivamente alcuni dei passaggi di Pagden nelle successive pagine del suo testo, al fine di mettere a fuoco, attraverso la nuova ideologia dell'imperialismo, la *novità* dell'ormai matura ideologia di "Occidente" rispetto alla società classica e all'Europa cristiana. Un'ideologia che matura principalmente nell'espansione britannica.

Abbiamo già ricordato quale fosse, nel pensiero di Locke, il fondamento del diritto alla proprietà. Locke ha tuttavia anche un altro ruolo nella nuova ideologia coloniale: il diritto "naturale" di lasciare la propria società per trasferirsi in un altro Paese (p. 215; 223; 262). Un modo come un altro per giustificare l'espulsione verso le colonie degli emarginati del nascente liberismo (p. 177); così essi potevano essere spediti in America "non per conquistare ma per coltivare con successo" (p. 214) una terra sulla quale il loro diritto alla proprietà era sancito dal loro "lavoro". Prima, per verità, quella terra era stata "bene comune" di altre genti che ne facevano un diverso uso; ma se la sola "civiltà" era quella dell'Occidente *e dei suoi modi di produzione*, è evidente che ciò non potesse avere alcun peso: si era in presenza di una terra "selvaggia" abitata soltanto da "selvaggi" (p. 215).

Vorrei sottolineare con ciò il circolo vizioso che riconduce la possibilità di fondare ideologicamente il colonialismo *nell'imperialismo intrinseco dell'ideologia di "Occidente"*: una Storia teleologica del Progresso che per l'appunto in occidente raggiunge il *télos*, grazie al suo non casto connubio con la Ragione.²³

Il "selvaggio" che "non lavora" è un *tópos* del "diritto" colonialista, in particolare anglosassone, tant'è che è stato poi impresso nell'immaginario occidentale corrente anche con la propaganda hollywoodiana dei films western e con la loro suadente ovvietà; mi sembra però significativo constatarne il radicamento nell'etica calvinista-saducea.

Soprattutto, con la fine del XVIII secolo e la nascita dell'imperialismo economico, viene alla luce la profonda rimodellazione delle antiche ideologie imperialiste, la novità che caratterizza il moderno Occidente. Se Liverani sottolinea l'alterità tra ordine (interno all'impero) e chaos oltre le sue frontiere; se i Greci ponevano il confine dell'alterità nella "barbarie" (che, di fatto, era il non saper parlare correttamente il greco); se l'Europa cristiana aveva portato tale confine (tuttavia superabile, almeno in teoria, con la conversione) tra i portatori della "vera" fede e coloro che vivevano nel buio del paganesimo (stesso confine posto dall'Islam); ora un analogo confine mobile è posto tra "Progresso" e "arretratezza" stabiliti grazie ad una storia teleologica culminante nell'Occidente. L'Occidente ha dunque, ad imperativo dell'imperialismo, una missione "civilizzatrice" che giustificherà, in tempi recenti, le peggiori nefandezze etichettate come "guerre umanitarie", "difesa dei diritti umani" ed "esportazione della democrazia".

Il razzismo di Buffon (p. 270) cederà il posto al darwinismo di Spencer che ne conserva i presupposti ma *li inserisce in un processo "ineluttabile"*. Come la globalizzazione, per alcuni; perché la Storia è già scritta ed è "evidente", chi ne dubita è semplicemente fuori dal percorso. Di fatto, l'espansione planetaria dell'occidente non fu dovuta alla capacità di convincimento della sua ideologia, buona soltanto ad uso interno per ottenere il consenso della cosiddetta "opinione pubblica", quella cioè che legge i giornali, come sentenziò un noto manipolatore. L'espansione fu dovuta alla superiorità tecnologica, come nota Pagden a p. 291: un argomento sul quale tornerò tra un attimo esaminando la ricerca di Headrick.

Prima però vorrei fare tre brevi commenti su tre ulteriori osservazioni di Pagden, seguite da un ulteriore commento sulla pagina finale del suo testo. A p. 293, Pagden nota che, a partire dal XVIII secolo, il commercio ha rimpiazzato la conquista territoriale nella prassi dell'imperialismo. Questo fa comprendere "l'ottimismo nelle conseguenze potenzialmente benefiche dei rapporti commerciali" (p. 296) un ottimismo che è il nutrimento ideologico del "libero" mercato esaltato da Smith. L'ottimismo postulava, per usare espressioni care al fondamentalismo liberista *à la Friedman*, il cosiddetto *trickle-down* dei benefici a tutti, non solo ai detentori del potere economico: naturalmente, ciò era da attendersi pazientemente "nel lungo periodo". Una narrazione fiabesca che sostituisce l'*incipit* sognante "c'era una volta" con l'esito sognato "ci sarà un giorno": ne abbiamo parlato nel precedente capitolo a proposito dell'ortodossia liberista.

In realtà, nota Pagden a p. 298, i mercanti (per non dire della finanza) sono interessati soltanto al breve periodo, e questo ci ricorda l'ammonimento di Ferguson riportato ad esergo nel capitolo precedente: non si

²³ Si veda ancora il passaggio di pp. 708-709 in *Storia, etc.*, Storia e Ragione (con la maiuscola) costituiscono il fondamento dell'ideologia borghese di "Occidente" che perciò è *intrinsecamente* ideologia del dominio.

può lasciare la politica agli interessi del mercato. Il disastro dell'Occidente in Medio Oriente e in Asia dovrebbe far riflettere; anche se, di certo, qualcuno ci ha guadagnato e spera di guadagnarci ancora. Quanto al costo delle guerre, quello lo abbiamo pagato noi.

Veniamo infine all'ultima pagina del testo di Pagden (p. 324). Qui egli dice: l'ideologia attuale dell'imperialismo (*scil.*: quello degli Stati Uniti) è la democrazia, una democrazia che "affida il suo meccanismo civilizzatore a un'esaltata visione del mercato". "Il prezzo pagato" è quindi "la volontà di vivere sotto una legge la cui forza si intende come universale e non locale". Ciò in base alla "pretesa che le premesse sulle quali la legge si basa siano autoevidenti. Esse non richiedono alcuna spiegazione, e ancor meno una difesa; e sono applicabili, per la loro stessa natura, a tutti i popoli e ovunque".

Ho un dubbio: che cos'è questa se non l'ideologia occidentale della Ragione cosmica che impronta di sé la "Legge di natura" degli Stoici e del Deismo? Tutto va bene, nello *status quo*.

Esaminiamo ora, come anticipato, il testo di Headrick, del quale mi limito ad esporre le tesi fondamentali sorvolando il più possibile sui dettagli. Il testo è dedicato essenzialmente ad una tesi e ai suoi sviluppi che, sia detto subito, sono ampiamente documentati: dico questo perché non riporterò certamente i dati fattuali che la supportano, che appesantirebbero questa esposizione ed esulerebbero dalla sua impostazione.

La tesi è che la tecnologia, strumento di dominio sulla natura, è stata *soprattutto* uno strumento di dominio sugli uomini. Ciò è stato particolarmente vero per la società occidentale, perché la sua natura fortemente competitiva ha costituito il motore sia delle innovazioni tecnologiche, sia del suo imperialismo (p. 11).

Se mi è consentito un inciso, trovo questa tesi molto interessante nella sua equazione tra il pensiero della *téchne* -quello stesso che, formulato come *epistème*, conforma la Ragione- e il *dominio*, non soltanto sulla natura, ma anche sull'uomo: in effetti *l'epistème* nacque come tentativo di dominio *sull'uomo* grazie ad un apparato concettuale preso a prestito dalla *tecnica*, cioè dall'arte di dominare la natura (si rilegga il *Sofista* di Platone).

Lo sviluppo della tesi è poi questo: al di là delle ideologie succedutesi l'espansione dell'occidente è potuta avvenire grazie al predominio tecnologico, che però ha sempre avuto un effetto limitato nel tempo, e che dopo la seconda guerra mondiale sembra entrato in crisi (p. 15). Headrick fa il caso del Vietnam ma non soltanto: a che cosa sia servita e serva ancora la supremazia tecnologica in Medio Oriente e in Afghanistan lo lascio giudicare dalle cronache.

Le ideologie succedutesi nel tempo sono state così costantemente aggiornate, ma la realtà che esse ammantavano sembrerebbe la medesima: la competizione economica che è al fondo di questo Occidente aggressivo, che va dai tempi della lotta portoghese contro la flotta commerciale araba (p. 61) all'operato della Compagnia Olandese delle Indie Orientali (p. 81) da Headrick considerata il primo esempio di capitalismo multinazionale consacrato al dominio economico.²⁴

Headrick, che dedica buona parte dell'indagine all'imperialismo economico del XIX e XX secolo, non manca di confrontare costantemente l'apparato ideologico del "Progresso" con la realtà della tecnologia come strumento di quell'imperialismo. Ciò è fondamentale per la sua tesi, che si articola sull'esigenza occidentale di aggiornare continuamente l'apparato tecnologico in un moto senza fine, al fine di mantenere il predominio. Infatti i popoli sottomessi tendono ad impadronirsi delle tecnologie occidentali, ovvero elaborano ingegnose strategie per vanificarne l'efficacia; perciò il mondo occidentale è costretto ad inventarne continuamente di nuove, perché *soltanto grazie ad esse* può mantenere il proprio dominio. Ciò è sempre accaduto e ancora accade, e comporta continui costi per il mantenimento dell'impero; un processo che tuttavia, come documentava Hobson e come vedremo in seguito, appare certamente profittevole per le industrie impegnate nello sviluppo di tecnologie belliche.

Il testo documenta ampiamente quale dono fu il "Progresso" (tecnologico) occidentale per gli indigeni colonizzati (cfr. pp. 159-199); mentre la visione *ideologica* di questo "Progresso" è riportata con la voce di uno dei suoi protagonisti a p. 178: "Sembra una legge di natura che le nazioni civilizzate conquistino e possiedano quelle che si trovano in una condizione di barbarie e con tali mezzi, per quanto ingiustificabili a prima vista, estendano loro le benedizioni della conoscenza, dell'industria e del commercio".

Le benedizioni del commercio furono lo smisurato incremento di esportazioni dalla Gran Bretagna verso l'India (p. 171) con gravi ripercussioni sociali per la crisi della produzione locale; più in generale, per dirla con le parole di Headrick (p. 182) "la più importante nazione manifatturiera e mercantile del mondo, usava la sua potenza per imporre il libero scambio (vale a dire lo scambio alle condizioni da essa determinate) al resto del mondo".

Come documenta Headrick, la cosa fu possibile grazie alla "buona novella" dell'invenzione del vapore (p. 160) strumento di "innalzamento morale [dell'India]" (p. 171) e anche di pulizia etnica degli indigeni lungo il corso del Missouri (p. 166).²⁵ Analoghe vicende in Cina con le cannoniere sullo Yang Tze. Come dice

²⁴ Si veda anche la sua nota 67 a p. 341, dove si fa distinzione tra il colonialismo spagnolo basato sulla conquista territoriale, il lavoro coatto e i tributi; e quello olandese e inglese, basato sui monopoli commerciali perseguiti dal capitale.

²⁵ È interessante notare che nella logica darwinista del XIX secolo gli indigeni vengono definiti, oltreché "selvaggi e barbari" (p. 257) secondo la più antica ideologia, anche (ivi) "indolenti, viziosi e immorali ubriaconi"; esattamente come Spencer descriveva i poveri del suo Paese. L'oscenità dell'alterità si identifica con la negazione dell'etica borghese e calvinista.

Headrick (p. 198) “la civiltà britannica e il *libero scambio*” (corsivo mio) furono imposte “su degli asiatici recalcitranti”.

“Recalcitranti”: su questo punto dobbiamo riflettere perché la storia del colonialismo tracciata da Headrick è la storia dell’abilità con la quale i sottomessi appresero a contrastare o ad imitare o ad assumere la tecnologia occidentale al fine di recuperare la propria indipendenza. Non si direbbe quindi che essi abbiano particolarmente apprezzato i “doni” della “civiltà” occidentale: forse per questo erano “selvaggi e barbari” e divennero “rivoltosi” e “terroristi”.

La vicenda di quelle che oggi definiamo “guerre asimmetriche” è dunque antica e non lascia molto ottimismo sull’esito -per l’Occidente- di quelle in corso. La sempre più sofisticata tecnologia -usata anche come mero strumento di terrore- sembra infatti incapace di venire a capo stabilmente del rifiuto alla sottomissione: a questo sono dedicate le pp. 263-321 che coprono gli anni dall’esordio dell’arma aerea (1911) ai più recenti conflitti di Indocina e Vietnam. Riguardo alle guerre coloniali condotte in Medio Oriente con lo sguardo rivolto alle riserve petrolifere, e ad altre imprese affidate come quelle al terrore dei bombardamenti dal cielo, due cose mi sembrano rilevanti e, di fatto, tra loro connesse: il costo difficilmente sostenibile delle operazioni contro una resistenza sempre rinnovata, e l’incapacità assoluta di comprendere l’avversario da parte della logica occidentale.

Le dichiarazioni dei responsabili delle operazioni -che scelsero l’opzione del terrore aereo a causa dei costi economici e morali insostenibili di una perenne azione sul terreno- sono straordinarie per la loro totale incomprensione del rifiuto della presenza occidentale da parte di popoli definiti “selvaggi”: si direbbe che definizione e rifiuto si rinviino reciprocamente, si rifiuta l’Occidente perché si è selvaggi e si è selvaggi perché si rifiuta l’Occidente. Mi permetto di osservare che una simile logica è possibile soltanto a patto di considerare l’Occidente l’ineludibile traguardo della Storia/disvelamento della Ragione: in altre parole è l’ideologia di “Occidente” della quale abbiamo tanto parlato.

Tuttavia, nonostante l’illusione -ancora viva, si vedano le recenti guerre, e questo è sorprendente- di controllare imperi sterminati con costi minimi (p. 288) grazie all’arma aerea; e nonostante un crescente “livello di disumanità” (ivi) i movimenti anticolonialisti ebbero la meglio anche *per il costo insostenibile della repressione*; in alcuni casi, come nelle rivolte del Nord Africa ma si pensi al Vietnam, si dovette infatti giungere all’inutile impiego di centinaia di migliaia di soldati.

Ora, a prescindere dagli ovvi interessi materiali in gioco e dalla loro ovvia pervicacia, ciò che lascia riflettere è l’approccio ideologico, *l’immaginario* che guidò l’Occidente in quelle sue classi dirigenti dalle quali ci si poteva (e ci si potrebbe) attendere il cinismo, ma non *la fede* nella propria stessa *propaganda*: credere di essere portatori di un mondo al quale tutti sarebbero dovuti appartenere, per spontanea “evoluzione” o per le “leggi” di una “Storia” retta dalla Ragione. *I fallimenti dell’imperialismo occidentale non tanto sono militari, quanto ideologici.*

Nell’ultimo capitolo dedicato agli eventi del 1946-2007, Headrick sottolinea come la persistente illusione di risolvere i problemi grazie al dominio dell’aria, abbia avuto a riscontro “una diminuzione del potere sui popoli” (p. 291). Dall’Algeria all’Indocina al Vietnam, l’Occidente uscì sempre sconfitto per la determinazione e l’intelligenza dei popoli decisi a ribellarsi: una determinazione che l’Occidente ha avuto difficoltà a valutare. Le guerre in Iraq e in Afghanistan i cui esiti possiamo già meglio valutare oggi (2018) aggiungendovi gli sconvolgimenti della Libia e della Siria, sono il quadro di un fallimento annunciato e causato dall’incapacità di capire, una conseguenza patologica dell’ideologia di “Occidente”, manifestata tra l’altro con la fede nella tecnologia.²⁶

Ciò che soprattutto stupisce l’Occidente, è tuttavia constatare di non essere considerato il traguardo del pianeta anche da parte di molti occidentali: in tal caso il dissenso diviene “antistorico” quando non criminale, esattamente come i poveri di Spencer e i “selvaggi” erano indolenti, fannulloni e ubriaconi. L’imperialismo dell’Occidente è innanzitutto un imperialismo ideologico, *una narrazione immaginaria della propria collocazione della quale sono vittime gli occidentali stessi.*

Torniamo dunque a Münkler, che di ideologia soprattutto si occupa; e lo riprendiamo dal Capitolo quinto che s’intitola *Il naufragio degli imperi contro la potenza dei deboli* (p. 167) una “potenza” che consiste essenzialmente nella irriducibilità alla normatività imperiale. Ciò costringe gli imperi ad un impegno interventista e può condurre a situazioni definite da Münkler “*overstretch*” e “*overcommitment*”: in altre parole, i costi dell’impero possono rivelarsi insostenibili. Riprendendo le tesi di Ch. Johnson (che vedremo in seguito) Münkler ritiene che gli U.S.A. siano vicini a tale situazione nell’area del Pacifico (p. 175).

Qui Münkler, riprendendo le tesi di Johnson, *The Sorrows of Empire*, London-N. York, Verso, 2004, sottolinea che il problema, prima ancora dell’aspetto economico, riguarda la tenuta morale della popolazione del centro imperiale, che a causa di questa politica deve affrontare non soltanto sacrifici economici, ma anche civili sul piano delle libertà (p. 176). Si ricorderà che qualcosa di analogo era stato segnalato da Hobson, la crisi della libertà all’interno di uno Stato imperiale perennemente impegnato nella prevenzione e nella repressione. Molti

²⁶ Sul rapporto tra ideologia di “Occidente” e incapacità di capire, cfr. *Storia, etc.*, p. 1336.

imperi, dice Münkler a p. 177, furono sconfitti sul piano militare, ma la crisi di quello britannico tra il 1914 e il 1956²⁷ avvenne sul piano economico: l'impero non era più sostenibile.

Gli imperi sono perciò sempre impegnati a mantenere la superiorità tecnologica nei confronti dei rivali minori (p. 182) anche se, come documenta Headrick sull'arco di tempo che va dalla conquista spagnola del Sud America sino alla guerra del Vietnam, *la tecnologia ha sempre costituito un'illusione passeggera* contro i rapidi adattamenti dei popoli sottomessi nell'acquisirla o nello stabilire conflitti asimmetrici. Tra le strategie poste in atto al riguardo è emersa, in tempi recenti, quella della cosiddetta "non proliferazione" (pp. 182-183) applicata agli armamenti nucleari: il pretesto ideologico -eterno, di tutti gli imperi- è la definizione di "terrorista" applicata agli avversari; il motivo reale è che una deterrenza nucleare porrebbe gli Stati minori sul piano stesso dello Stato imperiale.²⁸

Questo è importante innanzitutto sul piano ideologico, perché mette in dubbio la reale forza del dominio imperiale (p. 186) che è -lo abbiamo già detto- in primo luogo un problema di credibilità: *credibilità della sua possibilità di imporsi su chi mette in dubbio la sua supremazia*. Insisto su questo perché una sconfitta militare può sempre essere ribaltata, una perdita di credibilità è un *vulnus* difficilmente riparabile che può rimescolare gli equilibri. Per questa ragione Münkler evoca il tema proposto da J.S. Nye (si veda sopra) di un *soft power* che deve prendere il posto dello *hard power*, quantomeno affiancarlo.

Ora, il punto che insisto a sottolineare è questo: l'ideologia di "Occidente" (l'armamentario del suo *soft power*) è precisamente ciò che oggi appare in crisi per mancanza di fondamento:²⁹ essa non soltanto non convince i non occidentali, ma neppure molti occidentali che ne sopportano il peso. Per quanto ciò possa sembrare paradossale alla luce di un pensiero moderno, l'ideologia religiosa delle crociate, ancorché fattualmente d'interesse per una piccola nobiltà affamata di terre, aveva più capacità di convincimento, quindi più sostenibilità, della moderna ideologia di Ragione occidentale -e di "libero" mercato (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1267-1268). Tanto più che essa porta, come ho già detto e come nota Münkler a p. 189 a proposito della guerra del Vietnam, ad una errata valutazione del "nemico", delle sue motivazioni, della sua determinazione e delle sue capacità.

Se una lezione se ne deve trarre, è che "gli imperi moderni non sono in grado di tenere sotto controllo vasti territori nel caso di una mobilitazione popolare su vasta scala" (Münkler, p. 191). Il sottaciuto fallimento occidentale in Afghanistan, dove non si è vinto nulla e si sta quotidianamente perdendo; e il patente disastro del tentato "ordine" mediorientale disegnato su impresentabili interessi, dovrebbero insegnare qualcosa. Münkler (p. 197) parla di "antimperialismo identitario" "complementare al declino del marxismo" in una lotta che è importante in sé, indipendentemente dagli esiti (ivi); e dopo ciò torna alla rivolta dei Maccabei sotto l'impero Seleucide.

Tuttavia gli imperi moderni, l'imperialismo economico o "imperialismo dei mercati", come dice Münkler a p. 228, non possono esimersi dall'interventismo militare; lo notava già Hobson che scorgeva in esso l'*extrema ratio* contro chi si rifiutava di aprirsi all'economia imperiale. "A poco a poco la globalizzazione dei mercati dà luogo a un imperialismo dell'intervento o a una serie di guerre di pacificazione" nota Münkler alle pp. 228-229; e da qui egli ripercorre temi che sono quelli di Johnson e Mann (citt.) dei quali preferisco riferire *infra* in modo più diretto. Si tratta delle conseguenze economiche e politiche che affliggono i detentori dell'impero: aumento delle spese militari che gravano sulla popolazione ma che divengono fonte di lucro per un intero apparato industriale/militare; taglio della spesa sociale e privatizzazione dell'esercito combattente (mercenari) per non creare il rigetto nella popolazione (si ricordi l'effetto della guerra del Vietnam sulla cittadinanza U.S.A.); minacce fattuali alla democrazia anche a prescindere da autentiche aberrazioni come la "operazione Northwoods", oggetto di frequente citazione.³⁰

²⁷ Il 1956 è l'anno della crisi di Suez per la nazionalizzazione del Canale da parte dell'Egitto. La Gran Bretagna tentò di intervenire militarmente ma fu costretta a desistere.

²⁸ Un esempio istruttivo è costituito dalla crisi di politica internazionale nella quale si dibattono ora gli Stati Uniti dinnanzi alla realtà nucleare della Corea del Nord. La crisi consiste nella necessità di trattare su un piano paritetico con chi si oppone all'imperialismo U.S.A. in Asia, con conseguente perdita di prestigio mondiale, e quindi di credibilità come Stato imperiale. L'alternativa sarebbe infatti soltanto la follia di un conflitto nucleare, facile a vincerli ma che provocherebbe una sollevazione mondiale, anche qui con perdita di credibilità perché il mantello ideologico cadrebbe dinnanzi all'evidenza della mera violenza. Ulteriore aspetto sul quale riflettere è che la Corea del Nord sembra aver potuto realizzare il proprio programma di armamenti a costi irrisori rispetto alle gigantesche spese dell'occidente (cfr. l'articolo di G. Olimpio e G. Santevecchi, *Quanto costano i missili di Kim?*, Il Corriere della sera, 12 Settembre 2017): un fatto che conferma il ripetersi di quanto documentato da Headrick nella sua ricerca, la capacità dei popoli sottomessi di dotarsi ingegnosamente e con poca spesa delle armi stesse dei vincitori. Nell'ultimo capitolo e nelle *Conclusioni*, Headrick sottolinea infatti i costi vertiginosi della politica occidentale fondata sul terrore tecnologico, inutile perché una vittoria sui ribelli si può ottenere soltanto a patto di inviare enormi eserciti e occupare militarmente: cosa impossibile perché le popolazioni occidentali non lo accetterebbero, come non accettano che il terrore tecnologico sia spinto oltre un certo livello. Le industrie però ci guadagnano molto, ormai siamo agli eserciti mercenari, e questo è un argomento che vedremo in seguito. Il senso della ricerca di Headrick, da lui stesso sottolineato, è dunque questo: l'Occidente sbaglia perché non capisce, e non capisce perché è la sua stessa cultura a renderlo incapace di capire.

²⁹ Ricordo che l'argomento è già nel *Prologo* di *Storia, etc.*: anzi, *ne* è il prologo, è a monte dell'avvertita necessità di una ricerca che parta da lontano.

³⁰ Organizzata dallo Stato Maggiore U.S.A. nel 1960, quando ne era a capo Lyman Lemnitzer e capo della Difesa era Robert McNamara, prevedeva l'uccisione di cittadini statunitensi in strada al fine di guadagnare l'assenso all'invasione di Cuba, che sarebbe stata accusata di questi omicidi come atti terroristici. Cfr. in dettaglio Ch. Johnson, cit., pp. 301, sgg. Quanto alla privatizzazione dell'esercito, è appena il caso di riflettere che ciò trasforma la guerra in un ottimo affare, aprendo ad una azione di *lobbying* da parte dei *contractors*.

È verosimile, secondo Münkler, che la maggiore vulnerabilità dell'impero U.S.A. non risieda nelle minacce esterne (i rapporti di forza, *almeno* come tecnologia e arsenale, sono tutti a suo favore) ma nella possibile indisponibilità della popolazione statunitense a sostenere a lungo questa situazione, che appare destinata a cronicizzarsi (p. 239). Desidero sottolineare questo punto, perché ho avuto occasione di esprimere opinione analoga a p. 1336 di *Storia*, etc.

Il tema fondamentale dei testi di Johnson e Mann è che l'imperialismo economico, ancorché si astenga dalle conquiste territoriali che caratterizzarono l'antico imperialismo, è destinato comunque a sboccare nel militarismo da parte dello Stato egemone; e poiché l'imperialismo economico si alimenta dell'ideologia del "libero" mercato come inevitabile "Progresso" planetario, la sua alleanza con il militarismo porta in sé una contraddizione.

La contraddittorietà di questa alleanza tra "Progresso" e repressione è molto interessante, non soltanto perché rivela l'inevitabile fondamento nella Forza di ogni "mercato", che perciò non potrà mai esser "libero";³¹ non soltanto perché è davvero imbarazzante il caso di un "Progresso" che deve essere imposto con la forza, ma anche perché -questo è il filo conduttore delle presenti note- rivela la natura strumentale della Ragione. *Strumentale*, è infatti la parola giusta per una Ragione che nasce dal pensiero della *téchne*.³² La breve esposizione che segue ha dunque un senso come sommario quadro di una realtà che giustifica le considerazioni qui premesse: chi volesse approfondire o non avesse esperienza degli eventi reali (non dell'ideologia, propagata con i *media*) degli ultimi decenni, può consultare la vasta letteratura che non si limita certamente al pochissimo che espongo.

Nel suo noto e citato *The Sorrows of Empire*, Ch. Johnson sottolinea che l'imperialismo U.S.A. ha un fondamento militare non già nelle conquiste territoriali, ma nella larga diffusione di basi militari sparse sull'intero pianeta; come egli sottolinea anche in *Nemesis*, esse sono poco meno di 800 e impiegano oltre mezzo milione di persone tra militari e personale di supporto. Un "impero di basi", come dice a p. 23 di *The Sorrows of Empire*, gestito discrezionalmente dal Pentagono e che garantisce un'esistenza assai confortevole ai suoi addetti, con un elevatissimo costo complessivo.³³ I costi, che ricadono sullo Stato e quindi su tutti i cittadini, garantiscono però ottimi profitti e brillanti carriere ad un apparato industriale/militare legato da reciproci interessi e scambi di ruoli: anche questo è ampiamente documentato e mostra una fisiologia dell'imperialismo economico non diversa da quella descritta da Hobson.

Tutto ciò a prescindere dal costo iperbolico degli interventi militari, dal Vietnam in poi; un evento chiave, quest'ultimo, per capire ulteriori evoluzioni quali la nascita degli eserciti privati di mercenari, conseguenza della grave crisi morale della popolazione dopo i lutti causati da quell'inutile e disastrosa guerra. Mi permetto di ricordare (Johnson non lo fa, ma è un esperto di Asia, quindi lo sa bene) che la guerra del Vietnam fu preceduta da quella di Corea, anch'essa non vittoriosa e anch'essa combattuta per una politica di egemonia asiatica perseguita sin dalla fine del XIX secolo e combattuta su molti fronti.³⁴

Fu comunque l'inizio della politica imperiale a dare il via al gigantesco debito pubblico U.S.A.: una politica di deficit della quale si è potuto evitare di pagare il prezzo per le ragioni che abbiamo visto esponendo l'articolo di Iwai nel precedente capitolo, ma che costituisce pur sempre una minaccia pendente sulla collettività. Una politica che va comunque a detrimento della spesa sociale, in un paese nel quale oltre tre quarti della ricchezza sono nelle mani del 10% dei più abbienti, e che perciò conosce enormi disuguaglianze.

The Sorrows of Empire è un testo molto analitico che ripercorre gli eventi dalla fine della seconda Guerra mondiale agli inizi del XXI secolo, un utile riepilogo per chi ne avesse perduto la memoria o li conoscesse nella forma della propaganda ideologica diffusa dai *media* occidentali: non starò tuttavia a ripeterli qui in sintesi. È però importante ricordare come la propaganda ideologica -la stessa che da anni ripete slogans

³¹ In effetti il "libero" mercato non stabilisce affatto la parità dei contraenti -il solo fondamento che potrebbe costituire l'ipotetica base di un'ipotetica libertà (di mercanteggiare); stabilisce soltanto la libertà dei più forti di imporsi ai più deboli nel mercanteggiamento, senza alcun vincolo esterno (di natura etica, politica, o altro, persino di generale convenienza economica) al mercanteggiare stesso. *Non è quindi il mercato ad essere liberato, ma soltanto la forza: di chi può.* Si comprende quindi il darwinismo d'accatto che deve sostenerne l'ideologia.

³² Il pensiero della *téchne* si fonda sul presupposto della *utilizzazione* di una materia/oggetto -mera *res extensa*- da parte di un soggetto/*res cogitans*. Sotto questo profilo la Ragione è dunque connaturata all'efficientismo e all'utilitarismo, che non per caso costituiscono il cardine e il fondamento dell'ideologia liberista. Si dà il caso però che nell'economia politica liberista l'oggetto sia l'uomo stesso ridotto a parametro economico (ciò che fa comprendere la nascita di concetti aberranti come "capitale umano" e di teorie demenziali come quelle di Becker): e questa non è una garanzia di successo perché, di norma, l'uomo non ama essere trattato come un oggetto, *comunque non lo è*, quindi *l'uomo rappresenterà sempre un intoppo nell'oliato ingranaggio della Ragione economica*. Quando si pretende di applicare l'*epistémè* al reale, si dimentica che la parola, il *lógos*, non potrà mai aderire alla cosa, perché *il reale è ambiguo*, come ben sapeva il pensiero mitico.

³³ Per questi ed altri dati rinvio il lettore ai testi citati per la dettagliata documentazione e le relative fonti, che qui non è possibile riportare. Si tenga presente che "l'impero delle basi" è il terminale di colossali investimenti nell'industria bellica a spese dell'Amministrazione; ed è ben noto che, in conseguenza dei comuni interessi, c'è un consistente walzer di poltrone al vertice tra l'Amministrazione e l'industria bellica.

³⁴ Sull'origine e sulle cause della guerra di Corea del 1950 si veda l'articolo del Gen. Fabio Mini, *Le possibilità di una guerra impossibile* su Limes, 2017,9 alle pp. 41 sgg. Alle pp. 43-44 il Gen. Mini scrive: "La guerra tra Nord e Sud iniziò formalmente il 25 Giugno 1950. Nei due giorni precedenti (23 e 24) *truppe del Sud avevano bombardato le linee del Nord e occupato per alcune ore la cittadina di Haeju*. Il 25 le truppe della Corea del Nord passarono all'attacco sulla linea di confine e presentarono una formale dichiarazione di guerra nell'ordine. Il Nord proseguì l'attacco occupando quasi tutta la penisola. L'intervento americano a favore del Sud fu mascherato da operazione dell'ONU" (corsivi miei). La Corea del Sud era a quel tempo un satellite degli U.S.A., punta avanzata contro la Cina appena uscita dalla rivoluzione di Mao che era stata contrastata dagli U.S.A. in difesa della propria egemonia sull'Asia orientale, consolidata con la vittoria sul Giappone. Come tutti sanno e come precisa lo stesso Mini a p. 44 "la Corea del Sud è rimasta sotto la tutela militare e nucleare degli Stati Uniti".

come “esportazione della democrazia” (e, un tempo, “lotta al comunismo”) “intervento umanitario”, “Stati canaglia”: il tutto in nome dei “valori dell’Occidente”, obbligo planetario imposto dallo “inevitabile” Progresso-la propaganda ideologica, dicevo, abbia tessuto il (non) casto velo per coprire le pudenda di concreti interessi economico/industriali e finanziari. Il tutto già a partire dal colpo di Stato in Iran dei tempi di Mossadeq orchestrato dai servizi segreti anglo-americani per il possesso del petrolio, la cui vera vicenda è stata rivelata soltanto all’inizio del XXI secolo.³⁵

Non è negli scopi di queste note ripercorrere passo dopo passo le tappe dell’imperialismo U.S.A. a partire dalla guerra contro la Spagna alla fine del XIX secolo che portò all’egemonia su Cuba e, soprattutto, all’espansione nel Pacifico con la conquista delle Filippine. Ciò che a me interessa sottolineare non è che l’imperialismo U.S.A. sia una realtà malamente mascherata dall’ideologia -questo è ovvio: ma è che l’ideologia, da sempre alla radice di ogni imperialismo che senza di essa non troverebbe fondamento, è presente, in questo caso, già sin dal concetto stesso di “Occidente” inteso come destino planetario. Soltanto la profonda penetrazione di questa ideologia nella cultura occidentale consente di non avvertire la logica del dominio che la sottende; appare infatti ovvio, a chiunque sia compenetrato dall’ideologia del “Progresso” e della “Ragione”, che l’Occidente rappresenti il culmine di una “Storia” (anche lei con la maiuscola) cui ognuno dovrà adeguarsi per la Legge cosmica che tutto regola per il Bene: sicché il suo rifiuto può assumere soltanto il volto del Male. “Asse del Male” fu infatti definita quella parte del mondo renitente al colonialismo culturale, giustificando così ogni possibile intervento militare come necessario atto di civiltà.

Già nel 1904 infatti, il Presidente Th. Roosevelt aveva affermato che gli U.S.A., in quanto “nazione civile”, avevano il *dovere* di esercitare un mandato di polizia mondiale;³⁶ ne parlava a proposito dell’ingerenza U.S.A. nel mondo latino-americano ma ora il mandato si estende al pianeta. Dopo la fine dell’U.R.S.S. infatti, e in attesa di ulteriore crescita della Cina, gli U.S.A. sono rimasti la sola potenza planetaria: ciò ha tuttavia un costo.

Singularmente, le analisi di Ch. Johnson in *The Sorrows of Empire* e in *Nemesis* ricalcano le conclusioni che furono già di Hobson per il XIX secolo britannico: mentre la società regredisce a forme meno democratiche per il processo di militarizzazione necessario al mantenimento dell’impero, le industrie, in specie degli armamenti, e la finanza in generale, traggono grandi profitti. D’altronde, come mostra la puntigliosa ricostruzione di tutti i conflitti, le turbolenze, i colpi di Stato nel mondo negli ultimi decenni, lo Stato imperiale deve sempre necessariamente intervenire, onde evitare il rischio di sfaldamento della rete delle sudditanze e la conseguente perdita del proprio ruolo: anche perché attraverso questa rete corre il flusso del “libero” mercato. Si tratta di fatti di comune conoscenza, salvo non esservi esposti attraverso l’immaginario della propaganda.

Particolarmente interessante la ricostruzione degli antecedenti della guerra in Iraq, che furono creati con la disinformazione al fine di realizzare un progetto d’invasione già deciso da tempo e motivato dall’intenzione di impadronirsi dei giacimenti petroliferi (pp. 217-253). La vicenda, che entra nelle biografie e negli interessi dei suoi protagonisti, ripercorre le molte giravolte politiche su quel fronte e rientra nella secolare politica inglese e americana volta a fare del Medio Oriente petrolifero un’area di influenza esclusiva. All’Iran, che vi si è sottratto, lo strappo viene fatto pagare da decenni: naturalmente con le più nobili motivazioni democratiche e progressiste, che però non valgono per l’Arabia Saudita.

Le successive pp. 255-281 entrano così nel vivo della natura dell’imperialismo U.S.A., inteso come imperialismo *economico* che si esplica attraverso la globalizzazione e l’immaginario di un “libero mercato”.³⁷ Fu

³⁵ Si veda al riguardo il dattiloscritto che la CIA è stata costretta a desecretare, con i dovuti omissis e dopo strenua battaglia legale. Si tratta di 17 files (più quelli relativi alla battaglia legale) pubblicati da The National Security Archive-The George Washington University con il titolo *The Secret CIA History of the Iran Coup, 1953*, reperibili sul web al sito <http://usarchive.gwn.edu/NSAEBB/NSAEBB28/>.

³⁶ *The Sorrows of Empire*, p. 192. Si noti che questo tema ideologico altro non è che la prosecuzione e lo sviluppo di quello che aveva sostenuto la cacciata degli Indios dal loro territorio. Esso potrebbe sembrare non diverso dall’ideologia assira indagata da Liverani (l’affermazione di una civiltà “superiore”); in realtà esso si puntella sulla concezione razionalista/borghese della Storia come percorso con un traguardo, percorso quindi *interiormente necessitato*. Soltanto la critica di questa cultura consente di apprezzare la natura puramente ideologica di una Storia culminante nell’Occidente borghese, tant’è che ne accompagna la nascita come suo “stemma” (cfr. *Storia, etc.*, pp. 708-709: contro il diritto divino dell’aristocrazia e l’eguaglianza originaria cantata dai Lollardi, la Storia è la Carta dei diritti della borghesia).

³⁷ Che di un immaginario si tratti, *largamente diffuso anche tra i critici dell’Occidente*, si nota, ad esempio, nel testo di M. Mann il quale, pur condannando le disparità ingigantite dal neoliberismo, dice a p. 61: “American policy is not free trade. It privileges american interests”: come se potesse davvero esistere un mercato i cui esiti non siano determinati dalla disparità di forze tra i contraenti. Sotto questo profilo non si deve incorrere nell’errore di contrapporre la politica di Bill Clinton allo sciagurato bellicismo di G.W. Bush, tra di loro vi è continuità nella logica dell’imperialismo economico e di un “mercato” la cui “libertà” è soltanto epifania di forza. È stato notato infatti (M.B. Steger, *Globalismus, etc.*, Third Ed., Lanham, Rowmans & Littlefield, 2009, p. 55) che Clinton imponeva gli interessi commerciali U.S.A. alle nazioni più deboli evocando il *free trade*, ma fermava i tentativi altrui di accedere al mercato U.S.A. invocando il *fair trade*. Il mercato può essere “libero” soltanto nell’immaginario imposto dall’ideologia razionalista. Sulla globalizzazione come maschera dell’imperialismo nella politica di Clinton, cfr. *The Sorrows of Empire*, pp. 255-256: la globalizzazione aveva, secondo Clinton, una sua “inesorabile logica” (ivi, p. 260, parole dello stesso Clinton che si inquadrano perfettamente nella concezione ideologica della storia che sorregge l’ideologia di “Occidente”). Su questo punto, riportando un’osservazione di Steger, Johnson sottolinea (p. 260) le comuni radici dell’ideologia occidentale e di quella marxista: entrambe fanno capo alla concezione teleologica della Storia (con la maiuscola) una sorta di teodicea. Questo tema è stato trattato più volte nel corso di *Storia, etc.*, anche in rapporto all’osservazione di Foucault sugli stretti legami di Marx con la cultura borghese del XIX secolo. Sulla nascita di questa cultura a seguito del processo di secolarizzazione (la “cattiva” secolarizzazione, come l’ho definita) ho insistito più volte e non mi ripeto; si deve comunque sempre ricordare che il Progresso fu -e resta- un postulato religioso (storia come storia della salvezza ovvero ritorno alla condizione edenica alla patria celeste; storia come percorso per la vittoria sul Male già nello

questa la politica di Clinton, cui però dovette succedere l'imperialismo *militare* di Bush (*The Sorrows of Empire*, p. 257) perché la connessione tra i due modelli è implicita e la loro alternanza è dettata dalle circostanze, come avevano già osservato Gallagher e Robinson per la Gran Bretagna del XIX secolo.

È comunque interessante che Johnson, nel ripercorrere brevemente le tappe di questo sviluppo, ritenga utile risalire agli anni '70 e al ritorno al vecchio liberismo da parte di Reagan e della Thatcher con la conseguente "rinascita della teoria fondamentalista del capitalismo del XIX secolo" (p. 259), cioè di quel paleoliberismo di Hayek e Friedman del quale abbiamo discusso nel precedente capitolo.

Johnson parla del "fervore religioso" (p. 261) degli Accademici -in particolare americani- che lo propugnarono (ne abbiamo notato l'irrazionalità politica nel precedente capitolo)³⁸ e nota che il liberismo "accecò non pochi inglesi sul razzismo, il genocidio e lo spietato sfruttamento che accompagnò la crescita dell'impero britannico" (ivi). La globalizzazione divenne un proclama messianico (ivi), anche se poi la realtà si è rivelata ben altra: "non c'è caso riconosciuto nel quale la globalizzazione abbia portato prosperità in qualche Paese del terzo mondo" (p. 262).³⁹

Johnson cita anche vari dati a sostegno delle proprie affermazioni e sottolinea, tra l'altro, il ruolo fondamentale giocato dalla "proprietà intellettuale" nell'opera di sfruttamento; ciò che è interessante perché si ricorderà (cfr. cap. precedente) che l'abolizione dei brevetti era stata una petizione dell'ordoliberismo, un pensiero maturato sull'esperienza dei disastri mondiali d'inizio Novecento e sulla coscienza che il liberismo ne portasse la responsabilità.

Ancora più significativi sono poi gli eventi da lui citati che mostrano l'imposizione da parte degli U.S.A. -grazie alla propria forza contrattuale- di politiche economiche svantaggiose nei confronti degli Stati-satellite: naturalmente in nome del "libero" mercato. Con grande sconcerto dei globalisti (p. 274) il risultato del "libero" mercato fu la crescita delle disuguaglianze tra i Paesi, col risultato di smascherare i motivi espansionisti imperiali nascosti "dietro la teoria neoliberista" (ivi).

L'ultimo capitolo, che porta il medesimo titolo del testo (*The Sorrows of Empire*) è dedicato infine ai problemi che si generano all'interno dello stesso Stato imperiale in conseguenza della sua inevitabile svolta militarista, a partire dal continuo aumento dei poteri presidenziali e dal venir meno delle libertà dei cittadini (pp. 292, sgg.): anche questo ricorda l'analisi di Hobson, come anche lo ricorda l'aggravio dei costi necessari al mantenimento del ruolo (p. 306). Gli imperi però non durano (p. 310) nonostante l'illusione di poterli mantenere in vita grazie al predominio tecnologico (p. 289), un'illusione smentita dall'accurata ricerca storica di Headrick (cfr. *supra*). Trovo al riguardo significativa la frase con la quale Johnson conclude il testo: "Nemesi, la Dea della retribuzione e della vendetta, la punitrice dell'orgoglio e della *hybris*, attende impaziente di incontrarsi con noi" (p. 312). Questa frase infatti, oltre ad aprire alla successiva ricerca di Johnson, intitolata per l'appunto *Nemesis*, ha il pregio di ricondurci a quanto segnalavo nella precedente nota 36, al detto di Anassimandro.

Nemesis esamina dunque il contraccolpo destinato a raggiungere uno Stato imperiale (*Blowback*, contraccolpo, era stato infatti il titolo del primo libro della trilogia di Johnson) in conseguenza della sua politica di forza. Il concetto è significativo come smentita dell'ideologia occidentale, che pensa una Storia allineata lungo un percorso ineludibile del quale l'Occidente rappresenterebbe l'avanguardia destinata a trascinare con sé il pianeta. Non a caso -credo- il libro si apre con il ricordo dei fatti del 9 Settembre 2001 e si occupa a lungo della politica mediorientale degli U.S.A., dal golpe contro Mossadeq alle guerre in Iraq e in Afghanistan.

Questo crescendo di violenza, che Johnson amplia a tutti gli altri interventi nel mondo, dal Sud America all'Asia (cui dovrebbero aggiungersi quelli in Europa orientale, nei Balcani e in Nord Africa) volti a creare regimi favorevoli e a stroncare politiche nazionali indipendenti, benché motivato da concreti e ben individuati interessi, è stato ideologicamente sostenuto dalla convinzione di una lotta contro il Male ("l'asse del male", "gli Stati canaglia") in nome del Progresso rappresentato dall'Occidente: si ricordi al riguardo Latouche e la sua analisi della occidentalizzazione forzata del pianeta, della quale s'è fatto cenno nel precedente capitolo.

Dietro la violenza messa in atto, mal si nascondevano tuttavia gli interessi dell'imperialismo economico: sotto tale aspetto resta un classico il testo di Naomi Klein, *Shock Economy* (cit.).

Il testo di Naomi Klein è un feroce e documentato atto di accusa contro Friedman (e Hayek) e la sua/loro dottrina, responsabile dei mali di tutto il mondo. Le vicende narrate si chiudono nel 2006 e con la morte di Friedman: quel che è accaduto dal 2007 in poi, tuttavia, lo sappiamo già.

Ora, nel corso del capitolo precedente ho già espresso un giudizio radicalmente negativo sulle dottrine di Hayek e Friedman; la Klein ci racconta con dovizia di particolari i disastri del loro paleoliberismo e *come* essi si sono verificati: resta da chiedersi *perché*. Infatti la più disastrosa delle ideologie può anche imporsi grazie a

Zoroastrismo). Come tale esso può pensarsi soltanto come puro atto di fede, senza un fondamento razionale (così come non ha fondamento razionale la Ragione che lo guiderebbe). Sulla confutazione del Progresso si veda anche Liverani, *Antico Oriente, etc.*, alle pp. 946-947, dove si sottolineano i concetti storiografici di "crisi", di "catastrofe" e di "limiti": allora, senza una concezione lineare del tempo, il pensiero torna al detto di Anassimandro, per il quale cfr. l'Appendice a queste note. Liverani è un ottimo conoscitore delle *parabole* degli imperi.

³⁸ Il carattere fondamentalista, settario, parareligioso della predicazione di Friedman è stato ben messo in luce da Naomi Klein, cfr. *infra*.

³⁹ Per quanto riguarda la natura ideologica -e imperialista- del cosiddetto "libero" mercato, Johnson ricorda (*The Sorrows of Empire*, p. 263) che la Gran Bretagna, che aveva sempre applicato pratiche protezioniste, divenne sostenitrice del libero mercato nel quinto decennio del XIX secolo, quando era ormai divenuta la maggiore potenza industriale; e che tra il 1790 e il 1940 gli Stati Uniti furono verosimilmente "il più protetto mercato economico del mondo". Ciò che, aggiungo, consentì loro di consolidare un grande apparato industriale pronto a conquistare i mercati mondiali grazie al.....libero mercato.

una spregiudicata azione politico/accademica e di forze sociali egemoni (questo è il “come”); resta da chiedersi perché essa fu fiduciosamente subita -e abbia ancora “autorevoli” sostenitori- nonostante gli evidenti disastri. Qui entra in gioco un immaginario, spontaneo o indotto; ma nulla può essere indotto senza un qualche celato consenso⁴⁰ che pervade la cultura egemone anche fuori dall’occidente geografico. Questa cultura, che nasce come ideologia di “Occidente”, si manifesta nel suo aspetto finale, o comunque *logicamente* conclusivo, come economicismo; il tema è stato trattato nel precedente capitolo.

È comunque utile riassumere alcuni punti del testo della Klein nonostante esso sia notissimo e ampiamente diffuso e far cenno ad alcuni dei disastri del “neo”/paleoliberalismo, perché i disastri della politica rappresentano la conferma sperimentale dell’irrazionalità della teoria, ottimo esempio dell’irrazionalità del Razionalismo.

L’accusa generale che la Klein rivolge a Friedman (certamente il personaggio non era gradevole, ma io sorvolerei sulle colpe personali per appuntarmi piuttosto sull’irrazionalità della dottrina) è di aver voluto imporre *al reale* l’astrazione di una dottrina, incurante dei danni che essa procurava e delle obiezioni delle sue vittime. Una sorta di Dottor Stranamore dunque, che fa del male distruggendo il mondo con la pretesa di poterne creare un altro dal nulla, totalmente diverso e conforme al proprio astratto modello. In altre parole, un postulato al posto del mondo degli uomini.

Alla Klein non resta nella penna il capo d’imputazione: Friedman odiava la democrazia in nome di una propria superiorità tecnico/intellettuale. Non si può darle tutti i torti, anche perché la Klein addita nei coprotagonisti del fenomeno -una massa di politici e amministratori di vario livello- una banda di criminali e malfattori: ciò che è senz’altro vero, ma deve essere compreso in una prospettiva che eviti di farci tornare al giudizio gnostico, che faceva di questo mondo il Regno del Male. A me preme quindi di sottolineare qualcosa di più ampio: il Razionalismo, il pensiero della *téchne*, il liberismo, l’economicismo, il culto degli “esperti”, sono -forse- soltanto il volto attuale, la manifestazione contingente di un disagio verso la democrazia -*videlicet*, la pluralità delle *ragioni*- che, in nome della Ragione, data dai tempi di Platone e della sua polemica contro la spregevole capziosità di quei fabbricanti di chiacchiere che furono i Sofisti.

È un disagio contro la parola usata come strumento di persuasione, quindi anche come strumento *politico*, contrapponendo ad essa la *theoría*, la contemplazione di un astratto modello che diviene proposizione destinata a ricoprire (*epí ístemi*) la cosa; di una formula, insomma, nella quale è *rappresentato* (messo in scena) il fenomeno: come se l’imprevedibilità del vivente sotto la pressione del desiderio, e la *libertà* della Volontà (riflessa nell’ipostasi del Dio testamentario) potessero modellarsi dentro la camicia di forza della *theoría* e della formula.

Governare la società, quindi anche la sua “economia”, è opera *politica*, non è applicazione di una formula sovrimposta; a meno che la politica non sia intesa come imposizione della forza, ciò che si chiama, con termine generico, imperialismo. La Ragione è dunque *di per sé* imperialista e, se può operare (quasi) indisturbata, ci dev’essere qualcosa che non va nel nostro immaginario, almeno in quello dei cosiddetti benpensanti, cioè di coloro che pensano l’ovvio quotidiano, quindi *non* pensano: perché un pensiero che sia davvero tale revoca continuamente in dubbio ciò che appare, o si dà, per ovvio.

La critica della Klein all’autoritarismo di Friedman, al suo non ammettere deviazioni al proprio modello perfetto di “libero” mercato, al suo non concedersi ripensamenti neppure dinnanzi all’evidenza, può quindi esser vista, con sguardo più ampio, come una critica documentale dei nefasti del Razionalismo e dell’ideologia di “Occidente”. Siamo dinnanzi a un personaggio che, nella pretesa di fare dell’economia una “scienza”, ha poi praticato quella facile complicità di “scienza” e potere che aveva già notato Hobson, e che fa dell’autorevolezza un dono reciproco, un legame che ricorda il testamento di Ardashîr (cfr. *Storia, etc.*, p. 897) con la “scienza” a prendere il posto della religione.

Non per nulla la Klein apre con un lungo capitolo di presentazione della propria definizione di economia “shock”, traendo a modello e antecedente una folle e criminale (non esagero) operazione “scientifica” di illustri medici, volta a distruggere tramite elettroshock la psiche di individui refrattari alla norma, nella convinzione di poterne loro ricostruire un’altra adeguata al modello “scientifico” della “normalità”. Va da sé che si trattò di un fallimento, ma i danni che provocò furono incalcolabili e irreparabili: in compenso si rivelò utilissima ai funzionari dell’inquisizione poliziesca per affinare gli strumenti di tortura negli interrogatori e, come tale, fu messa in atto dagli organi dello Stato.

“L’altro Dottor Shock” (p. 60) è definito dunque Milton Friedman nella sua “ricerca di un laboratorio *laissez-faire*” (ivi) cosa che non gli riuscì difficile, perché la sua dottrina estrema del “libero” mercato, una dottrina praticamente *libertarian* delle cui non innocenti e pericolose assurdità ha dato qualche modesto esempio il capitolo dedicato alle *Derive della Ragione*, implica la via libera all’uso spregiudicato della forza, comunque intesa; e la Forza non attendeva altro che una bella maschera accademica, il “libero” mercato con le sue *deregulations*, privatizzazioni, globalizzazione e compagnia cantante; non attendeva altro, dicevo, per rimboccarsi le maniche e mettersi al lavoro.

Nessuna meraviglia, il mondo e l’uomo sono quel che sono: il punto è chiedersi se, precisamente per ciò, è il caso di legittimare la forza rinunciando alla normatività politica democratica in economia. Qui però si

⁴⁰ Per questo rinvio alla vicenda di Paride ed Elena e alla “correzione” fatta a Gorgia nelle pp. 65 e 71-72 di *Arte. Memoria. Utopia*, cit.

torna al punto: consenso politico c'è stato, opportunamente orchestrando il coro dei benpensanti. Non è forse un caso che siano state le dittature degli anni '20 e '30 a scoprire l'importanza della radiofonia di massa: la macchina dell'elettroshock fu, nel nostro caso, un megafono che per anni ha intonato "privato è bello" come *ouverture* al canto di sirena delle cordate accademiche selezionate, pronte a convincere snocciolando dati e dottrine con tono professorale. Una curiosità: *qui la Sostanza si è messa al servizio dell'epistème!*

L'operazione condotta da Friedman e ben finanziata dal potere economico -come ben documenta la Klein, ma anche altri hanno denunciato- è consistita nell'occupazione delle cattedre più prestigiose, naturalmente quelle delle Università private che danno il tono nel mondo anglosassone, ma anche altrove. Accadde così che le sue dottrine si trovarono "circonfuse di imparzialità scientifica" (Klein, p. 68)⁴¹ con il risultato "di poter diffondere opinioni imprenditoriali attraverso istituzioni accademiche (o quasi)" (ivi). "Fiumi di donazioni" giunsero alla Scuola di Chicago e fondarono una "rete globale di *think tanks*" (ivi).

Tralascio le dottrine che già conosciamo per quel che ci riguarda e per sommi capi, onde ricordare il loro percorso che riservò particolare interesse al Sud America -il cortile degli Stati Uniti- dove esercitò, dice la Klein, a p. 75, un vero e proprio "imperialismo intellettuale". Il suo primo parto fu il regime di Pinochet nel quale fu possibile mettere in atto il programmato shock economico del quale parla la Klein e che, di fatto, è parte della dottrina liberista di Friedman: distruggere un intero sistema economico e sociale al fine di poterne creare un altro perfettamente modellato sull'ideologia liberista. La Klein insiste molto sulla necessità della distruzione come premessa ad una nuova alba radiosa per tutti, grazie al *trickle-down*.

Come andò l'operazione in Cile, tutti lo sanno; per buona memoria, la Klein lo racconta nei dettagli più sgradevoli; nel capitolo precedente ho accennato che Friedman, attorniato dai suoi *Chicago boys*, fu consulente di Pinochet. Mi preme però di sottolineare una cosa: se la "scienza"⁴² prende il posto della religione nel testamento di Ardāshīr, le cose peggiorano di molto, tutto va molto peggio che nei regimi teocratici perché la religione, almeno, detta un'etica e un'escatologia, mentre la "scienza" rivendica il proprio diritto *all'amoralità* e alla cosiddetta "obiettività". Questo significa, nella concretezza, piena accettazione e subordinazione al dato di fatto, cioè alla ragione della Forza che è "giusta" per il semplice motivo che così è. Non assistiamo soltanto all'istupidimento umano per perdita di utopia e di progetto: capiamo anche perché gli oppositori possano essere definiti usualmente -quel che è peggio, persino in "buona" fede- come "terroristi". In questo modo viene postulata l'irrazionalità delle *ragioni* altrui, che non avrebbero altra possibilità di esprimersi se non con la violenza perché, coerentemente con la ideologia di "Occidente", non avrebbero altro modo di opporsi alla Ragione Una, ne sono *fuori*.

Naturalmente il positivo (per Friedman e per i suoi non disinteressati seguaci) esperimento cileno fu subito replicato altrove in Sud America e nel mondo, ciò che è narrato dalla Klein con dovizia di particolari e nefandezze. La cosa che però ci deve interessare, è che il liberismo introdotto in sistemi sociali diversamente regolati, non portò ricchezza, non ci fu il fantasticato *trickle-down*: ci furono arricchimenti sì, tanti e cospicui; ma il risultato fu il grande aumento delle disuguaglianze e della povertà.⁴³ Quanto allo shock, esso si concretizzò

⁴¹ La pretesa di "imparzialità" -cioè di sottrarsi ai condizionamenti del luogo e del tempo- è la bandiera ideologica della "scienza".

⁴² La scienza, quella dei ricercatori, è viceversa sempre problematica, mai apodittica; non coincide con il volgare Scientismo del pensiero acritico.

⁴³ C'è una vasta letteratura "tecnica", su questo argomento, da fonti insospettabili come il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale, etc.; una letteratura, dunque, che viene dall'alto, in veste accademica e impreziosita da algoritmi, che conferma ciò che noi, più modestamente, constatiamo nella quotidianità. In questa breve digressione - che riguarda lo Stato imperiale, cioè gli U.S.A.- segnalo alcuni titoli (una goccia nel mare) e il loro contenuto. *Causes and Consequences of Income Inequality: A Global Perspective*, di E. Babla-Norris, K. Kochhar, N. Suphaphiphat, F. Ricka, E. Tsounta, IMF, 2015, nel web al sito www.imf.org/external/pubs/ft/sdn/2015/sdn1513.pdf, sottolinea che se il 20% della popolazione più ricca aumenta la propria quota di PIL, allora la crescita economica di un Paese si contrae. Per usare le parole stesse degli Autori, tutto ciò fa pensare che "the benefits do not trickle down". Una chiara smentita del mito liberista e della sua formula magica per il "lungo termine" di chi non si arricchisce ma s'impoverisce: "*trickle-down*" qualcosa "sgocciolerà" dall'alto del benessere, una presa in giro che ritroveremo abitualmente. La politica dovrebbe dunque occuparsi di aiutare i ceti medio-bassi sul piano economico, dell'accesso all'istruzione e della salute. Dovrebbe attuare una *politica sociale*. Entrando nei dettagli si apprendono cose di notevole interesse; per esempio (p. 5) si apprende che l'istruzione così com'è consente soltanto ai figli di buona famiglia di procurarsi le giuste conoscenze (in tutti i sensi, aggiungo, anche nel senso sociale) sicché le decisioni restano nelle mani di pochi, con spreco di risorse umane. Ora, vorrei ricordare che Hayek (si veda il capitolo precedente) perorava esattamente questo, cioè che al vertice debbono restare soltanto i rampolli del ceto elevato, perché soltanto loro hanno conoscenza del mondo. Hayek, penso sia chiaro dai risultati che sperimentiamo, costituisce con Friedman una coppia di Nobel (un terzetto con Gary Becker) che i Sapianti di Stoccolma ci potevano risparmiare. È vero tuttavia che, almeno in un campo problematico come l'economia, la "scienza" è tale perché tale la proclama il potere economico-politico: *something is rotten*, nel mondo della Ragione. L'argomento si ritrova a p. 6, dove la disuguaglianza di opportunità è individuata nel sesso, nell'etnia, nel luogo di nascita e nel *background* familiare, che incidono sulla disuguaglianza nell'istruzione; Hayek troverebbe tutto ciò una conferma delle sue idee, l'accesso ai vertici non può che essere un problema di *pedigree* familiare. Peccato che gli Autori scorgano le conseguenze di ciò nella corruzione, nel nepotismo, nel pessimo uso della capacità umane: tutti fattori che hanno un peso negativo nella crescita di un Paese (p. 6). Seguendo i dati noti e già segnalati (ad esempio da Piketty e altri) gli Autori sottolineano poi il parallelo declino del ceto medio, conseguenza di una costante diminuzione dei redditi da lavoro (p. 13) ora scissi tra lavoro dipendente sottopagato e ruoli direttivi superpagati, un tema sul quale torneremo in dettaglio, le conclusioni sul quale sono suffragate dai dati statistici alle pp. 9-15. Altri fattori di disuguaglianza sviluppatasi nel mondo e tradotti in grafici nelle pagine successive, sono poi quelli relativi alle cure mediche e all'istruzione: cose che ben constatiamo empiricamente e che sono dovute alla dilagante privatizzazione dei due settori, in specie ai livelli della maggiore specializzazione; privatizzazione artificiosamente stimolata con la contrazione delle prestazioni pubbliche conseguente alla scelta *politica* di diminuire le allocazioni. Questo è precisamente il programma di Hayek e Friedman (si veda il capitolo precedente). Il fenomeno è reso possibile grazie a una politica che ha visto il declino della tassazione progressiva (p. 21): come noto, la *flat tax* resta il sogno dell'economia liberista dai tempi di Bastiat. Gli Autori segnalano anche (ma su questo torneremo *infra* in dettaglio) che le

diseguaglianze sono ora esasperate dallo “sproporzionato” (definizione loro a p. 25) aumento delle retribuzioni nei lavori più qualificati; perché “sproporzionato” lo vedremo in seguito. Su questo, secondo gli Autori, ha significativamente influito la globalizzazione finanziaria (p. 28, tabella a p. 29, colonna 3). Lo studio si chiude sollecitando una politica di redistribuzione fiscale (p. 30) e una politica che non subordini al reddito familiare la possibilità di istruzione (p. 31). *Top Incomes, Rising Inequality and Welfare*, di K. Lansing e A. Markiewicz, Federal Reserve Bank of San Francisco, 2016, sul web nel sito www.frbf.org/economic-research/files/wp12-23bk.pdf è uno studio dedicato alla perdita di benessere dei lavoratori nell’ambito dell’attuale economia. I dati relativi alla distribuzione del reddito per categorie di reddito negli U.S.A. mostrano “the dramatic upward shift” del reddito nazionale verso i detentori di redditi alti, uno “shift in the mass of income towards the upper tail of the distribution” (p. 1). Ne è conseguito un aumento dell’indice di Gini (che misura la diseguaglianza) in buona parte dovuto a “capital gains and dividend income” che, come noto, sono ormai appannaggio usuale dei livelli diretti (ivi). Inoltre il capitale azionario è ora per il 90% nelle mani dei più abbienti (p. 2); questo ci rinvia alle ricerche di Piketty delle quali parliamo nel precedente capitolo e sulle quali torneremo con alcuni altri suoi articoli. Secondo lo studio citato, negli U.S.A. i detentori di capitale hanno guadagnato in benessere, mediamente il 3,4% l’anno nel periodo tra il 1970 e il 2014, mentre i consumi dei lavoratori sono scesi mediamente dello 0,8% l’anno nel medesimo periodo (p. 3). Tutto questo ha fortemente inciso sulla mobilità sociale negli U.S.A.: due studi della Federal Reserve (Bh. Mazumder, *Earnings Mobility in the U.S. : a New Look at Intergenerational Inequality*, December 2000; e J. Davis-Bh. Mazumder, *The Decline of Intergenerational Mobility after 1980*, March 2017) entrambi sul web al sito <https://sites.google.com/site/bhazresearch>, mostrano cose interessanti. Il primo conclude che c’è “strong evidence” che la mobilità intergenerazionale negli U.S.A. è “molto minore” di quanto si pensi (p. 34) e che ciò è dovuto alla disponibilità di reddito, tant’è che il gap colpisce soprattutto i neri (p. 35). Il secondo è ancora più significativo perché conclude (p. 17) che, mentre l’economia U.S.A. nel dopoguerra aveva mostrato rapida crescita e bassa diseguaglianza, dopo il 1980 la diseguaglianza è cresciuta e la mobilità è diminuita, sicché la posizione sociale dei figli tende a ricalcare quella dei genitori. *Il punto di svolta è il 1980, l’anno di Reagan e dell’affermarsi del liberismo*. In fondo, era questo ciò che auspicava Hayek. Lansing e Markiewicz, sulla scorta anche di altri studi, ribadiscono il concetto a p. 5 e fanno riferimento anche allo studio di Piketty-Saez-Stantcheva (*infra*) per aderire al concetto della “mano rapace” (p. 5) cioè al ruolo della forza di contrattazione che consente ai ceti dirigenti di accaparrarsi gran parte del reddito (p. 6). Come si vede chiaramente nel terzo diagramma della Fig. 1 a p. 40, dopo gli anni ’70 il reddito medio pro-capite negli U.S.A. è cresciuto molto più del reddito mediano, cioè del reddito maggiormente diffuso tra la popolazione. Vedremo in seguito come la divaricazione dei redditi ha avuto impatto sulla crisi finanziaria del 2008. Veniamo ora alla significativa ricerca di Th. Piketty, E. Saez, S. Stantcheva, *Optimal Taxation of Top Labour Incomes: A Tale of three Elasticities*, National Bureau of Economic Research, WP 17616, November 2011, sul sito web www.nber.org/papers/w17616. La ricerca è significativa perché mostra che i fenomeni dei quali stiamo parlando, tutti dipendenti dalla crescita della diseguaglianza, hanno una ben precisa radice politica. Politica, ripeto, e coincidente con l’inizio della Presidenza di Reagan e del Governo della Thatcher, la fine del keynesismo, e il sorgere radioso degli astri gemelli di Hayek e Friedman. Infatti la crescita della diseguaglianza è ampiamente legata a una politica fiscale che abbassò l’imposta sui redditi più alti (cifre relative agli U.S.A., ma il discorso è più generale) dall’85% (sino al 1963) e dal 70% (sino al 1980) al quasi ridicolo 35% dal 1980 in poi (con un record del 30% attorno al ’90: Fig. 1, Panels A e B, p. 41). Ancora più irrisoria la tassa sui *capital gains*, scesa dal 30% al 15% (ivi, Panel A). Tutto questo senza che tali decisioni abbiano condotto ad una evidente espansione dell’economia (p. 1) come sostenevano -e sostengono ancora- i liberisti. *Alla base delle scelte liberiste dunque, non c’è neppure una razionalità economica, c’è soltanto una volontà politica*. Tutto ciò emerge in modo assai evidente dalle prime cinque pagine dello studio nel quale si nota (p. 23) che la radicale diminuzione della massima aliquota marginale (MTR) ha consentito una straordinaria forza contrattuale ai *top managers* (i CEOs, nel testo) e che questa forza è a sua volta responsabile dell’aumento della diseguaglianza, non avendo i lavoratori, al contrario, una forza contrattuale analoga (si vedano le tabelle 1 e 5 a p. 46 e a p. 50, in particolare Tab.1, Panel 2). Tutto ciò, lo scatenamento della cosiddetta “*grabbling hand*” (mano rapace) dei CEOs, non mostra alcuna correlazione con la crescita economica: “basse aliquote massime non hanno alcun riscontrabile impatto positivo sul reddito pro-capite” (cfr. Figg. 2-5 alle pp. 42-45 e Fig. A 1 a p. 61; si veda anche p. 26). Si è trattato di *appropriazione di reddito* e non d’altro, dovuta a una forza contrattuale generata dalla bassa tassazione, della quale i lavoratori non possono beneficiare (p. 10). Nulla permette inoltre di collegare tali superpagamenti con l’effettiva produttività economica marginale dei *managers* (ivi). Nel mondo reale infatti, è molto difficile stimare il prodotto marginale individuale (p. 11). È accaduto perciò che tra il 1979 e il 2005 “executive managers, supervisors and financial professionals” abbiano accaparrato il 70% dell’aumento della quota del PIL finito nelle mani di coloro che rientrano nello 0,1% dei percettori di reddito più alto (p. 12). Si noti dunque che gli Autori stanno mettendo in luce una nuova categoria di *rentiers*, che non sono soltanto i possessori di capitale ma i grandi dirigenti: anche perché la più grande parte dei loro redditi è corrisposta in azioni. Poiché inoltre questi redditi sono funzione di andamenti societari *ma anche di mercato e di andamenti di Borsa*, che non si vede come collegare all’operato dei singoli CEOs; poiché inoltre simili incentivi non valgono per gli altri lavoratori, ne consegue che *il sempre maggior reddito dei quadri dirigenti avviene a spese del reddito dei lavoratori* (p. 31). Ne consegue che il fenomeno può essere definito (ironia delle parole) “*trickle-up*” (p. 14). Cioè, con buona pace delle false promesse del liberismo (per verità, chi legge attentamente Hayek e Friedman non può avere gli abbagli di Pinocchio, essi sono alquanto espliciti nei propri obiettivi sociali) il taglio delle tasse sui redditi alti toglie risorse economiche ai meno abbienti per trasferirle nelle tasche dei più abbienti (p. 15; p. 25: “un taglio dell’aliquota massima genera un trasferimento ‘*trickle-up*’ dai redditi minori a quelli più alti”). Anticipando la conclusione dello studio segnalo che per evitare tutto ciò, secondo i modelli matematici degli Autori, i redditi dei CEOs dovrebbero essere tassati sino all’83% (Tab. 5, p. 50). Naturalmente, tutto ciò è riferito all’universo U.S.A. sul quale è condotto lo studio. Il fenomeno che abbiamo descritto ha tuttavia le caratteristiche di un circolo perverso che si autoalimenta; notano gli Autori a p. 20 che l’aumento continuo del reddito consente a sua volta ai percettori di redditi alti di accrescere la propria influenza politica e di esercitare attività di *lobbying* a proprio vantaggio. Essi riescono quindi a farsi remunerare anche per esiti aziendali sfavorevoli che non dipendono da loro, come i rialzi di Borsa, mentre non sono simmetricamente penalizzati per esiti sfavorevoli. Mi permetto tuttavia di sottolineare che c’è qualcosa che gli Autori non hanno messo in evidenza, qualcosa che ha generato, sostenendolo, il superpagamento dei vertici e il sottopagamento dei lavoratori. Si tratta di una cultura, peraltro chiaramente formulata dai liberisti, con le forme di un “darwinismo” pseudoscientifico, quasi razzista. Questa cultura sostiene la dottrina non soltanto in Spencer, ma *espressamente* anche in Hayek e Friedman. Gli Autori non mancano tuttavia di affermare (p. 1) che la cultura della nostra società ha avuto un ruolo chiave nell’affermarsi delle diseguaglianze. Una cultura “*winner-take-all*” come scrivono sempre a p. 1; e tuttavia, per il modo come si è affermata (collusione tra potere economico, politico e accademico) e per i suoi effetti, una cultura economica che fa pensare a una mafia-economy. Più elegante di queste mie parole è comunque la definizione dei nuovi ottimati fornita da Th. Piketty ed E. Saez, *Income Inequality in the United States 1913-1998*, The Quarterly Journal of Economics, CXVIII,1, 2003, sul web nel sito <https://berkeley.edu/~saez/pikettyqje.pdf>, ricerca aggiornata al 2010 dagli stessi autori in *Top Incomes and the Great Recession: Evolutions and Policy Implications*, IMF Economic Review 61,3 2013, sul web nel sito <https://eml.berkeley.edu/~saez/piketty-saezIMF13topincomes.pdf>. Nel primo essi li definiscono “*working rich*” che hanno sostituito i *rentiers* (quelli cui Keynes auspicava l’eutanasia) al vertice della distribuzione del reddito (p. 1 e p. 37). I loro redditi, in calo sino agli anni ’70, iniziarono subito dopo ad impennarsi, come mostra il grafico e conferma il testo. Nel secondo degli articoli sopra citati, gli Autori possono affermare qualcosa di più essendo intervenuta la crisi del 2008. Secondo la loro analisi, la spettacolare crescita del reddito dei più abbienti (a spese dei ceti medi, cioè dei lavoratori) non soltanto negli U.S.A ma anche negli altri Paesi “specialmente di lingua inglese” (p. 457) “ha esacerbato la fragilità finanziaria” (ivi). Gli Autori osservano quindi che più del 15% del PIL U.S.A. si era trasferito, nel corso degli ultimi 30 anni, dai percettori dei redditi minori (il 90% della popolazione) ai percettori dei redditi maggiori, il 10% (p. 458). Stiamo parlando degli anni del nuovo corso liberista, e su ciò vorrei osservare che, se è normale che vi sia una diversità nei redditi, meno normale mi sembra

una dottrina economica che arricchisce i ricchi e impoverisce i poveri. Questo è il darwinismo d'accatto che sottende al liberismo. Tornando al ruolo dei Paesi di lingua inglese, gli Autori osservano a p. 461 che il gigantesco fenomeno di trasferimento del reddito verso i più abbienti non è avvenuto in Francia e in Germania: è avvenuto sì, ma in misura minore. Ora, poiché i regimi economici sono simili, è lecito pensare che dietro il fenomeno *non vi sia un'esigenza economica, ma una scelta politica*. Fu inoltre la risposta politica ad avere il merito di comprimere gli alti redditi dopo il 1929 e a lasciare viceversa immutato il *trend* della loro crescita dopo il 2007. Noto per inciso che ciò sembra avere qualcosa a che vedere con la crisi (di voti e di idee) dei partiti di sinistra lamentata da Dardot e Laval (si veda il capitolo precedente). Gli Autori tornano quindi sull'argomento della citata ricerca di Piketty-Saez-Stantcheva per riaffermare l'esigenza di un'alta tassazione dei redditi più elevati e si chiedono (pp. 472, sgg.) se l'attuale distribuzione dei redditi abbia avuto qualche rapporto con la crisi finanziaria del 2008 che, come noto e come ricordo (si veda il capitolo precedente) nacque dalla politica del credito facile a soggetti scarsamente solvibili, di fatto insolventi; e dal tentativo di proteggersi dal rischio con la sfrenata fantasia dei derivati coinvolgendo così l'intero mondo occidentale, dalle banche ai piccoli risparmiatori turlupinati. Noto per inciso che comunque quei prestiti sconsiderati mirati a mantenere in vita un'economia illusoria, favorirono un regime di consumi dal quale qualcuno trasse un discreto profitto: almeno sul breve termine, oltre il quale lo sguardo del commercio non cade, come notava già Ferguson. Piketty e Saez infatti attribuiscono la crisi al progressivo indebitamento del ceto medio impoverito (si pensi alla vicenda dei prestiti sull'istruzione universitaria, e al loro esito) che tentò di mantenere il precedente tenore di vita (p. 473). Ciò in accordo con ricerche di altri, delle quali darò *infra* un minimo cenno. Il commento conclusivo dei nostri Autori è tuttavia espressione di un concetto tanto lapalissiano quanto volutamente obliato dal megafono della propaganda nella cosiddetta "opinione pubblica" ("quella che legge i giornali"): *il benessere non è funzione della crescita del PIL*, perché quest'ultimo *può anche essere distribuito in modo irrazionale*. Pazienza, sono gli esiti irrazionali della Ragione calcolante. Venendo più da vicino al rapporto stabilito tra disuguaglianza e crisi finanziaria, cito dunque due articoli che possono essere significativi al riguardo. Il primo è di M. Kumhof e R. Rancière, *Inequality, Leverage and Crisis*, IMF Working Paper 10/268, sul web al sito <https://www.info.org/external/pubs/ft/wp/2010/wp10268.pdf> e i suoi grafici (riferiti agli U.S.A.) testimoniano ad abbondanza il fenomeno. Tra il 1970 e il 2005 si assiste infatti alla crescita impetuosa dei redditi alti e alla contrazione di quelli medio-bassi, con conseguente crescita delle disuguaglianze, aumento dell'indebitamento e *default* dei mutui ipotecari (pp. 26-31). Il secondo articolo, *Trickle-down Consumption*, di M. Bertrand e A. Morse, Bureau of Economic Research, Working Paper 18883, 2013, sul web al sito <http://www.nber.org/papers/w18883>, spinge la ricerca alle abitudini di ciascuno in rapporto al reddito effettivo e atteso per l'immediato futuro. L'analisi mostra (p. 10) che ad un aumento dei consumi dei percettori dei redditi più alti, risponde positivamente anche un aumento dei consumi per i redditi inferiori, che può condurre i percettori di questi redditi ad indebitarsi (p. 18) anche perché i consumi crescenti dei primi determinano un aumento dei prezzi al consumo e dei prezzi delle case, e i percettori dei redditi medi sono restii a cambiare i propri consumi. Una politica del credito espansiva può favorire questi comportamenti, stimolati anche dall'aumento di offerta di prodotti di lusso in un mercato guidato dai percettori di redditi elevati, sempre più elevati. Queste considerazioni appaiono anche nelle conclusioni di p. 32. Un'ultima segnalazione riguarda infine la ricerca di J.H. Lopez e L. Servén, *A Normal Relationship? Poverty, Growth and Inequality*, World Bank Policy Research, Working Paper 3814, 2006, sul web al sito https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=875680, che ha studiato il rapporto tra aumento delle disuguaglianze e PIL. La loro conclusione, ricavata dalle curve *teoriche* della Fig. 2 a p. 27, sono così sintetizzate nello *Abstract*: se l'obiettivo principale è la riduzione della povertà in Paesi poveri e senza grandi disuguaglianze, un *modesto* aumento della disuguaglianza può essere tollerato in prospettiva di una crescita più rapida; non così nei paesi ricchi e già diseguali nei redditi, dove il benessere generale va perseguito non tanto preoccupandosi dell'aumento, quanto della distribuzione del PIL. *Come si può evincere da questa lunga nota, l'accumulo di ricchezze e l'aumento della povertà ha colpito anche gli U.S.A.*; siamo in presenza di dati certamente non provenienti da fonti sovversive, ma, come nota la Klein a p. 186: "Da un punto di vista filosofico, Milton Friedman non credeva nel FMI (*scil.*: nell'IMF) o nella Banca mondiale: erano esempi classici di interventismo da *Big Government* che interferiva con i delicati segnali del libero mercato". Quanto siano "delicati" i segnali, lo abbiamo visto; Friedman e Hayek predicavano la *Big Society*, una società lasciata in preda delle forze in essa presenti, priva di ogni progettualità esplicita. Si può pensare che ciò conduca a risultati positivi soltanto a patto di credere nella Ragione cosmica che tutto muove verso il buon fine: in tal caso si tratta però di una "filosofia" alquanto a buon mercato. Ancora il National Bureau of Economic Research ha prodotto uno studio di F. Alvaredo, L. Chancel, Th. Piketty, E. Saez, G. Zucman, *Global Inequality Dynamics: New Findings from Wid-World* (<http://www.nber.org/papers/w23119>). Wid-World è un progetto per lo studio della concentrazione dei redditi in alcuni Paesi - più di 30 al momento - e si avvale di centinaia di ricercatori. Questo studio si concentra su tre fenomeni: le disuguaglianze economiche nel reddito, quelle di capitale posseduto, e il rapporto tra la ricchezza privata e quella pubblica; esso copre il periodo 1978-2016. Per quanto concerne la disuguaglianza nei redditi lo studio consente di accertare che essa attualmente è in Cina ben più marcata da quanto si ritenesse: l'1% dei più ricchi possiede il 13% del reddito totale (il 20% negli U.S.A., poco più del 10% in Francia). A fronte di ciò la quota di reddito del 50% dei meno abbienti, che negli U.S.A. è scesa dal 20% al 12% nel periodo 1978-2015, in Cina è scesa dal 28% al 15%. Dunque anche in Cina la disuguaglianza è in forte aumento: per contro in Francia la quota di reddito del 50% dei meno abbienti è rimasta stabile nel periodo, attorno al 22%. Per quanto riguarda la disuguaglianza nel capitale posseduto, l'1% dei più abbienti possiede ora negli U.S.A. il 40% della ricchezza totale, il 30% in Cina, poco più del 20% in Francia (nel 1980, sia in Francia che in Cina essa era leggermente inferiore al 20%, leggermente superiore al 20% negli U.S.A.). Quel che colpisce in tutto ciò è il *trend*. Nel periodo 1978-2015 si nota, per la Francia un aumento generale del P.I.L. del 39%; del 39% anche per il 50% dei meno abbienti, del 44% per il 10% dei più ricchi, del 67% per l'1% dei più ricchi, e via via salendo sino al 158% per lo 0,001% dei più ricchi. Negli U.S.A. le cinque percentuali sopra citate sono rispettivamente il 59%; l'1% (!); il 115%, il 196% e il 685%. Per la Cina, dove l'aumento medio del P.I.L. è stato dell'811%, troviamo un aumento del 401% per il 50% dei meno abbienti, del 1294% per il 10% dei più abbienti, del 1898% per l'1% dei più abbienti, e del 3111% per lo 0,001% dei più abbienti. Lo studio conclude (p. 9) che l'attuale regime economico, anche se ha ridotto le disuguaglianze tra i Paesi, non garantisce situazioni interne *socialmente sostenibili*. A titolo personale aggiungo che la Cina sembra non aver molto da invidiare agli Stati Uniti; soltanto la sua generale impetuosa crescita (ovvia, considerato il punto di partenza) può far sfuggire all'osservatore la non meno rapida crescita della disuguaglianza. Alla sola situazione sociale degli U.S.A. è dedicato infine lo studio di Th. Piketty, E. Saez, G. Zucman, *Distributional National Accounts: Methods and Estimates for the United States*, <http://www.nber.org/papers/w22945>. Nell'*Introduzione* (p. 1) si sottolinea che lo studio, per la sua completezza e profondità, consente di fornire "la prima immagine completa di come la politica di redistribuzione messa in atto dal Governo agisca sulla disuguaglianza". Il reddito è stato esaminato in tre diversi aspetti: reddito lordo, reddito al netto delle imposte, e reddito "reale" inclusivo della redistribuzione operata dallo Stato, non in termini monetari ma in termini di valore economico dei sussidi erogati ai meno abbienti, primo tra tutti l'assistenza sanitaria pubblica. Per quanto riguarda il reddito lordo, quello del 50% dei più poveri è sceso, tra il 1980 e il 2014, dal 20% al 12% del reddito nazionale; percorso inverso, dal 12% al 20% del reddito nazionale, ha seguito il reddito lordo dell'1% della popolazione più ricca (p. 3). I ricchi hanno dunque tolto ai poveri l'8% del reddito nazionale lordo. I trasferimenti dello Stato non hanno modificato di molto la situazione (ivi, e tabella 1 a p. 40). Il fenomeno, come già sappiamo, è in buona parte connesso con l'aumento dei redditi da capitale (p. 4, e, più analiticamente, pp. 25-27). Il fatto che i trasferimenti (essenzialmente *Medicare* e *Medicaid*, rispettivamente il 3,2% e il 4% del P.I.L., p. 29) non modificano sostanzialmente la situazione, è dovuto alla scarsa *progressività* della tassazione sui redditi (p. 18) e -come sappiamo già- dalla bassa tassazione dei redditi da capitale, che sono significativi per i redditi più alti. Soltanto il *New Deal* aveva inciso significativamente in questo senso (p. 19) ma ora la situazione sta tornando quella dell'inizio del XX secolo (ivi). Aggiungo e ricordo: quella studiata da Polanyi e ben presente a Lippman come causa del disastro degli anni '20 e '30. Le *Conclusioni* (pp. 33-35) illustrano le molte tabelle delle pagine seguenti, che introducono anche un confronto con la Francia per sottolineare come certe situazioni siano il frutto della politica economica e sociale messa in atto dai singoli Stati. Tra il 1980 e il 2014, il

con le violenze ormai passate alla leggenda come quelle cilene e argentine (e altre): ma non servi certo a migliorare le condizioni di vita nel nuovo corso, anzi! Emerge però un dato di fatto: dopo la tempesta si vide che cosa era realmente cambiato: era stato finalmente imposto il “libero” mercato, cioè il dominio delle *corporations* U.S.A. con la distruzione della precedente economia locale. Questo si chiama: imperialismo economico.⁴⁴ Il legame indissolubile tra le necessità espansive del capitale, l'imperialismo economico e il “libero” mercato è, del resto, ben noto da tempo.⁴⁵ Perciò debbo ricordare ancora una volta che l'imperialismo economico è stato ed è continuamente perseguito negli ultimi due secoli da diversi Stati industriali con diverse sfere di dominio; se qui facciamo riferimento soltanto a quello U.S.A. ciò è perché esso è attualmente l'unico in azione a livello planetario anche ricorrendo, se necessario, alle minacce o all'uso delle armi.

Tornando alla Kein, debbo dire che a lei preme, giustamente, denunciare gli orrori e l'abolizione della democrazia grazie ai quali fu possibile imporre la cura Friedman; a me, per il senso stesso di tutta la ricerca, preme piuttosto mettere in luce quest'ultimo fenomeno: la cura non funzionò (se non per gli onorari che ne vennero agli illustri clinici) perché rappresentava in sé soltanto un'operazione socialmente irrazionale, non portatrice di alcuna razionalità economica, fautrice soltanto della ragione della Forza, motivata da una volontà politica di dominio. La lunga nota 43 ne illustra i disastri causati dall'economia liberista persino all'interno dello Stato imperiale, con ciò richiamando il giudizio di Hobson sull'imperialismo britannico del XIX secolo.

Ciò che mi preme mostrare quindi è che il liberismo -come la Ragione- è intrinsecamente imperialista precisamente in quanto ragione della Forza, e che perciò l'imperialismo economico, come documentano anche le ricerche di Ch. Johnson e M. Mann, tende necessariamente ad allearsi con il militarismo. Il fatto è che la strana contraddizione tra un'ideologia del Progresso e la realtà della repressione (cfr. *supra*) non è una reale contraddizione interna al liberismo, è soltanto la contraddizione tra la sua *realtà* e l'ideologia dietro la quale questa realtà viene mascherata.

Una banale conferma sperimentale di ciò si può ricavare dalla documentazione della Klein che mostra la cosciente e non casuale alleanza di intenti tra i regimi dittatoriali promossi nel mondo e la grande industria in cerca di affari. Questo però non spiega del tutto la facilità con la quale l'ideologia del “libero” mercato conquistò i paesi già comunisti, dando il via a quella singolare operazione grazie alla quale, dalla Russia alla Cina, gli oligarchi divennero capitalisti. È vero, sì, che la Klein descrive minuziosamente le operazioni di vertice che vi presiedettero; è vero che all'ideologia liberista non v'era contrasto dopo il crollo del regime sovietico; ma i venti di libertà che per un attimo agitarono anche le vesti dei Mandarini, pensavano forse ad altro che non all'affermazione di Friedman secondo il quale “i mercati liberi e i popoli liberi sarebbero inseparabili” (Klein, p. 210).

Eppure vi si è creduto a tal punto, che un momento di celebrità fu concesso persino al *petit commis d'État* Francis Fukuyama, che proclamava nel nascente regime universale “il punto d'arrivo dell'evoluzione ideologica dell'umanità” e “la forma ultima di governo umano” (ivi, p. 211): neanche assistessimo al Giudizio Universale. Avesse visto lo Spirito del Mondo entrare in un supermercato?

Riflettendo sull'ideologia liberista alla luce dei suoi misfatti, la Klein si chiede, a p. 269, se i suoi sostenitori siano “veri credenti” o se le loro affermazioni siano soltanto “un'elaborata giustificazione che permette loro di agire per avidità invocando nel contempo una giustificazione altruistica?”. Un po' come il Gatto e la Volpe, insomma: come Pinocchio aspetta che cresca l'albero degli zecchini, così i nuovi fedeli la parusia del *trickle-down*. Di certo però, come le accade di affermare subito dopo (ivi) “l'economia della Scuola di Chicago sembra particolarmente soggetta alla corruzione. Dopotutto, nel momento in cui si accetta che il profitto e l'avidità praticati su larga scala creino i massimi benefici possibili per qualsiasi società, “praticamente qualunque

reddito del 50% dei più poveri, che in Francia era dell'11% inferiore al reddito del 50% dei più poveri degli Stati Uniti, è divenuto ora del 16% più alto. Ciò significa che i meno abbienti stanno meglio in Francia che negli U.S.A., nonostante il reddito medio in Francia sia del 35% più basso! La scure della “libertà” si abbatte impietosa anche sullo Stato imperiale.

⁴⁴ Le motivazioni ideologiche per una politica imperialista sono state molteplici, l'imperialismo è stata una prassi diffusa un po' ovunque nel mondo, gli studiosi sono in grado di identificare diversi imperialismi dall'antichità a oggi, inclusi gli imperialismi russo, tedesco -che l'Europa ben conosce- e cinese: il punto non è questo, sono le diverse motivazioni ideologiche. Un conto è, ad esempio, l'imperialismo assiro esercitato in nome e per conto dei propri Dei; oppure un imperialismo motivato su una pretesa superiorità razziale, argomento così dubbio da risultare, almeno oggi, ideologicamente insostenibile. Un imperialismo esercitato in nome della religione fu, ad esempio, quello dell'Europa Cristiana in Sud America; ovvero è stato imputato da alcuni all'Islam, ciò che a me sembra discutibile alla luce dei fatti, con l'eccezione forse del primo periodo dell'espansione *araba*. L'ideologia di un simile imperialismo è però sempre ricusabile, ha fondamenta fragili e comunque è di difficile imposizione, ognuno ha il proprio Dio e questo tocca il fondamento di una società. Un “Dio” unico sarà anche imperialista, ma di simili unicità l'uomo ne ha pensate più di una. Non così se l'imperialismo è dettato dall'ideologia della Ragione. La Ragione infatti, non soltanto è per definizione unica, ma anche universale (fa capo alla Ragione cosmica, quella degli Stoici e dei Deisti) quindi non può che essere la medesima per tutti gli uomini, altrimenti non sarebbe più “Ragione”; e poiché *la sua epifania avviene nella razionalità del calcolo*, la Ragione economica e strumentale non può che essere eguale per tutti. Molto più di un Dio, che può sempre essere contraddetto da un altro Dio, la Ragione, essendo per definizione la medesima per tutti, non può avere alternative; tanto più che la cultura egemone, dalla quale nasce l'imperialismo *economico*, per il fatto di essere egemone ne costituisce di per sé una continua propaganda. Connettere questa Ragione *con una sua particolare storicità*, mostrarne quindi la natura transeunte comune a tutto ciò che storicamente nasce, è indispensabile per sottrarsi al suo imperialismo.

⁴⁵ Cfr. Ch. Henning, *Philosophie nach Marx*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2005, p. 17: “Liegen wirtschaftliche Interessen außerhalb des eigenen Landes, so sind imperiale Angriffskriege nicht mehr gewöhnlich. Doch bedarf es dazu nicht notwendig des Krieges -schon die Öffnung der Märkte kann nach Marx ähnliche Wirkungen zeitigen”

atto di arricchimento personale può essere giustificato come contributo al grande calderone creativo del capitalismo, che genera ricchezza e dà slancio alla crescita economica”.

Beh, non è questo che affermava Mandeville nella sua favola delle api? Dietro l'ideologia c'è una lunga storia che riguarda “etica” e cultura maturate nel mondo anglosassone. La Klein vi vede essenzialmente l'eredità di Adamo Smith affermando che il movimento di Friedman “può essere descritto come un tentativo, da parte del capitale multinazionale, di riconquistare la frontiera ricca e selvaggia che Adamo Smith, antesignano dei liberisti di oggi, ammirava così tanto” (p. 276). Con una differenza però: che mentre ai tempi di Smith si pensava a impadronirsi delle cosiddette “terre incolte” per “pochi spiccioli” oggi l'assalto è ai servizi pubblici: “l'ufficio postale, i parchi nazionali, le scuole, la sicurezza sociale, la protezione civile” (ivi); aggiungiamoci la sanità.

Ora, se quest'ultima cosa è vera (si pensi alle cosiddette “privatizzazioni selvagge” avvenute o tuttora in corso) prendersela con Adamo Smith mi sembra ingeneroso. In primo luogo perché, da bravo presbiteriano, il patriarca del liberismo parlava a nome di un'etica del lavoro ormai scomparsa: la finanziarizzazione del mondo può risalire tutt'al più a Bentham, e certamente a lui risale l'utilitarismo dell'*homo oeconomicus* che ha deformato la società. E poi, se ci si pensa bene, l'ideologia borghese della storia non soltanto ha molto a che vedere con la tradizione filosofica del Deismo, ma è anche l'erede involgarita e tracagnotta dell'alata chiusura delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.⁴⁶

La Klein tuttavia non manca di notare anche altri rapporti di continuità con Adamo Smith, come l'eterna lotta del liberismo contro i dazi che, effettivamente, consente il rinvio a Smith (p. 279); una propensione sostenuta in nome del Progresso ma che, vista in una diversa prospettiva, consente di definire il “neo” (paleo) liberismo come il “secondo saccheggio coloniale” (ivi). Un colonialismo che non richiede necessariamente interventi militari: almeno finché c'è un Governo “amico”. Niente di nuovo, è l'imperialismo economico del quale la Klein seguita a snocciolare i misfatti nel mondo: e poiché la guerra e tutti gli eventi catastrofici del mondo hanno sempre costituito un buon affare per chi sapesse coglierne l'aspetto positivo, la Klein entra nel vivo subito dopo, a p. 323.

Qui il suo racconto torna negli U.S.A. e alla ben nota pratica della esternalizzazione della delocalizzazione e della *deregulation* in generale, con i loro nefasti riflessi sull'occupazione, i salari, la sicurezza del lavoro. Racconta di come Rumsfeld (ammiratore di Friedman, ricambiato) introdusse le stesse pratiche nell'Amministrazione, e quali fossero i suoi personali interessi per farlo. Lui e Cheney depotenziarono i Servizi dello Stato a favore dei grandi interessi privati che appresero così a conseguire enormi profitti grazie alle guerre e alle calamità naturali. Come si sa, il processo è ora ben più avanzato: dalle basi militari alle carceri, dalla logistica all'infinità dei servizi, sino all'esercito e alla Sicurezza, tutto è trasferito dallo Stato ai privati, anche la prevenzione delle epidemie. Si realizza così un circuito singolare, già notato da Hobson ma qui di ben altre, gigantesche proporzioni: lo Stato tassa i cittadini e usa il gettito per arricchire dei privati ben introdotti con i vertici dell'Amministrazione, mentre tra l'alta dirigenza privata e pubblica si instaura un regime di porte girevoli. La Klein definisce tutto ciò “economia dei disastri” perché è evidente la stranezza di un'economia che tanto più accumula ricchezza privata, quanto peggio vanno le cose per il Paese.

Per dirla con le parole della Klein “i politici creano la domanda e il settore privato fornisce ogni genere di soluzioni.....il tutto sovvenzionato dai contribuenti”. Nella nota 43 abbiamo dato uno sguardo non positivo agli sviluppi della società U.S.A. la responsabilità dei quali ricade sull'imperialismo economico; sicché ci si può domandare se davvero esista uno “Stato” imperiale in un mondo nel quale le grandi *corporations* comandano sugli Stati vassalli e lo “Stato imperiale” ne è il braccio armato pronto ad intervenire dovunque si renda necessario l'uso della forza affidato ai *contractors*: non perché ciò giovi ai propri cittadini, ma perché giova agli interessi privati di alcuni. Come ha documentato la Klein (pp. 464-483) a proposito della tragedia di New Orleans (l'uragano Katrina) ciò che si vide in atto potrebbe essere definito come un imperialismo o un colonialismo *interno*; un assurdo lessicale forse, ma se si tien conto che ormai lo Stato ha un ruolo subordinato agli interessi di azionisti e *top managers*, non tanto assurdo di fatto; anche perché in gioco non c'è più un territorio da conquistare, ma un'economia da modellare per il suo sfruttamento. E un tentativo di sfruttamento, finito poi con scarsi risultati per gli U.S.A. e grandi tragedie non ancora terminate per il Medio Oriente, fu l'invenzione della guerra all'Iraq, argomento sul quale si vedano Klein, Johnson e Mann ma sul quale, chi vuole, può trovare tanta altra letteratura.

Non era, questa conquista dello Stato, il sogno di quel Bastiat, il cui ultimo approdo era stato il comodino di Reagan? E tutto ciò non era già stato anticipato dalle affermazioni di Th. Roosevelt citate *supra*? Ma per impadronirsi dello Stato il capitale necessitava di un'ideologia, e questa fu il suadente “libero” mercato. Prima di giudicare qualunque evento dobbiamo perciò chiederoci: quale cultura consentì non soltanto la nascita, ma anche l'accettazione come evidente “verità”, di questo autentico *adýnaton*? In queste note, superficiali

⁴⁶ “Dass die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichte -dies ist die wahrhafte *Theodicee* (corsivo di Hegel) die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann der Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, dass das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sonder wesentlich das Werk seiner selbst ist”. Resta la Storia come *Weltgeschichte* culminante nella Modernità occidentale ma il moto teofanico della Storia si è tradotto nella corsa infernale di produzione e consumo.

accenni alla “nuova” -ma direi reiterata- crisi del “libero” mercato, hanno senso come supporto al vero tema che è -sin dalla prima pagina di *Storia, etc.*- la crisi dell’ideologia di “Occidente”.

Ciò che emerge quando parliamo di accettazione di un mero strumento ideologico come evidente “verità”, ignorando che il “vero” non è il *reale*, è la conclusione di un processo meramente *logico*, fatto cioè di *parole che non possono mai ricoprire la “cosa”*. Esse esprimono soltanto il più modesto prodotto di una esperienza *storica*, che ha un luogo e un tempo: e tutti i percorsi che hanno un luogo e un tempo hanno la propria fine per l’emergere dell’opposto, come ci ricorda Anassimandro. Esse non si inseriscono in alcuna *teodicea*, non trapassano in una *Aufhebung* secondo i percorsi luminosi delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: perché anche quella “filosofia” ha senso soltanto nel suo luogo e nel suo tempo, è un prodotto della ideologia di “Occidente” del tutto inadeguato alla realtà. O, per dirla più brutalmente: non più adeguato da quando i Paesi occidentali non sono più padroni di fatto del pianeta, come agli inizi del ’900.

Si direbbe quindi che il principale problema dell’occidente sia la mancata percezione del contrasto tra il reale e la propria ideologia, quasi che esso si trovi nell’impossibilità di dismettere lo schermo attraverso il quale aveva traguardato il mondo nei secoli dell’espansione, della quale aveva costituito la *ratio*. La realtà infatti muta continuamente, abbandonare l’ideologia sulla quale ci si è costruiti è un trauma. Soltanto un trauma quindi potrà portare ad un cambiamento, ma non è dato sapere come e quando, il futuro è stato sondato soltanto dai Profeti, per giunta in termini assai vaghi, aperti a qualunque interpretazione.

Ciò detto, torniamo quindi a *Nemesis* e al percorso sdruciolevole tracciato da Johnson per gli U.S.A. dei quali è giustificato occuparsi non soltanto perché sono loro, oggi, lo Stato imperiale, ma anche -direi: soprattutto- perché essi costituiscono sia geograficamente, sia, soprattutto, ideologicamente, l’Occidente dell’Occidente.

Johnson apre *Nemesis*, lo abbiamo già visto, con l’elenco degli interventi militari, diretti o indiretti, degli U.S.A. nel mondo; non starò a ripetere perché chi vuole può documentarsi. Significativo notare che l’esportazione della “libertà” nel mondo è stata realizzata appoggiando o instaurando svariate dittature, naturalmente amiche della libertà.....del mercato.⁴⁷

Johnson riporta però anche alcuni giudizi significativi sul piano della *realtà*: l’islamismo è il “*doppelgänger*” del Presidente U.S.A. (p. 1, citazione da Arundhati Roy); è del tutto naturale, considerando quel che si è fatto in Afghanistan e in Iraq, che i Musulmani non amino gli U.S.A. (p. 9, citando un articolo del *Financial Times*). Possono sembrare delle ovvietà, ma aprono una spia sul problema che ci sta a cuore: una rilevante parte degli abitanti del pianeta non sembra entusiasta dell’egemonia militare e culturale imposta dagli U.S.A.⁴⁸

Ora, poiché le cose sembrano andare sempre peggio, anche per la maggioranza degli occidentali, dopo la fine degli anni ’70 (lo abbiamo visto con tanto di tabelle e diagrammi sin dal precedente capitolo, con Piketty) il minimo che si può tornare a ripetere è che l’economia liberista, non paga dei disastri degli anni ’20 e ’30 del secolo passato, è pronta a generare nuove catastrofi a causa dei disastri sociali che promuove.⁴⁹

Johnson parla a lungo delle guerre in Afghanistan e in Iraq, due guerre di fatto perdute che hanno tuttavia rivelato il vero volto dell’Occidente “liberale” e che hanno avuto motivazioni molto “private” in vari risvolti: ma non è questo che interessa le presenti note, che costituirebbero in tal caso una ripetizione del già detto. Interessa piuttosto segnalare la cronaca, se così si può dire, di una continua corrosione dei processi democratici interni agli U.S.A., dove il clima di continuo interventismo ha generato una sorta di indipendenza dell’esecutivo dal controllo democratico, dal cosiddetto “*check and balance*” (p. 60).

Il militarismo che necessariamente condiziona la politica di uno Stato imperiale ha tuttavia anche altre conseguenze, che Johnson analizza negli ultimi due capitoli di *Nemesis*. Esse si manifestano nelle insostenibili spese dedicate alla ricerca spasmodica della supremazia spaziale, definita “*weaponization*” dello spazio, da “*weapon*”, ordigno. Armi micidiali pensate sia per l’offesa, sia per l’ipotetica difesa da possibili analoghi ordigni nemici, vengono continuamente richieste, progettate e costruite “portando il nostro Paese alla bancarotta” (p. 242).

Naturalmente, attorno a questo ruota, come sempre, la collusione di Amministrazione e grande industria (sempre a p. 242, Johnson evoca il “triangolo di ferro tra aviazione, Congresso e complesso militare-industriale”); ma questo lo avevamo già visto. Qui le osservazioni che vengono in mente sono altre. Il “futuro controllo del pianeta dallo spazio e la militarizzazione dei cieli” (p. 209) rispondono all’inveterata logica insita nell’ideologia imperiale occidentale tanto studiata da Headrick e rivelatasi fallimentare: la convinzione di poter sottomettere il pianeta grazie al terrore di una devastante superiorità tecnologica, la convinzione che “mettere più soldi nella tecnologia avanzata fosse un modo sicuro per acquisire il perpetuo dominio del mondo” (p. 211).

⁴⁷ A p. 17 Johnson rilancia il vecchio sospetto di Hanna Arendt: che i miliardi di dollari spesi nell’industria delle armi servano essenzialmente a salvare dal collasso l’apparato industriale. Se così fosse si potrebbe rileggere il vecchio Marx (Karl) e la sua teoria delle crisi del capitalismo; del resto, la svolta di fine anni ’70 era stata preceduta da una diminuzione dei redditi da capitale.

⁴⁸ Può sembrare persino umoristico il paradossale inciso di p. 83: l’esercito è lo strumento per “imporre” (“the most powerful agent pressuring other countries”) il “libero” mercato.

⁴⁹ Per inciso, trovo allarmante che nel 2017, in Italia, si sia tornati a proporre il vecchio testo di Spencer, *The Man versus the State* con il suo razzismo pseudo-darwinista (ne ho dato qualche cenno nel precedente capitolo) spacciandolo, per giunta, per un messaggio di libertà. Purtroppo in una società divaricata che ha perso il senso delle reciproche interdipendenze, è facile seminare sentimenti antisociali alimentando le *rèvasseries* dei benpensanti frustrati.

Nessuno sembra tener conto che “una volta che una nazione decide di guadagnare un enorme vantaggio asimmetrico, la naturale tendenza delle altre è colmare lo svantaggio” (p. 215).

Non sappiamo sino a qual punto possa giungere in ciò l'imprevidenza; sino a qual punto gli interessi personali dei capi dell'Amministrazione e delle *corporations*; sino a qual punto l'esigenza di mantenere in vita un sistema economico che non sa quali vie trovare per un'ulteriore espansione ed evitare l'esplosione della disoccupazione. Johnson non prende partito al riguardo, le sue preoccupazioni vanno innanzitutto al disastro ecologico -ma anche economico- che potrebbe attenderci con uno spazio reso impraticabile per gli usi civili a causa della presenza dei detriti di un conflitto. Tuttavia riporta a p. 216 le dichiarazioni del solito irresponsabile “esperto”: “Il tempo di riempire di ordigni lo spazio e di amministrarlo *per il bene del commercio globale* (corsivo mio) è giunto”.

Abbiamo visto quali risultati abbia dato questa politica in Afghanistan e in Iraq: massacri vergognosi di civili inermi con armi “intelligenti” e guerre perdute: eppure questa è l'eterna illusione di un pensiero della *téchne*, ben documentata da Headrick; un pensiero che pensa la natura e l'uomo in termini di utilizzo immediato ma, oltre a *non voler pensare* le conseguenze ecologiche, *non sa pensare* le conseguenze sociali. Il “libero” mercato, un *adýnaton* che è mero strumento di imperialismo economico, genera disastri. Un *adýnaton* a sua volta generato dall'ideologia di una Ragione che tutto governerebbe nel cosmo, salvo rivelarsi una ragione irrazionale. Lasciare libero corso alla Ragione “cosmica” significa infatti dare libero corso alla Forza degli eventi “naturali”: c'è una logica, nell'approdo darwinista del liberismo.

È una logica sostenuta dalla convinzione che una misteriosa Ragione cosmica pervada e guidi quegli eventi, e poiché pervade anche l'uomo sia accessibile all'uomo, che però può soltanto adeguarvi. Un discorso contraddittorio, che comunque priverebbe l'uomo di ogni progettualità; fatalismo e nihilismo sarebbero il risultato dell'uscita dalla cultura testamentaria e del neopaganesimo di ritorno sempre riaffiorante nel nostro “Occidente”. Credo infatti non si rifletta sufficientemente sul peso atavico che ha, nell'Occidente, il retaggio pagano della società classica: dopotutto, quando parliamo di Ragione, stiamo parlando dell'eredità stoica che ci fu trasmessa dall'istituzionalizzazione del Messaggio nella cultura dell'Impero. Con la morte della progettualità l'Utopia cede il posto a supermercati e *shopping centers*; ma poiché l'uomo non è una “cosa” la Ragione svela sempre la propria irrazionalità: secondo l'ordine del tempo.

Johnson parla infatti (pp. 243, sgg.) di “crisi della Repubblica Americana” e descrive i passi attraverso i quali molti dei poteri democratici sono entrati nella discrezionalità dell'esecutivo, a causa della “normalità” dell'emergenza per chi deve controllare il pianeta. Gli ultimi due capoversi ricordano la crisi dell'imperialismo giapponese in Asia e ne fanno un esempio per il futuro dell'imperialismo economico U.S.A.: *Blowback*, contraccolpo, e *Nemesis* sono infatti le due non dissimili forze che Johnson vede agire inevitabilmente nella storia del dominio.

Percorsi non dissimili segue M. Mann, il quale tuttavia sin dall'inizio, nell'analizzare le possibili motivazioni ideologiche delle guerre mediorientali e in Asia centrale, mette in luce alcuni aspetti che a me sembrano emblematici. Dopo aver sottolineato la difficoltà a motivare nei termini religiosi del fondamentalismo protestante (quelli cari a G.W. Bush) la guerra in Iraq, e averne messo in chiaro le motivazioni economiche (petrolifere) Mann nota un singolare fenomeno: le forze della resistenza sono sempre definite “terroristi”, cosicché la guerra è una guerra al terrorismo. La “guerra al terrore” si risolve però in un disastro che rafforza il “nemico” (p. XVI).

Il bello (o meglio, il brutto) è che “la più gran parte degli Americani crede a ciò che dice l'Amministrazione, cioè che il nemico si oppone alla libertà, alla democrazia e al modo di vivere americano” (p. XXI). Questo ci riporta al problema più volte incontrato, la facilità con la quale le ideologie penetrano in una cultura già in sé ideologizzata dalla convinzione di rappresentare il traguardo ineludibile del pianeta, di un mondo del quale perciò presume di poter ignorare le *ragioni*. Questa cultura, più precisamente i Paesi che ne sono portatori, non riesce quindi a trovare consenso in altri ambiti, ad esempio nel mondo islamico (p. XIV).

Il tema della ricerca di Mann è dunque questo: come denuncia il titolo (*Incoherent Empire*) egli ritiene gli U.S.A. (ma io direi, l'intero Occidente ideologizzato, l'ideologia stessa di “Occidente”) del tutto inadeguati ad esercitare il ruolo che si sono assegnati; e non lo sono a causa della loro incapacità di capire e perciò di inserire nei propri calcoli politici (autoreferenziali) la forza delle ragioni altrui e le conseguenze di tale errore di calcolo. Essi sembrano convinti (almeno sul piano dell'immaginario ideologico) di rappresentare il traguardo luminoso di una “storia della civiltà” cui tutti dovrebbero adeguarsi. Mi sia concesso dire che trovo tutto ciò perfettamente “naturale”, posto che la “storia della civiltà” è un'invenzione dell'Occidente, “l'esternalizzazione” -se posso usare questo termine in voga- della sua ideologia.

La convinzione di Mann è comunque precisa: questo impero incoerente distruggerà molte vite, comprese quelle dei suoi cittadini, prima di crollare (p. XXV); su questo possiamo tuttavia sorvolare trattandosi della parabola di tutti gli imperi della quale non è dato però conoscere in anticipo i modi e i tempi. Più interessanti le concrete notazioni di p. 5 con riferimento alle parole di G.W. Bush, che mostrano un'autentica componente paranoica dell'ideologia.

Come abbiamo già visto, tutti coloro che si oppongono all'Occidente sono generici “terroristi”; qui però si comprende che questi “terroristi” sono immaginati come un'entità sotterranea, tanto minacciosa quanto vaga. Qui dunque si getta uno sguardo critico su una cultura che in primo luogo pensa a un mondo sotterraneo

(“a terrorist underworld” -forse il famoso Regno del Male); in secondo luogo definisce “terroristi” non già i diretti, ipotetici, nemici degli U.S.A., ma una disparata ed eterogenea collezione di gruppi in qualche modo ribelli ai propri Governi, il cui tratto comune è l’estraneità all’occidentalizzazione. In terzo luogo, e per conseguenza, il “terrorismo” si trasforma in una sorta di pandemia, un’infezione strisciante e tenebrosa che serpeggia nel pianeta tentando di distruggere l’ordine della Ragione che armoniosamente lo governa. È quantomeno ovvio che una speciale menzione la meritino i gruppi islamici, in particolare quelli che hanno dubbi sull’ordine israeliano.

Meno ovvio è come questo disordinato caravanserraglio possa minacciare gli U.S.A. Sul piano concreto vengono allora in mente i documentatissimi interessi dell’industria bellica e quelli della finanza che deve impadronirsi del mondo. Sul piano logico, il senso dell’insensato -sul piano della politica- discorso si fa chiaro se lo si pensa come operazione retorica tesa a convincere chi è pronto a farsi convincere: una cultura della Ragione che si sente fragile e minacciata dalla presenza *inquietante e ineliminabile di altre ragioni il cui diritto all’esistenza non è in grado di comprendere*. Peggio: *non può* capirle, perché in tal caso dovrebbe specchiarsi nel buio non-detto della *propria ragione*, invisibile sotto la luce della Ragione.

L’operazione tuttavia non è soltanto retorica: infatti mettere in dubbio la Ragione di uno Stato imperiale significa mettere in dubbio la credibilità, e uno Stato imperiale, lo abbiamo visto, *deve* avere credibilità e prestigio, senza di essi le armi mostrano soltanto il proprio volto distruttivo: e, contrariamente alle opinioni circolanti nelle alte gerarchie (peraltro forse coniate per coprire altri interessi) la distruzione non sottomette, tantomeno convince, genera soltanto ribellione.

Sorvolo perciò sul primo capitolo di Mann che si occupa del “gigante militare”, e passo al secondo che ha un titolo significativo, *The Economic Back-seat Driver*. Questo è infatti un capitolo che tratta diversi aspetti dell’economia imperiale, ma soprattutto quello del “libero” mercato. Si fa riferimento al credito facile negli U.S.A. (il testo è del 2003: la resa dei conti venne dopo) al fine di stimolare i consumi (di una *middle class* impoverita dal liberismo, aggiungo). Si fa riferimento anche agli aiuti americani ad altri Paesi, non poveri però, perché un terzo di essi va ad Israele e molto anche ai Paesi confinanti con la Russia (pp. 49-54) e servono all’acquisto di armi statunitensi.

La maggior parte del capitolo è però dedicata al “libero” mercato e al “neo” liberismo detto anche *Washington Consensus*, con le sue risonanze propagandistiche (p. 58); singolare però che gli U.S.A. applichino un rigido protezionismo a difesa della propria agricoltura (ivi). Il “liberista” Bush aumentò inoltre del 30% le dogane sull’importazione di acciaio e dell’80% i sussidi all’agricoltura: il “libero” mercato? (p. 59). Forse non ebbe torto Lula da Silva nel dichiarare che il “libero” mercato era semplicemente imperialismo (ivi).

“American policy is not free trade. It privileges american interests”: così Mann a p. 61 che tuttavia mostra, pur denunciando l’evidenza, un antiamericanismo suo personale, non libero dalla pregiudiziale ideologica: egli sembra infatti credere che un “libero” mercato possa esistere nell’iperuranio e non riflettere sulle ragioni per le quali esso *non può* esistere. Se infatti esso non è altro -e altro non è- che l’epifania della forza (e non della libertà) è *ovvio* che esso favorisca i più forti, che siano *loro* a darne la definizione. L’ideologia occidentale si insinua anche nelle anime buone.⁵⁰

Un modo per esercitare la forza, ad esempio, è l’uso dei brevetti già criticato a suo tempo dagli ordoliberalisti. Mann lo ricorda a p. 62; ma certamente un non meno efficace uso della forza si esercita attraverso la finanziarizzazione del mondo e l’austerità fiscale (pp. 62-63). Di questo però stiamo parlando da tempo. Più decisa si fa la critica quando un paragrafo s’intitola *Neo-liberalism as class interest* (pp. 63-67). Qui egli dice cose che abbiamo già constatato: “Il neo-liberismo tende a favorire i ricchi. I programmi di aggiustamento strutturale aumentano la disoccupazione e allargano le disegualianze tra ricchi e poveri nei Paesi poveri” (p. 63): e non soltanto, aggiungo, perché gli U.S.A. non sono un Paese povero eppure, lo abbiamo visto, sperimentano lo stesso fenomeno. Se poi parlassimo delle attuali condizioni di lavoro reali (Mann ne fa un cenno alle pp. 64-66) penso che riandremmo con la memoria ai rapporti degli ispettori del lavoro inglesi citati da Marx.

⁵⁰ Questo mi ricorda per inciso un problema del pensiero occidentale (non soltanto tedesco) messo in luce da Henning (cit.; cfr. pp. 20-26) e definito “spiritualizzazione” (*Vergeistigung*) del pensiero di Marx (“Die deutsche Vergeistigung der realer Phänomene noch stärker geworden ist”, p. 25) che, viceversa, pensava la *realtà*. “Man muss die Philosophie zu Ende denken -und bei der Realität enden” (p. 23). Il “libero” mercato non fa parte di alcuna realtà, si epifanizza soltanto nei diagrammi dei neoclassici. Poiché però siamo entrati nel merito di un pensiero che pensi il reale, vorrei precisare che a mio avviso -ne ho parlato ne *Il mito e l’uomo*- il pensiero mitico è il pensiero che più di ogni altro ha pensato la realtà dell’uomo nella sua condizione esistenziale, e la realtà in sé come ambiguità. Il pensiero come pensiero del “vero” -cioè la *Vergeistigung* del pensiero- inizia con Platone, che voleva infatti distruggere il mito. A metà strada si potrebbero porre i Sofisti che si sforzavano di additare il reale attraverso l’ambiguità delle parole, ma anche loro erano odiati da Platone, il cui pensiero si rivelò poi funzionale alla futura nascita dell’ideologia di “Occidente”. Rimase quindi inascoltato il dubbio degli Scettici secondo i quali la Ragione -in quanto mero strumento tecnico, Locke *docet*- poteva essere utilissima per dimostrare tutto, anche il contrario. Come afferma Eraclito “Il Signore dell’oracolo di Delfi non afferma e non nasconde, ma addita”: cioè *mostra*, non *dimostra* (dimostrare è mostrare qualcosa a partire da qualcos’altro: il pensiero non è più in presa diretta sulla realtà). Mostra il reale e lascia ad altri la scelta tra i suoi volti ambigui. “Ὅν τε λέγει, dice Eraclito, e al verbo λέγω corrisponde il λόγος. Il reale va oltre la Ragione, la cosa oltre la parola. Per Aristotele (*Eth. Nic.*, 1146b, 29-30) il detto di Eraclito rientra tra le banali, “scientificamente” indimostrabili opinioni, non fa parte del maestoso “*epistème*”; siamo in pieno Razionalismo, la vita, il reale, è ormai lontano da un pensiero che pensa sé stesso (ideale poi proiettato su “Dio”); epperò Aristotele sapeva che le indimostrabili opinioni non sono trascurabili, perché la *politica* si fa tenendone conto. L’*Etica* a Nicomaco (*ēthos*, costume) è infatti un’introduzione alla *Politica*, serve a descrivere i costumi degli uomini che vanno governati.

Il bello -se così si può dire- è che tanta violenza economica e sociale *non favorisce la crescita*; lo abbiamo visto in parte nella nota 43 relativa agli U.S.A., ora ritroviamo analoghe considerazioni su scala *mondiale*. Più un Paese è povero, dice Mann a p. 68, peggio vanno le cose: e cita un rapporto del Center for Economic and Policy Research di Washington sul quale ci soffermeremo un attimo.

Gli autori sono M. Weisbrot, D. Baker, E. Kraev e J. Chen; il titolo è molto eloquente: *The Scorecard on Globalization 1980-2000: Twenty years of diminished Progress*. Qui, come premesso, i dati si riferiscono all'intero pianeta; si tratta di valori medi complessivi e il "progresso" non è misurato soltanto sul reddito, ma anche sull'attesa di vita, la mortalità, la spesa pubblica per l'istruzione e l'accesso all'istruzione. Le *Conclusioni* (pp. 14-15) affermano che la globalizzazione si è associata ad una diminuzione del progresso negli anni 1980-2000, e ciò in particolare per le nazioni meno ricche (p. 15).

Ora però siamo nel 2018 e analoghi rapporti sono usciti per i periodi 1960-2005; 1960-2010 e 1960-2016; prendo in considerazione gli ultimi due⁵¹ nei quali l'attenzione è comunque focalizzata sugli anni che seguono il 1980; gli anni precedenti sono utili per mettere in evidenza che cosa è cambiato dopo; dopo, cioè, l'affermarsi del cosiddetto "neo" liberismo.

Dice infatti il rapporto 1960-2010 a p. 6: per i 25 anni tra il 1980 e il 2005 c'è stata ancora una forte diminuzione della crescita per la più gran parte dei Paesi a reddito medio-basso; tuttavia dopo 25 anni questo diffuso rallentamento della crescita e del progresso sociale ha ricevuto scarsa o nulla attenzione. Fanno eccezione al *trend* la Cina e l'India (pp. 14-17).

A p. 19, analizzando il tema della salute (che, con l'istruzione, rappresenta un indicatore significativo) si legge: "può darsi che lo slittamento verso riforme politiche neoliberiste abbia avuto qualche impatto nel deprimere gli indicatori della salute nel periodo successivo al 1980". Anche le spese per l'istruzione stagnano, specialmente nei Paesi più poveri.

La frase più significativa la possiamo però scovare nelle *Conclusioni* a p. 31. Qui, dopo aver constatato che nel complesso (i dati sono mondiali) sembra esserci stata una certa ripresa dopo il crollo del periodo 1980-2000, si afferma che ciò è stato dovuto anche "al crescente peso nell'economia mondiale di Paesi *le cui politiche sono state meno neoliberiste* (corsivo mio) e più favorevoli allo sviluppo, principalmente la Cina". Al contrario, si prosegue, i Paesi ricchi "specialmente l'Europa e gli Stati Uniti, hanno avuto una ripresa molto più debole e *sono afflitti da politiche macroeconomiche inadeguate*" (altro corsivo mio).

Prendiamo ora in esame il rapporto per il periodo 1960-2016 (apparso nell'Ottobre 2017). Qui diviene indispensabile citare alcuni lunghi passaggi del testo, perché essi esprimono giudizi che non è necessario commentare.

L'*Introduzione* (p. 1) parte dalle dichiarazioni di Obama del 2016, secondo il quale negli ultimi 25 anni la povertà nel mondo sarebbe fortemente diminuita. "La storia dietro i numeri" controbatte però il rapporto, è diversa: la più gran parte dei poveri era in Cina, e il 94% della riduzione della povertà riguarda la Cina (periodo 1981-2010). Il testo così prosegue: "Se la storia dei successi della globalizzazione -lasciamo stare i suoi fallimenti- è principalmente una storia della globalizzazione cinese,⁵² allora la storia deve essere molto diversa dalla narrativa adottata. L'integrazione economica globale della Cina *non fu basata sulle riforme neoliberiste* (corsivo mio) e sulle politiche che dagli anni '80 adottò la gran maggioranza dei Paesi a reddito medio-basso. *La Cina non costituì una Banca centrale indipendente* (altro corsivo mio⁵³) né abbandonò le politiche industriali di sviluppo dei decenni precedenti, come fecero molti Paesi a reddito medio-basso. Essi (*scil.*: i Cinesi) mantennero il controllo sul sistema bancario, controllarono strettamente la valuta, diedero il massimo ruolo alle industrie di proprietà dello Stato, e sino a poco fa lo Stato controllava la più gran parte degli investimenti. Gli investimenti esteri erano controllati per renderli compatibili con il piano statale di sviluppo." Un *De profundis* al "neo" liberismo.

Occorre quindi fare attenzione: i risultati della Cina offuscano sensibilmente la divaricazione dei redditi provocata dalla globalizzazione (p. 3). L'effetto reale si vede confrontando il *trend* di sviluppo 1960-1980 con quello 1980-2000; i grafici alle pp. 5, 6 e 7 sono eloquenti perché mostrano che cos'è realmente accaduto se si escludono la Cina e l'India; anche gli altri grafici del rapporto mostrano quanto male siano andate le cose per i Paesi più poveri.

Passiamo così alle *Conclusioni* (p. 25) che spiegano la recente ripresa dell'economia mondiale dopo la crisi del 1980-2000 nel modo più semplice e usualmente sottaciuto: la crescita economica senza precedenti della Cina. Ma c'è di più, e il *De profundis* s'innalza severo, vedremo perché. È scritto nel rapporto: "La perdita di potere dell'IMF in gran parte dei Paesi a medio reddito ha contribuito al miglioramento dei loro risultati economici nel XXI secolo. Tra il 2003 e il 2007 il portafoglio dei prestiti dell'IMF è sceso da 105 miliardi di dollari a meno di 20. È risalito durante la crisi e la recessione economica mondiale del 2008-2009, ma *la più*

⁵¹ Weisbrot, M. and Ray, R., *The Scorecard on Development 1960-2010: Closing the Gap?*; Rosnick, D., Weisbrot, M. and Wilson, J., *The Scorecard on Development 1960-2016: China and the Global Economic Rebound*. I tre rapporti si possono trovare sul sito www.cepr.net.

⁵² In precedenza gli Autori avevano precisato che la Cina è diventata il principale motore del commercio internazionale e la fonte di giganteschi prestiti, investimenti e aiuti.

⁵³ Ricordo ancora una volta il testo di Ferrero citato nel precedente capitolo, *La truffa del debito pubblico* che racconta i disastri dovuti alla separazione della Banca d'Italia dal Ministero del Tesoro. Il Governatore era a quel tempo (1981) Ciampi, che ebbe poi una carriera politica ai vertici.

gran parte dei prestiti è andata all'Europa (solito corsivo mio). L'IMF è stato un importante agente della politica di riforme neoliberista e delle politiche macroeconomiche procicliche⁵⁴ nei paesi a reddito medio-basso. L'IMF ha guidato una sorta di cartello dei creditori a favore dei suoi contraenti nei Paesi in via di sviluppo, nel quale i prestiti dalla ricca Banca mondiale e da altri prestatori multilaterali inclusi i Governi, erano generalmente soggetti all'approvazione dell'IMF. Tuttavia i Paesi a reddito medio dell'Asia, dell'America latina e di altre regioni, evitarono per lo più di prendere prestiti dal Fondo dopo le ben note cattive esperienze della crisi finanziaria asiatica del 1997-1999. Il cartello dei creditori fu così fortemente indebolito”.

Gli Autori proseguono notando che il 35% dei Paesi in via di sviluppo adottarono politiche anticicliche nel periodo 2000-2009. Chi non ha contribuito alla ripresa economica sono stati i Paesi ricchi (p. 26) la cui crescita media annua era stata del 3,1% nel periodo 1980-2000, e poi soltanto dell'1,9% tra il 2000 e il 2017. Il rapporto prosegue con un interrogativo: resta ancora inspiegato e ignorato il fallimento della crescita nel periodo 1980-2000 perché l'avanzamento tecnologico e della medicina avrebbe fatto supporre, al contrario, un aumento nell'aspettativa di vita; ma così non fu. Ecco dunque che cosa accadde: “Quei decenni coincidono con un insieme di riforme neoliberiste attuate in dozzine di Paesi a reddito medio-basso: *crescente indipendenza delle Banche centrali; più strette (e sovente procicliche) pratiche fiscali e monetarie; abbandono di politiche industriali e di sviluppo precedentemente impiegate; indiscriminata apertura al commercio internazionale e al flusso di capitali; altre riforme deregolatorie e crescente protezione delle proprietà intellettuale*”. Il corsivo è mio.

Se questo non bastasse, dopo l'ammonimento a guardare con scetticismo verso le riforme neoliberiste codificate da IMF, Banca mondiale e WTO, il rapporto si conclude così: “È umoristico che uno dei pochi Paesi in via di sviluppo che decisamente non seguirono il cammino neoliberista (*scil.*: la Cina) abbia moltiplicato per 21 il proprio reddito pro-capite tra il 1980 e il 2017, sia diventato la più grande economia mondiale, e abbia avuto il ruolo maggiore nello spingere dozzine di altri Paesi fuori dal loro lungo crollo”.⁵⁵ Altro che *De profundis*: qui, dopo il *Requiem æternam*, s'innalza l'esplosivo *Libera me*.....dal liberismo.

Questo sperimentato fallimento del liberismo merita una riflessione, perché esso rappresenta il fallimento di ciò che nel precedente capitolo era stato definito una visione “tecnica” (o persino “scientifica”) dell'economia. In realtà avevamo anche notato in quello stesso capitolo che si trattava di una macroeconomia pensata come sommatoria di comportamenti microeconomici armonizzati per il bene comune da una Ragione cosmica stranamente sopravvissuta alla “morte di Dio”. Avevamo però visto anche che l'economia politica (nome oggi un po' desueto) non può essere una “scienza” perché è innanzitutto *politica*. Se così è (*e deve essere*, perché regola la convivenza) allora possiamo affermare che la Ragione è il peggior nemico dell'economia *politica*, perché con la Ragione non si fa politica, si fa tutt'al più il Governo dei tecnici, vecchio sogno della borghesia. Il Governo dei tecnici è infatti congenito alla Ragione: Platone, che sosteneva la Ragione contro il mito e l'*epistème* contro la parola dei Sofisti, non sosteneva infatti un Governo di esperti?

Ci si deve chiedere dunque come mai un pensiero di “esperti” (o di “tecnici”, scegliete voi) ispirato dal sapere della Ragione, possa naufragare nell'irrazionalità sociale e politica; *e la risposta è che la Ragione non è un prodotto della razionalità, ma dell'ideologia politica*. L'economia politica di Hayek (o di Friedman) è essenzialmente *politica* anch'essa: è un'ideologia politica di *restaurazione*; il “neo” liberismo non ha nulla di “nuovo”, è il tentativo di instaurare *nuovamente* una politica sociale che aveva già fallito tragicamente; e di farlo rendendo esplicito ciò che prima era implicito e sottaciuto, la necessaria connivenza del Governo e dello Stato. Ho riportato nel precedente capitolo brevi squarci sul pensiero *sociale* dei liberisti dal XIX secolo in poi; chi vuole potrà leggerne di più ma ho voluto mostrare con essi su quale pensiero sociale non già sotteso, ma del tutto esplicito, si è costruita una dottrina economica la cui veste tecnico-scientifica è soltanto fuffa della Ragione, utile a coprire la nudità del desiderio borghese. Nell'economia del “libero” mercato e nell'imperialismo economico -che è innanzitutto imperialismo della ragione economica del capitale- non ha fallito la razionalità, hanno fallito un'ideologia e una politica.

Torniamo dunque alla p. 68 di M. Mann da dove era partita questa digressione, pagina che prosegue con la citazione delle critiche di Stiglitz al neoliberismo, critiche che peraltro si concentrano sull'intempestività della sua introduzione in un mondo nel quale molte economie non avevano raggiunto un sufficiente grado di competitività (p. 69).

Mi sembra superfluo sottolineare il mio scetticismo su questa e altre impostazioni della critica, le quali tutte presuppongono la possibilità -quantomeno teorica- di un “libero” mercato, senza rendersi conto dell'ossimoro. Dare il via libera all'esercizio della forza sulla quale si fonda ogni mercato, costituisce infatti la via regia per il progressivo aumento delle disuguaglianze; non per nulla, come ricordava Foucault, il fantomatico “giusto” prezzo era stato l'utopico obiettivo di precedenti economie, certamente non quantificabile ma di fatto ricercato per approssimazione con il concorso delle diverse istanze.

⁵⁴ Politiche procicliche sono quelle -come la famigerata “austerità”- che tendono ad accentuare la ciclicità dell'economia, quindi le eventuali crisi in atto (si veda il caso tragico della Grecia, comunque non il solo). L'economia keynesiana è, al contrario, pensata in funzione anticiclica.

⁵⁵ Vedremo in seguito, esaminando il lavoro di Streeck, che si può avere qualche sospetto sull'entusiasmo che sta suscitando la Cina nell'occidente benestante.

Questo però mi sembra sottendere il pensiero di Mann che, mentre condanna gli esiti internazionali del liberismo -crescenti disuguaglianze tra Paesi e tirannie *à la Pinochet*- ma anche i suoi esiti interni agli U.S.A. (argomento qui trattato nella precedente nota 43); e mentre rileva il rapporto tra effetti del “neo” liberismo e sentimenti anti-americani, sembra più che altro pensare alla malvagità e all’avidità umana -peraltro connaturate al nostro stato postlapsario- e non *alla irrazionalità ideologica della dottrina*, il cui fondamento resta un non sempre sottaciuto volgar-darwinismo.⁵⁶

L’osservazione finale di Mann è però quella che più c’interessa nella sua lapalissiana evidenza: “È difficile costruire un impero senza spendervi del danaro” (p. 75). C’interessa perché riconduce al problema iniziale di ogni imperialismo: dopo aver prodotto grandi vantaggi per pochi, esso si rivela alla fine insostenibile per la stessa società dello Stato imperiale. Gli imperi -come tutte le costruzioni umane e tutte le emergenze storiche- hanno un inizio, e *per ciò stesso* hanno una fine.

Quanto al “neo” liberismo, dice Mann a p. 75, esso rappresenta essenzialmente gli interessi dei ricchi e degli U.S.A.: non però di tutti gli statunitensi, lo abbiamo visto. Quanto alla sua alleanza con il militarismo, è da ingenui considerarla contraddittoria sul fondamento dell’equivoco aggettivo “*liberal*”: in un mondo che protesta per le sue conseguenze, un’ideologia può essere soltanto *imposta*; e poi, alla fin fine, gli armamenti rappresentano pur sempre un eccellente *business*.

I due capitoli che seguono, intitolati *The Political Schizophrenic* e *The Ideological Phantom*, tornano perciò sempre ad esaminare il problema delle disuguaglianze, perché da esso nascono le resistenze locali e generali che lo Stato imperiale deve fronteggiare con strumenti politici e ideologici destinati a risolversi nell’uso delle armi: alle guerre U.S.A. contro il mondo islamico e al caso della Corea sono dedicati infatti i cinque capitoli conclusivi, l’ultimo, più precisamente, al militarismo U.S.A. in generale.

La schizofrenia politica che Mann attribuisce agli U.S.A. nasce dall’esigenza, che essi hanno, di affrontare i molteplici problemi derivanti dalla propria posizione imperialista. Essi impongono infatti una politica chiaramente schierata *contro* alcuni Stati e *a favore* di altri; politica il cui esercizio comporta sia l’imposizione all’O.N.U. di ciò che è nell’interesse dell’imperialismo U.S.A., sia l’inosservanza delle decisioni non gradite.

Altro aspetto critico della posizione imperialista è costituito dall’esigenza di provocare cambiamenti di regime nei Paesi i cui regimi contrastano gli interessi dell’impero. Qui Mann evoca di fatto un’esigenza che è sempre stata comune a tutti gli imperi, che ha un esempio classico nell’Impero romano e che così si riassume: “trovare clienti leali con un effettivo potere nel Paese (*scil.*: satellite)” (p. 87). Mann prosegue poi a p. 88: “l’impero informale U.S.A. fu essenzialmente governato tramite la classi padronali locali” e anche questo fecero i Romani, sinché fu possibile. Ancora (ivi): “in un’epoca di lotta di classe gli interessi di classe hanno usualmente prodotto clienti fedeli”, ciò che è vero come è vero che ne consegue per contro un’ostilità diffusa: la crisi storica della sinistra in Europa ha qualcosa a che vedere con la (forzosa?) fedeltà clientelare dei propri governi. Infine (ivi): “la politica economica americana favorisce la globalità dei ricchi a spese dei poveri, cosicché trova un buon sostegno nelle classi dominanti nel mondo”.

Questa politica può tuttavia avere consenso essenzialmente nel mondo anglosassone e in quelle culture occidentali che possono sentirvisi affini, non ovunque: qui Mann evoca le frizioni col mondo islamico nel quale più di un autore⁵⁷ ha adombrato il possibile coagulo della tradizionale opposizione all’imperialismo economico occidentale, venuta meno con il crollo dei regimi comunisti. Sull’argomento va segnalato quanto Mann afferma a proposito della politica verso gli Stati-cliente, perché vi si parla essenzialmente della politica filo-israeliana delle Amministrazioni U.S.A., una politica che Mann definisce “irrazionale” a causa del suo fallimento nel controllo di Israele (p. 93) ciò che va contro gli stessi interessi U.S.A. (ivi) costituendo per loro un grave danno (p. 94). Tuttavia Israele costituisce un caso speciale, perché le sue *lobbies* sono interne agli stessi Stati Uniti (ivi). Si tratta tuttavia, preciso, degli Ebrei americani *ricchi*; poi ci sono gli altri e non è il caso di generalizzare troppo.

Certo è che in questo momento, cioè nel tempo di Trump, appare evidente la convergenza di pulsioni tra il fondamentalismo protestante e l’estremismo ebraico, *un moto tutto interno agli U.S.A.* che non promette nulla di buono al mondo e dal quale l’Europa farebbe bene a smarcarsi senza reticenze. Del resto, notava Mann già nel 2003, “good servants are hard to find nowadays -except among the Anglo-Saxons” (p. 97).

L’osservazione può sembrare ovvia e persino banale, ma non è così: rinvia alla radice lontana di una cultura consolidatasi in tre secoli e più, che è effettivamente tutta anglosassone e protestante -i suoi eredi sono infatti detti WASP- nonché profondamente sadducea. Una cultura che *sostiene ideologicamente la prassi* rapace dei coloni -il cui nome ha qualcosa a che vedere con l’esecrato (a parole) colonialismo- a spese degli abitanti

⁵⁶ Ricordo, dal capitolo precedente, la dottrina di Spencer e l’opinione di Dardot e Laval che in essa ravvisano l’espressione di una prima crisi del liberismo. Personalmente sono dell’opinione che il darwinismo sociale ne rappresenti una componente *iniziale* (ancorché inespressa per il semplice fatto che si tratta di un “darwinismo” che precede Darwin il quale *poi* lo avrebbe assunto nella propria dottrina evoluzionista: si veda al riguardo l’opinione di Hayek, citata nel capitolo precedente, il cui darwinismo sociale non è soltanto “volgare”, ma anche brutale). Infatti il “darwinismo” è già contenuto nel concetto *economico* stesso di competitività, che stabilisce una vittoria che premia il “migliore”: il quale è “migliore” perché ha vinto. *Una tautologia perfetta*, dietro la quale c’è sempre la mitica Ragione cosmica stoico-deista; il Deismo, frutto della “cattiva” secolarizzazione, raccoglie così dallo Stoicismo, che aveva contribuito all’istituzionalizzazione del Messaggio nell’Impero, l’ideologia giustificazionista cara a qualunque regime.

⁵⁷ Tra i quali, più modestamente, anche il sottoscritto sin dal lontano Novembre 1989, come ho ricordato più volte.

originari delle terre “colonizzate”. Anche qui va precisato, come sopra, che in Israele, come negli Stati Uniti, ci sono anche gli altri, per nulla complici di ciò che accade: però è interessante rilevare una singolare affinità con la non commendevole “epopea” del Far West.

Quanto al “fantasma ideologico” -un tema sul quale non si finirà mai di tornare sino alla chiusura di queste pagine- Mann, dopo aver ricordato il condizionamento della politica U.S.A. da parte dei potentati economici (p. 100) dedica la propria attenzione al ruolo dei media nel propagandare pura ideologia a sostegno della cosiddetta “guerra al terrore”, in particolare in occasione dell’aggressione all’Iraq. Tra l’altro egli sostiene la genericità dell’accusa di fondamentalismo religioso rivolta al mondo islamico,⁵⁸ laddove molti degli attentatori suicidi erano da considerare come nazionalisti che agivano in difesa dell’identità del proprio popolo (p. 109) ostili agli U.S.A. anche in rapporto al sostegno di questi alle dittature del mondo islamico (p. 113).

Il mantello ideologico con il quale si sono coperte le guerre contro l’Afghanistan e l’Iraq, più genericamente contro il terrorismo, sono quindi l’oggetto di tre dei quattro capitoli che seguono (uno è dedicato alla Corea) sui quali sorvolo perché riguardano un’attualità disponibile all’informazione di chiunque lo desideri, e comunque fanno capo a quella definizione di “terrorismo” con la quale gli Stati imperiali hanno sempre inteso demonizzare le resistenze nazionali dei Paesi sottomessi. Segnalo soltanto, dalle pp. 161-162, l’eterna sopravvivenza dell’antico ritornello ideologico di una cultura “moderna” e “progressista” quasi costretta ad intervenire contro i residui della “arretratezza” che minacciano l’inevitabile vittoria finale della “civiltà”: magari per il bene stesso dei sottomessi. Nulla di nuovo, quindi.

La ricerca termina con accenti dubbiosi e quasi sconsolati sui risultati che gli U.S.A. potranno attendersi dalla propria politica mediorientale: primo tra tutti la crisi della propria democrazia in uno Stato militarizzato quali sono ora gli Stati Uniti (p. 252). Non solo. I più recenti interventi in Libia e in Siria, qualificata al pari dell’Iran come Stato terrorista, sostiene Mann, hanno rappresentato un pericoloso supporto all’estremismo israeliano (pp. 256, sgg.) ed espongono gli Stati Uniti a rendersi corresponsabili di una politica che non tanto corrisponde ai propri interessi, quanto a quelli delle potenti *lobbies* presenti al loro interno, ciò che, secondo Mann, avrebbe potuto generare contraccolpi negativi (p. 262) negli anni a venire.

Certamente, dal tempo della stesura del testo di Mann molte prospettive sono mutate, e hanno avuto eco nelle scelte dell’elettorato: a quel tempo non erano infatti in vista le elezioni di Obama e di Trump, da pensarsi in rapporto ai problemi *interni* degli Stati Uniti, che non sono pochi, lo abbiamo visto, e che rendono sempre più difficile la gestione dell’impero. Siamo verosimilmente in presenza di una traiettoria, sulla quale riflettere, che corre dai tempi di Clinton a quelli di G.W. Bush a quelli di Obama per risolversi, nel momento in cui scrivo, nel tempo di Trump. A mio avviso è la storia del declino di un ordine mondiale che si va facendo insostenibile, e degli opposti tentativi di frenarne il corso.

Quando si parla di ordine mondiale -è superfluo ricordarlo- si parla oggi della globalizzazione, che non è soltanto una conseguenza diretta, è soprattutto una premessa vincolante del “libero” mercato la cui manifestazione non potrebbe pienamente dispiegarsi in presenza delle barriere tradizionalmente costituite dal perimetro degli Stati. Il perimetro di uno Stato non si traduce soltanto nella barriera materiale delle dogane, queste ne rappresentano soltanto l’epifania. Il perimetro di uno Stato è qualcosa di immateriale che delimita l’ambito d’esercizio di una volontà politica, dalla quale discendono le scelte economiche e sociali vigenti in quell’ambito, quindi anche i mezzi esteriori con le quali vengono messe in atto.

Aprire un varco in questo perimetro al fine di rendere “libero” il mercato, significa quindi limitare la volontà politica di una comunità e trasformare il suo Governo da espressione politica di questa volontà a gestore, il più possibile “efficiente” di un processo del quale non è responsabile e che sembra discendere dall’iperuranio di una presunta legge cosmica della quale *nessuno* può esser ritenuto responsabile: si può soltanto favorirla o ostacolarla, in tal caso con il solo risultato della sconfitta. Fate attenzione a questo punto: ciò che scorgete è infatti l’eterno fantasma stoico/deista della Ragione cosmica, quello che poneva agli Gnostici l’angosciosa e irrisolta domanda: *unde malum?* Perché il “male” *c’è*, ed è quello che avvertono quotidianamente i naufraghi della “libertà”: sottopagati, sfruttati, precari e disoccupati; e appresso a loro, in ordine sparso, tutti coloro che avvertono di pogiare su un terreno sempre più franoso.

Considerando infatti la natura fisica stessa di ogni mercanteggiamento, “libertà” di mercato significa soltanto libertà del più forte di imporre le proprie condizioni al più debole, senza gli ostacoli della mediazione politica, il cui ruolo è sempre stato quello di mantenere il più possibile coesa una comunità al di là dei contrastanti interessi in essa presenti. Per inciso, è stato anche questo il ruolo delle religioni. La “libertà” viene perciò ad assumere un volto ambiguo ed ipocrita che sembra sfuggire a chi, pensando in una lingua nella quale

⁵⁸ Dopo aver ricordato la singolare classificazione dei Musulmani in “moderati” (quelli che accettano l’egemonia occidentale) e “terroristi” (quelli che la combattono) mi permetto di ricordare che la categoria del fondamentalismo è nata in rapporto a correnti del mondo protestante (nel cattolicesimo si parla di “integralismo”, che è altra cosa). La cosa riguarda dunque l’Occidente non meno dell’Islam; esiste poi anche un virulento “fondamentalismo” Hindu, del quale però non si parla (p. 113) per il semplice motivo che non ha un rapporto diretto di opposizione con l’imperialismo occidentale. La sua esistenza obliata rivela però quanto strumentale alla politica imperialista in Medio Oriente e in Asia Centrale sia l’accusa di fondamentalismo come fenomeno tutto e soltanto islamico. Si tratta di un motivo propagandistico utile a creare nella cosiddetta “opinione pubblica” la convinzione che una politica dettata di fatto da interessi economici, costituisca un ineludibile processo di “civiltà” nel quale ogni buon occidentale non può non riconoscersi.

“*liberalism*” ha un doppio significato, parla dell’uno intendendo l’altro e considera il liberismo come il connotato inscindibile e fondante di una società liberale: c’è qualcosa di losco in questa spiritualità “liberale”.⁵⁹

L’aporia della Ragione, che negli eresiologi pretese di risolvere la *realtà* del male con l’ipotesi della *colpa*, torna così ora come aporia del “libero” mercato, dove il perdente è anch’egli in colpa; e, come un tempo, la colpa ha anche ora un’origine metafisica, quella di non essere darwinisticamente aggiornato.

Lo spencerismo resta quindi il fondamento insostituibile di ogni liberismo e il suo volgar-darwinismo, ampiamente ereditato da Hayek, non è che l’inevitabile approdo pseudoscientifico di una presunta “Scienza” metafisicamente fondata nella Ragione cosmica. Ciò che intendo sottolineare è che *non c’è nulla di razionale in questa Ragione*, c’è piuttosto un desiderio di ideologia: l’ideologia conservatrice di chi, possedendo la *forza*, afferma che la Ragione vuole il mondo così com’è, e invoca la “Scienza” a sostegno. La complicità della sedicente “scienza” con il potere l’ha già raccontata Hobson.

L’aspetto interessante di un mondo “regolato dal mercato”, s’è detto, è questo: la logica del mercato, diversamente da quella politica, non permette mai di identificare un responsabile. Essa è dunque irresponsabile del male nel mondo, e la mano del *croupier* che confisca le poste più deboli per arricchirne altre, resta *invisibile*, come giustamente comprese Adamo Smith. Ho sbagliato a sostenere sin dalle prime pagine di *Storia*, etc. che la domanda degli Gnostici resta attuale? Sbaglio quando sostengo che la Ragione *non può* rendere conto del *reale*? Che quindi l’approccio al reale può essere soltanto altro? Che il Razionalismo è al fondamento dell’ideologia di “Occidente”? Il “libero” mercato ne è soltanto l’ultima epifania, che in tanto ha potuto rendersi credibile, in quanto ha trovato suolo fertile nel quale germinare, *il nostro immaginario razionalista*.

La sua realizzazione ha implicato, come già detto, la necessità della globalizzazione, e di questa ci occuperemo seguendo alcuni contributi di un Autore che da anni studia l’argomento, M.B. Steger.

Steger è un autore che ha molti punti di convergenza con quanto abbiamo sin qui elaborato.⁶⁰ Innanzitutto egli considera la globalizzazione una tendenza avversa all’esercizio della democrazia; ritiene poi che il darwinismo sia al fondamento del liberismo il quale ultimo non può che condurre alla globalizzazione. Il liberismo, d’altronde, sarebbe nato come legittimazione di un dominio occidentale esercitato in nome del “Progresso”, perciò esso non va accettato acriticamente ignorandone la natura *strumentale*, anche se la sua accettazione è stata promossa con l’uso propagandistico dei media e la complicità dell’Accademia. La globalizzazione è dunque un mezzo per promuovere gli interessi privati dei pochi tramite il depotenziamento dei Governi. A differenza dei precedenti sistemi economici, espressione di volontà umane, essa si presenta come una manifestazione sul mercato di una legge naturale che implica la “sopravvivenza del più adatto”; la volontà degli uomini e le scelte politiche vengono così sostituite da un processo di eliminazione.

Ciò premesso andiamo ad esaminare tre suoi articoli apparsi tra il 2005 e il 2014, nonché la terza edizione (2009) della sua analisi del fenomeno della globalizzazione.⁶¹ In *Ideologies of Globalization*, Journal of Political Ideologies, 10,1, 2005, Steger sostiene che il “globalismo” (del quale la globalizzazione economica rappresenta un’accezione) è ormai un’ideologia dominante che si manifesta in una serie di processi sociali tendenti a modificare il sistema della nazioni-Stato (pp. 12-13); ad esso sono state associate “narrative” che lo hanno ricondotto ad una “inesorabile espansione” (p. 14) del libero mercato, particolarmente con il collasso del mondo comunista. Ciò fu creduto un evento positivo, specialmente nei Paesi poveri, sulla base del cosiddetto “senso comune” e nella convinzione della razionalità del progetto (ivi). Su questo punto Steger cita Pierre Bourdieu, un Autore decisamente avverso all’ideologia liberista, già evocato nel precedente capitolo. Il riferimento è alla sua raccolta di articoli pubblicata nel 1998 in Francia da Liber-raison d’agir con il titolo *Contre feux*, e tradotto nello stesso anno negli Stati Uniti con il titolo *Acts of Resistance*.⁶²

In effetti, nella raccolta si trovano alcuni articoli che si occupano pienamente dell’argomento che stiamo trattando. In *The Myth of Globalization and the European Welfare State* (pp. 29-44) c’è una precisa denuncia della massiccia propaganda ad opera di “intellettuali, giornalisti e uomini d’affari” grazie alla quale il liberismo fu spacciato per verità autoevidente (p. 30) facendo dell’economia il solo obbiettivo dell’uomo, con il suo corollario di competitività e produttività, dinnanzi alle “irresistibili” forze del processo economico (pp. 30-31). A tutto ciò seguì il drastico deterioramento delle condizioni di lavoro e l’involutione dello Stato.

Bourdieu si adopera poi a decostruire il belletto verbale con il quale venne esposta la dottrina, grazie a parole-chiave come “flessibilità”, “rigidità”, “mercato del lavoro”, “fiducia degli investitori” e, infine, come “globalizzazione”: particolarmente brillante sul tema è l’articolo *The Thoughts of Chairman Tietmeyer* (pp. 45-51) nel quale è posta in berlina la tartufaggine del presidente della Bundesbank.

Di fatto, nota Bourdieu a p. 34 “il neoliberalismo è un’astuta e moderna riedizione delle più vecchie idee dei più vecchi capitalisti”; una “rivoluzione conservatrice che fa appello al progresso, alla ragione e alla

⁵⁹ Un aspetto umoristico della cosa, sul quale torneremo, è che l’ideologia liberista ha sempre accusato Marx di economicismo. Ad ogni buon conto Marx sapeva benissimo che il “*liberalism*” null’altro era che il *liberismo*, cioè il “libero” mercato: cfr. Marx, K.,-Engels, F., *Manifest der Kommunistischen Partei*, London, Gedruckt in der Office der “Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter”, 1848, anastatica Milano, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2003, p. 12: “Unter Freiheit versteht man innerhalb der jetzigen bürgerlicher Produktions-Verhältnisse den freien Handel, den freien Kauf und Verkauf”.

⁶⁰ Prendo le brevi considerazioni che seguono dalla recensione di T. Walker al vecchio testo di Steger (noi ne seguiremo altri più recenti) intitolato *Globalism: The new Market Ideology*, che risale al 2002. La recensione è su Logos, 2,2, 2003, e si può consultare sul web.

⁶¹ Steger, M.B., *Globalism*, 3rd ed., Lanham-Boulder-N. York-Toronto-Plimouth, Rowman & Littlefield, 2009.

⁶² Una seconda raccolta con il titolo *Contre feux 2* è stata pubblicata nel 2001.

scienza” (p. 35) armata dalla matematica e dal potere sui media; i suoi ideologi vogliono farci credere che il mondo economico e sociale sia strutturato su equazioni (ivi).

Molte pagine sono poi dedicate agli effetti perversi della globalizzazione sulle condizioni dei lavoratori e al ruolo d'intervento dello Stato, cose che purtroppo conosciamo per esperienza; ciò che però m'interessa mettere in rilievo, perché concerne il ruolo dell'ideologia di “Occidente” in questo malpasso della modernità, è il giudizio che riguarda Platone (pp. 43-44) con il quale Bourdieu conclude il proprio articolo: “Platone aveva una concezione del mondo sociale simile a quella dei nostri tecnocrati, fatta di filosofi, guardiani, e poi il popolo. Questa filosofia è iscritta in forma implicita nel sistema educativo. È potente e profondamente interiorizzata”. Seguono quindi alcune righe dedicate agli intellettuali come ambivalenti propagandisti del dominio in quanto impliciti sostenitori di questa “ideologia della competenza”: pronti comunque a ribellarsi quando ritengano di non essere giustamente retribuiti per il proprio servizio.

A me, ovviamente, ciò che interessa è l'individuazione del pensiero platonico alla radice della ideologia di “Occidente”, un tema sul quale non finirò mai d'insistere.⁶³

Particolarmente brillante, come già detto, è poi la decostruzione del belletto verbale “neo” liberista nell'articolo su Tietmeyer. Il “libero” mercato vi emerge come la più grande mascherata intellettuale dai tempi nei quali il Faraone si proclamava Dio con l'aiuto di maghi e sacerdoti i quali, con le loro formule magiche, evocavano l'apparizione del sovrannaturale: il liberismo lo fa con l'aiuto di economisti e giornalisti che con le loro formule matematiche evocano la parusia del *trickle-down*.

Il fatto è, dice Bourdieu a p. 51, che l'economia, con poche eccezioni, si propone come “una scienza astratta basata sulla separazione, assolutamente ingiustificabile, tra l'economico e il sociale, che definisce l'economicismo. Questa separazione è l'origine del fallimento di ogni politica che non abbia altro fine che la salvaguardia dell'ordine economico e della stabilità”.

Alla mascherata “scientifica” del “neo” liberismo è dedicato poi in particolare l'articolo *Social Scientists, Economic Science and the Social Movement* (pp. 52-59). “La rivoluzione conservatrice” dice a p. 53 “si autodefinisce neoliberista dandosi con ciò un'aria scientifica”. Dopo aver ironizzato sugli “esperti” aggiunge: “Il ruolo che si dice oggi l'ideologia dominante è ricoperto da un certo uso della matematica” e poi “Questa ideologia, che semplicemente copre il pensiero conservatore come pura ragione, etc.” (p. 54).

Evocando ironicamente la catena neoplatonica dell'essere, precisa poi a p. 55: “Nell'universo neoliberista, a vertice, al posto di Dio, c'è un matematico, e alla base un ideologo che non sa molto di economia ma vuol dare l'impressione di saperne qualcosa con l'aiuto di una verniciatura di vocabolario tecnico”. Con questa icastica evocazione del ruolo dei gazzettieri, ciarlieri e mondani intellettuali di complemento il cui *habitat* naturale è nei giornali dei benpensanti, chiudo le citazioni da Bourdieu che potrebbero comunque proseguire a lungo, e torno a Steger che elenca sei pretese (*six claims*) della globalizzazione, che conferiscono ad essa un ruolo ideologico.

La prima è che “la globalizzazione riguarda la liberalizzazione e integrazione dei mercati”. “Globalizzazione”, dice a p. 16, si identifica con “mercato”, sono due concetti gemelli, dietro di essi vi sono Spencer, Hayek e Friedman. Dopo aver identificato, come Bourdieu, neoliberismo e neoconservatorismo (p. 17) Steger rileva quindi che essa rappresenta semplicemente la “liberazione” dei mercati dal controllo degli Stati; infatti i suoi sostenitori condannano come “pericolosa interferenza” anche il più moderato e democratico controllo (p. 18). Il tutto in nome di un “imperativo globale fondato sulla ragione universale” (ivi). La Ragione cosmica, lo abbiamo visto, è l'ideologia di “Occidente”.

La seconda pretesa è che la globalizzazione sia inevitabile e irreversibile: sono le parole che pronunciò a suo tempo Bill Clinton e che tutti ripetono dall'alto. Il bello è, nota a p. 19, che Hayek e Friedman furono duri critici della concezione marxista (non necessariamente marxiana) delle “inesorabili leggi” della storia. Dall'analisi di Steger (pp. 19-20) emerge quindi il fondamento teologico di questa storia teleologica, argomento a lungo qui trattato sul quale non torno, e che rinvia al Deismo e alla “cattiva” secolarizzazione.

La terza pretesa è che nessuno sia responsabile della globalizzazione (p. 20); essa semplicemente “porta avanti ciò che è ordinato dalla natura” (pp. 20-21). Un mondo fondato sul mercato “riflette il dettato della storia, resistere sarebbe innaturale, irrazionale e pericoloso” (p. 21). Chi legge è pregato di notare che questa non è una messa in berlina del liberismo, sono le precise pretese dei liberisti; quanto a me intendo sottolineare che l'impostazione di *Storia, etc.* ne esce confermata, questa è l'ideologia di “Occidente”, della Ragione; è l'ideologia del dominio dalla lunghissima storia, il “libero” mercato ne è soltanto il suo ultimo parto, maturato negli ultimi tre secoli.

La quarta pretesa è che la globalizzazione sia benefica per tutti: nel lungo termine, come aggiunge ironicamente Steger a p. 21 confrontando le frottole liberiste con la triste realtà sociale generata dal “neo” liberismo. C'è da chiedersi se qualche Pinocchio benpensante attenda ancora l'albero degli zecchini.

La quinta pretesa è che la globalizzazione promuova la democrazia nel mondo, perché “libertà, libero mercato, libero commercio e democrazia sono sinonimi” (p. 22). Secondo G.W. Bush l'America avrebbe portato così libertà e progresso in tutto il mondo (p. 23). La guerra all'Iraq fu in realtà portata con l'obiettivo di

⁶³ Cfr. *Storia, etc.*, p. 989 ove si sottolinea il ruolo di B. Cassin e L. Irigaray (guarda caso, due donne) nel contestare una “storia della filosofia” occidentale (il mio corsivo è *voluto*) che nasca con Platone.

privatizzare l'intero Paese a vantaggio dei conglomerati U.S.A., questo il vero scopo dello "intervento umanitario". Quanto al sostegno U.S.A. alle dittature amiche, è un discorso noto e già fatto che oggi, più di ieri, vede gli U.S.A. e i "democratici" Sauditi "*dancing cheek to cheek*" in nome della lotta al "terrorismo" iraniano. Per non parlare del Sud America, ne ha già parlato la Klein.

La sesta e ultima pretesa è infatti che la globalizzazione richieda la guerra globale contro il terrorismo: tradotto, contro chi si oppone.

Si noti come tutte le sei pretese siano strettamente correlate l'una all'altra; questo non deve meravigliare, è la struttura circolare del pensiero razionalista. Le sei pretese sono tutte ricomponibili l'una nell'altra come matriske o scatole cinesi e si risolvono nella richiesta di americanizzare il mondo definendo "terroristi" tutti gli oppositori. È una tecnica dialogica nota dal tempo degli Assiri e non val la pena di perdervi tempo a confutarla.

Trovo tuttavia interessante che nelle *Conclusioni* Steger mutui esplicitamente da Bourdieu la critica alla "neutralità assiologica" della "obiettività scientifica" (p. 27). A prescindere dal fatto che l'economia, anche e soprattutto quella sviluppata con gli algoritmi e i diagrammi, è soltanto una sedicente scienza, resta comunque evidente che *ogni possibile scienza non può che darsi nella storia*, quindi all'interno di un sistema culturale al quale risponde. La scienza non ha i requisiti per dichiararsi *neutrale*.

In un successivo articolo, sempre del 2005, *From Market Globalism to Imperial Globalism: Ideology and American Power after 9/11*, apparso su *Globalism*, 2,1, 2005, Steger ritorna sul tema della propaganda ideologica delle "élites di potere", di facile successo perché articolata nel "soft power of the common sense" (p. 32). Propaganda che peraltro prende di mira la "irrazionalità" degli oppositori, definiti "lanciatori di sassi" dopo i tafferugli di Seattle.

Il seguito dell'articolo riproduce le "sei pretese" già esaminate sopra con qualche considerazione in più: il tema securitario che trasforma la globalizzazione dei mercati in una globalizzazione imperialista e la "guerra al terrore" di G.W. Bush, il cui obiettivo era di "portare il mondo arabo nella globalizzazione" (p. 34).

Anche la pretesa "inevitabilità e irreversibilità" del fenomeno viene così a sfociare in una lotta del Bene contro il Male; e la pretesa deresponsabilizzazione di fronte a pretese leggi della Storia si trasforma in un annuncio della guida globale anglo-americana. Argomenti diversi, come libero mercato, sicurezza, democrazia e lotta al terrorismo, divengono esplicitamente ciò che avevamo già rilevato, il blocco ideologico di un vero e proprio imperialismo.

Ciò fa porre a Steger la domanda se esista una continuità o una frattura tra la globalizzazione e l'imperialismo. Secondo lui vi fu un cambiamento nel senso che la visione neoconservatrice di un benevolente impero U.S.A. si risolse nello spiegamento di una schiacciante superiorità militare: per diffondere le idee era necessario far uso del potere economico e militare (p. 41). Lecito quindi chiedersi, da parte di Steger, quanto "neoliberismo" era sopravvissuto nell'imperialismo; Steger parla di trasformazione ma non sembra cadere nella medesima ingenuità mostrata sopra da Mann, credere cioè in un -almeno teorico- "libero" mercato, ignorare cioè che il mercato è *istituzionalmente* il luogo nel quale è la *forza* a decidere.

Se c'è resistenza dunque, la forza non sarà più "soft", diviene necessariamente "hard", diviene forza militare. Secondo lui (p. 42) la continuità ideologica tra le due fasi è notevole, tant'è che teme (temeva) la possibilità di un nazionalismo U.S.A. (Trump gli sta dando ragione) e di un militarismo "di destra"; persino (p. 43) "una pericolosa svolta del globalismo verso il fascismo". Qui, secondo lui, verrebbe a generarsi una contraddizione concettuale, contraddizione sulla quale mantengo i miei dubbi, perché il *laissez-faire* è apologia della violenza e non esagero: i testi, da Bastiat a Friedman vanno letti, e non sempre è necessario decostruire la santimonia del linguaggio, a volte esso è esplicito, specialmente in Hayek.

Il terzo articolo di Steger, scritto in collaborazione con P. James, (P. James & M.B. Steger, *A Genealogy of "Globalization": The Career of a Concept*, *Globalizations*, 11,4, 2014) ripercorre piuttosto la storia della parola in oggetto il cui uso, dopo un avvio in sordina sino agli anni '80, ha conosciuto un travolgente e duraturo successo a partire dagli anni '90: guarda caso, subito dopo la crisi del mondo comunista e il mito della "fine della storia" (e delle ideologie, ciò che è alquanto umoristico, come se "libero" mercato e globalizzazione non lo fossero). Di questo improvviso successo ci dobbiamo occupare.

Secondo James e Steger, vi sono quattro livelli di formazione del significato: idee, ideologie, immaginari e ontologie. Le idee, come "elementi di pensiero e di ciò che si crede" (traduco alla lettera) rappresentano il primo e più immediato livello; le ideologie (secondo gli Autori) sono aggregati di idee e credenze con valore normativo, incluse le rappresentazioni dei rapporti di potere (gli "ismi"); gli immaginari sono modi di immaginare (tautologia loro) come ci poniamo in reciproco rapporto nelle comunità di appartenenza; le ontologie costituiscono il livello più generale di formazione del significato (p. 423).

La tesi degli Autori è che la globalizzazione assunse il proprio ruolo di grande diffusione concettuale perché partecipò della formazione di significato in tutti i quattro livelli (ivi) divenendo un poderoso significante al cuore di un sistema di credenza *politica* (ivi) inducendo così gli "ismi" tradizionali (liberismo, conservatorismo, marxismo e così via) ad assumere il prefisso "neo". "Questo suggerisce che stavamo entrando in una nuova era ideologica" (ivi). La parola entrò così a far parte del bagaglio tecnico di accademici, giornalisti, editori e librai (p. 424).

All'inizio la parola ebbe un significato generico, connesso a fenomeni di universalizzazione, a processi unificanti presenti nel mondo (p. 425) ma poi divenne "un albero dai molti rami". Nel 1951 però un sociologo, P. Meadows, ebbe ad affermare qualcosa di molto significativo: "Con l'industrialismo un nuovo sistema culturale è andato evolvendo in una società nazionale dopo l'altra; la sua diffusione globale sta iniziando e taglia trasversalmente ogni cultura (*ethos*) locale. Rimpiazzando il mito centrale della Chiesa medievale, questo nuovo modello culturale è entrato in un processo di 'globalizzazione' dopo un periodo di formazione e formulazione che ha coperto tre o quattro secoli di occidentalizzazione" (p. 429).

L'affermazione è straordinariamente lucida: il fenomeno è connesso con il predominio dell'industria come elemento formativo del senso comune che dall'occidente si è diffuso nel mondo: tradotto, il fenomeno è connesso con l'economicismo e con l'ideologia di "Occidente". Meadows è stato il primo ad usare la parola nel suo senso corrente contemporaneo (ivi).

In una serie di interviste con vari studiosi, i due Autori poterono inoltre appurare che:

- i media iniziarono a parlare di globalizzazione in rapporto agli affari e alla crisi della nazione/Stato;
- si iniziò a parlare moltissimo di globalizzazione dopo la caduta del Muro di Berlino;
- un contributo potente alla diffusione della parola fu il libro di Thomas Friedman *The Lexus and the Olive Tree* (1999);⁶⁴
- infine il termine "globalizzazione" venne inteso in rapporto alla "modernizzazione del mondo" (p. 430).

Quest'ultima constatazione ha per loro importanza fondamentale perché testimonia, secondo loro, la presenza di una connessione *ontologica* (ivi). Il concetto di modernizzazione unisce infatti due concetti, quello di modernità e quello di globalizzazione, denotando cambiamento e trasformazione. Emerso lentamente "senza fanfare" il concetto si presentò come "espressione di un fenomeno utile e necessario" (p. 431). Ho già discusso più volte altrove lo stato di salute della "modernità" e ciò che essa implica, una visione rettilinea della storia verso un/una suo/sua fine; e ho espresso già il mio giudizio al riguardo, cioè che la modernità è già *vecchia*.

L'esposizione di James e Steger mi sembra perciò interessante per il circolo vizioso che introduce (senza che i due Autori ne sembrino coscienti) tra il concetto di modernità e gli altri concetti che sembrano implicarla ma che vi sono contemporaneamente impliciti. La modernità è un concetto autoreferenziale come la Ragione; e il ruolo della Ragione nel concetto teleologico di "Storia" (si veda *supra* la nota 46) è ciò che conduce al concetto di modernità come stato di continuo superamento nel percorso del sempre-eguale. Nel concetto di modernità non è prevista la crisi e la catastrofe (si veda la nota 37 *supra*) perché ciò comporterebbe la scomparsa del *télos* e *la modernità non potrebbe più essere un percorso che è anche traguardo, ma soltanto un momento della storia (con la minuscola) con una sua nascita e una sua fine*. Al momento si potrebbe sospettarla in fase senile.

Le conclusioni dei due Autori conducono tuttavia altrove, ad un argomento caro a Steger come vedremo in seguito, perché l'affermarsi al livello ontologico del concetto di globalizzazione comporta la

⁶⁴ *The Lexus and the Olive Tree* è un libro di Th. Friedman edito nel 1999 a N. York da Farrar, Straus, Giroux LLC e riedito in versione aggiornata e accresciuta, sempre a N. York, da Anchor Books nel 2000. È un testo di riferimento (in positivo o in negativo) nella discussione sulla globalizzazione. In esso si parte dal confronto tra la modernissima fabbrica giapponese della Lexus e gli alberi di olivo contesi da poveri agricoltori arabi che ne reclamano la proprietà; l'albero di olivo vuol simbolizzare, per Friedman, ciò che lega ognuno e ogni comunità alle proprie radici culturali identitarie; la Lexus la modernità e la ricchezza. Friedman è un entusiasta della globalizzazione intesa come americanizzazione del mondo alla quale, secondo lui, tutti gli Stati debbono aprirsi divenendo così progressivamente simili tra loro sotto le leggi della razionalità economica e dell'efficienza, garantite dal libero mercato e dal capitalismo. Il suo ottimismo propagandistico degno del peggiore Hollywood, narra però, con l'esperienza di oggi, una favola senza lieto fine. Straordinario è il suo indiscusso appoggio alla finanziarizzazione del mondo: nel mondo globalizzato gli Stati debbono rispondere alla "fiducia degli investitori" (si veda il sarcasmo di Bourdieu su questo concetto espresso da Tietmeyer) perché da loro saranno giudicati tramite le agenzie di *rating* (!) e perché il danaro resta il faro del mondo globalizzato. Il "libero" mercato è sinonimo di democrazia; secondo lui capitalismo e democrazia sono sinonimi: singolare sciocchezza se si pensa alla Cina dove il capitalismo fiorisce e fruttifica tutto l'anno senza alcun bisogno della democrazia. Anche da noi e negli stessi Stati Uniti, per l'esperienza che si va facendo, non soltanto il capitalismo non genera democrazia, ma la comprime. Quella di Friedman è una mirabolante propaganda del *laissez-faire*, secondo la quale la politica dovrebbe ridursi al minimo, più che altro a facilitare le leggi del mercato, il quale garantirebbe un radioso futuro al pianeta: tanto per tornare a Pinocchio, siamo ai favolosi racconti di Lucignolo sul Paese dei balocchi (Cap. XXX). Questo Friedman/Lucignolo parla di un mondo dove la fine della politica garantisce la crescita economica (siamo sulle corde di Fukuyama, con il quale Friedman marcia appaiato e dal quale riscuote consenso). Se si ricorda lo studio sulla società U.S.A. nel 1980-2000 citato *supra* in nota 43, e se si considera che Friedman scrive nel 2000, siamo dunque in presenza della più spudorata menzogna propagandistica; e tuttavia, secondo lui, gli Stati non potranno avere altra scelta se non adeguarsi a un processo irresistibile: chi non si adeguerà ne sarà travolto. La sua propaganda non sembra così disdegnare le minacce terrorizzanti. Una singolare opinione di Friedman, peraltro non nuova, anzi, con almeno un precedente illustre, è che questo mondo intento a far quattrini non avrà interesse a fare le guerre, opinione che è quantomeno una sbadataggine, posto che ad arricchirsi sono in pochi, ad impoverirsi, molti, e chi esce sconfitto dalla competizione difficilmente penserà, come l'americano di Adorno e Horkheimer, "I am a failure, and that is that". Quanto al precedente illustre, val la pena di ricordare che Kant, imbevuto di un ingenuo ottimismo illuminista, nel suo *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (Kant Werke in zwölf Bänden, Bd. 11., Frankfurt, Suhrkamp, 1977) aveva dal canto suo sostenuto la stessa tesi (cfr. p. 221 e nota 12) in modo categorico; e a p. 227 aveva affermato: "Es ist der Handelgeist (sic!) der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann". Quanto astratto (almeno quanto il Geist) e preconetto sia il giudizio, lo si può vedere dalle guerre nate per il predominio economico: nel "mercato" c'è sempre chi perde, e chi perde non accetta sportivamente la sconfitta, anche perché ne va della sopravvivenza. Infine, una parola sui simboli scelti. Un albero d'olivo, così difficile da rendere più produttivo, almeno nel breve tempo, e con una produttività comunque non aumentabile all'infinito, quindi poco appetibile per la speculazione finanziaria, è molto più importante, per la vita dell'uomo, della sterminata e infinitamente incrementabile produzione di *gadgets* di lusso, così redditizi e rinnovabili, perciò attraenti per il capitale finanziario. Friedman è il propagandista di un ciclo infernale -e artificioso- di produzione e consumo, utile soltanto al profitto di breve termine del capitale finanziario, ma questo non deve stupire: come nota Marx (*Manifest*, etc., cit., p. 20 "Die Bourgeoisie stellt sich die Welt, worin sie herrscht, natürlich als die beste Welt vor").

gemmazione di nuove accezioni; dal significante discende una pluralità di significati che entra a far parte di nuovi immaginari sociali, associandosi a processi che stanno cambiando il mondo (pp. 431-433).

Infatti, nella terza edizione del suo *Globalisms* (cit.) Steger vuol prendere in esame le varie possibili accezioni del “globalismo” da lui individuate, tra le quali la “globalizzazione” (economica, all’insegna del “libero” mercato) è la sola della quale continueremo ad occuparci. Ciò, sia per la natura stessa di queste note, sia perché sembrano poco convincenti i rapporti di parentela con gli altri globalismi da lui individuati, sia la stessa pensabilità di essi.

Accanto alla globalizzazione in senso stretto, che egli definisce “globalismo di mercato”, poi evoluto in “globalismo imperiale”, Steger considera come “globalismi” anche i fenomeni di reazione emersi dal progressivo disagio indotto dal liberismo, e li distingue, sulla scorta di Bobbio, in globalismi “di sinistra” e “di destra”. Di “sinistra” egli considera le reazioni *no-global* alle diseguaglianze in aumento, che definisce “globalismo di giustizia”; di “destra” le reazioni di tipo identitario che definisce “populismo nazionalista”. A queste ultime, sempre sul lato della “destra”, aggiunge infine ciò che egli definisce “globalismo jihâdista”, accentrato unicamente (siamo nel 2009) su Osama bin Laden.

Come si noterà, siamo in presenza di una tassonomia alquanto artificiale -non soltanto per il riferimento a Bobbio- ed accademica. Per quanto concerne *no-globals*, “populisti” e “nazionalisti”, siamo infatti in presenza di diverse accezioni di un unico fenomeno, che di “globale” ha soltanto il fondamento nella reazione generata dai danni della globalizzazione, senza con ciò essere guidato da una ideologia globalista, anzi; perché, almeno per quanto concerne “populismi” e “nazionalismi”, siamo in presenza di fenomeni diffusi ovunque ma non per questo meno locali e localistici. Per ciò che concerne poi la “destra” e la “sinistra” si deve notare, al contrario, che esse hanno in comune la reazione alla crescente divaricazione e disagio sociale indotti dal “libero” mercato: un fatto non nuovo, se si pensa ai disastri degli anni ’20 e ’30 cui abbiamo fatto riferimento più volte, argomento di partenza per il famoso Colloquio Lippman.⁶⁵

Quanto all’invenzione (mi permetto di definirla tale) del globalismo jihâdista riferito ad al-Qâ’ida, non si può incolpare Steger se si muove a disagio in una cultura che gli sfugge, si possono però serenamente sorvolare le sue considerazioni. L’islamismo resta comunque, dopo il crollo del comunismo, il più agguerrito polo ideologico avverso all’americanizzazione del mondo.

Veniamo dunque alla sola globalizzazione della quale parliamo e della quale mette conto parlare, per osservare che c’è ben poco da aggiungere a quanto sinora detto. La premessa di Steger (p. IX) è che il globalismo del mercato è divenuto globalismo imperiale; tradotto in un linguaggio più familiare, potremmo dire che l’assalto al pianeta da parte del “libero” mercato si è risolto -né poteva essere diversamente- in un imperialismo economico.

Risalendo alle origini del processo, Steger vi trova una chiara espressione nelle tesi di Fukuyama e nella sua pretesa -ideologica- che al mondo non vi fosse più posto per le ideologie dopo la caduta del mondo comunista. L’immagine semplicistica del mondo che fu così propagandata nei “ruggenti anni ’90” fu che l’unico scopo dell’umanità fosse l’abbandonarsi alle seduzioni del mercato, le cui leggi trascendenti era impossibile e dannoso contrastare, tanto più che i loro effetti sarebbero stati benefici per tutti a causa della positiva razionalità delle leggi stesse. Questa fu la cultura egemone che s’impose, una cultura dominata dal darwinismo di Spencer per il quale il “libero” mercato rappresentava il luogo della “sopravvivenza del più adatto”. Soprattutto, per lui il dominio dell’Occidente appariva il frutto naturale di questa selezione della specie (umana).

Una strana contraddizione debbo notare perciò nella convinzione liberista che del “libero” mercato avrebbero beneficiato tutti -ovviamente nel “lungo termine”- perché non si capisce quale beneficio ne avrebbero potuto trarre i “meno adatti”: o forse non metteva conto di pensarci perché, darwinisticamente, non avrebbero potuto sopravvivere.

I primi dubbi su questa felicità generale vennero però quando ci si rese conto che, per assicurare il successo della dottrina, sarebbe stato necessario un certo uso della forza (p. 16) anche perché il *credo* liberista si presentava come realizzazione del mito illuminista della Ragione e della Tecnica come soluzione definitiva dei problemi dell’uomo (p. 37).

Steger nota poi (p. 40) che il liberismo quale via per l’americanizzazione del pianeta, imposizione di “valori” propri essenzialmente del mondo anglosassone, rappresenta una forma di “imperialismo culturale”. Ciò è senz’altro vero, ma va compreso in una ben più generale ottica imperialista, cioè come suo indispensabile supporto ideologico perché, senza ideologia, nessuna espressione della forza è in grado di imporsi stabilmente. C’è da aggiungere però -questa è una mia considerazione- che le scelte razionaliste tendenti ad annullare le differenze (l’altro vi è comprensibile soltanto dopo la sua riduzione al medesimo) sono del tutto irrazionali (come la Ragione) e, come tali, destinate a non avere successo.

In tutto ciò il mondo accademico ha avuto un proprio ruolo, dominato com’è dalla convinzione razionalista che il mondo sia conoscibile e controllabile grazie alla Ragione (pp. 47-48). Da essa deriva alla “Scienza” una pretesa neutralità; ne consegue che il mondo accademico considera “non scientifica” la

⁶⁵ L’aspetto *comune* del disagio sociale a monte della *diversità* degli esiti, lo si coglie se si riflette che il Nazismo si chiamava di fatto *Nazional-socialismo*; e che dalla crisi del Partito Socialista italiano nacquero tanto il Partito Comunista quanto il Partito Fascista. Si trattava sempre e comunque di una reazione contro il dominante liberismo e i suoi disastri sociali, reazione che travolse i partiti tradizionali dimostratisi incapaci di opporvisi. Un certo travaso politico dai partiti tradizionali si sta notando di nuovo, in Europa.

discussione ideologica, perdendo di vista il fenomeno stesso della globalizzazione che si manifesta come dibattito extra-accademico. Inoltre, all'apparente neutralità "scientifica" della cultura accademica, Steger oppone la nota obiezione di Gadamer secondo il quale ciascuno di noi è interno ad una cultura propria di un determinato tempo, che costituisce perciò la lente attraverso la quale guardiamo al mondo (p. 49). Steger ne evince (ivi) che "gli sforzi accademici" di comprendere il fenomeno a partire da ciò che si afferma nel dibattito pubblico "rinforzano, intenzionalmente o no, il dominante progetto di mercato globale, facilitando l'elusione della critica pubblica da parte degli esistenti interessi di potere". L'etica del "distacco scientifico", conclude, può fornire "argomenti persuasivi" che poco hanno a che fare con gli enormi interessi in gioco.

Steger passa poi a discutere più in dettaglio il fenomeno dell'imperialismo economico, tornando a ripercorrere (lo fa abitualmente) la critica alle sue già citate "sei pretese" (pp. 61, sgg.) che ometto perciò di ripetere. Segnalo soltanto qualche punto che qui, in presenza di un libro e non di un articolo, emerge in modo più diffuso. Ad esempio la stranezza di una "libertà" che deve essere imposta con la forza (p. 66); o lo strano ruolo di uno Stato anti-statalista che deve imporre un mercato non controllato (p. 67); o la stranezza di una Storia che non può essere opera dell'uomo perché è opera di forze che lo sovrastano (p. 71).⁶⁶

La discussione, in questa versione ampliata del tema delle "sei pretese", è in gran parte articolata come critica al citato testo di Thomas Friedman (cfr. nota 64, *supra*) ed è contro la sua singolare visione di una "democrazia" fondata sulla "affidabilità" e la "flessibilità"; e contro questa singolare concezione strumentale ad interessi puramente affaristici. Quanto alla stretta connessione degli esiti militaristi con le premesse imperialiste della globalizzazione, Steger cita un testo di Kaplan, sostenitore di un imperialismo armato⁶⁷ e di una "libertà" sorvegliata dal potere degli U.S.A., perché "il potere americano e soltanto il potere americano può costituire il principio organizzatore per l'espansione mondiale di una società civile liberale" (p. 89). La libertà deve infatti essere concepita "pragmaticamente" (?).

Certe tesi si commentano da sole -siamo in presenza di parole-feticcio che malamente coprono il desiderio di dominio- però è importante sottolineare questa *naturale* esplicitazione del "libero" mercato come atto di imperialismo economico e, se del caso, militare. Trovo anche interessante che Steger, come Johnson e Mann, sembri considerare quest'ultimo fenomeno con disappunto e quasi una contraddizione, come se la parola "liberal" evocasse la libertà nel suo senso più generale, e non mascherasse una banale libertà di far uso della forza nel mercato, facendo così della libertà e del mercato non soltanto uno strumento di conservazione sociale, soprattutto uno strumento di accentuazione delle disuguaglianze.

Idee più precise sull'*ordo et connectio rerum* ha viceversa Mark Weisbrot, che abbiamo già incontrato citando alcuni dei suoi tantissimi rapporti, scritti per il Center for Economic and Policy Research, del quale è condirettore. Weisbrot è l'autore di *Failed: What the "Experts" got wrong about the Global Economy*, London-N. York, Verso, 2016. Quell'uso del virgolettato nel titolo ci ricorda che, nel testo, il termine è sempre usato con una certa ironia: *et pour cause*! Ciò che Weisbrot contesta è infatti l'imperversare della dottrina "neo" liberista e il conseguente abbandono delle politiche keynesiane in auge sino agli anni '70.

La sua ricerca non verte tuttavia tanto sugli aspetti teorici della contesa: egli espone e commenta *dati reali dell'andamento dell'economia mondiale* dal 1960 al 2016; sull'evidenza di quei dati esprime quindi una radicale condanna del "neo" liberismo che ha "fallito". Fallimentari con esso sono perciò le dottrine degli "esperti" che hanno dominato, e tuttora dominano, il panorama della "scienza" economica. Va detto, al riguardo, che il testo appoggia le proprie osservazioni su una ragguardevole massa di rapporti ufficiali emessi dalle principali istituzioni economiche mondiali,⁶⁸ e che perciò i dati da lui citati possono essere ritenuti come scelti tra i più attendibili usualmente a disposizione.

Prima di esaminare il suo libro è comunque necessaria un'ulteriore precisazione: la critica -durissima- di Weisbrot all'attuale economia, non è una critica del capitalismo. Weisbrot invoca più volte il ruolo, ultimamente mancato, della "sinistra", ma la sua è una posizione keynesiana tutta interna ad una scelta tecnica della guida dell'economia, scelta che ha due capisaldi: un ruolo di controllo e intervento dello Stato e una sua politica economica che abbia come obiettivi principali l'occupazione e la crescita. Quel che comunque non sembra sfuggire a Weisbrot -perlomeno emerge qua e là nella connessione delle cifre e dei commenti- è il rapporto di consanguineità esistente tra il "libero" mercato e l'imperialismo economico, in questo caso statunitense; non per nulla egli cita più volte la *Shock Economy* di Naomi Klein.

Una menzione a parte merita tuttavia la *Prefazione* al testo, curata da Ha-Joon Chang, economista dell'Università di Cambridge, il quale si concentra su un paradosso nel quale ci eravamo già imbattuti: i grandi fautori del "libero" mercato sono stati quei Paesi, Gran Bretagna e Stati Uniti, che avevano in precedenza sviluppato e protetto la propria economia con le barriere tariffarie e con altri espedienti. La storia dell'industrializzazione, afferma a p. IX, è avvenuta "attraverso protezioni tariffarie, divieti d'importazione,

⁶⁶ Cioè della Ragione cosmica stoico/deista. La secolarizzazione, così com'è avvenuta, ha forse qualcosa in comune con le forme di neo-paganesimo presenti in Occidente?

⁶⁷ *Warrior politics: Why Leadership demands a Pagan Ethos*, nel quale si caldeggia il ritorno ad un'etica *pagana* (cfr. nota 66, *supra*) della guerra.

⁶⁸ Come quelli dei quali abbiamo esaminato un microscopico campione nella precedente nota 43 e altrove nel testo; si tratta di rapporti dell'IMF, del WTO, dello NBER, del CEPR, etc., che controllano continuamente l'andamento dell'economia mondiale.

industrie statali, sussidi governativi all'esportazione e alle industrie favorite, regolamentazione e controllo degli investimenti e delle proprietà straniere, come anche degli scambi internazionali, sovente di prolungate sovvenzioni alle industrie nascenti". "Gli Americani", precisa a p. X, "come gli Inglesi prima di loro, divennero sostenitori del 'libero mercato'.....quando poterono farlo restando padroni dell'economia mondiale".

Ha-Joon Chang cita poi, come farà espressamente Weisbrot, il caso della Corea del Sud, che ha avuto uno sviluppo economico straordinario a partire dagli anni '80 (si veda il grafico a p. 90) per aver messo in atto una politica economica opposta al dettato liberista: dettato che ha viceversa messo in crisi l'Europa, come documenta a lungo Weisbrot citando anche (p. 2) il famigerato (è il caso di usare la parola) ministro tedesco Schäuble.⁶⁹ Le crisi tuttavia, ricorda a p. XI anticipando un tema di Weisbrot che fa decisamente capo alla Klein, "presentano irresistibili opportunità agli ingegneri sociali, specialmente se i luoghi decisionali (traduco così le *Authorities*) possono essere tenuti lontani dal giudizio elettorale, come nell'Eurozona".

Ci troviamo con ciò proiettati verso l'inizio del libro di Weisbrot, la cui *Introduzione* è in buona parte dedicata al caso europeo, argomento poi del primo capitolo. In buona parte ma non del tutto, perché gli argomenti che danno corpo al testo sono essenzialmente tre: i danni prodotti dalle ricette "neo" liberiste in Europa, in Sud America -qui però superate- e un po' ovunque; come questi danni siano stati superati, soprattutto in Sud America, grazie all'introduzione degli "scomunicati" interventi anticiclici di keynesiana memoria; infine il caso particolare della Cina che avevamo già visto *supra* attraverso i rapporti del CEPR cui aveva contribuito lo stesso Weisbrot. A prescindere dal più ampio respiro argomentativo di un libro rispetto a un rapporto, le cifre e le considerazioni in gioco sono sempre le medesime; in più c'è la critica dell'Euro, una moneta che ha certamente danneggiato i soci più deboli (Portogallo, Spagna, Italia e Grecia) ai quali ha reso impossibile l'applicazione delle misure anticicliche che avrebbero consentito loro, come hanno consentito agli Stati dell'America latina, di riprendere lo sviluppo dopo la crisi del 2008, salvaguardando così il benessere sociale.

I dati statistici dell'economia consentono quindi di definire il ventennio 1980-2000 come "un esempio del fallimento su larga scala della politica neoliberista" (p. 8) e nessuno si è chiesto come sia potuto avvenire questo disastro sociale.

Massicce privatizzazioni, apertura indiscriminata dei mercati, *deregulations* estese al mercato del lavoro, ne furono la causa (p. 9) cui si aggiunse -misura davvero assai poco "liberista", anzi, protezionista, ma sacra al "liberismo"- l'inasprimento della cosiddetta "proprietà intellettuale", strumento di trasferimento della ricchezza dai Paesi poveri a quelli ricchi (ivi).⁷⁰ Il solo Paese che si salvò -ma questo lo abbiamo già visto- fu la Cina per i noti e già esposti motivi; con essa L'America latina non appena ebbe liquidato, alla fine del XX secolo, le politiche liberiste che l'avevano impoverita.

Venendo ad esaminare il caso dell'Europa, più in particolare dell'Eurozona, Weisbrot sottolinea innanzitutto che il destino degli Europei è stato posto nella mani di persone del tutto prive di responsabilità nei confronti dell'elettorato (p. 21); in altre parole "tecnici", "tecnocrati" o "esperti" che dir si voglia, i quali vedono nelle crisi "l'opportunità per introdurre quei cambiamenti ai quali non sono mai stati deputati da alcuna scelta popolare (ivi).⁷¹ Se la popolazione europea è stata consenziente, ciò dipese dalla continua propaganda liberista instillata nella cosiddetta "opinione pubblica" (pp. 23-24).

Certamente ciò ha una sua verità: a mio avviso resta tuttavia sempre inevasa la domanda di fondo: *perché* ciò fu possibile, fu possibile fare accettare come valida e opportuna la ricetta liberista? Non si dimentichi poi che essa gode ancora, nonostante anni di disastri, di buona accoglienza da parte delle sue stesse vittime. Incapacità di analisi *materiale*? Forse, ma certamente, innanzitutto, una cultura fertile a quelle suggestioni: ne abbiamo parlato e ne parleremo ancora.

La domanda inevasa è legittima, tanto più che Weisbrot aggiunge (p. 24) che il peggiorare della situazione economica giustificò un'intensificazione delle misure liberiste (la logica avrebbe voluto il contrario): taglio delle pensioni, dimagrimento del settore pubblico, privatizzazioni, indebolimento delle difese sindacali volte alla sicurezza del lavoro: il tutto supportato da giornalisti e politici (ivi). Venne così in auge la definizione -impropria, come sottolinea Weisbrot- di "crisi del debito sovrano" (p. 25). Quel che è accaduto lo sappiamo per esperienza comune quindi penso di poter sorvolare sul racconto, a partire dal trattamento assurdo subito dalla

⁶⁹ Lo studio di Weisbrot si sofferma sui danni procurati all'Europa -più precisamente all'Eurozona- da un'agenda politica liberista dettata (principalmente) dalla Germania; sottolineando però anche i vantaggi portati alla Germania da questa politica, vantaggi che vanno anche oltre quelli da lui segnalati. Il punto è che ci si dimentica sempre quante e quali siano state, storicamente, le manifestazioni di un ben radicato imperialismo economico, tra le quali l'imperialismo germanico ha una lunga e consolidata tradizione sin dal XIX secolo: tant'è che dal suo scontro con l'imperialismo britannico sono emerse due guerre mondiali, dalle quali la l'imperialismo tedesco è uscito sconfitto. Forse per questo si tende a dimenticare la sua presenza entro lo spazio europeo, non si dà cioè il suo vero nome alla politica economica imposta dalla Germania. In Europa la Germania è "più uguale degli altri", scrive Weisbrot a p. 47.

⁷⁰ Si ricorderà, dal capitolo precedente, che l'ultraliberista Milton Friedman voleva vietare gli ordini professionali e lasciare libertà ai ciarlatani di spacciarsi per medici. Quando però si tratta di "proprietà" (intellettuale) anche gli ultraliberisti diventano protezionisti. Il liberismo mostra coerenza essenzialmente nel desiderio di sopraffazione, all'insegna della "sopravvivenza del più adatto": qui il problema non è etico, è in questione la praticabilità di una dottrina che disgrega la società, senza la quale però neppure l'individuo può pensare di esistere.

⁷¹ Non era forse questo il desiderio di Platone? Qui c'è comunque una prima allusione (poi Weisbrot sarà più esplicito) alla *Shock Economy* della Klein.

Grecia, buono soltanto per trasformare una banale infreddatura in una gravissima malattia: anche qui con l'aiuto dei luoghi comuni.⁷²

Avvenne così che la crisi dell'Eurozona fosse in parte dovuta ai timori del mercato, che le azioni in procinto di essere adottate dall'Europa nei confronti dell'Italia ricalcassero quelle già adottate nei confronti della Grecia (p. 28). Weisbrot segue quindi i vari passi della crisi scatenata sull'Italia dalle autorità europee su pressioni franco-tedesche culminanti con la caduta del Governo Berlusconi, uno dei quattro Governi dei PIIGS che furono fatti cadere; il quinto, quello spagnolo, fu poi punito dagli elettori per aver ceduto alle pressioni e adottato misure liberiste (pp. 33-34).

Il progressivo patente fallimento delle politiche liberiste, attestato dagli indicatori economici, non diminuì l'ostinatezza (*stubbornness*) dei centri di potere europei nel sottoporre l'Europa a "enormi rischi", pur di non perdere l'occasione della crisi per imporre la propria ricetta (p. 35). Per il Governo tedesco e per la Banca Centrale Europea, sua alleata (prima della nomina di Draghi) la crisi era considerata un'opportunità per introdurre negli Stati più deboli quelle riforme *che nessun elettorato avrebbe mai votato* (p. 39).

Particolarmente criticate da Weisbrot sono poi le misure che andarono sotto il nome di "consolidamento fiscale" (il famigerato *fiscal compact*) che crearono una società con minor potere contrattuale da parte dei lavoratori, specialmente quelli a basso reddito, maggiore povertà e disuguaglianze, meno Governo e minor sicurezza sociale: col risultato di ridurre il reddito e l'occupazione (p. 46).

Weisbrot critica poi i problemi strutturali creati dall'Euro, che ha molto giovato alla Germania e nuociuto ai Paesi più deboli, se non altro perché ha tolto a questi ultimi la possibilità di affrontare la crisi con misure espansive, anti-cicliche, keynesiane, per le quali sarebbe stata necessaria la sovranità perduta con l'introduzione della moneta unica.⁷³ L'estremismo liberista è stato dunque all'origine della lunga crisi registrata in Europa *e soltanto in Europa*. "L'Euro" conclude Weisbrot a p. 55 "è risultato essere un tragico e costoso errore per la gran maggioranza degli Europei".

Diagnosi un po' brutale: potremmo dire meglio "l'Euro così come è nato, con le sue regole", perché non si può ignorare che gli Stati più indebitati avrebbero avuto qualche problema con i tassi d'interesse correnti sulle proprie valute (vero è che, prima dell'Euro, non erano *così tanto* indebitati): ma poteva l'Euro nascere diversamente? Qui, ancora una volta, si torna alla *realtà* dell'imperialismo economico, nella fattispecie tedesco. Comunque, dice Weisbrot alle pp. 56-57, è l'Europa il luogo nel quale furono commessi i più grandi errori politici, anche perché il dibattito pubblico dei Paesi democratici è immerso nella mitologia (*scil.*: liberista) e coloro che debbono decidere sono incompetenti.

Questo è anche possibile, resta però il dubbio che la "incompetenza" (vera, o anche simulata per opportunismo) possa costituire un ottimo alibi per coprire precisi interessi; e che la "mitologia" in tanto possa prosperare in quanto sostenuta da una folla di fedeli creduloni. Il "neo" liberismo è stato un programma lungamente architettato in sede accademica e imposto politicamente dall'alto di un potere imperiale: dunque un ottimo punto di coagulo per concreti interessi lucidamente perseguiti.

Le cose, tuttavia, potevano andare diversamente, dice Weisbrot: lo mostra il caso dell'America latina. Particolarmente vistoso il caso dell'Argentina che, dopo essersi liberata dalla morsa liberista imposta dall'IMF e dagli U.S.A., ha conosciuto una crescita impetuosa grazie alla politica economica anti-ciclica adottata dal Governo (pp. 59, sgg.; si osservi in particolare il grafico a p. 63. Tutti i dati provengono -come sempre- dal genere di fonti già citate, le più attendibili). Anche in quel caso le previsioni -negative- degli economisti "ortodossi" (cioè di *fede* liberista) si dimostrarono radicalmente errate nel sottovalutare la positività del cambiamento (p. 64) ma il fatto è che essi agivano per conto dei creditori, che speravano di portare sempre più in alto il tasso d'interesse sul debito argentino (p. 66).

Col nuovo corso politico l'inflazione fu notevole -sino al 30% annuo- ma, come nota Weisbrot a p. 68, se i salari seguono il *trend*, l'inflazione non incide sul tenore di vita; ciò che conta è il reddito e, ancor più, l'occupazione. La prospettiva di Weisbrot è dunque pienamente keynesiana. L'esempio dell'America latina gli consente dunque di tornare all'Europa per la quale ritiene sarebbero state utili, per uscire dalla crisi, le ricette argentine: in questo è utile esaminare la tabella che egli produce a p. 78, nella quale è evidente il danno subito dalla Grecia (e dall'Italia) per la sciagurata politica economica delle istituzioni europee; ed è anche evidente la più rapida ripresa economica degli Stati che respinsero il ricettario "neo" liberista: l'Argentina e la Corea del Sud. Il fatto è, conclude a p. 81, che non c'era alcuna razionalità economica al fondamento delle misure imposte dall'Europa alla Grecia (e ad altri Stati, tra i quali l'Italia).

Siamo dunque davanti al fallimento delle previsioni di crescita economica a lungo termine, una storia non detta e un mistero irrisolto: questo è il titolo del terzo capitolo (pp. 83-124) che fa riferimento agli studi di Piketty, in particolare a quello già citato in *Derive della Ragione*. Il fatto reale è che questa economia ha accentuato le disuguaglianze (p. 84) fenomeno al quale non sfugge neppure la Cina che, anzi, è, insieme agli Stati Uniti, all'avanguardia nel fenomeno (p. 85). Se ciò può facilmente sfuggire, la ragione è nella crescita impetuosa di quel Paese fuori dalla povertà; un fenomeno che ha condotto anche i meno abbienti, benché sempre

⁷² P. 27, quelli dei parsimoniosi lavoratori tedeschi costretti a mantenere i fannulloni greci: i quali però lavorano molto più di loro, si vedano le statistiche citate nel testo, che è interamente giocato *sui dati di fatto in grado di smentire gli assunti ideologici*.

⁷³ La BCE non può essere, come noto, il "prestatore di ultima istanza".

più diseguali, ad accrescere comunque di molto il proprio reddito (si ricordi lo studio di Lopez e Servén citato nella nota 43).

Le ragioni del fallimento sono quelle comunemente denunciate, dovute ad una politica liberista che ha imposto l'indipendenza delle Banche Centrali (si ricordi il libro di Ferrero più volte citato); la politica monetaria restrittiva, anche con alti tassi d'interesse; le aperture al commercio internazionale e ai flussi di capitale; la difesa della cosiddetta "proprietà intellettuale" (su questo Weisbrot insiste molto); le privatizzazioni; la deregolamentazione finanziaria; l'indebolimento delle capacità contrattuali dei lavoratori; una politica fiscale restrittiva e pro-ciclica, con un taglio della spesa come risposta (sbagliata) all'indebitamento economico; infine l'abbandono delle politiche statali di sviluppo industriale (pp. 93-94). Quest'ultimo punto dovrebbe essere forse maggiormente sottolineato, perché sembra avere un rapporto biunivoco con la politica delle delocalizzazioni, oltretutto con la riduzione della spesa e dell'intervento statale.

La cosa paradossale è che giornalisti e professionisti (accademici?) che scrivono senza esaminare i fatti e le cifre, ritengono la politica liberista un successo (pp. 96-97). Di fatto, una ripresa c'è stata soltanto dopo il 2000 (il periodo 1980-2000 è un ventennio orribile) e soltanto per i Paesi che hanno abbandonato quella politica. L'IMF porta la responsabilità di tutto ciò in quanto punta di lancia del "cartello dei creditori" (p. 105): una definizione che abbiamo già incontrato. Diversa la vicenda di Cina e India, ma questo lo abbiamo già visto con lo studio dello stesso Weisbrot pubblicato dal CEPR.

In conclusione, pur premettendo che il PIL non è un esatto indicatore del benessere e neppure della reale ricchezza (alcuni esempi di beni che non vi sono calcolati, e di "mali" che paradossalmente accrescono il PIL sono a p. 118, ma questo è noto) Weisbrot conclude che il ventennio liberista (1980-2000: ma per l'Europa la vicenda non è ancora finita) è stato un periodo di sprechi e di inefficienza: spreco del lavoro dei disoccupati e dei capitali non usati (p. 124).

L'IMF ha avuto un ruolo di primo piano nel provocare il disastro (pp. 125, sgg.) in quanto istituzione che, sotto l'egemonia U.S.A., ha costretto gli Stati debitori a pratiche insensate e autolesioniste. Questo è vero, ma questo -lo ricordo in funzione dell'argomento che abbiamo voluto trattare- è esattamente ciò che si chiama imperialismo economico, tant'è che si presenta del tutto conseguente l'osservazione di Weisbrot a p. 129: "l'enorme perdita d'influenza dell'IMF nell'ultimo decennio ha significato una seria riduzione del potere U.S.A. nel mondo".

Per ogni dettaglio rinvio chi vuole alla lettura del testo, che non avrebbe senso ripetere qui; lo stesso dicasi per i dettagli sulla ripresa del Sud America dopo il rifiuto di proseguire l'esperimento "neo" liberista (pp. 167-233) introdotto con i metodi autoritari già illustrati in senza veli dalla Klein, a partire dal supporto al *golpe* di Pinochet.

Le ultime pagine sono dedicate a conclusioni assai generali, che accennano alla crisi della sinistra europea incapace di pensare un'economia diversa, e allo strapotere derivato agli Stati Uniti dall'implosione del sistema sovietico, responsabile certamente in buona parte anche della crisi propositiva delle sinistre europee. Le cose, per giunta, non sembrano al momento in procinto di cambiare, c'è solo da sperare che il "progresso" riguardi, prima o poi, anche l'Europa.

La chiusura di Weisbrot, maturata sull'analisi dei dati mondiali, apre tuttavia a una moderata speranza: "Le idee che favorirono quello spiacevole fallimento (*scil.*: del liberismo) restano influenti, ma queste anche, col tempo, diverranno sempre meno rilevanti" (p. 242). Si tratta quindi di augurarsi che i dormienti/benpensanti, gli ipnotizzati dalle *parole* degli "esperti", inizino finalmente a percepire la realtà *materiale* degli eventi, e costringano anche l'opportunismo della politica a prenderne atto.

Se le "idee" (eterna foglia di fico degli interessi) del liberismo sono destinate a perdere progressivamente la virulenta rilevanza che hanno avuto sin dagli anni '80, la prima tentazione ad affacciarsi è quella di frugare nell'armadio per recuperare quelle di Marx, che stavano ad impolverarsi tra i ricordi di famiglia. Premetto subito che non intendo aprire una discussione economica, tantomeno ideologica: se mai, l'argomento avrebbe dovuto essere trattato nel capitolo precedente, qui mi ero proposto di trattare soltanto una particolare conseguenza del "libero" mercato e non trovo pertinente dedicare largo spazio alla letteratura neo-marxista che richiederebbe una ricerca a parte.

È tuttavia utile soffermarsi su alcuni punti del pensiero, non soltanto economico, che per moti decenni rappresentò un'alternativa agli sviluppi dell'Occidente prima di apparire fuori moda verso la fine del secolo scorso; lo è perché, al di là del fallito esperimento comunista, esso rappresenta una critica del liberismo che non ha certo avuto risposta dall'economia neoclassica, braccio armato dell'attuale imperialismo economico (attenzione: non dell'imperialismo in sé, che può motivarsi anche con altre ideologie, al tempo degli Assiri il capitalismo non esisteva). Come tale il pensiero di Marx può costituire un elemento di riflessione sui percorsi in atto e sulla possibilità di deviare da essi prima di un possibile deragliamento.

Lo farò prendendo in esame un testo che ha ricevuto alcune critiche negative⁷⁴ ma che, a mio avviso, offre la possibilità di un ampio spettro di analisi: mi riferisco al citato *Philosophie nach Marx*. Nonostante tutte

⁷⁴ Di metodo e di sostanza, a parte la generale critica sull'eccesso di citazioni e di bibliografia, che avrebbe portato l'Autore anche a qualche svista. In particolare gli si imputa sia di aver esaminato la recezione di Marx soltanto entro i limiti della letteratura tedesca, sia di aver voluto

le critiche delle quali ritengo si debba tener conto (con il beneficio di inventariarne la provenienza, perché il mondo accademico e quello della sinistra son proverbiali per nutrire il *genus irritabile vatum*) ritengo utile percorrere la ponderosa ricerca di Henning che offre la possibilità di riflettere sui diversi aspetti di un'opera monumentale, quella di Marx, raffrontandoli con una cultura, quella attuale, sempre più uniformata. Insisto sul tema della cultura perché l'economia predicata e praticata, che non è una scienza, è economia *politica*, è l'espressione di una cultura egemone e non può essere pensata separatamente da questa. Le scelte dell'economia politica hanno origine sociale e effetti sociali.

Prima di inoltrarci nell'esame del testo di Henning, può forse essere utile chiarire per quale ragione egli ritenga importante ricordare la critica di Marx all'economia capitalista, e a tal fine può essere d'aiuto un suo breve articolo, seguito da una breve intervista, apparso recentemente sulla *Neue Zürcher Zeitung*.⁷⁵ Nell'articolo Henning esordisce ricordando l'iniziale orientamento di Marx verso gli studi filosofici, seguito da un'attività giornalistica; gli studi economici, condotti per un ventennio, furono da lui intrapresi soltanto dopo esser giunto a Londra a seguito della fallita rivoluzione del 1848. Se questo è vero, mi permetto però di ricordare che le idee di Marx in materia di economia e società erano ben precise sin da prima dei successivi studi, che gli furono necessari per svilupparle nella forma assunta ne *Il Capitale*, ma non rappresentarono l'inizio o il cambiamento di un percorso.⁷⁶

Nel suo articolo Henning insiste poi molto sul tema delle crisi del capitalismo, sviluppato da Marx ne *Il Capitale*, come fenomeno endogeno al processo di produzione capitalista, non frutto di eventi ad esso esterni come vorrebbe l'economia classica, per la quale il capitalismo rappresenta la forma "naturale" della produzione.⁷⁷

Le crisi endogene al capitalismo, dice Henning, sono di tre tipi. Il primo nasce dalle disegualianze sociali che esso approfondisce. Il secondo è creato dagli squilibri del mercato connessi con improvvisi innalzamenti o crolli dei prezzi e ciò perché, secondo Marx, il capitalismo non produce per soddisfare i bisogni ma per ricavare un profitto; il neoliberalismo, che ha fondato se stesso sull'obbiettivo del mercato, è divenuto perciò fonte di crisi. Il terzo tipo è originato dal meccanismo della concorrenza che provoca un eccesso di produzione e la caduta del saggio di profitto; perciò, dice Henning, il capitalismo sega il ramo sul quale è seduto ("sägt der Kapitalismus am eigenen Ast").

"Il capitale perciò si guarda attorno alla disperata ricerca di possibili investimenti; si sforza di diminuire i salari, di abbassare gli standards, di abbattere le opposizioni politiche, di trasformare gli uomini in compratori e di incorporare le ultime potenzialità del mercato".⁷⁸ Marx, prosegue Henning, sarebbe perciò ben poco meravigliato della mercatizzazione di una parte sempre crescente della società, né lo sarebbe dal fenomeno degli *working poors*, di coloro che, pur avendo un lavoro, sono in povertà; non lo sarebbe per i casi di depressione per eccesso di lavoro⁷⁹ e per la distruzione dell'ambiente. "Triste attualità per un classico. Sarebbe meglio se la sua opera fosse passata di moda". Così conclude Henning.

criticare, in nome e per conto del pensiero di Marx, praticamente tutta la letteratura che in qualche modo a Marx si richiama. Ciò di cui Henning accusa il pensiero post-marxiano, è di aver "spiritualizzato" o "ontologizzato" Marx; ovvero, per converso, di averlo travisato in senso "naturalistico" o "deterministico", laddove il pensiero di Marx rappresenta l'analisi "scientifica" di una realtà, la realtà del processo produttivo capitalista articolato sulla dicotomia tra possessori dei mezzi di lavoro e venditori della propria forza-lavoro. Noto *en passant* che alcuni aspetti della critica di Henning si presentano particolarmente facili allorché ci si rivolga ad una cultura particolarmente "infettata" (mi si consenta l'espressione) dall'Idealismo hegeliano, quale quella tedesca. Henning accusa inoltre tanto la socialdemocrazia quanto Lenin di aver frainteso la lezione di Marx. In altre parole, il suo testo è un lungo elenco di ciò che, a suo avviso, si è sbagliato nella recezione del pensiero di Marx; il risultato è quello di isolare "Marx" da tutto il contesto storico seguente che avrebbe "perduto l'oggetto"; e la conclusione è l'invito a riprendere daccapo il discorso su Marx. Curiosamente però, mi consento di notare, in questo modo è lo stesso Marx a divenire un "oggetto" nel senso dualista e razionalista della parola, sorta di *res extensa* astratta da ogni contesto storico, biografico e sociale; dalla realtà del suo tempo e da quella dei possibili seguiti della sua lezione nei luoghi, nei tempi e nelle circostanze nei quali avvennero. Il risultato è che il suo "Marx", sterilizzato da ogni possibile inquinamento, giace perfettamente conservato in una teca di cristallo, un po' come la mummia di Lenin, con Henning a montare la guardia.

⁷⁵ Il 14 Settembre 2017, in occasione dei 150 anni de *Il Capitale*, a p. 29. L'articolo s'intitola *Die traurige Aktualität eines Klassikers* ed è seguito nella stessa pagina da un'intervista di Jürg Müller intitolata *Im Sozialismus arbeiten die Leute freiwillig und gerne* (con riferimento alla visione utopica di *Die Deutsche Ideologie* evocata dallo stesso Henning).

⁷⁶ Il 1848 fu un anno di diffusi moti rivoluzionari in Europa e in quell'occasione Engels e Marx pubblicarono il famoso *Manifesto del Partito Comunista* del quale si deve tener conto, e torneremo a parlarne, perché vi sono espresse sia le visioni utopiche di Marx delle quali si dovrà tener conto quando vedremo le critiche di Henning a Lenin, sia il fondamento della critica alla società borghese rispetto al quale l'analisi condotta ne *Il Capitale* e nella *Storia delle teorie economiche* (edd. citt. nel precedente capitolo; nell'edizione tedesca *Marx Engels Werke* voll. 23, 24 e 25 il primo; 26,1, 26,2 e 26,3 il secondo, diversamente impaginato ed edito con il titolo *Theorien über den Mehrwert* che avrebbe dovuto costituire il 4° Libro de *Il Capitale*). Questo per precisare sin d'ora che la critica di Marx all'economia capitalista è frutto di una visione che precede l'analisi "scientifica" dei processi e che quest'ultima non è quindi districabile dalla visione utopica della futura società. L.B. Namier, che ha scritto del 1848 come *La rivoluzione degli intellettuali* (trad. di R. Gay Cialfi, Torino, Einaudi, 1957) scrive, ivi, a p. 216: "I bastioni della reazione erano caduti, bisognava sgombrarne le macerie, nuove strutture dovevano sorgere; vi era un gran vuoto pieno di sole e aria; e sopra di esso aleggiava lo 'Zeitgeist' singolarmente illuminato. Gli uomini avevano sogni e visioni, qualunque cosa lo spirito concepisse essa sembrava raggiungibile in quell'anno di illimitate possibilità. L'anno successivo le visioni luminose e ariose erano impallidite, ed era come se non fossero mai esistite".

⁷⁷ Per comprendere la singolare pretesa dell'economia classica si vedano, nel capitolo precedente, i suoi rapporti con il razionalismo deista.

⁷⁸ Art. cit. Si pensi alla privatizzazione dei servizi in atto ovunque; negli U.S.A., lo abbiamo visto, si sono esternalizzati anche l'esercito e le carceri.

⁷⁹ In Giappone è diffuso il suicidio per eccesso di lavoro.

Intervistato poi da J. Müller, Henning fa notare che nel comunismo sovietico della pianificazione (vedremo poi che egli lo considera un tragico fraintendimento di Marx) sorse una nuova classe di padroni, i burocrati; e tuttavia nel mondo capitalista si è egualmente limitati nella possibilità di realizzare se stessi tramite il lavoro. Contro questo mondo lavorativo egli ricorda la più volte citata utopia di *Die Deutsche Ideologie* e afferma: “Posso soltanto dire qual’era l’ideale di Marx. In esso era (*scil.*: il lavoro) una libera scelta.....secondo il talento e le preferenze”. E infine: “Nel socialismo le persone lavorano per libera volontà e volentieri”.

Ora, questa è la nota utopia. Faccio tuttavia notare che ne *Il Capitale* (ed. cit., vol. I³, p. 45) Marx, a proposito del tentativo padronale di comprimere i salari, afferma: “Ma se gli operai potessero vivere d’aria non si potrebbero comprare a nessun prezzo” (corsivo suo). Sacrosanto, ma sorge un dubbio: se gli operai (e non soltanto loro) potessero vivere d’aria, in altre parole potessero vivere senza lavorare, che cosa potrebbe convincerli a lavorare? E senza lavoro, potrebbe esistere l’umanità dell’uomo e la sua storia? Qui sembra evidente che l’utopia tende a trasformarsi in atopia: un uomo senza bisogni da soddisfare con il lavoro non avrebbe neppure potuto avere l’evoluzione che ha avuto, da pitecantropo a *homo sapiens*. Il percorso che indica poi Henning -non dedicarsi alla produzione ma alla lettura, alla musica e alle passeggiate, adombra piuttosto l’ideale estetizzante del *flâneur* borghese.

Ora che abbiamo preso contatto con l’Autore, dedichiamoci dunque all’analisi del suo testo che non sarà completa, sia perché parte di essa mi è sembrata poco pertinente all’argomento delle nostre riflessioni (una certa esorbitanza della trattazione è stata fatta notare anche dalla critica) sia perché un’analisi completa occuperebbe uno spazio eccessivo nell’economia del presente capitolo.

Marx, dice Henning ad apertura (p. 18) è scomparso dalla scena con il 1989; ma la scomparsa dell’ortodossia marxista apre la strada ad una nuova vita del *suo* pensiero (p. 25). Il corsivo che ho introdotto serve a porre in evidenza l’obiettivo che guida la ricerca che, come ho già detto, tende ad isolare una sorta di archetipo “Marx” a monte di ogni sua possibile interpretazione: salvo, ovviamente, quella di Henning, che esiste né potrebbe non esistere. Dunque un “Marx secondo Marx” che è di fatto un “Marx secondo Henning”.

Questo suo testo ben ordinato per discipline (Marx nelle sue interpretazioni politiche, economiche, sociologiche, religiose, filosofiche, etc.: non di tutto ci occuperemo) si apre con una sezione significativa, per quel che ci riguarda forse la più significativa: *Marx ieri: sulla genesi di una recezione teoretica errata*. Viene dunque dato per scontato che manchi ancora una corretta lettura del suo pensiero.

Dice Henning a p. 27 che la comprensione di Marx fu distorta dalla traduzione della sua dottrina economica in un programma che affidava il primato alla politica e che originò una scelta dittatoriale; la reazione neoclassica fu dunque funzionale ad una reazione contro il marxismo (p. 28) il cui esito fu la “desociologizzazione” (*Entsoziologisierung*) della dottrina economica (per chiarezza: lo studio dell’economia fu separato da quello della società).⁸⁰

Si creò così un dualismo tra l’astratta dottrina neoclassica e altre dottrine eticamente motivate (la prima non lo è, è darwinista); lo stesso accadde nella sociologia tra le dottrine individualiste e quelle moraleggianti. Con ciò fu realizzata la “perdita dell’oggetto”, prezzo pagato per evitare il pensiero di Marx (p. 29) e la sua dottrina centrale, la divisione in classi della società (ivi).

Mi sono soffermato su questo *incipit* perché esso rappresenta il filo conduttore di *tutta* la critica di Henning: ogni sviluppo del successivo marxismo (filosofico, economico, sociologico, etc.) è caratterizzato da uno scostamento dualistico, dicotomizzante; da una lettura astratta del pensiero di Marx, che viceversa realizza il proprio interiore equilibrio nell’essere un pensiero che indaga “scientificamente” la *realtà*. In altre parole, non un pensiero che “crea” la realtà né una mera contemplazione del fenomeno, ma un pensiero che, analizzando le strutture del reale, ne trae un modello che ne dà ragione.

Una modesta riflessione sul primato delle opere evocato in *Giacomo*, 2,18, mi fa pensare che la traduzione di un tale modello in chiave politica sia alquanto “naturale”: è perciò altrettanto naturale che Henning inizi l’analisi dedicando i due primi capitoli alla socialdemocrazia e al comunismo. Per quanto riguarda la socialdemocrazia, la storia di Henning inizia con la critica di Marx al Programma di Gotha (1875) base del successivo Programma di Erfurt (1891) e prosegue con il successivo Revisionismo. Elemento centrale di riferimento è la critica di Marx al Programma di Gotha.

Nell’analisi di Henning, fondamentale per una critica al programma socialdemocratico è per l’appunto il citato richiamo al carattere “scientifico” del modello marxiano del processo di produzione capitalistico, un modello altamente astratto che non legittima l’esatta previsione del futuro (p. 37). Esso piuttosto fornisce il quadro dello sviluppo del processo di produzione capitalistico (ivi) sul fondamento delle leggi che lo governano, quali ad esempio, la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto. Non era quindi realistico (o, se vogliamo, marxiano) il programma della socialdemocrazia dipendente dal sicuro avvento di ripetute e sempre più gravi crisi del capitalismo (p. 38). Al riguardo, Henning sottolinea che Marx era stato ammaestrato dall’aver due volte fallito nelle proprie attese rivoluzionarie (nel 1848 e nel 1857).

⁸⁰ Cioè, e più in concreto come abbiamo visto in questo capitolo e nel precedente, nella formulazione di una teoria economica che deliberatamente ignora le conseguenze sociali della propria applicazione. Tale è infatti la dottrina neoclassica che esalta l’individuo e nega l’esistenza della società.

Qui conviene fermarsi un attimo per citare qualche punto della critica di Marx al Programma di Gotha,⁸¹ accusato non soltanto di genericità e di sviste dottrinali, ma di restare ancorato a una visione borghese allorché parla di “giusta ripartizione dei frutti del lavoro”. Marx dice (loc. cit., p. 17) “invece di discorsi generici sul lavoro e sulla società, dimostrare rigorosamente come nell’attuale società capitalista vi sono le condizioni materiali etc. che consentono ai lavoratori di, e li costringono a, spezzare quella maledizione storica”.⁸²

Questa, mi si consenta, è un’impostazione storicista che ritroviamo ancora a p. 23 quando Marx afferma, contro il Programma di Gotha, che la borghesia è una classe *rivoluzionaria* in quanto portatrice della grande industria in luogo dei precedenti modi di produzione. Questo concetto lo troviamo esposto in maniera soltanto apparentemente paradossale nella *Rede über die Frage des Freihandels*⁸³ nella quale, dopo aver delineato lucidamente i danni del “libero” mercato nelle forme che constatiamo e delle quali abbiamo parlato; dopo aver rilevato il circolo vizioso, vera tautologia, creato da una “libertà” che si manifesta nel “libero” mercato e di un “libero” mercato che fonda la “libertà” (p. 456) egli si dichiara (p. 458) *a favore* del “libero” mercato precisamente perché esso porta agli estremi lo scontro tra proletariato e borghesia.

Ora, è vero che il 1848 è l’anno delle speranze rivoluzionarie di Marx ed è l’anno del *Manifesto* (sul quale torneremo) ma il pensiero marxiano, indipendentemente da sue forzature deterministiche da parte del marxismo, è sicuramente storicista, cioè analogo, pur nella diversità e nell’opposizione, a quello del criticatissimo Hegel. D’altronde Marx vive nel XIX secolo, fa parte di quella cultura il cui pensiero *egemone* è e resta storicista, in quanto versione critica del *progressismo* ereditato dalle formulazioni più ingenuie del secolo illuminista.⁸⁴

Tornando alla socialdemocrazia e al suo programma, Henning fa poi un’osservazione senza dubbio pertinente: “Al pessimismo delle aspettative sul futuro dell’economia corrisponde un ottimismo nella valutazione di ciò che è politicamente possibile” (p. 38); siamo cioè in presenza, secondo Henning, di una concezione deterministica (un “naturalisierte Krisenszenario”) che non coglie la complessità del pensiero economico di Marx. Questa può anche costituire una ragionevole osservazione, ma non mi sembra che il pensiero di Marx possa ricondursi soltanto all’*opus magnum* dell’analisi “scientifica” del processo produttivo.

Abbiamo già sottolineato la sua convinzione di una direzionalità della storia, ancorché non rettilinea, che lo riconduce nell’ambito dello Storicismo (in un certo senso la sua dottrina delle crisi inevitabili del capitalismo gioca il ruolo della “antitesi” hegeliana): su questa convinzione si può forse dire qualcosa di più. Già il citato riferimento alla *Rede* (il libero mercato va sostenuto perché accelera lo scontro rivoluzionario) ha toni esplicitamente millenaristi; è tratto comune del Millenarismo infatti, il ritenere che l’estremizzarsi del Male sia il preludio del suo ribaltamento, lo abbiamo visto anche in modo didattico nella Qabbalah di Luria e nel movimento sabbatiano (*Storia, etc.*, pp. 362-370) ma il fenomeno è generale in tutte le attese maturate in tempi o ambienti di disagio.

La lettura del *Manifesto*, che resta il documento fondante delle successive espressioni politiche, non lascia poi molti dubbi sulle certezze di Marx relativamente ai percorsi della Storia (anche per lui con la maiuscola) nel suo “senso” che si materializza in un moto dalle tenebre alla luce tutto storicista e ottocentesco, ancorché opposto a quello pensato dalla borghesia per il *proprio* futuro, che è un sempre-eguale dilatato illimitatamente in conformità alle esigenze del capitale. Secondo il *Manifesto* la borghesia è il prodotto ultimo di un percorso evolutivo (“eines langen Entwicklungsgeanges”, p. 4 dell’ed. cit.).⁸⁵ Essa ha portato *la civiltà alle nazioni barbare* (“Die Bourgeoisie reisst” -grazie al progresso tecnico e allo sviluppo delle comunicazioni- “auch die barbarischen Nationen in die Civilisation”, p. 6, i corsivi in italiano sono miei, per sottolineare quanto Marx sia interno al pensiero borghese “progressista” del XIX secolo). Ha sostituito -dice ancora- lo sfruttamento nascosto *dalle frottole religiose* (altro corsivo mio egualmente motivato) caratteristico della società feudale, con un più aperto e arido sfruttamento (p. 5). Qui mi permetto di aggiungere che Marx non sembra nutrire dubbi sulla Ragione razionalista borghese, condividendone l’ottocentesca miopia verso il ruolo delle religioni nelle società.

Tuttavia -e qui siamo a un radicale Storicismo se non anche al Millenarismo- “Le armi con le quali la borghesia ha abbattuto il feudalesimo si rivolgono già contro la borghesia stessa” (p. 7). Molto preciso nel descrivere il fenomeno è poi il passaggio di p. 9: “In tempi nei quali la lotta di classe si avvicina alla decisione, il processo di dissoluzione all’interno della classe egemone, all’interno dell’intera vecchia società, assume un carattere così violento e così stridente, che una piccola parte della classe egemone si separa da essa e si unisce alla classe rivoluzionaria, alla classe che ha nelle proprie mani il futuro. Come già prima una parte degli aristocratici si trasferì nella borghesia, così ora una parte della borghesia passa nel proletariato, e precisamente una parte degli ideologi borghesi che hanno rielaborato in sé come comprensione teorica l’intero movimento storico”. Sbaglio, o questa è un’anteprima del concetto di avanguardia rivoluzionaria? Gli ideologi rivoluzionari

⁸¹ *Marx Engels Werke* (d’ora in avanti MEW), Bd. 19, Berlin, Dietz Verlag, 1987, pp. 11-32.

⁸² In altra edizione “sociale” (*gesellschaftlichen*) in luogo di “storica” (*geschichtlichen*).

⁸³ MEW, Bd. 4, Berlin, Dietz Verlag, 1977, pp. 444-458.

⁸⁴ Il progresso illuminista come moto lineare nel tempo (*à la Condorcet*) diventa in Hegel un moto spiraliforme ascendente, ma dà corpo pur sempre a una storia teleologica, una storia che ha *un* fine ma anche *una* fine; per Marx l’obiettivo della storia è una società comunista. Restano indefiniti i tempi e i modi, ma non il/la fine. Soltanto il pensiero borghese è tornato a pensare il progresso rettilineo infinito, come accrescimento del sempre-eguale.

⁸⁵ Anche per i successivi riferimenti di pagina il riferimento è all’edizione citata del 1848.

sarebbero dunque borghesi *déracinés*? Direi piuttosto *intellettuali piccolo-borghesi* insofferenti del proprio ruolo, perché la borghesia pensa agli affari, lascia ad altri le elaborazioni ideologiche: nella concezione marxiana la borghesia è vista come la detentrica dei mezzi di produzione e *gli intellettuali sono suoi stipendiati*: (p. 5.)

I capoversi successivi di p. 9 specificano infatti che il proletariato rappresenta la classe rivoluzionaria, mentre i ceti medi (bottegai, artigiani, contadini) combattono la borghesia per tentare di sopravvivere come tali e perciò *sono reazionari*, perché tentano “di far tornare indietro la ruota della storia”.

Non so se si possa parlare di attesa chiliarca, di certo siamo dinnanzi a una storia storicisticamente (diciamo pure: deterministicamente) estrapolata e traguadata nel futuro. Si noti infatti: il ceto medio (quello di cui sopra, non è fatto di *intellettuali*, che sono degli *stipendiati*) è *contro* la borghesia e tuttavia è *reazionario* mentre la borghesia è rivoluzionaria, e lo è perché fa parte di un corso progressivo della Storia (ormai la maiuscola è d'obbligo) che *deve* giungere alla società comunista con la vittoria del proletariato.⁸⁶

L'incertezza sui tempi e sui modi, sulla quale insiste ripetutamente Henning per tenere distinto Marx dal successivo marxismo, non toglie nulla alla *certezza* dell'evento. Tutta la parte conclusiva del primo capitolo del *Manifesto* vibra di un vero e proprio Messianismo e Profetismo (perdita di connotazione nazionale del proletariato, suo progressivo impoverimento, incapacità della borghesia a garantire l'esistenza stessa dei propri “schiavi”) e termina con una frase nota: “Essa (*scil.*: la borghesia) produce innanzitutto il proprio becchino. Il suo superamento e la vittoria del proletariato sono egualmente inevitabili” (p. 11).

È forse impietoso (non nei confronti di Marx, ma di Henning) proseguire nella lettura del *Manifesto* per mettere in chiaro quanto Marx ci sia stato nel marxismo, socialdemocratico o comunista, ma qualche altra piccola nota si può fare. Nel *Manifesto* si parla dei noti stadi di sviluppo (*Entwicklung-Stufen*) della lotta del proletariato contro la borghesia, e anche di *Aufhebung* (p. 11, p. 12). A proposito del “libero” mercato viene coniato il neologismo *Freiheitbravades* della borghesia (p. 12) ed è interessante constatare che dalla lucida visione di Marx vecchia di ben 170 anni, si sia passati, nell'opinione pubblica recente, alla supina accettazione della favola liberista. Miracoli della propaganda giornalistico/accademica o sindrome di Stoccolma? Di certo Marx si illude quando dice (p. 14) che “i lavoratori non hanno patria”; ma è decisamente sui toni messianici quando, nella stessa pagina, dice che il proletariato conseguirà la sua vittoria togliendo il capitale dalle mani della borghesia per metterlo nelle mani dello Stato (“in den Händen des Staats”, p. 15).

La centralizzazione e la statalizzazione dell'industria sono ribadite nei dieci punti programmatici del Partito Comunista a p. 16, cui segue la critica del “socialismo piccolo-borghese” (pp. 17-18) che si rivolge a una generica “umanità” e non a una precisa *classe* (questo a p. 19, nella critica al socialismo tedesco che ignora la lotta di classe, si pretende “*unparteiisch*” e si rivolge al “borghesucco” [*Spießburger*, p. 20]). Questo del pretendersi fuori dalle parti, mi permetto di ricordare, è un vizio tutto tedesco: già nel 1700 Arnold aveva scritto persino una *Unparteiische Kirchen-und Ketzer-Historie*. Alle pp. 20-21, di nuovo, nella critica del socialismo borghese che “vuole la borghesia senza il proletariato”⁸⁷ c'è una sferzante derisione del “libero” mercato e finalmente, esponendo il socialismo e il comunismo secondo le proprie tesi egli lo definisce, giustamente, critico-utopico (p. 21).

Critico lo è, lo sappiamo, ma anche utopico: nella *Critica al Programma di Gotha* si noterà infatti che a precise contestazioni dottrinali di quel Programma, non fanno riscontro alternative concrete, ma soltanto generiche affermazioni di principio.

Ho voluto introdurre questa lunga digressione per sottolineare che Marx non è soltanto un economista, ma innanzitutto un ideologo destinato a confrontarsi con la politica; che i suoi studi di economia servono a dare una veste “scientifica” -un tratto alquanto positivista- a una posizione politico-ideologica; e che tra uno studio critico e un programma politico corre necessariamente una lunga distanza. Dico questo perché mi sembra poco adeguata la critica di Henning che separa la “comprensione” socialdemocratica e/o comunista del legato marxiano dalla “scientificità” degli studi economici di Marx. Allontanare il marxismo da Marx mi sembra operazione strumentale, se non altro alla citata impostazione di Henning che attribuisce a idealizzazione (*Vergeistigung*) in senso hegeliano, o, alternativamente, a determinismo (*Naturalisierung*) gli scostamenti delle varie “recezioni” dal pensiero critico e “scientifico” di Marx, o, se vogliamo metterci dalla parte di Henning, da un suo aspetto assolutamente non trascurabile.

Del resto, non aveva forse detto lo stesso Marx nell'undicesima tesi su Feuerbach,⁸⁸ “I filosofi hanno soltanto *interpretato* il mondo in vari modi, si tratta ora di *cambiarlo*”?

Dico questo perché anche la critica alla “ortodossia” socialdemocratica e al comunismo così come si formò a partire da Lenin, presenta argomentazioni che possono far sorgere qualche dubbio, non tanto sulle ragioni addotte, quanto sul fatto che le differenze sono misurate tra una prassi politica e una dottrina economica,⁸⁹ come se quella dottrina e l'attivismo politico fossero due aspetti diversi e separabili quando si cerca di capire -e, nel caso dei partiti, di seguire- Marx.

⁸⁶ Il concetto è ribadito nella *Critica al Programma di Gotha* (23 anni dopo): ed. cit. pp. 22-23.

⁸⁷ Qui c'è un'osservazione che ho messo in luce più volte nel precedente e nel presente capitolo “la borghesia naturalmente si raffigura il mondo nel quale essa domina come il migliore dei mondi”.

⁸⁸ MEW, Bd. 3, Berlin, Dietz Verlag, 1978, p. 535. I corsivi sono di Marx; Giacomo sarebbe stato d'accordo, almeno in parte.

⁸⁹ Esempio a p. 55: “La dottrina economica di Marx non volle *fondare* (corsivo suo) la prassi del movimento dei lavoratori”; e poi: “La sua (*scil.*: di Marx) teoria economica ha soltanto mediatamente a che fare con la politica, non deve affatto essere creduta per fare una politica

Henning segue viceversa, a quel che se ne deduce, precisamente questa via quando afferma (giustamente) nella stessa pagina: “anche nel leninismo la teoria (*scil.*: economica) di Marx e la prassi politica dovevano essere dogmaticamente conciliate”; conciliazione a suo avviso impropria tant’è che egli ne mette in luce a p. 59 le contraddizioni citando le differenti scelte di Bernstein e Kautsky, per concludere: “Lenin si sentì l’esecutore (corsivo suo) della teoria di Marx”

Vedremo in seguito come ciò gli consenta di prendere le distanze dagli sviluppi storici del marxismo nell’Unione Sovietica; a tal fine, per consolidare la propria posizione, Henning espone i primi due dei suoi undici “nuclei sistematici” (*Systematische Kernpunkte*). Essi sono dedicati allo schema della riproduzione capitalista e al tanto dibattuto tema del calo tendenziale del saggio di profitto.

Nella discussione sul modello di riproduzione capitalista individuata da Marx, Henning ripropone il suo proprio schema: il modello fu inteso come deterministica legge naturale dalla fazione vincente (l’ortodossia) cosa che era stata contestata dal revisionismo, il quale, avendo osservato la crescente ricchezza apportata dal capitalismo, aveva messo in dubbio la dottrina marxiana delle crisi ricorrenti (equilibrio dinamico) del capitalismo e aveva fatto delle istanze socialiste un problema di etica sociale. Cioè: *Naturalisierung* da una parte e *Ethisierung*, eticizzazione, dall’altra. L’obiettivo di una società diversa fu pensato come avvento di un “capitalismo di Stato” (p. 73): strategia elaborata considerando che l’atteso crollo del capitalismo divenne un’ipotesi decisamente lontana (p. 76).

Qui si apre il secondo “nucleo sistematico” sul tema della famosa caduta tendenziale del saggio di profitto, da non confondersi con una caduta *del profitto*, come giustamente avverte Henning a p. 76, con riferimento al terzo Libro del *Il Capitale* (ed. cit., vol. III¹). Su questo argomento Henning si avvale dei contributi di Anwar Shaikh al fine di darne un’esposizione approfondita.⁹⁰

socialista. Tuttavia Kautsky la utilizzò a tal fine”. In effetti si può fare del socialismo anche su basi puramente etiche, e allora? Il punto è costituito dalla metamorfosi che una *dottrina* “scientifica” subisce necessariamente allorché venga posta al fondamento di *un’azione politica*.

⁹⁰ Anwar Shaikh è forse l’autore più citato nella sterminata Bibliografia di Henning, con ben 34 titoli. Economista e matematico americano di origini pakistane, Shaikh è un critico dell’economia neoclassica, del libero mercato e della globalizzazione, che ha dedicato molta attenzione alla teoria marxiana della caduta tendenziale del saggio di profitto, sulla quale ha scritto molti articoli. Recentemente (2016) ha edito per la Oxford Un. Press *Capitalism. Competition, Conflict, Crisis*; molte delle sue ricerche sono accessibili sul web. Di lui si può dire che, come studioso dell’economia capitalista, evita di offrire soluzioni ai problemi o di fare previsioni, piuttosto si ferma all’analisi e alle osservazioni, che sono peraltro negative nei confronti del “libero” mercato e della globalizzazione. In un articolo dal titolo eloquente, *The Economic Mythology of Neoliberalism* (in: *Neoliberalism. A Critical Reader*, ed. by A. Saad Filho and D. Johnston, London-Ann Arbor, Pluto Press, 2005), reperibile sul web www.madres.org/documents/doc20130123172237.pdf, dopo aver esposto le pretese luminose del neoliberalismo (privatizzazioni e apertura dei mercati come fattore di comune accrescimento) ne sottolinea la falsità, perché povertà e disoccupazione sono esattamente il prodotto del neoliberalismo e della competizione, la cui realtà è altra da quella benefica teorizzata: così come già vide Marx, la competizione è una lotta tra produttori che elimina il più debole e favorisce il più forte. Questo è un ben noto tratto darwinista del liberismo, ma stride con quanto affermano i sostenitori della globalizzazione, cioè che l’apertura dei mercati commerciali e finanziari si risolve in un mutuo beneficio. Shaikh smentisce quindi -e non è difficile dimostrarlo con i fatti- la teoria dei riequilibri automatici presuntamente operati dalle forze del mercato. Al contrario, lo spostamento dei flussi di danaro verso il Paese più forte implica colà un abbassamento dei tassi d’interesse e uno spostamento dei capitali verso il Paese più debole dove i tassi tendono viceversa a crescere, con ciò aumentando il drenaggio delle sue ricchezze verso il Paese più forte. I Paesi deboli, per sopravvivere, devono quindi diminuire i salari: dunque *la competizione reale aumenta la disparità*. Altro articolo sull’argomento è *Globalization and the Myth of Free Trade*, preparato nel 2003 per una Conferenza dallo stesso titolo (https://www.researchgate.net/...../238541036_Globalization_and_the_Myth_of_Free_Trade.pdf) nel quale si ribadisce l’erroneità della dottrina del “libero” mercato che intensifica, di fatto, la povertà dei Paesi più deboli, distruggendo più posti di lavoro di quanti ne crei (p. 10); e si sottolinea che i Paesi più forti, che tendono ad imporre la competizione internazionale, resero forti le proprie industrie con la pratica del protezionismo (pp. 11-13). Esempi contrari non ve ne sono (p. 14). Mi sorge una domanda spontanea: non è forse questa l’essenza e la pratica dell’imperialismo economico? Sull’argomento in genere mi sento anche di fare un’osservazione: forse la globalizzazione avrebbe potuto avere migliori risultati se i Governi avessero potuto *regolarla*; non è perciò un caso che il liberismo abbia perseguito i propri obiettivi precisamente con il depotenziamento dello Stato. A questo fine, oltretutto per aprire una nuova fonte di profitto, è stata molto utile la progressiva privatizzazione dei servizi (poste, trasporti, luce, gas, acqua: inoltre, noto io, le scuole statali devono servire non più a preparare uomini e cittadini, ma il *personale necessario all’industria*, che accolla così all’erario parte delle proprie spese). Più complesso lo Working Paper del 2012 redatto da Shaikh per la New School for Social Research, per la quale lavora: *Rethinking Microeconomics. A Proposed Reconstruction* (www.economicpolicyresearch.org/econ/...../NSSR_WP_062012). Qui si entra in una discussione più generale che esordisce con la critica della figura irrealistica dell’*homo aeconomicus* che, come vedemmo già nel precedente capitolo, sostiene tutta la logica liberista. La sua immagine è definita “iperrazionale”, termine singolare con il quale però si intende ciò che usualmente si dovrebbe definire, come si è fatto in *Storia*, *etc.* e nel precedente capitolo, più semplicemente “razionalista”. Razionalismo e “iperrazionalità” coincidono. Tornando al testo, ciò che è in discussione è per l’appunto il pensiero razionalista che sottende l’irrealistica figura dell’*homo aeconomicus*, che tuttavia è al fondamento dell’economia neoclassica. Il fondamento della dottrina economica neoclassica, osserva Shaikh a p. 2, prevede individui isolati intesi a massimizzare il profitto. Le loro attese sono poste in equilibrio e si ritiene che in pratica l’equilibrio possa essere raggiunto. Si immagina quindi di poter riassumere il loro molteplice comportamento in quello di un unico “agente rappresentativo” mosso da razionalità economica. Si considera con ciò di produrre una rigorosa dottrina macroeconomica intesa come sommatoria dei comportamenti microeconomici empiricamente osservati, ma ciò sarebbe possibile soltanto se tutti gli individui fossero altrettanti astratti *homines aeconomici*. *Ciò non è reale ma è utile a dimostrare che il capitalismo è il migliore dei sistemi economici* (p. 3). Di fatto, come recita una citazione critica prodotta da Shaikh, questo non è il comportamento umano; c’è differenza tra il comportamento reale dell’uomo e quello preteso. La dottrina neoclassica insiste nel ritrarre l’individuo come una macchina calcolatrice egoista, dalle possibilità infinite e immune da ogni influenza; questo astratto individuo razionalista che sa perfettamente quello che vuole e lo fa, serve per costruire la dottrina neoclassica funzionale a fare del capitalismo il modello ottimale (p. 4). In nota, Shaikh ricorda che Samuelson aveva inquadrato il supporto che le dette Milton Friedman nel proprio intento di difendere il *laissez-faire* dai suoi avversari. L’ipotesi della scelta razionale, afferma ancora a p. 8, fu quella di Cartesio, Spinoza, Leibniz, Bentham e Mill: ricordo in proposito che l’utilitarismo di Bentham è alla base dell’*homo aeconomicus* e che la sua dottrina è riscontrabile ovunque nelle ipotesi dell’economia neoclassica. *Se però la dottrina non è valida, il capitalismo non ha fondamento teorico* (p. 9). Shaikh si addentra poi nell’analisi del comportamento aggregato che non si può identificare con quello del presunto “agente rappresentativo”; i parametri del modello macroeconomico non hanno alcun rapporto con gli individui, i comportamenti microeconomici non sono estensibili ai parametri macroeconomici (p. 11) e tuttavia la finzione serve alla dottrina

dell'equilibrio neoclassica, dottrina non tanto "primitiva", quanto, piuttosto, *errata* (p. 13). Segue, alle pp. 15-32, l'elaborazione dei modelli matematici e il loro commento. Le conclusioni, basate sull'elaborazione dei parametri che condizionano l'eterogeneità delle scelte individuali, portano Shaikh a concludere che l'*homo œconomicus*, qualora davvero esistesse, sarebbe un idiota non soltanto sotto il profilo sociale, ma anche sotto quello culturale (p. 33). L'analisi macroeconomica, dice a p. 35, era già rigorosa (e qui cita anche Marx) prima che la dottrina neoclassica l'avviasse in un "*cul de sac*" con il suo "agente rappresentativo", figlio dell'infondato razionalismo dell'*homo œconomicus* (p. 35). Il comportamento individuale è più complesso, fatto di pulsioni -e di scelte- non razionalizzabili; Walras, con le sue curve dell'equilibrio neoclassico, abolisce la complessità dei processi reali (p. 36; si ricorderà che nel capitolo precedente avevo già citato l'esempio di Keynes, nel quale si mostrava l'irrazionalità dell'esito complessivo di una serie di decisioni individuali razionali). Le curve di Walras inoltre, si fondano sull'ipotesi della competizione perfetta che mette tutti i produttori sul medesimo piano, laddove le industrie hanno strutture e costi diseguali e ciascuna fissa il proprio prezzo in rapporto al proprio grado di monopolio (p. 38). Infine Walras pone consumatori e produttori su posizioni simmetriche, ciò che non è vero, perché questi ultimi hanno un grado di oligopolio che i primi non hanno (pp. 38-39). "Marx" conclude a p. 39 "parlò della concorrenza come di una guerra, e questa è la *razionalità obbligata* (corsivo suo) che è il loro principio obbiettivo di comportamento". Gli individui, al contrario, sono soggetti a influenze sociali, ma entro questi limiti possono operare secondo le abitudini, le tradizioni, e persino i capricci (ivi). Veniamo ora alla posizione di Shaikh circa la teoria marxiana delle crisi, un tema importante nella circostanza di queste note, perché Henning si fonda su Shaikh per esporre le proprie tesi che tendono a dare il massimo rilievo a questa teoria valorizzando, di Marx, essenzialmente lo studioso che ha tracciato una via da comprendere, e, come Henning esorta a chiusura del proprio testo, interpretare e approfondire. La analizziamo attraverso un altro testo di Shaikh, *An Introduction to the History of Crisis Theories*, apparso nel volume U.S. Capitalism and Crisis edito a New York nel 1978 dalla Union for Radical Political Economics, un'organizzazione di accademici e attivisti fondata nel 1968 che promuove studi di economia alternativa al capitalismo. Il testo di Shaikh (pp. 219-241) è reperibile sul web al sito https://researchgate.net/...../251652461_An_Introduction_to_the_History_of_Crisis_Theories. Per capire come possa funzionare il capitalismo, dice Shaikh a p. 219, l'analisi della riproduzione è inseparabile da quella delle crisi. La più diffusa linea di pensiero economico ritiene che il capitalismo -che lo si pensi efficiente o dannoso- sia un sistema in grado di autoequilibrarsi. Qui egli ricorda le due scuole economiche, quella del *laissez-faire* che discende dalla "mano invisibile" di Smith, e quella keynesiana, anch'essa sostanzialmente interna all'economia borghese, anche se Keynes ritiene che il capitalismo non possa essere lasciato a se stesso ma debba essere ben gestito (si ricorderà che il punto di partenza del keynesismo fu la grande crisi del 1929). C'è poi la tradizione marxista che ritiene il capitalismo un sistema economico in grado di espandersi ma con contraddizioni interne che generano crisi periodiche. C'è infine chi ritiene il capitalismo un sistema tendente a un punto stazionario se non aiutato da fattori esterni, perché è il consumo a fissare il livello di produzione possibile, e il consumo è determinato non da un'astratta domanda, ma dalla domanda in grado di pagare. Per comprendere dunque i modi di riproduzione del capitale, Shaikh decide di riprendere l'analisi marxiana della ripartizione della produzione in produzione di beni di consumo e produzione di mezzi di produzione (*Il Capitale*, ed. cit., vol. II^o, pp. 50, sgg.). Secondo questa analisi l'accumulazione capitalistica è inevitabilmente destinata a produrre periodicamente dei fenomeni di *boom* e di depressione, come di fatto è sempre avvenuto nell'economia capitalistica (p. 223; Shaikh, aggiungo per inciso, ha dedicato vari suoi contributi allo studio della successione temporale delle crisi). Tuttavia, pur con queste oscillazioni, l'economia capitalistica ha conosciuto una "tremenda" crescita su scala secolare, ciò che contrasta con tutte le teorie che avevano pensato un capitalismo sostanzialmente stagnante a causa di crisi di sottoconsumo. Le crisi debbono dunque avere altra origine, e Shaikh si propone di esporre le teorie del sottoconsumo elaborate prima e dopo Marx. I teorici del sottoconsumo abbracciarono inizialmente la tesi che il sottoconsumo fosse la conseguenza di un eccesso di accumulo (nel XIX secolo non si poteva certo dire che il capitalismo fosse incapace di crescita!). Malthus pensò che l'eccessivo risparmio dei capitalisti desiderosi di reinvestire non consentisse di consumare ciò che restava dopo il consumo dei lavoratori, e rimpiange il lusso ostentato della vecchia proprietà terriera. Simondi pensò, al contrario, che all'origine del sottoconsumo fosse l'impovertimento delle masse sfruttate, che impediva loro di consumare. Il sottoconsumo sarebbe inoltre aumentato con il procedere della produzione capitalistica. Marx aveva criticato il pensiero di Simondi come "socialismo piccolo-borghese" (*Manifesto*, ed. cit., p. 18). La soluzione al sottoconsumo si sarebbe potuta comunque trovare soltanto nel mercato estero, ma in un mercato divenuto globale la possibilità sarebbe venuta -prima o poi- a cadere egualmente. Si giunge quindi alla dottrina di Hobson che abbiamo già visto ad apertura; nel frattempo era iniziata l'era dell'imperialismo economico come via per sopperire al sottoconsumo del mercato interno. Anche per Rosa Luxemburg era evidente la connessione tra sottoconsumo e imperialismo. Lenin (cfr. la nota 4, *supra*) definì così l'imperialismo come il grado più elevato di sviluppo del capitalismo. Per Hobson dunque, come abbiamo visto, il commercio estero crea lo sbocco per l'eccesso di produzione e la possibilità di investire l'eccesso di risparmio, ed è qui che si genera il fenomeno dell'imperialismo economico; ma anche in questo caso, all'espansione ci sarebbe stato comunque un limite. L'analisi della produzione capitalistica condotta nel secondo Libro de *Il Capitale* (loc.cit.) mostra tuttavia che il capitalismo, il cui obbiettivo non è produrre per il consumo ma per il profitto, è in grado di generare da sé il proprio mercato (Shaikh, pp. 227-228). Si ritiene allora che le crisi fossero generate dall'anarchia del sistema capitalistico, e la soluzione proposta da Hilferding, recepita da Lenin, fu quella dell'economia pianificata, un capitalismo cioè, controllato dallo Stato. L'ipotesi fu respinta da quei marxisti, come la Luxemburg, per i quali, *se il capitalismo non fosse stato per propria natura un sistema destinato alla crisi e al crollo, allora sarebbe stato inutile il socialismo*. Rosa Luxemburg insistette sulla necessità di espansione esterna del mercato, cioè sulla necessità di acquistare sempre nuovi consumatori quale origine dell'imperialismo economico; e poiché il processo tende necessariamente a rallentare per l'esaurimento del bacino di nuovi consumatori, ciò sarebbe all'origine dei monopoli e delle guerre (p. 229). Shaikh esamina poi ulteriori teorie delle crisi, il cui fondamento è nella difficoltà di adattare l'espansione della domanda all'espansione della capacità produttiva dettata dalla logica interiore del capitalismo. Qui egli torna ad esaminare la nota dottrina marxiana della caduta tendenziale del saggio di profitto (p. 231: *Il Capitale*, ed. cit., vol. III^o, pp. 262, sgg.) e a questo punto la sua esposizione prende una piega decisamente marxiana, quindi non è necessario ripercorrerla e rinvio al loc. cit.; ne sottolineo tuttavia qualche esito dal testo di Shaikh. La legge di Marx, che ha implicazioni deterministiche nella propria formulazione, stabilisce che la crescente produttività del lavoro (obbligata dalla concorrenza degli imprenditori in lotta tra loro) si manifesta in una caduta del saggio di profitto (si badi bene, dal saggio, non dell'ammontare del profitto) a causa dell'aumento degli investimenti necessari per l'acquisto di macchinari più moderni e produttivi. Su questo punto debbo ricordare che Marx esprime il saggio di profitto come rapporto $p'v/c$, dove p' è il plusvalore dato dal pluslavoro e c include tutti i costi in conto capitale, non soltanto quelli fissi (ammortamento di macchinari, edifici, etc.) ma anche quelli variabili con il volume della produzione (i materiali impiegati). Il rapporto di cui sopra diminuisce quindi con l'aumentare di c , a meno che p' non aumenti anch'esso con l'aumentare dello sfruttamento, che comunque *ha limiti fisici* (anche in Giappone, nota mia); ne consegue che il saggio di profitto (p' in Marx) tende a diminuire necessariamente per legge *interna* all'economia capitalistica. Poiché la logica de *Il Capitale* è internamente coerente, debbo però ricordare che p' , così come è calcolato, emerge dal concetto di "valore" che Marx eredita dall'economia classica (Smith) determinato indipendentemente dal mercato -che pure è essenziale per il calcolo di v - come quantità obbiettiva intrinseca al prodotto. Tornando a Shaikh e al suo contributo, egli riporta le opinioni di chi sostiene che il determinismo della legge non contrasta, anzi origina e sostiene teoricamente l'auspicata lotta proletaria per il rovesciamento del capitalismo (p. 236) in quanto le crisi sono (Grossman) "obbiettivamente situazioni rivoluzionarie". Personalmente ho qualche dubbio su questo "obbiettivamente": l'esperienza insegna che le crisi scatenano più usualmente la guerra tra i poveri. Nell'ultima crisi abbiamo visto la "sinistra" far politiche liberiste (e perdere consenso) l'America votare Trump, e risorgere un po' ovunque movimenti di destra, nazionalismi, populismi e fascismi *tout-court*. Anche perché i "*Proletariat aller Länder*" sembrano più propensi a curare i propri interessi locali immediati affidandosi a quelle sirene, che non ad unirsi in nome dell'ideologia. Si dovrebbe ricordare anche che la crisi degli anni '20-'30 fece nascere regimi dittatoriali: il liberismo produce disastri, *ma i disastri non sono necessariamente il prologo di resurrezioni*; pensare così è *Millenarismo*. Shaikh, che nel

Henning inizia affrontando l'effetto della meccanizzazione, un obbligo posto dalla concorrenza ad ogni singolo produttore al fine di incrementare la produttività. Seguendo le analisi di Marx, egli sottolinea che ciò fa aumentare il plusvalore, ma anche il capitale impiegato, onde il saggio di profitto si modificherà in rapporto diretto con il primo, inverso con il secondo; il primo ha tuttavia un limite fisico nelle ore lavorative che in astratto potrebbero essere pari all'intera giornata ma, anche in tal caso assurdo, comunque non di più. Inoltre, quanto più lo sfruttamento sale, tanto meno è in grado di influenzare il saggio di profitto: qui Henning ripete, citandolo, Shaikh.

Il rischio di crisi aumenta col tempo perché è necessario investire capitali sempre maggiori.⁹¹ Nelle crisi comunque il saggio può tornare a crescere perché la disoccupazione può provocare una diminuzione dei salari, quindi un aumento del pluslavoro/plusvalore.⁹² In casi simili il Revisionismo pensò ad un ruolo dell'intervento politico e Henning ricorda (p. 82 in nota 131) che Shaikh, a proposito delle teorie sulle crisi, distingue tra teorie possibilistiche e teorie necessitanti; dunque lui stesso evita di schierarsi troppo decisamente (pp. 82-83).

Quanto alla teoria di Marx, egli la interpreta come ciclica con una tendenza *di lungo periodo* alla caduta del saggio di profitto (p. 83): il "lungo periodo", lo abbiamo visto nella critica all'economia neoclassica e al *trickle-down*, è il *refugium peccatorum* di tutti gli economisti, e vale quel che vale perché sembra collocarsi al di là dell'attesa di vita, quantomeno dei suoi teorici. Questa mi sembra davvero, per usare le categorie di Henning, una "*Idealisierung*" di Marx, la trasformazione di un rivoluzionario in un Profeta: *absit iniuria verbis*, però, perché i Profeti sono stati tutti dei veri, grandi rivoluzionari, e, a quel che sembra dall'iconografia, avevano anche loro una rispettabile barba.

Henning si tiene comunque lontano da chi interpretava deterministicamente la legge della caduta del saggio di profitto come causa di crisi e rivoluzioni, e anche da chi contraddice questa lettura di Marx, perché questo gli consente di tornare a catalogare i marxisti storici nelle due deviazioni della *Naturalisierung* (interpretazione deterministica delle sue leggi) e della *Ethisierung* (loro riduzione alla necessità della giustizia sociale).⁹³ In realtà in Marx si possono trovare riferimenti per entrambe le discendenze (i Profeti, nonostante le loro precisazioni, non si possono mai prendere alla lettera): quella razionalista, storicista, che formula "leggi"; e quella volontarista che invita i proletari di tutto il mondo ad unirsi per cambiare il mondo stesso.

A questo punto l'analisi appare matura per affrontare il difficile nodo del Comunismo (pp. 88, sgg.). Difficile perché, piaccia o meno, è là che fu tentata la realizzazione -infedele, secondo Henning- della società marxiana e della sua diversa economia, che certamente implicava innanzitutto una *politica*: e fu il suo fallimento a lasciar campo libero, nella comune opinione, al nuovo *laissez-faire*. Insisto su questo punto perché nessun regime, economico o politico (ammesso che le due cose possano distinguersi) può sostenersi senza un consenso, sia pure tacito e sottinteso o anche puramente implicito per mancanza di alternative.

Un cambiamento di società richiede l'uso della forza, perché nessuno cede i propri privilegi "*freiwillig und gerne*": di questo era certo Marx e lo ricorda Henning a p. 89. Qui egli introduce però una nota, la nota 6 alle pp. 89-90, che assume un certo rilievo nel mio racconto, quello di "un altro occidentale". Dice Henning nella nota a p. 90: "La più gran parte dei movimenti d'emancipazione pacifici fu sovente sottomessa militarmente; Montanisti, Donatisti, Gioachimiti, Catari, Valdesi, Lollardi, Taboriti e Battisti".⁹⁴ Entro nel merito della citazione con la nota; per il resto quel che si può dire è che si vede confermato ciò che è assolutamente evidente dai fatti ma è usualmente ignorato da troppe intelligenze di professione e di complemento, cioè che le "*eresie*" rappresentarono il volto ideologico del contrasto sociale perché in una società non secolarizzata il solo modo di formulare ideologie alternative era quello di formulare religiosità alternative, cioè eresie o eterodossie che dir si voglia: a partire dallo Gnosticismo che esprime il primo dissenso dal Cristianesimo istituzionalizzato.⁹⁵

testo cita molti più autori e teorie del poco da me riportato, conclude comunque, ecumenicamente, che è bene studiare a fondo ciò che si è scritto per evitare "di reinventare ciò che è già stato inventato". Aggiungo infine che molte delle confutazioni di Shaikh sono presenti in un suo articolo del 1978, *Political Economy and Capitalism: Notes on Dobb's Theory of Crisis*, Cambridge Journal of Economics, 1978,2. Dobb aveva individuato nell'aumento dei salari in misura superiore all'aumento della produttività la ragione di un diminuito saggio di profitto. Shaikh ricorda inoltre che non si deve far confusione tra il margine di profitto, che è un rapporto percentuale tra l'utile lordo e i costi di produzione, e il saggio di profitto calcolato da Marx nel modo che abbiamo detto sopra. Il fatto è che l'impostazione di Marx ha senso soltanto nell'ambito del suo concetto di concorrenza, e, aggiungo io, del suo concetto di "valore". Segnalo al riguardo un altro articolo di Shaikh, *Marx's Theory of Value and the Transformation Problem* sul sito <https://www.anwarshaikhecon.org>. Naturalmente, non tutti condividono le sue tesi.

⁹¹ Sorvolo la rappresentazione algebrica della legge, è la stessa di Shaikh e di Marx e può essere facilmente controllata.

⁹² Mi permetto di ricordare che ciò manifesta il ruolo del mercato nella creazione del pluslavoro/plusvalore, senza necessariamente ricorrere alla problematica categoria marxiana del valore.

⁹³ "L'etico revisionismo di Bernstein da un lato, la naturalistica ortodossia di Kautsky dall'altro": p. 87.

⁹⁴ Henning cita da Famer, *Theologie des Kommunismus?* (1969) ma l'affermazione, nel marxismo, del carattere sociale delle eresie e l'elenco preciso delle sette così come formulato da Henning, risale ad una pagina Ernst Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* che è del 1921: Cfr. *Storia, etc.*, p. 323 nel testo e in n. 209; l'edizione ivi citata è quella "aumentata" di Suhrkamp del 1969, quando l'opera tornò attuale in rapporto alle agitazioni del '68. Bloch valorizzò, nel marxismo, l'elemento utopico e il volontarismo.

⁹⁵ Colgo l'occasione per ricordare che nel mettere in rete il testo del mio *La Gnosi. Il volto oscuro della storia* (Mondadori 1991, ma il testo è del 1989, come dalla data apposta in calce) ho dovuto inserire come introduzione, alcune *Considerazioni dell'autore* nelle quali ho lamentato l'alterazione, fatta da parte dell'Editore senza consultarmi, del titolo originale del testo (*Lo Gnosticismo. Il volto oscuro della*

La tesi di Henning è che la violenza teorizzata e praticata dai Bolscevichi è sì, una componente del “vecchio marxismo”, ma con delle novità inerenti l’uso della forza che non possono essere ricondotte a Marx (p. 91). Nasce quindi l’idea di una minoranza che usa la violenza in nome della maggioranza (p. 92). Seguono cenni alla rivoluzione russa e ai suoi influssi sul movimento comunista in altri Paesi (la Germania). Henning afferma quindi che per poter tracciare il percorso che va da Marx a Stalin, è fondamentale esaminare il problema della violenza (p. 94). I Bolscevichi crearono strutture accentrate per un’azione politica violenta che degenerarono crudelmente sotto Stalin (p. 95).

Posta così, la vicenda appare quasi risolversi in due incidenti di percorso: la violenza bolscevica non era la violenza pensata da Marx; poi ci fu Stalin che la trasformò in crudeltà. Noi però stiamo pensando la realtà della rivoluzione dopo che qualcuno, che di ciò sicuramente s’intendeva, ci ha chiarito che essa è ben diversa dalle piacevolezze di un pranzo di gala. Uno dei motivi, mi sembra di poter dire, è che una rivoluzione non si può svolgere secondo modalità prevedibili o governabili, perché essa annulla il quadro sociale stesso nel quale era stata pensata, scatenando pulsioni sociali e appetiti personali in grado di creare miscele imprevedibili e ingovernabili, che conducono gli eventi ad esondare sul progetto. Certamente la rivoluzione pensata da Marx e ripetutamente da lui profetizzata non aveva i tratti di quella sovietica: ma si trattava di rivoluzioni ancora *in fieri* (i moti del 1848, 1857 e 1871 si spensero nell’insuccesso) che non conobbero gli sviluppi imprevisi, l’epifania della violenza concreta, istantanea, imprevedibile, che accompagna le rivoluzioni vittoriose, quelle che cambiano la società, la cui coerenza interiore è nelle lotte, anche intestine, per la conquista del nuovo potere come potere personale.

Marx pensava alla rivoluzione di un generico proletariato astrattamente e omogeneamente inteso, anche se la presenza di necessari *leaders* è già adombrata nel *Manifesto* (ed. cit., p. 9) in un passaggio citato sopra: “così una parte della borghesia entra a far parte del proletariato, precisamente una parte degli ideologi borghesi che si sono addentrati nella comprensione teoretica dell’intero movimento storico”. Avanguardia? Henning a p. 95, nella nota 17, sostiene che Marx ed Engels non hanno mai pensato al Partito come ad una avanguardia. Però una rivoluzione senza capi non è destinata a far molta strada, è un tumulto di piazza da lasciar sedare alla polizia, quindi Henning, nel porre le distanze tra Marx e il Comunismo, di fatto pone le distanze tra l’utopico-generico -la profezia- e il concreto: *non tra due scelte diverse*.

Lenin, dice dunque Henning a p. 96, ha trasformato un auspicato partito democratico di massa in un piccolo partito di quadri rivoluzionari elitari che operò sul piano della cospirazione; e ancora, a p. 97, ha trasformato “il concetto democratico di Marx, nel quale la maggioranza dei lavoratori decide il proprio destino, in uno aristocratico e con pieni poteri tramite l’Avanguardia, trasformata da Stalin in una monolitica dittatura”.

Ugualmente, a proposito della dittatura del proletariato, esplicitamente evocata da Marx nella *Critica al Programma di Gotha* (ed. cit., p. 28) dice Henning a p. 100: “Le idee di Marx circa la dittatura del proletariato non devono in alcun modo esser viste come germe del totalitarismo.....erano dirette piuttosto contro la possibile controrivoluzione reazionaria”. Non viene tuttavia spiegato come si sarebbe potuto porre fine a una dittatura, una volta instaurata; e poi: “il proletariato” chi? Il potere lo esercitano, ancorché ideologicamente per conto terzi, singoli individui e organizzazioni che sono generalmente restii a farselo togliere. Del resto, nella *Critica al Programma di Gotha* lo “Stato” del quale si parla è uno Stato che, nella società comunista, dovrebbe essere del tutto diverso dallo Stato storicamente esistito: come e perché, non è precisato, tanto più che il *Manifesto* prevedeva uno Stato centralizzato detentore di tutte le attività economiche.

Insomma: di quel bel mondo utopico del pescatore/cacciatore/agricoltore/pastore e critico-critico che, secondo Henning, suona anche per diletto, legge libri e va a passeggio (un vero *flâneur*!) e magari di tanto in tanto lavora “*freiwillig und gerne*”, rimase un capitalismo di Stato e una burocrazia padrona. Il vago e generico Stato al servizio dei lavoratori immaginato da Marx, fu sostituito dall’unico Stato conosciuto, quello di sempre, con in più il compito di gestire l’intera economia con l’inevitabile, conseguente gerarchia burocratica. Anche perché, per riprendere una citata osservazione di Marx, nessun lavoratore lavorerebbe se ciò non gli fosse necessario all’esistenza della quale il lavoro non è l’aspetto più gratificante (fuorché per l’ego degli intellettuali). Non per nulla, usciti dall’Eden, fummo esplicitamente consegnati al lavoro come condanna, sicché il lavoro che produce il sostentamento ha comunque le proprie obbiettive costrizioni interne, non è il frutto di un allegro spontaneismo.

Allora, perché accusare di “eticizzazione” quelle correnti che si sono attestate intorno al concetto, sicuramente etico ma anche, di certo, sociologicamente importante, della giustizia sociale, della *redistribuzione*? La redistribuzione è un concetto estraneo al pensiero di Marx, ma è forse un modo imperfetto per affrontare un problema reale e socialmente destabilizzante.

E perché accusare il Leninismo di aver tradito Marx? Certamente Marx non si augurava quegli esiti, ma quelli sono i fatti quando si ipotizza la rivoluzione, la centralizzazione dell’economia e la dittatura del proletariato. Non convince, almeno sul piano della logica politica, la dicotomizzazione del marxismo proposta da Henning; si ha l’impressione di uno stratagemma grazie al quale, criticando l’intera storia di un marxismo che non avrebbe capito Marx, sterilizzando Marx dal contagio e custodendolo nella teca, si potesse scrivere daccapo

storia) cioè del suo preciso riferimento a un puntuale evento storico (lo Gnosticismo) sostituito con il vaghissimo riferimento alla “*Gnosi*”. Forse per attirare l’interesse degli esoteristi?

una storia già scritta. L'esortazione che chiude il testo di Henning, rivolta agli studiosi affinché proseguano nella via tracciata, sembrerebbe confermarlo: ma ciò che appare filologicamente corretto sul piano di una storia della filosofia -liberare un pensiero dalle incrostazioni delle sue passate interpretazioni- non sembra aprire percorsi politicamente praticabili; per non dire che, forse, è una "contestualizzazione" che lo decontestualizza. La lettura di Henning lascia l'impressione di una certa ambiguità.

Naturalmente, sul piano della critica al capitalismo, Henning sfonda porte aperte quando afferma (pp. 101-102) che nelle democrazie capitaliste la sfera politica cessa di essere autonoma perché l'economia esercita il primato su di essa e non è lo Stato a decidere, ma le aziende. Qui però si rientra in un problema più generale che abbiamo affrontato più volte: la cultura razionalista, il cui ultimo approdo è il calcolo economico, è recettiva ad accogliere *nel proprio immaginario* il mito efficientista del "neo" liberismo; nonostante che, lo abbiamo visto dalle serie economiche dei Paesi occidentali, l'aumento continuo dell'efficienza produttiva, del PIL, non soltanto privilegi l'arricchimento dei già ricchi, faccia anche retrocedere le condizioni economiche e sociali dei meno ricchi, comprimendo i redditi da lavoro, aumentando lo sfruttamento *grazie alla "libertà" del mercato*, e distruggendo lo Stato sociale.

Veniamo ora al terzo "nucleo sistematico" proposto da Henning, l'analisi dell'imperialismo nella cultura marxista, ciò che lo riconduce ad esporre la dottrina di Lenin mutata da Hilferding e Hobson ed espressa nella nota definizione del fenomeno: l'imperialismo come stadio supremo del capitalismo. La tendenza del capitalismo alla finanziarizzazione e al monopolio trasferisce la concorrenza da una lotta tra i produttori a una lotta tra gli Stati; l'imperialismo è il prodotto del capitalismo finanziario (p. 119). Al contrario, afferma Lenin "il socialismo null'altro è che un monopolio capitalistico dello Stato che *viene usato a beneficio dell'intero popolo* e perciò ha cessato di essere monopolio *capitalistico*" (pp. 120-121, corsivi suoi). Un autentico salto mortale carpiato della dialettica, che mostra la difficoltà di tradurre nella realtà un modello che si era rivelato troppo vago ma era ritenuto da Lenin "onnipotente perché vero" (p. 121). Lenin, dice infatti Henning "ha trasformato in teoria politica l'intenzione di Marx di stimolare una critica scientifica dell'economia politica come guida dell'azione politica" (p. 121),

Il senso dell'operazione di Henning appare qui evidente: l'acribia dello studioso (Marx) fu fraintesa nelle semplificazioni del politico (Lenin): come se Marx non fosse stato *anche* un acceso profeta della rivoluzione proletaria, un "filosofo" che voleva "cambiare il mondo" (XI tesi su Feuerbach): e per cambiare il mondo è necessario sporcarsi le mani. Secondo Henning però il punto è che, anche se la politica rivoluzionaria può essere ricondotta a Marx in quanto egli non soltanto "ha analizzato impietosamente il capitalismo" ma ha anche formulato "la visione socialista di un mondo migliore e fondato su ciò strategie politiche" (p.122) egli tuttavia non si faceva illusioni sull'imminenza del cambiamento (ivi). "Hilferding e Lenin" dunque "hanno trattato spensieratamente questa eredità" (ivi); la loro lettura de *Il Capitale* mostra un'incomprensione dell'economia politica, onde presero da Marx ciò che si pensava di poter realizzare nel breve termine e trattarono il resto come storicamente avvenuto (ivi).

Il discorso di Henning prosegue sino a p. 129, ma credo che a questo punto il senso della sua ricerca si stia facendo chiaro, perciò passo direttamente a uno dei suoi punti centrali, la recezione di Marx in economia. La sua tesi generale è pienamente condivisibile: Marx porta a termine il ciclo dell'economia classica, l'economia neoclassica ha una sua propria storia e nasce in contrapposizione a Marx. Dell'economia neoclassica -della sua astrattezza e mancanza di fondamento- abbiamo visto qualcosa nel precedente capitolo, quindi mi astengo dal parlarne ancora. Henning nota, giustamente, che essa non è neppure una qualche teoria "economica" (p. 142 in nota 39). Poi aggiunge -forse punto nel luogo debole della teoria di Marx- che la categoria dell'utilità individuale "è poco meno misteriosa di quella del valore" (p. 142 nel testo).

Questo è un problema sul quale però deve tornare; dopo aver smentito che vi siano contraddizioni tra il primo e il terzo Libro de *Il Capitale* (p. 144) insiste quindi sull'esigenza di capire bene questa categoria marxiana del valore, perché essa è essenziale ma non è scopo essenziale di Marx occuparsi di essa, quanto di capire lo sviluppo della società borghese (p. 147): il capitalismo è uno specifico modo di produzione fondato sulla disponibilità di danaro, danaro che si trasforma in capitale se il suo possessore incontra, *sul mercato*, il lavoratore "libero" di vendere *come unica propria merce*, la sua propria forza-lavoro (il Capitale, ed. cit., vol. I¹, pp. 183-186).⁹⁶ Questo, nota Henning, è un andare più a fondo della comune visione del profitto come rapporto tra il ricavo e il capitale impegnato (p. 149) perché mostra come la formazione del capitale sia possibile anche quando il *prezzo* delle merci sia eguale al loro *valore*.⁹⁷ Profitto e plusvalore sono due cose diverse (*Il Capitale*, ed. cit., vol. III¹, p. 214); ma poiché il concetto di "valore" è formulato da Marx in una prospettiva sociale

⁹⁶ Marx (*Il Capitale*, ed. cit., vol. II¹, p. 60, nota che l'esistenza del capitale implica quella dell'antagonismo di classe tra capitalisti e salariati; aggiungo che è un antagonismo che si epifanizza *sul mercato* (del lavoro) dove però si epifanizza anche la forza (il capitalista può non comprare, ha alternative, il lavoratore deve *vendere* la propria forza-lavoro, altrimenti non avrebbe di che vivere) sicché il mercato, come ogni "mercato" *non è affatto libero*, dichiararlo tale è la risibile truffa intellettuale di un'ideologia, quella liberista, che non sta in piedi. Per completare l'argomento, aggiungo che nel vol. I¹ dell'ed. cit., alla p. 186, Marx nota che la natura non produce, da una parte, possessori di danaro e merci; dall'altra, possessori della sola propria forza-lavoro; questa condizione non è che il risultato di un processo *storico*. Mi permetto di ricordare ancora una volta, che tutto ciò che nella storia nasce, nella storia è destinato a finire.

⁹⁷ Si veda al riguardo l'esempio della trasformazione del cuoio in stivali ne *Il Capitale*, ed. cit., vol. I¹, p. 182. Marx (ivi, vol. III¹, p. 66) nota che si può realizzare un profitto anche vendendo le merci ad un *prezzo* inferiore al loro *valore*: ciò è perfettamente coerente con la sua dottrina del "valore".

(Henning, p. 151) la critica accademica a Marx, fondata sulla prospettiva individuale, non è in grado di comprenderlo.

Siamo così tornati per via indiretta al tema del quale parlavamo nel capitolo precedente, tema che, a ben vedere, è “filosofico” ancora prima che economico: il liberismo concepisce come unica realtà esistente soltanto l’individuo;⁹⁸ la società -come pontificava la Sig.ra Thatcher che aveva fatto i compiti con Hayek- non esiste. Tuttavia dobbiamo ricordare che l’intera costruzione de *Il Capitale* si regge su quel concetto iniziale di “valore”, la cui determinazione resta misteriosa come quella del suo antecedente, il “valore d’uso”.

Ora, dice Henning a p. 154, la critica neoclassica al concetto di “valore” fu così convincente per alcuni marxisti, da spingerli a rinunciare alla dottrina del “valore” del lavoro, senza la quale non si può fondare la dottrina di Marx (cosa che abbiamo già notato). Ne nacque il tentativo empirico di determinare il plusvalore attraverso il profitto (p. 157): qui c’è evidente, e posto in nota, il richiamo a Shaikh. Quel che interessa sottolineare però è la conclusione di Henning alla propria esposizione sugli sviluppi dell’intreccio determinatosi tra economia e politica: divenne evidente, dice, che una teoria economica che ignorava la natura sociale dell’economia, necessitava di una separata filosofia sociale (p. 168).

Ciò gli serve da preludio alla successiva analisi (Marx nella sociologia [tedesca]: pp. 190, sgg.) perché, con la presa di distanza da Marx l’economia si desocializzò; l’aver perso di vista l’unitarietà della dottrina marxiana generò la “disciplina compensatoria” (*Auffangdisziplin*) della sociologia.⁹⁹ A tal fine egli ricorda la fondamentale differenza tra la dottrina neoclassica e quella di Marx: la prima imputa le crisi a fattori distorsivi esterni che impediscono la realizzazione dell’equilibrio postulato; per la seconda gli elementi distorsivi fanno parte inevitabilmente dello stesso mercato; la prima pensa gli individui come tutti eguali, per Marx le disuguaglianze sociali sono nella logica dell’economia capitalista, direi al suo fondamento stesso perché creano le condizioni per la compra-vendita della forza-lavoro; in questo senso, lo abbiamo visto, per Marx sociologia ed economia sono inseparabili. Una volta ridotta l’economia a disciplina del tutto separata dalla realtà sociale, la sociologia diviene una disciplina indipendente, non solo: nasce l’ipotesi che un mercato perfetto avrebbe creato una società “giusta”.

Qui mi permetto di segnalare un risvolto dell’ipotesi che sfugge ad Henning, non penso certo per disattenzione, ma conseguenzialmente all’assenza dell’utopia nella sua analisi del pensiero di Marx, ricondotto a una ottocentesca “scientificità”: l’ipotesi che un mercato perfetto possa creare una società giusta è nella logica di un pensiero razionalista, determinista, giustificazionista, che identifica il “fatto” (un mercato, perfetto o meno che sia, crea uno stato di fatto) con il “giusto”: la logica darwinista e sadducea del “libero” mercato.

La presunzione che un mercato perfetto avrebbe creato una società giusta è l’ipotesi del fondatore del liberalsocialismo, Oppenheimer, del quale ho fatto cenno nel precedente capitolo perché fu il maestro di Rüstow e Röpke e fu tra i Padri Fondatori della *Soziale Marktwirtschaft*; e poiché di questo ci siamo interessati a lungo, tralascio di ripetermi, se non per ricordare le loro citate, astratte formule, che rendono chiaro anche quanto sopra: *Echtekonkurrenz, Leistungskonkurrenz, Vollständigekonkurrenz*.

Ora, in un’ottica sociale, se per Marx i poveri non sono poveri per incapacità, ma perché così li determina la borghesia detentrica del capitale; non così può pensarsi nell’economia neoclassica, nella quale l’economia è un meccanismo retto da una legge di natura. Abbiamo visto infatti nel precedente capitolo che le concezioni liberiste nascono in stretta relazione con il concetto di Ragione cosmica affermatosi con il Deismo. Anche la sociologia fu pensata nell’ambito di questa Ragione cosmica (Henning parla di determinismo e di leggi di natura, ma il punto resta sempre il medesimo: queste leggi si possono, anzi si *debbono* accettare perché hanno una loro giustizia e giustificazione nell’ambito di una Ragione che regola il cosmo) e il risultato fu che le gerarchie economiche ricevettero non soltanto una giustificazione *ex-post*, ma anche una spiegazione *ex-ante* (p. 206). Le disuguaglianze furono persino ritenute utili al funzionamento della società (ivi, in nota 51).

Soltanto pensando il modello neoclassico, peraltro non confutato, come causa di instabilità sociale fu creato il modello della *Soziale Marktwirtschaft*, ma il giustificazionismo dello stato di fatto trovò la sua più chiara espressione in Weber, per il quale la realtà è quel che è ed è inutile fantasticare sul passato o sul futuro (pp. 208-209)¹⁰⁰. La *normatività* sostituì l’analisi concreta (p. 209) laddove certamente la dottrina di Marx aveva fatto a meno di fondamenta normative (p. 213, in nota 73).

⁹⁸ La pretesa di un individuo indipendente dalla società è insostenibilmente rozza, fa capo alla metafisica del soggetto, dell’Io come permanente/sottostante. L’Io, come l’individuo, non che il prodotto in divenire di un rapporto, con il mondo, con la società: in *Storia, etc.*, c’è un brevissimo cenno sull’argomento a p. 927. La cosa non è filosoficamente controversa: un po’ meno di saccenteria a buon mercato ci avrebbe potuto risparmiare i discorsi di Hayek & Co. Tuttavia rozzezza e semplicismo sono articoli di largo smercio tra i benpensanti, tra coloro che si vantano di “andare al sodo”.

⁹⁹ Il passaggio è mediato da Henning con l’esposizione della teoria della moneta di Marx; Marx, lo ricordo, aveva definito il danaro “la forma fenomenica necessaria alla misura immanente del valore delle merci, del tempo di lavoro” (*Il Capitale*, ed. cit., vol. I, p. 108, corsivi suoi). Nella dottrina di Marx la merce e il suo valore hanno il primato, sono loro che circolano, il danaro è soltanto il mezzo per la loro circolazione; non è il danaro che stabilisce il valore, è il valore delle merci che viene espresso in danaro. Una dottrina economica che ignora il rapporto dell’economia con la società (attraverso la realtà materiale della merce, quindi del lavoro espresso nel valore) ignora anche il fondamento sociale del processo economico.

¹⁰⁰ Questo è rifiuto della progettualità fondato su una visione *volgare* del tempo. Passato e futuro sono tra loro ben connessi in rapporto al presente: infatti “pensare un passato diverso significa orientarsi verso un diverso futuro” (*Storia, etc.*, p. 1154); “ripensare, cioè *ricreare* il passato schiude il pensiero alla possibilità di un futuro diverso” (ivi, p. 1034); “*Ricreare il passato è tutt’uno col proiettarsi in un futuro diverso*. Il tempo lineare è un inganno, il tempo è tutto qui con noi, nel nostro presente dove *creiamo* il passato e il futuro” (ivi, p. 1032).

Henning affronta poi il tema della società industriale (pp. 215, sgg.) e qui fa, ad apertura, due osservazioni che per ora segnalo, ma sulle quali mi riservo di tornare. La prima è che Marx fu criticato per la sua “filosofia della storia” (sulla scia dello Storicismo hegeliano, p. 215); la seconda è che Marx fu criticato per aver pensato metafisicamente il futuro (ivi, in nota 79): entrambe le obiezioni a Marx colgono in modo diverso un fondamento medesimo. Dal canto suo, Henning sostiene che Marx si sia tenuto alla larga da ogni prognosi; io, come anticipato, mi riservo di tornare sull’argomento, anche se ritengo di aver già segnalato aspetti del pensiero di Marx che non mi consentono di accettare alla leggera l’affermazione di Henning. Egli osserva comunque, giustamente, che i profeti della società industriale hanno speculato sulla “post-storia” e sul superamento del marxismo in termini egualmente storicisti, argomento da me sin troppo esposto altrove come critica del Moderno (anche in questo capitolo e nel precedente a proposito della “fine della storia” e della “fine dell’ideologia”). Non ritengo quindi di dovervi tornar sopra; o di dover tornare sopra all’assurdo della società industriale intesa come stadio finale della società.

Henning ripercorre quindi la divisione marxiana della società in classi sulla base della *provenienza* dei redditi: possidenti, che vivono di rendita; imprenditori, che vivono del proprio profitto; operai e impiegati, che vivono di stipendio; e altri, che vivono grazie alla redistribuzione. Rendita, profitto e lavoro sono le tre fonti di reddito; della redistribuzione vivono le burocrazie statali e altri, che sono retribuiti con i proventi della tassazione in quanto esercitano un lavoro non direttamente produttivo. Chi non è possidente o imprenditore deve necessariamente vivere vendendo la propria forza-lavoro.¹⁰¹ Una sociologia che assuma a fondamento la volontà dell’individuo è dunque irrealista; Marx aveva sarcasticamente notato che, al di là degli interessi individuali gli individui, nei rapporti sociali, seguono gli interessi della propria classe di appartenenza, stabilendo rapporti di classe che sono rapporti di forza: *ciò che appare come prodotto del pensiero è un prodotto della vita*.¹⁰²

Henning esamina la sociologia di Weber, ma soprattutto interessante è l’analisi di quella di Schelsky, che negli anni immediatamente seguenti il secondo dopoguerra, intravide una società ormai orientata verso la formazione di una generale classe media, che avrebbe segnato la fine della teoria marxiana della classi. È interessante perché questo può inquadrarsi in una frettolosa teorizzazione della tendenza già vista nel precedente capitolo sulla scorta delle serie storiche di Piketty, cioè del progressivo spostamento del reddito dal capitale al lavoro sino agli anni ’70. Frettolosa, perché quanto accadde con il ritorno al liberismo e con la globalizzazione ha mostrato la fragilità e la reversibilità del fenomeno. La crisi che ha inaugurato il XXI secolo ha poi messo in evidenza la perdurante realtà dei tradizionali rapporti di forza: dunque, Marx è tornato attuale.

Qui mi arresto rinunciando ad altre interessanti analisi di Henning (la recezione del pensiero di Marx nella filosofia, nella religione, etc.) perché mi sembra si possa sin d’ora elaborare qualche conclusione senza pesare ulteriormente ed eccessivamente sul tema di queste note con un argomento che avrebbe voluto costituire soltanto un intermezzo, ma che ha dovuto essere pensato con un minimo di attenzione prima di procedere.

Nella letteratura economico-sociale contemporanea c’è un vasto settore di studi dichiaratamente discendente dal pensiero di Marx e/o dalla tradizione marxista. I motivi sono evidenti: il disastro sociale provocato dal “neo” liberismo ripropone la critica alla razionalità della sua dottrina economica, più ancora al suo fondamento nell’aria rarefatta di teoremi che nulla hanno di “scientifico” sono soltanto il travestimento accademico di un’ideologia, di precisi interessi *di classe*. Abbiamo appena ricordato il sarcasmo di Marx sugli interessi individuali;¹⁰³ potrei aggiungere, ripetendomi, la critica al *fondamento* dell’individualismo borghese dal quale gemma la possibilità di pensare il liberismo: il “soggetto” “l’Io” del Razionalismo non ha un’esistenza propria, è una realtà in divenire che si costituisce nel rapporto col mondo: perciò *l’individuo si costituisce soltanto nel rapporto con la società*.

Nonostante il fallimento dell’esperimento comunista ha dunque senso, dopo quasi quarant’anni di “libero” mercato, tornare a riflettere su una dottrina economica e sociale alternativa. Se ho scelto di farlo con la ricerca di Henning e con quella soltanto, i motivi sono due: limitarmi ad un inciso all’interno di note destinate ad altro (per allargare il tema servirebbe almeno un volume); e il fatto che la ricerca di Henning tende a restituirci, questa almeno l’intenzione, un Marx “in purezza”, depurato cioè dal susseguente marxismo. Al di là di ogni critica al metodo e al risultato, ciò offre la possibilità di un ragionamento critico, anche se il Marx “in purezza” è di fatto -né poteva essere diversamente- un “Marx secondo Henning”.

Su questo punto devo aprire una riflessione: il rapporto di Marx con lo Storicismo, ciò che implica, al di là della sua critica all’Idealismo e della continua critica di Henning alla “*Vergeistigung*” del pensiero di Marx, porsì domande sul rapporto di Marx con Hegel, inteso come rapporto con la “cattiva secolarizzazione” di un

¹⁰¹ Ricordo che il neoliberalismo ha preteso di mettere tutti su un piano di parità inventando il lavoratore “imprenditore di se stesso”: di qui l’invenzione disumanizzante del “capitale umano”. Ma la forza-lavoro si vende sul *mercato* del lavoro, che non è “libero” è l’epifania della forza, e la forza la possiede il *vero* capitale.

¹⁰² *Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 170. Ricordo che la tesi costante di tutta la *Storia*, etc., è che il pensiero nasce dall’esperienza esistenziale; ciò vale anche senza far uso della categoria delle classi sociali, perché la diversità di *prospettive* maturate vale anche sul piano dell’esperienza individuale. Di certo il “pensiero” non è l’astrazione cara alla classe egemone che parla di “idee”.

¹⁰³ Cito dal testo di *Die Deutsche Ideologie*: “Come accade che gli interessi personali, a dispetto delle persone, evolvano sempre in interessi di classe.....? Come accade che, nell’ambito di questa autonomizzazione degli interessi personali, i rapporti tra gli individui si materializzino sempre in interessi di classe.....? Ciò che appare come un prodotto del pensiero deve essere compreso come un prodotto della vita.”

pensiero che aveva senso soltanto come pensiero *religioso*; per conseguenza con un pensiero che è tutto interno al XIX secolo.

Henning mette in luce, di Marx, essenzialmente il volontarismo: sono gli uomini che fanno la storia (*Die Heilige Familie*, ed. cit., p. 40); ciò è vero ma Henning non considera tutto quanto Marx ha scritto o pensato, anche e soprattutto da ideologo e politico circa il futuro, questo è un aspetto che Henning pone in secondo piano. Perché, se è vero che tutto ciò che nasce nella storia, nella storia è destinato a passare, nulla, se non una visione *storicista* del Progresso, autorizza a pensare che *dopo* la società borghese *verrà* la società comunista a porre fine alla storia della società. Non mancano in Marx, lo abbiamo accennato e chi vuole può documentarsi, *accenni anche profetici e millenaristi* al riguardo.

Così come aveva respinto l'ipotesi di una possibile "hegelianizzazione" di Marx ("*Hegelianisierung des Marxismus*", p. 342) Henning, con perfetta consequenzialità, ma anche perché la filosofia di Hegel è di fatto una teologia ("*gipfelte in Theologie*", p. 363) respinge la possibilità di una interpretazione "religiosa" di Marx,¹⁰⁴ cioè di fare del suo pensiero la secolarizzazione di una storia religiosa (p. 386) la "pseudomorfosi del messianismo giudaico-cristiano" (p. 387), una storia sacra, una storia della salvezza senza Dio (p. 383).

A ciò Henning oppone il Marx economista che analizza l'economia dai *fatti*,¹⁰⁵ il Marx economista e puro "scienziato", come se la sua analisi economica non fosse funzionale alla visione della società e alla passione politica che la precedono. Il problema è che in Marx non c'è soltanto l'analisi "scientifica" del presente, la comprensione, dai fatti, di un modello da applicare alla comprensione del presente -e del passato: c'è anche una visione del futuro che non venne mai meno. Marx sperò nella rivoluzione proletaria non soltanto nel 1848 e nel 1857, ma ancora nel 1871¹⁰⁶ quando ormai dava alle stampe la sua analisi scientifica dell'economia e della società. I due aspetti della sua opera non sono separabili.

Se questo debba essere considerato utopia o atopia è argomento che si può discutere a lungo. Come Millenarismo (il Millenarismo risuona forte nel 1848) sarebbe atopia: una storia della salvezza secolarizzata non sta in piedi, essa implica un'ontologia e una teodicea che, eliminato il ruolo di Dio, non ha appoggio, non consente di dare un "senso" -direzione o fine che sia- alla storia (chi glie lo darebbe? La Ragione cosmica? Il darwinismo? Questo è l'approdo della secolarizzazione nel pensiero borghese). Un pensiero davvero laico deve rinunciare a trovare quel "senso", potrebbe soltanto estrapolare al futuro la propria comprensione del passato, ma questo è determinismo, è il "naturalismo" criticato da Henning. Come utopia diviene l'esortazione ad un volontarismo direzionato (la storia la fanno gli uomini) ma non può fare previsioni, l'utopia non la si raggiunge in qualche luogo o tempo della storia, è in un non-luogo e in un non-tempo che si raggiunge soltanto nell'atto del suo perseguimento. In tal caso però diviene incongruente criticare la "eticizzazione" del pensiero di Marx.¹⁰⁷

Il reale non è "giusto", è quel che è: soltanto nel Deismo, nel suo *byprodotto* borghese del *laissez-faire* e nel giustificazionismo storicista -che ha non segrete affinità parentali con il determinismo delle leggi naturali, dietro c'è sempre la Ragione cosmica attingibile dall'uomo, che regola il mondo e si rivela nella storia- il reale diventa "giusto" per il semplice fatto che esso è; la "giustizia" è nell'utopia e l'utopia è nella progettualità del cambiamento. Marx pensava che indirizzare il cambiamento, cioè l'azione volontaristica, fosse compito della filosofia: un tratto ottocentesco del suo pensiero, focalizzare l'Utopia tramite la Ragione. Per questo studiò l'economia e formulò una dottrina sul fondamento del concetto di "valore", una variante del valore d'uso.¹⁰⁸

La sua analisi gli mostrò la realtà del conflitto tra borghesia e proletariato, ma non gli sfuggiva che questo era soltanto un momento storico della conflittualità sempre esistita nella produzione, anche tra feudatari e servi della gleba e in tutti i modi storici della produzione. Lo notava in *Das Elend der Philosophie*, precisamente nel secondo capitolo, *Die Metaphysik der Politischen Ökonomie* (MEW, 4, pp. 128, sgg.).¹⁰⁹ Che il conflitto possa riguardare soltanto l'economia borghese è cosa che *appare* soltanto perché la borghesia pretese -e pretende- di presentarsi come portatrice di un interesse *generale*, laddove essa ha sempre rappresentato *la propria classe*. I termini della disputa però possono essere compresi soltanto comprendendo la natura di *totem* del "mercato" e l'ascendenza filosofica di questa sua natura nella cattiva secolarizzazione (la Ragione cosmica, la mano invisibile) che ha cancellato l'utopia per divinizzare un reale postlapsario: *zwei Fliegen mit einer Klappe!*

Marx aveva idee molto chiare sulla "libertà" del "libero" mercato, sulla menzogna delle sue promesse e sulle conseguenze della sua affermazione; nonché sul ruolo del protezionismo nel rafforzamento di quegli

¹⁰⁴ "Marx wird auch von den Geschichtsphilosophen zu einem Theologen gemacht", Henning, p. 393.

¹⁰⁵ Riferendosi alle categorie vichiane del *verum* e del *factum*, Henning dice (p. 369 in nota 108) "Marx nimmt das factum erstes" ma sembra dimenticare che i fatti non esistono fuori della loro interpretazione, facendo così di Marx un positivista. Henning è egli stesso invischiato nella lamentata dicotomizzazione di Marx, sembra quasi che la evochi per poterla criticare negli altri, per poter così distaccare Marx dal marxismo e ricominciare il marxismo dal "suo" Marx.

¹⁰⁶ *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW, 17, Berlin, Dietz Verlag, 1962, pp. 493-610.

¹⁰⁷ Henning, che è radicalmente contrario alla eticizzazione del problema economico-sociale, tratta Marx sotto il profilo filosofico, sociologico e religioso. Come filosofo dovrebbe sapere che l'etica, in sociologia, conta qualcosa, e che le società sono state fondate dalle religioni. Henning però non riesce ad accorgersene, tratta di religione come un positivista e di sociologia senza pensare all'esistenza di un'etica sociale.

¹⁰⁸ Si veda *Il Capitale*, ed. cit., vol. I¹, p. 51, p. 58, p. 75.

¹⁰⁹ Precisamente nella settima e ultima nota a p. 140: "anche il Feudalesimo ebbe un suo proletariato". Si tratta di una nota importante perché vi si critica la pretesa dell'economia classica di definire "naturali" i rapporti di produzione esistenti (p. 139) cioè frutto di leggi "naturali" indipendenti dalla storia. È appena il caso di notare che questa critica vale anche per l'economia neoclassica.

stessi apparati industriali che, dopo, hanno reclamato questa “libertà” a senso unico.¹¹⁰ Soltanto nella logica tutta storicistica del “Progresso” (dunque hegeliana *di fatto* nonostante il rovesciamento dell’Idealismo, si veda la nota appena introdotta) egli poté vedervi uno strumento che, inasprendo il contrasto tra proletariato e borghesia e indebolendo lo Stato, avrebbe dischiuso la via alla rivoluzione e alla nuova società (*Rede, etc.*, p. 458, cit. *supra*): tesi, antitesi, *Aufhebung*!

Quando perciò si dice che il pensiero di Marx, il quale postulava la fine della borghesia, è tuttavia interno al pensiero borghese, occorre ricordare che lo Storicismo fu la patente di nobiltà della borghesia, fondò il suo “diritto” (*Storia, etc.*, pp. 708-709) contro le pretese, entrambe a fondamento religioso, di aristocrazia (diritto divino) e popolo (eguaglianza nella Creazione). La Storia storicista fu una religione calata in terra ma, come tale, priva di fondamento metafisico; fu la vicenda di una Ragione fondata su se stessa: ma ciò vale anche per lo storicismo marxiano che intravede -senza fissare date, ma con certezza- dopo la società borghese la società comunista quale culmine della storia.

Quanto alla presenza di motivi “religiosi” nel pensiero di Marx, ho già sottolineato la logica millenarista del “tanto peggio, tanto meglio” apertamente professata nella *Rede*; si tratta infatti della logica di ogni Millenarismo di ogni tempo e di ogni religione testamentaria: nelle loro versioni non ortodosse, ovviamente, le “ortodosse” sono istituzioni mondane e non gradiscono levate d’ingegno.¹¹¹ Con questa convinzione Marx afferma (*Zur Kritik, etc.*, cit., p. 9) che il rapporto di produzione borghese (che segue quello della società asiatica, antica e feudale) sarà “l’ultima forma antagonista dei processi di produzione sociale” con la quale “si chiude la preistoria della società umana”.

In conclusione, il rapporto di Marx con il pensiero post-illuminista, progressista, ottocentesco-borghese, cioè con la cattiva secolarizzazione; nonché il suo serpeggiante Millenarismo, fanno sì che sia lecito rintracciare nel pensiero di Marx un rapporto con il pensiero religioso: checché ne dica Henning, egli non lo sa, ma lo fa.

Henning cita sovente Shaikh con riguardo all’insostenibilità della dottrina neoclassica. Sostenere però l’infondatezza della dottrina neoclassica come fa Shaikh (si veda la nota 90, *supra*, a lui dedicata) significa pensare diversamente una società nella quale l’uomo non sia consegnato all’astrazione dell’*homo æconomicus*, la cui inesistenza è punto d’arrivo e di partenza della critica di Shaikh. Significa cioè porre alla base della società altre istanze che non siano quelle pensate dal Razionalismo (Shaikh usa dire: iperrazionalità). Questo però apre a possibili altre letture di Marx, quelle che Henning respinge come “eticizzanti”. Henning vede tutto il senso di Marx nel suo modello economico, in quanto critico di quello classico e non smentibile con quello neoclassico: ma non ha pensato che questa è una critica del Razionalismo implicito nei modelli classico e neoclassico che viene a toccare anche il modello di Marx in quanto “scientifico”. Ricondurre Marx alla sola “scientificità” della sua economia significa ricondurlo nell’ambito del Razionalismo del XIX secolo, togliendogli valenza per il presente. La “scientificità” riconduce infatti al determinismo delle “leggi di natura”; inoltre un modello è realmente “scientifico” soltanto se può essere contraddetto; ed è “scientifico” se, applicato alla realtà, consente previsioni. Le previsioni di Marx non si sono avverate e il suo modello non si presta ad essere contraddetto.

C’è poi il problema delle conseguenze *politiche* del pensiero di Marx, che Henning considera frutto della superficialità e frettolosità di Lenin. Ora, a me sembra difficile che il pensiero di Marx, del quale la rivoluzione era un pilastro e nel quale era comunque auspicata e attesa ogniquale volta se ne desse la speranza, possa essere dichiarato estraneo alle conseguenze di una rivoluzione i cui esiti potevano essere prevedibili: la Rivoluzione Francese non aveva forse conosciuto la dittatura, il terrore, e l’ascesa di un Imperatore? E poi, Henning, che accusa Lenin di frettolosità e superficialità, è forse in grado di indicare il momento e il modo “giusti” per una rivoluzione? Le rivoluzioni non sono pranzi di gala, con il potere non si scherza; per giunta esse avvengono in circostanze particolari, la miccia che le fa esplodere si accende impreveduta,¹¹² il politico che s’incarica di condurle trova il momento “giusto” in un’improvvisa fragilità del potere costituito; e quando un potere crolla lo scompiglio può portare alla ribalta impreveduti avventurieri, sicché può anche accadere di trovarsi, alla fine, sottomessi a un seminarista assassino e alla sua corte di piccoli mascalzoni imbecilli. In una rivoluzione accade di tutto, la sua ferocia non premia il meglio dell’umanità; una rivoluzione, quando accade, non porta benefici, ma lutti: soltanto il giustificazionismo storico ne scopre la positività: *quando tutto è passato*.

¹¹⁰ Si ricordi la *Rede über die Frage des Freihandels*, cit. Nel suo *Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie* del 1859 (MEW, 13, Berlin, Dietz Verlag, 1961, pp. 7, sgg.) egli afferma che il dibattito sul libero mercato fu il primo motivo delle sue ricerche economiche (p. 8) e, nella stessa pagina, a proposito del concetto hegeliano di “società borghese” afferma che la sua anatomia va studiata nell’economia politica perché (p. 9) non è la coscienza dell’uomo che determina ciò che egli è, al contrario, ciò che egli è socialmente determina la sua coscienza: è il rovesciamento dell’Idealismo hegeliano. Nella *Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]*, del 1857 (MEW, 13, cit. p. 632) Marx applica un modello “scientifico” (partire dal concreto del reale per elaborare un modello astratto che, successivamente, consenta la comprensione del reale: egli definisce il modello un “concreto spirituale”). Qui egli si oppone all’Idealismo hegeliano in quanto “illusione di costruire il reale come risultato di un pensiero che si riassume e si approfondisce in se stesso, muove da se stesso”. Più prosaicamente avevo parlato del metodo hegeliano come tentativo di incartare il mondo nelle chiacchiere (*Storia, etc.*, p. 882 e p. 1003). Nella *Metafisica dell’economia politica* del 1847 Marx aveva anche attaccato il metodo hegeliano come “tendenza della ragione a ritrovare e riconoscere se stessa in ogni cosa” (MEW, 4, cit., p. 28, citando dalla *Logica* di Hegel) e aveva messo in luce il vuoto pneumatico della dialettica tesi-antitesi-sintesi (*Aufhebung*). Nella circostanza aveva anche criticato radicalmente la “Filosofia della storia” hegeliana.

¹¹¹ Si ricordi la già citata parentela tra eresie e spinte rivoluzionarie.

¹¹² “Le rivolte nascono infatti per ragioni di non poco conto, e tuttavia da piccole occasioni”, Aristotele, *Politica*, 1303b, 17-19.

L'alternativa alla rivoluzione sarebbe stata -Zar permettendo- un processo parlamentare socialdemocratico cui affidare le istanze sociali: ipotesi che però, per Henning, avrebbe costituito una "eticizzazione" del pensiero di Marx. Perciò quello di Henning è uno sforzo poderoso ma intimamente contraddittorio per recuperare un suo "Marx" depurato da ciò che venne poi -socialdemocrazia occidentale e Repubblica Sovietica- al fine di porre le basi per la scrittura di una storia futura che però è già stata scritta nel passato. Se una cosa è chiara, nella dottrina di Marx, è che economia e società sono tutt'uno e che perciò, se si vuol cambiare l'economia, è necessario cambiare la società: ma la società è fatta di uomini, il cui legno storto non è facile da raddrizzare.

Oppure sperare di cambiare la società cambiando l'economia, ma allora l'economia non può che andare allo Stato: Marx lo aveva pensato ma, avendo capito il potere della burocrazia, pensava ad un "altro" Stato alquanto utopico, per non dire atipico, e comunque *imprecisato*, nella sua *Critica al Programma di Gotha*.

Non è un caso che, nel parlare di sociologia, Henning si trovi a criticare Rudolf Eucken che aveva pensato una società burocratica. Rudolf fu il padre di Walter Eucken, l'ordoliberista del quale ci siamo interessati nel precedente capitolo, nel cui pensiero economico un ruolo centrale, indispensabile per il corretto funzionamento *delle regole*, era conferito all'apparato burocratico-amministrativo. Henning critica anche la sociologia di Schelsky che alla metà del XX secolo pensava ad una società impiegatizia secondo il *trend* di anni che avevano conosciuto una maggiore redistribuzione; anni finiti con Reagan e la Thatcher e per i quali avevo parlato di "eutrofizzazione del bacino sociale" da parte della piccola borghesia (*Storia, etc.*, p. 986).

Avevo aperto questa digressione su Henning considerando che il piano inclinato sul quale scivola la società del "libero" mercato poteva porre l'interrogativo di una nuova attualità di Marx, che meno di trent'anni or sono era stato definitivamente riposto sotto naftalina a seguito del crollo dell'U.R.S.S. e di tutto il mondo sovietico (che la Cina sia "comunista" resta un bell'interrogativo). Henning ci propone di restare ancorati alla sua dottrina "scientifica" (definita come modello teorico costruito sul reale, in grado di dar conto del reale) ma dimentica che un modello è davvero scientifico soltanto se è in grado di essere smentito: quindi i termini temporali della sua proponibilità sono "naturalmente" (cioè per la sua stessa natura scientifica) limitati.

Forse quindi, la sua attualità può esser legata piuttosto alla sua utopia: una società liberata dal dominio, che è come dire una società che ha imparato a riconoscere l'ideologicità delle teorie.¹¹³ Forse le teorie -le ideologie- sono inevitabili, ma è sempre bene sapere di che cosa si tratti, quando si ha a che fare con loro: altrimenti *ci si consegna all'immaginario del dominio e si finisce sotto il dominio dell'immaginario*. Al di là della "scientificità" della dottrina di Marx -che ha comunque il pregio di mostrare l'essenza inoppugnabile del processo di produzione capitalista- e al di là del problematico concetto di "valore", resta fondamentale l'assunto che il lavoro è un prodotto *sociale*. Marx demolisce la certezza razionalista della razionalità e insostituibilità del modo di produzione capitalista, fondamento del liberismo e del "libero" mercato; in cambio offre *quel che è scontato opporre al Razionalismo, l'Utopia*; utopia di un'altra società che nella storia, non avendo altri uomini di cui disporre, può risolversi -si risolse- nello statalismo burocratico e oppressivo.

Il potere suggestivo -quindi *materiale*- dell'economicismo, in tanto prevale in quanto il pensiero razionalista, come pensiero della *téchne*, è necessariamente efficientista: ma il pensiero della *téchne* si può applicare ad una materia da *utilizzare*, pensata come mera *res extensa*. Perciò il lavoratore è forza-lavoro, si compra, come ogni cosa, sul mercato, e si *utilizza* al meglio, si sfrutta: per la *produttività* e il *profitto*.

La democrazia, al contrario, non è efficiente, è un luogo per talmudisti dove si discetta all'infinito: per questo non piaceva a Platone e non piace ai benpensanti che devono chiudere presto la contabilità dei loro pensieri semplici, magari semplicisti.

L'attualità di Marx non può essere pensata fuori di una semplice constatazione: l'aspetto rivoluzionario del suo pensiero può essere collocato soltanto nel XIX secolo, secolo di moti socialisti e anarchici maturati in una società non ancora assuefatta alla triste realtà dell'efficientismo e dell'economicismo, e non ancora vaccinata dall'alba radiosa del comunismo.¹¹⁴ Oggi, nel XXI secolo, con una società disgregata dalla competizione e cosificata nei *gadgets*, l'orizzonte sembra nebbioso.

Una cosa però è certa: l'economia politica non è scienza, è politica e ideologia: lo si vede bene quando si leggono Spencer, Mises, Hayek o Friedman. Nelle loro dottrine non c'è nulla di scientifico (come non ce n'è nelle curve di Walras); c'è però una *chiara volontà politica*, volontà di una parte della società di dominare e utilizzare la restante società per i propri scopi. Perciò, se questa chiacchiera ideologica è sostenuta acriticamente dalla "opinione" dei benpensanti c'è sì, da mettere in conto il monotono frinìo dei gazzettieri e il solenne salmodiare dei Custodi del Tempio, ma si deve soprattutto riflettere sull'immaginario dei luoghi comuni razionalisti, l'efficienza, la produttività, o il calcolo economico. L'economia è la sola cosa che può "pensare", o meglio, calcolare, l'*homo æconomicus*, quella specie di automa che da due secoli il laboratorio ideologico liberista sta tentando di creare. Il resto non conta, quei due o tre concettuzzi anebbiani ogni pensiero critico perché sono ormai ben radicati nell'immaginario di chi pensa il pensiero della *téchne*, e vi eccitano fantasmi.

¹¹³ Ricordo la mia critica alla *theoria*/contemplazione del "Vero", condotta già sin da *La Gnosi, etc.*, cit.

¹¹⁴ Di questo è pienamente convinto Streeck, del quale tratteremo tra breve: i movimenti socialisti del XIX secolo che rendevano ipotizzabile una rivoluzione proletaria appartenevano ad una società che oggi non esiste più, dunque non è più all'ordine del giorno la profezia di Marx.

Ricondurre il pensiero di Marx alla “scientificità” e non all’utopicità significa navigare ancora il quel pensiero e ricacciare Marx nel XIX secolo: sarebbe perciò il caso di ricordare a tutti, ai neoliberisti ma anche a Henning, che non si può guardare il presente con gli occhi del passato, non si può affrontare la senilità con gli entusiasmi della gioventù: *il XIX secolo è preistoria*. Lo è se guardiamo alle società “occidentali”, ma lo è anche se guardiamo appena fuori del nostro cortile; lo è quindi sotto il profilo politico ma anche sotto quello geopolitico; sotto quello dei rapporti di forza, degli interessi costituiti, e delle loro prospettive. Quanto alle reazioni provocate dai disastri del capitalismo, ciò che appare al momento è piuttosto il riproporsi di fenomeni del primo XX secolo: populismi, nazionalismi e nuovi fascismi. Nei momenti di tristezza per un mondo che scivola via sotto i nostri piedi, si torna a guardare con nostalgia l’album di famiglia; poi però non resta che riporlo nel cassetto e guardarsi attorno per affrontare la giornata.

Se tutte le cose che appaiono in questo mondo sono destinate, in questo mondo, a finire, resta quindi aperta la domanda sui percorsi verso i quali siamo avviati dopo la crisi di un presente in bilico tra l’ostinata tendenza ad eternarsi del sempre-eguale e l’inevitabile succedersi delle mutevoli manifestazioni del reale sul *palcoscenico* del Tempo. Un tentativo di risposta è stato elaborato da Wolfgang Streeck, un sociologo, il quale, sul fondamento dell’analisi del recente passato, cioè degli anni a partire dal 1945, ha creduto di scorgere nella crisi tuttora in corso la spia della tendenza alla disgregazione dell’attuale società; per conseguenza il balenare di scenari incerti, tuttavia “incerti” perché caratterizzati da una *prevedibile* decomposizione dell’ordine attuale. Una *decomposizione* è infatti altra cosa da una *transizione*, intendendosi sotto quest’ultima definizione il passaggio da un ordine ad un *altro ordine*, come riteneva Marx. Una prospettiva dunque assai diversa da quella -francamente un po’ meccanica e datata- della *Aufhebung*.¹¹⁵

Streeck è un Autore da considerarsi con attenzione,¹¹⁶ perché la sua analisi parte dalle serie storiche (quelle che abbiamo già visto nella nota 43 e altrove nel testo) e le interpreta come coerente manifestazione di una crisi della produzione capitalista in corso sin dagli anni ’70, che l’attuale *establishment* economico ha tentato di superare con la progressiva erosione dello Stato sociale, la privatizzazione dei servizi, l’indebitamento dello Stato e poi dei privati, la globalizzazione: un percorso inevitabilmente in discesa verso una crisi che non rientrerebbe in un *trend* ciclico come le precedenti, ma preluderebbe a una dissoluzione della stessa società sulla quale si basa l’attuale modo di produzione.

Vediamo dunque di comprendere il quadro di crisi, o meglio, di vero e proprio percorso finale del capitalismo offerto da Streeck attraverso i suoi vari contributi. Diciamo subito che l’analisi di Streeck ha una grande coerenza *logica* interiore, nel senso che egli è in grado di costruire un percorso credibile di questa dissoluzione; tuttavia, poiché le sue riflessioni sono disperse nei vari articoli dedicati a specifici argomenti, tenterò di ricostruire quel percorso muovendomi all’interno di essi.

Il punto di partenza mi sembra possa essere costituito dall’analisi sociologica della natura del capitalismo; inizio perciò con l’analisi di due articoli, *Taking Capitalism Seriously* (cit) e *How to study Contemporary Capitalism* (Verso, 2016). Premetto che in generale, non soltanto in questi articoli, Streeck si richiama sovente alle convinzioni della Luxemburg sulla natura imperialista del capitalismo, e al noto testo di Polanyi del 1944, citato ed esposto nel precedente capitolo.¹¹⁷

Il capitalismo, dice Streeck a p. 3, nello *Abstract* di *Taking, etc.*, è un insieme di istituzioni sociali correlate, perché società ed economia sono strettamente intrecciate e interdipendenti; non è, quindi, un semplice meccanismo di accumulazione. Il capitalismo è dunque un tipo specifico di ordine sociale (p. 6) uno specifico sistema *storico* di interazioni sociali nell’ambito di un ordine sociale istituzionalizzato (ivi). Le istituzioni, spiega a p. 11, costituiscono weberiani rapporti di signoria (*Herrschaftsbände*) nel cui ambito chi fa le leggi regola i comportamenti di chi le recepisce; ma non è detto che i recettori interiorizzino la normativa che debbono rispettare: possono anche ribellarsi o *fingere in malafede di rispettarle*. Applicarle significa superare lo iato tra generalità e caso specifico, dando vita a una “etica” conformata alle istituzioni (ivi).

La società capitalista è una società costantemente tesa all’aumento dei propri beni materiali secondo la nota formula marxiana del plusprodotto ($D - M - D'$, dove $D' > D$) che ha perciò reso *eticamente legittimo* il

¹¹⁵ *Datata* perché pensata nella teologia post-illuminista del Progresso che non considera l’ipotesi meno allegra della catastrofe, ma soltanto la crisi come temporaneo regresso, al più una “astuzia della Ragione”, un *reculer pour mieux sauter*. È la medesima logica che fa definire un certo periodo della nostra storia come “medio” evo: medio in quanto interruzione momentanea di un progresso rettilineo. Pensare il Medioevo come contromovimento nello sviluppo tesi/antitesi/*Aufhebung* è soltanto un giudizio giustificazionista *ex-post*: quando un ordine crolla, crolla con esso un mondo, e quel che verrà non avrà altra logica se non quella delle impreviste contingenze, non c’è una Ragione cosmica a guidare gli eventi. Secolarizzazione, coscienza di una storia che non è storia della salvezza, è anche coscienza della derelizione: siamo qui, in questo mondo, affidati soltanto a noi stessi e nulla ci garantisce la positività degli esiti.

¹¹⁶ Streeck ha scritto moltissimo; qui mi limito a considerare alcuni titoli. Innanzitutto un articolo apparso sulla *New Left Review* 87, Maggio-Giugno 2014: *How will Capitalism end?*, comparso poi nel libro con lo stesso titolo, *How will Capitalism end?* edito da Verso, London-N. York, nel 2016, dove costituisce il primo capitolo e dove la raccolta degli articoli ivi ripubblicati è preceduta da una importante *Introduzione* scritta per l’occasione; per brevità e per evitare confusioni, gli articoli in esso contenuti saranno citati con il proprio titolo e con il riferimento *Verso*, 2016. Esamineremo inoltre il Discussion Paper 13/7 preparato nel 2013 per il Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, dal titolo *The Politics of Public Debt. Neoliberalism, Capitalist Development and the Restructuring of the State*, www.mpifg.de/pu/mpifg_dp/dp13-7.pdf; e un altro Discussion Paper preparato nel 2015 per lo stesso Max-Planck-Institut, dal titolo *Taking Capitalism Seriously. Toward an Institutionalist Approach to Contemporary Political Economy*, www.mpifg.de/pu/mpifg_dp/dp10-15.pdf.

¹¹⁷ Ovviamente Streeck fa riferimento a Marx, ma egli indica abitualmente anche Schumpeter e Weber.

desiderio di arricchimento, precedentemente soltanto tollerato in quanto inevitabile pulsione umana (p. 13). Qui però entrano in gioco i rapporti di forza, quindi un “libero” mercato può essere pensato soltanto nell’ambito di uno stringente intervento statale,¹¹⁸ nonostante la pretesa capitalista, derivata da Adamo Smith, che esso sia in grado di generare di per sé il bene comune.

Qui Streeck introduce un argomento sviluppato nella nota 11 a p. 13, che è importante per il seguito delle sue considerazioni. Il rapporto razionalista ed egoistico che viene ad emergere nella *mercattizzazione del rapporto sociale* (si ricordi l’*homo œconomicus* e l’utilitarismo di Bentham) genera un rapporto di sfiducia tra chi detta le norme e chi le deve rispettare; chi detta le regole nutre il legittimo sospetto che chi le dovrebbe rispettare lo faccia in malafede.¹¹⁹ Nell’etica mercantile del capitalismo non c’è dunque posto per il sentimentalismo, declassato a stupidità; i rapporti si fondano su una “astuzia creativa” (p. 14) in relazione con gli obblighi, ciò che genera conflittualità: la controparte è sempre legittimamente sospettabile di disonestà. In conclusione, i protagonisti di una società capitalista sono costruiti socialmente come inevitabilmente devianti dalle istituzioni che debbono governarli (p. 15). Streeck si dilunga su questo tema, ma la conclusione che se ne può realisticamente trarre è soltanto una: è il mercato, bellezza! *Se soltanto l’economicismo detta l’etica individuale e sociale*, allora non si vede che cos’altro possa risultarne se non una società conflittuale di profittatori: *licet mercatoribus, etc.*

Qui dunque Streeck evoca la trasformazione sociale che ne è conseguita, e che crea problemi allo stesso capitalismo *che aveva storicamente prosperato sulla ben diversa etica sociale del lavoro*: ma nulla descrive questo fenomeno meglio delle parole di Castoriadis che ho citato nella nota 240 del precedente capitolo. È un vero peccato che Streeck non le ricordi.

Ciò che egli sottolinea a p. 17 è però una cosa fondamentale, la diversità dei rapporti di forza in questa società di “mercanti”: non tutti hanno i mezzi economici per farsi assistere da un legale e da un consulente finanziario, quindi non tutti hanno la stessa capacità di aggirare le “regole”. Nello iato tra la normativa e la fattualità *“la classe capitalista ha una superiore capacità d’azione”* (ivi, corsivo suo).

Un’etica normativa del massimo profitto fa inoltre sì che al profitto non possano esservi limiti; questo vale però soltanto nella logica del capitalismo: Mobuto e Marcos sono dei delinquenti perché, con la propria avidità, rapinano il popolo; l’avidità del capitalista, viceversa, è lecita (p. 19) perché premia il “migliore” secondo la logica darwinista del liberismo. Il mercato è “realista” ed è un antidoto contro le illusioni morali (ivi); premia i forti e punisce i deboli (ivi). Streeck sottolinea inoltre nella nota 27 a p. 19, come siano sempre sghembe tra loro l’etica del lavoratore e quella dell’imprenditore: questo persegue l’accumulo di capitale come fine a se stesso, quello persegue una remunerazione per mantenere se stesso e la propria famiglia.

Nel capitalismo quindi, gli interessi delle *élites* sono in contrasto con quelli collettivi, *anche con quelli della sopravvivenza stessa del sistema*,¹²⁰ sicché, paradossalmente, sono proprio le masse che non controllano il sistema ad essere interessate alla sua stabilità, dalla quale dipende la loro esistenza. Niente di nuovo per chi ricorda la rivolta degli schiavi di Melania contro la propria liberazione; questo però aiuta anche a capire perché, quando il liberismo causa disastri, la tendenza delle masse vede più facilmente uno spostamento a “destra” verso un nazionalismo statalista: la *sicurezza* è sempre più importante di qualunque libertà, figuriamoci poi della “libertà” liberista.

Il capitalismo ha poi un’altra caratteristica: proiettando il futuro nel presente -tramite l’investimento e il credito *oggi* al fine di realizzare un profitto *domani*- esso mercifica il futuro (p. 25); vive dunque di promesse e di attese. Da ciò si evincono due conseguenze: il capitalismo è di necessità *finanziarizzazione* del sistema; esso si regge inoltre sulla *fiducia* nel sistema. Questa seconda conseguenza, mi si consenta, evoca ancora una volta il titolo di queste note: il ruolo fondamentale dell’immaginario collettivo: *se viene meno l’immaginario nel quale siamo immersi e del quale siamo partecipanti attivi*, il capitalismo perde la propria ragion d’essere. Ciò significa che di questo sistema di produzione siamo tutti protagonisti, indipendentemente dal nostro ruolo personale.

Un altro punto critico del capitalismo è rilevato da Streeck a p. 26, ed è costituito da una sua contraddizione interna: mentre il capitalismo vellica l’egoismo, l’avidità e l’astuzia mercantile, al tempo stesso in tanto può sopravvivere in quanto tutti gli attori *debbono* essere onesti nell’onorare i debiti e prudenti nel concedere crediti (ne sappiamo qualcosa con la crisi interna all’area dell’Euro). È un argomento sul quale dovremo tornare per capirne l’impatto sulla nostra stessa esistenza, posto che viviamo in un’economia fondata sul debito.

Streeck non esclude, anzi ritiene, come vedremo poi, che questa società attuale possa dissolversi in una catastrofe, non quindi, come riteneva Marx, in una società proletaria; fa tuttavia una notazione molto significativa: le *élites* possono anche insistere su questo piano inclinato perché esse, avendo lucrato patrimoni immensi, possono sopravvivere tranquillamente alla catastrofe (p. 28). Qui si accende una spia ulteriore sul

¹¹⁸ Cfr. *Storia, etc.*, p. 712: “la legislazione deve sempre intervenire nel tentativo di rendere il Libero Mercato un po’ meno coatto, etc.”.

¹¹⁹ Tutto ciò è *assolutamente ovvio* in questa “etica” di mercanti; recita infatti l’antica saggezza: “*Licet mercatoribus inter sese invicem circumvenire*” nel rapporto di mercanteggiamento è lecito il reciproco inganno. Naturalmente, considerata la realtà dei rapporti di forza, ciò sembra valere a senso unico, generando l’ormai ossessiva prassi del controllo elettronico dei lavoratori. Tecnologia a parte, niente di nuovo per chi ricorda le *toilettes* dei posti di lavoro con i finestrini di sorveglianza alla porta. Il lavoratore faceva i propri bisogni in pubblico per testimoniare l’effettivo stato di necessità, non una fraudolenta sottrazione della propria forza-lavoro.

¹²⁰ Questo è un ulteriore tassello per comprendere il modello che ha in mente Streeck, e che vedremo a conclusione.

modello che ha in mente Streeck, ne troveremo conferma in seguito. Ciò che egli considera è infatti l'evidenza di un progressivo distacco dell'economia capitalista dalla società; il tentativo di reinserirla fu la *Soziale Marktwirtschaft*, ma abbiamo già visto come il tentativo andò in crisi quando finirono gli anni della grande crescita e si restrinse la torta da spartire.

In conclusione, dice Streeck a p. 31, "il capitalismo realmente esistente dipende dal partecipare di due generi di ordini sociali non capitalisti che tuttavia esso erode: i residui del tradizionalismo culturale che sono minati dal cinismo istituzionalizzato, e le moderne istituzioni di regolamentazione e ricostruzione sociale creati dai contromovimenti politici contro la mercificazione della società". Il capitalismo *ha bisogno* di queste resistenze che lo tengono in vita; una volta che le resistenze scomparissero non avrebbe più un terreno sul quale prosperare.

Streeck ha studiato la società capitalista anche per altra via con il suo *How to Study Contemporary Capitalism* (Verso, 2016, pp. 201-225). Il punto di partenza è il medesimo: il capitalismo distingue sia un'economia, sia una società; è caratterizzato dall'economicismo e la sua ideologia è conformata dall'utilitarismo benthamiano; il suo è un *imperialismo economico* (p. 202). È un ordine sociale *storico* (non "naturale", cioè: questa è la posizione di Marx ma è anche ovvia per chiunque ragioni, fuorché per i neoclassici) che può essere studiato sotto quattro aspetti: storico, culturale, come ordinamento politico e di governo, e come modo di vita.

Dal punto di vista storico, Streeck nota il contrasto tra l'economia politica corrente che lo descrive come sistema che si autoequilibra, e tutta la tradizione da Smith a Keynes che ne "enfattizza il dinamismo endogeno, l'instabilità critica e il continuo cambiamento" (p. 204). Riprendendo la teoria della Luxemburg ne sottolinea poi la tendenza espansiva necessaria alla sua sopravvivenza (da cui l'imperialismo economico). In esso la concorrenza è frutto della paura (dei concorrenti, teoria marxiana, realista, che smentisce l'ipotesi della concorrenza perfetta formulata dall'economia neoclassica, disperatamente ricercata dagli ordoliberalisti con l'aiuto della burocrazia amministrativa) mentre la prospettiva di illimitati guadagni stimola l'avidità (p. 205).

La continua innovazione genera inoltre incertezza nelle relazioni sociali (si pensi all'originario conflitto tra la mano d'opera e i macchinari che tendono a sostituirla). A partire da ciò, Streeck descrive un processo che tendo a riassumere in modo un po' meccanico per amore di brevità.

Dal timore e dall'avidità nasce l'esigenza di espansione, quindi del credito, che, favorendo l'espansione, favorisce anche un doppio sconfinamento, quello oltre i confini nazionali, che si traduce nell'imperialismo economico, e quello oltre i confini etici, con la mercificazione di tutto¹²¹ e l'elusione delle leggi; dal canto suo, l'imperialismo economico conduce alla globalizzazione. Questo processo mostra l'esigenza di una regolamentazione statale del mercato e di una protezione sociale, ma anche la tendenza del capitale ad adattare la vita degli uomini alle proprie esigenze di espansione.

Poiché però il capitale muta più velocemente della politica, le politiche di regolamentazione sono sempre costrette ad inseguirne l'evoluzione; il contrasto tra il dinamismo del capitale e l'inerzia dei modi di vita tradizionali è la vera sostanza della politica del mondo contemporaneo (p. 208). La mercificazione del lavoro distrugge comunque i fondamenti stessi della vita: per un processo a noi ben noto (che Streeck esplicita altrove) essa porta alla crisi delle nascite e quindi minaccia la sopravvivenza stessa della società (p. 209).

Dal punto di vista della cultura, il capitalismo promuove e si identifica con il consumismo; fa entrare nell'immaginario la "scarsità" e conferisce alla vita economica una dimensione culturale/simbolica (p. 209). Si tratta della ben nota creazione dei bisogni indotti; il mancato possesso di determinati beni dei quali viene promosso il valore di simbolo di *status* sociale rende gli uomini *psicologicamente* poveri (p. 210). Il fenomeno è noto, va sotto il nome di società dei consumi che fu contestata nei movimenti anticapitalisti degli anni a cavallo tra i '60 e i '70. È un tabù la domanda, dice Streeck a p. 211, circa le ragioni per le quali uomini che sono ben più ricchi di trent'anni or sono, si sentano costretti a lavorare molto di più di allora: si tratta di guadagnare di più per acquistare beni che hanno un *dream value*.¹²² Qui Streeck entra nei dettagli, ma credo di aver chiarito l'argomento, perciò affronto ora il tema del capitalismo come ordinamento politico di governo.

Streeck discute la compatibilità di capitalismo e democrazia, un tema sul quale ha scritto molto altrove e che perciò tratterò in dettaglio subito dopo. Premetto che Streeck ritiene che il periodo nel quale il tentativo di conciliazione fu possibile coincide con il trentennio post-bellico che egli, come i Francesi, definisce i *trente glorieuses* (così li definisce Piketty); anni nei quali, come notavamo già nel precedente capitolo, il reddito da lavoro raggiunse il proprio massimo nel rapporto con i redditi da capitale. Dopo di allora non fu più possibile coniugare la giustizia sociale con la "giustezza" (autoreferenziale) del mercato (p. 213).

¹²¹ Streeck parla anche dei commerci illegali, droghe, organi, bambini. La crisi dell'etica nell'economicismo, che si pretende categoria ultima di giudizio, è però un problema generale del Razionalismo: si pensi alla pericolosità di una "scienza" che, *pretendendo l'extraterritorialità come l'economia*, pretende di restare estranea al giudizio etico. Basti soltanto pensare all'eugenetica: non è che un piccolo esempio.

¹²² Su questo si veda anche *Citizens as Consumers: Considerations on the New Politics of Consumption*, del 2012 (Verso, 2016, pp. 95-112). Streeck vi esamina, anche partendo da Veblen, la trasformazione del cittadino in consumatore tramite la manipolazione del suo immaginario e la creazione di bisogni indotti, il cui scopo è mantenere vivo il ciclo espansivo del capitale. Poiché però la *middle class* impoverita deve ricorrere al debito, ciò dà luogo (*deve* dar luogo) alla politica del credito facile il cui risultato fu, lo abbiamo visto, la crisi del 2008, quando fu evidente, al di là di ogni giro di carta dei derivati, che i debiti non avrebbero potuto essere onorati.

La propaganda dei media e la dottrina economica diffusa, dice Streeck, convinsero l'opinione pubblica che la vera giustizia sociale è la "giustizia" del mercato. Qui mi fermerei un attimo a riflettere su una domanda alla quale non trovo risposta: *perché* quella propaganda riuscì convincente e vincente? Quali (bassi) istinti riuscì a vellicare, e perché? Perché la cultura diffusa fu quella del darwinismo sociale e della sciocca tautologia "vinca il migliore"? Perché tutti sgomitavano affannandosi a dimostrarsi più "efficienti" del proprio vicino? Forse qualcosa era cambiato che *costringeva* a questa masochistica concorrenza. Ciò che era cambiato era la dimensione della torta da spartire: il reddito non cresceva più così impetuosamente come prima. E tuttavia *resta fondamentale il ruolo dell'immaginario*: la deriva economicista dell'esistenza si adattava bene alla cultura razionalista universalmente diffusa. Hayek aveva toccato un punto sensibile, gli *animal spirits* dei travet.

La giustizia fa però ancora parte della nostra cultura: occupazione, sanità, pensioni, alloggio: e la possibilità di fare ricorso contro gli abusi padronali (p. 214). È importante quindi, dice Streeck a p. 215, studiare il capitalismo contemporaneo sotto gli aspetti del conflitto tra un'economia etica e l'economia di mercato. Altrettanto importante è poi la constatazione che segue: nel mondo capitalistico che distrugge l'etica tradizionale, l'etica ritorna tuttavia di necessità con una categoria che è essenziale alla stessa possibilità di sopravvivenza del capitalismo, con la *fiducia*, la parola-chiave della finanza (p. 216). Il creditore, in tanto può essere tale -e il capitalismo vive di credito- in quanto ha fiducia della correttezza e puntualità del debitore nell'onorare i propri obblighi. Vedremo in seguito come questo punto ha un suo ruolo nell'interpretazione di Streeck della parabola del capitalismo.

Infine, il capitalismo come modo di vita. Qui si parte da constatazioni statistiche che avevamo già visto esaminando il *trend* dei redditi da lavoro negli U.S.A. Con il 1970 aumenta il numero delle donne lavoratrici, non soltanto per ragioni di evoluzione culturale. Il fatto è che un solo stipendio non basta più: i dati sull'evoluzione del reddito familiare dei lavoratori aumentano leggermente da allora, mentre ciò non avviene per il reddito dei singoli; il leggero aumento dipende dal fatto che ormai lavorano entrambi i coniugi. Contemporaneamente, la donna che non lavora inizia a sentirsi socialmente ai margini e i due fenomeni si sommano. Naturalmente, in questa situazione diviene difficile occuparsi dei figli, un fenomeno che si accentua per l'intervenuta precarietà del lavoro; non soltanto: mantenere, per i propri figli, un livello di educazione socialmente competitivo (dotarli del famigerato "capitale umano") può imporre costi proibitivi. Si allarga così la forbice delle disuguaglianze ed emerge il problema della denatalità: l'economia capitalista tende lentamente a distruggere la stessa società sulla quale si basa.

La società può avere un futuro soltanto abbandonando l'obbligo dell'efficientismo (p. 222), abbandonando "il modello razionalista dell'*homo oeconomicus*" (p. 223: si noti, anche Streeck parla di *Razionalismo*, ma è ben questo, sostengo, che ha reso facilmente popolare l'economicismo, perché *questa* è la cultura della "modernità"). Poiché, conclude Streeck, ogni economia è concepibile soltanto all'interno di una società, non nell'astrazione di un modello matematico come nell'economia neoclassica, il liberismo immaginato dai "neo" liberisti (Hayek e Friedman, soprattutto il primo, sono il bersaglio della sua polemica) resta "l'invenzione di un pio desiderio (*wishful thinking*) sociologicamente disinformato" (p. 224). Il capitalismo, aggiunge a p. 225, è la costante possibilità di una distruzione -autodistruttiva- del proprio contenitore sociale.

Quest'analisi del capitalismo condotta da Streeck va tenuta presente, perché essa costituisce il fondamento delle altre sue considerazioni in forza delle quali esprimerà la convinzione di un fenomeno declinante non destinato, almeno in via immediata, a dar luogo ad un "superamento".

Esaminiamo ora, sempre in via propedeutica, altri due suoi articoli dedicati ad una (im)possibile convivenza di capitalismo e democrazia. Il primo di essi è *Comment on Wolfgang Merkel "Is Capitalism Compatible with Democracy?"* del 2015 (*Verso*, 2016, pp. 185-199).

Si parte dal processo iniziato con il 1990, che condusse alla crisi del 2008 sui cui mali la diagnosi si riassume in questi termini: *deregulation*, privatizzazioni, riduzione dello Stato sociale e, per contro, crescita del settore finanziario, competizione internazionale che rese impotenti le normative nazionali senza creare una normativa globale, vittoria degli azionisti sui lavoratori. Da ciò è conseguita un'asimmetria nella partecipazione politica, con la perdita d'influenza delle classi svantaggiate, una crescente povertà e disuguaglianza, la pressione del mondo finanziario sui Governi per la creazione di una "democrazia conforme al mercato" (© Angela Merkel) e il trasferimento dei poteri decisionali dai parlamenti agli esecutivi (p. 186).¹²³

Questa la diagnosi di Wolfgang Merkel; ad essa Streeck ritiene di dover fare qualche aggiunta, ad esempio sottolineare che il depotenziamento di Stati e Governi rende facile, per i ricchi e per le *corporations*, eludere il fisco spostando i capitali e le sedi presso gli Stati più accondiscendenti; il provento fiscale si contrae, ne consegue la sempre minor disponibilità di fondi statali per la redistribuzione e l'indebitamento degli Stati; all'indebitamento segue l'aumento del carico degli interessi con ulteriore restrizione degli investimenti pubblici e ulteriore indebitamento.

¹²³ Il processo di regolamentazione dell'economia tramite apparati burocratici riguarda l'Unione Europea in modo particolare; esso è ben raccontato da Y. Varoufakis in *I deboli sono destinati a soffrire? L'Europa, l'austerità e la minaccia alla stabilità globale*, Trad. di L. Matteoli, Milano, La nave di Teseo, 2016. La razionalità burocratica fu -ed è rimasta- la foglia di fico degli interessi tedeschi; piace loro perché la si fa sembrare *unparteiisch*, come tutti i "regolamenti" nell'atto della loro applicazione: ma qualcuno li ha pur imposti, quei regolamenti, non sono discesi dal cielo come le tavole di Mosè.

A tutto ciò, secondo l'opinione corrente, non si può porre rimedio, perché non c'è alternativa alla globalizzazione (questo, lo ricordo, era un mantra per Bill Clinton). Viviamo, dice Streeck, la "dittatura hayekiana del mercato" (p. 188) e la "democrazia hayekiana" tende a spacciare la società capitalista di mercato come una libera scelta del popolo, laddove essa è da gran tempo sottratta ad ogni controllo democratico (ivi).

Venendo dunque alla compatibilità tra democrazia e capitalismo Streeck afferma (sorvolo il suo confronto con le tesi di Wolfgang Merkel) che in una corretta analisi di tale compatibilità si deve tener conto di due fondamentali concetti, quello di "classe" e quello di "potere" (da lui posti in corsivo). Una coesistenza fu possibile del dopoguerra soltanto perché il capitalismo ne era emerso indebolito (p. 190)¹²⁴ e gli Stati Uniti vivevano ancora il clima del New Deal. Il successivo sviluppo del capitalismo, con la formula economica di Hayek (togliere ai poveri e dare ai ricchi, in quanto darwinisticamente "vincenti") prese il posto dell'economia keynesiana, sicché venne meno il contenimento istituzionale del capitalismo (p. 191). Capitalismo e democrazia non sono tuttavia compatibili, e i Governi democratici si trovano di fronte a due possibili crisi di sistema: una crisi economica o una crisi politica (192).

Di qui la svolta, sottolineata da Wolfgang Merkel, della politica democratica verso l'interessamento ai problemi personali dei cittadini (pratiche di *gender*, femminismo, unioni gay) in un'epoca nella quale essere una madre non sposata significa consegnarsi alla povertà, e le masse sono espropriate della propria rappresentanza. "Sostituire un conflitto politico con l'espressione pubblica di convinzioni etiche personali" costituisce "un laissez-faire depoliticizzato e pluralistico nel quale la partecipazione politica si trasforma in qualcosa simile a una forma politicamente corretta di consumo avanzato" (p. 193).

Quali riforme democratiche potranno però invertire la crescita del lavoro precario? si domanda Streeck. Quali fermare le privatizzazioni, tassare Google, aumentare la spesa sociale per dare a tutti eguali opportunità, limitare gli orari di lavoro, per non dire render trasparente la produzione e la regolazione della moneta? (ivi). E così via; dopo di che il discorso vira sui problemi dell'Unione europea. Tornare indietro alla democrazia sarebbe possibile soltanto de-globalizzando il capitalismo (p. 198).

The Crisis of Democratic Capitalism del 2011 (Verso, 2016, pp. 73-94) è perciò l'altro articolo che esamineremo per continuare a porre le basi sulle quali comprendere la previsione di crisi formulata da Streeck. La tesi sviluppata è: non i *trente glorieuses* ma le crisi che seguirono rappresentano la condizione normale del capitalismo democratico (p. 73). Nel primo dopoguerra, quando esistevano timori per la democrazia a causa del capitalismo e del liberismo, si procedette alla nazionalizzazione delle industrie-chiave e ad una politica keynesiana. Hayek (si ricordi il suo ruolo nel Colloquio Lippman) stava in disparte, ma tornò alla ribalta con la campagna ideologica, nata subito dopo, contro l'irresponsabilità dei politici e a favore della *efficienza* del privato. L'economia neoclassica fu propagandata come "scienza" (pp. 74-75); le sue "verità" divennero autoevidenti e l'economia, in quanto "scienza" fu disancorata dalla società (p. 77); ma un'economia *politica* sottratta alla democrazia, nota Streeck subito dopo, è una *dittatura platonica di economisti-Re*.

Ho sottolineato questa osservazione, perché i riferimenti all'economia/scienza, all'*ideologia della tecnica* e a *Platone*, ci aiutano a comprendere ciò che si tende sempre ad ignorare: l'operazione *politica* del liberismo e la sua affermazione *ideologica*, presuppongono un pubblico pronto ad applaudire, cioè una *cultura razionalista prevalente nella società*.

Con la fine degli anni '60 e l'inizio dei '70, la politica degli alti salari, del pieno impiego e del crescente benessere iniziata nel 1945, entrò in crisi per il diminuito ritmo di crescita; mantenerla significò indebitamento e inflazione, quest'ultima affrontata con l'adeguamento automatico delle retribuzioni: obbiettivamente un circolo vizioso che screditò l'economia keynesiana. Si impostò qui la nuova politica di Reagan e della Thatcher, che con il forte rialzo dei tassi arrestarono l'inflazione al prezzo di un forte aumento della disoccupazione, senza tuttavia arrestare l'aumento del debito pubblico (pp. 79-83).¹²⁵

¹²⁴ Alla situazione inedita del 1945 fa riferimento Piketty (*Il capitale nel XXI secolo*, cit. nel precedente capitolo) ricordando le promesse che i Governi occidentali dovettero fare nel corso della guerra per convincere i lavoratori a sostenerne i sacrifici. In effetti la guerra scoppì causa dei revanscismi e dei regimi nati a seguito dei disastri del liberismo che si erano resi evidenti prima, durante e dopo la prima Guerra mondiale. Di qui la grande debolezza ideologica del capitalismo nel 1945; con gli anni '70 e con l'inflazione, il vento cambiò.

¹²⁵ Il fenomeno è descritto più in dettaglio da Streeck in *The Policy of Public Debt*, cit. Respingendo la tesi che l'ulteriore aumento fosse causato dalle pretese dei lavoratori e dalla politica sociale, Streeck nota che questi anni furono accompagnati da un forte declino della sindacalizzazione e della mobilitazione democratica (p. 4) nonché dalla diminuzione delle retribuzioni (Fig. 5 a p. 7) insieme a una forte disoccupazione (p. 7). Ci fu piuttosto un forte taglio delle tasse con Reagan, che, unito alla deflazione, portò a un vistoso indebitamento dello Stato (p. 8). Nella nota 13 a p. 9, Streeck aggiunge che fu il taglio delle tasse a creare quel deficit a causa del quale si insisté a pretendere ulteriori tagli della spesa sociale. Egli nota inoltre (p. 8) il ruolo della globalizzazione con la possibilità di trasferire capitali e sedi di imprese nel creare un ulteriore ammanco nel gettito fiscale. Il tutto fu poi aggravato dalla proseguita diminuzione del tasso di crescita, del fenomeno cioè che aveva innestato la crisi degli anni '70, proseguito sino agli inizi di questo XXI secolo. I tre stadi sono riassunti alle pp. 11-12: 1- debole crescita economica verso gli inizi degli anni '70; 2- stabilizzazione monetaria con gli inizi degli anni '80 che crea disoccupazione, quindi minor gettito fiscale aggravato dagli altri fenomeni di cui sopra; 3- globalizzazione, *deregulation* e finanziarizzazione come tentativi di rilanciare il capitalismo. Il grafico di Fig. 10 a p. 13 dà un quadro eloquente del processo: l'indebitamento complessivo degli U.S.A. era nel 2011 pari a nove volte il PIL, per il 90% a carico di enti finanziari, aziende e famiglie; tutti gli Stati erano comunque fortemente esposti sul piano della finanza internazionale, per la quale rappresentano un'ottima fonte di reddito purché siano in grado di pagare; su pressione della finanza nasce dunque il regime di *austerità* (un *errore*, perché l'austerità blocca l'espansione) della quale fa le spese lo Stato sociale, le pensioni, la sanità e gli stipendi pubblici; quanto alla privatizzazione di tutti i servizi, essa ha acuito le disuguaglianze ma ha aperto nuove opportunità al capitale (pp. 17-18). Il debito pubblico si è così trasformato in una fonte di disuguaglianza, lo pagano i cittadini che trasferiscono la propria ricchezza ai capitalisti, esattamente ciò che mostrano le statistiche sulla distribuzione del reddito. Tutto questo

Mi interrompo per sottolineare un fatto, ampiamente documentato dalle serie statistiche, che Streeck considera al fondamento della sequenza di eventi verificatasi da allora: la diminuzione del tasso di crescita delle economie occidentali a partire dagli anni a cavallo tra i '60 e i '70 come elemento scatenante di una crisi di sostenibilità dell'assetto economico e sociale nato nel 1945. Questo ha significato non soltanto una crisi del capitalismo, che non sopravvive se non si espande, ma anche la crisi di un'ideologia diffusa e ancor oggi maggioritaria: il mito del "Progresso" materializzato nel semplice progresso economico tradotto nella sempre maggior disponibilità di beni materiali. Questa cultura però non riguarda il solo capitalismo dei capitalisti, è generalizzata e nasce dalla convinzione nell'esistenza di un moto lineare infinito e infinitamente eguale, interno alla Storia.

Tornando al problema del debito pubblico, Streeck narra quel che accadde negli U.S.A. negli anni '90, cose ben note e all'origine della crisi del 2008: al mantenimento degli *standards* di vita della *middle class* in un'epoca di salari in diminuzione e di riduzione della politica sociale, si provvide con il credito facile. I debiti non furono onorati e cadde il castello di carte (è il caso di dirlo) dei derivati. Il debito pubblico era stato comunque contenuto incrementando il debito privato (si vedano i grafici alle pp. 86-87).

Attenzione però: sempre di debito si trattava, perché l'economia della crescita non vive senza il credito che verrà concesso grazie alla *fiducia* nella crescita, perché sarà ripagato con la crescita, in un moto spiraliforme ascendente senza fine: una logica che *esclude* l'alternativa della crisi. Se però la crescita cessa o rallenta, resta il debito, che sarà comunque di qualcuno, pubblico o privato: *hic Rhodus, hic salta*, qualcuno *deve* pagare. Potrebbe anche non farlo, ma qui si aprono scenari imprevedibili dove a decidere è la *politica* sul fondamento delle *urgenze*. La crisi significa: fine di una società, ipotesi da tener sempre presente. La vita tuttavia continua, per il momento: *business as usual*.

Lo nota Streeck, che sottolinea l'accentuarsi dei rapporti di forza dopo la crisi del 2008, particolarmente evidenti sul *mercato* (dove, se no?) finanziario, con il fenomeno a noi noto come "*spread*". È un problema di *fiducia*, con quel tanto di speculazione che non guasta. L'economia non è più "reale" è totalmente finanziarizzata. Il processo che ha condotto agli eventi degli ultimi quarant'anni viene così interpretato da Streeck: "Tolleranza dell'inflazione, accettazione del debito pubblico e *deregulation* del credito privato, non furono che soluzioni provvisorie in rapporto al conflitto apparentemente insopprimibile tra due principi di allocazione contraddittori nel capitalismo democratico: diritti sociali da una parte e produttività marginale, secondo le valutazioni del mercato, dall'altra. Il tentativo di coniugare capitalismo e democrazia ricorda la "razionalità burocratica" della *Soziale Marktwirtschaft*: un compromesso tutto interno alla cultura tedesca che funziona soltanto in tempi di vacche grasse, poi il contrasto ritorna.

Streeck entra quindi nei dettagli degli eventi politici ed economici recenti, sui quali sorvolo sia perché esulano da queste note, sia perché ciascuno li conosce per quotidiana informazione; tuttavia una sua notazione deve essere ricordata. Dice a p. 93: elezioni nelle quali non c'è scelta perché partiti e Governi sono condizionati dai rapporti di forza imposti dai mercati finanziari, possono essere percepite come inautentiche: è questa la crisi della politica e la radice dei populismi. In molti Paesi, aggiunge, la democrazia è sospesa, e a chi non ha potere sul *mercato* resta soltanto la via dell'insurrezione.

Qui mi sembra che Streeck sia stato preso dal pathos: i movimenti che s'intravedono nel sottofondo (per ora) sembrano essenzialmente populistici/nazionalisti, dai quali non sono mai venute insurrezioni, ma autoritarismi statalisti *rassicuranti*. Che i cittadini siano stati derubati della democrazia, come conclude a p. 44, mi sembra tuttavia evidente.

Uno sguardo particolare all'Unione Europea egli lo rivolge in *The Rise of the European Consolidation State* (Verso, 2016, pp. 113-141).¹²⁶ Il debito degli Stati europei, dice a p. 114, era di natura non keynesiana; e spiega in nota la natura di questa precisazione.

Come noto l'accusa dei neoclassici, lo abbiamo visto tanto in Hayek come in Mises e in Friedman, tutti nemici acerrimi del New Deal, era rivolta contro Keynes e la sua politica di stimolo tramite l'intervento statale, sostenendo che esso era stato la causa del grande debito accumulato agli inizi degli anni '70. Streeck viceversa, favorevole all'interventismo economico keynesiano si premura di sottolineare che il debito degli Stati europei era stato dovuto ad altre cause perché, come egli ricorda con riferimento alle serie statistiche prodotte in *The Politics of Public Debt*, il periodo del grande indebitamento europeo coincide con il declino dei sindacati, la rarefazione degli scioperi, la stagnazione dei salari e la crescita delle diseguaglianze. L'ipotesi che egli assume è che gli Stati si siano indebitati per favorire gli interessi del capitale stimolando ogni sorta di consumo sociale. Nel corso degli anni '70 l'inflazione aveva surrogato la mancanza di crescita reale; con gli anni '80 iniziò ad accumularsi il debito (p. 115). Una politica di credito facile consentì la prosecuzione di questo indebitamento sino alla fine del secolo, e il debito fu anche aggravato dalla diminuzione del gettito fiscale generata dalla mobilità dei capitali.

impedisce la mobilità sociale, quindi è contro la democrazia. Inoltre il saccheggio della sfera pubblica e l'infinito arricchimento dei già ricchi, segna l'inizio di un'era, quella delle *élites* economiche finalmente indipendenti dalla società (p. 21). Queste conclusioni vanno tenute presenti per comprendere il fondamento delle previsioni di Streeck e il modello non troppo nascosto dal quale traggono ispirazione.

¹²⁶ Streeck definisce "*Debt State*" la fase nella quale gli Stati si indebitarono, e "*Consolidation State*" la fase nella quale, sotto la pressione dei creditori, gli Stati iniziano la politica detta di "austerità" con la drastica riduzione delle spese, la dismissione delle imprese pubbliche, la privatizzazione dei servizi, il blocco degli stipendi pubblici e delle assunzioni nello Stato, la compressione della spesa sociale.

L'esplosione del debito privato che fu poi all'origine della crisi del 2008, si era generata a partire dagli U.S.A.; il suo andamento è riportato nei grafici di p. 118, e la crisi stessa è da ricondursi, per quanto detto sopra, alla diminuzione della spesa sociale e al relativo impoverimento della *middle class*, due fenomeni collegati e tamponati, sinché possibile, con il credito facile. Tuttavia, dopo il collasso di questo castello di carte, furono di nuovo gli Stati a doversi porre il problema del riassorbimento del debito (p. 119) in una situazione di gettito fiscale declinante.

Fu così necessario pensare al consolidamento del debito onde evitare un rialzo dei tassi motivato dalla sfiducia dei creditori; perché, se uno Stato fa bancarotta, i suoi beni non possono essere pignorati (a meno di prenderseli facendo una guerra). "Consolidamento" significa dunque, in concreto, taglio delle spese (comunemente definito: austerità) e un *Consolidation State* è uno Stato in grado di consentire alla finanza "di considerare il rimborso del debito come il primo tra i propri obblighi" (p. 123).

In un tale Stato *il cittadino passa dunque in secondo piano rispetto al creditore*, l'opinione pubblica è meno importante del tasso d'interesse, la lealtà della cittadinanza meno della fiducia dei creditori (p. 124). Potrebbe essere necessario ripensarne le istituzioni in forme non democratiche (p. 126). In Europa, la politica di consolidamento ha significato l'instaurazione di un regime di controllo su Stati tuttavia ancora nominalmente sovrani, al fine di creare la già citata "democrazia" conforme alle esigenze del mercato: *di fatto l'Europa è diventata l'impero economico della Germania* (p. 131).

Pongo in corsivo questa affermazione di Streeck, sia perché ci siamo già trovati a ricordare la tradizione imperialista della Germania, sia perché questo capitolo si è aperto sul tema dell'imperialismo economico come motivazione/conseguenza del "libero" mercato.¹²⁷ Su questo non m'intrattengo perché si tratta di un fenomeno quotidianamente vissuto e giudicato, ciascuno come crede, da tutti; i suoi riflessi sono comunque quelli che tutti conosciamo e queste brevi note nulla possono aggiungere all'esperienza diretta. Faccio, piuttosto, alcune segnalazioni su considerazioni di ordine più generale, circa il tipo di Stato nel quale, da europei, viviamo.

Dice Streeck a p. 134: "Mentre la politica del capitalismo democratico consisteva nel proteggere la società dai capricci del mercato (Polanyi) la politica del Consolidation State protegge i mercati finanziari da ciò che per loro sono i capricci della politica democratica". Ancora, sempre a p. 134: imporre l'austerità sullo Stato debitorio di fine XX secolo può essere interpretato come uno sforzo di sfuggire alla socializzazione dei mezzi di produzione cui poteva condurre la crescente tassazione a fini redistributivi; in ogni caso il *Consolidation State* è l'ultimo stadio del processo di affermazione del neoliberalismo iniziato con la fine dei "ruggenti anni '70".

Le concrete manifestazioni di questa politica economica le abbiamo viste tante volte insieme ai loro riflessi sociali, sicché non mi ripeto; ripeto soltanto, con Streeck a p. 140, che questo regime implica una profonda trasformazione della democrazia e delle sue istituzioni così come le abbiamo conosciute sotto forma di partecipazione popolare e di giustizia sociale.

Ora che è chiaro, spero, il quadro che Streeck costruisce per le nostre attuali società e le vicende che hanno condotto ad esse dalla fine del conflitto mondiale, sembra giunto il momento di affrontare le sue previsioni circa la fine del capitalismo, che non sono certamente quelle di Marx.

Inizio con *How will Capitalism end* riprodotto nel libro edito da Verso nel 2016 (con il medesimo titolo) alle pp. 47-73. I riferimenti di pagina che introduco sono tuttavia quelli della sua prima comparsa sulla New Left Review del Giugno 2014 (pp. 35-64) perché qualunque lettore può facilmente trovarla e scaricarla dal web.

I sintomi di crisi, dice ad apertura, sono molti: scarsa crescita, indebitamento, aumento delle disuguaglianze: come mostrano i grafici introdotti nelle pagine successive. Le crisi sono abituali nel capitalismo, aggiunge a p. 38, ma questa non sembra una delle solite, sembra "un processo continuo di decadenza graduale" (p. 38) perché bassa crescita, forte disuguaglianza e debito crescente, non sono sostenibili a lungo.

Dopo il tentativo di rivitalizzare il ciclo con il debito facile e la crisi del 2008, dice Streeck, è stata praticata una politica di bassi tassi d'interesse (qui cita la BCE di Draghi) ma la crescita è rimasta anemica nonostante l'enorme liquidità disponibile; e le disuguaglianze sono cresciute. Qui Streeck ripercorre ancora una volta le vicende dal dopoguerra a oggi che abbiamo già visto, ma introduce un'osservazione alla quale avevamo fatto cenno nella nota 55 a proposito del rapporto CEPR sullo sviluppo 1960-2016. Dice Streeck (p. 44) che tra le *élites* è divenuta opinione comune che il capitalismo sarebbe più efficiente in assenza di democrazia, e anche più virtuoso e responsabile. Perciò si elogia la Cina per il suo sistema politico autoritario che la mette in grado di affrontare meglio la globalizzazione. Questo, dice ancora "inizia a somigliare molto alla celebrazione, da parte delle *élites* capitaliste tra le due guerre, del fascismo tedesco e italiano (e persino del comunismo di Stalin) per la loro apparentemente superiore governance¹²⁸ economica" (ivi).

Qui c'è una svolta nell'analisi: Streeck ritiene (come chi scrive) che il capitalismo, in quanto fenomeno storico, ha avuto un inizio e avrà necessariamente una fine; e che esso sembra giunto al limite (p. 45). Questo non significa pensare che esso verrà abolito come lo fu da Lenin, soluzione che si è rivelata transitoria: dobbiamo iniziare a pensare che *il capitalismo possa collassare da sé* (p. 46). Questa è un'ipotesi nuova e

¹²⁷ Si veda Varoufakis, cit., circa i modi nei quali fu rilanciato l'imperialismo economico tedesco all'ombra degli interessi U.S.A.

¹²⁸ Ricordo la traduzione di "governance" nel capitolo precedente con il neologismo "governamentalità", definita come tecnica di conduzione delle aziende che si estende alla conduzione dello Stato e del mondo.

interessante; ipotesi soltanto, certamente, ma meno irrealistica -oggi- della rivoluzione proletaria dei “*Proletarier aller Länder*”. È infatti “pregiudizio marxista” o meglio “modernista”, aggiunge Streeck e questo corsivo è mio, che al capitalismo succederà una società migliore nella logica di un ipotizzato progresso storico. (ivi). Ciò presupporrebbe un controllo del comune destino dopo che la rivoluzione neoliberista ha distrutto persino la possibilità di potervi sperare (ivi).

Per verità, se debbo muovere un’obiezione, un controllo sul destino sembra impossibile comunque (cfr. la nota 1 all’*Appendice*); Streeck non entra in un dibattito sul destino, però si affretta a dire subito dopo che la fine del capitalismo è stata data per scontata anche da studiosi non marxisti, citando i nomi di Weber, Schumpeter, Sombart e Keynes (ivi). Ciò che ancora non è accaduto non si può dire che non accadrà, tanto più (questa è una sua ragionevole affermazione che formula in varie occasioni) che il capitalismo, per vivere, necessita della presenza di forze antagoniste (p. 47).

La novità del momento attuale rispetto alle precedenti crisi, dice poi, è che questa volta non ci sono all’orizzonte formule economiche alternative, quindi è probabile che si vadano accumulando disfunzioni piccole e grandi, si moltiplichino le frizioni e proliferi l’incertezza; i marchiegni pensati per le crisi brevi crolleranno sotto il peso dei quotidiani disastri prodotti da un ordine sociale in profonda confusione anomica (p. 47). Una visione da profeta apocalittico, se mi è concesso un imbarazzato commento: vedremo però tra breve che cosa ha in mente Streeck quando immagina questi scenari.

Streeck non pensa ad un crollo improvviso: la discontinuità, dice, è sempre nascosta in qualche forma di continuità, e il capitalismo troverà sempre maggior difficoltà a riprodursi perché è sempre meno in grado di mantenere un sostenibile, prevedibile e legittimato ordine sociale (p. 48). Il capitalismo disorganizzato avrà l’effetto di disorganizzare ciò che gli si oppone, quindi potrà soltanto autodistruggersi, che è ciò che stiamo constatando ora (ivi). Le masse -ricchi e poveri- sono ormai preda del consumismo (si ricordi il tema dei bisogni indotti) e tutto ciò che è collettivo è fuor di moda; inoltre, nonostante le diseguaglianze, le elezioni premiano i partiti dell’austerità.

Già ora il capitalismo ha raggiunto la soglia critica della mercificazione del danaro, della natura e del lavoro; del danaro, con la finanziarizzazione che ha sostituito il marxiano $D - M - D'$ (con $D' > D$) con il ciclo speculativo $D - D'$; della natura, con il problema ecologico posto dal crescente sfruttamento; del lavoro, con la *deregulation* sempre maggiore in materia di orari, salari e precarietà (pp. 51-52). Lo sfruttamento del lavoro viene ulteriormente accresciuto grazie alla delocalizzazione e alla esternalizzazione. Il risultato è la perdita della solidarietà di classe e l’indebolimento dei contromovimenti (pp. 53-54). Quanto ai consumi, essi ormai aumentano in forme del tutto indipendenti dai bisogni, con bisogni puramente indotti cui viene attribuito un valore di *status* grazie al *design*, al *marketing*, etc.

Nota al riguardo Streeck (p. 55 in nota 28) che i consumatori sono gli ultimi alleati del capitale nello sfruttamento dei lavoratori, pur essendo lavoratori anch’essi. Il consumatore è una bizzarra categoria, un *flâneur* goloso nato come proiezione del desiderio dell’imprenditore, che però ha avuto uno straordinario successo nell’immaginario collettivo perché trasforma per un attimo il travet e il proletario in borghesi immaginari. Siamo tutti uniti nel consumo: Streeck parla del *potlatch* natalizio, del *Thanksgiving* e del *Black Friday*: e si domanda che cosa accadrebbe se in quei giorni nessuno comprasse. Accadrebbe -se posso dirlo- che ci saremmo liberati dai fumi del puro immaginario e saremmo usciti dal nostro quotidiano *Truman show*.

L’ipotesi di Streeck è dunque che siamo già in condizione di vedere il tramonto del capitalismo (p. 55) che, dopo aver distrutto l’opposizione, morirà per overdose di se stesso; lo testimonia l’innovazione che, dopo i clamorosi effetti sulla crescita a partire dal XIX secolo, sta producendo risultati sempre più modesti. Qui egli si riferisce alla stagnazione economica come prova della teoria del sottoconsumo (Hobson, Luxemburg) che abbiamo visto criticata da Henning. La politica economica della grande liquidità non sta producendo infatti importanti incentivi a nuovi investimenti, necessari al superamento della crisi; tuttavia, nota Streeck che critica questa politica, poiché il danaro fluisce verso i percettori di grandi redditi, è naturale che esso alimenti piuttosto la speculazione finanziaria, più redditizia sul breve termine (p. 57).

Se però l’economia declina, la lotta per la sopravvivenza si farà più dura e aumenterà lo sfruttamento della natura e del lavoro (p. 58). Si crea così un circolo vizioso: la diseguaglianza frena la crescita e il tentativo di mantenere la crescita aumenta la diseguaglianza: si va verso un mondo di oligarchi (ivi).

Facciamo attenzione a questo passaggio logico: il processo che Streeck ha in mente come riferimento per la situazione attuale si va chiarendo. Aggiunge infatti a p. 59: i grandi ricchi diventano sempre meno legati alle situazioni nazionali; la loro personale economia, disconnessa già dalla società, è apolide grazie alla globalizzazione. Nel passaggio dallo Stato delle tasse (quello che redistribuiva la ricchezza grazie alla tassazione) allo Stato del debito, allo Stato dell’austerità, tutto ciò che era pertinenza dello Stato fu saccheggiato e posto nelle mani dei privati.

Questo è un dato di fatto che stiamo vivendo, aggiungo, e non mi sembra possa essere oggetto di contestazione; si può soltanto distinguere dove il fenomeno si sia realizzato in maggiore o minor misura. “Il risultato è ciò che stiamo vedendo ora: stagnazione economica unita a redistribuzione oligarchica” (p. 60). C’è una ragione, aggiunge in nota 39 (ivi): il capitalismo *non è interessato alla produzione* ma al profitto; la produzione *può* essere un modo per realizzare il profitto, *ma, se viene meno, si possono pensare altre vie*.

L'analisi marxiana del processo di produzione capitalista mi sembra contemporaneamente confermata e tuttavia storicamente circoscritta se, come appare, gli anni del gigantesco sviluppo del XIX secolo sono finiti.

Crescita in declino, disuguaglianza in aumento e privatizzazione del pubblico, comportano un quarto fenomeno di disordine, dice Streeck: la corruzione. Trovo singolare tuttavia che il fenomeno della corruzione sia visto in rapporto alla *immaginaria* "etica" del capitalismo di Weber; di certo c'è comunque una radicale distanza tra l'etica calvinista del lavoro, di Smith; e la caccia al profitto nella finanza,¹²⁹ che si è avvalsa anche del cecchinaggio delle agenzie di *rating* (p. 61). "Il declino morale del capitalismo" dice comunque Streeck a p. 62, "può avere a che fare con il suo declino economico"; sicché, parafrasando Shakespeare, Streeck vede un mondo ormai "out of joint".

Tra l'altro vi sono nubi anche sul piano internazionale; il problema dell'indebitamento del dollaro che, come vedemmo con Iwai nel capitolo precedente, è sempre una mina vagante; e la crisi dell'imperialismo degli Stati Uniti- da lì partiamo, e vi dovremo tornare- che hanno perso le tre guerre scatenate (Vietnam, Afghanistan e Iraq). Stanno balenando nuovi e instabili equilibri mentre si assiste all'emergere della Cina sul piano mondiale. Ormai, conclude Streeck (pp. 63-64) la sopravvivenza del capitalismo dipende dalle banche centrali, e la sua momentanea convivenza con la democrazia è finita.

Questa è la sua conclusione sul presente; resta ora da esaminare la *summa* della sua analisi e le sue previsioni sul futuro, che troviamo nella *Introduzione* alla raccolta dei suoi articoli apparsa nel testo edito da Verso (pp. 1-46). Si tratta di un discorso davvero conclusivo per comprendere la sua prospettiva, che ha una logica precisa *ma anche un evidente riferimento alla lezione del passato*. Essa rappresenta, come egli dice in una nota a p. IX, il tentativo di pensare concretamente a come questo sistema (il capitalismo) potrà vedere la propria fine in un futuro "non troppo lontano" e senza che ciò dia luogo al passaggio ad un diverso regime.

Il capitalismo, dice Streeck, ha sempre costituito una formazione sociale improbabile, conflittuale e contraddittoria; Streeck ne descrive poi l'ideologia che lo sorregge ed elenca otto ipotesi che furono formulate riguardo alla sua fine: sovrapproduzione o sottoproduzione; saturazione dei bisogni (Keynes); resistenza alla mercificazione dell'esistenza umana (Polanyi); esaurimento della terra e degli uomini da sfruttare (Luxemburg); stagnazione tecnologica (Kondratieff); soppressione del libero mercato ad opera dei monopoli (Hilferding); soppressione burocratica dell'imprenditorialità (Weber, Schumpeter, Hayek); e l'esistenza di altre che non cita.

La crisi del 2008, dice poi a p. 5, rappresenta qualcosa di nuovo nella storia del capitalismo: sembra una crisi strutturale che potrebbe costituire il prologo di ben altri sconvolgimenti e perturbazioni. Una previsione pessimistica è che tutto finisca in una sorta di Armageddon tra il mondo di Davos e quello di Porto Alegre (p. 6); questo, mi si consenta, mi sembra un Millenarismo senza grande fondamento nella realtà; diciamo così: da studio.

Vi sono anche varie ipotesi sul dopo che valgono quel che valgono; più interessante quella legata alla distruzione della piccola borghesia, la *middle class* tradizionalmente aderente allo stile di vita neoliberalista: tanto lavoro e tanto consumo;¹³⁰ questa infatti viene colpita ora dalla disoccupazione e dal declassamento del lavoro. La tesi che Streeck formula poi a p. 13 la conosciamo già da vari accenni: il capitalismo è un ordine sociale fragile e improbabile che è sopravvissuto grazie a continui aggiustamenti di rotta, ma, non avendo ora più alcuna opposizione, morirà "per una dinamica interamente endogena di autodistruzione" senza alternative rivoluzionarie e senza speranza di una società migliore. Svanirà da solo per contraddizioni interne dopo aver vinto i propri oppositori, aprendo un "interregno" (definizione sua) di durata indefinita, caratterizzato da disordine sociale.¹³¹

Il post-capitalismo, lungi dalle previsioni marxiane, sarà dunque caratterizzato da una società caotica di "individui individualizzati" sottogovernata e sottoguidata, con una crescente violenza da parte di una periferia collassata e in rivolta contro il "centro" (p. 14). Gli individui penseranno soltanto a loro stessi, formando soltanto labili convergenze di scopo (ivi).

A questo punto, e per lungo spazio, Streeck riassume la propria storia del capitalismo dal 1945 a oggi (2016) sulla quale sorvolo perché l'abbiamo trattata a lungo, e ne fa il fondamento per comprendere la sua prospettiva. Aggiungo soltanto due brevi notazioni tratte dal suo racconto: la crescita che condusse alla crisi del 2008 fu una crescita soltanto immaginaria (p. 17); la finanziarizzazione dell'economia, ultimo stadio (*per ora*, aggiunta mia) del capitalismo fu funzionale al mantenimento dell'*imperialismo economico U.S.A.* (p. 23, nel testo e in nota 33). Come abbiamo già visto, la finanziarizzazione è inoltre in grado di condizionare i Governi e non deve rispondere democraticamente delle proprie decisioni (p. 24).

¹²⁹ Si ricordi la critica di Bentham a Smith (capitolo precedente) sul problema degli interessi "usurari".

¹³⁰ Un accenno alla saggezza di Aristotele: "È chiaro infatti che la miglior convivenza politica è quella che si fonda sulla (letteralmente: per mezzo della) classe media", *Politica*, 1295b, 34-35. Aristotele spiega anche perché, con riferimento alla stabilità: ma la cosa appare di per sé ovvia, e non riporto la lunga esposizione. L'argomento di Aristotele è la società democratica.

¹³¹ Streeck usa in alternativa l'espressione "entropia sociale" per definire una società atomizzata, perché l'entropia, in fisica, è la misura di del disordine di un sistema; Streeck, nel caso della società che seguirebbe la crisi del capitalismo, fa il paragone con il fenomeno di diffusione delle molecole di un gas, nel quale si realizza la tendenza spontanea verso la maggiore entropia che caratterizza l'intero Universo, che è anche tendenza verso uno stato di maggior *probabilità* termodinamica. Questa definizione dell'entropia come *probabilità* di uno stato, fa sì che la vita, stato improbabile di organizzazione della materia, rappresenti *statisticamente* uno stato di entropia minima; e poiché la tendenza è verso l'entropia massima, cioè verso lo stato più probabile di organizzazione della materia, questa la si raggiunge con la decomposizione del vivente nella morte. Come si può capire, l'uso della metafora per definire fenomeni sociali è rischioso, può portare a fraintendimenti, personalmente lo eviterei.

Qui Streeck ripropone tuttavia l'analisi marxiana come comprensione della necessaria evoluzione del capitalismo sino a quest'ultima crisi, e parla della delocalizzazione e della deregolamentazione come espressione della *necessità* di uno sfruttamento sempre maggiore.¹³² Comunque l'ipotesi marxiana di una "Aufhebung del capitalismo in un ordine sociale più avanzato" (p. 27) delinea una storia "immaginata" del progresso umano, rispetto alla quale è da pensare l'attuale stato di atomizzazione della società e il conseguente deterioramento della solidarietà di classe. In poche parole: il XXI secolo non presenta le potenzialità rivoluzionarie del XIX.

Il modello al quale si ispira Streeck appare finalmente in chiaro, sia pure introdotto sotto il nome di altro autore (J.A. Winters, ampiamente citato nelle note) a p. 29: la dissoluzione dell'ordine capitalista ha analogie con quella dell'Impero Romano. L'esempio principale è costituito dagli Stati Uniti la cui politica e la cui economia sono ormai apertamente dirette da un "neofeudalesimo oligarchico" (p. 30) con metodi di arricchimento fondati sulla corruzione (pp. 33-34) al cui confronto la mafia potrebbe sembrare una pia confraternita. Come la mafia, questi oligarchi non si presentano come gruppo di governo, sono "contenti di vivere a fianco di una burocrazia pubblica, di uno Stato legale e di politici professionisti" (p. 29): ciò che la dice lunga su quanto il capitalismo costituisca ormai un mondo separato dalla società.

"Diversamente dalla favola di Mandeville, nel capitalismo finanziario il vizio privato dell'avidità non si traduce magicamente in una virtù pubblica" (p. 34).¹³³ La pagina-chiave per comprendere sino in fondo la prospettiva di Streeck, che sembra ispirarsi al passaggio dal Tardo Impero all'Alto Medioevo così ben narrato da Peter Brown, è tuttavia la p. 35 dalla quale cito per esteso:

La società capitalista si sta disintegrando, ma non sotto l'impatto di un'opposizione organizzata che combatte in nome di un miglior ordine sociale. Piuttosto si disintegra dall'interno, per il successo del capitalismo e le contraddizioni interne intensificate da quel successo, e dal fatto che il capitalismo ha sopraffatto i propri oppositori e nel processo, è divenuto più capitalista di quanto sia bene per lui. La bassa crescita, la grottesca disegualianza e la montagna di debiti; la neutralizzazione del motore di progresso del capitalismo del dopoguerra e la sua sostituzione con un neo-feudalesimo oligarchico; la cancellazione, ad opera della "globalizzazione" delle barriere sociali contro la mercificazione del lavoro, della terra e del danaro; e disordini sistematici come la corruzione infetta e la lotta competitiva per sempre maggior premio al successo individuale, con la conseguente cultura di demoralizzazione e l'anarchia internazionale in rapida espansione -tutto ciò insieme ha profondamente destabilizzato il modo di vita sociale del capitalismo del dopoguerra, senza un cenno a come possa essere restaurata la stabilità.

Stiamo dunque dinnanzi alla manifestazione di quella "Tarda modernità" evocata in chiusura del primo capitolo di questi *Marginalia*, e, più volte *passim*, nel secondo.

Subito dopo, alle pp. 36-37, Streeck, dopo aver ricordato la tragedia imposta dall'Europa alla Grecia, e dopo aver ricordato l'inverosimiglianza dello scontro tra "Porto Alegre" e "Davos" (cfr. *supra*), dice:

Molto più verosimilmente stiamo affrontando un lungo periodo di disintegrazione sistemica nel quale le strutture sociali divengono instabili e inaffidabili, e perciò non istruttive per coloro che le vivono. Una società di questo genere, che lascia i suoi membri soli è, come detto sopra, meno di una società. L'ordine sociale del capitalismo si risolverebbe perciò, non in un altro ordine, ma in un disordine o entropia -in un'epoca storica di incerta durata quando, nelle parole di Antonio Gramsci, "il vecchio sta morendo ma il nuovo non può ancora nascere" entrando in "un interregno nel quale fenomeni patologici del tipo più diverso vengono in esistenza"- in una società priva di istituzioni ragionevolmente coerenti e minimamente stabili, istituzioni capaci di normalizzare la vita dei propri membri e di proteggerli da accidenti e mostruosità di ogni sorta. La vita in una società di questo genere richiede costante improvvisazione che costringe gli individui a sostituire le strutture con la strategia, e offre ricche opportunità agli oligarchi e ai signori della guerra mentre impone l'incertezza e l'insicurezza a tutti gli altri, in qualche maniera come nel lungo interregno *che iniziò nel quinto secolo d.C. ed è ora chiamata i Secoli bui (Dark Age)*.

Il corsivo, naturalmente, è mio, per sottolineare il modello di Streeck finalmente venuto in chiaro. Vorrei soltanto notare che la definizione "secoli bui" (*Dark Age*) rientra anch'essa nel concetto *tutto modernista*, del "Progresso" tant'è che essa, come il concetto di "Rinascimento" fu creata *ex-post* in una visione della storia come corsa lineare verso una meta, che riprende il proprio tragitto luminoso dopo una sgradevole interruzione. Mi permetto viceversa di notare che il Medioevo rappresentò, sul piano sociale, un'epoca molto vivace che non ebbe modo di compiersi, cui succedette un ritorno all'antico, come afferma Fossier (cit. in Bibl. a p. 756 di *Storia, etc.*).¹³⁴

¹³² Ricordo tuttavia sia lo studio di Servén e Lopez, sia quello di Alvaredo, Chancel, Piketty, Saez e Zucman (entrambi citati nella nota 43) per sottolineare che *comunque* ciò ha portato ad un miglioramento economico per le classi più disagiate nei Paesi poveri.

¹³³ Streeck cita sovente l'apologo di Mandeville per prenderne le distanze. Indubbiamente esso costituisce un momento fondamentale della falsificazione ideologica borghese.

¹³⁴ Fossier vede l'origine della crisi sociale del mondo antico originarsi nell'Impero Romano, e vede nel passaggio dalla Tarda Antichità all'Alto Medioevo, il tentativo di creare una nuova società. Dal suo *Le Moyen Âge* mi limito a citare dal Vol. 1, *Introduction e Avant-propos* (pp. 7-41) e dal Vol. 3, *Conclusion générale* (pp. 501-507). Il grande cambiamento coincide con la fine del centralismo dello Stato l'apporto rigoglioso di nuove culture (Vol. 1, p. 41) e la formazione di un tessuto sociale fondato sui legami familiari, di mestiere, di quartiere e devozionali: e non si tratta di anarchia, furono legami stretti al cui confronto la *nostra* società potrebbe essere definita anarchica (Vol. 1, p. 14). Soltanto la "pigrizia storiografica" può definire "rinascita" quell'affermazione del "razionalismo sistematico" e dello "individualismo esacerbato" all'inizio del XVII secolo (Vol. 3, p. 501). La lunga successione di eresie e lotte religiose del Medioevo sono espressione viva

Streeck conclude poi a p. 37 che *non esiste, oggi, nulla di simile ai movimenti socialisti del XIX secolo* (altro corsivo mio). Nell'interregno, dice poi a p. 40 "ognuno è ridotto a combattere per se stesso, con il 'si salvi chi può' come principio fondamentale della vita sociale". Dopo una descrizione a tinte fosche dell'attuale società dei consumi e delle droghe -stimolanti per i ricchi, e tollerate; d'evasione per i poveri, e sanzionate- Streeck fa infine notare che il capitalismo, per essere un sistema d'integrazione sociale, richiederebbe un'etica protestante del lavoro accanto ad un edonismo consumista;¹³⁵ quello che ci attende è un periodo nel quale il disordine sarà l'ordine spontaneo della società (p. 46) e frustrerà ogni progetto o ambizione di porre fine al post-capitalismo per dare inizio a un nuovo ordine.

Ho qualche dubbio che un ordine spontaneo possa costituire un disordine, se non per un razionalista; o che questo "disordine" sia davvero un male, e il male non sia, al contrario, l'imposizione dell'"ordine", che nel frattempo sta divenendo policentrico (ricordo quanto abbiamo constatato circa la Cina, la Germania, etc.) e quindi ben più "imperiale" di un ordine monocentrico, in quanto diviene *ordine culturale oligarchico* che s'impone come ineluttabile sulla vita degli uomini. Ma *la vita è un ordine improbabile*, come avevo ricordato nella precedente nota 131. C'è un'aria sempre più opprimente, in questo mondo.

Tuttavia, il ritorno alla vita -un po' sordida- delle piccole comunità locali che sembra affascinare Fossier, non è forse la prospettiva migliore. Non soltanto la storia non si ripete: ignorare che cosa ha significato la città come rifugio per la *libertà*, per un'esistenza dagli orizzonti meno *angusti*, per poter immaginare un proprio futuro, può creare abbagli. Al di là di ogni profezia -che, quando vuol farsi puntuale, non è più Profezia, è futurologia, scienza dei desideri nascosti- penso che di quel possibile "disordine" nulla possiamo dire; ma l'ipotesi di Streeck, cioè che il capitalismo possa soltanto autodistruggersi -se, e in quanto, possa essere *nell'interesse stesso delle sue élites*- sembra più verosimile di ogni rivoluzione proletaria: almeno allo stato attuale di questa società individualistica ipnotizzata dai *gadgets*. Del resto, culturalmente, gli infelici tentativi di realizzare in terra il sogno di Marx, *restano figli anch'essi del XIX secolo razionalista*, di un cadavere che, con la propria decomposizione, avvelena ancora l'immaginario del nostro mondo.

Senza contare che, quando si immaginano *altre* società, non si può ignorare l'importanza della demografia nel condizionarne le forme. Streeck sembra non accorgersi di una propria contraddizione: *lamenta* giustamente il calo demografico causato dalle disuguaglianze e dall'esasperazione del lavoro nel capitalismo e, auspicando la fine del capitalismo, predice una nuova assenza di centro simile a quella dell'Alto Medioevo; tuttavia il fattore demografico è essenziale per pensare le tre società diverse che entrano nel suo schema, la società classica (che fu molto "industriale") il passaggio dal Tardo Antico (già in calo demografico) all'Alto Medioevo e l'esplosione del mondo moderno. La stessa contraddizione, invertita, vale per le nostalgie di Fossier. Dev'esser chiaro infatti che la società localistica dell'Alto Medioevo è pensabile soltanto nell'ambito di un mondo quasi spopolato; la nascita del mondo moderno coincide viceversa con le esigenze organizzative e produttive, quindi accentratrici, imposte da una secolare spinta demografica iniziata con il tardo Medioevo. Naturalmente vale anche il reciproco, l'economia condiziona la demografia, ma ciò rafforza quanto detto: i due fattori sono inscindibili, pensare l'uno significa anche pensare l'altro, e al momento siamo un po' confusi, sulle forme di un possibile nuovo "disordine" nulla possiamo dire.

C'è qualcosa che non va, nel nostro immaginario; *questo* mondo è all'origine del disagio, ma non riusciamo a immaginare un mondo se non con l'immaginario che ha costruito questo mondo: l'efficienza, il Progresso, il consumo, e non ci capacitiamo del costo di questo viaggio verso il Paese di Cuccagna. Lascia interdetti il contrasto tra il sogno millenarista e la realtà della sua conclusione,¹³⁶ sicché molti pensano ad un errore di percorso e fioccano le proposte di correttivi. Forse però il primo passo potrebbe essere costituito da un esame degli elementi che il tempo ha sedimentato nell'immaginario stesso, che andrebbe bonificato. *Décoloniser l'imaginaire* è infatti la proposta di S. Latouche, autore che abbiamo già conosciuto nel precedente capitolo.¹³⁷

della lotta sociale (p. 504) che lo caratterizza nella prospettiva della cercata nuova società. Il Medioevo fu epoca di grande slancio creativo e innovativo: oscurantista è, se mai, la Modernità (p. 507). I segni del cambiamento furono, nelle città, la fine delle corporazioni di mestiere e lo sviluppo del lavoro salariato, il rischio di stagnazione e il rialzo dei prezzi che trasformano il rapporto di subordinazione dal mugugno alla rivolta (Vol. 3, p. 504); la trasformazione della guerra da questione di "onore" a strumento "monetario, commerciale": guerre tariffarie, guerre per le zone d'influenza, etc. (Vol. 3, p. 506); la trasformazione dell'economia, da strumento per la sopravvivenza a strumento di potenza (ivi); la formazione dei Regni e degli Stati con l'unificazione delle regioni *al servizio di una cultura unica* (ivi). La sopravvivenza del Medioevo è in "una cultura popolare che i 'progressi del XX secolo' ancora non sono riusciti a sradicare" (Vol. 3, p. 507). In questo senso, egli conclude, noi lo viviamo ancora. In questa prospettiva mi sembra aprirsi un'ipotesi interessante: se la Modernità è un ritorno alla cultura razionalista del "centro" contro quella vivente delle minute aggregazioni -una nuova epoca imperiale- *la globalizzazione può esser vista come il parossismo (finale? pre-agonico?) di questa tendenza: la tendenza verso un unico centro del mondo. Sarebbe il trionfo del Razionalismo.*

¹³⁵ Cfr. *Arte, Memoria, Utopia*, p. 77: "Questa (*scil.*: la piccola borghesia) oggi dominante rappresenta la cerniera tra l'ascesi calvinista del produrre e l'orgia plebea del consumare". Datato nel Febbraio 1992. Da allora la piccola borghesia è stata polverizzata; ma ricordo che a p. 1000 di *Storia, etc.* avevo indicato nei moti del '68 la percezione dell'inizio della propria crisi da parte della piccola borghesia; quei moti furono infatti *moti della piccola borghesia*.

¹³⁶ Su questo rinvio a *Il mito e l'uomo*, pp. 223-225 dove segnalo la presenza del Millenarismo alla radice del mito medievale di Cuccagna e la sua trasformazione nell'avventura produttivista della Modernità la cui realizzazione ha imposto imprevisi vincoli. Nel mito gli opposti coesistono indistinti, nella realtà si presentano distintamente col tempo. Così la realizzazione dell'abbondanza materiale ha imposto un lavoro non libero. Ma era "libero" il lavoro di chi *doveva* strappare al suolo la propria sopravvivenza?

¹³⁷ S. Latouche, *Décoloniser l'imaginaire. La pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Lyon, Parangon/Vs, 2005.

Quale ricetta possa avere in mente il teorico della decrescita “felice” (felice per chi?) possiamo già immaginarlo; qui però interessa la diagnosi, lasciando la prognosi e la terapia alle personali inclinazioni di chi legge. Il testo si apre con il *Manifesto del dopo sviluppo* che, evidentemente, vuole costituirsi in programma per le esequie del mondo industriale, del resto già in cattiva salute, tant’è che produce sempre meno beni reali e sempre più fantasmi di un desiderio drogato, al prezzo, per giunta, di una regressione sociale. Un aspetto, debbo dirlo, realistico di questo programma, è che esso parte dalla presa d’atto sia del fallimento comunista, sia della deriva socialdemocratica sotto il liberismo (p. 10). Di qui l’esigenza di mettere da parte vecchie illusioni e la constatazione che, per cambiare, le cose, è necessario apprendere a guardarle con uno sguardo diverso (p. 11). Parafrasando Lenin, vi si afferma che la globalizzazione (mondializzazione, nel linguaggio di Latouche; il termine lo abbiamo trovato in Foucault nel capitolo precedente) è lo “stadio supremo” dello sviluppo realmente esistente (p. 12). Questo sviluppo, al di là degli antagonismi di classe, è sostenuto da “valori” comuni, “il progresso, l’universalismo, il dominio della natura, la razionalità quantificante”.

Ho posto quest’ultimo “valore” in corsivo perché esso corrisponde alla ragione calcolante di Adorno e Horkheimer, e al Razionalismo e all’Economicismo (“stadio supremo” del Razionalismo) adottati in queste note. Esso non mi appare come uno tra gli altri, quale sembra essere nella frase di Latouche citata, ma come quello fondamentale dal quale gli altri derivano; una manifestazione *ideologica* del pensiero di lontana origine. S’impone, dice il *Manifesto* a p. 18 “una radicale rimessa in questione dei valori della modernità” che tuttavia non vuol essere una rinuncia alla scienza e alla tecnica (ivi).

Qui vorrei sottolineare un punto: scienza, tecnica e ragione (con la minuscola) sono infatti puri e semplici *mezzi* (direi anzi che scienza e tecnica non sono che manifestazioni applicative della ragione) che non possono diventare dei *fini*: così come la ragione, a differenza della Ragione, *non può fondarsi su se stessa*.

Il *Manifesto*, naturalmente, estende il proprio lirismo alla denuncia di un’economia che ha “escluso dalle campagne milioni di persone, ha distrutto il loro modo di vita ancestrale”. Latouche non si chiede quanto fossero felici quei milioni di persone, nello strappare con fatica raccolti macilenti da un suolo avaro; però questo è il suo limite, è decisamente *bobo* nella sua nostalgia del mondo rurale *du temps jadis*, vede persino l’Eden nell’Africa ancestrale: la fa in vari suoi testi, anche in questo.

Il primo capitolo s’intitola comunque *La tirannia della razionalità* e qui si riparte da Mandeville e da Smith per rifare il percorso dal Secolo dei Lumi alla Modernità, che fu la pretesa di costruire il mondo “esclusivamente sulla base della ragione calcolante” (p. 31). A tal fine, nota, Weber pensò “un diritto sul quale si può contare come su una macchina” al servizio delle esigenze del capitale (ivi). Fu nell’economia, prosegue, “che si diffuse il delirio razionale” (ivi). È la Ragione che culmina nella sragione, lo abbiamo già visto; ed è un fatto tutto moderno, dice; sino al Rinascimento l’economia non era poi così importante (p. 32).

È dunque con il mondo moderno che la tecnica diventa fine a se stessa, viene a precedere la politica nel momento delle scelte, diviene il fine supremo (pp. 41-42). Su questi punti procedo speditamente perché il pensiero di Latouche l’abbiamo già visto nella nota 240 al precedente capitolo; sottolineo tuttavia il suo attacco alla speculazione sul debito pubblico degli Stati europei da parte dei fondi pensione U.S.A. (si veda anche p. 39) e all’economicizzazione della famiglia teorizzata da Becker; qui il rifiuto dell’imperialismo esercitato sul mondo dall’economia U.S.A. diviene un caso particolare del discorso generale.

Lo “sviluppo” dice tuttavia a p. 57, non avrebbe potuto esse diverso da ciò che è stato; e poiché la ragione calcolante è un prodotto della cultura occidentale, lo sviluppo è sinonimo dell’occidentalizzazione del mondo (ivi). Esso ha distrutto le forme economiche precedenti e con esse le società delle quali erano parte (p. 61). A prescindere dalle nostalgie di Latouche, qui si tocca un tema importante che abbiamo discusso con Henning come fondamento della dottrina di Marx: l’economia è il risultato dei rapporti sociali, non una “scienza”, come fu preteso dai neoclassici. Tralascio, come anticipato, l’elogio dell’Africa; ma debbo notare che esso si sviluppa, a p. 69, in concomitanza con l’elogio delle piccole comunità, le sole nelle quali possa aver luogo la democrazia; qui si tira in ballo Platone le cui intenzioni, però, erano alquanto “reazionarie” in materia di cittadinanza, commerci e confronto delle culture. Dice inoltre Latouche: “le decisioni della vita quotidiana dovrebbero essere prese al livello della comunità di base, la casa, l’immobile, il quartiere” (p. 69).

Qui la nostalgia rurale che ci aveva lasciato perplesso in Fossier giunge all’elogio della riunione di condominio: Dio ci scampi. Confondere la democrazia con i conformismi ottusi e le invidie sotterranee dei borghi rurali, peggio ancora, con le beghe condominiali, è una spia della profonda difficoltà dei contromovimenti a proporre qualcosa di realistico. In effetti, l’uscita da sistemi culturali ed economici egemoni, difficilmente può essere pensata come progetto razionale. Questi sistemi normalmente cadono per le proprie contraddizioni e dopo che tutta la razionalità disponibile è stata usata, al contrario, per farli sopravvivere con sempre nuovi marchingegni.

Quando un modello di organizzazione sociale ed economico -le due cose sono inscindibili- è divenuto totalmente egemone e ha conformato di sé un mondo, quel modello ha anche colonizzato l’immaginario; non soltanto è allora difficile pensare *realisticamente* un diverso modello, è anche impossibile farlo funzionare in presenza non soltanto di consolidati rapporti sociali di produzione che rinviano al modello entrato in crisi, ma anche di un immaginario fatto di attese che nel nuovo modello non avrebbero più senso. Lo schema evolutivo “fine dell’Impero Romano” assunto da Streeck ha in questo una propria razionale pensabilità, indipendentemente dalla possibilità che il modello si ripeta realmente.

La “decrescita felice” non ha viceversa alcuna razionale pensabilità, tantomeno può costituire un modello razionalmente perseguibile; la decrescita, se ci sarà, sarà un mero prodotto delle contraddizioni e dei vincoli e non sarà di certo “felice”; non è neppure difficile immaginare che tutta la razionalità disponibile al momento sarà piuttosto usata per invertirne il corso. Quanto all’Africa *d’antan*, gli Africani sarebbero gli ultimi a volervi tornare.¹³⁸

Non avrei quindi introdotto il discorso francamente *bobo* di Latouche se non fosse stato per il suo titolo: decolonizzare l’immaginario. Latouche, per verità, fa anche molte concrete denunce circa i guasti della globalizzazione; ma poiché sono le medesime che vedemmo nella nota 240 al precedente capitolo e che abbiamo visto anche nei vari Autori esposti *supra*; e poiché si fondano sempre sui medesimi dati statistici utilizzati anche dagli altri Autori, penso che possiamo omettere di parlarne.

Parliamo viceversa del concetto di decolonizzazione dell’immaginario. A p. 50 Latouche dice (corsivo suo): “È necessario iniziare a vedere le cose *diversamente* affinché esse possano diventare diverse”; affermazione che egli ripete identica, anche nel corsivo, a p. 149. A p. 151 spiega: “Dobbiamo toglierci dalla testa il martello dell’economia, decolonizzare il nostro immaginario dai miti del progresso, della scienza e della tecnica. Far svanire l’onnipotenza dell’assolutismo della razionalità”. Su questo punto vorrei sottolineare un aspetto semantico, che non è puramente formale, c’è rischio di equivocare.

La razionalità è il contrario dell’assolutismo (o dell’assolutezza); l’assolutismo, o l’assolutezza, riguarda piuttosto il Razionalismo. La scienza, poi, non è mai stata assolutista; quanto alla tecnica, essa è soltanto uno strumento, *come la ragione*. Il problema nasce quando si riduce il pensiero al pensiero della *téchne*, si pretende una verità/*epistème* e nasce il mito della Ragione che stabilisce il Vero e il Bene tra loro coincidenti; quando cioè si dimentica la pluralità delle ragioni e l’ambivalenza del reale dinanzi alla pretesa del *lógos* di circoscriverlo; quando si pretende una *parola* che si sovrapponga alla *cosa*. È là che nasce il pensiero *ideologico* nel quale tutti questi deliri si tengono reciprocamente. È questa, però, l’ideologia di “Occidente”, un pensiero che è *pensiero del dominio*.

“Decolonizzare l’immaginario” è perciò un’espressione felice perché coglie due aspetti del pensiero *sociale*, del modo come pensiamo l’esistenza della e nella società. Si ricordi però anche l’osservazione di Marx (*Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 26; oppure MEW 3, p. 46): “Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti, cioè la classe che rappresenta il potere materiale dominante della società è anche il suo potere spirituale dominante”: perché la classe che detiene il potere materiale detiene anche i mezzi di produzione culturale, sicché “le idee dominanti non sono altro che l’espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, *i rapporti materiali dominanti espressi sotto forma di idee*” (corsivo mio).

Sicché, quando certe idee sono spacciate come “scienza” ad un pubblico presso il quale questa parola magica ha assunto il ruolo del Verbo divino, è bene ricordare che gli Accademici possono essere -ma non necessariamente sono- “scienziati”; possono però essere anche funzionari dell’Amministrazione delle Anime, “creature filosofiche ministeriali”, come fu giustamente detto di uno di loro. Accade quindi, come dice Marx nello stesso luogo, che *le idee di coloro che non accedono ai mezzi di produzione culturale siano impotenti al confronto*, come accadde al povero Leotardo. Non solo: le idee della classe dominante, oltre ad essere le idee dominanti, vengono presentate “als ewiges Gesetz”, come Legge eterna. Eterna e unica è soltanto la “scienza” scienziata, la verità/*epistème* del Razionalismo che infatti, come ho sempre affermato, è *ideologia del dominio*. Ma le “verità” scientifiche sono storicamente, quindi socialmente, condizionate: lo vediamo, come lo vide Hobson, nelle convinzioni “scientifiche” del XIX secolo, lo si potrà vedere in quelle odierne.

Ho insistito su questo punto perché qui entrano in discussione le “leggi” dell’economia che vengono quotidianamente inchiodate nell’immaginario pubblico dagli autorevoli “esperti”. Eppure certe cose sarebbe sufficiente leggerle: leggere Mises, Hayek, Friedman, per capire che dietro la loro “autorevolezza scientifica” c’è una pura e semplice ideologia; sarebbe sufficiente guardare per un attimo -da incompetenti, purché dotati di ragionamento- qualche diagramma della dottrina neoclassica, per chiedersi che cosa abbia a che fare con la realtà. Se questo non è accaduto e ancora non accade, ciò è perché si è trattato semplicemente di convincere i già convinti, perché esisteva ed esiste un’egemonia ideologica sulla quale far presa, l’ideologia di “Occidente” che è il frutto di un millenario processo e della quale il darwinismo sociale è soltanto un byprodotto.

L’ideologia darwinista, la tautologia della “vittoria del migliore”, la storia come Progresso, l’Occidente come culmine di una Storia che in esso confluisce sin dal tempo dei Sumeri -Fossier parlava ironicamente della borghesia come culmine di un percorso che parte da Hammurabi- costituiscono il terreno di cultura sul quale ha potuto germogliare il liberismo, “religione” atea, mondana e sadducea che sacralizza l’esito

¹³⁸ Non si possono pensare quei rapporti tradizionali di scambio fuori da quella società, dunque da un mondo che, indipendentemente dal mito e dalla retorica del Progresso, nessuno desidera resuscitare: né ciò sarebbe possibile, non si resuscitano i morti. Di certo, meno che mai vorrebbe tornarvi chi lo ricorda. Se, per ipotesi, ciò avvenisse, sarebbe soltanto per il risultato tragico di qualche irreparabile catastrofe. Ciò che appare contraddittorio in Latouche è che, mentre denuncia la distruzione delle culture e lo sradicamento delle popolazioni nel corso del processo di occidentalizzazione, immagina “une Afrique bien vivante, capable de s’auto-organiser dans la *pénurie* (corsivo mio) et d’inventer une *vrai joie de vivre*” (p. 120). Quale gioia ci sia nella penuria, anzi, nel *ritorno* alla penuria, lo sa soltanto lui; soprattutto non spiega come si potrebbe tornare a una società scomparsa e a un’economia scomparsa, e chi lo vorrebbe davvero. Il “naufragio dello sviluppo” che lui denuncia (ivi) può innescare soltanto nuovi percorsi, non la retromarcia. La “*vrai joie de vivre*” auspicata da Latouche, è la vecchia “*vie de vivre*” che è scomparsa con la scomparsa di una società; gli eredi di coloro che ne erano portatori non possono più ricrearla in un mondo diverso, essa resta al più un paradiso perduto dove vagano soltanto antropologi ed etnologi.

della forza ed è quindi intrinsecamente *imperialista*. La forza è certamente una *realtà*, ma non esiste fondamento per sacralizzarla, a meno di non ritenere che ciò che è, è “giusto” semplicemente perché è. Ciò non significa soltanto rinunciare all’*Utopia*, che della storia è il *motore*, significa enunciare un paralogismo. L’esserci appartiene al *mondo*; la sua “giustezza” è un’affermazione afferente alla *metafisica*: un mondo immaginato dove le opinioni sono decisamente più controvertibili rispetto all’*ovvietà* dell’esserci. E sono frutto di una *prospettiva*.

Contro l’ideologia razionalista risuona ancora, da duemila anni, l’interrogativo gnostico: *unde malum?* E la risposta resta la medesima tautologia di allora: il male è il prodotto della *colpa*. Anche per il darwinista Hayek la sconfitta esistenziale è il risultato della colpa, la colpa di essere *unfit* rispetto alla capacità *predatoria* del vincente.

L’evidente semplicismo di questa logica un po’ rozza, spiega la necessità delle religioni per poter fondare una società, cioè un luogo di convivenza creato da normative etiche -*éthos*, costume- cioè da costumi, pratiche e comportamenti approvati; norme ubicate *altrove*, d’onde l’inafferrabile ma ineludibile concetto di “giustizia” come metro della “giustezza” delle cose di questo mondo. Un concetto attorno al quale eternamente discutere senza pretendere di averlo raggiunto, come si usa in democrazia, che soltanto gli incolti e i prepotenti possono pensare di sostituire con la *datità*, con il dato di fatto. Senza questa normativa la società di disintegrazione nella violenza dello “stato di natura” di Hobbes -stato peraltro *immaginato* da una pedestre metafisica materialista- oppure può restare in precario equilibrio grazie alla violenza del Leviathano.

Anche il Leviathano necessitava tuttavia di un fondamento metafisico, ed ecco emergere al suo posto la Ragione cosmica, residuo stoico e pagano, giustificazionista, conservato dall’ortodossia come *teodicea* e tornato alle proprie origini con la (cattiva) secolarizzazione. La Ragione cosmica è la *giustificazione* -cioè il fondamento dell’esser “giusto”- del dato di fatto. La ruota ha compiuto il suo giro ma ci ha rivelato almeno una cosa: le eresie vanno comprese come manifestazione di dissenso *sociale*. Ci ha rivelato anche che il liberismo è anche una manifestazione del neopaganesimo, un ritorno alla imperscrutabilità di Ananke e al suo sodalizio con Dike. Se ciò che avviene non fosse *necessario* e non fosse *giustificabile* -letteralmente: passibile di *essere fatto* “giusto”- lo *status quo* vacillerebbe.

Forse per questo, per motivi che stavano a cuore a chi voleva *istituzionalizzarsi*, gli Gnostici furono messi a tacere, e le idee dominanti sono rimaste sempre quelle della classe dominante, il cui scopo è sempre stato quello di giustificare, cioè di etichettare come “giusto” il proprio dominio: perché non c’è potere che possa reggersi senza un fondamento ideologico.

Ora, “decolonizzare l’immaginario” significa liberarsi dei condizionamenti non semplicemente e superficialmente propagandistici che vi si insinuano quotidianamente; ma di quelli più profondamente culturali che ne consentono il radicamento. Significa destarsi un giorno con un nuovo sguardo e scoprire che il mondo è altra cosa da ciò che appare, è come una Grande Resurrezione,¹³⁹ evento che purtroppo non si è mai realizzato. Qualcosa di più modesto, ma pur sempre utile, può essere tuttavia tentato, come suggerisce Latouche a p. 163: la cultura potrebbe iniziare a “demistificare l’economia”. L’ossessione per la crescita economica e l’efficienza della produzione è infatti un fenomeno relativamente recente, è nato verso la fine del XVIII secolo come cultura e ideologia di una classe, la borghesia, classe imprenditoriale il cui potere economico, quindi sociale, era legato alla produzione, e che perciò in questo suo ruolo si proponeva come classe generale per avvalersene contro la vecchia classe egemone. *L’ossessione per la produzione e l’efficienza eternizza l’egemonia borghese*.

Poiché però i rapporti di produzione implicavano da una parte il possesso dei mezzi di produzione, dall’altro la vendita della forza-lavoro, si dovette pensare l’astrazione di un loro punto di equilibrio nel mercato, e il mercato come luogo delle “libere” scelte. Un’astrazione peraltro smerciabile in una cultura non abituata a pensare il *reale*, ipnotizzata com’è dalla sua “contemplazione” nella *theoria*, nelle *parole* che dovrebbero “ricoprire” il reale. Un primo antidoto contro le astrazioni del Razionalismo resta quindi il *sospetto*, che spinge a ricercare le *cose* -nel nostro caso i concreti interessi- sotto il paludamento delle *parole*.

In questa ricerca che potrebbe durare all’infinito ma prima o poi deve pur finire, almeno per chi scrive, penso di chiudere rivolgendomi ad alcuni degli studi di Giovanni Arrighi come ulteriore aiuto a tentar di comprendere le ragioni a monte di fenomeni come la finanziarizzazione dell’economia e l’imperialismo economico. Arrighi è venuto a mancare nel 2009, ma il filo logico della sua ricerca può forse aiutarci a capire anche gli eventi degli ultimi dieci anni. Mi limito qui a far riferimento a due dei suoi tanti lavori, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Trad. di M. Di Meglio, Milano, Il Saggiatore, 2014, che, in questa edizione, si avvale di un importante *Poscritto* del Marzo 2009 (il testo originale inglese era stato scritto molti anni prima); e *Adam Smith in Beijing*, London-N. York, Verso, 2007 (il testo è stato tradotto in Italia da Feltrinelli con il titolo *Adamo Smith a Pechino*). Quest’ultimo riprende e completa importanti contributi già apparsi sulla *New Left Review*, che ne costituiscono il nucleo centrale.

Arrighi conduce la propria indagine, in particolare sul XX secolo, con lo sguardo rivolto ai precedenti storici dello sviluppo del capitalismo; molto importante ai fini di queste note è constatare come egli interpreti gli eventi a partire dagli anni ’70 e il fenomeno della finanziarizzazione dell’economia, che egli ha potuto seguire

¹³⁹ Cfr. *Storia, etc.*, pp. 235-236. Il tema di questo rinnovamento interiore dell’uomo sembra una costante di molta eterodossia nella storia (si veda l’*Indice analitico* di p. 794, voce “Grande resurrezione”) e fu annunciata apertamente dall’Islamismo nizârîta di Alamût.

sino allo scoppio della crisi del 2008. Il suo fondamento sono le serie statistiche che divengono tuttavia, alla luce di un saldo schema interpretativo, manifestazione dei fatti afferenti l'evoluzione del capitalismo.

A proposito di questo schema, occorre quindi aver chiaro innanzitutto da quali antecedenti esso tragga fondamento, antecedenti che egli richiama espressamente più volte. A prescindere dai frequenti riferimenti a Polanyi, essi sono essenzialmente tre: un'osservazione (non sviluppata) di Marx che si trova ne *Il Capitale*, ed. cit., vol. I³, p. 215¹⁴⁰; le vicende storiche del capitalismo così come studiate e narrate da Braudel; e la teoria marxiana della caduta tendenziale del saggio di profitto. Avvalendosi degli studi di Braudel, Arrighi introduce nello schema marxiano Genova al posto di Venezia.¹⁴¹ Il fenomeno della finanziarizzazione del processo capitalistico appare così come un fenomeno che si è ripetuto più volte nella storia, segnando, ad ogni suo ripetersi, il momento del tramonto di un ciclo capitalistico localizzato in un centro unitamente alla sua tendenza a riproporsi in un nuovo centro. Il manifestarsi della finanziarizzazione è da connettersi con la caduta del saggio di profitto nella produzione e nel commercio dei beni; il capitale cessa così di alimentare la crescita e viene messo a frutto nell'attività finanziaria, che può andare ad innescare altrove un nuovo ciclo.¹⁴² Ciascuno dei cicli è infatti condizionato dalle dimensioni territoriali entro le quali ha potuto svilupparsi.

Arrighi nota comunque, nel ciclo del capitalismo U.S.A., qualcosa di inedito che apre interessanti interrogativi sul futuro¹⁴³: mentre nel ciclo genovese, in quello olandese e in quello britannico, la fase del tramonto vide il centro impegnato nella finanza nella veste di *creditore* nei confronti del resto del mondo del quale andava finanziando lo sviluppo; nel caso del ciclo U.S.A., sul cui tramonto Arrighi non ha dubbi, il centro del capitalismo si trova ad essere *debitore* nei confronti del resto del mondo, e luogo di afflusso di capitali esteri che in parte acquistano il debito statunitense, in parte riescono, da *quel* centro, a finanziare lo sviluppo altrove. Ciò implica che il dollaro, moneta di scambio mondiale che dava agli U.S.A. un diritto di signoraggio (cfr. la discussione dell'articolo di Iwai nel capitolo precedente) sta diventando strumento per sviluppi esterni agli U.S.A.; anche perché buona parte dei crediti depositati altrove (particolarmente in Cina) vengono reinvestiti direttamente là per lo sviluppo di nuove economie. Il fenomeno non è nuovo, nota Arrighi (*Adam Smith, etc.*, p. 384): anche decenni dopo la fine dell'egemonia britannica si continuò ad usare la sterlina come moneta di scambio internazionale.

Il percorso attraverso il quale gli U.S.A. sono passati da una posizione egemonica di centro capitalista nel quale aveva luogo il processo di accumulazione D - M - D' (con D' > D) a quella di puro centro finanziario nel quale l'accumulo avviene nel processo D - D' è così analizzato da Arrighi sulla base delle serie statistiche.

Con gli anni '70 il capitalismo U.S.A. si trovò ad affrontare il problema della diminuzione del saggio di profitto, anche per il vivace movimento sindacale che aveva portato ad un'ascesa dei salari ma non soltanto: con la fine degli anni '60 i prodotti dell'industria giapponese ed europea, tedesca in particolare, erano divenuti competitivi con quelli U.S.A.; inoltre l'industria U.S.A. in espansione non poteva più accontentarsi del mercato interno e dovette competere con i propri rivali all'estero. I minori prezzi praticati dalla concorrenza provocarono una perdita del valore azionario delle aziende U.S.A. pari al 40% tra il 1965 e il 1973 (ivi, p. 103). Il Governo Federale, per risposta, praticò una politica espansionistica che si risolse in un fenomeno inflazionistico, in una caduta del valore del dollaro e nella fine del suo cambio fisso con l'oro (degli accordi di Bretton Woods). Non soltanto: l'eccesso di liquidità che non trovava impiego nell'industria finiva col finanziare la competizione nel resto del mondo; la risposta fu l'inversione di marcia con la stretta monetaria. Nota Arrighi (ivi, p. 160) che questo fu un tentativo di espandere la produzione, nonostante l'espansione fosse stata all'origine della crisi dell'industria U.S.A.

La stretta monetaria introdotta con la presidenza di Reagan, unita ad una politica di altissimi tassi d'interesse, non soltanto fermò la svalutazione del dollaro, ma attirò negli U.S.A. massicci afflussi di capitale estero, grazie al quale fu possibile il vasto programma di riarmo che portò al collasso dell'U.R.S.S., impossibilitata a sostenere un analogo sforzo economico. Qui si concentra dunque la differenza notata da

¹⁴⁰ Cito per esteso: "Con i debiti pubblici è sorto un sistema di credito internazionale che spesso nasconde una delle fonti dell'*accumulazione originaria* di questo o di quel popolo. Così le bassezze del sistema di rapina veneziano sono ancora uno di tali fondamenti arcani della ricchezza di capitali dell'Olanda, alla quale Venezia in decadenza prestò forti somme di denaro. Altrettanto avviene fra l'Olanda e l'Inghilterra. Già all'inizio del secolo XVIII le manifatture olandesi sono superate di molto, e l'Olanda ha cessato di essere la nazione industriale e commerciale dominante. Quindi uno dei suoi affari più importanti diventa, dal 1701 al 1776, quello del prestito di enormi capitali che vanno, in particolare, alla sua forte concorrente, l'Inghilterra. Qualcosa di simile si ha oggi fra l'Inghilterra e gli Stati Uniti: parecchi capitali che oggi si presentano negli Stati Uniti senza fede di nascita sono sangue di bambini che solo ieri è stato capitalizzato in Inghilterra". Il corsivo è di Marx, e il testo prosegue con altre significative osservazioni sul debito pubblico e l'accumulazione originaria.

¹⁴¹ Arrighi fa riferimento ai primi centri capitalistici delle città italiane (Firenze, Venezia, Genova) ma assume a punto di partenza dei cicli economici il rapporto simbiotico di Genova con l'impero iberico.

¹⁴² Cfr. *Il Capitale*, ed. cit., vol. III¹, p. 306: "Il vero *limite* della produzione capitalista è il *capitale* stesso, è questo: che il capitale e la sua autovalorizzazione appaiono come punto di partenza e punto di arrivo, *come motivo e scopo della produzione* (questo corsivo è mio: il precedente e i seguenti, di Marx); e che la produzione è solo produzione per il *capitale*, e non al contrario: i mezzi di produzione non sono dei semplici mezzi per una continua estensione del processo di vita per la *società* dei produttori. I limiti nei quali possono esclusivamente muoversi e la conservazione e l'autovalorizzazione del valore-capitale.....questi limiti si trovano dunque continuamente in conflitto con i metodi di produzione cui il capitale deve ricorrere per raggiungere il suo scopo, etc.". Il capitale tenderebbe dunque di per sé ad una estensione infinita attraverso una produzione infinita: se lo potesse; ma poiché questa resta vincolata dalle dimensioni geografiche e *politiche* del suo centro, esiste un limite obbiettivo che esso tenta di superare passando dall'impiego nella produzione a quello puramente finanziario.

¹⁴³ Arrighi rifugge comunque da ipotesi deterministiche che implicino una ripetizione *necessaria* di cicli passati: il futuro resta pur sempre aperto alle puntuali decisioni degli uomini, che non sono prevedibili.

Arrighi: mentre la fase declinante del capitalismo olandese e britannico vide questi due Paesi trasformarsi nei grandi creditori del mondo grazie all'esportazione di capitali non più utilizzati per investimenti produttivi nell'industria e nel commercio, la fase declinante del capitalismo U.S.A. vede il Paese al centro del capitalismo trasformarsi nel grande debitore.

Arrighi tuttavia vuol entrare nel merito dei fenomeni interni al processo produttivo che provocarono questi sviluppi, e si concentra sulla lotta dei sindacati per l'aumento delle retribuzioni che, a partire dagli anni '70, generò la tendenza alla delocalizzazione della produzione verso Paesi a più basso reddito, quindi con inferiori livelli retributivi, dove però indusse nuove rivendicazioni che resero la delocalizzazione meno conveniente del previsto. Insomma, la scelta di una politica inflazionista fu dapprima obbligata perché sarebbe stato socialmente rischioso contrastare le richieste retributive con una politica deflazionista¹⁴⁴, ma poi ne nacque, per mancanza di un corrispondente sviluppo produttivo, il fenomeno (detto "stagflazione") di un'inflazione in presenza di stagnazione, che aprì la strada alla politica di Reagan.

Le conseguenze di quella politica -le viviamo ancora oggi- furono la fine degli incrementi salariali e la ricostituzione della *industrielle Reservearmee* (Adam Smith, *etc.*, p. 148).

Arrighi nota tuttavia la rilevanza di fattori extraeconomici negli sviluppi dell'economia, precisamente il corso della cosiddetta guerra fredda, con quel "keynesismo militare" impostato da Reagan tramite gli ingenti investimenti nell'industria bellica resi possibili dagli afflussi di capitali esteri attratti dagli alti rendimenti. Questo significò l'egemonia sul mondo occidentale ma anche l'accumulo del consistente deficit che caratterizza da allora la posizione degli U.S.A.

Altri fattori rilevanti nel condizionare l'economia negli anni '70 erano stati la guerra del Vietnam e lo shock petrolifero, che contribuirono a mettere in dubbio la possibilità U.S.A. di mantenere l'egemonia contemperando la promozione del benessere con il ruolo di protettore armato dell'occidente. Secondo Arrighi, l'avvio della svolta neoliberalista di Reagan (e della Thatcher) non fu soltanto la risposta alla crisi del saggio di profitto nei precedenti anni¹⁴⁵, ma anche, e forse soprattutto, una risposta alla crescente crisi di egemonia. Gli alti interessi, il calo delle tasse, la *deregulation*, provocarono un massiccio afflusso di capitali, quindi non soltanto la rivalutazione del dollaro, fecero anche degli Stati Uniti il centro dell'espansione finanziaria in corso.

Iniziò qui quella che Arrighi definisce la nuova *belle époque* del capitalismo statunitense e mondiale della quale non fu compresa la brevità, non rappresentando questa nuova prosperità la soluzione della crisi, ma soltanto il suo slittamento¹⁴⁶; senza contare che la finanziarizzazione dell'economia sottrae risorse alle attività produttive, favorendo la tesaurizzazione. Negli anni '50, nota Arrighi, la più grande industria U.S.A. era la General Motors; cinquant'anni dopo "architrave del business" è la Wal Mart, intermediaria commerciale di prodotti provenienti per lo più dall'Asia. Le conseguenze della finanziarizzazione sono state "la rinascita del profitto a spese del lavoro" che ha "rinforzato la posizione degli Stati Uniti come stanza di compensazione della finanza mondiale, consentendo a una crescente influente minoranza della loro popolazione di condividere il prodotto dei cervelli e dei muscoli di altre nazioni senza dover usare i propri cervelli e i propri muscoli" (ivi, p. 172).

Questo, in altre parole, è imperialismo economico; e infatti Arrighi dice subito dopo (p. 175) che con l'inizio del XXI secolo l'impero e l'imperialismo tornarono di moda. Il XXI secolo è il secolo che si apre con l'attacco alle Twin Towers, divenuto immediato pretesto per la politica mediorientale e centroasiatica di Bush, risoltasi in un costosissimo fallimento. Qui Arrighi, che già in precedenza aveva sottolineato il disastro del Vietnam e il costoso fallimento del sostegno allo Shâh in Iran, assume la medesima prospettiva di autori come Johnson e Mann: l'attacco del 9 Settembre fu semplicemente l'occasione per mettere in atto una politica che era stata già decisa.

Qui però la critica fondamentale che si può formulare e che Arrighi di fatto formula in vari momenti della sua ricerca, è che l'Occidente -alla cui ideologia ritengo si debba attribuire la responsabilità delle decisioni drammaticamente errate e controproducenti dei suoi rappresentanti- ha mostrato di non comprendere due cose tra loro ben connesse. La prima è che tutta la seconda metà del XX secolo è stata caratterizzata dalle lotte di liberazione coloniale, che hanno portato alla ribalta il mondo asiatico e quello islamico (al quale ultimo tuttavia Arrighi non dedica sufficiente attenzione come può facilmente accadere a chi, di professione, vede il mondo dalla prospettiva dell'economista).

La seconda -e qui torna in mente la lezione di Headrick- è che il più potente e sofisticato apparato militare mai esistito al mondo, ha potuto commettere stragi indicibili ma, nonostante ciò, non è mai potuto venire a capo del rifiuto totale espresso dai popoli di piccole nazioni del cosiddetto "terzo mondo". Ciò era già stato

¹⁴⁴ Adam Smith, *etc.*, p. 130. L'osservazione ha un suo peso: le scelte di economia politica non possono essere altro che politiche; l'economia non può essere pensata se non in rapporto alla società.

¹⁴⁵ Nota Arrighi a p. 159 di Adam Smith, *etc.*, che la crisi del saggio di profitto non va confusa con una crisi del profitto *globale* (questo lo aveva sottolineato anche Shaikh, cit.).

¹⁴⁶ Uno studio di G.R. Kippner, *The Financialization of the American Economy*, Socio-economic Review 3, 2005, ha messo in evidenza il balzo della finanziarizzazione dell'economia U.S.A. con l'inizio degli anni '80: da quella data i profitti delle imprese dipendono sempre meno dall'attività produttiva, e sempre più dagli investimenti finanziari. Le ripercussioni sociali del fenomeno furono fortissime all'interno degli Stati Uniti, anche perché furono connesse con la globalizzazione, l'esternalizzazione, e il diminuito ruolo dello Stato nel controllo dell'economia e della politica sociale. A ciò si aggiunga la deindustrializzazione e la fine della società regolata dalla collaborazione tra capitale e lavoro.

evidente in Vietnam -che per Arrighi costituisce il precedente da analizzare- ma, aggiungo, già prima in Corea¹⁴⁷, un Paese tornato ora assai di moda in un *puzzle* molto simile a quello di allora: accettarne l'esistenza e ammettere l'errore politico o scatenare la follia.

Ora, si può fare tutta la critica che si vuole (la fa Arrighi, la fanno Johnson e Mann, la fanno tanti analisti) alla politica di Bush; denunciarne gli interessi, rivelarne i retroscena; ma questo, a mio avviso, non va alla *radice culturale* del problema, a ciò che ha *ideologicamente* giustificato, comunque sostenuto, e perciò, a mio avviso, anche motivato, quelle politiche. La radice resta la convinzione occidentale di rappresentare quanto di meglio abbia partorito una Storia/disvelamento della Ragione, di rappresentare il culmine di un processo *unico* e *direzionato* che dalla Mesopotamia e dall'Egitto si svolge sino ai nostri giorni passando per Atene, Roma, Parigi, Londra e New York in una fantasticata Storia/Storia del Progresso, emersa con gli splendori dell'Illuminismo, sontuosamente confezionata nei Begriffi di Hegel, un po' involgarita poi con il XIX secolo borghese: *parodia profana della vecchia Storia Sacra della Salvezza*.

Arrighi, che vede le guerre di Bush sotto il profilo economico, conduce al riguardo la seguente analisi (ivi, pp. 189-203). Gli U.S.A. erano al momento una nazione già largamente indebitata non avendo, come la Gran Bretagna a suo tempo, un impero coloniale come l'India dalla quale estrarre danaro; la loro egemonia rischiava la crisi e le guerre furono intraprese per giungere al dominio delle risorse petrolifere¹⁴⁸. Il piano fallì e ne conseguì un ulteriore indebitamento degli Stati Uniti, anche perché la loro politica interna non intese derogare dalla bassa fiscalità.

La conseguenza peggiore per uno Stato imperialista con un apparato militare senza precedenti nella storia, fu il fallimento delle guerre che, come abbiamo già visto e come ripete anche Arrighi, rivelavano essere lo sviluppo necessario di un imperialismo dettato dalle continue esigenze espansive del capitale; ciò anche perché si vide che gli U.S.A. potevano fare molti danni ma non erano in grado di venire a capo di una resistenza ostinata. Su questo punto devo tuttavia notare che Arrighi, con la sua visione rivolta essenzialmente all'economia, trascura di dar peso al ruolo dell'Islam come fattore di resistenza *culturale*. In fondo, dovrebbe riflettere su come gli Americani furono ben accolti dai popoli dell'Europa occidentale, pur da loro bombardata, nel 1944-45; e su come abbiano incontrato viceversa un'irriducibile resistenza di popolo nel mondo islamico.

La descrizione che Arrighi dà dell'imperialismo, fondandosi anche su altri autori, non è molto lontana da quella che dà un suo autore di riferimento, D. Harvey¹⁴⁹, che egli segue a tratti mantenendo la peculiare

¹⁴⁷ Ricordo l'estremo tentativo del leggendario Generale MacArthur di venirci a capo usando l'atomica contro la Cina: una follia (impedita) che sottolinea il carattere *tutto politico* della sostanziale sconfitta U.S.A.

¹⁴⁸ La vicenda del tentativo fallito di impadronirsi dei giacimenti iracheni è nota; meno si cita la posizione strategica dell'Afghanistan, zona sempre contesa, sin dalla guerra anglo-russa, perché strategica per il controllo dell'Asia, luogo d'elezione per il colonialismo britannico prima, statunitense poi. Anche la politica mediorientale U.S.A. ha motivazioni strategiche per il ruolo che quel petrolio ha nell'economia dei Paesi asiatici, che ne dipendono.

¹⁴⁹ Harvey, D., *The New Imperialism*, Oxford-N. York, Oxford Un. Press, 2003; id., *A Brief History of Neoliberalism*, ivi, 2005. Harvey è, al di là delle differenze, molto vicino all'impostazione di Arrighi: e viceversa, naturalmente. Un punto sul quale il primo dei due saggi sembra divergere dalla gamma di ipotesi di Arrighi (*infra*, nel testo) è nella certezza che gli Stati Uniti non accetteranno mai un'ipotesi di convivenza con la *leadership* cinese (p. 77); scrivendo nel 2003 Harvey riteneva anzi di poter scorgere una competizione per l'accumulo del capitale simile a quella degli anni '30 (p. 71) che, come noto, finì in una Guerra mondiale. La sua visione sembra quindi più radicale: ad esempio ritiene che non fu il *New Deal* a far superare la crisi del 1929 (in effetti fu la guerra a risollevare l'economia U.S.A.). Così, parlando del fenomeno della finanziarizzazione (sulla cui genesi nel processo capitalista ha le medesime idee di Arrighi) come sforzo per mantenere l'alto consumismo degli U.S.A., nel quale Arrighi vede una tra le cause degli squilibri, Harvey sostiene che il crollo di quel consumismo comporterebbe la crisi dell'economia mondiale. Le vicende del capitalismo mondiale dagli anni '70 al 2003 sono narrate allo stesso modo di Arrighi, senza però entrare nei confronti con i precedenti cicli del capitalismo alla cui esistenza si fa soltanto cenno; viene tuttavia sottolineato il parallelo tra la finanziarizzazione del capitalismo U.S.A. negli anni '80-'90 del XX secolo, e l'analogo fenomeno britannico datato al 1870. Centrali sono, a mio avviso, le pp. 137, sgg., nelle quali si affronta il fenomeno dell'accumulo per spoliazione (cfr. *infra*, nel testo e nella nota successiva) messo in atto tramite la finanza; in questo, come nell'analisi dell'imperialismo, Harvey segue la linea di analisi di Luxemburg, Hilferding e Lenin, salvo sostituire il fenomeno del sottoconsumo con quello del sovraccumulo. Centrale è quanto egli afferma esplicitamente a p. 147: "The strong wave of financialization that set after 1973 has been every bit as spectacular for its speculative and predatory style. Stock promotions, ponzi schemes, structured asset destruction through inflation, asset-stripping through mergers and acquisitions, and the promotion of levels of debt incumbency that reduce whole populations, even in the advanced capitalist countries, to debt peonage, to say nothing of corporate fraud and dispossession of assets (the raiding of pension funds and their decimation by stock and corporate collapses) by credit and stock manipulations -all of these are central features of what contemporary capitalism is about". Una segnalazione interessante si trova alla p. 150: una delle forme di spoliazione consiste nel riciclo di *assets* svalutati e l'austerità è un buon mezzo per crearne, dopo di che il ricatto del forte aumento dei tassi per gli indebitati crea le condizioni per la vendita di quegli *assets* a prezzi stracciati. Del resto (p. 147), seguendo Luxemburg, Hilferding e Lenin, si può anche pensare che il sistema creditizio sia il maggiore strumento di frode e di furto. Qualcuno potrebbe pensare alla Grecia, all'Euro e all'imperialismo tedesco? In *A Brief History of Neoliberalism*, altro testo che ha consonanze con le tesi di Arrighi, Harvey, che raccoglie le impostazioni di Polanyi, narra gli esordi del neoliberalismo negli U.S.A. e in Gran Bretagna, sottolineando ciò che lo distinse dal vecchio liberismo: in questo il creditore che aveva fatto male i conti pagava di persona; nel neoliberalismo il debitore viene costretto a pagare comunque ad opera dei poteri internazionali. Questa distinzione è fondamentale perché spiega non soltanto i disastri sociali che ne sono conseguiti (si può pensare ancora alla Grecia?) ma anche a perché e come si poté mettere in atto quell'accumulo per spoliazione, proseguimento dell'accumulo originario, che ha distrutto la società del *welfare* e ha ripristinato le disuguaglianze e il potere della *upper class* che avevano caratterizzato il vecchio liberismo. Particolarmente significativa la vicenda della città di New York, costretta nel 1975 alla bancarotta, con la conseguente privatizzazione dei servizi pubblici e con il degrado della città e della vita dei cittadini che ne seguì (in particolare per l'aumento della criminalità che rese poi celebre l'operato del sindaco Giuliani). Harvey paragona l'evento al colpo di Stato in Cile del 1973 (p. 45). Ugualmente significative le vicende inglesi (pp. 59-60) con il taglio dei contributi statali ai comuni, costretti a rivalersi sui cittadini con la tassazione degli immobili. Le città di New York e Londra si ristrutturarono poi attorno alla finanza, al turismo e a una nuova cultura permissiva, individualistica, narcisistica e consumistica, ciò che richiama le osservazioni di Merkel in Streeck (cfr. *infra* nel testo) sul nuovo "progressismo" (p. 42, p. 47 e p. 57). Harvey ricorda al

distinzione tra colonialismo e imperialismo economico che abbiamo già visto ad apertura di queste note. L'utilità, meglio, l'esigenza, per il capitale, di acquistare nuovo spazio, è evidente: consente di esportare capitale acquisendo merci (eventualmente materie prime a buon mercato) ovvero di generare l'indebitamento degli Stati-satellite, per poi lucrare sul debito pubblico.

Sotto questo profilo, Harvey sostiene (*A Brief History, etc.*, pp. 160, sgg.; *The New Imperialism*, p. 144)¹⁵⁰ che il fenomeno dell'accumulo originario descritto da Marx come alba del capitalismo non appartiene soltanto al passato, ma è tuttora in atto. Secondo Arrighi, l'imperialismo economico si rivela nella lotta che gli Stati capitalisti conducono con mezzi coercitivi per volgere a proprio favore gli spostamenti spaziali che si determinano nel corso del processo di accumulazione del capitale, processo che è senza fine e senza altro fine se non l'accumulo in sé¹⁵¹ e il cui ciclo, come ribadisce a p. 231, si compie nel passaggio dal processo D - M - D' al processo D - D'.

La finanziarizzazione aprì una *belle époque* del tutto temporanea, perché essa tende ad aggravare, non a risolvere, il problema dell'accumulo,¹⁵² esacerbando la competizione economica, i conflitti sociali e le rivalità tra gli Stati oltre i limiti che ne consentono il controllo; ciò perché l'espansione finanziaria può avvenire soltanto tramite l'accumulo per spoliazione (*Adam Smith, etc.*, p. 233).

Questo induce ancora una volta a riflettere sugli effetti indesiderati del liberismo. Infatti, se la creazione e lo sfruttamento del debito pubblico rappresentano una forma esemplare di accumulo per spoliazione¹⁵³ è ancor più comprensibile quanto si può empiricamente constatare: la reazione sociale a questa spoliazione -che si traduce nell'impossibilità, per lo Stato, di finanziare i servizi sociali (sanità, pensioni, istruzione e quant'altro)- è di norma una reazione *nazionalista* e/o *populista*, magari *autoritaria* ma comunque *securitaria*. Arrighi afferma inoltre a p. 235: gli agenti promotori del capitalismo non furono mai gli Stati, perché quegli agenti non erano contenuti nei territori che definiscono le unità nazionali: commercio, finanza e relative pratiche imperialiste -come le guerre per la costruzione di imperi- furono essenzialmente delle pure pratiche finalizzate al profitto di quegli agenti promotori: "Come sostiene Arendt" aggiunge "l'imperialismo deve essere considerato il primo stadio del dominio politico della borghesia, piuttosto che l'ultimo stadio del capitalismo".¹⁵⁴

Naturalmente stiamo parlando dell'imperialismo economico: la borghesia è un fatto recente, l'imperialismo è antico. Chi mi ha seguito nella *Storia di un altro occidente* può comunque facilmente ricostruire il rapporto mediato di filiazione che l'economicismo ha con quel pensiero che definii "ideologia del dominio".

riguardo, come antecedente, lo scontro tra la cultura di sinistra e i protagonisti del '68 studentesco. Tanto negli U.S.A. quanto in Gran Bretagna, il neoliberismo dette tuttavia poca crescita, accompagnata per giunta da grandi disuguaglianze (p. 88). Esso si affermò con una propaganda che trovò terreno fertile nella cultura statunitense (p. 44); in particolare la retorica della flessibilità trovò accoglienza nei lavoratori non sindacalizzati (p. 53); e fu così pervasivo che ad esso aderirono anche i successori di Reagan e della Thatcher, Clinton e Blair. Il neoliberismo fu propagandato dal mondo accademico (p. 54: negli anni '90 le cattedre di economia erano prevalentemente appannaggio dei neoliberisti; p. 93: dal 1982 gli economisti keynesiani furono allontanati dallo IMF e dalla World Bank; p. 113: in Svezia gli imprenditori controllavano il conferimento dei premi Nobel in economia). Il neoliberismo ha *redistribuito* (verso l'alto) non *generato* ricchezza (p. 159); al riguardo particolarmente trattati sono i modi di spoliazione per accumulo e la loro dinamica (p. 160, sgg.) e il tema (di Polanyi) della mercificazione della terra, del lavoro e del danaro (pp. 166, sgg.) che ha portato alla disgregazione della società. Secondo Harvey, l'obiezione principale che si deve muovere al neoliberismo è l'obbligo di vivere "sotto un regime di infinita accumulazione e crescita economica, senza curarsi delle conseguenze sociali, ecologiche e politiche" che ciò comporta. In un testo successivo, *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*, Oxford-N. York, Oxford Un. Press., 2010, Harvey ha esposto didatticamente i percorsi del capitale, terminando con parole di forte indignazione e concludendo così: "Il capitalismo non cadrà mai spontaneamente. Occorrerà spingerlo. L'accumulo di capitale non cesserà mai. Dovrà essere fermato. La classe dei capitalisti non cederà spontaneamente il proprio potere. Dovrà essere spossessata". Qui ci sono due affermazioni assai controvertibili: la prima è la presunta eternità del capitalismo: nulla è eterno nella storia, quindi anche il capitalismo in quanto modo di produzione conoscerà una propria fine. Ciò però non implica la scomparsa dei grandi ricchi; ricalcando l'ipotesi di Streeck si può pensare che essi resteranno comunque come ottimati, come l'aristocrazia romana dopo la fine dell'Impero. La seconda è che esso dovrà (potrà) essere abbattuto per via rivoluzionaria. Questo sembra inverosimile: già la cosa non accadde nel XIX secolo, i proletari di tutti i Paesi non si unirono, abbiamo visto al contrario che, di fronte alle crisi, essi diventano nazionalisti; oggi poi, bene o male (i più, male, ma potrebbe andar peggio) tutti viviamo in un sistema di produzione capitalistica, quindi l'alternativa sarebbe un luto caos (senza ipotesi prevedibili uscite. Quanto alle rivoluzioni, sono sufficientemente screditate dopo quella sovietica. Il grido finale di Harvey quindi, sembra soltanto un suo pio desiderio; l'unica previsione con un senso *logico* (il che non significa che si realizzerà: con la logica si costruiscono percorsi *formalmente* corretti, non necessariamente reali) resta quella di Streeck. Quello che accadrà *realmente* non possiamo saperlo; quel che sembra evidente è però che l'imperialismo U.S.A. sia in crisi, tant'è che insieme alla Gran Bretagna (anche lei con grossi problemi) sta tentando di reinventare la Guerra fredda: nostalgia del bel tempo che fu, quando la certezza del nemico fondava la *fede* nella causa? È significativo, comunque, che la crisi di egemonia dell'Occidente sia venuta alla luce dopo la fine del duopolio. Per parte mia mi scuso di dover ricordare che il 13 Novembre 1989, quattro giorni dopo la mitica "caduta del muro", a p. 355 de *La Gnosi, etc.*, parlavo di "contendenti" dei quali "l'uno non può fare a meno dell'altro".

¹⁵⁰ Harvey usa l'espressione, come anche Arrighi, di "accumulo per spoliazione" (*accumulation by dispossession*). Il fenomeno è analizzato nelle sue varie forme in *The New Imperialism*, pp. 137, sgg., e più in dettaglio in *A Brief History*, pp. 160, sgg. dove se ne elencano quattro modi di realizzazione: attraverso la privatizzazione dei servizi (acqua, trasporti, istruzione, assicurazioni sociali, etc; persino l'esercito); attraverso la finanziarizzazione e la *deregulation*; attraverso la gestione di crisi indotte negli Stati più deboli (creazione di debito pubblico) attraverso la redistribuzione operata dallo Stato che avviene dal basso verso l'alto (lo abbiamo visto negli articoli esaminati nella nota 43, *supra*).

¹⁵¹ A p. 220 Arrighi usa deliberatamente il termine "*endless*" spiegandone il doppio senso: senza un/una fine.

¹⁵² Harvey, *The New Imperialism*, p. 138, sostiene che l'imperialismo come sbocco del capitalismo non è effetto del sottoconsumo, come sosteneva Rosa Luxemburg, ma del sovraccumulo.

¹⁵³ Cui fu propedeutica la separazione della Banca Nazionale dal Tesoro, operazione pretesa dalla normativa neoliberista. Rinvio su ciò a Ferrero, cit. nel precedente capitolo.

¹⁵⁴ La tesi della Arendt è esplicitamente condivisa anche da Harvey, *The New Imperialism*, p. 127. Sottolineo ancora una volta la sostanziale vicinanza di Harvey e Arrighi.

Certamente l'affermazione della Arendt può dar luogo a qualche perplessità nella sua identificazione della borghesia con l'imperialismo economico; tuttavia si deve pensare che la riduzione del lavoro umano a mera creazione di profitto è l'essenza dell'*economicismo*, che pone come unico elemento di valutazione il bilancio di cassa, o meglio, il conto profitti e perdite, *in quanto numericamente misurabile*. È lì che si apre la porta al perseguimento del profitto *in quanto tale*, quindi al processo *infinibile* di accumulazione che caratterizza e circoscrive la produzione capitalista. Dunque, piuttosto della superficiale condanna moraleggiante dell'avidità borghese, chiamerei in causa una cultura distorta e povera che può portare a imprevisti naufragi, quella del *Razionalismo*. Vorrei anche ricordare che una tale cultura condannerebbe come pura follia economica il grandioso processo che fondò l'Europa nel cosiddetto "Medioevo", quello che coprì l'Europa "con un bianco mantello di cattedrali". È forse più "razionale" quello che ne ha coperto il paesaggio con un grigio mantello di autostrade?

Proseguendo nella sua storia dei contenitori del "centro" del capitalismo, Arrighi sottolinea la fusione del capitalismo con l'imperialismo nel XIX secolo, allorché il predominio economico della Gran Bretagna fu costruito sulla spoliatura dell'India (e sulla guerra dell'oppio contro la Cina); dopo di ciò passa all'analisi dell'attualità, cioè dell'imperialismo U.S.A.

Qui egli sottolinea il fallimento del Vietnam come dimostrazione della debolezza dello Stato imperiale incapace di difendere i propri satelliti; e la ricostruzione dell'ombrello americano con Reagan, questa volta sotto forma di *racket* -ora la protezione ebbe un prezzo- e di sostegno a *leaders* locali assai poco commendevoli, come Saddam Hussein contro l'Iran e Osama bin Laden contro la Russia in Asia centrale. Arrighi precisa che di *racket* si sia trattato, perché il pagamento copriva la protezione da pericoli generati dagli stessi Stati Uniti (*Adam Smith, etc.*, p. 257): affermazione che si potrebbe ritenere alquanto sbilanciata e pregiudiziale, forse manichea. Tornerò su questa sua visione in chiusura.

Ciò non toglie che la politica messa in atto con Saddam (usarlo contro l'Iran, reo di aver cacciato lo Shâh e nazionalizzato il petrolio; distruggerlo per impossessarsi del suo petrolio) non costituisce un esaltante esempio di etica dei rapporti, ricorda piuttosto i regolamenti dei conti tra bande criminali.

Di certo tuttavia questa politica fu il primo atto del tentativo di Bush di stabilire il nuovo ordine mondiale all'insegna di un annunciato "secolo americano": una politica che l'analisi degli eventi economici condotta da Arrighi mostra essere stata lo sbocco naturale delle difficoltà del capitalismo U.S.A. Queste difficoltà sono all'origine (qui Arrighi concorda con altri Autori che abbiamo già citato) della trasformazione del liberismo in militarismo, con enormi investimenti riversati nell'industria bellica (Arrighi definisce ciò "keynesismo militare") resi possibili anche con il progressivo definanziamento dei servizi sociali: Arrighi porta l'esempio del disastro dell'uragano Katrina, provocato dalla desolante assenza dello Stato.

Le sue conclusioni parlano di una nazione, gli Stati Uniti, che, quale ultimo centro (per ora) dell'accumulazione capitalista, ha fallito il tentativo di costituirsi come Stato/mondo¹⁵⁵; e poiché sullo stadio terminale in cui versa il capitalismo U.S.A. Arrighi non ha dubbi, è giunto il momento di concentrarci sulle sue previsioni, come già abbiamo fatto con le previsioni di Streeck. Va da sé che Arrighi non si erge ad oracolo, quindi egli formula un ventaglio di previsioni alternative, tutte sotto forma di ipotesi; fermo restando che il futuro sarà comunque il frutto delle nostre decisioni. Tuttavia, poiché queste decisioni non potranno essere formulate se non sul fondamento della realtà attuale; poiché la realtà ci mostra la prepotente ascesa della Cina e dell'Asia in generale; poiché, infine, l'analisi di Arrighi è strettamente legata ai cicli ascensionali del capitalismo, dalla città/Stato allo Stato/mondo, è scontato che il futuro da lui pensato sia strettamente dipendente dal futuro dell'Asia.

Ciò può essere prevedibile sulla base dei *trends* economici; ma ciò che pesa nel giudizio di Arrighi è il particolare *status* del capitalismo cinese. Dice infatti (*Adam Smith, etc.*, pp. 331-332): "il carattere capitalista dello sviluppo fondato sul mercato non è determinato dalla presenza di tendenze e istituzioni capitaliste, ma dal rapporto del potere statale con il capitale. Aggiungete quanti capitalisti volete ad una economia di mercato, ma a meno che lo Stato non sia subordinato ai loro interessi di classe, l'economia di mercato rimane non capitalista".

A me questa affermazione appare del tutto astratta, per non dire ingenua, mi fa pensare agli schemi "*unparteiisch*" degli ordoliberalisti fondati sul controllo burocratico. L'astrazione costituita dallo "Stato", la cui manifestazione *reale* sono i *Governi* e gli *uomini* che li costituiscono, come potrebbe non essere influenzata dai *veri* detentori del potere? Lo sono *tutti* i Governi, formati da uomini e partiti che sono *comunque* espressione di *poteri reali* esistenti nella società.

Arrighi, per verità, ricorda anche l'ottimo rapporto tra Deng e Milton Friedman (p. 354) che era stato visto con scandalo da Naomi Klein, ma continua a nutrire fiducia in un futuro diverso (per il capitalismo) perché lo Stato cinese si è mostrato capace di dare le direttive ai propri capitalisti (p. 359; dunque ha un'attenzione per la Cina che richiama i sospetti di Streeck). Concludendo, egli offre questo ventaglio di previsioni.

¹⁵⁵ Nel *Poscritto* (del 2009) all'edizione italiana de *Il lungo XX secolo*, Arrighi racchiude in uno schema molto chiaro e sintetico (Fig. 24) i "Modelli evolutivi del capitalismo mondiale": dalla città/Stato allo Stato/Nazione allo Stato/mondo, evoluzione non ancora terminata e che, secondo Arrighi, potrebbe ipoteticamente concludersi con il passaggio dello scettro alla Cina.

Arrighi formula due schemi previsionali: il primo (2007) a conclusione di *Adam Smith in Beijing*; il secondo nel *Poscritto* (2009, l'anno della sua scomparsa) annesso alla citata edizione di *Il lungo XX secolo*. Li riporto come sono, ma in grande sintesi, lasciando i commenti a dopo.

Nel 2007 lo schema era il seguente. Esistono (esistevano) tre possibili percorsi "realistici" definiti nell'ordine come il più disastroso, il meno disastroso e quello "intermedio". Il primo avrebbe potuto vedere gli U.S.A. finanziare l'Europa per una guerra, non più contro la Russia ma contro l'Asia. Il secondo avrebbe visto gli U.S.A. cooptare la Cina nel centro di un ordine mondiale riformato (abbiamo visto che Harvey non lo ritiene possibile). Il terzo avrebbe visto gli Stati Uniti circondare la Cina con proprie alleanze per una nuova guerra fredda.¹⁵⁶

Rivedendo lo schema nel 2009 e ammettendo una prosecuzione del percorso di sviluppo storico del capitalismo (Genova→Olanda→Gran Bretagna→U.S.A.) Arrighi ipotizzava quattro fasi successive nel passaggio verso lo Stato/mondo non riuscito agli U.S.A.: 1) crisi terminale degli Stati Uniti; 2) creazione, nell'arco di 2-3 decenni, di un nuovo regime in grado di stabilire una nuova espansione in direzione di un'economia/mondo; 3) formazione di uno Stato/mondo per il governo del nuovo regime; 4) caratterizzazione di esso in senso cosmopolita/imperiale, diversamente dal regime nazionale/manageriale del capitalismo U.S.A. Arrighi esprimeva inoltre l'ipotesi (fondata sulla generica estrapolazione rettilinea del percorso capitalista nei centri precedenti) che questo nuovo regime avrebbe potuto internalizzare i costi necessari alla conservazione della natura e alla sopravvivenza demografica della società.¹⁵⁷

Naturalmente, considerando la biforcazione senza precedenti storici verificatasi tra il potere militare -indiscutibilmente in mano U.S.A.- e il potere finanziario, passato alla Cina, restava aperta la possibilità che gli Stati Uniti decidessero di usare il potere militare per sfruttare il mondo tramite l'imposizione di una loro "protezione". La mancanza di conciliazione con la nuova realtà avrebbe però *portato alla crisi del sistema*.

Questo, in sintesi, lo spettro previsionale al quale vorrei aggiungere qualche commento. Innanzitutto non è chiaro perché il capitalismo cinese dovrebbe assumere, sia pure in ipotesi, un atteggiamento più razionale, meno economicista, nei confronti della natura e della società; l'unico motivo addotto, sia pure in ipotesi, è lo sviluppo in senso progressivo-lineare di uno schema individuato nel passato (quello della citata Fig. 24 del *Poscritto*) individuato come puro processo di astrazione di eventi reali.

In secondo luogo non si vede perché uno schema cosmopolita/imperiale e un'economia espressione delle esigenze del nuovo Stato egemone sia preferibile -per chi la deve accettare, cioè per i satelliti- a quella nazionale/manageriale. Qui si può pensare che entri in gioco, non detto, un certo pregiudizio anti-americano che avevo sospettato poc'anzi parlando di manicheismo.

In terzo luogo, se il capitalismo è perseguimento del profitto in quanto tale, non si vede in che cosa potrebbe assumere aspetti diversi cambiando il proprio centro, in questo caso un centro nel quale non sembra esistere un minimo di controllo democratico e dove il fenomeno della crescita della disuguaglianza non ha nulla da invidiare a quello degli U.S.A. (si veda la nota 43, *supra*). E poi: se "il vero limite della produzione capitalistica è il capitale stesso", anche questo ultimo stadio avrebbe il destino segnato.

Quanto all'aspetto "imperiale" del ciclo cinese, non c'è davvero da dubitare: il suo vantaggio per l'europeo consisterebbe soltanto nella relativa distanza: si tratta della medesima banalità geopolitica per la quale, per l'Europa, l'imperialismo U.S.A. è preferibile a quello tedesco (e per un asiatico, a quello giapponese o cinese). La Cina è certamente più distante degli Stati Uniti, in compenso ha la pericolosa abitudine di stabilire avanguardie all'estero, quindi può essere più invadente nonostante la distanza.

Perciò, se le previsioni di Streeck possono essere prese con il beneficio di ogni profezia, con tutti i limiti di questa antica disciplina; quelle di Arrighi lasciano perplessi in linea di principio. Al riguardo si deve innanzitutto portare ad evidenza la *logica* nel cui ambito sono formulate: Arrighi ragiona da economista, formula previsioni attraverso l'extrapolazione di cicli individuati come se l'economia fosse una scienza, non considera l'ipotesi del crollo *per rigetto*, un crollo che possa avvenire non per i limiti della produzione o dell'accumulo, ma per i dissensi sociali che questa economia provoca e per il rifiuto dell'uomo a sottostare alle leggi che impone. È lecito infatti dubitare che il senso dell'esistenza umana sia racchiudibile nel forsennato ciclo produttivo. In tal caso, al di là di ogni crisi del sistema, la crisi dell'economia sarebbe soltanto la manifestazione esteriore di una crisi sociale, culturale, motivazionale; di una perdita di quel consenso che, al di là di tutte le critiche e di tutti i disagi, tuttora sorregge la società produttivista. In fondo, l'economia non è che l'espressione materiale di una cultura e di una società che ne costituiscono il non razionalizzabile ma *roccioso* fondamento immateriale; e non è facile prendere coscienza che una crisi contingente possa essere la spia di una crisi di un sistema e di una società. Crisi non necessariamente terminale, comunque indizio chiaro della loro natura *storica*, soggetta al ciclo di *genesis-phthorá*.

¹⁵⁶ Nel 2018 l'impressione sgradevole è che la si voglia riaprire (per ora) contro la Russia (cfr. la nota 149 *supra*). In tale circostanza prende significato il concetto di *racket*: gli Stati-satellite sono *costretti* a seguire, *contro i propri interessi*, le "sanzioni" di volta in volta imposte dagli U.S.A. (casi Iran, Russia: forse, domani, Cina?).

¹⁵⁷ Ricordo che tra i costi che il regime capitalista non è stato in grado sinora di assumersi, vi sono quelli derivanti dal rispetto della natura -oggetto di mero sfruttamento-; e quelli derivanti dalla crisi di denatalità di una società anch'essa interamente assorbita nel frenetico ciclo produttivo e nella competizione sociale. Il profitto avviene dunque tramite lo sfruttamento totale della natura e dell'uomo.

La visione di Arrighi può perciò ritenersi soltanto il corollario di un aspetto più fondamentale attribuibile alla sua prospettiva: egli -come Marx, del resto- sembra tutto interno alla logica del Progresso, non dubita che a questa società -della quale vede la crisi esaminandone la contabilità- debba succederne una più solidamente adeguata ai tempi, *nella logica del superamento*. Al più teme (giustamente) i colpi di coda, che sarebbero tremendi, di un potere ormai soltanto bellico -almeno a suo giudizio- ma restio a ridimensionarsi. Non pensa che l'umanità si stia avviando, in tempi e modi che *nessuno* può prevedere, verso il termine di un percorso che la sta conducendo in un *cul de sac*: non importa se andrà girovagando dall'America all'Asia, a chissà dove.

Parafrasando Latouche, Arrighi non ha decolonizzato la propria mente; d'altronde il punto di partenza di tutte le analisi che abbiamo esaminato è l'evidente crisi *interna* degli U.S.A.: collasso della *middle class*, deindustrializzazione, precarietà del lavoro e dell'esistenza stessa, rifiuto di versare sangue dopo il Vietnam. Quest'ultimo fattore condiziona le tecniche di guerra U.S.A., tanto sanguinarie quanto fallimentari, guidate dall'illusione tecnologica così bene smantellata da Headrick: peraltro ottima fonte di lucro per l'industria bellica. Arrighi, morto nel 2009, non poteva prevedere l'elezione di Trump, né assistere alla svolta autoritaria della Cina di Xi Jinping che, spero, avrebbe molto raffreddato le sue generose aperture all'Asia, dove, tra l'altro, sarebbe bene fare attenzione al mai sopito imperialismo nipponico. Certo, con la crisi dell'imperialismo U.S.A. la geopolitica sembra tentata dal ritorno ai fondamentali delle due grandi guerre, una buona ragione per guardare con simpatia alla Cina: in Asia, però.

Fuori dall'Asia, le ambizioni della Cina sono certamente palesi; anche a prescindere dalla politica verso l'Africa, la nuova Via della seta, l'ipotesi di una rotta artica, e il tentativo di proporsi come *leader* ambientalista (!) approfittando della rozzezza di Trump, cioè dell'antica pancia dell'America, quella dell'epopea del West, sono chiari ammiccamenti all'Europa dei burocrati. L'Europa degli Stati comunque, più che combattere l'imperialismo U.S.A. dovrebbe fare attenzione a quello tedesco¹⁵⁸ (e all'ectoplasma di quello francese). Nel complesso uno schema previsionale basato sul cambiamento nella continuità non sembra essere granché interessante, perché la continuità appare prevalere sul cambiamento, quindi rinvia soltanto il problema, che è quello della *vivibilità* di una società configurata sugli interessi del capitale, produttivo o finanziario che sia.

Un segno di discontinuità in questa evoluzione potrebbe venire, questa è l'altra ipotesi di Arrighi, da una svolta politica degli Stati Uniti, ma con il rischio rappresentato dalla rinuncia all'egemonia per una scelta di puro imperio fondato sulla potenza militare. È un'ipotesi verosimile? Johnson e Mann -non soltanto loro, le serie statistiche parlano da sole- hanno messo in luce il disastro sociale degli Stati Uniti dopo le presidenze di Reagan, Clinton e Bush (padre e figlio) e gli anni della finanziarizzazione raccontati da Arrighi. Le presidenze di Obama e Trump, così diverse tra loro, costituiscono forse due sintomi del medesimo male; a mia personale opinione sembrano due tentativi, partiti da prospettive ed elettorati diversi, di contenere gli effetti negativi *interni* di un impero in evidente affanno: non per nulla ne uscì male, in entrambi i casi, Hillary Clinton, l'erede *out of fashion* della *belle époque*.

Ho già espresso i miei dubbi che il capitalismo altrui possa essere meno imperialista di quello U.S.A., gli sarà sufficiente avere altrettanta *forza*: il capitalismo è quel che è, per chi lo ama e per chi lo combatte il capitalismo è comunque operare al puro fine del profitto. I risultati, alla lunga, non sono dei migliori, ma tant'è, la specie dei Santi è diffusa soltanto sui calendari. Arrighi ha qualche timida speranza nell'imperialismo cinese prossimo venturo: io non sono un veggente ma penso che una differenza potrebbe esserci soltanto perché dietro quella cultura c'è il *tao*, non l'*epistème*. C'è anche Confucio, ma questa non è una buona notizia.

L'*epistème* è l'introduzione alla Ragione, foglia di fico ideologica della Forza che regge il mondo: si può discutere se la Forza possa in qualche modo avere alternative, ma non lo si può certo fare sul fondamento della Ragione. Che il mercato, epifania della Forza, trovasse quindi il proprio fondamento nella Ragione cosmica per divenire il "libero" mercato dell'imperialismo britannico e statunitense, non deve stupire. Ma il mercato, in quanto epifania della forza, se lasciato libero tende a prendere il posto dello Stato, la cui *ratio* dovrebbe essere il controllo della forza stessa (come estensione del monopolio della violenza) per garantire la salute della società. Lo Stato evapora e si costituiscono i potentati, il neo-feudalesimo intravisto da Streeck. Del resto il pensiero della *téchne*, il liberismo e l'economicismo con le loro tecnocrazie e il loro darwinismo, sono soltanto le manifestazioni *contingenti* di un *disagio per la democrazia* che dura dai tempi di Platone.

Non voglio dire che sia del tutto ingiustificato, dico soltanto che la ragionevolezza invita ad ascoltare *altre ragioni*, a non sottovalutare i brontolii della pancia che rispondono alle geometrie della Ragione: anche quelli hanno le *proprie ragioni*.

Il pensiero della *téchne* chiama i tecnici, gli esperti, i *managers* a risolvere i problemi; non ama l'ascolto dei Profeti, queruli e menagramo: per fermare il declino dell'Impero Romano, la classe dirigente più preparata che si ricordi usò tutta la propria razionalità, nell'arco di tre secoli; poi però si rese conto della lucidità di strani individui vaganti nel deserto o appollaiati sulle colonne.

¹⁵⁸ Il capitalismo tedesco (e giapponese) fu ricostruito grazie agli interessi del capitalismo U.S.A. dopo la seconda Guerra mondiale; ora si riaffaccia sulla scena europea grazie all'Euro e alle sue "regole", cosicché in Europa, satellite della Germania, i burocrati (*unparteiisch*) "applicano le regole" prevalendo sugli Stati e sulle democrazie e si stanno delineando antagonismi e turbolenze interne che ricordano lo scenario degli anni '30. Si possono capire le idee -anche se un po' radicali- di Richelieu e Mazzarino a Westfalia; mentre la vista dei mercanti, come ricorda Ferguson, si è rivelata, come sempre, alquanto miope.

Quando il palcoscenico scricchiola si chiamano i tecnici a proporre rimedi; ma un assetto culturale e sociale, ciò che usualmente si dice un "sistema" ha una propria logica interna dalla quale non può derogare, deve perciò limitarsi a compromessi e marchingegni per sopravvivere eguale a se stesso; se poi è un sistema egemone non c'è chi possa rovesciarlo dall'esterno; può però sgretolarsi man mano che diventa sempre meno adeguato al proprio ruolo: i sintomi sono dapprima impercettibili, poi il destino si compie con straordinaria rapidità e il palcoscenico crolla, lasciando sbalordito il pubblico. Per secoli ancora, sin dentro il Medioevo, si udì il fracasso prodotto dal crollo dell'Impero Romano, il suo fantasma aleggiò a lungo nelle coscienze europee. La crisi di questa economia e il suo crollo potrebbero essere ancora più rumorosi, e *ancor più a lungo durarne il ricordo*.

Avevamo iniziato a parlare di imperialismo, ci siamo trovati a parlare di capitalismo; certo, c'è stato un imperialismo anche quando il capitalismo non era neppure stato pensato, ma oggi l'imperialismo è la protesi del capitalismo: Marx aveva capito che il capitalismo è *obbligato* ad espandersi per sopravvivere, il problema sottaciuto è che chi si gonfia troppo è destinato ad esplodere, come la rana dell'apologo.

Ogni cosa ha il suo tempo: il tempo del capitalismo fu il XIX secolo, quando cambiò il mondo creando condizioni di vita impensate, e lo fu ancora per la prima metà del XX; oggi ci illude di essere foriero di altro "progresso" deviando le energie produttive sui *gadgets* e sulla propaganda destinata a creare bisogni indotti; quando non rinunciando alla produzione per la finanza. Nel frattempo ha creato una classe di ricchi così ricchi che probabilmente sopravviveranno ancor meglio come feudatari in un mondo parcellizzato senza più Stati. È lo scenario da Tarda Antichità, o *Tarda Modernità*, pensato da Streeck.

Non è detto tuttavia che i tempi non si allunghino, in fondo quella di Streeck è soltanto un'ipotesi fondata su un modello del passato (dovrebbe ritornare come farsa?) e un po' millenarista. Vero è che i Millenaristi hanno sempre interessanti intuizioni -non sono dei mentecatti come sosteneva quell'arrogante razionalista di nome Kaufman- però hanno sempre problemi con il calendario. Bisogna comprenderli, sono Profeti di ordine minore, non fondano nuove società, annunciano il crollo delle vecchie: perciò non sono creduti, nella nostra società Geremia sarebbe affidato a uno psicoterapeuta della Sanità pubblica.

La nostra rana fa comunque i suoi sforzi per gonfiarsi di più, non soltanto con i *gadgets*: si pensa a quell'assoluta futilità che è la colonizzazione della Luna o di Marte, facendoci credere che ce ne verrà un *trickle-down*. Si dirà: è il desiderio umano di nuova conoscenza che ci spinge ad ampliare il nostro mondo e a costruire la Storia. Sì, però non si va nello spazio per curiosità, con quel che costa; curiosi com'erano infatti, Cyrano e il celebre Barone ci andarono soltanto con la fantasia. Andare nello spazio investendo somme inimmaginabili esprime soltanto la speranza di nuovo profitto, la sola cosa che incuriosisce il capitale. Culturalmente ci sarebbe dietro il mito del progresso rettilineo, ripetizione accrescitiva del sempre-eguale; di fatto sarebbe un altro marchingegno per tenere in vita lo *status quo*. Poi, chissà, il capitalismo si potrebbe esportare su Marte, potrebbe essere il primo passo per un'economia/Universo, un'ipotesi alla quale Arrighi non aveva pensato. Ad ogni buon conto dicono che l'Universo sia in espansione: il posto giusto per il capitale!

Le antiche religioni condannavano l'orgoglio dell'uomo e dei suoi imperi ipotizzando un potere incommensurabile (Dio, gli Dei, o chi per loro) pronto ad abatterli per ricondurre l'umanità alle sue dimensioni. Noi non siamo certi che in qualche non-luogo vi sia un Dio interessato ad occuparsi della nostra marginalità cosmica, possiamo piuttosto pensare che ad abbattere l'orgoglio umano possa essere l'orgoglio stesso, la mancanza del limite. Certo è che gli antichi Millenaristi scrutavano l'espandersi degli imperi come segno inequivocabile dell'imminente caduta. Il pensiero classico si arrovelò sul concetto di Destino, e nel pensiero mitico il Destino si presentava come il succedersi, nel mondo che appare, di quegli opposti che sono indissolubili e compresenti nel mondo reale. Questa ambivalenza del reale è continuamente scissa dalle decisioni dell'uomo, che ignora il ritorno dell'opposto. Per gli antichi, rimedio empirico era considerato il ricorso alla misura, inapplicabile al capitalismo, ma quel ch'è certo è che tutto ciò che nasce è destinato a morire: anche il detto di Anassimandro può essere interpretato in questo senso. Sicuramente circola la sensazione che l'ideologia di "Occidente" possa avvicinarsi all'implosione.

Il capitalismo non è un fungo velenoso spuntato di notte nel prato fiorito delle nostre coscienze; il capitalismo è figlio di una cultura razionalista, efficientista, produttivista della quale siamo storicamente partecipi. Ci ha dato ricchezza materiale, ci promette altre "cose" (anche se sempre più superflue) in cambio ha ridotto l'uomo alla mera produzione, ha fatto anche di lui una "cosa". È una macchina che ha completamente consumato la stessa società che le aveva dato vita, come hanno notato Castoriadis e Streeck; per produrre ha consumato l'umanità dell'uomo come sua materia prima; ma il capitalismo non si sarebbe potuto pensare se non avesse trovato terreno fertile nel *nostro* pensiero calcolante, un pensiero che *non può pensare* ciò che non si quantifica, sicché ha tentato di dare un valore contabile anche agli affetti familiari.

Ciò che non si quantifica è precisamente ciò che non sfuggiva ai Profeti, il cui pensiero era perciò necessariamente vago e aperto a molte interpretazioni -la *Storia di un altro occidente* è infatti una storia di pensiero extra-vagante- ma precisamente per questo riuscivano a fondare una *società*, il contenitore comune senza il quale neppure l'individuo è pensabile. Il *soggetto*, l'*Io* dal quale discende l'*individuo* non è quello del Razionalismo, contrapposto al mondo e, come lui, "cosa"; è una realtà in divenire che si costituisce nel rapporto con l'oggetto, con il mondo, nello *Erlebnis*. Allo stesso modo, l'individuo non è neppure pensabile al di fuori della società, sarebbe sufficiente questo per smontare il fondamento irrealistico del liberismo e dell'economia neoclassica: che è l'individuo avulso dalla, e presupposto alla, società, dichiarata inesistente. Senza società non

esisterebbero neppure il lavoro e l'economia, che è l'espressione di un rapporto sociale attraverso il lavoro. Il mercato, al contrario, se lasciato "libero" è un mercato reso *coatto* dai rapporti di forza: ricorda l'astratto "stato di natura" di Hobbes, mai esistito, puro prodotto di una rozza metafisica materialista. Come quello, è puro *bellum omnium contra omnes* dove tutti, alla fine, sono perdenti; a prescindere dall'irrazionalità e dall'astratto irrealismo dell'economia liberista e dalle menzogne, dalle sciocchezze dei suoi propagandisti, eredi degeneri di Adamo Smith.

Si dirà che con la vicenda di un'ideologia del dominio, di una ideologia di "Occidente", di una Ragione ideologica che parte da Platone e dalla repressione della prima "eresia", lo Gnosticismo, il discorso che propongo la prende un po' troppo alla larga rispetto ai problemi del presente con i quali sono alle prese persone più serie e meno vaghe, quali sono gli esperti e gli economisti. Sarà pure così, però un tempo (tanto tempo fa, quando non eravamo così specializzati) gli scrittori di storie iniziavano il proprio racconto da Adamo ed Eva convinti che, se un senso v'era nella storia, per intuirlo nulla si dovesse trascurare delle *res gestæ*; perciò la storia dell'uomo aveva inizio con la prima coppia. Allora, perché una storia (una delle tante possibili, non la Storia, quella che un senso ritiene di averlo a prescindere) dell'ideologia di Occidente non dovrebbe ricercare il proprio atto di nascita?

Troveremmo allora una strana coppia: un arcisofista (un Sofista "nobile") e un antisofista che, insieme, generarono l'*epistème*, la verità che è "una" perché si sovrappone perfettamente alla cosa, *perché riproduce la cosa nelle parole*. L'archetipo di ogni ideologia, la culla del Razionalismo, di un *lógos* che in tanto può *dividere*, in quanto, fondandosi sulle *parole*, campo d'azione della *logica*, può stabilire il vero e il falso su una cosa tradotta in parole. La società e la politica richiedono un sapere meno semplicistico, perciò possono sembrare irrazionali: la loro è una *ratio* che la Ragione non comprende.

Razionalista e perciò semplicista, è viceversa la Ragione calcolante che non vede più il là del calcolo aritmetico, perciò è di vista corta, come notava Ferguson per i mercanti: e la borghesia nasce con i mercanti, la cui principale connotazione in ambito sociale è l'individualismo. La società borghese ha scatenato l'individualismo, magari vellicando i peggiori istinti dei frustrati e degli illusi, costretti poi a constatare tristemente: *I am a failure, and that is that*.

La scomparsa del socialismo può essere riferita anche a questo. Wolfgang Merkel (cit. in Streeck a p. 193, già segnalato sopra) evocava "the 'cultural turn of progressive democratic politics' -like the struggle for gay marriage, the symbolic 'gendering' of everything and the promotion of high-class women to high-class management positions on the boards of large firms as a signal policy objective of, one would not believe it, social-democratic parties and trade unions, at a time when the greatest risk of poverty is associated with being a single mother". Si chiedeva poi come potranno le masse, espropriate dei propri referenti politici, riconoscersi in questi programmi. A p. 216, ivi, considerava inoltre la crisi della famiglia e delle nascite come un prodotto specifico della società capitalista: e con la crisi delle nascite non si scherza, una società muore. È la crisi di una società costruita sull'*individuo*, tanto nella "destra" *liberista*, egemone, quanto nella "sinistra" *libertaria*, subalterna perché inghiottita dal *mainstream* e in crisi perché dimentica della propria collocazione *sociale*.

È strano il parallelismo cui assistiamo. A p. 1263 di *Storia*, etc. avevo segnalato una singolarità: nelle vicende delle eresie occidentali, E. Bloch vi aveva letto gli antecedenti del comunismo, L.I. Newman quelli del liberalismo. Le eresie avevano costituito un rifiuto della normativa religiosa: per i suoi riflessi sociali nei quali era da ricercare il fondamento della ribellione -secondo Bloch; per la normativa in sé che ostacolava il "libero pensiero" -secondo Newman. Oggi i costumi si sono (quasi) liberati della normativa etica (*éthos*, costume) e il mercato si è liberato della normativa statale. Entrambe le normative erano nate per contenere la conflittualità e per promuovere la coesione sociale, ma non è questo che m'interessa qui: m'interessa piuttosto notare l'ambiguità di ciò che "si dà" in questo mondo. Nel caso ricordato, le eresie potevano esprimere al tempo stesso protesta sociale e pretesa di interpretazione individuale. La Modernità ritrovò le due istanze, un tempo unite, conflittuali sotto forma di socialismo e liberismo; ma poiché è il secondo, al momento, ad essere ideologia vincente, l'opposizione allo *status quo* esprime il proprio "progressismo" attraverso la richiesta di sempre più rivoluzionari "diritti" *individuali* (si veda il '68 piccolo-borghese e il suo seguito) dunque in una logica *subalterna*; e il "progressismo" liberista è saldamente ancorato nel conservatorismo *sociale* (si veda Bush e il suo seguito). Le istanze sociali che non riescono a trovare un percorso ideologico vanno tracimando per altre vie.

Nel Settembre del 1999, chiudevo la Prima edizione della *Storia di un altro occidente* commentando, a p. 713, l'ambiguità con la quale si manifesta il reale quando viene costretto negli schemi del *lógos*. Il *lógos* crea una frattura nel reale "così radicata, che non è neppure facile collocarsi su uno dei due bordi: entrambi sono franosi e costringono a continue acrobazie, a volte si perde persino la cognizione del versante sul quale ci si trova. Forse è anche inutile perder troppo tempo in calcoli trigonometrici, forse ha ragione Weigel, lo spazio che percorriamo è quello della nostra volontà, e perciò siamo dove vogliamo essere".

Il fatto è che le parole -le ideologie si esprimono con le parole- non ricoprono le cose, e il *lógos* è soltanto una *tecnica* per destreggiarsi attraverso le *parole*. Perciò le ideologie si deteriorano al cambiare delle cose, che si mostrano ambigue -nel tempo- dinanzi al *lógos*. In economia si pretende che l'ideologia possa essere soppiantata dalla "tecnica": ma anche la tecnica è ideologia, lo è da quando tenne a battesimo l'*epistème* e la pretesa ingannevole di esprimere la cosa nelle parole. Lasciare l'economia -i rapporti sociali- ai tecnici,

significa consegnarla a una *ideologia* rinunciando alla politica. Ma se l'economia politica è *politica*, allora ha ragione Weigel: sta a noi decidere dove *vogliamo* essere.

Gian Carlo Benelli
29 Marzo 2018

APPENDICE

IL DETTO DI ANASSIMANDRO

Il detto di Anassimandro è stato oggetto di numerose e approfondite esegesi che ne fanno oscillare lievemente la semantica senza tuttavia divergere significativamente dal senso profondo dell'ammonimento. Esso avverte che tutto ciò che viene all'esistenza (le "cose" in generale, quindi anche le azioni deliberate, le scelte effettuate, "cose" che determinano la nostra storia, individuale e come società) è destinato a perire perché il loro esistenzialarsi è conseguenza di *scelte*, e le scelte privilegiano una possibilità dell'esser-ci rispetto ad altre possibilità che restano così nel limbo dell'ingenerato. Ciò rende inevitabile -in accordo con il detto- la transitorietà di quelle scelte, la fine della loro esistenza. L'atto unilaterale di portare all'esistenza ciò che è soltanto uno dei possibili, lede la "giustezza" della totalità; esso sarà prima o poi espiato secondo un ordine di successione degli opposti regolato dal tempo.

In altre parole: l'atto unilaterale della scelta mostra progressivamente la propria parzialità, generando le contraddizioni che porranno fine alla sua proponibilità. Tutto ciò rientra nella logica del pensiero mitico che sottolinea la compresenza degli opposti nel *reale* e prende corpo nel concetto di Destino come impossibilità di sottrarsi alle regole dell'ordine (*kósmos*) rotto dalla scelta. Il tempo regola dunque il ritmo di questo esistere e perire che è il modo nel quale si manifesta alla nostra esperienza l'indivisibilità, la coesistenza degli opposti.¹

Questa struttura di pensiero è comunemente definita pre-sofista, e con ragione. I Sofisti sono infatti gli scopritori del *lógos*² che ha tuttavia un doppio significato: quello di "parola" al quale fa riferimento Gorgia, e quello di pensiero razionalmente inteso, cioè costruito secondo le regole della ragione che distingue tra gli opposti, li contrappone. I Sofisti, usando la parola, praticavano la tecnica del convincimento, della vittoria nella disputa dialettica, utilizzando tutte le arti del discorso, anche quelle che contravvenendo le regole della logica, erano inconsistenti dinanzi al tribunale della ragione.³ A Platone, per motivi *politici*, il pensiero dei Sofisti dispiaceva perché essi potevano orientare i cittadini ateniesi con la propria tecnica *retorica*, cioè di eloquio, conferendo consistenza "logica" (di verità) ai loro umori; e a Platone gli umori del popolo non piacevano, riteneva il popolo incapace di quella saggezza di governo che considerava prerogativa di una *élite*.

¹ A costo di ripetere concetti già esposti apro qui una parentesi per discutere più a fondo il contenuto e il significato del detto. Il detto di Anassimandro dice questo: "da ciò da cui si generano le cose che esistono si genera necessariamente anche la loro distruzione. Infatti (*scil:* le cose che esistono) si danno reciprocamente giustezza della propria mancanza di giustezza, secondo l'ordine del tempo". Traduco con "giustezza" e "mancanza di giustezza" il greco *dike* e *adikia*, usualmente tradotti con "giustizia" e "ingiustizia": *et pour cause*. È importante infatti evitare di pensare ai problemi, tutti terreni e tutti contingenti, della legalità rispetto a un codice: la giustizia si commisura alle leggi terrene degli uomini, la *giustezza* a una legge cosmica che li trascende. Di questo ci può rendere edotti Parmenide nei superstiti frammenti del suo *Peri phýseos*, il poema "sulla natura" per l'analisi del quale si rinvia -come anche per la bibliografia della vastissima letteratura al riguardo a Parmenide. *Sulla natura*, Intr. Trad. Note e Commento di Dario Zucchello, *Limina mentis*, Villasanta (MB), 2015 (scaricabile dal sito www.Academia.edu); e al classico Parmenide. *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1958 & 1979. Parmenide mostra infatti i rispettivi ruoli e le reciproche implicazioni, che nel pensiero mitico fanno di Dike, Anánke e Moira tre aspetti diversi della medesima Dea. Il riferimento al pensiero mitico, contrapposto a quello *logico*, è fondamentale perché essi differiscono in questo: mentre il pensiero logico porta alla contrapposizione di ciò che è *logicamente* opposto ($A \neq \bar{A}$, che si legge A è diverso da non-A, cioè è diverso da ciò che non è A) nel pensiero mitico gli opposti coesistono ($A \text{ è anche non-A}$); e il pensiero mitico è quello che più aderisce alla condizione e all'esperienza umana. A questo argomento dedicai il mio *Il mito e l'uomo* al quale rinvio; e a questa coesistenza degli opposti nella totalità dell'essere si deve far riferimento se si vuol comprendere l'impianto "logico" del pensiero greco arcaico, di Anassimandro e di Parmenide. Un'ulteriore premessa è poi la coincidenza dell'essere con il *reale*, laddove l'esser-ci è ciò che appare come *apparire dell'essere*. Dike, la "giustezza", è colei che fa rispettare la legge inesorabile di questa *duplicità del reale*; a tal fine essa è anche Anánke, necessità, e Moira, Destino, che è usualmente considerato infame (*Moira kakè*). In ciò essa assicura l'inesorabilità di ogni percorso, in qualità di *garanzia della legge che struttura il cosmo*, dell'integrità della totalità. Dike è la *norma del cosmo*, perciò, come sua garanzia, è anche colei che somministra la sanzione per la separazione degli opposti operata nella scelta; essa ha infatti per proprie ministre le Erinni, le divinità della vendetta. In Anassimandro, come in Parmenide, è postulata una processualità della natura conforme al mantenimento della *propria* giustezza, conforme a se stessa, una "giustezza" del *reale* che è tale per definizione. Dunque, poiché l'esistenzialarsi, l'esser-ci di una "cosa" è scelta che esclude il coesistente opposto, esso è *adikia*, e l'inscindibile opposto giungerà inatteso nell'esser-ci nella successione del tempo, come necessità e vendetta, a ristabilire la violata giustezza: ne abbiamo parlato a proposito del biondo Eckbert di Tieck (*Storia, etc.*, p. 616, citando per l'appunto Anassimandro). Ciò che nell'essere, nel reale, coesiste immobile, all'esser-ci, nell'apparire si sussegue nel tempo. *Tutto ciò non è in contrasto con la libertà dell'uomo*, ciascuno è libero nelle proprie scelte, *l'uomo è libero di costruire la propria storia*. Soltanto, ogni scelta è uno sporgersi sull'abisso (L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995) *ogni scelta è un'assunzione di responsabilità rispetto al futuro*, una scelta libera dalla necessità e dal caso: ma il futuro è ignoto, è rimasto in quell'abisso e il ritorno dell'opposto è il conto che ci presenta ciò che non si è scelto. Questo ritorno dell'ignoto è ciò che usiamo chiamare Destino; e poiché non ci piace, qualcuno ha anche definito il Destino "cinico e baro". Di certo il Destino è "cinico" per l'individuo che lo incontra sulla propria via; esso non si cura di lui, è espressione di una legge cosmica che lo trascende e contro la quale l'individuo nulla può. Tuttavia non è affatto "baro", al contrario, è il preciso richiamo alla inesorabile giustezza lesa dall'atto della scelta, dal *lógos*: una giustezza cosmica che *deve* essere ristabilita. Questo pensava il pensiero greco arcaico, questo anche ci ricorda con altre storie, il Dio della Bibbia: cose pensate quando la "filosofia" non aveva ancora questo nome spocchioso e il pensiero pensava la condizione e l'esperienza umana, non i verbosi percorsi logici dei Professori hegeliani.

² Gorgia, *Encomio di Elena*: *lógos dynátes mégas estín*. Il testo è tutto giocato sulla potenza del *lógos*, la parola/argomentazione, come arma di persuasione.

³ Aristotele, *Confutazioni sofistiche*.

Nacque perciò con i suoi Dialoghi una figura centrale: quella del *suo* Socrate,⁴ che mostra una singolare evoluzione della sofistica, tant'è che per lui l'antisofista Platone conierà la categoria della "sofistica nobile". Utilizzando il discutibile metodo eristico/diairetico che disloca preliminarmente il piano del dialogo sul *proprio* piano,⁵ Socrate conduce l'artificioso "dialogo" un po' come il baro che gioca con le carte segnate. Socrate, per conto di Platone, *azzerà la pluralità delle ragioni* al cui servizio era la tecnica professionale del Sofista -quella di maneggiare *l'ambiguità delle parole nei confronti del reale*- che veniva "onestamente" venduta al richiedente per danaro come ogni sapere professionale. Da ciò l'accusa platonica di vendere un sapere non specifico, ma buono per tutti gli usi,⁶ in luogo di un sapere preciso, un sapere del "Vero" e del suo equivalente *politico*, il "Bene". Con "Socrate", cioè con Platone, si afferma quindi l'unicità della "Ragione" e con essa l'unicità del "Vero" e del "Bene", che è l'obbiettivo *politico* di Platone; e nasce il concetto di *epistème*, che abbiamo discusso più volte,⁷ come proposizione che ricopre la cosa, si adegua ad essa, esprime la sua *realtà* nelle *parole* di un prodotto della pura *logica*. La "*verità*", il prodotto della *logica* espresso nelle *parole*, non più manipolabili in quanto *riproduzione del reale*, prende il posto della incircoscribibile *realtà*. Ma se la parola non è più *ambigua* davanti al reale, come nell'uso sofistico, allora dinnanzi ad essa, irrigidita nell'*epistème* (la Verità è una ed è nella proposizione) *ambiguo diviene il reale* perché realtà e proposizione non sono sovrapponibili.

Ciò dà ragione a Gorgia, che negava la corrispondenza della parola alla cosa,⁸ evidentemente ancora memore del *mýthos* (racconto) come unico modo per esporre in successione ciò che, unito nella *realtà*, sarebbe stato diviso nella *logica*. Non è un caso che, tra gli obbiettivi di "Socrate" e Platone, ci fosse il superamento del mito. Da questo momento comunque, il pensiero occidentale tende a perdere il contatto con la *realtà*, sostituendola con la *verità*, che è una mera emergenza *logica* del discorso, delle *parole*. Trasformando "socraticamente" (o platonicamente) *le proprie ragioni* nella Ragione, l'Occidente ideologico diviene, per dirla con le parole di Leonardo Sacco, incapace di "concepire altre visioni del mondo differenti dalla propria"; ovvero "gli strumenti materiali e simbolici del modello culturale occidentale" sono "incapaci di elaborare una prospettiva co-esistenziale di *Weltanschauungen* differenti".⁹ E ancora (ivi): "L'essere di *fatto* oltre la modernità vanifica le nostre categorie tradizionali" (corsivo suo).

I passaggi citati da Sacco si applicavano ai rapporti dell'Occidente con l'Islam, ma essi esprimono una realtà più generale, il fondamento ideologico che sottende la concreta prassi economica dell'imperialismo occidentale:¹⁰ non per nulla ho definito da sempre il Razionalismo (classico e poi scientifico) che ne è il fondamento, come *ideologia del dominio*, e la modernità, che ne è la sua ultima espressione, come *già vecchia*. Anche lei, e con lei l'Occidente, attende gli eventi che verranno. *Affrontando con l'unilateralità del lógos l'ambiguità del reale, l'Occidente ha assunto su di sé il proprio destino: katá tèn toú krónou táxin.*

Gian Carlo Benelli
18 Agosto 2017

⁴ Il Socrate di Senofonte, ad esempio, è diverso, e diverso è anche quello di Aristofane. Nei *Dialoghi* egli è funzionale al pensiero di Platone.

⁵ In questo senso il Socrate di Platone, il sofista "nobile", potrebbe definirsi l'arcisofista, colui che usa la tecnica sofista per giungere a "dimostrare" non la *pluralità* delle "ragioni", ma l'*unicità* della Ragione, la propria. La ragione non è più una tecnica -come la intendeva ancora Locke- ma un assoluto, la "Ragione" si identifica con il "Vero" (e, platonicamente, con il "Bene"). Sul reale fondamento della "ragione" (delle singole ragioni) ricordo il rigoroso ragionamento di Ishâq b. Hunayn (*Storia, etc.*, p. 1118) che dovrebbe costituire il fondamento di ogni approccio non ideologico alla discussione. Si veda anche la posizione di al-Ghazâlî sul possibile fondamento della ragione *umana* e sulla differenza tra realtà e verità (*Storia, etc.*, p. 890, sgg.; in particolare pp. 890-895).

⁶ Il sapere addotto come esempio da Platone è quello specifico, "tecnico", un sapere della "cosa", non importa se dell'architetto circa le case o del ciabattino circa le scarpe. Il filosofo ha dunque un sapere tecnico del "Vero", e del suo equivalente *politico* il "Bene". Aristotele (*Metafisica*, 1060b, 31-32) dirà che è pertinenza del filosofo il sapere (*epistème*) dell'essere nella sua totalità, non nelle sue partizioni (come potrebbe essere il sapere dell'architettura, etc.).

⁷ Più volte, *passim*, in *Storia, etc.*; più diffusamente nel secondo dei *Marginalia*, intitolato alle *Derive della Ragione*.

⁸ Nel suo *Peri toû mè óntos è peri phýseos*.

⁹ Dalla "guerra giusta" alla "guerra santa". *Alcune note storico-giuridiche e storico-religiose tra Islam e Western Legal Tradition*, Iuraorientalia VIII, 2012, p. 185 e p. 184.

¹⁰ Si veda, in *Derive della Ragione*, la discussione sul "libero" mercato e la globalizzazione: questo imperialismo è una forma di *dominazione anche interna all'occidente* (geografico, perciò con la minuscola per distinguerlo dall'Occidente ideologico).

BIBLIOGRAFIA AGGIUNTIVA

(sono esclusi i testi già citati in *Storia di un altro occidente* e nei precedenti *Marginalia*)

- ALVAREDO, F. - CHANCEL, L. - PIKETTY, Th. - SAEZ, E. - ZUCMAN, G., *Global Inequality Dynamics: New Findings from Wid World*, National Bureau of Economic Researches, Working Paper 23119, February 2017, <http://www.nber.org/papers/w23119>
- ARRIGHI, G., *Adam Smith in Beijing. Lineages of the Twenty-first Century*, London-N. York, Verso, 2007
- *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Trad. di M. Di Meglio, Milano, Il Saggiatore, 2014
- Axial (The) Age. Its Consequences*, Ed. by R. Bellah and H. Joas, Cambridge-London, Harvard U. Press, 2012
- BELLAH, R., *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge-London, Harvard Un. Press, 2011
- BERTRAND, M. - MORSE, A., *Trickle-down Consumption*, National Bureau of Economic Research, Working Paper 18883, March 2013, <http://www.nber.org/papers/w18883>
- BOURDIEU, P., *Acts of Resistance. Against the New Myths of our Time*, Transl. by R. Nice, Cambridge, Polity Press, 1998
- DABLA-NORRIS, E. - KOCHHAR, K. - SUPHAPHIPHAT, N. - RICKA, F. - TSOUNTA, E., *Causes and Consequences of Income Inequality: A Global Perspective*, IMF, June 2015, www.imf.org/external/pubs/ft/sdn/2015/sdn1513.pdf
- DAVIS, J. - MAZUMDER, Bh., *The Decline of Intergenerational Mobility after 1980*, <https://sites.google.com/site/bhashresearch>
- EISENSTADT, S.N., *The Axial Age Breakthroughs. Their Characteristics and Origins*, in *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*, Ed. by S. Eisenstadt, N. York, SUNY Press, 1986
- *Multiple Modernities*, *Dedalus*, 129,1, 2000
- *The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of their Institutionalizations: Constructive and Destructive Possibilities*, *Analise Social*, XLVI (199), 2011
- FRIEDMAN, Th., *The Lexus and the Olive Tree*, N. York, Anchor Books, 2000
- GALLAGHER, G. - ROBINSON, R., *The Imperialism of Free Trade*, *The Economic History Review*, VI,1, 1953
- HARVEY, D., *The New Imperialism*, Oxford-N. York, Oxford Un. Press, 2003
- *A Brief History of Neoliberalism*, ivi, 2005
- *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*, ivi, 2010
- HEADRICK, D.R., *Il predominio dell'occidente. Tecnologia, ambiente, imperialismo*, Trad. di G. Aragonese, Bologna, Il Mulino, 2011
- HENNING, Ch., *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2005
- *Die traurige Aktualität eines Klassikers*, *Neue Zürcher Zeitung*, 14 Settembre 2017; seguito da *Im Sozialismus arbeiten die Leute freiwillig und gerne*, intervista di J. Müller a Ch. Henning. Sul web al sito www.kza.ch/cms/media/pdf/seite_29_NZZ_2017_09_14.pdf
- HOBSON, J.A., *Imperialism. A Study*, N. York, J. Pott & Company, 1902
- JAMES, P. - STEGER, M.B., *A Genealogy of "Globalization": The Career of a Concept*, *Globalization*, 11,4, 2014
- JOHNSON, Ch., *The Sorrows of Empire. Militarism, Secrecy and the End of the Republic*, London-N. York, Verso, 2004
- *Nemesis. The Last Days of the American Republic*, N. York, Henry Holt and Company LLC, 2006
- KANT, I., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Kant Werke in zwölf Bänden, Bd. 11. Hrsg von W. Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp, 1977
- KLEIN, N., *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Trad di I. Katerinov, Milano, Rizzoli B.U.R., 2008
- KOSELLECK, R., *Futures past. On the Semantics of Historical Time*, Transl. and with an Intr. by K. Tribe, Columbia, Un. Press, 2004
- *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2010
- KRIPPER, G.R., *The Financialization of the American Economy*, *Socio-Economic Review*, 3, 2005
- KUMHOFF, M. - LANCIÈRE, R., *Inequality, Leverage and Crisis*, IMF Working Paper, <https://www.imf.org/external/pubs/ft/wp/2010/wp10268.pdf>
- LANSING, K.J. - MARKIEVICZ, A., *Top Incomes, Rising Inequality and Welfare*, Federal Reserve Bank of San Francisco, Working Paper Series, June 2016, www.frbsf.org/economic-research/files/wp12-23bk.pdf

- LATOUCHE, S., *Décoloniser l'imaginaire. La pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Lyon, Parangon/Vs, 2005
- LIVERANI, M., *Assiria. La preistoria dell'imperialismo*, Bari, Laterza, 2017
- LOPEZ, J.M. - SERVÉN, L., *A Normal Relationship? Poverty, Growth and Inequality*, World Bank Policy Research, Working Paper 3814, January 2016, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=875680
- MANN, M., *Incoherent Empire*, London-N. York, Verso, 2003
- MARX, K., *Thesen über Feuerbach*, MEW, Bd. 3, Berlin, Dietz, 1978
- *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhoms « Philosophie des Elends »*, MEW, Bd. 4, ivi, 1977
- *Rede über die Frage des Freihandels*, ivi
- *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie (1857)*, MEW, Bd. 13, ivi, 1961
- *Zur Kritik der Politischen Ökonomie (1859)*, ivi
- *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW, Bd. 17, ivi, 1962
- *Kritik des Gothaer Programms*, MEW, Bd. 19, ivi, 1987
- MARX, K. - ENGELS, F., *Manifest der Kommunistischen Partei*, London, Gedruckt in der Office der « Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter », 1848. Anastatica, Milano, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2003
- MAZUMDER, Ph., *Earnings Mobility in the U.S.: A New Look to Intergenerational Inequality*, <https://sites.google.com/site/bashresearch>
- MINI, F., *La possibilità di una guerra impossibile*, Limes, 2017,9
- MÜNKLER, H., *Imperi. Il dominio del mondo dall'antica Roma agli Stati Uniti*, Trad. di G. Sandrelli, Bologna, Il Mulino, 2008
- NAMIER, L.B., *La rivoluzione degli intellettuali e altri saggi sull'Ottocento europeo*, Trad. di R. Gay Cialfi, Torino, Einaudi, 1957
- NYE, J.S., *The Paradox of American Power. Why the Only World's Superpower can't go it alone*, Oxford, Un. Press, 2002
- OLIMPIO, G - SANTEVECCHI, G., *Quanto costano i missili di Kim?*, Il Corriere della sera, 12 Settembre 2017
- PAGDEN, A., *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia. 1500-1800*, Trad. e cura di V. Lavenia, Bologna, Il Mulino, 2005
- PIKETTY, Th - SAEZ, E., *Income Inequalities in the United States. 1913-1988*, The Quarterly Journal of Economics, CXVIII,1, 2003
- *Top Incomes and the Great Recession: Recent Evolutions and Policy Implications*, IMF Economic Review, 61,3, 2013
- PIKETTY, Th. - SAEZ, E., - STANTCHEVA, S., *Optimal Taxation of the Top Labour Incomes. A Tale of Three Elasticities*, National Bureau of Economic Research, Working Paper 17616, November 2011, <http://www.nber.org/papers/w17616>
- PIKETTY, Th - SAEZ, E., - ZUCMAN, G., *Distributional National Accounts: Methods and Estimates for the United States*, National Bureau of Economic Research, Working Paper 22495, December 2016, <http://www.nber.org/papers/w22495>
- ROSINICK, D - WEISBROT, M., - WILSON, J., *The Scorecard on Development, 1960-2016: China and the Global Economic Rebound*, Washington Center of Economic and Policy Research, October 2017, www.cepr.net
- Secret (The) CIA History of the Iran Coup, 1953*, The National Security Archive, The George Washington University, <http://usarchive.gwn.edu/NSAEBB/NSAEBB28/>
- SHAIKH, A., *Political Economy of Capitalism: notes on Dobb's Theory of Crisis*, Cambridge Journal of Economics, 1978
- *The Economic Methodology of Neoliberalism*, in *Neoliberalism. A Critical Reader*, ed. by A. Saad-Filho and D. Johnston, London-Ann Arbor, Pluto Press, 2005
- *Globalization and the Myth of Free Trade*, https://www.researchgate.net/...../238541036_Globalization_and_the_Myth_of_Free_Trade
- *An Introduction to the History of Crisis Theory*, in *U.S. Capitalism and Crisis*, Union for Radical Political Economics, N. York, 1978; sul web https://www.researchgate.net/...../251652461_An_Introduction_to_the_History_of_Crisis_Theory
- *Marx's Theory of Value and the "Transformation Problem"*, www.anwarshaikhecon.org/...../1-Marx's%20Theory%20of%20Value%20
- *Rethinking Microeconomics: A Proposed Reconstruction*, www.economicpolicyresearch.org/econ/...../NSSR_WP_062012
- STEGEER, M.B., *Ideologies of Globalization*, Journal of Political Ideologies, February 2005
- *From Market Globalism to Imperial Globalism: Ideology and American Power after 9/11*, Globalization, 2,1, 2005
- *Political Ideologies and Social Imaginaries in the Global Age*, Global Justice: Theory, Practice, Rhetoric, 2004,2
- *Globalisms. The Great Ideological Structure of the Twenty-first Century*, 3rd Ed. Lanham-Boulder-N. York-Toronto-Plymouth, Rowman & Littlefield, 2009

STREECK, W., *The Politics of Public Debt. Neoliberalism, Capitalist Development and the Restructuring of the State*, Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Discussion Paper 13/7, 2013; www.mpfig.de/pu/mpfig_dp/dp13-7.pdf

— *How will Capitalism end?*, New Left Review, 87, 2014

— *How will Capitalism end?*, London-N. York, Verso, 2016

VAROUFAKIS, Y., *I deboli sono destinati a soffrire? L'Europa, l'austerità e la minaccia alla stabilità globale*, Trad. di L. Matteoli, Milano, La nave di Teseo, 2016

WALKER, T., *Globalism: The New Market Ideology* by Manfred Steger, Logos, 2,2, 2003

WEISBROT, M., *Failed: What the "Experts" got wrong about the Global Economy*, Oxford, Un. Press, 2005

WEISBROT, M. - BAKER, D. - KRAEV, E. - CHEN, J., *The Scorecard on Globalization 1980-2000: Twenty Years of Diminished Progress*, Washington Center for Economic and Policy Research, July 2001, www.cepr.net

WEISBROT, M. - RAY, R. *The Scorecard on Development 1960-2010: Closing the Gap?*, Washington Center for Economic and Policy Research, April 2011, www.cepr.net

4 - RIVOLUZIONE & RESTAURAZIONE

Sembra dunque che Platone scrivesse le leggi non per gli uomini quali sono, ma per quelli immaginati da lui, sicché si dovrebbe persino andare in cerca di coloro che potrebbero farne uso.

Atheneo, *Deipnosofisti*, XI, 508b

O mundo exterior existe como un actor num palco: está lá, mas é outra coisa.

F. Pessoa, *Livro do desassossego*

L'antefatto: parte prima e seconda

In un articolo apparso su R.H.R., 88,3, 2014 intitolato *La crise de la raison économique et la perte de foi dans l'avenir*, J.P. Dupuy svolgeva interessanti considerazioni sull'irrazionalità della Ragione economica che da oltre due secoli guida l'Occidente secolarizzato verso approdi sempre più incerti e inquietanti. Il percorso della Ragione, da quando l'idolo si spogliò dei veli misteriosofici approntati dai Sacerdoti dei Lumi e si mostrò nella sua nudità puramente *economica*, sembra trascinare il futuro verso un epilogo scritto nel suo destino sin dalle origini: l'abisso dell'irrazionalità totale.

"L'economia" dice Dupuy ad apertura "pretende lo statuto di scienza. Se è una scienza, allora è visibilmente falsa". Questo argomento, presente per cenni in *Storia, etc.*, l'ho sviluppato in dettaglio nei due capitoli precedenti; non ho quindi motivo di tornarvi, salvo precisare che Dupuy sta parlando -come, chi scrive, in quei capitoli- dell'economia *capitalista*, che è l'economia così come può configurarsi soltanto nell'ideologia della Ragione.

L'esempio che egli porta subito dopo sembra chiarire l'assunto. Non si tratta infatti, dice, di venire incontro alla legittima esigenza di soddisfare i bisogni materiali; i bisogni infatti si costituiscono entro un ambito che, comunque venga misurato, rappresenta pur sempre un insieme finito, soddisfacibile con una quantità finita di beni. La tendenza della produzione (e dell'accumulo, notava Marx) nell'economia capitalista, è viceversa tendenza ad una crescita *infinibile* (d'onde i bisogni indotti dei quali s'è parlato) e questa illimitatezza della tendenza "tradisce che il suo è un oggetto infinito, come può esserlo soltanto un'entità *immateriale*" (p. 297, corsivo mio). Riprendendo Tocqueville, egli sottolinea quindi che in questa tendenza non è in gioco una visione materialistica dell'esistenza, ma qualcos'altro.

Non starò a riassumere un articolo che spazia da Smith, soprattutto dalla sua *Teoria dei sentimenti morali*, a Weber e al suo concetto ambiguo di *Beruf* (professione, ma anche vocazione) passando per il puritanesimo calvinista con la sua etica sadducea; mi limito a segnalare qualche punto nodale, non senza aver ricordato prima a chi legge che nell'etica sadducea, e nella sua traduzione nell'etica protestante, la ricchezza è il segno tangibile del premio o della grazia divina, che illumina il beneficiario con l'aureola del giusto, dell'eletto o del predestinato (Dupuy, p. 305). In termini più generali "essa attira su chi la possiede lo sguardo desideroso degli altri" (ivi, p. 298).

"La ricchezza ha le virtù che le si conferiscono precisamente perché le si conferiscono delle virtù" (p. 298) e "l'economia è alla fin fine un imbroglio, un teatro nel quale ciascuno è al tempo stesso vittima e complice dell'inganno" (ivi). L'obiettivo di Dupuy non è -si badi bene- un moralismo pauperistico, ma la critica della crescita *infinita* implicita nel capitalismo; questa economia, dice "deve essere pensata *contro* la disciplina che ha preso il suo nome" (p. 299, corsivo suo). Ciò che egli rivendica all'economia politica è infatti l'obbligo di essere *politica*, capace cioè di proiettarsi nel futuro, di essere, come lui dice, "autotrascendente", facendo da *guida* all'azione economica; questa capacità, egli dice, è oggi compromessa (p. 301) precisamente perché l'economia è oggi puramente autoreferenziale, è una "ragione calcolante applicata alle vicende umane" (p. 297).

L'autoreferenzialità, come ho avuto occasione di sottolineare più volte, è infatti una *caratteristica fondativa* della Ragione, nel cui ambito è pensata *questa* economia, tanto più che il calcolo economico, come abbiamo già visto, rappresenta l'ultima e l'unica sponda alla quale può aggrapparsi il Razionalismo: ne costituisce l'essenza.

C'è di più. Assoggettando a sé il momento politico -del quale ha comunque necessità- questa economia "sega" il sostegno che le consentirebbe di autotrascendersi superando "il mediocre statuto che le è proprio, cioè la *gestione dell'Intendenza*" (p. 309, corsivo mio; e quale sia il ruolo dell'Intendenza -l'*Intendence*

suivra- lo spiegò bene un Generale). Manifestazione di questa incapacità di autotrascendersi è l'indeterminatezza del suo futuro: "condizione necessaria alla sopravvivenza del capitalismo è che esso si ritenga immortale" (p. 310) ma un avvenire assunto come eternizzazione del presente toglierebbe senso all'azione *nel* presente (ivi).

Si faccia attenzione a queste due affermazioni, distinte ma collegate. Se l'espansione dovesse trovare un giorno, come ragionevole sia, il proprio limite, il capitalismo crollerebbe perché costituisce un processo economico che può esistere soltanto espandendosi; se, viceversa, il futuro potesse essere pensato come un eterno presente eternamente eguale a sé stesso, allora l'azione umana non avrebbe senso: agire significa infatti, necessariamente, cambiare. Ogni azione cambia infatti lo stato delle cose: anche quella che vorrebbe "restaurarlo".

Una crescita senza fine è però anche una crescita che non ha *un* fine, è fine soltanto a se stessa; in fondo, tanto il liberismo quanto il marxismo avevano un fine (e perciò anche *una* fine) nel soddisfacimento di tutti i bisogni umani (pp. 312-313). Mi permetto di precisare che ciò è tanto evidente che, come ho sottolineato nei precedenti capitoli, dopo i tanti impetuosi decenni nei quali cambiò il mondo, il capitalismo si affida da tempo al *marketing* dei bisogni indotti: *encore! encore!* gridava il Sultano di Allais facendo scorticare le sue odalische per il desiderio di vederle ancora più nude. Opportunamente stimolato, il desiderio può non avere una fine, ma allora non ha neppure *un* fine materiale, come notava all'inizio (p. 297) Dupuy chiamando in gioco una scelta culturale, persino etica: inizialmente *religiosa*, salvo perdere il ricordo delle origini.

Il momento chiave della storia moderna, nota Dupuy a p. 312, è nel passaggio dal desiderio dell'abbondanza, che ha comunque un limite, al desiderio della *crescita*; qui entra dunque in gioco il richiamo alla religione, perché la religione consente alla società umana di gestire le exteriorità da essa generate (p. 313). Nel mondo secolarizzato, al posto della religione ha fatto ingresso l'economia che ha prodotto una propria exteriorità regolatrice, la cui crisi non va quindi intesa come crisi economica, quanto piuttosto come crisi dell'economia: l'economia non ha più quel ruolo *politico* che le era stato assegnato con la desacralizzazione del mondo (p. 313).

La società necessita di una direzione eguale per tutti, che trascenda l'individuo: questo, dopo la religione, fu a lungo la "crescita" ma ora il suo ruolo sembra in crisi; e i paladini della decrescita (la "decrescita felice" di Latouche) non si rendono conto della gravità del problema: così come non si priva facilmente un drogato della sua droga, egualmente non è facile rinunciare a una "fede". Senza più il sacro e neppure la crescita, così chiude Dupuy, c'è da chiedersi quale sarà il nostro futuro.

C'è un motivo se ho riportato in sintesi, ma con una certa diffusione, questo interessante articolo; il motivo è che in esso compaiono alcuni temi che sono presenti anche all'interno di *Storia, etc.* Ad esempio, l'irrazionalità di una Ragione autoreferenziale che toglie "senso" all'azione dell'uomo, costretta a trovare giustificazione (cioè, certificazione di giustezza) nel successo economico: chi ha vinto "ha" (possiede) Ragione perché ha vinto; la "ha" perché ne è parte, si conforma a una trascendente e impersonale, certa benché indefinibile, Ragione cosmica che tutto pervade e determina, anche la Storia, non più imprevedibile prodotto dell'agire umano, delle *nostre* volontà.

Fu questo il ruolo "giustificante" della religione come prodotto e produzione di una società provvista di "senso" nel doppio significato di sensatezza e direzione, additamento di Utopia come direzione di un percorso della volontà umana/sociale. Lo fu in particolare nel caso della religione testamentaria, sempre potenzialmente rivoluzionaria al di là di ogni normalizzazione all'insegna del cerchio di gesso della Ragione classica; e la perdita di senso alla quale assistiamo è premessa all'implosione di una società e di una cultura. La fine dell'Utopia trasferita negli esiti irrazionali di un'economia irrazionale -se non altro perché fondata sull'astrazione di un individuo che, senza rapporto con la società, non è più nemmeno tale- è la premessa alla perdita di senso come *ratio* implicita e come indicazione di percorso, è la fine della politica.

E ancora: è la fine della politica ridotta ad ancella di un'economia che è falsamente scienza e la cui falsa "obiettività" non è che l'autoreferenzialità del calcolo aritmetico: come se poi la stessa scienza non fosse storicamente condizionata -ne abbiamo parlato- e la sua presunta oggettività un idolo a copertura d'altro. Se però questa è la fine della politica come equivalente laico della religione nella capacità di indicare un percorso, capacità di autotrascendenza nelle parole di Dupuy, allora ciò invita a riconsiderare -nel contesto di una più ampia riflessione sull'Utopia e sulla costruzione umana della storia- il nesso tra politica e religione al quale faceva riferimento la lettera di Khomeyni citata all'interno dell'ultimo paragrafo del secondo dei *Marginalia*.

Di tutto ciò ho narrato anche all'interno di *Storia, etc.*, il cui motivo conduttore è stato però altro, il ruolo singolare di una religione che, mentre da un lato normava una società, dall'altro manteneva il proprio nucleo rivoluzionario che conferiva alla società un dinamismo, espresso, in una società non secolarizzata, nelle ripetute manifestazioni ereticali emergenti dalla necessaria ambiguità di ogni messaggio profetico.

Una politica che, nel succedere alla religione, abbia perduto la lezione della Profezia per articolarsi sulla Ragione, è dunque una politica destinata a paralizzare gli uomini (in fondo fu questo il desiderio della società classica espresso nella Ragione classica): ma le ragioni della vita non per questo scompaiono, prima o poi sono destinate a rompere la gabbia, lo tentarono per primi gli Gnostici. Non è quindi un caso che io abbia terminato il secondo di questi *Marginalia* con la lettera di Khomeyni a Gorbaciov, ed è forse utile riflettere sul retroterra culturale che può averla generata.

Veniamo qui alla seconda parte di questo antefatto. Si ricorderà che il percorso di *Storia, etc.* si è andato sviluppando in una singolare direzione, la connessione tra la nascita dell'Islam e la trasformazione del Cristianesimo e del Giudaismo in "ortodossie", cui conseguì l'espulsione del fermento rivoluzionario coagulatosi poi nell'Islam delle origini. La sua trasformazione in nuova ortodossia al tempo degli Omeyyadi ne fece perciò una nuova fonte di eterodossie delle quali la più significativa, quantomeno sul piano numerico e politico, fu ed è la Shī'a, per l'appunto la religione nella quale si è conformata la Rivoluzione iranica del 1979, la cui conseguente Repubblica islamica è ormai consolidata da un quarantennio.

Una rivoluzione che fonde politica e religione ci rinvia dunque di nuovo a quella lettera: naturalmente, questa mia riflessione è opinabile, tuttavia si dà il caso che una singolare conferma al percorso di *Storia, etc.* venga dal più insospettabile punto di coagulo -di incrostazione, direi- di quell'ideologia di Occidente che abbiamo seguito nella sua genesi, negli sviluppi e nella crisi.

Debitamente censurato nei nomi degli estensori, si può infatti reperire sul *web*¹ un documento preparato nel 2010 da due esperti per conto del Dipartimento della Difesa U.S.A., dal titolo *How Extremist Movements change. Evidence from Shi'ism and Soviet Communism*. Le motivazioni che lo guidano sono quanto di più estraneo alla logica della mia indagine, anche per la singolarità che esso presenta. Da un lato si può affermare che i due censurati autori conoscono le storie delle quali parlano, ancorché nelle loro versioni più banalizzate. Si può dire che essi potrebbero essere due accademici (o due ricercatori capaci di sintesi) per ciò che concerne l'esposizione dei fatti nei loro lineamenti sommari. Ciò vale in particolare per colui che ha trattato dell'Islam, argomento non accessibile senza una specifica competenza ed esposto con accurati riferimenti bibliografici ai testi di base.

Diversa è la valutazione della loro capacità di comprendere, per l'evidente schermo ideologico attraverso il quale si rapportano ai fatti; ma non è questo che m'interessa segnalare,² m'interessano gli scopi, l'impostazione e il percorso. L'origine del documento è nella necessità di fornire strumenti di valutazione per le decisioni di politica estera; in particolare, ponendo al centro le esigenze dell'imperialismo planetario perseguito dagli U.S.A., per le quali ogni sussulto provocato dal malessere sociale può costituire un disturbo all'ordine, il documento si propone di delineare una fisiologia dell'estremismo. Naturalmente, estremista è, agli occhi del Dipartimento della Difesa U.S.A., chiunque mostri di non apprezzare lo *status quo*.

Questa fisiologia dell'estremismo dovrebbe consentire al Dipartimento di comprendere le possibili evoluzioni, in termini di "estremismo" e "moderazione", di gruppi e di dottrine (Talebani, Fratelli Musulmani, Hamas, al-Qayda, Daish, etc.) nonché di Stati, considerati ideologicamente rivoluzionari come l'Iran e il cui orientamento non è certo consenziente o succube nei confronti del dominio dell'ideologia occidentale.

Si noterà che lo sguardo è rivolto al mondo islamico, essenzialmente alla Shī'a, alla quale è dedicata una breve ma accettabile, soprattutto attenta ricostruzione storica che parte dal Khāridjismo per poi passare al *ghuluww*, alla rivoluzione 'abbāsīde e all'Ismailismo qarmata, fātimida e nizārīta, al quale vengono accostati due fenomeni dell'occidente: la rivoluzione protestante nei suoi esiti del *Bauernkrieg* e dell'Anabattismo di Münster (entrambi trattati con un po' più di attenzione in *Storia, etc.*) e il Comunismo sovietico.

Il retroterra sociale di questi movimenti è completamente ignorato -del resto, ciò che conta per gli Autori è il tranquillizzante ritorno allo *status quo*- ed essi vengono detti, in via definitiva, "universalisti" nel senso che vogliono offrire soluzioni valide per tutta l'umanità (p. 5; p. 17). Trovo la definizione singolare ma rivelatrice di un particolare strabismo, perché lo sguardo neppure nota di aver con ciò coniato una definizione valida in primissimo luogo per l'ideologia di "Occidente": non è questa forse l'ideologia che da sempre anima l'imperialismo e che è stata propagata dall'Europa e dagli Stati Uniti, l'ideologia che sottende la pretesa dell'Occidente di rappresentare il punto d'arrivo di una Storia cui l'intero pianeta dovrà adeguarsi?

¹ www.esd.vhs.mil/Documents/...../Litigation%20Release%20

² Faccio soltanto alcuni esempi. A p. 18 in nota 2 si afferma esplicitamente che i regimi islamici sono meno moderati di quelli occidentali perché usano la politica per scopi religiosi. A prescindere dal tono tanto generico quanto apodittico dell'affermazione, siamo in presenza del più banale luogo comune diffuso nell'Occidente ideologico e razionalista, che fa della religione un'opinione, ne ignora il ruolo sociale, soprattutto inverte i due fattori: nel mondo islamico è diffusa la strumentalizzazione della religione a fini politici, non il contrario come affermano gli Autori. A p. 19 questi Autori sbeffeggiano come assurdità il tema della Grande Resurrezione di Alamūt, mostrando di non averne minimamente compreso il significato. Il tema l'ho trattato più d'una volta in *Storia, etc.* (si veda l'Indice analitico, voci *Grande Resurrezione* e *Qiyāmat*, in particolare a p. 209 e 236) ed è un tema che troviamo nell'ideale alchemico della creazione dell'oro e in Postel come "Restituzione" (per questo si vedano i luoghi specifici). Pretendere che un Dipartimento della Difesa possa avere la disposizione culturale a capirlo è forse pretendere troppo, ma, certo, getta qualche ombra sull'apertura culturale degli Autori. A p. 121 si paragonano gli Ismailiti (Fātimidi) ai Bolscevichi, per trarne la conclusione che i movimenti "estremisti" una volta al potere debbono scegliere tra le meraviglie immaginarie che promettono e la normalizzazione religioso-politica, oscillando così tra maggiore estremismo e moderazione. A prescindere dall'ovvietà del problema (si veda *Storia, etc.* a p. 1185 a proposito delle vicende di al-Hākīm narrate subito dopo) qui ciò che conta è il tono rozzamente pragmatico cui sfugge la tensione tra utopia e datità che connota la storia. Tale rozzezza nasce dal pre-giudizio occidentale che non riesce a pensare la società se non nel suo assetto borghese, attuale come futuro, nella ripetizione del sempre-eguale di chi ha raggiunto il traguardo della Storia. Il modello U.S.A. è infatti sempre presente nella mente degli Autori, se non esplicitamente come il migliore quantomeno come il più ovvio sul piano pragmatico: a p. 23 il problema di valutare il comportamento degli "estremisti", la fisiologia di quei movimenti, è visto come esigenza di valutare il danno che essi potrebbero portare agli Stati Uniti. Immagino che con ciò s'intenda: al loro potere planetario, esigenza comprensibile per un Dipartimento della Difesa, insensata pregiudiziale ideologica per uno studio.

Con la differenza che in Occidente l'ideologia universalista, non avendo più il proprio fondamento religioso, non ha più altro fondamento se non quello sdruciolevole della Ragione autoreferenziale, figlia di una particolare storia elevata a Storia *tout-court* nel determinismo naturalista e nella teleologia storicista: due approdi culturali che, parafrasando Lukács, "si danno obbiettivamente la mano".

Per gli Autori, caratteristica essenziale dello "estremismo", è la pretesa di voler cambiare la società, la cultura, le istituzioni; cioè di cambiare *questo* mondo rifiutando lo *status quo* (p. 6). Evidentemente la critica non include l'autocritica; infatti nelle oltre 180 pagine del testo tutto ciò che è analizzato lo è nell'esteriorità degli eventi, senza mai prendere in considerazione i problemi sociali generati da *questo* mondo, altrettanto evidentemente assunto come modello, se non perfetto, quanto meno realisticamente *inevitabile*, più ancora che insostituibile (i cambiamenti possono avvenire, ma risultano sempre destinati o a fallire, o a tornare allo *status quo*).

Quanto alle "idee" che animano la richiesta del cambiamento, esse sono analizzate in astratto, come se nascessero e prosperassero nel cielo platonico, non fossero radicate nelle *esperienze*. Un po' come fecero gli eresiologi che affrontarono il problema gnostico, *incipit* della nostra narrazione, volteggiando nella teologia senza chiedersi se *l'esperienza della realtà del male* (dell'imperfezione, dell'inadeguatezza del mondo e del conseguente disagio) non fosse -guarda caso- *la conseguenza di una concreta esperienza di questo mondo*: almeno per chi ne era al margine.

Al pragmatismo un po' militaresco degli Autori (e del Dipartimento della Difesa, *ça va sans dire*) interessa soltanto una cosa: poter delineare una fisiologia (un po' astratta e rudimentale, direi: ma passi) dello "estremismo" in sé e per sé, in base alla quale sia possibile prevedere se, e in funzione di quali circostanze, i movimenti attuali, visti nell'analisi comparata con quelli del passato, possano evolvere in senso "moderato" o radicalizzarsi; eventualmente moderarsi per poi re-radicalizzarsi; quali, infine, potrebbero essere gli effetti di queste evoluzioni in funzione della loro efficacia/minacciosità internazionale. La minaccia è da intendersi, naturalmente, come minaccia all'egemonia planetaria del modello borghese occidentale.

Tutto ciò non sarebbe di particolare interesse per ciò che ho narrato in *Storia, etc.* e ampliato nei *Marginalia*, se non fosse per due aspetti costitutivi del documento che confermano singolarmente l'impostazione del nostro racconto. Il primo è quella contiguità tra la critica alla bontà di questo mondo in occidente -cioè tra la storia dell'altro occidente- e la spinta dell'Islam originario, le cui pulsioni sopravvivono nella Shī'a. Il secondo è costituito da un importante fenomeno che i nostri incogniti Autori riescono a cogliere nella continuità della contestazione, e che colgono in particolare nella Shī'a: quale che sia il *trend* in atto, verso la moderazione o verso la radicalizzazione, nei movimenti esaminati la dottrina originaria accompagna le evoluzioni in atto "come una spora" che rinasce se trova le condizioni favorevoli (p. 78). Questa osservazione è anche anticipata nel riassunto introduttivo di p. 10 in questi termini: "la dottrina abbandonata o trascurata accompagna la nuova dottrina come un'ombra, e può riapparire dopo un lungo periodo". Dunque per affrontare un fenomeno culturale (religioso, politico) in atto è necessario ripercorrerne le vicende dalle origini, ancorché remote e appartenenti ad un mondo e a una storia *apparentemente* trascorsi.

Eccoci dunque posti ancora una volta a confronto con due diverse angolazioni di un *nostro* problema: la perdita di senso, di direzione, di *una politica che non sembra in grado di additare all'uomo un percorso*, alla quale si contrappone la presenza continuativa di una tensione verso un obbiettivo utopico; la prima originata dalla deriva economicista di una Ragione autoreferenziale, la seconda stimolata da un messaggio profetico. A ben riflettere, al di là di quanto possa apparirvi di "superato" -nel linguaggio e nell'impostazione- per la superficialità di una Modernità decrepita, il duplice tema era ben presente nella lettera di Khomeyni a Gorbaciov.

Può essere di qualche utilità quindi ripercorrere in questa prospettiva, le vicende della Shī'a come ricordo di un movimento che raccolse le pulsioni della marginalità, ricordo che torna ad emergere ad intervalli nel corso della storia. È vero, si potrebbe dire che ne abbiamo parlato già molto, in buona parte però a proposito di vicende diverse e separate; sembra valga quindi la pena di tentarne un rapido riepilogo senza ripetere il già detto, al quale faremo semplicemente rinvio, onde riannodare gli sviluppi di una logica nella sua successione temporale.

Si tratta di comprendere che non stiamo mettendo in rapporto due mondi separati, magari due presenti non contemporanei; stiamo parlando di *questo nostro comune mondo* e delle sue contraddizioni, di un *pólemos* la cui *Aufhebung* può essere pensata soltanto nella presunzione di chi immagina di risolvere il *reale* nelle *parole*.

Rivoluzione & Restaurazione

Nella sua *Prefazione* alla ricerca di Hassan Pirouzdjou, *Mithraïsme et émancipation. Anthropologie sociale et culturelle des mouvements populaires en Iran: au VIII^e, IX^e et du XIV^e au début du XVI^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2018 (ma il testo è più datato di oltre venti anni) il noto studioso Olivier Roy poneva domande apparentemente paradossali sulle vicende storiche dell'Iran shī'ita. Dopo aver reso omaggio al testo della ricerca -sul quale torneremo a tempo debito- per aver messo in luce il *contenuto socio-economico* delle rivolte iraniane,

la cui *matrice ideologica religiosa* si è sempre risolta nella *contestazione politica dello status quo*,³ O. Roy, in una breve ma fondamentale pagina, entrava così nel vivo del grande ossimoro rivoluzionario: quello di un riformismo sorretto dall'eterodossia religiosa che si risolve in una nuova ortodossia, a sua volta pronta a germinare nuove rivolte. Perché mai è accaduto questo nel mondo iranico? Per il millenario sottofondo zoroastriano che ha sempre permeato la cultura iranica?

Per verità -lo abbiamo visto più volte in *Storia, etc.*, in particolare nell'*Appendice alla quinta edizione*- l'antica concezione zoroastriana della storia come percorso utopico, facilmente metamorfosato in percorsi atopici, è al fondamento del messaggio testamentario: quindi certi discorsi valgono anche per il nostro occidente. L'Iran è tuttavia sicuramente il laboratorio nel quale certi fenomeni si osservano "in purezza"; e poiché l'Iran degli ultimi 14-15 secoli è un Iran islamico, poi shī'ita, e dell'Islam abbiamo visto le origini nel messianismo della marginalità, è nel suo contesto che val la pena di comprendere certe dinamiche.

Espresso nelle parole di Roy, il problema si presenta così: "come mai, ciò che è stato in un certo momento un evento storico, cioè qualcosa di nuovo, si installa poi come permanenza"? Quando parla delle rivoluzioni islamiche in Iran, Roy cerca tuttavia, come Pirouzdzjou, una continuità che leghi i primi moti di Kufa ai recenti episodi del Bâbismo (Roy evoca il Bâbismo due volte in una pagina) e infine a ciò che tocca l'attualità, la rivoluzione khomeynista. Qui l'interrogativo si propone in questi termini: come mai la stessa società clericale che combatté i Bahâ'î, eredi del Bâbismo,⁴ è stata "al servizio" (ma poi direi: alla guida) della rivoluzione islamica "comme si finalement le paradigme millénariste se nichait au cœur même des mouvements conservateurs, à leur tour révolutionarisés"? Qui il punto non è come mai i rivoluzionari vittoriosi possano diventare conservatori -questo è nell'ordine umano delle cose- ma come mai nei cuori dei conservatori possa covare la fiamma rivoluzionaria.

Possa, intendo dire, non dal punto di vista personale, ma da quello ideologico, cioè come possa esistere un conservatorismo intrinsecamente rivoluzionario. Questo è dunque l'enigma shī'ita che Roy riassume con le sue parole conclusive: "Conservatori e contestatori provengono dalla medesima matrice, sono due momenti di una medesima ricerca dell'impossibile *istituzionalizzazione della rivoluzione* (corsivo mio) come dell'ordine divino. La rivolta e l'ordine divino esprimono lo stesso mondo".⁵

Questo spiega il singolare uso della & commerciale da me introdotto nel titolo, intendendo con essa non la copula, ma il legame istituzionale che unisce una rivoluzione (terrena) e una restaurazione dell'ordine (in quanto divino). Un ordine irraggiungibile che necessita una rivoluzione permanente. Questo mi spinge a tornare ancora una volta sul passato con lo sguardo rivolto al presente, un presente nel quale *le ragioni* del passato affiorano moleste nella deriva della *Ragione*. Sembra infatti ragionevole pensare che la loro tendenza a riproporsi sia da connettersi in qualche modo alla crisi di credibilità del modello tuttora dominante.

"Istituzionalizzare" la Rivoluzione è dunque la conseguenza logica di un'azione volta a stabilire nel transeunte un ordine eterno, azione che non può che manifestarsi altrimenti che nell'eterno inseguimento

³ O. Roy fa anche, di sfuggita, un paragone con le eresie dell'occidente, una per tutte quella dei Catari; come abbiamo visto in *Storia, etc.*, il primo a sottolineare il rapporto tra eresie e contestazione socio-economica in occidente fu E. Bloch negli anni '20 del XX secolo.

⁴ Su questa eredità ho espresso qualche dubbio sulla scorta delle cronache dell'epoca e dei successivi sviluppi quietisti dei Bahâ'î. La dottrina (un po' meno la persona) del Bâb suscitò viceversa conati autenticamente rivoluzionari: cfr. *Storia, etc.*, alle pp. 1235-1243 e *passim* nei luoghi indicati agli *Indici analitici* di p. 1020 e 1357. Questa spinta rivoluzionaria rimase nell'altro ramo, minoritario, emerso dalla scomparsa del Bâb e dalla scissione dei Bahâ'î, quello degli Azâlîti, rappresentanti dei quali sono attivi nei moti che condurranno alla formazione del primo Parlamento iraniano.

⁵ Una rivoluzione che non ebbe in vista l'ordine divino: ecco ciò che rimproverava Khomeyni a Gorbaciov, un rimprovero il cui fondamento logico va chiarito sin d'ora. Questo giudizio infatti non è così irrazionale e arcaico come si potrebbe pensare nell'ideologia occidentale (anche il khomeynismo è il volto di una *modernità* -lo vedremo- ancorché estranea a quella occidentale) perché, se l'ideologia della Ragione, come ho più volte sottolineato, resta subordinata all'ipoteca religiosa che è al fondo della "cattiva" secolarizzazione, allora la religione resta al fondo del possibile senso di una rivoluzione, se non altro perché sa fare meglio il proprio mestiere quando agisce in prima persona. Obiettivo di una rivoluzione è infatti metter fine a un ordine "ingiusto" per restaurare la "giustizia": stato delle cose che può esser definito soltanto con riferimento ad un modello eterno, quale non è di questo mondo. Ho tante volte insistito sul carattere *atopico* che assume l'Utopia allorché pretenda di realizzarsi nella storia, sicché posso sperare di non essere frainteso in questa mia individuazione delle *ragioni* di Khomeyni: una cultura secolarizzata non può pensare di poter instaurare la "Giustizia". Secolarizzazione significa infatti non pretendere di individuare un *télos* nella storia, tantomeno il "Giusto" e il "Vero". La teodicea è una vecchia ipotesi religiosa (data dal tempo di Zoroastro) che si secolarizzò nella Ragione cosmica deista e nella *Geschichte* degli storicisti soltanto come ideologia del potere costituito; il suo primo uso "moderno" fu operato dalla Chiesa di Roma come strumento ideologico per eliminare la critica gnostica alla presunta bontà di *questo* mondo, considerato un'illusoria falsificazione del "vero" mondo. Quanto alla *Geschichte*, essa è un *ex-post* ideologico, è la religione dell'immanenza, un *adynaton*; e la Ragione cosmica ha una sua radice pagana nello Stoicismo. Ad entrambe si oppone il Dio/Persona, il Dio/Volontà del messaggio testamentario che intende costruire un *proprio* mondo, un mondo a proprio piacimento, non un mondo a misura della ragione razionalista. In questo Egli era un Dio profondamente liberatorio che rendeva imprevedibile un futuro tutto da *costruire*, mentre la nostra prospettiva Ragione crea il passato in rapporto ad un futuro ipotizzato, con ciò creando un prevedibile ma illusorio *percorso*. Poi, però, c'è l'eterogeneità dei fini, cosicché noi non sappiamo dove andiamo, al più crediamo di sapere (molto confusamente) dove vorremmo andare, perché gli eventi della storia sono il risultato di un moto browniano, di un incontro/scontro di singoli percorsi. Laicamente, la storia andrebbe pensata meglio nella logica del modello quantistico dell'Universo, non in quella razionalista della fisica classica. Perciò non è detto che il superamento del capitalismo non vada verso un neo-feudalesimo, invece che verso il comunismo, come discutemmo nel precedente capitolo a proposito di Streeck. Tutto dipende da noi, è vero, ma delle nostre azioni non conosciamo l'esito: tornando alla logica religiosa di Khomeyni, soltanto prendendo a modello un ordine divino istituzionalmente destinato ad imporsi si può quindi pensare di dare un senso ad un'azione rivoluzionaria. Ovviamente, sul piano materiale vi possono essere ragioni molto concrete per fare le rivoluzioni, ma queste non possono affermarsi senza un'ideologia, e gli interessi materiali senza riferimento a un modello che li trascenda non costituiscono ideologia fondante.

dell'irraggiungibile Utopia; e per capire l'appartenenza alla modernità dei suoi ultimi esiti è forse opportuno ripercorrere gli esiti passati di una religiosità, quella shī'ita, che da sempre attende nell'avvento del Mahdī -il 12° Imām o chi per lui, i pareri furono molti- l'instaurazione di un Regno di Giustizia, vendicatore e riparatore di tutti i torti e le ingiustizie subiti dai perdenti della Storia. Un'ipotesi, come si vede, diametralmente opposta a quella darwinista del XIX secolo liberista (e delle sue propaggini nel XX) che conferisce ai vincenti di questo mondo l'aureola di un *diritto* sancito dal *fatto*.

Ripercorrerne le vicende significa anche tentar di afferrare il bandolo dell'enigma messo in luce da O. Roy, come mai, cioè, le aspirazioni rivoluzionarie si siano sempre risolte nell'ordine clericale, non come reazione ad esse, ma come conseguenza logica dei loro stessi principi ispiratori. È ciò che vorrei tentare qui, naturalmente evitando di ripetere il già detto quando non strettamente indispensabile nella logica dell'esposizione, e comunque, anche in tal caso, possibilmente soltanto attraverso rinvii che orientino il lettore.⁶

Pensare ciò che vorrei definire, con tutte le accortezze del caso, il patrimonio genetico della Shī'a, il filo rosso che sembra percorrere sotterraneamente la sua storia pur nella specificità delle contingenze, significa pensarne le origini all'interno della religiosità islamica e perciò necessariamente pensare le origini dell'Islam, o meglio, pensare quell'Islam delle origini che indubbiamente sfugge all'indagine. Significa dunque muoversi nel campo delle ipotesi, che tuttavia possono trovare diritto alla proponibilità nella compatibilità con gli eventi storicamente meglio documentabili. Ciò è tanto più opportuno in quanto la polemica shī'ita verté sin dall'inizio (ora non più, ma il mutato atteggiamento intervenne in tempi relativamente tardi, e per motivi "politici") sull'accusa di falsificazione del Corano da parte dell'Islam omeyyade sunnita.⁷

La tesi condivisa da *Storia, etc.* è quella, formulata da molti studiosi moderni discussi nel testo e citati nelle bibliografie, che l'Islam originario sia stato un fenomeno mal circoscrivibile ("zona grigia" l'ho definito) non ricostruibile sulla scorta della Vulgata islamica, rivoluzionario, radicato nella marginalità religiosa, prevalentemente nella nebulosa delle eterodossie giudaiche e cristiane genericamente giudeocristiane, grazie ad una geniale sintesi che di quel materiale si è avvalsa per creare una *nuova* religione testamentaria.

La morte del Profeta segnò l'inizio delle discordie tra le sue varie anime -a partire dalla famosa *Ridda*⁸- che culminarono con la definitiva affermazione degli Omeyyadi nel settimo decennio dell'Egira dopo la rivolta di Ibn al-Zubayr (il cosiddetto "Anticaliffo") e con le prime scissioni, quelle dei Khāridjiti e degli Shī'iti nel quarto decennio: qui siamo ormai nella storia. La formazione dell'Islam quale noi lo conosciamo storicamente, e la redazione definitiva del Corano (c.d. "di 'Uthmān") -e qui siamo di nuovo nelle ipotesi, ancorché assai verosimili e condivise dalla critica- sarebbe dunque avvenuta all'inizio dell'epoca omeyyade con 'Abd al-Malik. A quest'epoca risale anche la raccolta degli *ahādīth* di al-Zuhri, in collegamento con la dinastia al potere.⁹ La Vulgata poi, come è noto e discusso in *Storia, etc.*, è una storia ideologica, redatta molto tempo dopo, al tempo degli Abbāsidi.

⁶ Più precisamente i luoghi di riferimento sono: il Capitolo 2-1-2 di *Storia, etc.* (*Ordine celeste e disordini terreni*) dove si parla essenzialmente e per sommi capi delle eterodossie islamiche (il *ghuluww* e l'ismatismo -qarmata, fātimida, ma in particolare nizārīta- sino al bābismo); i Capitoli 1 e 2 di *Dopo e a lato*, dove si parla delle origini dell'Islam e dei suoi sviluppi dottrinali e filosofici. Della filosofia islamica si parla, *passim*, anche nel seguente Capitolo 3 dedicato alla crisi dell'Occidente, come anche qualche rapido accenno alle eterodossie si trova nelle righe introduttive ai capitoli di *Storia, etc.*, dedicati ai temi della magia e dell'alchimia. Interamente dedicata alle origini dell'Islam e ai suoi sviluppi Sunniti, Khāridjiti, Shī'iti duodecimani e ad altre eterodossie shī'ite -dal Nusayrismo e dall'Ismalismo fātimida in poi sino allo shaykhismo e al bābismo, passando per il *ghuluww* sūfī di epoca ilkhānide e timūride sino ai Safavidi e divagando su Bektāshī, Ahl-i Haqq, 'Aleviti, etc.- è infine la *Rassegna bibliografica ragionata, etc.* Ultimamente, dedicato alle origini del Corano è il primo dei presenti *Marginalia*. Si rinvia a tutto ciò il lettore che non si accontenti di quanto andrà leggendo in forma necessariamente succinta, e, naturalmente, per un panorama ben più ampio, alla bibliografia ivi citata nonché alla nuova bibliografia che verrà prodotta nel presente capitolo.

⁷ Tra il X e il XII secolo. Si veda al riguardo R. Brunner, *La question de la falsification du Coran dans l'exegèse chiite duodécimane*, Arabica, 52,1, 2005. Come ricorda Brunner, un primo tentativo di accettazione del Corano c.d. "di 'Uthmān" fu condotto da Ibn Bābūya nel X secolo quando i Duodecimani, inseriti nel sistema di potere Būyide, ebbero ottime ragioni per mostrarsi partito legalitario, non eversivo. Tuttavia il tema rimase sempre vivo, tanto al tempo dei Safavidi come al tempo dei Qājār, e vi fece cenno lo stesso Khomeyni (Brunner, p. 37). Si veda anche M.M. Bar-Asher, *Variant Readings and Additions of the Imāmī-Šī'a to the Quran*, I.O.S.,13, 1993, interessante perché sottolinea l'attenuarsi della polemica con la nascita dei Duodecimani in epoca būyide, epoca nella quale, con Ibn Bābūya e al-Shaykh al-Mufid (X-XI secolo), i Duodecimani abbandonarono il rifiuto del Corano "di 'Uthmān" (il virgolettato è mio, e ricorda quanto già ampiamente esposto circa le posizioni dell'odierna critica sulla vera data di composizione del Corano, che risalirebbe ad 'Abd al-Malik). Cfr. anche M.M. Bar-Asher, *Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imamites du Coran*, Arabica, 37,3, 1990, tradizioni che vengono attribuite, con ottime ragioni, non agli imāmiti, in quanto esse mostrano di risalire ai Khattābī o ai seguaci di Mufaddal.

⁸ Sulla *Ridda* si veda la relativa voce di M. Lecker in E.I., 12. La *Ridda* mette in luce la composizione religiosamente eterogenea dei seguaci iniziali di Maometto, anche alla luce di quanto sappiamo circa le tribù coinvolte. Donner (cfr. *Storia, etc.* p. 1067) ha insistito su tale eterogeneità religiosa dei primi seguaci, a partire dal problema dei "mu'minūn" della c.d. Costituzione di Medina (per la quale cfr. *Storia, etc.*, pp. 1066-1075). A proposito della diversa composizione originaria del seguito del Profeta, I. Lindstedt, *Muhājirūn as Name for the First/Seventh Century Muslims*, J.N.E.S., 74,1, 2015, nota che ci volle un secolo prima che si affermasse l'esclusivo nome di *muslimūn* per i credenti della nuova religione islamica. Prima di allora, oltretutto come *muhājirūn*, essi erano noti con il nome generico di *mu'minūn*, che aveva connotato la composita comunità iniziale di seguaci. Naturalmente i due appellativi si riferivano a insiemi diversi, *muhājirūn* essendo coloro che avevano seguito il Profeta nell'esilio di Medina.

⁹ Su al-Zuhri cfr. M. Lecker, *Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhri*, cit in Bibl. a p. 1348 di *Storia, etc.*, un lungo e dettagliato articolo nel quale, oltre a sottolineare i legami di al-Zuhri con 'Abd al-Malik (pp. 22, sgg.) Lecker afferma (p. 35): "al-Zuhri imprint on the nascent islamic literature was so formidable that he could not be ignored" dallo stesso Mālik b. Anas che ne riprese gli *ahādīth* (scil.: Mālik b. Anas aveva criticato l'opportunismo di al-Zuhri, amante dei buoni guadagni procuratigli dalla collaborazione con il potere politico). La loro

Su questi punti e in rapporto alle due ultime note, una ricerca che introduce ulteriori elementi di sostegno è quella di S. Pierre, *Les tribus arabes chrétiennes de Haute Mésopotamie (I^{er}/VII^e-II^e/VIII^e siècles)*, Mémoire de Master 2 et projet de recherche, Un. de Paris I, 2017. L'Autore mette in luce numerosi dati forniti dalle cronache, non soltanto musulmane, che smentiscono la vulgata; si appoggia inoltre su una vasta bibliografia, buona parte della quale coincide con quella citata in *Storia, etc.* Le messe a punto che fanno balenare un quadro ben diverso, sono numerose.

Il punto centrale è che, come già sappiamo, molte tribù arabe che parteciparono del primo Islam erano "cristiane", e parteciparono del movimento con questa loro identità: a p. 53 un capitolo si apre con un titolo inequivocabile, "*Interconnessione e promiscuità*"; a p. 57 un paragrafo porta il titolo "*Dai mu'minim ai muslimin*"; ripercorrendo così il tema della natura religiosamente composita del primo Islam, sicché appare lecita la domanda che Pierre di pone a p. 57, se si trattasse di una "comunità di credenti" o non, piuttosto, di una coalizione araba.¹⁰

Stiamo parlando infatti di un'epoca e di un luogo nei quali il Messianismo era un fenomeno diffuso; esso non soltanto riguardò l'Islam che scorse in 'Abdallāh ibn al-Zubayr, e, più tardi, in 'Umar II (omeyyade, †720) la figura del Mahdī; ma che vide anche il contemporaneo fiorire di Apocalissi giudaiche e cristiane (pp. 59-60).¹¹ Che si vivesse ovunque un tale clima messianico, lo attesta anche il fatto che le tribù arabe rivoluzionarie della Siria si opponessero allo stabilirsi dello Stato marwānide, alimentando la scissione khāridjita che denunciava il tradimento dello spirito del primo Islam (sui Khāridjiti in *Storia, etc.*, si vedano le pp. 1156-1160).

Ancora. A p. 80 Pierre cita uno studio di Webb il cui argomento è assai pertinente, perché attesterebbe la nascita tarda (di epoca 'abbāsīde) del concetto di "arabicità" che a sua volta ha a che vedere con il processo di islamizzazione.¹² Chiudo infine queste note corsive rinviando il lettore al testo per approfondimenti, ma soffermandomi su una osservazione di Pierre a p. 158, relativa alle tribù arabe cristiane -sedentarie, cittadine- e alle tribù nomadi che vivevano nello spazio circostante e che un tempo venivano definite come "pagane" e portatrici di una cultura eversiva rispetto a quella imperiale. Lo faccio perché questo ci fa comprendere che esisteva una bipartizione che poteva incrociare quelle che incontriamo abitualmente, cioè quella tra Cristiani e

collezione è enorme. Sulla critica alla loro attendibilità si rinvia al primo cap. di *Dopo e a lato* e al primo cap. di *Rassegna bibliografica ragionata, etc., passim* in entrambi, entrambi in *Storia, etc.*

¹⁰ Da notare che a p. 37 (e poi altrove) Pierre fa dei precisi riferimenti agli studi di W. Al-Qāḍī, *Non Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam*, apparso in *Christians and the others in the Umayyad State*, ed. by A. Borrut and F.M. Donner, Chicago, The Oriental Institute of the University, 2016. Al-Qāḍī ha portato una vasta documentazione attestante una rilevante presenza, a titolo individuale o con interi gruppi, di combattenti cristiani nell'esercito e nella marina islamica che nel VII-VIII secolo furono protagonisti della grande espansione musulmana sotto gli Omeyyadi. Si tratta di uno studio diffuso (pp. 88-127 del testo) e ampiamente documentato su fonti musulmane e non musulmane. Esso attesta fatti di non trascurabile rilevanza, almeno per questo studio.

¹¹ Fermo restando che, per evitare false assonanze, quando si parla di "Cristianesimo" in quei luoghi e in quei tempi, sarebbe forse opportuno ricordare l'esistenza della "*Begriffsgeschichte*", come la chiamerebbe Koselleck. Il fermento messianico è un tratto comune -al di là dei diversi percorsi religiosi- della Tarda Antichità che vide crollare un ordine mondiale pensato eterno e dettato da una Ragione cosmica.

¹² Webb, P.A., *Creating Arab Origins. Muslim Constructions of al-Jāhiliyya and Arab origins*, Thesis submitted for the Degree of Ph.D. in Arabic, S.O.A.S., 2014. La ricerca di Webb è molto interessante ai nostri fini, perché segue il fenomeno della creazione della "arabicità" sotto gli Omeyyadi nel corso del processo di islamizzazione (sull'islamizzazione al tempo degli Omeyyadi si veda poi, *infra*, lo studio di G. Dye). La "arabicità" è uno stereotipo come la *Jāhiliyya* (per la quale si veda p. 1063 di *Storia, etc.*) due categorie create per focalizzare un cambiamento d'identità (Webb, pp. 58-59). Il Corano, di per sé aveva creato un'identità religiosa, non un'etnia (pp. 150-152) anzi, aveva separato i nomadi del deserto dalla propria comunità (p. 154); è l'avvento vittorioso dell'Islam che catalizza la creazione della "arabicità" (p. 117) un modello che nasce nell'Iraq islamizzato (p. 9; anche su questo cfr. Dye, *infra*). La creazione dell'etnia avviene perché il Corano abolisce i confini e riorganizza i rapporti intertribali mettendo fine a quella tradizionale divisione tra area d'influenza bizantina e area d'influenza persiana che aveva creato le divisioni tra le tribù alleate di Bisanzio e quella alleate dei Sassanidi (si veda al riguardo la ponderosa ricerca di I. Shaid cit. in Bibl. a p. 1352 di *Storia, etc.*). Gli "Arabi" dunque, nascono con l'Islam, messaggio religioso unitario e perciò anche *politico* (pp. 188-189). Centrale, per la comprensione del processo, il Capitolo IV (pp. 221, sgg.) che sottolinea l'opera dei filologi di epoca 'abbāsīde: nasce lo *Idealtipe* dello "Arabo" costruito attorno all'archetipo del Beduino od opera di al-Jāhiz (p. 227). L'Arabia è in lui la terra dello *a'rāb* (il Beduino del deserto) non dello "Arabo" (*'arab*); non evoca quindi tanto il mito di una *etnicità* araba, quanto piuttosto quello di una *terra* araba (p. 229). Il suo Arabo ideale non è più urbano e sedentario quali erano stati i seguaci del Profeta ed era rimasta la civiltà islamica; non è iraqeno, è il ricordo di un'Arabia eloquente il cui linguaggio si è ormai corrotto (pp. 230-231); un'Arabia immaginata isolata nel suo deserto (p. 232). Con la metà del IX secolo si assiste a un cambiamento: l'Arabo diventa una lingua che definisce una comunità etnica (p. 234) ma poi diventa la lingua di tutti, conquistatori e conquistati (p. 246) con le sue molteplici accezioni dialettali. Il cambiamento più interessante viene segnalato da Webb con il X secolo (pp. 247, sgg.) allorché "l'arabo" diviene, nella concezione dei grammatici, non più una lingua viva in divenire, ma un modello del passato -de seguire per chi voglia parlare correttamente- che attesta un'antica *grandeur* espressa nell'imitabile eloquenza. Un passato immaginato si cristallizza come modello di un'utopica società: e cristallizza al tempo stesso la lingua del Corano come modello perfetto, come *ne varietur*, degradando a dialetto l'arabo parlato nelle regioni dell'Impero (p. 249). Qui mi sembra si possa fare qualche considerazione. All'islamizzazione del mondo arabo è seguita l'arabizzazione dell'Islam; questo spostamento su un presunto passato fissato come modello ideale appare sintomo di una crisi e di una mancanza di progettualità, a loro volta acuite da un'ideologia che guarda indietro. I secoli tra l'VIII e il X vedono la crisi omeyyade, l'emergere vittorioso dello *ahl al-sunna*, la rivoluzione 'abbāsīde che trasforma gli aneliti rivoluzionari in un *rappel à l'ordre* destinato a lasciare in ebollizione il mondo iranico, dove la *shī'a* si manifesta in un "estremismo" cui si contrappone il neonato mondo duodecimano sostenuto dal potere bāyide che sorveglia un califfato sempre più nominale dopo aver perduto la battaglia della *mihna* con gli "ulamā". Il X secolo è anche il secolo dell'affermazione del pensiero di Shāfi'i con l'elevazione del *corpus* degli *ahādīth* -almeno di quelli attribuiti al Profeta- a Legge divina. C'è continuità, tra il mondo omeyyade e quello 'abbāsīde, almeno su un punto: prosegue la costruzione dell'Islam che conosciamo come retroproiezione su un passato avvolto nell'ideologia, che ne oblitera la storia. Tutto il suo dinamismo, la sua problematicità, le lotte che lo percorrono, la sua stessa eterogeneità costitutiva, scompaiono nel monolite ideologico nel quale cerca legittimazione un Impero in via di sfaldamento.

pagani, tra arabi e beduini, tra sedentari e nomadi: la bipartizione sociale tra centralità e *marginalità*. Lo sottolineo perché è alla luce di questa bipartizione che abbiamo visto molte dissidenze “religiose” nel cui ambito la religione costituiva l’elemento ideologico di lotta per i rispettivi interessi, tra le rispettive esistenze ed esperienze dalle quali nasce il “pensiero”.

Mi sono permesso questa osservazione perché essa ha a che vedere con la nascita dell’Islam, attraverso una polemica che ha coinvolto autori ai quali *Storia, etc.* ha fatto più volte riferimento; uno di essi è Donner già citato in queste righe ed autore del testo *Maometto e le origini dell’Islam*, cit in Bibl. a p. 1344, che avevamo commentato con la critica di P. Crone alle pp. 1067-1068 (*Among the Believers*, cit. in Bibl. a p. 1343).

Donner ebbe a criticare un libro di Hoyland (*In God’s Path*) e Hoyland formulò la propria risposta su *Al-‘Usûr al-Wusât* 25, 2017 (sul web al sito islamhistorycommons.org/niem/wp...../UW-23-Donner.pdf).¹³ Il punto è che, secondo Donner, propugnatore di quell’ecumenismo iniziale dell’Islam che aveva suscitato qualche sarcasmo della Crone, Hoyland avrebbe sottovalutato l’elemento religioso nel folgorante successo dell’Islam; ciò che avrebbe influito, secondo Donner, sarebbe stata questa sua natura ecumenica.

La risposta di Hoyland è stata chiara, e ci riconduce a quella bipartizione centro/marginalità accennata sopra. Il miglior modo per esporla mi sembra limitarmi a riportare alcune frasi decisive dell’articolo, che di per sé copre 28 pagine (la traduzione è mia).

Dice Hoyland a p. 133 riprendendo dal testo criticato: “Io non voglio diminuire il ruolo della religione, piuttosto espanderlo. La religione è insita alle conquiste e all’evoluzione dell’impero islamico, ma la religione non è soltanto pietà e devozione, in specie non nel VII secolo; essa riguarda tanto il potere e l’identità quanto la spiritualità e il retto comportamento”. E ancora, nella medesima pagina: “Mentre Donner si focalizza sull’Islam come movimento religioso -non come uno sociale, economico e nazionale- io ho cercato di evidenziare altri tratti, come la forte capacità di integrazione che gli permise di assimilare la popolazione nativa nella conquista di una società, preconditione cruciale per la creazione di una nuova civiltà”. “Io penso” aggiunge poi “che gli uomini sono immersi nel mondo materiale, sicché persino la pietà e la spiritualità non possono esser pensate indipendentemente dalle loro connessioni materiali”.

Hoyland conclude a p. 134 tornando alla critica della Crone agli orientalisti (si veda su *Storia, etc.*, p. 1066, la sua polemica con Serjeant) ed inserisce il fenomeno dell’Islam nel più vasto contesto politico della fine del mondo antico nel Medio Oriente; in altre parole, in quella crisi della Tarda Antichità alla quale ormai, sulla scorta di P. Brown, la ricerca riconduce, come ultimo e definitivo episodio, la nascita dell’Islam.¹⁴

Ecco dunque: la religione ha un ruolo ideologico e sociale che sembra sfuggire ad un Occidente che l’ha relegata nel limbo delle opinioni, confinandola in una pratica devozionale e in una fede *nell’Aldilà* prive di riflessi terreni, *politici*. Come se la fede in una conformazione del mondo prescritta da un modello divino, potesse esimere il credente dall’operare per la realizzazione (necessariamente terrena) di quel modello. Di fatto, tutto il discorso che stiamo seguendo in questa ricerca, ha interpretato *il dissenso religioso in stretto rapporto con quello sociale*: perciò debbo sottoscrivere la posizione di Hoyland. Del resto, si ricorderà l’ironia della Crone che insinuava il dubbio di un ammiccamento di Donner al *Liberals* americani.

Poiché s’è citato Hoyland e abbiamo tentato sin da sempre di comprendere la nascita dell’Islam come fenomeno messianico/apocalittico con il quale si chiude la Tarda Antichità; ultima (per il momento?) geniale sintesi fondata sul messaggio testamentario -rivoluzionario ed eversore del mondo *e del pensiero* classico- sintesi culminata con la creazione di una terza religione testamentaria; mi sembra utile inserire ora l’analisi di un altro suo articolo che affronta il quadro proposto. Mi riferisco a *Early Islam as a Late Antique Religion*, in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, Un. Press, 2012; e m’interessa notare che Hoyland ha ben presente come la fine del Tardo Antico e il suo trapasso in quello che, per l’occidente, è l’Alto Medioevo,¹⁵ mostri elementi di rottura accanto ad elementi di continuità. La conseguenza è che “le religioni della Tarda Antichità tendono ad avere intricati legami con il potere” (p. 1057).

Questo vale certamente, al di là di contingenti convenienze, per la Chiesa di Roma che si istituzionalizza nella cultura del pensiero classico, destinato a riprendere perciò corso indipendente con la secolarizzazione: in questo senso si debbono inquadrare le lotte contro le “eresie” che del Messaggio e della temperie del Tardo Antico riprendevano il Messianismo, il Millenarismo e il Profetismo; ovvero tentavano di interpretarne il giudizio su *questo* mondo nel Razionalismo subalterno degli Gnostici.¹⁶ Vale forse, se posso dirlo, anche per l’Islam, che assumerà il volto che gli darà il potere, quello omeyyade pronto a cavalcarlo dopo la

¹³ *Reflections on the Identity of the Arabian Conquerors of the Seventh-Century Middle East*.

¹⁴ Si veda al riguardo Ch. F. Robinson, *Crone and the Orientalism*, in *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honour of Professor Patricia Crone*, ed. by B. Sadeghi, A.Q. Ahmed, A. Silverstein, R. Hoyland, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2015, alla p. 614 con la quale si chiude il testo.

¹⁵ Non così per l’Islam; il “Medioevo” nasce insieme all’ideologia di “Rinascimento” e ad una ideologia di “Occidente” che intende presentarsi come continuazione/ripristino del mondo classico dopo una parentesi oscura. Questa è ideologia, perché, di fatto, il Medioevo è un tentativo incompiuto di superare gli elementi di crisi che portarono *alla fine* di quel mondo. Non credo sia casuale che l’età dell’oro dello “Occidente”, il XIX secolo e parte del XX, veda anche molti fenomeni culturali che possono genericamente catalogarsi come “neopaganesimo”.

¹⁶ Che il primo Cristianesimo fosse millenarista, lo ricorda non soltanto la *Apocalissi* di Giovanni, ma anche l’attesa di Papia per l’avvento *terreno* del Millennio e il Profetismo montanista cui aderì anche una figura di rilievo della critica antignostica, quale fu Tertulliano. Come la Chiesa di Roma, anche il Sunnismo è il centro di attività degli eresiografi (Hoyland, p. 1061).

sua esplosione, facendo di un appello che mirava a conquistare La Mecca una nuova ideologia imperiale.¹⁷ Religione e politica, quantomeno religione e ideologia, si mescolano.

L'Islam, prosegue Hoyland a p. 1058, ha dunque l'aspetto di un figlio della Tarda Antichità. Nelle sue lotte intestine la comunità si divise in due; una delle due parti ritenne che i suoi *leaders* dovessero unire il potere politico e quello religioso, come fu il caso della Shī'a (ivi). L'Islam dunque, non rappresentò il sigillo della Tarda Antichità, piuttosto ne proseguì uno degli aspetti salienti (ivi).

Questo ci ricorda quanto affermarono Crone e Hinds in *God's Caliph* (cit in Bibl. a p.1014 di *Storia, etc.*) circa la permanenza nella Shī'a di motivazioni più vicine a quelle dell'Islam originario.¹⁸ Hoyland ricorda poi l'affermazione di Wansbrough, secondo il quale l'Islam si era generato in un "sectarian milieu" (p. 1061).

La collocazione del potere spirituale in particolari persone è una delle caratteristiche della Tarda Antichità (lo "holly man" di Brown) che rimane appannaggio della Shī'a,¹⁹ in particolare dei suoi appartenenti al cosiddetto *ghuluww*; qui Hoyland cita numerosi protagonisti che avevamo già incontrato parlando delle sette shī'ite, e che incontreremo di nuovo: Muhammad ibn al-Hanafīyya, 'Abd Allāh ibn Mu'āwiyya, Bayān ibn Sam'ān e al-Muğira (p. 1065). I loro insegnamenti, ricorda, le cosmologie, i miti "sembrano sovente ricalcare idee zoroastriane e/o gnostiche"; idee sospette al *mainstream* religioso.

Come a Roma o a Bisanzio, aggiungo io, e ne abbiamo parlato a lungo nei primi capitoli di *Storia, etc.*; e, come in quei casi, questi elementi "gnostici" sono ritenuti estranei da un'autoproclamata "ortodossia" autoproclamata originaria. Come già sa il lettore, opinione di chi scrive, espressa in più circostanze, è che gli elementi cosiddetti "gnostici" siano presenti sin dalle origini in rapporto al variegato spettro religioso dei primi credenti; ovvero che essi si generino anche spontaneamente per spiegare "razionalmente" ciò di cui nessuna ortodossia sembra dar ragione: la reale esperienza del mondo maturata dai marginali.²⁰

La ricerca di Webb alla quale abbiamo dedicato poche righe nella precedente nota 12, con la decostruzione del presunto mondo arabo della *jāhiliyya* come presunta culla dell'islam, riporta inevitabilmente ad un'Arabia non separata dalla complessa realtà del Medio Oriente, già invocata da Becker (cit. in Bibl. a p. 1013 di *Storia, etc.*: per il testo si vedano le pp. 853-854) nella quale la "gnosi" era ampiamente diffusa. Questa riflessione non è gratuita: come già sappiamo da ciò che abbiamo visto, la Shī'a è conformata da elementi "gnostici" non soltanto nei suoi cosiddetti "estremismi", non soltanto nei suoi "rami collaterali" (Nusayriti, Hurūfīti, Bektāshī, 'Alevī e quant'altro, Yezīdī non esclusi, li abbiamo già esaminati a suo tempo) ma nella sua stessa "ortodossia" duodecimana. Non per questo però non è "Islam", anzi, ne è una "*dóxa*" che ha comunque motivo di richiamarsi all'Islam originario, almeno per alcuni aspetti.

Senza contare l'Apocalitticismo mai venuto meno nella Shī'a il cui Mahdī, diversamente da quello sunnita che verrà ad instaurare la sharī'a, verrà a colmare il mondo di giustizia, un sogno ancora vivo nella Shī'a epperò *maturato nella crisi epocale del mondo antico* e poi rimasto sempre vivo nelle marginalità religiose, non soltanto islamiche: evidenza della natura ideologico/politica dell'opzione religiosa strettamente connessa allo *Erlebnis*; denuncia di una situazione *sociale*.

Gli storici, nota Hoyland nelle pagine conclusive (pp. 1069-1072) hanno ormai convenuto che per comprendere l'Islam è necessario pensare l'Arabia dei tempi del Profeta come una parte del mondo antico, non come un isolato deserto (p. 1071); e il Corano non come risultato di prestiti culturali/religiosi, ma come espressione di un patrimonio comune a tutto il Medio Oriente, rielaborato in una nuova costruzione ("using this common knowledge for its own ends", p. 1072). Vedremo *infra* a che cosa pensa specificamente Hoyland.

Sull'uditorio della predicazione coranica verte il recente articolo di C. Wilde, "*They wish to extinguish the Light of God with their mouths*" (*Qur'ān 9:32*). *A qur'ānic Critique of the Late Antique Scholasticism?*, in *Sharing and Hiding Religious Knowledge in the Early Judaism, Christianity and Islam*, ed. by M. Popović, L. Roig Lanzillotta, C. Wilde, Berlin-Boston, W. de Gruyter, 2018. L'Autrice conclude sulla familiarità dell'uditorio coranico con il Giudaismo e il Cristianesimo; il punto è capire di *quale* "Giudaismo" e di *quale*

¹⁷ Si veda *infra*, l'importante contributo di G. Dye.

¹⁸ Crone e Hinds dicono, per verità: "the imāmī conception of the Caliphate should be seen as an archaism rather than an innovation" (*God's Caliph*, p. 99). A p. 1 il linguaggio era stato meno brusco ma il concetto, forse, più chiaro; parlando di come era stato concepito il primo califfato, scrivevano: "we shall argue that the early Caliphate was conceived along the lines familiar from the shī'ite Islam". La maggior continuità tra il primo Islam e la Shī'a è la tesi accettata, lo si ricorderà, nel nostro racconto.

¹⁹ Si veda al riguardo l'articolo di M.A. Amir-Moezzi, *Muhammad the Paraclete and 'Alī the Messiah: New Remarks on the Origins of Islam and of Shi'ite Imamology*, *der Islam*, 95,1, 2018. Amir-Moezzi inserisce il messaggio di Maometto nella tradizione giudea e cristiana, ponendosi la naturale domanda su *quale* "Giudaismo" e *quale* "Cristianesimo" - certamente non quello niceno e calcedoniano- siano da chiamare in causa; verosimilmente una tradizione fatta di Messianismo e Apocalitticismo; una tradizione ben rappresentata da varie sette giudeocristiane che probabilmente, dice a p. 43, si dissolsero nel nuovo Islam (c'è da riflettere sulla loro successiva scomparsa). In effetti il Profeta del Corano sembra annunciare la fine del mondo: per conseguenza rafforza l'attesa dell'arrivo di un imminente Messia, secondo il racconto di molti "antichi *ahādīth*". Appare quindi possibile che per molti seguaci di Maometto, 'Alī possa aver assunto quel ruolo. La fine del mondo non venne, la storia dell'Islam, dopo la *Ridda* e dopo la morte di 'Alī, prese la piega imperiale che conosciamo, ma rimase la similitudine tra le figure di Gesù, che sarebbe tornato alla fine del mondo, e di 'Alī. La ricostruzione è interessante e mostra due cose: la vicinanza della Shī'a all'Islam delle origini ma anche la sua natura originaria di *ghuluww* e il carattere del tutto tardo, frutto di evoluzione storica, dell'Imāmismo duodecimano.

²⁰ Le similitudini del volto eretico sono più d'una: dall'Ebreo convertito, lo yemenita 'Abdallāh ibn Sabā, all'origine equivoca degli eresiarchi pauliciani (figli di Saraceni, di Ebrei, bastardi e di madri non raccomandabili) all'inquietante Simon Mago, la "eresia" è sempre un'infezione proveniente dall'alterità. Fondamentale appare delineare la cosiddetta "ortodossia" come un perfetto monolite configurato tale già da sempre, un *ur-Phänomenon*.

“Cristianesimo” si trattasse (p. 181). Qui l’Autrice ricorda le polemiche tra le comunità cristiane e la teologia “greca” della “ortodossia”,²¹ in particolare in rapporto agli esiti del Concilio di Calcedonia e, successivamente, di Seleucia (481 e.v.); perciò la citazione coranica potrebbe trarre origine da quelle polemiche. Dunque l’Arabia del mondo coranico sembrerebbe ben connessa con la civiltà mediorientale dell’epoca (p. 182).

Quel che è ancora più interessante al di là di questa comune cultura è che ciò fa riflettere sul “Giudaismo” e sul “Cristianesimo” conosciuti in Arabia (p. 183);²² nei confronti della scolastica *ellenizzante*, il Giudaismo e il Cristianesimo della Tarda Antichità mediorientale, appaiono ambigui.

Che l’Arabia, contrariamente a quanto si pensava sulla scorta della vulgata islamica, fosse parte del mondo tardo antico, lo pensa anche G. Stroumsa, *Jewish Christianity and Islamic Origins*, in *Islamic Cultures*, etc. cit. Anche Stroumsa vede nella cultura giudeocristiana la radice dell’Islam (p. 75; p. 78) salvo tener presente che egli considera esplicitamente ed esclusivamente (p. 74) come “Giudeocristiani” i Giudei, etnicamente intesi, che credevano in Gesù; dunque ha la stessa posizione che mi ha lasciato perplesso in Wasserstrom (*Storia, etc.*, p. 1059) e che è stata ampiamente esaminata a proposito del testo di Boyarin (*ivi*, pp. 1076, sgg.).

Stroumsa ricorda però anche la conquista sassanide dello Yemen verso la fine del VI secolo (p. 79), come ulteriore elemento di circolazione di idee religiose in Arabia; abbiamo visto a suo tempo le ipotesi e le notizie relative a presenze manichee e zoroastriane, persino mazdakite. Egli considera quindi una varietà di presenze, inclusi i “Cristiani” di varie confessioni (p. 80) e i Giudeocristiani nell’accezione limitativa sopra segnalata. Come ribadisce a p. 81, in un ambiente religiosamente così complesso non c’è ragione di pensare ad un’unica origine dell’Islam.

Per il resto, Stroumsa fa riferimento ad autori più volte citati in *Storia, etc.*: (Schoeps, Harnack, Roncaglia, De Blois; altri riferimenti vanno ad argomenti già da noi esaminati, come il *Protovangelo di Giacomo*, le *ps. Clementine*, i *mughtasila*, il C.M.C) perciò tralascio le citazioni. Sottolineo viceversa quanto da lui notato a p. 86: il coranico *mu’minûn* appare essere equivalente al greco *pistéuontes* e al latino *credentes* con il quale erano stati definiti i Giudeocristiani, cioè i Giudei di Palestina che credevano in Cristo. Stroumsa torna anche sul problema degli *hunafâ* con una bibliografia che conosciamo già, perciò sorvolo.

Sull’origine giudeocristiana dell’uditorio coranico insiste anche la Crone in due articoli, nei quali difende anche la posizione di Pines (*Storia, etc.*, p. 1058)²³ contro le critiche di coloro che pretendono di considerare estinto il Giudeocristianesimo già nel IV-V secolo.²⁴ La questione è stata comunque recentemente ripresa in un Colloquio di Washington del 2015, i cui Atti sono stati editi in *Jewish Christianity and the Origins of Islam*, ed. by F. Del Rio Sanchez, Turnhout, Brepols, 2018. Dal volume riprendo tre articoli.²⁵

Iniziamo con l’articolo di Dye il quale sottolinea una domanda ineliminabile cui si deve dar risposta quando si afferma -affermazione assunta in proprio dallo scrivente- un’origine dell’Islam in un ambiente giudeocristiano: che cosa s’intende, *esattamente*, per Giudeocristianesimo? L’ambiguità della definizione l’abbiamo constatata più volte nella nostra ricerca, sicché non è inopportuno ricordare la più generica definizione che fu data quando si coniò il termine, quantomai appropriato, di *sectarian milieu*. È difficile infatti, anzi, impossibile, rispondere *esattamente* fondando la definizione sull’etnia, sulla dottrina o sulla prassi.

Sottolineo ulteriormente la pretesa dell’*esattezza*, perché si tratta precisamente di ciò che è *impossibile* pretendere, ma anche di ciò che sarebbe *deviante* pretendere. Il difetto è nell’origine stessa della pretesa che nasce da una definizione *dipendente da categorie eresiologiche*, ritagliate, aggiungo, per interessi *politici* volti a creare la figura dell’avversario, meglio, del *nemico*. Dunque quelle categorie sono *anacronistiche*.

Quanto poi a definire il “Giudeocristianesimo” sulla scorta della prassi, è evidente l’impossibilità di farlo per l’impossibilità di porre dei paletti attorno alle sue infinite varianti, verosimilmente anche individuali, per stabilire sin dove si è “Giudei”, “Cristiani” o “Giudeocristiani”. Inoltre le comunità “giudeocristiane” sembrano essere state sempre marginali e sempre più tali; sicché, per parlare di Giudeocristianesimo a monte dell’Islam, occorre pensare che il fenomeno, come atteggiamento o propensione personale, fosse ben altrimenti diffuso di quanto non testimoni l’effettiva esistenza di comunità giudeocristiane. Quel che sembra certo è che, nell’ambito della *tradizione profetica testamentaria*, in molti attendessero un nuovo e definitivo Profeta, un Messia che portasse al mondo la tanto attesa “Giustizia”: tant’è che una gran moltitudine fu ben lieta d’averlo trovato in Maometto.

Qui torniamo dunque all’incertezza fondamentale: a quale realtà ci si riferisce quando si parla di “Giudei” e, soprattutto, di “Cristiani”, *in quel luogo e in quel tempo*? In un luogo e in un tempo dove le “ortodossie” stabilite altrove per motivi politici, non sembrano avere molto successo sul polimorfismo generato

²¹ Si noti il rapporto tra la neonata “ortodossia” e il pensiero della società classica, e non soltanto: diciamo anche con un “pensiero” imperiale.

²² Torna dunque opportuno il richiamo alla *Begriffsgeschichte* della nota 11; del resto, *questo è il punto sul quale ha sempre insistito Storia, etc.*

²³ P. Crone, *Jewish Christians and the Qur’ân*, J.N.E.S., 74,2, 2015 - 75,1, 2016, apparso postumo; e *Islam, Judeochristianity and Byzantine Iconoclasm*, J.S.A.I., 1980. La difesa di Pines è nel primo articolo, sul fondamento di quanto precedentemente sostenuto nel secondo.

²⁴ Argomento discusso nell’articolo di F. Del Rio Sanchez, *infra*.

²⁵ Nell’ordine: Dye, G., *Jewish Christianity, the Qur’ân and Early Islam: some methodological caveats*; Del Rio Sanchez, F., *Jewish Christianity and Islamic Origins. The Transformation of a Peripheral Religious Movement?*; Hoyland, G.R., *The Jewish and/or Christian Audience of the Qur’ân and the Arabic Bible*

dal fermento *sociale* originario, dove i contorni dovevano essere ben più indefiniti di come possiamo pensarli nei nostri *odierni* “concetti”.²⁶

Altri dubbi sulla “influenza” giudeocristiana sono sollevati da Dye in rapporto all’origine post-mohammediana del Corano (ne abbiamo sempre parlato e vi torneremo tra breve) che annebbia la nostra vista sull’Islam delle origini. La conclusione ragionata e ragionevole che Dye trae anche da molte sue specifiche osservazioni è dunque che è molto azzardato pensare a gruppi o sette giudeocristiane a monte dell’Islam, ma che la concreta religiosità dalla quale emerge l’Islam sia connessa ad una “sensibilità giudeocristiana” diffusa nell’ambiente e nell’uditorio, dove le aderenze confessionali dovevano essere ben più indefinite, avere confini ben più incerti di quelli odierni. O di quelli, aggiungo io, tracciati per convenienza dagli eresiologi: le recinzioni furono tracciate soltanto ad opera dei teologi e degli eresiologi, da *élites* che avevano ottimi motivi pratici per circoscrivere l’*hortus conclusus* della “retta opinione”. Il VII secolo, soprattutto nel Medio Oriente, fu viceversa un caleidoscopio non soltanto a livello popolare, ma anche *monacale ed ecclesiastico*. Quanto a chi scrive, non posso che ricordare, come già in altre circostanze, il concetto introdotto a p. 814 di *Storia, etc.*, di religiosità vernacolare, quella reale e quotidiana delle persone che fa di una religione qualcosa di diverso dalle sue definizioni dogmatiche.

Vengo ora al secondo articolo citato, quello di F. Del Rio Sanchez, che fa la storia dell’ipotesi dell’origine giudeocristiana dell’Islam, a monte dello stesso Harnack che ne è stato il più autorevole sostenitore. Del Rio Sanchez elenca molte delle obiezioni che essa ha sempre ricevuto, ricordando tuttavia (pp. 83-84) che il Giudeocristianesimo è stato vitale nella religiosità siriana, e con esso l’antitrinitarismo, il rifiuto del dogma imposto “da Roma”.

Erano assai diffusi, in quel “Cristianesimo” eterogenei gruppi seguaci di un Cristianesimo antico che non aveva assunto il volto della Chiesa di Roma, né si era distaccato dal Giudaismo (pp. 84-85). Il contributo giudeocristiano deve quindi essere pensato, ad avviso di Del Rio Sanchez, come “sedimentazione di diversi contributi di valore diseguale che diede luogo infine ad un’unità coerente -al di là delle contraddizioni interne- grazie alla lettura ermeneutica del Testo Sacro” (p. 88). In particolare la cristologia del Corano potrebbe risalire a “gruppi gnostici giudeocristiani” (p. 89).

Venendo infine all’articolo di Hoyland, si deve notare che egli sottolinea un aspetto importante del Corano, cioè che esso non ripete narrative giudaiche o cristiane, ma innova, creando da quelle una nuova versione delle vecchie storie. Dunque il Corano implica una conoscenza dei testi biblici da parte dell’uditorio, ma fornisce una versione dei racconti diversa da quella dei testi canonici giudaici o cristiani,

Ora, questi racconti circolavano oralmente attraverso i Cristiani di lingua araba, perciò, dice Hoyland a p. 40, più che andar tentando di rintracciare comunità giudeocristiane in Arabia, varrebbe la pena tentar di comprendere come un vocabolario e un *corpus* monoteista²⁷ (orale e scritto) si sia formato e sviluppato in Arabia, attraverso le regioni siro-mesopotamica e araba,²⁸ nel secolo che precede l’avvento del Profeta: una conclusione che rinvia al discorso di Del Rio Sanchez sulla cristianità siriana e a quello di Dye sulla “sensibilità giudeocristiana”, due diverse considerazioni su una medesima realtà.²⁹

Nota tuttavia che in tal modo si slitta su un piano puramente teologico, senza domandarsi quale fosse il fondamento *sociale* della *diversità* rispetto alle “ortodossie” maturate *altrove*, in un altrove non semplicemente geografico: centralistico, romano e imperiale nel caso del Cristianesimo, di fondamento etnico esclusivista nel caso del Giudaismo. È appena il caso di ricordare che, nella sua polemica, *l’Islam rigetta entrambe le ortodossie*, rileggendo *ex-novo* la Storia Sacra nell’ambito del più rigido monoteismo (è antitrinitario) e dell’universalismo (respinge l’esclusivismo etnico): due assunti che, uniti, hanno una potenzialità rivoluzionaria, perché rendono tutti gli uomini eguali davanti a Dio in un mondo che si pretende rinnovato. Nessuno ha mai dubitato del carattere apocalittico e messianico della predicazione coranica; e l’Apocalitticismo -attesa della fine di *questo* mondo- si fa spasmodico per chi, in *questo* mondo, si trova male.

²⁶ Per comprendere ciò che intendo -non necessariamente per essere d’accordo, ma per capire il fondamento sul quale la *Storia, etc.* è stata concepita e costruita sin dal suo inizio- si deve tener presente che il “pensiero”, individuale o come espressione sociale (ivi compreso quello “religioso”) è considerato nascere come tentativo di risposta, di *comprensione* dell’esperienza esistenziale entro uno schema razionale, logico, ideologico: entro *parole* che pretenderebbero di ricalcare le cose, creando presunte “verità” che vorrebbero *rappresentare* la *realtà*.

²⁷ Si noti: monoteista, ciò che significa tanto giudaico che cristiano. Non si dimentichi che le ortodossie sono formazioni *tarde*, nate per delimitare campi di competenza.

²⁸ Le regione “siro-mesopotamica” ci ricorda due cose: la natura giudaizzante, sin dai tempi di Taziano, del Cristianesimo siriano; e la grande diffusione di gruppi gnostici in Mesopotamia (cfr. K. Rudolph, cit. in Bibl. a p. 773 di *Storia, etc.*). Quest’ultimo tanto per chiedersi come mai un misterioso contagio “gnostico” si insinuò *ab initio* nell’Islam. A questo mondo, e in particolare in quel mondo, nessuno può vantare una genealogia immacolata, un puro lignaggio. ‘Abdallāh ibn Sabā’, ammesso che sia realmente esistito, non nasce come Minerva dalla testa di Giove.

²⁹ Comunque, che il Profeta fosse ben informato sulla cultura testamentaria, lo documenta M. Lecker, *The Monotheistic Cousins of Muhammad’s Wife Khadija*, Der Islam, 94,2, 2017, trattando di un argomento noto al quale s’è accennato più volte. Lecker, con una precisa indagine biografica, ha sottolineato che il monoteismo caratterizzava non soltanto il noto Waraqa -cristiano ma decisamente ebraizzante- ma anche altri familiari, tra i quali un cugino (‘Uthmān) di Khadija politicamente legato a Bisanzio, al quale è dedicata parte dell’articolo. Quanto alla madre di un cugino di Khadija, essa era giudea. Un matrimonio tra Giudei e Cristiani è segnalato nel parentado al tempo dell’Hijra, e Lecker si domanda se esso avesse un significato *politico*. La vicenda narrata da Lecker si interseca con quella della seconda *Fitna* e delle lotte interne tra i Qurayshiti; qui si segnala l’articolo per ricordare che il Profeta, prima di proclamare il proprio Messaggio, doveva essere ben al corrente del variegato spettro di scelte religiose che caratterizzava l’ambiente meccano, e cosciente della necessità di una nuova sintesi.

Stiamo toccando un punto sensibile, perché *l'attesa di un nuovo mondo è precisamente il tratto distintivo della Shī'a*, centrato sulla figura del Mahdī che colmerà il mondo di giustizia. Anche in questo senso essa sembra conservare l'impulso dell'Islam delle origini.

L'Apocalitticismo del Corano sembra trovare ulteriore conferma in un passo che dà il titolo ad un articolo di T. Tesei, *"The Romans will win". Q 30: 2-7 in Light of 7th C. Political Eschatology*, Der Islam, 95,1, 2018. Secondo l'Autore, l'affermazione va inquadrata sulla vicinanza del Giorno del Giudizio, centrale nel pensiero del Profeta. Non è certo se i versetti si riferiscano alla sconfitta dei seguaci del Profeta a Mu'ta o alla vittoria dei Bizantini sui Sassanidi; non è neppure certo se la loro corretta lettura sia "vinceranno" o "saranno vinti". Profezie relative agli esiti della guerra bizantino-sassanide circolavano comunque nel VII secolo, anche *ex-post*, in ambiente tanto cristiano che giudaico; *la convinzione era comunque che quel conflitto fosse il preludio della fine del mondo*. In effetti *un mondo finì*: quello della società tardo-antica. In molti viveva la convinzione che il destino dell'Impero Romano fosse connesso con l'inizio dell'era messianica, perché esso era identificato con il Quarto Regno del Libro di Daniele; esso quindi doveva crollare affinché avesse inizio l'era messianica. E se la prospettiva rabbinica attendeva la caduta di Bisanzio, anche per gli Zoroastriani il mondo (*questo mondo gētīg del gumečīšn*) era destinato a finire per essere restaurato nella sua archetipica bontà (nel suo stato *mênóg*: cfr. *Storia, etc.*, pp. 820-821). Anche nella propaganda bizantina, la vittoria dei Romani avrebbe costituito la precondizione per l'avvento del Regno di Cristo.

Come noto, l'irruzione dell'Islam ribaltò le prospettive anche perché, come è stato sottolineato da Hoyland e Tesei ricorda, gli Arabi che si combattevano combattendo per l'uno o l'altro dei due Imperi accorsero al richiamo del nuovo messaggio profetico. Tuttavia, tornando al passo coranico, Tesei ipotizza che "pseudo-profezie circolassero tra gli Arabi monofisiti alleati di Bisanzio, e che questo fosse il canale attraverso il quale esse giunsero al Corano" (pp. 21-22).

In generale dunque, si può dire che la nuova comunità di fedeli, nel momento della sua formazione, abbia condiviso le ansietà apocalittiche che circolavano (p. 22) e che assunzioni analoghe a quelle della propaganda bizantina abbiano avuto un ruolo importante nello straordinario slancio di conquista dell'Islam (p. 23).³⁰ Una cosa mi permetto di aggiungere, anche in riferimento alla ricerca di I. Shaid: questo clima apocalittico/messianico fa pensare quali situazioni abbia creato la lunga guerra bizantino-sassanide nel mondo arabo, una guerra al termine della quale l'equilibrio della regione era così compromesso che in pochi anni si assistette alla scomparsa del regno sassanide e al radicale ridimensionamento dell'impero bizantino.

L'Apocalitticismo del Messaggio del Profeta è esaminato per altra via da C.A. Segovia, *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity*, Berlin-Boston, W. de Gruyter, 2015. Dopo avere brevemente introdotto il tema del revisionismo e della fine dell'eccezionismo dell'Islam (argomento già trattato in *Storia, etc.*, nel primo capitolo della *Rassegna bibliografica ragionata, etc.*) Segovia afferma a p. 8 che la narrazione noachica del Corano costituisce un campo d'indagine inesplorato sul ruolo formativo, per l'Islam, della polemica giudeocristiana. Inoltre, come nota a p. 13, si deve pensare che, come nel caso del Giudaismo e del Cristianesimo, la stabilizzazione del testo sia avvenuta in un secondo momento quando una sola prospettiva, quella della nascente "ortodossia", prevalse sul polimorfismo iniziale.

La figura di Noè, dice alle pp. 15-16, è centrale perché Noè è Maometto; essi sembrano scambiarsi i ruoli e Noè rappresenta la figura-chiave per la definizione di quella di Maometto. Ora, poiché è opinione di Segovia che ogni nuova religione rappresenti una variante dialettica della precedente con l'esplicita adesione di un particolare ambiente (p. 18), il nostro Autore ricorda che l'Apocalittica è di origine giudaica, salvo aver poi influenzato il Cristianesimo e l'Islam (p. 21). Giusto: ma vorrei precisare che per creare una nuova religione occorre saper operare una nuova e vincente sintesi, altrimenti si resta a bagno nel brodo di cultura dell'eterno *sectarian milieu*, dal quale sembra sia uscito l'Islam.

Segovia esamina poi la figura (apocalittica) di Noè nella letteratura apocrifa, e ritiene di poter ipotizzare la presenza, a monte di *Enoc I*, di una perduta *Apocalissi di Noè* (pp. 22-26). Esamina poi la narrativa coranica relativa a Noè per trovarvi punti di contatto con la letteratura degli *Apocrifi* (pp. 63-69) e concludere (p. 69) convalidando le premesse dell'indagine: Noè ebbe un ruolo rilevante nell'Apocalittica giudaica e, nei testi, sono notevoli le analogie con la figura di Maometto: è deriso dagli oppositori, può essere anche perseguitato; alle fine però viene sostenuto e anche vendicato da Dio. Questa è la figura di Maometto che emerge dalla *Sira*, una figura che testimonia del clima apocalittico dal quale emerge l'Islam.

Abbiamo con ciò ripercorso, con nuovi apporti, le ipotesi sulle oscure vicende delle origini; ogni religione, del resto, ha origini oscure, avvolte in un mito che lascia soltanto intravedere i reali eventi. Ho sempre espresso la mia opinione, cioè che una religione è quel che testimonia essere *nella storia* (abituamente

³⁰ L'argomento è stato esposto in *Storia, etc.* alle pp. 1106-1108 sulla scorta di D. Cook. L'Apocalitticismo del primo Islam è visto non soltanto in rapporto con lo slancio di conquista, ma anche col suo permanere nella Shī'a, nella figura del Mahdī apportatore del regno della giustizia. La Shī'a si rivela in continuità con le tensioni del primo Islam, lontana erede delle sue istanze. Per l'Apocalitticismo islamico si veda anche *Storia, etc.*, pp. 831-832.

tante realtà diverse e anche contraddittorie)³¹ quindi va intesa per ciò che è *divenuta*, per come si è *rappresentata*, indipendentemente dalla palese inattendibilità -*come fatto*- del suo mito d'origine, che ne costituisce tuttavia il fondamento *ideologico*. Nel caso dell'Islam, pone tuttavia un problema il Corano nella sua versione canonica che nasce al termine di un lungo ciclo di lotte intestine (*Ridda*, uccisione di 'Uthmân, scissioni khâridjita e shî'ita -prima *Fitna*- "anticallifato" di 'Abdallâh ibn al-Zubayr -seconda *Fitna*) e attorno alla cui autenticità si articolò la ribellione shî'ita, creando così sin dall'inizio della storia islamica le premesse per la nascita di una "seconda ortodossia".

Poiché, come sembra scontato, la Shî'a reclama una propria fedeltà al movimento originario -ed è stato autorevolmente affermato che così potrebbe essere- tentar di capire la natura dell'Islam delle origini e le circostanze nelle quali si può ritenere abbia assunto il proprio volto storico, sembra operazione necessaria. Ne abbiamo parlato più volte e ora ci riannodiamo al già detto con due ulteriori contributi. Analogamente a come si è operato riguardo al problema delle origini, non stiamo qui a dirci qualcosa di diverso: si tratta semplicemente di mantenere il filo della continuità narrativa al fine di rendere più lineare il racconto di una vicenda che deve condurci alla comprensione del retroterra shî'ita.

Il primo dei due contributi è quello di G. Dye, *Pourquoi et comment se fait un texte canonique? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran*, in *Hérésies*: une construction d'identités religieuses, éd. Par C. Brower, G. Dye et A. Van Rompaey, Éd. De l'Un. De Bruxelles 22, 2015, *Problèmes d'histoire des religions*, che aiuta a comprendere il possibile fondamento delle rivendicazioni shî'ite circa la formazione del canone. Dye esamina lungamente gli argomenti sollevati attorno alla reale datazione del testo quale esso ci è noto (il *mushaf*, il libro intitolato "Il Corano"); di ciò abbiamo già parlato e non vi torniamo sopra.

Del suo contributo è viceversa significativo segnalare una premessa generale e la parte conclusiva, nella quale si traccia il quadro ipotetico ma più verosimile degli eventi che hanno portato alla collazione del testo.

La premessa riguarda le circostanze necessarie affinché si formi un Canone: un canone presuppone infatti non soltanto l'esistenza di un testo, ma anche di un centro di autorità (sociale, religiosa, politica) cui venga riconosciuto il potere di far accettare il testo come normativo per la comunità (p. 57). Deve esistere dunque un rapporto di dominio tale da far sì che la canonizzazione di un testo sia indizio una vicenda non tanto *letteraria*, quanto *politica* (ivi).

Questo è un punto rilevante: in presenza di un messaggio profetico non si crea una *ortodossia* se prima, nella nebulosa comunitaria, non condensa un *potere* che, come ogni potere ideologico o religioso che sia, è comunque "*politico*". E poiché un testo canonico è, per definizione, intangibile, ai dissenzienti non resta che denunciarne la quantomeno parziale falsificazione, come fecero gli Shî'iti. (pp. 60-61).

Il punto cui si deve rispondere per quanto concerne il Corano, è dunque quando, come e perché, è nato il *mushaf*. Dopo aver espresso fondato scetticismo nei confronti della vulgata islamica e aver sottolineato l'improponibilità delle datazioni ottenute col radiocarbonio dai più antichi manoscritti, Dye fa un'affermazione assai ragionevole: è un errore sovrastimare l'importanza del Corano nei primi decenni dell'Egira. Come noto, e come abbiamo ricordato altrove in *Storia, etc.*, il Corano è infatti un testo alquanto evanescente sul piano normativo, giuridico; tant'è che la vita della comunità è fondata su una normativa che discende sostanzialmente dalla Sunna, cioè dalla raccolta degli *ahâdith*, di presunti detti e fatti, che inizia in epoca omeyyade con al-Zuhri e per conto degli Omeyyadi. Di questo e del ruolo progressivamente assunto dalla Sunna sino all'opera di Shâfi'i s'è già detto, e non v'è motivo di tornarvi. Dunque: nei primi decenni dell'Egira il Corano non doveva rivestire un ruolo centrale per la vita della comunità (pp. 77-78) ed è necessario tentar di delineare una storia della sua emersione (pp. 80, sgg.).

Una situazione "pre-canonica" può essere attestata dalle iscrizioni del Duomo della Rocca, con le loro leggere divergenze dal testo trådito; un altro dato da considerare è che le fonti cristiane del VII secolo non parlano del Corano; le cose cambiano dopo il califfato di 'Abd al-Malik (pp. 83-84). Contemporaneamente è cambiato il contesto istituzionale e sociale e i segretari non sono più reclutati tra la popolazione cristiana locale (si ricordi la figura centrale di Giovanni Damasceno).

La decisione della canonizzazione del testo a partire dal messaggio profetico avviene dunque con l'inizio dell'ottavo secolo, ed è opera di 'Abd al-Malik e di Haġġāg -lo abbiamo già visto; la canonizzazione *effettiva*, secondo Dye, è ancora più tarda: la datazione più alta che egli propone è infatti quella dell'abolizione della *mihna* (848) vicenda della quale ci occupammo e che segna la vittoria della nuova classe degli 'ulamâ'³² nella lunga lotta per l'autorità religiosa contro il Califfo/Vicario di Dio, ruolo rivendicato dagli Omeyyadi e tentativamente mantenuto dai primi 'Abbāsidi (cfr. *Storia, etc.*, pp. 857-859).

Secondo Dye dunque, il Corano ha avuto dei veri "autori" e non dei semplici compilatori; essi hanno "reinterpretato e riscritto testi preesistenti" (p. 95) in una nuova prospettiva "segnata da rivalità politiche e

³¹ La caratteristica che rende un messaggio profetico, quindi una Rivelazione, un approccio al problema umano (quindi anche sociale, di etica, di comportamento, di gestione, di normativa) ben più ampio di ogni teorema della Ragione, è che, parafrasando Goldziher (cit. in Moezzi, voce *Esegesi coranica*, in *Dizionario del Corano*) ciascuno vi può trovare ciò che vi ha cercato. Goldziher aveva a sua volta ripreso il concetto, nelle proprie *Richtungen der islamischen Koranlesungen*, citandolo dal teologo protestante Peter Werenfels.

³² "Nuova" nel senso che il loro reale ruolo come categoria sociale al tempo di 'Abd al-Malik è assai dubbio (Dye, p. 86). Abbiamo già notato infatti che esso emerge lentamente in contrapposizione al Califfo e con la creazione della *shari'ah*.

religiose e da una preoccupazione di autodefinizione confessionale” (pp. 95-96). Le rivalità sono quelle del primo sessantennio già elencate sopra; l'autodefinizione confessionale riguarda la divisione tra “musulmani” e non musulmani nel neonato Impero, che mette fine alla generica categoria dei *mu'minūn*.³³

Dye conclude così la sua ricostruzione della formazione del Canone (pp. 99-104). Nulla indica che il Profeta avesse intenzione di raccogliere la Rivelazione in un Libro, tanto più in quanto il suo messaggio apocalittico faceva di lui il profeta della fine del mondo, una fine che avrebbe potuto accadere nel corso stesso della sua esistenza. Il mondo non finì, le sue predicazioni rimasero come *beni testuali* per i suoi seguaci. È possibile che i testi siano stati raccolti già al tempo della prima *Fitna* (656-661) nel cosiddetto “testo di ‘Uthmān”; tuttavia momenti altrettanto importanti di formazione debbono esser stati l'assassinio di Husayn (680; nascita del “partito di ‘Alī” cioè della Shī'a) e, *soprattutto*, la seconda *Fitna*.

Ora, a me sembra importante sottolineare che, se l'Islam storicamente noto nasce *nel corso di una lotta*, esso si costituisce, per conseguenza, *in funzione di essa*, cioè in funzione della *politica dei vincitori*, degli Omeyyadi, quindi. I canoni si formano, nota Dye a p. 101, “là dove s'incrociano considerazioni relative al testo, al potere, all'identità confessionale comunitaria”. Particolarmente significativa al riguardo egli considera quindi la svolta impressa da ‘Abd al-Malik alla monetazione, riprendendo quella di Ibn al-Zubayr e ponendovi al centro il ruolo profetico di Maometto (la doppia formula della *shahāda* della quale s'è detto). Essa appare in sostituzione della figura fisica del Califfo circondata dall'iscrizione che definisce il Califfo stesso come “servo di Dio e guida dei *credenti*”. La costruzione del Duomo della Roccia con la sua formula antitrinitaria si inquadra in questa delimitazione dei “credenti”: lo Stato di ‘Abd al-Malik è *dichiaratamente* islamico.

La scomparsa della figurazione nella quale il Califfo aveva preso il posto dell'Imperatore bizantino e del Sovrano sassanide è parte di questa politica di scomparsa di simboli non islamici cui si aggiunge, ne abbiamo già parlato, la comparsa di una politica sociale anticristiana (pp. 101-102). Quanto alla lingua degli atti ufficiali, che era rimasta quella greca, essa è ora araba; e musulmani, non più cristiani, sono i funzionari. Quanto ad ‘Abd al-Malik egli diviene, lo abbiamo visto, *Khalīfatū ‘llāh*, “Vicario” di Dio (p. 102).

Siamo in presenza dell'inizio di una storia destinata a durare a lungo, quella di un Medio Oriente e di un Mediterraneo orientati al centro di un progetto imperiale, quello di instaurare in terra il Regno di Allāh: dietro la canonizzazione del Corano c'è la visione dell'Islam come religione *definitiva* (corsivo di Dye) destinata a soppiantare Ebraismo e Cristianesimo (p. 103) Qui una notazione di Dye ci riporta allo studio di Webb citato sopra: la centralità dell'Iraq -con il suo governatore Haġġāg- nel processo di formazione dell'Islam storicamente noto. A ciò sembra alludere anche il discorso tenuto dal Califfo a Medina nel 695, una richiesta di pacificazione e di appoggio dopo la vittoria su Ibn al-Zubayr.³⁴

Che di pacificazione si trattasse, lo mostra l'attiva collaborazione delle *élites* medinesi: ‘Urwa, fratello di ‘Abdallāh ibn al-Zubayr e nipote di ‘Ā'isha, è la fonte essenziale della raccolta di *ahādīth* operata da al-Zuhri per conto degli Omeyyadi (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1086, sgg.) fonte scritturale che affianca il testo canonizzato e lo affiancherà in modo sistematico e decisivo. Questo sforzo, dice Dye, è ben comprensibile alla luce delle nuove ribellioni, come quella di al-Mukhtār nel 687, con le quali ha inizio, dopo Karbalā', la rivolta shī'ita. La Profezia si è “excarnata” in un Libro; è quel fenomeno di “illibrazione” di Dio, contrapposto all'Incarnazione cristiana, della quale abbiamo già visto (cfr. *Storia, etc.*, p. 1046).

L'obiettivo di ‘Abd al-Malik, precisa Dye in chiusura, non è un testo che legittimi gli Omeyyadi, ma “un testo nel quale *tutta* la comunità islamica ed essa *soltanto* possa definirsi” (p. 104, corsivi miei). Siamo così giunti *in medias res* e possiamo iniziare a parlare del nostro argomento: la vicenda della Shī'a che ne conforma le fondamenta stesse nella ricerca di un mondo “di Giustizia”

La vicenda può vedersi sotto due prospettive: quella dottrinale che segue il conformarsi dell'odierna dottrina con le sue infinite varianti di percorso; e quella degli eventi attraverso i quali quel percorso dottrinale conobbe le proprie prove. Le due storie non possono esser viste separatamente -questo è nella natura delle cose- ma entrambe hanno una propria narrazione che tenterò di condurre il più possibile unitariamente: nei limiti tuttavia delle esigenze di un racconto.

La vicenda della Shī'a non è infatti una vicenda di “gnostici” e teosofi, “di santi e di poeti”; è anche una vicenda di rivoluzionari che intendevano cambiare il mondo, non certo con la persuasione. La separazione dei due momenti è forse il risultato di quella scuola occidentale che ha guardato alla Shī'a come a un fenomeno teosofico, profumo mistico di un “Oriente” capace di affascinare un occidente borghese e materialista, e di far

³³ Il fenomeno di auto definizione politica e confessionale dello Stato “islamico” come opera degli Omeyyadi, in particolare di ‘Abd al-Malik, è confermato anche da J. Johns, *Archaeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years*, J.E.S.H.O. 46,4, 2003, a partire dai dati, e *dall'assenza* di dati, archeologici: monetazione, iscrizioni, documentazione amministrativa. Nota Johns (p. 422) che l'apparato centralizzato amministrativo e fiscale è assente al tempo di Mu'āwīya e nasce con ‘Abd al-Malik. Il processo nasce -anche sul *coté* zubayride- nel corso della seconda *Fitna*; l'archeologia *non fornisce* documenti che attestino le basi ideologiche del Califato *prima di allora* (p. 418). Fu in quel periodo, lo abbiamo già visto in vari luoghi, (cfr. la voce ‘Abd al-Malik a p. 1355 di *Storia, etc.*, e, a proposito della *shahāda* col nome del Profeta nella monetazione, si veda p. 1327). L'assenza di dati archeologici relativi a uno Stato *islamico* nel periodo del primo Islam, sino all'ultimo decennio del VII secolo, non deve stupire: lo “Stato islamico” nasce soltanto allora.

³⁴ Il testo contiene anche un'allusione al *mushaf* di ‘Uthmān che Dye ha ottime ragioni per non ritenere un'attestazione del presunto “Corano di ‘Uthmān”.

presa sui suoi aspetti (apparentemente) non-conformisti. Insomma: su un certo dandysmo intellettuale frequentatore di fumerie d'oppio esoterico.

Il fatto è che gli errori di prospettiva furono favoriti dalla stessa Shī'a quando *si trasformò* in "ortodossia" duodecimana e stabili che il *proprio* passato fosse un caso di "estremismo" che non la riguardava; quando cioè si reinventò un passato *ad hoc*, come ha sempre fatto ogni "ortodossia". La cosa più interessante che scopriremo, è però che la medesima "gnosi" degli estremisti è al fondamento della teologia di "moderati", i quali poterono così pensare il fondamento ideologico della Rivoluzione del 1979.

Che gli Shī'iti avessero di che obbiettare al Corano canonico, lo si comprende di già dalle circostanze che portarono alla canonizzazione, è conseguente perciò che siano stati due importanti studiosi della Shī'a, D. De Smet e M.A. Amir-Moezzi i curatori di un testo dal titolo inequivocabile, *Controverses sur les écritures canoniques de l'Islam*, Paris, Cerf, 2014, nel quale il problema è stato affrontato da autori diversi sotto profili diversi. Non li esamineremo tutti, limitandoci a quelli che sono d'interesse per il proseguimento di queste note.

Tra questi è da citare in primo luogo l'articolo di J.M.F. Van Reeth, *Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents: Montan et Mani*, che affronta un tema sul quale ci siamo altre volte soffermati, e che appare importante allorché si parla della "gnosi" emergente nella sette shī'ite. Van Reeth pone il problema in una prospettiva che non può ignorarsi: l'Islam che noi conosciamo si è formato nelle tremende lotte che hanno condotto alla formazione della "ortodossia" sunnita: ma i popoli che lo formarono avevano conosciuto altre e diverse tradizioni. Van Reeth cita Mazdakismo, Manicheismo e Mazdeismo, poi si chiede (p. 77) se la *lotta per la sunnizzazione dell'Islam* (corsivo mio) non abbia portato alla scomparsa di elementi costitutivi del primo Islam. Per conseguenza, se quell'elemento diabolico di provenienza estranea, detto dagli eresiologi sunniti *zandaqa*, non fosse in realtà ben interno al mondo oggetto del messaggio profetico, checché ne pensi la tradizione musulmana. Al riguardo egli riprende (pp. 78-79) l'ipotesi di Wansbrough, cioè che l'Islam si sia conformato, così come lo conosciamo, *dopo* la grande espansione araba.

La cosa, vulgata islamica a parte, non deve sorprendere: abbiamo visto che il Corano si canonizza nel passaggio dal settimo all'ottavo secolo, laddove le grandi conquiste risalgono ai primi decenni dell'Egira. Ciò detto, Van Reeth espone tutti quegli elementi, citati più volte anche in *Storia, etc.*, che lasciano riflettere circa le culture religiose sulle quali è maturato o si è affermato l'Islam. Ad esempio: nell'Arabia orientale era presente il Manicheismo; tra le tribù arabe erano diffusi il Cristianesimo, il Giudaismo e lo Zoroastrismo; in Siria era presente il Bardesismo (si veda *Storia etc.* nei luoghi indicati *ivi* a p. 786). Dello Yemen e delle sue presenze giudaiche, cristiane e zoroastriane, avevamo detto; sulla Mesopotamia gnostica mi sono ripetuto poco sopra.³⁵

³⁵ M Asatryan, *Is Ghulāt religion Islamic Gnosticism? Religious Transmission in Late Antiquity*, in L'ésotérisme shī'ite. Ses racines et ses prolongements, sous la dir. de M.A. Amir-Moezzi, Turnhout, Brepols, 2016, mentre opera tutte le necessarie distinzioni tra il *ghuluww* e lo Gnosticismo *propriamente inteso*, mette in rilievo l'importanza del mondo mesopotamico per la sopravvivenza in esso di numerose sette ancora in epoca islamica; di questo però abbiamo parlato più volte. A tale riguardo mi sembra sia opportuno l'ennesimo, spero definitivo, chiarimento sul tema del rapporto tra la "Gnosi" (o teosofia) islamica e lo Gnosticismo, rapporto che ho sempre negato salvo ricordare che già nella radice giudeocristiana dell'Islam, nella comune cultura religiosa della penisola araba con gli altri Paesi del Medio Oriente, e nella collocazione areale della prima espansione islamica, esistevano tradizioni religioso-culturali (e fondamento sociale) tali da poter condurre a interpretazioni "gnostiche" della dottrina. Ora, nella terza edizione della *Encyclopaedia of Islam* (E.I.3, 2017-4, pp. 82-86) è apparso l'articolo *Gnosticism* di K. Van Bladel che intende fare il punto sull'argomento; e lo fa non soltanto negando il rapporto tra il *ghuluww* e lo Gnosticismo, ma anche riprendendo l'analisi sin dall'origine del termine "Gnosticismo". Premesso che egli contesta la traduzione dell'arabo *haqīqa* con "Gnosi" (chi scrive lo ha sempre tradotto con "realtà", e *haqq* con "reale" sulla scorta di Corbin ma anche del Lane, vol. 2°, p. 607) ma non quella di 'arīf, ma'rīf e 'irfān, che afferiscono alla conoscenza e al conoscitore delle cose divine, cioè alla "gnosi", quindi allo "gnostico", il nocciolo del problema risiede indubbiamente in quest'ultima parola. "Gnostico" è infatti aggettivo o sostantivo afferente tanto alla generica "gnosi" un atteggiamento di pensiero che non concerne una specifica religione, può svilupparsi in qualunque contesto- quanto allo Gnosticismo, preciso fenomeno storico che riguarda le vicende del Cristianesimo, con proprie specifiche connotazioni dottrinali che riguardano *soltanto* la storia del Cristianesimo (*La Gnosi, etc.*, p. 28: "una vicenda storica, non un generico atteggiamento religioso"). Ora, spiega Van Bladel, la categoria dello "Gnosticismo" è messa in dubbio dagli stessi studiosi del fenomeno: affermazione che non sorprende davvero l'estensore di queste righe. Come il lettore ricorderà, il testo di *Storia, etc.* (ma già prima quello di *La Gnosi, etc.*, che è del 1989) ha sempre sottolineato la natura puramente accademica della categoria "Gnosticismo" (e di "Gnostici" come di coloro che ne sarebbero i portatori). Sotto questo nome di "Gnostici" (non di "Gnosticismo", termine accademico derivato dal primo, col risultato di rendere un proprio derivato "Gnostici" che, viceversa, ne è all'origine) Ireneo raggruppò dottrine assolutamente disparate che avevano però in comune la negazione della "bontà" di questo mondo; e lo fece per ragioni politiche: eliminare dal nascente Cristianesimo tutto ciò che ne contraddiceva la teodicea, elemento indispensabile di istituzionalizzazione entro le strutture della Ragione classica, quindi della società romana imperiale. Ciò diede origine alla esilarante (mi scuso per il termine, ma a me fa questo effetto) polemica di molti Accademici che, constatando l'evidente eterogeneità delle dottrine, contestarono la competenza degli eresiologi che le avevano raggruppate nell'unica categoria dello "Gnosticismo": categoria inventata dagli Accademici stessi! Ciò che Ireneo intendeva criticare (e deridere) con il termine *gnostikós*, che significa "sapiente", era infatti la presunzione di conoscenza del mondo divino da parte di coloro che volteggiavano in spericolate elucubrazioni teosofiche pur di mettere in dubbio la bontà di questo mondo. "Gnostikós", nel contesto della polemica di allora, si potrebbe infatti tradurre con l'ironico "sapientone", con riferimento alla definizione *tranchante* del Pastore di Hermas cit. in *La Gnosi, etc.*, a p. 119 "incomprensibili e arroganti, infatuati di se stessi, volendo saper tutto, tutto ignorano". Da questa polemica, che ruota attorno alla teodicea e che ha un chiaro fondamento sociale (che questo mondo non sia né "giusto" né "buono", evidentemente può dirlo chi lo subisce, non chi lo gestisce) è nata poi l'invenzione dello "Gnosticismo". Van Bladel, come dicevo, partendo da autori che recentemente hanno messo in dubbio (finalmente!) la categoria dello Gnosticismo (Williams, 1996; Brakke, 2011) nega -giustamente- rapporti tra questo e la "gnosi" islamica; cosa che, in *Storia, etc.*, era stata fatta (pp. 1253-1254) sulla scorta delle osservazioni di Stoyanov. Per non dire della critica al funambolico uso di "gnosticheggiante" (*ivi*, p. 1174) usato da alcuni autori per tentar di coniugare l'evidenza della differenza con l'ormai acquisita abitudine di riferire la generica "gnosi" allo specifico "Gnosticismo" del primo Cristianesimo; tutto ciò perché "gnostico" come attributo, è termine che può riferirsi tanto alla pratica della gnosi quanto alla pratica dello Gnosticismo, emergenza storica del primo

Nel suo lungo elenco Van Reeth ricorda anche (pp. 98-99) la presenza del Montanismo nelle provincie arabiche dell'Impero bizantino; e il Montanismo, del quale s'è parlato in *Storia, etc.*, fu una di quelle "eresie" fondate sull'originario impulso messianico del primo Cristianesimo, che sosteneva la ripetitività del fenomeno profetico.³⁶ Il Mazdakismo poi, era presente nella stessa Mecca (p. 97; cfr. *Storia, etc.*, p. 118).

Tutto ciò va oltre i nostri più limitati obbiettivi d'indagine, ma conforta la tesi sempre sostenuta, la presenza di una componente "gnostica" già nel fondamento dell'Islam, ciò che rende meno estranea all'Islam la "gnosi" shī'ita, ivi comprese tutte le sue espressioni note come *ghuluww*: oltre a rendere non necessariamente "iranico" il fenomeno (cfr. le osservazioni di Scarzia Amoretti e altri nella nota 1 a p. 194 di *Storia, etc.*). Del resto, Van Reeth si occupa anche di esaminare a lungo (pp. 113-136) i testi montanisti e manichei, sempre con l'obbiettivo di trovarvi analogie con il testo coranico, nel quale crede di scorgere una loro esegesi (p. 137).

Apertamente orientati a discutere lo specifico problema della Shī'a sono i due articoli di Amir-Moezzi e di De Smet contenuti nel medesimo volume. Il primo, *Al-Šaiḥ al-Mufīd (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran*, tratta dell'atteggiamento degli imāmīti nei confronti del Corano. Sottolinea *imāmīti*, piuttosto che shī'iti, perché la posizione di Moezzi tende a valorizzare l'elemento *religioso* della Shī'a, mettendone un po' in ombra quello *politico*. Sono perciò, secondo lui, ragioni "storiche e religiose" (p. 201) a condurre gli imāmīti, in epoca bûyide, ad abbandonare progressivamente la denuncia della contraffazione sunnita del Corano (pp. 202-203). Prima di allora la tesi della contraffazione era stata prevalente nel mondo shī'ita, e al tema erano state dedicate molte opere;³⁷ tuttavia la fine dell'emarginazione conseguente all'avvento dei Bûyidi portò rapidamente, dopo la nascita dell'imāmismo duodecimano, all'abbandono della contestazione; ne darà atto Ibn Bâbûya († 991) che apertamente accetterà, per la propria comunità, il testo trådito (p. 205).³⁸ La scelta non fu tuttavia recepita dall'intera comunità duodecimana, è il caso di al-Mufīd che, posteriore a Ibn Bâbûya, mantenne l'antica posizione shī'ita circa la falsificazione del Corano.

Il secondo di questi articoli, *Le Coran: son origine, sa nature et sa falsification*, fa riferimento alle tesi ismailite, nelle quali si assiste non tanto ad una contraddizione del testo trådito, quanto ad una sua lettura esoterica che ne contestualizza e storicizza i limiti di attualità; il Corano stesso poi, verrà abrogato quando

Cristianesimo. Accertato dunque -spero definitivamente grazie all'autorevolezza della *Encyclopaedia of Islam*, che la "gnosi" islamica non ha a che vedere con lo "Gnosticismo" cristiano; acclarato che non esiste la "confusa categoria" dello "Gnosticismo islamico" (Van Bladel, p. 85) sia tuttavia concesso di continuare a parlare di "Gnosi islamica", magari con l'uso del virgolettato come ho fatto abitualmente: se non altro perché "Gnosi" -come diceva a proposito di "Gnosticismo" Morton Smith nella sua polemica da me citata alle pp. 26-27 di *La Gnosi, etc.* e da Williams ricordata a chiusura del proprio testo- è ormai un "brand name with a secure market": forse precisamente a causa della sua vaghezza. Le differenze non possono tuttavia far ignorare le somiglianze, perché tutte le "gnosi" mostrano delle necessarie convergenze innestate dal loro fondamento (nella frustrazione sociale?): ad esempio, la divinizzazione dei loro protagonisti. Perciò ricordo di aver usato anch'io, trattando del *ghuluww* e del fenomeno alchemico, che tanto nell'Islam quanto nel Cristianesimo prevede la possibilità di divinizzazione dell'adepto (trasformazione in Imām, ovvero "cristificazione") il termine "Gnosticismo" come termine di paragone (brand name with a secure market?). Comunque siamo in entrambi i casi, e ancor più la cosa è evidente nell'Ismailismo, dinnanzi a strutture ontologico-cosmogoniche *neoplatoniche*: un dato culturale di fondo che dovrebbe far riflettere. Ho infatti sottolineato a suo tempo come il "neoplatonismo" sia originario della religiosità mediorientale (e non a caso il primo "neoplatonico" fu Filone) che da Plotino in poi fu adattato nelle categorie del pensiero greco. Dopo di allora è rimasto il percorso obbligato per chi tentasse di dare una spiegazione "razionale" della Creazione e del rapporto tra Dio e il mondo: con tutti gli inconvenienti del caso allorché esso si rivela il fondamento di rivendicazioni sociali, anche antinomiche, comunque eversive dello *status quo*. Perciò, ferme restando le distinzioni, ferma restando la mancanza di connessioni dirette, ferma restando l'estraneità all'Islam di qualunque ipotesi diteista, fermo restando che "Gnosticismo" non può essere nulla di più che un "brand name", non trovo scandaloso il paragone tra Gnosticismo e *ghuluww*. C'è in comune il sottofondo sociale di chi non ritiene di vivere nel migliore dei mondi possibili e tenta di darne una ragione come può.

³⁶ Nel Montanismo, si ricorderà, avevano un ruolo le profetesse; e di profetesse in Arabia ai tempi del Profeta, è giunta notizia: Van Reeth ne parla esplicitamente a p. 107. Le sue tesi sembrano mostrare convergenze con quelle di Webb (cfr. *supra*) circa i fenomeni di "arabizzazione" dell'Islam e di "islamizzazione" del mondo arabo, avvenuti nel tempo.

³⁷ La tesi iniziale degli Shī'iti era stata di considerare l'esistenza di un altro Corano, quello "vero", custodito da 'Alī. L'argomento è trattato in Kohlberg, E. - Amir-Moezzi, M.A., *Revelation and Falsification. The kitāb al-qir'āt of Ahmad b. Muhammad al-Sayyārī*, Leiden-Boston. E.J. Brill, 2009, nella sua parte introduttiva. Gli Autori ricordano (p. 2) che il concetto di falsificazione di un testo sacro preesiste all'Islam, e che gli Shī'iti avrebbero potuto ereditarla da una delle tante sette "gnostiche" del Medio Oriente; e che le vicissitudini del testo, delle quali abbiamo parlato, avvaloravano indubbiamente le possibilità della falsificazione. Si sarebbe trattato di un certo numero di omissioni che avrebbero caratterizzato il testo "di 'Uthmān", dal quale sarebbero scomparsi i passaggi relativi al presunto ruolo di 'Alī quale erede designato del Profeta. Si noti che gli Autori citano in parallelo tutti i dubbi degli studiosi occidentali (già citati più volte in *Storia, etc.*, e nuovamente qui) sulla corrispondenza tra il testo trådito e la predicazione originale. Questa posizione degli autori shī'iti, come abbiamo ricordato sopra, venne meno progressivamente in epoca bûyide quando si assisté, per evidenti ragioni di convenienza *politica*, alla "normalizzazione" della Shī'a e alla presa di distanza del suo *establishment* dalle manifestazioni rivoluzionarie classificate come "estremismo" (*ghuluww*). Kohlberg e Moezzi definiscono il cambiamento come passaggio dalla tradizione esoterica ad una razionalistico-giuridica: su questo torneremo *infra*. M.M. Bar-Asher, *Variant Readings, etc.*, cit. in nota 7 *supra*, esamina le tradizioni imāmīte relative a presunte eliminazioni, cambiamenti, etc., operate dagli Omeyyadi sul testo (presunto) originario, elencando esplicitamente le divergenze testuali. Bar-Asher nota tuttavia che al rigetto del testo canonico, avvalorato anche da tradizioni attribuite al 6° Imām, fece seguito la sua accettazione in epoca bûyide, quando la Shī'a fu ufficialmente legittimata (p. 41) e non fu ritenuto opportuno uno scontro con il Sunnismo (p. 49). Un particolare interessante sulla natura della disputa viene messo in luce a p. 46: nonostante la denuncia di falsificazione del testo, le numerose varianti shī'ite non furono mai "canonizzate" ad opera della Shī'a. Si dà soltanto il caso di un Corano rinvenuto in India, nel quale, accanto alle varianti, appaiono anche due *sūwar* (pl. di *sūra*) apocriefe nelle quali è attestato il mandato di Maometto ad 'Alī.

³⁸ Sull'argomento si veda anche quanto riportato nella nota 7, *supra*. Segnala Amir-Moezzi (p. 207 in nota 2) che lo stesso Khomeyni tornò sull'argomento della falsificazione in un passaggio del suo *Kašf al-asrār* (*Svelamento dei segreti*) poi espunto dopo la Rivoluzione.

giungerà il *Qā'im*, il Resurrettore.³⁹ Di questo e d'altro parlammo già a proposito dell'Ismailismo nizārīta, quindi non insisto sul pur notevole saggio di De Smet.

Quel che mi sembra opportuno segnalare è che un qualche fondamento nella denuncia shī'ita doveva pur esserci: in un vecchio suo articolo sulla Shī'a zaydīta, A. Jeffery⁴⁰ notava, a p. 249, che la denuncia shī'ita del testo "di 'Uthmān" fu molto precoce e forse non infondata, visto che l'ortodossia sunnita dovette inventare delle tradizioni nelle quali 'Alī esprimeva la propria incondizionata approvazione del testo.

In effetti la denuncia shī'ita andava al di là delle presunte contraffazioni del Corano: essa riguardava la legittimità stessa dei primi tre Califfi, che avrebbero sottratto ad 'Alī la successione cui era stato destinato dal Profeta. Questa ha tuttavia l'aspetto di una "storia" inventata in epoca posteriore, e il problema della nascita di un "partito di 'Alī" sembra piuttosto riguardare la piega che prese la comunità dopo l'avvento del potere qurayshita. Come ricordato in *Storia, etc.*, pp. 1055-1056, i protagonisti del primo Islam (gli *ansār*, ma non soltanto) videro il proprio ruolo marginalizzato dal ritorno dal vecchio potere contro il quale avevano combattuto: e fu tra loro, dopo l'assassinio di 'Uthmān, che nacque il sostegno ad 'Alī.⁴¹

*Il sostegno nacque dunque in nome di una rivoluzione tradita e di un richiamo alle origini dell'Islam -l'instaurazione di un nuovo ordine religioso in luogo del vecchio ordine tribale. Soltanto in seguito inizierà l'elaborazione ideologica che conduce alle concezioni imāmīte.*⁴²

In questo senso, nel senso del richiamo al nuovo ordine scaturito con la religione del Profeta, è comprensibile il richiamo ad 'Alī, e successivamente al figlio Husayn, figlio della figlia del Profeta: un richiamo che ha un sapore politico di per sé, *di richiamo alla fedeltà verso una rivoluzione religiosa e perciò anche sociale*, che non necessitava dei fondamenti esoterici elaborati soltanto in epoca posteriore.⁴³

³⁹ Della figura del *Qā'im* abbiamo parlato in vari luoghi di *Storia, etc.* M.M. Bar-Asher, *Outlines of Early Ismā'īlī-Fātimid Qur'ān Exegesis*, J.A., 296,2, 2008 nota la scarsa esegesi ismailita, ciò che si comprende alla luce di due principi. Il primo è che per gli Ismailiti, contrariamente alla dottrina duodecimana, un Imām è *sempre* presente; il secondo è che il commento riguarda soltanto quei passi che si prestano ad una interpretazione esoterica, ad una scoperta del *bātin* sotto lo *zāhir*. Importanti sono poi quei passi la cui interpretazione esoterica può portare a convalidare la dottrina ismailita. Nell'esegesi ismailita si deve anche tener conto che essa è tendenzialmente un segreto destinato agli iniziati (p. 275) similmente a quanto accade tra i Drusi (la cui dottrina deriva da quella fātimida, cfr. *Storia, etc.*, pp. 1189-1191) e i Nusayriti. Un punto in comune tra l'esegesi imāmīte e quella ismailita è comunque rappresentato dall'ostilità verso i primi tre Califfi; Bar-Asher ricorda che proto-imāmīte e proto-ismailiti vissero fianco a fianco in Iraq (p. 282); ma questa è storia che già conosciamo.

⁴⁰ *The Quran's Reading of Zayd b. 'Alī*, R.S.O., 16, 1936.

⁴¹ Si veda anche M. Yazigi, *'Alī, Muhammad and the ansār: The Issue of Succession*, J.S.S., 53,2, 2008, p. 302: il peggioramento delle condizioni dei protagonisti del primo Islam sotto Abū Bakr, 'Umar e 'Uthmān genera l'appoggio ad 'Alī. Sul fronte Sufyānide la risposta fu l'azione di Mu'āwīya (culminata a Siffin e con l'uccisione di 'Alī) che strinse un patto di potere con 'Amr ibn al-ʿĀṣ; cfr. A. Marsham, *The Pact (Amāna) between Mu'āwīya ibn Abī Sufyān and 'Amr ibn al-ʿĀṣ (656 or 658 c.e.): "Documents" and the Islamic Historical Tradition*, J.S.S., 57,1, 2012. Marsham ritiene si possa dare un certo credito all'autenticità del documento tradito.

⁴² Su questo punto debbo ritenermi in dissenso con la tesi espressa da importanti studiosi della Shī'a quali M.A. Amir-Moezzi e Ch. Jambet, che nel loro *Qu'est-ce que le shī'isme?*, Paris, Cerf, 2014, invocano l'esoterismo del *bātin* e dello *zāhir* come "visione del mondo" *originaria* che genera la shī'a (cfr. Cap. primo: *Origine e visione del mondo*). Ciò porta diritto alla primogenitura duodecimana nel movimento facendolo apparire come fenomeno originario; laddove, al contrario, essa fu il prodotto di circostanze storiche successive. Per conseguenza, nel capitolo successivo le manifestazioni della shī'a che precedettero la svolta duodecimana (le varie rivolte a partire dai seguaci di Muhammad ibn al-Hanafiyya, lo Zaydismo, e tutti i movimenti che verranno in seguito considerati "ghuluww") vengono declassate a fenomeno effimero che non interessa indagare (p. 41, in nota 1). È appena il caso di ricordare che, a porre l'imāmismo alle origini, è an-Nawbakhtī in epoca būyide, in ciò seguendo la logica di tutti gli eresiologici per i quali la "ortodossia" è sempre all'inizio; né potrebbe essere diversamente. Si ricorderà che, al contrario, la linea duodecimana inizia a prender corpo soltanto nell'ottavo secolo con il 6° Imām, e soltanto grazie al suo personale prestigio, per poi affermarsi tra il IX e il X secolo. Per gli altri shī'iti -i non duodecimani- "Imām" era chiunque avesse innalzato la bandiera della rivolta contro gli Omeyyadi. Ne risulta così una storiaedulcorata della Shī'a che rende comprensibile la rivelazione khomeynista soltanto come esito di una *deriva* clericale iniziata con la scuola *usūlī* in epoca safavide; deriva che rappresenterebbe un *tradimento* della natura puramente *teosofico-esoterica* delle *origini* (cfr. la diversa posizione della Bayhom-Daou nella nota 43 *infra*). Mi sembra importante non confondere l'attesa apocalittica segnalata dallo stesso Moezzi (cfr. la precedente nota 19) con l'esoterismo "gnostico". Il punto è precisamente qui: *le origini della Shī'a duodecimana non sono le origini della Shī'a*, la Shī'a nasce *prima* della sua versione duodecimana, e non nasce duodecimana, nasce *politica*; la vicenda "teosofico-esoterica" narrata da Moezzi e Jambet non soltanto viene *dopo*, come *presa d'atto di una sconfitta*; ma nasce nel *ghuluww* come pensiero eversivo che fiancheggiava l'ambiguo quietismo degli Imām*; soltanto in seguito esso verrà addomesticato nella nascente teologia duodecimana. Su questo non sembrano aver dubbi gli stessi Autori i quali notano, a p. 62 in nota 1 che le grandi figure dell'estremismo hanno tesi che si ritrovano nell'insegnamento "ufficiale, sedicente moderato" e che perciò non è chiaro il ruolo dei *Ghulāt*; e a p. 65 che i più "esoteristi" tra i discepoli di Dja'far sono tra i più rivoluzionari sul piano *politico*. Il corsivo è mio e tende a sottolineare il ruolo dell'esoterismo come evoluzione ideologica di una politica che aveva perso la lotta per il potere (* evito il plurale *a'imma* perché inusuale nella saggistica; purtroppo la lingua italiana non consente di creare i plurali, come in inglese e francese, con l'aggiunta di una semplice "s" finale: "*Imāms*").

⁴³ "'Alī's party' did not take on religious characteristics until after the catastrophe of Karbalā', that is, not until it failed politically": così scrive H. Halm, corsivo suo, in *Shī'a Islam. From Religion to Revolution*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1997, p. 16. Faccio notare il rapporto posto da Halm tra sconfitta politica e inizio del movimento religioso-esoterico; anche chi scrive ebbe occasione di mettere in relazione esoterismo e sconfitta. "It is significant that under al-Baqir's successor al-Sadiq, the sectarian doctrine of the Imamate was formulated": così A.A. Sachedina, *Islamic Messianism*, cit. in Bibl. a p. 1351 di *Storia, etc.*, p. 14. Nella successiva p. 15, Sachedina afferma poi: "The belief that the Imams were the 'speaking (al-natiq) Qur'an' who knew the esoteric interpretation of the Book, most probably began during al-Baqir's time". Nota inoltre Sachedina che soltanto con il 6° Imām e i suoi successori nasce l'idea di un ruolo messianico degli 'Alīdi. A p. 6, Sachedina aveva inoltre affermato che soltanto gradualmente il ruolo degli 'Alīdi nell'Imāmato divenne un fatto religioso e, a p. 10, che furono i Kaysāniti i primi a conferire un ruolo messianico all'Imām. L'uccisione di 'Uthmān e la proclamazione di 'Alī nel 656, furono conseguenza della mancata realizzazione del "giusto" ordine promesso, che aveva infiammato i seguaci del primo Islam (p. 4). Vorrei sottolineare al riguardo che sino ad Husayn, i contendenti alla successione di 'Alī sono figure politicamente in causa: Hasan, il primo figlio, che rinuncia a favore di Mu'āwīya e muore nel 670; Mu'āwīya che muore nel 680, l'anno stesso nel quale suo figlio Yazīd I uccide a Karbalā' il secondo figlio di 'Alī, Husayn, che, contrariamente al fratello Hasan, si era ribellato in nome dell'eredità paterna. Yazīd I muore a sua volta nel 683, l'anno stesso nel quale si proclama Califfo nello Hijāz ibn al-Zubayr; gli succede il figlio Mu'āwīya II che però viene

Non mi trattengo sulla vicenda delle insurrezioni shî'ite che ho già raccontato altrove, per una cui esposizione sintetica, ancorché non simpatetica, posso rinviare a W.F. Tucker, *Mahdis and Millenerians. Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge, Un. Press, 2007;⁴⁴ mi limito a brevi cenni sulla scorta della ricerca di M.A. Buyukkara, *The Imâmî-Shî'i Movement in the Time of Mûsâ al-Kâzim and 'Alî al-Rîdâ*. Thesis submitted to the Un. of Edinburgh for the Degree of Doctor of Philosophy, June 1997, che ha il pregio di condurci sino all'ottavo Imâm e oltre, un periodo molto importante per l'evoluzione del futuro partito duodecimano.

Buyukkara ricapitola molto brevemente, sostanzialmente sulla scorta di an-Nawbakhtî, gli episodi di rivolta che vanno da al-Mukhtâr (684-687) all'insurrezione di al-Nafs al-Zakiyya (762) -vicende sulle quali non torno- notando come i cardini dell'esoterismo shî'ita (*ghayba* e *radj'a*, fondamentali per la concezione duodecimana) siano stati posti da al-Mukhtâr; senza contare il concetto di Mahdî che sorregge la plurisecolare speranza in un mondo "giusto" a venire. Ulteriori concetti matureranno ancora nel *ghuluww*: l'impeccabilità (*ma'sum*) dell'Imâm, la trasmutazione delle anime (*tanâsukh*) e la condanna dei primi tre Califfi.

Due cose sono da notare. Dopo Husayn, il movimento shî'ita si riconobbe in Muhammad ibn al-Hanafiyya, non in 'Alî Zayn al-'Âbidîn; e la linea husaynide, se si eccettua Zayd ibn 'Alî, fratello di Muhammad al-Bâqir, rimase sempre defilata dagli eventi. La Shî'a come partito rivoluzionario eternamente sconfitto, partito di martiri, maturò altrove.

Secondo Buyukkara, la depolitizzazione della linea 'alîde-husaynide messa in atto dal 6° Imâm (si ricordi il suo rifiuto di partecipare ai movimenti 'alîdi avvenuti in contemporaneità o subito dopo la rivoluzione 'abbâside) ebbe il risultato di salvare la linea husaynide dalle persecuzioni 'abbâsidi (p. 39). Egli tuttavia non manca di ricordare quanto abbiamo già notato in *Storia, etc.*: la non chiara vicinanza di "estremisti" suoi discepoli, che gli attribuirono dottrine da lui respinte (p. 41).

Djâ'far al-Sâdiq tenne dunque una linea che, come quella del padre, anche lui con un *entourage* di "estremisti", sembra orientata ad una continua dissimulazione, a negare cioè la paternità dell'esoterismo eversivo che circolava nel suo ambiente. Ricordo in particolare, e ne fa cenno anche Buyukkara, il suo rapporto con il fiorire dell'alchimia spirituale di Jâbir ibn Hayyâm; lo ricordo perché già in *Storia, etc.* abbiamo avuto modo di apprezzare il carattere ereticale/eversivo di questa disciplina.

Ciò premesso Buyukkara entra nel vivo della propria ricerca, l'epoca del 7° e dell'8° Imâm "uno dei periodi più importanti nella formazione della Shî'a duodecimana" (p. 45).⁴⁵ Abbiamo visto a suo tempo la crisi che interessò il movimento alla morte di al-Sâdiq: crisi di successioni contestate, nascita dell'Ismailismo e della Shî'a settimiana: i tratti rivoluzionari della Shî'a erano dunque ancora ben vivi sotto la *taqiyya* della linea ufficiale.⁴⁶

sconfitto (e muore) l'anno dopo, nel 684, ad opera di Marwân, che muore, a sua volta, nel 685 lasciando il posto di Califfo in Siria ad 'Abd al-Malik il quale, a sua volta, eliminerà il rivale Ibn al-Zubayr nel 692, inaugurando così il Califfo Omeyyade. Scomparsi i contendenti diretti, i pretendenti 'alîdi non potranno che combattere in nome di una ideologia che inizia a prendere corpo: ma è interessante notare che a farlo non saranno gli husaynidi. Il primo movimento è quello dei *tawwâbûn*, i "pentiti" (di non aver aiutato Husayn) nel 684, ma il primo con una ideologia "esoterica" è quello di al-Mukhtâr nel 687, in nome (non è chiaro se per conto) di Muhammad ibn al-Hanafiyya considerato 4° Imâm (la consacrazione di 'Alî Zayn al-'Âbidîn in quel ruolo è controversa sino all'avvento del di lui figlio, Muhammad al-Bâqir, come 5° Imâm). L'eredità della rivolta passa poi ad Abû Hâshim, il figlio di Muhammad; ma di questo e di tutte le altre rivolte, e del loro "esoterismo", abbiamo già fatto cenno, e tutte appartengono al cosiddetto *ghuluww*. Là nasce l'esoterismo al quale attingeranno i Duodecimani per elaborare la propria teologia al tempo dell'Occultamento dell'ultimo Imâm. T. Bayhom-Daou, *Hishâm b. al-Hakam (d. 179/795) and the Doctrine of Imâm's Knowledge*, J.S.S., 48,1, 2003 ricorda a p. 76 l'origine tarda (con il 7° Imâm, *et pour cause!*) della fondamentale (per i Duodecimani) dottrina del *nass*, la trasmissione dell'imâmato per designazione (paterna). A p. 83 in nota 47 ricorda anche la complessa elaborazione della dottrina dell'infallibilità dell'Imâm, alquanto dubbia in presenza di Imâm divenuti tali in età infantile (il 9° e il 10°); etc. La stessa Autrice ha anche avanzato l'ipotesi che il *ghuluww* dell'ottavo secolo fosse "gnostico" soltanto nella propaganda imâmîta di Nawbakhtî (cfr. *The Second Century shî'ite gulât were they really Gnostic?*, J.A.I.S., 5, 2003-2004). Comunque sia sembra si possa affermare che: 1) a prescindere dal mitico 'Abdallâh ibn Sabâ, le prime dottrine esoteriche appaiono con al-Mukhtâr e con i Kaysâniyya; 2) in tal caso siamo nell'ambito del *ghuluww*, come lo sono anche dando credito al movimento dei sabâ'iyya; 3) la linea 'alîde con Hasan (peraltro rinunciatario) e Husayn invocava un diritto connesso al ruolo del padre nella rivoluzione islamica e alla discendenza materna dal Profeta, quindi al ruolo di *eredi della Rivoluzione*; 4) al contrario, al tempo della *ghayba*, l'Imâmismo assumerà, nella propria teologia, l'esoterismo del *ghuluww* opportunamente rimodellato in termini *quietisti*; 5) del resto, come vedremo ancora, la linea "estremista" e quella imâmîta si dividono *chiaramente* soltanto in epoca bûyide; negli anni del 5° e 6° Imâm la reciproca estraneità, benché proclamata, non è del tutto chiara. Naturalmente, si può partire anche da punti di vista diversi; ad esempio M.O. Pierce, *Remembering the Infallible Imams: Narrative and Memory in Medieval Twelver Shi'ism*, Dissertation submitted, etc., Boston Un., 2013, alle pp. 18-19 esprime un interesse minore per i "fatti" e viceversa un interesse specifico per la Shî'a come costruzione *letteraria* di una memoria collettiva. Si tratta senz'altro di una scelta comprensibile come campo d'indagine, ma la realtà delle origini non può, a mio avviso, essere sottovalutata, altrimenti si torna all'obiezione che muovevo nella precedente nota a Moezzi e Jambet: si perde di vista la coerenza della rivoluzione khomeynista con le eterne attese del popolo shî'ita.

⁴⁴ Non simpatetica: Tucker prende a proprio modello il testo di N. Cohn sulle eresie del nostro Medioevo, *I fanatici dell'Apocalisse*, del quale credo di aver mostrato a suo tempo la totale inaccettabilità, in primo luogo sul piano *scientifico*: l'Autore fonda il proprio giudizio storico sugli "eretici" in base ai soli documenti d'accusa degli eresiologi assunti alla lettera come "verità" storica. Cfr. *Storia, etc.*, p. 981, e le note 89, 90, 91 a p. 160, *ivi*.

⁴⁵ Colgo l'occasione per ricordare quanto segnalato in *Storia, etc.* a p. 1164 sulla scorta di Kohlberg: il termine "duodecimani" appare soltanto verso il 1000. Lo ribadisce Kohlberg nel suo articolo *Early Attestations of the Term 'Ithnâ 'Ashariyya*, J.S.A.I. 24, 2000, nel quale conclude (p. 353) che non c'è evidenza che il termine sia stato usato durante l'occultamento minore (874-941); prima di allora la definizione usata per i futuri Duodecimani era quella di "Shî'iti" o di "Imâmîti" (*ivi*).

⁴⁶ T. Bayhom-Daou, *The Imam's Knowledge of the Quran according to al-Fadl b. Shâhdân al-Nisâbûrî*, B.S.O.A.S., 64,2, 2001 ricorda la posizione di Hodgson, *How did the Early Shi'a, etc.* cit in Bibl. a p. 761 di *Storia, etc.*, secondo il quale l'interazione tra *ghuluww* e

Questa crisi è verosimilmente da connettersi con la situazione di sostanziale fallimento nella quale la *leadership* husaynide aveva condotto la shî'a: il rifiuto del 6° Imâm di appoggiare, nel 762, la rivolta degli hasanidi Muhammad (al-Nafs al-Zakiyya) e Ibrâhîm b. 'Abdallâh, aveva definitivamente consegnato agli 'Abbâsidi la vittoria nella rivolta anti-omeyyade. Eppure, anche in quella circostanza si assistette ad un comportamento ambiguo, perché della rivolta avevano partecipato due figli di Dja'far, 'Abdallâh e Mûsâ (che fu poi il 7° Imâm). Non solo: vi parteciparono anche Husayn b. Zayd b. 'Alî e suo fratello, due figli del fratello di Muhammad al-Bâqir che si era ribellato nel 740 dando origine alla shî'a zaydita, e che erano stati adottati da Dja'far dopo la morte di Zayd. Dunque ben quattro membri della famiglia del 6° Imâm, formalmente quietista ma difficilmente estraneo alla faccenda, tanto che dovette esserci un accordo segreto tra lui e Muhammad b. 'Abdallâh (Buyyukkara, pp. 96-97); e tant'è che gli 'Abbâsidi decisero di tenere sotto stretto controllo la famiglia dopo la morte di Dja'far (ivi, p. 107).

Quanto *ghuluww* circolasse attorno alla dinastia husaynide lo si vede bene da ciò che accadde dopo la morte di Dja'far. Come noto, una parte dei suoi seguaci sostenne l'imâmato di Ismâ'il, peraltro premorto al padre che -si dice- lo aveva nominato proprio erede (ma ci fu chi disse che ci aveva ripensato perché il ragazzo era amante del vino); la vicenda non è chiara e ne abbiamo già parlato perché da lì nasce l'Ismailismo con tutte le sue future versioni: Qarmati, Fâtimidi, Nizârîti, Tayyibiti (q.v.).

A sostenere Ismâ'il, che, in vita, era stato in contatto con i Khattâbîti, c'erano i Kaysânîti.⁴⁷ Mûsâ e 'Abdallâh, detto al-Aftah per la sua testa; alla morte di Dja'far si proclamarono entrambi Imâm, il primo sostenuto dai kaysânîti, il secondo dai mu'ammariyya (q.v.); 'Abdallâh però morì soltanto 70 giorni dopo la morte del padre. Interessante notare che, a sostenere Mûsâ, vi fosse Mufaddal al-Djufî, personaggio che già conosciamo, il cui nome è legato ai noti testi "gnostici" ed eversivi studiati da Halm.⁴⁸

La morte del 6° Imâm segnò la frammentazione delle varie anime che componevano la Shî'a imâmîta;⁴⁹ quelle rivoluzionarie che si incanalavano nei vari esiti settimiani, e quelle che si articolavano lungo le varie possibili vie di successione all'imâmato di Dja'far. Nota Buyyukkara il consolidarsi dell'ipotesi che l'imâmato potesse essere oggetto di successione tra fratelli, grazie all'antecedente di Hasan e Husayn: un'ipotesi che ebbe conseguenze in tempi successivi allorché, alla morte dell'undicesimo Imâm, vi fu il tentativo di continuare una vicenda ormai agli sgoccioli con Dja'far, fratello di Hasan al-'Askarî. Vinse l'*establishment* con la proclamazione dell'Occultamento, che consegnò il ritorno salvifico dell'Imâm/Mahdî ad un imprecisato futuro e la gestione della comunità alla prudenza dei notabili.

Interessante anche il caso dei cosiddetti waqîfîti (q.v.) un'opzione emersa in varie circostanze alla morte di un Imâm, in questo caso consolidatasi sia attorno al 6° Imâm, sia attorno ad 'Abdallâh al-Aftah. Questa tendenza a negare la realtà di una morte trasformata in occultamento foriero di un ritorno (*ghayba* e *radj'a*, dottrine di vecchia data) aveva una sua ragione molto terrena nella rete dei collettori finanziari del defunto Imâm, che avevano interesse a trattenere in nome e per conto del defunto ciò che avrebbero dovuto versare nelle

Imâmismo rimane un aspetto oscuro di queste vicende. L'Autrice cita anche l'opinione di Moezzi circa il carattere inizialmente esoterico dell'Imâmismo. La natura divina della conoscenza dell'Imâm, secondo lei, non faceva parte inizialmente della dottrina imâmîta; prima dell'Occultamento, sostiene a p. 190, si reputava che la conoscenza dell'Imâm fosse fondata su una trasmissione diretta ricevuta dal Profeta; l'idea di una conoscenza divina nasce nel *ghuluww*. D. Buckley, *On the Origins of shî'i Hadith*, The Muslim World 88,2, 1998, sottolinea la natura eterogenea dello shî'ismo pre-'abbâside, ciò che fa pensare ad una relativa assenza di dottrina consolidata. Quanto al movimento, esso era genericamente talibide, includeva cioè, oltre agli hasanidi, anche i dja'farîdi, cioè i discendenti del fratello di 'Alî. Il rappresentante del movimento era definito al-Rîdâ (al-Rîza, in persiano) cioè il prescelto (della famiglia del Profeta): stesso titolo usato dall'ottavo Imâm quando al-Ma'mûn lo scelse come proprio erede. Buckley ricorda inoltre come anche *leaders* hasanidi e dja'farîdi ebbero il proprio stuolo di seguaci nella galassia shî'ita. La linea quietista del 5° e 6° Imâm si rivelò infine vincente con il fallimento di una rivoluzione, quella 'abbâside, che non inaugurò l'atteso Regno della Giustizia; ne emerse la sistematizzazione di una dottrina e la definizione di una "ortodossia", quella duodecimana.

⁴⁷ Per tutte queste sette di *Ghulât* rinvio a *Storia, etc.*, per il tramite dei suoi Indici analitici.

⁴⁸ Su Mufaddal si veda M. Asatryan, *Heresy and Rationalism in Early Islam. The Origin and the Evolution of Mufaddal Tradition*, A dissertation presented, etc. Yale Univ., May 2012. Asatryan ha potuto mostrare che non fu Mufaddal l'autore dei testi "gnostici" a lui attribuiti, e che la sua demonizzazione come arcieretico fu un evento tardo (p. 59). Quel che è interessante nell'analisi di Asatryan è la chiara evidenza della normale convivenza, nella Shî'a attorno alla famiglia husaynide, di elementi "estremisti" e "quietisti" (p. 60) condizionati in ciò dalle rispettive posizioni sociali. Mufaddal era un cambiavalute, figura importante nella rete economica degli Imâm e rappresentante, insieme ad artigiani e commercianti, del ceto medio cui apparteneva gran parte della comunità shî'ita di Kufa (p. 61). Nella Shî'a convivevano diverse anime sociali e la famiglia husaynide vi aveva un ruolo necessariamente ambiguo perché, se l'estremismo si nutriveva delle aspettative di giustizia -eternamente tradite- dell'ambiente artigiano e commerciale, gli Imâm erano pur sempre appartenenti ad un notabilato, sconfitto e turbolento quanto si vuole ma pur sempre con un proprio reale ruolo di potere sociale nella società islamica. Quanto alla linea imâmîta duodecimana, essa emerse più tardi allorché anche nel mondo shî'ita, grazie all'avvento dei Bûyîdi, emerse un notabilato interessato ad un atteggiamento legalitario nella società sunnita, e a conformare perciò l'immagine della tradizione imâmîta a questa loro linea politica: un'immagine del lignaggio husaynide disegnata a propria convenienza *dopo essersi liberati della realtà* grazie al mito dell'occultamento (mutuato dal *ghuluww*!). Pierce (loc. cit., p. 19) afferma "I contend that what goes farthest making twelver shî'ism coherent as a category is a 'constitutive narrative': la Shî'a duodecimana, *nella sua ideologia*, è figlia di un racconto, di una progressiva costruzione letteraria che ha trasformato la tensione rivoluzionaria delle origini nella memoria di angherie subite da eroi senza macchia. Tornando a Mufaddal, non c'è quindi nulla di strano nella sua contemporanea vicinanza sia al 6° e 7° Imâm, che al *ghuluww* khattâbîta: è *viceversa interessante constatare l'artificiale divisione tra il "santino" dei dodici Imâm e lo "estremismo" -condannato- dei loro sostenitori*, avvenuta *più tardi*, nell'epoca dell'imâmismo duodecimano consolidato che crea per sé una propria ideologia e una propria "storia" adeguate alla rispettabilità di un *establishment*, ancorché minoritario.

⁴⁹ Buyyukkara, p. 99, sottolinea, tra le varie cause della diaspora, il timore per il crollo dell'organizzazione sotto 'Abdallâh al-Aftah, le cui scarse doti intellettuali emersero evidenti ad un primo contatto con i fedeli.

casce del successore. La Shī'a degli Imâm non fu soltanto una fede con dei capisaldi, fu anche una grossa organizzazione economica grazie alla raccolta dei contributi dei fedeli.

Pur tenendo ben d'occhio una famiglia dal cui seno venivano continue ribellioni con epicentro alla Mecca e a Medina (le ribellioni dei Talibidi sono una costante dei primi tempi del Califfato 'abbāsīde) i nuovi Califfi si dimostrarono generosi verso i discendenti di 'Alī per condizionarne, se non la benevolenza, quantomeno l'acquiescenza.⁵⁰ Mūsâ al-Kâzim, il cui atteggiamento nella rivolta di al-Fakhkh era sembrato ambiguo, fu anche accusato di aver parteggiato per essa; ma non fu arrestato. La rivolta ebbe un seguito nel Daylam ad opera di un fratellastro di al-Nafs al Zakiyya, ma questa volta Mūsâ la condannò esplicitamente.

Mūsâ fu poi arrestato nel 795 per sospetti contatti con gli "estremisti", e morì nel 799, forse ucciso su ordine di Hârûn al-Rashîd. Anche in quella circostanza emerse un partito dei waqifiti che rappresentò una seria sfida alla continuità dinastica. I motivi sembrano essere stati almeno due. Il primo è che l'opera del 5°, 6° e 7° Imâm aveva fatto dell'Imâmismo un impero economico la cui amministrazione era al centro di grandi interessi.⁵¹ Il secondo è che la fine delle rivolte e la definitiva affermazione degli 'Abbāsidi non rendevano più proponibile la tradizionale posizione ambigua degli Imâm: si trattava di scegliere tra l'aperta rivolta e l'insignificanza.

Mūsâ lasciò un numero impressionante e imprecisato di figli (stimati tra 30 e 60) tant'è che, più tardi, furono molti ad avanzare diritti proclamandosi suoi discendenti, dai Safavidi a Nûrbakhsh, a Fadl Allâh Astarâbâdî, ad Hajj Bektâsh, tutte figure rivoluzionarie. Gli successe, come 8° Imâm, 'Alī al-Ridâ, come Mūsâ avrebbe voluto, ma che di fatto fu contestato, tanto che ci fu chi proclamò Imâm il di lui fratello Ahmad e chi invece, come Muhammad b. Bashîr con i propri seguaci antinomisti, i Bashîriyya, proclamò la divinità di Mūsâ e la propria successione, per nomina dello stesso Mūsâ, all'Imâmato (Buyukkara, pp. 216-217).

Al-Ridâ, come noto, fu poi associato al Califfato e nominato erede da parte di al-Ma'mûn, evidentemente preoccupato di metter fine alle continue ribellioni⁵² e ormai libero dal fratello al-Amîn (quarta *Fitna*). Al-Ridâ accettò (816) titubante, con l'esplicita condizione di non dover prendere decisioni politiche; poco dopo però (818) morì, a quel che sembra, ucciso per ordine di al-Ma'mûn. Del 7° e 8° Imâm si può dire che essi fecero della Shī'a imâmīta una grande organizzazione, che nel frattempo aveva consolidato una propria ideologia grazie ad Hishâm.⁵³ Quanto contasse l'organizzazione e quali interessi coinvolgesse, lo abbiamo visto in occasione del contrastato occultamento del 12° Imâm.

Il 9°, il 10° a l'11° Imâm furono figure insignificanti; il 9° e il 10° furono nominati, tra ovvie resistenze, in età infantile (7-8 anni) a seguito della precoce morte dei predecessori, il 10° e l'11° vissero prigionieri o sotto sorveglianza; del 12° non si sa neppure se sia mai realmente esistito, ma di certo rappresentò la giusta occasione per dichiarare l'occultamento e lasciare la gestione ideologica e pratica dell'Imâmismo duodecimano nelle mani dei notabili. Finisce qui una storia e inizia la costruzione di una leggenda;⁵⁴ gli scontenti rimasti fedeli alla tradizione eversivo/rivoluzionaria divennero Nusayriti: ne abbiamo parlato in *Storia, etc.*⁵⁵

Finisce, dicevo, una storia; non certamente però la storia della Shī'a duodecimana che prosegue nei tempi della creazione della leggenda e che è importante affrontare, perché in essa è lo snodo attraverso il quale l'antico "partito di 'Alī" giunge a trasformarsi in una nuova religione, con una propria teologia e un proprio

⁵⁰ Si ricordino, oltre alle ribellioni 'alīdi, in particolare quella di al-Fakhkh del 785 guidata da Husayn b. 'Alī, hasanide nipote del 2° Imâm -cui partecipò anche il figlio di al-Nafs al-Zakiyya- le lunghe rivolte iraniche seguite alla morte di Abû Muslim, da Sunbâd a Bâbak, che contestavano i nuovi califfi venuti al potere con una rivoluzione subito tradita, nonché protagonisti della lunga lotta -perdente- con il clero, attorno alla *mihna*. Nel rivendicare la *leadership* della rivoluzione, gli 'abbāsidi avevano rivendicato a proprio sostegno il famoso "testamento di Abû Hâshim" (il figlio di Muhammad ibn al-Hanafiyya) la cui autenticità era però contestata da Hishâm (Buyukkara, pp. 139-140) mantenendo così aperta la contesa tra 'Alīdi e 'Abbāsidi circa il diritto all'imâmato. Gli 'Alīdi non rinunciarono mai alle proprie pretese (Buyukkara, p. 152); gli Zayditi, al contrario, si schierarono con gli 'Abbāsidi (Buyukkara, pp. 144-145).

⁵¹ Cfr. H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1993, p. 62. Gli Imâm ricevevano da tempo la *zakât* dei propri fedeli, anche se il 5° e il 6° Imâm non avevano effettuato una raccolta di tasse (ivi, p. 12) ma poi si istituzionalizzò anche la raccolta del *khums*, il "quinto" (del bottino) dovuto alla famiglia del Profeta. L'ufficializzazione della raccolta risale al 9° e 10° Imâm (ivi, p. 12) ma alla morte del 7° Imâm la Shī'a imâmīta costituiva già una importante organizzazione finanziaria. Moezzi e Jambet (op. cit.) affermano a p. 69 che l'epoca del 7° Imâm fu quella che vide la nascita del corpo degli agenti, da quel momento assai influente.

⁵² L'ultima, nell'anno 815, aveva coinvolto tre fratelli e uno zio di al-Ridâ.

⁵³ Riporto in sintesi qualche considerazione conclusiva di Buyukkara (pp. 436-439). Il partito di Dja'far cadde nel chaos alla di lui morte, perché non v'era un erede designato; una gran parte degli "estremisti" scelsero la via dell'Ismailismo. A quei tempi l'idea dominante sembra non fosse quella che l'Imâm era scelto da Dio. Mūsâ continuò la politica del padre e del nonno e il suo gruppo si distinse chiaramente dagli altri: grazie alla *taqiyya* evitò le persecuzioni califfali. Mūsâ si spese per assicurare la successione di 'Alī ma il waqifismo rappresentò una seria sfida; l'ideologia della *ghayba* che si diffuse, fu in seguito ampiamente sfruttata per metter fine all'imâmato con l'occultamento del misterioso 12° Imâm. Nell'815, l'insoddisfazione familiare per la politica non rivoluzionaria diede luogo ad un'ulteriore sollevazione, e generò la successiva politica di riconciliazione di al-Ma'mûn che aveva anche un altro importante scopo: la riconquista dell'autorità religiosa che l'autorità politica aveva perduto (al-Ma'mûn torna ad essere *khalīfah* "l-lâh). Al tempo del 7° e 8° Imâm la Shī'a si infiltra finalmente ad alto livello nei ranghi di governo, e nonostante l'opera dei waqifiti che trattennero per sé una parte delle ricchezze della comunità, il partito imâmīta fu in continua espansione.

⁵⁴ La trasformazione degli Imâm in santini e della ribellione in mugugno sui torti subiti, si può seguire nella citata ricerca di Pierce, nella quale si assiste alla costruzione di un'aura d'immacolata santità attorno agli Imâm, e -*ça va sans dire*- alle madri/Madonne che li portarono in grembo.

⁵⁵ Sul rapporto tra Nusayriti e Imâmīti, cfr. M.M. Bar-Asher, *Le rapport de la religion nusayrite-'alawite au shi'isme imamite*, cit. in Bibl. a p. 1342 di *Storia, etc.*

clero. La vicenda, già in precedenza accennata, fu trattata da Modarressi (cit.) e può essere seguita attraverso i tre articoli di Arjomand già citati in Bibliografia a p. 847 di *Storia, etc.*

Modarressi riprende brevemente le vicende imâmite del 5° e del 6° Imâm, sottolineando la crisi che già percorreva la comunità all'avvento di Hasan al-'Askarî come 11° Imâm, criticato nella vita privata e a quanto sembra interessato al danaro, giunto all'imâmato soltanto per la morte prematura del suo stimato fratello maggiore, Muhammad. Vista a distanza, dice Modarressi a p. 70, l'era dell'undicesimo Imâm sembra un periodo di preparazione al cambiamento. In effetti, sia la famiglia sia la comunità stavano conoscendo fratture centrate su questioni d'interesse, nelle quali avevano un ruolo gli agenti finanziari. Quanto ad Hasan, il suo imâmato diede origine ad un conflitto mai risolto con il fratello Dja'far, una lotta che continuò anche dopo la sua morte (874) per problemi di eredità. In sostanza la famiglia sembrava aver perduto il proprio prestigio e la morte di Hasan senza figli, col rischio di un imâmato di Dja'far, costituì la grande occasione per trasferire la gestione della comunità nelle mani dei notabili.

C'è quindi un importante cambiamento nella storia della Shî'a: all'ambigua politica degli Imâm, sospesi tra il quietismo e le possibili collusioni con il *ghuluww* della base popolare, succede la gestione dei notabili apertamente ostili al *ghuluww* ma anche interessati a collocare la discendenza di 'Alî e di Husayn nel limbo dei Santi.

Per farlo fu necessario inventare la storia di una schiava -poi tenuta sotto controllo e mantenuta dai Nawbakht per venti anni- che sarebbe rimasta incinta di un misterioso (nessuno lo vide mai) figlio di Hasan: passaggio fondamentale per liquidare le pretese di Dja'far. Se ne occupò 'Uthmân b. Sa'id al 'Amrî, grande agente degli Imâm precedenti che rimase "ambasciatore"⁵⁶ dell'invisibile erede presso la comunità lasciando, alla morte, il ruolo al proprio figlio che lo tenne per quarant'anni.⁵⁷ È Interessante notare che, in coincidenza con l'occultamento, la figura del 12° Imâm assunse le vesti del Mahdî: una figura che era appartenuta al *ghuluww*, non all'imâmismo, da quando al-Mukhtâr e i Kaysâniti proclamarono tale Muhammad ibn al-Hanafîyya (Modarressi, p. 89).⁵⁸

Arjomand, *Imam absconditus, etc.*, cit in Bibl. a p. 847 di *Storia, etc.*, sottolinea anche (p. 10) la fusione che avvenne tra la figura del Mahdî e quella del Qa'im già con i waqîfîti alla morte di Mûsâ, e la canonizzazione del Mahdî al-Qa'im come 12° Imâm -occultato- dei duodecimani e come colui che "colmerà il mondo di giustizia" da parte di Shaykh at-Tûsî, uno dei grandi costruttori della teologia duodecimana dopo Ibn Bâbûya e Sharîf al-Murtadâ' (ivi, in nota 77).

Trovo di grande interesse l'evoluzione che subisce in tal modo questa figura il cui avvento, grazie all'occultamento, viene decontestualizzato dall'urgenza rivoluzionaria per trasferirsi in un futuro tanto certo (è un cardine della fede shî'ita) quanto imperscrutabile: è un fenomeno di "normalizzazione" del Millenarismo molto simile a quello che, con logica ferrea, venne codificato da Tommaso a proposito del Gioachimismo e della "età dello Spirito".⁵⁹

Se 'Uthmân b. Sa'id al-'Amrî aveva sbarrato la strada a Dja'far con il misterioso figlio di Hasan, il figlio che gli succedette, Abû Dja'far Muhammad b. 'Uthmân al-'Amrî sino al 917, assistito da Abû Sahl an-Nawbakhtî, ne confermò la nascita miracolosa e degna di un Imâm (Arjomand, p. 2) oltretutto l'esistenza in vita; più tardi la sua data di nascita fu anche anticipata di quattro anni rispetto alla data di morte di Hasan (ivi). Il notabilato aveva ormai nelle proprie mani la direzione della comunità, anche se l'episodio di Salmaghânî sotto il 3° *safîr*, Ibn Rûh an-Nawbakhtî, mostra che non tutte le tendenze estremiste erano state eliminate dalla comunità. Nota peraltro Arjomand (*The Shadow of God, etc.*, cit. in Bibl. A p. 1341 di *Storia, etc.*, p. 41) che il 2° e il 3° *safîr* erano coloro che avevano il potere di controllare i proventi della comunità.

L'occultamento del 12° Imâm fu così potuto dichiarare alla morte del suo quarto *safîr*, al-Sammârî, nel 941. Si noti bene: secondo la versione fornita il 12° Imâm, dal quale non provenivano più notizie da un quarantennio, non era morto, era in occultamento perché Abû Sahl an-Nawbakhtî, sul fondamento shî'ita della presenza *necessaria* di un Imâm in questo mondo, aveva argomentato che un Imâm *non può* morire *prima* di aver nominato il proprio successore, cosa che il misterioso 12° Imâm non aveva mai fatto. Il partito degli 'ulamâ' -una classe di notabili che si era andata formando a partire soprattutto dal 7° Imâm, per l'esigenza di amministrare la comunità- poteva ora iniziare a fondare una religione senza la presenza di "estremisti" e senza l'ingombro della dinastia, i cui discendenti per rami collaterali si sparsero nel mondo shî'ita mantenendo il privilegio che veniva loro dall'origine.

⁵⁶ È controverso se lui e suo figlio siano da considerarsi 1° e 2° *safîr*; sembra che questo titolo sia stato usato soltanto dal 3° e dal 4° *safîr*; i *suffarâ'* sarebbero stati quindi due, non quattro.

⁵⁷ Si tratta della nota vicenda dei quattro *suffarâ'*, già trattata in *Storia, etc.*, il terzo dei quali fu Abu Sahl, esponente della potente famiglia dei Nawbakht, mentre il quarto fu al-Sammârî che, morendo, annunciò anche il Grande Occultamento del 941. Sulla narrazione della vicenda si veda V. Klemm, *Die vier sufara' des Zwölften Imâm. Zur Formation Periode der Zwölfer Shi'a*, Die Welt des Orients, 15, 1984. Si ricordi che quei decenni (874-941) videro la grande crisi di al-Hallâj († 922) contro il cui antinomismo si impegnò il notabilato imâmîta (cfr. *Storia, etc.*, p. 1163).

⁵⁸ La figura millenarista del Mahdî emerge con 'Abdallâh ibn al-Zubayr e sarà ripresa dagli Hârithiti in rapporto alla rivolta di 'Abdallâh ibn Mu'âwiyya da loro sostenuta; gli Hârithiti erano antinomisti in rapporto alla divinità da loro attribuita all'Imâm, come tale sottratto alla Legge. Cfr. *Storia, etc.*, p. 200 nel testo e in nota 38; p. 207; p. 1105; cfr. l'articolo originale di Madelung, 'Abdallâh ibn al-Zubayr and the Mahdî, cit. in Bibl. a p. 1348 di *Storia, etc.*

⁵⁹ *Summa Theologiae*, Ia, IIæ, q. 106 a. 4 co; a. 4 ad 1.

Arjomand ha fatto altre interessanti osservazioni su questo momento di passaggio della Shî'a in un altro dei tre articoli ricordati sopra, *The Crisis of the Imamate, etc.* (in Bibl. a p. 847 di *Storia, etc.*). Qui già dagli inizi si delinea il ruolo della linea imâmita, con il suo 6° Imâm, in rapporto alla rivoluzione contro gli Omeyyadi. Arjomand cita il rifiuto di Dja'far ad appoggiare la rivolta del talibide (discendente dal fratello di 'Alî) 'Abdallâh ibn Mu'âwiyya nel 744,⁶⁰ seguita da un secondo rifiuto, quello opposto ad Abû Salama che gli aveva offerto la guida della complessa rivolta (cfr. *Storia, etc.*, p. 1161). Il risultato fu che poi alcuni uomini di Dja'far poterono occupare ruoli importanti nella dirigenza del nuovo califfato 'abbâside (p. 492) iniziando una collaborazione che proseguì con il 7° Imâm (e che fa comprendere, noto io, il sottofondo delle scissioni avvenute alla morte di Dja'far con la nascita dell'Ismailismo).

Arjomand sottolinea così il difficile equilibrismo di Dja'far nel mantenere unita la Shî'a controllandone il chiliasmo che però, come abbiamo già visto, esplose dopo la sua morte. L'ultimo atto politico di Dja'far in questo senso, anche questo lo abbiamo visto, fu il rifiuto di appoggiare gli hasanidi Muhammad e Ibrâhîm b. 'Abdallâh, ribelli contro gli 'Abbâsidi nel 762. Una politica dunque opportunista, quale era dettata dal ruolo socialmente elevato di una famiglia che tuttavia era divenuta la bandiera dei movimenti popolari.

Arjomand prosegue ricordando le vicissitudini che accompagnarono anche la morte di Mûsâ e le rivolte dei suoi parenti negli anni 815-817, che facevano degli 'Alidi dei turbolenti membri del potere. Nonostante l'appoggio di al-Ma'mûn ad al-Ridâ, afferma Arjomand, non c'è dubbio che la morte di Mûsâ segnò l'inizio della crisi della famiglia e il progressivo passaggio del controllo della Shî'a ad una classe di notabili formatasi nel frattempo, quella degli 'ulamâ' (p. 497).

Un tratto distintivo del periodo sarà comunque la massiccia adesione alla Shî'a dei popoli di nuova conversione, cioè degli Iranian per i quali il chiliasmo aveva radici nella tradizione mazdakita; ciò segna da questo momento i nuovi percorsi dell'Imâmismo (pp. 498-499). Nel frattempo il IX secolo vede il formarsi di scuole legali facenti capo alla classe di notabili emersi con l'amministrazione della comunità. Fu questa nuova classe dirigente a tenere a freno l'ondata di chiliasmo iniziata alla morte di Dja'far con la nascita dell'Ismailismo. La nuova teologia fu connessa al razionalismo dei mu'taziliti, e perciò la Shî'a fu avversata con la sconfitta di questi ultimi ai tempi di al-Mutawakkil (cfr. *Storia, etc.*, p. 881; p. 891).

Ai fini del nostro racconto è tuttavia importante soffermarsi sull'argomento della conversione dell'Iran all'Islam, al quale dedica attenzione Arjomand (pp. 498-500) perché l'evento segna una data importante per il futuro della Shî'a ed una svolta nella sua storia. Arjomand segnala infatti il crescente ruolo dei *mawâlî* come teologi e come agenti dell'Imâm; erano loro a guidare le masse iraniche con spirito rivoluzionario, perché erano stati convertiti da missionari khâridjiti ma anche murgî'iti o dei rivoluzionari 'abbâsidi. Queste correnti dell'Islam, diverse tra loro, erano tuttavia accomunate da una notevole capacità di interpretare, sia pure in modo diverso, le pressioni popolari. I nuovi convertiti rimasero quindi legati a forme di neo-mazdakismo e comunque alle attese millenaristiche della marginalità; queste attese trovarono particolare accoglienza nell'Ismailismo e nella fede nell'apparizione di Muhammad ibn Ismâ'il quale Mahdî al-Qa'im. Arjomand cita poi Modarressi (*Crisis, etc.*, cit.) per ricordare che in queste circostanze nacquero le correnti "gnostiche" secondo le quali gli Imâm sarebbero stati degli esseri sovranaturali (p. 501).

Nel drammatico periodo che vede l'evanescenza progressiva e infine la proclamata scomparsa della linea degli Imâm, fondamentale per la sopravvivenza della Shî'a fu la svolta duodecimana imposta dai notabili, con in prima fila i Nawbakht; e l'elaborazione di una teologia "razionale" sulla scorta del mu'tazilismo, in contrapposizione ai *Ghulât* e all'Ismailismo qarmata (pp. 503-504). Si noti dunque il fondamento *politico* della scelta razionalista operata dai teologi shî'iti.⁶¹

⁶⁰ Sull'importanza di questa rivolta, rimasta in eredità agli 'Abbâsidi che ne furono i beneficiari finali con l'acquisizione del Califfato, cfr. T. Bernheimer, *The Revolt of 'Abdallâh b. Mu'âwiyya A.H. 127-130: A Reconsideration through the Coniage*, B.S.O.A.S., 69,3, 2006. L'Autrice, seguendo le tesi della Bayhom-Daoui, ha qualche dubbio sulle dottrine "gnostiche" dei *Ghulât* che l'appoggiarono (Janâhiti, Hârithiti) e ha qualche dubbio anche sulle tesi di Tucker (cit.). La monetazione mostrerebbe la continuità di questa rivolta con quella di Abû Muslim e degli 'Abbâsidi.

⁶¹ Amir-Moezzi insiste molto su questa "razionalizzazione" della teologia shî'ita al tempo dei Bûyidi. In *Muhammad b. Ya'kûb al-Kulaynî (m. 328 ou 329/939-940 ou 940-941) et son Kitâb al-kâfi. Une introduction*, S. Ir. 38, 2009, afferma a p. 203 che il passaggio tra il IX e il X secolo rappresentò un momento di svolta per la Shî'a. In quel momento vi era già stata un'espansione di Zayditi, Qarmati e Ismailiti, ma anche gli Imâmiti avevano inserito loro rappresentanti nel cuore del califfato 'abbâside in qualità di politici, intellettuali e amministratori, soprattutto nel mondo finanziario (p. 197). "La combinazione di queste ragioni storiche, politiche e religiose (*scil.*: "la tournure rationalisante de la pensée islamique", p. 203) e un pressante bisogno di legittimità e rispettabilità" avrebbero spinto gli imâmiti a prendere le distanze da una "trattazione originale esoterica e non razionale" (ivi). È infatti il momento del distacco dei Nusayriti. La tesi è ripresa in *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, C.N.R.S. éd., 2013, a p. 86: "L'epoca bûyide segna la marginalizzazione della tradizione originale 'esoterica e non razionale'..... I Dottori imâmiti, soprattutto quelli della capitale Baghdad, sembrano essersi visti costretti a rompere su certi punti con la tradizione originale, per elaborare la nuova tendenza 'razionale teologico-giuridica', etc.". Questa tendenza avrebbe portato all'abbandono della dottrina della falsificazione del Corano. Il testo prosegue seguendo gli sviluppi del pensiero shî'ita (teologia dell'Occultamento) per giungere al capitolo finale intitolato *Epilogo*. Qui si rievocano le lotte e le scissioni iniziali che portarono al califfato omeyyade e poi -argomento che abbiamo visto altrove- alla definizione del dogma del carattere divino ed eterno del Corano nel suo testo trådito; secondo Moezzi (p. 215) il pensiero shî'ita "sentì il bisogno di trascendere l'impasse elevando a un orizzonte metafisico la proclamazione della legittimità di 'Alî e dei suoi discendenti". Si fa riferimento alla nota dottrina dell'Imâm come archetipo cosmico della guida terrena; l'Imâm, per l'appunto, come Corano parlante continuamente presente a guidare gli uomini nella comprensione della Legge. Ora, del massimo interesse per la comprensione della tesi di Moezzi, sono le sue ultime parole (p. 218): "Questa spiritualità interiore è senza dubbio una delle conseguenze della sconfitta cocente della Shî'a sul piano storico, sempre minoritaria e perseguitata in seno all'Islam. *Essa*

“L’orientamento politico di Nawbakhtī (scil.: Abū Sahl) e i suoi interessi ierocratici richiedevano che l’idea di occultamento fosse resa indipendente dalla sua matrice chiliastica. I suoi interessi intellettuali e le sue simpatie mu‘tazilite suggerivano che l’idea potesse essere de-apocalitticizzata soltanto con l’aiuto di una *teologia* dell’occultamento” (p. 504, corsivo suo: la parola “teologia” indica infatti l’eterno tentativo/necessità clericale di rendere “razionali” i problemi della fede).

Fu così che l’occultamento divenne conclusione “logica” della dottrina imāmīta: l’Imām *deve* esistere perché il suo insegnamento autorevole è la prova dell’esistenza di Dio e fonda la guida dell’umanità. La sua assenza non cambia il suo ruolo così come il ruolo del Profeta non cambia a seguito della sua assenza. Nulla è cambiato dunque, in apparenza: soltanto, i teologi hanno preso il posto di una famiglia ormai estinta e che aveva galleggiato a lungo barcamenandosi tra interessi da *establishment* (era pur sempre la famiglia del Profeta!) e sostenitori rivoluzionari in nome e nella memoria dell’Islam apocalittico ed egualitarista delle origini.⁶²

Abū Sahl sosteneva la razionalità della fede e, “razionalmente”, la nuova dottrina formata dal teologo mu‘tazilite Muhammad ibn ‘Abd al-Rahman ibn Qiba sostenne che, poiché l’Imām è necessario e l’imāmato è conferito per esplicita designazione dell’Imām (precedente), un Imām *non può morire senza aver designato il successore*: designazione che non era venuta dal misterioso 12° Imām il quale, *quindi*, non era morto, ma si era occultato. *Una figura chiliastica è divenuta in tal modo garanzia di quietismo* grazie allo spostamento della parusia in un tempo imprecisabile. È interessante notare che quando Salmaghānī -subito scomunicato- fece il proprio tentativo di riprendere il ribellismo sulla scorta di Hallāj, lo fece proclamando la propria nomina a *bāb* da parte dell’Imām, rendendo così nuovamente attuale ciò che era stato decontestualizzato dalla storia. Ancor più interessante il suo ritorno al chiliasmo zoroastriano e alla figura di un Re/Salvatore *iraniano*: un segno di come si

sarà egualmente marginalizzata nel seno stesso della Shī‘a con l’arrivo al potere dei giuristi-teologi imāmīti dell’epoca buyide, etc.” (corsivo mio). Ora, nessuno ignora l’esistenza di un grande pensiero teosofico che accompagna la storia della Shī‘a, ma qui mi sembra si confondano le carte facendo della storia della Shī‘a una vicenda di “santi” messi a tacere da cinici politicanti dalla mentalità razionalisticamente “giuridica” di influenza sunnita. Del fenomeno, innegabile, di una progressiva “sunnizzazione” della Shī‘a, abbiamo già parlato più volte nel corso di *Storia, etc.* (cfr. p. 1163; p. 1166; p. 1221; p. 1229; p. 1231; p. 1237; p. 1257; p. 1272; p. 1287) ma porre il discorso su questi termini significa perdere la possibilità di comprendere *la natura profondamente shī‘ita della Rivoluzione del 1979*, col rischio di pensarla come una vicenda clericale oscurantista. La storia della Shī‘a mostra, per quel che si è tentato di comprendere sino a questo punto della vicenda: 1) un inizio dettato dalla lotta politica per la guida della comunità (sino a Karbalā’), 2) una evoluzione rivoluzionaria legata a vari membri, o anche a semplici seguaci, degli ‘Alīdi e più in generale dei Talīfīti, sfociata poi nella vittoria ‘abbāsīde e accompagnata da dottrine “esoteriche” (*ghayba, radj‘a, tanāsukh*) sovente necessarie ad attribuire il ruolo di guida anche a semplici seguaci che dichiarano di agire in nome e per conto degli husaynīdi, quando non in proprio nome. Ebbene: nota Pierce (cit., p. 211) che per gli eresiologi shī‘iti “*ghuluww*” è termine associato a persone che si arrogano un ruolo religioso incompatibile con la propria estrazione; oppure che elevano l’Imām a ruolo divino ovvero comuni persone a livelli di Imām. Una dinastia, quella husaynīde, comunque attenta a non farsi direttamente coinvolgere in queste convulsioni sempre perdenti, ma che al tempo stesso fonda il proprio ruolo nella politica e nella società islamica anche grazie a questo seguito irrequieto; una progressiva crescita dell’organizzazione guidata dagli Imām cui fa seguito una progressiva perdita di prestigio delle Guide tra il 9° e l’11° Imām; tutto ciò conduce “naturalmente” alla successione di un notabilato religioso che dichiara la cessazione della linea degli Imām in un’epoca nella quale l’organizzazione stessa ha raggiunto un accresciuto ruolo sociale, politico e finanziario. Ne conseguirà la scontata separazione di questa linea “duodecimana” ben integrata, dal “*ghuluww*” che viene teologicamente condannato e prosegue il proprio cammino rivoluzionario per altre vie che, come vedremo, torneranno ad incrociarsi con quelle della legalità duodecimana. Il reciproco rinvio dei due percorsi caratterizzerà infatti la storia successiva, in quella inestricabilità di Rivoluzione e Restaurazione dalla quale abbiamo preso le mosse. Una interessante lettura del testo di Moezzi è fornita da M. Terrier, *Violences politiques, écritures canoniques et évolution doctrinale en Islam: des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique* de M.A. Amir-Moezzi, J.S.A.I., 40, 2013. Terrier esordisce ricordando i percorsi devianti della nostra islamologia classica, appiattita sulla vulgata sunnita che considera la Shī‘a una “eresia”; la vicenda si collega alla nascita del testo canonico della quale abbiamo parlato. La storia narrata da Moezzi, dice Terrier, ci riconduce viceversa a una “tradizione esoterica originaria” ignorata non soltanto dal *mainstream* sunnita, ma anche dal successivo razionalismo giuridico shī‘ita/uscūlita. Il dispregiativo “rāfidīti” per i dissenzienti, nasce infatti in ambiente shī‘ita. “È stupefacente” dice a p. 408 “l’ostracismo delle stesse autorità shī‘ite nei confronti delle fonti antiche”; i testi antichi furono già respinti da al-Murtadā’, uno dei fondatori della teologia duodecimana. L’argomento generale è dunque quello della sconfessione delle “tradizioni esoteriche” che però sono anche “estremiste”: coincidenza della quale non parla Terrier come non parla Moezzi facendo di ciò che nacque come ideologia *eversiva* una elevata astrazione *teosofica*, come in effetti divenne poi. Ora, a me sembra quantomeno ovvio -senza con ciò assumere un atteggiamento partigiano che non si confà a una ricerca- che i fondatori della “seconda retta opinione” abbiano voluto espungere ogni ideologia destabilizzante. *Elementi ideologici che tuttavia possono ragionevolmente aver fondamento in un movimento chiliastico ed egualitarista quale fu l’Islam delle origini*: non si dimentichi infatti che i movimenti “eversivi” -da al-Mukhtār al Bāb (e vedremo le analogie con il Khomeynismo)- hanno sempre avuto fondamento nel ruolo divino di uomini comuni, o anche in quello di una famiglia predestinata, ma non si deve confondere *questo* “esoterismo” con la teosofia colta sviluppatasi poi nel mondo shī‘ita, soprattutto ismailita, la quale anche era potenzialmente destabilizzante, ma non lo fu sinché rimase elaborazione colta e non fu impugnata da qualche Messia. E a volte, come nel caso fātīmīda, fu elaborata piuttosto per frenare il chiliasmo. Per questo motivo insisto a mantenere la mia perplessità sulle posizioni di Moezzi: e non soltanto le sue, quando si parla di Shī‘a in occidente. L’articolo di Terrier è comunque molto equilibrato e va oltre (il suo interesse principale sembra essere l’attendibilità del testo canonico del Corano) e nota un aspetto del fenomeno shī‘ita: dopo l’abbandono della dottrina della falsificazione del Corano si sviluppò una comprensione simbolica della figura dell’Imām, portatore della scienza del *bātin* contro lo *zāhir* della Scrittura. Uno sviluppo che ebbe luogo soprattutto in ambito ismailita *ma che è comune a tutti i movimenti del dissenso*: ne abbiamo visti in abbondanza nel mondo occidentale. È il discorso di chi, in un atteso “nuovo” mondo resta comunque al margine e vede frustrate le proprie speranze: *re-interpreta il Messaggio usando tutti gli strumenti di lettura a propria disposizione*.

⁶² Si deve ancora una volta sottolineare la progressiva e preoccupante perdita di prestigio della famiglia degli Imām dopo la morte di al-Ridā; anche Hasan al-‘Askarī, come i suoi due predecessori, fu figura controversa sul piano della competenza religiosa, e fu certamente fondamentale il ruolo di ‘Uthmān ibn Sa‘īd al-‘Amrī nel mettere fine a una dinastia che rischiava di squalificare il movimento, impedendo il passaggio dell’imāmato a Dja‘far (pp. 500-501). Altrettanto importante fu il ruolo di suo figlio nel mantenere il controllo economico e gestionale della comunità per un quarantennio. Secondo Arjomand (p. 502) è un anacronismo considerare gli ‘Amrī come 1° e 2° *saḥīf* (p. 508) perché l’istituzionalizzazione del ruolo fu più tarda.

andasse ricollocando l'antica frattura tra quietismo e chiliasmo, apparentemente superata dalla *nuova* dottrina duodecimana.

La scelta di al-Sammarî, prossimo alla morte, di comunicare la volontà dell'Imâm occultato di non voler più avere rappresentanti, non mise fine, per verità, alla numerose pretese di chi si autoproclamava *bâb*, vi furono perplessità sulla sopravvivenza della Shî'a e molti l'abbandonarono; tuttavia, a partire dalla seconda metà del X secolo con Ibn Bâbüya, e poi con l'XI secolo, il razionalismo mu'tazilita ricompose la teologia dell'occultamento, de-apocalitticizzandola e facendone il fondamento della teologia e della teodicea shî'ita.

Nel terzo dei tre articoli sopra ricordati, significativamente intitolato *The Consolation of Theology*, etc., Arjomand racconta la vicenda della formazione della teologia "razionale" dell'occultamento attraverso l'opera dei primi teologi duodecimani, gli 'ulamâ' che fecero sopravvivere la comunità alla crisi della successione.

A quel tempo il chiliasmo, dominante nel corso della rivoluzione 'abbâside, era proprio degli emarginati (come sempre, vorrei permettermi di aggiungere). Qui egli fa cenno (p. 550) alle rivolte "iraniche" -che abbiamo già visto ma torneremo a vedere- susseguenti l'uccisione di Abû Muslim, e ricorda che i suoi seguaci furono dei "Mazdakiti frustrati", oltretutto vari gruppi di emarginati a vario titolo. La sua analisi sociologica si fonda sugli articoli di Tucker (citt. *supra* e in Bibl. a p. 778 e 1353 di *Storia*, etc.) e di Wasserstrom (cit., *ivi*, a p. 852).

Riprendendo il discorso delle origini, egli nota che l'organizzazione della comunità da parte del 6° Imâm aveva richiesto la disciplina del chiliasmo; l'espansione sotto il 7° Imâm aveva creato la classe degli agenti, poi 'ulamâ'; e che furono costoro a risolvere la crisi dell'occultamento, dopo l'opera di tradizionalisti come al-Kulaynî che egli definisce "un monumentale compendio di tradizionalismo devoto che colpisce per l'ingenuità teologica e l'innocenza filosofica" (p. 551). L'inizio dell'operazione coincide con quello del X secolo, ed essa si sviluppa sino al 1055 da parte di teologi protetti dal potere bûyide (al quale succedette nel 1055 quello selgiukida, sunnita). Tra questi teologi Arjomand ricorda al-Radî e al-Murtadâ', entrambi discendenti dal 7° Imâm (p. 553). Ibn Bâbüya, un ricco mercante, fu il primo ad accettare il Corano canonico e riorganizzò una Shî'a lontana ormai dal tempo degli Imâm e dei loro ambigui rapporti con i rivoluzionari.⁶³

L'Imâm nascosto divenne il tramite ideale tra un Dio imperscrutabile e l'umanità; Profezia e Imâmato divennero sistemi paralleli caratterizzati entrambi dall'intermittenza, perché la loro funzione di guida restava valida anche in loro assenza. Si intensificò il dialogo con i mu'taziliti; loro allievo, e allievo di Abû Sahl an-Nawbakhtî fu lo Shaykh al-Mufid, a sua volta Maestro di al-Murtadâ' e at-Tûsî. Con loro l'assetto settario dell'Imâmismo fu rimodellato in una "teologia normativa dell'occultamento" (p. 559).

L'eliminazione del chiliasmo fu sistematica, perché l'occultamento dell'Imâm divenne "razionalmente" fondato sulla *necessità* della sua esistenza. Infatti: se *nessuno è infallibile* la "prova di Dio", cioè l'Imâm, deve essere *necessariamente qualcun altro*, anche se invisibile; e poiché deve essere protetto dall'errore e dal peccato, *perciò è invisibile*. Mi sia concesso commentare affermando che *questa è una straordinaria allegoria dell'Utopia che, per essere tale, deve necessariamente essere in un non-luogo*

⁶³ Per quanto concerne la sociologia dei costruttori della Shî'a duodecimana, è di grande interesse la ricerca prosopografica di H.A. Aun, *The Beginnings of the School of Hillah: A Bio-Bibliographical Study of Twelver Shi'ism in the Late 'Abbâsîd and Early Ilkhânîd Periods*, A Thesis submitted to McGill University, etc. Montreal 2016. Il suo studio, dice a p. 16 "intende ripensare la questione di che cosa sia la Shî'a duodecimana" relativamente alla difficoltà di metterla a fuoco "identificandone l'essenza con l'esoterismo, il razionalismo, l'Imâmato, o qualcos'altro"; esso "tenta di vedere la Shî'a duodecimana come uno stile di pensiero socialmente inserito e storicamente esteso che emerge in una rete di relazioni di potere (corsi miei)". Effettivamente i risultati sono interessanti, perché la Scuola di Hillah (VI-VIII sec. H.) è il luogo storico e il percorso attraverso quale la dottrina duodecimana prese definitivamente il proprio volto "tra il XII e il XIX secolo" (p. 17). Questi risultati mostrano come i protagonisti della Scuola, sia sotto gli 'Abbâsîdi che sotto gli Ilkhânîdi, siano il prodotto "di una diretta connessione tra Stato e società" (p. 327). In altre parole: i suoi grandi rappresentanti sono direttamente connessi con i membri della classe di potere tramite una rete di matrimoni e legami familiari: e questo "è uno stadio nella storia della Shî'a duodecimana che è stato poco compreso" (ivi). Egualmente significativo è l'articolo di E. Kohlberg, *Imam and Community in the Pre-Ghayba Period*, in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. by S.A. Arjomand, N. York, State Un. of N. York Press, 1988., perché documenta il fenomeno dell'acquisizione di ruolo degli 'ulamâ' come un evento che si annuncia progressivamente dai tempi del 7° Imâm (p. 37) per ripetersi con l'ottavo Imâm (pp. 38-39). Il fenomeno della delega di autorità, già nella prassi, fu progressivamente sancito anche a livello dottrinale, e su questo fondamento nacque la carica del *saffir*, i cui primi due erano stati, e rimasero, agenti finanziari dell'Imâm, cumulando così la carica finanziaria con quella dottrinale. Il ruolo degli 'ulamâ' emerse così "legalizzato", a quanto sembra, sin dal tempo dell'ultimo (11°) Imâm (p. 41). La dottrina della Shî'a duodecimana si sviluppò con il concorso di varie Scuole (Kufa, Qom, Baghdad, Najâf, oltre ad Hillah) e "ognuna di queste può essere studiata come una rete ("network") collocando gli studi biobibliografici in un più ampio contesto" (p. 328). La teologia razionale fu considerata un pre-requisito per la Legge perché è necessario comprendere per quale ragione si è obbligati a seguire i precetti religiosi (p. 330). Sul piano teologico il risultato fu "l'integrazione della metafisica di Avicenna nella teologia duodecimana" ad opera di Nasîroddîn at-Tûsî (p. 18; su di lui cfr. *Storia*, etc., pp. 1194-1195). In realtà, come mostro nel testo subito *infra*, questa affinità, cosciente o meno, si può dire venisse alla luce ancor prima, perché è una conseguenza inevitabile del Razionalismo teologico. Trovo interessante ricordare che tanto Avicenna, quanto Nasîroddîn possono a buon diritto considerarsi biograficamente vicini all'Ismailismo: l'uno di famiglia ismailita, l'altro noto studioso, e forse traditore, ad Alamût. Interessante è anche la continuità al passaggio tra 'Abbâsîdi ed Ilkhânîdi, rilevata da Aun ed esplicitata nello stesso titolo, nei temi e nei modi degli sviluppi duodecimani; sul suo fondamento si può vedere l'articolo di J. Pfeiffer, *Twelver Shi'ism in Mongol Iran*, *Pera-Blätter*, 11, 1999. La Pfeiffer sottolinea l'analogia nella concezione della legittimità del potere (di 'Alî e dei suoi discendenti al Califato, per gli shî'iti; e della dinastia Ilkhânîda ed Öljeytû, per i Mongoli) fondata su un mandato divino (si veda in particolare la nota 101 alle pp. 24-25). Questa analogia sboccò persino in un leggendario dinastico che vide l'inserimento di 'Alî nella linea ascendente di Gengiz Khân e dei Timûridi, sotto forma di raggio luminoso che feconda Alân Qo'a (sul modello dello Spirito Santo e della Madonna!): cfr. D. Aigle, *Les transformations d'un mythe d'origine. L'exemple de Gengis Khan et de Tamerlan*, R.E.M.M.M., 89-90, 2000.

Inoltre, Dio è *obbligato* a guidare il mondo, perciò ad inviargli i Profeti e gli Imâm: questo è Razionalismo puro, lo stesso che fu imputato ad Avicenna il cui Dio non era islamico -né testamentario- in quanto sottomesso alla Ragione, legge cosmica del Giusto, del Vero, e del Bene: concetto, si ricorderà, stoico e neoplatonico contro il quale si erge il volontarismo del Dio/Persona testamentario, che *fa della propria volontà*, il Giusto, il Vero e il Bene. Questa è una forza caudina: ogniqualvolta si fa del Razionalismo, si esce inevitabilmente dal quadro testamentario.

Infine, un'altra notazione: l'Imâm, essendo divenuto la grande Utopia, se pretende di scendere in terra si fa *atopia*. Ricordiamolo, pensando al 1979.

Siamo dunque in presenza di una teodicea: l'infallibile Imâm è necessario come conseguenza della Grazia divina (p. 562) ed è necessario che egli sia in occultamento (p. 567). "L'infallibilità dell'Imâm nascosto come simbolo della teodicea e della certezza della guida divina per mezzo della Legge, non è estremista né chiliastica. È divenuta teologica" (ivi). Il dialogo di al-Mufid con i mu'taziliti ha de-apocalitticizzato l'occultamento; inizia lo sviluppo del *fiqh shî'ita* (p. 563); per al-Murtadâ l'occultamento conferma la responsabilità morale dei fedeli (p. 564); nell'anno che segna la fine del dominio bûyide, il 1055, at-Tûsî produce il *Libro dell'Occultamento* nel quale se ne conferma il cardine teologico: "sappiamo che colui la cui infallibilità è certa, è assente.....non ci sono necessari altri argomenti per provarne la nascita e le ragioni dell'occultamento" (p. 565). L'occultamento è infatti conseguenza necessaria dell'infallibilità così come la presenza/assenza di un Infallibile è conseguenza necessaria della Grazia divina.

Afferma Arjomand a p. 568: "la razionalizzazione teologica è sovrainposta a una fede non razionale -in questo caso chiliastica. Lo strato razionale sovrainposto contiene quello più antico in entrambi i sensi, di salvarlo e di metterlo in quarantena. Ma entrambi gli strati continuano a coesistere". *Questa razionalizzazione del chiliasmo alla radice della fede duodecimana spiega il tratto fondamentale della storia shî'ita: l'inestricabile coesistenza di Rivoluzione e Restaurazione.*

Ritroveremo questo apparente ossimoro nei secoli seguenti, allorché la rivoluzione safavide farà di una fede apocalittica una religione nazionale; la trasformazione che segnerà l'oscillazione del pendolo tra il chiliasmo e la Legge e l'autorità è inscritta nella teologia nomocratica elaborata dai Dottori razionalisti dell'undicesimo secolo: così conclude Arjomand (p. 571). "Rivoluzione & Restaurazione" sono da questo momento i soci di una società in accomandita, con la singolarità che non sarà mai chiaro chi sarà l'accomandante e chi l'accomandatario.

Sembra dunque giunto il momento di spostare il nostro angolo di osservazione dalla Shî'a come aspetto della storia islamica alla Shî'a come aspetto della storia iranica e iraniana. Prima però vorrei ricordare l'impostazione sempre data alla trattazione di questo argomento, impostata alla cautela nei confronti delle tesi che vogliono vedere una estraneità all'Islam (una "extraislamicità", vorrei dire) di tutti gli elementi dottrinali che conducono al *ghuluww* e alla rivolte "iraniche": che tali sono perché avvengono in Iran, ma in un Iran che non può certo dirsi estraneo all'Islam e nel quale è ormai insediata una presenza non iranica, cioè "araba", la cui partecipazione, almeno parziale, a quelle rivolte, non può essere sicuramente esclusa.

Intendo notare con ciò che concetti come la ripetitività della profezia, tipici del *ghuluww*, non sono necessariamente "non islamici", perché lo stesso Maometto fu Profeta in nome della ripetitività della Profezia che era un'attesa di tutte le sette giudeocristiane alla radice dell'Islam delle origini. Perciò questa ripetitività *diventa* "estranea" *soltanto* con lo stabilirsi di una "ortodossia": ciò che era avvenuto con il Sunnismo ma non con la Shî'a, la cui "ortodossia" duodecimana nell'ottavo-nono secolo è soltanto una retroproiezione di ciò che avvenne poi.

E poi, la religiosità *reale* di un popolo non ha molto a che vedere con i dogmi delle ortodossie (parlammo a suo tempo della religiosità "vernacolare" a p. 814 di *Storia, etc.*) ma è la comprensione di quei dogmi sullo sfondo di tradizioni culturali ben più antiche e radicate. Ripetendo cose già dette, sarebbe come considerare non "cristiane" tutte quelle popolazioni rurali (e non soltanto) del nostro cristianissimo Medioevo, che mantenevano le proprie credenze magiche nelle forze della natura. Una religione è ciò che *storicamente* è, non una serie di astratti principi; per questa ragione insisto a considerare "Islam" -"eretico" quanto si vuole, ma "Islam"- tutto ciò che si sviluppa nel mondo islamizzato, ivi comprese le molte emergenze che vanno dall'Ismailismo e dal Nusayrismo alle sette "shî'ite" delle quali s'è detto nel capitolo *Il volto di 'Alî*.

Con questa lunga premessa entriamo nel vivo, non senza aver ricordato che gli eventi dei quali parleremo ebbero luogo al tempo della rivoluzione 'abbâside, dal momento della sua preparazione e da quello del reclutamento dei rivoluzionari, sino ai primi decenni del nuovo Califfato, cioè negli anni nei quali matura il distacco tra il quietismo imâmîta e il *ghuluww*, le *due anime della Shî'a*, la prima delle quali destinata a divenire il partito dei notabili all'atto della scissione.

Entro nel vivo delle rivolte iraniche sperando di render chiaro sin dall'inizio le ragioni di questa premessa. Inizio con la dettagliata ricerca di P. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge, Un. Press, 2012. Qui c'è già nel titolo tutto il nostro problema: le rivolte delle quali parla la Crone, naturalmente con ben altro dettaglio, sono le stesse delle quali s'è fatto uno stringato

cenno alle pp. 204-208 di Storia, etc.: quella di Bihâfarîd (746-748), di Sunbâd (756) di Ustâdsîs (765-768) e di Ishâq; di al-Muqanna' (775-778) di Bâbak (807/8-837/8) e di Mâzyar († 840). Ad al-Muqanna' la Crone aveva dedicato poco prima uno studio di dettaglio.⁶⁴

La difficoltà di capire la natura di queste rivolte risiede nella scelta se fondarsi sul loro indiscutibile quadro sociale -siamo in presenza di sollevazioni di massa delle popolazioni rurali- o sulle testimonianze della storiografia/eresiografia araba, che si accanisce contro la loro matrice religiosa. La questione principale è quella del Khurramismo connesso con il Mazdakismo, e quindi con la tradizionale religiosità zoroastriana dell'Iran. Ne consegue che il problema al quale le fonti disponibili non danno una risposta sembra il seguente: le rivolte sono rurali perché gli emarginati (la società sassanide era duramente aristocratica) avevano sperato dall'Islam un cambiamento che non era venuto (i conquistatori arabi non furono meno elitisti); ovvero perché le aree rurali erano rimaste ancorate nelle loro antiche tradizioni e rifiutavano il dominio arabo-islamico? Si noti che le due ipotesi possono trovare un punto d'incontro pensando che l'aristocrazia iraniana, proprietaria di grandi estensioni di terreno, si era rapidamente convertita all'Islam. L'intera vicenda si fa più complessa se si tiene presente che le rivolte delle quali parliamo si ispirarono, almeno in parte, al nome di Abû Muslim, ucciso dal Califfo 'abbâside nel 755; Abû Muslim era stato però il *leader* della rivolta hâshimita, dunque di una rivolta interna alle faide islamiche: come mai diviene (lo vedremo ancora in secoli ben più tardi) il campione di una rivolta iranica? perché le sue schiere erano formate in prevalenza da contadini iranici? ma allora questi non soltanto erano stati pronti alla *da'wa* 'abbâside, ma lo erano stati perché attendevano qualcosa da un "Islam" che non fosse quello omeyyade. Forse lo spirito messianico ed egualitarista dell'Islam delle origini?

Come si vede, quale che sia la propensione ad interpretare queste rivolte sul piano sociale, ovvero religioso, la loro radice è nel fallimento, o, se vogliamo, nel tradimento delle aspettative che avevano animato la rivoluzione anti-omeyyade. Del resto, anche la prima *Fitna* (e forse la stessa *Ridda*) con l'uccisione di 'Uthmân e quel che ne seguì, aveva avuto cause paragonabili: un problema sociale e una scelta religiosa. I due aspetti non si eludono affatto, anzi, sono due facce della medesima medaglia; una protesta sociale necessita di un'ideologia, e nessuna ideologia è più globale di una religiosamente motivata. Il nucleo di un tentativo di comprensione mi sembra questo: comprendere il ruolo, anche rivoluzionario, che può avere una religiosità: perché una religione disegna un modello di società, non è un'opinione privata, perlomeno non lo è stata prima del moderno Occidente. Una religione è un invito all'azione per cambiare il mondo.⁶⁵

D'altronde, nel caso delle rivolte iraniche ispirate tutte da autoproclamati profeti, un'osservazione deve farsi, ed è che soltanto l'adozione delle tesi degli eresiologi può condurre ad asserire che le ripetitività della Profezia sia dottrina "non islamica". Questo è il frutto della *creazione* di una "ortodossia": in realtà Maometto poté essere Profeta precisamente grazie alla ripetitività della Profezia, che era nelle attese della marginalità giudeocristiana. Si noti che la ripetitività della Profezia è sempre nelle attese messianiche, apocalittiche e millenariste di chi, per qualunque motivo, è ai margini.⁶⁶ Non si deve perciò confondere il movimento dell'Islam originario con quel che venne dopo e che include il concetto, per verità ambivalente (cfr. *Storia, etc.* p. 815, da Colpe cit. in Bibl. a p. 817) di "sigillo"; e che vide non soltanto la canonizzazione di un testo sotto l'ordine omeyyade, ma anche il sorgere di un *ahl al-sunna wa 'l-jamâ'a* teso a cristallizzare la dottrina contro le possibili iniziative del "*Caliph of God*", omeyyade o 'abbâside che fosse.

Perciò è difficile prendere alla lettera le affermazioni dei campioni della "ortodossia" circa il rapporto tra le dottrine dei dissenzienti e il Messaggio profetico, affermazioni secondo le quali il dissenziente (l'"eretico") è un *estraneo* (all'Islam). Sfugge loro che il Messaggio può avere molte interpretazioni. Il Messaggio lo lanciano i Profeti, le religioni *vengono poi costruite* dai sacerdoti: e nessun Profeta uscì mai dal clero (Weber *dixit*). I Profeti sono *agitatori*; i sacerdoti sono dei *normalizzatori* e, per istituzione, dei "difensori dell'ordine" (quello costituito, che per tradizione regna a Varsavia). I sacerdoti nascono come suoi custodi e amministratori; essi portano quindi *ordine* dove c'è *agitazione*, cioè sentore di nuova Profezia.

Tornando alla ricerca della Crone, assai documentata e approfondita come si addice a una studiosa del suo livello, si deve però dire che, mancando presupposti metodologici come quelli appena accennati, i risultati lasciano perplessi: perplessi nel senso che alcuni aspetti della ricerca, come quelli sulla sociologia delle rivolte, attestati dalla stessa Crone, non sembrano aver avuto il loro peso al di là della mera segnalazione; mentre altri, cioè quelli sul loro panorama religioso, hanno avuto sviluppi esuberanti che occupano metà dell'intero testo. Alcune cose sembrano accertate ma non sono analizzate: ad esempio il fatto che nel pantheon dei ribelli, accanto ad Abû Muslim nel cui nome scoppiarono le rivolte, ci fossero Muhammad Ibn al-Hanafiyya e Yayâ b. Zayd, il figlio del fratello del 5° Imâm che aveva proseguito la ribellione del padre (p. 104). Questo fa pensare al ruolo che doveva avere, nella rivolta, il tradimento 'abbâside della rivoluzione hâshimita (cenni a p. 119); un fattore la cui natura sociale non è accertabile con precisione, ma che non sembra necessariamente collegabile a presunti residui di "Mazdakismo" (tesi degli eresiografi) o di Zoroastrismo, anche se quest'ultimo sembra entrare con qualche evidenza nella rivolta di Bihâfarîd.

⁶⁴ *The Muqanna' Narrative in the Târikhnâma*, B.S.O.A.S., 73,2 e 73,3, 2010.

⁶⁵ Abbiamo già ricordato (*Storia, etc.*, p. 323 nel testo e in nota 209) l'interpretazione delle eresie medievali cristiane da parte di E. Bloch.

⁶⁶ Abbiamo visto a suo tempo che vi possono essere molti motivi di marginalità: economici, sociali, geografici, etc.

Di certo -qui si deve dare atto alla Crone, molto chiara a p. 161- è da escludere una motivazione “nazionale” “iraniana” che, a quel tempo, semplicemente non poteva esistere; così come è certa l’assenza dell’aristocrazia iraniana da quelle rivolte (p. 162). A proposito della natura delle rivolte in rapporto alla/alle loro ideologia/ideologie, è senz’altro da sottoscrivere quanto da lei affermato a p. 165: “I movimenti assunsero una forma religiosa perché la religione era l’unico strumento disponibile per le necessità dell’azione politica”. Dunque il fondamento delle rivolte fu politico, e la religione ne fu lo strumento ideologico; del resto, la strumentalizzazione politica della religione sembra una costante nella storia dell’Islam. C’è di più: la stessa Crone, alle pp. 173-174, sottolinea l’universalismo dell’Islam, che non avrebbe potuto trovare il seguito immediato che ebbe nelle terre conquistate “se fosse stato indissolubilmente legato all’etnia araba”. A questo punto la Crone inizia la lunghissima disamina delle religioni che potrebbero in vario modo esser presenti, come reminiscenza, nell’ideologia delle rivolte iraniche;⁶⁷ e di lì giunge alle proprie conclusioni (pp. 453-493).

Tutto il ragionamento della Crone parte dalle differenze tra emanatismo e creazionismo e dalla presenza di queste due diverse ontologie/cosmologie nelle religioni testamentarie, nello Zoroastrismo e nel paganesimo. Ella vede una profonda differenza tra l’ordine cosmico dei pagani da un lato, e con esso la Ragione cosmica degli Stoici che abbiamo visto riemergere con il Deismo (cfr. il 2° Cap. dei *Marginalia, Derive della Ragione*); e il creazionismo biblico dall’altro.

Per il monoteismo, dice la Crone a p. 455 -e qui il suo discorso si rivolge all’abusata “gnosi” di tutti gli “estremisti”- non è concepibile (salvo l’eccezione di Cristo per i Cristiani) che il divino possa manifestarsi nell’uomo. Al contrario, gli Zoroastriani, gli Indiani e i Greci “vedono le categorie della Creazione formare una gerarchia, una grande Catena dell’Essere, come la chiameranno i neoplatonisti” (ivi). Iniziare su queste basi una discussione che ha per oggetto ultimo la collocazione dei temi del *ghuluww* (*tanâsukh, hulûl*) tra le “influenze” esterne all’Islam, il tutto con dovizia di analogie, paralleli e citazioni, è scelta che a me sembra deviante e frutto dell’assenza di una riflessione preliminare. La cosa non è da poco perché, andando oltre il campo d’indagine della Crone, potrebbe estendersi al grande fenomeno del Sufismo che, come vedremo, ha un posto rilevante nel seguito del nostro racconto. Tra l’altro investe il problema della teodicea, che abbiamo già toccato a proposito dell’Imâmismo duodecimano.

La Crone sottovaluta che l’applicazione della logica al concetto di Creazione fa sì che la Natura e l’uomo, creazioni di Dio, siano in qualche modo portatori di una Sua impronta; senza contare che non soltanto una creazione dal “Nulla” può essere oggetto di “fede” ma è razionalmente incomprensibile, ma rischia di consegnare la realtà ultima dell’uomo e del mondo al “Nulla”. Il quale Nulla è l’enigma centrale di ogni filosofia, come affermò Leibniz e ripeté (era sua abitudine, lo fece anche con Böhme) Schelling: perché mai esiste l’Essere e non il Nulla? e il Nulla (o il non-Essere) è naturalmente estraneo al pensiero, questa è una vecchia storia.

Inoltre, se Dio creò il mondo, esso non può che essere “buono” per definizione indipendentemente dal pleonaso di *Gen.*, 1,24 (ma forse non è un pleonaso, forse il Dio/Persona della Bibbia poteva anche avere ripensamenti come dopo il Diluvio). Il mondo è l’epifania della Volontà divina, non può esserne scollegato, altrimenti va a pezzi la teodicea e si ripresenta il dubbio radicale degli Gnostici. L’anima come soffio divino nell’uomo che non tornerà nel Nulla e la colpa come giustificazione del Male sono due note pezze applicate dalla dogmatica e dal Razionalismo per tenere in piedi il castello creazionista.

Perciò ogni riflessione ontologico/cosmogonica razionalmente fondata (la fede è altra cosa, ma allora razionalizzarla conduce a risultati contraddittori) non può che ricondurre alla totale continuità/contiguità del cosmo, alla “Catena dell’Essere”, come dice la Crone: *e questo anche nell’ambito di una religione creazionista*. Credere che la cosa riguardi il solo Zoroastrismo -che, poi, è anch’esso storia di una creazione, sia pure andata a male, che spetta all’uomo restaurare- significa incontrare lo Zoroastrismo in uno stadio avanzato della sua riflessione (i suoi sviluppi teosofici, cfr. *Storia, etc.*, p. 820) i cui esiti sono “neoplatonici” come lo furono quelli del Giudaismo con Filone, del Cristianesimo sino a Scoto Eriugena, e dell’Islam nella speculazione ismailita e in quella ritenuta tale (al-Fârâbî, Avicenna, gli Ikhwân as-Safâ’). Non per nulla Ibn Taymiyya aveva il Neoplatonismo come il fumo negli occhi: ma lui era un Sunnita di ferro.

Infatti, come abbiamo a p. 876 di *Storia etc.* sulla scorta di Cruz Hernandez, il primo neoplatonista fu Filone; e il Neoplatonismo fu creazione della religiosità mediorientale nel tentativo di razionalizzare i propri miti creazionisti; soltanto dopo, con Plotino, diviene una corrente della speculazione occidentale tuttavia già subito pronta, con i suoi allievi e persecutori, a tornare a farsi teosofia, e persino teurgia.

Andare a ricercare nello Zoroastrismo -che fu peraltro religione a forte retroterra sociale (cfr. *Storia, etc.*, p. 820)- o anche altrove, strutture di pensiero che si possono ben sviluppare in una religione testamentaria, maggiormente allorché si sappia di essere in presenza di una contrapposizione sociale (abbiamo seguito le vicende cristiane del “Neoplatonismo popolare”) significa porre l’argomento sulle basi scivolose delle preferenze personali. E poi, anche se abbiamo ben visto quanto siano interconnesse, a monte, le religioni

⁶⁷ Su questo punto ricordo che già all’uscita del libro della Crone, F. Grenet, *Contribution à l’étude de la révolte de Muqanna (c. 775-780): traces matérielles, traces hérésiographiques*, in *Islam, identité et altérité*, éd. M.A. Amir Moezzi, Turnhout, Brepols, 2013, aveva criticato (p. 257) la supposta presenza di motivi buddisti nel movimento di al-Muqanna’ (tesi sostenuta dalla Crone); e aveva anche rimarcato (p. 253) il carattere tipicamente shî’ita del ruolo autoattribuitosi da al-Muqanna’: *wasf* di Abû Muslim.

testamentarie con lo Zoroastrismo, qui ci stiamo tuttavia occupando del mondo islamico, e in termini di Islam sembra opportuno pensare: intendo dire che mi sembra opportuno tentar di capire i fenomeni come sviluppi avvenuti nell'ambito dell'Islam.

Ora, la stessa Crone rileva in più passaggi lo stato di ribellione non soltanto delle popolazioni rurali e, nel caso di Ustâdsîs del quale si dice che avesse un seguito di 300.000 ribelli (cifra verosimilmente esagerata, ma indicativa dell'estensione della rivolta) parla anche di 30.000 minatori che lavoravano alle miniere d'argento (pp. 153-154). Certo, nota la Crone, erano Zoroastriani: ma lo dice sulla scorta della documentazione sunnita. Inoltre, il problema sulla natura della rivolta non si risolve, come si evince da una modesta riflessione: la rivolta nasceva dal dissenso religioso, oppure da quello sociale che usava gli attrezzi religiosi in circolazione per crearsi gli strumenti ideologici? Una possibilità, come abbiamo visto sopra, ipotizzata dalla stessa Crone. Se nasceva dal dissenso sociale è difficile pensare che, nella creazione di un'ideologia *religiosa* (il mondo non era ancora secolarizzato) siano intervenuti elementi culturali/religiosi sedimentati nella lunga storia pre-islamica di un popolo? Evidentemente però questi elementi potevano integrarsi sincretisticamente con una lettura -certamente non "ortodossa" nel senso sunnita della parola- dell'Islam.

Ora, che lo *hulûl* e il *tanâsukh* facessero parte di una possibile comprensione del fatto islamico, lo abbiamo visto in tutto il *ghuluww*; per non dire dell'attesa messianica che dell'Islam è al fondamento, e della ripetitività della Profezia, della quale l'Islam è testimonianza. Quel che intendo inserire nella discussione, è che non si può prendere "at face value" quel che dicono i sunniti e i loro eresilogi, politicamente e ideologicamente *di parte avversa*, quando definiscono i ribelli "Mazdakiti", "Manichei", "Zoroastriani" o, in generale, *zanâdiqa*, cioè miscredenti (con sottinteso rinvio alle tre precedenti opzioni). Quel che si può, se mai, ricordare quando si parla di Zoroastrismo o di Mazdakismo (da non confondere con il Mazdeismo) è che il primo fu una religione a forte retroterra sociale (*Storia, etc.*, p. 820) e il secondo fu un tentativo di ritorno a quel retroterra contro la prassi della società sassanide (cfr. *Storia, etc.*, p. 113 dove si sottolinea, sulla scorta di Christensen, anche il favore con il quale fu accolto l'Islam in Iran, precisamente per le istanze egualitarie che ne erano all'origine). Si può parlare, invece che di reazione *all'Islam*, di reazione *nell'Islam*? Aggiungo: nell'Islam sunnita che, anche senza alcuna documentazione storica su eventuali falsificazioni del Messaggio, fu comunque un Islam codificato dal regime Omeyyade, da una classe dominante di ricchi mercanti contro la quale si era sollevato il Profeta. Il problema, al quale non si può dare risposta certa, sembra comunque un po' più complesso e intricato di come si propone nella storiografia/eresiografia islamica.

Abbiamo già visto, nel caso delle eterodossie cristiane l'inaffidabilità *storica* delle affermazioni *politiche* degli eresilogi, il guazzabuglio dello Gnosticismo insegna (cfr. nota 35, *supra* e, in generale, la trattazione di *Storia, etc.*). Tanto più che, se si vanno a leggere le varie fonti, non è che si trovi poi tanta concordanza sulle dottrine e le appartenenze degli "eretici". Perciò mi domando: accertata la composizione sociale dei dissenzienti, ha molto senso spostare il dissenso sull'ideologia religiosa soltanto perché in termini religiosi fu catalogato il dissenso da parte dei guardiani (politici) dell'ortodossia? Perché poi, gli elementi "neoplatonici" *sensu lato* della "gnosi" islamica si riveleranno interni anche alla religiosità Sûfî⁶⁸ (della quale vedremo la contiguità con queste eterodossie) e fanno parte degli altissimi esiti della teosofia e della poesia islamica, prevalentemente shî'ita ma non soltanto -Ibn al-'Arabî era sunnita- dunque hanno qualcosa a che vedere con l'Islam, come con ogni monoteismo creazionista; e, se furono duramente condannati da Hallâj in poi, non per questo vennero mai meno.

Nella sua conclusione, la Crone vola anche rapidamente verso i fenomeni "ereticali" dell'Iran mongolo, tîmûride e safavide, ma di ciò vedremo a suo tempo; quel che m'interessa sottolineare è piuttosto un altro aspetto della sua ricerca. Anche la rivolta di Bâbak, con tutta la sua fenomenologia khurramita o khurramdînî (cfr. *Storia, etc.*, p. 209 nel testo e in nota 105) che sembra indicare la reale presenza di elementi extraislamici (non però mitraici, come nota la Crone nella sua seconda *Appendice*) sia per quanto riguarda il personaggio (cfr. p. 48) sia per ciò che riguarda il suo variegato seguito (cfr. p. 54) ha tutti gli aspetti di una lotta sociale. Anche lì c'è un tratto che accomuna Bâbak con i grandi eresiarchi del mondo cristiano: "it went without saying that the enemy of Islam was the son of a whore" (Crone, p. 48). Ci creda chi vuole, a me appare chiara, come fu per gli Gnostici e per le nostre eresie medievali, la polemica, anzi, la lotta politicamente motivata dei guardiani dell'ortodossia, cioè dell'ordine costituito: e in guerra anche la diffamazione e la *disinformazione*, sono lecite.

Il problema dell'ordine si pone per le ideologie perché si pone per la società; tuttavia per "ordine" s'intende normalmente quello turbato dagli insorti, cioè lo *status quo*, quindi gli interessi di chi vi trova convenienza. Dico questo perché c'è chi ha interpretato in modo più chiaro il senso delle rivolte avvenute nell'Iran 'abbâside. Mi riferisco a E.L. Daniel e al suo *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule. 747-820*, Minneapolis & Chicago, Bibliotheca Islamica, 1979. Daniel, dopo i capitoli dedicati alla rivolta di Abû Muslim, al cui funesto esito finale si richiamano le rivolte scoppiate in Iran, apre a p. 125 un

⁶⁸ Con la differenza che i Sûfî, contrariamente ai filosofi, non sottomettono Dio ad un'astratta Ragione che regola il cosmo

capitolo chiaramente intitolato *Rural Discontent and the Ghulât Revolts*, nel quale due cose sembrano emergere: lo sfondo sociale e la collocazione dottrinale del *ghuluww*.⁶⁹

Daniel inizia infatti il capitolo sottolineando che il successo del movimento ‘abbâside fu dovuto al supporto dei ceti rurali e popolari del Khurâsân, e che i missionari portatori della *da’wa* ‘abbâside non si fecero scrupolo di sfruttare “le dottrine socio-religiose sincretiste peculiari dei gruppi e delle sette estremisti”. Aggiunge che ai motivi politici della rivoluzione si sovrapposero quelli sociali (p. 125). Nel corso della lotta, dice ancora Daniel, le due componenti della rivoluzione, quella politica dei “benestanti” delle città, tanto iraniani che arabi, e quella sociale dei marginali, si divisero (p. 126). L’interpretazione che egli dà al fenomeno delle rivolte, è infatti che esse nascono dal tradimento delle aspettative maturate nel corso delle rivoluzioni ‘abbâside (opinione espressa già più volte da chi scrive, e, del resto, per nulla peregrina, anzi, alquanto ovvia).

Qui non starò a ripetere la storia degli eventi materiali che riguardano queste sette; mi soffermo viceversa su alcune considerazioni di metodo che ci riportano di nuovo alla Crone.⁷⁰ Così, quando Daniel parla della rivolta di Sunbâd, nota che il motivo dichiarato fu la vendetta per la proditoria uccisione di Abû Muslim; definisce congetturale il rapporto tra questa rivolta e quella di Bihâfarîd sul fondamento di un comune religiosità zoroastriana,⁷¹ e inoltre che c’è la tentazione di considerare Sunbâd il precursore di tutte le altre rivolte: questa è però la conclusione cui vogliono indirizzare le fonti, ed è perciò necessario esser cauti (p. 129).

Così, quando a p. 130 esamina criticamente il (tardo) racconto del sunnita Nizâm al-Mulk, mentre afferma che Sunbâd può certamente aver riunito Zoroastriani, Khurramiti (*scil.*: neo-Mazdakiti) ed elementi “estremisti” come i Râfiditi, nota anche che questo non testimonia di una tradizione eterodossa iraniana con capostipite Mazdak (idea fissa degli eresiografi sunniti): testimonia, se mai, che la rivolta nasce dall’adesione popolare alla *da’wa* e dalla successiva delusione dei rivoltosi, tra i quali erano confluite diverse componenti dell’opposizione agli Omeyyadi. I ribelli erano considerati ritenere che l’Imâmato, dopo la morte di Ibrâhîm, fosse passato ad Abû Muslim, e portavano il generico nome di Râwandîyya (pp.130-131). Si ricorderà, al riguardo, quante diverse correnti del *ghuluww* parteciparono alla rivoluzione ‘abbâside.

La rivolta di Ustâdsîs, afferma poi a p. 133, “è probabilmente la meno compresa tra i supposti movimenti eretici” della storia del Khurâsân; comunque assomiglia ai movimenti *ghuluww* nella sua composizione sociale, nella sua configurazione rurale e nella sua opposizione al governo ‘abbâside nel Khurâsân dopo la morte di Abû Muslim (ivi). Daniel ritiene che Ustâdsîs, in precedenza probabilmente uomo degli ‘Abbâsidi, decise di ribellarsi mettendosi a capo, nel Bâdgîs, di coloro che si opponevano alla nomina di al-Mahdî come erede presuntivo di al-Mansûr. Al-Mahdî aveva avuto un pessimo precedente nei confronti di Bihâfarîd (p. 134) e questo può costituire una conferma del rapporto tra gli ex-seguaci di Bihâfarîd e Ustâdsîs.

Qui si apre una discussione che offre, a mio avviso, un certo interesse circa il modo di affrontare la documentazione. Dice Daniel a p. 134: “Secondo Bel’ami⁷² Ustâdsîs era membro di un gruppo Khâridjita in Sistân che andò nel Bâdgîs dove persuase gli abitanti ad unirsi alla rivolta khâridjita”. Proseguendo l’analisi, Daniel non rigetta le notizie secondo le quali Ustâdsîs si possa esser posto come Salvatore zoroastriano attraendo gli ex-seguaci di Bihâfarîd, ma dice che ci sono due importanti obiezioni all’interpretazione della rivolta come “religiosa” (p. 136). La prima è che la rivolta fu religiosamente trasversale (Khâridjiti e “Zoroastriani”); la seconda è che “sono soltanto le fonti tarde che enfatizzano la dimensione religiosa della rivolta”.

⁶⁹ Considerando la tendenza di alcuni autori -sulla scorta degli eresiologi- a sottolineare la natura extraislamica delle dottrine (Zoroastrismo, Mazdakismo, “Gnosticismo”, anche Buddismo, in considerazione della localizzazione geografica dei ribelli) è da tener presente che il *ghuluww*, al di là del suo significato generico di “estremismo”, sta ad indicare esiti propri della Shî’a. La Crone riporta invece, a p. 492, il giudizio dello zâhirita Ibn Hazm e dice: Sunbâd, Ustâdsîs, al-Muqanna’ e Bâbak, dopo aver fallito, iniziarono (non loro, giustiziati o suicidi) “a sovvertire l’Islam dall’interno per mezzo della Shî’a”; con riferimento a Friedlaender 1907 (cit in Bibl. a p. 757 di *Storia, etc.*) p. 35. L’affermazione di Ibn Hazm riportata da Friedlaender a p. 36 è sostanzialmente questa, ma un po’ più articolata. Scrive Friedlaender (cioè Ibn Hazm) che questi ribelli “si guadagnarono le simpatie del popolo con inclinazioni shî’ite, fingendo affetto per la famiglia del Profeta e condannando l’ingiustizia fatta ad ‘Alî”. Ciò è in pieno accordo con il pensiero eresiologico: da un lato si sostiene l’estraneità di queste dottrine all’Islam, dall’altro si constata la loro capacità di essere recepite da una parte dell’Islam, da quello non sunnita. Certamente il diavolo induce in tentazione, ma è sempre bene chiedersi se la tentazione non sia magari tutta interna al tentato, come nel caso di Paride ed Elena (cfr. *Arte. Memoria. Utopia*, p. 65). Ma poi siamo così certi che non si tratti di *ghuluww*, cioè di un fenomeno interno alla Shî’a, che non va identificata con il solo Imâmismo duodecimano? *Tanâsukh* e *hulûl* sono tratti comuni ad entrambi, hanno a che vedere con la famosa Catena dell’Essere: se vogliamo, con una declinazione “popolare” del Neoplatonismo, come fu detto per gli “eretici” del Cristianesimo medievale che, sentendosi anche loro un po’ divini, reclamavano forse un posto che la società negava loro. Padre di tutto è *pólemos*. Si noti: per la Crone (p. 493) un “moderno occidentale” considererebbe tutto ciò, messianismo incluso (e l’Islam fu messianico, e anche il Cristianesimo, prima di istituzionalizzarsi nella Ragione classica) una “abnorme (*outsized*) megalomania”; e lo Zoroastrismo ha qualche responsabilità nel comportamento degli Iraniani, persino “until recently” (p. 493): forse nel 1979? forse la Crone vuol dare sulla Rivoluzione un giudizio *politico* in chiave yankee? Ricordo sempre quel personaggio di Gracián “*hecho al revés de todos*” che non riteneva di dover guardare ai principi, ma ai fini: dietro ogni “storia” c’è una prospettiva.

⁷⁰ Quello della Crone è infatti uno studio importante per ampiezza d’orizzonte; i fatti materiali in sé sono viceversa poca cosa nei racconti delle cronache: e non sempre concordanti. Ciò che conta, a mio avviso, è lo sguardo del cronista/eresiologo, e l’interpretazione di questo sguardo da parte dello studioso: il suo modo di comprendere l’origine di quello sguardo, di comprenderne il rapporto con gli eventi religiosi; e la valutazione degli aspetti sociali: ne abbiamo un esempio con il caso della rivolta di Ustâdsîs, *infra*.

⁷¹ Ricordo che l’ideologia di Bihâfarîd fu comunque sincretista: affermare di aver fatto un viaggio in Paradiso ricorda lo Zoroastriano Ardâ Virâz, o comunque lo sciamanesimo; ma tornare con un velo di seta verde da esibire come prova è sicuramente islamico.

⁷² L’autore della versione persiana della Storia di Tabarî, delle cui varie redazioni Daniel è noto studioso: si veda A.C.S. Peacock, *Medieval Islamic Historiography and Political Legitimacy*, London and N. York, Routledge, 2007, dedicata al *Tarikh-nâma* di Bel’ami.

Si noti: per Daniel la presenza di due componenti religiose diverse indica che la rivolta fu *sociale*; per la Crone la rivolta fu religiosa, *perciò* è inverosimile che fosse condotta in contemporanea in nome di due ideologie così diverse come il Khâridjismo e lo “Zoroastrismo”. La Crone pensa forse che a scontrarsi siano le “opinioni”, non gli interessi: per lei, Karl Marx ha pensato invano.

Diversa, ma assimilabile pur con una svista, è la posizione di Parvaneh Pourshariati⁷³ che ha persino qualche dubbio sulla possibilità che la rivolta nel Bâdgis sia ricollegabile a quella del Sistân, per motivi religiosi; negando anche che Ustâdsîs fosse il nome del ribelle venuto dal Sistân, secondo il passo di Bal’amî citato da Daniel;⁷⁴ dimenticando per giunta che Daniel (p. 151, in nota 61) aveva comunque ribadito la medesima notizia su Ustâdsîs con la citazione della pagina 332 del *Mujmal al-Tawâriq wa 'l-Qisas* (ed. M. Bahâr, Tehran, 1317/1939) che sull’argomento è esplicito: parla della rivolta khâridjita e dell’arrivo del ribelle Ustâdsîs dal Sistân in Khurâsân (*dar in waqt ustâdsîs⁷⁵ az sijistân khurûj kard, wa khurâsân beshûrid*).

Ho voluto soffermarmi a sottolineare questo della vicenda, per mettere in luce il ruolo che possono avere i posizionamenti culturali -e anche apertamente ideologici, comunque extrascientifici- di un autore, nell’interpretazione di eventi sui quali si hanno soltanto documenti di parte; ritengo perciò non ci si possa astenersi dal sospetto allorché il dissenso venga interpretato dalla sua superficie ideologica, senza soffermarsi a considerare il fondamento sociale.

Così credo che quando si nota, come fa la Crone a p. 167, che i rivoltosi erano non soltanto agricoltori, ma anche tessitori, vasai, mulattieri, minatori (e altri, definiti “contrabbandieri”) sia difficile pensare che le loro “opinioni” religiose siano indipendenti dal loro disagio, tanto più che ciò mi sembra contrastare con quanto, sempre la Crone, dice a p. 492 semplificando un po’ Ibn Hazm, cioè che quando fallirono le rivolte di Sunbâd, Ustâdsîs, al-Muqanna’ e Bâbak, i Persiani iniziarono a sovvertire l’Islam dall’interno con la Shî’a: perché allora -se così fu- la religione viene a passare da *motivo reale* di rivolta a *pretesto* per la rivolta (contro l’Islam, secondo il senso della frase).⁷⁶

Tornando al testo di Daniel, esso prosegue sottolineando che la rivolta di al-Muqanna’ è “un chiaro esempio di come i moti insurrezionali popolari si sviluppassero in conseguenza della *da’wa* ‘abbâside (p. 137) in quanto conseguenza “della generale delusione sul dominio ‘abbâside”. Desidero sottolineare questo punto (la delusione post-rivoluzionaria e le sue conseguenze costituiscono una vicenda evidente nella quale ci siamo imbattuti più volte) perché in questa successione si nota ancora una volta che la Shî’a ha sempre rappresentato una concezione rivoluzionaria (messianica) coerente con l’Islam delle origini, avversa agli sviluppi che l’Islam aveva assunto con l’affermarsi del dominio omeyyade. La rivolta anti-omeyyade era dunque apparsa la via per realizzare l’attesa: la scelta sunnita degli ‘Abbâsidi e l’atteggiamento quietista di Dja’far l’avevano tradito, lasciando le cose com’erano. Evidentemente si era ormai formato un sistema di potere che trovava garanzie di stabilità sociale in uno *status quo* che includeva gli sviluppi religiosi intervenuti. Secondo Daniel (p. 139) la varietà di sette e dottrine religiose presenti in Asia centrale, dove si sviluppò la rivolta di al-Muqanna’ e dove era ben presente anche lo sciamanesimo, contribuì a creare un sincretismo in grado di far convergere gruppi di diversa origine, un fatto che indubbiamente caratterizza questa rivolta.

Significative sono le pp. 145-147, nelle quali egli trae le proprie conclusioni sulla natura e sui moventi della rivolta. Scrive Daniel che vi sono molti paralleli tra la rivolta di al-Muqanna’ e le altre rivolte dei *Ghulât*: “ma non nel senso nel quale potrebbero intenderlo gli eresiografi” (p. 145). La base della rivolta fu nella sua composizione sociale, contadini e classi disagiate. I suoi avversari furono i rappresentanti “dell’élite urbana arabo-iraniana che erano giunti al potere nel Khurâsân con la rivolta ‘abbâside” (ivi).

Quanto ai “tanto celebrati aspetti religiosi della rivolta” essi furono influenzati dai dissidenti *Ghulât* che erano stati attori della *da’wa* in Transoxiana; i ribelli ne avevano ricevuto ed anche semplificato un’ideologia in grado di dar loro una forte coesione di gruppo, così come la “ortodossia” costituiva il cemento delle élites urbane (p. 146).

⁷³ *Iranian Tradition in Tus and the Arab Presence in Khurâsân*, Ph. Diss., Un. of Columbia, 1995, pp. 239-240. Si noti che la numerazione reale delle pagine nell’edizione elettronica (alla quale faccio riferimento) è diversa da quella riportata, ad apertura, sulla *Table of Contents*.

⁷⁴ Affermazione contraddetta da una “editor’s note” (p. 239, nota 501) che riconferma la giustezza della citazione da Bal’amî fatta da Daniel; la medesima citazione si trova anche in Crone a p. 155, ma la Crone la rigetta (in nome della propria tesi “religiosa” della ribellione) considerandola un *lapsus*: “He (scil.: Ustâdsîs) can hardly have been a Khârijite, as the *Târikhnâma* has it, though Khârijites were also active in Sistân at the time”. La nota editoriale, citata, al testo della Pourshariati si ripete a p. 242 in nota 508, perché ella insiste ad ignorare il nome (Ustâdsîs) dell’anonimo (secondo lei) “khâridjita” che venne dal Sistân a guidare la ribellione nel Khurâsân. Una rivolta “khâridjita” ha comunque molto senso sul piano *sociale*, se si ricorda che i Khâridjiti fecero la propria secessione in nome dell’Islam delle origini tradito dalle nuove forme di potere islamico; e di una eleggibilità (e destituibilità) dell’Imâm. Inoltre, che la rivolta del Khurâsân fosse “zoroastriana” è affermazione che riprendiamo da cronisti pronti a relegare nell’Altrove l’origine del dissenso: non dimentichiamo mai il giusto sospetto da esercitare verso le notizie che ci vengono tramandate da una sola delle parti in conflitto.

⁷⁵ Altra resa del nome in alcuni documenti: cfr. Friedlaender, 1907, p. 36 in nota 3.

⁷⁶ Per verità Ibn Hazm (Friedlaender, 1907, p. 36) dice che questi ribelli “guadagnarono le simpatie del popolo con inclinazioni shî’ite, fingendo affetto per la famiglia del Profeta e condannando l’ingiustizia fatta ad ‘Alî”. Ciò significa pensare un popolo-bue e una Shî’a di sprovveduti -un quadro inverosimile, a meno che la religione non fosse usata come pretesto- evitando di chiedersi il motivo di tanta (immaginata) condiscendenza. Gli ideologi dello *status quo* non hanno interesse a mostrare le crepe dell’ordine costituito, tanto meno a prendere in considerazione i dubbi di chi le addita; occorrerebbe viceversa riflettere sul fatto che quei tratti rivoluzionari (“estremisti”) erano già da sempre interni alla Shî’a, ancorché fossero stati “occultati” da Duodecimani al momento di prendere il largo verso nuove rotte.

Non sorprende perciò che le fonti ci tramandino la storia di un conflitto “religioso” con degli eretici; di fatto però la rivolta di al-Muqanna’ fu “il prodotto di un conflitto sociale tra una comunità rurale centro-asiatica assediata e un emergente ordine sociale islamico in Transoxiana” (p. 147). Osservo ancora: è interessante che il cemento ideologico si sia formato sul fondamento dello “estremismo” shî’ita, ancorché liberamente assunto e interpretato. Ciò non fa che confermare il carattere intrinsecamente rivoluzionario di una fede messianica quale quella shî’ita.

Vorrei comunque sottolineare l’interesse dell’esposizione di Daniel segnalando che la vicenda delle rivolte vi è inserita come capitolo di un racconto che parte dalla *da’wa* ‘abbâside, prosegue con le vicende di Abû Muslim, e si chiude parlando dei rapporti tra il Khurâsân e il Governo centrale.⁷⁷ In altre parole, siamo in presenza di un’interpretazione *storica* delle rivolte, non della solita lettura eresiografica, che non soltanto guarda alla mera superficie degli eventi, è innanzitutto di parte, perché parlare di “eresie” significa identificare con una cosiddetta “ortodossia” la sola normativa possibile per la società.⁷⁸ Accettare la lettura eresiologica significa anche dimenticare, volutamente o meno, per scelta ideologica o per scarsa acribia, che le ortodossie non sono che il risultato di una lotta storica e sociale al termine della quale prendono forma in rapporto alla forza di un interesse che prevale.⁷⁹ Significa dimenticare che un Messaggio profetico (e quelli testamentari sono di norma rivoluzionari, quello di Maometto in particolare, visto che emergeva dalla marginalità) è aperto a infinite letture sicché, come s’è già detto, ognuno può trovarvi esattamente ciò che vi cerca. Significa credere poi che queste diverse letture non dipendano dalle diverse prospettive esistenziali, dagli interessi, e che quindi le rivolte siano questioni d’opinione (tale è la religione nell’ideologia di Occidente): ma per le opinioni non si scende in guerra, al massimo si scambiano due chiacchiere davanti a una tazza di thè.

L’interpretazione storica di Daniel inserisce viceversa la comprensione delle rivolte nell’ambito dei rapporti tra il Khurâsân -le sue aristocrazie terriere ovvero i suoi ceti umili- con la *da’wa* ‘abbâside e le speranze che essa suscitò; e con gli esiti deludenti della rivoluzione seguita da una centralizzazione non meno predatoria della precedente (si vedano l’ultimo capitolo e le conclusioni, che conducono all’ascesa dei Tahîridi, primo tassello della disintegrazione del Califfato in regni locali, soltanto formalmente sottomessi al Califfo).

Perciò, per quanto abbiamo sinora tentato di comprendere e per quanto già detto sulla Pourshariati, non può essere accettata la sua deduzione di p. 242, circa l’inverosimiglianza della contemporanea presenza sia di “Zoroastriani” che di Khâridjiti nella rivolta di Ustâdsîs. L’evidenza del problema sociale è ineludibile, tanto che la stessa Pourshariati, a p. 246, deve ricordare che le rivolte sono rurali e che certamente debbono aver avuto motivazioni socio-economiche (“socio-economic considerations must have surely affected the eruption of these revolts”) e quindi l’interpretazione di Daniel: dopo che a p. 242 aveva affermato “Daniel insists on the putative connection of the two rebellions in order to undermine the significance of the iranian religio-cultural tradition that infused the rebellion”. Se la rivolta ha cause sociali, poco conta la religione dei ribelli; se è religiosa poco conta la loro collocazione sociale: la Pourshariati sembra voler risolvere il problema con le parole.

Un’osservazione va fatta, che ha senso per gli obbiettivi della nostra ricerca. Gli anni delle rivolte sono -in senso lato- quelli della conversione dell’Iran all’Islam, un fenomeno che richiese un lungo periodo per compiersi e che spiega in parte i facili sincretismi messi in atto dal *ghuluww*. È significativo constatare che, mentre l’aristocrazia e le classi agiate cittadine aderiscono all’Islam “ufficiale” -quello sunnita degli ‘Abbâsîdi, tant’è che l’Iran post-selgiukida e pre-safavide è prevalentemente sunnita- gli emarginati abbracciano il *ghuluww* shî’ita (come, più tardi, le confraternite di arti e mestieri abbracceranno il sufismo dal quale emergeranno

⁷⁷ Pessimi con al-Mahdî già dai tempi della sua nomina a erede presuntivo (si veda anche Crone, p. 152, a proposito dei seguaci di Bihâfarîd e Ustâdsîs). I rapporti peggiorarono sotto al-Hadî e Hârûn al-Rashîd, a causa del saccheggio continuo del paese operato tramite le tasse imposte dai governatori. Il Khurâsân accolse con favore la vittoria di al-Ma’mûn sul fratello Amîn, che aveva continuato nella politica oppressiva. Le rivolte nel Khurâsân, nota Daniel a p. 175, sono connesse con dispute di successione degli ‘Abbâsîdi.

⁷⁸ La religione, nel mondo islamico, è usualmente strumento della politica, come ho già avuto modo di ricordare; trovo perciò interessante citare l’articolo di J.Ph. Platteau, *Religion, Politics and Development: Lessons from the Lands of Islam*, apparso sul Journal of Economic Behaviour & Organization, 68,2, 2008, che qui prendo dalla versione elettronica <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssaoar-268261>. L’articolo, che è dedicato alla contestazione della nota tesi di B. Lewis, secondo il quale l’arretratezza dei popoli islamici è da imputarsi alla loro religione, mette in luce un ben diverso meccanismo dell’interazione tra religione e politica nell’Islam. Secondo Platteau, che documenta ampiamente la propria tesi, si deve tener in conto la vaghezza e la pochezza della normativa coranica (la *shari’a* fu costruita sugli *ahâdith* per questo motivo, ne abbiamo ampiamente parlato); e l’esigenza dell’interpretazione che dà luogo a una molteplicità di dottrine che risentono anche delle tradizioni locali. La molteplicità è infatti la conseguenza della mancanza di un’autorità gerarchica, quale quella del Pontefice nella Chiesa cattolica; gli ‘ulamâ, dice Platteau, non sono preti cattolici che sostengono uniformemente la bontà di una interpretazione. In tale situazione la religione è facilmente manipolata dalla politica, che può concedere favori e richiedere sostegno. Qui Platteau ricorda (pp. 16-17 della versione consultata) la formazione dell’Islam storicamente noto al termine di feroci lotte politiche durate decenni, e la sua istituzionalizzazione da parte della “aristocrazia mercantile della Mecca” che aveva “combattuto attivamente contro la predicazione profetica”. Quanto alla Shî’a, essa emerse “come movimento di sostegno per la leadership di certi candidati arabi al Califfato”: parole ruvide ma appropriate. La lezione che se ne trae, dice, è che i conflitti “religiosi” sono conflitti politici per il potere, nei quali la religione è lo “strumento di legittimazione” e di supporto del potere di chi il potere lo detiene o lo pretende. Nel caso di uno Stato in crisi per vuoto di potere o per il proprio dispotismo, i gruppi religiosi diventano per conseguenza elementi attivi di politica (vedremo questa situazione all’origine della rivoluzione iraniana del 1979).

⁷⁹ Nell’interpretazione -necessaria perché, come diceva Pirandello, un fatto non è che un sacco vuoto, che da solo non sta in piedi- si deve tener presente che il “fatto” non è ciò che viene riferito nel documento; il fatto è il documento del quale occorre tentar di capire perché racconta ciò che racconta nel modo in cui lo racconta.

analoghe agitazioni). Qui, invocare il sincretismo con le forme di religiosità pre-esistenti ha certamente un senso sul piano astratto delle “idee”: resta però da chiedersi perché mai la cosa riguardasse essenzialmente i marginali.

Qui vorrei ripetere una cosa che ho già detto e che emerge chiara nelle vicende delle “eresie” occidentali: *tanâsukh* e *hulûl* -tanto per usare i termini della polemica islamica- cioè l’ipotesi di una profezia continua e della presenza del divino nell’uomo, rappresentano l’arma ideologica del cambiamento atteso da tutte le marginalità che abbiamo incontrato nel mondo non secolarizzato. Se si pensa bene, sono la traduzione dell’*humus* religioso che, secolarizzato, riemerge nella concezione, a suo tempo rivoluzionaria, di *eguaglianza*: come concreto stato di fatto però, non come generica eguaglianza degli uomini nel giorno del Giudizio. Questo concetto è però anche anti-sacerdotale perché non può che contestare, per realizzarsi, lo *status quo*, l’ordine costituito, e con esso l’ideologia che sorregge la società fattualmente esistente. Deve contestare la storia in nome dell’Utopia.

Ho lasciato deliberatamente in ultimo la ricerca di Pirouzdjou (cit.) perché, come vedremo, consente di dare ordine al nostro racconto. Anche Pirouzdjou parte dal movimento di Abû Muslim per ricordare il ruolo del Khurâsân nella rivolta ‘abbâside in quanto luogo scelto per la *da‘wa*, dopo aver considerato che la Siria era omeyyade, la Mesopotamia khâridjita, il Khurâsân oppresso, ma vigoroso e rivoluzionario (“cuori generosi che, oppressi, attendono la propria liberazione”: p. 15). Il movimento nel Khurâsân, ricorda Pirouzdjou a p. 16, fu *popolare* nella sua eterogeneità (includeva nuovi convertiti, *mawâlî*, arabi yemeniti emigrati in Khurâsân, Khâridjiti e Khurramiti: citazione da Sadighi⁸⁰). Facendo la tara sull’insistenza di Pirouzdjou nel trovare ripetuti riferimenti al Mitraismo,⁸¹ Pirouzdjou sottolinea infatti il generico apocalitticismo che “seduceva le masse, sorreggeva tutte le speranze degli umiliati e dei derelitti ed era perciò una forza latente, sì, ma potente di rivolta” (p. 24). “Sul piano pratico” dice a p. 43 “questo insieme di idee e di credenze non rappresentava infatti una ‘religione’ nel senso proprio della parola”; piuttosto “un piano d’insurrezione e di rivolta” cioè un programma di rivendicazioni sociali del quale s’appropriava ogni capo *politico* (corsivo mio) per i propri progetti.

La cosa più interessante della ricerca di Pirouzdjou è che essa, fondandosi sui problemi sociali dell’Iran islamizzato⁸² afferma la continuità tra il *ghuluww* e il fenomeno del sufismo antinomista di epoca mongola e tîmûride, del quale abbiamo già fatto cenno alle pp. 1200-1216 di *Storia, etc.* Perciò a p. 47 egli afferma: “le confraternite di dervisci nelle quali si viveva in comune in uno spirito di eguaglianza e solidarietà, si trasformavano, al momento opportuno, in catalizzatori del malcontento del popolo”. Questa tendenza “socialista” vigente nelle *khânqâhât* (i “conventi” dei Sûfi) era un fattore d’attrazione per le masse (p. 53); costituiva “un’organizzazione combattente e combattiva” (p. 55) un fattore d’instabilità per l’ordine costituito e una fonte d’ispirazione per i movimenti popolari (ivi).

Su questo punto, due cose sono interessanti. La composizione sociale delle confraternite: artigiani e commercianti, in altre parole le corporazioni di arti e mestieri del bâzâr: qui Pirouzdjou porta l’esempio di Hurûfîti, Sarbedâr e Musha‘sha‘ (pp. 57-58) tre confraternite nelle quali ci siamo già imbattuti (*Storia, etc.*, loc. cit.). Le regioni per le quali appaiono questi movimenti sono poi le stesse dove erano scoppiati i moti “ereticali” del *ghuluww* (p. 66) e questi movimenti sûfi, come le precedenti sommosse, non potevano che opporsi all’Islam tradizionale, divenuto sostegno dell’ordine costituito (p. 59).

Evitando di precorrere i tempi (Pirouzdjou tratta direttamente dei moti del XIII-XV secolo) vediamo dunque un minimo di retroterra relativo a questo sufismo. Abbiamo già ricordato a suo tempo gli esiti destabilizzanti del pensiero di Bistâmî, Hallâj e ‘Ayn al Qudât; vediamo anche qualcos’altro: ci aiutano in questo alcuni articoli tratti dal primo volume di *The Heritage of Sufism*.

L’aspetto destabilizzante del Sufismo nel contesto di ciò che stiamo tentando di comprendere, riguarda direttamente la normativa sociale oggetto di un dettato divino il quale però deve essere interpretato. Come mostra Radtke⁸³ per gli shî‘iti la comprensione della Legge deriva da una conoscenza esoterica che è innata nei discendenti del Profeta; per i Sunniti l’interpretazione della Legge è prerogativa degli ‘ulamâ’ attraverso la padronanza del *fiqh* e la conoscenza degli *ahâdith*; per i mistici essa è raggiunta dagli “amici” di Dio. Questa dottrina ha un preciso sottofondo sociale, non importa se esplicito o soltanto implicito, perché essa fa sì che ogni uomo possa proclamarsi voce di Dio (o Imâm, quindi Mahdî): voce profetica e autorevole interpretazione della Legge. La “normativa” -sia che venga da una linea genealogica, sia che venga da un corpo sacerdotale- può essere così imprevedibilmente revocata in dubbio, con le relative conseguenze sull’ordine

⁸⁰ Cit. in Bibl. a p. 774 di *Storia, etc.*

⁸¹ Anche la Crone ricorda più volte il legame di Mithra con la giustizia, e il suo ruolo di mediatore tra Bene e Male nel Mazdeismo; questo sarebbe l’elemento religioso inteso come momento ideologico della rivolta dal fondamento sociale; la posizione di Pirouzdjou si differenzia però nell’essere più insistita.

⁸² Attenzione: i problemi sociali -gli stessi- esistevano già nell’Iran sassanide (si ricordi il Mazdakismo): ma è importante la precisazione “l’Iran islamizzato” perché è in questo contesto, nel contesto dell’arrivo di una religione potentemente messianica, che i moti prendono corpo. Per questo motivo ritengo che i “sincretismi” con le vecchie religioni siano meno importanti dell’arrivo della religione nuova che evidentemente, con la *da‘wa* ‘abbâside e con la shî‘a, aveva acceso nuove speranze o rinfocolato vecchie richieste di “giustizia”, veicolate nell’ambito del *ghuluww*.

⁸³ B. Radtke, *The Concept of Wilâya in Early Sufism*, *The Heritage of Sufism*, vol. I, ed. by L. Lewinsohn, Oxford, Oneworld, 1999. La *Wilâya* è la “amicizia” con Dio, oggetto della ricerca del mistico.

stabilito. Come afferma Dabashi,⁸⁴ ciò entra in opposizione “al nomocentrismo della Legge e del dogma islamico”, al primato della ragione e della conoscenza (p. 139): e l’Iran, dopo il 1055, è governato dai Turchi Selgiukidi, sunniti, radicalmente ortodossi, sostenitori della decisione *giuridica*.⁸⁵

In questo quadro normativo, particolarmente significativo appare il caso dei Malâmatiyya, antinomisti, che abbiamo già incontrato, *passim*, in *Storia, etc.* Ne parla S. Sviri.⁸⁶ L’antinomismo dei Malâmatiyya, presenti già nel IX secolo a Nishâpûr, cioè in quel Khurâsân teatro di tante rivolte, aveva un singolare fondamento: l’umiliazione della “parte inferiore del sé” (il *nafs*, letteralmente, l’anima) che si inorgoglisce nella pratica ascetica e virtuosa. Perciò il loro comportamento perseguiva ciò che era considerato biasimevole, d’onde il nome; i raggiungimenti spirituali dovevano restare totalmente interiori. Quel che sembra interessante, è che esisteva una correlazione tra i Malâmatiyya e le *futûwât* o *jâwanmardân*, cioè le confraternite di arti e mestieri, la cui presenza nelle rivolte abbiamo già ricordato (Sviri, p. 603). Il non-conformismo era dunque un comportamento quantomeno contiguo alla rivolta; il rifiuto di una Legge che si identificava con l’ideologia della classe di potere poteva anche costituire la matrice ideologica della ribellione, espressione di un disagio sociale.⁸⁷

Altra setta antinomica era quella dei Qalandar, dervisci nomadi dei quali abbiamo visto in *Storia, etc.*, in particolare in connessione con le vicende dei Bektâshî, degli ‘Alevî e degli Shabak. Nonché con la narrazione della vicenda safavide in Anatolia (si veda l’Indice analitico a p. 1365 di *Storia, etc.*).⁸⁸

Riprendiamo dunque il nostro discorso da quanto affermava Pirouzdjou a p. 59 (si veda sopra) e da quanto avevamo già visto in *Storia, etc.* a proposito di Musha’sha’, Sarbedâr, Hurûfiti, Nûrbakhshiyya, Nuqtawiti e quant’altro. Si tratta infatti di fenomeni che prendono corpo, dopo le rivolte dei *Ghulât* dell’VIII-IX secolo, in un Iran sunnita nel quale la Shî’a si è fatta ormai duodecimana dopo essersi amputata del *ghuluww* negli anni che vanno dalla rivoluzione ‘abbâside alla morte dell’11° Imâm con la scissione dei Nusayriti:⁸⁹ amputazione che lascia tuttavia residui nella teologia, da cui le contraddizioni che vedremo riemergere. Dobbiamo anche ripartire dalle condizioni nelle quali si trovava l’Iran al tempo dei regni mongoli e timûridi, perché condizioni sociali e agitazioni non sono fenomeni distinti, anche quando queste ultime coagulano in una ideologia religiosa.⁹⁰

Alle pp. 1211-1214 di *Storia, etc.* avevamo gettato un rapido sguardo sulle disastrose condizioni socio-economiche dell’Iran dopo l’invasione mongola che aveva portato alla fine dei Selgiukidi e del Califfato ‘abbâside; e sul successivo ulteriore peggioramento della situazione con la fine degli Îlkhânidi (1335) e l’invasione timûride nel nono decennio del XIV secolo, nonostante il tardo tentativo di risollevarne l’economia da parte del figlio di Timûr, Shâhrukh. Il dominio timûride finì nel 1447; seguirono le contese tra Aq Quylû e Qarâ Quylû sino all’arrivo dei Safavidi con l’inizio del XVI secolo. Ricordo tutto ciò perché è precisamente su questa situazione che fa perno l’analisi di Pirouzdjou (cit), per sottolineare il fondamento sociale dei fenomeni religiosi che interessarono l’Iran in quel travagliato periodo. L’analisi è approfondita alle pp. 12-53 di un altro suo testo, *L’Iran au début du XVI^e siècle. Étude d’histoire économique et sociale*, Préf. De F. Richard, Paris, L’Harmattan, 2010.

Pirouzdjou apre con una breve messa a fuoco dei fondamentali dell’economia persiana : la posizione geografica del Paese, che ne fa un crocevia di commerci, quindi l’importanza delle strade lungo le quali

⁸⁴ H. Dabashi, *Historical Conditions of Persian Sufism during the Seljuk Period*, ivi.. Nel suo articolo, Dabashi parla a lungo di ‘Ayn al-Qudât.

⁸⁵ Si ricordi l’opera di creazione di madrase ad opera di Nizâm al-Mulk e dei Selgiukidi al fine di “normalizzare” la religiosità popolare: cfr. *Storia, etc.*, pp. 893-894; p. 1115; p. 1122; pp. 1131-1133 e, in particolare, p. 1321.

⁸⁶ S. Sviri, *Hakim Tirmidhî and the Malâmatî Movement in Early Sufism*, The Heritage, etc., cit.

⁸⁷ Sul comportamento antinomico dei Malâmatiyya in pubblico, non vi è certezza. J. Chabbi, *Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan. III^e/IX^e siècle - IV^e/V^e siècle*, S.I., 46, 1977 afferma (p. 55) che il Malâmâtismo, movimento urbano “uscito dall’ambiente dei piccoli mestieri del Bâzâr di Nishâpûr” aveva, come regola di comportamento pubblico, il “conformismo apparente sul piano sociale e politico”. A.T. Karamustafa, *Antinomian Sufis*, in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. by L. Ridgeon, Cambridge Un. Press, 2015 ritiene non inverosimile un comportamento “libertino” (p. 103) che, comunque, è accusa corrente a partire dall’XI secolo (p. 106). Sul piano sociale e legalistico però, essi dovevano essere “certamente conformisti” (p. 102). Tuttavia, per quanto riguarda l’autodivinizzazione per via mistica, l’antinomismo è testimoniato nel IX secolo (ivi): questo è, come ho rimarcato più volte, un tratto rivoluzionario delle ideologie dei marginali, nell’Islam come nel Cristianesimo. Antinomismo e *hulûl* sono accuse correnti contro i Malâmatiyya (p.103) a partire dal XIII secolo; tuttavia l’antinomismo sûfi con i dervisci vaganti (Qalandariyya) è una realtà (pp. 115-116) e si diffonde (p. 117) con pratiche eclatanti (p. 118).

⁸⁸ Un articolo di J.T.P. de Bruijn, *The Qalandariyyât in Persian Mystical Poetry from Sanâ’i Onwards*, The Heritage of Sufism vol. II ed. by L. Lewinsohn, Oxford, Oneworld, 1999, sottolinea il rapporto tra questa corrente mistico/antinomista e la grande poesia persiana, espressa nei nomi (‘Attâr, Sanâ’î, Hafîz, Shabestârî, Rûzbehân, etc.) per i quali si veda *Storia, etc.*, pp. 1197-1200.

⁸⁹ C’era convivenza tra Sunniti e Duodecimani, come nota Roemer (cfr. *Storia, etc.*, p. 1315) convivenza che viceversa non c’era tra Duodecimani e *Ghulât*. La collocazione sociale appare il fattore dirimente, più che non quello religioso.

⁹⁰ Come nota H. Mason, *Hallâj and the Baghdad School of Sufism*, The Heritage of Sufism, vol. I, cit., p. 67, “il dramma di Hallâj” con tutti i suoi truci aspetti collaterali, inclusa l’atrocità dell’esecuzione, può essere compreso soltanto nel contesto economico, politico e sociale del momento: e non si dimentichi che quel dramma fu messo in moto dal campione della Shî’a duodecimana, Abû Sahl an-Nawbakhtî. T. Graham, *Abû Sa’id Abî ‘l-Khayr and School of Khurasan*, ivi, dopo aver sottolineato il diverso comportamento in pubblico di Malâmatiyya e Qalandariyya, riferisce questo principio “cardinale” di Abû Sa’id: “Sinché non sei diventato miscredente nel *nafs* non puoi diventare credente in Dio”. Abû Sa’id è al fondamento del sufismo khurâsâniano, in quanto a lui risalgono le *khângâhât* con le loro regole che le avvicinano alle confraternite cavalleresche (*futûwât*, *jâwanmardân*) di tradizione persiana, legate alle arti e mestieri. Per inciso, a p. 108, Graham fa notare che la scuola sûfi di Baghdad fa capo anch’essa a maestri persiani, khurâsâniani, introdotti dai Barmekidi.

cresceranno i principali centri urbani; l'agricoltura, peraltro bisognosa di irrigazione che veniva effettuata con l'ingegnoso ma oneroso e delicato sistema dei *qanâhât*, canali sotterranei; la pastorizia sulle montagne.

Queste fonti di economia erano state determinanti per gli assetti sociali. Se la prosperità delle città richiedeva la sicurezza e la manutenzione delle strade, quindi un interessamento diretto dello Stato, non di meno il suo intervento era necessario per il buon andamento dei raccolti: basti pensare al mantenimento della rete dei canali sotterranei, che richiedeva ogni anno alcuni mesi di lavoro. Era quindi necessaria una vera e propria amministrazione del territorio da parte dello Stato, con una gerarchia di compiti il cui ultimo livello era costituito dalle comunità locali. Nella formazione socio-economica della società iraniana, dice Pirouzdjou a p. 15 in nota 1, è stata determinante la proprietà statale della terra; e poiché la trascuratezza nella gestione arreca danni ad un sistema agricolo così dipendente dalla manutenzione, si può dire che il Governo sia buono o cattivo a seconda che buoni o cattivi siano i raccolti (p. 16).

Diversamente dalla società sedentaria dei coltivatori, l'allevamento era opera di tribù nomadi, quindi si fondava su una società tribale; e poiché il nomadismo è potenzialmente pericoloso per l'agricoltura (le greggi danneggiano i coltivi nell'atto di attraversarli) altro compito del Governo era quello di sorvegliare e regolare i conflitti. Anche qui, un Governo è cattivo o buono a seconda che vi sia o non vi sia conflittualità; il Governo doveva quindi regolare gli itinerari ma anche l'assegnazione delle diverse aree di pascolo alle diverse tribù.

Questo delicato sistema era in crisi già prima dell'invasione mongola (p. 28 in nota 1) e l'invasione gli inferse un colpo gravissimo. Basti pensare che il calo demografico dovuto ai massacri incideva sulla possibilità di eseguire l'onerosa manutenzione dei canali, già di per sé oggetto delle distruzioni. Mancavano inoltre i capitali, mentre aumentava a dismisura il nomadismo (l'attività tradizionale dei Mongoli) un problema che si era posto già con l'invasione araba del VII secolo, e poi con le invasioni dei Turchi Oghuz (XI-XII secolo). I Mongoli enfatizzarono questo fenomeno, tanto che le devastazioni del territorio avevano anche uno scopo pratico, rendendolo disponibile al pascolo nomade (p. 30). Si assisteva così all'emigrazione della popolazione attiva, ciò che contribuiva ulteriormente alla crisi economica con lo spopolamento (pp. 31-32).

Una delle ragioni della mancanza di capitali era costituita anche dal fatto che il danaro non si investiva, si sotterrava; anche il prodotto dei campi veniva nascosto, e gli abitanti fuggivano sui monti o nei boschi; i villaggi venivano fortificati oppure si costruivano case e villaggi sotterranei (pp. 32-33).⁹¹ Ghazân Khân (1295-1304) riuscì a migliorare la situazione diminuendo le tasse, dando la caccia ai banditi e tentando il recupero produttivo dei terreni aridi; nulla, tuttavia, tornò come prima (pp. 35-36).⁹² Lo scontro sociale fu capitanato da un ceto emergente, i *pahlawân* (uomini forti, eroi) emerso dalla classi medie (pp. 38-39). La morte di Abû Sa'îd portò infine alla disintegrazione dell'Iran in vari regni locali; nella generale anarchia, tra lotte e saccheggi, emersero ribellioni sociali sotto forma di movimenti religiosi; emersero quindi sedicenti Mahdî.

Dopo la morte di Shâhrukh nel 1447 la crisi si aggravò: questo era l'Iran nel quale fecero il loro ingresso i Safavidi. Jean Aubin, *La politique religieuse des Safavides*, in *Le Shî'isme imâmite*, Colloque de Strasbourg (6-9 Mai 1968), Paris, P.U.F., 1970, così commenta (p. 241): "È dunque su un sottofondo di decadenza e di miseria che lo shî'ismo si impiantò in Iran" aggiungendo che non si può ignorare il ruolo che ebbe, in questo scenario, il messianismo.

Non lo si può, infatti, perché fu un'ovvia conseguenza sociale; è perciò con questa premessa che torniamo a parlare del Sufismo nel XIV e XV secolo. Il Sufismo non era shî'ita; tuttavia, con il suo misticismo che presupponeva un'ontologia genericamente "neoplatonica" si avvicinava fortemente ad esiti shî'iti, non però nel senso della Shî'a duodecimana,⁹³ ma del *ghuluww*, del quale sembra porsi in successione, perché il

⁹¹ A.K.S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, Oxford, Un. Press, reprint 1969, pp. 77-104, offre un quadro molto cupo dei periodi mongolo e timûride: appropriazioni di terreni da parte degli Îlkhânîdî, con loro redistribuzione ai familiari; imposizione di tasse, corruzione, estorsioni, peculati da parte degli incaricati delle riscossioni (affidate a personale militare); fughe dai villaggi che si svuotavano, torture inflitte agli agricoltori per farsi rivelare i nascondigli delle derrate, brigantaggio da parte degli ex-agricoltori ora sbandati, requisizione di terreni dati poi come paga ai soldati; abbandono generale delle campagne.

⁹² La Lambton (ivi) descrive i tentativi di Ghazân e del suo *wazîr* Rashîd ad-Dîn, per riportare un minimo di normalità: dalla sorveglianza delle strade al tentato ripristino del sistema d'irrigazione. A p. 95 afferma: "Tassazione eccessiva, corruzione, malgoverno, decadenza (*scil.*: economica) disordine pubblico, non furono i soli effetti del governo mongolo": Ghazân e Rashîd fecero degli sforzi per migliorare le cose. Ci furono cambiamenti nella classe dei proprietari terrieri, alla quale ebbero accesso anche i *qudât*. Crebbe comunque la grande proprietà e aumentò l'ostilità da parte dei paesani (pp. 98-99). Dopo l'avvento dei Timûridî, con i quali il quadro non cambiò, e dopo i tentativi di riforma dell'ultimo di loro, Shâhrukh, si scatenò la lotta tra i potenti e l'insicurezza divenne l'elemento dominante (p. 100) mentre la tassazione ricadeva ormai principalmente sui contadini. Ancora un dettaglio. Il riferimento della Lambton circa l'accesso dei *qudât* alla proprietà terriera, è significativo in rapporto a quanto ella sottolinea in *Quis custodiet custodes* (cit. in Bibl. a p. 1347 di *Storia*, etc.) a p. 132 di S.I., 5, 1956: nella crisi del possibile fondamento del potere che riguarda l'Islam sin dalla prima *Fîma* (dopo la morte del Profeta l'ordinamento della comunità era tutto da inventare, si ricordi la lunga vicenda conflittuale tra Califî - "vicari" di chi? - e "ulamâ") vi fu un'ascesa del ruolo dei *qudât*. Sebbene il potere sultanale derivasse da Dio, il potere del *qâdî* derivava direttamente dalla Shari'a, cioè dal Profeta, nonostante il suo antecedente immediato fosse nella nomina da parte del Sultano. L'ulteriore ascesa dei *qudât* nel periodo mongolo e timûride appare quindi fisiologica alla necessità di *gestione* di una comunità islamica. Si vedano le osservazioni di Platteau nella nota 78, *supra*.

⁹³ Si ricordi quanto detto nella nota 63, *supra*, circa la Scuola di Hillah, che rappresenta le tendenze della Shî'a duodecimana sino al tempo degli Îlkhânîdî e oltre. Ormai il *ghuluww* era stato espunto e i suoi temi messianici, che restano, sono stati metabolizzati in una teologia che garantisce l'ordine sociale. Inoltre, l'assenza dell'Imâm si era riverberata soprattutto in una certa tendenza all'interiorizzazione della fede: non era neppure certo che qualcuno potesse guidare, in assenza dell'Imâm, la preghiera del Venerdì. Le speranze messianiche tendono quindi a polarizzarsi in altre espressioni, e il misticismo sûfî si prestava ad albergarle.

sottofondo sociale -abbiamo visto la sua contiguità al mondo delle confraternite di arti e mestieri- aveva verosimilmente un ruolo nel determinarne gli esiti religiosi.⁹⁴

Abbiamo già incontrato i protagonisti di quei movimenti (Sarbedâr, Kubrawiyya, Nûrbakhshiyya, Hurûfîti, Musha‘sha‘, Nuqtawiyya) in *Storia, etc.*, principalmente alle pp. 1207-1217 e *passim*; nel caso di Nûrbakhsh avevamo anche seguito il passaggio dei Kubrawiyya, sunniti, a concezioni vicine a quelle della Shî‘a “estremista”; aggiungiamo ora qualcosa all’argomento.

Per comprendere tuttavia le possibilità che le circostanze storiche offrivano a questi movimenti, caratterizzati da un diffuso mahdismo, è bene soffermarsi un attimo sulla crisi di legittimità del potere in Iran; perché il potere rappresenta una dimensione necessaria della società ma, poiché ne costituisce una dimensione immateriale, un legame di relazioni che attraversa ogni singolo membro della società, è indispensabile che esso sia legittimato da un fondamento ideologico. È bene essere coscienti di questo: senza ideologia non c’è potere, ci può essere soltanto violenza con orizzonte sull’immediato.

“Crisi di legittimità” significa che, dopo la scomparsa del Califfato, ogni esercizio del potere avveniva sul fondamento della mera forza, ma era privo di un’ideologia che lo legittimasse. Si ricordi infatti, che quando iniziarono a formarsi, nel disfacimento del potere califfale, regni di fatto indipendenti, i loro Sultani legittimavano il proprio ruolo con la subordinazione formale al Califfo: che ora non c’era più, come non c’era più alcuna prospettiva di sua ricostruzione su fondamento legittimo, e non c’erano più neppure gli Imâm. Il mahdismo si sviluppò anche da questo *humus*.

Di questa crisi di legittimità si è interessato Ch.A. Markiewicz, *The Crisis of Rule in Late Medieval Islam. A Study of Idrîs Bidlîsî (861-926/1457-1520 and the Kingship at the Turn of the Sixteenth Century, A Dissertation, etc.*, Un. of Chicago, 2015. Prima di Tîmûr, egli dice, la legittimità del potere sovrano si fondava sul prestigio della linea Cingizide, anche se, nella concezione islamica del potere, essa rimaneva contestata dopo la dissoluzione del califfato ‘abbâside. Perciò il fondamento di un diritto tîmûride al potere, incontrava delle difficoltà, e Tîmûr rafforzò i propri legami familiari con i discendenti di Gengiz Khân, oltre a richiamarsi alla *yâsâ*, la legge tradizionale dei Mongoli. La conquista dell’Iran dovette tuttavia porre in primo piano il problema del diritto islamico.

In questa difficoltà si possono comprendere i messianismi che posero una sfida al potere all’inizio del XV secolo, e la politica di Shâhrukh come “rinnovatore della fede e protettore della shari‘a”.⁹⁵ La dissoluzione dell’impero îlkhânide aveva dato nascita a molti movimenti “pietisti” (così li definisce Markiewicz a p. 307) che volevano trasformare l’assetto politico dell’Islam; un vero messianismo che andava a colmare la mancanza di un’ideologia in grado di legittimare il potere. Un vuoto destinato a durare sino alla formazione dei nuovi regni, Ottomano, Safavide, Uzbeko e Moghul, nello spazio che era stato un tempo del Califfato.

Questa situazione, in Iran, durò per un secolo e mezzo dopo la fine del regno îlkhânide, e spiega anche il volgersi di Shâhrukh al sunnismo, anche perché quegli ordini mistici (lo abbiamo già visto e torneremo a parlarne) indipendentemente dalle proprie origini evolvevano di fatto in un vero e proprio prolungamento delle vecchie istanze del *ghuluww*. Perciò i Tîmûridi svilupparono un’ideologia in grado di contrastarli (cfr. Aigle, cit. in nota 63): la miracolosa gravidanza di Alân Qo‘a ad opera di un raggio di luce (‘Alî) che diede origine alla dinastia di Gengiz Khân cui Shâhrukh si collega tramite Tîmûr (Markiewicz, pp. 309-310). Dunque il regnante effettivo si dichiara discendente da ‘Alî: questo conferma il potenziale rivoluzionario che doveva avere l’ideologia ‘alîde alla quale il potere doveva ricollegarsi per giustificare il proprio diritto in una situazione di incertezza sul principio di legittimità. Vedremo al riguardo la strategia dei Safavidi: giunti al potere come ‘alîdi sovversivi proclamarono religione di Stato la Shî‘a duodecimana abbandonando il *ghuluww* per la shari‘a e chiamando teologi duodecimani non iraniani a configurare un’ideologia del governo.⁹⁶

Il problema che si pose loro e che si poneva ai Tîmûridi era quello di governare in un clima religioso carico di attese messianiche, ed è difficile pensare questo clima senza tener conto della situazione sociale: abbiamo visto quali erano le condizioni dell’Iran. C’erano stati tuttavia, al tempo dei Tîmûridi, anche altri tentativi di fondare la legittimità divina del potere indipendentemente dalla genealogia in base a speculazioni astrologiche, in base alla dottrina che riteneva la volontà divina manifestarsi attraverso particolari congiunzioni

⁹⁴ Sh. Bashir, *The Imam’s Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi’ism*, in *The Most Learned of the Shi’a*, cit., parlando dei Musha‘sha, dei Nûrbakhshî e del loro Mahdismo sottolinea l’importanza del Sufismo per comprendere sia la storia della Shî‘a in quel periodo, sia l’emergenza del Mahdismo; e nota “la natura necessariamente *politica* (corsivo mio) delle pretese messianiche nel contesto islamico” (p. 30). Afferma inoltre (ivi) la continuità di quei movimenti con il *ghuluww*.

⁹⁵ Markiewicz, p. 306. Sulla sfida dei movimenti messianici si veda anche I.E. Binbaş, *The Anatomy of a Regicide Attempt: Shâhrukh, the Hurûfîs, and the Timurid Intellectuals in 830/1426-1427*, J.R.A.S., 23,3 2013. Si tratta del tentativo di assassinare Shâhrukh organizzato, a quanto sembra (non è certo, l’analisi di Binbaş resta nel dubbio) da parte degli Hurûfîti. Quel che appare chiaro è che Shâhrukh aveva l’esigenza di controllare l’attività dei circoli intellettuali, i quali ruotavano attorno alle confraternite. Egli, nella necessità di legittimare una concezione islamica del potere, si era fatto campione del sunnismo dopo aver rinnegato la *yâsâ*, e doveva controllare una vivace sfera intellettuale che aveva assunto un proprio ruolo autonomo, ancorché connesso sovente alla rete delle confraternite sostenitrici dell’imperante millenarismo (p. 425). Quel che sembra anche emergere in questo ambito, è una polemica sûfi contro gli aspetti popolari e incolti del Sufismo (p. 415) che potrebbe ricordare alla lontana quella del nostro Medioevo contro il “neoplatonismo popolare”. Sembra in gioco, come sempre, la protesta della marginalità nella forma dell’autodivinizzazione.

⁹⁶ Si ricordi la chiave di lettura delle scelte safavidi data dalla Lambton (*Quis custodiet, etc.*, cit.) segnalata a p. 1224 di *Storia, etc.*

astrali, le condizioni in grado di dar origine all'uomo perfetto.⁹⁷ Il sovrano sarebbe così stato scelto direttamente da Dio secondo le esigenze del momento,⁹⁸ una dottrina che era già stata di Nizâm al-Mulk (Lambton, *Quis custodiet, etc.*, cit., 1975, p. 135) e che non faceva altro che recuperare la vecchia dottrina persiana della monarchia (ivi, p. 136) quella cioè del sovrano “ombra di Dio” in terra.

Aggiungiamo ora qualche parola a quanto già detto sui fenomeni dei Sarbedâr, dei Musha'sha', dei Nûrbakhshî e degli Hurûfîti; dei Nuqtawî diremo in seguito. Sui Sarbedâr, sul loro Stato di Sabzawâr, sorto subito dopo la fine degli Îlkânîdi ed eliminato da Tîmûr, non ritengo necessario aggiungere altro oltre al poco già detto, se non segnalare le osservazioni di C.P. Melville (in E.I., vol. 9, voce *Sarbadârs*) e M. Mazzaoui (*The Origin of the Safawids. Shi'ism, Sufism and the Ghulat*, Weisbaden, F. Steiner Verlag, 1972, pp. 66-67); nonché rinviare all'articolo di Roemer in C.H.I. vol. 6, cit. in Bibl. di *Storia, etc.* a p. 1351 (*The Jalayrids, etc.*). È una vicenda di piccola aristocrazia e di *pahlawân* alla guida di rivolte rurali nell'ambito delle *futûwât*, interessante per avere costruito un antecedente dei Safavidi allorché, con Khwâdja 'Alî nel 1362, la Shî'a divenne precisa espressione politica nelle coniazioni: lo fu infatti come Shî'a *duodecimana*, avendo i Sarbedâr invitato a curarne l'instaurazione Muhammad ibn Makkî al-'Amilî. Inoltre furono i Sarbedâr ad inaugurare a Sabzawâr l'uso di tener pronti i cavalli per l'arrivo del Mahdî, uso ancora in voga all'inizio del XVII secolo Safavide (cfr. *Storia, etc.*, p. 1230): un chiaro segno di come *anche* la Shî'a duodecimana sia una religione che attende la Giustizia in terra.

Eguale, nell'economia di queste righe, non ritengo di dover aggiungere altro a quanto già detto sui Musha'sha'; si può tuttavia vedere Mazzaoui, cit., alle pp. 67-71. Vorrei però ricordare, tra le cose già segnalate, i possibili rapporti dei Musha'sha' con l'Ismailismo di Anjudân,⁹⁹ il carattere “popolare” del loro Islam shî'ita, e il seguito che ebbe tra le tribù arabe (Mazzaoui, p. 79) a dimostrazione che la Shî'a “estremista” non fu un fenomeno esclusivamente iraniano. È inoltre interessante ricordare che Muhammad ibn Falâh, il fondatore del movimento, fu, insieme a Nûrbakhsh, un allievo di Ibn Fahd, eminente figura di *imâmita*; e che entrambi si dichiararono Mahdî per discendenza 'alîde. Secondo Mazzaoui (p. 67) ciò mostra che *esistevano forti contatti tra duodecimani e Ghulât*.

Ad ogni buon conto, in un Paese ancora prevalentemente sunnita, si deve sottolineare che *i movimenti popolari ed eversivi venivano sempre dal mondo shî'ita*. Quanto ad Ibn Fahd, duodecimano, di lui si disse che era portatore di idee sûfî “non convenzionali” (p. 68). Pur nella sua netta dicotomia, la Shî'a restava dunque una religiosità passibile di esiti impreveduti in funzione della situazione sociale: poteva essere una dottrina che favoriva l'ordine ma restava anche potenzialmente rivoluzionaria: l'ambivalenza, dovuta agli elementi messianici incorporati nella teologia all'atto della nascita, non era venuta meno.

Vengo ora agli Hurûfîti, ai quali s'era dedicato un certo spazio in *Storia, etc.*, ma ai quali sembra utile dedicare ulteriore attenzione nell'ottica della presente ricerca, citando O. Mir Kasimov, *The Occult Sciences in Hurûfî Discourse. Science of Letters, Alchemy and Astrology in the Works of Faḍlallâh Astarâbâdî*, in *The Occult Sciences in pre-Modern Islamic Cultures*, ed. by N. El Bizri and E. Orthmann, Beirut, Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2018; e Sh. Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, Oneworld, 2005.

Il primo di essi offre vari spunti di riflessione e fa riferimento ad altro articolo pubblicato da Mir Kasimov in *Controverses, etc.*, cit.¹⁰⁰ In quello, Mir Kasimov aveva stabilito che il *Jawidân nâma* (lo “scritto eterno”) non avanzava alcuna pretesa di nuova Profezia; esso voleva piuttosto costituire un'autorevole ermeneutica (*ta'wîl*) del Testo sacro; esso era stato ispirato per annunciare alla comunità islamica una nuova era messianica, e il suo contenuto, che svariava tra cosmogonia, cosmologia, antropogonia, antropologia, profezia, soteriologia ed escatologia, era un fenomeno di reinterpretazione; era l'equivalente -ma non la stessa cosa- del concetto di Profezia continua. Il testo assolveva l'esigenza di amministrare in concreto e nella fattispecie (anche

⁹⁷ L'identificazione del sovrano con l'uomo “perfetto” era anche una dottrina sûfî: cfr. A.K.S. Lambton, *Sufis and the State in Medieval Persia*, in *State and Islam*, ed. by C. Van Dijk and A.H. De Groot, Leiden, Research School CNWS, 1995.

⁹⁸ Il tema converge con quello del *mujaddid* (innovatore, con particolare riferimento alla religione) ampiamente sviluppato da Markiewicz alle pp. 318, sgg., cioè con l'attesa di colui che è chiamato al rinnovo del ciclo della religione, tema che trova udienza al tempo di Shâhrukh. Sull'argomento si veda anche I.E. Binbaş, *The History of Sharaf al-dîn 'Alî Yâzdi: A Formal Analysis*, A.O., 65,4, 2012, nel quale sono anticipati argomenti trattati dallo stesso nell'articolo su J.R.A.S., cit.: la persecuzione di intellettuali anche non hurûfîti dopo l'attentato del 1427 attribuito agli hurûfîti. Quel che interessa, e che Binbaş ricorda, è il clima di attesa messianica circolante nel periodo tîmûride, clima cui davano voce gli intellettuali, *anche nella forma di tentativo di risposta a sostegno del Governo*. Binbaş parla di “radicalismo intellettuale” (p. 415); 'Alî Yâzdi aveva simpatie 'alîdi (p. 414). Del resto, l'attesa mahdistica è un cardine della fede shî'ita che può, in determinate circostanze sociali, alimentare l'emersione di un *ghuluww* che, come suol dirsi, cacciato dalla porta (della dottrina duodecimana) vi rientra dalla finestra (del tempo calamitoso): perché l'attesa del mondo di giustizia, ancorché spostata in tempi imprecisati, resta comunque, anche per i Duodecimani.

⁹⁹ Come per il caso dei Nuqtawî (cfr. la successiva nota 113) c'è da ricordare quanto ipotizzato di Iwanow, *An Ismailitic Work of Nasirûdîn Tusi*, cit. in Bibl. a p. 761 di *Storia, etc.*, p. 529 in nota 1: la dispersione dei Nizârîti dopo la caduta di Alamût entro la società persiana, e i loro buoni contatti con gli Shî'iti, avrebbe contribuito a diffondere le loro dottrine nella società persiana. Ricordo tuttavia che, a proposito di queste invocate, ma *sotterranee* “influenze”, a p. 1236 di *Storia, etc.*, discutendo del movimento Shaykhîta, mi è sorta spontanea la domanda se non si dia il caso che un generico “ismailismo” sia piuttosto l'approdo *obbligato* di una riflessione teosofica shî'ita condotta sino in fondo e indipendentemente dai paletti dogmatici di appartenenza.

¹⁰⁰ *The Word of Discent and the Word of Ascent in the Spectrum of the Sacred Texts in Islam*.

storica) un canone che non può permanere *solidificato* entro una comunità *vivente*. Mi permetto di notare che ciò equivale a recitare il ruolo dell'Imâm,¹⁰¹ e che l'esigenza dell'Imâm è shî'ita.

Qui, infatti, non siamo in presenza di una "interpretazione" attraverso la via giuridica del *fiqh* e dell'*ijtihâd* (con il suo corollario di analogia, ricerca della causa, etc.) ma siamo in presenza di un procedimento *esoterico* quale è il *ta'wil*; e non per nulla, nell'articolo *The Occult Sciences, etc.*, cit., Mir Kasimov esplora la dimensione "neoplatonica" dell'ontologia di Fazlullâh Astarâbâdî, nella quale alchimia, astrologia e scienza dei numeri sono vie alla scoperta dell'unità del cosmo, dell'Universo come manifestazione visibile del divino (p. 202); e a p. 340 dell'articolo pubblicato in *Controverse, etc.*, aveva evocato il nome di Rûmî. Nel caso di Fazlullâh l'Universo è essenzialmente "una manifestazione visibile della divina scrittura ontologica" (p. 202).

Non torno sui particolari della dottrina che abbiamo visto per sommi capi (*Storia, etc.*, pp. 1207-1211) il cui scopo è "dischiudere a tutti l'universale verità ultima di tutte le rivelazioni profetiche, la verità sulla quale dovrebbe essere fondata la regola universale della *giustizia*" (*The Occult Sciences, etc.*, p. 205, corsivo mio). Faccio soltanto notare due cose: il tono shî'ita di questa pretesa di "giustizia" e l'*ingenuità* di giungervi con la proclamazione della "verità".¹⁰²

A p. 206, Mir Kasimov afferma peraltro, a proposito dell'esoterismo e dell'ontologia che esso sottintende, che "il caso di Fadlallâh fornisce un altro esempio del ruolo delle scienze occulte come potente fonte di legittimazione per l'autorità religiosa, come anche *per l'attività sociale e politica*". Il corsivo è mio e sta a sottolineare quanto lo stesso Mir Kasimov ricorda in nota 20: le congiunzioni astrali come legittimazione della sovranità in epoca tîmûride (cfr. *supra*).

A p. 219, egli afferma inoltre che la dottrina di Fazlullâh suggerisce "che l'era nella quale verrà svelata la verità ultima di tutti i messaggi profetici, e che culminerà con l'apparizione del Salvatore escatologico, è già iniziata". Qui non soltanto è evidente il Messianismo, o meglio, il Millenarismo, ma anche la presenza di un possibile contatto dottrinale con l'Ismailismo, ipotizzata anche da altri studiosi (cfr. *Storia, etc.*, p. 1211 per quanto riguarda Daftary e lo stesso Mir Kasimov).¹⁰³

Shazad Bashir ha dedicato a Fazlullâh un saggio (cit.) nel quale la vicenda del fondatore dell'Hurûfismo è ricapitolata sulla base delle attuali conoscenze, aperta da una biografia che conferma, tra l'altro, la verosimiglianza di un suo rapporto giovanile con il movimento dei Sarbedâr a Sabzawâr (pp. 12-14; cfr. *Storia, etc.*, p. 1211). Non si dimentichi infatti che il XIV e il XV secolo sono pervasi, al di là dalle varie sette, da un generale messianismo alimentato dalle confraternite (sûff e di mestiere, abbiamo visto che i due focolai si sovrappongono). La data della sua esecuzione ad opera di Mirân Shâh (figlio di Tîmûr, come Shâhruh) è fissata da Bashir nel 1394, all'età di 54 anni.

Secondo Bashir (p. 48) Fazlullâh riteneva di vivere negli anni della Fine dei Tempi, e questo ci dice qualcosa sulla situazione dell'Iran; cosa che, del resto, abbiamo già visto. Come detto, non torno sulla dottrina; fornisco tuttavia qualche ulteriore dettaglio come l'importanza della fisiognomia (p. 54),¹⁰⁴ una "scienza" della quale ci siamo occupati in ambito occidentale, in stretta connessione con l'ontologia "neoplatonica".¹⁰⁵ C'è tuttavia un'osservazione generale che vorrei avanzare. Nella dottrina di Fazlullâh, nel suo "*ta'wil*", non soltanto del Corano ma del cosmo tutto (è una dottrina universale variamente articolata) vi è qualcosa che ricorda l'intuizione paranoica del mondo: esso è *altro da ciò che appare*, occorre una *chiave segreta* perfettamente coerente (come il pensiero paranoico, caratterizzato da una logica precisa applicata ad un'intuizione delirante della realtà) per penetrare la "vera" realtà delle cose e del mondo. Questa è la reazione del paranoico a ciò che gli appare *incomprensibile nella sua evidenza*: con ciò non intendo dire che Fazlullâh fosse un paranoico, intendo piuttosto sottolineare che ogni "mondo" - diciamo pure, ogni assetto sociale - appare incomprensibile al pensiero ingenuo che misura *ciò che è* in rapporto a ciò che *dovrebbe essere*, e che *perciò* ne deduce l'imminente fine; e ciò avviene quando sono in crisi i valori fondanti di una società. Il problema, per metterlo con le parole di Bashir

¹⁰¹ Dice infatti Mir Kasimov a p. 205: "è significativo che un potere ermeneutico di questo tenore era attribuito all'Imâm shî'ita, e specialmente all'ultimo di loro". Le interpretazioni "mahdiste" del messaggio di Fazlullâh non sembrano del tutto infondate.

¹⁰² "La Révélation de la Verité n'est funeste qu'à celui qui la dit". Helvetius, *De l'Homme*, Sect. IX, Ch. V. L'uomo è irrimediabilmente postlapsario; il Grande Inquisitore -uomo di mondo- lo sapeva bene; piaccia o meno, l'ipocrisia resta l'unico omaggio alla virtù. Questa ingenuità è tuttavia una costante delle ideologie della marginalità e del loro Razionalismo subalterno. L'atopia prende il posto dell'Utopia, il cui ruolo come motore della storia è tuttavia colto da Helvetius nella nota e al medesimo capitolo. Comunque, che Fazlullâh fosse un idealista, sembra farlo intendere il breve cenno biografico sulla sua gioventù offerto da Sh. Bashir in op. cit. Postilla: che l'uomo sia irrimediabilmente postlapsario lo dice Dio in Persona, dopo l'inutile Diluvio, in *Gen.*, 8,21: "E il Signore.....disse in cuor Suo 'Io non maledirò più la terra a causa dell'uomo perché i pensieri del cuore umano sono malvagi sin dalla fanciullezza'". Vorrei anche far notare che un Dio/Persona può pentirsi di ciò che ha fatto e cambiare opinione, nonostante tutte le teologie che vogliono dirsi "ortodosse".

¹⁰³ A p. 213, nel riferire circa la dottrina degli elementi, Mir Kasimov nota che, per Fazlullâh, l'unione degli elementi avviene per l'onnipresente forza dell'amore. È singolare rilevare che questa è la "nuova" dottrina degli elementi introdotta dal neoplatonico Marsilio Ficino (cfr. *Storia, etc.*, p. 386) in opposizione al precedente meccanicismo mutuato, sino allora, da Aristotele. Sul tema dell'Ismailismo, si veda la precedente nota 99.

¹⁰⁴ "Gli esseri umani sono portatori del linguaggio.....nelle forme dei loro corpi".

¹⁰⁵ In particolare, *passim*, nel capitolo *Le insidie della bellezza* di *Storia, etc.*. Ricordo che a p. 1255 di *Storia, etc.* ho segnalato la trasmissione ai Bektâshî della speculazione di Fazlullâh sulle lettere e sulla fisiognomia.

a p. 55, era di trovare una chiave per decifrare il senso “*della propria esistenza e del mondo circostante*” (corsivo mio).¹⁰⁶

L’idea di Fazlullâh, dice ancora Bashir a p. 60, era di essere “il Messaggero della salvezza universale prima di un’imminente apocalissi”: affermazione che sembrerebbe confermare una visione paranoica; il fatto però che fosse accettata da molti suoi contemporanei (ivi) ci mostra piuttosto quali tempi essi vivessero. Questa osservazione è mia, Bashir dice altro, dice che il successo di Fazlullâh fu la causa della sua morte per mano dei Tîmûridi e coglie un altro aspetto del vero: una predicazione che esprime con tanta persuasività il disfacimento delle cose, è un invito al “rompete le righe” nei confronti dell’ordine costituito. Nel nostro racconto ci siamo trovati più volte dinnanzi a situazioni analoghe e alla nascita dei millenarismi, i cui portatori non erano affatto degli sciocchi, come dice Kaufman (cit. in Bibl. a p. 762 di *Storia, etc.*). Tutti i mondi finiscono, ma non è la fine del mondo, è soltanto il tramonto delle cose: *katâ tèn toû krónou táxin*. Anche il nostro mondo non sembra in gran salute.

Ad ogni buon conto il pensiero di Fazlullâh è islamico, checché ne pensassero i suoi accusatori; è, come dice Bashir a p. 62, assai strettamente legato a quello degli shî‘iti duodecimani. Singolare coincidenza: *un pensiero normalizzatore è anche potenzialmente rivoluzionario*: l’abbiamo visto sin dalla sua nascita, rivoluzione e restaurazione vi appaiono legate non tanto nella scontata successione temporale che si dà nella storia, ma in una sorta di inestricabile consustanzialità.

La Shî‘a, aggiunge Bashir, è fondamentalmente apocalittica e messianica perché la sua concezione della storia è quella di una storia di ingiustizie, è una tragedia che attende un Messia (il Mahdî) che finalmente rimetterà ordine nel mondo¹⁰⁷; per inciso, questa è un’attesa zoroastriana entrata nelle religioni testamentarie (cfr. *Storia, etc.*, pp. 819 sgg.). A quel tempo il Mahdî era una figura lontana della quale non si attendeva un imminente ritorno, dice Bashir; tuttavia ricordo che i Sarbedâr lo attendevano con il cavallo bardato e il cavallo bardato rimase in attesa sino agli inizi del XVII secolo, segno che non tutto andava nel migliore dei modi. Appare perciò comprensibile che l’ordine costituito abbia preferito far tacere i propalatori di certe idee; sembrano stramberie ma hanno il potere di agitare le acque, tanto più che ci fu una vera e propria onda di movimenti messianici, sino a quello vittorioso dei Safâvidi.

Fazlullâh pensava di risolvere i problemi con la proclamazione della “verità” e di raggiungere la verità con il suo metalinguaggio (Bashir, pp. 65-66) capace di “dire le cose”: la vicenda l’abbiamo già conosciuta in altra forma, è quella del linguaggio di Adamo che abbiamo seguito in *Storia, etc.*, dalla Qabbalah al Romanticismo.

Anche lo Hurûfismo ha una lunga storia: un suo seguace fu accusato dell’attentato a Shâhrukh nel 1427; fu all’origine dei Nuktawî (*infra*) entrò nel Bektâshismo, sopravvisse culturalmente in Iran e in Turchia, quindi è ancora vivo; Bashir chiude il proprio testo parlando dello Hurûfismo nel *Libro nero* di Pamuk. Nel testo onirico del grande scrittore turco esso appare come una realtà occulta e strisciante nascosta in ogni dove e pronta a sovvertire il mondo; in un certo senso, si può dire che Pamuk restituisca magistralmente la visione che Fazlullâh aveva del mondo, uno scenario ingannevole dietro il quale fermentava l’indicibile.

Resta da dire ancora una cosa su Nûrbakhsh, oltre l’essenziale già detto in *Storia, etc.*; lo faccio prendendo qualche spunto dalla monografia di Sh. Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions*, Columbia, Un. of South Carolina Press, 2003, dedicato a lui e alle vicende ulteriori del suo ordine. Il suo, dice Bashir a p. 5, fu il più messianico dei movimenti perché Nûrbakhsh si identificò con il 12° Imâm; ma il messianismo islamico, ricorda poi a p. 24, non è un portato della Shî‘a, è una vicenda che riguarda l’Islam tutto, considerando che il primo Mahdî fu ‘Abdallâh ibn al-Zubayr.

Nûrbakhsh, che proveniva dal Quhîstân, regione a forte presenza nizârîta, entrò nell’ordine dei Kubrawiyya all’età di circa 24 anni, nel 1416; lo fece nella città di Khuttalân, dove divenne discepolo di Khwâja Ishâq Khuttalânî, si rivelò personaggio di rilievo, e nel 1423 si proclamò Mahdî.¹⁰⁸ Ciò provocò la scissione dell’Ordine; sembra infatti che i Sûfî entrassero in agitazione, e Shâhrukh, preoccupato, mandò ad arrestare lui e Khuttalânî, che aveva aderito al nuovo mahdismo. Liberato, Nûrbakhsh si spostò nel Luristân dove oggi, nota Bashir, una parte della popolazione aderisce agli Ahl-i Haqq, che considerano Nûrbakhsh figura di rilievo nella propria mitostoria (p. 56). Arrestato ancora altre volte, ma sempre rilasciato con blande punizioni, il suo ultimo contatto con Shâhrukh fu epistolare; Nûrbakhsh lamentava la ventennale persecuzione e annunciava a Shâhrukh che il suo regno volgeva al termine. È possibile che l’apparente clemenza di Shâhrukh sia stata motivata dal fatto che egli considerava Nûrbakhsh soltanto uno strumento in mano altrui: è singolare infatti che, nel 1427,

¹⁰⁶ Un po’ come il Don Chisciotte di Foucault, che voleva trovare nel mondo la conferma dei suoi libri. Personalmente non la penso affatto così su Don Chisciotte: cfr. *Storia, etc.*, pp. 969-971. La scienza delle lettere come chiave per decifrare il mondo era comunque una tradizione del *ghuluww* che si può far risalire ai Muğirîti: cfr. M. Melvin-Koushki, *The Occult Challenge to Philosophy and Messianism in Early Timurid Iran: Ibn Turka’s Lettrism as a New Metaphysics*, in *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. by O. Mir-Kasimov, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2014.

¹⁰⁷ Fazlullâh, dice Bashir a p. 62, “expected that the world would finally set right”; pensava cioè di ricondurre il mondo al suo progetto originale, guastatosi.

¹⁰⁸ Sembra che, successivamente, si sia corretto: “deputato” del Mahdî (Bashir, p. 61 in nota 92). Bashir ritiene che la correzione sia intervenuta a seguito dell’evidenza dei fatti, che mostravano l’insostenibilità del ruolo vantato.

Khuttalânî sia stato messo a morte, e Nûrbakhsh rilasciato, nonostante Shâhrukh, abbandonati i simboli mongoli e atteggiatosi a protettore dell'Islam, non potesse di certo tollerare la presenza di un sedicente Mahdî.

Bashir (p. 73) fa poi una critica della figura di Nûrbakhsh paragonando l'insuccesso del suo messianismo con il successo di quello dei Safavidi; Nûrbakhsh infatti, per indole o per le circostanze, ebbe soltanto un atteggiamento passivo aspettando di essere riconosciuto come Mahdî, che gli fosse cioè conferito quel ruolo che egli si autoattribuiva. Bashir così commenta: una visione religiosa non si traduce direttamente in un potere terreno (p. 75). Trovo tuttavia significativa la sua dottrina, quella che gli consentiva di autoproclamarsi Mahdî: una dottrina che rivelava possibili contraddizioni in quella imâmîta che potevano ricondurre la figura del Mahdî ad una sua concezione nel *ghuluww*: il corpo del 12° Imâm si era ormai decomposto come tutti i corpi, quindi egli, quando fosse tornato, non avrebbe potuto tornare nelle sue precedenti forme, ma soltanto come proiezione di sé in un altro corpo. In questo senso, Nûrbakhsh si considerava reincarnazione anche di 'Alî (Bashir, pp. 76-77; p. 89; p. 100).

Bashir dice (pp. 77, sgg.) che in tal modo Nûrbakhsh rielaborava l'attesa shî'ita entro la dottrina sûfi: vero, se si considera che una delle accuse rivolte ai Sûfi riguardava la loro pretesa di attingere il mondo divino e che il loro cammino faceva loro raggiungere lo stato di "uomo perfetto" (*insân al-kâmil*) quindi dell'Imâm: un cammino di santità che prescindeva dalla genealogia, così come nel mito alchemico l'adepto poteva giungere, con le proprie forze e l'aiuto divino, all'oro alchemico, cioè a fare di sé un Imâm o un Cristo:¹⁰⁹ l'alchimia fu infatti una religione alternativa rispetto alle ortodossie. È qui dunque la potenzialità rivoluzionaria della Shî'a, che la versione duodecimana riuscì a disinnescare ma che è destinata a ritornare quando se ne creino le circostanze. La contraddittorietà tra un mondo "di Giustizia" atteso e certo, e la sua promessa ubicata in un non-luogo da dove il Mahdî verrà in un non-tempo, Tempo della Fine, si lacera nella percezione, che accompagna le grandi crisi, che il Tempo della Fine sia venuto e che perciò il Mahdî debba necessariamente apparire in una corporeità santificata in grado di accoglierlo, la corporeità del Santo Sûfi, dell'ispirato: letteralmente, di colui attraverso il quale si manifesta lo Spirito. In fondo, è stata la Shî'a stessa che ha fatto dell'Imâm una figura *spirituale* a contatto con il divino, salvo spedirlo nell'Altrove con la Shî'a duodecimana. L'Altrove è però un non-luogo contiguo ai luoghi della storia, tant'è che li visita nei sogni e nelle visioni, che non sono fantasticherie, sono concretissime manifestazioni del desiderio e della paura: non sempre la Realpolitik è realista, e comunque è perseguitata dall'apparire dell'opposto.

Un ulteriore angolo di visuale sui due secoli che precedettero l'arrivo dei Safavidi, e crearono la situazione che ne facilitò e ne giustificò la conquista dell'Iran, lo offre certamente K. Babayan, *Mystics, Monarchs and Messias*, Cambridge-London, Harvard Un. Press, 2002. La Babayan è un'autrice che guarda alle convulsioni interne dell'Iran come a una vicenda squisitamente iranica (ciò che appare indiscutibile) ma insistendo molto, anche per ciò che riguarda il *ghuluww* dell'VIII-IX secolo, sullo Zoroastrismo/Mazdakismo e sul Mitrismo, a partire dai Khurramiyya.

Ora, se è innegabile il sottofondo zoroastriano (e manicheo, e anche cristiano: si pensi ad Aphraat) della religiosità iraniana, sul Mitrismo resto con i dubbi della Crone -anche se trovo significativo l'accanimento dei Cristiani romani contro i mitrei; nel complesso però non mi sembra giustificata la "esternalizzazione" del fenomeno rispetto all'Islam *in quanto tale*, in particolare perché ci si trova in presenza di un mondo shî'ita.

Molto bella, e molto appropriata, è la frase con la quale la Babayan apre il suo testo: "Questo libro riguarda gli idealisti e i visionari che credettero nel regno della giustizia in questo mondo" (p. XV). È verissimo, di idealisti e di visionari si trattò; se posso permettermi una chiosa, la fede nell'avvento del Regno della Giustizia in questo mondo, è il tratto essenziale e fondante della Shî'a. La Shî'a è una fede che, come lo Zoroastrismo, il Giudeocristianesimo nelle sue varie sette, l'Islam delle origini (con le sue tensioni riemergenti nelle eterodossie) e, se vogliamo, lo stesso Cristianesimo delle origini con i suoi millenarismi e profetismi, non considera chiusa per sempre la porta della storia e perciò *non rinvia la speranza della Giustizia all'Aldilà*. Questo rinvio lo stabilì, con logica ferrea, Tommaso: ma dopo un millennio dal tempo in cui il Cristianesimo era stato precauzionalmente addomesticato dalla Ragione classica.¹¹⁰

Subito dopo però la Babayan affronta il *ghuluww* sul fondamento dell'esoterismo, della "gnosi", e della loro assimilazione di vecchi miti; nonché dello "ethos persiano".¹¹¹ Ella parte da un concetto che ha fondamento nella visione accademica di una "storia delle religioni"; non è dunque infondato, ma ignora il rapporto ideologico della religiosità con le prospettive sociali, e vede nel *ghuluww* un fenomeno sincretistico con un ruolo centrale nella formazione/trasformazione dell'Islam (p. XXIII). Trasformazione nel senso che esso "rappresenta un'interpretazione, una particolare fusione di vecchie tradizioni familiari alle culture sincretiste dell'Asia minore, della Mezzaluna fertile, della Mesopotamia, e dell'altopiano iranico" (p. XXIV).

Dire, come la Babayan a p. XXV, che ciò che distingue il *ghuluww* dai "monoteismi abramici" è il suo "senso esagerato (?) delle continue rivelazioni profetiche" è dire il vero, ma significa sottacere che per "monoteismi abramici" la Babayan intende *le loro "ortodossie"*; le quali in tanto hanno potuto costituirsi in

¹⁰⁹ Si veda *Storia, etc.*, nel capitolo intitolato *L'alto e il basso*.

¹¹⁰ Con il risultato singolare -vero ritorno del rimosso- che nell'ideologia di "Occidente", nata con la lotta allo Gnosticismo, è rimasto incistato il mito "gnostico" nella forma secolarizzata della "fine della storia". *La crisi di questa ideologia si legge infatti esattamente in questo: la storia non è finita*.

¹¹¹ "Persianate" nel testo, sulla scorta dello "islamicate" di Hodgson (cfr. *The Venture of Islam*).

quanto hanno posto una *deadline*, chi prima chi dopo, alle Profezie successive. Non sono dunque i “monoteismi” il suo vero referente, ma le loro “ortodossie”; tant’è che, con la logica di un ortodosso, aveva qualche ragione anche Giovanni Damasceno -e con lui, Dante- quando considerava l’Islam una “eresia” (del Cristianesimo).

Il *ghuluww*, dice ancora (ivi) “mescola il cielo con la terra e lo Spirito con la materia”. Questa è una faccenda troppo complessa per chiuderla in due parole, è comunque un tratto “popolare” di chi anela al cambiamento: ma dire che Cristianesimo e Islam (ancora: quali? le ortodossie!) sono stati tentativi di separare il cielo dalla terra (p. XXVI) significa mettersi sul piano del Razionalismo.....cartesiano; e ancora una volta identificare lo spettro indefinito di una religiosità con l’*hortus conclusus* della sua “ortodossia”. Dico questo, perché è poi anche da questa visione distorta che nascono i “sincretismi”, le “influenze” e tutti gli artifici grazie ai quali l’*Accademico cade nella trappola dell’eresiologo senza subodorarne le motivazioni ideologico-politiche* e confondendo una presa di parte con una descrizione della realtà. Motivazioni che vanno denunciate non per antagonismo (ci mancherebbe! si cadrebbe nell’altro fronte dei contendenti) ma per capire la *natura delle rispettive religiosità come ideologia sociale*: quantomeno in società non secolarizzate, quelle delle quali stiamo parlando.

Qui entra allora in campo la “concezione ciclica della storia” che caratterizzerebbe il *ghuluww* come storia di “incessanti rivelazioni profetiche” che prendono ciascuna il posto della precedente; là dove, se mai, la concezione della storia è la medesima del Cristianesimo e dell’Islam (il tempo è “rettilineo”) soltanto *viene abolita la deadline*, spostata in un tempo indecifrabile, quello del Mahdî. Perché, se il traguardo di questa storia teleologica che accomuna le tre religioni testamentarie (più lo Zoroastrismo e un tal seminarista di Tübingen) è giungere alla sconfitta del Male e al Regno della Giustizia: beh, allora è lecito dire che non ci siamo davvero, dal punto di vista degli emarginati: e urge un’altra Profezia per aggiustare il tiro. A meno di non attendere il Regno dei Cieli, come concluse Tommaso con logica ferrea.

La storia, dice ivi la Babayan, per i *Ghulât* è “la storia di successive lotte per l’affermazione della verità e della giustizia nel mondo”, ciò che è verissimo; perciò, aggiunge, ogni Età necessita di una Rivelazione, questo, lo abbiamo visto più volte a partire dal Giudeocristianesimo, è un tratto che caratterizza la marginalità. Coloro che non trovano “giusto” *questo* mondo attendono perciò l’annuncio di un nuovo e “vero” mondo, in una visione progressiva della storia. In questo si può forse dire che non soltanto la Shî’a, ma il suo *ghuluww*, mantenga i tratti dell’Islam delle origini, e non trovo necessario invocare “idee religiose” estranee; anche se, ed è argomento già avanzato,¹¹² le “idee” circolanti per eredità o per contatto, formano sempre la cassetta degli attrezzi dove attingere ciò di cui si necessita per costruire la *propria* ideologia.

Pensare quindi che la visione progressiva che i *Ghulât* avevano della storia, *dipendesse* dal loro esoterismo come argomenta la Babayan, mi lascia perplesso: in fondo anche Marx aveva più o meno idee del genere, e non sembra fosse un esoterista. Dunque, sostengo, l’esoterismo non sembra una causa, quanto piuttosto il risultato di quella visione della storia che, ripetutamente delusa, deve costruire una complessa ontologia per giustificarsi. L’esoterismo ha infatti due caratteristiche che denunciano la medesima situazione: trasferisce in cielo la comprensione di ciò che non si comprende in terra ed è la via nella quale si rifugiano i perdenti. Inoltre l’esoterismo è l’approdo obbligato di chi voglia piegare il senso di un testo alla propria strumentale lettura onde destituirne la letteralità: *bâtin* e *zâhir* sono i due termini che contraddistinguono i campi nell’Islam, creando le categorie dei bâtinisti e degli zâhiriti.

Mi scuso per insistere sempre su questo punto, ma mi sembra essenziale non confondere il fenomeno con l’epifenomeno, una superficie, quest’ultima, da scrutare come epifania d’altro: sul piano della comprensione storica, certamente, non facendo un nuovo *bâtin*! e sul piano della comprensione di un evento mi sembra più facile, più diretto e immediato, pensare l’esoterismo come approdo di un bisogno di giustizia, piuttosto che l’inverso: si ricordi quanto autorevolmente affermato e da me riferito in nota 31 *supra*: in una religione ciascuno può trovare esattamente ciò che vi cerca.

Il testo della Babayan offre tuttavia l’occasione per parlare di un’altra confraternita rivoluzionaria, quella dei Nuqtawî,¹¹³ la cui cosmogonia richiamava le dottrine alchemiche fondate sui quattro elementi (p. 58). Sembra che, come in molte forme di dottrine *lato sensu* neoplatoniche di stampo cosiddetto “popolare” la loro concezione di unità dell’esistente (si veda la precedente nota 113) li portasse a non distinguere ontologicamente

¹¹² Cfr. *Storia, etc.*, pp. 1263-1264.

¹¹³ Sui Nuqtawî cfr. anche Algar, voce *Nuqtawiyya* in E.I., vol. 8. Fondata da Mahmud Pasîkhânî, la dottrina discende dallo Hurûfismo (Pasîkhânî era stato un seguace di Fazlullâh nel Gîlân, ma era poi stato espulso) ma ha anche contatti con l’Ismailismo; il movimento viene infatti alla luce per la prima volta al tempo di Ismâ’îl I nel villaggio di Anjudân, luogo storico della riemersione dell’Ismailismo nizârîta; inoltre i Nuqtawî hanno una concezione ciclica del tempo, come gli Ismailiti. Pasîkhânî si proclamava reincarnazione -ad un livello “più elevato”- di Maometto e di ‘Alî; nel 1397 si proclamò Mahdî e portatore di una nuova Rivelazione; morì nel 1427-28. I Nuqtawî furono perseguitati sotto Tahmâsp I, che avevano tentato di proclamare Mahdî. Ebbero poi, per un certo periodo, migliori rapporti con ‘Abbâs I; Algar ritiene che forse lo Shâh pensasse di far uso del Nuqtawismo come nuova base ideologica per lo Stato safavide. Una complessa vicenda politico-astrologica (i Nuqtawî pronosticavano, in base agli astri, che uno di loro sarebbe salito sul trono di ‘Abbâs) portò alla rottura e al loro sterminio. Essi costituivano una setta rivoluzionaria protagonista di varie sommosse: ma la confraternita era composta di artigiani e letterati, ed era lontana dai veri centri del potere (cfr. anche Arjomand, *The Shadow of God, etc.* [cit. in Bibl. a p. 1341 di *Storia, etc.*] p. 199). Sembra che nel XIX secolo il Bâb abbia conosciuto le loro dottrine nell’esilio di Mâkû, e ne abbia fatto uso nel suo *Bayân*. Altra notevole somiglianza tra Nuqtawismo e Bâbismo è da rintracciarsi nella proclamata abolizione della *sharî’a* (in coerenza con una nuova Rivelazione) nonché nell’importanza del numero 19, passata in eredità ai Bahâ’î (19 è il valore numerico delle lettere che compongono la parola araba *wahid*, unicità [dell’esistenza]).

il divino dall'umano (ma questa è un'accusa rivolta a molti sūfī, di essere “*ittihādīstī*”: cfr. Storia, etc., p. 885: lo *ittihād* sembra però piuttosto la conseguenza di una “filosofizzazione” della mistica sūfī [ivi]).

La Babayan ritiene di rintracciare in ciò l'influenza dell'ellenismo recepito tramite la Mesopotamia; parla anche di Qabbalah e conclude che per “gnostici, ermetisti e qabbalisti” non ci sono confini tra il divino e l'umano (p. 61).¹¹⁴ Per quanto concerne la Qabbalah, penso che la Babayan possa essere smentita: si veda il ruolo di Keter tra le *Sephirōt* nel capitolo *Un lungo viaggio dalla Provenza a Parigi* di Storia, etc. È comunque scontato che i Nuktawī credessero nel *tanāsukh*, questo è normale nel *ghuluww*.

In accordo con la propria lettura dei fenomeni eversivi del XIV-XV secolo, la Babayan insiste sul carattere essenzialmente persiano (prima ancora che islamico) del Nuqtawismo, per poi parlare di una affinità tra Nuqtawī e Qizilbash; in effetti, infiltrazioni nuqtawī nei ribelli del cosiddetto “interregno” qizilbash sono segnalate anche da Arjomand (cit., p. 198) e, nonostante il pugno di ferro di Tahmasp, i Nuqtawī tornarono a ribellarsi ancora. Sarà poi ‘Abbās I, del quale è noto l'interessamento a questi “eretici”, a liquidarli: e sarà la scelta definitiva dei Safavidi tra l'ideologia rivoluzionaria della conquista e l'esigenza governativa dell'ordine duodecimano.

Tuttavia la Babayan, in uno sguardo di sintesi sul XIV-XV secolo, afferma anche (pp. 79-80) che negli anni successivi alla fine degli Īlkhānīdī “i movimenti millenaristi ‘*alīdī*’ (corsivo mio) riuscirono a guadagnare il controllo regionale in tutti gli angoli dell'altopiano iranico”. Evocando i nomi delle confraternite sūfī afferma quindi che “i pretendenti ‘*alīdī*’ emersero dai circoli sūfī come Messia apocalittici”; e che “chiaramente in questo periodo ci fu un revival ‘*alīdī*’ (ivi). Se aggiungiamo la constatata continuità, anche geografica, dei movimenti sūfī con il *ghuluww* dell'VIII secolo (che non fu semplicemente “persiano”) mi sembra che sia dirimente l'indispensabile decisione su quale dei due poli porre l'accento: sul fenomeno shī'ita, quindi *islamico*; o su quello “persiano” con i retroterra sin qui evocati, che ne scolorirebbero la “islamicità”? Se si ritiene, come spero di aver mostrato, che il fenomeno shī'ita dal quale -come fecero i Duodecimani- non può essere espunto il *ghuluww*, ha una riconoscibile vicinanza con l'Islam delle origini, allora questa scelta soddisfa il coincidere delle due costituenti essenziali del fenomeno: l'attesa messianica di un mondo di giustizia e il suo configurarsi come fenomeno *islamico*. Perché i fenomeni avvengono in un Iran *islamizzato* e precisamente perché *tale*; non in vago Altrove spazio-temporale che l'avrebbe preceduto e/o si sarebbe infiltrato per sovvertirne l'islamizzazione. Questo lasciamolo dire agli eresiologi, o a chi trasforma le lotte sociali in dispute teologiche.

Appare comunque singolare che la Babayan, dopo avere dedicato le pp. 80-83 ad argomentare la radice *persiana*, prima che islamica, delle ribellioni, affermi a p. 83: “Tutti i devoti dei Nuqtawī tuttavia, possono non essere stati coscienti della persianità delle proprie aspirazioni”. Certamente qui si parla di “persianità” in senso culturale, perché la Persia, come Stato o Nazione, era ancora ben di là da venire; e tuttavia c'è da chiedersi come mai questa “persianità” si riveli soltanto nella “islamicità”, nel proseguimento un'agitazione contro lo *status quo* iniziata tra il VII e l'VIII secolo per ragioni islamiche, per giunta legate ad un passato esclusivamente arabo: la disputa sulla configurazione da dare, consolidandola, ad una eruzione di Profezia.

Tralascio quindi le speculazioni dottrinali per limitarmi a notare quanto afferma la Babayan a p. 102 con riguardo a queste forme di sufismo delle quali ha preventivamente individuato il serbatoio di adepti nelle confraternite di arti e mestieri: “Darwish Khusrow,¹¹⁵ per esempio, decise di farla finita con il lavoro di scavatore di pozzi dei propri antenati, e scelse di vagabondare in cerca di nutrimento spirituale. Per numerosi giovani di quel tempo, *la via mistica offriva un modo per liberarsi della posizione sociale ereditata alla nascita*”. Corsivo mio. E poi, stessa p. 102: “Nel culto dei Dervisci¹¹⁶ *le gerarchie sociali ed etniche* sembrano svanire”. Altro corsivo mio.

A proposito, infine, dello straripare del vago termine “gnostico” (tema già affrontato) debbo segnalare da p. 107: “Le loro credenze gnostiche erano anche manifestate dall'idea che la ricompensa per aver operato il bene e proibito il male, sarebbe avvenuta in questo mondo”. Certamente queste furono le idee di più di una setta islamica: ma *mi permetto di ricordare che gli Gnostici avevano idee diametralmente opposte*, poiché giudicavano questo mondo come un irredimibile Regno dal Male, architettato da un Dio di second'ordine, per giunta un poco di buono.

Più interessante il capitolo che segue, dedicato ad Abū Muslim, perché dedicato ad un fenomeno popolare importante, del quale, sinora, non abbiamo parlato: il permanere, sin nel cuore dell'epoca safavide, al livello dei cantastorie e del loro vasto pubblico, di leggende relative ad Abū Muslim, e anche a Muhammad ibn al-Hanafīyya. Si trattò di un fenomeno che i Safavidi si adoprarono più d'una volta a sradicare con l'uso della violenza, perché apertamente rivoluzionario. È noto che, se Abū Muslim era persiano -peraltro capo di una

¹¹⁴ Più avanti parla anche di Giamblico e dei neo-pitagorici (a p. 61; e dello Zoroastrismo a p. 63). In realtà tutte le “eresie” genericamente neoplatoniche, cristiane, ebraiche e musulmane, si assomigliano per motivi strutturali, il che *non implica l'esistenza di rapporti*. La loro accezione “popolare” (folk Islam) si spiega col fatto che nella protesta è in gioco la divinità di *ogni* uomo. Questo può far pensare ad un antecedente “gnostico” ma non testimonia una presunta permanenza occulta dello Gnosticismo ad infettare il mondo: questo è riuscito a pensarlo soltanto Voegelin.

¹¹⁵ Leader dei Nuqtawī al tempo di ‘Abbās I, che lo fece uccidere.

¹¹⁶ Cioè dei Sūfī erranti, noti per la loro apparenza alquanto selvatica e criticati per i loro costumi.

rivolta che doveva portare al Califfato una famiglia araba- Muhammad ibn al-Hanafiyya era sicuramente arabo: dico queste banalità per ricondurre la vicenda entro i confini delle lotte *islamiche*.

La leggenda popolare di Abū Muslim era narrata nell'*Abūmuslimnāma*, che la Babayan definisce “una narrazione storica alternativa della rivoluzione ‘abbāsīde” (p. 122)¹¹⁷ ed era narrata dai cantastorie, molto popolari, che formavano la cultura “storica” e politica dei ceti marginali.¹¹⁸ Il suo tema centrale, la malvagità del potere e la lotta dei perseguitati contro l’ingiustizia, era tale da preoccupare i Safavidi che misero in opera una politica contro la sua diffusione,¹¹⁹ radicata nelle confraternite di arti e mestieri.¹²⁰

La leggenda, a ben vedere, ha molto della cultura shī‘ita, perché dipinge il Califfo un come tiranno in un mondo ingiusto che ha perseguitato il “giusto” ‘Alī, la cui figura aleggia nella storia islamica come la grande Utopia del “mondo di Giustizia”: che certamente verrà. La versione turca della leggenda (Mélíkoff, pp. 91-92) ha un tono fortemente kaysānita, perché vede Husayn morente sul campo di Karbalā’ affidare ad un proprio seguace la salvezza di Muhammad ibn al-Hanafiyya, prossimo 4° Imām: il *ghuluww* ha dunque una lunga continuità nella storia islamica e resta sempre un possibile esito della Shī‘a, alla quale non è estraneo.

Il movimento di Abū Muslim, nella leggenda della quale parliamo, apre uno spiraglio sulla propria natura a p. 105 (commento della Mélíkoff alle pp. 79-80). La linea husaynide discenderebbe dal matrimonio di Husayn con un’Ebreica convertita, Shaharbānū (Şeribānū); la Babayan fa però di lei, secondo la leggenda nazionale persiana, la figlia dell’ultimo sovrano sassanide, segnata da una eterna verginità che ne accosterebbe la figura a quella della divinità avestica Anahita, cosa che la induce a rimarcare l’ideologia *persiana* sottesa alla vicenda.¹²¹ La Mélíkoff, viceversa, nel suo commento ricorda l’analogia con l’Ebreo convertito che entra nella rivolta di Bedreddīn, per sottolineare che questa interreligiosità indica la natura sociale della protesta. Anche la Babayan (p. 131) parla dell’emergere, nell'*Abūmuslimnāma*, di una cooperazione interconfessionale (Giudei, Cristiani e Zoroastriani insieme ai Musulmani ribelli).

Ora, se questo fa pensare ad una natura sociale della rivolta, fa però anche ipotizzare una presenza sotterranea, evocata da molti autori, dell’Ismailismo, che aveva pensato la convergenza finale di tutte le religioni verso un’unica “verità”. Personalmente ricordo di aver notato più volte la tendenza delle varie eresie testamentarie a convergere verso uno stato dell’umanità definibile come “fine della Legge”.

Nell'*Abūmuslimnāma* rientrano naturalmente tutti i grandi ribelli che invocarono il nome di Abū Muslim: Sunbād, al-Muqanna’, Bābak: si tratta, insomma, di un’*epopea del ghuluww* assai significativa del mondo marginale delle confraternite¹²² e delle popolazioni rurali, che avevano centrato nel mito ‘alīde la propria attesa di “giustizia”. È altresì significativo constatare che siamo in presenza di un fenomeno culturale tutto interno alla Shī‘a e ad essa connaturato da sempre, tant’è che la Babayan afferma (p. 108): “religion movements continued to voice *ghuluww* at the cultural margins, in form of new incarnations like the Babis”.

Non soltanto la Shī‘a duodecimana (come dire? “ortodossa”) porta in sé i germi per tornare a partorire il *ghuluww*; occorre anche considerare che il concetto archetipo di “Giustizia” è un concetto intrinsecamente religioso, la cui secolarizzazione può trasformarlo soltanto in transitoria atopia, quantomeno in transitoria pretesa politica o scelta culturale. Religiosità, richiesta di “Giustizia” e fermento rivoluzionario rappresentano una

¹¹⁷ In effetti, molto “alternativa” Il testo è stato tradotto e pubblicato da I. Mélíkoff, *Abū Muslim, le porte hache du Khorasan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1962, ed è preceduto da un lungo saggio molto centrato sul concetto di ribellione iranica contro gli Arabi, sia “nazionale” che “religiosa”. In effetti appare chiara la contrapposizione sociale tra classi subalterne e classi dominanti, con un contenzioso fondamentale nel regime fiscale. È chiaro comunque il determinante ruolo costitutivo delle corporazioni di arti e mestieri. Molto interessante la catena iniziatica che giunge ad Abū Muslim: sia tramite il Profeta, Gabriele e ‘Alī, sia tramite il 5°, 6°, 7° e 8° Imām (è letteratura popolare, le datazioni dei personaggi non sembrano vincolanti); e da Abū Muslim giunge ai Bektāshī via Yesevī. Abū Muslim è però descritto anche come Kaysānita, Yesevī, e come discendente di Muhammad ibn al-Hanafiyya. Tutto questo può sembrare insensato, viceversa ha un senso preciso: collega tutte le emergenze della lotta per un “vero” Islam contro le usurpazioni; lotta scritta da sempre nella stessa ontologia e perciò eterna. Una lotta eterna tra Bene e Male (questo, va detto, è molto “zoroastriano”) dove il Male si identifica con il potere costituito e il Bene con le istanze degli emarginati (questo, va detto, è molto “gnostico”). È comunque evidente la provenienza dei ribelli dalle corporazioni di arti e mestieri, come anche la loro ideologia ‘alīde. Quanto a Muhammad ibn al-Hanafiyya, si veda J. Calmard, *Muhammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, etc.*, Cahiers d’Asie Centrale, 5-6, 1998. La sua figura storica è a dir poco quella di un opportunista e comunque non certamente quella di un simpatizzante rivoluzionario; comunque fu considerato 4° Imām dopo la morte di Husayn (in luogo di ‘Alī Zayn al-Abidīn che figura nella linea imāmīta). Questo è importante per la legittimità ‘abbāsīde, raggiunta con il discusso testamento del figlio di Muhammad, Abū Hāshim. Le leggende popolari sugli “eroi” della Shī‘a come Muhammad e Abū Muslim non sono che elaborazioni/falsificazioni (ingenue? chi sa!) di vicende di potere. M.D. Madhjouh, *Evolution of Popular Eulogy of the Imams among the Shi’a*, in *Authority and Political Culture etc.*, cit., ha sottolineato il carattere ‘alīde dell'*Abūmuslimnāma*, il cui testo è caratterizzato da numerose eulogie (*manāqib*, le “gesta” dei primi Imām) una tradizione della propaganda ‘alīde; le eulogie venivano recitate nei bāzārāt (pl. di bāzār).

¹¹⁸ Babayan, pp. 161, sgg.

¹¹⁹ Senza anticipare la trattazione dell’Iran safavide ricordo (Babayan, p. 123) la fatwā di Karakī che riuscì, nel tempo, a cancellare il ricordo popolare dell’epica rivoluzionaria di Abū Muslim, che, si noti bene, si era diffusa, meglio, aveva avuto un gran *revival*, grazie al sostegno di Haydar e Ismā‘īl nel momento rivoluzionario e messianico dell’avventura safavide (cfr. *infra*, nel testo e in nota 129).

¹²⁰ Gli eroici compagni di Abū Muslim sono i confratelli delle *Akhī* (letteralmente: “fratello mio”) cioè delle *futūwāt* (Mélíkoff, p. 101). Alle pp. 174-175, la Babayan, dopo aver sottolineato la particolare religiosità del ceto artigianale, segnala il suo progressivo particolarizzarsi con l’avvento della cultura legalistica sostenuta dai Safavidi.

¹²¹ Sull’insostenibilità dell’accostamento leggendario si veda M. Boyce, *Bibī Shaharbānū and the Lady of Fars*, B.S.O.A.S., 39, 1967. La Boyce sottolinea l’incompatibilità del gioioso culto zoroastriano di Anahita con quello shī‘ita di Shaharbānū, caratterizzato dalla lamentazione sul martirio.

¹²² Abbiamo notato, in *Storia, etc.*, l’abituale presenza delle ghilde nelle eresie del Cristianesimo: il fattore sociale sembra trasversale ai regimi religiosi.

costante storica della Shî'a che ha avuto una storia in Iran perché qui essa divenne religione "di Stato"; e lo divenne come evento *rivoluzionario* che si metamorfosò in strumento *normativo*. Sovversione e norma sono infatti due opposti che possono coesistere soltanto in un pensiero religioso.¹²³

Sovversione e norma potrebbero definire, in sintesi, il fondamento ideologico dello Stato safavide nato all'insegna della teocrazia (in senso proprio, di governo di Dio, non del clero): fondamento che mancò allo Stato qâjâr nel quale si crearono le premesse agli esiti attuali.

Il percorso dei Safavidi dalla morte del fondatore Shaikh Safî nel 1334 alla conquista dell'Iran nel 1501, è stato raccontato, in estrema sintesi, in *Storia, etc.* alle pp. 1217 sgg.; non è nell'economia di queste note, intese ad altro, tornarvi sopra con maggiori dettagli. È viceversa utile ampliare lo sguardo sulla vicenda con Mazzaoui (cit.) e con la ricerca di R. Yildrin, *Turkomans between two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia (1447-1514)*, A. Ph. Dissertation, Bilkent Un., Ankara, 2008.

Mazzaoui inquadra l'avvento dei Safavidi al culmine del lungo disordine che investì il mondo iranico e anatolico nei periodi mongolo e tîmûride, accompagnato dall'emergere di una religiosità popolare portatrice delle istanze dei marginali; emersione che comportò una progressiva "shî'itizzazione" delle confraternite. Lo stesso fenomeno accadde contemporaneamente, in Anatolia, ai Safavidi; una vicenda seguita da Yildrin¹²⁴ che vede questo ordine sūfî di Ardâbil giungere al successo in Iran perché, come dice Mazzaoui a p. 83, dopo tanto disordine "i tempi erano maturi per il cambiamento". Come lo stesso Mazzaoui afferma ancora a p. 85 "l'ordine sūfî di Ardâbil e il più tardo movimento safavide in Azerbaijan e in Iran, non sono che un'unica manifestazione del fermento religioso che caratterizzò il periodo storico tra l'arrivo dei Mongoli e la nascita di un governo centralizzato in Iran sotto Shâh Ismâ'îl".

Abbiamo già visto come questo ordine sūfî, sunnita, divenisse shî'ita abbracciando un vero e proprio *ghuluww* ai tempi di Junayd e di Haydar; sulle motivazioni di questa evoluzione le ipotesi di Mazzaoui e di Yildrin sono diverse, ma non necessariamente contraddittorie. È noto comunque che il cambiamento fu drastico: i seguaci Qizilbash chiamavano "Dio" Junayd e poi Haydar; la dinastia si proclamò di origine 'alîde, cosa che non era mai stata pensata dal fondatore Shaykh Safî (sembra piuttosto che l'origine fosse kurda).

Ora, secondo Mazzaoui, è possibile che la brusca virata dottrinale sia stata motivata da opportunità politica (p. 73) perché in tal modo l'ambizioso Junayd poteva spingere i Qizilbash alla guerra santa e giungere a conquiste territoriali tali da costituire un regno. Certo, il cambiamento religioso portò ad una scissione della confraternita rispetto alla linea tradizionale mantenuta dallo zio di Junayd, Dja'far; certo, Junayd fu subito sospettato di ambizioni territoriali; tuttavia Yildrin, alle pp. 183-202, avanza una diversa ipotesi.

Secondo lui, che studia il fenomeno dalla prospettiva anatolica, l'origine del cambiamento è da ricercarsi nella religiosità dei nuovi seguaci reclutati da Junayd in Anatolia e in Siria, i Turcomanni, che poi divennero Qizilbash. Non potendo psicanalizzare Junayd e Haydar, come dice ironicamente Mazzaoui, si possono ritenere le due ipotesi non necessariamente contraddittorie. Il messianismo è infatti il tono dominante di tutte le manifestazioni di rivolta di quel tempo, e ha un ovvio significato politico nelle rivendicazioni dei marginali, per i quali costituisce motivo ideologico di legittimazione. Le ambizioni di potere di Junayd e Haydar sono note; il loro bisogno di legittimazione anche, perseguito con il loro doppio matrimonio con la sorella e la figlia dello Aq-Quyûnlû Uzun Hasan. Quanto al reclutamento dei Turcomanni, esso fu una scelta; dunque fu una scelta assumere la loro ideologia.

Doppia legittimità, dunque, quella dei Safavidi: spirituale, per il sincretismo che si era creato tra Qutb e Mahdî (cfr. Ocak, cit. In Bibl. a p. 1350 di *Storia, etc.*) e per la vantata discendenza 'alîde; e materiale, per i legami dinastici con gli Aq Quyûnlû (Yildrin, p. 222). Ismâ'îl si proclamava venuto al mondo per il volere di 'Alî, e 'Alî era Dio (Yildrin, p. 261).

Yildrin dubita che Haydar avesse optato per la Shî'a; tuttavia i suoi Turcomanni, che praticavano un "folk Islam" sarebbero stati determinanti al riguardo perché, grazie a loro, ai reclutamenti in Anatolia e in Siria, egli avrebbe costruito un proprio esercito. Il loro nome di Qizilbash, dal loro berretto rosso, risale tuttavia al periodo di Haydar. Nota Yildrin che questo reclutamento era stato reso possibile in conseguenza della formazione dello Stato ottomano, sunnita, rispetto al quale i Turcomanni erano rimasti un corpo estraneo e ribelle. Essi erano infatti considerati come dei selvaggi (p. 234; p. 238). Ocak (cit., p. 250) paragona il loro spirito di rivolta con quello dei Bâbaisti Bîrklûce e Bedreddîn (per i quali cfr., *Storia, etc.*, pp. 1218-1219) e Mazzaoui (p. 62) ricorda che i seguaci di Bedreddîn, dopo la sconfitta, avevano trovato rifugio, oltretutto tra i Bektâshî, tra i sūfî di Ardâbil.

Tanto Ocak quanto Yildrin ricordano tuttavia il fondamento sociale dell'atteggiamento ribelle di questi nomadi e semi-nomadi. In particolare Yildrin, nel parlare della grande rivolta di Shâhkulu del 1511 (pp. 347, sgg.) ricorda e sottolinea il suo fondamento sociale (corruzione della burocrazia ottomana -p. 377- e discriminazione dei nomadi); sicché l'ideologia della rivolta, che mirava ad un cambiamento di regime, fu millenarista (p. 365) ed ebbe un largo appoggio popolare (p. 377). Si ricorderà che in *Storia, etc.*, era stato segnalato il posizionamento anti-ottomano e filo-safavide di questi Turcomanni, rimasto vivo a lungo, tanto che

¹²³ Sulla compresenza degli opposti come elemento distintivo del pensiero mitico, si veda *Il mito e l'uomo*.

¹²⁴ Non si devono pensare Iran e Turchia (come anche Siria e Iraq) nei confini politici attuali. Iran e Turchia sono state entità permeabili, perciò anche conflittuali, lungo i bordi caspici e anatolici.

essi rappresentarono per gli Ottomani un nemico interno che poteva favorire ingerenze da parte safavide. In effetti, soltanto la grande sconfitta di Châldirân mise fine alla politica aggressiva dell'Iran, e costituì il primo passo per la definizione dei rispettivi confini dei due Stati (le lotte di confine proseguirono a lungo, ma ora era chiaro che v'era un confine tra le due legittimità, sicché i problemi religiosi e sociali divennero progressivamente problemi interni a due diversi Stati).

A proposito del disastro di Châldirân, dopo il quale Ismâ'il perse le proprie certezze d'invincibilità, Yildrin segnala (p. 595) che uno storico dei tempi di 'Abbâs I la considerò un dono divino, perché evitò che l'Iran finisse sotto il governo dei Qizilbash, uscendo così dal retto sentiero della Legge divina. In effetti a Châldirân morirono quasi tutti i capi tribali dei Qizilbash; si ricorderà tuttavia (cfr. *Storia, etc.*) che per eliminare del tutto l'influenza dei vecchi rivoluzionari sulla politica persiana, sarà necessario attendere il tempo di 'Abbâs I, cioè un buon secolo dopo Châldirân. L'operazione conobbe numerose fasi alterne ad iniziare dall'opera del successore di Ismâ'il, Tahmâsp I, e fu scandita non soltanto dall'affermarsi del notabilato persiano nell'amministrazione,¹²⁵ ma anche, e contemporaneamente, dall'affermarsi della Shî'a duodecimana, che Ismâ'il aveva proclamato religione di Stato.

"Affermarsi" significa che nel tempo dei Safavidi, non soltanto si formò un clero strutturato; presero corpo anche quelle dottrine che, attraverso successive evoluzioni e interpretazioni, portarono a definire il ruolo di quel clero nella vita e nella gestione del Paese. Di questo essenzialmente ci occuperemo; prima però un generale e stringatissimo cenno al quadro sociale ed economico, perché nessuno sviluppo ideologico avviene nell'empireo delle Idee; e poi attenzione alla politica, perché gli sviluppi religiosi ne rappresentano un volto: il progressivo affermarsi della Shî'a duodecimana sul messianismo qizilbash fu un fatto *politico* e un'esigenza *politica*.

Pirouzdjou (*L'Iran au début du XVI^e siècle, etc.*, cit.) offre un quadro decisamente negativo dell'ingresso dei Safavidi in Iran. La guerra portata dai Qizilbash e mirata al saccheggio, fu un disastro per le campagne e ruppe il già dissestato equilibrio economico e sociale (p. 67); tra l'altro, con l'arrivo delle tribù qizilbash -ben 32- aumentò il numero dei nomadi e diminuì quello dei sedentari. Lambton (*Landlords, etc.*, cit.) ricorda al proposito il giudizio di Minorsky, sicuramente condivisibile, secondo il quale l'arrivo dei Qizilbash, che erano Turcomanni, con i loro massacri e la distruzione dell'economia tradizionale, rappresentò di fatto il terzo stadio, il terzo episodio, delle invasioni turcomanne, dopo Gengiz Khân e Timûr.

Essi, nota Pirouzdjou a p. 68, costituivano un'umanità di infimo livello (tali erano reputati dai Turchi ottomani, ricorda Yildrin a p. 355) incapaci di rapporti con le città e le campagne delle quali si erano impadroniti, per la precisione, erano divenuti padroni di intere regioni concesse loro da Ismâ'il in *tiyûl* (Pirouzdjou dice: in *soyûrghâl*).¹²⁶ Pirouzdjou dedica poi molte pagine (pp. 75-92) a descrivere i massacri perpetrati in Iran dai Qizilbash, a danno delle popolazioni,¹²⁷ e il loro grave riflesso economico; egli così sintetizza la situazione dell'Iran dopo la conquista safavide (p. 90): crisi demografica, scomparsa della tradizionale classe dirigente, crisi economica generale, fuga degli intellettuali.

Tra i motivi della crisi economica c'era l'aumento arbitrario delle imposte (p. 111); particolare danno venne dalla crisi dell'industria serica (p. 107), mentre a Tabriz, città prevalentemente sunnita, gli artigiani fuggirono in Turchia (p. 119). Le repressioni portate dai nuovi arrivati provocarono carestie, mentre un autentico disastro fu la pratica qizilbash di fare terra bruciata sul confine anatomico per frenare le incursioni ottomane (pp. 120-122) tanto che al tempo di 'Abbâs I terre fertilissime erano ridotte a deserto. La situazione generale diede origine a rivolte e repressioni (p. 133).

Pirouzdjou resta sui medesimi argomenti nelle pagine successive, in particolare parla del fisco, che Tahmâsp, nella sua opera di recupero dell'economia, dovette riportare al livello stabilito nei tempi di Uzun Hasan (pp. 180-182).¹²⁸ Sottolinea poi gli abusi dei Qizilbash nello sfruttamento delle regioni (p. 184; p. 193)

¹²⁵ Già nel 1508 Ismâ'il tolse a Husayn Beg Lala, uno dei famosi sùff di Lâhijân (i sette notabili qizilbash che ebbero affidata la salvezza e l'istruzione del fanciullo Ismâ'il negli anni che precedettero la sua discesa in campo) il ruolo di *wakil*, e lo affidò ad un notabile persiano (Yildrin, p. 219 in nota 644).

¹²⁶ Per il significato dei termini *tiyûl* e *soyûrghâl*, istituzioni a loro volta discese dalla *iqta'* selgiukide, si vedano le voci *iqta'* (Cahen, in E.I., vol. 3) *soyûrghâl* (Lambton, in E.I., vol. 9) e *tiyûl* (Lambton, in E.I., vol. 10). Si tratta di concessioni, personali o ereditarie, di sfruttamento di province o regioni che lo Shâh, nominalmente proprietario delle terre dello Stato, donava ai propri funzionari, militari o civili, eventualmente in pagamento dei loro servizi. Generalmente tradotto con "feudo", il *tiyûl* (o il *soyûrghâl*) era però qualcosa di diverso, tra l'altro poteva essere revocato o sostituito con altro anche non su base territoriale, come, ad esempio, la cessione al notabile di un diritto di riscossione dello Stato. In cambio della concessione dello sfruttamento di una provincia o di una regione, il concessionario doveva allo Stato una quota della rendita stimata. Ismâ'il, giunto al potere in Iran, si avvalse dell'istituzione sin da subito, concedendo vasti territori in *tiyûl* ai propri Qizilbash. L'episodio è stato studiato da K. Ghareglou, *Cashing in for Land and Privilege for the Welfare of the Shah: Monetisation of Tiyûl in Early Safavid Iran and Eastern Anatolia*, A.O., 68,1, 2015. Il risultato fu un forte incremento delle entrate per lo Shâh, ma anche una pratica di spoliazione da parte dei Qizilbash che si inimicarono popolazioni e notabili. Ghareglou sottolinea che il risultato di questo distacco contribuì alle ripetute sconfitte e perdite territoriali di Ismâ'il in Anatolia e Mesopotamia nei confronti degli Ottomani; e a Nord-est del Khurâsân nei confronti degli Uzbeki.

¹²⁷ La ferocia di queste tribù, praticamente estranee alla civiltà, è stata abitualmente rimarcata; come pure la loro pratica del cannibalismo sui vinti. Sh. Bashir, *Shâh Isma'il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran*, History of Religions, 45,3, 2006, ha dedicato uno studio all'argomento, attestando numerosi casi di cannibalismo sino al XVII secolo, ben oltre il regno di Ismâ'il. Bashir ritiene di scorgervi un ritualismo religioso, inizialmente un atto di fede nel loro "Dio", Ismâ'il. Ciò testimonierebbe un grado estremo di fanatismo.

¹²⁸ La vessazione fiscale provocò risentimento anche in Iraq dove, subito dopo le conquiste safavidi del 1508, artigiani e commercianti si videro sottoposti a una tassazione inusuale: cfr. Newman, *The Myth, etc.*, (cit. in Bibl. a p. 1350 di *Storia, etc.*) p. 87.

argomento che ricorda quanto segnalato da Ghireglou (cfr. *supra*, in n. 126) e ricorda il massacro delle truppe ad opera dei contadini esasperati in Azerbajân nel 1514-1515 (p. 193). Tra le conseguenze di questa situazione vi fu il rinfocolarsi del movimento nuqtawî (p. 208) anche perché la reputazione di Ismâ'il era crollata dopo il disastro di Châldirân e il suo successivo comportamento dopo la disfatta (pp. 203-205). Insomma: l'arrivo dei Safavidi costituì un'autentica sciagura per l'Iran, cui dovettero tentare di porre rimedio i successori di Ismâ'il.

Un simile quadro aiuta a comprendere anche l'evoluzione religiosa: non era possibile *governare* un Paese sull'onda di un messianismo cieco e, tutto sommato, fallimentare, affidato all'anarchismo selvaggio dei Qizilbash. Un panorama non diverso, sia pure in poche pagine generiche, lo offre C.P. Mitchell¹²⁹ alle pp. 21-32, nelle quali si sottolineano le attese millenariste,¹³⁰ si insiste più volte sui fenomeni di cannibalismo dei Qizilbash; e A.J. Newman¹³¹ che sottolinea la necessità, manifestatasi assai presto, di recuperare la tradizionale classe dirigente persiana. Anche la Lambton (*Landlords, etc.*, cit.) ricorda di sfuggita il dilagare dell'autoritarismo, dell'arbitrarietà e della divinizzazione di Ismâ'il; nonché, sulla scorta del giudizio di Minorsky (*supra*) il riproporsi della dicotomia tra nomadi e stanziali (cfr. pp. 105-106).

Complessivamente dunque, terminato alquanto ingloriosamente (anche per le ripetute sconfitte e perdite territoriali) il breve periodo dello Shâh/Mahdî, il problema era quello di restaurare l'ordine e l'economia sostenendo una religiosità "ortodossa" in grado di aiutare l'opera di ricostruzione.

L'operazione ebbe inizio con Tahmâsp I, dopo la fine di un decennio di lotte intestine con i Qizilbash nel corso del quale fu messa a repentaglio la vita stessa dello Shâh. In essa è da ravvisare un momento fondante dei futuri sviluppi della Shî'a duodecimana che, con un lungo e non sempre lineare percorso, conducono ai nostri tempi. Sviluppi "teologici", che tuttavia non possono essere intesi nell'empireo della sola controversia dottrinale che ne configura l'espressione ideologica, perché sono sviluppi che avvengono nella *storia* in funzione di vicissitudini *politiche e sociali*: da tutto ciò non possono essere astratti.

L'opera di ricostruzione passava necessariamente attraverso un'opera di *costruzione* dello Stato e creazione di un ordine sociale, dunque anche attraverso la *nascita* di un'ideologia politico-religiosa che ponesse definitivamente fuori dai giochi l'anarchismo tribale e la prassi predatoria che avevano trovato fondamento, insieme al più totale antinomismo, nell'epopea millenarista dei Qizilbash. Per prima cosa dunque, Tahmâsp doveva rinunciare al ruolo divino autoattribuitosi dal padre (Babayan, pp. 297-299) ruolo comunque insostenibile dopo Châldirân; lo fece tuttavia con una certa gradualità, ridimensionandosi a "ombra di Dio" (Babayan, p. 303: questa è comunque l'antica ideologia persiana della regalità). Ad ogni buon conto, quando il clima si fu raffreddato, fece anche bastonare a morte i Qizilbash che insistevano ad esaltarlo quale Messia (Babayan, p. 312) ciò che comunque non gli impedì di essere sostenitore della divinità di 'Alî (ivi, p. 320).

Soprattutto, pur non volendo essere considerato un Messia, Tahmâsp non cessò di ritenersi un ispirato, traendo la propria certezza dalle apparizioni di 'Alî che si manifestavano nei suoi sogni (ivi, p. 334). Non è senza rilievo osservare che una tale soluzione ontologica per giustificare una linea di contatto tra il divino e l'umano attraverso un prescelto, si ritrovi eguale a se stessa nella dottrina shaykhita dalla quale emerge il Bâb (*Storia, etc.*, p. 1237). Postulare un punto singolare di contatto tra l'umano e il divino è l'esigenza di tutte le ideologie religiose che sottendono al cambiamento del mondo; ciò fa comprendere perché alla loro base si trovi sempre, o il neoplatonismo "colto" dei teosofi -peraltro di per sé poco propensi alla sovversione- ovvero analoghi, ancorché più elementari schemi che generano "eresie" (neoplatonismo "popolare"). Si tratta di conferire al mondo un'imprevedibilità propedeutica al cambiamento di un ordine che si vorrebbe immutabile.

Nel nostro caso, espresso in termini "religiosi", immaginali, si ripresenta in forma plastica il problema che aveva condotto a posizioni islamicamente "eretiche" i filosofi neoplatonici: il contatto con l'Intelletto Agente, il cui ruolo è qui ricoperto da 'Alî, che apre la strada allo "aggiornamento" della Profezia, già seguito in *Storia, etc.* alle pp. 879, sgg., e che ritroveremo alla base di una grande svolta dottrinale della Shî'a. Il problema è comunque fondamentale per la Shî'a, che nacque, ideologicamente, attorno all'esigenza di un Imâm tramite tra umano e divino.

Figura cardine della normalizzazione avviata da Tahmâsp (1524-1576) fu Karakî († 1534); con lui prende forma l'ideologia di un potere safavide che ha accantonato il passato eversivo; al tempo stesso emerge, come fondamento di ogni possibile ortodossia, la Shî'a duodecimana. Le due istituzioni viaggeranno unite nel cesaropapismo safavide, ma tenderanno a divaricarsi in epoca qâjâr, con il clero shî'ita che si proporrà sempre più come autentico rappresentante del popolo iraniano.

Al-Karakî si era associato ai Safavidi subito dopo l'adozione della Shî'a duodecimana come religione di Stato da parte di Ismâ'il nel 1501, con ciò distinguendosi dai tanti altri 'ulamâ' arabi (duodecimani) che non si erano fidati dell'improvvisa e singolare conversione di Ismâ'il,¹³² del resto la condotta dello Shâh e dei Qizilbash

¹²⁹ C.P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran. Power, Politics and Rhetoric*, London-N. York, I.B. Tauris, 2009. Mitchell sottolinea anche l'uso, da parte dei Safavidi Haydar e Ismâ'il, dei cantastorie per diffondere la leggenda dell'*Abûmuslimnâma* (che fu poi bandita da Karakî al tempo di Tahmâsp: cfr. p. 23; p. 31). Ismâ'il si considerava la reincarnazione di 'Alî.

¹³⁰ Il Millenarismo e l'eterodossia dominano gli anni 1501-1515. Si ricorderà che dal 1524 al 1534 Tahmâsp, che nel 1524 aveva 10 anni, dovette combattere e reprimere l'anarchia dei Qizilbash.

¹³¹ A.J. Newman, *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire*, London-N. York, I.B. Tauris, 2006. Anche lui ricorda (pp. 13-14) l'autodivinizzazione di Ismâ'il e la diffusione dell'*Abûmuslimnâma*.

¹³² A.J. Newman, *The Myth of Clerical Migration, etc.* (cit. in Bibl. A p. 1350 di *Storia, etc.*) p. 67.

Le tendenze dottrinali di al-Karakî erano decisamente usûlîte, ed erano favorevoli all'estensione dell'autorità del *faqih* in assenza dell'Imâm (Newman, cit., p. 81). Si tratta di una tendenza che, al di là del suo sempre discutibile fondamento teorico (ce ne occuperemo soprattutto con il suo approdo nella dottrina khomeynista) ha comunque una sua concretezza e si è infatti costruita, argomento per argomento, in rapporto all'esercizio pubblico di una religiosità, quella duodecimana, che in assenza dell'Imâm rischiava di restare eternamente indefinita su quel piano. La durata ormai secolare di quell'assenza rinviava infatti l'ipotetico ritorno ad una data tanto escatologica quanto concretamente trascurabile, la Fine dei Tempi.¹³³

Su questo reciproco sostegno si deve tener conto di quanto nota A.J. Newman, *Fayd al-Kashani and the Reception of the Clergy/State Alliance. Friday Prayer as Politics in the Safavid Period*, in *The most Learned of the Shi'a*, cit., p. 46: “Nel rapporto tra Stato e Clero, lo Stato fu generalmente il socio dominante”; una situazione che, come vedremo, tenderà col tempo a mutare. Si deve tuttavia rilevare che in Karakî, nella sua concezione usûlita dell'autorità del *faqîh*, vi sono tutte -o quasi- le premesse per giungere al *velâyat-e faqîh* di Khomeyni. L'istituzione della preghiera comune del Venerdì, contestata nel mondo duodecimano per l'assenza dell'Imâm, unico intitolato a condurla,¹³⁵ fu introdotta sul medesimo fondamento dottrinale in base al quale Karakî aveva legittimato, al tempo di Ismâ'îl, la riscossione dell'imposta fondiaria (*kharâj*) da parte dello Shâh (e propria, per quanto riguarda le concessioni territoriali che gli erano state intestate dai Safavidi):¹³⁶ le due pratiche erano lecite in quanto permesse dal *faqîh* che, in possesso della qualità di deputato (*scil.*: dell'Imâm) -la

¹³⁴ *Two Decrees of Shâh Tamhâsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Alî al-Karakî*, transl. and ed. by Said Amir Arjomand, in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, cit., pp. 250, sgg. Al-Karakî vi viene definito “Sigillo dei Mujtahidîn”, “Prova dell’Islam” “Guida del popolo”, “Deputato dell’Imâm” e “Shaykh al-Islâm” con autorità assoluta di nomina e rimozione dei religiosi e dei funzionari. Norme di governo e di comportamento sono impartite a tutti i responsabili affinché nella società regni l’ordine in conformità con la Legge islamica. Il decreto, rivolto all’Amministrazione, termina dichiarando la dinastia safavide “Casa della Profezia e dell’autorità (*wilayât*); Arjomand non manca di sottolineare che viene usato lo stesso termine che Khomeyni attribuirà poi al clero shî’ita. Mitchell (p. 69) nota che al-Karakî era già definito come “secondo portatore della verità” (dopo l’Imâm occultato) e “interprete dell’epoca”. Si delinea così una figura religiosa che vicaria il ruolo dell’Imâm durante l’occultamento. Una delle immediate conseguenze fu il ripristino, da parte di al-Karakî, della preghiera comune del Venerdì, con la nomina dei religiosi incaricati di pronunciare la *khutba*, che in questa occasione ha una valenza civile e politica. Questo governo diretto di al-Karakî e dei suoi ‘ulamâ’ di fiducia sulla *khutba* del Venerdì, avrebbe potuto certamente causare un attrito con il vertice della religione nominato dal Governo, il *Sadr*; ma il rischio era stato evitato con il licenziamento del *Sadr* in carica da parte di Tamhâsp, e la nomina di un nuovo *Sadr* fedele ad al-Karakî.

¹³⁶ Newman, *ivi*; Mitchell, *cit.*, p. 71; un conciso riepilogo in H. Halm, *Shiism* (*cit. in Bibl. a p. 1015 di Storia, etc.*) p. 88. Cfr, anche Halm, *Shi'a Islam*, *cit.*

sifât al-nâ'ib- aveva la delega generale su tutto, la *niyâbat al 'amma*; aveva cioè, durante l'occultamento, la medesima autorità dell'Imâm, agiva cioè per conto di lui.

Questa dottrina non fu -e non è- senza confutazione da parte dei religiosi shî'iti: ma è evidente che essa costituisce un'anticipazione straordinaria di futuri sviluppi, quando cioè non vi sarà più una dinastia safavide (che aveva anch'essa un proprio non trascurabile *pedigree* al comando, vantando -a torto, se si vuole- un'ascendenza husaynita) per contenere le pretese del clero entro uno schema cesaropapista; uno schema cioè che garantiva al clero autorità e autonomia in quanto pilastro del Regno: *ma soltanto in quanto tale*.

Per apprezzare il ruolo di al-Karakî è dunque opportuno un rapido sguardo all'evoluzione della dottrina shî'ita che delega al *faqîh*, dopo l'Occultamento, l'autorità propria dell'Imâm; evoluzione che tenne impegnato il clero shî'ita. La vicenda è riassunta da A.A. Sachedina, *The Just Ruler (al-sultân al-'âdil) in Shî'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, N. York-Oxford, Oxford Un. Press, 1988, nelle sue pagine conclusive (pp. 232-236) e mostra una lunga evoluzione nella quale due elementi appaiono determinanti: il rapporto della comunità shî'ita con il potere politico e il formarsi, per la prima volta nella storia, di uno *Stato shî'ita*.

In realtà, l'autorità del *faqîh* come delegato dell'Imâm inizia a svilupparsi già dal 6° Imâm, per poi gradualmente crescere sotto gli Imâm successivi; sia a causa delle difficoltà di contatto con i fedeli che derivarono agli Imâm dall'occhiuta sorveglianza 'abbâside, sia a causa della crescita del numero dei fedeli e della complicazione di amministrare una comunità ormai sparsa su un vasto territorio.

Sachedina distingue quattro fasi nello sviluppo dottrinale che condurrà al *velâyat-e faqîh* -cioè alla "autorità del giurista" (tanto religiosa che politica)- di Khomeyni: il periodo Bûyide; il periodo post-selgiukide e ilkhânide; l'era safavide; e quella qâjâr e post-qâjâr sino al XX secolo. Il grosso nodo da sciogliere era la doppia autorità della quale era investito sin dagli inizi l'Imâm, in quanto erede del *Califfo* 'Alî e delle pretese al potere politico avanzate sino al 3° Imâm, Husayn: autorità non soltanto giuridico/religiosa ma anche politica, di presentarsi come il "giusto" Sovrano, *al-sultân al-'âdil*. L'Imâm è infatti, nella dottrina shî'ita, l'unico "giusto" Sovrano, tutte le altre forme di potere sono considerate illegittime.

Il *faqîh* avrebbe potuto essere il delegato ad esercitare questa doppia autorità soltanto per esplicita designazione dell'Imâm, tuttavia occultato, dunque era necessario rintracciare nelle tradizioni l'esistenza di eventuali precedenti di delega esplicita che potessero costituire giurisprudenza. Nel caso questi precedenti esistessero ma fossero limitati a deleghe parziali -nella fattispecie, alla sola delega religiosa- si trattava, secondo alcuni ma secondo altri, no, di vedere se un processo deduttivo razionale poteva far emergere una delega *implicita* che ponesse il *faqîh* nella carica di delegato *generale*, lo autorizzasse cioè ad avere la medesima autorità generale (*al-wilâyât al-'amma*) sia religiosa che *politica*, che appartiene all'Imâm come eredità del tempo di 'Alî.

La separazione delle due autorità (politica e religiosa) fu un espediente necessario per la sopravvivenza di una comunità che era comunque impossibilitata all'esercizio del potere politico e che quindi poteva restare unita soltanto sotto un potere religioso; siamo in presenza del fenomeno del quale s'era detto, la trasformazione di un partito politico in una comunità religiosa. Quanto al potere politico effettivo, in mano ai Califfi, esso restava un potere ingiusto col quale uno shî'ita non poteva collaborare assumendovi incarichi. Perciò, quando il 12° Imâm andò in occultamento, la delega dell'autorità religiosa al *faqîh* che, come detto, era già stata posta in atto dagli Imâm e aveva quindi dei precedenti certi, divenne fondamentale in vista della sopravvivenza della comunità.

Se, dunque, la possibilità di un potere politico si era fatta del tutto remota -per non dire che era svanita del tutto- rimaneva una fede poggiante su una religione: fede nell'avvento futuro di un potere mondano "giusto", cioè perfetto, gestito da un Imâm infallibile in tema di islamicità dei principi e delle decisioni. L'Imâm è infatti dotato da Dio di facoltà intellettive ed etiche precluse all'uomo comune, e ciò perché Dio, secondo la fede shî'ita, non può lasciare gli uomini senza una Guida. In tutto questo agiva un'evidente circostanza della storia, perché i teologi imâmiti non pensavano affatto a una scissione ontologica di religione e potere politico, conseguenza dell'irraggiungibilità di quest'ultimo: semplicemente, consideravano ingiusto quello che vi poteva essere di fatto e se ne tenevano lontani (Sachedina, p. 62). *Il potere politico era uscito dal quadro di riferimento perché la venuta del Mahdî era stata dislocata in un non-tempo*.

Nell'occultamento dunque, i teologi fornirono la guida per la sopravvivenza della comunità sotto un potere "ingiusto"; una politica quietista, quale era stata quella del tempo del 6° Imâm, nella quale il concetto di delega (*nâ'iba*) e per conseguenza dell'autorità, fu intesa soltanto come delega dell'autorità religiosa. Si noti che, nella dottrina imâmita, la "giustizia" è un'ipostasi religiosa: quel che comanda l'Imâm è "giusto" perché l'Imâm parla in nome della Legge divina che egli comprende per dote naturale/soprannaturale, il *sultân al-'âdil* ha la *wilâyât al-tašarruf* cioè l'autorità di decidere a proprio insindacabile giudizio (*tašarruf* significa, letteralmente, arbitrio, nome verbale dalla 5ª forma del verbo *šarafa* [*tašarrafa*] che indica il poter agire liberamente, senza condizionamenti).¹³⁷

¹³⁷ Entro in questo pleonastico dettaglio per sottolineare che nel pensiero imâmita il "giusto" e la "giustizia" si configurano *religiosamente* come degli *assoluti* che cessano di essere utopia per divenire prassi -dunque prassi *assolutista*- allorché siano stabiliti da colui che può considerarsi Voce di Dio, interprete *unico e insindacabile* della Sua Legge, in quanto figura ontologicamente intermedia tra Creatore e

Nelle circostanze storiche che avevano condotto a dover considerare l'autorità dell'Imâm scissa nei due aspetti, quello politico fuori di ogni portata e quello religioso reso urgente dall'Occultamento, la decisione si focalizzò necessariamente sulla possibile delega di quest'ultimo. Assai interessante è la struttura del ragionamento deduttivo che la rese possibile, in assenza dell'Imâm (Sachedina, pp. 129-130): chi può essere investito dell'autorità di giudicare (*wilâyat al-qaḍâ*) che dipende dall'autorità del sapere (*wilâyat al-hikma*)? Secondo Ibn Bâbûya soltanto l'Imâm, perché soltanto lui ha l'autorità divina (*wilâyat al-ilâhiyya*). Tuttavia è precisamente questa sua infallibile conoscenza a consentirgli di sapere chi, tra i suoi discepoli, potrà essere delegato all'esercizio della giustizia.¹³⁸

Ciò posto, le tradizioni consentono di documentare questa delega parziale dell'autorità; tuttavia il dibattito tra Akhbârî e Usûlî verteva sulla possibilità di inferire da essa ulteriore autorità -l'autorità generale (*wilâyat al-âmma*)- grazie al metodo razionale o, più esattamente, in termine tecnico, all'*ijtihad*: uno sforzo interpretativo la cui validità era negata dagli Akhbârî. Si noti il corto circuito che rende irrisolvibile il dibattito sul piano logico: come può applicarsi la razionalità *umana* a trarre deduzioni circa un'autorità che ha fondamento *divino*, dunque in un piano ontologico che trascende l'umano? Appare evidente che tutta la disputa, con tutti gli argomenti "razionali" portati dall'una e dall'altra parte, ha un senso soltanto sul piano *pratico*, quello dell'amministrazione e della conservazione della comunità. In *questo* senso appare scontato che, col tempo, dovesse necessariamente prevalere il partito *usûlî*: così come però *appare anche scontato* che la sua linea sia sempre contestabile.

Che le motivazioni pratiche fossero comunque sottostanti ad ogni dibattito, lo si può notare dall'insistenza che venne sempre posta sulla retta indole, più ancora che sull'innegabile retta fede e conoscenza, all'atto del conferimento della *wilâyat al-qaḍâ*. Non si vede infatti come un qualunque uomo potesse possedere le facoltà divine dell'Imâm, riassunte in *âdala* e *kamâl* (giustizia e perfezione) perciò le doti *etiche* restavano le sole ragionevoli garanzie affinché la giustizia non fosse amministrata arbitrariamente e non sorgessero contese per la guida della comunità (Sachedina, p. 164).¹³⁹

Fu dunque stabilito che, in linea di principio, il *faqîh* potesse essere un delegato dell'Imâm dopo averne vagliato in gran dettaglio le doti di fede, conoscenza e probità; perché, teologicamente, la *wilâyat al-qaḍâ* era indispensabile al fine di promuovere il Bene e vietare il Male. Questa fu la base "razionale" per giungere finalmente alla *wilâyat al-âmma* che andava emergendo come istituzione necessaria per preservare la comunità *shî'ita* al prolungarsi indefinito dell'Occultamento.

Viene qui in evidenza un punto di instabilità della Shî'a: nata per la richiesta di un governo "divino", perfetto e giusto, si trova a dover scegliere se scomparire o proseguire la cerca dell'Utopia *sotto la guida di qualcuno cui attribuire un ruolo che non può avere*. Così, ribellarsi in nome di un uomo divino, conduce a trovarsi di nuovo sotto il governo di un uomo umano; e la richiesta di cambiare tutto per sempre riconduce alla situazione di partenza. La Rivoluzione e la Restaurazione marciano insieme.

Siamo così giunti al punto evolutivo della dottrina della *wilâya* che ci fa comprendere l'importanza decisiva del passo compiuto da al-Karakî: la riunificazione, ora però nella figura del *faqîh*, delle due autorità dell'Imâm, quella religiosa e quella politica, che erano state in precedenza separate. L'impensabile si presenta come conseguenza logica del pensato, e vediamo perché: convocare la preghiera del Venerdì è un atto che rientra nell'autorità politica dell'Imâm in qualità di *sultân al-âdil*, tant'è che in sua assenza nessuno aveva pensato di poterla convocare e, dopo Karakî, la scelta tornò in discussione.

Convocare la preghiera del Venerdì era infatti un diritto *politico* dell'Imâm nella sua qualità di Sovrano temporale; essa quindi poteva essere convocata soltanto da lui o da persona *da lui* esplicitamente designata; la convocazione da parte del *faqîh* significa che costui *ha preso il posto dell'Imâm* nel diritto alla guida della comunità.

La preghiera del Venerdì infatti, tramite la *khutba*, esorta e indirizza la comunità; la *khutba* è dunque ciò che rende non semplicemente religiosa, ma politico-religiosa questa preghiera collettiva (*jum'a*, letteralmente: riunione).¹⁴⁰ Nota Sachedina (p. 181) che "sin dai primi giorni dell'Islam, sia l'imâmato che la

creature. Nei confronti di una realtà quale quella necessariamente imperfetta della storia, un tale pensiero è inevitabilmente e perennemente *rivoluzionario*, almeno in potenza, nel senso che può strutturare ideologie rivoluzionarie; al tempo stesso però, è pensiero della *restaurazione* di un *assoluto* che la storia ha disatteso.

¹³⁸ A ben vedere però, i precedenti attestati di delega al *faqîh* da parte dell'Imâm, non potrebbero costituire un precedente nel senso giuridico del termine: essi sono infatti avvenuti grazie ad una conoscenza accessibile soltanto all'Imâm, che tuttavia, per incommensurabilità ontologica, non può conferire ai prescelti l'autorità divina di conferire deleghe a loro volta. Senza l'Imâm, chi nomina i nuovi nominati?

¹³⁹ Vale la pena di notare che il ruolo attribuito dal popolo iraniano a Khomeyni, figura notissima ma non di primissimo piano nelle gerarchie, appare legato non soltanto alle sue posizioni teologiche e politiche -fu da sempre nemico dell'odiato Shâh e del colonialismo occidentale che lo sorreggeva, nonché fautore del *velâyat-e faqîh*- ma soprattutto alla sua conclamata e inscalfibile probità. La rivoluzione iraniana non fu una sommossa clericale, ma una rivoluzione di popolo che scelse a propria guida ideologica le persone nelle quali poteva avere fiducia. Si ricordi che i moti iniziarono nel Gennaio 1978 a seguito di un incauto tentativo diffamatorio messo in atto dallo Shâh contro il sempre più pericoloso avversario. Cfr. S. Bakhsh, *Sermons, Revolutionary Pamphleting and Mobilisation: Iran 1978*, in From Nationalism to Revolutionary Islam, ed. by S.A. Arjomand, London and Basingstoke, The Macmillan Press Ltd., 1984.

¹⁴⁰ Rinvio alla p. 964 di *Storia*, etc. per il chiarimento circa il governo islamico della comunità come *siyasah*; cioè come sua conduzione, indirizzo verso un comportamento conforme al precetto, giusta guida verso la retta via. La *khutba* contiene l'esortazione in tal senso, vista con lo sguardo che il Sovrano getta sulla comunità. In termini laici e un po' disincantati potremmo parlare *-absit iniuria verbis-* di una funzione ideologica di indottrinamento. La *khutba* rende dunque la *jum'a* un evento non semplicemente religioso, ma politico-religioso.

khutba del culto del Venerdì, divenne manifestazione dell'autorità politico-religiosa del Sovrano (corsivo mio) in carica". La conduzione della *jum'a* era sua prerogativa, talvolta delegata a persona di fiducia la cui presenza simboleggiava la presenza dell'autorità legittima; colui che conduceva la *jum'a* era altra cosa da colui che conduceva la preghiera ordinaria degli altri giorni, che non necessitava della nomina da parte del legittimo Sovrano. La *jum'a* dunque indicava e implicava la presenza di un'autorità *legittima*, tant'è che, secondo Tûsî, la preghiera del Venerdì non poteva essere convocata in assenza dell'Imâm, e infatti il 4° Imâm non partecipava alla *jum'a* convocata dal Califfo, la cui autorità non era da lui ritenuta legittima. Perciò molti ritenevano pericolosa questa estensione della delega al *faqîh* dell'autorità politica dell'Imâm occultato.¹⁴¹

D'altronde c'erano due obiezioni al mantenimento di questa prassi. La prima riguardava la non provata necessità che fosse l'Imâm (personalmente o per delega) a *convocare la jum'a nella qualità di sultân al-âdil*, perché questo ruolo, *di fatto*, era stato ricoperto dal solo 'Alî, *non dagli Imâm successivi*: dunque si trattava di una motivazione un po' debole. La seconda, resa esplicita dallo stesso al-Karakî, era l'*obbligatorietà religiosa della jum'a, che non rendeva possibile* la sua sostituzione con una preghiera ordinaria. Al-Karakî obiettava anche che il *faqîh* non poteva considerare la propria delega limitata alla sola amministrazione della giustizia (*al-qadâ*) in quanto egli possedeva la delega, documentata dalle tradizioni, in qualità di *al-hâkim (wilâyat al-hukm)*.

Si trattava dunque di un passo decisivo per trasformare la delega al *faqîh* in una delega generale di tutte le prerogative dell'Imâm (*wilâyat al-âmma*) e questo, nota pacatamente Sachedina a p. 205, fu "l'inevitabile conseguenza del prolungato occultamento dell'Imâm". D'altronde il *faqîh* aveva anche prerogative di *sultân* quando, come avveniva, provvedeva alla raccolta dei tributi (la *zakât*).

Per contro, uno dei dubbi fondamentali sull'autorità extra-religiosa del *faqîh* era costituito dall'interpretazione shî'ita di *Cor.*, 4,59, versetto nel quale il Profeta ordina di obbedire, oltre che a Dio e al Profeta, anche a "coloro che sono in possesso del comando" (*ulû al-amr*); per i Sunniti ciò alludeva alla generica autorità temporale, giusta o non giusta che fosse; per gli Shî'ti "*ulû al-amr*", possessori del comando, erano soltanto gli Imâm. Qui vorrei fermarmi a riflettere su un tema più generale, che non è indipendente dalla ragione di questa ricerca. La posizione shî'ita, che unisce inestricabilmente religione e politica, appare più coerente di quella sunnita con l'Islam delle origini, perché il Profeta non aveva proclamato il proprio messaggio come fine a se stesso, come mera nuova religione; ma come *fede che intendeva cambiare il mondo*, che rifiutava il mondo quale era stato sin allora, del quale annunciava *apocalitticamente* la fine. Dunque la Shî'a, nel ritenere legittimo soltanto il potere degli Imâm e non quello dei soliti potenti di questo mondo, rifiutando il quietismo sunnita sull'argomento, si manteneva fedele al Messaggio.

Lo sviluppo imâmita verso la *wilâyat al-âmma* del *faqîh*, osserva Sachedina a p. 208, corrisponde a quello sunnita di accettare l'autorità dei Sovrani detentori di un potere che è potere *di fatto*, non necessariamente di diritto; il *faqîh* vi assunse il ruolo, già delineato da Tûsî, di *khalîfat al-imâm*, vicario dell'Imâm.

A ciò si aggiunga che favorire il Bene e vietare il Male è un obbligo (individuale e collettivo) che pone l'esigenza di *governare* la comunità islamica. Sachedina, a p. 204, fa notare che il *faqîh/khalîfat al-imâm* che ha la *wilâyat al-âmma*, diventa una figura del tutto simile a quella del platonico filosofo/Re, ciò che m'induce a una riflessione: la filosofia politica islamica è sempre stata platonica (neoplatonica) lo abbiamo ampiamente visto nel secondo capitolo di *Dopo e a lato* (e un po' anche nel terzo); l'idea di sovranità, come quella di profezia, vi è sempre stata legata ad una certa qual vicinanza ontologica con il divino, eventualmente nella sua manifestazione di Intelletto Agente. Anche il Sovrano della tradizione persiana era "ombra di Dio". Questa figura del *faqîh* che possiede l'autorità (*velâyat-e faqîh*) in quanto la riceve dall'Imâm che è figura ontologicamente intermedia tra l'umano e il divino, è perfettamente in linea con quella cultura: il *potere* è giustificato dal *sapere* di cose divine, *sapere* del Bene e del Male.

Il rapporto di questa dottrina con il *potere reale* (o, se si vuole, con la *realtà del potere*) rende il pensiero shî'ita eternamente rivoluzionario ma anche autoritario: *rivoluzionario* per l'inadeguatezza di *questo* mondo nei confronti del mondo perfetto da instaurare; *autoritario* nella pretesa di attingere ad un modello perfetto. In ogni caso, *instabile*, come ogni pretesa a ciò che *dovrebbe* essere. Un grande storico del mondo iranico ha scritto infatti che in Iran la storia non è un racconto di fatti o di idee: "la storia è il racconto di ciò che la gente pensò che sarebbe dovuto accadere".¹⁴²

Dunque, commenta Sachedina a p. 209, i giuristi che pensavano che il *faqîh* potesse possedere la *wilâyat al-âmma*, pensavano evidentemente il *faqîh* come *khalîfat al-imâm*; gli altri pensavano il contrario per l'ottima ragione che soltanto l'Imâm ha, per il suo statuto ontologico, l'investitura divina, mentre il *faqîh* è soltanto un uomo, e un uomo può peccare; soltanto l'Imâm è *ma'sûm*, immune da peccato. La *wilâyat al-âmma* emerse soltanto come mero risultato di un'esegesi "razionale"; ciò nonostante la posizione del *faqîh* andò rafforzandosi nel tempo grazie al rapporto *mujtahid/muqallid* (esperto e seguace); sicché, alla fine, il *marja'-i taqlid*, il "degnò d'imitazione" divenne di fatto il delegato dell'Imâm.

Non che il dissenso sia scomparso: in effetti, considerando che l'esoterismo shî'ita aveva stabilito un diverso statuto ontologico per il Profeta e per gli Imâm, il procedimento "razionale" *usûlî* appare razionalmente scorretto. Del resto va notato che la rivolta del 1979 fu una rivolta nella quale fu il popolo ad invocare Khomeyni

¹⁴¹ Sull'argomento cfr. Sachedina, pp. 177-185.

¹⁴² R.N. Frye, *Impressionistic Views of Ancient Iranian History*, www.s-s-z.org/downloads/Ancient%20Iranian%20History.pdf

come “Imâm”; lui, sulla faccenda rimase alquanto ambiguo, non potendo rifiutare tanto onore ma non potendo neppure assumere un atteggiamento che sarebbe stato quantomeno “eretico”

Comunque il governo del giurista (*velâyat-e faqîh*) ha qualcosa di singolare: il *faqîh* non è, ontologicamente, sul piano dell’Imâm, però ha la sua delega generale (*nâ’ibat al-’amma*); dunque ha l’insindacabilità come se fosse la Voce di Dio pur non essendolo e la mantiene sinché è eticamente ineccepibile: forse che questo lo rende *insân al-kâmil*, uomo perfetto? L’ipotesi sarebbe da ricondurre nell’alveo alchemico-neoplatonico, con rinvio al *corpus* djâbiriano e agli Ikhwân as-Safâ’; come anche l’acclamazione popolare di Khomeyni-Imâm potrebbe ricordare il ragionamento di Hasan-i Sabbâh (*Storia, etc.*, p. 234). Pensieri lontani: a volte tornano.¹⁴³

A p. 234 Sachedina afferma: la situazione sotto i Mongoli aveva convinto che l’esistenza di un potere politico shî’ita anche in assenza dell’Imâm fosse indispensabile per promuovere il Bene e vietare il Male; ciò conferiva legittimo fondamento alla proclamazione, quale *sultân al-’âdil*, di qualunque autorevole religioso fosse impegnato nella promulgazione della shari’a.¹⁴⁴ Anche se a ciò si frapponessero ostacoli teologici, dichiarare illegittimo ogni potere *era cosa proponibile in uno Stato shî’ita* quale fu l’Iran -per la prima volta- al tempo dei Safavidi? L’operazione di al-Karakî ha un senso nella sua concomitanza con quella di Tahmâsp, e lo ha perché *avviene in uno Stato shî’ita*: infatti è rimasta dubbia la valenza della *wilâyat al-’amma* fuori di quei confini (Sachedina, p. 229).

La svolta impressa da Karakî ebbe un senso ben preciso nella pratica di Tahmâsp, intenzionato ad interdire per sempre il messianismo qizilbash; conferendo ad un membro messo a capo del clero la *nâ’iba al-’amma* nel momento stesso nel quale ricusava il ruolo messianico del padre, Tahmâsp di fatto ricreava lo schema del Testamento di Ardashîr: lo Stato garantisce il monopolio di una Chiesa che a sua volta legittima lo Stato; e se lo schema assunse un chiaro volto cesaropapista ciò fu perché i Safavidi erano troppo potenti e gli ‘ulamâ’, tutto sommato, anche alquanto divisi: la dottrina di Karakî non era senza contestazione da parte della schiera akhbârîta. Verrà un tempo nel quale i rapporti si invertiranno, ma certamente fa bene la Babayan a ricordare (p. 307) l’affermazione di Jean Aubin: Tahmâsp fu il vero fondatore della dinastia Safavide.

Lo fu perché trasformò un territorio sotto il suo dominio in uno Stato fondato su una ideologia che affondava le proprie radici in una storia. Egli ebbe molto chiaro che cosa significasse *governare*: stabilire un ordine sociale in un’etica condivisa. Mitchell (p. 87) parla anche di “articolazione dell’identità shî’ita in termini spaziali definiti (discernibile)”: sono i termini spaziali che definiscono lo Stato safavide dal confinante Stato ottomano e dagli Uzbeki, entrambi sunniti.

Questi termini spaziali sono anche ideologici, come mostra la possibilità (poi venuta meno) persino di un’alleanza con i Cristiani contro i Turchi (Mitchell, p. 91). Sottolineo questi aspetti politici per ricordare un assunto già enunciato: la Shî’a ha una propria storia dottrinale, ma le sue evoluzioni avvengono *entro* una storia della quale quella è soltanto un aspetto; la svolta di Karakî è rimasta determinante per i futuri sviluppi della dottrina, ma la svolta poté avvenire -e fu anche sollecitata- per gli sviluppi della storia politica e sociale del nascente Stato safavide.. Le chiese svettanti della metafisica sono nutrite da radici molto terrene; sarà così anche per la dottrina del *velâyat-e faqîh* di Khomeyni.

Il risultato dell’alleanza tra Tahmâsp e Karakî fu non soltanto una stabilizzazione del Regno, ma anche, come sua premessa, una politica anti-Sûfi promossa da al-Karakî (Mitchell, p. 101); dal canto suo, Tahmâsp rinforzò la corrente *usûlî* e la pratica dell’*ijtihâd*, assumendo il ruolo di *sultân al-’âdil* (ivi, p. 102). È significativo che aristocratici e teosofi non fossero d’accordo (p. 103): Stato e Chiesa si andavano centralizzando.

Soprattutto, lo Stato andava delineandosi come tale, cioè come entità unitaria e identitaria con l’assimilazione delle tante diversità etniche (e religiose) presenti nel territorio (cfr. Mitchell, pp. 104, sgg. a proposito dello spostamento della capitale a Qazvin). Ciò comportò un crescente peso della tradizionale classe burocratica persiana posta a sostegno del progetto imperiale safavide; ma un ruolo determinante al riguardo lo ebbe anche l’affermazione di un modello religioso distintivo e normativo quale l’imâmismo clericale del dopo-Karakî. Questo modello di Shî’a divenne il tratto unificante di una “nazione” alquanto eterogenea sul piano etnico e linguistico e, al tempo stesso, ne fu il tratto distintivo. Dopo la Persia Achemenide e Sassanide nasceva una Persia Safavide che ritrovava una propria identità, ora nel segno dell’avvenuta islamizzazione.

Qazvin divenne così centro imperiale e religioso (ivi, p. 115): potere safavide e “ortodossia” duodecimana procedono uniti. Con Tahmâsp si ricostituisce quel rapporto di sussidiarietà tra ideologia e potere -non c’è potere stabile senza un’ideologia che lo fonda- mancato dai tempi delle invasioni; e “*personae non grate*” (per usare l’espressione di Mitchell) divengono i protagonisti del folklore e della marginalità, intesi come portatori impliciti (quando non espliciti) di una cultura popolare eversiva (ivi, p. 118).

La costruzione di Tahmâsp richiese tuttavia del tempo per stabilizzarsi, come si vide con la seconda guerra civile -canto del cigno dei Qizilbash- sotto i regni di Ismâ’il II e Qudabanda (Newman, *Safavid Iran*, cit., pp 41, sgg.). Appare significativo vedere, in tali circostanze, da una parte l’anacronistico tentativo di reinstaurare

¹⁴³ Si ricordi la più volte ipotizzata presenza di temi ismailiti nel pensiero sûfi (cfr. *supra*) e anche il rapporto ipotizzato tra al-Fârâbî e l’Ismailismo sul grande problema della ricerca dell’Imâm. Gli argomenti sono stati trattati in *Storia, etc.* alle pp. 220-236 e alle pp. 876, sgg.

¹⁴⁴ Non accadeva qualcosa di simile, o peggio, sotto i Pahlavî?

il Sunnismo da parte di Ismâ'îl II;¹⁴⁵ dall'altro il riemergere dell'eversione folklorica dei cantori di Abû Muslim e l'agitarsi delle confraternite sûfi, in particolare Nuqtawî (Newman, p. 46). A tutto questo mise fine il lungo regno di 'Abbâs I (Mitchell, p. 192).

Quanto al potere dei Qizilbash come elemento militare, esso era già stato sostituito, tra Tahmâsp e 'Abbâs, con l'elemento georgiano, ed era da tempo fuori dai giochi del potere, regolati a Corte; ora il Sovrano, il successore di 'Abbâs I, Shâh Safî, saliva al trono consacrato da un *mujtahid*, (Babayan, p. 175).¹⁴⁶ Le inquietudini dei Sûfi e il culto popolare della memoria epica e di Abû Muslim non vennero meno neppure sotto il successore di Safî, 'Abbâs II,¹⁴⁷ ma non misero in pericolo il regime, ormai consolidato; più pericolosi, se mai, intrighi ed efferatezze di Palazzo (Newman, pp. 73-92).

Per quanto riguarda l'evoluzione della dottrina duodecimana nel periodo successivo alla morte di Tahmâsp, si debbono fare alcune notazioni. La vittoria di al-Karakî sugli *akhbârî* non fu definitiva; nonostante l'intesa con lo Shâh egli ebbe numerosi nemici¹⁴⁸ e il XVII e il XVIII secolo videro una forte ripresa della corrente Akhbârî¹⁴⁹ definitivamente sconfitta soltanto con la fine del XVIII secolo.¹⁵⁰

La cosa non fu senza una ragione politica: l'assolutismo safavide aveva evidentemente intuito il rischio di una clerocrazia sotto il segno di un *mujtahid*-quasi-Imâm¹⁵¹ e vi fu un certo favore nei confronti di Akhbârîti e mistici, o, per meglio dire, teosofi (Babayan, pp. 411-412; Arjomand, cit., a p. 153, sottolinea la vicinanza, nel XVII secolo di Akhbârîti e teosofi). Tanto gli Akhbârîti quanto i teosofi, rappresentanti di una cultura elitaria, erano comunque *politicamente* affidabili; i teosofi poi "militavano contro una ierocrazia a radicamento popolare"¹⁵² quale avrebbe potuto essere quella dei *mujtahidûn*.

Sotto il regno di 'Abbâs I e di Safî visse il più grande di quei teosofi, Mollâ Sadrâ Shirazî († 1640) del quale si era fatto cenno alle pp. 1230-1231 di *Storia, etc.* È ora necessario riprendere in esame la sua dottrina perché, nonostante la tradizionale diversità, per non dire opposizione, tra la concezione teosofica e quella giuridica sottolineata da Babayan (p. 417) e da Arjomand (p. 149) Mollâ Sadrâ ha esercitato un'importante influenza sulla concezione del ruolo del *faqîh* da parte di Khomeynî. Khomeynî fu infatti un attento studioso dell'opera di Mollâ Sadrâ e, con quella, della filosofia *ishraqî* di Sohrawardî e della mistica di Ibn al-'Arabî; entrambe, a loro volta, tra i fondamenti dell'opera di Mollâ Sadrâ.¹⁵³ Per non dire del pensiero di al-Fârâbî, essenziale per Mollâ Sadrâ, la cui opera è da pensarsi entro un contesto storico nel quale sembrò urgente ridefinire la figura della guida del mondo islamico (cfr. *Storia, etc.*, p. 881);¹⁵⁴ o di Nasîroddîn Tûsî,¹⁵⁵ del quale Mollâ Sadrâ ricalca le strutture ontologiche.

Per quanto riguarda un supplemento di esposizione del suo pensiero, mi limito al tema ristretto del quale ci stiamo interessando, il ruolo del *faqîh* quale possibile sostituto, o "delegato" dell'Imâm occultato. La posizione di Mollâ Sadrâ sull'argomento è trasversale rispetto a quella di *akhbârî* e *usûlî*, precisamente perché il suo non è un pensiero giuridico, ma teosofico; quindi valuta l'attività giurisprudenziale all'interno di un modello ontologico con le sue proprie gerarchie. Si tratta, lo si comprende subito, di un pensiero elitario, in sé fortemente *platonico*, articolato nelle strutture tradizionali -da al-Fârâbî in poi- del neoplatonismo islamico, per una breve sintesi del quale si veda loc. cit. in nota 154.

La struttura di questo pensiero neoplatonico disegna una catena gerarchica dell'Essere che va da Dio all'Intelletto Agente e ai successivi livelli del mondo materiale attraverso un movimento di espansione (si ricordi che in Mollâ Sadrâ è presente una metafisica dell'*esistenza*) tramite il ben noto *próodos* verso il mondo materiale

¹⁴⁵ Ismâ'îl II sembrò preoccupato del crescente potere degli 'ulamâ' duodecimani (Mitchell, pp. 149-150) dopo al-Karakî: pronunciavano la *khuba* e riscuotevano la *zakât* e il *khums* in quanto *delegati dell'Imâm*, e come tali considerati dai fedeli. Si trattava di tributi la cui *redistribuzione* dipendeva dunque dagli 'ulamâ' che, evidentemente, detenevano la fiducia popolare. Sul *khums* si veda Sachedina, pp. 237-245. Nel bipolarismo Stato/Chiesa l'egemonia è sempre oscillante, dipende anche dalle persone, oltreché dalla circostanze: tuttavia l'egemonia ideologica realizzata dai Safavidi grazie all'alleanza con il clero, la si può leggere nelle tante rivolte di quegli anni che, prive di un contenuto ideologico altrettanto forte, si ridussero a mere agitazioni e sommosse.

¹⁴⁶ Mîr-i Dâmâd, il cui nonno materno era stato al-Karakî. Mîr-i Dâmâd fu teosofo studioso di Avicenna e Sohrawardî, nonché autore di numerosi trattati e fu il fondatore della Scuola di Isfahân; il suo nome ("genero del capo") lo ereditò dal padre che aveva sposato la figlia di al-Karakî. Mîr Dâmâd fu anche il Maestro di Mullâ Sadrâ, grande studioso del quale fu Khomeynî: c'è continuità, nella vicenda che seguiamo.

¹⁴⁷ Sempre legate al mondo delle corporazioni delle arti e dei mestieri, e in rapporto con il cattivo andamento economico: cfr. Babayan, pp. 403-429.

¹⁴⁸ Arjomand, *The Shadow of God* (cit. in Bibl. a p. 1341 di *Storia, etc.*) p. 133.

¹⁴⁹ *ivi*, pp. 133-145.

¹⁵⁰ *ivi*, p. 153.

¹⁵¹ cfr. S.A. Arjomand, *The Mujtahid of the Age and the Mullâbâshî*, in *Authority, etc.*, cit. che a p. 93 sottolinea che la vittoria finale degli *usûlî* rappresentò anche la vittoria di un clero reso indipendente dal controllo statale.

¹⁵² *The Shadow of God*, p. 152.

¹⁵³ Ch. Jambet, *Le gouvernement divin. Islam et conception politique du monde*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 2016, ha sottolineato a p. 17 la grande fioritura di studi su Mollâ Sadrâ che ha preso origine dal 1979.

¹⁵⁴ Si vedano, nel testo, i riferimenti nei vari Indici analitici. Il tema fondamentale resta la ricerca dell'Imâm come "uomo perfetto" che si realizza nel contatto con l'Intelletto Agente. Questo tema, che discende per successive evoluzioni da *De Anima* di Aristotele e si trasforma nella filosofia araba, è stato discusso in *Storia, etc.* nel capitolo *Un Dio a misura d'uomo e un uomo a misura di Dio*.

¹⁵⁵ Si veda *Storia, etc.*, pp. 1194-1195: il mondo reale è trasparenza d'Altro; le gerarchie umane ripetono quelle celesti; l'elitismo che ha in comune con al-Fârâbî e che si risolve nel *platonismo politico dei falâsifa*.

che è trasparenza d'Altro come nel modello di Nasīroddīn Tūsī (q.v.).¹⁵⁶ Il vivente, l'uomo si trova così a percorrere un tragitto tra il proprio darsi come esistente e il proprio ritorno (*epistrophē*) nella realtà divina: che è il suo *vero* fine, il fine di *tutta* la Creazione. È stata notata ed analizzata in tal senso, la sovrapposibilità di questo modello ontologico con quello di Scoto Eriugena.¹⁵⁷ Il mondo è dunque palcoscenico di teofanie che testimoniano la presenza del Reale, veli che si squarceranno quando tutto farà ritorno in Lui (Jambet, p. 93).

Il problema della conoscenza diviene così un atto di ri-conoscimento: l'essenza divina che intellige in noi è il soggetto dell'atto di intendere; ma ciò che essa intellige, lo "intelletto" come *nomen patientis* (cioè l'oggetto dell'intellegimento) è egualmente essenza divina, perché Dio è l'Esistenza di tutti gli esistenti; questo intendere è dunque un atto meramente intuitivo, è il divino in noi che si ri-conosce in tutte le cose. Nell'intuizione soggetto intelligente e oggetto intelletto sono tutt'uno (cfr. *Storia, etc.*, p. 1231). Ricollegandosi così all'Intelletto Agente l'uomo perfetto -cioè il Profeta e l'Imâm- rappresenta il compimento dell'autoconoscenza del Creato (ivi).

Subito accanto all'Imâm c'è tuttavia il sapiente ('*arīf*) cioè il teosofo. Se tutto ciò che esiste nel mondo delle forme -di ciò che appare- ha un corrispondente nel mondo dei significati -di ciò che è; se c'è corrispondenza di modello e immagine, realtà e ombra, allora il sapiente (il filosofo/teosofo/metafisico) è colui che è in grado di risalire dall'ambiguità dell'ombra e dell'immagine, alla stabile realtà del modello; ciò significa che egli soltanto è in grado di risalire dai passi ambigui del Corano al loro stabile modello metafisico senza passare per l'allegoria o per le deduzioni razionalistiche. In altre parole, egli è al di sopra del *mujtahid* e del suo sforzo razionale (*ijtihad*) d'interpretazione: *il sapere giuridico deve perciò essere inquadrato all'interno di un sapere teosofico*.

Apro una breve digressione. A p. 1009 di *Storia, etc.* avevo sottolineato che, per al-Ghazālī "il principio della causalità/necessità logica non autorizza a postulare un'analoga struttura causante/necessitante implicita nel reale, perché la ragione umana è limitata e non può adeguarsi alla razionalità del reale che ha fondamento nella Ragione divina". Perciò la nostra "verità" è meramente *giuridica* rispetto al *Reale*, che può essere tutt'al più *percepito*. Per il Razionalismo occidentale vale viceversa quanto osservava Aristotele (*Peri hermeneias*, 19a, 29-32) a proposito del concetto di Destino "dico che è necessario che domani vi sarà una battaglia navale o non vi sarà; non è certamente necessario che avvenga o che non avvenga; certamente [però] è necessario che avvenga o non avvenga". Questo passo è rivelatore di un ribaltamento di prospettiva: il "vero" è in una *necessità logica* che destituisce la *necessità ontologica* rappresentata dal Destino. Il "vero" prende il posto del reale; la Ragione umana è la medesima dell'Universo e di Dio. Ne abbiamo parlato a proposito del Deismo che, rispetto alla Rivelazione testamentaria, può essere considerato una forma di neopaganesimo.

Mollâ Sadrâ, partendo dalla cosmogonia/ontologia neoplatonica nella quale è determinante, anche per lui, la cosiddetta "*Teologia di Aristotele*" (per la quale cfr. *Storia, etc.*, p. 878; p. 880; p. 945; p. 948) inverte la prospettiva: se l'uomo perfetto, Profeta o Imâm, è colui che rappresenta in terra l'Intelletto Agente, lo '*arīf*' può comunque intuire il mondo del Reale che si ri-vela nell'apparire dell'apparente, perché egli è cosciente di questa struttura a specchio del mondo delle forme. *La verità logica del giurista non può prendere il posto di quella ontologica*; la prima può esser perseguita soltanto avendo presente la seconda, deve quindi essere formulata all'interno di questa.

La conoscenza metafisica inviluppa la conoscenza giuridica; e la conoscenza metafisica -che è un sapere dell'origine e del ritorno, dunque un sapere dell'ontologia- è inaccessibile all'uomo ordinario, è un sapere accessibile soltanto al Profeta, all'Imâm, e ai filosofi/teosofi che ne sono gli allievi (Jambet, p. 331).

Il problema fondamentale di Mollâ Sadrâ sembra quindi essere quello di giungere ad una gerarchia intellettuale riflessa in una gerarchia politica; senza pretendere di forzare questa conclusione sembra infatti difficile non rimarcare che, mentre questo è un tratto originale del suo pensiero; nella costruzione del sistema ontologico/ cosmogonico che sorregge le sue conclusioni in termini di conduzione della società (la *siyasaḥ*: questo è il punto d'arrivo)¹⁵⁸ egli non abbia particolari remore a collazionarne gli elementi costitutivi attingendo all'opera dei pensatori che lo precedono.

Il punto d'arrivo di Mollâ Sadrâ è un elitismo, una gerarchizzazione dei ruoli, che sfocia *nel più totale platonismo politico*: ciò non meraviglia, perché questa è una concezione ampiamente diffusa nel pensiero politico islamico, tanto da aver costituito un elemento d'interesse per Strauss. Il platonismo politico di Mollâ Sadrâ è così evidente che Jambet ritiene di doverlo ripetutamente sottolineare.¹⁵⁹ Un esempio per tutti, quanto

¹⁵⁶ Per ripetere una definizione data più volte, nel mondo materiale Dio Si "ri-vela" nel senso che, contemporaneamente, Si mostra e Si nasconde. Egli è l'Esistente che si ri-vela in ogni esistenza; perciò l'apparente è anche reale nel senso che il massimamente reale, Dio, soltanto grazie all'apparire può alludere alla propria Realtà, tuttavia velandosi nell'apparenza dell'apparire.

¹⁵⁷ Jambet, p. 91. Per Scoto Eriugena cfr. *Storia, etc.*, pp. 259-263.

¹⁵⁸ Ne dà un esempio emblematico J. Kaukua, *The Intellect in Mullâ Sadrâ's Commentary on the Usûl al-kāfi*, www.academia.edu.com, riproducendo affiancati capoversi interi di al-Fârâbî e Mullâ Sadrâ. Nota Kaukua che, grazie al cambiamento di poche parole, Mullâ Sadrâ utilizza il pensiero di al-Fârâbî ai propri personali fini. Kaukua cita in nota 22 l'esistenza di analoghi casi rilevati in rapporto al pensiero di Avicenna.

¹⁵⁹ Il platonismo politico che caratterizza il pensiero politico di Khomeyni può essere considerato eredità di Mollâ Sadrâ, ma non soltanto: tutta la filosofia politica islamica, che tanto interessò Strauss, è platonica, ad iniziare da Fârâbî; c'è continuità e ripetitività, in questo. In Iran questa tradizione ricalca la figura del platonico filosofo-Re ed è stato notato che Khomeyni fu interessato alla conoscenza diretta stessa del pensiero platonico. Cfr. A. Utrata, *A Greek and a Persian: Plato's Influence on Ayatollah Khomeini*, www.academia.edu

egli afferma a p. 364: la non separabilità del governo politico dalla Legge religiosa da cui consegue *il dominio del pensiero profetico* (che si gerarchizza nell'Imâm e nello 'arîf, *il vero punto d'interesse pratico* in assenza dell'Imâm) *sulla politica giudiziaria*.

Su questo punto non si deve tuttavia equivocare, non si tratta di sottovalutare l'opera del *faqîh*, ma di connetterla indissolubilmente, subordinandola, a quella dell'Imâm e di chi gli è più vicino gerarchicamente, lo 'arîf, perciò il *faqîh* non può avere l'autorità di guida cui aspira. Il neoplatonismo di Mollâ Sadrâ, nota Jambet a p. 369, è un platonismo nel quale le "leggi di Platone non sono tanto quelle di Maometto, quanto quelle di 'Alî, perché la Legge (*sharî'a*) esoterica, nel suo modello neoplatonico, precede ed inviluppa quella essoterica".

Soltanto lo 'arîf, tra gli abitanti di questo mondo limitato, ha la necessaria capacità di discernimento, quindi soltanto lui ha la *ma'rifa* (sapienza, sapere) degli 'urafâ' (pl. di 'arîf) che legittima l'autorità (*wilâya*); questo sapere non lo conferisce l'*ijtihâd* del *mujtahid*, la sua capacità di corretta deduzione razionale dall'essoterico. Lo 'arîf è infatti un sapiente del mondo spirituale superiore, mentre la pratica dell'*ijtihâd* è uno sforzo razionale volto ad un sapere dell'apparente, non del reale, perché non è un sapere frutto di Rivelazione o ispirazione.¹⁶⁰

Non si deve tuttavia pensare che la critica di Mollâ Sadrâ al ruolo del *mujtahid* nel pensiero *usûlî*, nasconda una preferenza per gli *akhbârî*: al contrario! Secondo Kaukua (cit.) per Sadrâ la raccolta di *akhbâr* di Kulayni (lo *usûl al-kâfî*) è "un coacervo di materiale accumulato in modo acritico e malamente organizzato, nel quale l'informazione essenziale si perde nell'enormità di frammenti accidentali e probabilmente spuri". Gli *akhbârî* sono per lui degli "hanbaliti"; per certi aspetti il suo modo di procedere non è lontano da quello del *mujtahid*, è il tentativo di giungere, come per al-Fârâbî, all'unificazione con l'Intelletto Agente, che in terra si è manifestato con il Profeta e con l'Imâm.

Forse, dice Kaukua, Sadrâ vuol fondare l'autorità del *mujtahid* su una rigorosa conoscenza filosofica: in tal caso però, il *mujtahid* sarebbe un 'arîf! Forse allora l'obbiettivo di Sadrâ potrebbe essere un altro, dal fondamento squisitamente sociale come appare evidente dal suo platonismo politico, che fa coincidere il ruolo dell'Imâm e dello 'arîf con il concetto islamico di governo come *siyâsah*.¹⁶¹

L'obbiettivo di Sadrâ non sembra essere neppure, come scrive Jambet alle pp. 407-408 citando Moezzi, fare dell'imâmismo "una religione fondamentalmente iniziatica, senza dubbio quietista e apolitica": il 1979 fu una rivoluzione shî'ita né quietista, né apolitica. Lo "spiritualismo" è l'eterno canto di pur grandi studiosi cullati da un "Oriente" sognato:¹⁶² se il modello celeste e il sogno del Mahdî ha avuto un senso per la Shî'a, questo fu costituito, se mai, dalla tensione verso un mondo "di giustizia" che ha alimentato continue inquiete terre (come scrissi sin dall'inizio: ordine celeste e disordini terreni).

L'obbiettivo di Mollâ Sadrâ, tornando al dunque, a me sembra molto più terreno; mi sembra quello di un appartenente alla *upper class* attivamente sponsorizzato dai safavidi Safî¹⁶³ e 'Abbâs II nell'ambito di una politica di centralizzazione religiosa che aveva come propri ostacoli, da un lato le forme di sufismo popolare e l'eterna rinascita della leggenda di Abû Muslim; dall'altro la tendenza dei *fuqahâ'* alla formazione di un clero autoreferenziale, indipendente o comunque meno ancillare¹⁶⁴ rispetto al potere politico all'interno del cesaropapismo safavide: i gemelli di Ardashîr si sono sempre contesi la supremazia, tutto dipende dalla maggiore o minore saldezza del potere politico.

Perciò Sadrâ, notabile del Regno, nella propria dottrina tiene a freno i *fuqahâ'* e svisciva il sufismo popolare, a causa del suo misticismo non nutrito di pensiero filosofico. La sua "terza via" tra clericalismo e folk-Islam non è una mediazione, ma un superamento; che poi fosse quietista è soltanto la conseguenza della condivisione della gestione safavide, nella quale poteva reclamare per sé, e per la classe degli 'urafâ' -né clero né volgo- un determinante *status* di ideologi: la sovranità deve essere "filosofica".¹⁶⁵

Tra i richiami che si trovano nella lettera di Khomeyni a Gorbaciov si trova l'invito affinché gli studiosi sovietici approfondiscano lo studio della "filosofia peripatetica" di Fârâbî e di Avicenna; affinché i medesimi leggano i "libri di Sohrawardî"; affinché, tra i sapienti, prediligano Ibn 'Arabî; soprattutto, affinché i "grandi professori" sovietici studino la "teosofia di Sadr *al-muta'allihîn*", cioè del Maestro Mollâ Sadrâ. Dunque nell'interpretazione di Khomeyni, lo 'arîf sembra essere molto "politico";¹⁶⁶ la teosofia infatti, allorché invoca la

¹⁶⁰ Non sfugge l'analogia con la polemica occidentale, lungamente seguita in *Storia, etc.*, circa la presenza di una "intuizione intellettuale" al centro di un sapere che non è quello della Ragione. La polemica culminò, come si ricorderà, nella Frühromantik, con l'affermazione del ruolo privilegiato dell'arte nella conoscenza, e con l'identificazione del poeta con il profeta, portatore di *nuova* conoscenza che rompe la tautologicità del già-detto.

¹⁶¹ Per il concetto di *siyâsah*, cfr. *Storia, etc.*, p. 964.

¹⁶² Ricordo la critica di Vajda a Corbin, all'apparire dei due primi volumi di *En Islam iranien*: cfr. *Storia, etc.*, p. 215 in nota 151.

¹⁶³ Che, tra l'altro, gli aveva commissionato la traduzione del *Risveglio delle scienze religiose* di al-Ghazâlî.

¹⁶⁴ Sembra significativo l'aumento dell'interesse per Fârâbî alla metà del XVII secolo, unitamente all'importanza degli studi filosofici centrati sulla tradizione neoplatonica greco-araba; si parla, in questo senso, di un "Rinascimento safavide". Cfr. R. Pourjavadi-S. Schmidt, *An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th-18th Centuries A.D.)*, *Islamicate World*, 3, 2015; in particolare alle pp. 264-270.

¹⁶⁵ Si veda comunque in Babayan, cit., il Capitolo 11: *Shaping a Mainstream: Mystics, Theologians and Monarchs*. Newman, *Safavid Iran*, cit., p. 199 in nota 136 ricorda la condanna di Sadrâ nei confronti di quel clero che cercava il potere mondano.

¹⁶⁶ Cfr. H. Algar, *La fusione dello Gnostico e del Politico nella personalità e nella vita dell'imâm Khomeyni*, <https://www.al-islam.org/it/articles/la-fusione-dello-gnostico-e-del-politico-nella-personalità-e-nella-vita-dell-imam-khomeyni>: "possedeva una visione che trascendeva la politica ed al tempo stesso la dominava e l'abbracciava". Questo è il programma per lo 'arîf che inviluppa il *faqîh* pensato da

sovranità del filosofo, ha dei riflessi molto terreni; e un'ontologia non la si costruisce per contemplarla: deve soltanto giungere il momento opportuno per trarne le conseguenze. Su questo torneremo, ma sia chiaro sin d'ora che un pensiero senza azione -sia pur nei limiti del possibile e dell'opportuno- non è neppure un pensiero, sarebbe una *rêvasserie*. Quindi anche Mollâ Sadrâ -comunque s'intenda il suo pensiero- pensava quel che pensava in rapporto alla situazione del momento.

L'argomento deve essere correttamente analizzato partendo da questa (ovvia) affermazione di Rasekh, le cui tesi vedremo *infra*: "I cambiamenti dottrinali debbono essere sempre compresi nel loro contesto storico" (p. 136). Si pensi, ad esempio, al periodo che va dalla fine dei Safavidi (1722) all'avvento del Qâjâr (1785), attraverso il cosiddetto periodo afgano. Fu un periodo di lotte confuse nel corso delle quali nessuno riuscì a ristabilire l'unità statale; tra l'altro i Safavidi erano rimasti in lotta, sia pure da porzioni limitate del territorio. Ebbene: mentre i Safavidi avevano proseguito la propria intesa con gli *usûlî* chiamati a ricoprire le maggiori cariche (Newman, pp. 93, sgg.) nel periodo di chaos tra i Safavidi e i Qâjâr, gli *akhhbârî* divengono il partito dottrinalmente dominante, salvo cedere di nuovo, e definitivamente, il predominio agli *usûlî* con il consolidamento dello Stato qâjâr (Algar, *Religion and State in Iran, etc.*, cit. in Bibl. a p. 847 di *Storia, etc.*, p. 34). L'influenza degli *usûlî* dipese dunque dall'opportunità, presentatasi agli 'ulamâ', di essere coinvolti nell'amministrazione di uno Stato: opportunità inesistente nell'interregno che parte dal periodo "afgano".¹⁶⁷

La ricerca di Rasekh presenta interesse, nel contesto di queste note, per tre buone ragioni. La prima l'ho anticipata: i cambiamenti dottrinali vanno compresi in rapporto alle situazioni storiche. La seconda è che, nell'ambito di questa tesi, Rasekh individua l'importanza di tre diversi momenti, così riassunti nell'Abstract (p. III): il periodo successivo all'occultamento, nel quale i giuristi dovettero pur definire un proprio ruolo di vicarianza dell'Imâm (sia pur limitato alla gestione della dottrina e della Legge) pena il dissolversi della comunità; il periodo safavide nel quale il configurarsi della Shî'a duodecimana come religione ufficiale nell'ambito di uno Stato vide necessariamente estendersi il ruolo del *faqîh*, con al-Karakî, alla gestione politica (il ruolo rivendicato da sempre al solo Imâm, peraltro realmente esercitato soltanto nei cinque anni del Califfato di 'Alî) "gestione" peraltro intesa sul piano burocratico,¹⁶⁸ sotto l'autorità safavide; infine il periodo qâjâr, nel quale il rapporto di forza con il regnante tende ad invertirsi e il clero assume un ruolo *esplicitamente* politico.

Mi permetto di ricordare che il periodo safavide è il periodo-chiave della storia della Shî'a, perché, come nota Newman a p. 127, prima dei Safavidi i grandi 'ulamâ' shî'iti non erano iraniani e non operavano in Iran; dopo di loro, i grandi 'ulamâ' shî'iti ebbero tutti collocazione in Iran. Questo, tra l'altro, rafforza anche la prima delle tre ragioni delle quali parliamo: *la creazione di uno Stato shî'ita fu determinante per l'evoluzione dottrinale della Shî'a*.

La terza ragione d'interesse per la ricerca di Rasekh è che essa è mirata al tema weberiano del carisma -la definizione del *faqîh* come terzo depositario del carisma dopo il Profeta e l'Imâm- che porta a comprendere l'importanza di Mollâ Sadrâ nella formazione della dottrina di Khomeyni il quale, come ho accennato nella precedente nota 166, ne riprende lo schema ontologico invertendo la prospettiva: se prima era lo 'arîf che tendeva ad inviluppare il *faqîh*, ora è il *faqîh* che può, a titolo individuale, superarsi facendosi 'arîf.

Si noti però una strana analogia: non era forse caratteristica del *ghuluww*, come dell'alchimia, che nasce dal *ghuluww*, come anche della stessa ontologia neoplatonica di Mollâ Sadrâ, il presupporre che un singolo individuo, con il proprio perfezionamento,¹⁶⁹ potesse collocarsi in un livello contiguo¹⁷⁰ al divino, all'Intelletto

Mollâ Sadrâ. In chiusura del breve testo, Algar ricorda di nuovo "il legame tra lo gnostico e il politico che è stato il segno della sua (*scil.*: di Khomeyni) vita". Si noti però che, per Khomeyni, la dottrina di Mollâ Sadrâ è di fatto *indispensabile viatico* alla proclamazione del *velâyat-e faqîh*: altrimenti l'eterno ostacolo resterebbe la differenza ontologica tra la razionalità umana del giurista e il sapere "ispirato" dell'Imâm. Come nota, sulla scorta di N. Calder, A.A. Rasekh, *Agents of the Hidden Imam: Shiite Juristic Authority in Light of the Doctrine of Deputyship*, Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy (Religion), Concordia Un., Montreal, 2015, pp. 40-41, il ruolo dell'Imâm potrebbe però essere ereditato soltanto dalla collettività del clero shî'ita -sorta di corpo mistico- nella sua espressione non gerarchizzata; l'operazione alquanto in odore di eresia da parte di Khomeyni resta quindi dottrinalmente aggrappata alla figura dello 'arîf ("gnostico", p. 51) di Mollâ Sadrâ (p. 52) che gli concede di accedere assai da vicino alla conoscenza ispirata dell'Imâm, per le cui fonti cfr. Rasekh, p. 27. Si comprende perciò l'uso alquanto equivoco (nel senso di universalmente diffuso, ma non dottrinalmente sancito né sancibile) del titolo di Imâm che gli fu attribuito (p. 51 con riferimenti a V. Martin). Se Mollâ Sadrâ aveva ontologicamente fondato, ma anche limitato, il ruolo del *faqîh*, Khomeyni rispetta la dottrina ma inverte la prospettiva: un singolo *faqîh* può essere un 'arîf e, in quanto tale, giustificare il proprio ruolo di *nâ'ib al-Imâm* nell'ambito di una *niyâbat al-'amma*; quindi, il *velâyat-e faqîh*.

¹⁶⁷ Quanto presente sia stato il problema della gestione della società nelle alterne sorti della dottrina, lo si può notare dal fatto che all'indebolirsi dello Stato safavide vi fu un ritorno del Sufismo e del mito di Abû Muslim nei ceti popolari; e che il ristabilimento della "ortodossia" fu sempre l'obbiettivo degli *usûlî* nell'ambito della loro collaborazione con lo Stato Qâjâr. Al contrario, gli *akhhbârî* tendevano a rimanere estranei alla gestione di un potere politico comunque illecito in assenza dell'Imâm: infatti la possibilità di parteciparvi non era presente nelle tradizioni, emergeva soltanto dal processo deduttivo "razionale" (ammesso che fosse incontrovertibile!). È lecito tuttavia domandarsi se un atteggiamento quietista non sia, *comunque*, un atteggiamento *politico*. Anche Arjomand (*The Shadow of God*, cit., p. 235, sottolinea la definitiva vittoria degli *usûlî* nel passaggio tra il XVIII e il XIX secolo, cioè con i primi decenni della dinastia dei Qâjâr e con la ricomposizione dello Stato.

¹⁶⁸ Come dice Rasekh (p. 59), Karakî non giunse a possedere il carisma, il suo era un potere burocratico, un potere subordinato che dipendeva dalla nomina dello Shâh.

¹⁶⁹ Si noti che questo aspetto ereticale, di religione alternativa, dell'alchimia, si mantiene nell'alchimia occidentale, che deriva da quella araba; anche qui l'alchimista prega e si rende perfetto, crea in sé l'oro alchemico, si "cristifica" così come l'alchimista islamico si fa "Imâm". Si veda, in *Storia, etc.*, il capitolo *L'alto e il basso*.

¹⁷⁰ Si noti che, su questo argomento assai scivoloso per tutti i neoplatonismi, Mollâ Sadrâ si mantiene assai prudente grazie ad un *escamotage*: il Profeta e l'Imâm sono *manifestazioni terrene* dell'Intelletto Agente; non così lo 'arîf, che giunge soltanto a contatto con esso.

Agente? Accettando l'ontologia di Mollâ Sadrâ, la deduzione logica conduce inevitabilmente al *velâyat-e faqîh*; non mi sembra casuale che Khomeyni inviti alla lettura di Mollâ Sadrâ; mi sembra viceversa interessante che una dottrina elitista possa fondare sbocchi rivoluzionari. Rivoluzione & Restaurazione proseguono il loro gioco di scambio dei ruoli tra accomandante e accomandatario.¹⁷¹

Sul piano dottrinale Rasekh afferma perciò giustamente a p. 60, che la dottrina di Khomeyni non può esser pensata discendere da quella di al-Karakî, non avendo questi rivendicato un "carisma clericale". Karakî era un *faqîh*, non un 'arîf; tuttavia senza la sua svolta (patrocinata dallo Shâh) verso la rivendicazione di un'autorità complessiva, anche "politica", con il ripristino e l'appropriazione della preghiera del Venerdì guidata da lui o da suoi nominati, gli sviluppi successivi non sarebbero stati possibili. D'altronde la situazione politica del momento non consentiva di andare oltre questo sviluppo.

Per la stessa ragione, l'ontologia di Mollâ Sadrâ che mirava, in quel medesimo contesto, a *contenere* il livello ontologico del *faqîh*, una volta creatasi, come nel XX secolo, una situazione pre-rivoluzionaria, poté esser vista, con prospettiva rovesciata, come il fondamento del *velâyat-e faqîh*. Non solo: consentì anche di attribuire l'autorità dell'Imâm ad una sola persona, non alla collettività del clero secondo quanto già osservato (cfr. nota 165 *supra*). Il ruolo della contingenza storica nell'evoluzione della dottrina, in sé peraltro alquanto ovvio, ne esce confermato.

Nell'esame dell'evoluzione storica e dottrinale del ruolo del *faqîh*, Rasekh s'intrattiene poi sulla figura centrale di al-Mufid e sui suoi successori, sottolineando il carattere non politico della delega da lui pensata, tant'è che considera una falsificazione il recente tentativo di far risalire ad al-Mufid l'origine del *velâyat-e faqîh* (p. 72). La delega che era stata pensata riguardava infatti soltanto la liceità del giudizio del *faqîh* in merito agli obblighi religiosi, ed aveva la funzione di rendere lecita la collaborazione del *qâdî shî'ita* con il Califfo sunnita nell'ambito dell'amministrazione.

In altre parole, la delega riguardava soltanto l'attività giudiziaria e la riscossione delle tasse religiose (*zakât* e *khums*); assolutamente illecita restava la conduzione della preghiera del Venerdì, riservata all'Imâm. In tal senso è dunque rilevante la svolta di Karakî con il ripristino della *jum'a*, che ha sempre avuto un significato politico (p. 98) come abbiamo già rilevato; tant'è, nota Rasekh a p. 98 in nota 230, che nell'Iran attuale il/i conduttore/i della *khutba* (*khatîb*, pl. *khutâbâ*) è/sono nominato/i dalla Guida Suprema. Del resto, nota Rasekh sempre a p. 98, la prassi originò a Medina dopo l'assunzione del potere politico da parte del Profeta.

Secondo Rasekh, Mufid ebbe un doppio ruolo (p. 103): da un lato elaborò un'interpretazione politica della Shî'a e della delega (*niyâbah*) che durò a lungo; dall'altra però, con quella sua apertura, indispensabile per mantenere unita la comunità nell'Occultamento, aprì la strada affinché, quando i tempi furono maturi, si potesse avanzare in direzione di una delega generale: "ciò che rese i protagonisti posteriori a Mufid, Khomeyni incluso, diversi da lui, furono i diversi contesti nei quali essi vissero".

Rasekh passa poi a discutere il ruolo di al-Karakî, che peraltro abbiamo già visto, e nota che un passaggio semantico rivelatore, a seguito della controversa assunzione della pratica dell'*ijtihâd*, fu lo slittamento dell'attenzione dal *faqîh* al *mujtahid*, segno di una evidente professionalizzazione della prassi razionale. In effetti, al-Karakî poté elaborare la propria dottrina precisamente a seguito dell'adozione dell'*ijtihâd*. D'altronde, i Safavidi conferirono a Karakî il ruolo rilevante che sappiamo, precisamente per riceverne la legittimazione religiosa che consentiva loro di affrontare gli Ottomani disponendo di una bandiera ideologica, la difesa della Shî'a contro il Sunnismo. Siamo evidentemente in presenza, come già rilevato, di una riesumazione della dottrina di Ardashîr.

Rasekh nota tuttavia al riguardo che la delega a Karakî non fu una delega ad assumere il ruolo politico dell'Imâm, perché il suo ruolo era subordinato alla nomina da parte dello Shâh. Tutto ciò, formalmente, è vero, e vale per delimitare le tappe del percorso che condusse al *velâyat-e faqîh*: epperò, legittimare i Safavidi, amministrarne i sudditi sul piano ideologico, tenere la *khutba* nella *jum'a*: che cos'è, se non *fare politica*? L'associazione di Karakî con i Safavidi è un *fatto*; con lui, con l'indizione della *jum'a*, si apre inoltre al via alla *niyâbat al-'amma*, alla delega generale a ricoprire il ruolo dell'Imâm (p. 128).

La sua affermazione di p. 136 che ho già citato sopra, riceve chiarimento nella medesima pagina e si concreta in un'altra affermazione: "La figura carismatica usa il carisma ereditato per ridefinirlo in modo più ampio, ciò che fa sì che il maggior carisma ne accresca il ruolo, che a sua volta offre a futuri detentori l'opportunità di definirlo in modo ancora più ampio". Gli sviluppi da Karakî a Khomeyni mostrano chiaramente questa dinamica.

In realtà il percorso fu un po' più accidentato; ma se fu quello indicato da Rasekh ciò non fu dovuto a una semplice logica interna, perché, se una tale logica poté svilupparsi, ciò fu anche perché il potere dei Qâjâr non ebbe nulla del carisma del potere safavide (i Safavidi erano, tra l'altro, discendenti dal 7° Imâm: almeno così pretendevano, anche se sappiamo che si tratta di un discendenza assai dubbia). Fu così che, come dice Rasekh a p. 71, la *niyâbah* diventò politica sotto i Qâjâr; lo diventò per circostanze *storiche*, la debolezza della dinastia, come sempre avviene tra i gemelli di Ardashîr.

¹⁷¹ Si ricorderà il medesimo esito si era proposto, in modo un po' inquietante, a proposito di Ibn Baġġâ e del suo "solitario" che s'incontra con l'Intelletto Agente; cfr. *Storia, etc.*, pp. 882-883. Si ricorderà che, a livello di commento, qualcuno aveva persino richiamato il concetto di "avanguardia rivoluzionaria", di leninista memoria.

A partire dalla p. 143, Rasekh si occupa di Khomeyni; ciò è tuttavia prematuro per noi; per conseguenza, avendo messo a punto i prodromi del *velâyat-e faqîh* nel periodo safavide, passiamo piuttosto ad esaminare gli eventi storici e dottrinali dell'epoca qâjâr.

Di questi eventi ci siamo già occupati, nelle grandi linee e in modo assai corsivo, alle pp. 1232-1243 di *Storia, etc.*; aggiungo tuttavia qualche altro elemento utile ad ampliare lo sguardo su quel periodo, essenzialmente in funzione di una comprensione di quanto legati tra loro siano gli eventi del XIX e del XX secolo. Anche ora eviterò di entrare nel dettaglio, rinviando chi volesse approfondire ai testi già citati in *Storia, etc.* e agli ulteriori riferimenti bibliografici qui di seguito citati. Lo scopo è infatti soltanto mostrare come il clero shî'ita *usûlî*, formatosi con compiti di gestione della società iraniana nella decisiva epoca safavide, andò progressivamente acquistando coscienza di sé e dei propri compiti in epoca qâjâr, ponendo le premesse per presentarsi da protagonista (per la *prima volta* tale) verso il termine del XX secolo.

Non soltanto: il clero in tanto si presentò da protagonista in quanto fu chiamato ad esserlo; e lo fu in quanto era rimasto la sola istituzione in grado di rappresentare, anche politicamente, il popolo iraniano. Traguardato nelle sue grandi linee, il processo che condusse alla situazione pre-rivoluzionaria può essere così sintetizzato. Il lungo interregno di disordini che si apre con la caduta dei Safavidi ebbe termine quando, alla fine del XVIII secolo, dopo una lunga lotta con le tribù rivali i Qâjâr, sotto la guida del grande combattente Âghâ Muhammad Khân, riuscirono a riunificare la massima parte dell'Iran safavide e a ristabilire lo Stato.¹⁷² Protagonisti di un atto puramente materiale di presa del potere, i Qâjâr non avevano alcuna nuova ideologia fondante se non il recupero territoriale dell'Iran safavide -nato da una grande rivoluzione/restaurazione religiosa; vissero perciò un lungo secolo di mera sopravvivenza nel difficile gioco di equilibri con le varie tribù del Regno. Privi di un diritto "divino" come quello dei Safavidi -sedicenti 'alîdi- limitarono quindi il proprio ruolo all'esercizio politico del potere.

Questo significò che, contrariamente al regime cesaropapista dei Safavidi, l'Iran vide la netta divisione (di principio, perché poi molti interessi contingenti potevano convergere -ma anche divergere) tra potere politico e potere religioso, quest'ultimo gestito da un clero ormai formato sui nuovi compiti sociali che aveva assunto da quando i Safavidi lo avevano costituito in Chiesa di Stato.

In particolare il clero shî'ita, almeno nelle sue espressioni di clero minuto,¹⁷³ era a costante contatto con il popolo delle ghilde e del bâzâr, anche perché era esso ad amministrare la quotidiana giustizia civile regolando i problemi familiari, le eredità, le transazioni e gli accordi commerciali, etc. Come *potere* religioso separato dal potere *politico*, esso poteva quindi eventualmente ergersi a monito delle azioni e delle decisioni dello Shâh. Lo fece, anche attivamente e sonoramente, quando queste, sotto il peso delle pressioni europee, dell'insipienza e della corruzione dell'amministrazione, e del continuo bisogno di danaro della Corte, cedettero all'invasione dell'imperialismo economico e del cosiddetto "libero" mercato, a spese del popolo iraniano. Naturalmente, anche questi contrasti vanno visti in una logica politica, visto che il clero aveva qualcosa da chiedere allo Shâh (oltre alle solite prebende) come la lotta al Sufismo e alle varie forme di espressione religiosa che potessero intaccare il ruolo degli 'ulamâ'.

L'inetto governo qâjâr finì, dopo la riforma costituzionale del 1906, con l'autoincoronazione dei Pahlavî nel 1925; il militare Reza sino al 1941 e poi suo figlio Muhammad Reza detronizzato nel 1979, entrambi sostenuti dalle potenze europee -e poi dagli U.S.A.- così come lo erano stati i Qâjâr: naturalmente, a scapito degli interessi del popolo iraniano. Se i Qâjâr erano stati gli amministratori di una quotidiana sopravvivenza del vecchio ordine sociale, che aveva condannato il Paese a una cronica debolezza e arretratezza, i Pahlavî furono gli sprovveduti promotori di una "modernizzazione" di stampo occidentale, contraria agli interessi del Paese ed estranea alla sua cultura, in compenso ottimo fumo ideologico per gli interessi del regime, dello Shâh *in primis*. E se qualcuno si domanda come e perché l'Occidente fu il regista di regimi così opposti, pensi all'esigenza che ha il potere *reale*, nei momenti di crisi, a cambiar tutto affinché nulla cambi per quanto lo riguarda.

Queste, nelle grandi linee, le vicende pre-rivoluzionarie che coprono oltre centocinquanta anni di storia iraniana con una continuità al termine della quale il clero, grazie agli errori altrui ma anche all'intelligenza politica di Khomeyni, rimase la sola forza nazionale -Shî'a e Nazione si identificano nella storia iraniana a partire dai Safavidi- in grado di unificare ideologicamente le diverse spinte rivoluzionarie. Queste le vicende che vedremo ora con qualche maggior dettaglio.

¹⁷² Si vedano al riguardo i due articoli di G.R.G. Hambly, *Âghâ Muḥammad Khân and the Establishment of the Qājār Dynasty*; e *Iran under the Reigns of Fath 'Alī Shāh and Muḥammad Shāh*, entrambi in C.H.I., 7, Cambridge, Un. Press, 1991; e l'articolo di N.R. Keddie-M. Amanat, *Iran under the later Qājārs, 1848-1922*, ivi. Si vedano inoltre: N.R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*. New Haven and London, Yale Un. Press, Updated Edition, 2006; della stessa, *Qajar Iran and the Rise of Reza Khan, 1796-1925*, Costa Mesa, Mazda Publishers, 1999; A. Ashraf, *From Khan to Shah: State, Society, and Forming the Ties that Made Qajar Iran*, A dissertation, etc for the Degree of Doctor of Philosophy, Yale Un., 2016; H. Algar, *Religious Forces in Eighteenth-and Nineteenth-Century Iran*, C.H.I., 7, cit.; Z.S. Amirhosseini, *Socio-political Change and Development in Iran: Reżā Shāh and the Shi'i Theocracy*, A Thesis, etc., London School of Economics, London Un., 2002; oltre ai lavori di Rasekh, Arjomand, Lambton e H. Algar già citati in questa o in precedenti Bibliografie di *Storia, etc.*

¹⁷³ Diverso il comportamento dell'alto clero, specialmente di Tehran, e degli incaricati della *jum'a*, di nomina politica del Governo. Ciò provocò in varie occasioni forti divergenze tra costoro, che dovevano le proprie fortune economiche e di prestigio allo Shâh, e il clero minuto portatore degli umori popolari.

Sotto l'aspetto dottrinale, lo abbiamo già detto, il XIX secolo segna la definitiva vittoria degli *usûlî* sugli *akbârî*; questo non significa tuttavia che fossero venuti meno i dubbi sulla *niyâbah* e sulla pratica dell'*ijtihâd*. È importante ricordare ciò, perché la Rivoluzione del 1979 e la Repubblica Islamica rappresentano il punto d'arrivo di uno sviluppo le cui fondamenta sulla dottrina shî'ita originaria sono tutt'altro che solide, tant'è che, anche a non voler parlare di "eresia", si deve comunque constatare la radicalità di un'innovazione che rappresenta una vera e propria svolta dottrinale.

Se infatti torniamo alle origini della Shî'a come dottrina religiosa (si ricordi comunque che la Shî'a nasce come partito politico nelle lotte di successione al Profeta e si trasforma in ideologia religiosa alternativa dopo la morte del 3° Imâm, quando il potere politico era ormai definitivamente in mano agli Omeyyadi) dobbiamo constatare che essa si fonda sulla dottrina metafisico/ontologica dell'Imâm come infallibile interprete *nel tempo* dell'eterna Legge divina, come *trait-d'union* tra umano e divino. Egli soltanto, grazie ad una conoscenza a lui soltanto concessa, sulla cui origine si sono avanzate molte teorie, e che qui ci limitiamo a definire "ispirata", è in grado di conoscere il segreto significato del dettato letterale e di adeguarlo ai tempi e ai casi sempre nuovi.

Il contatto col divino assicurato all'Imâm, consente alla sua parola di essere infallibile, perché egli si pone, per natura e/o per dono divino, su un piano ontologicamente diverso da quello umano: egli è *ma'sûm*, immune dal peccato. Per inciso, questa immunità dal peccato fa comprendere la ragione per cui le figure carismatiche di 'ulamâ, hanno raggiunto il carisma non soltanto per la propria scienza e devozione, ma soprattutto per i propri irreprensibili costumi.

Mollâ Sadrâ, si ricorderà, aveva posto le figure del Profeta e dell'Imâm sul piano ontologico di manifestazioni dell'Intelletto Agente; gli Shaykhîti avevano postulato la possibilità di uno "shî'ita perfetto" in grado di ricevere rivelazioni dall'Imâm in Hûrkaliyâ -il regno intermedio tra la terra e la sfera divina, dove l'Imâm è supposto alloggiare-¹⁷⁴ grazie alla visione in sogno. Ora, ciò che gli Akhbârîti hanno sempre obiettato agli usûlîti, è il paralogismo di fondo sul quale si fonda la loro dottrina, il fatto cioè che il ruolo dell'Imâm assente¹⁷⁵ -un "impeccabile" e "infallibile"- possa essere vicariato *in toto* (grazie alla *wilâyat al-'amma*) da un uomo che, *per natura*, è comunque peccabile e fallibile.¹⁷⁶ Come possa esserlo quantomeno senza avvalorare la dottrina alchemica shaykhîta dello shî'ita perfetto, lasciandosi così avvolgere da un certo odore di eresia bâbista¹⁷⁷ e riaprire il tema di una Rivelazione in divenire, tema che è stato ritenuto frutto di "influenza" ismailita ma che potrebbe anche essere, senza alcuna "influenza" un possibile porto obbligato della Shî'a, una volta sottoposta a una stringente forma di analisi "razionale".¹⁷⁸

¹⁷⁴ Si veda il rapido cenno a p. 1237 di *Storia, etc.*, con il rinvio a Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste* (cit. in Bibl. ivi a p. 752) pp. 106-116.

¹⁷⁵ Per la "ortodossia" comunque ancora presente da qualche parte con la sua veneranda età di 1150 anni.

¹⁷⁶ Cfr. Amirhosseini, cit., p. 116.

¹⁷⁷ Si ricorderà che il sospetto -o qualcosa di più di un sospetto- era stato lucidamente formulato da Scarcia, *I tratti neo-bâbi del khomeynismo*, cit. in Bibl. a p. 774 di *Storia, etc.* Sui contenuti di questo e altri suoi articoli, torniamo nella successiva nota 178.

¹⁷⁸ Scarcia, *A proposito, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1352 di *Storia, etc.*, a p. 12 ipotizza il Bâbismo come interpretazione neo-ismailita dello Shaykhismo; a p. 214 di *Kermân 1905, etc.*, cit. in Bibl. a p. 851 di *Storia, etc.*, considera l'Ismailismo come "il tentativo più autocosciente e più aristocratico di razionalizzazione del *goloww* popolare"; il quale tentativo non è che la pretesa di "toccare con mano il Mahdî" (*A proposito, etc.*, p. 121). Ma il *ghuluww*, come abbiamo già notato, è nella pancia dell'Imâmismo duodecimano che nasce rinviandone a un non-tempo le attese messianiche; questo precisamente afferma anche Scarcia allorché (ivi, a p. 115 e di nuovo a p. 121 in nota 44) considera l'Imâmismo come una "*species*" del "*genus*" *ghuluww*, il quale a sua volta (p. 116) è apertura alla fluidità dell'Islam primitivo. Si determina così all'interno della Shî'a una dialettica tra tensione popolare rivoluzionaria e conservatorismo "borghese" (definizione di Scarcia: cfr. *I tratti, etc.* [cit. in Bibl. a p. 774 di *Storia, etc.*] a p. 98) degli Âyatollâh, che è, per l'appunto, la tensione tra il volere qui e ora il "mondo di Giustizia" e il suo rinvio al non-tempo dello *zûhur*. Una tensione analoga a quella che ci fu tra la dottrina di Gioacchino e il Gioachimismo, tra il neoplatonismo "colto" e quello "popolare" in occidente. Ne consegue che è "la storia della società imâmita" (come dice Scarcia p. 112 di *A proposito, etc.*) a spiegare le evoluzioni di questo sistema; mi permetto tuttavia di aggiungere che è la storia *in rapporto* con le premesse metafisiche che, di per loro, restano aperte a soluzioni anche opposte, esattamente come accade in tutte le "storie della salvezza" e in tutte le ontologie che postulano una gerarchia dell'essere tutta continua e contigua. È dunque la stessa Shî'a a generare il *ghuluww* (*A proposito, etc.*, p. 98) con il quale ha una parentela originaria (ivi, p. 99) e ciò a causa della contiguità di umano e divino che la caratterizza. Nasce così la figura del "quarto pilastro" (*rukn-i râbi'*) della Shî'a, dopo quelli della Profezia, dell'Unità divina e dell'Imâmato: è lo "shaykhîta perfetto" degli Shaykhîti che si fa *bâb* dell'Imâm in uno sforzo dell'uomo verso Dio (*Stato e dottrine, etc.*, [cit. in Bibl. a p. 1352 di *Storia, etc.*] p. 219). Del resto, anche l'Imâm è creatura, è uomo (ivi, p. 232) *altrimenti non potrebbe spiegare nulla alle creature* (ivi, corsivo mio). Questa dialettica di umano e divino si riverbera in una dialettica sociale tra una marginalità stanca di un Imâm che non torna (*I tratti, etc.*, p. 97) e di un'idea astratta di giustizia divina (*Intorno alle controversie, etc.* [cit. in Bibl. a p. 851 di *Storia, etc.*] p. 227); e una gerarchia "ortodossa" che vorrebbe "rispedire l'Imâm in Hûrkaliyâ" (*Kermân 1905, etc.*, p. 216). La marginalità è quella che vorrebbe toccare con mano il Mahdî per realizzare con lui l'eternamente atteso "mondo di Giustizia"; *per far sì che sia "ciò che dovrebbe essere"* (*A proposito, etc.*, p. 119, altro corsivo mio): mito "di un'età dell'oro della Giustizia nella storia" (*Intorno, etc.*, p. 228). È la dialettica che nasce dalla trasformazione dell'Imâm-persona nell'Imâm-idea, del Califfo nel dogma di fede (*A proposito, etc.*, p. 107) che fa della Shî'a una religione in divenire nella quale le "eresie" (tale poteva essere l'usûlismo per gli akhbârîti, sorta di *zâhirîti* della Shî'a [*A proposito, etc.*, p. 113]) aggiornano l'ortodossia, che poi altro non è che il pensiero della maggioranza (*I tratti, etc.*, p. 98); come dice Scarcia (*A proposito, etc.*, p. 109) in sé mutevole, sicché la Rivelazione viene scoperta man mano. Non deve quindi meravigliare la torsione che le ha dato "l'eretico" Khomeyni ("rivoluzione permanente uguale imâmato permanente": *I tratti, etc.*, p. 99) trasformando il piano religioso-teologico in religioso-politico (ivi, p. 100) con la doppia professione di fede (ivi, p. 99) presente nella Costituzione della Repubblica Islamica. Per l'analisi di Scarcia, attento agli eventi storici e sociali, la Shî'a è altra cosa rispetto allo "sciismo canonico.....corbiniano-nasriano" (ivi, p. 94) sul quale, come sul luogo comune occidentale dello "spiritualismo orientale" Scarcia giustamente ironizza.

La Shî'a è infatti, come ha notato Scarcia,¹⁷⁹ ma come abbiamo già visto sopra nell'icastica osservazione di Frye, "religione.....del dualismo fra il mondo com'è (senza l'Imâm) e il mondo come dovrebbe essere (con l'Imâm)". E poiché senza l'Imâm la transizione verso il mondo "di Giustizia" non è possibile, e tuttavia l'attesa stanca, in particolar modo coloro per i quali il problema è urgente (i marginali) ecco l'ansia di sondare se qualcuno manifesti segni che lascino ben sperare (non per nulla, Khomeyni fu definito "Imâm", che nella Shî'a è qualcosa di ben diverso che nel Sunnismo). Quest'ansia di "giustizia", di un mondo come "dovrebbe" essere, questa necessità di "andare avanti con i propri mezzi"¹⁸⁰ fa sì che possa accadere di affidare a un *comune mortale* il compito riservato a un *non comune* "mortale", cioè *fare la rivoluzione per restaurare.....ciò che non c'è mai stato*. Ovvero di affidare a un eretico il piano di attuazione del modello cosmogonico/ontologico perfetto, che l'ortodossia preferisce collocare prudentemente in un non-luogo fuori del tempo storico, nel tempo escatologico che chi vivrà vedrà.

L'ortodossia, come notava Scarcia, altro non è che il pensiero della maggioranza; e il pensiero egemone, come notava Marx, non è altro che il pensiero della classe egemone che non ha alcun interesse ad abolire lo *status quo*. Ne consegue che il rivoluzionario, in una società che articola la politica nelle categorie della religione, è essenzialmente un eretico:¹⁸¹ onde una società in divenire -nella storia tutto diviene- diventa anche un'ortodossia in divenire, pronta a fare sue le ragioni dell'eretico. Che è poi quel che accade alla Shî'a.

Ne consegue che comprenderne le evoluzioni religiose implica comprendere l'aspetto ideologico di quelle politiche e sociali, perché alle seconde è necessario rivolgersi per comprendere le prime le quali, tuttavia, forniscono il quadro obbligato entro il quale possono articolarsi le seconde. Ne consegue inoltre, che al rivoluzionario/eretico non si può -quindi non si deve- chiedere coerenza *logica* tra ciò che fa e la dottrina alla quale si appella; quanto piuttosto coerenza *fattuale* tra le esigenze della protesta e la torsione imposta alla gabbia dottrinale: che non può essere ignorata perché la protesta, *accesa dagli eventi*, è comunque *articolata in nome della dottrina*.

Perciò l'affermazione dell'usûlismo, nonostante il suo uso disinvolto della logica, va considerata come aderenza alle esigenze della società cui l'akhbârismo non poteva dar risposta. Che poi, come notava Scarcia,¹⁸² la Shî'a originaria non era né akhbârîta né usûlîta, per il semplice fatto che c'era l'Imâm; mentre *qui e ora* si tratta di convivere con l'ineliminabile presenza (dottrinale) di un tale che da undici secoli non si fa vivo; quindi torna più opportuno usare la logica -con tutti i limiti che le son propri- piuttosto che vivere di ricordi.

Lo fecero gli *usûlî* con Narâqî all'inizio del XIX secolo (del quale si può dire che sia stato il primo ad abbozzare la dottrina del *velâyat-e faqîh*) riassumendo in modo lapidario le conseguenze del potere assunto dai religiosi con i Safavidi, ora che il cesaropapismo non c'era più ma c'era una dinastia, i Qâjâr, che necessitava di legittimazione: "I Re hanno sovranità sul popolo e lo *'ilm* (*scil.*: la scienza religiosa) ha la sovranità su di loro (i Re)".¹⁸³

Nella divisione dei poteri, la logica del potere può unire ma anche dividere clero e Shâh: uniti nel *do ut des* (lo Shâh ha necessità di legittimazione, il clero di prebende) ma anche nella convergenza al mantenimento dello *status quo*, come contro il Bâb la cui rivolta minacciava entrambi; divisi quando la fallimentare politica dei Qâjâr, legati ad un mondo tramontato, perciò incapaci di governare il cambiamento e perciò travolti dal cambiamento dell'Europa che cavalcava l'imperialismo economico, lasciava la gestione del malcontento popolare al clero minuto. Né valeva loro, nel confronto con la realtà dei fatti, la solidarietà di un alto clero pasciuto e del clero di nomina statale, gli *Imâm jum'a* e gli *shuyûkh al-Islâm*. Il potere non ammette il vuoto, e il vuoto politico apriva la via all'affermazione del clero, ad una clericalizzazione dell'Iran, che è un fatto *moderno*.¹⁸⁴

Fu così che quando la vita di Nasîroddîn Shâh ebbe fine per mano di Mirza (1896) l'Iran fosse ormai in un chaos nel quale regnavano, con l'anarchia, la corruzione e la miseria; e gli 'ulamâ avevano raggiunto un grande ascendente dopo la vittoria nella sollevazione che aveva visto il Governo ritirare la concessione del monopolio del tabacco agli Inglesi; tuttavia essi non attentarono seriamente al dominio dei Qâjâr.¹⁸⁵ L'evento che innescò la rivoluzione costituzionalista furono le punizioni corporali inflitte dal Governatore di Tehran, nel Dicembre del 1905, ad alcuni mercanti che rifiutavano di abbassare il prezzo dello zucchero, e, nel Luglio del 1906, l'uccisione di un Sayyid. Gli eventi che si accavallavano negli anni successivi, dalla convocazione del

¹⁷⁹ *Intorno alle controversie, etc.*, p. 227.

¹⁸⁰ *ivi*, p. 235.

¹⁸¹ "130 anni dopo l'esecuzione del Bâb, il *ghuluw* ha conquistato la stessa ierocrazia shî'ita": Arjomand, *The Shadow of God*, cit., p. 269. Scarcia, *I tratti, etc.*, p. 100 aggiunge "Né a questo babismo tipologico si oppone il fatto che Khomeini, e soprattutto il suo seguito, non abbia alcuna simpatia, etc."

¹⁸² *Intorno alle controversie, etc.*, p. 220.

¹⁸³ Amirhosseini, p. 121; cfr. anche Arminjon Hachem, *Chiisme et État. Les clercs à l'épreuve de la modernité*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 2013, pp. 50-51; V. Martin, *Religion and State in Khumaini's Kashf al-Asrâr*, B.S.O.A.S., 56,1, 1993, p. 40. Vedremo in seguito il ruolo centrale che ha avuto la strumentalizzazione di questa frase nella dottrina di Khomeyni.

¹⁸⁴ Scarcia, *I tratti, etc.*, p. 95: "l'ottusità coloniale degli osservatori, sic, di quaggiù (*scil.*: occidentali) i quali continuano a ritenere e a ripetere che la Costituzione della Repubblica Islamica d'Iran è un fossile di mille anni fa".

¹⁸⁵ Algar, *Religion and State, etc.*, cit., p. 221. Per la narrazione degli eventi si rinvia, oltretutto ai testi citati *supra* in n. 172, anche a G.R.G. Hambly, *The Pahlavi Autocracy: Rîza Shâh, 1921-1941*; H. Algar, *Religious Forces in Twentieth-Century Iran*, entrambi in C.H.I., 7, cit. Gli eventi relativi agli ultimi anni dei Qâjâr sono anche riassunti molto brevemente in *Storia, etc.*, ad loc. cit. Gli eventi intervenuti nel XX secolo trovano ampia trattazione in Amirhosseini, cit.

primo Parlamento (*Majlis*) alla fuga dello Shâh presso i Russi (1909) al colpo di Stato di Reza Khân nel 1921, per i quali si rinvia alla bibliografia citata, esulano dall'economia di queste note che si limitano a due aspetti: il ruolo del clero e i modi dell'avvento di Reza Shâh.

Per quanto riguarda il ruolo del clero si vedano i due articoli di S.A. Arjomand, *Ideological Revolution in Shi'ism* e di A.K. Lahidji, *Constitutionalism and Clerical Authority*, entrambi in *Authority and Political Culture*, etc. cit. Arjomand aveva già sottolineato nel suo *The Shadow of God*, etc., cit., a p. 247, che la mancanza di un'autorità gerarchica e di procedure disciplinari consentiva agli 'ulamâ' di prendere posizione in modo del tutto autonomo -legittimamente autonomo- nei confronti del potere politico, regolandosi ciascuno secondo i propri interessi. Questa possibile diversità l'abbiamo già notata sopra, in generale, per quanto riguarda alto clero, basso clero e clero di nomina governativa. Ora, nell'articolo sopra citato, Arjomand analizza in dettaglio la diversità delle posizioni assunte in rapporto alla rivoluzione costituzionale, che fu un evento scatenato dalla società, non dal clero.

Nota Arjomand (p. 178) che il costituzionalismo fu un movimento contro l'assolutismo della monarchia qâjâr, i cui iniziatori "chiamarono gli 'ulamâ' ad esercitare la propria autorità religiosa indipendente e ad assumere la guida della Nazione" che la monarchia non aveva saputo difendere dagli stranieri (p. 179). Quanto alla Nazione, essa "era concepita non altrimenti che come comunità dei credenti shî'iti" (ivi). Si trattava di prenderne la guida e di difenderla "contro l'imperialismo degli infedeli" (ivi); il costituzionalismo era visto come un modo per invertire la tendenza in atto. Si noterà un punto importante che troveremo nella Rivoluzione del 1979: il convergere delle istanze nazionaliste, patriottiche, con la religione shî'ita.

Considerando la dialettica da sempre in atto, sotto i Qâjâr, tra clero e Stato, ciò avrebbe dovuto indurre le alte gerarchie clericali a prendere l'iniziativa; tuttavia ciò colse il clero impreparato, perché si trattava di un evento "nuovo nella teoria e inusuale nella pratica" (ivi). La novità divise perciò un clero non preparato ad affrontarla; Arjomand (pp. 179-180) nota così che esso si divise in quattro correnti il cui atteggiamento poteva sfumare progressivamente dall'una all'altra, anche perché gli 'ulamâ' non avevano idee precise sul movimento costituzionalista.

Ci furono dunque i tradizionalisti opposti a qualunque innovazione, peraltro senza molto seguito nel popolo; e ci furono gli anti-costituzionalisti che si schierarono a fianco della monarchia, guidati da Fazlullâh Nûrî,¹⁸⁶ perché la secolarizzazione avrebbe rappresentato un attentato ai loro interessi, e la consideravano un veicolo d'immoralità nei costumi; costoro fiancheggiarono il colpo di Stato del 1908 e il breve ritorno dell'autocrazia (cfr. nota 186, *supra*).

Ci furono poi gli 'ulamâ' convinti della necessità della riforma costituzionale a difesa della sovranità nazionale, tuttavia ansiosi di mantenere le proprie prerogative nel campo giudiziario: l'amministrazione della giustizia in base alla shari'a è sempre stata un fondamento del potere clericale. Nota Arjomand che questa loro riserva non è mai stata ben compresa, come pure il riconoscimento che essi ottennero, di poter esercitare questo proprio ruolo nell'Assemblea parlamentare (*Majlis*).

Ci furono infine coloro che, pur coscienti di questo problema, ritenevano inevitabile e accettabile il sacrificio delle proprie prerogative pur di rafforzare la nazione shî'ita iraniana (cfr. anche pp. 182-183: l'indipendenza dello Stato è comunque garanzia della sopravvivenza dell'Islam). Molti di questi ebbero un ruolo nelle modernizzazioni dei decenni seguenti (Arjomand, p. 181); a me interessa tornare a sottolineare l'inscindibilità di Nazione e religione che nasce per il doppio rifiuto, cultural-religioso ed economico-sociale dell'imperialismo europeo che aveva seriamente danneggiato il Paese per il vassallaggio al quale lo aveva ridotto la corrotta e inefficiente gestione dei Qâjâr. Il nazionalismo era chiaro nelle parole di uno dei loro rappresentanti, Khalkhâlî, sia nei termini dell'indipendenza dal dominio straniero, sia in quelli dell'interesse economico del Paese.

Nota la Keddie (*Qajar Iran*, cit., p. 46) che dal 1890 al 1912, e di nuovo tra il 1960 e il 1979, i movimenti furono caratterizzati dalla cooperazione "inusuale nella storia mondiale" tra "mercanti secolaristi ed elementi clericali dell'opposizione ("ulama elements of the opposition")" nonostante l'incompatibilità degli obbiettivi che portarono alla rottura dopo la vittoria del movimento. Il punto è, come segnalato sopra a proposito della citazione da Arjomand pp. 182-183, che le riforme erano necessarie per rafforzare lo Stato, perché il malessere economico, sociale e culturale, nasceva precisamente dall'ingerenza dell'Europa e dal suo sfruttamento del Paese, possibile soltanto per la debolezza dell'Iran. Anche i modernisti, che volevano uno Stato competitivo in un mondo ormai cambiato, convergevano nell'esigenza rivoluzionaria, per il momento soltanto costituzionalista. Queste forze disparate ma convergenti percorreranno l'Iran per tutto il XX secolo, ed è perciò che la Rivoluzione del 1979 può esser vista (e di fatto lo è) come il culmine di un processo che inizia sotto i Qâjâr e non ha alcuna ragione di venir meno sotto i Pahlavî, perché non vengono meno le fondamentali ragioni che alimentano il disagio.

Nota comunque Lahidji a p. 133, che il ruolo degli 'ulamâ' non deve essere sopravvalutato, in quanto essi agirono soltanto in reazione ad un movimento iniziato da altri; il loro desiderio era limitare il potere del

¹⁸⁶ Su Nûrî, che temeva il nuovo in nome dei costumi tradizionali, cfr. Arminjon, cit., pp. 68-70. Nûrî fu impiccato per omicidio nel 1909, in un momento nel quale i costituzionalisti avevano ripreso il controllo dopo il colpo di mano dello Shâh con la sua Brigata Cosacca, nel 1908; cfr. Keddie, *Qajar Iran*, cit., pp. 59-61.

Sovrano.¹⁸⁷ In particolare, essi non iniziarono il movimento, vi parteciparono con l'intento di adeguarne gli esiti alla dottrina shī'ita e soprattutto con l'intenzione di aumentare il proprio prestigio a scapito di quello dello Shâh. Tuttavia la loro presenza nel movimento fu una richiesta popolare (p. 136); essi non avevano le idee chiare ma erano tanto attratti quanto intimidati dai propri seguaci (p. 138). Si ricorderà, ne abbiamo già parlato, che il clero minuto viveva a stretto contatto con il popolo, e da ciò ricavava il proprio relativo potere.

Quanto a Fazlullâh Nûrî, egli riuscì a far approvare un emendamento secondo il quale le leggi dell'Assemblea, il Majlis, avrebbero dovuto essere in accordo con i principi dell'Islam.¹⁸⁸ Secondo Nûrî, non poteva essere obbligatorio obbedire all'Assemblea; obbligatorio è soltanto obbedire a Dio, al Profeta, all'Imâm, e agli 'ulamâ' che lo rappresentano (Lahidji, p. 147). Anche Lahidji nota inoltre (p. 143) che lo "scontro con i progressisti" divise gli 'ulamâ', che non avevano idee chiare su ciò che si andava dibattendo, in favorevoli e contrari alla riforma. In ogni caso, oltre ai soliti anatemi contro i Bâbisti -ormai sinonimo di eretici rivoluzionari- doveva esser chiaro che la Legge sacra doveva avere la precedenza su tutto.

Finalmente, si deve tener presente che il nervo scoperto degli 'ulamâ' nei confronti della possibile secolarizzazione, riguardava l'esercizio del potere giudiziario, loro appannaggio che veniva messo a repentaglio dall'avvento di un Codice Civile e Penale. Non avevano torto, perché fu poi quel che accadde ai tempi di Reza Khân.

Nel pieno dei travagli iraniani, venne la prima Guerra mondiale che peggiorò la situazione.¹⁸⁹ L'Iran, sofferente per l'imperialismo predatorio anglo-russo, pur restando neutrale, era naturalmente divenuto filo-germanico; e truppe turche, alleate dei Tedeschi, entrarono nel suo territorio, mentre i Tedeschi distribuivano armi alle tribù; la risposta fu l'invasione anglo-russa. Poi però ci fu la Rivoluzione Sovietica, e le regioni caspiche del confine, con l'appoggio bolscevico, raggiunsero una momentanea indipendenza; nacque la Repubblica Socialista Sovietica del Gîlân (1920). Nel frattempo un trattato del 1919, ottenuto con la corruzione, aveva messo praticamente l'Iran nelle mani degli Inglesi che progettavano, con lo smembramento dell'Impero Ottomano, un proprio grandioso dominio coloniale, dal Mediterraneo e dal Medio Oriente all'India.¹⁹⁰

L'Iran era stato tra l'altro umiliato a Versailles, dove era stata chiusa la porta ad una sua delegazione che chiedeva la riparazione dei danni subiti con la guerra che lo aveva visto neutrale ma invaso; ora il Paese era in preda ad una grave carestia; regnava quindi il chaos ma anche la repulsa contro gli Inglesi, padroni delle ricchezze petrolifere e appaltatori monopolisti dei più importanti servizi logistici e finanziari; il Governo sembrò quindi prendere orientamenti anti-inglesi. Nel 1921 il Colonnello Reza Khân con la sua Brigata Cosacca marciò su Tehran e assunse il governo, forse con l'appoggio inglese.¹⁹¹ Nel 1925, con uno Shâh puramente nominale e sempre in Europa dal 1923, il Colonnello prese la corona e s'incoronò Reza Shâh.¹⁹² Inizia qui la seconda parte degli eventi nella lunga vicenda che conduce alla Rivoluzione del 1979.

I sedici anni del regno di Reza Shâh (1925-1941) rappresentano, per dirla con le parole di Hamid Algar, *Religious Forces in Twentieth-Century Iran*, cit., p. 739 "un periodo di intensa ostilità verso la cultura iraniana". L'affermazione di Algar è un po' ruvida ma deve essere recepita nel suo contenuto di verità, se si vuol tentare di comprendere le ragioni (altrui) in questa vicenda che ci conduce al 1979: anche perché l'erede non fu da meno. In effetti il regno di Reza Shâh fu caratterizzato da un intenso programma di riforme il cui obiettivo era "europeizzare" l'Iran,¹⁹³ cosa che non poteva non costituire uno shock per un Paese che era sembrato a lungo estraneo al trascorrere dei tempi. D'altronde, anche nell'interesse nazionale, un Paese forte e industrializzato avrebbe rappresentato la miglior difesa contro l'aggressione economica dell'imperialismo occidentale.

Un tale programma non era comunque di facile attuazione, non soltanto per le resistenze culturali, quindi sul piano ideologico; quanto, e soprattutto, per le obbiettive condizioni del Paese sul piano economico

¹⁸⁷ Nota Arjomand, cit., p. 78, che il movimento fu essenzialmente anti-assolutista, non anti-monarchico. In questo, vorrei aggiungere, la Rivoluzione del 1979 fu diversa, fu anti-monarchica sia per ragioni "laiche" (la non rappresentatività della monarchia Pahlavi rispetto alla Nazione iraniana) che per ragioni religiose (Shī'a e monarchia non si conciliano, possono, al più, vivere di compromesso).

¹⁸⁸ Fu infine stabilito che un gruppo di cinque religiosi avrebbe dovuto esaminare a tal fine le leggi. Questo principio costituzionale non fu mai formalmente abolito, ma fu inutilmente reclamato sotto i Pahlavi, che lo ignorarono nonostante fosse rimasto sempre in vigore.

¹⁸⁹ Per le vicissitudini delle varie Assemblee elette, e per gli eventi intercorsi sino al 1919, si rinvia a Keddie, opp. cit.

¹⁹⁰ I residui brandelli del progetto si leggono nell'attuale assetto mediorientale, instabile perché artificialmente disegnato su interessi coloniali di spartizione operanti tra le due guerre mondiali e ancora poco dopo il 1945; interessi tuttora restii a prendere atto del fallimento e pronti sempre a creare nuove tensioni.

¹⁹¹ Per la Keddie, *Modern Iran*, p. 80 non sembra ci siano prove certe. Arjomand, *The Turban for the Crown*, cit. in Bibl. a p. 1341 di *Storia, etc.*, alle pp. 59-60 sottolinea l'interesse inglese ad un Iran forte dopo la Rivoluzione Sovietica. Amirhosseini, pp. 226-228 è più esplicita nell'addurre la documentazione quantomeno di un beneplacito inglese al colpo di Stato. Del resto erano stati gli Inglesi a porre Reza Khân al comando della Brigata Cosacca, che essi erano interessati a sottrarre al controllo degli Ufficiali Russi. Hambly, *The Pahlavi Autocracy. Rîza Shâh, 1921-1941*, C.H.I., 7, cit., p. 219, è altrettanto esplicito. Algar, *Islam and Revolution*, Berkeley, Mizan Press, 1981, p. 215 e soprattutto pp. 311-312 con la nota 54, fornisce certezze dell'intervento inglese, sia in base a documenti citati anche da Hambly, sia convalidando dichiarazioni al riguardo dello stesso Reza, ascoltate via radio da Khomeyni, come dichiarò lo stesso Khomeyni, ivi, p. 333, intervistato da Algar nel 1980.

¹⁹² In un primo momento, sulla scia del Kemalismo, Reza aveva optato per la proclamazione della Repubblica, ma questo aveva provocato la reazione del clero: cfr. Hambly, *The Pahlavi Autocracy*, cit., pp. 223-224. Da notare che Mossadeq, il futuro Primo Ministro della nazionalizzazione del petrolio, liquidato nel 1953 con un colpo di Stato della C.I.A., fu uno dei soli quattro membri del Majlis che votò contro l'incoronazione di Reza (Keddie, *Modern Iran*, p. 86).

¹⁹³ L'elenco delle riforme attuate nel periodo si trova in Amirhosseini alle pp. 321-328.

-mancanza di capitali privati e pubblici che favorissero lo sviluppo industriale- e sociale -enormi diseguglianze fondate sulla proprietà terriera e sul ruolo dei grandi proprietari che facevano la (propria) legge nelle campagne;¹⁹⁴ mancanza di personale qualificato. Ne conseguì che la tentata modernizzazione si risolse in un processo di centralizzazione e statalizzazione necessariamente autoritario; nell'accettazione inevitabile del potere e degli interessi dei grandi proprietari terrieri -tra i quali era lo stesso Reza;¹⁹⁵ e nell'esautorazione del clero dalla gestione della politica. Quest'ultimo processo si risolse, come vedremo, in un'ottima opportunità per il futuro del clero.

“Stato forte”, in questo quadro, significava in primo luogo ampliare e irrobustire il ruolo dell'esercito; anche perciò l'istituzione dell'obbligo di leva, che tanta resistenza trovò nel clero depauperato della folla dei seminaristi. Stato forte significava centralizzazione, quindi capacità di pronto intervento nelle periferie isolate del vasto Regno: di qui il programma di costruzioni stradali e ferroviarie sotto il Governo di Reza, una rete infrastrutturale realizzata grazie all'intervento dell'industria occidentale e poi ampiamente utilizzata, a propri fini, da Inglesi e Russi nel corso della seconda Guerra mondiale.

“Stato efficiente” significava avere un'anagrafe, un Codice civile e un Codice penale amministrati dallo Stato, non registrazioni e tribunali del clero amministrati dagli 'ulamâ'; significava educare una classe di funzionari e, in generale, di nuovi cittadini; quindi un'educazione pubblica moderna che prendesse il posto di quella coranica tradizionale, impartita dai religiosi. Stato efficiente significava anche metter fine alla semi-indipendenza tribale tramite la sedentarizzazione forzata.¹⁹⁶ Significò dunque, nella sostanza, l'uso autoritario della forza, che comportò il ruolo centrale dell'esercito nella gestione della quotidianità, con i conseguenti abusi che si possono immaginare.¹⁹⁷ Senza l'esercito, dice Hambly, cit. a p. 221, il dispotismo Pahlavî e il suo concomitante programma di “pseudo-modernizzazione”, difficilmente sarebbero stati possibili. Hambly riprende la tesi di Katouzian (ivi, in nota 15) di un processo di modernizzazione distorto; un tale giudizio avrà certamente un fondamento, resta da capire che cosa si sarebbe potuto fare con un Paese nelle condizioni sociali, economiche e culturali, quale l'Iran nel 1925, condizioni decisamente inadeguate ai tempi.

Anche il proposito di omogeneizzare culturalmente il Paese tramite il servizio di leva (Amirhosseini, p. 240) era destinato a rimanere una pretesa ideologica: come si può infatti omogeneizzare culturalmente un Paese economicamente e socialmente diviso? Anche questo aiuta a comprendere il ruolo che avrebbe poi assunto il clero; il quale clero, nonostante i colpi ricevuti, rimase sostanzialmente quietista (Hambly, p. 233) apprezzando l'atteggiamento anti-inglese di Reza (ivi, p. 234).

Atteggiamento peraltro più che altro velleitario, tant'è che si dovette poi attendere gli anni '50 per poter eliminare lo sfruttamento delle compagnie petrolifere; mentre un vero atteggiamento non ossequiente dello Shâh in occasione della seconda Guerra mondiale e in rapporto con la mancata espulsione dei Tedeschi, portò all'espulsione di Reza da parte degli Inglesi nel 1941.

Con la modernizzazione sotto la spinta dello Stato, iniziò a formarsi anche una nuova imprenditoria dedicata ad “alti, rapidi e sicuri profitti” (Hambly, p. 230) ma anche una nuova mano d'opera specializzata e nuove attività intellettuali.¹⁹⁸ Emersero i profittatori di regime, non soltanto imprenditori, ma anche Ufficiali e funzionari corrotti al centro di un processo di “modernizzazione” costruito artificialmente sulla centralizzazione e la statalizzazione, nella quale le dichiarazioni d'intento non generavano di certo cambiamenti politici e socio-economici.¹⁹⁹

In questo quadro è interessante esaminare il nuovo ruolo che si trovò a rivestire il clero, estromesso, come abbiamo notato di sfuggita, dal proprio vecchio ruolo nella gestione politica. Reza, come nota Amirhosseini a p. 304, non fu mai *contro* il clero: egli era semplicemente contrario ad ogni condivisione sia pure dialettica, con gli 'ulamâ', del gioco politico, così come l'aveva ereditata dai Qâjâr. Limitato alla sfera religiosa, fu paradossalmente in ciò, in questa esclusione dalla politica, la radice del potere *politico* che il clero si trovò a gestire negli ultimi quindici anni della dinastia Pahlavî, al tempo di Muhammad Reza.

¹⁹⁴ Cfr. Lambton, *Landlord and Peasant*, cit., pp. 181-193.

¹⁹⁵ La vendita delle terre statali non coltivate si risolse in un accaparramento da parte dei grandi proprietari terrieri, degli Ufficiali e dei funzionari (Keddie, cit., pp. 96-97).

¹⁹⁶ Nota Amirhosseini, p. 276, che c'era un giustificato timore nei confronti del separatismo delle tribù. In effetti l'unificazione sotto i Qâjâr, dopo lunghe lotte tribali, non era stata che un attento gioco di compromessi e alleanze con le tribù stesse; lo Stato, dopo il periodo safavide, era tutto da costruire; non si deve mai dimenticare la situazione anacronistica che si era incancrenita sotto i Qâjâr. La popolazione tribale, che all'ascesa di Reza rappresentava il 25% di quella iraniana, negli anni '70 si era ridotta all'1% (Amirhosseini, p. 69).

¹⁹⁷ Amirhosseini, cit., p. 232: “sia nella Capitale che nelle provincie, il potere reale apparteneva all'autorità militare, i Governatori civili essendo null'altro che figure di facciata”.

¹⁹⁸ Arjomand, *The Turban for the Crown*, a p. 70 parla di crescita delle imprese di costruzione e con esse di ingegneri e avvocati, gente collusa con la famiglia reale; e di una crescita elefantica dell'apparato burocratico (cfr. anche Keddie, p. 89). Amirhosseini (p. 294) nota che la creazione del servizio di leva dal quale non erano esentati i seminaristi, provocò la massiccia fuga di questi verso i nuovi impieghi statali. Quanto all'intervento dello Stato in agricoltura, esso aveva portato alla creazione di vari monopoli statali su vari generi (Lambton, p. 184; Arjomand, p. 63) e con ciò di ulteriore burocrazia. Keddie (p. 87 e p. 95) ricorda lo sfruttamento della mano d'opera femminile e infantile nella fiorente industria del tappeto, oggetto di esportazione: il costo gravava sui poveri (era in vigore il divieto di sciopero) mentre il profitto arricchiva i ricchi. Si formarono in Iran due culture: quella dei ceti medio-alti, occidentalizzati perché beneficiari dei cambiamenti portati dalla “modernizzazione”; e quella del popolo e dei *bâzârî*, che guardavano agli 'ulamâ' (Keddie, p. 102).

¹⁹⁹ “Le riforme borghesi non cambiarono fondamentalmente le strutture della società iraniana o le strutture dei rapporti sociali” (Amirhosseini, p. 261).

I rapporti di Reza con il clero furono inizialmente improntati a cautela; e il clero, a sua volta, nonostante gli evidenti motivi d'insoddisfazione, fu quietista; anzi, come già detto, apprezzò l'atteggiamento anti-inglese del nuovo Shâh, il quale divenne esplicitamente anticlericale soltanto dopo la sua visita ad Atatürk nel 1934 (Arjomand, p. 82). L'alto clero, a sua volta, progressivamente estromesso dalla possibilità di fare politica *nella* società (sottrazione dell'insegnamento, dei tribunali sharaitici, delle attività notarili, etc.) con una autonomia circoscritta nella *Hawza al-'ilmia*,²⁰⁰ era divenuto una realtà a sé, caratterizzata da una forte endogamia, una quasi-casta fortemente endogena, autosufficiente grazie al provento delle inalienabili tasse religiose e completamente distinto da ogni forma di intellettualità secolare (Arjomand, p. 83). In tale separatezza esso rimase sempre sostanzialmente quietista²⁰¹ sino alla morte del *marja'i taqlid* Borûjerdî nel 1961 (Arjomand, p. 84) che della *Hawza* era stato un riorganizzatore.²⁰²

Questo non significa che Reza non dovette affrontare scontri, anche duri, con gli 'ulamâ' (Amirhosseini, p. 263); particolarmente violenti -con l'intervento dell'esercito che mitragliò la folla- quelli conseguenti sull'abolizione obbligatoria del velo femminile (come in Turchia) nel 1935 (ivi, pp. 278-293); un atto che Reza giudicava necessario per "entrare nella civiltà" (ivi, p. 293). Ci furono morti e feriti, nonché l'arresto degli 'ulamâ' (ivi, p. 268). La legge, come tale, non fu mai approvata; rimase tuttavia come disposizione alla polizia di togliere il velo alle donne che fossero comparse velate in pubblico (ivi, p. 292). Il risultato fu che molte donne non uscirono più di casa e molte ragazze non frequentarono più la scuola.

Reza usò dunque anche la violenza nel tentativo di sradicare la cultura islamica dell'Iran, da lui considerata causa dell'arretratezza del Paese; la sua concezione occidentalizzante che fece dell'Iran "ufficiale" soltanto una parodia dell'Occidente, fu proseguita dal figlio Muhammad Reza, salito al trono dopo la forzata abdicazione di Reza imposta dagli Inglesi nel 1941.²⁰³ Il 1979 ne segnò il capolinea.

Per ciò che a una logica razionalista può apparire come eterogenesi dei fini, frutto del caso; e che nella logica del destino può apparire come ritorno del rimosso; ma che a una logica politica sembra piuttosto un calcolo malaccorto delle forze in gioco al momento di attuare una politica di forza; la scelta dei Pahlavî di estromettere la religione dal quadro politico duale sul quale avevano galleggiato i Qâjâr, si rivelò lo strumento perfetto per armare la religione come forza politica rivoluzionaria.

Come nota Amirhosseini a p. 264 "il luogo della religione non fu più lo Stato o la società politica, fu piuttosto la società civile"; e come nota Arjomand a p. 83, negli anni '70 il clero non aveva più, come la Corte, legami sociali e politici; in tale sua alterità si potenziò quindi come elemento rivoluzionario;²⁰⁴ anche perché mi permetto di aggiungere, se il luogo della religione era la società civile, la società civile era in ebollizione. Accadde allora, proseguendo le osservazioni ai Amirhosseini ad loc. cit., che "il nuovo luogo individuato per la religione, e la partecipazione di massa alla religione (corsivo mio) misero la ierocrazia shî'ita in grado di politicizzare i sacri simboli della religione, e di trovare in questi sacri simboli il fondamento del supporto sociale".

Questa è un'osservazione molto importante sulla quale dovremo tornare a proposito dell'opera ideologica di Khomeyni, o, se vogliamo, dell'intelligenza politica con la quale imbastì il suo discorso religioso; perché non essere più in alcun modo connessa con lo Stato, ed essere il luogo principale nel quale la società civile -che non si riconosceva nello Stato- potesse riconoscersi in presenza di uno Stato vessatorio, asservito ad interessi esterni ed estraneo alla cultura del Paese, costituì la forza della religione e, con essa del clero. Le forze in campo erano tre: lo Shâh, con il mondo di interessi che ruotava attorno alla sua politica; il popolo e il clero. Con il clero estraneo alla politica dello Stato, lo Shâh era a confronto diretto con il popolo: se lo inimicò, e lo consegnò al clero. La crisi della sua politica fu nel non riuscire a creare forze sociali alternative valide, stretto com'era tra l'asservimento a interessi stranieri che sfruttavano il Paese, la solidarietà con la grande proprietà terriera della quale faceva parte, e l'insignificante strato di burocrazia e "industriali" di regime, il suo potere era una costruzione fragile e avulsa dal Paese che non avrebbe potuto sopportarne la protesta, una volta che questa avesse trovato un'ideologia unificante. La borghesia di burocrati e speculatori fiorita con il regime non poteva

²⁰⁰ Letteralmente il territorio della scienza (religiosa) cioè il complesso di edifici della città di Qom, con le sue strutture religiose ed educative. Sull'organizzazione al tempo dei Pahlavî, cfr. Amirhosseini, pp. 259, sgg.

²⁰¹ Per le ragioni addotte dalla Arminjon, cit., p. 390, il termine quietista, qui sovente usato (come lo è da altri) è improprio se riferito al significato originale, cattolico, del termine; tuttavia ritengo che sia chiaro, per chi legge, il suo significato nel presente contesto, che è poi il significato corrente assunto ormai dalla parola.

²⁰² Non soltanto: nel 1953, dopo il golpe della C.I.A. e il defenestramento di Mossadeq, il clero favorì il rientro di Muhammad Reza che era fuggito in Italia. Il fatto è che il clero temeva la crescita del Tudeh, il Partito Comunista Iraniano che dava voce all'esasperazione popolare per la politica economica dello Shâh (Arjomand, p. 72 e p. 85) con il suo corrotto ambiente di profittatori al soldo degli U.S.A. *I percorsi della politica non sono mai lineari: in apparenza.*

²⁰³ Uno specchio dell'arroganza occidentale in quel frangente -e per arroganza intendo soprattutto la presunzione ottusa di poter tutto disporre nei Paesi assoggettati- fu la "brillante idea" (poi abbandonata, ma comunque pensata) degli Inglesi, che si erano posti l'eventualità di restaurare i Qâjâr (Algar, *Religious Forces, etc.*, cit., p. 744). L'Iran, anche in virtù dei suoi ingenti giacimenti petroliferi, era pensato come una marionetta della quale poter tenere i fili. I Paesi colonialisti, ancor oggi, non sembrano in grado di valutare il lungo risentimento generato dalle loro sopraffazioni.

²⁰⁴ Al di là della propria visione essenzialmente religiosa, sembra di poter intravedere in questa esperienza vissuta dal clero shî'ita il fondamento delle certezze che spingono Khomeyni, nella lettera a Gorbaciov, a contrapporre la solidità della rivoluzione iraniana alla crisi di quella sovietica.

costituire uno scudo adeguato al di là delle repressioni poliziesche; non c'era, in altre parole, *una forza sistemica di interessi sociali* in grado di mantenere al trono il secondo dei Pahlavî (cfr. Arjomand, *The Turban for the Crown*, cit., p. 111).

Muhammad Reza non fu sconfitto in battaglia, non fu scaraventato dal trono con la violenza: se ne andò prudentemente da cittadino qualunque prima di esser messo alla porta. Era il nemico ma non fu un ostacolo, era ormai il nulla, l'insostenibile leggerezza del regime Pahlavî svanì nell'aria, non dopo aver sparso inutile sangue. Piaccia o non piaccia ai critici della Rivoluzione (che tuttavia non ha instaurato il Paradiso in terra dell'Imâm-Mahdî) lo Shâh fu espulso come corpo estraneo dalla società civile; una politica che non sappia fondare un patto sociale e un sistema di alleanze nella società, non può resistere a lungo, anche l'esercito si stanca di sparare. Rimase il clero, vecchia/nuova forza riportata alla verginità da oltre mezzo secolo di assenza forzata dalla gestione del potere ma che, come vedremo, non era rimasto passivamente a guardare l'evoluzione della società, del pensiero e della cultura; al contrario era andato evolvendo, soprattutto con Khomeyni, verso una *modernità* che soltanto lo strabismo occidentale ha potuto considerare arretratezza e oscurantismo.

Gli anni di Muhammad Reza furono anni di progressivo scollamento tra il regime e gli iraniani, nei quali il giovane Shâh si mostrò subito tanto egualmente autoritario, quanto assai meno capace rispetto al padre.²⁰⁵ Salito al trono quando il Paese era sotto l'occupazione anglo-russo-statunitense, si mostrò subito ignorante, incapace, dedito essenzialmente alla vita del play-boy;²⁰⁶ salvo attribuirsi la "riconquista" (in un bagno di sangue) delle regioni secessioniste che si erano date regimi popolari.²⁰⁷

L'episodio più importante, nel corso del suo regno caratterizzato dall'apertura all'invasione delle merci occidentali che mise in crisi l'economia iraniana,²⁰⁸ fu la nazionalizzazione del petrolio ad opera di Mossadeq, presto liquidato da U.S.A. e Gran Bretagna con il golpe della C.I.A. del 1953, dopo che lo Shâh era fuggito dal Paese. Da quel momento la monarchia divenne sempre più tributaria della non disinteressata protezione statunitense.²⁰⁹ Da notare che l'alto clero, preoccupato per il comunismo e per la secolarizzazione, mantenne un atteggiamento quietista e sostanzialmente favorevole allo *status quo*; un atteggiamento che ebbe termine con l'inizio degli anni '60. D'altronde fu precisamente la repressione dei movimenti sia di sinistra che liberali, ciò che rese determinante in seguito il ruolo del clero come luogo di coagulo delle ideologie rivoluzionarie.²¹⁰

Il punto di svolta, che portò alla progressiva presa di coscienza rivoluzionaria dell'intero Paese, va situato dunque nei primi anni '60 quando, davanti alle conseguenze sociali delle "modernizzazioni" dello Shâh, di fatto un favore alla grande proprietà terriera iraniana e all'industria U.S.A., due fattori che fecero scattare l'equazione tra occidentalizzazione e sfruttamento, gli intellettuali iniziarono ad orientarsi verso il ritorno all'identità culturale iraniana:²¹¹ ciò che segnò la riconsiderazione dell'Islam shî'ita del quale venne in evidenza la radice messianica, rivoluzionaria ed egualitarista. Su questo punto è indispensabile ricordare l'idealizzazione che ne fece Sharî'a'tî con il suo concetto della "Shî'a di 'Alî" contrapposto alla "Shî'a dei Safavidi", cioè alla Shî'a strumentalizzata ai fini del dominio.²¹²

²⁰⁵ Per gli eventi del regno di Muhammad Reza si rinvia a Hambly, cit., pp. 244-293; e a Keddie, *Modern Iran, etc.*, cit., pp. 104-213.

²⁰⁶ Hambly, cit., pp. 244-245.

²⁰⁷ *ivi*, p. 249.

²⁰⁸ Keddie, cit., p. 118. Si calcola che nel 1950, soltanto l'1% della manodopera fosse impiegata nell'industria; le grandi fonti d'occupazione erano costituite dall'estrazione petrolifera, in mano agli Inglesi; e dalla fabbricazione dei tappeti. Il periodo fu caratterizzato dai problemi sociali dell'inurbamento, dalle agitazioni nelle campagne, e da quelle dei *bâzârî*.

²⁰⁹ *ivi*, p. 132; Hambly, p. 266.

²¹⁰ Keddie, p. 135. Da notare che il clero, con Borîjerdî -il solo *marja'*- aveva contribuito al fallimento della riforma agraria sul finire degli anni '50 (*ivi*, p. 139; Hambly, p. 277) dunque si presentava all'inizio degli anni '60, che vedono l'apogeo della politica personalistica dello Shâh ormai strumento degli interessi U.S.A., come un elemento per nulla rivoluzionario.

²¹¹ Keddie, pp. 188-189. Arminjon, a p. 114, sottolinea l'improvviso cambiamento degli intellettuali nel 1961: da anticlericali che erano, essi tornarono a considerare le radici islamiche "per l'intensificazione del dispotismo monarchico e la sua dipendenza dall'occidente, nonché per i problemi socio-economici", cosicché il nuovo ruolo politico degli "ulamâ" non deve essere ritenuto anacronistico (p. 115). Il 1963 fu inoltre l'anno del brutale e sanguinoso attacco delle forze dello Shâh alla città di Qom, in risposta alla dura presa di posizione di Khomeyni contro la cosiddetta "Rivoluzione bianca" sottoposta a referendum dallo Shâh, e al successivo violento attacco che invocava la rimozione del Governo. La madrasa nella quale insegnava Khomeyni fu assalita dai paracadutisti, ci furono morti e altre violenze. Quegli eventi sono ricordati nel Preambolo della *Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran*, come primo atto della Rivoluzione.

²¹² Si vedano le pp. 163-165 di H. Algar, *Roots of the Islamic Revolution in Iran*, Oneonta, Islamic Publication International, 2001; si vedano inoltre, *ivi*, le pp. 85-117, nelle quali vengono messi in luce tanto il ruolo, quanto i limiti, dell'opera di Sharî'a'tî negli sviluppi dell'ideologia rivoluzionaria. Tanto Sharî'a'tî, quanto, per altra via e con ben altro spessore, Khomeyni, recuperano la valenza rivoluzionaria originaria della Shî'a; Sharî'a'tî lo fa tuttavia con una *oversimplification* che rasenta il falso storico. Di Sharî'a'tî (cit. in Bibl. a p. 851 di *Storia, etc.* e al quale si è fatto un breve cenno *ivi*, alle pp. 832-833) si deve certamente ricordare l'influenza sul processo di modernizzazione della dottrina shî'ita: cfr. S.A. Arjomand, *Traditionalism in Twentieth-Century Iran*, in *From Nationalism, etc.*, cit., alle pp. 212-213. Il testo di Al-i Ahmad, *Occidentosis*, è stato tradotto da R. Campbell, con Intr. e note di H. Algar, per la Mizan Press di Berkeley nel 1984. L'articolo di Arjomand citato, segue il processo di ideologizzazione dell'Islam negli anni '60 e '70 come fenomeno diffuso di *modernizzazione* della dottrina che assume le forme di una *proposta globale per la società iraniana*, in opposizione al tentativo di occidentalizzazione operato da parte dello Shâh e ai suoi esiti negativi per il Paese. Arjomand intende porre in evidenza come il fenomeno della modernizzazione sia avvenuto nell'ambito di una rinascita del tradizionalismo; un fatto per nulla contraddittorio culminato con la straordinaria torsione dottrinale della Shî'a operata da Khomeyni. Questa rinascita del tradizionalismo è da lui documentata con numeri impressionanti relativi alla crescita delle pubblicazioni religiose, delle moschee e delle associazioni religiose che riunivano i ceti medio-bassi dei rappresentanti dei mestieri (le *ghilde*) o le comunità degli inurbati; di qui (p. 218) uscì la folla immensa che invase le piazze nei giorni rivoluzionari del 1978. Si noti la costante sociale della ribellione in Iran, sin dai tempi delle antiche confraternite sùfi e delle loro "eresie". Arjomand afferma che le classi

Anche il clero quindi, dopo la morte di Borûjerdî, ritenne fosse venuto il momento di prendere atto delle esigenze dei tempi; secondo Arminjon (p. 123) a ciò non dovettero essere estranei i colloqui dottrinali tra gli 'ulamâ' e i membri del Tudeh in occasione del comune soggiorno forzato nelle carceri dello Shâh.²¹³

La concezione che si fece strada, di *un Islam da intendere come ideologia globale per la gestione della società*, portò il clero allo studio dei problemi economici e sociali e ad aprirsi al dibattito sull'attualità, cosicché la *Hawza* divenne un centro in grado di attrarre a sé l'interesse delle giovani generazioni e l'attenzione non benevola dello Shâh. In altre parole, si assistette ad una modernizzazione della Shî'a²¹⁴ e, per inevitabile riflesso, ad una modernizzazione della *dottrina*, che è ciò che maggiormente interessa queste note, suscitate, come si ricorderà, dall'osservazione di Roy sull'apparente contraddittorietà della Rivoluzione iraniana. Siamo quindi giunti a parlare del suo *leader* e della Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran da lui voluta, la cui genesi, come nota Rasekh a p. 179, va vista nei decenni del dominio occidentale dell'Iran.

La figura di Khomeyni non va vista soltanto sotto il profilo della sua azione politica, decisiva in quanto è lecito chiedersi se la rivoluzione islamica avrebbe mai potuto compiersi senza di lui. Quale che possa essere il giudizio sulla sua opera di teosofo, di 'arif, a me sembra che su questo aspetto ci si debba soffermare per comprendere la forza delle convinzioni che ne fecero il *leader* di una rivoluzione al tempo stesso shî'ita e iraniana, una rivoluzione nella quale i due aspetti sono *inscindibili*.²¹⁵ Infatti soltanto lui, non gli intellettuali -con l'eccezione di Sharî'atî che aveva ben compreso il ruolo rivoluzionario latente nell'anima profonda della Shî'a- seppe dare un'ideologia unificante al malessere di un Paese lungamente sottoposto a regimi eterodiretti; e lo fece cogliendo nella complessa e contraddittoria tradizione shî'ita gli elementi dottrinali in grado di costruire il fondamento ideologico della ribellione.

In tal senso egli operò anche una svolta nel pensiero religioso shî'ita, sulla quale dovremo soffermarci: se non altro perché queste note nascono dal tentativo di offrire, se non una risposta, quantomeno il materiale sul quale elaborare una possibile risposta al quesito di Roy.

medie premevano per la formazione di una ideologia islamica (p. 219); aggiunge poi (p. 220) che il tradizionalismo delle masse fu il prodotto dell'opera degli intellettuali, ciò che mi lascia perplesso perché di norma sono gli intellettuali a fiutare gli odori del momento, non le masse ad entusiasarsi e a fare le rivoluzioni per dei libri. Inoltre, anche se la cosa può valere per Al-i Ahmad, ammiratore di Khomeyni del quale riproduse il discorso del 1964 contro la concessione dell'immunità diplomatica ai cittadini U.S.A. operanti in Iran (un gran numero di tecnici, lobbisti, consiglieri, etc.; cfr. Keddie, *Modern Iran*, p. 365 in nota 55) non è facilmente estensibile a Sharî'atî che, anzi, da Khomeyni fu attaccato (ivi, p. 207 e p. 365 in nota 55). La Keddie, ivi, p. 207, sostiene inoltre che è troppo presto per valutare l'influenza di Sharî'atî sulla Rivoluzione, anche perché la pubblicazione delle sue opere è ancora incompleta; alle pp. 207-208 ne sottolinea la conoscenza soltanto schematica dell'Occidente unitamente a imprecisioni e mancanza di analisi della storia iraniana e della teologia shî'ita. Certamente è singolare che egli pensi possibile sostituire l'Imâm occultato con uno eletto dal popolo (sic: p. 208). In comune con Khomeyni egli ha comunque l'idea di un "governo del saggio": idea tutta platonica che, del resto, permea il pensiero politico islamico, in particolare shî'ita, sin dal tempo di al-Fârâbî. Khomeyni, uomo sicuramente di grande sensibilità politica, temeva che il pensiero di Sharî'atî potesse essere causa di divisione tra gli 'ulamâ', che egli si sforzava di unificare nella causa rivoluzionaria in quanto solo corpo sociale in grado di condurla con successo (Keddie, p. 365 in nota 55).

²¹³ Questo era già stato affermato da Arjomand (fonte di molte osservazioni della Arminjon) a p. 97 di *The Turban for the Crown*, cit.

²¹⁴ Nota Algar, *Religious Forces in Twentieth-Century Iran*, p. 750 che la morte di Borûjerdî non diede luogo soltanto alla ricerca di un successore nella *marja'ya*, ma anche allo sforzo di razionalizzare e rendere efficiente la carica. Si parlò anche di una *marja'ya* collettiva fondata su *mujtahidûn* diversamente specializzati nei campi dottrinali economici e sociali; e della possibilità di pensare l'Islam come un sistema di vita, come ideologia. Il nuovo interesse per la *creazione di una ideologia* (corsivo mio) islamica, è segnalato da Arjomand (*The Turban, etc.*, cit., p. 97). Keddie, *Modern Iran*, p. 188, a proposito della messa in questione del processo di occidentalizzazione da parte di Al-i Ahmad nel suo *Occidentosis* -una testimonianza vivida del malessere, più che non un solido testo critico, per il quale può essere interessante l'introduzione di Algar alla traduzione inglese edita da Mizan- osserva il cambiamento di clima culturale dello stesso clero con riferimento alla richiesta, da parte di Bâni Sadr, della nazionalizzazione dell'industria *in nome del Corano* per il quale la proprietà appartiene soltanto a Dio; e insiste che la risposta popolare fu ben altrimenti ampia rispetto a quanto accadde con la medesima richiesta avanzata dalla sinistra in nome del marxismo. Arminjon, pp. 122, sgg., ricorda l'opera, innanzitutto teorica, di Muhammad Bâqir al-Sadr per il rinnovamento dell'insegnamento religioso, che non poteva più prescindere dal prendere in considerazione l'economia e la società, e quindi doveva dotarsi di una propria dottrina su questi campi disciplinari. In questo generale risveglio alla realtà si deve inserire l'opera determinante di Khomeyni (che vedremo più diffusamente *infra*). La Arminjon nota anche (p. 126) che la trasformazione della fede shî'ita in ideologia globale, pur nascendo dal tradizionalismo, rappresenta di fatto un singolare fenomeno di modernizzazione (un *fatto* che non sembra essere recepito dalla critica volgare farcita di stereotipi occidentali). Come nota giustamente la Arminjon, non siamo affatto in presenza di una Shî'a tradizionale, ma di una sua *nuova e originale* accezione. L'opera di ammodernamento nell'insegnamento da parte di Muhammad Bâqir al-Sadr è illustrata dalla Arminjon alle pp. 131-144; su di lui si vedano inoltre i due articoli di J. Walbridge e T. Aziz in *The Most Learned of the Shi'a*, citt. in Bibl. rispettivamente a p. 1353 e 1341 di *Storia, etc.* Dal primo segnale, alle pp. 137-138 l'interessante critica all'economicismo dell'Occidente, in risposta al quale Bâqir al-Sadr sottolinea l'importanza di considerare l'elemento economico non disgiuntamente dalle esigenze etiche generali di una dottrina religiosa, nella fattispecie l'Islam. Dal secondo, alle pp. 144-146, segnalo il concetto innovativo della *marja'ya* come istituzione centralizzata, non come prerogativa individuale; e come istituzione con il compito di difendere l'Islam, *conseguentemente intesa come successione al Profeta in qualità di centro di guida della umma*. In entrambi i casi è evidente la presenza di una *radicale* modernizzazione intesa come risposta *islamica* alla sfida dell'Occidente: l'Islam viene riproposto come *ideologia alternativa* per la gestione della società *moderna* rispetto ad un Occidente portatore di squilibri.

²¹⁵ H. Algar, *La funzione dello gnostico e del politico nella personalità e nella vita dell'Imam Khomeini*, www.al-islam.org, afferma che Khomeyni aveva una visione che trascendeva la politica, tuttavia dominandola e abbracciandola; onde l'opera di rivoluzionario non fu che uno sviluppo successivo della sua formazione nello 'irfân. La vittoria della sua rivoluzione, sostiene Algar, non fu frutto di astuzia politica (per verità, noto, come politico fu molto abile) ma da una visione che andava oltre la congiuntura, visione che gli derivava dalla sua formazione spirituale ed etica.

Khomeyni nacque nel 1902; aveva cinque anni quando suo padre fu ucciso per aver preso le difese dei poveri contro le angherie dei grandi proprietari terrieri.²¹⁶ In gioventù, negli ultimi anni del Regno qâjâr e nel tempo di Reza Shâh, fu testimone della triste condizione dei poveri in Iran, come egli stesso racconta oppressi e derubati dalle autorità governative e dai grandi proprietari, maturando quel senso della giustizia sociale che accompagnò tutta la sua opera.

Fu testimone anche dei soprusi portati dall'invasione russa della sua città, Khumayn; in queste esperienze maturò la propria visione politica di un giusto governo islamico come rimedio all'oppressione, al disordine sociale e alla debolezza di un Paese esposto alla dominazione straniera nel corso delle due guerre mondiali.²¹⁷ I suoi studi a Qum iniziarono nel 1922, l'anno dell'arrivo dell'Âyatollâh 'Abd al-Karim Ha'iri Yâzdi la cui opera appassionata e prudente (fu sicuramente un quietista, ma per motivi di prudenza politica nel tempo di Reza Shâh) fece rivivere la *Hawza*, a partire dalla sua situazione economica.²¹⁸ Come afferma Algar (*Breve biografia*, cit.) Khomeyni fu "un prodotto di Qom": là egli venne iniziato allo '*irfân* da Mîrzâ 'Alî Akbar Hakîm Yâzdi, che era stato allievo di Sabzawârî († 1872) autore dello *Shârh-i Manzûm*. Si inserì così nel filone della rinascita del pensiero di Mollâ Sadrâ, apertosi nel XIX secolo; successivamente si addentrò nel pensiero e nell'opera di Ibn 'Arabî avendo convinto l'Âyatollâh 'Alî Shâhâbâdî ad impartirgli lezioni di '*irfân*.²¹⁹ Shâhâbâdî, partendo dalla propria posizione di '*arîf*, aveva definito l'Islam una religione "senza dubbio politica" (Algar) e così fu per Khomeyni per il quale "gnosi e istanze politiche si fondevano" (ivi).²²⁰

Chiudo qui questo brevissimo cenno per non ripetere cose accessibili nella vastissima letteratura su Khomeyni, perché siamo giunti al punto dal quale intendo ripartire per sviluppare il mio discorso: mostrare come il pensiero politico rivoluzionario di Khomeyni sia strettamente connesso alla sua formazione di '*arîf*. Ritengo inoltre di dover ricordare al lettore quanto già segnalato, cioè che il pensiero teosofico di Khomeyni ebbe per guide, oltre a Mollâ Sadrâ e Ibn 'Arabî, anche Sohrawardî, al-Fârâbî e Avicenna.

Il suo pensiero teosofico può comunque essere affrontato, oltretutto dalle opere pubblicate, anche dal più generale studio di Ch. Bonaud che ne offre una sintesi e un'analisi preziose.²²¹

Il testo ha una breve Prefazione di J.Y. Michot che merita di essere citata, perché sottolinea tre aspetti fondamentali che emergono dalla ricerca. Il primo è che la teologia politica della Shî'a è *platonica*, cosa che non ho mai mancato di sottolineare ad ogni occasione, sin da quando parlammo di al-Fârâbî. Del resto, come abbiamo potuto constatare seguendone gli sviluppi, nella filosofia islamica (che è, poi, una teosofia) le ontologie e le cosmogonie sono quelle neoplatoniche discese dal pensiero greco-ellenistico.²²² Il secondo è che la "spiritualità" non è un astratto vagabondare tra i fumi dell'esoterismo, ma si concretizza *in terra* con una visione *politica* (si pensi alla lettera di Khomeyni a Gorbaciov). Il terzo riguarda la scelta operata da Bonaud di limitarsi ad esaminare le sole opere teosofiche²²³ di Khomeyni, una scelta che non significa ignorare il legame tra l'opera dello '*arîf* con quella del politico, anzi, mostra chiaramente come la seconda si innesti sulla prima. La sua è una scelta che nasce dal desiderio di mettere a punto le strutture di un fondamento forse trascurato in occidente, la cui ignoranza pregiudica però la possibilità di comprensione.

Nel suo *Avant-propos*, Bonaud mette in evidenza le premesse del suo studio e sottolinea (p. 21) l'indissolubilità della ricerca "spirituale" (termine che, francamente, non amo, ne userò altri) e del pensiero politico nella Shî'a; tra l'altro pone in dubbio la visione (che Scarcia definirebbe "corbiniano-nasriana") quietista della Shî'a stessa. Nota infatti Bonaud che, se la speculazione religiosa degli Imâm fosse stata priva di conseguenze politiche, essi non sarebbero stati perseguitati dai Califfi. Anche il rifiuto dell'ottavo Imâm, cooptato dagli 'Abbâsidi, di partecipare alla politica, viene visto da Bonaud come un atto politico di non compromissione con una politica considerata ingiusta (p. 22).

Sicuramente: ma colgo l'occasione per ricordare che il pensiero non veleggia nell'Iperuranio, nasce dall'esperienza e ha un rapporto ideologico con le finalità. È quindi interessante notare che strutture di pensiero apparentemente analoghe, quelle teosofiche di Mollâ Sadrâ e di Khomeyni con il secondo che si riconduce al primo, fanno del primo un conservatore, del secondo un rivoluzionario un po'.....bâbista, come sostiene Scarcia. Il fatto è che, come in tutti i sistemi emanatisti che abbiamo visto trattando delle eterodossie

²¹⁶ Prendo queste rapide note da V. Martin, *Creating an Islamic State*, London-N. York, I.B. Tauris, New Edition 2003, pp. 29, sgg.; H. Algar, *Breve biografia dell'Imam Khomeini*, Trad. di A. Zecchi, www.academia.edu; Goudarzi, M.R.-Jawan, J.A.-Ahmad, Z.B., *The Roots of Formation of Ayatollah Khomeini's Political Thought*, Canadian Social Science, 5-6, 2009.

²¹⁷ Per la biografia del giovane Khomeyni si veda S.A. Qadari, *The Life of Imam Khomeini*, Vol. One, www.en.islamic-sources.com o su www.en.imam-khomeini.ir. Questo sito ha pubblicato in pdf anche i 22 volumi dei *Sahifeh-ye Imam* (*Pagine dell'Imâm*). Ad esso si farà riferimento per altri testi che verranno citati; le edizioni in inglese sono a cura dello International Affairs Dept.

²¹⁸ Martin, cit., pp. 48-49.

²¹⁹ Martin, cit.; Algar, cit. Secondo Algar, Shâhâbâdî fu importante per la concezione che Khomeyni ebbe dell'Islam.

²²⁰ I miei riferimenti ad Algar sono alla quarta pagina del testo, le cui pagine non sono numerate.

²²¹ Ch. Bonaud, *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XX siècle*, Beyrouth, Les Éditions al-Bouraq, 1997.

²²² Si veda, in *Storia, etc.*, il secondo capitolo di *Dopo e a lato*, e, più in generale, *passim*, la trattazione dei singoli protagonisti; nonché le pagine dedicate all'Ismailismo e i riferimenti presenti nell'esposizione del pensiero di Leo Strauss, e infine quelli presenti nei capitoli dedicati all'alchimia e alla magia.

²²³ Si noterà che insisto a definire "teosofia" tutto ciò che gli Autori definiscono "gnosi". Ricordo ancora una volta che sono contrario all'uso di questo termine, soprattutto perché ad esso consegue l'attributo "gnostico" che potrebbe ricondurre mentalmente allo Gnosticismo, il quale non è un generico atteggiamento, ma un preciso fenomeno storico che ha avuto la sfortuna di essere così battezzato dagli Accademici in epoca relativamente recente (nel XVIII secolo).

dell'occidente cristiano (e dell'oriente islamico) resta sempre irrisolto -perché irresolubile nonostante i funambolismi dialettici- il rapporto tra l'Uno e il molteplice, Dio e il mondo, l'Assoluto e lo storicamente condizionato, che non può mai configurare chiaramente il distacco ontologico presupposto di una religione rivelata.

È sufficiente una leggera deviazione prospettica, una volontaria o involontaria ambiguità del linguaggio, una volontaria o involontaria reticenza dovute ad una diversa collocazione nell'*hic et nunc* storico e sociale, ed ecco che il conservatore Mollâ Sadrâ si trasforma nel rivoluzionario Khomeyni; e viceversa, naturalmente. Lo stesso accade a tutti coloro che tendono ad architettare ontologie razionali attorno al dualismo ontologico della Rivelazione:²²⁴ se il dualismo è davvero tale, la *ma'rifa* è illusione ottica; se si risolve in monismo, allora gli *'urafâ* possono moltiplicarsi.

Ho annotato ciò perché momenti di dubbio emergeranno nel corso dell'analisi; ma anche per un altro motivo. Nel sottolineare le insufficienze di alcuni altri studi sul pensiero teosofico di Khomeyni (ad esempio Moezzi accosta il pensiero di Khomeyni a quello dei Fratelli Musulmani: ma su questo è sufficiente leggere il sesto capitolo dello studio della Martin per comprendere quanto superficiale sia la tesi) Bonaud critica lo studio di Knish, "*Irfan*" revisited: *Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy*, The Middle East Journal, 46,4, 1992, che ipotizza l'autoidentificazione di Khomeyni con lo "uomo perfetto".

Ora, l'ipotesi -non necessariamente irraguardosa²²⁵- di Knish, parte da questa constatazione: "He (*scil.*: Khomeyni) always sought to buttress the Neoplatonist theoretical construct by the scaffolding of Islamic tradition, creating a *conspicuously precarious synthesis of philosophical emanationalism and religious revelation*" (corsivo mio). Ciò altro non è tuttavia, se non l'eterno rischio di tutte le teosofie neoplatoniche, che riguarda non soltanto Khomeyni. Come vedremo, su questo punto Khomeyni non è mai sicuramente inequivoco; pone sì, in più luoghi, le distanze ontologiche tra l'uomo comune, il Profeta e l'Imâm, ma poi il complesso dell'argomentazione dà adito a dubbi sulla possibilità che si possa *divenire* "uomo perfetto".

Khomeyni, dice Knish a p. 641, tenta così la riconciliazione tra la trascendenza e l'immanenza di Dio, e, facendo del cosmo una Sua manifestazione (p. 643) insegue la tradizionale figura dello "uomo perfetto" che, per la Shî'a, si identifica con l'Imâm (p. 644).²²⁶ Questa figura è centrale nella *Misbah ul-Hidâya*, opera importante di Khomeyni che vedremo poi più da vicino; l'uomo perfetto è colui che giunge a comprendere l'intrinseca trascendenza di Dio e la Sua immanente presenza negli eventi e nelle cose; è colui che ha raggiunto la "vera esistenza" che è spirituale; egli sta al mondo, per usare le parole di Khomeyni, come lo spirito sta al corpo. In tal modo egli diventa un "delegato" (*na'ib*) di Dio (p. 649).²²⁷

Questa è una dottrina tradizionale rispetto alla quale Khomeyni potrebbe apparire non originale, ma che potrebbe essere stata determinante nella sua assunzione di ruolo come *leader* rivoluzionario (p. 650). Sin qui Knish; ne consegue l'affermazione conclusiva (p. 652) cioè l'ipotesi sopra citata, aspramente criticata da Bonaud. Tenteremo di capirne di più -ammesso che sia possibile- al momento di esaminare la *Misbâh*; quel che è certo è che Khomeyni si muove all'interno delle dottrine di Ibn 'Arabî e Mollâ Sadrâ ed è debitore alla cosiddetta *Teologia di Aristotele* per la propria ontologia.

Per conseguenza -lo nota anche Knish a p. 640- come tutti i teosofi (non soltanto islamici: in *Storia etc.* abbiamo constatato il medesimo problema nelle eterodossie occidentali) Khomeyni si trova a dover affrontare il nodo, razionalmente insolubile, della coesistenza di un Dio trascendente con un Dio che Si manifesta nel mondo. Se posso permettermi di aggiungere qualcosa, vorrei sottolineare che questo significa soprattutto -ed essenzialmente- affrontare il problema delle gradazioni o modulazioni dell'Essere -dell'esserci, nel caso di Mollâ Sadrâ, cioè dell'Esistenza nell'esistente- e della "catena aurea" che inevitabilmente si genera.

La conseguenza è che, in una schiera di teosofi le cui dottrine sono sostanzialmente simili quando non ripetitive, dando luogo ad una vera e propria "scuola", ciò che contraddistingue le loro individualità e che richiede il ricorso alle ipotesi per orientare un incerto giudizio, sono le sfumature semantiche, le ambiguità, le approssimazioni, le lacune e il non-detto dei ragionamenti -nonché gli eventi delle biografie- ciò da cui soltanto si può tentar di capire il loro pensiero sullo spinoso problema dal quale è nato il titolo un capitolo di *Storia, etc.*, "*Un Dio a misura d'uomo e un uomo a misura di Dio*".

²²⁴ È l'eterna tentazione di chi avverte la necessità di dare struttura di pensiero razionale a ciò che è soltanto un problema di fede, a partire da Filone.

²²⁵ "grossières suppositions" la definisce Bonaud a p. 19 in nota 16.

²²⁶ Il tema è il medesimo dell'alchimia, come ho più volte ricordato, ed è pensabile soltanto entro la continuità Dio→Universo che sorregge le emergenze delle eterodossie e dei profetismi d'oriente e d'occidente. Ricordo anche che l'alchimia giunta in occidente nacque in ambiente shî'ita, argomento ampiamente illustrato in *Storia, etc.*

²²⁷ Bonaud, pp. 27-28, dice per l'appunto che "egli (*scil.*: Khomeyni) a partire dalle teorie dell'Effusione e dell'uomo universale, espone una visione *inedita* (corsivo mio) della *wilâya*". Vedremo ciò più in dettaglio in seguito; certo è che il testo della *Misbâh* lascia adito a incertezze sulla possibilità che altri -oltre gli Imâm e il Profeta- possa assurgere al ruolo: lo nota senza troppe perifrasi anche la Martin, cit., a p. 39; anche se, concede, forse per Khomeyni nella realtà lo "uomo perfetto" è da considerare, per il comune mortale, più un obbiettivo utopico che uno stato raggiungibile. Khomeyni, per dirla ancora con la Martin, lascia nel vago la risposta al quesito.

Non per nulla tutta l'utopia (e l'atopia) islamica si esprime precisamente in queste strutture che generano l'archetipo dell'uomo perfetto (*insân al-kâmil*) e della "società perfetta" inscindibili tra loro, e sulla cui onnipresenza rinvio agli innumerevoli riferimenti in *Storia, etc.*²²⁸

La prima parte della ricerca di Bonaud (pp. 37-157) esamina in generale la formazione e le opere di Khomeyni, ma esordisce con una nota (nota 37 a p. 37) che è importante, perché fa il punto sulla dottrina maggioritaria degli shî'iti circa l'occultamento del 12° Imâm. Contrariamente a quel che pensava Corbin, il quale considerava "shî'ita" una dottrina soltanto shaykhita, per giunta di una sua sola corrente, quella "di Kermân", il Mahdî non vive nel mondo immateriale di Hûrkâliya dove lo si può incontrare in sogno; ma vive (da undici secoli) in qualche luogo terreno *con il proprio corpo* (ipotesi imprescindibile per evitare l'eresia del *tanâsukh*). Là egli si sposa, fa figli, fa tutto quello che fanno i mortali restando in incognito tra di loro.²²⁹ Si vedano al riguardo anche le pp. 502-503: Bonaud torna più diffusamente sull'argomento e ricorda come tutti gli *ahâdîth* (ma, aggiungo, la stessa dottrina shî'ita, ciò che ne fonda la ragione stessa, implica *la necessità costante di un Imâm in questo mondo* per il compito che gli è proprio, interpretare la Legge in rapporto ai tempi) si pronuncino in tal senso.

Questo fatto va recepito allorché si ricordi che vi fu chi credette che Khomeyni fosse il Mahdî e gli chiese anche di rivelarsi; e quando si rifletta sull'interpretazione di Scarcia (cfr. *supra*) che parla dei movimenti rivoluzionari shî'iti come effetto di coloro che pretendono di "toccare con mano" il Mahdî.

L'aver reso definitivo, sino a imperscrutabile data, l'occultamento del 12° Imâm, stratagemma dell'*establishment* duodecimano del IX-X secolo per liberarsi dal *ghuluww* e acquistare rispettabilità, è rimasto quindi un semplice *escamotage* che non ha mai impedito al quietismo di portarsi in pancia la rivoluzione. Gli eventi e le scelte politiche che si manifestarono prima, durante e dopo l'acme rivoluzionario -come sono narrati, ed esempio, dalla Martin- mostrano che Khomeyni, a differenza di altri chierici e della pretenziosa laicità liberale e comunista, fu finissimo e *realistico* interprete politico delle masse dei più diseredati, ai quali fece appello e dai quali era venerato. La rivoluzione ci fu perché fu opera sua nel fornire un'ideologia a chi davvero intendeva cambiare il *proprio* mondo.²³⁰ Dunque la notazione di Bonaud è importante, perché può far intuire segrete corrispondenze dell'indicibile.

Forse questa digressione resterà irrilevante per la comprensione dei fatti; tuttavia ho voluto introdurla perché varrà la pena di ricordarla nel momento in cui andremo ad esaminare le tecniche argomentative con le quali Khomeyni indirizzò la sollevazione lungo l'arco di un quindicennio.

Tornando a Bonaud, il primo, lungo capitolo della prima parte, è dedicato alle opere sulle quali si formò Khomeyni, in particolare la teosofia (*al-hikmat al-muta'aliya*) di Mollâ Sadrâ sui quattro viaggi intellettuali (*fî 'l-asfârî 'l-aqliyyatî 'l-arbi'a*) comunemente "gli Asfâr", che costituiscono la realizzazione spirituale dell'uomo. Mollâ Sadrâ vi descrive (e Bonaud ne riferisce) il processo attraverso il quale l'uomo si libera dalle limitazioni della materia costruendo la propria anima come prodotto della propria vita terrena, un corpo sottile di resurrezione che è il prodotto di ciò che l'anima ha fatto di se stessa nel corso della vita terrena. Singolare è la somiglianza di questo processo con quello alchemico paracelsiano (del resto, come ho notato a p. 324 in nota 238 di *Storia, etc.*, Paracelso fu tradotto in arabo in Egitto nel XVII secolo) e ciò ci ricorda che certe cose furono pensate anche in occidente e dimenticate nella costruzione dell'ideologia occidentale, sicché oggi lo

²²⁸ Se ne è parlato a proposito di al-Fârâbî, di Ibn Bâğğa, di Ibn Tufayl, di Maimonide, dell'Islam in generale, delle tre religioni testamentarie, di Gioacchino, dell'Apocalitticismo islamico studiato da D. Cook, di Ibn Taymiyya, della Shî'a, di Mollâ Sadrâ (p. 1237) e di Sharî'afî (p. 1296). Sul rapporto tra società perfetta e uomo perfetto nel pensiero islamico e in Khomeyni, nonché sulla possibilità che, secondo Khomeyni, la formazione dell'uomo perfetto possa davvero realizzarsi, in una società perfetta, si veda M.R. Goudarzi et al., cit., p. 73.

²²⁹ Non deve quindi meravigliare che a suo tempo si sia accesa una discussione sulla possibilità che Khomeyni fosse il Mahdî: cfr. Arjomand, *Millennial Beliefs in Shî'ite Iran*, p. 230, in *The Political Dimension of Religion*, ed. by S.A. Arjomand, Albany, State of N. York Un. Press, 1993.

²³⁰ La Martin nota a p. 202 che fu precisamente lo '*irfân*' l'elemento strutturante del pensiero di Khomeyni, ciò che fornì un'ideologia rivoluzionaria alle masse perché creò "una visione attivista nella quale ogni individuo si rafforza nella ricerca dell'unione col divino". Ora, precisamente su questo punto, sullo '*irfân*', Khomeyni fu avversato dal clero shî'ita (si veda Bonaud, p. 149 e pp. 62-63, nel testo e in nota 103 a p. 63). Un'avversione che gli costò nel 1980 il dover sospendere le proprie lezioni sulla *Fâtiha* (cfr. Bonaud, n. 103, cit). Una critica che è tutt'ora in atto in nome dell'*ijtihâd* e della *marja ya*. In altre parole, fu precisamente il clero tradizionalista e quietista, sempre criticato da Khomeyni, a costituire l'elemento frenante di una rivoluzione che trovò la propria ideologia precisamente in quella possibilità di contatto personale col divino sulla quale Khomeyni, evitando di uscire dal solco della "ortodossia" e senza discutere il problema ontologico, fu tuttavia sempre alquanto ellittico. Il lume che guidò il suo pensiero, e la sua azione prudentemente politica in accordo con le circostanze, fu, del resto, Mollâ Sadrâ per il quale, come abbiamo visto, lo '*arif*' inculca il *mujtahid*, la conoscenza metafisica quella giuridica; e se lo scopo di Mollâ Sadrâ era il conservatorismo, non deve meravigliare che quello di Khomeyni fosse la rivoluzione. In entrambi i casi l'obiettivo immediato era la centralizzazione: nell'ideologia safavide per Mollâ Sadrâ, nel *velâyat-e faqih*, che sminuisce il ruolo plurale della *marja ya*, per Khomeyni. La centralizzazione è sempre rivoluzionaria o conservatrice: nel caso di Khomeyni fu la *conditio sine qua non* per una rivoluzione condotta in nome del rinnovamento della cultura iraniana e shî'ita, elementi indissolubili, osteggiata dal colonialismo occidentale e da Muhammad Reza. Una rivoluzione che poteva essere condotta soltanto dai poveri, non dal rarefatto ceto intellettuale (liberali e marxisti, entrambi in qualche modo occidentalizzanti). Del resto, tutta la tradizione filosofico/teosofica, neoplatonica, che presiede allo '*irfân*', discende da al-Fârâbî, cioè da un pensiero che fu pensato nel momento dell'urgente ridefinizione del *leader della ummah*. Definire "clericale" la rivoluzione khomeynista è dunque un'inesattezza tutta interna al giudizio occidentale incapace di comprendere la propria ideologicità: basti pensare alla presa di posizione di Khomeyni nel 1988, che pose senza esitazione l'Islam politico al di sopra di quello "religioso". Si veda al riguardo l'articolo di H.E. Chehabi, *Religion and Politics in Iran: How Theocratic is Islamic Republic?*, Dædalus, 102-105, Summer 1991, pp. 82-88.

“Occidente” non è più in grado di comprenderne il senso, “salire i gradini che conducono (l’uomo) da là dove egli è, verso l’Uomo universale” (p. 80).

Come vedremo, questo è il tema centrale della *Misbâh*,²³¹ e non è privo di ambiguità, tanto che deve essere ricordato come sottofondo alla possibile concezione del *velâyat-e faqîh*, unitamente all’insegnamento che Khomeyni ebbe da Shâhâbâdî, sempre ricordato come proprio maestro e come “un ‘arîf perfetto.....un combattente nel senso pieno della parola” (p. 84) per le sue prese di posizione politiche.

Bonaud accosta il pensiero di Shâhâbâdî allo spirito delle *futuwwât* per questa sua connessione della speculazione teosofica e dell’impegno sociale, perché la conoscenza dell’Islam non può che risolversi nella sua dimensione politica (pp. 84-85).

Nel secondo Capitolo della prima Parte (pp. 103-157) Bonaud fa una breve esposizione delle opere teosofiche di Khomeyni utilizzate per il proprio studio; su questo però sorvolo anche perché il suo celebre *Hokumât-e eslami wa velâyat-e faqîh* (Governo islamico e autorità del giurista) lo vedremo più tardi in dettaglio. La seconda Parte (pp. 161-509) comprende il vero e proprio studio sul pensiero teosofico di Khomeyni, ed è suddivisa per argomenti: l’esistenza, la ricerca dell’Assoluto, il Dio incognito e il Dio manifesto; e così via. Mi soffermo su questa seconda Parte nella quale, oltre all’analisi e alla sintesi di Bonaud, figurano molti significativi *excerpta* dalle opere di Khomeyni.

Il primo che s’incontra (p. 163, dalla *Lettera sulla richiesta e sulla volontà*, del 1952) espone la norma generale di ogni emanatismo: ogni livello dell’emanazione ha un legame essenziale ed ineluttabile con quello che lo precede e con quello che lo segue. Nelle pagine successive, Bonaud espone poi una metafisica dell’Esistenza coerente con quella di Mollâ Sadrâ che però non esclude, anzi, se mi si consente, conferma, la possibilità del contatto tra l’umano e il divino. Tuttavia una differenza fondamentale ne emerge: gli esistenti si distinguono dall’Esistenza per il proprio limite esistenziale (p. 203). Questo limite è una mancanza, che ne fa un’indigenza nei confronti dell’Esistenza (p. 204). La differenza è notevole ma non è ontologica: altro è la differenza tra Creatore e creatura, altro è la differenza/continuità tra l’Emanatore e le sue manifestazioni puntuali.²³²

“L’esistente e l’Esistenza sono una sola cosa, senza differenza alcuna” afferma Khomeyni nel *Tal’iqat ‘alâ sharh fusûsî ‘l-hikam, etc.*, una raccolta di sue note, in particolare sul *Fusûs al-hikam* di Ibn ‘Arabî (Bonaud, p. 213); gli esistenti sono determinazioni dell’Esistenza, se si fa astrazione dai limiti incidentali della loro quiddità.

Questo (irrisolubile) nodo ontologico è largamente commentato da Bonaud, anche in contraddizione con Corbin (pp. 213-215) ed è un nodo importante *in terra*, anche se si presenta come un volo nei cieli della metafisica, perché professare l’unità dell’Esistenza e del molteplice esistente significa spostarsi *di fatto* su posizioni hallâjane; in concreto spostarvi Khomeyni al di là delle sue reticenze. Il quale Khomeyni tuttavia, nella *Misbâh* (2^a Nicchia, 1^a Lanterna, 9^a Luce)²³³ afferma che il determinato è apparizione dell’Assoluto “o meglio, esso stesso” (corsivo mio) facendo quindi del proprio meglio per creare il presupposto panenteista che nutre da sempre le rivendicazioni della marginalità contro lo *status quo* delle criticabili istituzioni mondane di potere. Con queste premesse, lo ‘arîf può essere tentato di attingere il ruolo dello *insân al-kâmil*, dell’uomo perfetto che dai tempi di al-Fârâbî è preposto alla società perfetta, secondo la versione religiosa dell’atopia platonica. A prescindere da questo indicibile, è tuttavia presente ovunque in Khomeyni la convinzione normativa, comune agli ‘urafâ’, di costituire una *élite* autoreferenziale destinata ad indirizzare gli uomini sulla retta via: cioè, come appena detto, la versione religiosa del platonico filosofo-Re.

Il tema dell’uomo perfetto e delle ambiguità segnalate dalla Martin nei testi di Khomeyni ci rinvia alla *Misbâh*, al cui testo rinvia anche Bonaud (pp. 249-277) allorché esamina il rapporto Dio incognito/Dio rivelato che è un *tópos* dei sistemi emanatisti (su questo argomento ricordo che stiamo tornando a temi ampiamente trattati in Storia, etc. a proposito dei “neoplatonismi” -fonte di eterodossie- e di alchimia; per questa ragione mi permetto di essere del tutto sintetico).

Il “Dio” incognito di Khomeyni è, come vedemmo in nota 232, una “Fenice”, un’entità astratta ovvia conseguenza della sua razionalizzazione: infatti, *non essendo accessibile alla ragione umana, non può in alcun modo essere caratterizzato, né essere oggetto di Rivelazione o di fede*; né può essere oggetto di adorazione e non prova alcun sentimento nei confronti del mondo visibile -terreno- e invisibile -angelico (*Misbâh*, ed. cit., pp. 5-

²³¹ Nella *Risâla fî ‘l-talab wa ‘l-irâda* (Lettera sulla richiesta e la volontà) si ritrova anche il tema alchemico della costruzione dell’anima/corpo spirituale di resurrezione, che si libera della materia, cfr. Bonaud, p. 139 nel testo e in nota 193. Altre singolari coincidenze con la tradizione alchemica sono costituite dalla raccomandazione di non svelare la propria conoscenza agli ignoranti e di non intendere mai le parole nel loro senso comune (Bonaud, p. 223; p. 226) nonché il possesso, da parte dell’Uomo perfetto, della capacità di trasmutare gli elementi (cfr. *Fourty Hadiths*, p. 703).

²³² Si noti tuttavia che questa “filosofizzazione” di Dio come “Esistenza” espone lo ‘irfân alla medesima critica che fu rivolta ad Avicenna. Il Dio testamentario (e coranico) è un Dio/Persona, un Dio/Volontà, non un’entità intellettuale astratta. È vero che lo ‘irfân parte comunque da un Dio che *vuole* manifestarsi, ma questo Dio è un astratto incognito (è la “Fenice”) e un’emanazione non è una Creazione. È la pretesa di razionalizzare ciò che alla ragione umana non compete indagare, è una razionalizzazione fondata su un paralogismo.

²³³ Il testo della *Misbâh ul-hidâya ilal-khilâfa wal-wilâya* si può trovare sul sito en-imam-khomeini.ir nella sua traduzione inglese ad opera dell’International Affairs Dept., con il titolo *The Lamp of Guidance into Viceregency and Sanctity*, e il passaggio citato da Bonaud si trova alle pp. 53-54. Il testo di Khomeyni è suddiviso in 2 “Nicchie”; la prima è divisa in 56 “Lampade”, la seconda in 3 “Lampade” delle quali la prima è a sua volta divisa in 21 “Luci”, la seconda in 14 “Lampi” e 3 “Principi”, la terza in 12 “Scintille”.

7).²³⁴ Come si vede, c'è già un "piccolo" paralogismo: non essendo accessibile alla ragione, se ne deduce *razionalmente*, che è un'entità priva di caratteristiche che possano definirla.

Niente di nuovo: questo è il risultato di tutte le razionalizzazioni di ciò che è, per Sua natura, sopra la Ragione; per Khomeyni tuttavia l'appoggio è costituito dall'esegesi di *Cor.*, 57,3: "Egli è l'apparente e il nascosto" (*Misbâh*, ed. cit., p. 59). Dunque l'appoggio è nella fede nella Rivelazione;²³⁵ ciò significa che Khomeyni sviluppa razionalmente un argomento di fede: è quel che fanno i teosofi.

Non proseguo l'esame di un'ontologia che va oltre il motivo di queste note, anche perché essa ricalca quella di Mollâ Sadrâ e rientra negli schemi di tutti gli emanazionismi; ciò che m'interessa è giungere al punto ove si può intuire un atteggiamento che consentirà l'elaborazione del *velâyat-e faqîh*, atteggiamento che è condizionato dalla possibilità di un percorso umano (un "viaggio") che consenta di risalire dal panorama del molteplice alla conoscenza di ciò che in esso Si ri-vela.²³⁶ In questo aiuta la *Misbâh* in quanto "lampada" che guida alla viceregganza (*khlâfa*) e alla santità (*wilâya*) cioè a comprendere la collocazione ontologica del Profeta e dell'Imâm: di colui il cui occultamento chiama prepotentemente in causa il *faqîh*.

Il viaggio di conoscenza della *Misbâh* (di fatto, quattro viaggi) vuol essere il fuoco del mio tentativo di delineare ciò che conduce al *velâyat-e faqîh*, anche in considerazione dei dubbi espressi dalla Martin (cfr. *supra*) su un ipotetico non-detto (per Knish, una *arrière pensée*) di Khomeyni.

Il viaggio, che è una risalita secondo l'ontologia sadriana, è già implicito nelle pagine iniziali (pp. 10-12) che delineano la necessità di un "vicereggente" divino con una faccia occulta verso l'Ineffabile e l'altra rivolta verso il mondo²³⁷ dal quale origina la manifestazione. Ora, dice Khomeyni a p. 12, nessuno è in grado di comprendere i modi di questo processo emanativo, se non l'eletto dei perfetti amici di Dio (*scil.*: il Profeta e gli Imâm) "e i grandissimi Gnostici che testimoniano il fenomeno dell'emanazione dell'Esistenza nella sua quiddità". *Honny soit qui mal y pense*, ma di sicuro la frase non è chiara: gli 'urafâ' hanno forse qualcosa in comune con gli Imâm? Qui il problema non sono eventuali "grossières suppositions" che, personalmente e in vista della sua storia e personalità, non mi sembra siano formulabili nei confronti di Khomeyni; qui siamo dinnanzi all'eterno intoppo dei sistemi emanatisti che possono portare a pericolose aporie. Anche perché è difficile distinguere tra il "sapere" di un tale sapere (mi si scusi il bisticcio) e il *parteciparne*. Un "sapere" che è importante perché il significato concreto dell'Imâm shî'ita (da cui la sua particolare collocazione ontologica) è nella necessità della continua "interpretazione autentica" di una Legge rivelata una volta per tutte, ma della quale si deve fare uso nel cambiamento delle situazioni storiche. Si noti, al riguardo, che Khomeyni ha sempre criticato l'immobilismo del clero tradizionale per la sua incapacità di rispondere ai tempi; non solo: per il rifiuto di impegnarsi *politicamente*.

Come non bastasse, la 13^a Lampada conclude con questa frase che giustifica (e non essa sola, nella *Misbâh*) le preoccupazioni della Martin: "Perciò è tuo (corsivo mio) dovere raggiungere questo genere di conoscenza, perché essa è la chiave delle chiavi e la lampada delle lampade, cosicché chi conosce, conosce il suo Signore" (p. 12). "Tuo" di chi? evidentemente del comune fedele al quale si riconosce implicitamente la possibilità, sempre che lo voglia e ne sia personalmente all'altezza, di raggiungere *quella* conoscenza (quella dello 'arif' equivocamente vicina a quella dell'Imâm). Del resto l'alchimia non negava -in principio- ad alcuno la possibilità di realizzare l'oro alchemico, cioè di farsi "uomo perfetto" ("cristificarsi" in occidente). E così l'ottava Lampada esordisce (p. 15): "O pellegrino sul sentiero del Reale" lasciando intendere che il discorso sia rivolto a *chiunque* voglia e sappia intendere, e che perciò *possa* percorrere quel sentiero che conduce al Reale, alla visione (conoscenza intuitiva) dell'Esistenza. L'alternativa a questa lettura sarebbe quella improbabile di un Khomeyni che parla a se stesso.

Resta comunque chiaro (Lampade 26-31 alle pp. 23-28) anche attraverso l'esegesi di un *hadîth* riferito ai detti del Profeta, che il Mediatore (il Vicereggente) è il Profeta sul quale la Rivelazione discese come "Effusione santissima" (un "nembo" intermesso tra l'Uno e il molteplice) nella "notte del destino" (*layla al-qadr*): dunque la sua è una posizione ontologicamente unica nel processo emanativo,²³⁸ mediatrice con i suoi due volti (verso l'occulto e verso il manifesto). Di qui "l'inizio" (*al-badâ*) della manifestazione.

Ora, la conoscenza di questa presenza divina in tutte le cose è propria dei "perfetti Gnostici" (p. 36) che sono in grado di conoscerla intuitivamente (secondo lo schema di Mollâ Sadrâ) e si ingegnano ad esprimerla in parole che rappresentano sì, un sentiero verso il Reale, ma costituiscono pur sempre un secondo velo (pp. 36-37). Segue un'esortazione a non pensar male degli 'urafâ', allusione evidente al contrasto con i letteralisti che sperimentò anche Khomeyni (si veda anche la Lampada 44).

²³⁴ "Allâh" è il suo aspetto rivolto verso la Creazione, il Nome che contiene tutti i nomi degli esistenti. Questo è l'*escamotage* comune ai sistemi emanatisti per risolvere -non risolvendolo- il salto ontologico presente nel Creazionismo.

²³⁵ Naturalmente, il testo è ricco di citazioni coraniche che sostengono l'argomentazione: ma non è questo che interessa, mi limito a segnalarlo.

²³⁶ Espresso da Khomeyni con il tema del viandante che ha due occhi: con uno guarda alla differenza tra l'occulto e il manifesto, con l'altro alla loro identità (*Misbâh*, p. 9).

²³⁷ Vedemmo già in *Storia*, etc. questa esigenza dei sistemi emanatisti che, per configurare un Essere tutto continuo e contiguo, postulano la duplicità di ogni livello emanativo, rivolto contemporaneamente verso l'alto e verso il basso.

²³⁸ Questa figura è debitrice della "realtà muhammadiana" di Ibn 'Arabî assimilata all'archetipo dell'Uomo perfetto e al Primo Intelletto o al Calamo, mediazione tra l'occulto e il manifesto, elemento primo dell'emanazione verso il molteplice. Si veda la 2^a Nicchia, 1^a Lampada, 17^a Luce a p. 65: la prima cosa emanata fu la Luce muhammadiana.

Lascio qui -il lettore ha già compreso il meccanismo della manifestazione- la prima Nicchia dedicata al “mondo del comando” (*al-‘alam al-amr*) mondo che potremmo definire degli archetipi e che ha termine nel mondo materiale (p. 65)²³⁹ per passare alla seconda Nicchia dedicata ai mondi spirituali e intelligibili, perché qui vi sono cose da notare ai fini di ciò che stiamo tentando di comprendere.

Nella seconda Lampada, decimo Lampo, a p. 89, Khomeyni ripete il tema classico del neoplatonismo islamico che seguiamo sin dal tempo di al-Fârâbî: l’Uomo perfetto è colui che attinge l’Intelletto Universale,²⁴⁰ estremo punto di congiunzione tra l’umano e il divino. I Profeti (14° Lampo) “sono gli intermediari tra il Reale e il Creato, e le connessioni tra la presenza della pura Unità e la molteplicità differenziata”. Già Mollâ Sadrâ aveva individuato nel Profeta la manifestazione terrena dell’Intelletto (cfr. *supra*).

Ciò posto, a conclusione della seconda Lampada, Khomeyni dichiara di voler affrontare il tema della viceregganza, della profezia e della santità in questo mondo (p. 105). Ora, poiché tutto ciò che è in questo mondo non è che un “segno di ciò che è nel mondo invisibile” (seconda Scintilla, p. 107, formulazione neoplatonica tradizionale) il Profeta perfetto è la manifestazione in questo mondo della “luce muhammadiana” tramite la quale avviene il ritorno. Perciò, dopo aver auspicato che i suoi lettori (i “viandanti”) abbiano ben compreso quanto esposto, li esorta (settima Scintilla) a penetrare il significato delle parole e a non prenderle nella loro letteralità.²⁴¹

I quattro “viaggi” e la conoscenza cui aprono, sono descritti nella nona Scintilla e richiedono (decima Scintilla) una vera liberazione dalla maschera dell’Io, altrimenti si corre il rischio di cadere nelle proclamazioni estatiche. Sembra evidente qui la critica al Sufismo dal quale lo *‘irfân* si è sempre voluto distinguere. Quel che resta, a mio modesto avviso, poco chiaro, è come lo *‘arîf* possa esporre accuratamente un argomento e una conoscenza che si acquisisce essenzialmente con il quarto “viaggio”, un viaggio che possono compiere soltanto Profeti ed Imâm (11^a e 12^a Scintilla). Apprendiamo comunque nelle Conclusioni che colui che ha ricevuto questi segreti non dovrà rivelarli a chi non ne è degno: si tratta dunque di un discorso iniziatico e la raccomandazione è la medesima che troviamo nei trattati di alchimia.²⁴²

A mio avviso queste ambiguità si riflettono sull’ipotesi del *velâyat-e faqîh*; per ora mi soffermo sulla *Conclusioni* di Bonaud (pp. 487-509) perché sono d’interesse in questo nostro percorso che va dalla *ma ‘rifâ* alla politica. Dice Bonaud (p. 489) di aver voluto mostrare “che anche un fenomeno che sembra a prima vista puramente socio-politico, può aver bisogno, per comprenderne certe radici, di ricerche nel campo delle dottrine filosofiche spirituali” anche se “l’ora della sintesi tra i differenti aspetti della personalità dell’Imâm Khomeyni non è ancora giunta”.²⁴³

Le dottrine spirituali, nota Bonaud, hanno senso in vista di una realizzazione spirituale, e questa realizzazione avviene nel corso del viaggio terreno dell’uomo (cfr. p. 497: non si può passare la vita ad argomentare, non ci si può accontentare del sapere). Poi, ritornando sulla fede *shî‘ita* circa la presenza *terrena* di un Imâm occultato (cfr. *supra* la citazione dalle pp. 502-503) in polemica con la dottrina shaykhita sottolinea che, per uno *shî‘ita* “nulla impedisce” che “egli possa apparire miracolosamente in molti luoghi lontani tra loro” (p. 503) e che egli è in incognito non per tutti, perché “l’*élite* dei suoi fedeli” può avere accesso a lui (p. 504). Ricordo che questo accadeva, lo si disse autorevolmente, nel corso del “piccolo occultamento” (874-941: la vicenda dei quattro *suffarâ’*).

²³⁹ Il processo dall’Uno al molteplice è esposto nella 2^a Nicchia, 2^a Lampada, 3° Lampo (p. 78) con esplicito richiamo alla Metafisica di Avicenna (*al-Shifâ*). Interessante è quanto Khomeyni precisa nel 5° Lampo appoggiandosi ancora una volta a *Cor.*, 57,3 (Egli è il primo e l’ultimo, l’apparente e il nascosto). Il processo della manifestazione, per la precisione, secondo Khomeyni non è “emanativo”, è “effusivo” altrimenti vi sarebbe differenza tra emanante e emanato, mentre l’apparente non è che Dio manifesto (in Mollâ Sadrâ lo schema è identico) con tutti i connessi rischi di panenteismo che vedremo essere schivati con la distinzione tra un’Esistenza “necessaria” ed un esistente soltanto “possibile” e limitato nella quiddità. Il concetto della presenza del Reale nel manifesto è ribadito nel 6° Lampo (p. 82) sulla scorta di Ibn ‘Arabî e illustrato alle pp. 82-83. Tornando al problema della Emanazione/Effusione, alternativa terminologica che Khomeyni avanza per superare il problema che lui stesso si è posto, Bonaud, a p. 254 in nota 288 sottolinea le tante varianti verbali proposte dai neoplatonisti islamici nell’intento di venire a capo del problema con il lessico.

²⁴⁰ Cioè l’Intelletto Agente, del quale s’è parlato in *Storia, etc.* nel 2° capitolo di *Dopo e a Lato* nell’ambito degli sviluppi del Neoplatonismo sino al mondo islamico. Si veda in particolare p. 881 e gli Indici Analitici a p. 784 e a p. 1019 di *Storia, etc.* Il ritorno nell’unità divina (la Grande Resurrezione, termine usato anche da Khomeyni) avviene attraverso il ritorno al Profeta.

²⁴¹ È l’eterna esortazione presente ovunque nei trattati alchemici. La conoscenza intuitiva dello *‘arîf* è una conoscenza “superiore” che va oltre la Ragione; per quanto riguarda l’Islam ne abbiamo parlato a proposito di Ibn Tufayl e Ibn Bâġġa, nonché del Sufismo, di *ittihâd* e di *ittisâl* (*Storia, etc.*, pp. 885-886); essa non può dunque essere compiutamente espressa nelle parole. Si ricorderà che questo tema alchemico perdura in occidente e giunge al Romanticismo, del quale fonda la dottrina che è stata ampiamente illustrata.

²⁴² Ci sono due passaggi che lasciano intendere una sorta di “vicinanza” (come in Mollâ Sadrâ) dello *‘arîf* al Profeta e all’Imâm. Uno, riportato da Bonaud a p. 280, mostra una gradualità della conoscenza a partire dal Profeta e dall’Imâm: non tutti gli uomini possono giungere alla perfetta comprensione, salvo il Profeta e gli Imâm e “coloro che sono istruiti da lui”, *scil.*, dal Profeta. L’altro (Bonaud p. 479, cfr. *Adab al-Salat*, ed. cit. *infra* in Bibl., p. 316) parla di un ritorno in Dio tramite il ritorno all’Uomo perfetto che è il Nome supremo e l’Intelletto Universale. Si veda questa collocazione ontologica in Bonaud, p. 483. Inoltre (Bonaud, p. 481) si evoca una “*élite* dell’umanità” il cui viaggio giunge “nel cuore del mondo dei nomi divini”. L’argomento è certamente spinoso in un cosmo neoplatonico tutto continuo e contiguo, e non si ha mai impressione di chiarezza.

²⁴³ Algar, *La fusione, etc.* cit., p. 2 è convinto che la chiarezza delle posizioni politiche di Khomeyni sia connessa alla sua sapienza di *‘arîf*, sia cioè una testimonianza dello *af‘al* (percezione dei misteri degli atti divini) nella politica. Martin (cit., p. 45) dà una propria versione dell’unione dello *‘arîf* e del politico in Khomeyni, ricollegandola alle doti che caratterizzano lo “Uomo perfetto”: con ciò ponendosi, magari con più eleganza, sul piano delle “grossières suppositions”.

Del resto, gli Imâm vivevano circondati da iniziati (p. 505) gente semplice con attività quotidiane da uomo comune: tali erano gli ultimi due *suffarâ* (p. 508). Esiste dunque in ogni tempo una gerarchia di “vicini all’Imâm” che è *occultato ma non assente* (ivi); questo significa che non è scomparsa “l’*élite* dei suoi fedeli” (ivi); soltanto, essi non recano un segno distintivo né sono oggetto di indicazioni ufficiali.

Conclusione inquietante nella sua esoterica vaghezza, perché ricorda le tante autoproclamazioni a Mahdî; Khomeyni però non era un autodidatta, tantomeno un ingenuo o un eretico conclamato, quindi non espresse mai simili pretese. Anime più semplici avrebbero potuto pensarle: nell’incredibile rapporto di devozione tra le masse e lui -le masse devote furono l’arma/inerme di una Rivoluzione non armata che fece disgregare un ben armato esercito- aleggia un indicibile non-detto che tuttavia si nutrì di un’abilissima sollecitazione politica. È quello che vedremo.

Khomeyni fu persona “politicamente” prudente nel senso che, pur non essendo mai venuto meno alle proprie convinzioni, fu tuttavia attento a preservarsi la possibilità di esternarle nel momento opportuno limitandosi, in mancanza di opportunità, ad esternarle in un circolo ristretto di discepoli. Non solo: fu anche attento a non agire nei modi che avrebbero potuto danneggiare l’unità del clero. Perciò, sino alla morte del quietista Borûjerdî nel 1961, rimase politicamente quiescente pur essendo le sue idee, sin da allora, radicali nell’opposizione al colonialismo e innovatrici circa il ruolo degli ‘ulamâ’.²⁴⁴ Fu attento a crearsi una rete di seguaci e finanziatori nel mondo dei piccoli negozianti e degli artigiani del bâzâr, nonostante essi costituissero un *milieu* decisamente più conservatore dei suoi brillanti allievi dei corsi di ‘*irfân*, tra i quali vanno ricordati Mutaharî e Muntazerî.²⁴⁵

Come sottolinea fermamente Algar (*La fusione, etc.*, cit.) non si deve pensare ad un successo frutto di particolare astuzia politica; la sua perspicacia, sostiene Algar, fu dovuta al radicamento delle sue convinzioni politiche nei suoi “viaggi” spirituali di ‘*arîf*, che gli consentirono di inserire la propria scelta politica all’interno di una visione ben più ampia, per così dire “ontologica”. Il suo ritorno al significato ontologico dell’Islam gli aveva insegnato che l’etica islamica non poteva essere separata dalla rivoluzione (ivi, p. 3). Nota anche Algar (ivi) che perciò Khomeyni si dedicò alla formazione etica e spirituale dei propri allievi, e che queste lezioni, raccolte nel testo sul “grande *jihâd*”,²⁴⁶ non per caso furono tenute *dopo* la comparsa del suo proclama sul *velâyat-e faqîh*.

Prima di arrivare a parlare di questo famoso testo, è bene tuttavia iniziare a prendere contatto con il Khomeyni “politico”, un’attività che per lui si apre dopo la scomparsa di Borûjerdî.²⁴⁷ Il 1962 vide una serie di duri interventi contro il governo dello Shâh a proposito della riforma agraria introdotta su pressione U.S.A., e contro le nuove norme per le elezioni provinciali che escludevano il precedente obbligo di dichiarare la propria appartenenza religiosa. Khomeyni attaccò frontalmente lo Shâh denunciandone il totale asservimento agli interessi degli U.S.A., della Gran Bretagna e di Israele.²⁴⁸ I discorsi di Khomeyni si tenevano alla Fayziya Madrasa che, per conseguenza, fu brutalmente assalita dalle forze dello Shâh con spargimento di sangue. Seguirono manifestazioni popolari; Khomeyni fu invitato a mettersi al riparo a Najâf, ma lui rifiutò (*Kawthar*, vol. 1, cit., p. 119).

I discorsi riportati da Algar in *Islam and Revolution*, cit., (una piccola quantità, ma mi fermo a quelli)²⁴⁹ perché il mio interesse è soltanto esaminare la tecnica argomentativa di Khomeyni che si ripete sempre eguale per oltre quindici anni sino alla Rivoluzione) iniziano con una dichiarazione rilasciata nel quarantesimo giorno²⁵⁰ dall’assalto. Vediamo ora di analizzarne i temi.

Khomeyni, con riferimento alle ragioni dell’aggressione, dice: “il nostro crimine fu difendere *le leggi dell’Islam e l’indipendenza dell’Iran*” (p. 174). Il corsivo è mio (come tutti i successivi) e vuol mettere in evidenza l’operazione politica retoricamente sostenuta dall’unione -scontata- degli interessi religiosi e nazionali. La dose è rincarata ricordando i morti e i feriti, e il rifiuto degli ospedali di prestar loro le cure. Se questa è opera dello Shâh, commenta, possiamo dire le preghiere dei defunti “per l’Islam, l’Iran e la legalità” (p. 175). L’unità di Islam e Iran è così ribadita, e lo è ancora una terza volta a p. 176.

Nel discorso del 3 Giugno 1963, ricordando l’attacco alla madrasa, retoricamente sottolinea che quegli studenti erano poveri e non certo dei parassiti sociali, mentre gli aggressori erano dei ricchi e dei parassiti: il tema religioso passa così unito a quello sociale, la difesa della religione alla difesa dei poveri. Segue un ammonimento allo Shâh: il popolo sarà grato quando i padroni dello Shâh decideranno di farlo andare via. Qui il

²⁴⁴ Cfr. Algar, *La fusione, etc.*, p. 2.

²⁴⁵ Si veda Martin, cit., p. 48. L’impressione che se ne ricava è la capacità politica di Khomeyni di raccogliere intorno a sé disparati motivi di dissenso (economico, sociale, religioso) mostrando che essi avevano un’unica causa, la sudditanza dei Pahlavî agli U.S.A., e un unico rimedio, il ritorno alla visione sociale dell’Islam, quindi anche il rinnovamento del clero. Khomeyni fu certamente un modernizzatore, e non fu casuale la larga partecipazione femminile alla Rivoluzione.

²⁴⁶ Cfr. Khomeyni, *The Greatest Jihâd Combat with the Self*, www.en.imam-khomeini.ir.

²⁴⁷ Tutti i discorsi politici di Khomeyni sono raccolti nei 3 voll. di *Kawthar* (www.en.imam-khomeini.ir)

²⁴⁸ Per queste date cfr. i discorsi e le loro relative collocazioni su *Kawthar*, vol. 1, pp. 43-116; per il ruolo di Israele a sostegno del regime e della sua polizia (la famigerata SAVAK) cfr. H. Algar, *Roots of the Islamic Revolution in Iran*, Revised and Expanded Ed., Oneonta, Islam Publ. Intern., 2001, *passim* (l’argomento è affrontato con precisi riferimenti).

²⁴⁹ Il *velâyat-e faqîh* giunge nel 1971 come elaborazione di lezioni tenute a Najâf negli anni dell’esilio, e sarà esaminato a parte in seguito.

²⁵⁰ I quaranta giorni scadevano il 2 Maggio e Khomeyni tenne nell’occasione un discorso d’accusa verso lo Shâh (*Kawthar*, cit., pp. 117-139; la data è quella). Algar porta la data del 3 Aprile per questo testo.

tema religioso/sociale diventa nazionale, indipendentista: lo Shâh è soltanto il servo di padroni stranieri che sfruttano il Paese. Le diverse componenti della rivolta iraniana appaiono così abilmente unificate: segue infatti (p. 178) un appello alla Nazione.

Poi, il paradosso retorico: meglio piuttosto l'occupazione straniera che non lo Shâh (p. 179) seguito da un abile artificio fondato su un paralogismo: la SAVAK vieta di parlar male di Israele e di parlar male dello Shâh. Forseché la SAVAK considera lo Shâh un Giudeo? Nella sua paradossalità l'effetto subliminale è certo. Poi ancora una previsione -lucida come tante altre e avveratasi puntualmente- che serve ad esortare i più timidi: gli amici dello Shâh sono soltanto opportunisti, lo abbandoneranno se lo vedranno in pericolo. Tradotto: il regime è debole, abbiate fiducia.²⁵¹

Il 27 Ottobre del 1964, Khomeyni tenne il discorso che gli costò l'esilio, prima in Turchia, poi a Najâf sino al 1978, infine a Parigi da dove diresse la Rivoluzione e tornò trionfatore in Iran nel Febbraio 1979, accolto da milioni di fedeli. L'occasione era stata la concessione, fatta dallo Shâh, della totale immunità giudiziaria sul suolo iraniano per decine di migliaia di cittadini statunitensi ivi presenti e operanti in diversi settori vitali del Paese. In cambio era stato concesso all'Iran un prestito di 200 milioni di dollari, utili agli interessi privati dello Shâh ma a condizioni assai onerose per il Paese. Di fronte all'enormità del fatto politico, Khomeyni si domanda (p. 182): che cosa possiamo fare noi studiosi della religione? Scivola così nel discorso, come una sorta di *fait accompli*, che il clero è il difensore degli interessi del *popolo iraniano*. Altre ipotesi non si danno, ogni altra forma di possibile opposizione scompare.

Su questo punto ribadisce subito: avete visto, lo Shâh ci teme e *perciò* vuole annientarci (p. 183). Dunque la politica anticlericale dello Shâh è dettata dal timore; ma perché teme il clero? Perché ha influenza e la userà per non permettere che l'Iran sia schiavo degli U.S.A., dei loro interessi contrari a quelli dell'Iran, come pure per non consentire che Israele ricavi dal suo appoggio allo Shâh; non permetterà quindi il saccheggio dell'Iran. Seguono punti di esclusivo interesse religioso relativi ai costumi che vengono dall'occidente; il discorso religioso e quello politico sembrano così saldarsi con un chiaro appello ai tradizionalisti. Si noti: nazionalismo, tradizionalismo e rivendicazione sociale sono tre motivi *diversi tra loro* della protesta iraniana sotto i Qâjâr: Khomeyni li riunisce sotto un'unica ideologia, quella di un clero rivoluzionario.

Perciò, se i religiosi avranno influenza, non permetteranno agli U.S.A. di raggiungere questi scandalosi obiettivi, caceranno gli U.S.A. dall'Iran (p. 184); essi faranno il bene della nazione così come lo Shâh ne fa il male. Poi, uno scatto popolare: ieri baciai le mani ai *maraji'*, oggi le bacio ai *tullab* (gli studenti religiosi, che lo seguono) bacio le mani al droghiere (appello al bâzâr). Segue un discorso tutto *politico, sociale, economico e indipendentista*, nel quale il malgoverno è accusato di voler distruggere l'Islam; dunque non soltanto l'Islam è il buongoverno, ma è politica, società, economia e indipendenza (p. 185).

Il discorso procede: in fondo lo Shâh non è che uno strumento degli U.S.A.; e *contrario*, il clero shî'ita -odiato dallo Shâh- e il popolo iraniano -depredato dagli U.S.A.- si identificano a loro volta. Questa identificazione ha peraltro una radice storica; Iran e Shî'a, lo abbiamo già visto, costituiscono il fattore identitario indissolubile; essa tuttavia ci mostra un Khomeyni che fa *un discorso religioso collocato entro uno Stato*, un fattore di grande modernità. Anche se il pensiero di Khomeyni andrà sempre a *tutto* l'Islam, shî'ita non iraniano e sunnita, esso è destinato a realizzarsi in Iran, perché nasce in una logica che è *già* iraniana.

Si scivola così verso una conclusione logica *retoricamente* evidente: gli 'ulamâ' illuminano il popolo, il popolo, per conseguenza, protesta contro il Governo; perciò gli 'ulamâ', per il Governo, sono dei traditori: ma non sarà che è il Governo a tradire il Corano? Sì, sono loro i traditori e non *ci* (chi? il clero? il popolo? o entrambi identificati tra loro?) rappresentano. Segue il ricordo di Nûrî nel 1906 e l'invito a una *concreta* azione rivoluzionaria.

I discorsi di Khomeyni sono interessantissimi: c'è in essi una logica retorica che non è quella sillogistica, si potrebbe dire che egli proceda per entimemi (i concetti "predicabili") riuscendo a dare per scontato ciò che è viceversa da dimostrare, polarizzando su pochi e precisi soggetti e su radicali opposizioni, l'analisi di situazioni che dovrebbero essere individuate nella complessità delle cause.

Khomeyni introduce sempre le seguenti coppie di opposti: indipendenza nazionale/soggezione coloniale; eguaglianza sociale/diseguaglianza sociale; libertà/tirannia; e le riconduce ad *un'unica coppia generale di opposti*, Islam/occidentalizzazione che a sua volta si risolve, sul piano dell'azione, ad *una ben precisa antitesi*: Rivoluzione /Shâh. In questo modo egli coglie i differenti campi di sofferenza e di ribellione presenti nel Paese e offre loro una precisa ideologia unificante, la Rivoluzione islamica.

Prendiamo a nuovo esempio la lettera (ovviamente, non un documento privato) che egli invia al Primo Ministro Hoveyda dall'esilio di Najâf (1967). Ad apertura, Khomeyni si dichiara esiliato a causa della propria opposizione al colonialismo U.S.A. (Algar, cit., p. 189);²⁵² sottolinea poi l'opulenza dei ricchi in rapporto all'indigenza dei poveri, l'asservimento agli U.S.A. e a Israele e il mantenimento di questa situazione per mezzo della tirannia e della corruzione (pp. 190-191); poi, in un rapido passaggio del testo (p. 191) coniuga corruzione

²⁵¹ Per questo discorso Khomeyni fu arrestato e condotto a Tehran; ne conseguirono manifestazioni represses con centinaia di morti. Le forze dello Shâh aprirono il fuoco contro cittadini inermi; Khomeyni fu poi rilasciato con il pretesto che avrebbe ritrattato le proprie posizioni: un falso, come fu evidente non appena Khomeyni riebbe la parola.

²⁵² Si tratta dell'opposizione (cfr. *supra*) alla concessione dell'immunità ai cittadini U.S.A. sul territorio iraniano, imposta dagli U.S.A. e accettata dallo Shâh per suoi propri interessi.

e disonestà con l'irreligiosità del regime. Di qui l'incoraggiamento ai propri seguaci: *lo Shâh è un tiranno perché è debole*, il Paese non è con lui.

C'è da dire che questa è una delle tante previsioni di Khomeyni destinate a realizzarsi e che a Khomeyni si deve attribuire una lucida visione politica, frutto delle proprie convinzioni ontologiche: un caso particolare fu la famosa lettera a Gorbaciov, oggetto di citazione per la quasi totalità degli studiosi. Su quella, torneremo.

Restando alla lettera ad Hoveyda, ecco quindi che gli 'ulamâ' diventano i difensori del popolo iraniano, e questo spiega l'attacco brutale alla *Fayziya*. Si noti: i discorsi di Khomeyni sono circolari, partono da un episodio e conducono sempre al medesimo tema universale, la retorica politica si impadronisce della puntualità del singolo episodio: gli 'ulamâ' sono l'ostacolo al colonialismo, *perciò* sono i difensori del popolo iraniano *perché* popolo iraniano e Islam shî'ita si identificano e *perciò* l'Islam (shî'ita) si identifica con il buongoverno.²⁵³

Non manca poi la difesa dei *bâzârî* rovinati dagli interessi occidentali veicolati da Israele, difesa che viene coniugata con quella della tradizionale cultura iraniana perché l'attacco occidentale colpisce al tempo stesso *gli interessi e la cultura* dell'Iran (p. 192). Tradotto dal subliminale: gli interessi dell'Iran possono essere difesi soltanto dal clero shî'ita, quindi *soltanto il clero potrà guidare una rivoluzione*.

Il 1969 è l'anno nel quale Khomeyni tiene a Najâf le lezioni sul *velâyat-e faqîh* che verranno pubblicate agli inizi degli anni '70 e nelle quali prende forma definitiva l'opposizione *di principio* alla permanenza del regime pahlavî. Nello stesso anno la sua opposizione si concentra anche sulla decisione di Muhammad Reza, decisione ridicola e pacchiana ma frutto di precisi intenti -peraltro autolesionisti- di celebrare i 2500 anni dell'Impero achemenide, di fatto un tentativo insensato e perdente di sradicare l'Islam dall'Iran. Khomeyni rilascia a Najâf una dichiarazione che Algar riporta alle pp. 200-208.

L'apertura, dopo il richiamo alla difficile situazione dell'Islam, si articola sulla contrapposizione tra il popolo iraniano nell'indigenza e lo Shâh che sperpera nei propri festeggiamenti, e poiché sembra si sia avvalso di ben remunerati consulenti israeliani, il discorso scivola facilmente sui lutti arrecati da Israele al mondo islamico (p. 201). Il pezzo forte viene dopo (p. 202). Lo Shâh ha costituito un autentico disastro per l'Iran così come tutti i Sovrani hanno costituito un disastro per l'Iran sin dai tempi di Gengiz Khân e di Tîmûr (alluso senza essere nominato con l'episodio delle piramidi di teschi). Perciò l'Islam si oppone a qualunque forma di monarchia.

Il processo deduttivo non ha nulla di logico, è un paralogismo, però è efficace nell'evocare *la similitudine* (anche perché inserisce Muhammad Reza, servo degli U.S.A., nell'elenco dei dominatori *stranieri*); si tratta dunque di un tipico entimema tuttavia *retoricamente* persuasivo, perché il popolo iraniano può toccare con mano la propria sofferenza e il risentimento prevale quindi sull'analisi logica della costruzione verbale. A questa situazione può costituire rimedio soltanto la creazione di uno *Stato islamico*.

Come può tuttavia l'Islam operare il cambiamento? *La religione non è star seduti a discettare sui dettagli della Legge coranica*;²⁵⁴ la religione è *testimonianza*, va messa in opera. Il discorso sembra poi spostarsi altrove, sulla triste situazione dei *bâzârî*, sulla figura dello Shâh come marionetta degli occidentali, ma siamo in presenza soltanto di una diversione tattica, ecco infatti che torna sul ruolo *politico* dell'Islam: "sin dall'inizio della storia i profeti e i religiosi hanno sempre avuto il dovere di lottare contro i sovrani e i governi tirannici"; gli esempi risalgono a Mosè, e Husayn incitava alla rivolta contro il Sovrano. Si noti che la politicizzazione di Karbalâ' era stato un *tópos* anche di Sharî'atî, ma questo non è un arbitrio: Husayn faceva politica, divenne un emblema religioso poi.

Tutta la prima Shî'a lottò contro i tiranni (p. 205); gli iraniani non debbono dividersi (allusione alle altre opposizioni, quella liberale e quella comunista, che sono divisive, non unificanti come l'Islam). Soltanto così vinceranno (ivi) e il clero, con i suoi 150.000 religiosi può costituire la forza decisiva. Da questo punto il discorso torna a lungo sul carattere rivoluzionario della Shî'a e poi di nuovo sull'etica, sulla quale non c'è da disquisire, in base alla quale si deve agire, innalzando la voce degli oppressi.

Qui, con un nuovo espediente retorico, Khomeyni ricorda -sembra quasi un inciso, ma è il soggetto del discorso- lo "abominevole festival" (i 2500 anni dell'Impero achemenide) e le sue "scandalose stravaganze" come espressione di manifestazione di disinteresse e contrapposizione alle esigenze degli oppressi. Infine, l'invito perentorio al clero affinché si prenda le proprie responsabilità e l'ammonimento al mondo: lo "abominevole festival" non ha nulla a che vedere con il popolo iraniano, i Musulmani non devono parteciparvi e debbono opporsi. Con ciò siamo tornati all'occasione del discorso, ma è appena il caso di notare che esso ha fornito a Khomeyni la possibilità di tenere *un discorso politico involuppato in un contenitore religioso*.

Si noti tuttavia un aspetto ideologico usualmente sottaciuto, che ne emerge *e contrario*: la separazione tra politica e religione, tanto cara all'ideologia di Occidente, è *strumentale all'assolutizzazione del momento*

²⁵³ Si segua il dipanarsi della logica retorica della lettera a p. 191.

²⁵⁴ Questo punto è sempre stato fondamentale per Khomeyni, la religione è testimonianza, quindi è essenzialmente *politica*. Khomeyni ha sempre criticato, anche con durezza, la tradizionale logomachia dei vecchi 'ulamâ'; non per nulla il suo seguito, oltretutto tra i suoi allievi di Qum e Najâf, fu tra i giovani 'ulamâ' insofferenti della stagnazione nella quale vegetava da troppo tempo il quietismo dei grandi 'ulamâ' (e preoccupati per il proprio futuro). In questo senso la posizione di Khomeyni (che fu osteggiata a Najâf anche dopo la vittoria) fu *rivoluzionaria* nella ricerca di uno spirito *originario* della Shî'a, del suo anelito a un "mondo di Giustizia".

economico, astratto da quello etico (l'etica -se così può dirsi- del "libero" mercato è aneticità saducea e calvinista) *e da quello sociale*, è alla radice dell'astratto *homo æconomicus*, è il neo-paganesimo della rinata Ragione cosmica assolutamente estranea alla ragion d'essere del Dio testamentario; *è la teodicea applicata agli esiti, sempre revocabili in dubbio, del pólemos terreno*.

Questo brevissimo *excursus* sulla tecnica argomentativa di Khomeyni, unito a quanto abbiamo visto parlando non soltanto di *'irfân*, ma di ontologie neoplatoniche in generale, circa l'indefinibilità del limite tra umano e divino e l'inevitabile tendenza a trasgredirli in nome di un ordine scritto in cielo e costantemente disatteso dal disordine terreno, può essere utile, a mio avviso, per affrontare il tema principale sinora rinviato, quello del *velâyat-e faqîh*.²⁵⁵ Il *velâyat-e faqîh* rappresenta un punto di svolta nell'opera dell'Imâm, tuttavia preceduto da un lungo periodo di elaborazione che tenterò di delineare prima di affrontare il testo.

Il primo intervento pubblico di Khomeyni con implicazioni politiche risale, come fatto isolato, agli anni '40²⁵⁶ e fu scritto come confutazione di un testo antireligioso apparso poco tempo prima. Nella sua replica, Khomeyni, tra l'altro, espresse pubblicamente le proprie idee sul governo islamico, che non erano ancora quelle del *velâyat-e faqîh* e neppure erano espressamente anti-monarchiche, al contrario. Ciò che Khomeyni invocava era un'attività legislativa sottoposta al vaglio di un'assemblea di 'ulamâ' che ne garantisse la compatibilità con la Legge islamica.²⁵⁷ In sostanza, qualcosa di analogo alle richieste di Nûrî al tempo della Costituzione.²⁵⁸

Vanessa Martin, *Religion and State in Khumaini's Kashf al-asrâr*, B.S.O.A.S., 26,1, 1993, ne fa una disamina accurata e ne racconta la vicenda, perché sembra che l'opera sia stata scritta su richiesta di un gruppo di *bâzârî* (p. 34). La prima affermazione di Khomeyni -indizio di una posizione ideologica che sviluppò in tutta la propria opera politica- è che minare la religione (shî'ita) è distruggere l'indipendenza dell'Iran. L'identificazione dell'Iran con la Shî'a fu la sua chiara e vincente convinzione, e il ruolo del clero viene affermato sottolineando che non tutti sono in grado di dare un'interpretazione corretta della Legge (pochi anni dopo, Khomeyni abbandonò lo *'irfân* per lo studio degli *usûl*).

Perciò i *fuqahâ'*, che non si oppongono, in principio, al governo di un *sultân*, hanno tuttavia l'obbligo di controllare che egli eserciti il buon governo. Tenendo conto della vasta gamma di opinioni sempre espresse dagli 'ulamâ' (la Martin torna al periodo *qâjâr*) questo significa che, fuori dalla scontata denuncia di un Governo che non sia dell'Imâm, e tenuto conto che un Governo è pur necessario, si possono creare posizioni che vanno dal disinteresse per la politica, alla collaborazione con il Governo. La posizione di Khomeyni è considerata dalla Martin come "accomodante", tradizionale e maggioritaria tra gli 'ulamâ'; nonché in contrasto con quella del *velâyat-e faqîh* (p. 38).

Ciò non toglie che un governo migliore sia possibile in vista di contrastare l'occidentalizzazione, a tal fine Khomeyni propone un Parlamento costituito da soli religiosi, oppure un'attività legislativa sottoposta al controllo dei *fuqahâ'* (vedi sopra). La differenza tra l'ipotesi di Khomeyni e le idee di Nûrî nel 1907, è che questi supervisor religiosi avrebbero un ruolo attivo, non puramente passivo come allora (p. 39); non la compatibilità delle leggi con la Shari'a, ma leggi che si richiamino alla Shari'a (p. 39) ciò che tuttavia non significa che gli 'ulamâ' siano chiamati a prendere direttamente il governo (ivi).

Di fatto, benché Khomeyni sembri influenzato dalla dottrina di Narâqî, non c'è un riferimento diretto all'assunzione, da parte degli 'ulamâ', del ruolo di successori dell'Imâm come espresso nel *velâyat-e faqîh*, non c'è un programma politico del genere; "coloro che hanno il potere", ai quali si deve obbedire, restano soltanto gli Imâm, gli 'ulamâ' non ne sono i successori (p. 40). Inoltre, nota sempre la Martin a p. 43, Khomeyni sembra pensare l'Iran nei termini del *Paese* iranico, non nei termini di uno *Stato* iranico; forse, dice a p. 45, questo è soltanto un passo verso le formulazioni successive, ma per ora il ruolo degli 'ulamâ' è soltanto pensato come un ruolo di supervisione, non di governo. Sin qui la Martin.

Le differenze esistenti tra il *Kashf al-asrâr* e il *velâyat-e faqîh* vanno tuttavia comprese alla luce di un'evoluzione *politica* di Khomeyni in rapporto al mutare delle circostanze, perché, se tra i due testi c'è un radicale mutamento, questo può essere sintetizzato con le parole di Goudarzi e Lashaky:²⁵⁹ nel primo testo il

²⁵⁵ Per il testo del *velâyat-e faqîh* mi avvalgo della traduzione di Algar in *Islam and Revolution*, cit. La stessa traduzione figura sul sito della International Affairs Division (Islamic Government, www.iranchambers.com/rkhomeini/...../velayat_faqeh.pdf) ; tuttavia l'inserimento di ulteriori note al testo senza interventi correttivi nella loro numerazione nel testo originale, causa grande confusione allorché una nota rinvia ad altra nota precedente. Per questa ragione faccio riferimento alla paginazione di *Islam and Revolution*, facendo però attenzione ai molti errori di stampa contenuti nella sua trascrizione sul web.

²⁵⁶ Il testo fu pubblicato senza data, le valutazioni relative sono perciò vaghe e leggermente diverse; in linea di massima si ritiene che sia databile tra il 1943 e il 1945. Algar (*Islam and Revolution*, cit., p. 169) che ne riporta un breve estratto, lo data al 1941, cioè al momento immediatamente successivo alla deposizione di Reza Shâh ad opera degli Inglesi; tuttavia, in *Religious Forces in XXth Century Iran*, cit., lo data al 1944.

²⁵⁷ Cfr. P. Abdolmohammadi, cit in Bibl. a p. 1341 di *Storia, etc.*, pp. 90-91; Algar, cit., pp. 169-173. Algar dà tuttavia un giudizio più reciso in *Breve biografia, etc.*, cit., dove sostiene che la monarchia può essere legittimata soltanto nell'impossibilità di stabilire un governo "migliore". Lo stesso in *Religious Forces, etc.*, cit., a p. 752. In *The Roots, etc.*, cit., pp. 53-54, legge nel testo dell'Imâm un attacco frontale al regime del decesso Reza Shâh. Le interpretazioni del pensiero di Khomeyni nel *Kashf al-asrâr* sono dunque diverse; se ne trovano elencate alle pp. 83-84 di Y. Matsunaga, *Revisiting Ayatollah Khomeini's Doctrine of Wilâyat al-Faqîh (velâyat-e faqîh)*, Orient, 44, 2009.

²⁵⁸ Sostanzialmente la stessa lettura in Goudarzi et. al., cit, pp. 72-75 *en passant*.

²⁵⁹ M.R. Goudarzi & A.B. Lashaky, *What is an Ideal Islamic Government? Transformation of Ayatollah Khomeini's Governmental Theory*, Asian Social Science, 9,17, 2013.

problema è *come* si dovrebbe governare, nel secondo è invece *chi* dovrebbe governare (p. 162). Nei quasi trenta anni che intercorrono tra i due testi, infatti, molto è cambiato.

Nel *Kashf al-asrâr* l'oggetto della critica -che non è il principale oggetto del testo- è il governo dispotico e secolarista di Reza Shâh, la critica è condotta tenendo a mente le tradizionali dottrine del clero *usûlî*, la monarchia non è considerata, in principio, illegittima: non più di quanto lo sia, per la Shî'a, ogni Governo che non sia dell'Imâm, perché un Governo, anche illegittimo, è per l'Islam sempre preferibile all'anarchia. Al tempo del *velâyat-e faqîh*, viceversa, Khomeyni, attivo in politica dopo la morte di Borûjerdî, è già un *leader* carismatico entrato in rotta di collisione con uno Shâh che sembra voler eliminare l'Islam dalla scena iraniana, e che lo ha costretto all'esilio. Non soltanto: Muhammad Reza è uno Shâh che è riuscito a crearsi una forte opposizione sociale e nazionalista in un Paese sempre più dominato dagli interessi U.S.A. e Khomeyni, dopo la piega assunta dal Governo con l'inizio degli anni '60, ha compreso, per dirla con le parole di Arjomand,²⁶⁰ che per il clero si è aperta la via di una grande espansione come guida di una cordata contro l'imperialismo occidentale e -al tempo stesso- di lotta per la propria stessa sopravvivenza.²⁶¹

È venuto dunque il momento di affrontare il *velâyat-e faqîh*, ciò che intendo fare nello stesso modo con il quale ho esaminato prima alcuni discorsi: ritengo infatti che, per rispondere agli scopi preposti a queste note, sia essenzialmente necessario esaminare la logica e la retorica argomentativa del testo, per i riferimenti al quale cfr. la nota 255 *supra*.

Il testo si articola con molta consequenzialità (indipendentemente da ogni altra considerazione, Khomeyni procede per ragionamenti serrati e concatenati) in quattro parti: una *Introduzione* seguita dai tre punti sostanziali del programma politico, cioè la *necessità*, la *forma*, e il *programma per la realizzazione*, del Governo islamico. Si deve poi ricordare che esso è il frutto di lezioni tenute a Najâf. Per conseguenza la scrittura si svolge come un discorso, e come tale va compresa nella veemenza e nelle pause che si alternano.

L'*Introduzione* (pp. 27-39) è importante sul piano retorico, perché ha la funzione di creare nel lettore la predisposizione ad accettare emotivamente, più che non razionalmente, gli sviluppi del discorso, che si apre con l'affermazione apodittica di ciò che dovrà essere razionalmente dimostrato: il Governo del *faqîh* emerge da un immediato assenso, e non necessita di essere dimostrato a chi abbia chiaro che cosa sia l'Islam. Segue un'altra affermazione storicamente generica -come tale difficilmente sostenibile nella sua genericità- che tuttavia, per un Musulmano, collega gli eventi di Medina, la memoria storica e l'esperienza, a situazioni mediorientali attuali: l'Islam ha sempre dovuto combattere contro i Giudei. Le due affermazioni non hanno alcuna correlazione logica ma costituiscono un esordio destinato a far presa, tant'è che ad esse segue immediatamente il ricordo delle Crociate. Il risultato è che la prima, indimostrata affermazione, resta come ineludibile premessa, *conditio sine qua non*, per un lettore/ascoltatore musulmano. Uso le due alternative perché, come detto, la scrittura si svolge come un discorso e questo è uno dei segreti della sua efficacia.

Le Crociate, evocando l'Occidente, costituiscono un ottimo ponte per il passaggio successivo: l'orientalistica, scienza occidentale al servizio dell'imperialismo, dà ai Musulmani un'idea errata dell'Islam (p. 28). Se si evitasse questa banalizzazione che fa di tutti gli orientalisti un fascio, si potrebbe comunque dire che l'idea errata viene data anche agli occidentali, purtroppo.

A questo punto però il discorso si fa subito politico, e coglie in pieno il senso dell'Islam originario, conservato nella pancia della "ortodossia" duodecimana come ricordo delle origini e del cosiddetto *ghuluww*: l'Islam è rivoluzione ed è una visione *della società*. Segue il richiamo al Corano e agli *ahâdith* a conferma della natura *sociale* della religione islamica. Segue poi molta retorica sulle passate glorie dell'Islam, quando gli occidentali erano dei barbari, e di nuovo un attacco, ora non soltanto all'Occidente *ma anche al clero quietista e tradizionalista* che ignora il primato della politica nella religione islamica (p. 30); per conseguenza non può che emergerne una critica al passato, quando l'Iran si dotò di codici di origine europea. Infine, il punto politico centrale: l'Islam non riconosce l'istituzione monarchica ereditaria.

Il discorso procede divagando sulla scorta delle premesse in toni anche francamente semplicistici, ma di facile consenso populista sui vantaggi *pratici* della shari'a rispetto alla complicata legislazione importata; si fa poi più generale includendo il problema dell'istruzione, con la denuncia dello stato di *colonizzazione culturale* del quale l'Iran è stato oggetto. L'imperialismo è, in tal senso, corruttivo (p. 35) e ha per effetto lo sradicamento dell'Islam: *questo è il piano imperialista per far sì che l'Iran non abbia un proprio Governo* (p. 36).

Con questa lunga premessa, costruita in modo da suscitare *consensi di diversa origine*, il circolo si chiude attorno alla domanda: chi può essere il successore del Profeta? (ivi). È implicito che la risposta a questa domanda costituisca la soluzione ai problemi sociali e nazionali dell'Iran; ciò consente quindi di entrare nei

²⁶⁰ *The Turban for the Crown*, cit. in Bibl. A p. 1341 di *Storia*, etc., p. 72.

²⁶¹ Y. Matsunaga, cit., ritiene piuttosto che le idee del *velâyat-e faqîh* fossero già presenti nel *Kashf al-asrâr* (pp. 84-85). In effetti, la concezione del governo del giurisperito è qualcosa in divenire secondo le circostanze; il suo approdo, il mandato "assoluto" (*velâyat-e motlaqeh-ye faqîh*) avverrà nel 1988 quando si affermerà il diritto dello Stato islamico a sospendere le stesse normative religiose (la preghiera, il digiuno, il pellegrinaggio) qualora ciò sia necessario per il bene della comunità islamica, condizione indispensabile per la preservazione della comunità stessa. Con Khomeyni l'Islam diviene *innanzitutto* politica (cfr. *Sayfe-ye Imâm*, vol. 20, pp. 426-427) ma ciò non deve stupire: la concezione dell'Islam da parte di Khomeyni è sempre stata questa; la religione si testimonia, un fatto che l'Occidente ha *perduto la capacità* di capire. Nota Algar, nella sua Introduzione al testo (p. 14) che per Khomeyni spiritualità e misticismo non furono la premessa al quietismo, costituirono al contrario il radicato fondamento di convinzioni che avevano come naturale esito l'impegno socio-politico. Sull'istituzione del mandato "assoluto" del *faqîh* nel 1988, cfr. anche Arminjon, *Chiisme et État*, cit., pp. 276, sgg.

dettagli “tecnici” (giuridici, teologici) della questione, posto che il Profeta non avrebbe completato la propria missione se non avesse nominato altri a succedergli nell’effettiva messa in atto della Legge da lui annunciata (p. 37); infatti il Profeta nominò alla propria successione gli Imâm. È appena il caso di notare che questo è il fondamento della Shî’a, un problema di *fede* il cui reale fondamento *storico* risale alle sole affermazioni dell’antico “partito di ‘Alî”, una vicenda *politica*.

Le ultime due pagine dell’*Introduzione* lasciano infine l’analisi per l’esortazione a presentare l’Islam quale esso realmente è, a contestare quindi la separazione della religione dalla politica e a rifiutare, per conseguenza, l’accusa di politicizzazione della religione, perché “il Profeta fu anche un personaggio politico” (p. 39).

Questa *Introduzione*, che è retoricamente importante e attentamente concepita, realizza tre obbiettivi. Il primo è riscaldare gli animi e predisporli all’assenso: le affermazioni che vi sono presenti, benché discutibili, sono tuttavia capaci di avere una presa immediata sulle diverse componenti del malcontento. Il secondo è quello di fornire spiegazioni semplici e accessibili della situazione presente di sfruttamento coloniale, operato tramite la monarchia, eternizzando ideologicamente il contrasto tra “Islam” e “Occidente/Giudaismo”. Il terzo è avocare all’Islam l’ideologia della liberazione *sociale e nazionale*; fare cioè dell’Islam ideologizzato, e non di altre ideologie (socialiste, nazionaliste) la chiave di volta per il riscatto. Tutti gli aspetti del malessere vengono dunque ricondotti ad uno soltanto, all’esigenza di stabilire la Legge islamica quale panacea universale.

Le pp. 40-55 espongono quindi la *necessità di un governo islamico*: la conseguenzialità del ragionamento è perfetta, purché si tenga conto che con ciò si dà per *dimostrato* ciò che nell’*Introduzione* si sarebbe dovuto dimostrare e si è soltanto *affermato*: tuttavia, se si “ascolta” il testo come un discorso senza soffermarsi sulla sua analisi, ciò può anche passare inosservato, e la *concatenazione retorica* degli argomenti consegue lo scopo ricercato, per l’appunto la necessità di un Governo islamico.

Il testo si riapre quindi con la riproposizione dell’Islam come dottrina per la gestione della società e con la riaffermazione che la prima preoccupazione del Profeta fu politica, come si può evincere dalla Sunna (pp. 40-41),²⁶² tanto più che egli nominò un successore (p. 41).²⁶³ Si noti la tecnica argomentativa: si deduce *razionalmente* da argomenti di *pura fede*, è la tecnica *usûli* del *mujtahid* che è resa cogente, perché una scelta *politica* deve avere una propria *razionalità*, ancorché *ideologica*. Tuttavia la fede torna in campo come argomento direttamente razionale: subito dopo infatti Khomeyni afferma che, essendo la legge rivelata dal Profeta una Legge divina, essa è necessariamente valida in ogni tempo e circostanza.

Questo è un passaggio cruciale, come si nota subito dopo (pp. 41-42): se essa è valida in ogni tempo, è necessario che vi sia in ogni tempo qualcuno in grado di renderla operativa, *perciò* è necessario un governo islamico. Ciò consente a Khomeyni di affermare (p. 42) che “sia la ragione che la Legge divina *dimostrano la necessità* (corsivo mio) di ciò che fu necessario al tempo del Profeta e di ‘Alî, cioè la formazione di un Governo (*scil.*: islamico) e l’istituzione di organi esecutivi e amministrativi”. Il passaggio è straordinario, può passare per logica stringente ma è un paralogismo: la fede è diventata un prodotto della ragione.²⁶⁴ *Questa equazione di fede e ragione è destinata a pesare su tutto ciò che seguirà*, ma è introdotta in modo tale che per l’ascoltatore già ben disposto passa impercettibilmente come un dato di fatto.

La sua certa acquisizione è scontata già subito da Khomeyni, che infatti si chiede immediatamente: è accettabile allora che già dal tempo dell’Occultazione minore (874-941) le leggi dell’Islam potessero rimanere disattese? certamente no, è l’ovvia risposta sottintesa, ma, attenzione! qui si fonda la “razionalità” -l’obbligo imposto *dalla ragione*- del *velâyat-e faqîh*. Negare l’esigenza di un Governo islamico è dunque negare la validità dell’Islam (p. 43). Si noti: un Musulmano che non approvi un Governo islamico (cioè di chi l’Islam lo conosce bene, *videlicet* degli ‘ulamâ’) *non* è un Musulmano (ivi: “implicitamente nega.....l’eterna validità della stessa fede”). Un dissidente politico diventa *ipso facto* un eretico. La logica aristotelica incontrovertibile incalza deducendo.....dalla fede.²⁶⁵

D’altronde -prosegue ora in modo più disteso e discorsivo il testo- la shari’a costituisce un sistema sociale completo. Anche questo dovrebbe essere dimostrato; ma passi. Khomeyni alterna argomentazioni “stringenti” con passaggi discorsivi che danno per ovvio il patrimonio culturale/ideologico (religioso) che egli ha in comune con i suoi lettori/ascoltatori, stabilendo così un afflato istintivo. La sua tecnica retorica è notevole, egli è certamente un politico assai abile, ciò che nulla toglie alla profondità delle sue convinzioni, testimonia semplicemente la sua capacità di trasmetterle.

L’argomentazione si ripete circolare in senso inverso nella seguente pagina 44: il Corano e la Sunna contengono tutte le normative necessarie ad un perfetto stato dell’uomo, per metterle in atto è necessario un

²⁶² Questo è davvero uno straordinario argomento, se si ricorda che cosa abbiamo visto in *Storia, etc.*, circa l’attendibilità *storica* della Sunna e circa la sua nascita in epoca omeyyade, dovuta ai limiti della normativa giuridica espressa nel Corano; e sulla elevazione della Sunna “profetica” (gli *ahâdith al-qudsî*) a norma divina da parte di Shâfi’î. Per un Musulmano ciò può essere argomento di fede, ma, per l’appunto, senza alcun altro fondamento se non la fede.

²⁶³ ‘Alî, per la Shî’a, che è, per l’appunto, il “partito” di ‘Alî.

²⁶⁴ Si noti l’importanza del non-detto: organi esecutivi e amministrativi, non *legislativi*; la Legge infatti c’è già, ed è quella immutabile di Dio, unico Legislatore. Questo vuoto sarà un non piccolo problema da risolvere nella *concreta* instaurazione di una Repubblica islamica.

²⁶⁵ Che la Ragione non possa fondarsi su se stessa, del resto, lo sapeva già Aristotele: cfr. l’esergo al secondo dei *Marginalia*. Che fosse una mera tecnica lo disse già Locke. Dunque qualcosa con le proprie regole ma necessitante di un fondamento all’ottrio: nella Rivelazione, disse al-Ghazâlî.

Governo islamico. Con l'occasione, Khomeyni fa anche una piccola digressione esemplificativa sulla necessità delle tasse religiose, *khums* e *zakat*; su queste basi economiche, ma anche sulla *jizya* e sul *kharâdj*, sarà amministrato lo Stato islamico.

Anche qui (p. 46), Khomeyni trova il modo di inserire altre deduzioni "logiche": lo stabilimento di queste tasse "prova" che è necessario vi sia un Governo e un governante (ruler) islamico. Si noti: il "ruler" è un *individuo*, non una collegialità: questo è un fatto nuovo, è più *platonico* (il Re-filosofo) che islamico; tuttavia anche il fatto che le *tasse* islamiche "provino" la necessità di un *Governo* islamico, costituisce davvero uno straordinario esempio di ragionamento circolare.

A questo punto la leva psicologica del Governo islamico sembra divagare, in realtà tocca il punto debole delle frustrazioni: se ci fosse stato un Governo islamico "un pugno di Giudei" non si sarebbe mai installato a Gerusalemme, lo Stato islamico è stato purtroppo disatteso dagli stessi Musulmani da quando fu ucciso 'Alî e lo "Stato" (p. 47: *lapsus* voluto? lo Stato non c'era, c'era la *ummah*) non fu più stabile.

Il testo (il discorso) vira improvvisamente a p. 48: la Legge e la ragione ci impongono di non consentire ad uno Stato non islamico. L'associazione di Legge e ragione è eterogenea: la Legge è chiara, ma la ragione da dove emerge? Dalla ricostruzione "storica" della crisi dell'Islam, tutta da dimostrare e, francamente, alquanto fragile. Il passaggio è tuttavia importante, perché la concordanza di fede e ragione è il fondamento che sorregge tutta la costruzione oratoria.

Gli Stati non islamici creati dall'imperialismo e governati dai suoi servi dopo lo smembramento dell'Impero ottomano sono all'origine dell'attuale corruzione dominante e dell'ordine economico ingiusto, è necessario dunque un Governo islamico, e questo s'identifica con l'Imâmato (p. 49). Qui qualcosa non è così "logico" come sembra, anche se l'intento politico è più che giustificato dalla situazione dell'Iran. Se l'origine del male è nel colonialismo, una risposta ci deve pur essere, ma perché può essere soltanto "islamica"? e, se deve essere tale, perché soltanto l'Imâmato? l'Impero ottomano, invocato, era un Califfato! Di fatto siamo semplicemente in presenza di un programma politico, monocratico nella guida e intenti, preliminare al *velâyat-e faqîh*. Viene postulato ciò che dovrebbe essere dimostrato e che mostra sin d'ora di essere il prodotto di una *razionalità politica*, altra cosa rispetto all'apparato logico-dimostrativo che si tenta di costruire.

Qui il discorso prende dunque la piega prefissata: è giusto ribellarsi all'oppressione e l'Islam ha il *dovere* di farlo: il richiamo è ad 'Alî che "accettò questo dovere [cfr. *Peak of Eloquence (Nahjul Balagha)*, p. 314 dell'ed. cit. in Bibl. *infra*; a p. 316 del testo citato 'Alî afferma il dovere, per coloro che sanno, di opporsi all'oppressione, e Khomeyni ha sempre avanzato il paragone tra lo Shâh e Mu'awiyya]. Si noti: altre vie politiche alla rivolta (comunisti, liberali) non esistono più, dal momento che l'equazione posta è Islam=libertà. La conclusione del discorso è a p. 51, dove si dà per dimostrata e scontata questa concatenazione. "La ragione, la Legge islamica, la prassi del Profeta e di 'Alî, il supporto del Corano e delle tradizioni profetiche, indicano la necessità di fondare un Governo". Il tema è ribadito a p. 53 dove però il Governo è sostituito "oggi e sempre" da un "detentore dell'autorità" (ruler) che operi per il bene comune. Questa parte del testo si conclude ricordando il carattere sociale dell'Islam e la giustezza del suo governo.

Ha inizio qui la terza parte, di gran lunga la più corposa (pp. 55-125) del discorso, relativa alla *forma* del Governo islamico.

Il Governo islamico (p. 55) non è il Governo di una persona, ma di una Legge; è "costituzionale" nel senso che i governanti sono sottoposti a questa Legge, non nel senso comune che le leggi sono approvate dalla maggioranza (qui Khomeyni sembra confondere democrazia e costituzionalismo) perché *la competenza legislativa appartiene esclusivamente a Dio*: nessuno ha il diritto di fare le leggi. Perciò il Governo si limita a pianificare, non emerge da un'Assemblea legislativa. Naturalmente, alla prova dei fatti questa semplicistica costruzione dovette essere riveduta: la realtà ha le proprie leggi, anche se non sono divine.

Si noti che il discorso di Khomeyni, a p. 56 si fonda sulla presunzione, nient'affatto ovvia, che tutti siano consenzienti a una Legge, in quanto divina:²⁶⁶ come se l'interpretazione (l'eterodossia, cioè la diversa opinione) non avesse diritto di cittadinanza nell'incircoscribibilità dei dettati profetici, e, di fatto, non fosse sempre esistita. Inoltre, poiché questa Legge è anche *eterna* (in quanto divina) e non può essere discussa (p. 57) il *potere* di attuarla fu un *dovere* per il Profeta, per 'Alî e per gli Imâm. Qui è bene fare attenzione: quando all'Imâm succederà il *faqîh* (ancora non se ne è parlato) è *ovvio*, per evidente deduzione *logica*, che un ulteriore anello del potere/dovere si aggiungerà alla catena Profeta→'Alî→altri Imâm.

Seguono critiche all'amministrazione corrotta dello Shâh -una sorta di utile intermezzo- e si torna subito ad occuparsi del "ruler", il quale viene così identificato a p. 59: egli è colui che supera tutti in conoscenza; questo è infatti il fondamento sul quale gli Imâm rivendicarono il proprio imâmato.

Attenzione: gli Imâm non ci sono più, ma ci sono gli '*urafâ*' che sono così autorizzati, *per analogia*, (senza necessità di acrobazie ontologiche) ad assumere il potere: si entra nel vivo. Per governare serve conoscenza della Legge (divina) e rettitudine (p. 60); questo è un *dettato della ragione* per la natura stessa del Governo islamico (ivi). Entra in campo quindi la dottrina di Narâqî: se il "ruler" è islamico, egli deve necessariamente sottomettersi al *faqîh*, dunque i veri "rulers" sono i *fuqahâ*'. Perciò il governo è del *faqîh*, il quale deve però avere le credenziali sul piano *etico* perché, ricorda Khomeyni forzando un po' il testo

²⁶⁶ "il corpo delle leggi islamiche..... è stato accettato dai Musulmani, che lo hanno ritenuto degno di obbedienza".

coranico,²⁶⁷ se fosse un peccatore perderebbe il proprio diritto. Qui la forzatura non è detta ma è sottintesa: gli Imâm dovevano il proprio diritto al fatto di essere ontologicamente “impeccabili”; il *faqîh* (e lo ‘*arif*) non lo sono, però.....

Questo, continua a p. 61, sono dunque le norme pensate dalla Shî’a per l’esercizio del potere tra la morte del Profeta e l’inizio dell’Occultamento; ora che siamo nell’Occultamento, che cosa si fa? abbandoniamo l’Islam? l’Islam fu valido soltanto per due secoli? Non avere un Governo islamico significa rimanere indifesi.

A p. 62 si viene al dunque. Esistono *fuqahâ’* dotati di conoscenza e rettitudine, dunque essi hanno “la medesima autorità del Profeta” a governare. *L’analogia ha reso superflua l’ontologia*, campo minato che non consente ad alcun *usûlî* di superare la critica *akhbârî*. Competenza e onestà (virtù umane e relative, ma intese nella loro assolutezza) consentono di attingere l’Assoluto: qui c’è molto dello ‘*arif*’ -e del sūfî- che per raggiungere *ittihâd* o *ittisâl* (*Storia, etc.*, pp. 885-886) deve spogliarsi dell’*ego*.

È errato credere (p. 62) che il potere del Governo del Profeta e degli Imâm sia superiore a quello del *faqîh*. Certamente *le loro virtù erano maggiori*, ma questo non significa che avessero *maggiori poteri*. Si noti: il Governo è riportato al livello umano; anche se il Profeta era, ontologicamente, qualcosa di più elevato in quanto “Profeta”, nel governare gli uomini egli non poteva che governare come uomo; è dunque il governo degli uomini ad essere, in sé, qualcosa di limitato e perciò limitante.

Khomeyni precisa infatti: “Quando diciamo che, dopo l’Occultamento, il retto *faqîh* ha la medesima autorità del Profeta e degli Imâm, non intendiamo dire che lo *status* (*scil.*: ontologico) del *faqîh* sia il medesimo di quello del Profeta e degli Imâm” (p. 62). Al problema *pratico* del governo nell’Occultamento, mai risolto dalla Shî’a, risponde la soluzione *pratica* di Khomeyni che divide, per così dire, il Sacro dal profano: e tuttavia la ragion d’essere religiosa della Shî’a risiede precisamente nel colmare di sacralità il profano. La logica zoppica.

Per maggiore chiarezza riprendiamo daccapo il ragionamento di Khomeyni. La differenza ontologica non implica diverso diritto all’esercizio del potere. Da dove si deduce? Non dallo *status* ma dalla funzione, che è necessaria alla stessa difesa della Legge (della shari’a). Ma il diritto al governo fu conferito al Profeta e ad ‘Alî da Dio, e questo diritto non fu più conferito ad alcuno dopo l’Occultamento. Khomeyni invoca un’esigenza *pratica*, non un argomento teologico; e tuttavia il Governo è per lui necessario per difendere la shari’a che è comandata da Dio, dunque *l’esigenza pratica ha un peso teologico*.

Il ragionamento è quantomeno ambiguo e ne vediamo le conseguenze nell’esempio fornito dallo stesso Khomeyni a p. 63: il Governo del *faqîh* è razionale ed *estrinseco* (nel senso che non “fa”: semplicemente “applica” la Legge data [cfr. *supra*]); in che cosa dunque differisce dal Governo del Profeta e dell’Imâm? Il discorso è a dir poco semplicistico, perché dimentica che il *faqîh*, nell’applicare la Legge, *giudica*, non è quindi un passivo *esecutore* della Legge. E con quale sapienza giudica? con la sua, umana, che non è quella comunicata al Profeta e conosciuta dall’Imâm. C’è un certo meccanicismo nella concezione di questo Governo che deve “semplicemente” mettere in atto una Legge eterna, immobile e scritta in cielo: basta conoscerla bene, essere incorruttibili, e regnerà la Giustizia.

A p. 64 però, il problema dell’interpretazione si avverte come centrale: il *faqîh* ha la medesima autorità del Profeta e dell’Imâm, ma la sua autorità non è assoluta perché non ha autorità sugli altri *fuqahâ’*, non c’è gerarchia. Abbiamo già visto che l’autorità assoluta fu proclamata poi nel 1988.

Conscio dei problemi sollevati dalle sue ultime affermazioni, Khomeyni (p. 65) evoca un brillante paragone per sottolineare che il diritto del Governo del *faqîh* nasce altrove rispetto al diritto del Governo dell’Imâm, la differenza ontologica non è influente: Fatima aveva il medesimo *status* ontologico degli Imâm, eppure non fu giudice né governò; d’altronde, controprova e *contrario*, se il diritto a governare dipendesse dallo *status* ontologico, nessuno governerebbe: e qui porta il caso dei governanti occidentali (p. 66). Si può soltanto sottolineare che, *infatti*, per la tradizione shî’ita, anche se un Governo è indispensabile e, a certe condizioni, si può collaborarvi, tutti i Governi che non siano dell’Imâm sono, in principio, *illegittimi*.

Non starò a seguire pagina per pagina il discorso di Khomeyni, il punto nodale l’abbiamo esaminato, vedremo altri punti soltanto quando essi avranno rilevanza sul piano della logica. Così a p. 72 si afferma che per il Profeta, ‘Alî (e poi gli Imâm) fu “successore” nel senso di avere il potere di esprimere sentenze giuridiche: perciò, dopo gli Imâm, viene benissimo il *faqîh*. Veramente, si potrebbe osservare che l’Imâm aveva il ruolo di interpretare la Legge al variare dei tempi, perciò necessitava del proprio particolare *status* ontologico. Il *faqîh*, che non ha questa possibilità, diventa quindi un ripetitore del sempre eguale, un hanbalita oserei dire; oppure la sede di un giudizio umano-tropo-umano.

Khomeyni taglia il nodo a p. 73: se il *faqîh* se ne sta nell’angolo e non interviene a governare partecipando degli affari dei Musulmani, non è neppure un *faqîh*. Il suo non è un diritto, è un dovere (p. 74). A questo punto i concetti sono stati posti e le pagine sino a p. 125 costituiscono un’operazione volta a ribadirli, in buona parte con l’uso degli *ahâdîth*.

Così lo *hadîth* “i *fuqahâ’* sono i fiduciari dei Profeti” (p. 77) significa che essi non sono chiamati semplicemente ad esprimere sentenze, ma a stabilire la giustizia sociale: qualcosa di molto più impegnativo dunque, di quanto si era tentato di minimizzare poche pagine prima, allorché si stabiliva una possibile analogia tra il Profeta e il *faqîh* come *amministratori* della Legge divina. D’altronde la giustizia sociale è precisamente

²⁶⁷ p. 60, ma si veda anche la nota 60 di Algar a p. 155.

l'obiettivo fatto balenare da Khomeyni per la rivoluzione proposta, è lì che si scaldano gli animi. Il Governo fondato sulla Legge islamica è quindi un Governo dei *fuqahâ*' (p. 79).

Il testo prosegue su questa via, ed è evidente il punto cui vuol giungere Khomeyni: distaccare il *diritto* al governo dalla eccezionalità ontologica degli Imâm, perché ciò che conta è avere un "Governo islamico". (pp. 82-84). A tal fine egli porta ad esempio (lo ha già fatto in precedenza) il ruolo dei *suffarâ*' al tempo dell'occultamento minore, quando però un Imâm, almeno presuntivamente, c'era.

Khomeyni ricorre anche alla semantica: a p. 85 si chiede che cosa significhi "prova di Dio" (*hojjatollâh*) titolo che si conferisce, come Âyatollâh, ai grandi 'ulamâ'. Risponde, con riferimento ad un *hadîth* relativo alla trasmissione dei poteri dal Profeta ad 'Alî, che esso significa che qualcuno è designato a governare. Si noti: dopo aver introdotto a suo tempo la ragione come fondamento al Governo del *faqîh*, qui stiamo parlando di tradizioni orali opportunamente interpretate. Le tecniche dimostrative più varie si sommano sul filo della retorica pur non essendo correlabili tra loro: evidentemente siamo nella logica secondo la quale una somma di indizi equivale a una prova. Questo basta comunque per concludere (p. 87) che i *fuqahâ*' sono "la prova dell'Imâm per la gente".

A p. 90 Khomeyni torna a distinguere il doppio ruolo del Profeta come portatore della Rivelazione -dopo la quale il Musulmano, obbedendo alla Legge obbedisce a Dio, non al Profeta- e capo di una comunità al cui governo si obbedisce; in questo senso il *faqîh* ha tutto il diritto ad essere il successore del Profeta. Segue l'analisi di varie tradizioni interpretate come trasmissione del potere giuridico dagli Imâm (viventi) ai *fuqahâ*', inclusa quella del 6° Imâm che ne affermerebbe il ruolo di successori del Profeta (pp. 100-102): uso il condizionale perché il riferimento dello *hadîth* ai *fuqahâ*' è di fatto una "interpretazione" di Khomeyni.

C'è da dire che, anche in questo caso, egli si comporta più da politico che da logico: egli *sa* che il suo è un argomentare vincente presso un pubblico che attende essenzialmente un rinnovamento ideologico in vista di un nuovo Iran. Perciò il discorso prosegue accentrandosi sul Profeta *leader della comunità*, nel cui ricordo i *fuqahâ*' possono costituirsi a suoi eredi. A tal fine può esser utile anche un *hadîth* di dubbia autenticità (presentato come tale anche dallo stesso Khomeyni a p. 107).

Interessante notare, dopo i soliti attacchi al clero quietista, la tecnica retorica di p. 115: l'industria alimentare iraniana è stata messa in crisi dall'invasione dell'economia capitalista, che però vende cibi illeciti. *Il problema economico si trasforma in problema religioso, e per conseguenza la difesa dell'economia passa attraverso una difesa della religione*. È una tecnica retorica che abbiamo già visto e che qui spinge in direzione del Governo del *faqîh*. Il tema è ripreso a p. 116: dobbiamo (noi, il clero) prendere il potere per arrestare il saccheggio del Paese. L'accento è ormai apertamente rivoluzionario e il discorso si fa più schiettamente politico nelle pagine che seguono.

L'islam -Khomeyni lo ha sempre sostenuto- è *politica*, la separazione di religione e politica è un'ideologia occidentale che apre la via al dominio dell'Occidente, questo dominio genera miseria, è necessario reagire, gli 'ulamâ' si batteranno per la giustizia sociale perché questo è il loro dovere religioso. Tutto questo supporta la tesi del *velâyat-e faqîh* (p. 123) e con questo la discussione può considerarsi chiusa (p. 124); del resto, dice Khomeyni (ivi) "il *velâyat-e faqîh* non è qualcosa di nuovo inventato da me";²⁶⁸ il riferimento ai precedenti corre da Muhammad Taqî Shirazî a Kashif al-Ghita, per concludersi su Narâqî. Questa parte del testo si chiude con la riaffermazione della non-novità della dottrina sulla quale si ritiene di aver detto le cose più importanti (p. 125).

Prima di passare alla quarta e ultima parte del testo, che è praticamente un appello rivoluzionario, possiamo formulare brevissime considerazioni su quanto esposto sinora. Khomeyni, con il passaggio agli anni '70 è da tempo, lo è dal 1963, il *leader* di un atteggiamento decisamente rivoluzionario del popolo iraniano; lo è per i suoi discorsi dall'Iran prima, da Najâf poi, una piccolissima parte dei quali è stata analizzata sopra.²⁶⁹ La sua tecnica argomentativa è collaudata dal successo; ora siamo al fondamento teorico dell'ideologia rivoluzionaria e il suo discorso è, per l'appunto, ideologico. Come tale esso va considerato e, come noto, come tale esso fu vincente. Non si starà dunque a chiedere solido fondamento teologico o logica inattaccabile nel processo deduttivo. Si può certamente notare una disinvoltata *nonchalance* nel far passare per sillogistici i procedimenti analogici; abbiamo già visto che la tecnica era stata collaudata nei discorsi precedenti allorché tutti i mali sociali ed economici, il colonialismo e la dittatura, erano stati ricondotti sotto l'ombrello religioso, da cui la *leadership* del clero nel movimento rivoluzionario.

Per i suoi seguaci dunque, il discorso ideologico di Khomeyni ha *già* un contenuto "razionale" grazie alla "ragione" più volte invocata in analogia con la fede e rischiarata con la tradizione (e col parere conforme di Narâqî); fede e tradizione divengono quindi veicoli di una ragione (della *propria* ragione) ideologicamente trasformata in Ragione.²⁷⁰ Il fondamento logico/teologico è difficilmente adducibile (e sarà contestato dallo stesso clero)²⁷¹ ma quel che conta è averlo retoricamente addotto e posto come premessa alla soluzione politica di una situazione sociale insostenibile.

²⁶⁸ Si vedano, per questi due protagonisti, le note 157 e 158 di Algar a p. 162.

²⁶⁹ Per la loro totalità si rinvia comunque a *Kawthar*, cit.

²⁷⁰ È il processo di formazione dell'ideologia che abbiamo più volte osservato e descritto a proposito della Ragione occidentale.

²⁷¹ Per questa ragione ritengo non appropriato definire "clericale" la Rivoluzione. Certamente il clero la guidò, ma fu quella parte del clero seguace di Khomeyni, composta da gran parte del clero minuto e dei giovani per i quali la Rivoluzione aveva il significato apertamente

Veniamo ora alla parte conclusiva del testo (pp. 126-149) al *Programma* per stabilire un Governo islamico, che si apre con un richiamo alla Rivoluzione costituzionale del tempo dei Qâjâr, per poi incitare i lettori/ascoltatori alla propaganda dei principi *politici* -non soltanto culturali- dell'Islam, in contrapposizione ai "governanti tirannici e traditori, ai Giudei, ai Cristiani e ai materialisti che tentano di distorcere le verità dell'Islam" (p. 127). Segue l'attacco agli orientalisti che mettono in cattiva luce l'Islam per favorire l'imperialismo, affermazione quanto mai generica ma che, a mio avviso, può avere qualche riferimento puntuale nell'ideologia di "Occidente", particolarmente divisiva.

L'appello appare rivolto in particolare agli 'ulamâ', ed è un invito all'azione rivoluzionaria e alla propaganda nel popolo, particolarmente verso gli studenti (pp. 128-129). Un ruolo importante deve assumere la predica del Venerdi (p. 131) che, come abbiamo già visto, costituisce da sempre un momento politico. "Il movimento *politico e ideologico* (corsivo mio) islamico deve svilupparsi e procedere verso il successo" (ivi).

L'appello agli 'ulamâ' per istruire il popolo si fa particolarmente veemente a p. 132, il discorso diviene poi più ampio e disteso e insiste ancora (p. 135) sull'azione politica del Profeta. L'Islam deve essere dunque presentato al popolo in questi suoi termini *politici*, e s'invoca (p. 136) l'epurazione del clero collaborazionista ("deve essere spogliato del proprio abito ed espulso dall'istituzione religiosa") perché la separazione della religione dalla politica è propaganda degli imperialisti occidentali.

Si può soltanto osservare, per amore di obbiettività, che questa è stata anche una *prassi duodecimana* ben prima che giungesse in Iran la penetrazione occidentale; tuttavia, come ogni ideologo, Khomeyni piega gli argomenti alla *propria* ragione: i religiosi quietisti sono vigliacchi e incapaci (p. 138).²⁷²

Questo atteggiamento è frutto della propaganda imperialista²⁷³ cosicché "si possono vedere persone (*scil.*: 'ulamâ') negligenti, pigre, inoperose e apatiche, che non fanno altro se non discutere punti di vista legali, offrire le proprie preghiere, e sono incapaci d'altro" (p. 141) e "non sanno dire altro se non 'non c'è altro Dio fuorché Dio'" (ivi). Si pretendono santi, ma sono pseudo-santi (ivi). Il discorso (mi si consenta il paradosso) violentemente *anticlericale* prosegue nelle pagine successive martellante come un mantra (ciò che mostra la reale divisione del clero in materia di rivoluzione) sino alla condanna del *faqîh* che non si opponga alla Sato pahlavî (p. 143) e all'invito a strappargli il turbante (p. 145).²⁷⁴

Il programma per "il rovesciamento del regime tirannico" (p. 146) prevede dunque: rottura dei rapporti tra clero e governo; rifiuto di cooperazione e di ogni azione di possibile supporto; creazione di nuove istituzioni "finanziarie, economiche, culturali e politiche". Le ultime pagine sono quindi dedicate all'interpretazione politica (in senso khomeynista) degli atti degli Imâm e dalla storia del Banû Hâshim, onde ricreare in chiusura, e in una logica rivoluzionaria, la concatenazione Profeta→Imâm→*faqîh* che sorregge la dubitabile dottrina del *velâyat-e faqîh*. Le righe conclusive caratterizzano il testo come presentazione dei fondamenti del nuovo Governo che si dovrà creare.

Come si può notare da questa disamina, il testo cardine del *velâyat-e faqîh* è un capolavoro di retorica sulla concordanza di fede/ragione/tradizione che, grazie alla tecnica argomentativa, riesce a mobilitare i già-consenzienti e a far scivolare abilmente la pochezza del fondamento logico/teologico tra le pieghe dell'oratoria. Lo si vedrà bene nel momento del mandato assoluto, quando Khomeyni, senza dirlo apertamente, prenderà una decisione che implicherebbe, per essere teologicamente giustificata, un'eretica identità ontologica del *faqîh* con l'Imâm: una cosa da *ghuluww* sul piano teologico,²⁷⁵ da ritorno alle origini della shî'a come "partito" sul piano politico. Rivoluzione & Restaurazione avanzano mano nella mano.

Il significato della dottrina di Khomeyni, e il dissenso creatosi nel clero, sono stati esaminati dalla Arminjon.²⁷⁶ Sotto questo profilo appare evidente un altro aspetto della natura politica dell'evoluzione dottrinale esaminata: la sostituzione del governo del singolo *faqîh* al governo della collettività degli 'ulamâ', praticamente *irrealistico* a causa del diritto alla personale interpretazione della Legge da parte del singolo *mujtahid*: affidare il Governo al corpo degli 'ulamâ' significa condannarsi all'impotenza.²⁷⁷ Secondo la Arminjon (*L'instauration*,

sociale di ricerca di un futuro: su questo si veda E. Hooglund, *Social Origins of the Revolutionary Clergy*, in *The Iranian Revolution & the Islamic Republic*, ed. by N.R. Keddie and E. Hooglund, New Ed., N. York, Syracuse Un. Press, 1986, pp. 82-83. Quanto ai finanziatori del movimento khomeynista, essi furono i *bâzârî*, e per questo aspetto si può vedere Martin, cit.

²⁷² Khomeyni dissente dal più tradizionale atteggiamento del clero, ma lo scredita con argomenti *politici*, non storici o teologici. È interessante notare che, nonostante questi attacchi, (e questa reale divisione del clero) Khomeyni usava presentare gli 'ulamâ' come un corpo solidale, quando ciò poteva essere d'impatto sull'uditorio; così, nel suo discorso del 22 Giugno 1971 contro la celebrazione dell'Impero (*Kawthar*, vol. 1, pp. 303, sgg.) egli afferma (p. 314) che "se tutti gli 'ulamâ' protestassero collettivamente contro queste celebrazioni" essi sarebbero ben 150.000, una massa invincibile per le forze armate dello Shâh. Anche questo è un modo politico per affermare una *leadership* determinante nella rivoluzione.

²⁷³ Si veda la nota precedente.

²⁷⁴ Non deve quindi sorprendere la presa di posizione del 1988, con l'affermazione del mandato *assoluto* del *faqîh* che, per ragioni *politiche*, può decidere di abrogare, sia pure temporaneamente, le norme religiose. Sul fondamento del mandato assoluto cfr. Mavani, art. cit. in Bibl. a p. 1349 di *Storia*, etc. Il mandato assoluto non è stato tuttavia istituzionalizzato nella Costituzione.

²⁷⁵ Arminjon, *L'instauration*, etc., cit., la definisce apertamente come innalzamento di un giurisperito al rango di Infallibile. Ciò è indisputabile, anche se non giustifica le "grossières suppositions" perché può essere ricollegato all'urgenza concreta posta da Khomeyni: anche senza Imâm, qualcuno deve pur governare, per la salvezza della comunità shî'ita.

²⁷⁶ Ometto ovviamente di ricordare gli eventi della rivoluzione, ampiamente esposti in molti lavori facilmente accessibili, tra i quali i pochissimi citati. Queste note sono dedicate ad altro, all'impatto e alla natura della dottrina che la guidò.

²⁷⁷ Secondo Sara Khan, *Velâyat-e faqîh: Origin and Trajectory of Development*, www.academia.edu, p. 10, Khomeyni dapprima si occupò di elevare l'autorità politica del giurista al di sopra di ogni altra autorità; poi di elevare l'autorità di un giurista al di sopra degli altri. La Khan, a

etc., cit.) siamo in presenza del (necessario) incontro tra l'evoluzione dottrinale e il fatto "esogeno" della modernità, con l'emergere dello Stato centralizzato. Uno Stato "islamico", per esistere, deve innanzitutto essere un Stato moderno, tant'è che, nei fatti, la Repubblica islamica dell'Iran ha incorporato molti dei principi giuridici dei moderni Stati occidentali, o comunque non islamici, contro i quali si era scagliato Khomeyni.

Questi ha dunque operato "una rivoluzione nella teoria giuridica" istituendo "una forma di Stato ignota al diritto islamico": la trasformazione di quest'ultimo è stata opera dei giurisperiti al potere. Dunque, tanto per metterci in sintonia con Scarcia (cfr. la nota 178 *supra*) Khomeyni può essere considerato un "eretico", ma le "eresie", particolarmente nel caso di una religione in divenire come la Shī'a, generano nuove "ortodossie". La *restaurazione* dello spirito originario della Shī'a avviene con una *rivoluzione*: questo perché la "novità" che fu costituita dall'imāmismo duodecimano, quietista, ha sempre portato nella propria pancia l'attesa messianica che era stata della Shī'a/partito, sconfitta al tempo degli Omeyyadi e degli 'Abbāsidi, attesa sopravvissuta nel *ghuluww*. Tuttavia, nota la Arminjon, equiparando *faqīh* e Imām, Khomeyni fa del *velāyat-e faqīh* "la continuazione dell'Imāmato". Sottinteso: duodecimano.

Come dire: si nega ciò che si è realmente fatto, e questo non è conseguenza di una qualche furbizia politica, ma delle contraddizioni interne alla Shī'a e delle *diverse contingenze storiche che si sono impresse nelle sue diverse costruzioni dottrinali*.²⁷⁸

Quel che è interessante, nota la Arminjon, è che sotto l'apparenza di affidare il potere al clero, il *velāyat-e faqīh* "mina definitivamente l'autorità dell'istituzione religiosa", ciò che ha generato le numerose contestazioni tuttora in atto da parte del clero stesso che, in quanto tale, cioè come corpo *religioso*, si trova posto in una situazione non paritetica con quella sua parte che deve la propria posizione alla propria collocazione *politica* nello Stato.²⁷⁹ Senza contare il dissenso del clero shī'ita non iraniano rispetto ad una costruzione che, clericale o meno, riguarda comunque un particolare Stato, l'Iran.²⁸⁰ Lo Stato islamico di Khomeyni infatti, non ha il compito di esercitare l'autorità sui Musulmani di altri Paesi, ma di applicare le leggi islamiche in Iran, dove l'Islam (shī'ita) è tanto religione quanto Stato.

La trasformazione della religione in ideologia, nota la Arminjon, "ha rivelato l'integrazione paradossale della Repubblica islamica nella modernità"; l'insediamento di un regime clericale shī'ita non può assolutamente essere qualificato come "regressione tradizionalista" (*Chiisme et État*, cit., p. 200). È "un tipo particolare di modernità in reazione all'egemonia occidentale" (ivi, p. 201). A questo riguardo mi permetterei di osservare, prendendo a tornasole la composizione sociale delle diverse fazioni, che, se mai una scelta fu attardata verso il passato, essa fu la scelta di quel clero, normalmente "alto" clero, che alla rivoluzione non partecipò.

Khomeyni, secondo la Arminjon (p. 205) non soltanto inaugurò una nuova ideologia di potere, ma diede a questa una portata messianica: ciò che, mi si consenta di notare, non rappresenta altro che il ritorno all'ispirazione originaria della Shī'a, con la sua attesa di un mondo di Giustizia e il suo martirologio.

In effetti, come ella stessa nota (p. 227) l'articolo 5 della Costituzione ha una dimensione utopica,²⁸¹ inoltre, nel sostituire l'infallibile Imām con il fallibile giurista (pp. 228-229) quest'ultimo viene ad essere sacralizzato nella dimensione politica. Come notò subito Scarcia, con Khomeyni siamo alla sacralizzazione della politica e questa è l'ovvia conseguenza dell'aver considerato l'Islam una religione innanzitutto politica.

Tutto si tiene con una propria logica, ma forse la radice di ciò è *storica*, è in ciò che nota la Arminjon a p. 231, la rottura di un secolare equilibrio Stato-Chiesa da parte di Muhammad Reza; rottura *improvvida*, mi

p. 26 considera la dottrina del *velāyat-e faqīh* come un inevitabile sviluppo storico, non il frutto del solo pensiero di Khomeyni, ma del precedente di Narāqī e del problema creato dall'Occultamento; senza precedenti fu viceversa il suo uso rivoluzionario. La Khan mi sembra sottovalutare il legame tra la rinascita dell'Imāmato, sia pure in nuove spoglie, e l'inattualità dello Stato pahlavī.

²⁷⁸ Si pensi a ciò che abbiamo potuto narrare: un "partito di 'Alī" sconfitto; la successiva nascita di un'attesa messianica, continuazione di quella dell'Islam delle origini; i conseguenti tentativi insurrezionali frustrati; la necessaria ambiguità degli Imām a partire dal 5° (con il 4° ignorato dai rivoluzionari); la formulazione alternativa dell'Ismaismo con le sue dottrine neoplatoniche alla morte del 6°; la scelta imāmīta (e 'abbāsīde) di una relativa convivenza e la temporanea cooptazione dell'8° Imām; la formazione di un notabilato interessato a ciò e la nascita dei "duodecimani" con il confinamento dei rivoluzionari nel *ghuluww*; lo spostamento dell'avvento messianico a data ignota, ma pur sempre in questo mondo, la formazione di una marginalità e le agitazioni sūfī nel periodo delle invasioni; il ruolo amministrativo assunto nel cesaropapismo safavide e quello politico sotto i Qājār e nel Costituzionalismo; infine, il rischio di estinzione sotto i Pahlavī. Una serie di situazioni contraddittorie marcate anche da una divisione interna di interessi tra notabilato e marginalità, alto e basso clero: tutto ciò è iscritto nelle contraddizioni interne di una dottrina che ha assunto orientamenti diversi in rapporto alle circostanze, ma che è potuta sopravvivere grazie alla combinazione instabile della prassi quietista e dell'attesa messianica *in terra*, di quella Giustizia evocata dai Profeti, che Tommaso collocò prudentemente per sempre *altrove*. Sulla sintesi storica delle vicende, cfr. N.R. Keddie, *Is Shi'ism Revolutionary?*, in *The Iranian Revolution and the Iranian Republic*, cit.

²⁷⁹ S. Khan, cit., p. 22, sottolinea (citando Enayat) che "la subordinazione del *faqīh* che non fa politica al *faqīh* che governa, è pragmatica, più che non giuridica o derivata da testi tradizionali"; e (citando Dabashi) che il *velāyat-e faqīh* è in primo luogo un manifesto politico, non una formulazione giurisprudenziale. A p. 23 ritiene che l'autorità al comando (*walīy-yi 'amr*) possa essere un'estensione del concetto di "uomo perfetto" ma che comunque l'innovazione di Khomeyni sia puramente politica, non religiosa.

²⁸⁰ La Arminjon, pp.143-144, mette a confronto con le idee di Khomeyni, quelle di Bāqir al-Sadr, ed è evidente, a mio avviso, che la differenza ha fondamento nel fatto che il secondo è uno shī'ita (*iraqeno*), mentre il primo ragiona da iraniano (*shī'ita*). Il pensiero di Khomeyni è strettamente legato alla situazione iraniana nella quale religione e Stato si sovrappongono.

²⁸¹ L'art. 5 della Costituzione recita: "Durante l'occultamento del Wali al-asr (*scil.*: l'Imām del tempo).....la wilaya e la guida della Umma sono devolute al giusto e pio *faqīh* che è conscio delle circostanze del proprio tempo; coraggioso, dotato di risorse e in possesso di capacità amministrative, assumerà la responsabilità di questo ufficio in accordo con l'art. 107". Mi permetto di notare che la "dimensione" di questa affermazione non è u-topica, ma a-topica, perché colloca in terra, qui e ora, e non in un non-luogo e in un non-tempo, una perfezione che non compete all'uomo *quale esso è*; una perfezione alla quale l'uomo può tutt'al più ispirarsi.

permetto di aggiungere. Lo Shâh infatti, facendosi anti-popolare oltretutto anticlericale, generò la saldatura del popolo con la parte rivoluzionaria del clero; e facendosi, per interesse proprio, portatore degli interessi occidentali, generò anche la saldatura dei *bâzârî* con il clero rivoluzionario. Dunque, facendosi anticlericale, generò il collante generale della rivoluzione. Un capolavoro di incapacità politica dietro il quale c'era forse l'errata convinzione, tutta occidentale, che l'Occidente fosse il traguardo ineludibile del pianeta. Di questa sua sprovvedutezza culturale possiamo tuttavia scusarlo: è l'immaginario del quale parlammo nei precedenti capitoli, oppiaceo della *rêvasserie* occidentale, canto di sirena che echeggiò sul pianeta e tutti illuse.

Sempre a proposito di Occidente, vale la pena di chiosare la critica al Cristianesimo di Bâqir al-Sadr riportata dalla Arminjon a pp. 260 e che le fa sottolineare la portata della rivoluzione iraniana anche sul piano della teoria politica.²⁸² Nota Bâqir al-Sadr, che il Cristianesimo si è mostrato incapace di venire a capo delle tendenze "materialiste" (linguaggio *standard* della polemica anti-occidentale) dell'Occidente. Bâqir al-Sadr non è tenuto a conoscere nel dettaglio la storia che conduce all'ideologia di "Occidente": il fatto è che l'istituzionalizzazione del Cristianesimo nel Razionalismo classico fu la lontana origine della sua secolarizzazione nel Deismo con quel che ne seguì; e che la costante eliminazione delle alternative a quella istituzionalizzazione (profetismo, messianismo, millenarismo) ha privato progressivamente l'Occidente della capacità di comprendere le implicazioni utopiche e anche atopiche del messaggio testamentario, per non dire del suo rivoluzionario significato sociale, del senso tutto *terreno* della visione profetica. *Non si deve dimenticare infatti che la Ragione classica ha un senso preciso entro la società classica cui conferisce l'ideologia per il mantenimento eterno dello status quo, nei cui confronti il messaggio profetico, che la revoca in dubbio, rappresenta l'istanza rivoluzionaria fondata sull'umanità dell'uomo.* Il ritorno alla Profezia ha dunque una valenza rivoluzionaria.

A questo proposito non si può far a meno di osservare la pertinenza dell'analisi di Shams al-Dîn riportata dalla Arminjon alle pp. 288, sgg., che sottolineo con particolare riferimento alle pp. 296-298. Shams al-Dîn vede secolarizzazione e laicità dell'Occidente come genesi del capitalismo e vettori dell'imperialismo europeo nel mondo islamico. L'affermazione in sé è un po' generica -abbiamo visto che l'imperialismo è un'antica vicenda non soltanto occidentale e non soltanto dell'Occidente secolarizzato,²⁸³ ma certamente si applica bene all'imperialismo economico sperimentato dal Medio Oriente nel XIX-XX secolo insieme alla spinta verticistica all'occidentalizzazione (quindi alla deislamizzazione) quale premessa ideologica all'indiscriminata penetrazione economica: che, per le note leggi del (non) libero mercato, significa assoggettamento.

Quanto connesse fossero società, religione e politica e quanto primario fosse il ruolo di quest'ultima, viene in evidenza allorché, alle pp. 370-372, la Arminjon sottolinea la tolleranza "singolarmente liberale" in materia di normativa religiosa da parte di Khâmeneh-î, nella sua responsabilità verso la "perpetuazione della società islamica". Il primato della politica in una religione della quale si rivendica il significato sociale, consente persino di sviluppare un sillogismo: la *religione* islamica è *sociale*; la politica del *faqîh*, con il suo mandato assoluto, consente di salvare la *società* islamica; la *politica* salva la *religione* islamica.

La resilienza della *marja'iyâ* con tutte le dispute e le sottigliezze dei *marâji'* contro il primato del *velâyat-e faqîh*, che ha creato un "irriducibile dualismo di istanze" (ivi) mette in luce soltanto la fatuità di dispute che avrebbero senso soltanto in un *hortus conclusus*, senza contare che, comunque, ogni opinione di *marja'*, che non è l'infallibile Imâm, è comunque fallibile.²⁸⁴ Benché non universalmente accettato, anzi, fortemente contrastato,²⁸⁵ il *governo politico della religione* (l'opposto di ciò che si racconta in occidente) appare un'opzione sensata. Di fatto, questo è il "mandato del giurista".

Opzione sensata, ovviamente, al di là delle sue aporie teologiche e geografiche (non è fondata ontologicamente, non può valere fuori dai limiti dello Stato iraniano) che induce all'altrettanto sensata riflessione che per fare una rivoluzione non è necessaria una laurea o una Cattedra, è necessario capire che cosa sta maturando in un Paese ed elaborare un'ideologia in grado di accendere la miccia: la figura di Khomeyni, accanto a quella di altri *marâji'* (pl. di *marja'*), appare gigantesca.

In questi termini la Keddie (*Modern Iran*, cit., pp. 239-247) sottolinea la sua abilità; l'uso della *taqiyya* sulle proprie intenzioni (rivelate soltanto a pochi intimi) circa il governo da instaurare (lo stesso testo del *velâyat-e faqîh* era alquanto riservato); la nomina riservata a se stesso, dopo la presa del potere, degli 'ulamâ' destinati a pronunciare la *khutba* nella cerimonia del Venerdì, il rifiuto di trattare con la sinistra e con i liberali, entrambi legati ad ideologie occidentali, sia pure in conflitto tra loro. D'altronde, nota a p. 242, la "contraddizione" tra governo popolare e autoritarismo clericale è "*embedded*" nella Costituzione.

²⁸² Un tema sul quale torneremo a proposito della lettera di Khomeyni a Gorbaciov.

²⁸³ Si veda il capitolo precedente.

²⁸⁴ Significativa la modifica dell'art. 109 della Costituzione, del 10 Maggio 1988, su lettera di Khomeyni del 9 Maggio che aboliva l'obbligo della *marja'iyâ* per il *leader* della Repubblica: cfr. Arjomand, *Constitution of the Islamic Republic*, E. Ir., vol. VI, last updated October 28, 2011, www.iranicaonline.org/articles/constitution-of-the-islamic-republic. In base alla modifica si poté eleggere Khâmeneh-î, che non era *marja'*. Secondo Arjomand tuttavia, c'è un bilanciamento in questo dualismo tra clero in politica e clero "religioso", nel fatto che il mandato assoluto non fu mai istituzionalizzato nella Costituzione.

²⁸⁵ La Martin, *Creating an Islamic State*, cit., p. 165, sottolinea che nella rivoluzione, Khomeyni fu seguito *dal popolo*; a Qum, dal clero, non era considerato la sola autorità, neppure durante la rivoluzione.

Mi permetto di notare che la “contraddizione” è tale soltanto all’interno di una valutazione occidentale, per Khomeyni non c’era. La Keddie cita comunque l’articolo 4 della Costituzione che concede al *faqih* “autorità divina” (p. 247) rendendolo responsabile soltanto davanti a Dio.²⁸⁶

Per l’analisi della Costituzione iraniana si può utilmente consultare Arjomand, *Constitution, etc.*, cit.; per il suo testo, si veda in Bibliografia “*Constitution of the Islamic Republic of Iran*”; e poiché sulla Rivoluzione esiste una letteratura immensa, e anche la poca che ho citato è sufficiente, forse, a darne un quadro; trovo piuttosto significativo accennare ad altro argomento, la recezione che essa ebbe in Occidente. Uso anche qui la O maiuscola perché la sua recezione in occidente fu condizionata dal pregiudizio ideologico; parlo della stampa e della cosiddetta “opinione pubblica”, come sempre indottrinata dal pensiero dominante e dai suoi interessi: non mi riferisco certamente agli studiosi.

Vanessa Martin ha dedicato un capitolo del suo *Creating, etc.*, cit., a questo tema. La prima cosa che ritiene di sottolineare è che, nella stampa occidentale, la cultura del popolo iraniano fu “rappresentata come bizzarra, aliena e reazionaria” (p. 174); non ci fu nessuno sforzo di comprendere la storia e la cultura iraniana. D’altronde è noto, aggiunge (pp. 174-175) che la stampa serve a mobilitare il sostegno a interessi privati e statali, i media sostengono e difendono gli interessi economici, sociali e politici dei gruppi che influenzano e dominano Stato e società (p. 175).

Un altro problema -qui entriamo direttamente nel discorso sulla ideologia di “Occidente” che è stato l’argomento di tutta la nostra storia, non soltanto di questo capitolo, è che nella nostra ideologia del Progresso (e della “arretratezza”) e della Storia storicista ed eurocentrica, l’Occidente è il polo avanzato e il modello per il pianeta, l’Islam è arretrato e non usa la ragione (ivi). Si noti: queste non sono considerazioni personali della Martin, questo è quanto emerge dall’analisi della stampa; e chi ha formato la propria “opinione” (concetto vacuo quant’altri mai) leggendo la stampa, questo “sa”: ha letto soltanto di donne e mullah nerovestiti, di Khomeyni “inturbantato”, il tutto presentato come bizzarro e retrogrado.

L’Islam è presentato come barbarie che sfida l’Occidente, la Repubblica come sanguinaria, intollerante e incompetente. Si straparla di libertà dell’individuo da difendere contro l’oppressione sociale: i “diritti individuali” sono al centro della polemica. Sappiamo bene -lo abbiamo già visto a proposito dell’imperialismo- che cosa sia nei fatti la “esportazione della democrazia”; un’arma propagandistica usata anche contro l’Iran, stranamente non contro l’Arabia Saudita. Ci sono forse dietro interessi politico-economico-finanziari? Nota la Martin (p. 177) che questa è la prospettiva che viene fornita alla nostra *middle-class*, prospettiva in base alla quale anch’essa giudica.

La Martin suddivide i resoconti della stampa in quattro periodi: i mesi precedenti la Rivoluzione; il periodo Settembre-Dicembre 1978, il periodo Gennaio-Febbraio 1979; e il periodo Marzo-Novembre 1979.

Nel primo periodo si parla poco di Khomeyni, altri vengono presentati come *leaders* dell’opposizione, tra i quali Bazargan, laico e liberale, che peraltro fu nominato da Khomeyni (era stato a suo tempo un sostenitore di Mossadeq). Il clero veniva presentato come un blocco unico (abbiamo visto che così non fu e non è) e definito come “i mullah” nella più totale ignoranza delle sue articolazioni interne; accusato inoltre di controllare le masse. Si parlava di questo “anti-secolarismo” come “preoccupazione” dei liberali moderati iraniani.

Nel secondo periodo si parlò di mullah alla guida di un movimento rivoluzionario sinistrorso che non erano in grado di controllare (pp. 178-179); di uno Shâh nelle mani di “religiosi barbuti” e di studenti riottosi. C’era preoccupazione per le sorti dello Shâh, unica scelta positiva per l’Iran, definito “grande patriota” (p. 180). Ci si preoccupava per l’interesse mondiale alla stabilità dell’Iran.

Nel terzo periodo ci si accorse finalmente di Khomeyni, presentato come un vecchio fuori moda e ignaro del mondo moderno, la cui progressiva scomparsa dalla scena sarebbe avvenuta come conseguenza della sua inadeguatezza alla gestione del potere (pp. 181-182). Gli Iranian occidentalizzati non avevano interesse alla religione, Khomeyni contava poco nei quartieri settentrionali di Tehran (*scil.*: quelli degli arricchiti sotto lo Shâh, il cui brillante ruolo abbiamo visto). Qualcosa tuttavia veniva intuito, sia pure con lenti ideologiche: Khomeyni non seguiva il tradizionale quietismo shî’ita, aveva fatto dell’Islam una dottrina sociale, le sue idee venivano comunque mutate da quelle di Sharî’atî. Si iniziava ad accorgersi della sua abilità politica (p. 183) mentre però cresceva l’islamofobia: gli shî’iti venivano descritti come zeloti e feroci dottrinari (p. 184).

Nella quarta fase si comprese meglio l’anti-occidentalismo di Khomeyni e si iniziò a simpatizzare per il Governo di Bazargan. Su questo torneremo; per ora basta sottolineare l’incapacità occidentale di capire: dietro il liberale Bazargan, nel Paese, c’era soltanto il nulla, se si eccettua la prudenza politica di Khomeyni che lo aveva nominato, salvo poi accettarne le dimissioni.

La stampa occidentale, con il suo *wishful thinking*, rese poi noto che Khomeyni e i suoi “zeloti” erano isolati in un Paese in preda al disincanto (ivi). Ad isolarlo sarebbero stati lo stesso Bazargan e gli Âyatollâh tradizionalisti, dissenzienti. Le fonti della stampa erano peraltro gli oppositori di Khomeyni, le cui posizioni (perdenti) divenivano così le “fonti autorevoli”: altra testimonianza dello *wishful thinking* occidentale. A p. 185, la Martin cita tuttavia almeno un articolo che prendeva atto della partecipazione convinta delle donne alla

²⁸⁶ L’art. 4 recita: “Tutte le leggi civili, penali, finanziarie, economiche, amministrative, culturali, militari, politiche, e ogni altra legge e regolamento, debbono essere fondate su criteri islamici. Questo principio si applica assolutamente e generalmente a tutti gli articoli della Costituzione, come anche a tutte le altre leggi e regolamenti, e i *fuqahâ’ del Consiglio dei Guardiani sono giudici in materia*” (corsivo mio).

rivoluzione, e del miglioramento della loro condizione grazie ad essa.²⁸⁷ Altri giornali presentavano tuttavia vignette con Khomeyni come un bandito di strada o un assassino.

Nel complesso, conclude la Martin a p. 187, la stampa, influenzata da un'informazione di parte pahlavî o proveniente dalla intelligenza occidentale (su questo torneremo tra breve) non capì le posizioni islamiche (direi piuttosto: le fraintese e le disprezzò, *et pour cause!*) dando l'impressione "di una discesa nel chaos guidata da fanatici, barbuti, vecchi mullah"; un'impressione che fa parte dei luoghi comuni ancor oggi.

Precisamente di un campione di quella intelligenza vorrei parlare a chiusura di questo argomento. Alludo a Foucault, che scrisse un noto *reportage* per il *Corriere della sera*; dunque per un giornale, ma non certo nell'ottica di un banale gazzettiere, essendo egli stato uno dei maggiori intellettuali occidentali del XX secolo. Ne parlo perché vorrei mostrare ancora una volta le difficoltà create dall'ideologia che ci conforma, allorché si tratti di comprendere un pensiero *che ci è diventato estraneo* -pur essendo di origine testamentaria- a seguito dell'espulsione del dissenso dopo l'istituzionalizzazione del Messaggio nella Ragione classica, e alla nascita della ideologia di "Occidente" dopo la sua inevitabile secolarizzazione.²⁸⁸

Per verità ci sono cose che Foucault ha ben intuito nel corso della sua breve esperienza, e intendo metterle subito in luce perché, per quanto riguarda i limiti del pregiudizio occidentale, questi sono stati ben rilevati nei saggi dei due curatori, in particolare da Guolo, sui quali intendo soffermarmi subito dopo.²⁸⁹ Ricordo che siamo in presenza di articoli nati da una serie di contatti che Foucault ebbe in Iran nel 1978, nel corso stesso della Rivoluzione; e noto che nella brevissima *Introduzione* dei curatori (due paginette scarse) si sottolinea che questi articoli sono caduti nell'oblio a causa delle errate previsioni in essi formulate (per verità, una di esse, fondamentale, mostra ancor oggi la propria lucidità) e anche perché -questo è certo- la Rivoluzione iraniana rimette in discussione, almeno in parte, la stessa dottrina foucaultiana.

Una prima osservazione interessante si trova a p. 16, quando Foucault capisce perfettamente la realtà dell'esercito dello Shâh, e ritiene impraticabile ogni soluzione "alla sudamericana" aggiungendo: "grazie ad Allâh". Non sono in grado di sapere se si trattasse di una battuta scherzosa, ma sono tentato di credere si trattasse di una precisa comprensione: la differenza è tutta nell'ideologia religiosa che animava la Rivoluzione, e che rendeva ideologicamente improponibile un qualunque ruolo dell'esercito.

Foucault prosegue i propri colloqui con personaggi da lui identificati come fonti autorevoli (qui vedremo, nella critica di Guolo, i suoi errori di occidentale) e comprende un'altra cosa essenziale (pp. 22-23): la lotta è contro un preciso evento che ha tuttavia tre aspetti. L'evento è la modernizzazione imposta dallo Shâh in nome e per conto degli interessi economici statunitensi (e a danno di quelli iraniani); gli altri due aspetti che lo accompagnano sono il dispotismo e la corruzione. Se si considera l'aspetto esogeno ed allotrio di questa "modernizzazione" si comprende bene perché i tre fenomeni sono *necessariamente* correlati; Foucault comprende tuttavia qualcosa di più: *questa modernizzazione è un "arcaismo"* (p. 22) è un colonialismo brutale, alla vecchia maniera, *rifiutato*. Egli la definisce infatti "occidentalismi fuori uso marcati del segno di un Oriente desueto" (ivi) e aggiunge ancora, a p. 24, "oggi è la modernizzazione ad essere, nell'Iran, un peso morto". A p. 26 conclude l'articolo ribadendo che il concetto stesso di modernizzazione è così poco sensato (noto: è una pura ideologizzazione dello sfruttamento) da non poter essere perseguito se non tramite il dispotismo e la corruzione.

Certamente, Foucault ha comunque dei limiti "occidentali" allorché pensa che Sharî'atmadârî sia la più alta autorità della Shî'a iraniana (lo era sul piano tradizionalista, quello messo fuori gioco da Khomeyni); o quando ritiene Sharî'atî "un'ombra che ossessiona tutta la vita politica e religiosa dell'Iran di oggi" (p. 38; si veda anche p. 39) sopravvalutando, *da intellettuale*, il ruolo dell'intellettuale nell'ideologia rivoluzionaria, che era tutto di Khomeyni (e dei suoi collaboratori, naturalmente).

Capisce però, da critico della economicizzazione dell'uomo avvenuta in occidente, che esiste, rivendicata dall'Islam, una "spiritualità della politica" (p. 40). Forse in questo momento egli inizia a capire quello che comprenderà lucidamente poco a poco; ad esempio (p. 47) che l'Unione Sovietica è omogenea agli Stati Uniti nel non amare questa rivoluzione *precisamente in quanto islamica*, e che la religione ha ormai assorbito la politica (p. 49).

Certo, non capisce Khomeyni, e questo significa che molto gli sfugge di questa rivoluzione; il suo atteggiamento intransigente non è compreso come *lucidità politica*, è definito soltanto "coccitaggine" (p. 59). Una cosa però ha sicuramente compreso (anche perché questo viene a coincidere con i suoi paradigmi culturali): la rivoluzione iraniana "È forse la prima grande insurrezione contro i sistemi *planetari*, la forma più folle e più *moderna* di rivolta" (p. 60, corsivi miei).

²⁸⁷ Abbiamo già visto due cose al riguardo: l'esplicita posizione di Khomeyni, religiosa sì, ma favorevole al riconoscimento della partecipazione delle donne, che fu importante e, sotto l'egida del velo, diede loro la possibilità di un reale avanzamento sociale. L'altra cosa della quale si è accennato, è che Khomeyni dovette tener conto del feroce tradizionalismo delle masse che sorressero la rivoluzione: e Khomeyni era un *politico*.

²⁸⁸ Nella *Introduzione* (non firmata, ma verosimilmente di Arjomand) a *The Political Dimension of Religion*, cit., alle pp. 3-4 si sottolinea che nella società classica (in Grecia) l'ordine politico non era ritenuto doversi conformare a una Rivelazione, ma al "vero" della Ragione, e che in occidente si assistette, dopo il Messaggio testamentario, a un processo di secolarizzazione che ha circoscritto la religione nella sfera privata. Nei suoi articoli presenti nella raccolta, Arjomand sottolinea più volte il legame tra il Millenarismo e il *rifiuto dell'ordine costituito*: e fu precisamente il Millenarismo (e il Profetismo) ad essere espunto come "eresia" dalla Chiesa Romana istituzionalizzata nell'ordine imperiale della Ragione classica.

²⁸⁹ M. Foucault, *Taccuino persiano*, a cura di R. Guolo e P. Panza, Milano, Guerini e Associati, 1998.

Questo mi sembra fondamentale; certo, si potrà dire che forse Foucault ha voluto appropriarsi della Rivoluzione, più che non capirla; ma altrettanto certamente egli ha capito che essa rappresenta qualcosa di assolutamente nuovo, *pone la modernità islamica in alternativa alla declinante modernità occidentale*. Più di altre guerre di liberazione dal colonialismo, essa ha cambiato qualcosa nel pensiero e negli equilibri del mondo, ha ricordato a tutti ciò che l'Occidente ha creduto di far dimenticare: *il profetismo è rivoluzionario*. Sul piano del cambiamento delle idee ha qualcosa in comune con la Rivoluzione francese; la Rivoluzione sovietica, al contrario, non ha cambiato nulla, quantomeno nulla di più di quanto avrebbero potuto cambiare il tempo e la Duma. La lettera di Khomeyni a Gorbaciov ha senso.

Dove Foucault mostrò tutti i propri limiti fu tuttavia nella lettera a Bazargan nella quale, lamentando la lunga serie di condanne a morte che coronarono la vittoria della Rivoluzione, rivendicherà i "diritti dell'uomo" come faro di un Governo. Ora, a parte aver scambiato Bazargan per quel *leader* che non era, tanto che dovette dimettersi allorché non si trovò più in sintonia con i rivoluzionari, al tempo della crisi degli ostaggi; sorprende l'atteggiamento di chi sembra non aver capito che una rivoluzione non è un pranzo di gala. Questo è tuttavia il limite di molti intellettuali amanti più dei principi e delle parole, che della realtà. Sorprende inoltre un limite fondamentale della sua comprensione, la scelta di giudicare l'Islam con il metro dell'ideologia occidentale: una scelta tutta interna a quelle *ideologie pretesamente universalistiche* che egli stesso criticava. Perché l'Islam, almeno in principio, è certamente democratico, ma altrettanto certamente assai poco liberale, costituendo, di per sé, una *normativa sociale*. Questa "delusione" di Foucault, mostra i limiti della sua capacità di comprendere sul fondamento di una cultura come la sua, che, per quanto critica, è profondamente ancorata alle pretese universalistiche dell'Occidente.

Di questi limiti si occupa Renzo Guolo, ponendosi, per l'appunto, nell'ottica della realtà islamica degli eventi. Al fine di individuare gli interessi di Foucault per la Rivoluzione iraniana, Guolo ne ricorda la sua critica alla Storia storicista e i suoi interessi per la logica del potere. Tuttavia -questo mi sembra centrale- Guolo rileva (p. 77) che al termine della sua esperienza iraniana Foucault dovette constatare con sorpresa che "la politica non si lascia ridurre facilmente a filosofia" e che la storia "produce avvenimenti che non si lasciano incanalare nel vuoto dei reticoli del discorso".

A prescindere dalla piena condivisibilità di quanto afferma Guolo, mi sembra tuttavia che la "sorpresa" nasca piuttosto dalla collocazione di Foucault in una "filosofia" e in un "discorso" fondati e ancorati in un pensiero, quello occidentale, che ha perso la capacità di pensare la pluralità delle "ragioni".

Guolo poi, che svolge sulle cause della Rivoluzione (pp. 81-82) considerazioni sociologiche distanti da quelle di Khosrokhavar (cit. in Bibl. a p. 849 di *Storia, etc.*) sottolinea la trascuratezza di queste cause da parte di Foucault; e tuttavia deve implicitamente testimoniare -nello stupore di Foucault dinnanzi alla fede religiosa che anima i rivoluzionari, e nella progressiva perdita dei propri strumenti culturali da parte sua- che *Foucault comprende di trovarsi di fronte a qualcosa di completamente nuovo* e, per lui e per la sua cultura, non circoscrivibile.

Altre cose intuisce Foucault, sostiene Guolo, come le divisioni del clero e il ruolo dei giovani 'ulamâ': e tuttavia, a prescindere da una sua difficoltà a comprendere la Shî'a fuori dagli schemi che, con Scarcia, potremmo definire corbiniano-nasriani (non è in grado di conoscere la sua natura popolare, quella che potremmo definire la Shî'a vernacolare, quella che celebra l'Ashura) per conseguenza ne perde di vista la valenza politica rivoluzionaria di religione messianica che *attende e pretende* un "mondo di Giustizia". Foucault, dice Guolo a p. 85, non si accorge che, con la nascita del movimento islamista, il clero non è più il detentore del sacro. Aggiungerei che questo vecchio clero è precisamente nel mirino del *politico* Khomeyni, abilissimo nel mettersi in sintonia con il popolo. Questo è un punto delicato che merita attenzione, perché si rischia di cadere nel malinteso, tutto occidentale, della rivoluzione "clericale".

Alle pp. 87-88 Guolo entra nei dettagli mostrando che a Foucault non sfugge l'origine profonda della Rivoluzione, che, anche all'interno del clero, denuncia la distanza incolmabile tra le istanze e il potere (il ruolo dei giovani mullah). Guolo sottolinea anche la non comprensione, da parte di Foucault, del *ruolo rivoluzionario delle donne del popolo* "che usavano il velo come strumento di legittimazione del proprio ingresso nella scena pubblica" (p. 88).

Evito di ripetere pagina per pagina l'analisi di Guolo, mi interessa piuttosto il suo giudizio, che coglie i limiti di una cultura, quella "occidentocentrica" (mi si passi il termine) che costituisce il vero problema, non soltanto per Foucault. Dice infatti Guolo: "Il filosofo.....si ferma dunque davanti al limite costituito dal proprio sapere"; e poi "Non coglie invece, in assenza di 'codici islamici' il veloce processo di strutturazione del nuovo Islam 'nero' radicale, base di massa del futuro regime" (p. 89).

Siamo con ciò al nocciolo di quanto più volte raccontato in *Storia, etc.* partendo dalle più antiche "eresie" dell'occidente, cioè che la lotta alle eresie non fu puntigliosità teologica, fu repressione sociale; a p. 90 Guolo afferma infatti che "La religione.....è oggi quello che è stata più volte in passato: la forma che la lotta politica assume non appena questa mobilita i ceti popolari". Nell'occidente non secolarizzato era stato così, in quello secolarizzato si è cessato di comprendere che la religione è politica, perché essa condiziona un comportamento e una concezione della società, e si è quindi cessato di viverla in conseguenza; la religione non è

un'opinione, le opinioni appartengono alla vacuità.²⁹⁰ Perciò non si comprendono certi fenomeni, e i giudizi sono devianti.

Dal pregiudizio di un "pensare" tutto occidentale nasce così la scelta di incontrare uno Sharī'atmadârī, figura che Guolo definisce "già drammaticamente inattuale quando parla" (p. 91) e la singolare idea di Foucault di "innestare l'Islam della democrazia borghese e rivoluzionaria" (p. 92); persino di credere che l'Islam si opponga alla politica (ivi) per la propria intrinseca spiritualità; ciò che fa del movimento una "volontà collettiva unificata" (ivi).

Per conseguenza l'incomprensione del ruolo di Khomeyni è un tratto dell'analisi di Foucault (p. 94) e inoltre gli sfugge l'interpretazione religiosa di un fenomeno guidato dall'immaginario escatologico (Khomeyni "Imām dei tempi", ivi). E quando la Rivoluzione si rivelerà in tutti i suoi aspetti oscuri, quelli che caratterizzano sempre le rivoluzioni vincenti il cui scopo è cambiare radicalmente e subito una società eliminando anche fisicamente, nei suoi rappresentanti, il vecchio potere, Foucault si rivolgerà a Bazargan senza rendersi conto che egli non detiene alcuna reale autorità (p. 99) tanto che resterà isolato e scomparirà in occasione della crisi degli ostaggi.

Qui, in conclusione del proprio saggio, Guolo sottolinea ancora una volta l'abilità *politica* dispiegata da Khomeyni nell'occasione: i liberali, che si erano opposti ad un'operazione che ebbe il sostegno di tutto il popolo, dovettero abbandonare la scena politica; la lotta all'imperialismo, bandiera della sinistra, passò in mano ai khomeynisti che, tra l'altro, non lottavano soltanto contro quello statunitense, ma anche contro quello sovietico. Khomeyni, già da sempre *leader*, divenne così il *leader* unico, eliminando anche Sharī'atmadârī a seguito di una rivolta scatenata, anche se non da lui, dai suoi seguaci.²⁹¹

Diversa come obbiettivo, non dissimile nel giudizio, è l'analisi di Panza (pp. 101-124) il quale nota ad apertura (p. 1023) che gli strumenti critici adottati da Foucault presuppongono il riconoscimento di alcuni principi liberali; perché mai questa non sia una buona base di partenza per comprendere gli eventi islamici, credo di averlo segnalato più volte, è la sovrapposizione di *una* storia ad una storia *diversa*, è spacciare per scritti nel cielo della Ragione "valori" che sono il *prodotto* di una storia, non *della* "Storia". Per verità, Panza ricorda che i concetti astratti sono estranei alla cultura del "nietzscheano" Foucault: mi sia concesso però dire che la lettera a Bazargan testimonia del contrario. Sarebbe perciò utile ricordare sempre i non astratti concetti espressi da Khomeyni nella lettera al Nunzio papale, che non a caso ho voluto sintetizzare nella precedente nota. Una Rivoluzione è un *gesto che spazza via l'insopportabile*, non è interessata all'etichetta: ma forse c'è una certa difficoltà, per l'Occidente, nel comprendere la *propria* insopportabilità imperialista ideologizzata nella Ragione.

Il "liberalismo" di Foucault è tuttavia, come mostra la sua storia intellettuale, alquanto anarchista,²⁹² diciamo pure che non è il miglior passaporto per capire *una Rivoluzione fatta in nome di una Legge*. Foucault, come ricorda rapidamente Panza, è interessato ad analizzare, e a criticare, le forme del potere, che furono l'oggetto principale della sua ricerca. Tra l'altro sembra che Foucault non si sia sufficientemente interrogato sui profondi motivi per i quali il potere "interdittivo" dello Stato, in Iran non poté mai trasformarsi in potere "disciplinante". Se lo avesse fatto, noto io, avrebbe potuto scoprire la natura *culturalmente allotria* della "modernizzazione", avrebbe cioè dovuto esaminare con atteggiamento *davvero* nietzscheano la cultura della quale egli era partecipe.

L'entusiasmo di Foucault per la rivoluzione iraniana, nota Panza a p. 110, sembra più che altro di natura "estetica"; ciò forse perché sembra mancare l'analisi degli eventi pregressi, condensabili nell'arroganza di

²⁹⁰ Verosimilmente il concetto vacuo di "opinione", sta a sottolineare che in Occidente la politica è da gran tempo omogeneizzata all'interno di una cultura di fatto condivisa, e i suoi dissensi non investono mai *in toto* il sistema instaurato con l'avvento della borghesia. Non per caso, del resto, il comunismo fu considerato (in senso negativo) una sorta di religione.

²⁹¹ Sull'episodio degli ostaggi americani, molto istruttiva è la lettera inviata da Khomeyni al Nunzio papale (nota anche come "Lettera al Papa") in risposta ad una lettera inviata dal Papa preoccupato per la sorte degli ostaggi (cfr. Algar, *Islam and Revolution*, cit., pp. 278-285). La lettera esordisce letterariamente notando una preoccupazione che non si era mai manifestata per i 35 milioni di iraniani oppressi dall'imperialismo statunitense. Prosegue poi domandandosi come mai tanto umanitarismo per delle persone impegnate in azioni non certo umanitarie contro il popolo iraniano (l'accusa, credibile, era di spionaggio). Seguono le note accuse alla politica criminale dello Shāh, ora sotto protezione U.S.A.; una lunga parentesi al termine della quale Khomeyni dice che si sarebbe piuttosto aspettato un interesse del Papa a conoscere che cosa aveva subito l'Iran. Segue una proposta retorica: se lo Shāh verrà riportato in Iran, al Papa sarà concesso di inviare un proprio delegato per controllare la legalità del processo; e una risposta non meno retorica: è inutile scrivere a lui, a Khomeyni; qui c'è in gioco la volontà di un popolo che Khomeyni non può e non intende prevaricare. D'altronde i Musulmani sono umanitaristi come i Cristiani, perciò: perché il Papa ha scritto? vuol forse stabilire che cosa è giusto per un popolo che è stato massacrato? Naturalmente, è possibile che lo si possa scusare per essere del tutto disinformato al riguardo. Il Papa deve però capire che siamo in presenza di pretese di Cristiani (*scil.*: gli Americani) che agiscono in modo totalmente contrario ai precetti di Cristo; si spera piuttosto che egli mostri un qualche interesse per il popolo iraniano, non per gli Iraniani (*scil.*: Baktiari) che lo tradirono. La lettera si conclude con il monito che le sanzioni economiche non piegheranno l'Iran.

²⁹² Alle pp. 102-103 nel testo, e nella nota 6 di p. 103, Panza fa riferimento a un naturale anarchismo di Foucault, e riporta, nella nota citata, il giudizio di chi ha ritenuto Foucault un "irrazionalista". Certamente Foucault è critico nei confronti di importanti cardini del Razionalismo, come lo Storicismo; e si tiene su una posizione "nietzscheana" per quanto concerne la genesi *storica* di presunte "verità" della Ragione. Parlare di irrazionalismo è tuttavia un illecito polemico-ideologico, purtroppo assai frequente. Il rifiuto del Razionalismo, cioè della astratte conclusioni unilaterali della logica (il "vero" di Platone; nel *reale* gli opposti coesistono) è viceversa prova di *razionalità*, perché è razionale ogni atteggiamento che tenga conto delle complessità e contraddittorietà che si manifestano nella storia dell'uomo e che non possono essere intercettate con i principi della logica; ed è prova di *ragionevolezza* comprendere la *pluralità delle ragioni* umane, nate dalla pluralità delle esperienze e delle storie. La razionalità e la ragionevolezza smascherano l'*irrazionalità del Razionalismo*; l'accusa di irrazionalismo è dunque un volgare espediente per tacitare la critica, e va sempre respinta al mittente.

una cultura, quella U.S.A., incapace di comprendere la diversità del mondo,²⁹³ e la conseguente necessità di disporre a Tehran di una marionetta: che, come ogni marionetta, si mostrò essenzialmente un incapace, prima ancora che un profittatore. Qui però si rientrerebbe in un discorso già fatto altrove: *gli interessi economici non possono essere lasciati nelle mani dei loro attori, debbono essere politicamente controllati*, contrariamente a ciò che pensa il liberismo.

A proposito di ciò che afferma poi Panza (pp. 115-116) cioè che Foucault non capì il ruolo rivoluzionario “del clero” (io direi piuttosto: di Khomeyni e dei suoi seguaci) vorrei dire che Foucault non tanto errò nell’enfatizzare il ruolo popolare -la rivoluzione fu *del popolo*- quanto nel non rendersi conto che il peggior malcontento non genera mai una rivoluzione -al più moti di piazza- se non c’è chi sia in grado di elaborare una ideologia unificante: e questi fu Khomeyni. Khomeyni riuscì a portare sotto un controllo *gerarchico* (se proprio si vuole, “clericale”) l’antico spirito del *ghuluww*, quello della Shī’a delle origini, del VII-XV secolo (e oltre, con il Bâb) e lo poté fare per l’ambiguità del compromesso iniziale duodecimano. Un equilibrio certamente instabile, ma, si sa: dopo ogni rivoluzione nasce un regime, così come dopo un Profeta arrivano i Sacerdoti e costruiscono la *propria* “religione”.

L’Islam, scrisse ancora Foucault sotto l’effetto della Rivoluzione, pensando ai tanti Paesi a popolazione musulmana, rischia di divenire una gigantesca polveriera (p. 63). La profezia non si è avverata, ma certamente una cosa è accaduta: il successo (sono trascorsi ormai quarant’anni, il successore di Khomeyni è là da trenta) di una Rivoluzione che ha liberato un Paese dal dominio occidentale in nome di una cultura estranea all’Occidente costituisce *la revoca in dubbio della pretesa occidentale di rappresentare il destino del pianeta*. Anche in questo senso la Rivoluzione è stata una Restaurazione: restaurazione di un’antica “ragione” altra.

La cosa non è di poco conto: evitando di ripetermi più del necessario invito a rileggere le poche pagine del *Prologo* con le quali si apre la *Storia di un altro occidente*: la smentita della pretesa della Ragione occidentale di porsi a traguardo del pianeta, può costituire l’inizio dell’erosione, se non dell’implosione, della nostra ideologia. Vengono meno le premesse alla nostra pretesa di esportarci: forse per questo c’è ancora un malmostoso desiderio occidentale di porre fine a questa sfida, sbandierando sacri principi che vengono allegramente disattesi laddove torni utile farlo. Non soltanto: abbiamo già notato nel capitolo precedente il ruolo fondamentale della credibilità per ogni ideologia imperialista; e l’ideologia di Occidente non esce rafforzata da questa sconfitta, che non fu militare, ma ideologica. *La credibilità è ciò che l’ideologia di “Occidente” ha perduto con la rivoluzione iraniana, che resta un esempio di ciò che può l’Utopia*.

Nei due capitoli precedenti abbiamo già visto il poco fondamento di questi principi e il piano inclinato sul quale sta necessariamente scivolando la parodia trinitaria Ragione-Scienza-Progresso nella sua *deriva economicista*. Ricordiamone la struttura parateologica (cfr. *Storia, etc.*, p. 539): dalla Ragione nasce la Scienza e da entrambe promana il Progresso. Tutti i “principi” occidentali discendono, o, se hanno più antica origine, sono articolati, all’interno di questo schema. Anche i sacrosanti principi umanitari -di *origine religiosa*- si articolano in questa gabbia, che si risolve nelle antitesi Ragione/irrazionalismo e Progresso/arretratezza. Di questa fede neotrinitaria abbiamo già visto alcuni esiti, come le derive di una Ragione il cui unico reale porto sicuro è il calcolo del profitto, sublimato nella para-antropologia di Bentham, presente in modo non troppo subliminale nelle ipotesi dell’economia neoclassica.

*A questo riguardo è imbarazzante notare come la parabola del capostipite degli economisti, Antonio Genovesi, che abbandonò la metafisica per l’economia, torni capovolta in quella degli economisti neoclassici, che hanno abbandonato l’economia per la metafisica.*²⁹⁴

²⁹³ M. Mann, nel suo *Incoherent Empire* (analizzato e citato in Bibliografia nel precedente capitolo) riporta a p. 102 un piccante apologo riferitogli dal noto sociologo israeliano Baruch Kimmerling (cfr. p. 121 in nota 6) che lo attribuisce ai Palestinesi. In esso si racconta di un questionario inviato dall’O.N.U. agli Stati membri con il seguente quesito: “Qual’è la vostra opinione sulla carenza di cibo nel resto del mondo?”. Nessuno rispose. In Africa nessuno sapeva che cosa fosse il cibo; in Europa nessuno sapeva che cosa fosse una carenza; negli Stati dittatoriali non esisteva il concetto di opinione; negli Stati Uniti nessuno aveva idea di che cosa fosse il resto del mondo.

²⁹⁴ La metafisica dell’economia neoclassica, che ha per *necessario* presupposto lo *homo aeconomicus* di Bentham le cui azioni sono mosse esclusivamente dal calcolo economico (un approdo *obbligato* del Razionalismo) è costituita precisamente dalla irrealtà del fondamento sulla quale soltanto essa può costruire le proprie “leggi”. Di fatto, come dal tempo di Marx si dovrebbe aver compreso, l’economia non è che l’espressione, in termini di “modo di produzione”, di un rapporto sociale: cioè di *una società*. Ogni modello di società ha il proprio modo di produzione e quindi una propria economia. Abbiamo visto, in *Storia, etc.*, lo stretto legame che esiste tra il Razionalismo e l’ideologia di “Occidente” e più in dettaglio, nei due precedenti capitoli dei *Marginalia*, i legami tra questa e il “libero” mercato che si risolve nell’imperialismo economico. Con ciò abbiamo sottolineato che il Razionalismo ha come necessario approdo l’economicismo (*Derive della Ragione*) e che il combinato disposto delle due espressioni ideologiche (Razionalismo ed economicismo) è l’imperialismo economico (è l’*Imperativo dell’imperialismo* costruito sul *Dominio dell’immaginario*, a sua volta generato dall’*Immaginario del dominio*). Ora, qual’è la conseguenza ultima di *questo* imperialismo? Diversamente da altre forme esistite di imperialismo (penso a quello romano) esso culmina e si risolve con la distruzione di altre economie, espressione di altre società, grazie alla globalizzazione economica imposta dal “libero” mercato; quindi, per quanto premesso circa la natura dei modi di produzione che rappresentano l’espressione “economica” di un rapporto sociale, *culmina necessariamente con la distruzione di altre società*. Questo, senza essere un economista, Khomeyni mostra, dai propri discorsi, di averlo ben compreso; e poiché una società è “islamica” in quanto fondata sul messaggio del Profeta e sulla cultura originatasi al suo seguito, la distruzione della società islamica avrebbe comportato la crisi dell’Islam. *Il fatto economico avrebbe determinato la crisi di una religione e di una cultura*. La coerenza del religioso è in questo caso ferrea nell’identificare l’unicità del fenomeno nella molteplicità delle manifestazioni (economiche, sociali, religiose) e le sue conseguenze. Opponendosi, l’Islam (almeno quello shī’ita iraniano) ha mostrato che la resistenza incondizionata di una specificità, *può revocare in dubbio la pretesa ideologica dell’Occidente a porsi come modello ineludibile per il pianeta*. Del resto, il fenomeno della concomitanza tra “libero” mercato e distruzione di una società è evidente ovunque; per noi basti pensare al meridione d’Italia ormai in via di spopolamento; più in generale, nel mondo, alla progressiva concentrazione di ricchezza e di

Quanto al Progresso, da ideale illuminista qual'era, si è volgarizzato nella versione post-illuminista e borghese del percorso rettilineo infinibile, ripetizione eterna del sempre-eguale. In tale veste esso non è che la versione ideologizzata, oserei dire para-ontologica, della legge del capitale individuata da Marx, il cui dominio nascosto sul pensiero dell'Occidente meriterebbe una riflessione demistificante circa l'origine di tanti nostri "valori".

Altre cose abbiamo esaminato nel nostro racconto, principale tra tutte -vero filo rosso che lo sottende- il doppio percorso del messaggio testamentario, che dapprima si razionalizza nelle strutture della Ragione classica, in particolare stoica, e poi, per inevitabile contrappasso, si secolarizza nel Deismo e nella sua ideologia di una Ragione cosmica che "giustifica" -cioè rende "giusto"- il fatto in quanto fatto, uccidendo l'Utopia. Da ciò il determinismo naturalistico e il darwinismo sociale. L'alternativa a questo instabile matrimonio di fede e Ragione (umana) fu la teologia della storia nella teodicea storicista, che diede anch'essa patente di nobiltà alla Storia, cioè al dato di fatto, in quanto dispiegamento della Ragione. Abbiamo già visto, e un recente studio di Dardot e Laval lo conferma²⁹⁵ che lo stesso Marx, nella convinzione del "superamento" della società capitalista che avrebbe condotto a una società comunista,²⁹⁶ non fu indipendente dalla cultura razionalista del XIX secolo.

Questo brevissimo inciso che si richiama a temi già più ampiamente sviluppati, ha ora lo scopo di aiutarci a comprendere il senso (o forse, un possibile senso) della lettera di Khomeyni a Gorbaciov, sulla quale è utile ritornare per notare ancora una cosa. Khomeyni, verosimilmente a seguito del conflittuale rapporto storico dell'Iran con l'Inghilterra e la Russia, ma anche sotto il profilo di un pensiero islamico, non vede nell'Unione Sovietica, comunista, una reale alternativa all'Occidente capitalista.²⁹⁷

La lettera, che già citai a chiusura del secondo dei *Marginalia*, è interessante ad analizzarsi, pur nella sua stringatezza; la seguo dal testo inglese di www.al-islam.org. In apertura, Khomeyni elogia l'opera di Gorbaciov per il cambiamento di regime da lui iniziato in considerazione della "realtà del mondo"; essa porterà cambiamenti che influenzeranno le coordinate del potere che reggono il mondo. Da Musulmano, si dichiara poi felice di constatare l'allentamento della politica anti-religiosa del Comunismo, che comunque ben poco ha potuto contro l'Islam (il riferimento è all'Afghanistan invaso).

Naturalmente, dice, è possibile che il risultato della cattiva politica economica del Comunismo abbia conferito fascino all'illusorio Paradiso dell'Occidente; ma i problemi della società sovietica non possono risolversi rivolgendosi al capitalismo occidentale (per inciso: fu questo il tentativo fallimentare di Eltsin, ne parla Naomi Klein, cit.). I successori di Gorbaciov sarebbero quindi costretti a cancellare quell'errore (previsione realizzatasi con Putin, dopo la cacciata di Eltsin che aveva messo in ginocchio la Russia). Ciò "perché, se il Marxismo è giunto a un punto morto con la sua politica sociale ed economica, anche il capitalismo sta declinando, sia pure in modo diverso, in questo e in altri aspetti". Su questo punto, la mia impressione è che Khomeyni sia ancora una volta lucido nel vedere, già nel 1989, la crisi ideologica in atto della quale mi sto interessando sin da allora.²⁹⁸

Il problema della Russia, dice Khomeyni introducendo la propria tesi, non è quello della proprietà privata e quello dell'economia libera (cioè quello di adeguarsi al "libero mercato" occidentale) ma l'assenza di un pensiero religioso ("true faith in God") che ha condotto l'Occidente a un pensiero volgare e all'*impasse*.

È lecito e doveroso chiedersi: perché "volgare"? Volgare nel senso di superficiale e non degno del nome di "pensiero" è infatti il mito di una Ragione che possa fondarsi su se stessa e di un "individuo" preesistente alla società (qui rinvio alla critica al concetto dell'Io come permanente-sottostante). Ne abbiamo parlato tanto a lungo che non è il caso di ritornarvi. Khomeyni, studioso di Mullâ Sadrâ ha un pensiero un po' più complesso, quale che sia il giudizio al riguardo.

Il Marxismo, dice perciò Khomeyni -ma il suo pensiero più in generale al materialismo che nomina più volte, cioè a un pensiero la cui metafisica è a dir poco rozza, da Hobbes in poi e si risolve nel determinismo- il Marxismo, dice, è un'ideologia materialista "e il materialismo non può portare l'umanità fuori dalla crisi". Dalla crisi di un sistema, vorrei chiosare, non si esce senza l'Utopia: servono Profeti, non tecnici ed esperti, utili soltanto alla temporanea sopravvivenza del già-finito.

Stia perciò ben attento Gorbaciov, ammonisce Khomeyni, "nell'abbattere le mura del Marxismo a non cadere nella prigione dell'Occidente e del Grande Satana"; che, come noto, è il nome da lui riservato agli U.S.A. in particolare, come esponente *par excellence* dell'ideologia di "Occidente" e del Capitalismo universale.

Khomeyni prosegue poi invitando Gorbaciov a riflettere sulle concezioni del mondo "materialiste e teiste". Le prime considerano pura finzione il mondo non materiale -Dio, la Rivelazione, la Profezia e la Resurrezione; le seconde ritengono che si possa razionalmente definire anche l'esistenza dell'invisibile. Qui si

popolazione nei grandi centri urbani a scapito dell'entroterra: esemplare il caso degli orientamenti elettorali nell'ormai celebre caso della "Brexit".

²⁹⁵ P. Dardot-Ch. Laval, *Marx, prénom Karl*, Paris, Gallimard, 2012.

²⁹⁶ Abbiamo visto a suo tempo la più disincantata previsione di Streeck. A questa dipendenza di Marx dal pensiero del suo tempo si deve verosimilmente la sua duplice valenza di lucido analista del fenomeno economico capitalista, e di padre spirituale del marxismo; un'ambivalenza dalla quale ha tentato di assolverlo Henning: cfr., nel capitolo precedente, la discussione delle tesi di Henning.

²⁹⁷ È appena il caso di notare che la prassi del marxismo sovietico non fu altro che un capitalismo di Stato, anch'esso concepito nel mito del Progresso.

²⁹⁸ Al 13 Novembre 1989 è datata la chiusura del mio *La Gnosi, etc.* (titolo non mio, dell'Editore) che si chiude precisamente su questo tema, sul quale si apre poi (e si chiude) il successivo *Storia, etc.*

entra dunque nel campo preferito da Khomeyni, la teosofia islamica, l'argomentazione è un po' corsiva e si condensa comunque nell'invito a studiare al-Fârâbî, Avicenna, Ibn 'Arabî e Mollâ Sadrâ. La conclusione è che la religione non è l'oppio dei popoli, lo è soltanto *quella religione che viene intesa come separata dalla politica*, e che Khomeyni definisce "religione americana".

"Filosoficamente" si potrebbero avanzare molti "distinguo", ma non c'è dubbio che venga colta in pieno la perdita dell'Utopia che affligge l'Occidente secolarizzato, e che costituisce la premessa di un declino per progressiva perdita del senso: lo abbiamo già detto, la Ragione classica fu la "giustificazione" dello *status quo*, e se questo si fa insensato soltanto l'Utopia può aprire nuovi percorsi per la società. Sotto questo profilo, spero di aver interpretato la logica implicita nella lettera di Khomeyni già nella nota 5 all'inizio di queste pagine. Naturalmente, non pretendo di aver interpretato con ciò l'*intenzione* di Khomeyni (né intendo avventurarmi); mi è sembrato piuttosto di doverne elaborare il monito che può risuonare nella nostra cultura.

Quello che mi sembra di poter comprendere è che Khomeyni scrive dall'alto di una Rivoluzione combattuta e vinta in nome di Dio -dell'Utopia- e vede la caducità di un ordine che pretende di richiamarsi ad obbiettivi puramente materiali; del resto, anche i rivoluzionari francesi dovettero elevare la Ragione a divinità, per dare un *ubi consistam* alle proprie petizioni. La critica di Khomeyni è rivolta a un Occidente che ha sperato di superare il capitalismo di Stato, e che non è in grado di concepire l'uomo se non *sub specie* di *homo œconomicus*.

Quanto alla "economia" capitalista, potremmo piuttosto definirla una *oïkou-anomia*, ma di questo abbiamo parlato e abbiamo notato che essa avrebbe necessità di uno spazio illimitato per non crollare nell'impossibilità di ripetere per sempre il sempre-eguale, mentre esiste per essa un limite più vicino: la consumazione, nel ciclo produttivo, dell'umanità dell'uomo, dalla quale, in fondo, era stata generata. Forse l'uomo, cullato nell'immaginario del dominio, avrebbe necessità di sperimentare la Grande Resurrezione: destarsi e scoprire che il mondo è altro dall'incantesimo del Mago di Oz.

Perciò non ha torto Foucault quando vede nella Repubblica islamica una sfida all'ideologia occidentale; pensiamo alle due guerre *perdute* dagli U.S.A. in Iraq e in Afghanistan: essi hanno la potenza tecnologica, militare ed economica per distruggere il mondo, non più il potere ideologico per colonizzarlo. L'ideologia è importante; l'ideologia giustifica, cioè rende "giusto", un potere esistente o da creare; introiettata diventa "verità", sulla quale conformare la *realtà* del mondo: il potere vive di questo immaginario sinché qualcuno si accorge, come Alice, che i gendarmi del potere sono soltanto un mazzo di carte, la realtà è altro, e ci si destica dal cattivo sogno: è la Grande Resurrezione.

Il problema dell'ideologia di "Occidente" è che essa è semplicemente una teodicea, lo è per nascita, per la fusione di un annuncio messianico con la Ragione classica; il suo primo vagito fu la lotta allo Gnosticismo, che di ogni teodicea costituiva l'obiezione: *unde malum*? L'obiezione si fa più forte dopo che la secolarizzazione ha tolto il mantello religioso all'ideologica Ragione cosmica degli Stoici, rozzo giustificazionismo dello *status quo*, ma soprattutto neopaganesimo che azzera il messianismo, l'attesa, la richiesta di un altro mondo qui ed ora. Trasferire la teodicea nella Storia -non più storia della salvezza- fu cattiva secolarizzazione e fu l'irrazionalità del Razionalismo: senza Utopia la Storia non ha *ragione*, si costruirono soltanto cattedrali di parole. Anche Marx, che pure comprese il disordine non troppo nascosto sotto l'ordine capitalista, era troppo immerso nella cultura razionalista per comprendere il disordine che c'è dietro una Storia desacralizzata. Ma se la storia è disordine, l'ideologia occidentale del Progresso che vuole occidentalizzare il pianeta, non ha senso.

Per comprendere quanto siano legate teodicea ed eurocentrismo si pensi a quell'antefatto dell'orientalistica che fu il motto *ex oriente lux*, caro ai Romantici. Vuol essere un omaggio all'Oriente (peraltro puramente immaginato); e tuttavia implica una visione teleologica ed eurocentrica della storia, perché il Sole, una volta nato, va necessariamente verso l'Occidente. Non si è riflettuto sul fatto che, in Occidente, il Sole anche tramonta.

La storia ideologica della Shî'a è un'altra cosa. È la storia di una promessa che non s'era compiuta, *avrebbe dovuto* compiersi, e *perciò* si compirà, compierla è un obbligo che riguarda i fedeli. È Utopia pura, il cui impossibile raggiungimento terreno è atopia, ma la cui tensione è comunque tensione al cambiamento, non giustificazione dello *status quo* come la Ragione classica; perciò può generare rivoluzioni che non conducono in Paradiso, ma lasciano comunque il segno anche quando il tempo avrà fatto dissolvere i nuovi regimi. Il segno lasciato dalla Rivoluzione iraniana indica che l'Occidente non è il destino del pianeta, è figlio di una storia, e le storie sono tante, e non c'è un ordine cosmico a guidarle: di tutto è padre *pólemos*.

D'altronde, anche in occidente la nostra ideologia è un po' in crisi: finiti i vantaggi -assai diseguali- dell'espansione planetaria del XIX secolo, l'imperialismo e il capitalismo, figli dell'economicismo, non migliorano, anzi peggiorano, le condizioni della maggioranza: lo abbiamo visto nei due precedenti capitoli, il PIL è mercanzia per gli illusionisti.

La Rivoluzione iraniana maturò in una situazione sociale insostenibile, generata dall'imperialismo economico occidentale, ma fu ideologizzata nel segno di una promessa che avrebbe dovuto compiersi, perciò come restaurazione di un ordine originario immaginato, *restaurazione di ciò che non v'era mai stato*, se non nel tempo mitico della Profezia, restaurazione di un tempo profetico; e poiché la Profezia è rivoluzionaria, fu

rivoluzione per la restaurazione d'una rivoluzione e così via all'infinito, dando risposta all'interrogativo di Olivier Roy dal quale eravamo partiti.

Se la nostra storia è un'immaginaria teodicea, la storia dell'Iran, diceva Frye, è la storia di ciò che la gente pensava che sarebbe dovuto accadere. Resta tuttavia nostro compito tentar di comprendere le cose, le nostre e le altrui, quali esse furono, non come furono immaginate o come dovrebbero, o avrebbero dovuto essere.

Gian Carlo Benelli
2 Agosto 2019

BIBLIOGRAFIA AGGIUNTIVA

(sono esclusi i testi citati in *Storia di un altro occidente* e nei precedenti *Marginalia*)

- AIGLE, D., *Les transformations d'un mythe d'origine. L'exemple de Gengis Khan et de Tamerlan*, R.E.M.M.M., 89-90, 2000
- AL-I AHMAD, *Occidentosis. A Plague from the West*, Transl. by R. Campbell, Annotations and Intr. By H. Algar, Berkeley, Mizan Press, 1984
- ALGAR, H., *Islam and Revolution*, ivi, 1981; anche www.islamicsources.com
- voce *Nuqtawīyya*, E.I., vol. 8
- *Religious Forces in Eighteenth-and-Nineteenth-Century Iran*, C.H.I., 7, ed. by P. Avery, G. Hambly and Ch. Melville, Cambridge, Un. Press, 1991
- *Religious Forces in Twentieth-Century Iran*, ivi
- *Roots of the Islamic Revolution in Iran*, Revised and Expanded Ed., Oneonta, Islamic Publ. International, 2001
- *Breve biografia dell'Imam Khomeini*, Trad. di A. Zecchi, [www.academia.edu/16796098/Hamid_Algar_- Breve biografia dell'imam Khomeini](http://www.academia.edu/16796098/Hamid_Algar_-_Breve_biografia_dell'imam_Khomeini)
- *La fusione dello gnostico e del politico nella personalità e nella vita dell'Imam Khomeini*, www.al-islam.org/it/articles/la-fusione-dello-gnostico-e-del-politico-nella-vita-dell-imam-khomeini
- AMIR MOEZZI, M.A., *Muhammad b. Ya'qūb al-Khulaynī (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-41) et son Kitāb al-Kāfi. Une introduction*, S. Ir., 38, 2009
- *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, C.N.R.S. éd., 2013
- *Al-Ṣaiḥ al-Mufīd (M. 413/1022) et la question de la falsification du Coran*, in *Controverses sur les écritures canoniques de l'Islam*, sous la dir. de D. De Smet, M.A. Amir Moezzi, Paris, Cerf, 2014
- *Muhammad the Paraclete and 'Alī the Messiah: New Remarks on the Origins of Islam and of Shī'ite Imāmology*, Der Islam, 95,1, 2018
- AMIR MOEZZI, M.A. - JAMBET, Ch., *Qu'est-ce que le Shī'isme ?*, Paris, Cerf, 2014
- AMIRHOSSEINI, Z.S., *Socio-Political Change and Development in Iran: Reẓā Shāh and the Shī'i Hierocracy*, A Thesis, etc. London School of Economics, London Un., 2002
- ARISTOTELE, *Della interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1992
- ARJOMAND, S.A., *Traditionalism in Twentieth-Century Islam*, in *From Nationalism to Revolutionary Islam*, ed. by S.A. Arjomand, London and Basingstoke, The Macmillan Press Ltd., 1984
- *The Muṭahhid of the Age and the Mullā-bāshī*, in *Authority and Political Culture in Shiism*, ed. by S.A. Arjomand, Albany, The State of N. York Un. Press, 1988
- *Ideological Revolution in Shi'ism*, ivi
- *Millennial Beliefs in Shi'ite Iran*, in *The Political Dimension of Religion*, ed. by S.A. Arjomand, Albany, The State of N. York Un. Press, 1993
- *Constitution of the Islamic Republic*, E. Ir., VI, last updated October 28, 2011, www.iranicaonline.org/articles/constitution-of-the-islamic-republic
- ARMINJON, C., *L'instauration de la "guidance du juriste" en Iran*, Archives des Sciences Sociales des Religions, 149, Janvier-Mars 2010
- ARMINJON HACHEM, C., *Chiisme et État. Les clercs à l'épreuve de la modernité*, Paris, C.N.R.S. éd., 2013
- ASATRYAN, M., *Heresy and Rationalism in Early Islam. The Origin and Evolution of Mufaddal Tradition*, A Dissertation presented to the Faculty of Graduate School of Yale Un., May 2012
- *Is Ghulāt Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmission in Late Antiquity*, in *L'ésotérisme shī'ite*, sous la dir. de M.A. Amir Moezzi, Turnhout, Brepols, 2016
- ASHRAF, A., *From Khan to Shah: State, Society and Forming of the Ties that made Qajar Iran*, Dissertation, etc. for the Degree of Doctor of Philosophy, Yale Un., 2016
- AUBIN, J., *La politique religieuse des Safavides*, in *Le Shī'isme imāmite. Colloque de Strasbourg (6-9 Mai, 1968)*, Paris, P.U.F., 1970
- AUN, H.A., *The Beginnings of the School of Hillah : A Bio-Bibliographical Study of Twelver Shī'ism in the Late 'Abbāsid and the Early Ilkhānid Periods*, A Thesis submitted to McGill Un., etc., Montreal, 2016
- BAKHASH, S., *Revolutionary Pamphleteering and Mobilisation: Iran 1978*, in *From Nationalism to Revolutionary Islam*, cit.
- BAR-ASHER, M.M., *Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imāmites du Coran*, Arabica, 37,3, 1990
- *Variant Readings and Additions of the Imāmī-Ṣī'a to the Coran*, I.O.S., 13, 1993
- *Outlines of Early Ismā'īlī-Fātimid Qur'ān Exegesis*, J.A., 296,2, 2008
- BASHIR, Sh., *The Imam's Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi'ism*, in *The Most Learned of the Shi'a*, cit. in *Bibl. a p. 1341 di Storia, etc.*

- *Messianic Hopes and Mystical Visions. The Nûrbakhshîya between Medieval and Modern Islam*, Columbia, Un. of Carolina Press, 2003
- *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, Oneworld, 2005
- *Shah Isma'il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran*, *History of Religions*, 45,3, 2006
- BAYHOM-DAOU, T., *The Imam's Knowledge and the Quran according to al-Fadl b. Shâdhâm al-Nisâbûrî (d. 260 a.h./874 a.d.)*, *B.S.O.A.S.*, 64,2, 2001
- *Hshâm b. al-Hakam (d. 179/795) and the Doctrine of the Imâm's Knowledge*, *J.S.S.*, 48,1, 2003
- *The Second-Century Šî'ite Ghulât, were really Gnostic?*, *J.A.I.S.*, 5, 2003-2004
- BIERNHEIMER, T., *The Revolt of 'Abdallâh b. Mu'âwiyya A.H. 127-130: a Reconsideration through Coniage*, *B.S.O.A.S.*, 69,3, 2006
- BINBAŞ, I.E., *The Histories of Sharaf al-Dîn 'Alî Yazdî: a Formal Analysis*, *A.O.*, 65,4, 2012
- *The Anatomy of a Regicide Attempt: Shâhrukh, the Hurûfis and the Timurid Intellectuals in 830/1426-27*, *J.R.A.S.*, 23,3, 2013
- BONAUD, Ch., *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnue du XXe siècle*, Beyrouth, Les Éditions Al-Bouraq, 1997
- BOYCE, M., *Bibî Shaharbânû and the Lady of Pars*, *B.S.O.A.S.*, 30,1, 1967
- BRUNNER, R., *La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodéciman*, *Arabica*, 52,1, 2005
- BUCKLEY, D., *On the Origins of shî'i Hadith*, *The Muslim World*, 88,2, 1998
- BUYUKKARA, M.A., *The Imâmî-Shî'i Movement in the Time of Mûsâ al-Kâzim and 'Alî al-Ridâ*, Thesis submitted to the Un. of Edinburgh for the Degree of Doctor of Philosophy, June 1997
- CAHEN, C., voce *Ikta'*, *E.I.*, vol. 3
- CALMARD, J., *Muhammad b. al-Hanafîyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan*, *Cahiers d'Asie Centrale*, 5-6, 1998
- CHABBI, J., *Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan, III^e/IX^e siècle - IV^e/X^e siècle*, *S.I.*, 46, 1977
- CHELABI, H.E., *Religion and Politics in Iran: How Theocratic is Islamic Republic?*, *Dædalus*, 102-103, Summer 1991
- Constitution of the Islamic Republic of Iran*, *Ir St.* 47,1, 2014; reperibile in inglese anche su vari siti del web; in italiano su www.diruz.it/la-costituzione-della-repubblica-islamica-delliran.html; e in pdf su altro sito ivi linkato
- CRONE, P., *Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm*, *J.S.A.I.*, 4, 1980
- *The Muqanna' Narrative in Târiknâma*, *B.S.O.A.S.*, 73,2 - 73,3, 2010
- *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge, Un. Press, 2012
- *Jewish Christianity and the Qur'ân*, *J.N.E.S.*, 74,2 2015 - 75,1, 2016
- DABASHI, H., *Persian Sufism during the Seljuk Period*, in *The Heritage of Sufism*, vol. 1, ed. by L.Lewinsohn, Oxford, Oneworld, 1999
- DANIEL, E.L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820*. Minneapolis and Chicago, Bibliotheca Islamica, 1979
- DARDOT, P. - LAVAL, Ch., *Marx, prénom, Karl*, Paris, Gallimard, 2012
- DE BRUJIN, J.T.P., *The Qalandariyyat in Persian Mystical Poetry from Sanâ'i onwards*, in *The Heritage of Sufism*, vol. 2, ed. by L. Lewinsohn, Oxford, Oneworld, 1999
- DEL RIO SANCHEZ, F., *Jewish Christianity and Islamic Origins. The Transformation of a Peripheral Religious Movement?*, in *Jewish Christianity and the Origins of Islam*, ed. by F. Del Rio Sanchez, Turnhout, Brepols, 2018
- DYE, G., *Jewish Christianity, the Qur'ân, and Early Islam: some Methodological Caveats*, ivi
- *Pourquoi et comment se fait un texte canonique? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran*, in *Hérésies: une construction d'identités religieuses*, éd. par Ch. Brouwer, G. Dye, et A. Van Rompuey, Éditions de l'Un. de Bruxelles, 22, 2015, *Problèmes d'identités religieuses*
- FOUCAULT, M., *Taccuino persiano*, a cura di R. Guolo e P. Panza, Milano, Guerini e Associati, 1998
- FRYE, R.N., *Impressionistic Views of Ancient Iranian History*, www.s-s-z.org/downloads/Ancient%20Iranian%20History.pdf
- GHEROGHLOU, K., *Cashing on Land and Privilege for the Welfare of the Shah: Monetisation of Tiyûl in Early Safavid Iran and Eastern Anatolia*, *A.O.*, 68,1, 2015
- GOUDARZI, M.R. - JAWAN, I.A. - AHMAD, Z.B., *The Roots of Formation of Ayatollah Khomeini's Political Thought*, *Canadian Social Science*, 5-6, 2009
- GOUDARZI, M.R. - LASHAKI, A.B., *What is an Ideal Islamic Government? Transformation of Ayatollah Khomeini's Governmental Theory*, *Asian Social Science*, 9,17, 2013
- GRAHAM, T., *Abû Sa'id Abî 'l-Khayr and the School of Khurasan*, in *The Heritage of Sufism*, vol. 1, cit.
- GRENET, F., *Contribution à l'étude de la révolte de Muqanna' (c. 775-780): traces matérielles, traces hétérographiques*, in *Islam, identité et altérité*, éd. M.A. Amir-Moezzi, Turnhout, Brepols, 2013
- HALM, H., *Shi'a Islam from Religion to Revolution*, Princeton, Markus Wiener Publ., 1997

HAMBLY, G.R.G., *Āghā Muḥammad Khān and the Establishment of the Qājār Dynasty*, C.H.I., 7, cit.

— *Iran under the Reigns of Fath ‘Alī Shāh and Muḥammad Shāh*, ivi

— *Iran under the Later Qājārs, 1848-1922*, ivi

— *The Pahlavī Autocracy: Rīza Shāh*, ivi

— *The Pahlavī Autocracy: Muḥammad Rīza Shāh*, ivi

(The) *History of Tabarī*, Transl. by H. Kennedy, vol. XXIX, Albany, The State of N. York Un. Press, 1990

HOOGLUND, E., *Social Origins of the Revolutionary Clergy*, in *The Iranian Revolution & the Islamic Republic*, ed. by N.R. Keddie and E. Hooglund, New Ed., N. York, Syracuse Un. Press, 1986

How Extremist Movements change. Evidence from Shi‘ism and Soviet Communism, www.esd.vhs.mil/Documents/...../Litigation%20Release%20

HOYLAND, R.G., *The Jewish and/or Christian Audience of the Qur‘ān and the Arabic Bible*, in *Jewish Christianity and the Origins of Islam*, cit.

— *Early Islam as a Late Antique Religion*, in *The Oxford Handbook of the Late Antiquity*, Oxford, Un. Press, 2012

— *Reflections on the Identity of the Arabian Conquerors of the Seventh-Century Middle East*, al‘Usur al-Wuṣṭā, 25, 2017; sul web www.islamhistorycommons.org/mem/wp...../UW-23-donner.pdf

Introduction a The Political Dimension of Religion, cit.

JAMBET, Ch., *Le gouvernement divin. Islam et conception politique du monde*, Paris, C.N.R.S. Éd., 2016

JEFERY, A., *The Quran’s Reading of Zayd b. ‘Al*, R.S.O., 16, 1936

JOHNS, J., *Archaeology of the History of Early Islam: The First Seventy Years*, J.E.S.H.O., 46,4, 2003

KARAMUSTAFA, A.T., *Antinomian Sufis*, in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. by R.L. Rudgeon, Cambridge, Un. Press, 2015

KAUKUA, J., *The Intellect in Mullā Sadrā’s Commentary on the Uṣūl al-Kāfi*, www.academia.edu

KEDDIE, N.R., *Is Shi‘ism Revolutionary?*, in *The Iranian Revolution & the Islamic Republic*, cit.

— *Qajar Iran and the Rise of Reza Khan, 1796-1925*, Costa Mesa, Mazda Publ., 1999

— *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, New Haven and London, Yale Un. Press, Updated Ed., 2006

KEDDIE, N.R. - AMANAT, M., *Iran under the Late Qājārs, 1848-1922*, C.H.I., 7, cit.

KHAN, S., *Wilayat-e faqih: Origin and Trajectory of Development*, www.academia.edu

KHOMEINI, R., *Kawthar. An Anthology of the Speeches of Imam Khomeini (r) etc. 1962-1978*, Vol. 1, The Institute for Compilation of Imām Khomeini’s Work (International Affairs Dept.) www.en.imam-khomeini.ir

— *Sahifeh-ye Imam*, Vol. 20 (February 25, 1986 - March, 19, 1988), ivi

— *Adab as-salat. The Disciplines of the Prayer*, ivi

— *Forty Hadiths. An Exposition of Ethical and Mystical Traditions*, ivi

— *The Greatest Jihad. Combat with the Self*, ivi

— *The Lamp of Guidance into the Viceregency and Sanctity (Misbah ul-hidayah ila ‘l-khilāfah wa ‘l-wilāyah*, ivi

KLEMM, V., *Die vier Sufarā’ des Zwölften Imām. Zur formativen Periode der Zwölfteršī‘a*, *Die Welt des Orients*, 15, 1984

KNYSH, A., *“Irfan” Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy*, *The Middle East Journal*, 46,4, 1992

KOHLBERG, E., *Imam and the Community in the Pre-Ghayba Period*, in *Authority and Political Culture in Shi‘ism*, ed. by S.A. Arjomand, N. York, State of N. York Un. Press, 1988

— *Early Attestation of the Term “Ithnā ‘Ashariyya”*, J.S.A.I., 24, 2000

KOHLBERG, E. - AMIR MOEZZI, M.A., *Revelation and Falsification. The Kitāb al-qirā’at of Ahmad b. Muhammad al-Sayyārī*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2009

LAHIDJI, A.K., *Constitutionalism and Classical Culture*, in *Authority and Political Culture*, etc., cit

LAMBTON, A.K.S., *Landlord and Peasant in Persia*, Oxford Un. Press, Reprint 1969

— *Sufis and the State in Medieval Islam*, in *State and Islam*, ed. by A.H. De Groot, Leiden, Research School CNWS, 1995

— voce *Soyūrghāl*, E.I., vol. 9

— voce *Tiyūl*, E.I., vol. 10

LECKER, M., *The Monotheistic Cousins of Muhammad’s Wife Kadīja*, *Der Islam*, 94,2, 2017

— voce *Ridda*, E.I., vol. 12

Lettera di Khomeini a Gorbaciov (testo inglese), www.al-islam.org

LINDSTEDT, I., *Muhājirūn as a Name for the First/Seventh Century Muslims*, J.N.E.S., 74,1, 2015

MAHDJOUR, M.A., *The Evolution of Popular Eulogy of the Imams among the Shi‘a*, in *Authority and Political Culture*, etc., cit.

MARKIEWICZ, Ch. A., *The Crisis of Rule in Late Medieval Islam. A Study of Idrīs Bīdlīsī (861-926/1457-1520) and Kingship at the Turn of the Sixteenth Century*, A Dissertation, etc., Un. of Chicago, 2015

MARSHAM, A., *The Pact (Amāna) between Mu‘āwiyya ibn Abī Sufyān and ‘Amr ibn al-‘Ās (656 or 658 c.e.): “Documents” and the Islamic Historical Tradition*, J.S.S., 57,1, 2012

MARTIN, V., *Religion and State in Khumainī’s Kashf al-asrār*, B.S.O.A.S., 96,1, 1993

- *Creating an Islamic State*, London-N. York, I.B. Tauris, New Ed., 1993
- MASON, H., *Hallāj and the Baghdad School of Sufism*, *The Heritage of Sufism*, vol. 1, cit.
- MATSUNAGA, Y., *Revisiting Ayatollah Khomeini's Doctrine of Wilayat al-Faqih (Velayat-e Faqih)*, *Orient*, 44, 2009
- MAZZAOUI, M., *The Origin of the Safawids. Shi'ism, Sufism and the Ghulat*, Weisbaden, F. Steiner Verlag, 1972
- MÉLIKOFF, I., *Abū Muslim le "porte hache" du Khorasan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1962
- MELVILLE, C.P., voce *Sarbadārids*, E.I. vol. 9
- MELVIN-KOUSHKY, M., *The Occult Challenge to Philosophy and Messianism in Early Timurid Iran: Ibn Turka's Lettrism as a New Metaphysics*, in *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. by O. Mir-Kasimov, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2014
- MIR-KASIMOV, O., *The Occult Sciences in Hurūfī Discourse. Science of Letters, Alchemy and Astrology in the Works of Faḍlallāh Astarābādī*, in *The Occult Sciences in Pre-Modern Islamic Cultures*, ed. by El-Bizri and E. Orthmann, Beirut, Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2018
- MITCHELL, C.P., *The Practice of Politics in Safavid Iran. Power, Religion and Rhetoric*, London-N. York, I.B. Tauris, 2009
- *The Word of Descent and the Word of Ascent in the Spectrum of the Sacred Texts*, in *Controverses sur les écritures*, etc., cit
- MODARRESSI, H., *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1993
- NEWMAN, A.J., *Fayd al-kashani and the Reception of the Clergy/State Alliance. Friday Prayer and Politics in the Safavid Period*, in *The Most Learned of the Shi'a*, cit.
- *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire*, London-N. York, I.B. Tauris, 2006
- Peak of Eloquence. Nahjul Balagha by Imam Abu Talib*, with commentary, etc. Murtada Mutahhari, ed. by J.T. al Jibouri, Tahrike Tarsil Qu'ran Inc, Elmhurst, 2009
- PFEIFFER, J., *Twelver Shi'ism in Mongol Iran*, *Pera-Blätter*, 11, 1999
- PIERCE, M.O., *Remembering the Infallible Imams: Narrative and Memory in Medieval Twelver Shi'ism*, Dissertation submitted, etc., Boston Un., 2013
- PIERRE, S., *Les tribus arabes chrétiennes de Haute-Mésopotamie (I^{er}/VII^e - II^e/VIII^e s.)*. Mémoire de Master 2 et projet de recherche, Un. de Paris I, 2017
- PIROUZDJOU, H., *L'Iran au début du XVI^e siècle. Étude d'histoire économique et sociale*, Préf. de F. Richard, Paris, L'Harmattan, 2010
- *Mithraïsme et émancipation. Anthropologie sociale et culturelle des mouvements populaires en Iran : au VIII^e-IX^e et du XIV^e au début du XVI^e siècle*, Préf. de O. Roy, ivi, 2018
- PLATTEAU, J.Ph., *Religion, Politics and Development : Lessons from the Land of Islam*, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 68,2, 2008
- POURJAVADI, R. - SCHMIDTKE, S., *An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th-18th Centuries A.D.)*, *Intellectual History of the Islamic World*, 3, 2015
- POURSHARIATI, P., *Iranian Tradition in Tus and the Arab Presence in Khurasan*, Phil. Diss. Un. of Columbia, 1995 (trascritto in versione elettronica sul sito www.academia.edu)
- QADARI, S.A., *The Life of Imam Khomeini*, vol. 1, Trans. By M.J. Khalili and S.M. Anari, Inst. for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Work, Intern. Affairs Dept., www.en.islamic-sources.com
- al-QÂDÎ, W., *Non Muslims in the Muslim Conquest. Army in Early Islam*, in *Christians and the Others in the Umayyad State*, ed. by A. Borrut and F.M. Donner, Chicago, The Oriental Inst. of the Un. of Chicago, 2016
- RADTKE, B., *The Concept of Wilāya in Early Sufism*, in *The Heritage of Sufism*, vol. 1, cit.
- RASEKH, A.A., *Agents of the Hidden Imam: Shiite Juristic Authority in Light of the Doctrine of Deputyship*, Thesis for the Degree of Doctor of Ph. (Religion), Montreal, Concordia Un., 2015
- ROBINSON, Ch. F., *Crone and the Orientalism*, in *Islamic Culture, Islamic Contexts. Essays in Honour of Prof. Patricia Crone* ed. by B. Sadeghi, A.Q. Ahmed, A. Silverstein, R. Hoyland, Leiden, E.J. Brill, 2015
- SACHEDINA, A.A., *The Just Ruler (al-sultān al-'ādil) in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, N. York-Oxford, Oxford Un. Press, 1988
- SEGOVIA, C.A., *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2015
- STROUMSA, G., *Jewish Christianity and Islamic Origins*, in *Islamic Cultures*, etc., cit.
- SVIRI, S., *Hakīm Tirmidhī and the Mālamatī Movement in Early Sufism*, in *The Heritage of Sufism*, vol. 1, cit.
- TERRIER, M., *Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinales en Islam: des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M.A. Amir Moezzi*, *J.S.A.I.*, 40, 2013
- TESEI, T., *"The Romans will win!" Q 30: 2-7 in Light of 7th C. Political Eschatology*, *Der Islam*, 95,1, 2018
- TUCKER, W.F., *Mahdis and Millenarians. Shi'ite Extremism in Early Muslim Iraq*, Cambridge, Un. Press, 2007
- Two Decrees of Shāh Tāhmāsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Alī al-karakī*, in *Authority and Political Culture*, etc., cit.

- UTRATA, A., *A Greek and a Persian: Plato's Influence on Ayatollah Khomeini*, www.academia.edu
- VAN BLADEL, K., voce *Gnosticism*, in E.I. 3, 2017-4
- VAN REETH, J.M.F., *Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents: Montan et Mani*, in *Controverses*, etc., cit.
- WEBB, M.A., *Creating Arab Origins. Muslim Constructions of al-Jāyliyya and Arab Origins*, Thesis submitted for the Degree of Ph.D. in Arabic, S.O.A.S., 2014
- WILDE, C., "They wish to extinguish the Light of God with their mouths" (*Qur'ân*, 9:32): *A Qur'ānic Critique of Late Antique Scholasticism?*, in *Sharing and Hiding Religious Knowledge in Early Judaism, Christianity and Islam*, ed. by M. Popović, L. Roig Lanzillotta, C. Wilde, Berlin, de Gruyter, 2018
- WILLIAMS, M.A., "Gnosticism". *An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Un. Press, 1996
- YAZIGI, M., 'Alī, Muhammad and the Anṣār: The Issue of Succession, *J.S.S.*, 53,2, 2008
- YILDRIM, R., *Turkomans between two Empires: The Origins of Qizilbash Identity in Anatolia (1447-1514)*, A Ph. D. Dissertation, Bilkent Un., Ankara, 2008

COMMIATO

I will only say that his (*scil.*: di Proclo)
fundamental weakness seems to lie in the
assumption that the structure of the
cosmos exactly reproduces the structure
of Greek logic

E.R. Dodds, *Introduction a Proclus. The
Elements of Theology*

Democrito che 'l mondo a caso pone
Dante, *Inferno*, IV,136

Escrevo-me para me distrair de viver, e
publico-o porque o jogo tem essa regra
Pessoa, *Livro do desassossego*

Le storie che leggiamo hanno sempre una fine, perché è là che il narratore chiude il racconto ritenendo di aver raggiunto il proprio fine, di aver narrato cioè l'essenziale a lui caro. Di fatto esse proseguono altrove fuori dalle pagine del libro, ma di esse non è più notizia a meno che altri non ritengano di riprenderne il filo. Anche i fogli sui quali scrivo la mia storia terminano qui, non perché quella storia si concluda: essa non ha una conclusione, sono io che da essa prendo commiato. Non dunque la storia che narro, ma il mio racconto termina qui, per la mia incapacità di andar oltre ma anche per la mia impossibilità anagrafica di scrutare nuovi orizzonti; ben prima dell'Occidente tramonerà infatti chi scrive.

Come tutti sanno, il sospetto di un "tramonto dell'Occidente" è ipotesi consolidata: nella sua formulazione letteraria ha già un secolo e non importa che l'evento non sia stato già registrato con una data sulla lapide, come il 476 d.C. Anche in quel giorno, a Roma, non accaddero fatti sconvolgenti, esulanti da una quotidianità che si protraeva da gran tempo. Gli Imperi scompaiono silenziosamente poco a poco, sicché ce ne accorgiamo con gran ritardo e soltanto allora stabiliamo artificiosamente una data per il decesso, prendendo a spartiacque epocale un modesto fatto di cronaca e immaginando l'evento come un tonfo, un disastro la cui eco andrà rotolando nei secoli.

Gli Imperi, quando nascono, nascono sulla spinta di un'ideologia, perché una conquista territoriale non si tiene senza il sostegno di un'ideologia e una conquista territoriale non costituisce di per sé un Impero; di più, l'Impero, per esser tale, non ha neppure bisogno di conquiste territoriali. Il dominio è garantito soltanto dall'esportazione vittoriosa *dell'ideologia*; lo abbiamo visto occupandoci dell'imperialismo economico dell'occidente che dominò tutto il XIX secolo e buona parte del XX. Dunque, il vero luogo del contendere è *l'ideologia* di "Occidente", dove il termine usato perde i propri connotati geografici per assumerne di esclusivamente ideologici.

Non per nulla è sempre esistito, sempre sconfitto, un "altro" occidente, che in quell'ideologia non si è mai riconosciuto. Un tramonto dell'Occidente va quindi pensato come crisi della sua ideologia (l'ideologia di "Occidente", l'occidente come luogo ideologico, con la maiuscola); un'ideologia che si manifesta in mille accezioni ma che è pur sempre riconducibile a un fondamento generale. Questa ideologia di "Occidente" è diversa da quella che fu pensata per contrapporre i Greci alla Persia, nella quale un Paese di uomini "liberi" (sembra che gli schiavi non fossero propriamente "uomini") veniva contrapposto a un Impero di sudditi, marchio rimasto impresso poi su una generica quanto indecifrabile, ma sicuramente esecrabile, realtà "asiatica".

L'ideologia di "Occidente" ha un lungo processo di formazione -tra il II e il XVIII secolo e.v., per dirla in modo grossolano- e si conforma come luogo metafisico nel quale la Storia (con la maiuscola, come *progressiva* manifestazione della Ragione, o dello "Spirito") si epifanizza come "Progresso". Da qui nasce la sua missione "civilizzatrice" (*scil.*: colonizzatrice) che sollevi il resto del pianeta dalla sua "arretratezza".

La comprensione di questo come di ogni altro presente, può essere pensata soltanto a partire dalla sua *storica* formazione e perciò dalla sua *relatività*, dal suo *incipit* che a me è parso doversi collocare nella lotta della Chiesa di Roma contro il Profetismo e il Millenarismo radicati nel messaggio testamentario, e soprattutto contro quel variegato fenomeno detto poi Gnosticismo. La comprensione dell'ideologia di "Occidente" come conclusione di una vicenda che inizia con l'istituzionalizzazione, a Roma, del messaggio testamentario, ha, a mio avviso, un senso.

"Istituzionalizzazione" significò nascita di una "ortodossia" e, per conseguenza, delle "eresie" e delle "eterodossie", su un fondamento preciso, il rapporto quantomeno di non belligeranza con la Ragione classica assunta a norma dell'uomo e del mondo (quindi, divina). Un'istituzione infatti, per sopravvivere come tale, quindi per ragioni *politiche*, non può prescindere dal contesto nel quale si istituzionalizza; senza contare che essa è tale soltanto se è concettualmente circoscrivibile in un *hic et nunc* non passibile di sovversioni profetiche. Ciò metteva da subito fuori gioco (diciamo quantomeno dal passaggio tra il II e il III secolo) la possibilità di

mantenere viva la parte del Messaggio nella quale risuonavano echi profetici e millenaristi: che, pure, di quel Messaggio erano parte costituente come risposta alla crisi del mondo classico; e tali rimasero, in stato di purezza, sino all'avvento dell'Islam che di quel mondo segnò l'epilogo.

Il Millenarismo infatti contesta lo *status quo* del quale la Ragione classica è garante, mentre il Profetismo, nella sua sempre aperta ripetitività, rende fluida e instabile, quindi incircoscribibile, l'Istituzione stessa. Il problema riguardava perciò direttamente il contesto, l'ordine imperiale che trovava la propria ragion d'essere ideologica nel fondamento stoico di una Ragione cosmica, imperscrutabile in sé ma ben evidente nell'ordine terreno, che tutto regola a fin di bene; onde *ciò che è* (ciò che si dà), lo *status quo* e il suo ordine stabile, è comunque Bene. Lo scetticismo, al contrario, è corrosivo al riguardo; Carneade lo Scettico, che si credeva astuto, non l'aveva capito e spiace al Senato.

Si noterà che questa Ragione cozza con il tenore del Messaggio, che ha proprie precise opinioni su ciò *che dovrebbe essere* in luogo di ciò che è. Possiamo ripetere questo concetto con altre parole: è una Utopia che intende contestare e cambiare la storia, vuol essere scandalo e follia per quella Ragione. Ipotesi improponibile nel contesto imperiale romano, quindi anche per la nascente Chiesa di Roma -non per nulla la Provvidenza che regola questo mondo per il meglio è un concetto stoico da lei adottato- che iniziò a porre i propri "distinguo" dai pericolosi fermenti della sua culla mediorientale, ma anche dalle troppe sottigliezze della cultura ellenistica.

Già, perché anche la razionalità, quantomeno dal tempo degli Scettici che avevano un'idea non conformista circa l'uso della logica come mero strumento per inoltrarsi su qualunque percorso, aveva qualche dubbio sulla Ragione. Prendiamo, ad esempio, il discorso dei cosiddetti "Gnostici". Costoro, sviluppando un pensiero razionalista (che non per caso definii "Razionalismo subalterno") argomentavano infatti che, se Dio è buono, non poteva aver creato un mondo così patentemente difettoso e malvagio; di qui l'attribuzione della creazione a un "altro Dio", sicuramente un incapace se non anche un malfattore. Apriti cielo! Dove sarebbe finita allora la giustizia provvidenziale di ciò che è, tanto cara agli Stoici, ai tutori dell'ordine imperiale, e a chi in quell'ordine voleva istituzionalizzarsi?

La lotta allo Gnosticismo segna dunque un punto cruciale nell'adattamento di un fermento rivoluzionario a farsi nuova, ancorché diversa e concorrenziale, componente dell'ordine. Ci volle del tempo, ma nel quarto secolo la mano tesa dalla Chiesa di Roma s'incontrò con quella di un Impero che necessitava di ciò che oggi si direbbe un *restyling*: la Provvidenza stoica aveva indossato l'abito talare.

Iniziare un'indagine sull'ideologia di "Occidente" prendendo ad *incipit* la vicenda dello Gnosticismo mi sembrò quindi doveroso, anche perché la percezione del mediocre stato di salute di quell'ideologia mi suggeriva un ritorno d'attualità della critica al suo fondamento. Nacquero così, tra il 1987 e il 1989, l'opuscolo *Attualità dello Gnosticismo* e il successivo, più ampio, *La Gnosi, il volto oscuro della storia*, il cui titolo fu il frutto di un arbitrio dell'editore; il titolo del mio dattiloscritto era infatti *Lo Gnosticismo, il volto oscuro della storia*. Il testo fu completato -e datato in calce- il 13 Novembre 1989, quattro giorni dopo la caduta del celebre Muro, e nelle ultime pagine affioravano le ragioni della mia percezione.

A mio avviso, la crisi dell'U.R.S.S. non costituiva la premessa del successo planetario dell'Occidente (ideologico) ma un primo segno delle sue difficoltà: e ciò per due ragioni. La prima, era che consideravo il marxismo una filiazione dell'ideologia di "Occidente" con un ruolo (imprevisto, certamente, anche da Karl Marx) nella occidentalizzazione surrettizia di ciò che si definiva allora "terzo mondo". La seconda era che la fine dell'equilibrio antagonistico poneva l'occidente (geografico) nella condizione di affrontare da solo, senza intermediari, il confronto con il mondo non "occidentalizzato".

Gli anni successivi videro la stesura e la pubblicazione di *Il mito e l'uomo* e di *Arte, Memoria, Utopia* (1992 e 1993) nei quali mettevo a punto alcune considerazioni che mi portavano a respingere la cogenza del pensiero razionalista dal quale, dal Razionalismo classico, era disceso il pensiero dominante dell'Occidente. Con queste premesse partirono, già all'inizio degli anni '90 cioè in continuità subito dopo la chiusura de *La Gnosi, il volto oscuro della storia* del quale avrebbe dovuto costituire una ben più vasta versione, le ricerche per la *Storia di un altro occidente*, che già nel *Prologo* avanzava un dubbio: se l'ideologia di "Occidente" dovesse fallire nell'occidentalizzazione del pianeta, allora essa si rivelerà un'ideologia non credibile in primo luogo per gli occidentali stessi, perciò destinata ad implodere ponendo l'occidente (quello geografico) dinnanzi all'esigenza di una propria rifondazione.

Storia di un altro occidente ha voluto quindi costituire la storia delle principali contestazioni al fondamento religioso dalla cui cattiva secolarizzazione nacque l'ideologia di "Occidente": e del loro fondamento sociale, ancorché esse vengano usualmente considerate nella loro veste di "eresie". Questo fondamento sociale fa da specchio al fondamento anch'esso sociale del pensiero dominante e delle "ortodossie": del resto, lo abbiamo visto, una religione nasce da una società e conforma una società alla quale vuol fornire un modello, dunque religione e società sono strettamente implicate tra loro; e il pensiero dominante (che in religione si chiama "ortodossia") in una società, come notava Karl Marx, è quello delle classi dominanti. Definire questo pensiero "ideologia del dominio" non mi è sembrato dunque inappropriato.

Da questo pensiero *religioso* era scaturito inoltre il concetto di Storia come Progresso; perché il concetto di progresso è in sé religioso sin dai tempi di Zoroastro, sin da quando la storia umana è divenuta una Storia della Salvezza, un percorso segnato che si compie qui e ora per giungere o tornare a una perfezione

originaria disattesa. Dove questa sia, i pareri son discordi: nell'Altrove e nel non-tempo per la prudente conservazione, in terra e *nella storia* per l'impaziente rivoluzione.

Da una storia pensata come "Storia della Salvezza" scaturì dunque, con la cattiva secolarizzazione, una "Storia" intesa come storia del genere umano, valida perciò *erga omnes*, dotata di proprie leggi ineluttabili e, guarda caso, culminante nel moderno "Occidente" divenuto il modello buono per tutto il pianeta. La sconfitta dello Gnosticismo aveva fatto a sua volta di questa Storia una teodicea, e il suggello divino s'era impresso sulla Ragione cosmica degli Stoici a governare per il meglio le cose del mondo. La sacralizzazione della Ragione fece della storia un percorso ineludibile in direzione di un *télos*, un percorso chiamato Progresso; fu facile infine, anzi, necessario, tradurre la Ragione in calcolo (in cos'altro, se no?) e fare quindi del Progresso un progresso economico, una corsa nel sempre-eguale che si snoda lungo la segnaletica ingannevole del PIL.

È appena il caso di notare che questa è la logica interna del capitale individuata da Marx, quella dell'infinita espansione; e che, se l'accumulo è sempre esistito ovunque, non a caso il capitalismo nacque in Occidente. Ciò che lo caratterizza non è infatti il semplice accumulo, *ma l'ideologia dell'accumulo* plasmata sull'inevitabilità della ripetitività del sempre-eguale, come accade a chi è certo di trovarsi a percorrere un sentiero sancito da una Legge ineludibile. Il messaggio rivoluzionario si era capovolto in un *Te Deum* allo *status quo*: un Messaggio che aveva messo in discussione la legittimità della società classica strutturata sulla disuguaglianza -Brown *docet*- era stato ricondotto, con la cattiva secolarizzazione iniziata dal Deismo, a ciò che lo aveva conformato nel corso dell'istituzionalizzazione, alla Ragione cosmica degli Stoici utile per giustificare, cioè rendere "giusto", lo stato di fatto della disuguaglianza: chi ha vinto "ha" (possiede) Ragione.

Il XIX secolo ripropose questa Ragione come darwinismo sociale e ideologia colonialista: è eccessivo parlare di neo-paganesimo, è tempo perso domandarsi se il senso del Messaggio s'è conservato in qualche altro luogo? Si pensi alla strana assonanza del naturalismo darwinista con il pensiero -pagano e razionalista- di Aristotele, per il quale schiavi e donne erano "per natura" inferiori al maschio libero. Neo-paganesimo che affiora dunque come darwinismo nella critica virulenta di Hayek e Mises contro le religioni testamentarie, in particolare contro il Cristianesimo e più ancora contro il Cattolicesimo, in quanto istituzioni che si propongono di dare un fondamento alla società *nel suo complesso* e debbono perciò farsi carico, con la propria etica, del problema delle disuguaglianze, e lo fanno negando presunte superiorità "naturali". Anche Friedman ha una certa antipatia per il Cattolicesimo (le parrocchie) come minaccia al "libero" mercato dell'istruzione, di un'istruzione che privilegia i ricchi. In contrapposizione gli piacciono gli Ebrei, i Quaccheri e i Puritani: ci sarà un motivo?

Quel che sorprende, ma, come dovremmo aver compreso, non sorprende affatto, è come mai, nel bel mezzo di un percorso radioso della Ragione, torni sempre importuna la domanda: *unde malum? Essere davvero laici non significa dunque mettere la Ragione al posto di Dio*, significa ammettere la derelizione di questo mondo dove il "caso" addita la bancarotta della Ragione, una bancarotta che può presentarsi nella storia sotto forma di *crisi*, del buco nero che ha inghiottito tanti percorsi. Tutto questo discorso non riguarda certamente la storiografia e gli storici, i quali sanno benissimo che nella storia (con la minuscola) non v'è traccia alcuna di una "Rechtfertigung Gottes" (o "des Geistes" o "der Vernunft": fa lo stesso); il discorso riguarda l'ideologia di "Occidente" -luogo del compimento- formatasi in tempi ormai trascorsi ma che ancora insiste a tessere la propria tela sul tema di un Progresso culminato *chez nous*, da esportare per colonizzare -*pardon!* civilizzare- il restante del pianeta. Un discorso che ci ricorda quanto sia vecchia l'ideologia di "Occidente"; vecchia ormai di almeno due secoli e del tutto inadatta al mutato scenario del mondo.

Tolte le lenti ideologiche, la storia sembra piuttosto il palcoscenico di un'eterna lotta dagli esiti sempre imprevedibili che alcuni attribuiscono alla nota eterogenesi dei fini; una lotta tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere ma di fatto non è mai stato; socialmente, tra classi egemoni ed emarginati che elaborano ideologie della rivincita. Nella casistica delle eterogenesi rientrano la crisi e la catastrofe ignote ad ogni teodicea, ridotte tuttavia ad incidente di percorso da quando un seminarista stabilì che la Ragione dovesse essere astuta, tanto astuta da nascondere i suoi veri piani: a tutti fuorché a lui, l'ancor più astuto seminarista, autentica creatura filosofica ministeriale e nuovo Proclo.

Nessuno tuttavia pensò che questa teodicea, percorso dello "Spirito" al quale il determinismo naturalistico "dà obiettivamente la mano" (© Lukács) fosse una semplice proiezione del desiderio di dominio; piuttosto si mandò nel Limbo Democrito -senza pensare che un Dio/Persona può ben cercare di distrarsi giocando a dadi e che, comunque, le Sue decisioni sono *Sue*, non rispondono alla *nostra* logica- sinché lo trasse di lì la fisica quantista. Curiosamente, questo nuovo scenario può anche restituire credibilità al concetto di Destino così come l'aveva pensato Anassimandro: se ogni nostra decisione è una sporgenza sull'Abisso per trarne nuova realtà, allora essa, modificando una traiettoria in atto, modifica altre traiettorie altrove, e l'esito di queste perturbazioni ritorna come tornò ad Edipo e al biondo Eckbert. Possiamo chiamare "caso" questo inspiegabile ritorno, oppure "eterogenesi dei fini"; possiamo chiamarlo come vogliamo ma nella storia, nel fiume eracliteo dell'eterna trasformazione, esso torna comunque *imprevisto* come crisi: secondo l'ordine del tempo.

Il caso infatti -se non è una vincita alla lotteria- appare usualmente come un'insorgenza maligna (così anche il Destino) proveniente dall'Altrove; soltanto lo sguardo dei Profeti, che spazia nell'Altrove, è in grado di comprenderne la cogenza. Ad ogni buon conto, tutto ciò che nella storia nasce, nella storia è destinato a perire:

l'ideologia di "Occidente" non fa eccezione. Al di là di questa sola certezza, la storia resta l'imprevedibile risultato di quei cozzi di traiettorie che disegnano un autentico moto browniano sulla superficie dell'Universo.

Un *pólemos* dunque, che tutto genera e del quale i messaggi profetici hanno sempre fatto parte come rivolta contro le ragioni del mondo, contro la pretesa "giustizia" del *fait accompli* in nome di una "Giustizia" ubicata nell'Altrove, squilli d'una rivoluzione che chiede di ottenere, quand'anche non pretende di *fare* -qui e ora- quell'ineludibile "Giustizia". È dubbio che le rivoluzioni materialmente compiute l'abbiano mai fatta, ma certamente hanno messo fine a situazioni inaccettabili, inadeguate al tempo, perché l'apparente forza delle rivoluzioni non fu che il riflesso di una sopraggiunta fragilità dell'ordine costituito. Il messaggio profetico è questo: è la voce che denuncia uno stato di fatto insopportabile, e lo fa in nome di un ordine eterno e trascendente, disatteso e da ristabilire. Tutto ciò è incomprensibile a una Ragione che s'immagina consustanziale a una presunta Ragione cosmica, tant'è che giustamente Paolo evocava lo scandalo e la follia.

Le religioni, che vengono *dopo*, mettono *ordine* in quel Messaggio che, peraltro, disordinatamente le deborda; perciò il *pólemos*, che è sociale, nelle società non secolarizzate si risolve in eresie. Non deve sorprendere quindi che il permanere turbolento del Messaggio oltre le "ortodossie" facesse sì che l'Islam, ancora al tempo di Dante, potesse essere considerato "eresia": e non un altro e diverso approdo del medesimo Messaggio.

Al contrario la Ragione, come cattiva secolarizzazione della religione, ne è anche un cattivo surrogato; perché se quest'ultima poteva almeno pensare il proprio fondamento dell'Altrove, la Ragione pretende di fondarsi su se stessa come il celebre Barone che si sollevava tirandosi per il codino; o, per meglio dire, di fondarsi sulla coerenza logica del discorso che si fa perciò tautologia: non sporgenza sull'Abisso, non esplorazione dell'Altrove, ma *rinuncia all'aumento d'Essere* che viene dalla Profezia (e dall'arte; si veda *Arte, Memoria, Utopia*, e si veda il concetto di poeta/Profeta nella Frühromantik).

È comunque divertente constatare che l'applicazione della coerenza logica alla fisica quantistica conduca alla scoperta che un gatto possa essere contemporaneamente vivo e morto; laddove Aristotele, e con lui i Dottori di Pinocchio, sapeva bene che v'è una sola certezza: che il gatto sia o vivo, o morto (per verità, Aristotele parlava di battaglie navali, ma il ragionamento è il medesimo). Monsieur de La Palice fu di certo un aristotelico misconosciuto.

È anche interessante notare che, se la storia nasce dal casuale incontro/scontro dei nostri molteplici percorsi orientati lungo molteplici prospettive (la pluralità delle *ragioni*, il pensiero che nasce dall'*Erlebnis*) gli esiti necessari di questi scontri sono sì, necessari, ma non nel senso che rispondano a un fine: il moto resta comunque browniano, zigzagante, senza una precisa direzione. Escludendo il fine, *l'esito necessario degli scontri casuali ha una necessità transeunte*, è perciò destinato alla caducità del trascorrere in altro, un "altro" tuttavia non prevedibile: il millenarista è colui che, sia pur confusamente, intuisce questo trascorrere e teorizza con molto ottimismo l'imminente e sicura fine dello *status quo* e l'avvento di ciò che *dovrebbe* essere.

Ogni società ha un proprio corso segnato dall'obbligo di coerenza con l'ideologia dominante che la configura; e qualora su questo percorso si allunghi l'ombra del declino, non saranno mai i buoni consigli ad allontanarne gli esiti: lo scrivevo nella *Dedicatoria ad Arte, Memoria, Utopia*. Soltanto la crisi, notavo allora con l'allegoria della Nave dei Folli, induce ad un cambiamento: ma in direzione di nuove e sconosciute destinazioni, verso la costruzione di un Ignoto tutto da inventare. C'è da chiedersi, in queste circostanze, chi sia davvero *realista*. Quando l'Impero declinava, chi era più realista? Il funzionario che si adoprava con tutte le proprie energie a raddrizzare l'edificio crollante o chi ne fuggiva, come l'eremita e lo stilita che, fuggendo, era *attore* della sua fine, *mostrandola* con la propria fuga? Perché essere, come il millenarista, certo di una fine, è anche esserne, in qualche modo, attore. Erano due prospettive diverse: il funzionario pensava il futuro come esigenza di conservare il presente quale unico *ordine* possibile nel quale vivere; il millenarista pensava il presente come *disordine* destinato a soccombere dinnanzi a un ordine scritto Altrove, proiezione del suo desiderio, specchio della sua reale sofferenza.

Unde malum? il "pensiero" non nasce in cielo, tantomeno nei percorsi della logica, nasce dall'*Erlebnis*: *lógou d'archè*, etc. Diverse esperienze, diverse prospettive: questo però non è relativismo, il relativismo nasce quando si consideri il pensiero in astratto. Questo è *pólemos*, e nella lotta ideologica la forza nasce dalla debolezza dell'avversario. La debolezza dell'Occidente è nella debolezza della sua ideologia. La teodicea aveva già qualche difficoltà nel venire a capo delle obiezioni gnostiche (dovette inventare la "colpa"); ma una teodicea dove Dio è sostituito dalla Ragione è neo-paganesimo, è culto degli idoli: e infatti si cominciò con la Dea Ragione. Oppure è autoreferenzialità. L'ultimo degli idoli fu il *trickle down*, che tuttavia non si mostrò mai nonostante le formule incantatorie dei suoi teurghi.

È lecito parlare di derive della Ragione? Mentre concludevo questo racconto è apparsa l'importante ricerca di Piketty, *Capital et idéologie* (Paris, Seuil, 2019); importante oltretutto per l'imponente mole documentaria alla quale ci ha abituati (si veda il precedente *World Inequality Report 2018*, presente sul web) soprattutto per il fatto che essa ruota attorno al concetto di proprietà e alla sua "sacralizzazione" (le società "proprietariste" e "neoproprietariste"). Il fondamento del diritto di proprietà rappresenta un problema mai risolto e di certo non risolvibile sul piano metafisico, perché la proprietà non è -come si è preteso- un diritto *naturale*, è soltanto un diritto *quantificabile* sul piano della legge positiva, come argomentava *ragionevolmente* Hume. Non

lo è anche perché non vi è nulla di “naturale” negli esiti del “libero” mercato i quali sono, aggiungo di mio, soltanto risultato delle condizioni *reali* nelle quali ha luogo ogni *mercanteggiamento*. Essi sono dunque il banale risultato di un contingente rapporto di *forza*, non di una imperscrutabile Ragione. Considerare questo risultato “naturale” significherebbe oltretutto cadere nel più volgare darwinismo sociale -quello stesso che è alle origini del “libero” mercato (e della cosiddetta “meritocrazia”, messa a nudo da Piketty)- rinunciando ad ogni progettualità. Non è questa una *deriva* della Ragione? Veblen aveva idee chiare sulle darwinistiche selezioni promosse dalla società competitiva (cfr. *Storia, etc.*, p. 707); quanto al “libero” mercato avevo già espresso il mio pensiero a p. 712: ora, a sostenere questi concetti allora soltanto affermati sono venuti i *Marginalia* 2 e 3.

Il fatto poi che la legge positiva sia un prodotto dello Stato, e che dello Stato si siano impadroniti i grandi interessi economici privati in ossequio all’ideologia “neo” liberista, spiega non soltanto gli sviluppi degli ultimi decenni ma anche, in parte, la triste parabola dei partiti popolari rilevata da Piketty; i quali partiti tuttavia, un tempo difensori dei ceti disagiati e dei lavoratori, sono divenuti partiti di “bramini”, come dice Piketty, anche per il mutato concetto ideologico del “progressismo” portato dai moti del ’68, tanto esaltati ma di fatto assai funzionali all’individualismo sul quale s’è fondato il successo ideologico del “neo” liberismo. Questa società non è figlia di un complotto e non è stata imposta con la forza: fu resa possibile da un incontro di affinità elettive nella cultura della Ragione. Meraviglia che la risposta al disagio confluisca nei partiti nazionalisti e/o populistici?

Tornando alla proprietà, resta dunque un mistero che cosa la renda un diritto *naturale*: di questo diritto si possono piuttosto seguire la storia e le contingenti evoluzioni. Piketty nota la persistenza dello “accumulo originario” grazie al colonialismo; e la sua trasformazione in capitale grazie alla protezione della nascente industria che poi, una volta irrobustite le unghie e i denti, chiese libertà d’ingresso in casa altrui. Si deve tuttavia tornare a notare che, se l’accumulo è sempre esistito ovunque con i più svariati pretesti, il capitalismo fu la sua *giustificazione* ideologica, perché rese “giusto” l’accumulo -verso il quale le religioni erano state alquanto diffidenti- *in funzione della sua trasformazione in capitale capace di rigenerarsi per l’eternità nel processo di produzione delle merci*. Risposta razionalista, neo-pagana, che santificava il vecchio sterco del diavolo e riconduceva il messaggio testamentario a un primitivo saduceismo.

La deriva attualmente in atto non fu però la sola: quando Marx vide nel capitalismo una forma di produzione che aveva i propri presupposti fuori di sé ed era destinata a farsi presupposto dell’altro-da-sé, rivelò un Razionalismo subalterno inquadrando questa trasformazione nel “Progresso”: il Sole dell’avvenire fu un abbaglio. Se non v’è una teodicea nessuna ipotesi può formularsi su che cosa verrà dopo, il futuro assume la propria razionalità soltanto nelle letture che vengono *ex-post*; quanto al futuro immaginato, esso non è che l’extrapolazione di un passato immaginato che dà origine a un’immaginata Legge della Storia. Perciò è importante pensare un passato diverso, perché consente di progettare un futuro diverso, forse anche di tentare, per quel che ci compete, di costruirlo. Per noi, pensare un passato diverso è pensarlo senza le lenti della nostra ideologia. Per inciso: è significativo constatare che, quando scomparve il comunismo sovietico, si parlò con enfasi di “fine delle ideologie”: come se quella di “Occidente” non fosse tale! *Ma l’ideologicità dell’Occidente è questa: non ritenersi “ideologia” ma culmine di una Storia teleologica valida erga omnes come disvelamento del “Vero”*. È l’ideologia della Ragione.

La tautologia della “modernità” nasce da questo abbaglio, poche frasi sono più vuote del celebre “*il faut être absolument modernes*”. Moderni lo siamo tutti, nel senso che tutti pensiamo quel che pensiamo qui e ora, e tuttavia nelle più diverse prospettive; mentre essere “moderni”, cioè non essere “antistorici” è una qualifica usualmente riservata a chi ritiene che il *trend* in atto -comunque immaginato- *debba* proseguire, a chi si fa trascinare dal *mainstream* del pensiero dominante. Che le modernità possano essere molteplici e che una rivoluzione islamica possa costituirne un aspetto, è ipotesi che agli esportatori del “valori” occidentali non passa per la mente, e non vi passa perché la loro mente è colonizzata dall’ovvio introiettato per secoli. È stupefacente notare che il XIX secolo, entrato in crisi e tramontato con l’avanzare del XX, sia rimasto vivo nei loro precordi, ancorché con funamboliche trasformazioni. L’esportazione della democrazia ne è stata l’ultima versione, che tuttavia ha qualche non nascosta parentela con l’ideologia dei *colonizzatori*/“cristianizzatori” delle Americhe.

La radicale differenza è che quest’ultima aveva una propria fondata attualità nei rapporti di forza, mentre le attuali pretese sono, sotto questo aspetto, inattuali, sia per la nascita di altre “modernità”, sia, soprattutto, per il peso insostenibile costituito ormai dal dominio stesso. Come pensavo già trent’anni or sono, la fine del mondo comunista ha generato non la vittoria, ma il logoramento dell’Occidente per eccesso di impegno. Gli U.S.A. hanno il potere militare, tecnologico ed economico sufficiente a distruggere il mondo, non quello di imporvi un dominio ideologico -che costituisce l’essenza stessa del dominio, senza il quale il dominio può essere soltanto militare- forse neppure quello di farsi seguire dai propri stessi sudditi, che del dominio stanno portando il peso e sopportando il costo. La parabola di politica estera che va dalla presidenza Clinton a quella di G.W. Bush, poi di Obama e si attesta, per ora, in quella di Trump, sembra eloquente circa queste difficoltà: si rilegga il capoverso che chiude il testo di Headrick. Quanto alla globalizzazione del pianeta, eufemismo che maschera la creazione di una nuova *industrielle Reservearmee*, nascenti nazionalismi e populismi ne sono la risposta che mostra l’irrazionalità di una Ragione economica prevaricante sulla razionalità politica.

Questo disagio dell’Occidente a convivere con se stesso, sintomo di crisi ideologica, mi ha fatto ritenere appropriato arrestare un racconto che doveva pur finire, con l’analisi dei percorsi storici, ideologici e

culturali che conducono alla Rivoluzione iraniana del 1979, un fatto di assoluta novità che andava compreso come tale. L'Occidente ha infatti subito numerose sconfitte negli ultimi decenni, ma non tutte eguali e non tutte egualmente significative. La decolonizzazione fu una scelta economica quasi unilaterale: già dal XIX secolo si sapeva che l'occupazione territoriale può costituire soltanto una *extrema ratio*, perché troppo dispendiosa. Vietnam e Algeria furono semplici sconfitte militari, ancorché non banali perché risultato di guerre asimmetriche di un esercito contro un popolo: tragedie che il tempo ricompone. Afghanistan e Iraq furono l'esito scontato di calcoli sbagliati che non tenevano conto di quanto sopra, cioè che non basta vincere le battaglie per occupare un territorio *da avversari*: che tale era l'Occidente perché, contrariamente alle aspettative, non trovò folle festanti all'arrivo. La vicenda si era fatta troppo più costosa del previsto, e le previsioni erano sbagliate perché chi le fece *credeva* (pessimo atteggiamento, per un politico) nell'ideologia di "Occidente".

L'Iran fu una vicenda diversa. Non ci furono battaglie né occupazioni, qualche impresa privata perse dei profitti, ancorché cospicui; si arrestò un flusso redditizio di forniture di armi. Sin qui nulla di grave, la sconfitta dell'Occidente fu ben altra, fu una sconfitta *ideologica*. Una cultura dalle radici egualmente testamentarie, ma diversamente recepite perché non aveva obliterato il Messaggio nella Ragione classica, aveva semplicemente rifiutato il fenomeno della occidentalizzazione, ne aveva denunciato l'inaccettabilità e constatato la superficiale presa, limitata a pochi e inconsistenti strati della *upper class*, non senza un certo opportunismo.

Una constatazione imbarazzante per tutti i protagonisti -reali e ideologici- di questa contesa destinata a restare lungamente attuale -Iraniani, Statunitensi, Israeliani, ideologia di Occidente, Ragione classica e Dio/Persona, Dio/Volontà che con essa confligge- è che la vicenda ha un singolare parallelo storico: le rivolte dei Giudei in nome del loro Dio contro la Ragione classica imperiale ellenistico-romana. Sarà un caso, ma mentre l'Islam si dichiara interprete fedele del Dio testamentario, gli U.S.A. si dichiarano, sin dal XIX secolo, prosecutori della missione "civilizzatrice" (scil.: colonizzatrice) imperiale romana, estesa al pianeta.

In questa vicenda della quale ignoriamo il futuro, *fu comunque messa in luce la non esportabilità dell'ideologia di Occidente*, l'infondatezza della sua pretesa di costituire il destino del pianeta, i suoi limiti storici, geografici, culturali e temporali. Tradotto: la sua natura puramente ideologica, un limite che impone una riflessione anche -e soprattutto- in occidente (quello geografico, con la minuscola). Una riflessione sul cerchio di gesso della Ragione classica che ipnotizza la gallina occidentale.

C'è infatti qualcosa che paralizza il modo occidentale di pensare, chiuso in un immaginario introiettato, dalle radici antiche, la cui ultima espressione, quasi un'ultima sponda, ne mostra la deriva: la riduzione del pensiero al calcolo aritmetico e dell'uomo all'astratto *homo æconomicus*, fondamento metafisico dell'economia neoclassica e del neo/paleo liberismo. Tutto questo, forse, non sarebbe stato pensabile senza un frutto bacato del Razionalismo classico: l'ipostasi dell'Io, presupposto tanto della Ragione calcolante (per usare l'espressione di Adorno e Horkheimer, che ne denunciavano l'irrazionalità) quanto del metafisico "individuo" del neo/paleo liberismo. La Ragione ha una sola sponda, il calcolo; tutto ciò che le attribuiamo -i nostri "valori"- è soltanto il prodotto *storico* di una storia, la nostra (nostra e non altrui, tantomeno culmine di altre storie) che ha molto a che vedere con un messaggio profetico venuto a contestare la società classica. Attribuirle tutto ciò che le attribuiamo, che attribuiamo ad una normativa che rinvia a se stessa, costituisce una cattiva secolarizzazione.

C'è una significativa correlazione tra l'affermazione del Razionalismo e la nascita della società borghese. Il cosiddetto Medioevo aveva pensato se stesso come società creata dal Messaggio in continuità con quella classica, imperiale, che sopravviveva come bozzolo incorporato nell'istituzionalizzazione: non aveva pensato se stesso come "Medioevo". Il concetto di Medioevo, definito poi nell'ideologia borghese "secoli bui", nasce unitamente a quello di Ri-nascimento, nuova nascita dell'Antico generata dalla constatazione che la società classica era in realtà finita da un millennio, e che con essa non v'era stata continuità, ma frattura. Da ciò la volontà di un suo recupero come modello di grandezza culturale, apogeo della Ragione; di una ri-nascita dopo una "età di mezzo", un intervallo, un'interruzione nel percorso luminoso che sarebbe dovuto riprendere.

Una scelta resa possibile dal fatto che -come notarono sin d'allora i Libertini- la Chiesa istituzionalizzata era stata il ponte che per un millennio aveva traghettato l'antica cultura nella nuova società. Ciò che era sopravvissuto nella sua teodicea era il concetto stoico di Ragione cosmica regolatrice della "giustizia" di questo mondo; concetto che tornerà in purezza nella rozza secolarizzazione deista -dimentica della natura postlapsaria dell'uomo e della collocazione sublunare del nostro mondo- preludio all'ideologia di "Occidente". Per inciso: è in quella cultura che nasce non tanto il capitalismo come tale, quanto, soprattutto, *il capitalismo come ideologia*, perché la Ragione, in quanto *dettato*, rende "giusto" il "fatto"; e la Ragione è per sua natura calcolante. Ripeto la domanda: ci sarà un motivo nelle predilezioni di Friedman?

Si noti bene però: se la produzione capitalista è il risultato di un rapporto sociale, di una contingenza storica destinata a trascorrere in altro, allora non soltanto l'economia neoclassica è pura metafisica; poiché in assenza di una Ragione cosmica non esiste neppure una Legge della Storia, ne consegue anche l'impensabilità di questo "altro" nella logica del Progresso. A questo mi riferivo e mi riferisco quando affermo che il marxismo si è mosso nella stessa logica della società borghese, ancorché in vista della sua sconfitta in nome del Progresso; la differenza è che quest'ultima ha pensato, al contrario, il Progresso come *eterna dilatazione del medesimo*, il *télos* della storia in un pianeta della borghesia: si veda già *Storia etc.* a p. 709.

Di fatto, le società e gli Imperi crollano quando non v'è più interesse a sopportarne il peso e tutti fuggono dalla nave che affonda e si affannano verso una terra sconosciuta; ma pensare la crisi come preludio di un progresso equivale a scorgere una fantastica "Ragione" là dove c'è più banalmente la forza, la contingente forza degli eventi; equivale a definire "forza della Ragione" una più terrena "ragione della Forza". Il mondo è quel che è, è postlapsario, e il Reale è *gumecishn*; l'enucleazione del "Vero" e con ciò del "Bene" con il *lógos* è una trappola ideologica.

Accomiatarmi dal racconto registrando la smentita dell'ideologia di "Occidente", il suo rifiuto come ideologia planetaria ad opera di un'altra cultura che aveva diversamente interpretato il Messaggio -c'è chi ritiene che l'Islam rappresenti il luogo principale di resistenza ideologica allo "Occidente"- mi è sembrato perciò coerente con l'inizio del *racconto* stesso; chi verrà, vedrà come prosegue la *storia*, io ho raccontato un percorso, ma al riguardo val la pena ricordare sia la notazione di Roy sull'islamizzazione del radicalismo (*Storia, etc.*, p. 1391) sia la strana convergenza nella contestazione tra "Oriente" e "altro" occidentale (*ivi*, a p. 706). A integrare queste ed altre affermazioni sono dunque intervenuti i *Marginalia* 1 e 4.

Il senso dei *Marginalia* è stato infatti questo: sviluppare argomenti che nel racconto erano stati soltanto annotati e mostrare la coerenza dell'attualità con gli esiti (momentanei) di una lunga vicenda. Gli esiti attuali dell'ideologia di "Occidente" e i disastri sociali -in occidente stesso- del neo/paleo liberismo sono oggetto di cronaca quotidiana nei dati asettici delle statistiche (*Marginalia* 2 e 3) e danno lustro a una diversa recezione del Messaggio, che in una significativa circostanza ne è uscita ideologicamente vincente (*Marginalia* 1 e 4). Non è stato un accostamento casuale: il tema sviluppato nel racconto era infatti centrato sul sorgere di questa diversa recezione come conseguenza della nascita di due "ortodossie", l'una puramente etnica, l'altra, al contrario, universalista, ma che aveva sviluppato il proprio universalismo adattando il Messaggio alla gabbia della Ragione classica. Entrambe, ciascuna per i suoi buoni motivi, erano ostili a riedizioni rivedute e corrette del Messaggio, attese, al contrario, dagli emarginati, che non riconoscevano nelle neonate ortodossie il senso che avevano intravisto nell'antica Profezia. La nuova Profezia giunse, proseguendo la tradizione rivoluzionaria di tutti i Profeti.

L'accostamento operato non deve tuttavia essere inteso con una valenza polemica, tantomeno come una presa di parte: l'argomento di tutto il racconto è la crisi dell'ideologia di "Occidente" vista attraverso la sua genesi e il suo fondamento -una religiosità malamente secolarizzata- che l'hanno condotta non soltanto a non essere credibile un volta divenute inattuali le sue pretese all'egemonia planetaria, ma ne hanno anche mostrato la *fragilità concettuale* nonché gli inconvenienti per lo stesso occidente che ne sta sopportando il peso.

Definire il capitalismo una deriva della Ragione significa rintracciarvi un legame forte con il Razionalismo e l'ideologia di "Occidente" da un lato; dall'altro, attribuire all'ideologia della Ragione la *giustificazione* di questo modo di produzione *e del rapporto sociale che lo sottende*, cioè averlo reso "giusto". Un rapporto di forza non è né giusto -come vorrebbe la Ragione cosmica- né ingiusto, come afferma l'Utopia; è quel che è; *giustificarlo* è però un atto ideologico. Definire il capitalismo una deriva della Ragione significa anche aver rintracciato nella legge di questo modo di produzione la presenza del concetto di Progresso come percorso rettilineo, ripetizione e accrescimento del medesimo tradotto nell'accumulo materiale, quindi non soltanto la ripetizione del sempre-eguale come *télos* ma anche la traduzione del Progresso in termini *quantitativi*. "Razionale" diventa allora sinonimo di "efficiente" ed "efficiente" di "maggiormente produttivo"; l'uomo diviene soltanto un *mezzo* di produzione e un protagonista del consumo, la complessità viene minimizzata al fine di aumentare l'efficienza del sistema massimizzando l'accumulo. I *managers* a questo servono.

Quando Hayek sostiene che la direzione della società deve essere affidata ai rampolli della *upper class* perché essi sanno meglio, sin dalla nascita e per merito di famiglia, come funziona il mondo, ha senz'altro qualche ragione. Il problema è un altro: chi, quale Ragione cosmica, ha stabilito che questo sia il solo possibile mondo, e quale Pangloss, che non vi sia di meglio? chi ne soffre il peso, non può forse pensare che il mondo *dovrebbe* essere diverso, e protestare? e nel frattempo evitare di farsi coinvolgere nei suoi ingranaggi: la vita è piena di metaforiche colonne e metaforici deserti, percorsi di salvezza individuale. Ma: *pensare un mondo diverso*, a questo servono i Profeti, che infatti sono dei rivoluzionari; perciò sostengo che questo mondo ha bisogno di Profeti, non di *managers*, perché i Profeti sono coloro che hanno profonda percezione della presenza di una crisi -forse per questo hanno la fama di menagramo- e propongono un *nuovo* modello di società.

Il mito dei tecnici e degli esperti nasconde un sottofondo non esplicitato, la convinzione che questa società sia l'unica realmente possibile, onde essi sono realisticamente i più qualificati a gestirla. Il cambiamento è escluso: c'è la convinzione di essere giunti al traguardo della storia. Questo è precisamente il limite del *manager* nei confronti del Profeta, oggi mal surrogato dal politico (si veda l'inizio del quarto capitolo dei *Marginalia*). Il Profeta, dinnanzi ai guasti del presente, pensa, o vagheggia, una diversa società.

Si dirà: il crollo di un mondo non ha mai portato vantaggi alle società che lo hanno vissuto, questo giustifica lo sforzo di gestire la sopravvivenza del sempre-eguale. Una mezza verità che tuttavia trascura la realtà che incombe su ogni assetto ideologico: l'implosione del non più sostenibile è un evento comunque inevitabile e ogni comprensibile tentativo di rimediarsi potrà soltanto ritardarlo. Lo abbiamo ricordato: le rivoluzioni vincenti sono il riflesso speculare della *fragilità di un ordine*; gli Imperi usualmente non crollano sul campo di battaglia, implodono e si dissolvono. È appena il caso di ricordare come nacque l'ipotesi di un "neo" liberismo a ridosso

della seconda Guerra mondiale: nacque come tentativo di dare nuova vita ad un'economia che aveva già condotto il mondo al dissesto. Fu un tentativo di darle correttivi che ne avrebbero garantito la sopravvivenza. Alcuni decenni sono passati e siamo alla rinascita dei medesimi guasti sociali e internazionali e alle medesime conseguenze: populismi, nazionalismi e tutto ciò che accompagna questi umori. Nota al margine: è stato ristampato recentemente il testo di Polanyi del 1944.

La storia non è una teodicea, è il risultato necessario di eventi casualmente interagenti. Ci fu un tempo nel quale il Mediterraneo era al centro del mondo, il commercio che veniva dall'Asia spargeva prosperità sulla propria rotta. In un capitolo di *Occidentosis* Al-i Ahmad fa un'appassionata descrizione delle città-oasi iraniane prima e dopo l'apertura della via marittima per l'Asia ad opera dei Portoghesi. Il declino dell'Italia con lo spostarsi dei commerci sull'Atlantico può fare da controcanto. Domani, grazie al riscaldamento in atto, l'aprirsi della via artica potrebbe cambiare i luoghi della ricchezza. Per inciso: il riscaldamento non va confuso con l'inquinamento. La storia geologica, lontana e recente, del pianeta, fa sorridere della pretesa che l'uomo possa avere la colpa del riscaldamento e possa porvi rimedio, magari con una nuova crociata dei bambini. Con l'uomo già presente sul pianeta ma di certo non ancora inquinante, sono avvenuti, in tempi storici e preistorici, riscaldamenti e raffreddamenti, avanzamenti e ritiri di mari di ben altre dimensioni. L'Adriatico poteva ricoprire la pianura padana ovvero ritirarsi sino ad Ancona, come sa ogni studente di geologia; nel XII-XIII secolo si coltivava la vite in Inghilterra e in Pomerania sino a 53°-55° di latitudine (nella Valle del Reno sin quasi a 800 metri s.l.m.): c'è una vasta bibliografia recente al riguardo, fondata su notizie storiche e indagini scientifiche. Ci fu un vistoso ritiro dei ghiacciai e un significativo aumento delle temperature dei mari. Al contrario, dal XVII al XIX si pattinava sul Tamigi e sui canali di Amsterdam ghiacciati (la scena è anche rappresentata in molti quadri d'epoca, fu la "piccola era glaciale"). Le forze in atto nel sistema solare e nell'Universo sono ben altre rispetto a quelle agite dall'uomo, ma la presunzione di costituirne il centro è un danno collaterale della nostra concezione teleologica della storia. A voler essere maliziosi si potrebbe persino sospettare che il tamburo mediatico del riscaldamento da consumo energetico (cui non si sottrae molta "scienza": ma abbiamo visto in Hobson il legame tra finanza e università nel mondo anglosassone, e il supporto "scientifico" che ne venne allora al colonialismo) sia ritmato da un capitale in cerca di nuovi territori, un capitale al quale è necessario indurre nuovi e massicci bisogni: anche perché molta altra scienza dubita del presunto *trend* e ipotizza persino l'opposto, ma non compare sui media. Forse, tra le strategie del capitale c'è anche la ricerca di altri pianeti sui quali insediarsi: desiderio di conoscenza o conquista di *Lebensraum* per il capitale?

Ad ogni buon conto, i nostri anni registrano un eccesso di accumulo liquido che *deve* farsi Capitale per sopravvivere e moltiplicarsi, non tornare ad essere quel che è, carta, e creare il caos. Deve perciò impadronirsi di ciò che è *comune*, la sanità, l'istruzione, la previdenza, i servizi; forse anche delle nostre abitazioni, circolano delle idee. *Encore, encore!* il sempre-eguale dell'apprendista stregone è inarrestabile: sinché la Nave dei Folli non s'incaglierà *casualmente* su una secca, e tutti scenderemo con i nostri stracci e le nostre fanfare.

Tornando a problemi più immediati, una nuova via della seta potrebbe ricordare all'Europa ciò che geograficamente è, una penisola dell'Asia, la sponda nord-mediterranea dell'Africa e del Medio Oriente; non necessariamente o non soltanto la sponda orientale dell'Atlantico. Qualche sentore del cambiamento c'è già, gli U.S.A. stanno perdendo interesse verso il Mediterraneo, non certo verso il Pacifico, sul quale godono di una bella vista.

La storia non è una teodicea, di certo non ha un *télos*, la nostra storia è il risultato degli scontri casuali dei nostri percorsi, delle nostre volontà, delle nostre prospettive; il nostro mondo è una minuscola escrescenza in un punto infinitesimo di un Universo dove impazzano i quanti. La nostra scomparsa non creerebbe problemi al pianeta (figuriamoci all'Universo!) come non ne creò la scomparsa di altre specie che, anzi, estinguendosi ci lasciarono il posto. I paleontologi hanno creduto di scorgere nelle complicazioni strutturali e nel gigantismo che precedettero la loro scomparsa, un adattamento per la sopravvivenza e al tempo stesso un preludio della fine: non sarà un processo già in atto nell'economia capitalista? il capitalismo come i dinosauri?

Fossier faceva dell'ironia su una concezione della storia che vede nella società borghese il culmine di un processo risalente al tempo di Hammurabi. Soltanto l'allucinazione di una cultura obnubilata dall'accumulo può far credere che la società borghese e l'economicismo siano il traguardo della storia universale: eppure la società borghese è riuscita ad inventarsi persino un Dio che sta lì per premiare chi s'è arricchito. Ci fosse un Rabelais, saprebbe come seppellirla nel ridicolo insieme alle sentenze dei suoi Dottori.

Sulla riva del fiume vengono a sedersi sempre più numerosi gli uomini con le loro masserizie, s'è già formato un nuovo villaggio e una nuova quotidianità. Si scrutano i segni del cielo, si ascolta chi sostiene di aver veduto qualcosa che non sa dire, se ne fa argomento di discussione a sera, tra i fuochi dell'accampamento. Si attende e si guarda l'acqua che scorre. Prima o poi passerà.

Gian Carlo Benelli
2 Novembre 2019

INDICE ANALITICO PER I MARGINALIA

— ‘ —

‘Ā’isha 1677
‘Abbās I 1704; 1707; 1714; 1716
‘Abbās II 1714
‘Abbāsidi 1374; 1377; 1669; 1677; 1682; 1683; 1685; 1687; 1689; 1691; 1693; 1694; 1700; 1713; 1728; 1744
‘Abd al-Malik 1375; 1377; 1378; 1399; 1403; 1407; 1408; 1409; 1669; 1676; 1677; 1681
‘Abdallāh al-Aftah 1682
‘Abdallāh ibn al-Ubayy 1401
‘Abdallāh ibn al-Zubayr 1375; 1377; 1394; 1399; 1419; 1669; 1670; 1676; 1677; 1680; 1684; 1701
‘Abdallāh ibn Mu‘āwiyya 1672; 1677; 1684; 1685
‘Abdallāh ibn Sabā’ 1672
‘Alevî, ‘Aleviti 1669; 1672; 1694; 1696
‘Alî, 1° Imâm 1672; 1677; 1679; 1680; 1681; 1682; 1683; 1685; 1686; 1687; 1692; 1693; 1698; 1699; 1703; 1705; 1706; 1708; 1710
‘Alî al-Riḍa, al-Riza 1682; 1683
‘Alî Yazdî 1699; 1728
‘Alî Zayn al-Abîdîn 1681; 1705
‘alîdi, ‘alîde 1680; 1683; 1685; 1686; 1698
‘arîf, ‘urâfâ’ 1678; 1715; 1716; 1717; 1718; 1728; 1729; 1730; 1731; 1732; 1733; 1734; 1735; 1740
‘Attâr 1696
‘Ayn al-Qudât 1695; 1696
‘irfân 1678; 1727; 1728; 1731
‘Ubayd Allâh b. Ziyad 1735; 1736
‘ulamâ’ 1677; 1685; 1687; 1695; 1709; 1713; 1717; 1719; 1720; 1721; 1722; 1723; 1724; 1725; 1727; 1734; 1735; 1736; 1737; 1739; 1742; 1743; 1744; 1746; 1748
‘Umar, Califfo 1680
‘Umar II 1670
‘urâfâ’, vedi ‘arîf
‘Uthmân, Califfo, ‘uthmânico, 1376; 1377; 1394; 1400; 1407; 1409; 1418; 1669; 1676; 1677; 1679; 1680; 1681; 1689
‘Uthmân, cugino di Khadîja 1674
‘Uthmân b. Sa’îd al-‘Amrî, 1° Safîr 1684; 1686

— A —

Abraha 1377
Abramo, abramitico, abramismo 1372; 1374; 1380; 1395; 1398; 1399; 1400; 1402; 1414; 1416; 1417; 1702; 1705
Abû Bakr 1680
Abû Dja’far Muhammad b, ‘Amrî, 2° Safîr 1684
Abû Hâshim 1681; 1683
Abû Muslim 1683; 1687; 1689; 1690; 1691; 1692; 1694; 1695; 1704; 1705; 1714; 1717
Abûmuslimnâma 1705; 1708
Abû Sa’îd 1696
Abû Salama 1685

acting man 1440; 1441; 1442; 1444 ; 1447; 1450; 1451; 1454; 1490; 1507; 1529; 1549; 1550; 1562
Adamo 1381; 1382; 1394; 1537; 1657; 1701
Adorno (e Horkheimer) 1515; 1518; 1519; 1529; 1557; 1615; 1646
Adozionismo, adozionista 1375; 1381; 1382; 1406; 1416
Afghanistan 1593; 1594; 1595; 1598; 1605; 1606; 1611; 1643; 1651; 1751
ahl al-sunna 1670; 1689
ahl-i haqq 1669; 1701
akhbârî, akhbârîti, akhbârismo 1713; 1717; 1720; 1741
al-Fârâbî 1567; 1568; 1690; 1714; 1715; 1716; 1728; 1730; 1731; 1733; 1752
al-Fakhkh 1683
al-Ghazâlî 1430; 1461; 1522; 1715; 1716; 1739
al-Hadî 1694
al-Hâkim 1666
al-Karakî 1705; 1708; 1709; 1710; 1711; 1712; 1713; 1714; 1717; 1718
al-Ma’mûn 1682; 1683; 1694
al-Mansûr 1692
al-Mufîd 1679; 1687; 1718
al-Mugîra, mugîriti 1672; 1701
al-Mukhtâr 1677; 1681; 1684
al-Muqanna’ 1689; 1690; 1692; 1693; 1694; 1705
al-Murtadâ’ 1684; 1687; 1688
al-Mutawakkil 1685
al-Nafs al-Zakiyya (Muhammad ibn ‘Abdallâh) 1682; 1683
al-Qayda 1666
al-Sammarî, 4° Safîr 1684
al-Zuhrî 1669; 1676; 1677
Al-i Ahmad 1727
Alamût 1609; 1648; 1666; 1669; 1670; 1687; 1699
Alchimia, alchemico 1412; 1444; 1445; 1471; 1516; 1666; 1669; 1679; 1681; 1700; 1702; 1703; 1713; 1717; 1720; 1728; 1729; 1730; 1731; 1732; 1733
Alân Qo’a 1687; 1698
Allais 1665
America latina 1608; 1618; 1619
Amîn (fratello di al-Ma’mûn) 1683
Amrân 1380
Anabattismo 1666
Anahita 1705
Ananke, Anânke 1566; 1575; 1659
anarcoliberismo 1546; 1550; 1553
anatocismo 1435
Anatolia 1696; 1706; 1707
Anjudân 1699; 1703
Ansâr 1380; 1680
Anticristo 1577
Aphraat 1381; 1382; 1421
Apocalitticismo/isti, apocalittica/o 1382; 1390; 1394; 1400; 1402; 1404; 1405; 1406; 1407; 1409; 1410; 1411; 1413; 1417; 1642; 1671; 1672; 1674;

1675; 1676; 1677; 1680; 1686; 1687; 1688; 1689;
1695; 1701; 1704; 1712; 1730
Apocatastasi 1383; 1420
Apocrifi 1375; 1380; 1382; 1389; 1394; 1400;
1414; 1675
Aq Quyûnlû 1696; 1706
Arabia, arabo/a 1372; 1373; 1374; 1375; 1377;
1378; 1379; 1380; 1381; 1383; 1384; 1386; 1387;
1389; 1390; 1393; 1394; 1395; 1397; 1399; 1400;
1402; 1403; 1404; 1405; 1407; 1412; 1417; 1418;
1569; 1584; 1593; 1597; 1603; 1614; 1615; 1670;
1671; 1672; 1673; 1674; 1675; 1677; 1678; 1688;
1689; 1690; 1693; 1695; 1697; 1699; 1704; 1705;
1709; 1718; 1731; 1746
Ardâ Virâz 1692
Ardabîl 1706
Ardashîr 1599; 1600; 1713; 1716; 1718
Argentina 1619
Arianesimo, ariano 1406; 1416; 1419
Aristotele 1395; 1429; 1435; 1439; 1450; 1455;
1464; 1467; 1472; 1545; 1546; 1569; 1570; 1575;
1577; 1607; 1633; 1643; 1659; 1660; 1700; 1714;
1715; 1739
Armenia 1382; 1421
Asia 1451; 1452; 1506; 1593; 1595; 1596; 1606;
1609; 1611; 1651; 1653; 1655; 1658; 1665; 1693;
1702
assiologia, assiologico 1382; 1402; 1410; 1412;
1516; 1524; 1530; 1589; 1590; 1614
Assiri, Assiria 1588; 1589; 1591; 1614; 1620
Aufhebung 1484; 1486; 1492; 1496; 1497; 1588;
1605; 1633; 1635; 1644; 1667
Avicenna 1567; 1568; 1569; 1687; 1688; 1690;
1714; 1715; 1716; 1728; 1731; 1733; 1752
Aws 1380
âya, âyât 1372; 1373; 1385; 1386; 1387; 1390;
1411
Azâliti 1668
Azerbaijân 1708

— B —

Bâb, bâbismo, bâbista/i 1668; 1669; 1703; 1720;
1721; 1728
Bâbak 1421; 1683; 1692
Bachofen 1478
Badġis 1692
Bacumler 1478
Baghdad 1685; 1687; 1696
Baha'î 1668
Bâqir al-Sadr 1727; 1744; 1745
bashîriyya, Muhammad b. Bashîr 1683
Bastiat 1426; 1427; **1428-1433**; 1437; 1438; 1445;
1446; 1449; 1462; 1472; 1473; 1475; 1477; 1479;
1537; 1539; 1546; 1555; 1564; 1600; 1604; 1614
bâtin 1680; 1686
Bauernkrieg 1666
Bayân ibn Sam'ân 1672
Bazargan 1746; 1748; 1749
Becker, Gary 1529; 1530; 1532; 1534; 1555;
1556; 1560

Bedreddîn 1705; 1706
Bahinderungskonkurrenz 1474
Bektâshî, bektâshismo 1669; 1672; 1696; 1700;
1701; 1705; 1706
Bentham **1434-1437**; 1440; 1442; 1444; 1445;
1447; 1448; 1450; 1454; 1455; 1462; 1464; 1479;
1480; 1500; 1501; 1507; 1514; 1515; 1520; 1529;
1532; 1536; 1538; 1539; 1546; 1555; 1564; 1600;
1604; 1614
Berlin, Isaiah 1445
Beveridge 1450; 1518
biedermeyer 1475; 1477; 1478; 1481; 1523; 1550
Bihâfarîd 1689; 1692; 1693
Bisanzio 1421; 1465; 1670; 1672; 1674; 1675
Bismarck, bismarckiano 1458; 1489; 1508; 1518;
1521
Bizantini/o 1670; 1675; 1677; 1679
Bloch, Ernst 1627; 1657; 1668; 1689
Böhm 1457; 1483; 1494; 1497; 1499; 1517; 1547;
1548; 1550; 1553; 1559; 1573; 1574
Böhme 1588; 1690
Bolscevichi 1628; 1666; 1723
Börklüce 1706
Borûjerdî 1725; 1726; 1727; 1734; 1738
Bourdieu 1516; 1563; 1612; 1613; 1614; 1615
Brague 1443; 1464
Braudel 1428; 1436; 1437; 1459; 1649
Brexit 1589
Buber, Martin 1570
Burke, Edmund 1447; 1544
Bush, George W. 1509; 1598; 1606; 1611; 1613;
1614; 165°; 1651; 1653; 1655; 1657
Bush, Walter 1607; 1655
Bûyidi, bûyide 1679; 1682; 1685; 1709
Buzzati 1564

— C —

Calcedonia (Concilio di —), calcedoniano 1421;
1672; 1673
Califfo, Califfato, califfale 1375; 1377; 1394;
1421; 1422; 1669; 1670; 1672; 1676; 1677; 1680;
1681; 1683; 1685; 1686; 1687; 1688; 1694; 1697;
1698; 1699; 1705; 1710; 1712; 1713; 1720; 1740
Calvinismo, calvinista/i 1473; 1474; 1490; 1539;
1588; 1592; 1593; 1643; 1645
Capitalismo (anche neo—), capitalista 1427;
1434; 1435; 1436; 1441; 1443; 1449; 1450; 1451;
1452; 1459; 1462; 1473; 1474; 1475; 1481; 1484;
1486; 1487; 1488; 1493; 1495; 1502; 1503; 1505;
1506; 1507; 1509; 1513; 1515; 1516; 1518; 1519;
1521; 1523; 1524; 1525; 1527; 1531; 1538; 1541;
1542; 1543; 1548; 1550; 1555; 1557; 1559; 1566;
1585; 1593; 1598; 1605; 1614; 1615; 1617; 1620;
1621; 1622; 1623; 1625; 1628; 1629; 1635; 1636;
1637; 1638; 1639; 1640; 1641; 1642; 1643; 1644;
1645; 1648; 1649; 1651; 1652; 1653; 1654; 1655;
1656; 1664; 1665; 1668; 1745; 1751; 1752; 1753
Carneade 1533

Cartesio, cartesiano 1430; 1460; 1464; 1490; 1505; 1506; 1508; 1509; 1520; 1524; 1527; 1530; 1535; 1572; 1577; 1578; 1625; 1703
Castoriadis 1565; 1568; 1636
catallassi 1440; 1441; 1445; 1448; 1451; 1460; 1466; 1468; 1549; 1551; 1553
Châldirân 1707; 1708
Chicago (scuola di—) 1427; 1470; 1517; 1523; 1525; 1585; 1600; 1603
Chicago boys 1455; 1459; 1506; 1600
Chiliasmo, chiliasti, chiliastico 1473; 1589; 1624; 1685; 1686; 1687;
Cile 1455; 1459; 1510; 1600; 1651
Cina 1459; 1507; 1509; 1589; 1596; 1597; 1602; 1603; 1608; 1609; 1615; 1618; 1619; 1620; 1634; 1641; 1643; 1645; 1649; 1651; 1653; 1654
Cipriano 1420
Clinton, Bill 1586; 1597; 1598; 1611; 1613; 1639; 1652; 1655
Clinton, Hillary 1655
colonialismo 1430; 1432; 1433; 1446; 1451; 1452; 1453; 1505; 1537; 1541; 1586; 1590; 1591; 1592; 1593; 1594; 1597; 1604; 1610; 1651; 1652; 1711; 1730; 1734; 1736; 1740; 1742; 1747; 1748
Comunismo 1432; 1439; 1441; 1448; 1473; 1475; 1479; 1480; 1481; 1540; 1541; 1597; 1616; 1622; 1624; 1627; 1628; 1634; 1641; 1657; 1666; 1668; 1726; 1749; 1751
Condorcet 1590; 1623
Corbin, Henry 1678; 1716; 1720; 1721; 1728; 1730; 1731; 1748
Corea 1545; 1596; 1610; 1611; —del Sud 1596; 1618; 1619; 1651
Costantino 1420
Cristo, cristiani, Cristianesimo 1371; 1372; 1373; 1374; 1375; 1376; 1377; 1378; 1379; 1380; 1381; 1382; 1383; 1384; 1385; 1386; 1387; 1388; 1389; 1390; 1391; 1392; 1394; 1395; 1398; 1399; 1400; 1491; 1402; 1403; 1404; 1405; 1407; 1409; 1411; 1412; 1413; 1414; 1415; 1416; 1417; 1418; 1419; 1420; 1421; 1422; 1429; 1433; 1435; 1437; 1443; 1445; 1446; 1451; 1454; 1457; 1464; 1465; 1471; 1473; 1474; 1476; 1479; 1480; 1483; 1486; 1490; 1496; 1498; 1500; 1534; 1539; 1543; 1558; 1566; 1570; 1666; 1669; 1670; 1671; 1673; 1674; 1675; 1676; 1677; 1678; 1679; 1688; 1690; 1691; 1702; 1703; 1705; 1713; 1729; 1743
Croce, Benedetto 1457; 1476; 1479; 1542
Ctesifonte 1421; 1423

— D —

Da'wa 1689; 1691; 1693; 1694; 1695
Daish 1666
Darwin, darwinismo, darwinista 1432; 1440; 1446; 1451; 1454; 1461; 1462; 1464; 1500; 1536; 1539; 1540; 1541; 1542; 1546; 1551; 1552; 1553; 1554; 1564; 1582; 1585; 1588; 1590; 1592; 1593; 1596; 1601; 1605; 1606; 1610; 1612; 1616; 1622; 1625; 1630; 1632; 1636; 1639; 1647; 1648; 1655; 1669; 1751

Darwish Khusroe 1704
Daylam 1683
Deismo 1429; 1430; 1433; 1443; 1447; 1448; 1453; 1462; 1464; 1471; 1473; 1476; 1505; 1515; 1526; 1530; 1532; 1543; 1566; 1582; 1585; 1588; 1589; 1593; 1604; 1610; 1613; 1630; 1632; 1690; 1715; 1745; 1751
Dervisci 1695; 1696; 1704
Diatessaron 1375; 1382; 1385; 1388
Dike, Díke 1575; 1648; 1659
Dilmun 1383
Dja'far (fratello dell'11° Imâm) 1682; 1684; 1686
Dja'far al-Sâdiq, dja'fariti 1680; 1681; 1682; 1683; 1685; 1693
Dja'far (zio di Junayd) 1706
Docetismo 1405; 1406
Dolciniani 1421
Drusi 1680
Duodecimani 1669; 1680; 1681; 1682; 1684; 1687; 1696; 1698; 1699; 1701; 1704; 1709; 1714; 1744

— E —

Ebrei, ebraico, Ebraismo 1372; 1373; 1380; 1381; 1387; 1389; 1399; 1411; 1414; 1417; 1512; 1569; 1610; 1672; 1674; 1677; 1704; 1705; 1731
Echtekonzurrenz 1630
economicismo 1425; 1426; 1434; 1486; 1489; 1516; 1528; 1529; 1532; 1534; 1536; 1541; 1547; 1556; 1561; 1562; 1565; 1568; 1590; 1599; 1612; 1613; 1615; 1634; 1636; 1637; 1638; 1646; 1652; 1653; 1655; 1727; 1750; 1751; 1753
Egira 1381; 1411; 1415; 1416; 1417; 1669; 1676; 1678
Egitto 1394; 1421; 1595; 1651; 1731
Elipando (vescovo di Tolosa) 1416
Ephrem 1382; 1408; 1412
Epifanio 1379; 1382
epistème 1393; 1394; 1398; 1404; 1425; 1463; 1464; 1465; 1470; 1487; 1505; 1506; 1507; 1510; 1530; 1534; 1535; 1557; 1577; 1585; 1590; 1593; 1596; 1600; 1607; 1609; 1647; 1655; 1657; 1660
Eraclito 1471; 1572; 1575; 1607
eresia/e 1382; 1406; 1407; 1416; 1446; 1472; 1490; 1516; 1540; 1585; 1588; 1590; 1627; 1633; 1644; 1648; 1657; 1668; 1671; 1672; 1679; 1681; 1686; 1689; 1691; 1694; 1695; 1703; 1704; 1705; 1708; 1717; 1720; 1727; 1730; 1744; 1747; 1749
ermetismo, ermetisti 1419; 1704
escatologia, escatologico 1379; 1382; 1387; 1388; 1396; 1399; 1400; 1408; 1409; 1410; 1412; 1416; 1417; 1420; 1480; 1589; 1590; 1600; 1699; 1700; 1709; 1721; 1749
Esiodo 1571
Eucken, Rudolph 1634
Eucken, Walter 1467; 1483; 1484-1491; 1492; 1493; 1495; 1496; 1497; 1498; 1499; 1517; 1520; 1547; 1548; 1550; 1634
Europa 1403; 1404; 1405; 1407; 1421; 1451; 1459; 1463; 1477; 1481; 1495; 1505; 1508; 1514;

1533; 1534; 1541; 1555; 1558; 1559; 1566; 1592;
1598; 1603; 1608; 1609; 1610; 1618; 1619; 1620;
1641; 1667; 1721; 1722; 1723; 1750

— F —

Faḍl Allāh Astarâbâdî, Fazlullâh 1683; 1700;
1701
faqîh, fuqâhâ' 1434; 1710; 1711; 1712; 1716;
1717; 1718; 1732; 1737; 1738; 1740; 1741; 1742;
1743; 1744; 1745; 1746
Fascismo, fascista 1427; 1441; 1443; 1448; 1452;
1541; 1542; 1545; 1614; 1616; 1626; 1635; 1641
Fate 1573
Fâtimidi, fâtimida 1666; 1669; 1680; 1682; 1686
Felice (Vescovo di Urgel) 1416
Ferguson, Adam 1425; 1437; 1453; 1455; 1460;
1461; 1517; 1531; 1532; 1536; 1544; 1549; 1551;
1552; 1559
Fichte 1442
Filippine 1597
Filone 1419; 1464; 1679; 1690; 1719
finanziarizzazione 1433; 1445; 1467; 1513; 1521;
1531; 1607; 1615; 1634; 1636; 1639; 1642; 1643;
1648; 1649; 1650; 1651; 1652; 1655
fisiocratici 1472
fitna 1674; 1676; 1677; 1683; 1689; 1697
FMI, vedi **IMF**
Foucault 1434; 1436; 1465; 1483; 1508; 1511;
1513-1531; 1532; 1536; 1538; 1547; 1548; 1549;
1550; 1551; 1553; 1554; 1555; 1558; 1559; 1560;
1562; 1564; 1565; 1587; 1597; 1598; 1609; 1646;
1747-1750
France, Anatole 1468; 1469; 1484; 1513
Francoforte (scuola di—), **francofortesi** 1514;
1515; 1518; 1519; 1527; 1529; 1556
Friburgo (scuola di—) 1488; 1491; 1492; 1493;
1495; 1496; 1518; 1519; 1525
Friedman, David 1553
Friedman, Milton 1455; 1483; 1492; 1502; 1504;
1506-1513; 1518; 1519; 1520; 1521; 1522; 1523;
1524; 1525; 1526; 1546; 1548; 1549; 1550; 1554;
1556; 1558; 1559; 1560; 1563; 1564; 1565; 1585;
1592; 1598; 1599; 1600; 1601; 1602; 1603; 1604;
1609; 1613; 1614; 1619; 1625; 1634; 1638; 1640;
1647; 1653
Friedman, Thomas 1615; 1617
Frühromantik 1412; 1445; 1447; 1716
futûwât 1696; 1699

— G —

Gatto Murr 1477
gènesis 1470; 1570; 1654
Gengiz Khân 1687; 1698; 1707; 1736
Genovesi, Antonio 1750
Gentili 1372; 1381; 1390; 1570
Germania 1442; 1475; 1478; 1480; 1482; 1489;
1492; 1493; 1495; 1496; 1499; 1500; 1505; 1518;
15221; 1522; 1523; 1525; 1547; 1558; 1602; 1618;
1619; 1628; 1641; 1643; 1645;; 1655

Gerusalemme 1374; 1398; 1399; 1401; 1402;
1408; 1409; 1410; 1413; 1414; 1415; 1416; 1417;
1421; 1740
Gesù 1372; 1380; 1381; 1382; 1390; 1414; 1417;
1421; 1547; 1591; 1672; 1673
Ghassânidi 1375; 1378; 1380; 1421
Ghazân Khân 1697
ghayba (vedi anche **Occultamento**) 1681; 1682;
1686
ghilde 1719; 1725; 1727
ghuluww, ghulât 1382; 1666; 1669; 1672; 1679;
1681; 1682; 1684; 1685; 1688; 1690; 1691; 1692;
1693; 1694; 1695; 1696; 1698; 1699; 1700; 1702;
1704; 1705; 1706; 1717; 1721; 1730; 1738; 1743;
1744; 1750
Giacobiti 1381
Giacomo, apostolo 1622; 1624
Giamblico 1704
Ġilân 1703; 1723
Gioachimismo, gioachimita 1442; 1443; 1486;
1627; 1684; 1720
Giovanni damasceno 1406; 1407; 1676; 1703
giudaico-cristiano 1632
Giudei, Giudaismo, giudaico, giudaizzante 1371;
1372; 1373; 1374; 1375; 1376; 1377; 1378; 1379;
1380; 1381; 1382; 1383; 1384; 1385; 1386; 1387;
1388; 1389; 1390; 1391; 1392; 1394; 1395; 1396;
1398; 1399; 1400; 1401; 1402; 1403; 1407; 1409;
1410; 1411; 1412; 1413; 1414; 1415; 1416; 1417;
1418; 1419; 1421; 1435; 1441; 1472; 1540; 1570;
1574; 1666; 1669; 1670; 1672; 1673; 1674; 1675;
1678; 1690; 1705; 1738; 1739; 1740; 1743
Giudeo-Cristiani 1382; 1388
Giudeocristiani, Giudeocristianesimo 1372;
1373; 1374; 1378; 1380; 1381; 1384; 1385; 1388;
1389; 1390; 1391; 1402; 1405; 1408; 1415; 1416;
1417; 1418; 1419; 1421; 1669; 1672; 1673; 1674;
1675; 1678; 1688; 1689; 1702
globalizzazione 1433; 1444; 1445; 1451; 1467;
1502; 1505; 1509; 1511; 1515; 1521; 1533; 1558;
1560; 1586; 1587; 1592; 1595; 1597; 1598; 1599;
12608; 1611; 1612; 1613; 1614; 1615; 1616; 1617;
1631; 1635; 1637; 1639; 1641; 1642; 1644; 1645;
1646; 1647; 1751
Gnostici, Gnosticismo 1373; 1374; 1376; 1380;
1381; 1383; 1384; 1389; 1412; 1416; 1419; 1439;
1440; 1441; 1443; 1446; 1448; 1449; 1461; 1462;
1465; 1466; 1467; 1471; 1473; 1476; 1490; 1516;
1524; 1547; 1548; 1550; 1553; 1556; 1570; 1588;
1599; 1611; 1612; 1617; 1627; 1628; 1648; 1657;
1665; 1667; 1668; 1671; 1672; 1674; 1678; 1679;
1680; 1681; 1682; 1685; 1690; 1691; 1692; 1702;
1704; 1705; 1717; 1728; 1732; 1752
Gorbaciov 1567; 1665; 1667; 1668; 1716; 1725;
1728; 1736; 1745; 1748; 1751
Gorgia 1450; 1562; 1576; 1577; 1599
governamentalità 1434; 1435; 1525; 1529; 1530;
1531; 1532; 1538; 1540; 1541; 1542; 1550; 1554;
1555; 1556; 1557; 1559; 1560; 1561; 1562; 1563;
1564; 15665; 1641

Gran Bretagna 1470; 1480; 1505; 1518; 1583; 1586; 1587; 1593; 1595; 1598; 1617; 1651; 1653; 1654; 1726; 1734
Grande Resurrezione 1648; 1666; 1733; 1752
Grecia 1472; 1480; 1571; 1574; 1588; 1590; 1609; 1618; 1619; 1644; 1651

— H —

Hafiz 1696
Ḥaḡḡāḡ 1676; 1677; 1409
Haji Bekhtāsh 1683
Hallāj, hallāḡiano 1686; 1691; 1695; 1731
Hamann 1569
Hamas 1666
Hamza, zio di Maometto 1378
Hanbalismo, hanbaliti vedi **Ibn Hanbal**
ḥaqḡ, ḥaqīqat 1386; 1387; 1392
Hārithiti 1684; 1685
Hārūn al-Rashīd 1683; 1694
Hasan (2° Imām), hasanidi 1680; 1682; 1683; 1685
Hasan al-‘askarī (11° Imām) 1682; 1684; 1686
Hasan-I Sabbah 1713
Hāshim, Banū 1743
hāshimita, rivolta 1689; 1690
Haydar 1705; 1706; 1708
Hayek vedi **Von Hayek**
Hegel 1411; 1412; 1413; 1415; 1416; 1439; 1442; 1445; 1462; 1463; 1473; 1484; 1485; 1486; 1497; 1498; 1506; 1566; 1588; 1604; 1621; 1623; 1624; 1631; 1632; 1633; 1651
Herder 1442; 1454; 1534; 1552
Hijāz 1371; 1374; 1377; 1378; 1379; 1403; 1406; 1407; 1409; 1681
Hilferding 1584; 1626; 1629; 1643; 1651
Hillah (scuola di—) 1687; 1697
Ḥīra 1375; 1379
Hobbes 1387; 1426; 1427; 1428; 1429; 1430; 1431; 1437; 1442; 1443; 1446; 1453; 1454; 1456; 1460; 1467; 1469; 1474; 1536; 1539; 1549; 1648; 1657; 1752
homo œconomicus 1440; 1451; 1528; 1529; 1530; 1534; 1538; 1560; 1562; 1590; 1604; 1625; 1633; 1634; 1636; 1638; 1737; 1750; 1752
hulūl 1690; 1691; 1695
Hume 1429; 1431; 1442; 1453; 1454; 1457; 1460; 1462; 1464; 1465; 1471; 1530; 1531; 1532; 1536; 1538; 1551; 1552; 1553
hunafā’, hanīf 1375; 1673
Hūrī 1383; 1384; 1408; 1420
hurūfīti 1672; 1695; 1698; 1699
Husayn (3° Imām), husaynidi 1677; 1680; 1681; 1682; 1683; 1684; 1686; 1705; 1710; 1736
Husayn b. Zayd (fratello di Yayā) 1682
Husayn Beg Lala 1707

— I —

Ibn al-‘Arabī 1691; 1714; 1716; 1718; 1729; 1731; 1732; 1733; 1752

Ibn al-Muqaffa’ 1485
Ibn Bâbūya 1669; 1679; 1684; 1687; 1711
Ibn Baḡḡā 1718; 1719; 1730; 1733
Ibn Fahd 1699
Ibn Hanbal, hanbalismo, hanbaliti 1407; 1716; 1741
Ibn Hazm 1692; 1693
Ibn Taymiyya 1434; 1522; 1690; 1730
Ibn Tufayl 1730; 1733
Ibrâhīm (b. ‘Alī, ‘abbâside, zio del Califfo al-Saffâh) 1692
Ibrâhīm ibn ‘Abdallâh (fratello di Muhammad) 1682; 1685
IMF 1600; 1601; 1602; 1608; 1609; 1617; 1620; 1652
ijtihād 1700; 1711; 1713; 1716; 1718; 1720; 1730
Ikhwân as-safâ’ 1690; 1713
Îlkhânidi 1687; 1696; 1697; 1699
Illuminismo, illuminista 1378; 1421; 1429; 1433; 1437; 1445; 1449; 1472; 1473; 1486; 1491; 1515; 1316; 1564; M
1566; 1585; 1590; 1615; 1616; 1623; 1633; 1635; 1651; 1751
ilozoismo, ilozoista 1429; 1430; 1441
Imâm, imâmismo, imâmita/i 1669; 1679; 1680; 1681; 1682; 1683; 1684; 1685; 1686; 1687; 1688; 1689; 1690; 1691; 1695; 1696; 1697; 1698; 1699; 1700; 1701; 1702; 1705; 1708; 1709; 1710; 1711; 1712; 1713; 1715; 1717; 1718; 1720; 1721; 1723; 1726; 1728; 1729; 1730; 1732; 1733; 1734; 1737; 1738; 1739; 1740; 1741; 1742; 1743; 1744; 1749
îman 1378; 1391
Impero Romano 1421; 1457; 1488; 1587; 1610; 1644; 1646; 1655; 1656; 1675
India, indiani 1446; 1449; 1535; 1541; 1586; 1589; 1593; 1608; 1620; 1651; 1653; 1679; 1690; 1723
industrielle Reservearmee 1556; 1650
inferno 1376; 1388; 1396; 1488
Inghilterra 1427; 1429; 1441; 1442; 1459; 1481; 1534; 1649; 1751
insân al-kâmil 1713; 1730; 1731; vedi anche **uomo perfetto**
Intelletto agente 1708; 1712; 1714; 1715; 1716; 1718; 1720; 1733
Intelletto universale 1733
iqta’ 1707
Iran 1568; 1597; 1611; 1650; 1653; 1654; 1666; 1667; 1668; 1685; **1688-1753**
Iraq 1375; 1379; 1452; 1594; 1597; 1598; 1604; 1605; 1611; 1613; 1643; 1670; 1677; 1680; 1681; 1706; 1708; 1744; 1752
Ireneo 1384; 1419; 1678
Ishâq (ribelle dopo Ustâdsīs) 1689
Ishâq b. Hunayn 1429
Islam **1371-1422**; 1435; 1437; 1460; 1464; 1471; 1525; 1535; 1561; 1562; 1574; 1588; 1589; 1591; 1592; 1603; 1605; 1606; 1666; 1667; 1668; 1669; 1670; 1671; 1672; 1673; 1674; 1675; 1677; 1678; 1679; 1680; 1681; 1682; 1683; 1685; 1688; 1689; 1690; 1691; 1692; 1693; 1694; 1695; 1696; 1697;

1698; 1699; 1700; 1701; 1702; 1703; 1704; 1705;
1706; 1708; 1709; 1710; 1711; 1713; 1714; 1715;
1716; 1720; 1721; 1722; 1723; 1725; 1726; 1727;
1728; 1729; 1739; 1731; 1733; 1734; 1735; 1736;
1737; 1738; 1739; 1740; 1741; 1742; 1743; 1744;
1745; 1746; 1747; 1749; 1750; 1752

Ismâ'îl (figlio del 6° **Imâm**) 1682

Ismâ'îl I 1706; 1707; 1708; 1709; 1710; 1714

Ismâ'îl II 1714

Ismailismo, ismailita/i 1568; 1648; 1666; 1669;
1679; 1699; 1700; 1705; 1720; 1728; 1744

Israele, israeliani 1392; 1399; 1607; 1610; 1734;
1735; 1750

Italia, italiano/i 1419; 1428; 1434; 1436; 1457;
1475; 1504; 1513; 1532; 1533; 1541; 1542; 1555;
1584; 1605; 1608; 1616; 1618; 1619; 1623; 1641;
1648; 1649; 1653; 1680; 1725; 1751

— J —

Jâbir ibn Hayyâm 1681

jâhiliyya 1372; 1374; 1377; 1394; 1403; 1405;
1408; 1670; 1672

jâwanmardân 1696

jum'a 1711; 1712; 1718; 1719; 1721

Junayd 1706

— K —

Ka'ba 1374; 1395; 1398; 1411; 1422; 1413; 1414;
1416; 1417

Kafka 1469; 1527; 1564; 1570; 1573

Kant, kantiano 1447; 1478; 1515; 1521; 1522

Karbalâ' 1677; 1680; 1681; 1686; 1705; 1736

Kautsky 1625; 1627

Kaysân, kaysâniti, kaysâniyya 1680; 1682; 1705

Kazrâj 1380

Keynes, keynesismi, keynesiano 1427; 1435;
1450; 1451; 1456; 1459; 1477; 1481; 1491; 1500;
1501; 1502; 1503; 1506; 1509; 1510; 1511; 1518;
1541; 1542; 1544; 1547; 1548; 1549; 1558; 1584;
1601; 1617; 1618; 1619; 1637; 1639; 1649; 1642;
1643; 1650; 1653

Khadîja 1674

khânqâhât 1695; 1696

khâridjita/i, khâridjismo 1371; 1378; 1400;
1666; 1670; 1676; 1685; 1692; 1693; 1694; 1695

khâtam 1372; 1375; 1389

khattâbiti 1669; 1682

Khomeyni, khomeynismo, khomeinista 1665;
1667; 1668; 1709; 1710; 1712; 1713; 1714; 1716;
1717; 1718; 1719; 1721; 1725; 1726; 1727; **1728-**
1743; 1744; 1745; 1746; 1747; 1748; 1749; 1750;
1752

Khosroe I 1421

Khosroe II 1421

khums 1683; 1714; 1718; 1740

Khurâsân 1692; 1693; 1694; 1695; 1696

khurramita/i, khurramdînî 1689; 1691; 1692;
1697; 1702; 1714

khutba 1709; 1711; 1712; 1718; 1745

Khuttalânî 1701; 1702

Khûzistân 1421

Khwadja 'Alî 1699

Klages 1478

kubrawiyya 1698; 1701

Kufa 1668; 1682; 1687

— L —

Lacan 1418; 1455; 1563; 1566; 1576

Lâhijân (sûfî di—) 1707

laissez faire 1416; 1426; 1427; 1430; 1433; 1440;
1441; 1443; 1444; 1453; 1461; 1475; 1476; 1483;
1484; 1485; 1486; 1491; 1492; 1496; 1500; 1502;
1503; 1505; 1509; 1510; 1517; 1519; 1520; 1521;
1424; 1525; 1530; 1539; 1540; 1543; 1550

Lakhmidi 1375; 1379; 1421

Latouche **1533-1535**; 1541; 1546; 1586; 1598;
1645; 1646; 1647

Leibniz 1442

Leistungskonkurrenz 1474; 1475; 1483; 1485;
1487; 1491; 1630

Lenin, leninismo, leninista 1584; 1621; 1624;
1626; 1628; 1629; 1631; 1633; 1641; 1646; 1718

Leotardo 1647

Lévinas 1475; 1477; 1570

Liberalismo (anche: **neo—**; **ordo—**) 1426; 1434;
1447; 1455; 1456; 1457; 1460; 1467; 1469; 1475;
1476; 1483; 1491; 1510; 1513; 1515; 1525; 1538;
1542; 1551; 1565; 1657; 1749

Liberismo (anche: **neo—**; **ordo—**) **1426-1568**;
1585; 1592; 1598; 1599; 1603; 1604; 1605; 1606;
1607; 1608; 1609; 1610; 1612; 1613; 1614; 1616;
1617; 1618; 1619; 1620; 1621; 1624; 1629; 1630;
1631; 1634; 1635; 1636; 1637; 1638; 1639; 1641;
1642; 1643; 1646; 1647; 1648; 1650; 1651; 1652;
1653; 1655; 1656; 1657

Libertini 1464; 1471; 1472

Libia 1594; 1611

Lippman, Walter, (anche colloquio—) 1447;
1471; 1475; 1517; 1518; 1519; 1521; 1527; 1531;
1543; 1544; 1545; 1546; 1547; 1548; 1550; 1551;
1553; 1554; 1559; 1560; 1602; 1616; 1639

Locke 1429; 1454; 1457; 1460; 1462; 1464; 1471;
1530; 1531; 1532; 1534; **1536-1537**; 1539; 1551;
1590; 1591; 1592; 1607; 1739

lógos 1471; 1514; 1542; 1562; 1647; 1657

Lukács 1443

Luxemburg, Rosa 1626; 1651; 1652

— M —

ma'rifa 1678; 1729; 1733

Magris, Aldo 1478

Mahdî, mahdismo, mahdista 1669; 1670; 1672;
1675; 1681; 1682; 1684; 1685; 1692; 1695; 1697;
1698; 1699; 1700; 1701; 1702; 1703; 1706; 1708;
1710; 1716; 1730; 1734

Maimonide 1730

Malâmatiyya 1421; 1696

Mâlik b. Anas 1669; 1670

Malthus, malthusiano 1477; 1539
Mandeville 1533; 1604; 1644; 1646
Manichei/o, Manicheismo 1375; 1382; 1383; 1388; 1389; 1406; 1421; 1534; 1653; 1654; 1673; 1678; 1691; 1702
Mannheim 1570
mansûkh 1372
Maometto 1372; 1381; 1382; 1385; 1386; 1387; 1388; 1389; 1390; 1391; 1392; 1393; 1394; 1395; 1396; 1397; 1398; 1399; 1400; 1402; 1403; 1404; 1406; 1407; 1408; 1409; 1410; 1411; 1412; 1413; 1414; 1415; 1417; 1418; 1419; 1421; 1674; 1675; 1677; 1679; 1688; 1689; 1694; 1703; 1716
Marcione 1374
Marcuse 1520; 1539
marginalità 1378; 1391; 1402; 1405; 1406; 1410; 1570; 1656; 1667; 1668; 1669; 1671; 1685; 1689; 1694; 1695; 1698; 1700; 1714; 1720; 1731; 1744
Maria 1380; 1382; 1407; 1414
marja', marâji', marja'ya 1712; 1725; 1726; 1727; 1730; 1735; 1745; 1746
Marwân 1681
Marx, Karl, marxiano 1409; 1419; 1425; 1429; 1431; 1434; 1435; 1437; 1438; 1439; 1442; 1443; 1444; 1445; 1446; 1450; 1455; 1473; 1478; 1481; 1483; 1484; 1486; 1487; 1505; 1513; 1516; 1517; 1521; 1526; 1527; 1528; 1533; 1566; 1588; 1607; 1613; 1620; 1621; 1622; 1623; 1624; 1625; 1627; 1628; 1629; 1630; 1631; 1632; 1633; 1634; 1635; 1636; 1637; 1641; 1642; 1643; 1644; 1645; 1646; 1647; 1649
marxismo, marxista 1391; 1428; 1442; 1443; 1448; 1450; 1458; 1469; 1475; 1485; 1486; 1487; 1516; 1519; 1524; 1528; 1541; 1543; 1595; 1597; 1613; 1614; 1620; 1622; 1623; 1624; 1625; 1626; 1627; 1628; 1630; 1631; 1632M 1634; 1642; 1665; 1727; 1730; 1751
Maurizio (Imperatore bizantino) 1421
mawâlî 1685; 1695
Mazdak, mazdakismo, mazdakiti 1673; 1678; 1679; 1685; 1687; 1689; 1690; 1692; 1695; 1702
Mazdeismo, mazdeo 1678; 1691; 1695
Mazyâr (ribelle dopo Bâbak) 1689
Mecca 1374; 1377; 1378; 1381; 1392; 1393; 1384; 1395; 1396; 1398; 1399; 1400; 1402; 1403; 1408; 1409; 1410; 1411; 1412; 1413; 1415; 1416; 1421; 1672; 1679; 1683; 1694
Medina 1372; 1373; 1374; 1376; 1378; 1379; 1380; 1381; 1389; 1390; 1393; 1395; 1386; 1397; 1398; 1399; 1400; 1401; 1402; 1404; 1406; 1407; 1408; 1409; 1410; 1411; 1422; 1414; 1415; 1417; 1421; 1669; 1677; 1683; 1718; 1738
Medio Oriente 1379; 1382; 1383; 1393; 1402; 1403; 1407; 1409; 1421; 1452; 1506; 1535; 1583; 1586; 1593; 1594; 1597; 1604; 1611; 1671; 1672; 1674; 1677; 1678; 1679; 1723; 1745
Medioevo 1395; 1416; 1419; 1441; 1488; 1512; 1545; 1562; 1571; 1635; 1644; 1645; 1653; 1656; 1671; 1681; 1688; 1698
Medusa 1573; 1574
Melkiti 1381; 1421
Melusine 1573
Menenio Agrippa 1445; 1449
mercato 1426; 1427; 1431; 1438; 1440; 1441; 1444; 1447; 1448; 1449; 1450; 1451; 1452; 1453; 1456; 1457; 1458; 1459; 1460; 1461; 1465; 1466; 1467; 1469; 1469; 1470; 1471; 1473; 1374; 1475; 1476; 1477; 1478; 1479; 1480; 1481; 1482; 1483; 1484; 1489; 1491; 1492; 1493; 1494; 1495; 1496; 1497; 1498; 1499; 1500; 1501; 1502; 1503; 1504; 1505; 1506; 1507; 1508; 1509; 1511; 1512; 1513; 1514; 1515; 1516; 1517; 1518; 1519; 1520; 1521; 1522; 1523; 1524; 1525; 1526; 1527; 1528; 1529; 1530; 1531; 1532; 1533; 1535; 1538; 1539; 1540; 1541; 1542; 1544; 1547; 1548; 1549; 1550; 1551; 1553; 1554; 1555; 1558; 1559; 1560; 1563; 1564; 1567; 1582; 1583; 1584; 1585; 1587; 1589; 1590; 1592; 1593; 1595; 1596; 1597; 1598; 1599; 1602; 1603; 1604; 1605; 1606; 1607; 1609; 1611; 1612; 1613; 1614; 1615; 1616; 1617; 1618; 1619; 1620; 1621; 1623; 1624; 1625; 1626; 1627; 1629; 1630; 1631; 1632; 1633; 1634; 1636; 1637; 1638; 1639; 1640; 1641; 1643; 1648; 1649; 1652; 1653; 1655; 1657
Mesopotamia 1383; 1651; 1674; 1678; 1695; 1702; 1704; 1708
Messaliani 1421
Messia 1377; 1389; 1674; 1701; 1704; 1708
messianismo, messianico 1598; 1624; 1631; 1668; 1570; 1671; 1675; 1679; 1689; 1691; 1693; 1694; 1697; 1698; 1699; 1700; 1701; 1702; 1704; 1706; 1707; 1708; 1713; 1726; 1744; 1745; 1748; 1752
Mill, John Stewart 1425; 1455; 1456; 1465; 1490; 1501; 1544; 1625
Millenarismo, millenaristi 1382; 1390; 1394; 1400; 1401; 1402; 1403; 1405; 1406; 1407; 1408; 1409; 1413; 1419; 1421; 1422; 1442; 1443; 1571; 1623; 1626; 1632; 1633; 1645; 1656; 1681; 1672; 1684; 1686; 1689; 1698; 1700; 1701; 1702; 1704; 1708; 1745; 1747
Mîr-i Dâmâd 1714
Mithra, mitraismo 1714
Mitteleuropa 1453; 1454
Mnemosýne 1572
modernità 1422; 1436; 1460; 1464; 1485; 1489; 1532; 1534; 1536; 1556; 1557; 1561; 1567; 1588; 1589; 1590; 1604; 1613; 1615; 1638; 1644; 1645; 1646; 1656; 1657; 1667; 1668; 1669; 1726; 1739; 1744; 1748
Mollâ Sadrâ 1567; 1568; 1569; 1714; 1715; 1716; 1717; 1720; 1728; 1729; 1730; 1731; 1732; 1733; 1751; 1752
Mongoli, mongolo/a 1687; 1691; 1695; 1696; 1697; 1698; 1702; 1706; 1713
monofisiti/a, Monofisismo 1375; 1377; 1380; 1381; 1389; 1675
Montanismo 1679
Mont Pèlerin 1476; 1483; 1524; 1525; 1529
Mosè 1381; 1386; 1390; 1395; 1398; 1399; 1400; 1417; 1448; 1638; 1736
Mossadeq, Mossadegh 1723; 1725; 1726; 1746
Mu'âwiyya 1377; 1394; 1680

Mu'âwiyya II 1680
mu'tazilismo, mu'taziliti 1685; 1686; 1687; 1688
mu'min, mu'minîn, mu'minûn 1390; 1391; 1669; 1673; 1677
Mufaddal (al-Dju'fi) 1669; 1682
Mughtasila 1673
muğiriti vedi **al-Mugira**
muhâjirûn 1669
Muhammad (Maometto) 1410; 1419
Muhammad (fratello dell'11° **Imâm**, premorto) 1684
Muhammad al-Bâqir 1681; 1682
Muhammad ibn 'Abdallâh, vedi **al-Nafs al-Zakiyya**
Muhammad ibn al-Hanafiyya 1672; 1680; 1681; 1683; 1684; 1689; 1704
Muhammad Reza Pahlavî 1719; 1725; 1726; 1730; 1736; 1738; 1744
mujaddid 1699
mujtahid, mujtahidîn, mujtahidûn 1709; 1713; 1714; 1715; 1716; 1718; 1727; 1730; 1739; 1744
Müller-Armack 1457; 1483; **1485-1490**; 1517; 1518; 1520; 1522; 1524; 1525; 1547; 1548; 1549; 1550 1554; 1560
Mûsâ al-Kâzim 1682; 1683; 1684; 1685
Musaylima 1417
Muse 1572; 1574
musha'sha' 1695; 1696; 1698; 1699
muslim, muslimîn, muslimûn 1391; 1400; 1670
musulmano/i 1371; 1374; 1375; 1377; 1382; 1383; 1389; 1392; 1394; 1395; 1396; 1398; 1400; 1401; 1402; 1403; 1406; 1418; 1422; 1480; 1605; 1611; 1666; 1670; 1677; 1678; 1704; 1706; 1709; 1736; 1738; 1739; 1740; 1742; 1743; 1744; 1749; 1750; 1751

— N —

Najâf 1687; 1734; 1735; 1736; 1738; 1742
Najrân 1375; 1379
Narâqî 1721; 1737; 1740; 1742; 1744
Narciso 1573
Naşârâ 1374; 1381; 1382
Nasîsoddîn Shâh 1721
Nasîroddîn Tûsî 1687; 1714; 1715
naskh, nâsikh 1372; 1373
Nawbakht 1684; 1685
Nawbakhtî, Abû Muhammad al-Hasan ibn Mûsâ 1680; 1681
Nawbakhtî, Abû Sahl 1684; 1686; 1687
Nawbakhtî, ibn Ruh 1684
Nazismo, Nazionalsocialismo 1427; 1439; 1441; 1443; 1446; 1448; 1460; 1476; 1482; 1489; 1493; 1495; 1518; 1519; 1521; 1541; 1561; 1589; 1616
Nazorei 1381
Negev 1379
neoclassica (dottrina, economia, controrivoluzione) 1491; 1493; 1498; 1499; 1500; 1502; 1505; 1517; 1518; 1519; 1520; 1525; 1542; 1547; 1549; 1558; 1603; 1620; 1622; 1625; 1626; 1627; 1629; 1630; 1632; 1633; 1637; 1638; 1639; 1647; 1656; 1750

neoclassici (economisti) 1501; 1607; 1637; 1640; 1646; 1750
neoclassico (modello, equilibrio, assunto) 1490; 1497; 1499; 1502; 1517; 1519; 1522; 1523; 1524; 1528; 1542; 1563; 1626; 1630; 1633
Neoplatonismo, neoplatonico/a/i 1376; 1388; 1389; 1412; 1419; 1425; 1442; 1462; 1464; 1472; 1473; 1567; 1575; 1577; 1578; 1613; 1679; 1688; 1690; 1697; 1700; 1704; 1708; 1712; 1715; 1716; 1718; 1728; 1729; 1731; 1733; 1737; 1744
nestoriano, Nestorianesimo 1375; 1377; 1381; 1382; 1389; 1406; 1421
New Deal 1443; 1447; 1458; 1510; 1518; 1602; 1639; 1640; 1651
Nietzsche, nietzscheano 1569; 1575; 1749; 1750;
Nîshâpûr 1696
niyabat al-'âmma 1710; 1717; 1718
Nizâm al-Mulk 1692; 1696
nizârîta 1666; 1669; 1680; 1682; 1701; 1703
Noè 1675
nómos 1571
nuqtawiti, nuktawî, nuktawîyya, nuqtawismo 1699; 1703; 1704
Nûrbakhsh, nûrbakhshî, nûrbakhshiyya 1683; 1696; 1698; 1699
Nûrî 1722; 1723; 1735; 1737
Nusayrismo, nusayriti 1669; 1672; 1680; 1683; 1685; 1688; 1696

— O —

Obama, Barak 1608; 1611; 1655
Occultamento, vedi anche **ghayba** 1681; 1682; 1683; 1684; 1685; 1686; 1687; 1688; 1706; 1709; 1710; 1711; 1712; 1717; 1718; 1730; 1732; 1734; 1741; 1742; 1745
Oetinger 1534
Oghuz 1697
Öljeitü 1687
Omeyyadi, omeyyade 1374; 1376; 1377; 1382; 1396; 1406; 1419; 1429; 1666; 1669; 1670; 1672; 1676; 1677; 1679; 1680; 1681; 1682; 1685; 1686; 1689; 1691; 1693; 1695; 1720; 1739; 1744
Oppenheimer, Franz 1493; 1495; 1630
Ortodossia 1372; 1373; 1374; 1376; 1380; 1382; 1384; 1388; 1389; 1390; 1391; 1393; 1394; 1402; 1403; 1405; 1406; 1408; 1412; 1415; 1416; 1417; 1418; 1421; 1443; 1448; 1568; 1589; 1633; 1648; 1666; 1668; 1672; 1673; 1674; 1675; 1676; 1678; 1680; 1688; 1689; 1691; 1694; 1696; 1702; 1703; 1705; 1708; 1709; 1713; 1720; 1721; 1738; 1744
Osama bin Laden 1616; 1653
Ottomani, ottomano/a 1695; 1706; 1707; 1709; 1713; 1718; 1723; 1740

— P —

Pahlavî 1713; 1719; 1722; 1723; 1724; 1725; 1726; 1734; 1736; 1743; 1744; 1747
Panezio 1472
Panopticon 1434; 1436; 1444; 1515; 1538; 1563

Paolo (apostolo) 1417; 1422; 1537; 1547; 1570
Paolo di Samosata 1382
Paracelso 1395; 1730
Paradiso 1374; **1382-1384**; 1401; 1408; 1412; 1647; 1692; 1726; 1751; 1753
Pareyson 1532
Parmenide 1570; 1575; 1576; 1577; 1659
Pasîkhânî 1703
Passagini 1416
Pauliciani, paulicianesimo 1381; 1382; 1406; 1409; 1416; 1421; 1422; 1672
Pelagio 1420
Persia, persiano 1379; 1381; 1382; 1394; 1409; 1421; 1569; 1670; 1682; 1692; 1693; 1696; 1699; 1702; 1704; 1705; 1797; 1708; 1712; 1713
phrónesis 1533; 1534; 1546
phthorá 1470; 1654
phýsis 1571; 1574; 1575; 1577
Piketty 1505; 1506; 1511; 1513; 1523; 1555; 1600; 1601; 1602; 1605; 1619; 1631; 1637; 1639; 1644
Pinocchio 1582; 1601; 1603; 1613
Pinochet 1427; 1455; 1459; 1506; 1507; 1565; 1600; 1610; 1620
Platone, platonico, platonismo 1384; 1419; 1420; 1463; 1486; 1510; 1534; 1545; 1546; 1565; 1570; 1572; 1576; 1577; 1578; 1593; 1599; 1607; 1609; 1613; 1618; 1634; 1639; 1646; 1655; 1657; 1664; 1667; 1712; 1714; 1715; 1728; 1731; 1740
Posidonio 1472
Postel 1666
Priscillianisti 1421
Profeta, profetico, profetismo 1371; 1372; 1373; 1374; 1375; 1376; 1377; 1378; 1379; 1380; 1381; 1382; 1383; 1384; 1385; 1386; 1387; 1388; 1389; 1390; 1391; 1392; 1393; 1394; 1395; 1396; 1397; 1398; 1399; 1400; 1401; 1402; 1403; 1404; 1405; 1406; 1407; 1408; 1409; 1410; 1411; 1412; 1413; 1414; 1415; 1416; 1417; 1418; 1419; 1421; 1422; 1425; 1447; 1448; 1449; 1461; 1488; 1489; 1490; 1529; 1534; 1535; 1589; 1605; 1624; 1627; 1629; 1631; 1632; 1642; 1665; 1667; 1669; 1671; 1673; 1674; 1675; 1676; 1677; 1678; 1679; 1680; 1681; 1682; 1683; 1686; 1688; 1689; 1691; 1692; 1693; 1694; 1695; 1697; 1700; 1702; 1703; 1705; 1709; 1712; 1713; 1715; 1716; 1718; 1720; 1723; 1727; 1729; 1732; 1733; 1736; 1738; 1739; 1741; 1742; 1743; 1744; 1745; 1747; 1748; 1750; 1751; 1751
Profezia 1374; 1381; 1382; 1388; 1406; 1410; 1411; 1413; 1414; 1415; 1417; 1418; 1443; 1460; 1507; 1528; 1628; 1634; 1645; 1654; 1665; 1677; 1687; 1688; 1689; 1691; 1695; 1699; 1703; 1704; 1708; 1709; 1712; 1713; 1720; 1745; 1750; 1751; 1753
Protestantesimo, protestanti 1378; 1428; 1443; 1473; 1496; 1533; 1535; 1542; 1585; 1586; 1590; 1606; 1610; 1611; 1664; 1666; 1676
Provvidenza 1427; 1431; 1432; 1433; 1439; 1448; 1464; 1471; 1472; 1479
ps.Clementine 1373; 1374; 1382; 1673
pseudepigrifi 1389; 1407

Puritanesimo, puritano 1512; 1533; 1664

— Q —

Qâ'im 1680; 1684
Qabbalah 1516; 1574; 1623; 1701; 1704
Qâjâr, qâjâr 1669; 1706; 1708; 1710; 1717; 1718; 1719; 1721; 1722; 1724; 1725; 1728; 1735; 1737; 1743; 1744
Qalandar, Qalandariyya 1696
Qarâ Quyûnlû 1696
Qarmati 1682
Qazvin 1713
qibla 1401; 1408; 1409; 1413; 1415; 1416; 1417
Qizilbash 1704; 1706; 1708; 1709; 1713; 1714
Qom, Qum 1687; 1718; 1725; 1726; 1728; 1736; 1745
Quaccheri 1512
Quhîstân 1701
Qurayshiti 1409; 1417M 1420
Qurayza 1401

— R —

rad'ja 1681; 1683; 1686
râfiditi 1686; 1692
Ragione cosmica 1454; 1457; 1461; 1464; 1469; 1471; 1472; 1473; 14789; 1515; 1516; 1524; 1532; 1534; 1551; 1552; 1566; 1591; 1593; 1602; 1606; 1609; 1611; 1612; 1613; 1617; 1630; 1632; 1648; 1655; 1665; 1668; 1670; 1690; 1737; 1751; 1752
Rahmânân 1377
Rashîd ad-Dîn 1697
râshidûn (Califfi) 1371; 1374
râwandîyya 1692
Razionalismo, razionalista 1378; 1383; 1384; 1402; 1404; 1406; 1413; 1417; 1419; 1425; 1426; 1430; 1432; 1433; 1435; 1436; 1437; 1438; 1439; 1440; 1441; 1442; 1443; 1444; 1445; 1446; 1447; 1448; 1450; 1452; 1453; 1454; 1455; 1459; 1460; 1461; 1463; 1464; 1465; 1466; 1467; 1469; 1470; 1471; 1472; 1473; 1474; 1475; 1476 1478; 1485; 1486; 1487; 1488; 1490; 1491; 1493; 1494; 1497; 1498; 1500; 1501; 1502; 1503; 1505; 1506; 1507; 1508; 1512; 1514; 1515; 1516; 1517; 1520; 1521; 1522; 1523; 1526; 1527; 1528; 1529; 1530; 1531; 1532; 1534; 1536; 1537; 1538; 1541; 1542; 1543; 1548; 1549; 1551; 1552; 1553; 1554; 1556; 1557; 1558; 1560; 1561; 1562; 1563; 1564; 1565; 1566; 1568; 1569; 1570; 1571; 1572; 1574; 1576; 1577; 1578; 1582; 1584; 1587; 1588; 1591; 1592; 1597; 1599; 1607; 1612; 1614; 1616; 1621; 1623; 1625; 1626; 1627; 1629; 1630; 1631; 1633; 1634; 1636; 1637; 1638; 1639; 1644; 1645; 1646; 1647; 1648; 1653; 1656; 1657; 1660; 1664; 1666; 1668; 1672; 1679; 1685; 1686; 1687; 1688; 1689; 1690; 1700; 1705; 1715; 1725; 1745; 1749; 1750; 1751; 1752; 1753
Reagan 1426; 1427; 1433; 1439; 1441; 1448; 1460; 1483; 1489; 1502; 1504; 1513; 1524; 1546;

1550; 1553; 1554; 1556; 1558; 1598; 1601; 1604;
1634; 1639; 1649; 1650; 1652; 1653; 1655
Restituzione 1666
Reza Pahlavî 1719; 1722; 1723; 1724; 1725;
1728; 1737; 1738
ridda 1400; 1403; 1669; 1672; 1676; 1689
Rivelazione 1373; 1375; 1376; 1378; 1380; 1385;
1386; 1387; 1396; 1399; 1405; 1407; 1413; 1415;
1418
Roma (anche: **Chiesa di—; —romana**) 1406;
1419; 1421; 1422; 1457; 1464; 1471; 1583; 1587;
1588; 1651; 1671; 1672; 1674; 1747
Romanticismo 1382; 1417; 1425; 1445; 1450;
1472; 1484; 1516; 1519; 1529; 1534; 1552; 1701;
1733; 1752
Roosvelt, Franklin Delano 1443
Roosvelt, Theodor 1589; 1597; 1604
Röpke 1447; 1457; 1471; 1475; **1476-1483**; 1485;
1488; 1491; 1493; 1495; 1498; 1499; 1517; 1518;
1519; 1520; 1521; 1522; 1523; 1528; 1544; 1545;
1547; 1548; 1550; 1630
Rûmî 1700
Russia 1480; 1542; 1557; 1587; 1603; 1607; 1653;
1654; 1751
Rüstow 1447; 1448; 1451; 1453; 1457; 1460;
1464; **1471-1476**; 1477; 1478; 1479; 1480; 1482;
1483; 1485; 1489; 1490; 1491; 1493; 1496; 1499;
1516; 1517; 1518; 1520; 1521; 1423; 1528; 1544;
1545; 1548; 1550; 1630
Rûzbehân 1696

— S —

Sabellianesimo 1416
Sabzawâr 1699; 1700
Sabzawârî 1728
Sadduceo, sadduceismo, sadducea (etica) 1473;
1474; 1490; 1520; 1529; 1539; 1544; 1588; 1592;
1610; 1630; 1647; 1664; 1737
Safavidi 1669; 1688; 1691; 1694; 1696; 1697;
1698; 1699; 1701; 1702; 1704; 1705; 1706; 1707;
1708; 1709; 1710; 1713; 1714; 1716; 1717; 1718;
1719; 1720; 1721; 1724; 1726; 1730
safîr, suffarâ' 1684; 1686; 1687; 1734
Salmaghânî 1684; 1686
Salomone 1373; 1399; 1400
Sanâ'î 1696
Saraceni 1672
Sarbedâr 1695; 1696; 1698; 1699; 1700; 1701
Sassanidi 1377; 1402; 1421; 1670; 1673; 1675;
1677; 1689; 1691; 1695; 1705; 1713
Say, Jean Baptiste 1426; 1427; 1428; 1437; 1473;
1480; 1497; 1500; 1501; 1503; 1509
Scettici, scetticismo 1378; 1472; 1533; 1607
Schelling 1442; 1690
Scientismo 1472; 1473; 1486; 1520; 1536; 1578;
1590; 1600
Scoto Eriugena 1690; 1715
Seleucia (Concilio di—) 1673
Selgiukidi, selgiukida 1687; 1694; 1696; 1707;
1710

Shabak 1696
Shabestarî 1696
Shafî'î 1670; 1739
Shaftesbury 1430; 1442; 1443; 1473
Shâhâbâdî, 'Alî 1728; 1731
shahâda 1419; 1677
Shaharbânû 1705
Shâhkulu 1706
sharî'a, sharaitico 1418; 1421; 1434; 1672; 1693;
1709; 1713; 1716; 1722; 1725; 1726; 1728; 1737;
1738; 1739; 1741; 17457;
Sharî'atî 1726; 1736; 1744; 1727; 1747
Sharî'atmadârî 1747; 1749
Sharif al-Murtadâ' 1684; 1686; 1687; 1688
Shârukh 1696; 1697; 1698; 1700; 1701; 1702
Shaykh at-Tûsî 1684; 1687; 1688
Shaykh Saffî 1706
Shaykhismo, shaykhita 1669; 1699; 1708; 1720;
1730; 1733
Shî'a, shî'iti, shî'ismo 1371; 1376; 1383; 1421;
1667-1753
Siffin 1680
Simon Mago 1419
Sinai 1374; 1377; 1395; 1399; 1401; 1408; 1410;
1413
Sîra 1379; 1381; 1392; 1393; 1395; 1397; 1398;
1405; 1409; 1411; 1413; 1414; 1415
Siria, sisiaco, siriano 1381; 1382; 1394; 1412;
1415; 1594; 1611; 1670; 1674; 1678; 1681; 1695;
1706
Sistân 1692; 1693
siyâsah 1434; 1525; 1540; 1541; 1554; 1562; 1716
Smith, Adam 1431; 1433; 1434; 1435; 1437;
1438; 1439; 1444; 1445; 1446; 1448; 1449; 1450;
1451; 1451; 1453; 1472; 1473; 1474; 1478; 1485;
1497; 1503; 1514; 1515; 1518; 1520; 1530; 1531;
1532; 1533; 1536; 1538; 1543; 1553; 1586; 1590;
1592; 1604; 1612; 1616; 1626; 1636; 1637; 1643;
1646; 1648; 1649; 1657; 1695; 1723; 1739
Socialismo, socialista 1427; 1428; 1426; 1439;
1440; 1441; 1443; 1446; 1447; 1450; 1451; 1452;
1458; 1463; 1464; 1470; 1473; 1475; 1476; 1477;
1478; 1480; 1482; 1484; 1493; 1495; 1507; 1517;
1518; 1519; 1525; 1541; 1542; 1584; 1616; 1622;
1624; 1625; 1626; 1629; 1634; 1645; 1657; 1695;
1723; 1739
Socrate 1420; 1570; 1577; 1670
Sofisti 1415; 1425; 1461; 1510; 1534; 1575; 1576;
1577; 1578; 1588; 1589; 1594; 1599; 1600; 1607;
1609; 1650; 1659; 1660
Sohrwardî 1714; 1717; 1728
Sombart 1415; 1519; 1520; 1642
Sovietico 1427; 1460; 1479; 1518; 1541; 1603;
1620; 1622; 1634; 1666; 1749; 1751
Soyûrghâl 1707
Soziale Marktwirtschaft 1483; 1492; 1494; **1495-**
1499; 1505; 1517; 1520; 1521; 1522; 1547; 1558;
1559; 1630; 1637; 1640
Spagna 1406; 1416; 1587; 1597; 1618
Spencer 1536; 1539; 1540; 1541; 1542; 1543;
1545; 1547; 1552; 1560; 1564

Spinoza 1427; 1430; 1442; 1443; 1447; 1473; 1625
Stalin 1480; 1628
Stati Uniti; vedi anche **U.S.A.** 1451; 1470; 1503; 1525; 1583; 1586; 1587; 1593; 1595; 1596; 1598; 1600; 1602; 1603; 1608; 1610; 1611; 1612; 1615; 1617; 1619; 1620; 1643; 1644; 1649; 1650; 1651; 1653; 1654; 1655; 1666; 1748; 1750
Stoici, stoico/a, Stoicismo 1464; 1471; 1472; 1473; 1474; 1479; 1486; 1490; 1516; 1533; 1536; 1543; 1566; 1582; 1588; 1589; 1591; 1603; 1606; 1610; 1611; 1617; 1648; 1668; 1688; 1690; 1751; 1752
Soricismo, storicista 1413; 1416; 1419; 1426; 1430; 1432; 1441; 1442; 1445; 1449; 1456; 1462; 1473; 1486; 1535; 1552; 1553; 1554; 1588; 1590; 1623; 1624; 1727; 1631; 1632; 1633; 1667; 1668; 1748; 1749; 1751
Strauss, Leo 1378; 1426; 1427; 1433; 1443; 1450; 1463; 1485; 1486; 1716; 1718
Sud America 1535; 1595; 1598; 1600; 1603; 1614; 1618; 1620
Sûfi, sufismo 1669; 1691; 1695; 1696; 1697; 1699; 1700; 1704; 1705; 1713; 1716; 1727
sufyânide 1680
sultân al-‘âdil 1710; 1711; 1712; 1713
Sumeri 1383; 1647
Sunbâd 1683; 1689; 1692; 1693; 1705
sunнита, Sunnismo, sunnizzazione 1376; 1421; 1669; 1672; 1678; 1679; 1680; 1682; 1686; 1688; 1690; 1692; 1693; 1694; 1695; 1696; 1698; 1699; 1706; 1707; 1709; 1712; 1713; 1714; 1718; 1721; 1735
Swedenborg 1383
Swift, Jonathan 1452

— T —

T’ondrakiti 1416
Tabriz 1707
Tahîridi 1694
Tahmâsp I 1703; 1707; 1708; 1713; 1714
Ṭalbiya 1378
Talebani 1666
Talîbidi 1683
Tanâsukh 1681; 1686; 1692
taqiyya 1683
Tarda antichità, Tardo antico 1371; 1373; 1374; 1377; 1403; 1418; 1419; 1421; 1422; 1562; 1644; 1645; 1656; 16770; 1671; 1672; 1673
tawâbbûn 1681
tâxis 1469; 1461; 1466; 1551
Tayyibiti 1682
Taziano 1375; 1381; 1382; 1406; 1421; 1674
téchnè 1425; 1445; 1506; 1507; 1510; 1515; 1516; 1534; 1566; 1570; 1590; 1593; 1596; 1599; 1606; 1634; 1647; 1655
Tehran 1718; 1722; 1723; 1735; 1746; 1759
Teismo, teista 1414; 1429; 1430; 1448; 1460; 1462; 1464; 1471

teleologia, teleologico 1410; 1413; 1416; 1420; 1430; 1440; 1441; 1442; 1445; 1479; 1484; 1486; 1506; 1535; 1552; 1566; 1582; 1588; 1592; 1597; 1613; 1615; 1623; 1667; 1703; 1752
têlos 1414; 1449; 1450; 1516; 1552; 1553; 1588; 1590; 1591; 1592; 1615; 1668
teodicea 1472; 1479; 1490; 1494; 1524; 1588; 1597; 1605; 1632; 1648; 16876; 1688; 1690; 1737; 1751; 1752
Tertulliano 1671
Thatcher 1426; 1427; 1433; 1439; 1441; 1448; 1460; 1465; 1483; 1489; 1502; 1507; 1513; 1524; 1546; 1549; 1550; 1598; 1601; 1630; 1634; 1639; 1650; 1652
Ṭimûr, Ṭimûridi 1669; 1687; 1697; 1699; 1736
Tiyûl 1707
Tommaso (d’Aquino) 1429; 1462; 1464; 1532; 1536; 1591; 1684; 1702; 1703; 1744
Torah 1375; 1381; 1385; 1388; 1399
Transoxiana 1693
trickle-down 1592; 1600; 1602; 1613; 1627; 1656
Trump 1589; 1610; 1611; 1614; 1626; 1655
Tudeh 1725; 1727
Turchi 1696; 1697; 1707; 1713; 1723
Turchia 1701; 1706; 1707; 1725; 1735
Turcomanni 1706; 1707

— U —

Unione Sovietica, U.R.S.S. 1507; 1548; 1567; 1597; 1625; 1634; 1748; 1751
uomo perfetto; vedi anche **insân al-kâmil** 1699; 1702; 1713; 1714; 1715; 1719; 1730; 1731; 1732
U.S.A.; vedi anche **Stati Uniti** 1394; 1581; 1584; 1585; 1586; 1587; 1589; 1594; 1595; 1596; 1597; 1598; 1603; 1604; 1605; 1606; 1607; 1608; 1610; 1611; 1614; 1617; 1619; 1620; 1638; 1640; 1641; 1643; 1646; 1649; 1650; 1651; 1653; 1654; 1655; 1666; 1719; 1725; 1726; 1727; 1734; 1735; 1736; 1738; 1750; 1752
Ustâdsîs 1689; 1691; 1692; 1693; 1694
usûlî, usûliti 1680; 1709; 1711; 1712; 1713; 1714; 1716; 1717; 1719; 1720; 1721; 1737; 1738; 1739; 1741
Utilitarismo, utilitarista, utilitaristico 1434; 1436; 1440; 1444; 1446; 1462; 1464; 1476; 1479; 1500; 1501; 1507; 1514; 1526; 1532; 1534; 1536; 1538; 1539; 1540; 1542; 1564; 1590; 1596; 1604; 1625; 1636; 1637
Uzbeki/o/a 1698; 1707; 1713
Uzun Hasan 1706; 1707

— V —

Vangelo 1377; 1381; 1385; 1388 1414
velâyat-e faqîh 1710; 1711; 1712; 1713; 1718; 1719; 1721; 1731; 1732; 1733; 1734; 1736; 1737; 1738; 1739; 1740; 1742; 1743; 1744; 1745;
Vienna (scuola di—) 1427; 1439; 1442; 1470; 1554

Vietnam 1593; 1594; 1595; 1596; 1643; 1650;
1651; 1653; 1655
Voegelin 1439; 1441; 1442; 1443; 1449; 1453;
1462; 1463; 1476; 1479; 1554; 1704
Vollständigenkonkurrenz 1474; 1485; 1487; 1489;
1491; 1520; 1521; 1522; 1630
Von Hayek 1426; 1427; 1432; 1433; 1434; 1435;
1436; 1437; 1438; 1439; 1440; 1441; 1443; 1446;
1448; 1450; 1451; 1452; **1453-1470**; 1471; 1472;
1473; 1475; 1476; 1478; 1480; 1481; 1482; 1473;
1489; 1490; 1492; 1493 1495; 1496; 1497; 1498;
1500; 1504; 1505; 1506; 1507; 1513; 1517; 1518;
1519; 1520; 1521; 1522; 1523; 1524; 1525; 1526;
1533; 1535; 1539; 1540; 1541; 1542; 1544; 1545;
1546; 1547; 1548; 1549; 1550; 1551; 1552; 1553;
1554; 1555; 1556; 1557; 1558; 1559; 1560; 1562;
1563; 1564; 1565; 1568; 1585; 1598; 1600; 1601;
1602; 1609; 1610; 1612; 1613; 1614; 1630; 1634;
1638; 1639; 1640; 1643; 1647; 1648
Von Mises 1426; 1427; 1430; 1436; 1437; 1438;
1439; **1440-1452**; 1453; 1454; 1455; 1456; 1460;
1462; 1463; 1465; 1466; 1470; 1471; 1473; 1475;
1476; 1477; 1478; 1483; 1489; 1490; 1497; 1498;
1507; 1517; 1518; 1519; 1520; 1521; 1522; 1523;
1524; 1525; 1526; 1529; 1535; 1540; 1541; 1542;
1544; 1546; 1547; 1548; 1549; 1550; 1551; 1554;
1555; 1559; 1563; 1634; 1640; 1647

— W —

Walter Otto 1478
waqifiti 1683; 1684
Weber, Max; weberiano 1417; 1488; 1518; 1533;
1535; 1630; 1631; 1635; 1642; 1643; 1646; 1664;
1689; 1717
wilâyat al-‘âmma 1710; 1711; 1712; 1713; 1718;
1720
wilâyat al-qadâ’ 1711
wilâyat al-taşarruf 1710

— Y —

yâsâ 1698
Yayâ b. Zayd 1689
Yazîd I 1680
Yemen, yemenita 1377; 1378; 1394; 1672; 1673;
1678; 1695
yesevî 1705
Yezîdî 1672

— Z —

Zaccaria 1414
zâhir 1680; 1686
zâhiriti 1692; 1721
zakât 1683
zanâdaqa 1691
Zayd (ibn ‘Alî), zayditi 1680; 1681; 1682; 1683;
1685; 1690
Zoroastro, zoroastriano, zoroastrismo 1377;
1382; 1383; 1388; 1389; 1402; 1408; 1421; 1454;

1456; 1473; 1516; 1534; 1566; 1588; 1589; 1590;
1598; 1668; 1672; 1673; 1675; 1678; 1687; 1689;
1690; 1691; 1692; 1693; 1694; 1701; 1702; 1703;
1704; 1705